



KURT RUDOLPH

# DIE GNOSIS

Wesen und Geschichte  
einer spätantiken Religion

KOEHLER & AMELANG · LEIPZIG

1. Auflage © 1977 by Koehler & Amelang (VOB), Leipzig  
Lizenznummer 295/275/1901/77 · LSV 0115  
Printed in the German Democratic Republic  
Chemigraphie Graph. Großbetrieb Völkerfreundschaft, Dresden  
Satz und Druck Union-Druck (VOB), Halle (Saale)  
Einband VOB Buchbinderei Südwest Leipzig  
Zeichnungen Hans-Ulrich Herold  
Buchgestaltung Joachim Köbel  
698 137 7  
DDR 29,80 M

# INHALT

7	VORWORT
13	DIE QUELLEN
13	Die häresiologische Literatur und die ältere Forschungsgeschichte Die «Ketzerbekämpfer» (Häresiologen) und ihre Werke (14), Die ältere Quellenlage (30), Zur Forschungsgeschichte (35)
39	Der Nag-Hammadi-Fund und seine Bedeutung
58	WESEN UND STRUKTUR
58	Die Hauptzüge der gnostischen Ideologie und Mythologie
67	Der Dualismus
75	Kosmologie und Kosmogonie
97	Anthropologie und Anthropogonie
130	Erlösungs- und Erlöserlehre
184	Seelenaufstieg und Weltende
219	Gemeinde, Kult und Verhaltensweisen (Ethik)
291	GESCHICHTE
291	Voraussetzungen und Ursachen. Das Problem des Ursprungs
312	Frühe Schulen und Systeme
329	Die großen Systembildungen des 2. Jahrhunderts
349	Der Manichäismus
366	Ein Überbleibsel: Die Mandäer
391	AUSBLICK: METAMORPHOSE UND WIRKUNGSGESCHICHTE
402	ANHANG
402	Zeittafel
405	Anmerkungen
414	Abkürzungen
416	Literatur in Auswahl Quellen (Originaltexte und Übersetzungen) (417), Darstellungen (Monographien, Aufsätze) (422)
426	Abbildungsnachweis
429	Register



# VORWORT

Das zunehmende Interesse auch einer größeren Öffentlichkeit an dem, was man unter «Gnosis» oder «Gnostizismus» zu verstehen hat, gründet sich nicht nur auf die großen manichäischen und gnostischen Handschriftenfunde, die in diesem Jahrhundert in Turkestan (Turfan 1902–1914) und Ägypten (Medinet Madi 1930 und Nag Hammadi 1945/46–1948) gemacht worden sind, sondern auch auf die von der historisch-kritischen Forschung immer mehr erkannte Bedeutung dieses spätantiken Religionsgebildes. Eine festumrissene Definition dieser «Religion der Erkenntnis» oder «des Wissens», wie man das griechische Wort *gnosis* einfachhin übersetzen kann, ist nicht leicht, sollte aber gleich eingangs wenigstens kurz angegeben werden. Man geht nicht fehl, wenn man darunter eine aus mehreren Schulen und Richtungen bestehende dualistische Religion sieht, die zu Welt und damaliger Gesellschaft in einer betont ablehnenden Haltung stand und eine Befreiung («Erlösung») des Menschen eben aus den Zwängen des irdischen Seins durch die «Einsicht» in seine – zeitweise verschüttete – wesenhafte Bindung, sei es als «Seele» oder «Geist», an ein überirdisches Reich der Freiheit und der Ruhe verkündet hat. Ihre zeitliche und räumliche Ausbreitung von Beginn unserer Zeitrechnung an im westlichen Vorderasien (Syrien, Palästina, Ägypten, Kleinasien) bis nach Inner- und Ostasien und das mittelalterliche Europa (14. Jh.) läßt erahnen, welche Rolle ihr, auch in verwandelter und angepaßter Form, für die Religionsgeschichte zukommt, abgesehen davon, daß noch heute ein eigenständiger Rest in Gestalt der Mandäer im Irak und Iran existiert. Auch sonst sind vielfältige geistesgeschichtliche Nachwirkungen in europäischen und vorderasiatischen Traditionen nachweisbar, sei es in denen der Theologie, Theosophie, Mystik oder Philosophie.

Mit der Information über die Gnosis steht es allerdings nicht zum besten, vor allem für den Nichtfachmann, da es längere

Zeit keine größere Gesamtdarstellung gegeben hat. Außer der verbreiteten, wiederholt aufgelegten und handlichen Monographie von Hans Leisegang («Die Gnosis», 1924, <sup>4</sup>1955) und der bahnbrechenden, anspruchsvollen Untersuchung von Hans Jonas («Gnosis und spätantiker Geist», 1. Teil 1934, <sup>3</sup>1964) sind es vor allem Quellensammlungen in Übersetzung (zuletzt die von Robert Haardt, 1967, und Werner Foerster, 1969, 1971) und kleinere Übersichten, die dem heutigen Leser mehr oder weniger zur Verfügung stehen. Meine bald 25jährige Beschäftigung mit diesem Gebiet hat mir Mut gemacht, eine neue Zusammenschau zu wagen, die dem gegenwärtigen Forschungsstand Rechnung trägt. Dabei schwebte mir Leisengangs verdienstvolles Buch insofern als Vorbild vor, als es sich in der Hauptsache aus den Quellen selbst speist, d. h., sie ausführlich wiedergibt. Im Unterschied zu ihm habe ich allerdings nicht nur einen ganz anderen Ansatz, der nun wieder Hans Jonas zu verdanken ist, gewählt, sondern bewußt die heute in reichlichem Maße zur Verfügung stehenden, vor allem koptischen Originalwerke zu Wort kommen lassen, weniger die häresiologischen Berichte, wie sie bei Leisegang zu finden sind. Weiterhin kam es mir darauf an, eine kurze kritische Quellengeschichte als Einführung in den Stoff zu bieten und als «Ausklang» der Wirkungsgeschichte etwas nachzugehen. Mehr als bisher üblich, wurde kultischen und soziologischen Fragestellungen Raum gegeben. Auch die Einbeziehung des Manichäismus und der Mandäer (von Leisegang gar nicht erwähnt) ist von mir bewußt vorgenommen worden. Daß meine Darstellung nicht vollkommen ist, weiß ich selbst am besten. Idee und Ausführung sind auch vom Autor nicht so ohne weiteres zur Deckung zu bringen. Die noch in Fluß befindliche Edition und Untersuchung der neuen koptischen Quellen zwingt zu Beschränkung und Zurückhaltung. Meinen Standpunkt zu Grund- und Einzelfragen habe ich nirgends verleugnet; er gründet sich auf langem Umgang mit den Quellen und kann in einem solchen für breitere Kreise gedachten Buch, das auf übergreifende Zusammenhänge und Wesentliches Wert legt, nicht immer belegt werden (gelegentlich geben die Anmerkungen darüber Auskunft, anderes ist aus der Bibliographie zu entnehmen). Die ausführlichen Quellenwiedergaben bieten aber vielfach die Möglichkeit der Kontrolle. Ich hoffe, daß auch der geschätzte Fachkollege seinen Nutzen daraus ziehen wird.

Im einzelnen ist noch folgendes zu bemerken: Bei den zitierten Übersetzungen wurde durchweg auf den Urtext zurückgegriffen, was nicht ausschließt, daß die vorliegenden Übersetzungen dankbar benutzt worden sind (was jeweils angegeben ist). Dabei stellen runde Klammern ( ) Verständnis- bzw. Lesehilfen dar, eckige Klammern [ ] Ergänzungen (Emendationen) des Urtextes und spitze Klammern < > Auffüllungen aus anderen Textvarianten. Die Zitierung der Quellen folgt den im deutschsprachigen Raum üblichen Ausgaben, über die die Bibliographie orientiert. Die Nag-Hammadi-Kodizes (NHC) werden mit Kodex (römische Ziffer), Traktat (arabische Ziffer), Seiten- und (gelegentlich) Zeilenzählung angeführt (wobei die Paginierung mitunter unterschiedlich sein kann, was vermerkt wird). Fachtermini aus fremden Sprachen sind kursiv gesetzt, bei solchen orientalischer (z. B. mandäischer) Herkunft ist eine vereinfachte Umschrift gewählt worden, die der Aussprache entgegenkommt. Die zahlreichen Seitenverweise sollen das Aufsuchen erleichtern und generell den Zusammenhang der Darstellung fördern. Dem gleichen Zweck dient das Register. Die Bibliographie gibt bei den Quellen einen nach Sachthemen geordneten Überblick über gängige (möglichst deutsche) Übersetzungen und mindestens eine Textausgabe. Auch die übrige Literatur ist natürlich nur in Auswahl angeführt, enthält aber alles Wesentliche und Weiterführende. Was die Zeittafel anbelangt, so ist sie ein bisher kaum unternommener Versuch, die Geschichte von Gnosis und Manichäismus chronologisch in einer Übersicht einzufangen, mit allen Lücken und Unsicherheiten, die es hier gibt.

Mit dem Bildteil, der dem Buch beigegeben ist, hat es seine eigene Bewandnis. Ohne fremde Hilfe wäre er nicht zustande gekommen. Wer weiß, wie schwierig es ist, zu diesem Thema überhaupt aussagekräftige und auch gute Abbildungen zusammenzustellen, wird das ermessen können. Wir besitzen strenggenommen außer einigen wenigen Inschriften und vielen Büchern oder Buchteilen von den Gnostikern keine sicheren archäologischen Zeugnisse. Auch die Gemmen gehören nicht dazu. Die Versuche, bestimmte Katakomben und Hypogäen dafür in Anspruch zu nehmen, sind m. E. bisher nicht restlos geglückt. Das dafür am häufigsten genannte Hypogäum der Aurelier am Viale Manzoni in Rom ist letzthin ganz anders erklärt worden, so daß sogar sein christlicher Ursprung mehr als fraglich geworden



ist. Bei anderen derartigen Fällen ist mir nirgends etwas typisch Gnostisches aufgefallen. So habe ich auf Abbildungen aus diesem Bereich verzichtet. Die Basilica sotteranea an der Porta Maggiore ist eine Verlegenheitslösung, um wenigstens vermutungsweise anzugeben, welche Kultstätten die Gnostiker benutzt haben könnten. Dagegen haben wir von den Manichäern in Zentralasien mehr Überreste, weshalb deren Denkmäler dominieren. Auch vom künstlerischen Standpunkt sind sie die kostbarsten, die wir von einer gnostischen Religion besitzen. Reichlich fließen natürlich die Bildquellen von den Mandäern, auch aus eigenem Besitz. Sonst sind in erster Linie Handschriften abgebildet worden. Dies ist auch charakteristisch für die Gnosis, denn sie ist eine Religion der Schrift und des Buches. Der Nag-Hammadi-Fund hat das erneut eindrucksvoll bestätigt. James M. Robinson, Direktor des Institute of Antiquity and Christianity der Claremont Graduate School in Claremont/Calif. (USA) hat in großzügiger und uneigennütziger Weise meiner Bitte um Fotografien des Nag-Hammadi-Fundes, der im Koptischen Museum zu Alt-Kairo deponiert ist, und von der Fundstätte selbst, die er mit seinem Team im Dezember 1975 untersuchte, entsprochen. Auch die wertvollen Aufnahmen von Jean Doresse entstammen dem Claremont-Archiv. Herrn Professor Dr. Robinson gilt daher mein ganz besonderer Dank. Zu danken habe ich außerdem Herrn Professor Dr. Josef Frickel, Rom, für die Beschaffung der Vorlagen zur Abbildung der (neu gereinigten und aufgestellten) sog. «Hippolytstatue» und der Semo-sancus-Inschrift; Herrn Professor Dr. Ludwig Koenen, früher Köln, jetzt Michigan, für die Überlassung der Aufnahme vom Kölner Mani-Kodex (in seinem ursprünglichen Zustand), Herrn Dr. Werner Sundermann für seine Hilfe bei der Auswahl der abgebildeten iranisch-manichäischen Turfantexte aus den Beständen der Akademie der Wissenschaften der DDR; Herrn Dr. Ulrich Luft für die gleiche Unterstützung bei den koptisch-gnostischen und -manichäischen Papyri aus dem Besitz der Staatlichen Museen zu Berlin, Papyrusabteilung, sowie Frau Dr. Hannelore Kischkewitz für die Besorgung der Gemmenabbildungen aus dem Ägyptischen Museum Berlin. Allen Museen und Institutionen, die die Wiedergaben genehmigten, sei ebenfalls hier gedankt.

Sehr dankbar bin ich meiner Frau für ihre Hilfe bei der Fertigstellung des Manuskriptes und der Anfertigung des Registers.

Mein Schwiegervater, Pfarrer i. R. Martin Killus, hat sich der Mühe unterzogen, eine erste Korrektur zu lesen. Herr Dr. Dr. Peter Nagel, Halle (Saale), war gleichfalls so freundlich, eine erste Durchsicht vorzunehmen, und hat mir eine Reihe kritischer Ratschläge gegeben. Für die endgültige Form des Manuskriptes und die Beseitigung noch verbliebener Unausgeglichheiten hat sich die Verlagslektorin, Frau Gerda Kunzendorf, mit großer Hingabe eingesetzt. Die Buchgestaltung lag in den Händen von Joachim Kölbl, Hans-Ulrich Herold zeichnete die Abbildungen im Text und die Karte. Auch ihnen gilt mein Dank.

Leipzig, am 22. Juli 1976

Kurt Rudolph



# DIE QUELLEN

## Die häresiologische Literatur und die ältere Forschungsgeschichte

Erkenntnis und Verständnis jeder historischen Erscheinung ist in ausschlaggebender Weise vom Zustand der Quellen, seien es schriftliche, mündliche, archäologische oder andere, abhängig. Für die antike Religion der sogenannten Gnosis oder, wie ihre neueren Erforscher seit dem 18. Jahrhundert sagen, des Gnostizismus gilt dies in ganz besonderem Maße. Sie war bis in die jüngste Zeit fast ausschließlich durch ihre Bekämpfer greifbar, und ihr Bild ist dadurch nur ein schwaches, verzerrtes Spiegelbild gewesen. Erst durch mühselige Forschungsarbeit und durch überraschende neue Funde schälte sich immer deutlicher ein differenziertes Religionsgebilde heraus, das für die spätantike Religionsgeschichte einflußreiche Bedeutung besessen hat und dessen Nachwirkung über verschiedene Kanäle bis in die Neuzeit nachweisbar ist. Ein Zweig, die Taufsekte der Mandäer, ist sogar noch heute im Irak lebendig.

Das Zeugnis  
der Kirchen-  
väter

Die erwähnten Bekämpfer waren in erster Linie christlich-theologische Apologeten und Religionsphilosophen, teilweise in Bischofsämtern sitzend und im nachhinein von der katholischen Dogmatik zu «Kirchenvätern» erhoben, die von einer als fest und sicher betrachteten Lehrüberlieferung christlichen Glaubens und Denkens aus die Abweichungen und gegnerischen Auffassungen beurteilten und zu widerlegen suchten. Für sie ging es vor allem um die Abwehr der nicht mit der sogenannten apostolischen Tradition, wie sie sich in einem längeren Prozeß im Neuen Testament und den ältesten Glaubensformulierungen niedergeschlagen hatte, übereinstimmenden Lehren, die den Aufbau einer möglichst streng organisierten und relativ einheitlich geleiteten Kirche störten. Diesem Zweck dienten die verschiedensten Argumente und Methoden: der Nachweis der nachchristlichen Entstehung der Gnosis, der Vorwurf der Verfälschung der christlichen Lehre oder des Rückfalls ins Heidentum (wozu auch die griechische Philosophie zählte), der Hinweis

auf die Uneinheitlichkeit und Zerrissenheit des gegnerischen Lagers; auch Betrug, Lüge und Magie wurden den Gnostikern vorgeworfen; als übermenschliche Ursache der gnostischen Lehren galt letztlich der Satan selbst, der die Kirche auf diese Weise zu verderben suche. Die unterschiedlichen Nachrichten über die gnostischen Lehren und Schulen wurden entsprechend ausgewertet und interpretiert, wobei sich in zunehmendem Maße die Tendenz geltend machte, ältere Darstellungen einfach zu wiederholen bzw. auszuschreiben. Auf diese Weise ist wohl manche für uns wertvolle Quelle erhalten geblieben, im großen und ganzen aber hat die Arbeit der sogenannten Häresiologen oder «Ketzerbekämpfer» nicht nur zum Verschwinden der gnostischen Gemeinden, sondern auch zur Beseitigung ihres schriftlichen Nachlasses geführt. Der Historiker ist jedoch angehalten, die von ihm untersuchten Erscheinungen zunächst aus sich selbst, das heißt aus ihrer Zeit heraus zu verstehen; so muß er auch den Kirchenvätern, die sich dem antignostischen Kampf widmeten, Gerechtigkeit widerfahren lassen, handelten sie doch im guten Glauben an das Recht ihrer Sache und im Ringen um die Einheit der von verschiedenen Seiten (auch von der politisch-staatlichen) bedrohten Kirche; eine wissenschaftliche Absicht im heutigen Sinne war ihnen fremd. Vom modernen Standpunkt ist das Verfahren der Häresiologen wohl zu bedauern und sehr kritisch einzuschätzen; die zeitgenössische Sicht dagegen führt zum Verständnis dieses Vorgehens und erläutert zugleich, in welcher Weise diese Werke zu lesen sind: nicht als historisch-kritische Darstellungen, sondern als theologische Abhandlungen. Hat man das verstanden, dann sind die diesbezüglichen Werke wichtige Quellen für die Rolle der Gnosis im frühen Christentum; sie enthalten auch eine ganze Reihe authentischer Zeugnisse, wie die historisch-kritische Forschung, die sich mit den Kirchenvätern beschäftigt (die sogenannte Patristik), bereits festgestellt hat.

#### DIE «KETZERBEKÄMPFER» (HÄRESIOLOGEN) UND IHRE WERKE

Justin Das älteste häresiologische Werk, von dem wir Nachricht haben, ist uns leider nicht erhalten geblieben. Es stammt aus der Feder des um 165 als Märtyrer in Rom umgekommenen Justin, der zu den bedeutendsten altchristlichen Apologeten zählt. In seiner Apologie (I) an den römischen Kaiser Antoninus Pius,

die er zwischen 150–155 verfaßte, schreibt er am Ende des 26. Kapitels, das sich mit den drei Ketzern Simon, Menander und Marcion befaßt: «Es gibt auch eine Zusammenstellung (*Syntagma*), die wir wider alle bisherigen Häresien zusammengestellt haben; wollt ihr sie einsehen, so werden wir sie vorlegen.» Die ältere Forschung hat sich verschiedentlich bemüht, dieses Werk aus anderen Zusammenhängen und Zitaten zu rekonstruieren, allerdings ohne großen Erfolg,<sup>1</sup> und man hat die Bemühungen darum inzwischen aufgegeben. Für Justin, soweit steht fest, sind die Häretiker von den Dämonen beeinflußt, die auch nach der Himmelfahrt Christi unter den Menschen ihr Unwesen treiben.

Aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts ist eine der umfangreichsten und maßgebendsten antihäretischen Schriften erhalten; ihr Verfasser ist der erste «Kirchenvater», Irenäus von Lyon (Lugdunum). Er stammte aus Kleinasien und gelangte zur Zeit Mark Aurels nach Lyon ins Land der Kelten, wo er 177/178 die Nachfolge des dortigen als Märtyrer gestorbenen Bischofs antrat; auch von ihm wird später behauptet, er sei in einer Christenverfolgung umgekommen. Sein Todesjahr wie auch das Geburtsdatum sind uns unbekannt (um 140/150 bis 200). Sein Hauptwerk ist die aus fünf Büchern bestehende «Entlarvung und Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis», meist mit dem lateinischen Titel abgekürzt *Adversus haereses* («Wider die Häresien») zitiert. Leider ist dieses Werk nur in einer lateinischen Übersetzung vollständig erhalten. Die griechische Originalfassung ist nur fragmentarisch vorhanden (für das erste Buch nahezu vollständig). Ferner gibt es noch armenische und syrische Teile. Das Werk ist nicht aus einem Guß, sondern langsam gewachsen, wahrscheinlich unter der relativ ruhigen Regierungszeit des Kaisers Commodus (180–192). Anlaß dazu gab, wie Irenäus selbst einleitend schreibt, der Wunsch eines Freundes, die Lehren der Valentinianer kennenzulernen. Dieser Aufgabe entledigt sich der Autor weithin im ersten Buch, indem er in 31 Kapiteln nicht nur die Schulen des Gnostikers Valentinus (besonders die von Ptolemaios und Markos) behandelt, sondern auch andere mehr oder weniger gnostische Sekten, die ihm irgendwie bekannt geworden waren und die er alle auf den Magier Simon\* zurückzuführen sucht, worauf wir

Irenäus von  
Lyon

s.u.S. 345

\* vgl. ApG. 8

s.u.S. 312

für alle nachfolgenden Häresiologen, die Irenäus nach Material und Argumentation ausschlachten, sondern auch für die neuere Gnosisforschung.

Irenäus gibt selbst an, daß er schriftliche (Kommentare) und mündliche Äußerungen der Valentinianer benutzt habe, was sich zum Teil auch bestätigt hat. Beim näheren Hinblicken ergibt sich allerdings bald, daß sein Wissen sehr begrenzt und einseitig gewesen ist; am besten ist er über die Valentinschüler Ptolemaios und Markos orientiert.<sup>2</sup> Erst die jüngsten Funde von gnostischen Originalquellen öffneten uns die Augen über das wahre Ausmaß und Gesicht gnostischer Schriftstellerei. Die einseitige Orientierung des Irenäus an den Lehren, der Versuch, danach zu klassifizieren und eine Filiation der Sekten und ihrer Stifter herzustellen, im ganzen aber die polemisch-apologetische Absicht, die Gegner bloßzustellen, «zu entlarven», d. h. ihre angeblichen Mysterien ans Licht zu ziehen und dadurch als Irrtümer und Lügen zu erweisen, setzt den Ausführungen erhebliche Grenzen. «Irenäus versucht es», schreibt Hans von Campenhausen treffend, «seine <Widerlegungen> möglichst gründlich und sozusagen methodisch anzulegen. Aber es fehlt ihm selbst an der erforderlichen systematischen Klarheit, unvoreingenommener Sachlichkeit und ordnendem Darstellungsvermögen. So wird das Buch zum typischen Beispiel einer unübersichtlichen und ermüdenden Ketzerbestreitung, die aus Mangel an geistiger Überlegenheit nach jedem Argument greift, mit dem sich die Gegner verunglimpfen, verdächtigen und karikieren lassen. Deren lächerliche Prätensionen, die Widersprüche und die Phantastik ihrer willkürlichen Lehrsätze, der ständige Zwiespalt zwischen ihren Gruppen und Parteien und nicht zuletzt das schmutzige Leben und die haltlose Gesinnung ihrer Anführer werden immer wieder vor uns ausgebreitet.»<sup>3</sup> Sein Hauptprinzip ist: «Nicht nur aufzeigen, sondern auch von allen Seiten verwunden wollen wir die Bestie»\*, die in die Herde der Gläubigen eingedrungen ist. Dies geschieht durch die Gegenüberstellung der von Irenäus nach älteren Vorbildern entwickelten «katholischen» Lehre, die durch das sukzessive Lehramt der Bischöfe auf die Apostel zurückgeführt wird und die allein die «gesunde» Grundlage (im Unterschied zur «ungesunden» der Ketzer) in den Schriften des Alten und Neuen Testaments besitzt. Deren Ansehen und Zeugnis ist größer und zuverlässiger als das der gnostischen «Narren». \* Er entwickelt diese in unse-

\* *Irenäus, Adv. haer.*  
I, 31, 4

\* a. a. O. III 3, 4

rem Zusammenhang nicht darzustellende christliche Lehre, die zum Ausgangspunkt der nachfolgenden orthodoxen Theologie überhaupt wurde, in den übrigen vier Büchern seines Werkes, die die eigentliche «Widerlegung» der im ersten Buch geschilderten Häresien enthalten und auf einem höheren Niveau stehen als dieses Buch. Wenigstens das Verdienst haben die Gnostiker, daß sie unseren Autor zu dieser einflußreichen Darlegung seiner Gedanken veranlaßten, wobei, ihm selbst offenbar unbewußt, manche ihrer Überlegungen ihm zupasse kamen und so im orthodoxen System erhalten blieben.

Als ein zumindest geistiger Schüler des Irenäus muß der Verfasser des nächstwichtigen Kompendiums der Sekten und Häresien gelten, das wir besitzen: Hippolytus von Rom (gest. um 235). Er spielte in den Auseinandersetzungen um die Bußdisziplin und Trinitätslehre in der römischen Gemeinde Anfang des 3. Jahrhunderts eine wichtige Rolle und wurde sogar als Gegenbischof einer eigenen Gemeinde aufgestellt; das Schisma wurde erst durch das Einschreiten des Kaisers Maximinus Thrax (235–238) beendet, der Hippolyt und seinen Kontrahenten nach Sardinien verbannte, wo er offenbar gestorben ist. Ein 1551 in Rom aufgefundenes Unterteil einer sitzenden Figur wurde damals als eine Statue des Hippolyt angesehen und entsprechend ergänzt, was jedoch neuerdings recht zweifelhaft geworden ist. Auf Hippolyt weisen lediglich einige Angaben, die um das Jahr 235 auf die beiden Sesselwände eingemeißelt worden sind, rechts ein Osterkalender, links ein Schriftenverzeichnis, das allerdings unvollständig ist und auch das gleich zu behandelnde häresiologische Werk nicht enthält. Dieses Werk trägt den Titel «Widerlegung aller Häresien» (lat. *Refutatio omnium haeresium*), hat aber auch nach dem Inhalt des ersten Buches den Beinamen «Philosophische Lehren» (*Philosophumena*) erhalten. Unter diesem Namen lief das Buch lange Zeit als ein Werk des Origenes. Auch die übrigen Teile waren bis ins 19. Jahrhundert verschollen. Erst 1842 wurde im Kloster auf dem Berg Athos eine Handschrift entdeckt, die die Bücher 4–10 enthielt; als Autor vermutete man zunächst gleichfalls Origenes. Das zweite und dritte Buch ist bis heute noch nicht aufgetaucht. Der Streit um die Autorschaft gilt heute allgemein zugunsten Hippolyts als entschieden, obwohl in letzter Zeit daran erneut gezweifelt worden ist. Als Entstehungszeit des Werkes kommt die Zeit nach 222 in Frage. In der Einleitung

Hippolytus  
von Rom

Tafel 1



bemerkt der Verfasser, daß er schon früher eine kurze Zusammenstellung der häretischen Lehrmeinungen gegeben habe. Dieses «Syntagma» gilt als verloren, läßt sich aber wenigstens teilweise rekonstruieren. Kürzlich ist sogar vermutet worden, daß es vielleicht mit dem zehnten Buch der «Refutatio» identisch sein könnte, da dieses Buch eine nachweislich selbständige Darstellung ist, nicht nur eine Zusammenstellung (daher Epitome genannt) der vorausgehenden Bücher.<sup>4</sup> Die «Refutatio» ist eine Art Enzyklopädie, die aus zwei Teilen besteht: Teil 1 (Buch 1–4) schildert die vorchristlichen («heidnischen») «Irrtümer» der Griechen, d. h. die der Philosophen, Magier, Astrologen und Mysterien; Teil 2 enthält die christlichen Häresien, d. h. eine Beschreibung von 33 gnostischen Systemen. Hinter dieser Einteilung steckt die von Hippolyt vertretene Auffassung, daß die Gnostiker ihre Lehren in erster Linie aus der «Weisheit der Heiden», nicht aus der des Christentums genommen haben. Diesem Grundsatz zuliebe geht er oft gewaltsam mit seinen Quellen, Exzerpten und Zitaten um, wie überhaupt seine Ausführungen sprunghaft und uneinheitlich sind und mitunter wie erste Entwürfe wirken. Immerhin ist seine Suche nach den Ursprüngen der Häresien im Griechentum bemerkenswert und eine Vorwegnahme neuerer Forschungsrichtungen. Weiterhin muß hervorgehoben werden, daß für ihn die alten Lehren der griechischen Philosophen «Gottes würdiger sind als die der Häretiker»; selbst deren unwissenschaftliche Anschauungen erscheinen ihm noch als wahrscheinlich gegenüber «der grenzenlosen Tollheit der Häretiker».<sup>5</sup> Die Sektenstifter haben sich der griechischen Philosophie bemächtigt und sie für ihre Zwecke mißbraucht. Wie Irenäus verfolgt Hippolyt daneben die Absicht, die häretischen Lehren ans Tageslicht zu ziehen und als Gottlosigkeiten zu entlarven. Die von ihm dabei herangezogenen Quellen sind teilweise sehr wertvoll, da wir sie nur durch ihn besitzen, wie die sogenannte «Naassenerhomilie» oder die «Große Offenbarung» des Simon Magus. Die kritische Betrachtung wird dabei zu beachten haben, daß die Zuschreibung solcher gnostischer Dokumente zu einzelnen Sekten, deren Klassifizierung ein Problem für sich ist, oft von Äußerlichkeiten bestimmt ist und die Forschung teilweise irreführt hat. Zwischen Hippolyts Darstellung und der von ihm herangezogenen Quelle klafft oft ein Widerspruch, der aber für die Quellenkritik ein wichtiges Hilfsmittel ist.

\* Hippolyt, *Refutatio*

In die Zeit zwischen 150 und 250, offenbar ein Höhepunkt der Auseinandersetzung der christlichen Kirche mit den Gnostikern in ihr, gehören auch die antihäretischen Arbeiten von Tertullian, Clemens von Alexandria und Origenes. Der erste bedeutende lateinische «Kirchenvater», Tertullianus (um 150 bis 223/225), hat unter seinen zahlreichen Traktaten, die sich mit einzelnen Lehren von Gnostikern auseinandersetzen, auch eine grundlegende dogmatische Schrift verfaßt, in der er unter Zuhilfenahme der ihm geläufigen juristischen Terminologie die Ansprüche der gnostischen Häretiker grundlegend zu bestreiten sucht. Es handelt sich um die «Prozeßeinreden gegen die Häretiker» (*De praescriptione haereticorum*), die um 200 entstanden. Sie sind weniger für die Kenntnis gnostischer Lehren von Interesse als vielmehr für den Standpunkt der Rechtgläubigkeit, die hier ein für allemal die maßgebenden Argumente zusammengetragen findet. Tertullian stellt fest, daß die christliche Lehre allein auf Christus und seinen Aposteln ruht; sie ist älter als alle Häresien und allein ausschlaggebend für die Kirche und ihre Schriftauslegung. Jede Lehre, die mit ihr in Übereinstimmung steht, ist als Wahrheit anzusehen; jede, die nicht mit ihr identisch ist, muß als falsch gelten. Der Nachweis der älteren apostolischen Überlieferung genügt, um jede Häresie als spätere Fälschung zu widerlegen.\* Tertullian läßt sich daher gar nicht erst auf einzelne Argumente und die verschiedenen Lehren der Gegner ein. Ihre Schriftauslegung ist individuelles Raisonnement ohne Wert.\* Wie Hippolyt sieht er darüber hinaus ihren Ursprung in der heidnischen Philosophie, die mit christlichen Gedanken vermischt wurde.\* Er schreibt: «Was hat also Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche, was die Häretiker mit den Christen? Unsere Lehre stammt aus der Säulenhalle Salomos, der selbst gelehrt hatte, man müsse den Herrn in der Einfalt seines Herzens suchen.\* Mögen sie meinerwegen, wenn es ihnen so gefällt, ein stoisches und platonisches und dialektisches Christentum aufbringen! Wir bedürfen seit Jesus Christus des Forschens nicht mehr, auch nicht des Untersuchens, seitdem das Evangelium verkündet wurde. Wenn wir glauben, so wünschen wir über den Glauben hinaus weiter nichts mehr. Denn das ist das erste, was wir glauben: es gebe nichts mehr, was wir über den Glauben hinaus noch zu glauben haben.»<sup>6</sup> Und: «Die Wißbegierde weiche dem Glauben, die Ruhmsucht weiche dem Seelenheil... Nichts gegen die

## Tertullianus

\* Tertullian, *Prozeßeintr.*, Kap. 21

\* a. a. O., Kap. 16

\* a. a. O., Kap. 7

\* Weish. 1,1

• Tertullian, Prozeß-  
einr., Kap. 14

\* a.a.O., Kap. 40

\* a.a.O., Kap. 41

Glaubensregel wissen, heißt alles wissen.»\* Diese Beschwörung der Einfältigkeit und des problemlosen Denkens hat allerdings nur beschränkte Nachwirkung gehabt. Tertullian greift schließlich noch zur Hypothese vom Teufel, um die Verfälschung der apostolischen Lehre zu erklären.\* Auch das bereits von Irenäus angeführte Argument der Uneinheitlichkeit der Lehre und des lockeren Lebenswandels der Häretiker findet sich wieder.\* Die Maßlosigkeit und Schärfe der Polemik in Tertullians Schriften ist schon häufig gerügt worden. Er läßt dem Gegner keine Gerechtigkeit widerfahren, sondern versucht ihn zu erledigen. Dabei hat er einen großen Spürsinn für seine Schwächen und erkennt die grundsätzlichen Differenzen sehr deutlich. Er hat daher, wie H. von Campenhausen bemerkt, schon längst, bevor die moderne Wissenschaft die zahllosen Gruppen und Richtungen der damaligen Ketzerei unter der einheitlichen Bezeichnung «Gnosis» zusammenfaßte, ihre wesentlichen und gemeinsamen Elemente begriffen. Für ihn ist die Gnosis «der auflösende Synkretismus, wie ihn die natürliche Geistigkeit des Menschen liebt, die spiritualistisch-idealistische Selbstüberschätzung, die die feste Grenze verwischt, welche die Kreatur von der Gottheit scheidet; und sie ist darin zugleich die «nihilistische» Feindschaft gegen den Gott der Wirklichkeit, der die Welt geschaffen und sich konkret im Fleisch offenbart hat.»<sup>7</sup>

In ganz anderer Weise verläuft die Auseinandersetzung bei den beiden großen alexandrinischen Theologen Clemens und Origenes. Sie spüren in sich selbst den Stachel des Fragens und versuchen, die berechtigten Anliegen der Gnosis positiv aufzunehmen und mit den christlichen Grundaussagen in einer originellen Weise zu versöhnen, die sie selbst in die Nähe der Ketzerei bringt. Clemens von Alexandria, über dessen Leben wir recht wenig wissen, nicht einmal Geburts- und Sterbejahr (vermutlich 140/150–211/215), ist einer der gebildetsten Kirchenväter überhaupt und kann als *der* kirchliche Gnostiker angesehen werden. In drei Schriften legt er seine christliche Überzeugung in Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Weltanschauung und Religion dar: in der «Mahnrede an die Heiden», dem «Pädagogen» und den «Teppichen» (*Stromata*). Letzteres ist, wie der Titel ausdrücken soll, ein Sammelwerk verschiedener Reflexionen, die dem Verhältnis der christlichen zur «heidnischen» (griechischen) Weisheit gewidmet ist. In diesem Zusammenhang stellt er der von ihm abgelehnten «häretischen»

Clemens von  
Alexandria

oder «falschen» Gnosis die wahre Gnosis des christlichen oder vollkommenen Gnostikers gegenüber, der als mündiger Christ in der Einheit mit Gott, in sittlicher Vollkommenheit, den Engeln gleich, das geistige Priestertum repräsentiert, das Clemens selbst mit seinen Schülern zu verwirklichen trachtete, ohne deshalb mit der institutionellen Kirche zu brechen oder gar das grundlegende Gebot der Nächstenliebe zu übersehen. «Das Leben des Gnostikers ist, meine ich, nichts anderes als Werke und Worte, die der Überlieferung des Herrn entsprechen.»\* Mit der bewußten Verwendung des Begriffes «Gnosis» für die christliche Wahrheitserkenntnis hat Clemens noch einmal versucht, des Auseinanderbrechens von Glauben und Wissen in der Kirche Herr zu werden und nicht in der bloßen Verneinung des Anspruchs der «falschen» Gnosis stecken zu bleiben. Die in seinen unvollendeten «Teppichen» verstreuten Zitate gnostischer Lehrer, besonders die von Valentinus, und die aus seinem Nachlaß erhaltenen «Exzerpte aus (dem Werk des valentinischen Gnostikers) Theodotos» bilden eine wertvolle Bereicherung originaler Zeugnisse dieser Religion. Gegen Ende des siebenten Buches\*, mit dem das Werk abbricht, gibt Clemens eine kurze Zusammenfassung dessen, was er offenbar später noch näher über die gnostischen Richtungen ausführen wollte (darauf verweisen auch die erwähnten Exzerpte); es ist zugleich ein Beleg für die Einteilungsprinzipien, die den meisten häresiologischen Darstellungen zugrunde liegen. «Was aber die Sekten betrifft, so sind sie teils nach dem Namen ihrer Gründer benannt wie die Schule des Valentinus und des Marcion und des Basilides, wenn sie sich auch rühmen, die Anschauung des Matthias vorzutragen. Denn es hat nur eine einzige Lehre aller Apostel gegeben, ebenso auch nur eine einzige Überlieferung. Andere Sekten sind nach einem Ort benannt wie die Peratiker, andere nach einem Volk wie die Sekte der Phryger, andere nach einem Verhalten wie die Enkratiten, andere nach eigenartigen Lehren wie die Doketen und die Haimatiten, andere nach Grundgedanken und dem, was sie verehrt haben, wie die Kainisten und die sogenannten Ophianer, andere nach den gesetzwidrigen Handlungen, deren sie sich vermaßen, wie von den Simonianern die sogenannten Entychiten.»<sup>8</sup>

\* *Clemens Alexandrinus, Stromata VII, 104,2*

\* *a. a. O., Kap. 17, 118*

In ähnlicher Weise hat sich Origenes (gest. 253/254) bemüht, der gnostischen Häresie entgegenzutreten. Auch bei ihm sind wie bei Clemens leicht Gedanken nachzuweisen, die ihn

**Origenes**

selbst in die Nähe der bekämpften Gnosis bringen, wie die Hochschätzung der Erkenntnis gegenüber dem einfachen Glauben oder die Lehre von der präexistenten Menschenseele, ihrem Fall in die Materie und ihrer Rückkehr zu Gott. Unter seinen zahlreichen Schriften – er gilt als der fruchtbarste kirchliche Schriftsteller – nehmen die Kommentare zu biblischen Texten einen großen Raum ein; leider sind sie bis auf wenige Teile verschollen. Erhalten blieben darunter acht Bücher der Auslegung des Johannesevangeliums, die durch ihre Auseinandersetzung mit der gnostischen Exegese dieses besonders bei den Valentinianern beliebten Evangeliums für die Gnosisforschung wichtig ist. Die 48 Zitate aus dem Johanneskommentar des Herakleon, eines angesehenen Schülers des Valentinos, der in die Mitte des 2. Jahrhunderts zu datieren ist, gehören zu den wichtigsten Zeugnissen für die gnostische Schriftauslegung. Es ist interessant zu beobachten, wie Origenes mit der gleichen Methode der Schriftauslegung wie sein Gegner, nämlich einen tieferen, geheimnisvollen Sinn hinter dem Wortlaut zu entdecken, sich bemüht, eine für die Kirche akzeptable Exegese zu bewerkstelligen. Mit ihr hat er allerdings seine später von der Orthodoxie gerügten Ketzereien gleichfalls aus der Bibel begründen können. Auch in anderen Werken (z. B. in seiner «Streitschrift gegen Celsus») kommt Origenes verschiedentlich auf gnostische Lehren zu sprechen, doch ist die Ausbeute geringer als bei Clemens. Die Mehrzahl seiner Arbeiten ist allerdings nicht erhalten geblieben. Er hat sich, wie er selbst bemerkt, Mühe gegeben, gnostische Dokumente in die Hand zu bekommen, wenn auch offenbar mit wenig Erfolg.\*

\* *Origenes, Contra Celsum VI, 24*

Mit dem Nachlassen der gnostischen Gefahr und dem Versiegen der gnostischen Schriftstellerei im Laufe des 3. und 4. Jahrhunderts sind auch die antihäretischen Werke nicht mehr so aktuell, wenigstens was die Gnosis im engeren Sinne anbelangt; es beginnt allerdings der Kampf gegen den Manichäismus, auf den wir noch eingehen werden. Die erste christliche Kirchengeschichte des Eusebius von Caesarea (gest. 339), die zahlreiche älteres Material verarbeitet, bietet natürlich auch für die Gnosisforschung etwas, allerdings nicht so sehr an Originalzitaten als vielmehr an Zitaten aus der älteren häresiologischen Literatur, die uns teilweise nicht erhalten geblieben ist (z. B. die «Denkwürdigkeiten» des Hegesippus aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts). Erst im 4. Jahrhundert wird uns noch

*s.u.S. 349 ff.*

**Eusebius von  
Caesarea**

einmal ein umfangreiches Werk zur Ketzergeschichte beschert, das neben denen des Irenäus und Hippolyt zu den bekanntesten und einflußreichsten zu zählen ist. Sein Verfasser ist der 367 zum Metropolit (Erzbischof) von Zypern gewählte Epiphanius von Salamis (Konstantia). Er wurde um 315 in der Nähe von Eleutheropolis in Judäa geboren und war fast 30 Jahre Vorsteher eines Klosters in dieser Stadt, das er schon mit 20 Jahren gegründet hatte, nach dem Vorbild des ägyptischen Mönchtums. 403 verstarb er auf der Heimreise nach Salamis, wo er residiert hatte.

Epiphanius  
von Salamis

Epiphanius gilt als einer der eifrigsten Verfechter der Orthodoxie seiner Zeit und hat in den theologischen Streitigkeiten wiederholt eine wenig schöne Rolle gespielt. Er ist es gewesen, der den Kampf gegen den Origenismus erst richtig entfachte. Im weiteren Verlauf der Auseinandersetzungen hat er eine unglückliche Hand bewiesen, was mit seinem hohen Alter und einer gewissen Einfältigkeit zu entschuldigen sein mag. Jedenfalls ist sein blinder Eifer für die Sache der Rechtgläubigkeit, wie er sie selbst in seiner Schrift «Der Festgeankerte» (*Ancoratus*) darstellte, überall in seinen Werken spürbar. Zu seinem Traditionalismus tritt die Feindschaft gegen die griechische Wissenschaft und gegen philosophisch-theologische Spekulation, die ihn in die Nähe von Tertullian rückt und grundsätzlich von den alexandrinischen Theologen scheidet. Seine Gelehrsamkeit (er soll unter anderem außer Griechisch auch Syrisch, Hebräisch und Koptisch beherrscht haben) war also offenbar nur recht einseitig entwickelt. Eine wissenschaftliche Methode ging ihm ab. Dies zeigt sich vor allem in seinem Hauptwerk, dem «Arzneikasten» (*Panarion*, entstanden 374–377), das ihm den Ehrentitel «Patriarch der Orthodoxie» eintrug. Der Grundgedanke des Werkes ist die Schilderung aller Häretiker als wilde und giftige Tiere (vor allem als Schlangen), deren Gift die Reinheit des Glaubens gefährdet; zu seinem Schutze und als Gegenmittel für die schon Gebissenen bietet er seinen «Arzneikasten» oder «Medizinschrank» an. Bei der Charakterisierung der Häretiker in diesem Sinne bedient er sich, wie kürzlich nachgewiesen wurde, der zoologischen Fachliteratur seiner Zeit.<sup>9</sup> In Anknüpfung an Hohesl. 6,8 werden in sehr schematischer Weise 80 Häresien vorgeführt, davon zwanzig vorchristliche, wozu die ganze griechische Philosophie und die jüdischen Sekten zählen. Von den sechzig mehr oder weniger christlichen Ketzereien hat

Tafel 2

er nur über knapp die Hälfte nähere Angaben zu machen. Seine Sucht, möglichst viele Sekten und Sektennamen anzuführen, ließ ihn völlig unkritisch bei der Behandlung der Fakten verfahren und verleitete ihn sogar zu Erfindungen und unwahrscheinlichen Angaben. Dadurch hat er die altchristliche Ketzergeschichte in große Verwirrung gebracht, und die kritische Forschung hat erst mühsam die Spreu von dem Weizen sondern müssen, eine Arbeit, die bis zum heutigen Tage noch nicht abgeschlossen ist.

Epiphanius hat aber auch einen großen Sammlerfleiß entwickelt und vor allem die ältere häresiologische Literatur (auch die verlorene) ausgeschlachtet, vor allem Justin, Irenäus und Hippolyt, die teilweise wörtlich zitiert werden. Darüber hinaus führt er wiederholt gnostische Schriften an, die ihm, auf welche Weise auch immer, vorgelegen haben und die wir nur teilweise identifizieren können. Aber nicht nur auf literarische Zeugnisse will er sich stützen, sondern auch auf Augenzeugenschaft. Hierfür ist besonders sein Erlebnis bei der Sekte der Barbelioten, die auch einfach als «Gnostiker» bezeichnet werden, aufschlußreich.\* Bei seinem Besuch Ägyptens um 335, der ihn vor allem zu den ägyptischen Mönchen führte, gerät er in die Fänge dieser Sekte, erhält Kenntnis von ihren Geheimlehren und obszönen Riten, bis er sich davon befreit und voll Entrüstung den kirchlichen Behörden eine Mitteilung macht, die sofort 80 Mitglieder der Sekte aus der Kirche ausstoßen. Inwieweit diese Ereignisse tatsächlich passiert und nicht auf das Konto der Phantasie des Autors zu buchen sind, bleibe dahingestellt, aber die Verfahrensweise der «Ketzerriecherei» wirft kein gutes Licht auf ihn. Für Epiphanius sind alle Häretiker «ruhmsüchtig», «eitel» und «schlechtgesinnt»; ihr Abfall von der reinen apostolisch-kirchlichen Lehre verdammt sie zum Untergang. Durch Ableitungen jüngerer Sekten oder ganzer Richtungen von älteren stellt er einen Stammbaum der Ketzerei dar, der wenig mit der geschichtlichen Wirklichkeit zu tun hat.

\* Epiphanius,  
Panarion 26,17

<sup>1</sup>  
Hippolyt von Rom (gest. 235). Die Marmorplastik wurde 1551 bei der Krypta des Hippolyt in Rom gefunden und der fehlende Oberteil gleich ergänzt. Sessel und Unterkörper sind antik (2. Jh.?). Die Identifizierung des antiken Torso mit dem Kirchenvater ist neuerdings angezweifelt worden. Wahrscheinlich handelt es sich um eine andere (weibliche?) Gestalt, auf deren Sockel zwar die Angaben über Hippolyts Kalenderrechnung und Schriften von seinen Anhängern (um 235/37) eingemeißelt wurden, aber erst im 16. Jh. wurde daraus eine Statue dieses Häresiologen gemacht.

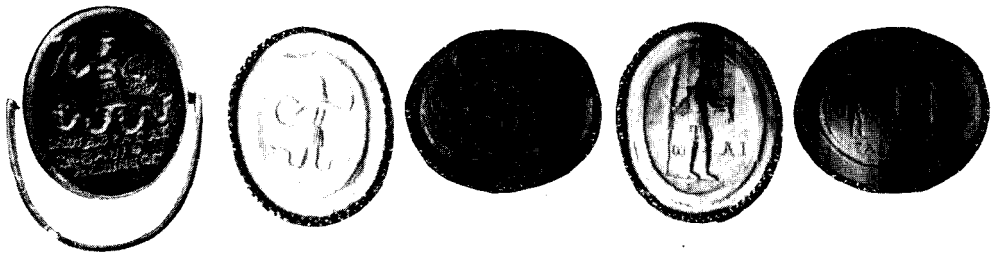






2

Epiphanius von Salamis (315–403). Fresko aus der Kathedrale von Faras, Nubien. Ende 11. Jh. Von den griechischen Inschriften (links) ist nur die unterste gut lesbar; sie bezieht sich auf den Manichäismus, den der streitbare Kirchenvater u. a. bekämpft hatte: «Die teuflische Bosheit aus dem Lande der Perser hast du aufgezeigt (?), Heiliger Epiphanius».

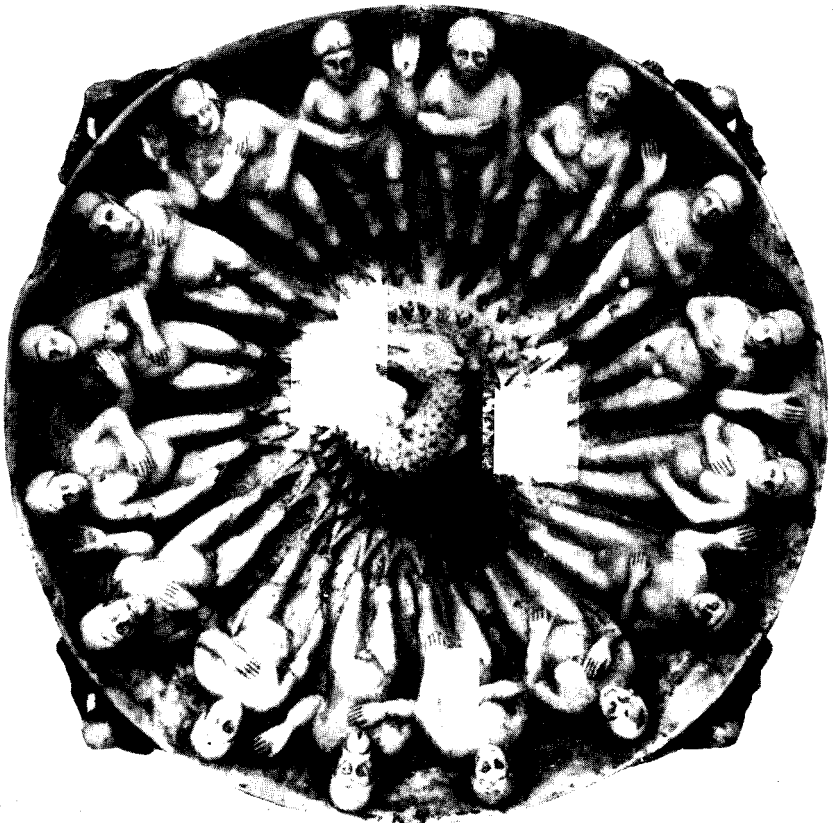


3-7

Antike magische Gemmen des Abrasax- oder Anguipestyps. Die dargestellten Mischwesen (hahnen- oder eselsköpfig, schlangenfüßig) tragen Namen, die (hebräisch-jüdischer Herkunft) auch in gnostischen Texten als Götter- und Archontennamen (vor allem des Demiurgen) zu finden sind: Jao Abrasax Sabaoth Adonaios (3), Jao (4 und 6), Abrasax (7), Sabao[th] Abrasax (5 mit Sonnenschiff). Abrasax oder Abraxas hat den griechischen Buchstaben entsprechend den Zahlenwert 365 und repräsentiert so den Gott des (Sonnen-) Jahres und der Ewigkeit (*aion*), den auch einige Gnostiker (Basilides, Markos) übernommen haben.

8

Alabasterschale mit der Darstellung einer kultischen Szene (Schlangenkult?). 3./5. Jh. Syrien oder Kleinasien. Herkunft unstritten. Auf die Orphik weist ein Spruch an der Außenseite, die wiedergegebene Zeremonie (16 nackte Myster in Verehrung einer geflügelten Schlange, die von Sonnenstrahlen umgeben ist) erinnert wiederum an den Kult der Ophiten (s. S. 252 ff.)





Da das Werk wegen seines Umfangs und seiner Weitschweifigkeit zu unhandlich war, wurde bald nach dem Tode des Verfassers ein kurzer Auszug (*Anakephalaios*; *Recapitulatio*) hergestellt, der das Original fast verdrängte und Quelle für spätere derartige Werke (z. B. von Augustin und Johannes Damascenus) wurde.

Die aus der Folgezeit erhaltenen Ketzergeschichten bringen für die Geschichte des Gnostizismus kein neues Material, wenn sich auch hin und wieder eine versteckte Nachricht findet, die einen historischen Wert hat. So sind etwa die Prosahymnen (*Madrasche*) des großen syrischen Kirchengelehrten Afrem (Ephraem) von Edessa (306–373) eine wichtige Quelle für die gnostischen und semignostischen Lehren im syrischen Raum. Theodoret von Cyrus (um 395–466) schrieb eine Ketzergeschichte in fünf Büchern, die durch ihre an theologischen Problemen orientierte Anordnung bis in die Kirchengeschichtsschreibung der Neuzeit wirksam blieb. Augustinus (354–430) schrieb außer mehreren antimanichäischen Schriften 428 auch einen Ketzerkatalog (*De haeresibus*), der 88 Häresien aufführt und, wie erwähnt, stark von der «Recapitulatio» des Pseudo-Epiphanius abhängig ist. Noch der als letzter Kirchenvater geltende Johannes von Damaskus (um 675–749), der schon unter der Herrschaft des Islams wirkte, stellt auf Grund der erwähnten älteren Vorbilder die Geschichte der Häresien zusammen, die den 2. Teil seines Hauptwerkes «Quelle der Erkenntnis» bildet und am Schluß (Kap. 101) die neue Sekte der «Ismaeliten, Hagarener oder Sarazenen», d. h. den arabischen Islam, behandelt. Aus noch späterer Zeit mag das 791/92 entstandene «Scholienbuch» des syrischen Autors Theodor bar Konai genannt werden, das wegen seiner Nachrichten über die Mandäer und Manichäer für die Forschung von großem Wert ist, sonst aber gleichfalls nur die «Recapitulatio» ausschreibt. Durch diese traditionalistische Art, die sich sogar bis in die häresiologische Literatur des Islams verfolgen läßt, wurden die Ketzerkataloge nicht nur ein fester und immer mehr fiktiver Bestandteil der apologetisch-theologischen Schriftstellerei, sondern auch ein Mittel, neuauf-

Afrem von  
Edessa

Theodoret  
von Cyrus

Augustinus

Johannes von  
Damaskus

Theodor bar  
Konai

9

Basilica sotteranea an der Porta Maggiore, Rom. 1. Jh. n. Chr. Herkunft und Verwendung dieses unterirdischen Heiligtums ist umstritten. Einige schreiben es einer neupythagoreischen Sekte zu, andere einer unbekanntenen «mystischen» Gemeinde. Die Gnostiker könnten, abgesehen von den Katakomben, ähnliche Versammlungsräume benutzt haben.

tretende Häresien durch Rückführung auf den «klassischen» Bestand der alten Ketzergeschichte, teilweise sogar durch Identifizierung mit der daraus bekannten Nomenklatur, von vornherein in den Griff zu bekommen und zu bekämpfen.

#### DIE ÄLTERE QUELLENLAGE

Quellenzitate bei den Häresiologen Die angeführte häresiologische Literatur bildete bis weit in das 19. Jahrhundert hinein die Hauptquelle für das Studium von Wesen und Geschichte der Gnosis und bestimmte die ältere Forschung, die sich vor allem der notwendigen Quellenkritik verschrieben hatte. Eine Reihe von Originaldokumenten besaß man aus den Zitaten in dieser Literatur; sie machten jedoch nicht einmal ganze 50 Druckseiten aus. Dies war insofern bedauerlich, als man immer mehr erkannte, daß die Gnostiker die erste christlich-theologische Literatur überhaupt hervorgebracht hatten, deren Umfang im 2. Jahrhundert offenbar viel größer war als bei der Großkirche. Das betraf nicht nur theologische Werke im engeren Sinne, sondern auch die Poesie und die einfache Frömmigkeitsliteratur, wie aus Resten von Hymnen und den zahlreichen apokryphen Jesus- und Apostelgeschichten hervorgeht. Von den großen Gnostikern des 2. Jahrhunderts, wie Basilides und Valentinus, sind uns nur geringe Fragmente verfügbar, obwohl wir über ihre umfangreiche Schriftstellerei, die Evangelien, Kommentare zu biblischen Texten, Briefe, Homilien, Psalmen und Hymnen einschloß, einigermaßen orientiert sind. Das gleiche gilt für ihre Schüler.

Das Corpus Hermeticum Außer diesen wenigen authentischen Stücken, die uns die Kirchenväter aufbewahrten, sind im Laufe der Zeit noch einige Originaltexte aufgetaucht, die allerdings das Bild der Gnosis zunächst nicht grundsätzlich veränderten. Das älteste uns bekannte Literaturwerk dieser Art sind die sogenannten «Hermetischen Schriften» (*Corpus Hermeticum*), eine wahrscheinlich in Ägypten entstandene Sammlung griechischer Texte aus dem 2. und 3. Jahrhundert n. Chr., die sich als Kundgebungen des «Dreimalgrößten Hermes» (*Hermes Trismegistos*), hinter dem sich der ägyptische Gott der Weisheit Thot verbirgt, ausgeben. Sie sind ein typisches Produkt des griechisch-orientalischen Synkretismus der römischen Kaiserzeit und vertreten eine okkulte Offenbarungsweisheit, die dem Streben nach Gottesschau, Wiedergeburt und Befreiung bzw. Erlösung der Seele dienen will, wobei neben Mystik, Ekstase und Meditation auch Magie und

Astrologie eine Rolle spielen. Unter den 18 Traktaten und Traktatstücken dieses Sammelwerkes sind auch einige, die gnostischen Charakter haben, vor allem der erste, der den Namen «Poimandres» («Menschenhirt») trägt und der zeitweise dem ganzen Werk den Namen gab. Die Erkenntnis, daß wir hier ein Stück nichtchristlicher Gnosis vor uns haben, setzte sich allerdings erst langsam im 19. Jahrhundert durch und wurde durch R. Reitzenstein endgültig bewiesen. Vorher galt die Sammlung ausschließlich als ein Produkt neuplatonischer Mystik. Unter Zugrundelegung einer sehr schlechten handschriftlichen Überlieferung war sie 1463 von Marsiglio Ficino im Auftrage Cosimo Medicis erstmalig ins Lateinische übersetzt worden und hatte eine große Wirkung auf die Renaissancephilosophie in Italien ausgeübt. Im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts erschienen mehrere Editionen, von denen die von 1554 zum erstenmal den griechischen Text bot. Franciscus Patricius versuchte damit 1591 in einem dem Papst Gregor XIV. gewidmeten Buch «Neue Philosophie» sogar die katholische Schulphilosophie des Aristoteles zu verdrängen, da er in der Lehre des Hermes eine der christlichen konforme sah. 1781 kam eine deutsche Übertragung von Dietrich Tiedemanns unter dem Titel «Hermes Trismegists Poemander oder von der göttlichen Macht und Weisheit» heraus. Eine brauchbare textkritische Ausgabe erfolgte erst nach dem zweiten Weltkrieg durch A. D. Nock mit einer französischen Übersetzung von A.-J. Festugière (1945 bis 1954 in vier Bänden). Sie enthält auch alle Fragmente, die man sonst noch in Zitaten aus der spätantiken Literatur gefunden hat. Dazu gehört auch ein nur lateinisch erhaltener Text, den man «Asclepius» genannt hat, da er eine Offenbarungsrede des Hermes an Asclepius (griech. *Asklepios*) enthält. Das griechische Original, das offenbar im 2. Jahrhundert anzusetzen ist, trug den Titel «Vollkommene Lehre» (*Logos teleios*) und wurde, wie wir seit kurzem aus koptischen Funden wissen, von den Gnostikern benutzt.

Der  
Poimandres

Im Unterschied zu der hermetischen Sammlung, die für die Gnosis nur teilweise in Anspruch genommen werden kann, sind vier in koptischer Sprache überlieferte Werke eindeutig Produkte gnostischer Sekten. Sie sind uns aus zwei Handschriften des 4. und 5. Jahrhunderts bekannt, die von zwei britischen Sammlern im 18. Jahrhundert erworben worden sind: Der Codex Askewianus von dem englischen Arzt Dr. Askew und der

Codex Brucianus von dem Schotten J. Bruce; ersterer gelangte dann ins Britische Museum London, letzterer in die Bodleian Library in Oxford. Der Wissenschaft erstmalig bekannt gemacht hat sie der Engländer C. G. Woide im Jahre 1778. Auf ihn geht auch der Titel «Pistis Sophia» («Glaube — Weisheit») für die Schrift des Codex Askewianus zurück. Eine erste Drucklegung und lateinische Übersetzung des Textes kam erst 1851 in Berlin durch M. G. Schwartz zustande. 1895 gab E. Amélineau eine Übersetzung ins Französische heraus. Die maßgebende deutsche Übersetzung schuf der um die Herausgabe koptischer Texte hochverdiente Berliner Kirchenhistoriker Carl Schmidt im Auftrag der Kirchenväter-Kommission (heute: Kommission für spätantike Religionsgeschichte) der Berliner Akademie der Wissenschaften (1905, 3. Auflage 1959); er besorgte auch die letzte Ausgabe des Originaltextes (1925). Das Buch besteht aus drei Teilen und enthält langatmige Unterredungen des auferstandenen Jesus mit seinen Jüngern und Jüngerinnen über Fall und Erlösung eines himmlischen Wesens, der sogenannten «Pistis Sophia». Ein vierter Teil ist ein selbständiges Stück, das ebenfalls Offenbarungen Jesu an seine Jünger bringt. Beide Schriften gehören der Spätphase gnostischer Schriftstellerei an (3. Jh.); sie zählen nicht zu den reichsten, sind jedoch für die Entwicklungsgeschichte gnostischen Denkens und durch die eingeschalteten Psalmentexte von Bedeutung.

Die beiden Bücher des Jeū Dem gleichen Entstehungszeitraum sind offensichtlich auch die drei (unvollständigen) Texte des Codex Brucianus zuzuordnen, die erstmals von E. Amélineau 1891 publiziert und übersetzt wurden. C. Schmidt lieferte kurze Zeit darauf (1892) die bis heute gültige Ausgabe und zusammen mit der «Pistis Sophia» die deutsche Fassung (1905; die Übersetzung beider Handschriften nimmt 367 Seiten ein). Es handelt sich um zwei Traktate, die in die Literatur unter dem Namen «Die beiden Bücher des Jeū» eingegangen sind, da sie unter diesem Titel, wie Schmidt zuerst sah, in der «Pistis Sophia» zitiert werden, mit der sie auch verwandt sind. Ihr eigentlicher Name lautet allerdings nach der nur im ersten Traktat erhaltenen Unterschrift «Buch vom großen geheimnisvollen Wort (*logos*)». Darin offenbart wieder der auferstandene Jesus seinen Aposteln die Geheimnisse der gnostischen Überwelt. Im Anhang dazu stehen drei Fragmente, von denen zwei Gebete sind. Den Schluß

bildet ein Werk, das ohne Titel überliefert ist und von Schmidt als «Unbekanntes gnostisches Werk» bezeichnet wurde. Es ist keine Offenbarungsschrift, sondern eine ausladende, fragmentarische Topographie der himmlischen Lichtwelt und ihrer Wesen, unter denen Seth eine hervorragende Rolle spielt.

Zu diesen ersten koptisch-gnostischen Schriften, die man in die Hände bekam und die bereits einen Beweis für die Bedeutung Ägyptens in der Geschichte der Gnosis lieferten, trat gegen Ende des 19. Jahrhunderts ein weiterer Fund. 1896 berichtete C. Schmidt in den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften von der Erwerbung eines koptischen Papyrusbandes in Kairo für die Ägyptische Abteilung des Berliner Museums, der folgende drei gnostische Texte enthielt: das «Evangelium nach Maria», von dem mehrere Seiten fehlen, das «Apokryphon (die Geheimlehre) des Johannes» und die «Sophia Jesu Christi». Ein vierter Text am Ende des Kodex, «Die Tat des Petrus», ist ein Stück der apokryphen Apostelgeschichte des Petrus, die zwar nicht gnostisch ist, aber, wie auch andere Legendenliteratur, zur beliebten Lektüre der Gnostiker gehörte.

Über der Herausgabe dieser für die Gnosisforschung ungewein wichtigen Schriften hat ein seltener Unstern gestanden. Die fast ausgedruckte erste Auflage, die Schmidt bearbeitet hatte, wurde durch einen Wasserrohrbruch im Keller der Druckerei restlos vernichtet. Krieg und Nachkriegszeit verhinderten einen Neubeginn, erst 1938 bereitete Schmidt einen Neudruck vor, der aber durch seinen im gleichen Jahr erfolgten Tod verzögert wurde. Walter Till, der 1941 die Bearbeitung übernommen hatte, beendete sie zwar bereits 1943, konnte sie aber wegen der Kriegsverhältnisse nicht publizieren. Nach Ende des Krieges tauchte dann plötzlich (1946) ein neuer Fund koptisch-gnostischer Bücher in Ägypten auf, der auch einige Paralleltexte zu dem Berliner Papyruskodex enthielt, und zwar zum «Apokryphon des Johannes» und zur «Sophia Jesu Christi». Till konnte diese zum großen Teil noch für die dadurch notwendig gewordene Neubearbeitung seiner Ausgabe berücksichtigen, die endlich 1954, also 58 Jahre nach der Entdeckung, unter dem Titel „Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502“ im Akademie-Verlag erscheinen konnte. Eine zweite Auflage erschien 1972 in der Bearbeitung von H. M. Schenke. Auf die Bedeutung dieser Schriften werden wir noch

Der Papyrus  
Berolinensis  
8502



s.u.S. 40 ff. bei der Behandlung der Nag-Hammadi-Texte zu sprechen kommen.

**Die Oden Salomos** Erwähnenswert ist schließlich noch eine kleine Hymnensammlung in syrischer Sprache, die zum Kreis gnostischer Literatur zu rechnen ist und unter dem Namen «Oden Salomos» läuft. Schon der Kirchenvater Laktanz (3. Jh.) hatte daraus zitiert; durch die oben besprochene «Pistis Sophia» kamen fünf ganze Oden in koptischer Fassung zum Vorschein. 1909 entdeckte der englische Gelehrte J. Rendel Harris eine alte syrische Handschrift, die bis auf die ersten beiden 42 Oden enthielt; sie ist bis heute die vollständigste geblieben. Diese Hymnen sind vor allem wegen ihrer bildhaften Sprache, die sie mit anderen gnostischen Dokumenten des Orients verbindet, von Wert; sie sind außerdem ein bemerkenswertes Beispiel für die enge Verflechtung von christlicher und gnostischer Gemeindefrömmigkeit. Entstanden sind sie vermutlich im 2. Jahrhundert; ob ursprünglich in griechischer oder aramäischer Sprache, ist umstritten.

**Das Perlenlied** Noch ein anderes Stück gnostischer Poesie etwa aus der gleichen Zeit entstammt dem syrischen Raum. Es handelt sich um das berühmte «Perlenlied», das in den apokryphen Thomasakten\* erhalten ist. Der Apostel Judas Thomas trägt es in einem indischen Gefängnis seinen Mitgefangenen zum Trost vor. Der Text liegt uns sowohl in syrischer als auch in griechischer Form vor. Erstere verdient den Vorzug, da sie dem Original am nächsten steht, letztere ist eine spätere Bearbeitung. Herkunft und Verfasser sind uns unbekannt. Das Lied gehört zu den eindrucksvollsten Zeugnissen gnostischer Dichtkunst. Es schildert die Fabel von der Entsendung eines Prinzen aus dem Osten zu einem verborgenen Schatz, der Perle, nach Ägypten, die er nach zeitweiligem Vergessen holt. Dadurch wird er zugleich zur Heimkehr veranlaßt, die er glücklich vollzieht. Dahinter und mit dieser Erzählung verflochten steht der gnostische Mythos von der Erlösung der Seele aus der Finsternis zum Lichtreich. Die Fabel ist also zugleich eine Parabel und hat symbolische Bedeutung.

\* *Thomasakten, Kap.*  
108–113

**Apokryphe Apostelgeschichten** Auch aus den anderen apokryphen Apostelgeschichten können eine ganze Reihe gnostischer Aussagen herausgezogen werden, etwa die Kreuzigungsszene der Johannesakten, die ganz der gnostischen Christologie verhaftet ist. Es scheint, daß gerade diese breite Gemeindeliteratur, die eine Fortsetzung der

antiken Romanliteratur bildet, in den gnostischen Gemeinden große Resonanz gefunden hat, da sie der Phantasie und Fabulierkunst reiche Nahrung bot und ein Mittel war, gnostische Ansichten in verhüllter Form zum Ausdruck zu bringen. Auch die Häresiologen bezeugen uns die Vorliebe der Gnostiker (einschließlich der Manichäer) für diese apokryphe Literatur.

Eine völlig eigenständige, wenn auch zur orientalischem-semitischen Kultur gehörige gnostische Überlieferung ist uns von den eingangs schon erwähnten Gemeinden der Mandäer erhalten. Sie hat einen erheblichen Umfang – etwa dem des Alten Testaments entsprechend. Teile davon gelangten schon im 16. Jahrhundert durch die Vermittlung portugiesischer Mönche nach Europa; die wissenschaftliche Beschäftigung mit dieser Literatur begann erst im 19. Jahrhundert, und in unserem Jahrhundert erkannte man immer mehr ihre Zugehörigkeit zu einem Zweig der orientalischen Gnosis. Die Veröffentlichung der mandäischen Bücher und Schriftrollen ist bis heute noch nicht abgeschlossen, geschweige denn eine Bestandsaufnahme der tatsächlich vorhandenen bei der Gemeinde selbst. Wir werden über die Mandäer in einem eigenen Kapitel handeln.

Die  
mandäische  
Literatur

s.u.S. 366 ff.

#### ZUR FORSCHUNGSGESCHICHTE 10

Die geschilderte Quellenlage bestimmte die ältere Forschung der Gnosis und damit ihr Bild. Nachdem Gottfried Arnold 1699 in seiner «Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie» mit großer Leidenschaft für eine neue Sicht der christlichen Kirchengeschichte eingetreten war, die das wahre Christentum bei den Verfeimten und den Ketzern suchte, war auch der Boden bereit für eine selbständige Beschäftigung mit den Gnostikern, zunächst vor allem mit den Quellen über sie. Der reformierte Theologe Isaak de Beausobre legte die erste moderne Monographie über den Manichäismus vor (1734/39), und Johann Lorenz von Mosheim unternahm «mehrere Versuche» einer «selbständigen und unparteiischen Ketzergeschichte» (1739 bis 1758), die sich einzelnen Häresien – unter anderem den Ophiten – widmeten. Aber erst die zwanziger Jahre des 19. Jahrhunderts bildeten den Beginn der neueren Gnosisforschung, als August Neander 1818 eine «Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme» vorlegte und der Franzose J. Matter eine «Kritische Geschichte des Gnostizismus» (1828, deutsch 1833). Als eigentlicher Begründer der Gnosisforschung

Die ältere  
Forschung

Ferdinand  
Christian Baur

aber gilt der berühmte Tübinger Kirchenhistoriker Ferdinand Christian Baur (1792–1860), der sich bereits in seiner Doktorarbeit von 1827 mit dem Christentum der Gnostiker beschäftigt hatte. Seine heute noch lesenswerte Darstellung «Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung» (1835) bildet einen Markstein der Forschung auf diesem Gebiet, auch wenn der Versuch, die Gnosis als Ausgangspunkt der christlichen Religionsphilosophie, die in der Hegelschen gipfelt, zu betrachten, ihrem Wesen nicht gerecht wird. Baur ist hier, wie auch sonst, der philosophischen (hegelschen) Spekulation noch nicht restlos entronnen.

Besonders bemerkenswert bei diesen frühen Arbeiten ist die Tatsache, daß sie in der Gnosis das Absonderliche und Nichtchristliche hervorheben und eine Herleitung aus dem «Morgenland» bevorzugen, eine Auffassung, die erst wieder im 20. Jahrhundert Mode wurde. Da man die Gnosis nach den zur Verfügung stehenden Zeugnissen vornehmlich als eine Philosophie auffaßte und ihre spekulativen Lehrsysteme zu ergründen und abzuleiten versuchte, gab außerdem die griechisch-platonische Philosophie einen wichtigen Erklärungshintergrund, vor allem in ihrer Verbindung mit dem Judentum, für die in Alexandria der jüdische Philosoph Philo (1. Jh. n. Chr.) der wichtigste Zeuge ist. Diese Ansicht, die von Neander, Baur und R. A. Lipsius vertreten wurde, bestimmte weithin die Gnosisforschung des 19. Jahrhunderts. Wie in der gesamten Religionsforschung dieser Zeit, so war auch auf diesem Gebiet die enge Verschränkung der Wesensbestimmung mit der Suche nach dem Ursprung maßgebend.

Adolf von  
Harnack

Einen weiteren einschneidenden Akzent erhielt die Forschung (seit F. C. Baur) durch die Arbeiten Adolf von Harnacks (1851 bis 1930), einmal durch seine Beiträge zur Quellenkritik (schon seine Dissertation war diesem Thema gewidmet), zum anderen dadurch, daß er dem Gnostizismus des 2. Jahrhunderts einen wichtigen Stellenwert in der Geschichte des christlichen Dogmas zumaß. Letzteres fand seinen klassischen Ausdruck in seinem «Lehrbuch der Dogmengeschichte», das erstmalig 1886 erschien und die Behandlung des Gnostizismus unter die programmatische Überschrift stellte: «Die Versuche der Gnostiker, eine apostolische Glaubenslehre und eine christliche Theologie zu schaffen, oder: die akute Verweltlichung des Christentums». Damit wurde eine kirchengeschichtliche Sicht der Gnosis begründet,

die zwar bei Baur in Ansätzen vorhanden war, aber jetzt erst klar zutage trat und seitdem für fast ein halbes Jahrhundert richtungweisend wurde. Gnosis ist die Hellenisierung (das verstand Harnack unter «Verweltlichung») des Christentums; sie wurde durch die Orthodoxie von der Kirche ferngehalten. Harnack hat sich später neueren Einsichten geöffnet. Er hat zum Beispiel dem jüdischen Anteil an der Entstehung der Gnosis Raum gegeben, ja eine außerchristliche Gnosis anerkannt, diese aber als «syrische Vulgärgnosis» angesehen und ihr für die Geschichte des Christentums keine Bedeutung beigemessen. Darin zeigt sich, daß er die Gnosis nur in diesem kirchengeschichtlichen Rahmen betrachten wollte; ihre Vor- und Nachgeschichte war für ihn uninteressant. Noch in der jüngeren Forschung (vor allem in der englischen) hat diese Auffassung Vertreter gefunden.

Eine andere Konzeption vertrat Adolf Hilgenfeld; sie ist in seiner «Ketzergeschichte des Urchristentums» (1884) zusammengefaßt. Für ihn ist die Gnosis eine außerchristliche, im Samaritanertum entstandene Erscheinung, die trotz ihrer Verchristlichung nicht ihre eigene Grundlage aufgab und vor allem auf das Judenchristentum von Einfluß war. Sie verlor allerdings dadurch ihren ursprünglich universalistischen Ansatz und wurde zur esoterischen «Zunftgnosis», eben zur christlichen Häresie. Nachteilig bemerkbar machte sich bei Hilgenfeld die zu enge Bindung an die häresiologischen Quellen.

Adolf  
Hilgenfeld

Von einem dritten Einschnitt kann bei dem Werk «Hauptprobleme der Gnosis» (1907) des protestantischen Neutestamentlers Wilhelm Bousset gesprochen werden. Er führte die Gnosisforschung ohne Zweifel aus der Enge der Kirchengeschichtsschreibung in die freie Luft der Religionsgeschichte, indem er die Entstehung der Gnosis aus einer vorchristlichen babylonisch-iranischen Mischreligion zu erklären suchte und damit der Beschäftigung mit ihren Frühstufen neuen Auftrieb gab. Seine Intention setzte der Altphilologe Richard Reitzenstein fort, der zu den anregendsten Gnosisforschern überhaupt gehört und großen Anteil an der Erschließung neuer Quellen hat. Für ihn wurzelt die Gnosis gleichfalls im Orient. Ihr Kern ist ein um die Identität von Gott und Seele kreisendes «iranisches Erlösungsmysterium», das bereits in vorchristlicher Zeit in Persien entstanden ist und im Manichäismus und Mandäertum seine reinste Ausprägung fand, aber auch sonst in den

Wilhelm  
Bousset

Richard  
Reitzenstein

Mysterienreligionen der Spätantike seinen Einfluß ausübte (Allgottvorstellung). Mit diesen religionsgeschichtlichen Untersuchungen wurde auch das Neue Testament immer stärker in die Gnosisforschung einbezogen, vor allem durch Arbeiten aus der Schule des bekannten Neutestamentlers Rudolf Bultmann, der die Anliegen der sogenannten «Religionsgeschichtlichen Schule», zu der Bousset und eine Reihe anderer protestantischer Theologen gehörten, bis in die Gegenwart fruchtbar machte. Seitdem ist für die neutestamentliche Wissenschaft das Problem der Gnosis gestellt. Die gegenseitigen Beziehungen zwischen Neuem Testament bzw. Urchristentum und früher Gnosis sind ein heftig umkämpftes Forschungsgebiet.

#### Hans Jonas

Die von den Einzeluntersuchungen und -analysen aufgeworfenen, aber nicht befriedigend beantworteten Fragen nach Wesen und Eigenart der Gnosis, vor allem auch ihre von Reitzenstein angeschnittene Beziehung zur spätantiken Religion überhaupt, suchte ein Werk grundsätzlich zu klären, das wohl zu den bekanntesten Gnosisbüchern überhaupt zählt. Es ist die 1934 in einem ersten Teil erschienene Arbeit «Gnosis und spätantiker Geist» von Hans Jonas, einem Schüler R. Bultmanns und M. Heideggers. Da Jonas vom Nationalsozialismus gezwungen wurde, Deutschland zu verlassen, mußte die Fortsetzung seiner Arbeit unterbrochen werden; sie kam erst wieder nach dem zweiten Weltkrieg (1954) mit dem Erscheinen des bereits 1934 fertiggestellten ersten Halbbandes des zweiten Teiles in Gang und ist bis heute noch nicht abgeschlossen. Inzwischen hat Jonas auch eine neue Zusammenfassung seiner Ansicht in einem englischen Werk vorgelegt (1958). Man kann ohne Übertreibung sagen, daß durch Jonas eine neue, die vierte Stufe in der neueren Gnosisforschung eingeleitet wurde, da er das Wesen der Gnosis und ihrer Aussagen in einer Analyse zu bestimmen suchte, die zwar vom Existentialismus getragen war, mit der er aber erstmalig eine Zusammenschau des bis dahin Untersuchten bot und damit der Forschung ein Mittel in die Hand gab, sich über die Eigenart des Gegenstandes klar zu werden. Die historische Frage nach dem Ursprung der Gnosis wird nur sehr allgemein mit dem Auftreten eines neuen «Daseinsverständnisses» im Orient vor oder parallel mit der Entstehung des Christentums beantwortet. Aber das Weltbild, das sich in den zahlreichen Aussagen und Bildern der gnostischen Systeme Ausdruck verschaffte, ist von einem strengen Dualis-

mus bestimmt, der alles Weltliche und Sichtbare einer Kritik und Ablehnung unterwirft; allein ein nur mit Negationen umschreibbares Jenseits, zu dem der Mensch in einem verborgenen Teil seines Selbst gehört, ist ein sicheres Fundament, und von ihm allein ist Rettung zu erwarten. Jonas, der dies in einer genialen Analyse der gnostischen Vorstellungen demonstriert, ist nun der Auffassung, daß weite Bereiche der Spätantike – «der spätantike Geist» – von dem gnostischen Weltbild beeinflusst sind; er spricht regelrecht von einem «gnostischen Zeitalter». Inwieweit dies zutrifft – etwa bei Philo, Origenes, Plotin – wird heute noch diskutiert. Sicher ist jedenfalls, daß durch Jonas die Gnosis endgültig aus ihrem wissenschaftsgeschichtlichen Ghetto dasein befreit und einer universalistischen Wertschätzung zugeführt wurde. Daran ändert auch nichts Jonas' zeitbedingte, in späteren Arbeiten von ihm selbst eingeschränkte methodische Bindung an Heidegger und (teilweise) Spengler. Der Rückschluß von der ideologisch-spekulativen Äußerung auf den Menschen und sein Selbstverständnis, das sich in solchen Äußerungen ausdrückt, ist auf jeden Fall ein neuer Ansatzpunkt, an den auch die marxistische Forschung, die sich allerdings noch kaum diesem Gebiet zugewandt hat, anknüpfen kann, um der Gnosisforschung die notwendige soziologische Tiefe zu geben.

Da die Arbeit von Jonas die letzte große Zusammenfassung auf der Grundlage des «klassischen» Quellenbestandes, wie wir ihn geschildert haben, darstellt, bildet sie zugleich den krönenden Abschluß einer ganzen Periode, insbesondere seit dem Einsetzen der religionsgeschichtlichen Betrachtung bei W. Bousset und R. Reitzenstein. Nach dem zweiten Weltkrieg begann, durch neue große Quellenfunde bedingt, eine neue Epoche der Gnosisforschung, die man als fünften Abschnitt ihres Weges ansehen kann. Mit ihr werden wir uns im folgenden Kapitel beschäftigen.

## Der Nag-Hammadi-Fund und seine Bedeutung

Weit über die Gelehrtenkreise hinaus bekannt wurde die Entdeckung von hebräischen Handschriften im Jahre 1947 am Westufer des Toten Meeres in der Nähe des Wadi Qumran.

Qumran und  
Nag Hammadi

Sie gehört zweifellos zu den bedeutendsten Funden dieser Art und wurde deshalb nicht nur von der Fachpresse ausgiebig beschrieben und gewürdigt. Weniger Aufsehen hat dagegen in der breiteren Öffentlichkeit ein anderer Fund erregt, der etwa zur gleichen Zeit in Ägypten gemacht wurde und der von ähnlicher Bedeutung ist, da er erstmalig eine größere Anzahl von gnostischen Originaltexten in koptischer Sprache ans Tageslicht brachte. Es ist interessant festzustellen, daß die beiden Funde gewisse Parallelen aufweisen. Beide gehören zu Gemeinden, die am Rande und in kritischer Distanz zur offiziellen Religion standen, die Qumrangemeinschaft (Essener) gegenüber dem Jerusalemer Judentum, die Gnostiker gegenüber der orthodoxen Großkirche. Beide Handschriftensammlungen sind offenbar in schweren Krisenzeiten und unter äußerem Druck verborgen worden. Auch in der Ideologie gibt es trotz aller tiefen Unterschiede gewisse Übereinstimmungen: Beide Gemeinden nähren ein dualistisches Denken und stehen der Welt feindlich gegenüber, sie erhoffen eine Erlösung, entweder durch einen eschatologisch-apokalyptischen Sieg der «Söhne des Lichts» über die Finsternis oder durch eine Befreiung der Seele als des göttlichen Funkens zum überweltlichen Reich des Lichts. Wir werden sehen, daß auch historische Fäden beide Religionsbewegungen miteinander verbinden.

Die Fundgeschichte

Die Fundgeschichte der koptisch-gnostischen Texte ist allerdings im Unterschied zu der der Qumrantexte sehr ins Dunkel gehüllt, da der Fundort nicht mehr genau zu lokalisieren ist und bis heute keine näheren archäologischen Untersuchungen stattgefunden haben. Der Hergang der ganzen Entdeckung und Veröffentlichung des Fundes ist, wie so oft in der Geschichte der Altertumskunde, von vielen Faktoren – persönlichen, wissenschaftlichen und politischen – bestimmt, die einen verleiten könnten, daraus einen Roman zu schneiden, der dann leichter über viele Informationslücken und Ungewissheiten hinwegsehen könnte. Folgen wir dem Gang der Dinge in großen Zügen; auch dies wird spannend genug sein.<sup>41</sup>

Am 10. Oktober 1946 wurde von dem damaligen Kurator des Koptischen Museums in Kairo, Togo Mina, ein ihm angebotener alter Kodex angekauft, von dem sich später herausstellte, daß er Teil (es handelte sich um Kodex III) einer ganzen Bibliothek war. Ein Jahr später zeigte Togo Mina diese Neuerwerbung dem zu Studien in Ägypten weilenden französischen Orienta-

listen Jean Doresse, der sofort nach Entzifferung einiger Stellen – er las unter anderem den Titel «Heiliges Buch des großen unsichtbaren Geistes» und «Geheimschrift (Apokryphon) des Johannes» – die Bedeutung des Fundes erkannte und eine erste Durchsicht vornahm. Er informierte darüber auch den Leiter der Ägyptischen Altertümerverwaltung Etienne Drioton und den Pariser Religionshistoriker Henri-Charles Puech. Eine erste sichernde Verglasung der Seiten des Kodex geschah dann im Dezember 1947. Die Öffentlichkeit wurde erstmalig kurz durch die ägyptische Presse am 11./12. Januar 1948 informiert. Die gelehrte Welt erfuhr davon am 8. Februar 1948 in einem Bericht von Puech und Doresse vor der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres in Paris und vier Wochen später durch eine Mitteilung von Togo Mina im Bulletin de l'Institut d'Égypte. Damit begann ein neuer Abschnitt in der Gnosisforschung.

Inzwischen waren Teile und Einband eines weiteren Kodex (heute als Nr. I eingeordnet) in den Besitz eines belgischen Antiquars namens Albert Eid gelangt, der sie zunächst ebenfalls Ende 1947 Doresse und Togo Mina zur Einsicht überließ, es dann aber verstand, sie außer Landes zu bringen, wo sie eine wechselvolle Geschichte durchmachten. Zuerst wurden sie im Winter 1947/48 der Bollingen-Foundation in New York für 12 000 Dollar zum Kauf angeboten, dann der Bibliothèque Nationale in Paris, beides ohne Ergebnis. Da währenddessen auch der genannte Besitzer verstorben war, bestand die Gefahr, daß diese wertvolle Handschrift auf Jahre hinaus oder für immer verschwinden würde. In dieser Situation machte sich der holländische Kirchenhistoriker Gilles Quispel, der bereits vorher Mittlerdienste bei den Kaufverhandlungen übernommen hatte, um den Fortgang der Dinge sehr verdient. Er nahm, um die Erwerbung durch die Bollingen-Foundation doch noch zu erreichen, Verbindung mit dem bekannten und einflußreichen Psychologen Carl Gustav Jung in Zürich auf und ermittelte den neuen Besitzer und den Verbleib des Kodex. Dieser befand sich damals (1950) in einem Brüsseler Banksafe. Im August 1951 wurde der Kauf durch die Bollingen-Foundation vereinbart. Nach einer nochmaligen Überprüfung der Echtheit der Handschrift durch Experten im März 1952 sollte der Kauf perfekt gemacht werden, aber es kam doch nicht dazu. Zu dieser Zeit verstand es der Verhandlungsführer des C.-G.-Jung-Instituts, C.-A. Meier, einen neuen Mäzen in der Schweiz zu gewinnen,

Der Kodex  
Jung



George H. Page, der die Summe von 35 000 Schweizer Franken für den Erwerb zur Verfügung stellte. Am 10. Mai 1952 erfolgte schließlich die Übergabe des Manuskripts in Brüssel an das C.-G.-Jung-Institut. Jung selbst soll die wertvolle Handschrift als Geburtstagsgeschenk bekommen haben. Sie erhielt daher den Namen «Kodex Jung». Eine Mitteilung über die Erwerbung erfolgte vereinbarungsgemäß erst am 15. November 1953 durch H.-Ch. Puech und G. Quispel. Die erste große Beschreibung und nähere Inhaltsangabe kam schließlich 1955 in einem eigenen Buch mit dem Titel «The Jung Codex. A Newly Recovered Gnostic Papyrus» heraus. Im gleichen Jahr fand Quispel in Kairo bei der Durchsicht von dort inzwischen erworbenen weiteren Manuskriptteilen einige der im Kodex Jung fehlenden Seiten, wodurch eindeutig erwiesen wurde, daß es sich um den gleichen Fundkomplex handelte. Durch eine Übereinkunft zwischen dem Koptischen Museum und dem Eigentümer des Kodex Jung (nach dem Tode Jungs war die Eigentumsfrage zwischen seinen Erben und dem Jung-Institut strittig geworden) wurde festgelegt, den Kodex nach der Publizierung wieder an Kairo zurückzugeben, um den gesamten Fund dort zu vereinigen. Dies ist auch 1975 zum größten Teil geschehen. Als ein Verlust bei allen diesen Vorgängen muß vorläufig der wertvolle Ledereinband angesehen werden.

Nach Kairo waren indessen noch im Laufe des Jahres 1948 weitere neun mehr oder weniger vollständige Papyrusbücher über nicht näher angegebene Mittelsmänner aus Oberägypten gelangt. Sie waren von einem bekannten Antiquar, Phocion J. Tano, gesammelt worden, der sich bei den Verhandlungen durch seine Tochter Marika Dattari vertreten ließ. Die unsicheren Verhältnisse in bezug auf die Eigentumsrechte an gefundenen Altertümern im damaligen Ägypten machten es nötig, alles sehr delikate und ohne großes Aufsehen zu behandeln. Frau Dattari nahm daher zunächst Kontakt mit J. Doresse auf, der im Oktober 1948 eine rasche Durchsicht machen konnte und wieder einige Titel («Offenbarung Adams an seinen Sohn Seth», «Evangelium des Thomas», «Paraphrase des Sem» u. a.) feststellte, die auch diese Schriften als gnostisch auswiesen. Er informierte E. Drioton und riet zum Ankauf für das Koptische Museum in Kairo. Im Frühjahr 1949 wurden die Bände Togo Mina zur Ansicht übergeben, der Doresse bat, eine genauere Inhaltsangabe anzufertigen. Dieses Inventar blieb auf Jahre

hinaus die einzige Informationsquelle über den Inhalt der Schriften und die Grundlage der von Togo Mina, Doresse und Puech dazu veröffentlichten Studien. Am 17. Juni 1949 gab Doresse darüber einen Bericht an die Pariser Académie des Inscriptions et Belles-Lettres des Institute de France, und 1950 erschien der erste umfassende Überblick über den gesamten Fund aus der Feder von H.-Ch. Puech. Um das wertvolle Gut vor fremden Eingriffen zu schützen und einen Verlust, etwa auch eine Ausführung ins Ausland, zu verhindern, entschied Drioton, es in einem versiegelten Koffer in seinem Amtssitz, der Ägyptischen Altertümerverwaltung, vorläufig unterzustellen. Das Koptische Museum sollte inzwischen Geld für die Erwerbung bei der Regierung beantragen. Mit diesem Zeitpunkt griffen wiederholt politische Ereignisse in das Schicksal des Fundes ein und verzögerten auf Jahre hinaus seine Veröffentlichung. Zunächst gelang es zwar, eine Summe Geldes – es ist die Rede von 50 000 ägyptischen Pfund oder 50 Millionen (alten) Francs – flüssig zu machen, aber die Ermordung des Premierministers, der Tod des schon länger kranken Togo Mina (Oktober 1949) und schließlich der Sturz der Monarchie durch die «Ägyptische Revolution» am 23. Juli 1952 verhinderten eine Klärung der Situation. Der berühmte blinde ägyptische Schriftsteller und Gelehrte Taha Hussain hatte noch kurz vorher in seiner Eigenschaft als Informationsminister die Erlaubnis erteilt, die Handschriften auch vor dem Ankauf zu studieren. Aus diesem Grunde wurden sie am 9. Juni 1952 in das Koptische Museum überführt, wo seitdem der ganze Fund aufbewahrt wird. Vom Juli 1952 bis Herbst 1956 blieben die Texte unzugänglich in dem bewußten Koffer. Die Reorganisation der ägyptischen Altertümerverwaltung und des Koptischen Museums, dem seit 1951 als Direktor Pahor Labib, ein in Berlin ausgebildeter Ägyptologe, vorstand, führte schließlich 1956 zu dem Entscheid, daß die koptisch-gnostischen Papyrusbücher zum Staatseigentum erklärt und die Verantwortung für die Veröffentlichung dem Museum übergeben wurde. Damit war endlich Klarheit über die Eigentumsverhältnisse geschaffen, und die Editionsarbeit konnte in Angriff genommen werden.

P. Labib begann noch 1956 mit der Inventarisierung und Konservierung bzw. Verglasung, die sich bis 1961 hinzog und an der auch der ägyptische Koptologe Viktor Girgis und der westdeutsche Koptologe Martin Krause maßgeblichen Anteil

Erste  
Forschungs-  
berichte

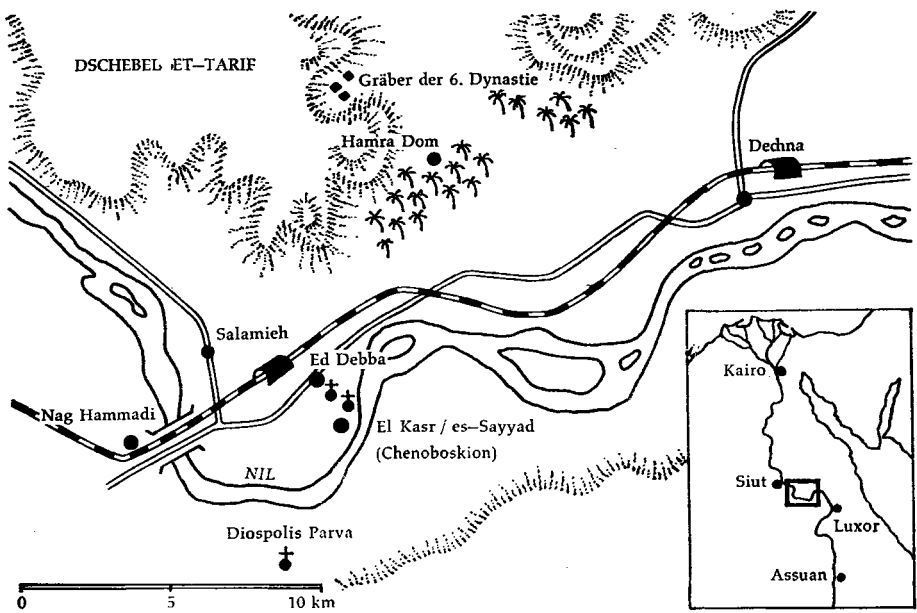
haben. Das Deutsche Archäologische Institut der BRD stellte Plexiglasscheiben zur Verfügung. Es ergab sich, daß der Fund aus 13 Bänden besteht, von denen allerdings nur 11 vollständig sind, während von den beiden übrigen (Band 12 und 13) nur Teile und Fragmente erhalten sind. Anzeichen deuten darauf hin, daß der Band 12, der auch keinen Einband hat, erst in neuerer Zeit, das heißt wohl erst nach der Auffindung, verstümmelt wurde, während Band 13 schon im Altertum bei der Vergrabung nicht vollständig gewesen und gesondert vergraben worden ist. Das Format der Schriften ist im Durchschnitt etwa 35 cm mal 15 cm, nur der Kodex Jung ist länglicher und schmaler (29 cm mal 14 cm). Die Seiten sind jeweils mit nur einer Kolumne beschrieben, und zwar in überwiegendem Maße in einer regelmäßigen, klaren und schönen Handschrift, die teilweise sogar zu den Meisterwerken der Kalligraphie zu zählen ist. Von besonderem Wert sind die (allerdings nicht vollständig erhaltenen) Einbände aus weichem Ziegenleder, die unseren Brieftaschen ähnlich, die gefalteten und gehefteten Papyrusblätter ursprünglich umschlossen haben. Sie sind die bisher ältesten ihrer Art (4. Jh. n. Chr.).

*Tafel 14, 16*

Der Fundort

Bevor wir uns dem Inhalt und der langwierigen Geschichte der Veröffentlichung des Fundes näher zuwenden, muß noch etwas über seine vermutliche Herkunft, also über den Fundort selbst, gesagt werden. Wie wir gesehen haben, waren die Schriften zuerst über dunkle Kanäle in Kairo aufgetaucht, ohne daß ihre Herkunft ermittelt werden konnte. J. Doresse ließ dies keine Ruhe, und er suchte bei seinen Expeditionen zwischen 1947 und 1950 zu den Stätten altchristlicher Mönchssiedlungen in Oberägypten Erkundigungen darüber einzuziehen. Er erfuhr sehr bald, am ausführlichsten im Januar 1950, daß die Handschriften 1945 in der Nähe des heutigen Städtchens Nag Hammadi am Mittellauf des Nils gefunden worden seien. Geben wir der eindrucksvollen Schilderung von H.-Ch. Puech 1953 in Paris hier Raum: «Eine hohe Kalksteinklippe, deren Südhang der Schleife gegenüberliegt, die der Nil in seinem Lauf, von Luxor etwa 100 Kilometer stromabwärts, bildet: Das ist der Dschebel et-Tarif. Seine weiße nackte Wand überragt die Ebene, in der, auf dem linken Stromufer, der kleine Flecken Nag Hammadi liegt und in der, auf dem rechten Ufer, Zuckerrohrfelder die Dörfer Debba, el-Kasr und es-Sayyad umgeben – die Stätte des alten Scheneset-Chenoboskion, wo im vierten Jahrhundert

*vgl. die Karte S. 45*



Die Umgebung von Nag Hammadi, Ägypten, mit dem vermutlichen Fundort (nordwestlich von Hamra Dom am Fuß des Dschebel et-Tarif). Letzte Untersuchungen (1975) haben keinerlei Hinweise auf Gräber aus der griechisch-römischen Zeit am Fuß des Dschebel et-Tarif in der Nähe der Fundstelle erbracht. Bei den Grabanlagen der 6. altägyptischen Dynastie handelt es sich um Beamtengräber, nicht um solche von Pharaonen, wie H.-Ch. Puech (s. unten) irrtümlich meinte.

der heilige Pachomius seine ersten Klöster gründete. Im Osten wendet sich die Klippe scharf nordwärts und erhebt sich über dem Sand der Wüste, öd und steil, aber von zahlreichen Höhlen durchbohrt, deren jede Eingang zu einer Grabstätte ist. In halber Höhe der Hügelflanke sind es die Pharaonengräber der sechsten Dynastie; an ihrem Fuß und bis in eine Höhe von etwa hundert Metern liegen die bescheideneren Grabstätten der griechisch-römischen Zeit. Und hier nun scheint – nach den Untersuchungen, die Jean Doresse vor drei Jahren an Ort und Stelle durchgeführt hat – um 1945 eine der erstaunlichsten Entdeckungen unserer Zeit gemacht worden zu sein.

Hier, in großen Zügen, ihre allerdings noch sehr unbewiesene Geschichte: Auf dem südlichen Teil des Friedhofs entdeckten die Bauern von Debba und des benachbarten Dorfes Hamradum bei ihren Grabungen zufällig eine große Urne, die sie zerschlugen, wobei eine Flut von Manuskripten sich daraus ergoß. Kümmerlicher Fund in den Augen der Fellachen: Einige

Die Fundumstände

der ausgegrabenen Schriften sind zerrissen oder versengt; der ganze Rest wird für drei ägyptische Pfund verkauft und nach Kairo gebracht, wo man ihn in verschiedene Bündel aufteilt.»<sup>12</sup>

Die weitere Geschichte ist uns bekannt. Der Schleier des Dunkels aber bleibt nach wie vor über den Vorgang der Aufteilung (die auch den Bauern selbst zugeschrieben wird) und die Zwischenhändler gebreitet. Da der Fund einer zufälligen (?) Raubgrabung entstammt, wird sich darüber auch nichts mehr ermitteln lassen. Die Fundumstände sind merkwürdig genug und offenbar auch gleich von orientalischer Erzählfreudigkeit – besonders gegenüber neugierigen Fremden – ausgeschmückt worden. So sollen die angeblich ahnungslosen Bauern zwei Bände zum Feuermachen verwendet haben. Die Spuren, die man davon in einigen Texten zu finden glaubte, haben sich auf andere Weise (aus chemischen Vorgängen) erklärt, und es ist anzunehmen, daß die ägyptischen Bauern sehr wohl über den Wert antiker Schätze dieser Art Bescheid wußten. Nach einer anderen legendären Erzählung war der Finder ein junger Bursche, der den Mörder seines Vaters umgebracht und sich in der wüsten Gegend des alten Friedhofs versteckt hatte. Einer der ersten, der den Fund kurz nach der Entdeckung zu Gesicht bekam, soll ein junger koptischer Priester namens David aus der Umgebung gewesen sein, der auch versucht habe, etwas zu entziffern. Spätere Besuche in dieser Gegend durch verschiedene Gelehrte haben zunächst nichts Neues zutage gebracht. Es scheint, daß die Erinnerung daran schon verblaßt ist und eine Reihe der alten Gewährsmänner wohl nicht mehr am Leben sind. Kürzlich – im September 1975 – hat allerdings James M. Robinson vom Institute for Antiquity and Christianity in Claremont/Calif. (USA) eine genauere Untersuchung an Ort und Stelle vorgenommen.<sup>13</sup> Es gelang ihm, als eigentlichen Entdecker einen Kameltreiber namens Mohammed Ali Es-Samman ausfindig zu machen, der 1945 die Handschriften in einem großen Tonkrug in einer Höhle bei Hamra Dom in der Nähe von Nag Hammadi gefunden habe, als er nach fruchtbarer Humuserde grub. Da er vier Wochen später (Januar 1946) den Mörder seines Vaters aus Hamra Dom umgebracht habe, sei er aus Furcht vor Blutrache seitdem nicht wieder in dieser Gegend gewesen. Er bezeichnete zunächst das altägyptische Grab des Thauti, dann eine Höhle am Fuße des Dschebel et-Tarif als Fundort, ganz in der Nähe des schon von Doresse 1950 vermu-

*Tafel 11*

teten und fotografierten Entdeckungsplatzes. Archäologische Beweise dafür, wie Tonscherben des zerbrochenen Kruges oder Papyrusfetzen, haben sich allerdings trotz gründlicher Suche nicht finden lassen. Auch ein spätantiker Friedhof, wie ihn Doresse hier angenommen hatte, ließ sich nicht feststellen. Die archäologische Erforschung dieses Gebietes, das ja auch eine ganze Reihe altägyptischer Grabanlagen der 6. Dynastie (3. Jt. v. Chr.) beherbergt, soll fortgesetzt werden.

Tafel 13

Genannt wurde die Entdeckung nach Nag Hammadi (dies die englische Schreibung, die auch an der Bahnstation zu finden ist; die genaue arabische Umschrift ist Nag Hammadi, das heißt «hochlöblicher Ort»), der nächstgelegenen (10 km entfernten) größeren Ortschaft; der Name hat sich mit der Zeit durchgesetzt. Anfangs war es auch üblich, den Fund nach der antiken Mönchssiedlung Chenoboskion zu nennen oder nach den beiden Marktflecken El-Kasr (und) es-Sayyad, die heute ihre Stelle einnehmen. Am ehesten hätte wohl, wie wir jetzt wissen, der Ort Hamra Dom Anspruch darauf gehabt, auf diese Weise zur Weltberühmtheit zu gelangen.

Es gibt aber außer den von Doresse ermittelten äußeren Hinweisen noch Beweise aus dem Fund selbst, die zumindest in die gleiche Gegend deuten. Sie sind allerdings erst in jüngster Zeit beim Fortgang der Editionstätigkeit festgestellt worden. In einem der Traktate\* wird der Tempel von Diospolis erwähnt. \* NHC VI 6 Damit kann sowohl das «kleine Diospolis» (Diospolis Parva), das ganz in der Nähe von Chenoboskion liegt, oder, was wahrscheinlicher ist, das berühmte «große Diospolis» (Diospolis Magna), das altägyptische Theben (in dessen Nähe auch der Codex Brucianus gefunden worden sein soll), gemeint sein. \* NHC VI 6 Noch beweiskräftiger ist eine Quittung für Getreide, die in einem der Einbanddeckel\* gefunden wurde und die zwei Personen erwähnt, von denen die eine aus dem Bezirk von Diospolis, die andere aus Dendera (zwischen Diospolis Parva und Diospolis Magna in einem Nilknie liegend) stammt. Weitere Brief- und Quittungsreste, die zur Verstärkung der Einbände dienten, geben Hinweise auf die vermutliche Herstellungszeit der Bücher: Zwei Quittungen tragen offenbar das Datum 339 und 342. Diese Angaben bestätigen die bereits vorher gemachten Datierungen des Fundes in das 4. Jahrhundert (um 350). Die Entstehung der einzelnen Schriften und ihre Übersetzung ins Koptische liegen natürlich früher, etwa im 2. und 3. Jahr-

Tafel 15

Die Entstehungszeit der Schriften

hundert. Da die Briefstücke außerdem einen «Vater Pachom», Presbyter und Mönche erwähnen, kann man daraus auf eine klösterliche Umgebung schließen. Vielleicht stammen die Schriften aus einer Klosterbibliothek und wurden bei einer Säuberungsaktion wegen ihres häretischen Charakters ausgeschieden und vergraben oder, was wahrscheinlicher ist, von Interessenten und Anhängern in Sicherheit gebracht. Auffälligerweise besitzen wir gerade aus dieser Zeit den 39. Osterfestbrief des streitbaren Athanasius von Alexandria, der sich unter anderem gegen häretische Bücher richtet, die fälschlich unter dem Namen der Apostel umlaufen. Dieser Brief wurde von dem Nachfolger des Pachomius in der Leitung des Klosters Tabennisi, Theodor, ins Koptische übersetzt und 367 den ägyptischen Klöstern bekannt gegeben. Auch wenn es sich nicht um eine ausgesprochen antignostische Kampagne handelt, so können doch im Zusammenhang mit den christologischen Streitigkeiten dieser Zeit auch versteckte gnostische Richtungen und Bücher, die sich in der Einöde der Einsiedlerdörfer Ägyptens erhalten hatten, mit betroffen worden sein. Andere Auskünfte stehen uns vorläufig nicht zur Verfügung.

Die Schriften  
des Nag-Ham-  
madi-Fundes

Der Inhalt der gefundenen Bibliothek wurde schon, wie erwähnt, 1949/1950 durch französische Gelehrte bekannt gemacht. Es war, wie man sofort feststellte, der bisher umfangreichste Bestand an gnostischen Schriften, und man knüpfte daran große Erwartungen für die Gnosisforschung. Allerdings ist die Veröffentlichung der Texte sehr langsam vorangeschritten und heute noch nicht abgeschlossen. Die von Doresse und Puech angefertigten Inventarverzeichnisse sind inzwischen durch genauere Untersuchungen ergänzt oder berichtigt worden. Ein großes Verdienst daran hat der westdeutsche Koptologe Martin Krause, der von 1959–1961 in Zusammenarbeit mit dem Koptischen Museum in Kairo den Fund einer gründlichen Durchsicht und Einordnung unterzog. Weitere Verbesserungen, vor allem bei den fragmentarischen Teilen, erfolgten durch die Arbeit einer Forschungsgruppe des kalifornischen «Institute for Antiquity and Christianity» der Claremont Graduate School unter der Leitung von James M. Robinson. Auf Grund dieser Arbeiten steht heute folgendes fest: Die 13 Bände enthalten insgesamt 53 einzelne Schriften verschiedenen Inhalts mit 1153 Seiten von ursprünglich etwa 1257 Seiten, d. h. also, fast 90 % der Bibliothek sind erhalten. Von den 53 Texten –

Doresse zählte seinerzeit nur 49 – sind 41 bisher völlig unbekannte Schriften, während die übrigen entweder Dubletten in der Bibliothek selbst sind (6) oder anderswo bereits bekannt waren (ebenfalls 6). 10 Traktate sind nur bruchstückhaft erhalten, die anderen 31 aber in gutem, teilweise sogar ausgezeichnetem Zustand. Aus diesen Angaben wird ersichtlich, daß es sich bei dem Nag-Hammadi-Fund um einen der umfangreichsten der letzten Zeit überhaupt handelt. Selbst die Qumranfunde haben geringeren Umfang und sind nicht so gut erhalten, sie sind allerdings auch fast 500 Jahre älter.

Da es den Rahmen des Buches überschreiten würde, die Traktate näher zu beschreiben, sei hier nur eine kurze Übersicht mit einigen Bemerkungen gegeben.<sup>44</sup> Im weiteren Verlauf unserer Darstellung werden wir eine Reihe von ihnen noch ausführlicher besprechen, bilden diese Texte doch die beste Quellenbasis, die wir derzeit besitzen.

#### Kodex I («Kodex Jung»)

1. Ein apokrypher Brief des Jakobus (S. 1–16).
2. Das «Evangelium der Wahrheit» (S. 16–43), eine predigtartige Abhandlung, die keinen Titel trägt und nach ihren Eingangsworten benannt worden ist (*Evangelium veritatis*).
3. Die «Abhandlung (*logos*) über die Auferstehung» (S. 43 bis 50), auch nach dem im Text erwähnten Adressaten «Brief an Rheginos» genannt.
4. Ein «dreiteiliger Traktat» (S. 51–140) oder «Traktat über die drei Naturen», d. h. die der Überwelt, der Schöpfung und der Menschen; er wurde wegen des fehlenden Titels so genannt.
5. Ein Gebet des Apostels Paulus (?) (S. 141–144).

#### Kodex II:

1. Die «Geheimschrift (*apokryphon*) des Johannes» (S. 1–32), und zwar eine der beiden längeren Fassungen, die wir unter den insgesamt drei Exemplaren dieses Textes in dem Fund besitzen\*; eine vierte Version enthält der Berliner gnostische Papyrusband, über den wir bereits sprachen.
2. Das «Thomasevangelium» (S. 32–51), eine Sammlung von Jesussprüchen.
3. Das «Philippusevangelium» (S. 51–86), eine Lehr- oder Mahnschrift mit Sentenzencharakter, die offenbar erst nachträglich den (unzutreffenden) Titel «Evangelium» erhielt.

\* vgl. NHC III 1  
und NHC IV 1

s.o.S. 33



4. Das «Wesen (Hypostase) der Archonten» (S. 86–97), eine Offenbarungsschrift über die Entstehung der Welt und der Menschen, die sich mit dem folgenden Traktat berührt.
5. Eine titellose Schrift (S. 97–127), der man den Namen «Vom Ursprung der Welt» gegeben hat.
6. Die «Exegese über die Seele» (S. 127–137), eine Abhandlung über Fall und Wiederaufstieg der Seele.
7. Das «Buch des (Athleten) Thomas» (S. 138–145), ein Offenbarungsdilog zwischen Jesus und Judas Thomas über verschiedene Dinge, vor allem über die Endzeit.

Kodex III (der zuerst erworbene Kodex, früher als Nr. I bezeichnet):

1. Eine kürzere Version der «Geheimschrift (*apokryphon*) des Johannes» (S. 1–40).\*  
 • vgl. NHC II 1
2. Das «Ägypterevangelium» oder das «Heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes» (S. 40–69), von dem eine Parallelversion noch in Kodex IV vorhanden ist; es handelt von dem Schicksal der Gnostiker in der Weltgeschichte.
3. Ein Brief des «gesegneten Eugnostos» (S. 70–90), der auch noch im Kodex V zu finden ist und enge Beziehungen zur folgenden «Weisheit Jesu Christi» hat.
4. Die «Weisheit (*sophia*) des Jesus Christus» (S. 90–119), eine Offenbarungsschrift, die uns schon aus dem Berliner Papyruskodex bekannt ist.  
 s.o.S. 33
5. Der «Dialog des Erlösers» (S. 120–149), ein Offenbarungsgespräch zwischen Jesus und seinen Jüngern über verschiedene Themen.

Kodex IV (sehr schlecht erhalten):

1. Eine längere Fassung der «Geheimschrift (*apokryphon*) des Johannes» (S. 1–49).\*  
 • vgl. NHC II 1
2. Eine zweite Version des «Ägypterevangeliums» (S. 50–81).\*  
 • vgl. NHC II 2

Kodex V

1. Ein zweites, schlechter erhaltenes Exemplar des Briefes des «gesegneten Eugnostos» (S. 1–17).\*  
 • vgl. NHC III 3
2. Die «Apokalypse des Paulus» (S. 17–24), die von einer Ent-rückung und Himmelsreise des Paulus erzählt.
3. Die (erste) «Offenbarung (Apokalypse) des Jakobus» (S. 24 bis 44), die Offenbarungsgespräche zwischen Jesus und Jakobus «dem Gerechten» enthält.

4. Die (zweite) «Offenbarung (Apokalypse) des Jakobus» (S. 44–63); sie handelt von dem Martyrium des Jakobus, dazwischen sind Hymnen und Reden eingestreut.
5. Die «Offenbarung (Apokalypse) des Adam» (S. 63–85), die er Seth übergibt und die eine Art gnostischer Weltgeschichte enthält.

#### Kodex VI:

1. «Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel» (S. 1–12), eine apokryphe Apostelgeschichte ohne spezifisch gnostischen Gehalt.
2. «Der Donner: der vollkommene Verstand» (S. 13–21), eine Offenbarungsrede der mann-weiblichen Weisheit (*sophia*) im Ich-bin-Stil.
3. «Die ursprüngliche (authentische) Lehre» (S. 22–35), eine Predigt über das Schicksal der Seele.
4. «Der Gedanke (*noēma*) unserer großen Kraft» (S. 36–48), eine gnostische Apokalypse.
5. Eine titellose Abhandlung über die Ungerechtigkeit (S. 48 bis 51), von der sich inzwischen herausgestellt hat, daß sie eine schlechte Übersetzung einer Passage aus Platons «Staat» ist.
6. Eine bisher unbekannte hermetische Schrift (S. 52–63), deren Titel nicht erhalten ist; sie handelt von einem Dialog zwischen Vater (Hermes) und Sohn (Tat) über die himmlische Welt.
7. Ein Gebet (S. 63–65), das zur hermetischen Sammlung gehört und uns schon in griechischer (Papyrus Mimaüt) und lateinischer Sprache (Asclepius Kap. 41) vorliegt.
8. Ein ebenfalls hermetischer Text (S. 65–78), dessen Titel ausradiert ist; wir kennen diesen Titel aber bereits aus der lateinischen Version des sogenannten «Asclepius», Kap. 21–29. s.o.S. 31

#### Kodex VII:

1. «Die Umschreibung (Paraphrase) des Sem» (S. 1–49), eine an die biblische Urgeschichte anknüpfende gnostische Kosmogonie und Heilsgeschichte.
2. «Die zweite Lehre (*logos*) des großen Seth» (S. 49–70), eine Belehrung über die Vorgänge der Erlösung durch den erhöhten Christus, der als Verkörperung des Seth gilt, wie wir es auch aus anderen sethianischen Schriften, zum Beispiel aus dem Ägypterevangelium, wissen.

3. Die «Offenbarung (Apokalypse) des Petrus» (S. 70–84), sie stellt Petrus als Empfänger von Sonderoffenbarungen Jesu dar vor dessen Gefangennahme und (angeblichem) Tod.
4. «Die Lehre des Silvanus» (S. 84–118), eine gnostische Weisheitsschrift mit stark weltablehnendem, pessimistischem Grundzug.
5. «Die drei Säulen (Stelen) des Seth» (S. 118–127); sie bilden einen dreiteiligen Hymnus, der als Mitteilung des Dositheos gilt.

Kodex VIII (nicht sehr gut erhalten):

1. «Zostrianos», mit dem weiteren griechischen Titel «Die Lehren der Wahrheit des Zostrianos, Gott der Wahrheit; die Lehren des Zoroaster» (S. 1–32), eine Offenbarungsschrift, in der die verkündeten Lehren auf eine Himmelsreise des Zoroaster (in der griechisch-römischen Antike als Weisheitslehrer verstanden) zurückgeführt werden.
2. Der «Brief des Petrus an Philippus» (S. 132–140), einen apokryphen Bericht über ein Lehrgespräch zwischen den Aposteln und Christus und die Vorgänge bei und nach der Kreuzigung Jesu einleitend.

Kodex IX ist nur bruchstückhaft erhalten; nach der mühseligen Sortierung ließen sich drei Abhandlungen feststellen, deren Titel nicht erhalten sind. Man hat ihnen folgende Namen gegeben:

1. «Melchisedek» (S. 1–27), offenbar eine sethianische Offenbarungsschrift.
2. «Ode über Norea» (S. 27–29).
3. «Das Zeugnis der Wahrheit» (S. 29–74?), eine Homilie mit vielen Anspielungen auf Bibel und apokryphe Literatur.

Kodex X ist gleichfalls in schlechtem Zustand und die Identifizierung seines Inhalts unsicher. Er enthält zwei oder drei Schriften, von denen nur der Titel der ersten versuchsweise rekonstruiert worden ist:

1. «Marsanes» oder nach anderen: Die «Schau des Wesens» (S. 1–15).
2. «Über die Welt und die Seele» (S. 16–21?).
3. (?) «Über die Stimmen» oder «Laute», die den Engeln und Seelen zugehören (S. 22?–52?).

Kodex XI, ebenfalls schlecht erhalten, umfaßte offenbar vier Traktate:

1. «Die Deutung der Erkenntnis (*gnosis*)» (S. 1–23), eine Lehrschrift.
2. Eine titellose Schrift (S. 24–41?), die valentinianischer Herkunft zu sein scheint.
3. «Der Fremde (*allogenes*)» (S. 46–73), eine Offenbarung Joels an seinen Sohn Messos.
4. «Der Höchste (*hypsiphronē*)» (S. 73–76).

Kodex XII besitzt nur noch zwölf Seiten und fünfzehn Fragmente, die zumindest auf zwei Texte schließen lassen:

1. Die «Aussprüche des Sextus», eine heidnische Spruchsammlung, die seit dem 2. Jahrhundert in der Kirche heimisch wurde.
2. Eine Version des «Evangeliums der Wahrheit».\*

\* vgl. NHC I 2

Kodex XIII, falls man überhaupt mit ihm rechnen muß, ist bis auf 16 Seiten und einige Bruchstücke verloren; sie lassen zwei Abhandlungen erkennen:

s.o.S. 44

1. «Der dreigestaltige Erstgedanke (*protennoia*)» (S. 35–50), eine dreiteilige Offenbarungsrede der ersten Emanation des Urgottes, genannt Protennoia oder Barbelo, über ihre drei Erscheinungsweisen als Vater, Mutter und Sohn. Ein griechischer Zusatz am Ende lautet: «Heilige Schrift, vom Vater in vollkommener Erkenntnis geschrieben.»
2. Der Anfang (10 Zeilen) der Schrift ohne Titel in Kodex II\* \* vgl. NHC II 5 («Vom Ursprung der Welt»).

Der Leser wird nach diesem Überblick fragen: Welche Texte sind dem Interessenten zugänglich, was ist bis heute veröffentlicht und übersetzt worden? Auch diese Editionsarbeit ist, wie die gesamte Fundgeschichte, von vielen Unterbrechungen gekennzeichnet und bis heute nicht abgeschlossen. Schon die mehrfach erwähnten französischen Gelehrten, die als erste den Fund wissenschaftlich auszuwerten begannen, Doresse und Puech, planten zusammen mit Togo Mina eine Herausgabe. Hinzu kam der österreichische Koptologe Walter Till, der bei der Edition des Berliner Papyrus 8502 bereits die Paralleltexte aus Kodex II, das heißt die «Geheimschrift des Johannes» und die «Weisheit Jesu Christi», heranziehen konnte (1955); dies war

Die Editionsarbeit

s.o.S. 33

eigentlich die erste editorische Leistung. Von dem französischen Vorhaben zirkulierten bereits Fahnenkorrekturen (NHC III 1.2.5. betreffend). Doch die geschilderte Lage der Eigentumsrechte an dem Fund und die politischen Ereignisse in Ägypten verhinderten eine Fortsetzung. 1956 wurde zwar noch ein internationales Komitee von Wissenschaftlern nach Kairo eingeladen, das sich mit der Vorbereitung der Publikation beschäftigen sollte, aber die Suezkrise zerschlug zunächst alle Pläne und erschwerte vor allem die weitere Zusammenarbeit mit den französischen Fachleuten.

Pahor Labib begann im gleichen Jahr mit einer Faksimileausgabe, die jedoch im ersten Band steckenblieb. Dieser Band, der einige Seiten aus Kodex I und aus Kodex II die Traktate 1–5 wiedergab, bot die Grundlage für die ersten Übersetzungen dieser Texte in verschiedene europäische Sprachen. Johannes Leopoldt und Hans-Martin Schenke gaben ihre deutschen Übersetzungen dieser Texte bereits 1958/59 in der «Theologischen Literaturzeitung» heraus und machten erstmals die interessierte Öffentlichkeit damit bekannt.

Von den Kairoer Vorgängen nicht berührt wurden die Veröffentlichungen des «Kodex Jung», obwohl auch sie sich aus finanziellen und persönlichen Gründen in die Länge zog. Als erste Schrift erschien ebenfalls 1956 das «Evangelium der Wahrheit» in einer Prachtausgabe, die für die weiteren Bände Vorbild wurde (enthaltend Text, Faksimile, französische, deutsche und englische Übersetzung). 1963 folgte der sogenannte Reginosbrief über die Auferstehung, 1968 der apokryphe Jakobusbrief, 1973 und 1975 der «Dreiteilige Traktat» (einschließlich des Bruchstückes vom «Gebet des Apostels Paulus»). Vom Herausgeberstab des «Kodex Jung» wurde im Jahre 1959 auch eine kleine zweisprachige Edition des «Thomasevangeliums» vorgelegt, dessen große Ausgabe bis heute nicht erscheinen konnte.

Mit dem Beginn der endgültigen Inventarisierung und Verglasung der Kairoer Bände im Jahre 1959 kamen auch neue Initiativen der Publizierung. Pahor Labib lud eine Reihe Fachleute zur Mitarbeit ein, die in der Folgezeit einige Standardausgaben von Texten vorlegten: Alexander Böhlig 1959 und

• NHC II 5

• NHC V 2–5

pusevangelium)\*, R. A. Bullard 1970 ebenda das «Wesen der Archonten»\*. Letzteres wurde unabhängig davon auch von Peter Nagel 1970 in Halle (Saale) publiziert. Martin Krause, der unmittelbar an der Quelle saß und zu den besten Kennern der Originale gehört, bereitete mehrere große Editionen vor, deren Erscheinen durch verlegerische Schwierigkeiten verzögert wurde: 1962 kam seine Ausgabe der drei Versionen der «Geheimschrift des Johannes»\* heraus, 1971 die «Gnostischen und hermetischen Schriften aus Codex II und Codex VI»\* und 1973 vier Schriften aus Codex VII.\*

\* NHC II 1, III 1,  
IV 1

\* NHC II 6.7

\* NHC VII 1-3.5

Inzwischen (1961) war auch die UNESCO um Hilfe bei der Veröffentlichung gebeten worden. Es kam zur Etablierung eines zweiten internationalen Herausgebergremiums, das unter der Schirmherrschaft der Arabischen Republik Ägypten und der UNESCO arbeiten sollte. Geplant war eine Faksimileausgabe, für die zwischen 1962-1965 nahezu die gesamte Bibliothek auf Mikrofilme aufgenommen wurde. Das 1966 in Messina tagende «Kolloquium über die Ursprünge des Gnostizismus» ergriff die Initiative, das ins Stocken geratene Projekt voranzutreiben. In seinem Namen nahm der amerikanische Theologe James M. Robinson Verbindung mit der UNESCO in dieser Frage auf, und seinem unermüdlichen Wirken ist es zuzuschreiben, daß mit Unterstützung eines 1970 neuberufenen (also dritten) internationalen Komitees endlich 1973 die auf zehn Bände berechnete «Faksimile Edition of the Nag Hammadi Codices» unter der Schirmherrschaft der Altertümerverwaltung der Arabischen Republik Ägypten in Verbindung mit der UNESCO in Leiden erscheinen konnte. Sie ist in ihrer vorzüglichen Ausstattung eine technische Meisterleistung ersten Ranges und bildet die Grundlage aller weiteren Beschäftigung mit diesen neuen gnostisch-koptischen Texten, da sie den gesamten Fund originalgetreu wiedergibt. Neben dieser Ausgabe ist unter Leitung von James M. Robinson eine Gesamtübersetzung ins Englische geplant, ebenso ist eine deutsche durch M. Krause vorgesehen.<sup>35</sup> In der DDR legt der von H.-M. Schenke ins Leben gerufene «Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften» seit 1973 fortlaufend neue Textbearbeitungen und Übersetzungen in der «Theologischen Literaturzeitung» vor. So ist damit zu rechnen, daß demnächst die fast 30 Jahre dauernde Bemühung um Sicherung und Edition der Nag-Hammadi-Texte abgeschlossen ist.

# WESEN UND STRUKTUR

## Die Hauptzüge der gnostischen Ideologie und Mythologie

Die Vielfalt  
gnostischer  
Systeme

Schon die Kirchenväter sind sich der für sie erschreckenden Vielgestalt der gnostischen Lehren bewußt gewesen; sie vergleichen sie mit der vielköpfigen Hydra der griechischen Sage.\*<sup>16</sup> Dieses Bild wird tatsächlich voll und ganz von den Nag-Hammadi-Texten bestätigt. Auf den ersten Blick ist die Vielfalt der Entwürfe und Spekulationen verwirrend und entmutigend. Erst nach längerem Zusehen entpuppen sich gewisse Grundgedanken, die immer wieder, wenn auch anders formuliert, auftreten und zum Kern des Ganzen führen. Die äußere Mannigfaltigkeit der Gnosis ist natürlich nicht von ungefähr, sondern offensichtlich in ihrem ganzen Wesen angelegt. Es gibt, wie wir noch sehen werden, keine gnostische «Kirche» oder normgebende Theologie, keine gnostischen Glaubensrichtungen oder ein Dogma von ausschließender Bedeutung. Der freien Darstellung und theologischen Spekulation sind keine Grenzen gesetzt, soweit sie im Rahmen der gnostischen Weltanschauung liegen. Daher finden wir schon bei den Häresiologen die unterschiedlichsten Systeme und Verhaltensweisen unter dem gemeinsamen Nenner «Gnosis» ausgewiesen, und die gnostische Bibliothek von Nag Hammadi bietet eine der besten Illustrationen dieses Sachverhalts, da hier die verschiedensten Schriften mit oft divergierenden Anschauungen zusammengefaßt sind. Die gnostischen Gemeinden vertraten offenbar keinen Ausschließlichkeitsanspruch untereinander, was gegenseitige Polemik der Lehrer und Schulgründer wohl nicht ausschloß (leider wissen wir darüber zu wenig). Es gibt auch keinen gnostischen Schriftkanon, es sei denn die «Heiligen Schriften» anderer Religionen, wie die Bibel oder Homer, die man zum Zweck der Autorisierung der eigenen Lehren verwendete und auslegte. Die Tatsache z. B., daß unter den neuen koptisch-gnostischen Texten mehrere abweichende Versionen der gleichen Schrift nebeneinander zu finden sind, ist ein deutlicher Beweis

\* *Irenäus, Adv. haer.*  
I 30,15;  
*Hippolyt, Refutatio*  
V 11

für diese tolerante Einstellung. Die Gnostiker scheinen sich besonders darin gefallen zu haben, ihre Lehren auf vielfältige Weise zum Ausdruck zu bringen, und handhabten ihre Schriftstellerei mit großer Fertigkeit, die uns allerdings heute mitunter schwer verständlich und zugänglich ist. Wie überall finden sich neben eindrucksvollen Produkten auch weniger ansprechende oder gar minderwertige, aber überall spürt man die souverän geübte Methode, möglichst viel aus seinen Gedanken herauszuholen und sie auf immer neue Weise auszudrücken. Dabei wird die in der Antike verbreitete Auslegungskunst der Allegorie und Symbolik weidlich angewandt, d. h., man unterlegt einer Textaussage einen oder gar mehrere tiefere Sinngehalte, um sie für die eigene Lehre in Anspruch nehmen zu können oder ihren inneren Reichtum aufzuweisen. Diese Methode der Exegese ist in der Gnosis ein Hauptmittel, unter dem Deckmantel der älteren Literatur – vor allem der heiligen und kanonischen – die eigenen Vorstellungen vorzuführen. Welche Akrobatstücke sie sich dabei leistet, werden wir noch verschiedentlich sehen. Man kann regelrecht von einer «Protest-Exegese» sprechen, insofern sie dem äußeren Wortlaut und herkömmlichen Verständnis zuwiderläuft.

Eine weitere, damit zusammenhängende Eigenart der gnostischen Überlieferung liegt darin, daß sie sich vielfach ihr Material aus den verschiedensten bereits vorliegenden Traditionen holt, sich an sie anlehnt und sie gleichzeitig in einen neuen Rahmen stellt, wodurch sie einen anderen Charakter, eine völlig neue Beleuchtung erhalten. Von außen gesehen, sind die gnostischen Schriften oft Kompositionen, ja Kompilationen aus den mythologischen oder religiösen Vorstellungen der unterschiedlichsten Religions- und Kulturbereiche: aus dem griechischen, jüdischen, iranischen, christlichen (im Manichäismus auch aus dem indischen und fernöstlichen). Insofern ist die Gnosis, wie schon immer festgestellt worden ist, ein Produkt des hellenistischen Synkretismus, d. h. der «Vermischung» orientalischer und griechischer Überlieferungen und Gedanken seit Alexanders des Großen Eroberungszügen. Den roten Faden oder den Zusammenhalt bekommen die gnostischen Darlegungen eben durch den gnostischen «Mythos», den wir im folgenden näher kennenlernen werden. Die einzelnen Teile dieses «Mythos» kann man die gnostischen Mythen nennen; sie treten uns durchweg als Teile des einen oder anderen gnostischen Systems entge-

Die Bestand-  
teile der  
Gnosis



gen. Da sie aus älterem mythologischem Material zusammengebaut sind, machen sie den Eindruck der «Künstlichkeit», im Unterschied zu den alten gewachsenen Mythen der Vorzeit. Doch ist der Ausdruck «Kunstmythen» für die gnostischen Systeme mißverständlich und sollte besser vermieden werden. Es handelt sich durchaus nicht um «künstliche», im Grunde belanglose Zusammenstellungen, sondern um Illustrationen existentieller Sachverhalte der gnostischen Weltauffassung. Da sich diese Weltanschauung vornehmlich an die älteren Religionsgebilde anschließt, quasi wie ein Parasit auf dem Boden von «Wirtsreligionen» gedeiht, kann man sie auch als «parasitär» bezeichnen. Insofern hat der Gnostizismus strenggenommen keine eigene Tradition, sondern nur eine geliehene. Seine Mythologie ist eine bewußt geschaffene Überlieferung aus fremdem Gut, das er sich seiner Grundauffassung entsprechend angeeignet hat. In seinem eigenen Lichte aber ist sie die ihm zugewachsene Bestätigung seiner Wahrheit, die er oft auf eine Uroffenbarung zurückführt, d. h. aus der Urzeit herleitet; das «Wissen» darum war nur zeitweise erloschen oder verdeckt.

Die wesentlichen Grundzüge der Gnosis lassen sich leicht aus den gnostischen Überlieferungen entnehmen, auch wenn sie verschiedenen Schulbildungen zugehören. Da ist zunächst der Begriff «Gnosis» selbst, der, aus dem Griechischen stammend, «Wissen, Erkenntnis» bedeutet und tatsächlich ein Schlagwort jener Religionsanschauung gewesen ist. Schon das Neue Testament spricht warnend von den Lehrsätzen der «falschen Gnosis»<sup>\*</sup>; die Kirchenväter, voran Irenäus, nehmen den Ausdruck als gängige Charakterisierung auf und stellen ihm die «wahre Gnosis» der Kirche gegenüber. Die Vertreter dieser «falschen Gnosis» nennen sich selbst häufig «Gnostiker», d. h. «Wissende, Erkenntnisbesitzende», und vom «Wissen» ist auch häufig in ihren Schriften die Rede, allerdings in einer besonderen Weise. Sie streben kein philosophisches Erkenntnisideal, kein erkenntnistheoretisches Wissen an, sondern ein Wissen, das zugleich eine erlösende, befreiende Wirkung hat. Der Inhalt dieses Wissens oder dieser Erkenntnis ist ein primär religiöser, insofern er um die Hintergründe von Mensch, Welt und Gott kreist,

Der Begriff  
«Gnosis»

\* 1. Tim. 6,20

I

Manichäische Buchillustration (Miniatur) aus Turkestan (Chotscho, Oase Turfan).  
Oben: lehrender und lesender «Auserwählter» (*electus*); unten: zuhörende Gläubige («Hörer» oder «Katechumenen»).

aber auch weil er nicht auf eigenem Forschen, sondern auf himmlischer Vermittlung beruht. Es ist Offenbarungswissen, das nur den dafür Empfänglichen und Auserwählten verfügbar gemacht worden ist, also einen esoterischen Charakter hat. Dieses geschenkte Wissen kann von der grundlegenden Einsicht in die göttliche Natur des Menschen und sein Woher und Wohin bis zu einem ganzen System reichen. Alle gnostischen Lehren sind in irgendeiner Form ein Stück des erlösenden Wissens, das Erkenntnisgegenstand (die göttliche Natur), Erkenntnis-mittel (die erlösende Gnosis) und den Erkennenden selbst zusammenschließt. Die intellektuelle Kenntnis der Lehre, die als offenbarte Weisheit dargeboten wird, hat hier eine unmittelbare religiöse Bedeutung, da sie zugleich als überweltlich verstanden wird und Grundlage des Erlösungsvorgangs ist. Einer, der «Gnosis» hat, ist daher ein Erlöster: «Wenn jemand Gnosis hat», heißt es im «Evangelium der Wahrheit», «ist er ein Wesen, das von oben stammt . . . Er vollbringt den Willen dessen, der ihn gerufen hat. Er wünscht ihm zu gefallen, er empfängt die Ruhe . . . Wer auf diese Weise Gnosis haben wird, weiß, woher er gekommen ist und wohin er geht. Er erkennt wie jemand, der trunken war und von seiner Trunkenheit ernüchert worden ist und, wiederum zu sich zurückgekehrt, sein Eigenes wieder hergestellt hat.»\* Der Unwissende ist demgegenüber \* NHC I 2, 22,1 ff. einer, der dem Vergessen und der Vernichtung anheimfällt; er hat keinen Stand.\* «Wer die Erkenntnis (*gnosis*) der Wahrheit \* NHC I 2, 23,35 ff. hat, ist frei», steht im Philippusevangelium. «Die Unwissenheit ist Sklave.»\* Aber nicht nur die Unwissenheit steht im Ge- \* NHC II 3, 125, 24 f.: 132,10 gensatz zum «Wissen» des Gnostikers, sondern auch der Glaube, da er nicht um sich selbst weiß und nur im Vordergründigen bleibt. Gerade dieser Gegensatz von «Glaube» und «Wissen» ist eines der zentralen Themen in der Auseinandersetzung der Kirche mit der gnostischen Häresie gewesen. Es ging hier nicht nur um Recht und Anspruch des Glaubens als allein gültiges Heilmittel, sondern auch um das Problem der doppelten Wahrheit, die mit dem Einzug der esoterischen Gnosis in die frühe Kirche zur Diskussion stand.

Mit gutem Recht ist also der Begriff der Gnosis als Bezeichnung dieser Religionsbewegung beibehalten worden. Erst im 18. Jahrhundert hat man dann – über das Französische – daraus die Form «Gnostizismus» gebildet, die einen abwertenden Klang hat. Sie hat sich bis in unsere Zeit hinein gehalten und

Gnosis und  
Gnostizismus

s.o.S. 55

wird in erster Linie für die christlich-gnostischen Systeme des 2. und 3. Jahrhunderts verwendet, worin wohl Harnacks Einfluß nachwirkt. Das Nebeneinander der beiden Begriffe für den im Grunde gleichen Gegenstand hat in der Forschung häufig Verwirrung gestiftet und in letzter Zeit dazu geführt, beide schärfer zu bestimmen und gegeneinander abzugrenzen. Auf dem Kongreß über die «Ursprünge des Gnostizismus» 1966 in Messina wurde von mehreren Teilnehmern ein solcher Versuch in thesehafter Form zur Diskussion gestellt.<sup>27</sup> Danach sollte unter «Gnosis» ein «Wissen um göttliche Geheimnisse, das einer Elite vorbehalten ist» (also esoterischen Charakter hat), verstanden werden, «Gnostizismus» aber in dem obengenannten Sinn für die gnostischen Systeme des 2. und 3. Jahrhunderts gebraucht werden. «Gnosis» wird damit zu einem ungewöhnlich ausgeweiteten Terminus, der auch den «Gnostizismus» umfaßt; insofern ist letzterer nur eine besonders ausgeprägte Form von «Gnosis», die eben die vorhin geschilderte ist. Diese Auseinanderreißung der beiden im Grunde historisch und wissenschaftsgeschichtlich zusammengehörigen Namen ist allerdings nicht sehr sinnvoll und hat sich auch allgemein nicht durchgesetzt. Deshalb bleiben wir bei der vor allem im deutschsprachigen Raum üblichen Verwendung und verstehen unter Gnosis und Gnostizismus dasselbe; erstere als Selbstbezeichnung einer spätantiken Erlösungsreligion, letzterer als neuere Bildung davon. Natürlich bleibt nach wie vor der neutrale Gebrauch von «Gnosis» im Sinne philosophischer Erkenntnis oder erkenntnistheoretischer Bemühung («Gnoseologie») davon unberührt. Gnosis in unserem Zusammenhang ist zunächst eine historische Kategorie, die eine bestimmte Form spätantiker Weltanschauung erfassen will und dabei an deren eigenes Selbstverständnis anknüpft.

Grund-  
gedanken der  
Gnosis

Fragen wir weiter nach einigen spezifischen Elementen dieser «Gnosis», so sind es eine Reihe von Vorstellungen, die in den meisten Überlieferungen immer wiederkehren und ihr grundlegendes «Gerüst» bilden. In diesem Sinne verstehen wir hier die Frage nach «Struktur» oder «Wesen». Es geht um das «Gefüge» der Gnosis.

In den eben erwähnten Messinaer Vorschlägen zur Terminologie werden als Kerngedanke – als zentraler Mythos – des Gnostizismus folgende «zusammenhängende Charakteristika» angeführt: «die Vorstellung von der Gegenwart eines göttlichen

«Funkens» im Menschen . . . , welcher aus der göttlichen Welt hervorgegangen und in diese Welt des Schicksals, der Geburt und des Todes gefallen ist und der durch das göttliche Gegenstück seiner selbst wiedererweckt werden muß, um endgültig wiederhergestellt zu sein. Diese Vorstellung . . . gründet sich ontologisch auf die Anschauung von einer Abwärtsentwicklung des Göttlichen, dessen äußerster Rand (oftmals *sophia* oder *ennoia* genannt) schicksalhaft einer Krise anheimfallen und – wenn auch nur indirekt – diese Welt hervorbringen mußte, an welcher es dann insofern nicht desinteressiert sein kann, als es den göttlichen «Funken» (oft als *pneuma*, «Geist», bezeichnet) wieder herausholen muß.» Diese Beschreibung trifft tatsächlich einen wesentlichen Grundgedanken, dessen variationsreiche Abwandlung wir in den nächsten Kapiteln durch Textbeispiele noch näher kennenlernen werden.

Aus dem Zitat geht auch schon hervor, daß der Gnosis ein dualistisches Weltbild zugrunde liegt, das alle ihre Aussagen auf kosmologischer und anthropologischer Ebene bestimmt und daher zuerst unsere Aufmerksamkeit beanspruchen wird. Getragen oder, genauer gesagt, durchzogen wird dieser Dualismus von einem monistischen Gedanken, der sich in der beschriebenen Abwärts- und Aufwärtsentwicklung des göttlichen «Funkens» ausdrückt und der die Grundlage für die Gleichsetzung von Mensch und Gottheit ist (anschaulich gemacht in der Vorstellung vom Gott «Mensch»). Eingebettet in diesen «Dualismus auf monistischem Hintergrund» ist die Gotteslehre der Gnosis, die vor allem durch die Vorstellung vom «unbekannten Gott» jenseits alles Sicht- und Verfügbaren bestimmt ist und eine «Fülle» (*pleroma*) von Engeln und anderen himmlischen Wesen, seien es personifizierte Begriffe (Abstraktionen) oder Hypostasen, einschließt. Eine vorherrschende Rolle spielt weiterhin die Weltschöpfung (Kosmogonie), die eine Erklärung bieten will für den gegenwärtigen gottfernen Zustand des Menschen und daher einen großen Raum in den Texten einnimmt. Die dem göttlichen Pol – oft als «Licht» bezeichnet – entgegengesetzte Seite des dualistischen Weltbildes ist die «Finsternis», die gleichfalls sehr unterschiedlich dargestellt wird, in der Hauptsache aber physisch als Materie und Körper (Leib) oder psychologisch als «Unwissenheit» oder «Vergessenheit» auftritt. Der Bereich dieses antigöttlichen Poles ist allerdings in der Gnosis sehr weit ausgedehnt: Er reicht bis in den sicht-

Dualismus

Kosmogonie

baren Himmel und schließt diese Welt und ihre sie knechtenden Herrscher, voran den Weltschöpfer mit seinen Hilfstruppen, den Planeten und Tierkreiszeichen, mit ein. Das gesamte spätantike Weltbild mit seiner Vorstellung von der Macht des «Schicksals» (griech. *heimarmenē*), das Götter, Welt und Menschen beherrscht, wird hier gleichsam eingeklammert und mit einem negativen Vorzeichen versehen. Es wird zu einem Gefängnis, aus dem es kein Entrinnen gibt, es sei denn, ein befreiender Akt des transzendenten Gottes und seiner Helfer eröffnet einen «Weg», auf dem der Mensch (strenggenommen nur ein kleiner Teil des Menschen, eben der göttliche «Funke») entfliehen kann. Hier wurzelt die Erlösungslehre (Soteriologie) der Gnosis, die verständlicherweise den meisten Platz in den Systemen beansprucht, da sie die Gegenwart des Menschen unmittelbar berührt. Dieser Erlösungsbereich ist gleichfalls in vielfältiger Form ausgestaltet worden und hat verschiedene Darstellungen gefunden. Hierher gehört nicht nur die Vorstellung von der «Himmelfahrt» der Seele, sondern auch die in der Forschung bis heute heftig umstrittene Erlöserlehre der Gnosis. Gerade dieser Bereich ist eins der kompliziertesten Themen der gnostischen Ausführungen in den Texten. Schließlich besitzt die Gnosis eine eng mit der gesamten Kosmologie und Soteriologie verbundene «Lehre von den letzten Dingen», der Eschatologie, die nicht nur in der Rettung der himmlischen Seele besteht, sondern auch kosmische Bedeutung hat.

Soteriologie

Eschatologie

Damit sind erst einmal einige Grundzüge der gnostischen «Ideologie» bzw. Mythologie vorgestellt worden, die in den folgenden Abschnitten näher behandelt werden sollen. Dabei ist wegen der erwähnten Vielgestaltigkeit und dem Reichtum der Systembildungen eine erschöpfende Darstellung nicht möglich; wir müssen uns auf die wichtigsten Züge beschränken und manche Seite unberücksichtigt lassen. Einiges wird auch im Kapitel über die Geschichte der Gnosis noch zur Sprache kommen.

Kult und Gemeinde

Eine nähere Betrachtung verdienen selbstverständlich auch die gnostische Gemeindestruktur und der Kult, trotz des wenigen, was wir darüber wissen. Gerade die Gnosis gibt uns ein typisches Beispiel für die enge Verflochtenheit von Ideologie und Soziologie. Korrekterweise müßte die Darstellung der historischen und soziologischen Seite unseres Gegenstandes am Anfang stehen, jedoch ist dies im Rahmen einer Einführung un-

praktisch und nur mit vielen Wiederholungen durchführbar. Außerdem kommt es zunächst darauf an, die Gnosis in ihrer für sie charakteristischen ideologischen Äußerung kennenzulernen, und dies kann nur in einem phänomenologischen Überblick geschehen, bei dem erst einmal die historischen, chronologischen und soziologischen Probleme zurückgestellt werden können. Wir werden auch darüber näher im Kapitel über die Geschichte der Gnosis sprechen, wo der Leser sich über die im folgenden genannten Sekten und ihre Hintergründe informieren kann.

## Der Dualismus

Die Religionsgeschichte kennt verschiedene Vorstellungen vom Wirken zweier mehr oder weniger unabhängiger Gottheiten oder Prinzipien, die für die unterschiedlichen Zustände in der Welt verantwortlich gemacht werden. Eine der bekanntesten ist der iranisch-zoroastrische Dualismus, der einen guten und einen bösen Gott an den Anfang des Weltgeschehens stellt und dieses von dem Kampf der beiden beherrscht sein läßt, bis der gute Gott mit Hilfe seiner Anhänger am Ende der Zeiten den Sieg davonträgt. Dieser Dualismus ist allerdings ein wesentlich ethisch ausgerichteter, da er auf die religiös-moralische Einstellung und Haltung entscheidenden Wert legt und die Gegensätze «gut» und «böse» nicht mit denen von «geistig» und «körperlich» bzw. «materiell» zusammenfallen, sondern auch die letzteren durchziehen. Wir werden sehen, daß dieser Dualismus einen großen Einfluß auf die werdende Gnosis gehabt hat. Anders steht es mit dem stärker philosophisch orientierten Dualismus Platons, der für das griechische Denken und dann für die ganze Spätantike von großer Bedeutung geworden ist. Er kennt die beiden Seinsebenen: die geistigen ewigen Ideen und deren vergängliche materielle (räumliche) Abbilder, die den Kosmos bilden; letztere bedeuten zwar einen Seinsverlust, gehören aber trotzdem zum guten Teil der Schöpfung (für den schlechten Teil hat Platon schließlich eine «schlechte Weltseele» verantwortlich gemacht). Dieser «ontologische» oder «metaphysische» Dualismus ist gleichfalls, wie wir zeigen werden, eine Voraussetzung des gnostischen. Schließlich könnte man noch

Der iranisch-zoroastrische Dualismus

Der Dualismus Platons

Der indische Dualismus auf den indischen Dualismus zwischen Sein und Schein oder Werden hinweisen, der verschiedentlich für die Gnosis herangezogen wurde, der aber wegen seiner ganz anderen Orientierung für sie nicht in Frage kommt (er hat eher mit dem platonischen Gemeinsamkeiten). Es gibt noch eine Reihe anderer Dualismen (abgesehen von den noch verbreiteteren einfachen Dualitätskonzeptionen), die mehr oder weniger radikal, gemischt oder dialektisch ausgerichtet sind und deren Typologie zu dem interessanten Arbeitsfeld der vergleichenden Religionswissenschaft gehört; in unserem Zusammenhang genügen die genannten.

Der gnostische Dualismus Der gnostische Dualismus unterscheidet sich von diesen vor allem in dem einen wesentlichen Punkt, daß er «antikosmisch» ist, d. h., zu seinem Konzept gehört eine eindeutig negative Bewertung der sichtbaren Welt einschließlich ihrer Urheber; sie gilt als Reich des Bösen und der Finsternis. Die Gleichsetzung von «Böse» und «Materie», die im iranisch-zoroastrischen Denken nicht anzutreffen ist, findet sich in der Gnosis als grundlegende Auffassung. Auch im griechischen Denken läßt sich – bis auf gewisse, allerdings unsicher datierbare orphische Lehren – keine solche «gegenweltliche» Ausrichtung des Geist-Körper-Dualismus nachweisen. Die griechische Konzeption ist eindeutig «prokosmisch», und kein geringerer als der führende Kopf des Spät- oder Neuplatonismus Plotin (3. Jh. n. Chr.) hat diese Haltung gegenüber der Verteufelung des Kosmos verteidigt. In seinem ersten Traktat «Über die Vorsehung» heißt es daher mit deutlich antignostischer Spitze: «Niemand darf deshalb an unserem Weltall mäkeln, es sei nicht schön oder nicht das vollkommenste der mit dem Leibe behafteten Wesen; noch auch mit dem Urheber seines Daseins hadern, schon darum nicht, weil es zwangsläufig ins Dasein getreten ist, nicht auf Grund einer Überlegung, sondern weil die höhere Wesenheit nach dem Gesetz der Natur ihr Ebenbild hervorbrachte.»<sup>18</sup> Ist auch die Welt nicht vollkommen, da sie nur Anteil am höchsten Sein hat und von der Materie getrübt ist, so ist sie doch als Produkt des Weltplans «so schön, daß es keine andere gibt, die schöner wäre als sie».\* Das gleiche gilt vom Menschen: Er ist «insofern ein vollendetes Geschöpf, als ihm vollendet zu sein vergönnt ist».\* Eine eigene Schrift «Gegen die Gnostiker» nimmt sich vor allem deren Ansicht vor, daß der Kosmos und ihr Schöpfer schlecht seien.<sup>19</sup> Die absteigende Stufenfolge ist kein Grund, die nie-

\* Plotin, *Enneaden* III, 2,3

\* a.a.O. III 2,12

\* a.a.O. III 2,9

deren Stufen des Kosmos zu schelten oder zu lästern\* und ihn als «die fremde Erde» hinzustellen.\* Das «Schauerdrama von den Schrecknissen, die sich nach ihrem Glauben in den Himmelsphären abspielen sollen», ist lächerlich und unzutreffend, denn diese Sphären sind «fein und lieblich bereitet».\* Sind die Himmelskörper auch aus Feuer, so braucht man sie deshalb nicht zu fürchten (wie es die Gnostiker tun), denn ihre Macht und ihr Einfluß sind begrenzt nach dem Gesetz des Alls; es gibt keine «Diktatur des Sternzwangs».\* Am schlimmsten taten sie die «Lauterkeit der oberen Welt» durch ihre magischen Praktiken (Beschwörungen) an.\* Die Vorsehung und ihren Herrn tadeln sie, indem sie (konsequent aus ihrer Weltfeindschaft) alle Gesetzlichkeit dieser Welt mißachteten, «die Tugend, deren Ausbildung auf eine lange Entwicklung von Anbeginn aller Zeit zurückgeht, und unsere menschliche Zucht lassen sie zu einem Gelächter werden – es darf eben in dieser Welt nichts Edles zu sehen sein – und machen damit Zucht und Gerechtigkeit zunichte».\* «Denn von allem Irdischen ist nichts für sie werthhaft, sondern allein ein Andres, nach dem sie dereinst einmal streben werden.»\*

\* Plotin, *Enneaden*  
II 9,13  
a. a. O. II 9,11

\* a. a. O. II 9,13

\* a. a. O. II 9,19

\* a. a. O. II 9,14

\* a. a. O. II 9,15

\* a. a. O. II 9,15

Aus dieser Polemik eines Platonikers werden die Sonderstellung der gnostischen Weltbetrachtung und ihre Konsequenzen sehr deutlich. Sicherlich gibt es gewisse Gemeinsamkeiten zwischen gnostischen und platonischen Auffassungen, die sich jetzt in einigen der Nag-Hammadi-Texte leicht nachweisen lassen, sei es in der Kosmologie oder der Psychologie, aber der trennende Graben läßt sich nicht übersehen. Der positive Pol des gnostischen Dualismus ist, darauf spielt Plotin in dem letzten Zitat an, eine «Überwelt», die, sehr unterschiedlich und differenziert geschildert, in der Annahme eines (bisher) unbekanntes, unweltlichen, neuen Gottes gipfelt, der jenseits aller sichtbaren Schöpfung residiert und der eigentliche Herr des Alls ist. Die Welt ist nicht sein Werk, sondern das eines untergeordneten Wesens. Aber er nimmt trotzdem auf verschiedene Weise zum Heile des Menschen Einfluß, wie wir noch sehen werden; es ist die «Vorsehung» (*pronoia*), die hier zum Ausdruck kommt. Diese Gottesvorstellung der Gnosis ist eine Gegenstiftung zu allen bisher «bekanntes» Weltgöttern, die in ihrer Beschränktheit – man spricht sogar von ihrer Dummheit – den wahren Gott nicht kennen und deshalb handeln, als ob es ihn nicht gäbe. Dieser weltferne Gegengott, der oft das

Der unbekannte Gott



charakteristische Attribut des «Fremden» trägt, ist eigentlich nur negativ zu umschreiben oder in Bildern, die seine unnachahmliche, von jeglicher Weltbeziehung freie Stellung ausdrücken wollen.

Einer der geistreichsten Gnostiker, Basilides (2. Jh.), soll nach der Darstellung des Hippolyt vom uranfänglichen, «nichtseienden Gott» gesprochen haben. Die Schule seines jüngeren Zeitgenossen Valentinus behauptete, «daß in unsichtbaren und unmenschlichen Höhen ein vorseiender, vollkommener Äon (d. i. eine überweltliche Wesenheit) sei, den sie auch «Voranfang», «Vorvater» und «Urgrund» (*bythos*) nennen, er sei unfassbar und unsichtbar, ewig und ungeworden (oder: ungezeugt) und sei in großer Ruhe und Stille in unendlichen Zeiträumen (Äonen) gewesen».\* Ähnliche Auffassungen von der Unbekanntheit Gottes trugen schon die ältesten Gnostiker, wie Simon und Menander, vor. In dieser theologischen Tradition der Gnosis steht auch Marcion (1. Hälfte des 2. Jh.), der sein «Evangelium vom fremden Gott» (Harnack) durch eine scharfe Trennung von (bösem) Schöpfer- und (gutem) Erlösergott begründete und der zu den originellsten frühchristlichen Denkern gehört. Besonders eindrückliche Zeugnisse geben uns die neuen koptischen Texte der verschiedensten Schattierungen. «Wer «Gott» hört, erkennt nicht das Feststehende, sondern er hat das Nichtfeststehende erkannt», heißt es im Philippusevangelium\*.

\* *Irenäus, Adv. haer.*

11

\* *NHC II 3, 101, 27-29*

In der «Geheimschrift des Johannes» steht einleitend als Mitteilung des erhöhten Christus<sup>20</sup>: «Der [wahre] Gott, der Vater des Alls, der heilige [Geist], der Unsichtbare, der über dem All ist, der in seiner Unvergänglichkeit ist, indem er [im] reinen Licht [ist], in das kein Augenlicht hineinzublicken vermag. Über ihn, den Geist, ziemt es sich nicht wie über einen Gott zu denken oder daß er von einer (bestimmten) Art ist. Denn er ist vorzüglicher als die Götter: eine Herrschaft (*archē*), über die niemand herrscht, ist er; denn keiner ist vor ihm, er braucht sie (die Götter) auch nicht; er braucht auch kein Leben, denn er ist ewig. Er braucht nichts, denn er ist unvollendbar, da er es nicht nötig hatte, daß man ihn vollende, sondern er ist alle Zeit ganz vollendet. Er ist Licht. Er ist unbegrenzbar, denn es gibt niemanden vor ihm, um ihn zu begrenzen. [Er ist] der Unbeurteilte, denn es gibt niemanden vor ihm, um ihn zu beurteilen. [Er ist] der Unermeßliche, denn kein anderer, der vor ihm dageswesen wäre, hat ihn ermessen. [Er ist] der Unsichtbare, denn

keiner hat ihn gesehen. [Er ist] der Ewige, der immer ist. [Er ist] der Unbeschreibliche, denn keiner hat ihn erfaßt, um ihn zu beschreiben. Er ist das unermessliche Licht, die reine, heilige Reinheit, der Unbeschreibliche, Vollkommene, Unvergängliche. Er ist nicht Vollendung, noch Seligkeit, noch Göttlichkeit, sondern er ist etwas, was weit vorzüglicher als das ist. Er ist weder unendlich noch wurde er begrenzt, sondern er ist etwas, was vorzüglicher als das ist. Er ist nicht körperlich, er ist nicht körperlos. Er ist nicht groß, er ist nicht klein. Er ist keine meßbare Größe, er ist kein Geschöpf: niemand kann ihn begreifen. Er ist überhaupt nichts, was existiert, sondern etwas, was vorzüglicher als das ist. Nicht als ob er [an sich] vorzüglich war, sondern weil er sein Eigenes ist, hat er nicht teil an einem Äon (Zeitraum). Zeit ist ihm nicht eigen, denn wer an einem Äon (Zeitraum) teilhat, den haben andere geformt. Und Zeit wurde ihm nicht zugeteilt, da er von keinem anderen, der zuteilt, [etwas] erhält. Und er braucht [auch] nichts. Er, der [nur] nach sich selbst verlangt, in der Vollendung des Lichts, begreift das reine Licht. Die grenzenlose Größe, der Ewige, der Ewigkeitsspendender; das Licht, der Lichtspender; das Leben, der Lebensspender; der Selige, der Seligkeitsspendender; die Erkenntnis, der Erkenntnisspender; der allzeit Gute, der Gutes Spendende, der Gutes Vollbringende; – nicht also so, daß er es hat, sondern so, daß er es [auch] spendet – das Erbarmen, das sich erbarmt; die Gnade, die Gnade spendet; das grenzenlose Licht – was soll ich dir über ihn sagen, den Unfaßbaren?»\*

\* Pap. Ber.  
22,19–26,2

In ähnlicher Weise spricht der Verfasser des Eugnostosbriefes über den «Gott der Wahrheit», den er als erlösende Erkenntnis allen anderen philosophischen Lehren gegenüber verkündet: «Der, welcher existiert, ist unbeschreiblich, keine Urkraft (*archē*) hat ihn erkannt, keine Macht, keine Unterordnung, nicht irgendeine Kreatur, seit dem Anfang der Welt, außer er allein.»\*<sup>21</sup> Er ist allem entgegengesetzt, was Vergänglichkeit und Mangel, Unselbständigkeit oder Begrenzung an sich hat. Man nennt ihn zwar «Vater des Alls», aber wahrheitsgemäßer ist er nicht «Vater», sondern «Vorvater». Er ist der Anfang allen Wissens und Ursprung dessen, was offenbar ist.

\* NHC III 3  
71,13–18

Die gleiche Gotteslehre führt der valentinianische vierte Traktat des «Kodex Jung», der sogenannte «Dreiteilige Traktat», in außerordentlich mühevoller Reflexion eingangs aus. Der «Vater» existierte bereits, «ehe es irgend etwas anderes gab,

außer ihm selbst». Mit dem in der Gnosis oft verwendeten Bild der «Wurzel» für den Uranfang wird er als «Wurzel des Alls» bezeichnet, die Bäume, Äste und Früchte hervorbringt, womit das Pleroma gemeint ist. «Er ist ein einziger Herr und er ist ein Gott, weil niemand sein Gott und niemand sein Vater ist. Er ist eben ein Ungezeugter . . .» \* Diese Aussagen sind aber nur in übertragenem Sinne gebraucht (nicht in «legitimer Weise»). «Keiner von den Namen, die man versteht oder die man sagt oder die man sieht oder die man erfaßt, keiner paßt für ihn, selbst wenn sie sehr prächtig, hervorragend, geehrt sind. Sicherlich ist es möglich, diese [Namen] auszusprechen, zu seinem Ruhm und [seiner]r Ehre, entsprechend der Fähigkeit jedes einzelnen unter denen, die ihn rühmen. Er allerdings, so wie er vorhanden und so, wie er ist und in welcher Gestalt er sich befindet, ihn kann kein Verstand verstehen, noch wird ein Wort ihn wiedergeben können, noch wird ein Auge ihn sehen können, noch wird ein Körper ihn erfassen können, wegen seiner eigenen unzugänglichen Größe und seiner eigenen unerreichbaren Tiefe und seiner eigenen unermesslichen Höhe und seiner eigenen unerfaßbaren Weite.» \*<sup>22</sup>

• NHC I 4,  
51,24–28

• NHC I 4,  
54,2–23

Diese Beispiele, die sich ohne Mühe noch erweitern ließen – etwa aus dem Schrifttum der Mandäer – zeigen, daß die gnostische Gottesauffassung von einem Gegensatz zu allen bisherigen Konzeptionen diktiert ist und so geradezu revolutionären Charakter hat. Sicherlich ist die Terminologie der zeitgenössischen Philosophie verpflichtet; auch gewisse Übereinstimmungen im Weltaufbau lassen sich nachweisen (Plotin weiß das sehr genau), aber der dahinterstehende weltfeindliche Ton läßt sich nicht überhören. Im Laufe unserer Darstellung wird dies noch deutlicher werden. Die Entsprechung zu dem nur negativ umschreibbaren «höchsten Wesen», dem «unbekannten Gott», ist die Offenbarung seines Geheimnisses durch Mittlerwesen an die Auserwählten, die dadurch zur «Erkenntnis» des (bisher) Unbekannten befähigt werden. Die gnostische Gottesidee ist daher nicht nur ein Produkt des weltfeindlichen Dualismus, sondern sie ist zugleich auch eine Konsequenz des esoterischen Erkenntnisbegriffs: Die «Gnosis» vermittelt das Geheimnis und führt aus der Unwissenheit über den wahren Gott heraus.

Der Dualismus beherrscht die gesamte gnostische Kosmologie, vor allem das Verhältnis zur Schöpfung und ihren Urhe-

bern. Seine Ausgestaltung in den einzelnen Systemen ist jedoch verschiedenartig, teilweise sogar gegensätzlich. Dies zeigt sich vor allem in der Auffassung von der Stellung des Bösen und der Materie im Weltaufbau. Während in einem Bereich der Gnosis – vor allem im Mandäismus und im Manichäismus – zwei vom Uranfang bestehende Grundkräfte, mythologisch als Reich des Lichts und Reich der Finsternis ausgedrückt, bestehen, die durch einen mehr zufälligen Akt in Berührung miteinander geraten und so das verhängnisvolle Weltgeschehen in Bewegung setzen, ist in anderen Systemen ein stufenweiser Abfall von der höchsten Gottheit (dem «unbekannten Gott») die Ursache für die Entstehung der bösen und finsternen Mächte. Hans Jonas hat den ersten Typ als den «iranischen» bezeichnet, da er dem iranisch-zoroastrischen Dualismus formal sehr nahe steht. Er wird auch am besten durch die bereits genannten beiden gnostischen Religionen repräsentiert (auch das «Perlenlied» und die «Oden Salomos» gehören hierher). Daß er auch die übrigen Systeme beeinflußt hat oder Ausgangspunkt ihrer Spekulation gewesen ist, bleibt davon unberührt. Die andere Form hat Jonas wegen ihrer geographischen Verbreitung den «syrisch-ägyptischen Typ» genannt. Die Mehrzahl unserer Texte, auch die aus Nag Hammadi, gehören dazu. Ihr gemeinsames Kennzeichen ist der Gedanke einer Abwärtsbewegung, deren Beginn unterschiedlich in der Gottheit selbst als eine innere Selbstvervielfältigung lokalisiert wird und die schließlich am Ende zu einem Bruch im Lichtreich führt, in dessen Gefolge die irdische Welt und die sie knechtenden Mächte entstehen. Das Böse ist hierbei kein präexistentes Prinzip, sondern (nach Jonas) eine «verfinsterte Seinsstufe», ein «vermindertes Göttliches».

Die Entstehung des Bösen

Das Charakteristische dieser Stufe, die das welt schöpferische Prinzip repräsentiert, wird als «Unwissenheit», als Partikularität, als «Selbstüberhebung» gekennzeichnet, und darin zeigt sich ihre von der «Erkenntnis» aus gesehene gegengöttliche Stellung. Die Einzelheiten dieses Vorgangs werden uns im nächsten Kapitel beschäftigen. Es sollte nur klar werden, daß der Dualismus dieser Systeme vorerst in einer Unterscheidung von Gott und Schöpfer bzw. Gott und Welt zu sehen ist, nicht in der von Gott und Teufel (der noch hinzutreten kann). Daß dahinter der antikosmische Gedanke steckt, ist ohne weiteres einsehbar und zeigt sich dann nicht nur in der dualistischen An-

AB

thropologie, sondern auch in der Praxis der Weltablehnung. Die Welt ist das Produkt einer göttlichen Tragik, einer Disharmonie im Gottesreich, eines schuldhaften Verhängnisses, in das der Mensch verwickelt ist und aus dem er befreit werden muß.

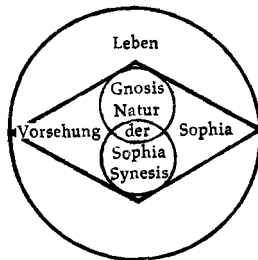
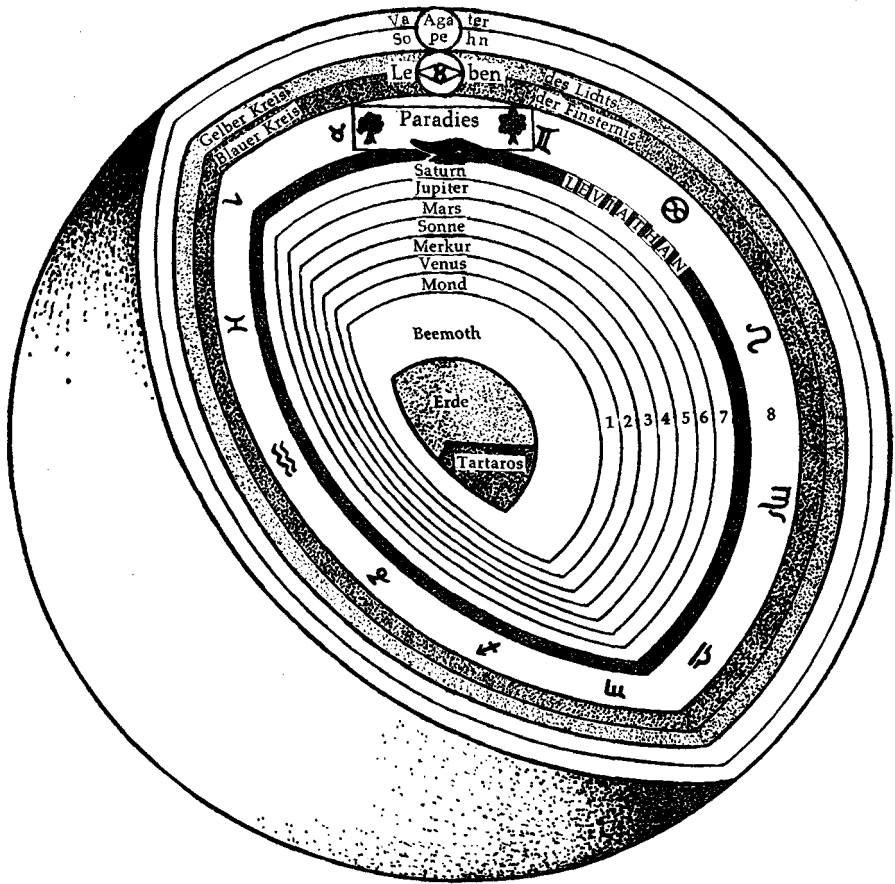
**Die Materie** Eine Vorstellung bleibt allerdings auch diesem Typ, den man nach seinem Grundprinzip des «Hervorgehens» (griech. Emanation) den «emanationistischen» nennen kann, eigen, nämlich daß er mit einer uranfänglichen Materie rechnet, meist bildlich-biblich als Chaos beschrieben. Es gibt zwar Versuche, auch diese von oberen Kräften abzuleiten, etwa durch Verselbständigung psychologischer Vorgänge (Leidenschaften), aber auch sie rechnen mit einem letzten unteren Gegenpol zum absoluten geistigen Sein des höchsten Gottes. Die Selbstentäußerung des letzteren mündet eben auch in der Gnosis, wie im späteren Platonismus, in einer Verendlichung und Verstofflichung aus. Aber es ist kein naturhaft vorgezeichneter, von der «Vorsehung» (*pronoia*) bestimmter Vorgang, wie ihn etwa Plotin versteht, sondern ein durch eine Krise bewirkter Akt, der seine negativen Konsequenzen für Welt und Mensch hat.

**Die Anthropologie** Aus den aufgezeigten Gründen ist daher auch die Anthropologie in der Gnosis vollständig vom Dualismus beherrscht. Ein strenger Trennungstrich scheidet auch hier den leiblich-psychischen vom geistigen Teil des Menschen. Der letztere wird sogar noch eingegrenzt auf das «unweltliche Selbst», den nur durch «Erkenntnis» (*gnosis*) aktivierbaren göttlichen Urgrund oder «Funken» des Menschen, der das Pfand der Erlösung ist. So wie die Überwelt von einem strengen unweltlichen, ja gegenweltlichen Zug gekennzeichnet ist, so ist es auch der im Menschen verbliebene Rest dieses göttlich-geistigen Jenseits. Entsprechend verhält es sich mit der Parallelität zwischen Körper und Welt: Auch hier entspricht der Makrokosmos dem Mikrokosmos und umgekehrt. Diese Entsprechung zeigt sich bis in die Terminologie. Es ist stellenweise schwierig – etwa in mandäischen Texten –, individuelle und generelle Aussagen über das stofflich-körperliche Sein auseinanderzuhalten: Der Körper wird als Welt (entsprechend negativ) umschrieben und umgekehrt. An Adam kann das ganze Schicksal der Welt aufgezeigt werden, aber auch das der Erlösung. Auch von dieser Seite her wird das dualistische Grundgefüge des gnostischen Denkens sichtbar.

## Kosmologie und Kosmogonie

Das Weltbild

Das gnostische Weltbild unterscheidet sich im Hinblick auf den äußeren Weltaufbau nicht sehr von dem spätantiken. Die Gnosis setzt das antike Weltgebäude voraus, deutet es aber ganz anders und fügt einige neue Details ein. Die Erde, nach dem geozentrischen System im Mittelpunkt des Kosmos, ist vom Luftraum und den acht Himmelssphären umgeben (zwei weitere sorgen nach Ptolemäus für den präzisen Lauf der Himmelskörper, spielen aber in der Gnosis keine Rolle). Die acht Himmelssphären bestehen aus denen der sieben Planeten (wozu neben Merkur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn auch Sonne und Mond gehören) und der sie abschließenden Fixsterne. Jenseits davon liegt das Reich des «unbekannten Gottes», das Pleroma (die «Fülle») mit jeweils eigenen gestaffelten Welten (Äonen). Ist für die Spätantike schon die Welt der Planetensphären das Reich der «Schicksalsnotwendigkeit» (*heimarmenē*), das durch seinen Einfluß das irdische Geschehen vielfach beherrscht, so erst recht in der Gnosis. Für sie ist das Reich der «Siebenheit» (*hebdomas*) eine gegengöttliche und unmenschliche Macht, die in Widerspiegelung irdischer Zustände als Tyrannei aufgefaßt wird. In mythologischer Weise ist es von «Dämonen», Göttern oder Geistern bewohnt, die oft den Namen «Herrscher» oder «Befehlshaber» (Archonten) tragen; sie bilden mitunter ganze Reiche mit einem solchen «Archon» an der Spitze. Der «Oberarchon» und eigentliche Weltherrscher thront entweder im siebenten Himmel oder darüber in der «Achttheit» (*ogdoas*) und ist meistens mit dem Weltschöpfer (*demiurgos*) identisch. Die Sphäre der «Achttheit» wird unterschiedlich beurteilt: Entweder ist sie noch ein Teil weltbeherrschender Mächte und dann Sitz des Demiurgen, gelegentlich auch das Gebiet der zwölf Tierkreiszeichen (*dodekas*), die zur selben Kategorie wie die tyrannischen Planeten gehören, oder diese Sphäre ist ein Zwischenreich, das bereits zum eigentlichen Lichtreich überleitet (auch in dieser Eigenschaft kann sie Wohnsitz des Weltschöpfers sein; einige Systeme sehen in der «Achttheit» bereits den Beginn der «Freiheit» von den unteren Sphären). Wir besitzen die Beschreibung einer Weltbildzeichnung, das sogenannte «Diagramm der Ophianer (Ophiten)», das uns sowohl der Christengegner Celsus als auch sein Kritiker, der



Kirchenvater Origenes, überliefert; beide benutzen es zu unterschiedlichem Zweck in ihrem Streit.

Leider ist das Diagramm schwer deutbar und auch nicht vollständig wiedergegeben. Rekonstruktionsversuche gibt es mehrere, darunter den von H. Leisegang, den wir mit einer kurzen Erklärung wiedergeben.<sup>23</sup> Anschaulich wird daraus die für die meisten gnostischen Sekten maßgebende Dreiteilung des Kos-

## Diagramm der Ophiten

1. Das «Reich Gottes» besteht aus reinem Geist (*pneuma*) und zwei Kreisen, dem des Vaters und dem des Sohnes; ein kleiner Kreis stellt die «Liebe» dar als das Element, das den Sohn (Urmensch) nach unten zieht und so die Verbindung zum Zwischenreich herstellt (s. u. S. 99 ff.).
2. Das mittlere oder Zwischenreich wird von Geist und Seele beherrscht und mit zwei Farben gekennzeichnet, der gelben des Lichts und der blauen der Finsternis (offenbar der Abschluß des sichtbaren Kosmos). Der kleine «Lebenskreis» symbolisiert das Reich der «Sophia», aus dem der Keim des «Lebens», d. i. die göttliche Seele, zum Menschen gelangt. In der rhombenartigen Figur soll «Vorsehung der Sophia (Weisheit)» gestanden haben, ferner in zwei sich darin schneidenden Kreisen «Erkenntnis» (*gnosis*) und «Einsicht» (*synesis*), dazwischen im Schnittpunkt «Natur der Sophia».
3. Der irdische Kosmos besteht aus Körper, Seele und Geist. In seiner Mitte befindet sich die Erde mit der Unterwelt (*tartaros*). Um sie schließen sich in konzentrischen Kreisen: die Beemoth-Sphäre (genannt nach dem Vorzeit-Ungeheuer der außerbiblisch-jüdischen Überlieferung, vgl. 1. Mose 1,1; 4. Esra 6,49; Baruch 29,4) oder Luftregion (Atmosphäre), dann folgen die sieben Planetensphären, der Kreis der sich in den Schwanz beißenden Schlange (Leviathan), dem Herrn der Welt und Ausdruck des Unheilscharakters des Kosmos; dahinter folgt noch die Gestirnsphäre, in der sich auch die Tierkreisbilder befinden und wo das Paradies lokalisiert ist. Letzteres ist als Rechteck gezeichnet, in dem der Baum des Lebens und der der Erkenntnis des Guten und Bösen steht (s. u. S. 114 ff.); das «flämmende, sich drehende Schwert» trennt das Paradies von der Fixsternsphäre (vgl. 1. Mose 3,24), vielleicht symbolisiert es auch (nach einer Philonstelle) die Drehung dieser Sphäre.

mos in das Licht- oder Gottesreich, das Zwischenreich und die irdische Welt mit den sie einschließenden Gestirn- und Planetensphären, abgeschlossen gegen die oberen Reiche durch die Weltschlange, den Leviathan.

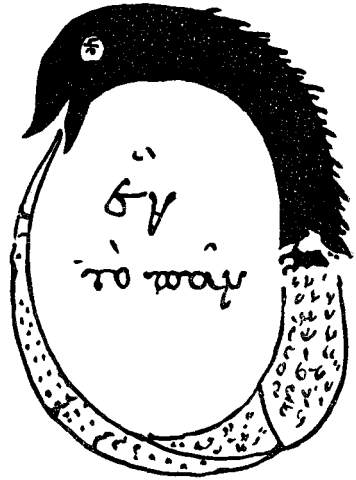
Das ganze Weltsystem, der Kosmos, ist also für den Gnostiker ein Zwangssystem, das er daher mit «Finsternis», «Tod», «Trug», «Schlechtigkeit» umschreiben kann. «Der Kosmos ist die Fülle des Schlechten».\* Seine Entstehung geht auf niedere, gottesfeindliche Mächte zurück, die vor allem dem Menschen zusetzen, der sich in diesem «Gehäuse» vorfindet, ohne zunächst Mittel und Wege zu haben, ihm zu entinnen. Erst mit Hilfe seiner Einsicht in die ihm auf unterschiedliche Art vermittelten Zusammenhänge, vor allem über die Entstehung des Weltsystems (Kosmogonie) und des Anteils des obersten Gottesreiches daran, gibt es für ihn Chancen der Überwindung und Flucht. Der Kern dabei ist, daß der Mensch nur zu einem Teil, nämlich in seinem physischen Sein, dem Irdischen und damit dessen Macht verhaftet ist; zu einem anderen, allerdings nur geringen Teil gehört er dem geistig-überweltlichen Bereich zu. Dieser Teil des Menschen, oft als «wahrer» oder «innerer



Mensch», «Geist» (*pneuma*), «Seele» oder «Vernunft» (*nūs*) umschrieben, befindet sich gegenüber dem ihn umschließenden Körper in der gleichen Situation wie der ganze Mensch gegenüber dem Kosmos. Hier wurzelt die in der Gnosis häufig gebrauchte Vergleichung von Mikro- und Makrokosmos, die wir

s.o.S. 74 schon erwähnten.

Weltall als Schlange in einer alchimistischen Handschrift des 14. Jh. mit der griechischen Inschrift «Eins ist das All» (*hen to pan*). Der dunkle obere Teil der sich in den Schwanz beißenden Schlange stellt die Erde, der helle untere Teil den gestirnten Himmel dar. Das Ganze ist ein altes Symbol für den Kreislauf des ewigen Werdens, das auch die Gnosis zur Kennzeichnung des Kosmos benutzte. Eine ähnliche Zeichnung s. u. S. 239 f.



Kosmogonien  
und Anthro-  
pogonien

Das Problem, wie der Mensch mit seinem besten Teil in Körper und Welt «verfallen» konnte, beantworten die gnostischen Kosmogonien und Anthropogonien. Sie sind daher breit ausgemalt und bilden gerade wegen ihres erhellenden Charakters ein Zentrum aller gnostischen Systeme. In ihnen schlägt sich ein wesentlicher Teil des gnostischen Mythos nieder, dessen «Kenntnis» zugleich eine erlösende Funktion besitzt. Er vermittelt die «Einsicht» (dieses Wort gibt den Begriff «Gnosis» am besten wieder) in die Hintergründe des kosmischen Geschehens und ist daher stets als eine «Offenbarung» deklariert, die der «Erlöser» oder himmlische «Gesandte» in irgendeiner Form vorträgt. Im Gegensatz dazu steht die «Unkenntnis» (*agnoia*) oder «Unwissenheit» (*agnosia*) der Nicht-Gnostiker, die noch nicht zur Wahrheit «erweckt» worden sind. Es ist ein für die Gnosis typischer Zug, daß sie auch die Entstehung der Welt auf einen Akt der «Unwissenheit» zurückführt, der bereits im Uranfang eintrat und dessen Aufhebung durch das «Wissen» Ziel der gnostischen Erlösungslehre ist. Wenn wir in der folgenden Darstellung diese Vorgänge in einzelne Abschnitte zerlegen, so geschieht dies nur aus praktischen Erwägungen. Im Grunde ge-

nommen ist der gnostische Mythos eine Einheit von Kosmogonie, Anthropogonie und Soteriologie, der zwar verschieden dargestellt wird und oft nur anklingt, aber ein in sich eng verzahntes System der Aneignung durch den Gnostiker darstellt, der sich damit seiner Befreiung aus der Welt vergewissert. Er gibt die erlösende Antwort auf die den Menschen bewegenden Fragen, wie sie uns in einem gnostischen Exzerpt des Clemens von Alexandria erhalten sind: «Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohinein sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon sind wir befreit?».\* Die Texte nehmen in der einen oder anderen Weise darauf Bezug, auch wenn nicht alle Teile des Mythos zur Sprache kommen. Man kann sie nur richtig begreifen, wenn man diesen Hintergrund beachtet (auch wenn es sich nur um eine Spruchsammlung oder um Hymnen handelt). Gnostische Texte sind daher mehr als andere antike Schriften auch zwischen den Zeilen zu lesen.

\* Clemens Alexandrinus, *Ex Theodoto* 78,2

Die gnostischen Weltentstehungslehren sind wegen ihrer zentralen Bedeutung sehr reich ausgestaltet worden, so daß es nicht einfach ist, sie systematisch zu ordnen. Vielfach geben sie sich in irgendeiner Form als freie Auslegungen oder Umschreibungen (Paraphrasen) der biblischen Schöpfungsgeschichten unter gleichzeitiger Verwendung anderweitiger Kosmogonien. Im wesentlichen geht es immer um die besagte Abwärtsentwicklung aus dem höchsten Sein, die auf meist sehr verwickelt dargelegtem Wege einerseits zur Welterschöpfung führt, andererseits aber zugleich zur Einkörperung eines göttlich-geistigen Partikels (der eigentlich die Schöpfung überhaupt ermöglicht, aber auch Unterpfeiler der späteren Erlösung ist). Faßt man den Träger der «Devolution» ins Auge, das anfängliche Prinzip des Fallens in die unteren Regionen, so kann man (sofern darüber näher reflektiert wird) entweder ein männliches oder ein weibliches Wesen dargestellt finden. Ersteres dominiert in den sogenannten «iranischen» Systemen, klassisch ausgeprägt im Manichäismus, wo der «Urmensch» dem Angriff der Finsternis im Auftrage des Lichtkönigs begegnet und die kosmologische Entwicklung einleitet. Die weibliche Gestalt herrscht dagegen in fast allen sogenannten «syrisch-ägyptischen» oder «emanationistischen» Lehren vor, obwohl es auch hier einige Ausnahmen gibt, wie es vor allem der erste Traktat der hermetischen Sammlung («Poimandres») und die sogenannte «Naassenerpredigt» lehren.<sup>24</sup>

Gnostische  
Kosmogonien

s.u.S. 359 ff.

Die Entstehung der Welt nach der «Schrift ohne Titel» aus NHC II

Wir wollen das Gesagte an einigen Beispielen näher beleuchten. Die «Schrift ohne Titel» («Vom Ursprung der Welt»)<sup>25</sup> beginnt gleich mit einer Polemik gegen herkömmliche Kosmogonien: «Weil alle, die Götter des Kosmos und die Menschen, behaupten, es gebe nichts vor dem Chaos, will ich dagegen beweisen, daß sich alle geirrt haben, da sie [die Beschaffenheit] des Chaos und seine Wurzel nicht kennen . . . Es (das Chaos) ist etwas aus einem Schatten; man hat es «Finsternis» genannt. Der Schatten aber stammt aus einem Werk, das von Anfang da ist. Es ist also offenbar, daß es schon da war, als das Chaos noch nicht entstanden war; dieses aber ist dem ersten Werk gefolgt . . .»\* Die Fortsetzung geht dann auf diese Herkunft des Chaos ein: «Als aber die Natur (*physis*) der Unsterblichen sich aus dem Grenzenlosen vollendet hatte, da floß ein Abbild aus der Pistis (d. i. Glaube), das Sophia (Weisheit) genannt wurde. Es wollte und wurde zu einem Werk, das dem zuerst bestehenden Lichte gleicht. Und sogleich trat ihr Wille in Erscheinung: ein Himmelsbild von unausdenkbarer Größe, das sich jetzt zwischen den Unsterblichen befindet und denen, die nach ihnen entsprechend der himmlischen Art entstanden sind: Es ist ein Vorhang, der die Menschen und die Himmlischen trennt. Der Zeitraum (Äon) der Wahrheit aber hat keinen Schatten in seinem Inneren, denn das unermessliche Licht erfüllt ihn ganz. Sein Äußeres aber ist Schatten, deshalb hat man es «Finsternis» genannt. Eine Kraft (*dynamis*) erschien über der Finsternis. Die danach entstandenen Kräfte aber nannten den Schatten «das grenzenlose Chaos». Aus ihm sproß das Geschlecht der Götter empor . . ., so daß [ein Ge]schlecht von Mist nach dem ersten Werk erschien. Der Abgrund (also) entstammt der Pistis, von der wir gesprochen haben.»\*

\* NHC II 5,  
145,24–146,11

\* NHC II 5,  
146,11–147,2

Damit ist für den Autor der Beweis geliefert, daß die Pistis (Sophia) durch ihr Werk, einen Vorhang, der Urheber des Chaos war, das wiederum nur der Schatten des Vorhangs ist. Die Entwicklung erfolgt außerhalb der «Natur der Unsterblichen», d. h. der Lichtwesen, im «Äon der Wahrheit», wurde aber durch einen eigenwilligen Akt eines der Lichtwesen in Gang gesetzt. In einem parallelen Text, dem «Wesen der Archonten», wird der Tatbestand zwar verkürzt, aber die Tendenz stärker betonend so wiedergegeben: «Die Sophia (Weisheit), welche die «Pistis» genannt wird, wollte ein Werk allein ohne ihren Paargenossen schaffen. Und ihr Werk wurde zu einem Himmels-

bild, (so daß) ein Vorhang besteht zwischen den Himmlischen und den unteren Zeiträumen (Äonen). Und ein Schatten entstand unterhalb des Vorhangs, und jener Schatten wurde zur Materie (*hylē*).»\*

\* NHC II 4, 142,5-13

Diese Entstehung der Materie wird in dem zuerst zitierten Text so geschildert: «Darauf bemerkte der Schatten, daß es etwas Stärkeres als ihn gab. Er wurde neidisch, und sogleich gebar er den Neid, nachdem er von sich selbst schwanger geworden war. Von jenem Tag an trat der Ursprung (*archē*) des Neides in Erscheinung in allen Zeiträumen (Äonen) und ihren Welten. Jener Neid aber wurde als eine Fehlgeburt befunden, in der kein [göttlicher] Geist (*pneuma*) war. Er entstand wie die Schatten (Trübung) in einer großen wäßrigen Substanz. Darauf wurde der aus dem Schatten entstandene Haß (= Neid) in einen Teil des Chaos geworfen . . . Wie bei der, die ein Kind zur Welt bringt, all ihr Überflüssiges [heraus]zufallen pflegt, so wurde die Materie (*hylē*), die aus dem Schatten entstanden ist, in einen Teil des Chaos geworfen, und sie kam nicht [mehr] aus dem Chaos heraus . . .»\*

\* NHC II 5, 147,2-22

Die Materie ist demnach aus einem negativen psychischen Akt des «Schattens» hervorgegangen; damit ist sie von vornherein disqualifiziert. Dahinter steht offenbar die bei Philon von Alexandria (1. Jh. n. Chr.) bezeugte Vorstellung vom «Schatten Gottes», der als Werkzeug bei der Schöpfung fungiert. In der Gnosis allerdings wird diese Vorstellung eindeutig im abwertenden Sinne verwendet. Im Anschluß an die Entstehung der Materie erfolgt die des Welterschöpfers (Demiurgen), der hier, wie in vielen anderen gnostischen Schriften, den Namen Jaldabaoth\* trägt. Das Wort ist semitischen (aramäischen) Ursprungs und bedeutet wahrscheinlich «Erzeuger des Sabaoth (= Abaoth)», d. h. der (himmlischen) Mächte;<sup>26</sup> offenbar eine esoterische Umschreibung für den Judengott, der ja entsprechend der biblischen Tradition in den gnostischen Systemen die Rolle des Schöpfers innehat. Der obengenannte Celsus berichtet, daß die Gnostiker – er hält sie für Christen – den Gott der Juden den «verfluchten Gott» nennen, da er die sichtbare Welt schuf und dem Menschen die Erkenntnis vorenthielt.\*

\* NHC II 5, 147,23-148,29

\* Origenes, *Contra Celsum* VI 28

«Als dies geschehen war, da kam die Pistis und zeigte sich der Materie (*hylē*) des Chaos, die wie eine Fehlgeburt [fort]geworfen worden war, denn es war [ja] kein Geist (*pneuma*) in ihr. Infolgedessen ist dieses Ganze eine grenzenlose Finsternis

und ein grundloses Wasser. Als die Pistis aber gesehen hatte, was durch ihren Fehltritt geschehen war, geriet sie in Bestürzung. Die Bestürzung aber ließ ein <Furchtwerk> in Erscheinung treten, das jedoch ins Chaos entfloh. Sie aber wandte sich ihm zu, um in sein Gesicht im Abgrund [zu hauchen], [der unterhalb [aller] Himmel ist. Als [die Pis]tis Sophia nun wollte, daß das, was ohne Geist (*pneuma*) war, bildliche Form (*typos*) annehme und über die Materie (*hylē*) und alle ihre Kräfte herrsche, da erschien aus dem Wasser zuerst ein <Herrscher> (*archon*), der löwengestaltig [und] mann-weiblich war [und] eine große Macht in sich besaß, aber nicht wußte, woher er entstanden war. Als die Pistis Sophia aber sah, wie er sich in der Tiefe der Wasser bewegte, sagte sie zu ihm: <Jüngling, setze über zu diesen Orten>, wofür die Auflösung <Jaldabaoth> ist . . . Der Herrscher Jaldabaoth nun kennt die Kraft der Pistis nicht, hat ihr Gesicht nicht gesehen, sondern nur ihr Abbild im Wasser, das mit ihm redete, und nach jener Stimme nannte er sich <Jaldabaoth>. Die Vollkommenen aber nennen ihn <Ariel>, weil er löwengestaltig war. Nachdem dieser aber entstanden war und die Macht über die Materie (*hylē*) hatte, kehrte die Pistis Sophia zurück, hinaus zu ihrem Licht.\*

\* NHC II 5,  
147,23–148,29

Jetzt setzt die Schöpfertätigkeit des Demiurgen ein, die wir wegen ihrer breiten Ausführlichkeit nur in Auszügen wiedergeben können: «Als der Herrscher (*archon*) seine Größe sah und nur sich selbst und niemand anderes außer Wasser und Finsternis, da dachte er, daß er allein da sei. Sein Ge[danke] kam zur Vollendung durch das Wort. Er trat in einem Geist (*pneuma*) in Erscheinung, der sich auf dem Wasser hin und her bewegte.\* Als aber jener Geist erschienen war, sonderte der Herrscher die wäßrige Substanz zu einem Teil aus, und das Trockene wurde zu einem anderen Teil gesondert, und aus der Materie (*hylē*) schuf er sich einen Wohnort; er nannte ihn <Himmel>. Und aus der Materie schuf der Herrscher einen Fußschemel; er nannte ihn <Erde>.\*» Anschließend erfolgt durch sein Wort die Schaffung seiner sechs zweigeschlechtlichen Söhne, die dementsprechend weibliche und männliche Namen tragen (darunter: Jao, Sabaoth, Adonaios, Eloaios, Oraios, Sophia, die semitisch-jüdischen Ursprungs und auch aus parallelen Texten bekannt sind). Jeder dieser «Archonten» erhält einen eigenen «Himmel» als Behausung mit Thronen, Herrlichkeiten, Tempeln, Wagen, «geistlichen Jungfrauen», «Heeren göttlicher Mächte»,

\* vgl. 1. Mose 1,2

\* NHC II 5,  
148,29–151,2

Engeln und Erzengeln, «unzähligen Zehntausenden». Es sind die himmlischen Reiche oder Sphären der Weltherrschaft, von denen wir sprachen. Auch eine erste «Erschütterung» dieser Welten durch den «Erschütterer» wird berichtet, die durch das Eingreifen der Pistis beendet wird; ihr Hauch verbannt ihn in den Tartaros. Offenbar liegt eine Verarbeitung der griechischen Mythologie des Titanenkampfes vor. Dann kommt eine wichtige Episode, die in allen ähnlichen Texten wiederkehrt: die Überheblichkeit (*hybris*) des Demiurgen:

«Als so die Himmel und ihre Mächte sich gefestigt hatten samt ihrer ganzen Einrichtung, da überhob sich der Ersterzeuger (*archigenetor*) und empfing vom ganzen Heer der Engel Lobpreis; und alle Götter und ihre Engel segneten und priesen ihn. Er aber freute sich in seinem Herzen und brüstete sich immerfort, indem er zu ihnen sprach: «Ich bedarf niemandes». Er sprach [weiterhin]: «Ich bin Gott, und es gibt keinen anderen außer mir».\* Als er aber dies sagte, sündigte er gegen alle Unsterblichen, die es aufnahmen und ihm bewahrten. Als nun die Pistis die Gottlosigkeit des großen Herrschers (*archon*) sah, wurde sie zornig. Unsichtbar sprach sie zu ihm: «Du irrst dich, Samael!» – d. h. «der blinde Gott». – «Ein unsterblicher lichter Mensch ist vor dir da, der sich in euren Gebilden kundtun wird. Er wird dich zertreten, wie Töpferton gestampft wird, und du wirst mit den Deinigen zu deiner Mutter, dem Abgrund, hinabgehen. Denn am Ende eurer Werke wird der ganze Mangel aufgelöst werden, der aus der Wahrheit in Erscheinung getreten ist. Er wird vergehen und wird wie das, was nicht geworden ist, werden.» Als die Pistis dies gesagt hatte, zeigte sie im Wasser das Abbild ihrer Größe. Und dann kehrte sie zurück, hinauf zu ihrem Licht.»\*

\* vgl. *Ies. 45, 21*;  
46, 9

\* *NHC II 5, 151, 3–32*

Mit diesem Vorgang ist schon der erste Ansatz zur Änderung der Verhältnisse angedeutet, der dann durch die Offenbarung des «Lichtmenschen» zur Anthropogonie überleitet, die uns im nächsten Kapitel beschäftigen wird. Unser Text nimmt den Faden erst nach einem längeren Einschub, der von der Reue und Inthronisierung des Sabaoth handelt, wieder auf\* und schildert die Bestürzung des Demiurgen über das Vorhandensein eines Wesens vor und über ihm. «Er schämte sich seines Fehltrittes.» Aber sein Unverstand treibt ihn zu der Forderung: «Wenn einer vor mir ist, möge er sich mir kundtun, damit wir sein Licht sehen.» Sofort kommt ein «Licht aus der Achtheit

\* *NHC II 5,*  
*155, 17–156, 14*

droben, durchwanderte alle Himmel der Erde». Als er die Schönheit des Lichtes wahrnimmt, schämt er sich wieder. In dem Licht erscheint nun eine Menschengestalt, die zwar nur dem Jaldabaoth sichtbar ist, die aber mit ihrem Glanz alle himmlischen Mächte in Aufregung versetzt. Ein erneuter Einschub erzählt von der unerfüllten Beziehung zwischen der «Pronoia» (Vorsehung) des Demiurgen und der Lichtgestalt, die «Licht-Adam» genannt wird; es entsteht daraus der Eros (Liebe). Der Eros aber ist die Ursache der Erschaffung des Paradieses, der Pflanzen und Tiere.\* Der «Licht-Adam» blieb zwei Tage auf Erden und kehrte dann ins Lichtreich zurück. «Sogleich ward die Finsternis gänzlich ohne [Verstand] (*nūs*).» Seine völlige Rückkehr ist jedoch wegen seiner Berührung mit der unteren Welt nicht möglich. Er gelangt nicht mehr zur Achtheit, sondern muß sich eine eigene Welt (Äon) schaffen «im Unendlichen zwischen der Achtheit und dem Chaos darunter», die allerdings vorzüglicher ist als die unteren Welten.\* Damit ist offenbar das Reich der Fixsternsphäre gemeint. Den Fortgang bildet dann die Schaffung des Menschen.

\* NHC II 5, 156, 14–28

\* NHC II 5, 159, 29–160, 25

s.u.S. 102

Diese Texte geben einen guten Einblick in die Art gnostischer Spekulation, die an Hand hergebrachten Materials eine neuartige Vorstellung von der Entstehung der Welt zum Ausdruck bringt. Der Welt des Schöpfers wird eine zeitlich und örtlich vorausliegende Welt vorgeordnet und jene damit zugleich abgewertet; ihr Ursprung ist aus einer Disharmonie zu erklären, die irgendwie am Rande der oberen Welt eintritt. Ein weibliches Wesen ist dafür verantwortlich, das den Namen «Weisheit» (*sophia*) und «Glauben» (*pistis*) trägt – ersteren offensichtlich im Blick auf die aus der jüdischen Weisheitsliteratur bekannte Gestalt der «Weisheit», die als Schöpfungsgelhilfin Gottes fungiert,\* aber auch aus Enttäuschung über den Unverstand der Menschen aus der Welt in den Himmel flieht, wie es im äthiopischen Henochbuch geschildert wird.\* Da für den Gnostiker der «Glaube» gegenüber dem «Wissen» nur eine vorläufige Rolle spielt, kann er als Umschreibung für die gespaltene, nicht voll integrierte Wesenheit verwendet werden, die die «Unwissenheit» und damit die Schöpfung zur Folge hat. Die valentinianische Schule hat den Fall, die Reue und die Erlösung der Sophia zu einem grandiosen Lehrstück in ihrem System gestaltet, das als Vorbild auch der Erlösung des Menschen angesehen wird. In den langatmigen Ausführungen der kop-

## Die <Weisheit> (*sophia*)

\* Weish. 9;  
Spr. 8, 22–31

\* Henochbuch,  
Kap. 28

tischen Schrift «Pistis Sophia» tritt uns ein Endprodukt dieses Spekulationstyps entgegen. Den Anfang besitzen wir in dem mit Simon Magus in Verbindung gebrachten Mythos vom Fall eines weiblichen Wesens, das verschiedene Namen trägt. Einen für viele Schulen offenbar klassischen Niederschlag hat dieses Theologumenon in der bekannten «Geheimschrift des Johannes» gefunden, der wir uns jetzt zuwenden.<sup>27</sup>

Die Vorgänge im Pleroma spielen sich nach der oben wiedergegebenen Vorstellung des vom Licht umgebenen Allvaters so ab: «Er begriff sein eigenes Abbild, als er es im reinen Lichtwasser sah, das ihn umgab. Und seine «Denkkraft» (*ennoia*) wurde wirksam, trat in Erscheinung. Sie trat heraus aus dem Glanze des Lichtes vor ihn hin: Dies ist die Kraft, die vor dem All da ist und in Erscheinung trat, die vollkommene «Voraussicht» (*pronoia*) des Alls, das Licht, das Ebenbild des Lichts, das Abbild des Unsichtbaren. Sie ist die vollkommene Kraft, die Barbēlo, der vollkommene Äon der Herrlichkeit . . . Sie ist die erste «Denkkraft» (*ennoia*), sein (des Vaters) Abbild. Sie wurde zu einem ersten «Menschen», das ist der jungfräuliche Geist (*pneuma*) . . . Und die Barbēlo bat ihn, ihr eine «Erste Erkenntnis» zu geben; er gewährte es. Als er es gewährt hatte, trat die «Erste Erkenntnis» in Erscheinung. Sie stellte sich zusammen mit der «Denkkraft» (*ennoia*) – das ist die «Voraussicht» (*pronoia*) – hin, indem sie den Unsichtbaren und die vollkommene Kraft, die Barbēlo, pries, denn sie entstand durch sie.»\* Auf gleiche Weise (Bitte, Gewähren, Erscheinen) kommt es zur Entstehung weiterer Äonenwesen: der «Unvergänglichkeit», dem «Ewigen Leben» (die Bildung einer zweiten «Ennoia» ist in unserem Text offenbar ausgefallen); alle zusammen bilden eine mann-weibliche «Fünffheit der Äonen des Vaters» bzw. eine «Zehnheit». Dann setzt ein weiterer Geburtsakt ein: Die Barbēlo bringt nach «inbrünstigem Schauen» auf den Vater einen «seligen Lichtfunken» hervor, der als «Einziggeborener (*monogenēs*)», «göttlicher Selbstgeborener (*autogenēs*)», «erstgeborener Sohn des Alls» bezeichnet wird und mit dem himmlischen Christus (gedeutet als «gütig» = *chrēstos*) gleichgesetzt wird.\* Von ihm wird mit Hilfe des «unsichtbaren Geistes» die Äonenreihe fortgesetzt;\* es entstehen die «Vernunft» (*nūs*), der «Wille» und das «Wort» (*logos*). Der «Gott der Wahrheit» setzt ihn dann über das All ein und veranlaßt, daß aus ihm und der «Unvergänglichkeit» vier «große Lichter» hervorgehen. Diese werden einerseits mit

s.u.S. 312 f.

Die Kosmogonie nach der «Geheimschrift des Johannes»

s.o.S. 70 f.

\* Pap. Ber. 27,1–36,15

\* a.a.O. 30,15 f.

\* a.a.O. 31, 1 ff.



«Gnade», «Einsicht», «Wahrnehmung» und «Klugheit» angegeben, tragen andererseits aber (semitische) Engelnamen (Harmozēl, Oroiaēl, Daveithe, Eleleth) und bestehen jeweils aus drei Äonen, d. h. insgesamt aus 12 Äonen.\* Diese Äonen gehören dem selbstgeborenen Sohn (Christus). Eine paarweise Anordnung, wie sie etwa Irenäus berichtet, liegt hier nicht vor; allerdings wird sie im folgenden vorausgesetzt, so daß mit der Möglichkeit einer nachträglichen Änderung des Zusammenhangs gerechnet werden muß. Der Fortgang berichtet zunächst von der Erzeugung des himmlischen Adams, der als «vollkommener, wahrer Mensch» erscheint und auf Beschluß von Gott, Geist und Sohn aus der «Ersten Erkenntnis» und dem «Verstand» (*nūs*) entstand.\* Christus setzt ihn, seinen Sohn Seth und dessen Nachkommenschaft («die Seelen der Heiligen» = die Gnostiker) über die vier genannten Lichter ein. Damit ist die Erzählung über das Pleroma abgeschlossen, und es beginnt die Schilderung des Verhaltens der «Sophia», also des krisenhaften Geschehens, das die bisherige Entwicklung schlagartig ändert.

\* a. a. O. 33,7–34,7

\* a. a. O. 34,19–36,15

«Unsere Mitschwester aber, die <Weisheit> (*sophia*), die ein Äon ist, erdachte einen Gedanken aus sich heraus. Und durch den Gedanken des Geistes (*pneuma*) und der <Ersten Erkenntnis> wollte sie das Abbild (ihres Gedankens) aus sich heraus in Erscheinung treten lassen, obgleich der Geist ihr weder zugestimmt noch auch [es] gewährt hatte, noch ihr Paargenosse (*syzygos*), der männlich jungfräuliche Geist, [es] gebilligt hatte. Sie fand ihren Gefährten (*symphonos*) nicht mehr, als sie ohne Billigung des Geistes und ohne Wissen ihres eigenen Gefährten daran ging zu gewähren, indem sie stark (schwanger) wurde infolge der in ihr befindlichen Lüsternheit. Ihr Gedanke konnte nicht unwirksam bleiben, und [so] kam ihr Werk hervor: unvollkommen, häßlich von Ansehen, weil sie es ohne Paargenossen (*syzygos*) bewerkstelligt hatte. Und es glich nicht dem Aussehen der Mutter, da es von anderer Gestalt war. Sie aber sah es in ihrer Erwägung, daß es vom Typ eines anderen Aussehens geworden war, weil es das Äußere (Angesicht) einer Schlange und eines Löwen hatte; seine [Augen] leuchteten feurig. Sie warf es von sich weg, hinaus aus jenen Orten, damit es keiner der Unsterblichen sähe, weil sie es [ja] in Unwissenheit geboren hatte. Sie verband mit ihm eine Lichtwolke, setzte einen Thron in die Mitte der Wolke, damit ihn niemand außer dem Heiligen Geist – den man das <Leben> (*zoē*), die Mutter aller,

nennt – sähe, und gab ihm den Namen «Jaldabaoth». Das ist der erste Herrscher (*archon*). Er nahm viel Kraft von der Mutter, entfernte sich von ihr und wandte sich von dem Orte, an dem er geboren war, ab. Er nahm einen anderen Ort in Besitz. Er schuf sich einen Äon, der in leuchtendem Feuer flammt, in dem er sich jetzt aufhält.»\*

\* a.a.O. 36,16–39,4

Der somit unfreiwillig entstandene Demiurg beginnt nun, seine eigene Welt zu schaffen: «Er vereinigte sich mit der Unvernunft (*aponoia*), die mit ihm ist. Er erzeugte die Gewalten, die unter ihm sind, die zwölf Engel, jeden einzelnen von ihnen für seinen [eigenen] Äon nach dem Typ (Urbild) der unvergänglichen Äonen. Und er schuf jedem einzelnen von ihnen je sieben Engel und den Engeln (je) drei Kräfte, so daß alle, die unter ihm sind, 360 Engelschaften ergeben . . . Als die Gewalten nun aus dem Ersterzeuger (*archigenetor*), dem ersten Herrscher (*archon*) der Finsternis, aus der Unwissenheit dessen, der sie erzeugte, in Erscheinung traten, da waren dies ihre Namen: der erste ist Jaöth, der zweite ist Hermas . . . der dritte ist Galila, der vierte ist Jöbël, der fünfte ist Adōnaios, der sechste ist Sabaoth, der siebente ist Kainan und Kaë, der Kain genannt wird, das ist die Sonne, der achte ist Abiressine, der neunte ist Jöbël (!), der zehnte ist Harmupiaël, der elfte ist Adōnin, der zwölfte ist Belias.»\*

\* a.a.O. 39,4–44,18

Weitere Namen von ihnen stammen «aus der Begierde und dem Zorn», aber sie tragen auch Namen, die ihrer «wahren Natur» entsprechen, d. h. als Tierkreiszeichen, die sie sind. Jaldabaoth, der jetzt auch den Namen «Saklas», das ist «Narr», führt, setzt dann sieben «Könige» über die sieben Himmel ein und fünf über «das Chaos der Unterwelt». Die ersteren, die Planeten, tragen «Namen der Herrlichkeit» und haben tierartiges Aussehen: 1. Jaöth, das Löwengesicht, 2. Elōaios, das Eselsgesicht, 3. Astaphaios, das Hyänengesicht, 4. Yaō, das Schlangengesicht mit sieben Häuptern, 5. Adōnaios, das Drachengesicht, 6. Adōni, das Affengesicht, 7. Sabbataios, das leuchtende Feuerflam-mengesicht. «Diese sind es, die den Kosmos beherrschen.» Die Namen, die – bis auf Astaphaios – ältere und jüngere Beinamen des jüdischen Gottes sind, zeigen wie die Beschreibung des Äußeren, welche tiefe Verachtung dem biblischen Schöpfergott und seiner Weltregierung zuteil wird. Sie finden sich auch in anderen Systemen, zum Beispiel in dem der sogenannten Ophiten: «Jaldabaoth aber, Saklas, der vielgestaltige, so daß er

sich mit jedem Gesicht zeigen kann, gab ihnen (den Planeten) von seinem Feuer, das ihm eigen ist; von dem reinen Licht der Kraft aber, das er von der Mutter bezogen hatte, gab er ihnen nicht. Deshalb herrscht er über sie, wegen der Herr[lichkeit, die in] ihm von der Kraft [des Lichtes] der Mutter war. Deswegen ließ (er) sich <der Gott> nennen, indem er dem Wesen (*hypostasis*), aus dem er geworden war, zuwiderhandelte. Und er verband mit den Gewalten sieben Kräfte.\* Diese zugeordneten Kräfte trugen folgende Namen: «Vorsehung» (*pronoia*), «Göttlichkeit», «Herrschaft», «Feuer», «Königreich», «Einsicht» (*synesis*), «Weisheit» (*sophia*). Sie geben später dem von ihnen geschaffenen Menschen auch die psychischen Kräfte. Nach dem getanen Werk steigert sich der Demiurg in den bekannten Hochmut: «Er sah aber die unter ihm befindliche Schöpfung an und die Menge der Engel unter ihm, und sprach zu ihnen: «Ich bin ein eifersüchtiger Gott, außer mir gibt es keinen».» Damit deutete er den Engeln unter ihm schon an, daß es einen anderen Gott gibt; denn, wenn es keinen anderen gäbe, auf wen sollte er <eifersüchtig> sein?)\*

\* *Origenes, Contra Celsum VI 34*

s.u.S. 113

\* vgl. 2. Mose 20,5;  
Ies. 45,5; 46,9

\* *Pap. Ber. 44,9–18*

Die Darstellung wendet sich nun wieder der Sophia zu und schildert deren Reue, Leiden und Wiederaufnahme ins Pleroma.\* Sie beginnt sich zu rühren, als sie ihren Mangel und den Verlust ihrer Vollkommenheit erkennt. (Ihre von der Reue verursachte «Hinundherbewegung in der Finsternis der Unwissenheit» wird dabei durch eine kühne Auslegung von 1. Mose 1,2 in der griechischen Übersetzung erläutert). Ihr Sohn, der Demiurg, ist so von sich und seinem Werk eingenommen, daß er nur von seiner Mutter Kenntnis nimmt, nicht aber von der ihr übergeordneten «Menge» des Pleromas. «Als die Mutter aber erkannte, daß die Fehlgeburt der Finsternis nicht vollkommen war, weil ihr Paargenosse (*syzygos*) mit ihr nicht übereingestimmt hatte, bereute sie und weinte sehr. Er (der Geist) hörte das Gebet ihrer Reue, und die Brüder baten für sie. Der heilige, unsichtbare Geist wirkte Gewährung . . . er goß über sie einen Geist (*pneuma*) aus der Vollkommenheit aus. Ihr Paargenosse kam zu ihr herab, um ihre Mängel zu beheben . . . Und sie wurde nicht zu ihrem eigenen Äon hinaufgebracht, sondern infolge der besonders großen Unwissenheit, die sich bei ihr gezeigt hatte, befindet sie sich in der Neunheit (d. h. zwischen Pleroma und dem Reich des Demiurgen), bis sie ihren Mangel behoben hat. Eine Stimme drang zu ihr: «Es existiert

\* a.a.O., 44,19–47,16

der Mensch und der Sohn des Menschen».» Damit ist der oberste Gott und der Einzigegeborene gemeint. Den Fortgang bildet die Anthroponie.

s.u.S. 102 ff.

Auch diesem «System» liegt eine ähnliche Struktur zugrunde wie der titellosen Schrift «Vom Ursprung der Welt».\* Nach der ersten Emanation des Allvaters, die den schwer erklärbaren Namen «Barbēlo» (sicherlich ein semitisch-aramäisches Kunstwort) trägt, haben schon die Kirchenväter die Vertreter dieser Richtung «Barbelognostiker» oder «Barbelioten» genannt. Sie ist eine der größten Gruppenbildungen der Gnosis, allerdings nicht einheitlich, wie gerade die neuen koptischen Texte lehren. Die Barbēlo repräsentiert den weiblichen Aspekt des Vaters und ist eine Art gnostischer Muttergottheit. Wahrscheinlich ist sie von Haus aus mit der Sophia eine Person, so wie die neue Schrift «Die drei Säulen des Seth» es zum Ausdruck bringt.\* Sie hat aber zugleich auch zweigeschlechtliche Züge; sie ist «der erste männlich-jungfräuliche Äon».\* Denn für den Gnostiker ist die Doppelgeschlechtlichkeit Ausdruck der Vollkommenheit; erst die irdische Schöpfung führt zur Trennung der ursprünglich göttlichen Einheit, die für das ganze Pleroma gilt. Eine Verletzung dieser Einheit ist auch die unkontrollierte «Begierde» der Sophia; sie hat entsprechend verhängnisvolle Folgen für diese und den Kosmos. In den Ausführungen des Valentinianers Theodot, wie sie Clemens ausgeschrieben hat, ist davon die Rede, daß der Schöpfergott ein Produkt der «Leidenschaften der Begierde» ist.\* Diese zwiespältige Stellung der Sophia hat im Valentinianismus zur Konzeption einer oberen («unvergänglichen») und einer unteren, gefallenen Sophia geführt, von denen die letztere auch «Kleine Sophia» oder «Sophia des Todes»\* genannt wird. Ihre Doppelrolle wird dann auch bei der Entstehung des Menschen sichtbar, insofern sie mit an der Einpflanzung des göttlichen Funkens (meist weiblichen Geschlechts) beteiligt ist. Das Schicksal dieses Funkens in der Körperwelt gleicht dem der Sophia nach ihrem Fall, weshalb eine Reihe von Zeugnissen beide zu einer Gestalt zusammenziehen und an ihr die Einheit der Gegensätze bzw. die Vorläufigkeit irdischen («unaufgeklärten») Urteils illustrieren. Ein solches Beispiel liefert die Nag-Hammadi-Schrift «Der Donner: der vollkommene Verstand».\* Hier ist in Form einer Offenbarungsrede von den zwei Seiten einer weiblichen Gestalt die Rede, die «von der Kraft gesandt worden ist», damit sie gesucht und gefunden

NHC II 5

Barbēlo und  
Sophia

NHC VII 5,  
123,16f.

NHC VII 5, 121,  
20f.

Clemens Alexan-  
drinus, Ex Theo-  
doto 33,3-4

NHC II 3,  
108,12-15

«Der Donner:  
der vollkom-  
mene Ver-  
stand»

NHC VI 2

wird. Dahinter verbirgt sich offensichtlich die Sophia, aber auch die «Seele», beide in ihren zwei Seinsweisen: als vollkommene, göttliche und erlösende Kraft und als hinfällig-gefallene, dem «Mangel» ausgesetzte Erscheinung<sup>28</sup>:

«Ich bin die Geehrte / und die Verachtete.

Ich bin die Dirne / und die Ehrbare.

Ich bin die Frau / und die Jungfrau.

Ich bin die Mutter / und die Tochter.

\* NHC VI 2, 13, 16–22

Ich bin die Glieder meiner Mutter.\*

...

Ich bin das Schweigen, / das unerreichbar ist,  
und die «Einsicht» (*epinoia*), / an die vieles (in der Welt)  
erinnert.

\* NHC VI 2, 14, 9–13

Ich bin die Stimme, / die viel Lärm verursacht,  
und der Logos, / der viele Abbilder hat.\*

...

Ich bin nämlich das Wissen / und die Unwissenheit.

Ich bin die Scham / und die Offenheit.

Ich bin schamlos, / und ich bin beschämt.

\* NHC VI 2, 14, 26–31

Ich bin Stärke, / und ich bin Furcht.\*

...

Ich aber bin die, die in allen Ängsten lebt, / und [ich bin]  
die Kühnheit unter Zittern.

Ich bin die, die [hier] schwach ist, / und [doch] bin ich  
unversehrt am Freudenort.

\* NHC VI 2, 15, 25–30

Ich bin unverständlich, / und ich bin weise.\*

...

Ja, ich bin die Weis[heit] (Soph[ia]) [der Gr]iechen / und die  
Erkenntnis (Gnosis) [der] B[a]r[b]aren.

Ich bin das Gesetz der Griechen / und der Barbaren.

I[ch] bin die, die viele Bilder in Ägypten hat / und die kein  
Bild bei den Barbaren hat.

Ich bin die, [die] überall gehaßt wurde, / und die, die überall  
geliebt wurde.

Ich bin die, die man «das Leben» nennt, / und [doch] habt ihr  
[mich] «der Tod» genannt.

Ich bin die, die man «das Gesetz» nennt, / und [doch] habt ihr  
[mich] «die Ungesetzlichkeit» genannt.

Ich bin die, die ihr gesucht habt, / und ich bin die, die ihr  
ergriffen habt.

Ich bin die, die ihr zerstreut habt, / und [doch] habt ihr mich  
eingesammelt.

Ich bin die, vor der ihr euch geschämt habt, / und [doch] wart  
ihr schamlos vor mir.\*

\* NHC VI 2, 16, 3-22

...  
Ich aber bin der Verstand derer, [die verstehen] / und die  
Ruhe dessen, [der schläft],

Ich bin die Erkenntnis, zu der das Fragen nach mir führt, / und  
das Finden für die, die nach mir suchen, und der Befehl für  
die, die mich bitten.\*

\* NHC VI 2,  
18, 11-13

...  
Ich bin die Vereinigung / und die Auflösung.

Ich bin das Bleiben, / und ich bin das Lösen.

Ich bin das Herabkommen, / und man wird zu mir  
hinaufkommen.

Ich bin das Gericht / und die Vergebung.

Ich, ich bin sündlos, / und [doch] stammt die Wurzel der Sünde  
von mir.

Ich bin die Begierde beim Anblick; / und [doch] wohnt die  
Beherrschung des Sinnes in mir.»\*

\* NHC VI 2,  
19, 10-20

So ist die «Weisheit» für den Gnostiker eine vielseitige Erscheinung, die viele Aspekte seiner Weltanschauung in sich vereinigt, die negativen und die positiven. Vielleicht können wir daraus entnehmen, warum die «Sophia» eine solche große Rolle in vielen gnostischen Systemen und Schriften spielt. Sie gehört zu den ältesten und wichtigsten Strukturelementen der Gnosis.

In prägnanter, das mythologische Kolorit abstreifender Formulierung findet sich die gnostische Vorstellung von der Entstehung der Welt im (valentinianischen) Philippusevangelium: «Der Kosmos entstand durch einen Fehltritt. Denn der, der ihn schuf, wollte ihn unvergänglich und unsterblich schaffen. Er kam zu Fall und erreichte das Erhoffte nicht. Denn es gab nicht die Unvergänglichkeit des Kosmos, und es gab nicht die Unvergänglichkeit dessen, der den Kosmos geschaffen hatte.»\* Das «Evangelium der Wahrheit» hat diesen ganzen Vorgang in meditativer Weise verarbeitet und durchdacht, indem es die Entstehung der Welt als Folge psychologisch-geistiger Prozesse von universal-kosmologischer Bedeutung auslegt, in deren Re-

Die Weltentstehung nach dem Philippusevangelium und dem «Evangelium der Wahrheit»

\* NHC II 3, 123, 2-9

vidierung die Gnosis besteht: «Das All war im Inneren des Undenkbaren, Unbegreiflichen, der über das Denken erhaben ist, während die <Unwissenheit> um den Vater <Angst> und <Schrecken> hervorbrachte. Die <Angst> aber verdichtete sich gleich einem <Nebel>, so daß niemand sehen konnte. Daher gewann die <Irrung> (*planē*) an Kraft. Sie arbeitete vergeblich an ihrer <Materie> (*hylē*), da sie die Wahrheit nicht kannte. Sie begann an einem Gebilde (*plasma*) mit Kraft den Ersatz der Wahrheit in Schönheit herzustellen. Dies war aber keinerlei Demütigung für ihn, den Undenkbaren, Unbegreiflichen, denn die <Angst>, das <Vergessen> und das <Gebilde der Lüge> waren ein Nichts, da ja die festgegründete Wahrheit unveränderlich und unerschütterlich ist und keiner Verschönerung bedarf. Verachtet deshalb die <Irrung>! So steht es mit ihr: Sie ist ohne Wurzel, sie entstand in einem <Nebel> (= Unwissenheit) bezüglich des Vaters. Da sie [nun einmal] da ist, stellt sie <Werke>, <Vergessenheiten> und <Ängste> her, um damit die der Mitte (Zugehörigen, d. h. offenbar die Wesen des Zwischenreiches) herabzuziehen und (in der Materie) einzufangen . . . Das <Vergessen> entstand nicht beim Vater, obgleich es seinerwegen entstanden ist. Das, was aber in ihm entsteht, ist die <Erkenntnis> (*gnosis*), die offenbart wurde, damit das <Vergessen> aufgelöst werde und man den Vater erkenne. Da das <Vergessen> entstanden ist, weil man den Vater nicht erkannte, wird dann, wenn man den Vater erkennt, das Vergessen hinfort nicht mehr bestehen . . .»\*

• NHC I 2, 17, 6–18, 11

Vermutlich sind die angeführten «Affekte» nur Umschreibungen für die sonst ausgiebig mythologisch dargestellten Ereignisse, etwa die «Irrung» als Bild für den Demiurgen, «Unwissenheit», «Angst» und «Schrecken» als Hinweis auf das Verhalten der Sophia. Im weiteren wird wiederholt vom «Mangel» gesprochen, der dem All anhaftet, weil es in Unkenntnis des wahren Vaters ist.\* Seine Vollendung liegt daher in der Rückkehr, d. h. in der «Erkenntnis» des Vaters und der Vernichtung des «Irrtums».\* Dazu schickt der Vater seinen Sohn (Christus), damit er den (abgefallenen) Äonen den Weg zum Ursprung und zur «Ruhe» zeigt. Dies ist gleichbedeutend mit der Auflösung des Kosmos. «Indem er (Christus) den <Mangel> auffüllte (d. i. beseitigte), löste er die <Gestalt> (= äußere Erscheinung) auf; seine (des Mangels) <Gestalt>, in der er (Christus) diente, ist der Kosmos. Denn der Ort, an dem es Neid und

\* NHC I, 2, 18, 35–19, 17

• NHC I 2, 21, 8–22, 33

Streit gibt, ist <Mangel>. Der Ort aber, an dem die Einheit ist, ist vollkommen. Da nun der <Mangel> entstand, weil man den Vater nicht erkannte, wird dann, wenn man den Vater erkennt, der <Mangel> hinfort nicht mehr bestehen. So wie jemandes <Unwissenheit> sich sogleich auflöst, wenn er zur Erkenntnis gelangt ist. Wie die Finsternis sich auflöst, sobald das Licht erscheint, so löst sich der <Mangel> in der Vollendung auf.»\* NHC I 2, 24,20–25,3

Aus den parallelen Formulierungen ergibt sich sehr deutlich, daß «Vergessen» und «Mangel» den gleichen Zustand meinen, der das irdisch-weltliche Dasein charakterisiert, das nur durch die «Erkenntnis» überwunden werden kann. Der Text zeigt auch, wie eng die Kosmologie bzw. die Kosmogonie auf die Erlösung ausgerichtet ist; beide Vorgänge sind für den Gnostiker nicht voneinander zu trennen.

Wir haben im Vorhergehenden ausführlich von einem «weiblichen» Spekulationstyp gehört, dem der Gedanke der Emanation aus einem Uranfang eigen ist. Andere Systeme, die wir nur kurz streifen können, rechnen mit drei Urprinzipien oder, wie die Gnostiker zu sagen belieben, «Wurzeln», die die Weltbildung bedingen. Die Mehrzahl davon ist uns von Hippolyt überliefert, allerdings nicht immer vollständig. Bei einigen sind diese «Wurzeln» selbst erst wieder aus einem Ursprung oder «Samen» hervorgegangen. Vorausgesetzt wird immer das Vorhandensein des Chaos, das die Finsternis oder Materie repräsentiert, manchmal auch als besondere, vierte Kraft bezeichnet. «Wer sagt, daß das All aus einem [Prinzip] besteht, irrt; wer sagt, aus dreien, sagt die Wahrheit und gibt die [richtige] Erklärung vom All» lautet ein Grundsatz der Naassener nach Hippolyt.\* Diese Richtung, die ihren Namen wegen ihrer Bevorzugung der Schlange (hebräisch *nachasch*, gräzisiert *naas*) bekommen hat, spricht vom «Vorher-Seienden», «Selbstentstandenen» und dem Chaos, zu dem noch der Demiurg als «vierte Kraft» Esaldaios tritt. Letztere hat den Kosmos, das «Nichts», ohne Hilfe und Wissen des Ersten geschaffen, dabei aber — was nur vorausgesetzt wird — das bewegliche, mittlere Prinzip, die Weltseele oder den (inneren) «Menschen» (*anthropos*) in das Chaos eingeschlossen. Dem Schicksal dieses Teils gilt das Hauptaugenmerk einer längeren Lehrschrift, der sogenannten «Naassenerhomilie», die wir im nächsten Kapitel streifen werden.

Die Dreiprinzipienlehren

\* Hippolyt, *Refutatio* V 8,1



Auch die «Sethianer» (nach dem Adamiten Seth genannt) haben eine Dreiprinzipienlehre: «Licht», «Geist» und «Finsternis» (so Hippolyt). Dies stimmt mit der «Paraphrase des Sem» überein: «Es gab Licht und Finsternis, und Geist (*pneuma*) war in ihrer Mitte».\* Das Wirken dieser drei «Wurzeln» wird an Hand einer weitschweifigen und sinnentfremdeten Ausdeutung von 1. Mose 1 dargestellt: unten das Chaos (Finsternis), darüber der Geist, ganz oben das Licht. «Das Licht war Denken, angefüllt mit Gehör und Wort (*logos*). Sie waren in einer einzigen Gestalt verbunden. Und die Finsternis war Wind in Gewässern; dieser besaß den Verstand (*nūs*), umkleidet mit einem unruhigen Feuer. Und der Geist in ihrer Mitte war ein ruhiges, bescheidenes Licht.»\* Während das Licht, in dem die «Größe» wohnt, über die Niedrigkeit und Unordnung der Finsternis Bescheid weiß, kennt diese sich selbst und ihre Stellung nicht. Durch eine Bewegung von ihr wird der Geist aufgeschreckt und erhebt sich zu seinem Ort, von wo er sowohl die Finsternis unter sich als auch das Licht über sich erblickt. Letzteres offenbart sich ihm in Gestalt eines Wesens, das als Abbild und «Sohn des unbefleckten, grenzenlosen Lichts» bezeichnet wird und mit dem Offenbarer der ganzen Lehre, Derdekeas, identisch ist. Seine Aufgabe ist es, das in der Finsternis (der «Natur» und dem Chaos) eingeschlossene Licht in Form des «Verstandes» (*nūs*) ebenfalls emporzuführen zum oberen Licht, damit die eingeleitete Trennung vollkommen wird. Dies gelingt nur teilweise, weil sich die «Natur» (*physis*) dagegen wehrt und einen Teil des Lichtes behält. Im Verlaufe der (nicht immer durchsichtigen) Bemühungen um die Befreiung des Lichtes erfolgt im Spiel der verschiedenen Kräfte (u. a. ist dabei auch vom «Mutterschoß» und dem Hymen die Rede) die Kosmogonie. In der Weltgeschichte, die sich an einzelnen prägnanten biblischen Ereignissen orientiert, allerdings in einer völlig gegenbiblischen Bewertung, setzt sich der Kampf fort, der erst im «Kairos der Vollendung» beendet sein wird: Die Natur geht zugrunde, und ihre «Gedanken» trennen sich von ihr, um ins Licht einzugehen.

Aus der kurzen Wiedergabe wird ersichtlich, daß diese «Systeme» keinen «Sophiamythos» besitzen, sondern das kosmogonische «Fallgeschehen» entweder einfach aus dem gegenwärtigen Zustand der Welt voraussetzen, geradezu postulieren, oder es nur kurz als Akt eines überirdischen, meist männlichen

\* NHC VII 1, 1, 26f.

\* NHC VII 1, 32-3, 5

Wesens verstehen. Charakteristisch ist außerdem ein gewisser Kreislaufgedanke, der damit verbunden wird: Das, was oben ist, gerät nach unten, um schließlich wieder in seinen alten Zustand zu gelangen (diesmal allerdings endgültig, im Unterschied etwa zu den indischen Systemen). Diese Idee ist zwar der gesamten Gnosis eigen – es ist die monistische Grundstruktur in ihrem dualistischen Weltbild –, hat aber in den Dreiprinzipiensystemen eine besonders hervortretende Darlegung gefunden. Als Bild wird dafür etwa der große Ozean verwendet, der nach «unten» und nach «oben» fließt: Ersteres bedeutet das Entstehen von Menschen, letzteres das von «Göttern», d. h. das Göttliche im Menschen findet zum Ursprung zurück (so in der Naassenerhomilie). Oder bei anderen (den sogenannten Peraten) ist es das Bild der sich hin- und herbewegenden Schlange, das die Wendung des mittleren Prinzips von oben nach unten und umgekehrt symbolisiert. Das erste Prinzip bleibt davon immer unberührt; es ist der ruhende Pol des Geschehens, das Ziel des Werdens. Der Störungsfaktor im «Kreislauf» ist die Macht der Finsternis und des Bösen, die in allen Systemen Grundvoraussetzung ist. Daher wird die negative Beurteilung der Welt mehr oder weniger zum Ausdruck gebracht. Ihr Schöpfer und Herrscher wird als «Mörder von Anfang an» bezeichnet,\* da sein Werk Verderben und Tod bringt (so die Peraten bei Hippolyt\*). Die Gestirne sind «die Götter des Verderbens», die die Menschen versklaven und dem unvermeidlichen Werden und Vergehen aussetzen.\* (Diese Aussage ist mit einer Auslegung alttestamentlicher Geschichten verbunden).

\* vgl. Joh. 8,44

\* Hippolyt, Refutatio V 17,7

\* a.a.O. V 16,6 ff.

Zum Abschluß sei noch ein Blick auf die im «Poimandres» enthaltene Kosmogonie getan, die trotz ihres rein hellenistisch-gnostischen Kolorits auch Anleihen bei der jüdischen Schöpfungsgeschichte macht. Dem Autor wird in einer Vision folgendes zuteil\*<sup>29</sup>: Neben dem uranfänglichen «heiteren und freundlichen Licht» erscheint «allmählich und abwärtsstrebend eine furchtbare und schreckenerregende Finsternis, gedreht und gewunden, so daß ich sie mit einer Schlange verglich. Darauf wandelte sich die Finsternis in eine Art feuchte Natur (*physis*), geriet in unsägliche Wirrnis, ließ Rauch wie von einem Feuer aufsteigen und einen unbeschreiblich klagenden Laut hören . . . Aus dem Licht aber (. . .) stieg ein heiliges <Wort> (*logos*) zur Natur, und unermischtes Feuer sprang aus der feuchten Natur heraus zur

Die Kosmogonie des «Poimandres»

\* Corp. Herm. I 4–11

Höhe hinauf. Denn es war flüchtig, rasch und wirksam, und die Luft, die leicht ist, folgte dem Geist, indem sie von Erde und Wasser bis zum Feuer aufstieg, so daß es mir schien, als hinge sie an ihm. Erde und Wasser aber blieben vermischt für sich, so daß die Erde vor Wasser nicht zu sehen war. Sie (die Elemente) aber wurden durch das darüber schwebende geistige <Wort> (*logos*) bewegt,\* so daß es hörbar war (?).»

\* vgl. 1. Mose 1,2

Die Deutung dieses Gesichtes durch den «Poimandres» ist folgende: Das Licht ist der «Verstand» (*nūs*) oder der «Vater-Gott» (= Poimandres), der aus ihm entstandene Licht-Logos ist der «Sohn Gottes», der zugleich das ist, was der Visionär «sieht und hört»; beide – Nūs und Logos – gehören zusammen: «ihre Vereinigung ist das Leben». Die Frage nach dem Woher der Elemente wird so beantwortet: «Aus Gottes Ratschluß (*bulē*), der das Wort (*logos*) empfangen und den schönen (unsichtbaren) Kosmos gesehen und nachgeahmt hat; er bildete sich zu einem Kosmos durch seine eigenen Elemente und die von ihm erzeugten Seelen.» Daran anschließend heißt es: «Der Gott <Nūs>, der mann-weiblich Leben und Licht ist, brachte durch ein anderes Wort einen demiurgischen <Verstand> (*nūs*) hervor, der, als Gott des Feuers und des Geistes, sieben Verwalter schuf, die in Kreisen den sichtbaren Kosmos umgeben und deren Verwaltung <Schicksalszwang> (*heimarmenē*) genannt wird. Da sprang sogleich aus den abwärtsstrebenden Elementen das göttliche <Wort> (*logos*) in die reine Schöpfung der Natur (*physis*) und vereinigte sich mit dem demiurgischen <Verstand> (*nūs*), mit dem er ja wesensgleich war. Und die vernunftlosen, abwärtsstrebenden Elemente der Natur blieben sich selbst überlassen, so daß sie bloße Materie (*hylē*) waren.»

Damit ist der Trennungsprozeß erst einmal beendet, und der Demiurg kann jetzt zusammen mit dem Logos die Sphären in Bewegung setzen. Diese «Kreisbewegung» bringt aus den unteren Elementen entsprechende «vernunftlose Wesen» hervor, und es entstehen die Lebewesen in der Luft, im Wasser und auf der Erde.\* Als letzter Akt erfolgt die Schaffung des Menschen, zunächst die des göttlichen Ebenbildes. Erst aus diesem Akt und seinen weiteren Folgen wird der gnostische Charakter des Stückes offensichtlich, das sonst den Hauch der spätgriechischen Philosophie atmet (sichtbar an der positiven Kosmologie) und als ein Produkt aus den Anfängen der Gnosis gewertet werden kann.

\* vgl. 1. Mose 1,24

s.u.S. 124 ff.

# Anthropologie und Anthropogonie

Das beschriebene dualistische Weltbild bestimmt auch die gnostische Auffassung vom Menschen, ja bekommt in ihr eine zentrale Ausdrucksmöglichkeit. Der Mensch ist für die Gnosis, wie für alle Religionen, Mittelpunkt des Weltgeschehens; an ihm lassen sich gegensätzliche Kräfte, die den Kosmos bestimmen, in besonderem Maße aufzeigen. Das Verdikt über die irdisch-sichtbare Welt schließt auf anthropologischer Ebene die negative Bewertung des gesamten körperlich-psychischen Seins ein. Dieses irdisch-materielle Sein ist ebenso wie die Welt ein Produkt des antigöttlichen Demiurgen und dementsprechend eine widergöttliche, von bösen Kräften beherrschte Sphäre, sichtbar und wirksam in den Leidenschaften und Begierden. Der seelische Teil des Menschen wird daher auch als Produkt böser Kräfte (vor allem der Planeten) hingestellt, wodurch der Mensch nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt des Wirkens derartiger Kräfte ist. Der «dämonistische Weltbegriff» korrespondiert so dem «dämonistischen Seelenbegriff» (H. Jonas). Valentinus schreibt in einem seiner Briefe, daß das menschliche Herz ein Sitz böser Geister ist, die sein Reinwerden verhindern und es statt dessen schmähdlich behandeln «durch ungeziemende Begierden»; es ist einer Herberge vergleichbar, die von Schmutz und zügellosen Menschen gefüllt ist.\*

Abwertung  
des irdischen  
Seins

Diese Sicht der Weltbeziehung und -verhaftung des Menschen ist allerdings nur die eine Seite. Die andere Seite, die dieser Sicht überhaupt einen Standpunkt gibt, ist diejenige, die im Makrokosmischen dem Reich des «unbekannten Gottes» entspricht: Es ist die tiefe und verborgene Beziehung zu dieser «Überwelt». Die Gnosis hat diese transzendente Schicht des Menschen in vielfältigen Bildern und Ausdrücken umschrieben, weil sie, ebenso wie das höchste Wesen, jeglicher welthaften Bindung entbehrt und praktisch nur negativ angebbar ist. Immerhin dominiert der Begriff «Geist» (*pneuma*) in den griechischen und koptischen Texten, in den relevanten Hermetika «Vernunft» (*nūs*) und in den orientalisch-semitischen «Seele». Eine noch näher zu untersuchende Bezeichnung ist «innerer Mensch». Am treffendsten ist wohl der Ausdruck «Funke» (griech. *spinthēr*), der hin und wieder begegnet. Auch «Samen des Lichts» findet sich dafür verwendet. In der Forschung hat

\* Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 20

Das unweltliche Ich

man sich, um einen einheitlichen Ausdruck zu verwenden, angewöhnt, vom «Selbst» oder «Ich» zu sprechen, wobei die Wiedergabe eines manichäisch-iranischen Terminus Pate gestanden hat. Dieses «unvergleichliche Selbst» im Menschen bildet für die Gnosis neben Körper und Seele das dritte anthropologische Element. Die gnostische Anthropologie ist daher grundsätzlich dreiteilig angelegt, wobei im Unterschied zu zeitgenössischen ähnlichen Auffassungen ein deutlicher Strich zwischen dem materiell-seelischen und dem geistigen Teil gemacht wird. Die verwendete Terminologie, vor allem für den transzendenten Kern des Menschen, ist dabei nach außen hin der philosophischen Tradition verpflichtet, im tieferen Verständnis jedoch ein Bruch mit ihr, wie vor allem die ambivalente Verwendung von «Seele» (*psychē*) und «Geist» (*pneuma*) lehrt. Wenn in den orientalischen, vor allem in den mandäischen Texten dafür «Seele» steht, so rückt der Ausdruck für «Geist» an die untergeordnete Stelle und entspricht der «Seele» (*psychē*) in den hellenistischen Quellen. Auch hier bleibt also die Trichotomie und die inhaltliche Übereinstimmung in der Stellung des «Selbst» bewahrt.

Dieses «Selbst» ist es nun, um das es in der Anthropogonie und der späteren Soteriologie vor allem geht. Der Mensch, dem die «Erkenntnis» eines jenseitigen Kerns seines Wesens geschenkt worden ist, fragt nach dem Woher dieses Kerns, und darauf antwortet die Anthropogonie. Man muß dabei auch im Auge behalten, daß allein durch diesen göttlichen Grund im Menschen überhaupt «Gnosis» möglich ist, d. h. das «Wissen» ist einerseits eine Funktion des unweltlichen «Ich», andererseits richtet es sich auf dieses, um es zu entdecken und als Garant der Befreiung aus dem Kosmos zu erfahren. Die ganze gnostische Erlösungslehre kreist darum, diesen göttlichen, durch verhängnisvolle Ereignisse in die Welt «gefallenen» Lichtfunken zu seinem Ursprung zurückzuführen, mythologisch als «Seelenaufstieg» dargestellt. Dieser eschatologische (endzeitliche) Akt, der nach dem Tode einsetzt, ist das eigentliche Mittel der Befreiung des «Selbst», da mit diesem Zeitpunkt die Verdeckung und Umhüllung durch das körperlich-psychische Sein abfällt und die potentielle Freiheit des eigentlichen «Ich» realisiert wird. Es wird daraus deutlich, daß die gnostische Anthropologie im Grunde genommen zweischichtig orientiert ist, nämlich auf das kosmische und akosmische Sein bezogen, daß sie

aber durch die Tendenz, den Bereich des Kosmischen so weit wie möglich auszudehnen und in ihn auch das seelische Wesen des Menschen einzubeziehen, veranlaßt ist, das akosmische «Ich» als drittes Prinzip einzuführen. Auch hier äußert sich der dualistische Grundgedanke der Gnosis sehr deutlich.

Eine Widerspiegelung der gnostischen Anthropologie ist die Einteilung der Menschen in zwei bzw. drei Klassen: in die «Geistigen» (Pneumatiker), die «Seelischen» (Psychiker) und die «Fleischlichen» (Sarkiker, von griech. *sarx*, «Fleisch, Körper») oder «Irdischen» (Choiker, von griech. *choikos*, «irdisch»), auch «Hyliker» (griech. *hylē*, «Materie») genannt. «Drei Menschen gibt es und ihre Geschlechter bis zur Vollendung der Welt: den geistigen (pneumatischen), den seelischen (psychischen) und den irdischen (choischen)», heißt es in der «Schrift ohne Titel»,\* NHC II 5, 270,6-9 die dementsprechend auch drei Adamgestalten unterscheidet: den ersten oder pneumatischen, den zweiten oder psychischen und den dritten oder irdischen.\* NHC II 5, 165,28-35 Alle drei sind zwar nacheinander entstanden, aber in dem einen und ersten Menschen vereinigt; sie bilden die drei Bestandteile jedes Menschen. Der jeweils vorherrschende bestimmt den Menschentyp, dem man zugehört. Auch dabei ist es so, daß strenggenommen nur Pneumatiker und Hyliker einander gegenüberstehen, da die Psychiker zu den letzteren gehören und zum Stand der «Unwissenden» zählen. Nur die Pneumatiker sind die Gnostiker und der Erlösung fähig. Die Zwischenstufe der «Seelischen» ist darüber hinaus auch aus einer historischen Situation erklärbar: Darunter wurde in der christlichen Gnosis die Masse der Gemeindegchristen verstanden, die zwischen den Heiden und den Gnostikern standen und Gegenstand der missionarischen Bemühungen waren. Darin drückt sich keine Abschwächung des dualistischen Prinzips aus, sondern dessen konsequente Anwendung auch in einer veränderten Situation; das gnostische esoterische Heilsverständnis wird auch gegenüber dem Gemeindegchristentum durchgehalten.<sup>30</sup>

Geist – Seele  
– Leib und  
ihre Repräsen-  
tanten

Die zentrale Stellung, die der Mensch in der gnostischen Theologie einnimmt, hat zu einem besonders wichtigen Vorstellungskomplex geführt, den man als «Lehre vom Gott <Mensch>» zu bezeichnen gewohnt ist. Bekannt ist sie auch unter dem Namen «Urmensch-Mythos» oder (nach dem griechischen Wort für «Mensch») «Anthropos-Mythos». Ihr Grund-

Der Gott  
«Mensch»

gedanke liegt in dem engen Verwandtschafts- oder Wesensverhältnis zwischen dem höchsten Gott und dem Kern des Menschen. Dieses Verhältnis wird, offenbar in Anknüpfung an die biblische Aussage,\* als Abbildverhältnis verstanden, d. h., der (irdische) Mensch ist ein Abbild des göttlichen Urbildes, das dementsprechend gleichfalls oft den Namen «Mensch» trägt. Der «Vater der Wahrheit, der Mensch der Größe» heißt es von ihm in einem Text.\* Die oft sehr kompliziert dargestellte Lehre läßt sich auf zwei Grundtypen reduzieren<sup>31</sup>: Einmal ist das höchste Wesen selbst der erste oder Urmensch (*anthropos*), der durch sein Erscheinen den welterschöpfenden Kräften ein Vorbild oder Modell für die Schaffung des irdischen (also des zweiten) Menschen abgibt, zum anderen bringt der höchste Gott zunächst einen wesensgleichen himmlischen Menschen (häufig «Sohn des Menschen» genannt) hervor, der dann das unmittelbare Urbild des irdischen (also dritten) Menschen ist. Bei der zweiten Version tritt oft noch der Gedanke hinzu, daß der (zweite) himmlische Urmensch sich verführen läßt, in dem irdischen (körperlichen) Menschen Wohnung zu nehmen; er gilt dann als «innerer Mensch» und repräsentiert zugleich die besagte göttliche Kernsubstanz des Menschen überhaupt (das «Pneuma»). Die reiche gnostische Bildersprache unterscheidet dabei nicht immer deutlich, um welchen «Menschen» es sich handelt; die göttlichen Attribute können sowohl dem himmlischen als auch dem ihm wesensmäßig verbundenen irdischen Menschen – meist illustriert an Adam – zukommen. Die Idee des Falles eines himmlischen Wesens und seiner Zerstreuung in die irdische Welt ist überhaupt eine der Grundvorstellungen der Gnosis und hat ihre großartigste und klarste Ausgestaltung im Manichäismus erhalten.

s.u.S. 358 ff.

Hinter dieser Vorstellung vom göttlichen «Menschen», der sowohl über als auch in der Welt weilt, steckt eine ganz neue Konzeption der Anthropologie. Dies wird vor allem in der Höherbewertung des Menschen gegenüber dem Weltschöpfer sichtbar: Nicht nur, daß vor diesem der (erste) Mensch, d. h. der unbekannte Gott, existiert – auch der irdische Mensch, der sein Produkt ist, überragt ihn auf Grund seiner überweltlichen, göttlichen Beziehung und Substanz. «Diese Erhöhung nun des <Menschen> zu einem überweltlichen Gott», sagt H. Jonas treffend, «der – wo nicht der erste – jedenfalls früher und erhabener ist als der Weltschöpfer, ist einer der bedeutsamsten

Aspekte der gnostischen Mythologie in der allgemeinen Religionsgeschichte. Er verbindet so weit getrennte Spekulationen wie die des Poimandres und Manis; er zeigt einen neuen metaphysischen Status des Menschen in der Seinsordnung an, und es ist die Belehrung hierüber, die den Schöpfer und Herrscher der Natur auf seinen Platz verweist.»<sup>32</sup> Dahinter drückt sich der ganze revolutionäre Geist der Gnosis in seiner Absage an die herkömmlichen Glaubens- und Wertvorstellungen aus, dem wir auch noch in anderen Zusammenhängen begegnen werden.

Die gottgleiche Stellung des Menschen auf Grund seiner wesensmäßigen Herkunft wird an einigen Stellen sehr deutlich formuliert: «Gott schuf den Men[schen, und die Men[schen schufen Gott. So ist es auch in der Welt, da die Menschen Götter schaffen und sie als ihre Schöpfungen verehren. Es würde sich ziemen, daß die Götter die Menschen verehren.»\* Dies haben schon die ersten greifbaren Gnostiker wie Simon Magus, Menander, Epiphanes in die Tat umgesetzt und sich – so wenigstens die Kirchenväterberichte – als Götter verehren lassen. Die Ansicht der Griechen vom Meer als Werdeort von Göttern und Menschen\* wird in der Naassenerpredigt in dem Sinne ausgelegt, daß die Strömung vom himmlischen zum irdischen Ozean ein Werden von Menschen bedeute, der umgekehrte Weg aber ein Werden von Göttern,\* d. h., der Mensch nimmt seinen wesensmäßigen Platz ein, wofür gleich anschließend der Psalmvers\* «Ihr seid Götter, alle Söhne des Höchsten» angewendet wird. «Der Anfang der Vollendung ist die Erkenntnis des Menschen, die Erkenntnis Gottes aber ist die vollkommene Vollendung.»\* Die wahre Gotteserkenntnis beginnt mit der Erkenntnis des Menschen als eines gottverwandten Wesens. Der «Baum der Erkenntnis» im Paradies vermittelte nach verschiedenen gnostischen Texten Adam seine ihm angemessene gottgleiche Stellung gegenüber dem niederen Weltschöpfer-Gott, der nur aus Neid das Verbot des Genusses von diesem Baum erlassen hatte. Ebenso fungiert in einigen Systemen die Paradiesesschlange im Auftrag des höchsten Gottes zur «Unterweisung» des ersten Menschen im Paradies, hat also eine durchaus positive Aufgabe. Einige Quellen sprechen von dem Erschrecken der niederen Mächte, als sie den wahren Charakter des von ihnen geschaffenen Menschen erkennen. So wird der Akt der Menschenschöpfung für sie zu einem Bumerang: «Der Ersterzeuger (*archigenetor*) der Unwissenheit . . . schuf einen Menschen

\* NHC II 3,  
119,35–120,4

\* Homer, *Ilias* 14,201

\* Hippolyt, *Refutatio*  
V 7,36

\* Ps. 83,6

\* Hippolyt, *Refutatio*  
V 6,6; 8,38



\* NHC XIII 1,  
40,23–29

nach meinem (des Urvaters) Bilde, ohne aber zu wissen, daß jener ihm zu einem vernichtenden Gericht werden würde, noch die Kraft, die in ihm (dem Menschen) ist, zu erkennen».\*

Die Erschaf-  
fung und  
Erweckung  
Adams

Damit haben wir schon das Thema der eigentlichen Anthropogonie berührt, wozu noch einiges zu bemerken ist, bevor die Texte selbst sprechen sollen. Sie wird in überwiegendem Maße unter Verwendung der alttestamentlichen Erzählung von Adam und Eva dargestellt, allerdings in meist sehr verfremdeter Weise, wie es für die gnostischen Auslegungen biblischer Aussagen typisch ist. Dabei stehen aber nicht nur die kanonischen Texte Pate, sondern auch nachbiblisch-jüdische Vorstellungen, vor allem der Mythos von der Belebung des Adamkörpers (Golem) durch den Geist Gottes. Er gab wohl in erster Linie eine gute Vorlage für die gnostischen Theologen ab, einige ihrer Ideen über die Entstehung des Menschen und über seine Doppelnatur in ein schriftstellerisches Gewand zu hüllen. Daraus entstand ein «Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam-Spekulation»<sup>33</sup>, der sich in vielen Schulrichtungen bis zu den Mandäern und Manichäern wiederfindet. Sie steht natürlich in engem Zusammenhang mit dem «Anthropos-Mythos». Beide sind ja auch der gleichen biblischen Überlieferung\* verpflichtet oder beziehen sich auf sie. Die wichtigsten Züge dieser Adamsgeschichte sind folgende: Der Körper Adams wird vom Weltschöpfer und seinen Engeln (Archonten, Planeten) aus den Elementen geschaffen (unter Anknüpfung an den in der Bibel gebrauchten Plural\*); da er aber kein richtiges Leben in sich hat, wird er vom höchsten Wesen auf verborgene oder vermittelte Weise mit dem göttlichen Geist, d. h. der Pneumasubstanz, ausgestattet, die ihn über den Schöpfergott erhebt und ihm die Fähigkeit zur Erlösung verleiht. Die Erlösung besteht in der Erweckung Adams zur Erkenntnis seiner wahren Herkunft und der Niedrigkeit des Weltschöpfers.

\* 1. Mose 1

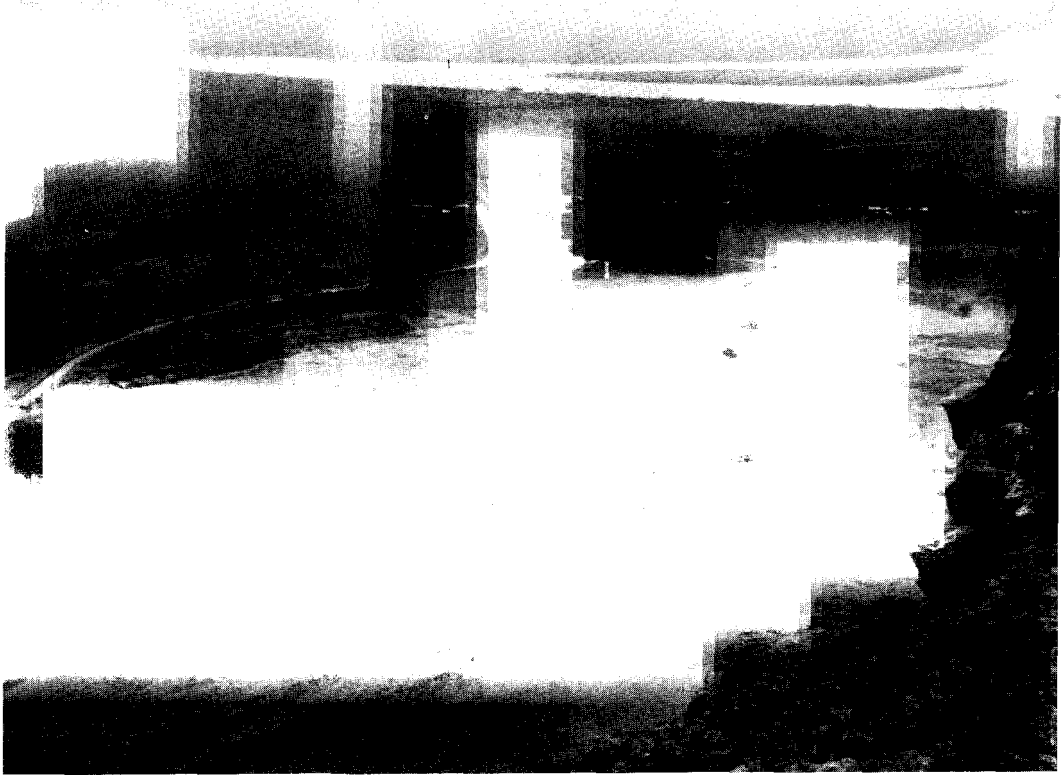
\* 1. Mose 1,26

10

Blick vom Dschebel et-Tarif in das Niltal bei El-Kasr und Es-Sajjad (Chenoboskion). Die vermutliche Fundstätte der Nag-Hammadi-Kodizes liegt unterhalb des im Vordergrund sichtbaren Felsrandes.

11

Nordseite von El-Kasr (Chenoboskion) mit dem Blick zum Dschebel et-Tarif und der Klosterkirche des Vater Palamon (links) und der neuen Kirche des Heiligen Sufein (rechts). Rechts im Vordergrund der Entdecker der Handschriften, Mohammed Ali es-Samman, damals (1945) 25 Jahre alt.





Massiv des Dschebel et-Tarif von Nordwesten,  
an dessen Fuß 1945 die koptischen Handschriften  
gefunden wurden.

Die Fundstelle unterhalb des Dschebel et-Tarif.  
Der Finder entdeckte nach eigener Aussage den Krug  
mit den Kodizes unter der rechten Seite  
des im Vordergrund sichtbaren vorderen Fels-  
brockens, wo der Schatten zu sehen ist.

Die Nag-Hammadi-Kodizes  
(außer XII?) nach einer ersten Auf-  
nahme von Jean Doresse in Kairo 1949.

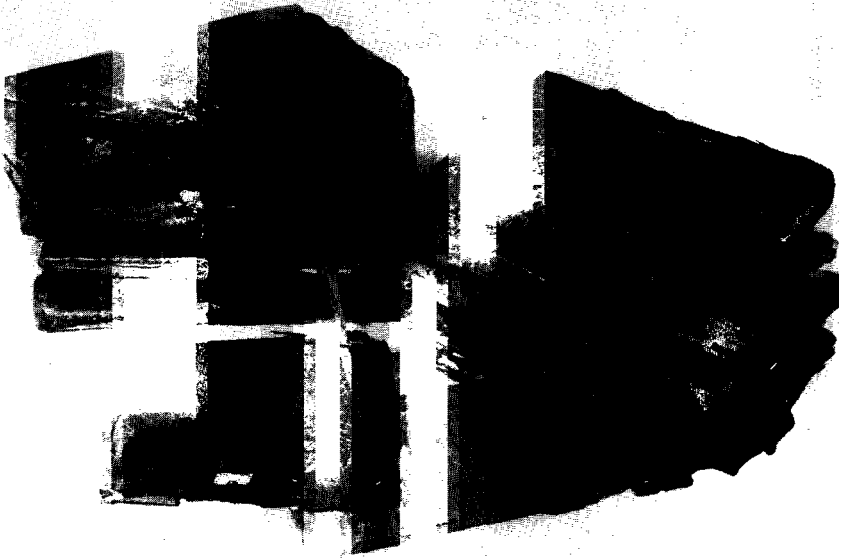
Links: Seiten aus Kodex I und XII.

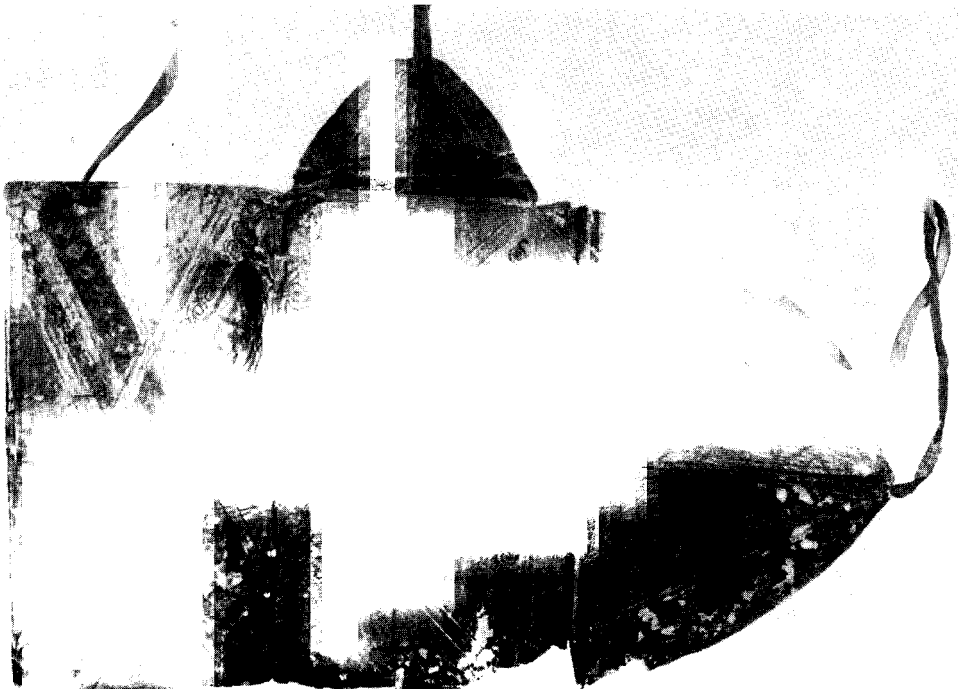
Mitte (von oben nach unten):

Kodex II, VII, VIII, III, XI (vorn  
liegend). Rechts(von oben nach unten):

Kodex V, IX, VI, IV, X; vorn liegend:

Seiten aus Kodex XIII.





15

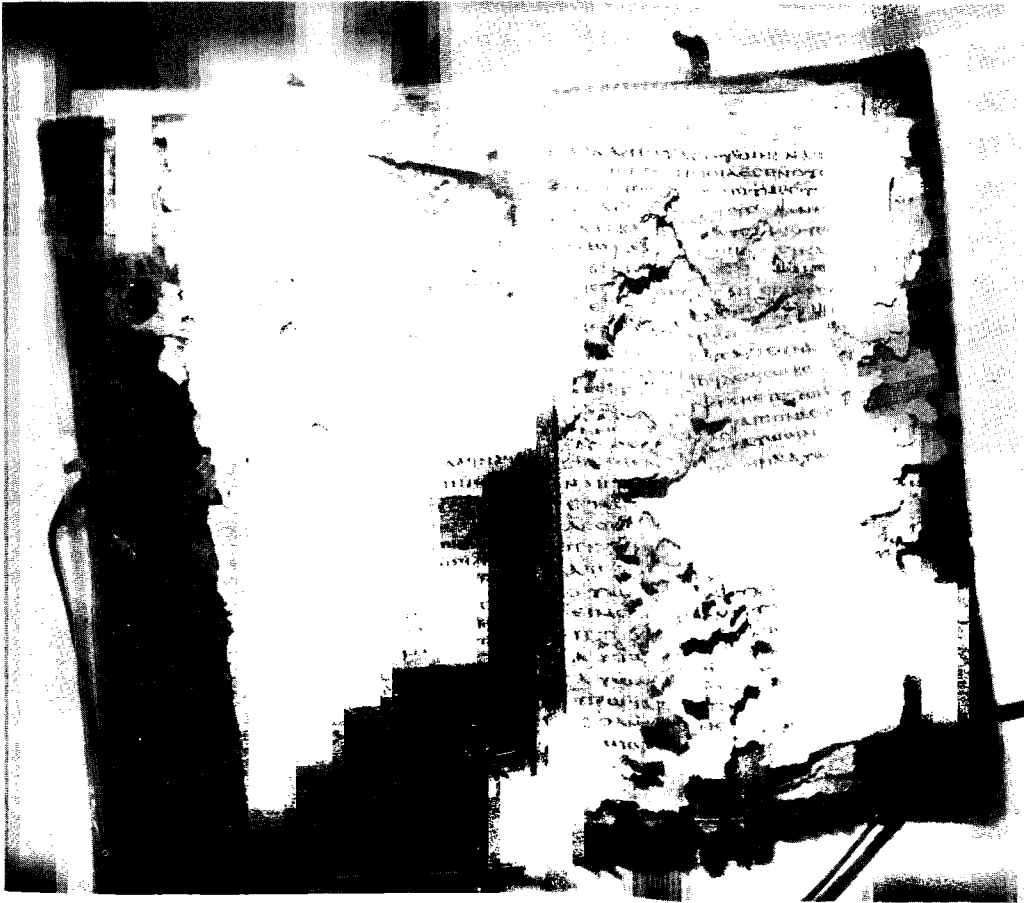
Innenseite des geöffneten Einbandes von Nag-Hammadi-Kodex VII.  
Die zur Verstärkung dienenden Papyrusstücken enthalten Reste von  
Quittungen, Rechnungen und Briefen mit wichtigen Angaben über Zeit  
und Ort der Handschriften (s. S. 47)

16

Außenseite des Ledereinbandes von Nag-Hammadi-Kodex II.  
Es handelt sich um den künstlerisch wertvollsten Einband der Sammlung,  
dessen Dekoration aus eingeschnittenen Linien und mit Tinte gemalten  
Ornamenten (Rhomben, Schnecken, herzförmigen Blättern,  
Anch-Zeichen) besteht.

17

Der  
geöffnete  
Nag-Hammadi-  
Kodex IV  
mit den  
Seiten 49,  
37, 41.  
Die «Geheim-  
schrift des  
Johannes».



02  
ΕΡΩΔΗΣ ΟΥΚΡΑΝΗ  
ΤΗΣ ΑΡΧΕΡΧΕΣΘΑΝ  
ΧΩΣΤΟΥΝΗΝΕΝΤΑ  
ΧΩΣΤΟΥ ΕΚΟΛΗΤΟ  
ΤΟΥ ΠΟΥΤΗΡ ΤΟΥ  
ΠΑΠΟΥΚΟΥΦΟΝΗ  
ΙΩΖΑΝΗΝΕΣ  
Ο Ο Ο Ο Ο  
ΤΟΥ ΦΙΑΝΙΣ ΠΑΧΕ  
ΜΗΝ ΣΑΝΤΡΕ ΤΟΥ  
ΕΚΟΛΗΝΗΤΗ ΟΟΥΤ  
ΜΕΤΟΥΣΗΝ ΑΡΧΕ  
ΜΗΤΕΡΟ ΟΟΥΣΙΑ  
ΤΗ ΜΕΣΑΟΥΣΗΝ  
ΜΕΤΕΝΕΥΣΙΑ  
ΤΟΥ ΚΑΥ ΕΥΡΑΝ  
ΜΑΝΟΥΣΙΑ

Dieses Ereignis wird meist mit der biblischen Paradiesgeschichte verbunden, deren Aussage aber in ihr Gegenteil verkehrt wird, weil sie Ausdruck der Ebene des Welterschöpfers ist, der Adam als sein Produkt begreift und nicht um seine höhere Bestimmung weiß. An Hand dieser in den einzelnen Schriften unterschiedlich ausgearbeiteten Mythen wird das Schicksal des Menschen in seiner zwiespältigen Natur vorbildhaft dargestellt. Adam oder der erste irdische Mensch gilt der Gnosis als Prototyp des Menschen überhaupt; sein Schicksal nimmt das der nachfolgenden Menschheit vorweg. Aus diesem Grunde haben alle diese Erzählungen nicht nur illustrativen, sondern vor allem existentiellen Sinn. Sie sind Ausdruck des Wissens um das Woher und Wohin des Menschen.

Vergegenwärtigen wir uns das Gesagte wieder an einigen Auszügen aus den Originalquellen, die gerade für diesen Teil der gnostischen Theologie in reichlichem Maße zur Verfügung stehen. Wir erinnern uns, daß in der «Schrift ohne Titel» gegen Ende des kosmogonischen Teiles vom Erscheinen des «Licht-Adam» berichtet wird. Dies leitet eigentlich schon zur Anthropogonie über, wie ja auch beide Abschnitte dieses «Urzeitgeschehens» eng zusammengehören und nur von uns künstlich auseinandergerissen werden. Die finsternen Mächte unter Führung des «Ersterzeugers» (Demiurgen) setzten die Schaffung des Menschen zuerst als ein Gegenmittel gegen das Eingreifen der Lichtwelt ein: «Bevor aber der Licht-Adam aus dem Chaos zurückgekehrt war, erblickten ihn die Mächte und spotteten über den Ersterzeuger (*archigenetor*), weil er gelogen hatte, als er sagte: «Ich bin Gott. Es gibt keinen vor mir.» Als sie zu ihm kamen, sagten sie: «Ist etwa dieser der Gott, der unser Werk verdorben hat?» Er antwortete und sagte: «Ja! Wenn ihr wollt, daß er unser Werk nicht (völlig) verderben kann, kommt, laßt uns einen Menschen aus der Erde bilden nach dem Bild unseres Körpers und nach dem Aussehen von diesem (d. h. dem Licht-Adam), daß er uns diene, damit dieser, wenn er sein Ebenbild sieht, es liebe. Er wird nicht mehr unser Werk verderben, sondern wir werden diejenigen, welche aus dem Licht hervorgebracht werden, uns zu Dienern machen während der ganzen Zeit dieses Zeitalters.»\* Die lichten Mächte aber benutzen diesen Plan für ihre Zwecke, denn sie handeln nach weiser Voraussicht und schaffen einen geistigen Menschen, den «Unter-

Die Ur-  
geschichte  
nach der  
«Schrift ohne  
Titel» aus  
NHC II

s.o.S. 83f.

\* NHC II 5,  
160,25-161,5



weiser»: «Dies alles aber ist entsprechend der <Voraussicht> (*pronoia*) des <Glaubens> (*pistis*) geschehen, damit der (Licht-)Mensch vor seinem Abbild erscheine und sie (die Mächte) durch ihr (eigenes) Gebilde verurteile; und ihr Gebilde wurde zu einem Pferd des Lichtes. Als dann die Mächte zur Erkenntnis kamen, den Menschen zu bilden, kam ihnen die <Weisheit Leben> (*sophia zoē*) zuvor . . . und sie verlachte ihren Beschluß: <Blind sind sie in Unwissenheit, sie haben ihn (den Menschen) gegen sich selbst gebildet und wissen nicht, was sie tun werden.> Deshalb ist sie ihnen zuvorgekommen und hat zuerst ihren Menschen gebildet, damit er ihr (der Mächte Gebilde) unterweise. Wie es (das Gebilde) sie verachten wird, so wird es auch vor ihnen gerettet werden.»\* Die Entstehung des «Unterweisers» geschieht in komplizierter Weise: Ein «Lichttropfen» fließt von der Sophia auf das Wasser und wird dort zuerst zu einem Mutterleib, «Lebens-Eva» genannt oder «Unterweiserin des Lebens», aus der dann ein «mann-weiblicher Mensch» geboren wird, den die Griechen Hermaphrodit nennen, die finsternen Mächte aber «das Tier», das ist die spätere Paradiesschlange, die Adam unterweist.\*

\* NHC II 5,  
161, 5–162, 24

\* NHC II 5,  
161, 21–162, 2

Nach einigen Unterbrechungen des ursprünglichen Zusammenhangs beginnt die Schaffung des irdischen Adams: Der Archigenetor erläßt eine Entscheidung im Hinblick auf den zu bildenden Menschen, und jeder von den Mächten «warf seinen Samen auf die Mitte des Nabels der Erde. Von jenem Tag an bildeten die sieben Befehlshaber (Archonten) den Menschen, wobei sein Leib zwar ihrem Leibe glich, sein Aussehen aber dem (Licht-)Menschen glich, der sich ihnen gezeigt hatte. Sein Gebilde entstand ja nach den einzelnen Teilen eines jeden (Archonten). Ihr Oberster aber bildete das Gehirn und das Mark. Dann trat er in Erscheinung, wie (der) vor ihm, (und) wurde zu einem psychischen Menschen,\* und man nannte ihn <Adam>, das ist der Vater nach dem Namen dessen, der vor ihm (da) war. Als sie aber Adam vollendet hatten, legte er (der Oberarchon) ihn in ein Gefäß, weil er wie die Fehlgeburten gestaltet war, da sich kein Geist (*pneuma*) in ihm befand. Deswegen, als der Oberarchon des Wortes der <Treue> (*pistis*) gedachte, befürchtete er, daß etwa der Wahre (Mensch) in sein Gebilde komme und darüber Herr werde. Deshalb ließ er es 40 Tage ohne Seele (*psychē*) und zog sich zurück (und) ließ es sein. In diesen 40 Tagen aber sandte die <Weisheit Leben> (*sophia*

\* vgl. 1. Mose 2,7

zoē) ihren Hauch in Adam hinein, in dem (noch) keine Seele war. Er fing an, sich auf der Erde zu bewegen, konnte aber nicht aufstehen. Als die sieben <Befehlshaber> (Archonten) aber kamen (und) ihn sahen, wurden sie sehr bestürzt; sie kamen zu ihm, ergriffen ihn und sprachen zu dem Hauch, der in ihm war: <Wer bist du? Und woher bist du gekommen zu diesen Orten?> Er antwortete (und) sprach: <Ich bin durch die Kraft des (Licht-) Menschen gekommen zum Verderben eines Werkes> . . . Als sie (dies) gehört hatten, priesen sie ihn, daß er ihnen Ruhe von der Furcht und der Sorge, in der sie waren, vermittelt hatte (weil er ja in Adam gefangen ist) . . . Als sie aber sahen, daß Adam nicht aufstehen konnte, freuten sie sich, nahmen ihn weg, setzten ihn in das Paradies und kehrten in ihre Himmel zurück.»\*

\* NHC II 5,  
162,24–163,30

Der nächste Akt leitet die Erweckung Adams ein, die in zwei Stufen verläuft: Zunächst erfolgt die Erweckung durch die himmlische Eva,\* deren Entstehung aus der Sophia schon berichtet wurde und deren Name etymologisch als «Unterweiserin des Lebens» gedeutet wird.\* In einer anderen Version wird sie «das geistige Weib» genannt.\* Dahinter steht offenbar die Vorstellung, daß sie als «Mutter des Lebens» auch die Mutter Adams und damit der Menschheit ist. Sie ist, wie es an anderer Stelle unseres Textes heißt,\* Jungfrau, Weib und Mutter in einer Person, repräsentiert also den weiblichen Aspekt des Lichtreiches, der schon in der Sophia (als deren Seinsform sie letztlich erscheint) sichtbar ist. Der Versuch der Mächte, den Vorgang der ersten Erweckung durch Bindung der Eva an Adam einzuschränken, mißlingt.\* Nur das Abbild der geistigen Eva, also die irdische Eva, bleibt bei Adam; sie selbst verwandelt sich in den paradiesischen «Baum der Erkenntnis». Ihre Schändung durch die Archonten\* trifft nur das irdische Abbild (im «Wesen der Archonten» ist es nur ihr «Schatten»\*), das dadurch die Mutter der Adamiten wird, die damit ebenfalls eine Doppelnatur bekommen.\* Adam selbst erzeugt hiernach keine Kinder (anders in der Version des «Wesens der Archonten»\*). Der zweite Akt der Erleuchtung Adams\* erfolgt im Paradiesgarten mit Hilfe der Schlange, die als Verkörperung des mann-weiblichen «Unterweisers» (der bekanntlich ein Produkt der geistigen Eva ist) eine durchaus positive Rolle spielt; auch der berühmte «Apfelbaum», der Eva zum Verhängnis wird, ist für die Gnostiker ein Symbol des guten höchsten Gottes (in unserem

\* NHC II 5,  
163,30–164,33

\* NHC II 5, 161,32–34

\* NHC II 4, 137,11 f.

\* NHC II 5, 164,4–15

\* NHC II 5, 164,2–33

\* NHC II 5,  
164,34–165,28

\* NHC II 4, 137,25 f.

\* NHC II 5,  
165,15–24

\* NHC II 4, 139,11 f.

\* NHC II 5,  
166,7–169,13

s.o.S. 111 f.

Text eine Verkörperung der geistigen Eva). Im «Wesen der Archonten» ist das «geistige Weib» auch in der Gestalt der Schlange tätig.\* Die Paradiesgeschichte endet mit Verfluchung und Vertreibung des ersten Menschenpaares,\* dem sich aber die der Urheber selbst anschließt.\* Damit hat die Urzeitgeschichte erst einmal ein dramatisches Ende genommen (die ausklingende eschatologische Perspektive unserer Schrift wird uns noch einmal beschäftigen).

\* NHC II 4,  
137,31–138,12

\* NHC II 5, 168,3–12

\* NHC II 5,  
169,27–35

«Danach . . . sandte die <Weisheit Leben> (*sophia zoē*) ihre Tochter, die <Eva> heißt, als Unterweiser, um Adam, in dem [noch] keine Seele war, zu erwecken, damit seine Nachkommen Gefäße des Lichtes würden. [Als] Eva ihr Ebenbild liegen sah, bekam sie Mitleid mit ihm und sprach: <Adam! Lebe! Erhebe dich von der Erde!> Sogleich wurde ihr Wort zu einem Werk. Als Adam nämlich aufgestanden war, öffnete er sogleich seine Augen. Als er sie sah, sprach er: <Du wirst die Mutter der Lebenden genannt werden, weil du mir das Leben gegeben hast>.\* Darauf ließ man die Mächte wissen, daß ihr Gebilde lebe und sich erhoben habe. Sie gerieten in große Bestürzung [und] sandten sieben Erzengel, um zu sehen, was geschehen war. Sie kamen zu Adam, [und] als sie Eva mit ihm reden sahen, sagten sie zueinander: <Was ist diese Lichte? Auch sie gleicht ja jener Gestalt, die sich uns in dem Licht gezeigt hat. Kommt jetzt, wir wollen sie greifen und unseren Samen in sie werfen, damit sie, wenn sie befleckt wird, nicht zu ihrem Licht emporsteigen kann, sondern die von ihr [dann] Geborenen uns untertan werden. Wir wollen aber nicht zu Adam sagen, daß er keiner von uns ist, sondern wir wollen über ihn Vergessensschlaf bringen und wollen ihm in seinem Schlaf eingeben, als sei sie [Eva] aus seiner Rippe entstanden,\* damit das Weib [ihm] untertan und er Herr über es sei.> Da verlachte Eva ihr Vorhaben, weil sie mächtig war. Sie blendete ihre Augen, ließ heimlich ihr Abbild bei Adam, ging [selbst] in den Baum der Erkenntnis (*gnosis*) ein [und] verblieb dort. Sie (die Mächte) folgten ihr aber, [und] sie zeigte ihnen, daß sie in den Baum eingegangen, Baum geworden war. Als sie aber [in] große Furcht gerieten, flohen die Blinden. Danach, [als] sie aus dem Vergessensschlaf (eigentlich: aus ihrer Verblendung) erwachten, kamen sie zu [Adam, und] als sie die Gestalt dieser (Eva) bei ihm erblickten, wurden sie bestürzt, weil sie dachten, daß diese die wahre Eva sei, und sie erkühnten sich, gingen zu ihr, griffen sie, warfen ihren

\* vgl. 1. Mose 3,20

\* vgl. 1. Mose 2,21

Samen auf sie und trieben an ihr Schurkerei . . . Aber sie irrten sich, da sie nicht wußten, daß sie ihren (der Mächte eigenen) Körper befleckt haben. Es ist das Abbild, das die Mächte und ihre Engel auf alle Art befleckt haben. Sie wurde zuerst von dem ersten Archon mit Abel schwanger und von den sieben Mächten und ihren Engeln mit den übrigen Söhnen, die sie geboren hat. Dies alles aber geschah nach der Voraussicht des Ersterzeugers (*archigenetor*), damit die erste Mutter in sich allen Samen ins Dasein bringe, der vermischt ist [und] in die Schicksalsmacht (*heimarmenē*) der Welt mit ihren Erscheinungen (den Tierkreisbildern) und in die (irdische) <Gerechtigkeit> eingefügt werde. Es entstand [aber] ein Plan wegen der (irdischen) Eva, daß die Gebilde der Mächte Pferche des Lichtes würden; dann wird es (das Licht) sie (die Mächte) durch ihre Gebilde richten . . . Als die <Befehlshaber> (Archonten) aber sahen, daß er (Adam) und die bei ihm war, in Unwissenheit herumirrten wie das Vieh, freuten sie sich sehr. Nachdem sie erkannten, daß der unsterbliche <Mensch> sie (Adam und Eva) nicht vernachlässigen würde, sondern sie auch die, welche Baum geworden war, fürchten würden, gerieten sie in Bestürzung; sie sprachen: <Ist dieser etwa der wahre <Mensch>, der uns geblendet hat und uns über die Befleckte belehrt hat, indem sie ihm gleicht, damit sie uns besiegen?> Darauf berieten sie sich zu sieben, gingen in Furcht zu Adam und Eva [und] sprachen zu ihm (!): <Alle Bäume, die sich im Paradies befinden, sind für euch geschaffen worden, damit man ihre Frucht ißt. Der Baum der Erkenntnis [*gnosis*] aber, hütet euch, eßt nicht von ihm. Solltet ihr [davon] essen, werdet ihr sterben.>\* Nachdem sie ihnen große Furcht eingeflößt hatten, kehrten sie zu ihren Mächten zurück. Dann kam der, welcher weiser als sie alle ist, der <das Tier> genannt worden ist (d. i. die Schlange), und als er die Gestalt ihrer Mutter Eva sah, sprach er zu ihr: <Was hat der Gott zu euch gesagt: Eßt nicht vom Baum der Erkenntnis (*gnosis*).> Sie sprach: <Er hat gesagt: Nicht nur <esst nicht von ihm>, sondern: <Rührt ihn nicht an, damit [ihr nicht] sterbt.> Er sprach zu ihnen: <Fürchtet euch nicht! Ihr werdet [nicht] des Todes [sterben]. Denn [er weiß], daß, wenn ihr von ihm eßt, euer Verstand (*nūs*) aufgeweckt wird und ihr wie die Götter sein werdet, weil ihr den Unterschied kennt, der zwischen den bösen und den guten Menschen besteht. Er hat euch dies nämlich gesagt, weil er neidisch ist, damit ihr nicht von ihm essen

\* vgl. 1. Mose 2,16f.

s.o.S. 112f.

sollt.› Eva aber vertraute auf die Worte des Unterweisers. Sie schaute den Baum an; sie sah, daß er schön und hoch war; sie gewann ihn lieb; sie nahm von seiner Frucht, aß [und] gab auch ihrem Gatten, (der) auch aß. Da wurde ihr Verstand (*nūs*) geöffnet: Als sie nämlich gegessen hatten, erleuchtete sie das Licht der Erkenntnis (*gnosis*). Als sie die Scham angezogen hatten, erkannten sie, daß sie von der Erkenntnis (*gnosis*) entblößt waren. Als sie erwacht waren, sahen sie, daß sie bloß waren; sie liebten einander. Als sie sahen, daß ihre Bildner tiergestaltig waren, empfanden sie Abscheu vor ihnen und wurden sehr verständig. Als dann die ‹Befehlshaber› (Archonten) erkannten, daß sie ihr Gebot übertreten hatten, kamen sie mit Erdbeben und großem Drohen ins Paradies zu Adam und Eva, um die Wirkung der Hilfeleistung zu sehen. Da wurden Adam und Eva sehr bestürzt; sie verbargen sich unter den Bäumen, die im Paradies sind. Da wußten die ‹Befehlshaber› (Archonten) nicht, wo sie waren. Sie sprachen: ‹Adam, wo bist du?› Er sprach: ‹Ich bin hier. Aus Furcht vor euch aber habe ich mich versteckt, als ich mich schämte.› Sie sprachen aber zu ihm in Unwissenheit: ‹Wer hat dir [über] die Scham gesagt, die du angezogen hast, wenn du nicht von diesem Baum ge[gessen] hast?› Er sprach: ‹Das Weib, das du (!) mir gegeben hast, es hat mir gegeben, [und] ich habe gegessen.› Da [aber sprachen sie:] ‹Was hast du getan?› Sie (Eva) antwortete (und) sprach: ‹Der Unterweiser hat mich angestachelt, (und) ich habe gegessen.› Darauf gingen die Archonten zu dem Unterweiser. Ihre Augen wurden von ihm geblendet, (und) sie vermochten ihm nichts anzutun; sie verfluchten ihn (nur), weil sie ohne Macht waren. Dann gingen sie zu dem Weib, verfluchten es und seine Kinder. Nach dem Weibe verfluchten sie (auch) Adam und seinetwegen die Erde und die Früchte. Und alle Dinge, die sie gebildet hatten, verfluchten sie; keinerlei Segen ist bei ihnen. Sie können nichts Gutes hervorbringen infolge des Bösen. Von jenem Tage an spürten die Mächte, daß ihnen wirklich ein Starker gegenüberstand . . . Sie brachten einen großen Neid in die Welt allein wegen des unsterblichen ‹Menschen›. Als die Archonten aber ihren Adam sahen, daß er zu einer anderen Erkenntnis (*gnosis*) gelangt war, wollten sie ihn versuchen . . . (Dies geschieht durch die Namengebung der Tiere, die Adam zur Bestürzung der Mächte vollbringt; diese folgern daraus:) ‹Siehe, Adam ist wie einer von uns geworden, so daß er den

Unterschied von Licht und Finsternis kennt. Daß er jetzt nur nicht (noch) verleitet wird wie beim <Baum der Erkenntnis> und auch noch hingehet zum <Baum des Lebens> und von ihm ißt, unsterblich wird und Herr wird und uns verachtet und uns und unsere ganze Herrlichkeit geringschätzt. Dann wird er uns und den Kosmos richten. Kommt, wir wollen ihn aus dem Paradies hinauswerfen hinunter auf die Erde, woher er hervorgebracht wurde, damit er nicht von jetzt ab etwas besser erkennen kann als wir.> Und sie warfen Adam und sein Weib aus dem Paradies. Und es genügte ihnen das, was sie getan hatten, nicht, sondern sie fürchteten sich (weiter), gingen zum <Baum des Lebens>, umgaben ihn mit großem Schrecken, feurigen Lebewesen, die Cherubim heißen, und stellten ein feuriges Schwert in ihre Mitte, das sich mit furchtbarem Schrecken jederzeit dreht, damit keiner der Irdischen jemals nachher an jenen Ort gelange . . . Als dann die <Weisheit-Leben> (*sophia zoē*) sah, daß die Archonten der Finsternis ihre (der Weisheit) Abbilder verflucht hatten, wurde sie erzürnt. Und nachdem sie mit allen ihren Gewalten aus dem ersten Himmel (von oben gerechnet) herauskam, vertrieb sie die Archonten aus ihren Himmeln und warf sie in den sündigen Kosmos hinab, damit sie dort wie die bösen [Dämonen] auf der Erde würden.»

In dieser Lage bleiben die Mächte nicht untätig; sie führen die Welt weiter in die Irre und tragen zu ihrer Knechtung bei: «Sie schufen sich Engel, das ist Dämonen, damit sie (ihnen) dienen. Diese aber lehrten die Menschen viele Irrtümer: Magie, Zauberei (*pharmakeia*), Götzendienst, Blutvergießen, (Götzen-)Altäre, Tempel, Opfer und Trankspenden für alle Dämonen der Erde, wobei sie die <Schicksalsmacht> (*heimarmenē*) als ihre Mitarbeiterin haben, die in Übereinstimmung mit den Göttern der Ungerechtigkeit und <Gerechtigkeit> geschaffen wurde. Und als so der Kosmos in Verwirrung geraten war, ging er in die Irre: So wie nämlich zu allen Zeiten alle Menschen auf Erden den Dämonen dienten, (angefangen) von der Schöpfung bis zur Vollendung . . ., so geriet der Kosmos in Verwirrung, in Unwissenheit und Vergessen. Alle gingen sie in der Irre bis zur Ankunft des wahren <Menschen.>»\* Diese Unheilsgeschichte \* NHC II 5, 171,7–24 von Welt und Menschheit, die, wie wir noch näher sehen werden, nur die äußere Seite einer verborgenen Heilsgeschichte ist, entspringt keiner Planlosigkeit, sondern entspricht der Vorsehung des höchsten Gottes, wie unsere Schrift ausdrücklich fest-

stellt. «Infolge der Materie (*hylē*) sind die Archonten Herr über den Kosmos geworden, als er schon voll (von Dingen und Menschen) geworden war, d. h. sie haben ihn in Unwissenheit gehalten. Was ist die Ursache dafür? Diese ist es: Weil der unsterbliche Vater weiß, daß ein Mangel aus der Wahrheit in den Äonen und ihrem Kosmos entstand, deshalb hat er, als er die Archonten des Verderbens durch ihre Gebilde außer Kraft setzen wollte, eure (der angesprochenen Gnostiker) Abbilder in den Kosmos des Verderbens gesandt, d. i. die unschuldigen Geister, die kleinen Seligen; sie sind der Erkenntnis (*gnosis*) nicht fremd.»\*

\* NHC II 5, 172,1–12

Damit mündet auch diese Darstellung wie fast jeder gnostische Traktat in eine Heilsgewißheit aus und leitet zur Erlösungslehre (Soteriologie) und zur Endzeitvorstellung (Eschatologie) über. Die Anthropogonie ist im Grunde nur ein Mittel, trotz der nun einmal verfahrenen Situation dem Willen der Lichtwelt zum Durchbruch zu verhelfen. Daher sieht der Gnostiker in Adam sein eigenes Schicksal (Fall, Erkenntnis, Erlösung) vorweggenommen.

s.o.S. 88f. Wir können dies auch an Hand der «Geheimschrift des Johannes» verfolgen, die wir oben nach der Wiedereingliederung der gefallenen Sophia verlassen haben. Auch in dieser Schrift ist die Ur-geschichte nach der «Geheimschrift des Johannes» von der Entstehung dreier Menschen die Rede: des psychischen, des pneumatischen und des irdischen. Ihre Verbindung wird wieder auf sehr umständliche, aber durchdachte Weise geschildert. Zunächst geht es um den «psychischen Adam», den der Demiurg Jaldabaoth mit seinen «sieben Gesandten» (1. Mose 1,26 wird dafür auch hier in Anspruch genommen) nach dem im Chaoswasser sich spiegelnden Bilde «des heiligen vollkommenen Vaters, des ersten Menschen in Gestalt eines Menschen»

\* Pap. Ber. 48,5–51,1

schaft.\* Damit ist wieder das Mittel der Nachahmung in den Dienst der Finsternismächte gestellt, allerdings muß es notwendigerweise unvollkommen werden und bedarf schließlich doch der Hilfe der lichten Mächte, die dadurch zugleich der verborgenen Absicht des Heilsplanes Geltung verschaffen können. Unser Text ist für das Gegeneinander der beiden Grundmächte ein besonders einprägsames Beispiel, weil jeder Zug der einen Seite durch einen Gegenzug der anderen wettgemacht wird, bis sich im Laufe der Entwicklung eine gewisse Einpendelung herausstellt. Entsprechend der spätantiken Vorstellung von der Be-

teilung der Planeten an der Bildung des seelischen Körpers des Menschen, steuern im vorliegenden Text die sieben Mächte aus ihren Bestandteilen folgende «Seelen» für Adam bei\*: die «Knochenseele», die «Sehnenseele», die «Fleischseele», die «Markseele», die «Blutseele», die «Hautseele» und die «Haarseele». Diesen «Körperseelen» entsprechen übrigens, wie es im gnostischen Denken häufig der Fall ist, makrokosmische Kräfte (Voraussicht, Göttlichkeit, Herrschaft, Feuer, Reich, Zusammenhang, Weisheit). Dahinter verbirgt sich offenbar die Vorstellung von den psychischen Fähigkeiten des Menschen, seiner irdisch-geistigen (immateriellen) Sphäre im Unterschied zu der überirdisch-geistigen, die eine Gnadengabe der Überwelt ist. Trotz des mit großem Geschick hergestellten Seelenkörpers bleibt er unbeweglich, und es gelingt nicht, ihn aufzurichten.\* Dies gibt der «Weisheit» (*sophia*) Gelegenheit einzugreifen, um die «Kraft» zurückzugewinnen, die sie an ihren Sohn, den Demiurgen, durch ihren Irrtum verloren hatte. Sie bittet den «Vater der Ganzheiten» um Hilfe; dieser greift zu einem Täuschungsmanöver (das offenbar gegenüber den bösen Mächten erlaubt ist). «Er sandte nach einem heiligen Beschluß den «Selbstentstandenen» (*autogenes*)<sup>34</sup> und die vier Lichter in der Gestalt der Engel des ersten Archon. Sie berieten ihn, auf daß sie aus ihm die Kraft der Mutter herausbrächten. Sie sprachen zu ihm: «Hauche in sein Gesicht [etwas] von dem Geist (*pneuma*), der in dir ist, und das Werk wird sich erheben.» Und [so] hauchte er ihm von seinem Geiste (*pneuma*) – es ist die Kraft von der Mutter – in den Leib, und er bewegte sich sofort . . .»\* Auf diese Weise gelangt der «pneumatische Samen» zunächst erst einmal in den psychischen Adam und ist so dem alleinigen Zugriff der Finsternismächte entzogen. Es bedurfte also einer Kriegslist, um dies zu erreichen, eine Vorstellung, die fast in allen gnostischen Systemen verbreitet ist (auch in dem Manis).

In unserem Text setzt nun der Gegenzug der niederen Mächte ein, indem der psychische Adam in dem irdischen Leib gefesselt wird: Als sie nämlich merkten, daß Adam sie an Weisheit und Klugheit überragte und auch frei von «Schlechtigkeit» war, «nahmen sie ihn und brachten ihn zu den Gegenden am Grunde der ganzen Materie (*hylē*) hinab».\* Der Gegenzug der Lichtwelt darauf ist: «Der selige Vater aber ist ein barmherziger Wohltäter; er erbarmte sich der Kraft [der Mut-



ter] . . . ; er sandte den guten Geist (*pneuma*) aus und sein großes Erbarmen als Helfer für den Ersten, der herabgekommen war, der <Adam> genannt worden war, (nämlich) die <Einsicht> (*epinoia*) des Lichts, die von ihm (Adam) <Leben> (*zoē*, d. i. Eva) genannt wurde. Sie aber ist es, die an dem ganzen Geschöpf wirkt, indem sie sich mit ihm abmüht, es in seinen eigenen vollkommenen Tempel stellt, es über die Herkunft seines Makels aufklärt und ihm seinen Weg nach oben zeigt. Und die <Einsicht> (*epinoia*) des Lichts war in ihm (Adam) verborgen, damit [sie] die Archonten nicht bemerken, sondern unsere Schwester, die <Weisheit> (*sophia*), die uns [gleicht], ihre Mängel durch die <Einsicht> (*epinoia*) des Lichts behebe. Und der <Mensch> leuchtete infolge des Schattens des Lichts, das (oder: der) in ihm ist. Und sein Denken erhob sich über die, die ihn erschaffen hatten. Und sie (die Archonten) nickten (zustimmend): Sie sahen, daß der Mensch sich über sie erhoben hatte.»\* Sie gehen als Reaktion darauf an die Herstellung eines weiteren Gebildes aus den vier materiellen Elementen (Erde, Wasser, Feuer, Wind), d. h. aus der Materie (*hylē*), der Finsternis, der Begierde und dem <Widersacher-Geist> (*antikeimenon pneuma*). «Das ist die Fessel, das ist das Grab des Gebildes des Leibes, der (oder: das) dem Menschen als Fessel der Materie (*hylē*) angezogen wurde. Das ist der Erste, der herabkam, und seine erste Spaltung. Die Denkkraft (*ennoia*; in einer Variante: <Einsicht>, *epinoia*) des ersten Lichtes aber ist in ihm; sie erweckt sein Denken.»

\* a.a.O. 52,17–54,8

Daraufhin versetzt der «Oberarchon» Adam in das Paradies, das allerdings nur eine trügerische «Wonne» bietet. Denn der Archonten «Frucht ist Gift, gegen das es keine Heilung gibt, und ihre Verheißung ist Tod für ihn. Ihr Baum aber wurde gesetzt als <Baum des Lebens>». Über diesen angeblichen Lebensbaum wird allerdings folgendes bemerkt: «Seine Wurzel ist bitter, seine Zweige sind Schatten des Todes, seine Blätter Haß und Betrug, sein Fett (oder: Öl) ist eine Salbe der Schlechtigkeit und seine Frucht die Begierde des Todes; sein Same trinkt von denen, die ihn kosten, die Unterwelt ist ihr Wohnort.»\* Das «Leben», das er vermitteln will, ist ein «Nachahme-» oder «Falsch-Geist», der Adam vom Licht abwenden will, «damit er seine Vollendung nicht erkenne». Demgegenüber ist der «Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen» die «Einsicht (*epinoia*) des Lichts, derentwegen das Gebot erlassen wurde, nicht (davon) zu kosten, d. h. nicht auf sie zu hören, da sich das Gebot gegen

\* a.a.O. 56,3–11

\* a.a.O. 56,17–57,7

\* a.a.O. 56,14–17

ihn (Adam) richtete, auf daß er nicht zu seiner Vollendung hinaufblicke und seine Blöße an seiner Vollendung erkenne.»\* a. a. O. 57,8–19  
In unserer Schrift wird allerdings die Schlange in der biblischen Wertung belassen, indem sie mit dem falschen «Lebensbaum» verbunden bleibt und Adam «die Zeugung der Begierde der Befleckung und des Verderbens» lehrt, die nur den Archonten dienlich ist (es wird also eine Abneigung gegen die Zeugung verkündet).

Der Weltschöpfer läßt nun Adam einschläfern,\* ein in der Gnosis häufig gebrauchtes Bild für die Lähmung der Erkenntnisfähigkeiten des Menschen, dem das «Erwecken» durch den «Ruf» des Offenbarers oder der Erkenntnis gegenübersteht. Durch die «Umhüllung seiner (Adams) Sinne mit einem Schleier und Beschwerung mit dem Erkenntnisunvermögen» versucht er der unerreichbaren «Einsicht des Lichtes» habhaft zu werden, und zwar durch die Erschaffung eines für ihn entsprechenden weiblichen Wesens, der irdischen Eva, aus der Rippe Adams.\* a. a. O. 58,16–59,1  
«Sofort wurde er nüchtern vom Rauch der Finsternis. Sie, die «Einsicht des Lichtes», deckte den Schleier auf, der auf seinem Sinn lag. Sofort, als er sein Wesen (in der ihm ebenbürtigen Frau; eine Variante hat: sein Mit-Wesen, das ihm glich) erkannte, sagte er: «Das ist nur Knochen von meinem Knochen und Fleisch von meinem Fleisch.»\* Erst jetzt erfolgt die Mitteilung der Erkenntnis an sie durch den «Baum der Erkenntnis»: «Auf Grund der Machtbefugnis der Höhe und der Offenbarung lehrte ihn die «Einsicht» (*epinoia*) die Erkenntnis; durch den Baum in Gestalt eines Adlers teilte sie ihm die Erkenntnis (vom Baum?) zu essen mit, damit er sich an seine Vollendung erinnere; denn beider Makel bestand in der Unwissenheit.»\* Die Antwort des Demiurgen auf die Abwendung seiner Geschöpfe von ihm besteht in der Verfluchung und der Vertreibung aus dem Paradies in die «Dunkelheit».\* vgl. 1. Mose 2,23, auch 2,24  
\* Pap. Ber. 60,16–61,7  
\* a. a. O. 61,7–62,2

Ein weiterer Racheakt seinerseits ist die Schändung der «Jungfrau, die Adam zur Seite stand»\*: Er zeugte mit ihr zwei Gestalten, die die beiden im Alten Testament auftretenden Gottesnamen Jahwe und Elohim tragen und als «Jave, das Bären Gesicht, und Eloim, das Katzens Gesicht», bezeichnet werden. «Eloim ist der Gerechte, Jave ist der Ungerechte.» Ersterer regiert über Feuer und Wind, letzterer über Wasser und Erde. «Das sind die, die bei den Geschlechtern aller Menschen bis auf den heutigen Tag Kain und Abel heißen.» Zusammen herrschen sie über die

Urelemente (*archai*) und damit über «das Grab», d. h. über Körper und Materie. In dieser Darstellung haben wir ein besonders lehrreiches Beispiel gnostischer «Auslegungskunst» biblischer Tradition vor uns. Adam wird vom Demiurgen (der so die Schlange vertritt!) die «Zeugungsbegierde» eingepflanzt, durch die er seinen ersten Sohn Seth zeugt, der nach der Ansicht einer weitverbreiteten gnostischen Schulrichtung Ahnherr des «unvergänglichen Geschlechts», der erlösten Menschheit, also der Gnostiker selbst, ist, weshalb sie bei den Ketzerbekämpfern den Namen «Sethianer» erhielten (ein Großteil unserer neuen Schriften gehört zu dieser Richtung). Damit beginnt eigentlich die gnostische Weltgeschichte, die im Kampf zwischen den geistig-lichten und den irdisch-finsteren Kräften besteht, meist an Hand der biblischen Urgeschichte illustriert. Unsere Schrift läßt die «Weisheit» (*sophia*) ihren «Geist» (*pneuma*) zunächst auf Eva (der Name fällt allerdings nicht, sondern sie ist das «Wesen», das Adam gleicht) herabsenden, damit sie eine dem Geist entsprechende Nachkommenschaft hat, die der Erkenntnis und der Vollendung nachstreben; auch in der weiteren Geschichte ist es der Geist, der die Menschen aus der «Schlechtigkeit des Grabes», der irdischen Welt, erweckt und die Vollendung im Lichtreich vorbereitet, d. h., er hat eine eschatologische Aufgabe. Die Finsternis bleibt natürlich nicht untätig: Mit Hilfe eines Gegengeistes, des «Nachahmungsgeistes», wie er genannt wird, sucht sie die Menschheit vom guten Weg abzubringen, was eigentlich schon mit der Zeugungsbegierde beginnt und sich in «allen Schlechtigkeiten und Versuchungen der Bosheit» auswirkt, denen die empfänglichen «Seelen» ausgesetzt sind. Sind sie vom «Gegengeist» beherrscht, müssen sie Bestrafung und Läuterung durchmachen; ist in sie «Kraft und Geist des Lebens» eingegangen, gehören sie zum erlösten Stamm der Menschheit.

Weiteres  
s.u.S. 199 ff.

Ein besonders weitreichendes Mittel der Finsternis, für ihre Sache zu wirken, ist die bekannte Installierung der siderischen «Schicksalsmacht» oder «Heimarmenē». Nach unserem Text ist sie eine Gegenschöpfung des Demiurgen gegen die erfolgreiche Arbeit des «Geistes» oder der damit identischen «Einsicht (*epinoia*) des Lichtes» unter den Menschen.\* Um sich deren «Denkraft» zu bemächtigen, faßte der «Oberarchon» mit seinen Kräften einen Beschluß: «Sie ließen die Heimarmenē entstehen und fesselten durch Maß, Zeitabschnitte und Zeit die Götter der

\* Pap. Ber.  
71,5-72,12

Himmel, die Engel, die Dämonen und die Menschen, damit sie alle in ihre (der Heimarmenē) Fessel gerieten und sie überall Herr sei: ein böser und ein perverser Plan.» Da auch dieses Mittel nicht voll anschlägt, versucht es der Oberarchon mit der Vernichtung der überheblichen Menschen durch die Sintflut, die allerdings durch die Errettung Noahs ebenfalls ein Fehlschlag wird.

s.u.S. 146f.

Die bisher ausführlich wiedergegebenen Originalquellen bestätigen übrigens zum Teil das, was auch die Kirchenväter über die gnostischen Lehren von der Entstehung der Welt und der Menschen berichteten, auch wenn uns jetzt erst der ganze Reichtum und tiefere Sinngehalt dieser Literatur bekannt geworden ist. Offensichtlich gehören die Grundgedanken der geschilderten Anthropogonie zum ältesten Vorstellungsgut der Gnostiker. Irenäus schreibt sie ihren frühen Vertretern, wie Saturninus (oder Satornil) und Menander zu.\* Von letzterem berichtet Tertullian,\* daß er gelehrt habe: «Dieser (unser) nichtiger und armseliger Körper, den sie sich nicht scheuen als das Böse zu bezeichnen, sei jedoch eine Schöpfung der Engel gewesen.» Auch der sogenannten «Naassenerpredigt» ist diese Lehre nicht fremd, allerdings ohne den ganzen Apparat der überweltlichen Vorgänge und des «weiblichen Elements». Das «Licht» gerät hier, wie auch in einigen anderen Systemen, in Gestalt des himmlischen «Menschen» (*anthropos*) direkt in den irdischen Adamkörper. Damit ist dieser Vorgang in einer sehr einfachen und durchsichtigen Konzeption durchgeführt worden, allerdings begleitet von einem verwickelten Streifzug durch die Mythen der Völker, die dazu verwendet werden, mit Hilfe der bekannten kühnen Auslegungsmethode die gnostische Lehre vom «inneren Menschen» oder der gefangenen Seele überall wiederzuentdecken. Der erste Mensch, den die einzelnen Völker unterschiedlich benennen (die Chaldäer «Adam»), sei erdgeboren; «er habe aber dagelegen ohne Atem, ohne Bewegung, ohne Regung, wie eine Bildsäule, ein Abbild jenes droben, des gepriesenen «Menschen» *Adamas* (d. i. «der Stählerne»), entstanden aus vielerlei Kräften . . . Damit nun der «große Mensch» droben völlig bewältigt sei . . ., wurde ihm (dem Abbild) auch die Seele (*psychē*) gegeben, damit das Gebilde des schönsten, vollkommenen und großen «Menschen», durch die Seele versklavt, leide und gestraft werde».\* «Aus dem seligen oberen «Men-

Die Zeugnisse der Kirchenväter

\* Irenäus,  
*Adv. haer.* I 21,1

\* Tertullian,  
*De carne* 5

\* Hippolyt.  
*Refutatio* V 7,6f.

schen» oder «Urmenschen» oder *Adamas*» sei der *Logos* (das vernünftige «Wort» als Umschreibung für den Lichtsamen) in das «Gebilde aus Ton» herabgefallen, um dem Demiurgen dieser Schöpfung, Esaldaios, dem feurigen Gott, dem Vierten der Zahl (der Urprinzipien) nach, zu dienen».\* An einer weiteren Stelle ist von *Adamas* als dem «inneren Menschen»\* die Rede, der nach einer Deutung von Bibelstellen in die «Fundamente Zions» eingelassen sei. Diese sind nun wieder, unter Aufnahme eines Homerzitates, «das Gehege der Zähne»\*, «d. h. die Mauer und Feste, in der der innere Mensch ist, dahineingefallen von dem Urmenschen, dem *Adamas*, von oben abgeschnitten ohne Hände, die schneiden, und hinunter gebracht in das Gebilde der Vergessenheit, das irdische, das tönerner».\*

\* a. a. O. V 7,30

\* 2. Kor. 4,16

\* Homer, *Ilias*, 4,350

\* Hippolyt, *Refutatio*  
V 7,35 f.

s. o. S. 95 f.

Die Anthro-  
pogonie des  
Poimandres

Eine ähnliche Vorstellung liegt offensichtlich auch dem «Poimandres» zugrunde, zu dem wir noch einmal zurückkehren wollen. Nach Abschluß der Welterschöpfung beginnt ein zweites Drama, wieder von oben nach unten spielend, das die Geburt des «Menschen» betrifft:

«Der Vater aller, der «Verstand» (*nūs*), der Leben und Licht ist, brachte einen ihm gleichenden «Menschen» (*anthropos*) hervor. Er liebte ihn als sein eigenes Kind, denn er war sehr schön, da er des Vaters Abbild besaß. Tatsächlich, auch Gott liebte seine eigene Gestalt. Ihm übergab er alle seine Geschöpfe.\* Und als er (der «Mensch») nun die Schöpfung des Demiurgen im Feuer (so wohl statt: Vater) bemerkte, da wollte auch er selbst schaffen, und der Vater erlaubte es ihm. Als er nun in die demiurgische Sphäre kam, ausgestattet mit der ganzen Vollmacht, bemerkte er die Schöpfungen seines Bruders (d. h. die sieben Planeten); die aber gewannen ihn lieb, und jeder gab ihm etwas von seiner eigenen Ordnung. Und nachdem er ihr Wesen kennengelernt und an ihrer Natur Anteil erhalten hatte, wollte er die Grenze (Peripherie) der Kreisbahnen durchbrechen und die Gewalt dessen bewältigen, der über dem Feuer eingesetzt ist (d. i. der Welterschöpfer). Und er, der Vollmacht über den ganzen Kosmos der sterblichen und vernunftlosen Lebewesen hatte, beugte sich durch die «Harmonie» (der Sphären) hindurch, indem er die Wölbung durchbrach, und zeigte so der unteren Natur (*physis*) die schöne Gestalt Gottes. Als sie ihn in seiner unermeßlichen Schönheit sah, die ganze Kraft (Energie) der (sieben) Verwalter in sich besitzend, die Gestalt Gottes, lächelte sie ihm in Liebe zu, weil sie das Bild der schönsten Gestalt des

\* vgl. 1. Mose 1,  
26–28

«Menschen» im Wasser sah und den Schatten auf der Erde. Aber auch er sah diese ihm selbst gleichende Gestalt im Wasser, liebte sie und wollte (bei ihr) Wohnung nehmen. Zugleich mit dem Willen wurde es auch schon wirklich, und er nahm Wohnung in der vernunftlosen (alogischen) Gestalt. Die Natur aber empfing den Liebenden und umschlang ihn ganz, und sie mischten sich, denn sie waren Liebende.»\*

\* Corp. Herm. I  
12-15

Aus dieser Vereinigung resultiert die Doppelnatur des Menschen, wie es der Text sehr eindrucksvoll gleich anschließend formuliert: «Und deshalb ist der Mensch im Gegensatz zu allen Lebewesen auf Erden zwiefach: nämlich sterblich durch den Leib, unsterblich aber durch den wesenhaften «Menschen» (*anthropos*). Obgleich er unsterblich ist und über alles Macht hat, erleidet er doch das sterbliche Los, unterworfen der Schicksalsmacht (*heimarmenē*). Oberhalb der Harmonie (der Sphären) befindlich, ist er doch ein Sklave innerhalb der Harmonie geworden: mann-weiblich aus mann-weiblichem Vater entstanden und keines Schlafes bedürftig, [da] von einem, der keines Schlafes bedarf [abstammend], wird er beherrscht [von Liebe und Schlaf.]»

Die Entstehung der Menschheit erfolgt aus der so gemischten Natur, zuerst sieben mann-weibliche Menschen, entsprechend der «Natur der Harmonie der Sieben (Planeten)», die der Anthropos an sich trug. Zur Trennung der Geschlechter kommt es am Ende der Schöpfungsperiode nach dem «Ratschluß (*būlē*) Gottes», dann setzt auch die Vermehrung der Lebewesen ein (wobei das Alte Testament zitiert wird\*). «Wer den Verstand (*nūs*) hat, soll sich selbst als unsterblich erkennen und als Ursache des Todes die Liebe (*eros*) . . .»\* Diese Nutzenanwendung aus dem Dargelegten wird ständig wiederholt und unterstreicht den existentiellen Bezug der ganzen Offenbarung des Urzeitgeschehens. «Wer sich selbst erkennt, ist zum überschwenglichen Guten gelangt; wer aber den aus dem Irrtum der Liebe (*eros*) entstandenen Körper liebt, verbleibt in der Finsternis, umherirrend, fühlbar leidend, was des Todes ist.»\* So ist das Schicksal des «Urmenschen» Garantie für die Erlösung des Gnostikers, indem er seine wesenhafte Zugehörigkeit zu ihm und damit zu Gott, der ja «Licht», «Geist», «Leben», «Seele» ist, begreift.

\* 1. Mose 1,12.28

\* Corp. Herm. I 18

\* a.a.O. I. 29

In welcher Weise diese in hellenistischem Gewande auftretende hermetische Gnosis auch später noch verstanden wurde,

Zosimus zeigt ein in dieser Tradition stehender Alchemist des 4. Jahrhunderts namens Zosimus (aus Panopolis in Ägypten), der in dem erhaltenen 24. Buch («Omega») seiner «Chemeutika» folgende Lehre vertritt: Der «erste Mensch», auch «innerer Adam», «pneumatischer Mensch» oder «Licht» (Licht-Adam) genannt, wird von den Archonten im Paradies überredet, den von ihnen geschaffenen «äußeren (körperlichen) Adam», der «aus der Schicksalsmacht (*heimarmenē*)» und den vier Elementen besteht, «anzuziehen» und damit zu beleben. Die Verwendung gnostischer Gedanken, vor allem derjenigen, die um den Gott «Mensch» kreisen, haben in der Alchemie, deren erster greifbarer Vertreter Zosimus für uns ist, bis in die neuere Zeit einen Nachhall gefunden.

Das irdische Schicksal der Seele Mit dem Eingehen des «Lichtsamens», des «inneren Menschen» oder wie auch immer die Titel des überweltlichen Teiles sein mögen, in den Körper oder die Finsternis beginnt sein Leiden, so wie es «Poimandres» deutlich ausdrückt. Das Ziel der Befreiung kann erst langsam mit Hilfe von göttlichen Gesandten und Erlösern erreicht werden und liegt entweder im Tod (des Körpers) oder am Ende der Welt selbst. In der Zwischenzeit vollzieht sich das Schicksal der «Seele», wenn wir einmal diesen Begriff für den besagten göttlichen Funken benutzen wollen. Die Welt ist ihr «Gefängnis», das «Haus», der «finstere Ort» – alles Ausdrücke, die die gnostischen Texte in reicher Vielfalt abwechselnd zur Kennzeichnung der Situation verwenden. Die Schilderung dieser Lage der Seele nimmt einen breiten Raum ein, da sie dem Befund der Gegenwart und Vergangenheit, wie sie sich der gnostischen Weltbetrachtung darbieten, Ausdruck verleiht. Auch der Gedanke der «Seelenwanderung» ist der Gnosis nicht fremd: das «Umgießen» der Seele von einem Körper in den anderen, vor allem wenn es sich um die Bestrafung der sündigen, nichterweckten Seelen handelt. Daß in der Gnosis das Verhältnis zwischen dem Einzelschicksal und dem der Gesamtheit der Menschen nicht immer logisch aufeinander abgestimmt ist, hat sie mit allen Religionen gemeinsam. Die «Seele» des einzelnen ist Teil der «Allseele», die eben im Bilde des «inneren» oder «geistigen Menschen» eingefangen ist und das geheime Rückgrat der Menschheit bildet, ohne das es keine Erlösung gäbe. In den mandäischen Totenliedern werden die makro- und mikrokosmischen Ebenen eng miteinander ver-

woben. Der Adamkörper ist der Körper der Welt, und die Seele Adams ist die Gesamtheit der Seelen.

s.u.S. 128 ff.

Der Fund von Nag Hammadi hat uns eine Reihe Texte beschert, die das Thema des Seelengeschicks in einprägsamer Weise vorführen. Dazu gehört vor allem die «Exegese über die Seele», aus der wir einige Passagen zitieren wollen.<sup>35</sup> Die Schrift schildert unter Einsatz von Bibel- und Homerstellen den Fall der ursprünglich mann-weiblichen Seele aus dem «Vaterhaus» in die irdische Welt, wo sie ihre Jungfräulichkeit verliert und ein schlechtes Dasein erleidet und führt. Ihr Los wird nach ihrer Reue durch die Barmherzigkeit des Vaters geändert, indem er ihr ihren einst verlorenen «Paargenossen», den «Erstgeborenen», als Bräutigam schickt, mit dem sie sich nach vorhergehender Reinigung («Taufe») im Brautgemach wieder vereinigt und so ihre Wiedergeburt erhält, ein Vorgang, der als «Auferstehung», Himmelfahrt und Errettung aus der Gefangenschaft gedeutet wird. Welcher Schule die Schrift angehört, bleibt noch ungewiß; man hat sowohl an die valentinianische als auch an die simonianische gedacht. In ihrem ältesten Bestand gehört sie offensichtlich in ein relativ frühes Stadium gnostischer Schriftstellerei, die noch kaum mit christlichen Vorstellungen in Berührung stand. Auffällig ist ihr erotisch-sexueller Tenor, der allerdings in gnostischen Texten bei der Schilderung des Weltlebens öfters anzutreffen ist.

«Die Exegese über die Seele»  
(NHC II 6)

«Die Weisen, die vor uns waren, gaben der Seele (*psychē*) einen weiblichen Namen. Da sie tatsächlich auch ihrer Natur nach ein Weib ist, hat sie auch einen Mutterschoß. Solange sie allein beim Vater ist, ist sie eine Jungfrau und nach ihrem Aussehen ein mann-weibliches Wesen. Als sie aber in den Leib hinabfiel und in dieses Leben kam, da fiel sie in die Hände vieler Räuber. Und die Frevler warfen sie sich gegenseitig zu u[nd befleckten s]ie. Einige taten ihr [Gewalt] an, andere aber überredeten sie mit einem trügerischen Geschenk. Kurzum, sie schändeten sie. [So] verlor sie ihre Jungfräulichkeit und hurte mit ihrem Körper und gab sich jedem hin . . . am Ende von alledem verlassen sie sie und gehen. Sie aber wird eine arme, verlassene Witwe, die keine Hilfe hat. Sie hat auch kein Erhören in ihrem Leid, denn sie erhielt nichts von ihnen, außer den Entehrungen, die sie ihr angetan hatten, als sie mit ihr Umgang hatten . . . Wenn aber der Vater, der droben im Himmel ist, ihr Suchen bemerkt und auf sie herabblickt [und] sie



sieht, wie sie seufzt wegen ihrer Leidenschaften und Schandtaten und wie sie die von ihr getriebene Unzucht bereut und wie sie anfängt, seinen Namen anzurufen, daß er ihr helfe . . . und spricht: «Rette mich, mein Vater. Siehe, ich will [dir] Rechen-schaft ablegen, [weswegen ich] mein Haus verlassen habe und aus meinem Jungfrauengemach weggelaufen bin; ich wende mich dir wieder zu» – wenn er sie in diesem Zustand sieht, dann wird er entscheiden, daß sie würdig seines Erbarmens sei . . .»\*

\* NHC II 6,  
127,19–129,4

Dieses Vergessen der Seele um ihre Herkunft, das als «Trun-kenheit», «Schlaf» oder eben, wie in unserem Beispiel, als se-xuelle Verfallenheit geschildert wird, gehört zum ständigen Repertoire dieser Gattung von Texten, die das Leiden der Seele beschreiben. Es sind die finsternen und bösen Mächte, die die Seele in ihrem Bereich festhalten wollen und sie daher betören, einschläfern, trunken machen. Erst der Akt der Erkenntnis und die Hilfe des Erlösers kann sie daraus befreien; dies ist das große Thema der gnostischen Soteriologie, das uns im nächsten Abschnitt beschäftigen wird.

Aus dem  
mandäischen  
Schrifttum

Zum Abschluß dieses Kapitels noch einige Beispiele aus der mandäischen Literatur, die besonders poetische Schilderungen über das Thema der Seele enthält, häufig illustriert am Urmen-schen Adam als Urbild des menschlichen Schicksals.<sup>36</sup> Die bösen Mächte, d. i. der böse Geist (*rūhā*) und die Planeten, schmieden Pläne und sprechen:

«Wir wollen den Adam einfangen und packen  
und ihn bei uns in der Welt zurückhalten.

...

Wir wollen eine Schlinge nehmen  
und Umschlingung in der Welt üben.

...

In unsere Versammlung wollen wir ihn einführen  
und sein Herz einfangen und greifen.

Wir wollen ihn durch Hörner und Flöten einfangen,  
(damit er sich nicht von uns trennen kann.)»\*

\* *Rechter Ginza III*

Dieses Vorhaben wird von den Lichtwesen verhindert, indem sie Adam eine «Gefährtin» schaffen und ihm die Geheimnisse der Welt mitteilen. Vor allem in den Hymnen aus dem Toten-ritual sind derartige Beschreibungen ständig anzutreffen:

«Ein Mana (Geistwesen = Seele) bin ich des Großen Lebens.

Wer brachte mich aus dem Hause des Lebens?

Aus dem Hause des Lebens brachte mich wer,  
wer schickte mich in die Tibil (die irdische Welt) und ließ  
mich (da) wohnen?

Wer ließ mich in der Tibil wohnen  
und wer ließ mich im Haus meiner Feinde sitzen?

Wer ließ mich sitzen im Hause meiner Feinde,  
daß meine Schatzmeister (im Sinne von Hütern) nichts  
von mir wissen?

Meine Schatzmeister wissen nichts von mir,  
daß man mich in das Haus meiner Feinde gesetzt.»\* \* Linker Ginza II 18

Der «Schatz des Lebens», wie die Seele auch umschrieben wird,  
ist von «einfältigen» Lichtwesen in die Welt gebracht worden:

«Sie stecken ihn in Schmutz  
und kleiden ihn in Fleischesschimmer.  
Sie stecken ihn in Schmutz  
und bekleiden ihn mit einem nichtigen Gewand.»\* \* Rechter Ginza III

An anderer Stelle weigert sich die Seele, in den Körper (Adams)  
einzutreten, «sie weint, klagt und vergießt Tränen»; erst die  
Überredungskünste ihrer Brüder, der Lichtwesen, bewegt sie  
dazu:

«O Seele, steh auf, gehe hin,  
tritt in den Körper ein und laß dich im Palast fesseln.  
Der rebellische Löwe wird durch dich gefesselt werden,  
der rebellische, widerspenstige Löwe.  
Der Drache wird durch dich gefesselt werden,  
der Böse wird in seinem Ort getötet werden.  
Durch dich wird der König der Finsternis gebunden werden,  
gegen dessen Macht niemand etwas vermag.»\* \* Linker Ginza III 1

Als Waffe erhält sie die mandäische Weisheit (Naširutha) und  
«die wahren Worte» aus der Lichtwelt.

«Ich ging hin und trat in den Körper ein  
und ließ mich im Palast fesseln.  
Von dem Tage an, an dem ich in den Körper eintrat,  
war ich seine Vermählte in den Zeitaltern.  
Seine Vermählte war ich in den Zeitaltern,  
und die Bösen aus der Tiefe waren zornig auf mich.»\* \* Linker Ginza III 9

Für die Seele ist ihr Körper «ein raubgieriges Meer, das Schafe raubt und frißt. Ein Drachen ist er, ein Böser, der sieben Häupter hat», d. h. den Planeten entspricht. Hier ist das oben erwähnte Ineinander von Mikro- und Makrokosmos deutlich sichtbar. Dementsprechend kann es in einer Klage Adams heißen:

«Wehe, wehe, daß meine Brüder mich betörten, mich aus ihrer Mitte wegbrachten und in den stinkenden Körper einführten, schleuderten und warfen, den verderbenbringenden Löwen, den rebellischen, widerspenstigen Löwen. Sie führten und warfen mich in den Drachen, der die ganze Welt umgibt. Sie brachten, schleuderten und warfen mich unter die bösen Planeten, die täglich Aufruhr (?) bringen. Täglich schmiedeten sie Waffen gegen mich. Sie bauten Götzenaltäre aus Lehm, Bilder des Truges, und Tag für Tag schlachten (oder: fluchen) sie vor ihnen und (spielen) auf Trommeln und Flöten, um mich mitten unter ihnen zum Abfall zu verführen. In der Kraft des Großen Lebens ließ ich mich nieder und trat mitten unter sie, aber wurde ihnen kein Genosse und nahm keinen Anteil an ihnen.»\*

\* *Linker Ginza* I 2

## Erlösungs- und Erlöserlehre

Die Rolle der Selbst-  
erkenntnis

Die Gnosis ist eine Erlösungsreligion. Schon die bisher vorgestellten kosmogonischen und anthropogonischen Lehren konnten davon einen Eindruck vermitteln. Das Wort «Gnosis» selbst hat, wie wir gesehen haben, einen vorrangig soteriologischen Stellenwert und drückt in sich schon das Erlösungsverständnis deutlich aus. Es ist der Akt der Selbsterkenntnis, der die «Befreiung» aus der vorgefundenen Situation einleitet und dem Menschen das Heil verbürgt. Aus diesem Grunde ist das berühmte delphische Schlagwort «Erkenne dich selbst» auch in der Gnosis beliebt und hat in vielfältiger Weise Anwendung erfahren, vor allem in den hermetisch-gnostischen Texten. Wie schon die platonische Schule diesen Spruch im Sinne der Erkenntnis der göttlichen Seele im Menschen ausgelegt hat, so wird hier darunter die Erkenntnis des göttlichen Geistes (*nūs*), der das eigentliche Wesen des Menschen ausmacht, also seine göttliche Natur, verstanden. «Licht und Leben ist Gott der Vater, woraus der <Mensch> (*anthropos*) entstand. Wenn du also

s.o.S. 125

lernst, daß er aus Leben und Licht besteht und daß du aus diesen herkommst, wirst du wieder zum Leben gelangen», sagte «Poimandres».\* Im «Buch des (Athleten) Thomas» spricht Christus gleich eingangs seinen «Zwillingsbruder» Judas Thomas an: «Erforsche dich und erkenne, wer du bist und wie du warst oder wie du werden wirst . . . Du hast schon erkannt, und man wird dich den <Sich-selbst-Erkennen> nennen, denn wer nämlich sich nicht erkannt hat, hat nichts erkannt. Wer sich aber selbst erkannt hat, hat schon Erkenntnis über die Tiefe des Alls erlangt.»\*<sup>37</sup>

s. S. 125 f., 202 f.  
\* Corp. Herm. I 21

\* NHC II 7,  
138,8–18

«Unwissenheit» oder – gleichbedeutend damit – die «Finsternis» hindert die Menschen daran, zur Selbsterkenntnis zu kommen, wie es der siebente hermetische Traktat drastisch schildert: «Zuerst aber mußt du das Kleid, das du trägst, zerreißen, das Gewebe der Unwissenheit, den Grund der Bosheit, die Fessel des Verderbens, die finstere Mauer, den lebendigen Tod, den empfindenden Leichnam, das mit dir herumgetragene Grab, den in dir befindlichen Räuber, den, der durch das, was er liebt, haßt und durch das, was er haßt, neidet. Solcherart ist der Feind, den du [wie] ein Kleid angezogen hast, der dich nach unten herunterwürgt zu sich, damit du nicht aufblickst und die Schönheit der Wahrheit schaut und das darin liegende Gute und [nicht] die Bosheit an ihm hassest und seine Hinterlist erkennst, mit der er dir nachstellt; er ist es, der die angeblichen [und nicht dafür angesehenen] Sinnesorgane gefühllos macht, indem er sie mit viel Materie (*hylē*) verstopft und mit schmutziger Begierde anfüllt, damit du weder hörst, was du hören sollst, noch siehst, was du sehen sollst.»\* Das «Philippusevangelium» hat die Beseitigung dieser «boshafte Unwissenheit» durch das Wissen mit der Freilegung der Eingeweide, die zum Tode führen, oder der Aufdeckung der Wurzeln, die zum Verdorren des Baumes führen, verglichen: «Denn solange die Wurzel der Bosheit verborgen ist, ist sie stark, wenn sie aber erkannt wird, hat sie sich aufgelöst, wenn sie sich aber zeigt, ist sie dahingeschwunden . . . Jesus aber riß die Wurzel des ganzen Ortes (d. i. die Welt) aus; andere dagegen nur teilweise. Wir aber: Jeder von uns soll nach der Wurzel der Bosheit graben, die in ihm ist, [und] [sie] mit ihrer Wurzel aus seinem Herzen ausreißen. Sie wird aber ausgerissen, wenn wir sie erkennen. Wenn wir sie aber nicht erkennen, faßt sie Wurzel in uns und bringt Früchte in unserem Herzen hervor . . .»\* Die

Kampf von  
Wissen und  
Unwissenheit

\* Corp. Herm.  
VII 2.3

\* NHC II 3,  
131,1–11

Gnosis hat also eine unmittelbar aufdeckende und soteriologische Funktion; sie *ist* Erlösung.

Der Streit zwischen «Wissen» und «Unwissenheit» ist ein universaler, vom «Vater» bewußt eingesetzter, um den Sieg der «Gnosis» offenbar zu machen. So sieht es die Schrift «Die ursprüngliche Lehre»: «Er nun, der Vater, da er seinen Reichtum und seine Herrlichkeit sichtbar werden lassen wollte, setzte diesen großen Kampf (*agōn*) in dieser Welt ein, weil er wollte, daß die Kämpfer in Erscheinung treten sollen [und] alle Kämpfenden durch ein erhabenes, unerreichbares Wissen das, was entstanden ist, hinter sich lassen und es verachten, sie sollen zu dem, der besteht (= dem Seienden), hineilen. Und die, die mit uns kämpfen als gegen uns kämpfende Widersacher, wir sollen ihre Unwissenheit durch unser Wissen besiegen, da wir um den Unerreichbaren, aus dem wir hervorgegangen sind, schon wissen. Wir besitzen nichts in dieser Welt (Kosmos), damit nicht etwa die Macht der Welt (Kosmos), die entstanden ist, uns in den himmlischen Welten (Kosmos), in denen der allgemeine Tod haust, zurückhält . . .»\* Letzteres ist eine Anspielung auf die Gefahren der «Seelenreise» durch die überirdischen Sphären, auf die wir noch zurückkommen werden.

\* NHC VI 3, 26,8–32

s.u.S. 186 ff.

Die Rückführung der Lichtteile

Der durch die «Gnosis» eingeleitete Prozeß der Rückführung der «Lichtteile» aus der Finsternis in die Lichtheimat kann natürlicherweise erst mit dem Tode verwirklicht werden, wenn sich «Geist» oder «Seele» (als Umschreibungen des göttlichen Lichtteils) vom Körper trennen. Dann setzt die eigentliche Befreiung ein, auf die der Gnostiker hinstrebt. «Wenn aber alle Erwählten das Tiersein (d. i. den Körper) ablegen, dann wird sich das Licht zu seinem wahrhaften Sein hinauf zurückziehen», steht im «Buch des (Athleten) Thomas».\* Daß dieser letzte Akt seine Gefahren in sich hat, da ja die weltlichen Mächte diese «Befreiung» zu hindern suchen, wird uns noch beschäftigen. Der hier angesprochene «Seelenaufstieg» ist ein untrennbarer Bestandteil der gnostischen Erlösungshoffnung; er wird als seine eschatologische (endzeitliche) Komponente angesehen, die das verwirklicht, was der Gnostiker schon durch das Wissen erreicht hat. Gegenwart und Zukunft des Heils werden daher in den gnostischen Texten oft sehr eng miteinander verbunden. Der Gnostiker ist schon ein Erlöster, obwohl die Vollendung der Erlösung noch aussteht. Die Ablegung der Unwissenheit verbürgt ihm die Freiheit. In der Fortsetzung des

\* NHC II 7, 139,28–30

s.o.S. 185 ff.

oben zitierten Philippusevangeliums heißt es: «Die Wahrheit ist nämlich wie die Unwissenheit: Wenn sie verborgen ist, ruht sie in sich. Wenn sie aber offenbar wird und man sie erkennt, wird sie gepriesen, weil sie mächtiger als die Unwissenheit und als der Irrtum ist. Sie gibt die Freiheit\* . . . Die Unwissenheit ist Sklave. Die Erkenntnis ist Freiheit. Wenn wir die Wahrheit erkennen, werden wir die Früchte der Wahrheit in uns finden. Wenn wir uns zu ihr gesellen, wird sie unsere Erfüllung bringen.»\* Von den sogenannten «Peraten», die uns nur durch ihn bekannt sind, überliefert Hippolyt folgende endzeitliche Hoffnung: «Wenn uns einer derer, die hier sind, zu erkennen vermag, daß er eine vom Vater stammende Prägung (Charakter; ein anderer Ausdruck für «Abbild») ist, von oben herabgekommen, hier eingekörpert, so wie ein Lamm im Mutterleibe, das durch den Stab weiß wurde, ganz dem Vater im Himmel gleich, so wird ein solcher dorthin aufsteigen. Wer jedoch diese Lehre nicht erhält und die Notwendigkeit des Werdens (d. i. die irdische Welt) nicht erkennt, wird wie eine Fehlgeburt zur Nacht geboren und (auch) zur Nacht zugrunde gehen.»\*

\* vgl. Joh. 8,32

\* NHC II 7, 132,2-13

\* Hippolyt, Refutatio V 17,6

In der Konsequenz der aufgeführten Stellung des «Wissens» liegt es, daß das individuelle Geschehen der Erkenntnis als die Umkehrung des einst am Beginn des kosmischen Prozesses stehenden Fehlverhaltens, des Irrtums oder des Mangels, aufgefaßt wird. Der einzelmenschliche Erkenntnisakt hat also universale Bedeutung, eine Auffassung, die sowohl der Valentinianismus als auch der Manichäismus am besten zum Ausdruck gebracht haben. Vom ersteren überliefert schon Irenäus, daß die «vollkommene Erlösung die bloße Erkenntnis der unsagbaren Größe (des Vaters)» ist, also keiner anderen (etwa kultischer) Mittel bedarf. «Da nämlich durch <Unwissenheit> <Mangel> und <Leidenschaft> entstanden sind, so wird durch <Erkenntnis> der ganze aus der <Unwissenheit> stammende Zustand aufgelöst. Daher ist die <Erkenntnis> die Erlösung des <inneren Menschen>. Sie (die Erlösung) ist nicht körperlich, denn der Körper ist vergänglich, noch seelisch (psychisch), denn auch die Seele (*psychē*) entstammt dem <Mangel> und ist nur wie ein Gehäuse des Geistes (*pneuma*); die Erlösung muß also geistig (pneumatisch) sein. Durch Erkenntnis wird demnach der innere, geistige <Mensch> (*anthropos*) erlöst. So genügt ihnen die Erkenntnis des Ganzen (Alls), und dies ist die wahrhaftige

**Erkenntnis  
als Weg zur  
Erlösung**

\* *Irenäus, Adv. haer.*  
I 21,4

Erlösung.»\* Dem entspricht das, was das «Evangelium der Wahrheit» sagt: «Da der <Mangel> entstanden ist, weil sie (die Kräfte) den Vater nicht erkannten, wird dann, wenn sie den Vater erkennen, der <Mangel> von diesem Zeitpunkt an nicht mehr bestehen. So wie sich eines Menschen Unwissenheit dann von selbst auflöst, wenn er erkennt, wie die Finsternis sich auflöst, wenn das Licht erscheint, so löst sich auch der <Mangel> in der Vollendung auf. Von diesem Zeitpunkt an ist die (äußere) <Gestalt> nicht mehr sichtbar, sondern sie wird sich in der Verbindung mit der Einheit auflösen . . . zu der Zeit, in der die Einheit die <Räume> (d. i. die Äonen) vollenden wird. Aus der Einheit wird jeder einzelne sich (wieder) empfangen. Durch Erkenntnis wird er sich aus einer Vielheit von Arten zu einer Einheit einigen, indem er die <Materie> in sich verschlingt wie ein Feuer und die Finsternis durch Licht, den Tod durch Leben.»\* Damit ist der universale, makrokosmische Ausgangspunkt der Aussage wieder zum individuellen, mikrokosmischen Zusammenhang zurückgekehrt. Beide eint allerdings die gleiche eschatologische Ausrichtung auf die Realisierung der «in der Erkenntnis» ergriffenen Erlösung, die in der Beseitigung des Mangels als Weltursache und der Rückkehr in die göttliche Einheit besteht. Die gnostische Erlösung ist eine «Befreiung» von Welt und Körper, nicht wie im Christentum von Sünde und Schuld, höchstens insofern die irdisch-körperliche Welt als solche die Sünde darstellt, in die die göttliche Seele unverschuldet gefallen ist; durch Verstrickung mit den Weltmächten wurde sie aber schuldig, und aus dieser Schuldhaftigkeit kann sie sich nur durch die Einsicht und gleichzeitige Umkehr befreien. Die damit zusammenhängenden Probleme der Ethik werden uns noch zu beschäftigen haben.

\* *NHC I 2,*  
24,28–25,19

Das Wesen  
des Erlöst-  
seins

Schon die Kirchenväter haben aus den Zeugnissen den Schluß gezogen, daß die Gnostiker strenggenommen schon «von Natur aus Erlöste» sind, da sie ja substanzhaft mit der Lichtwelt zusammenhängen, d. h. die Garantie der Erlösung sicher in sich tragen. Die Gnosisforschung hat diese Deutung lange Zeit beibehalten. Erst durch die neuen Texte ist daran gewisser Zweifel laut geworden.<sup>38</sup> Aus ihnen wird nämlich deutlich, daß die «Pneuma-Natur» des Gnostikers einerseits durchaus auch als Gnade Gottes verstanden werden kann, andererseits das Heil nicht automatisch sicher ist, sondern von einem entsprechenden Lebenswandel begleitet sein muß, der dem erlangten

Zustand eines «Erlösten» auch entspricht. Hinter den mythologisch-substanzhaft klingenden Beschreibungen «Geist», «Seele» oder «Körper» verbergen sich oft nur Wesensbestimmungen, die entweder am Adamgeschehen oder an der Anthropologie orientiert sind und den Menschen in seiner Stellung zwischen Licht und Finsternis, Heil und Unheil kennzeichnen wollen. Die Gnosis ist keine «substanzhafte Heilstheologie», wie sie die Häresiologen karikieren; sie ist sich vielmehr des vorläufigen Standes des Erlösten bis zur Realisierung der Erlösung nach dem Tode durchaus bewußt. Anders wäre die erhaltene, das existentiell-moralische Verhalten betreffende Literatur nicht erklärbar. Natürlich bleibt es dabei, daß das «Pneumatische» nicht zugrunde gehen kann und sein Eingang ins Pleroma vorbestimmt ist, aber das Warum und Wie ist vom rechten Verhalten des Trägers nicht unabhängig. Der «Pneumasamen» bedarf einer gewissen Erziehung (der «Ausbildung», wie es mitunter heißt), angefangen von seiner Erweckung durch Bewußtwerden bis zur Reinhaltung von der psychisch-körperlichen Befleckung (bei asketischen Richtungen). Auch der Gnostiker muß sich bewähren im Kampf mit den Leidenschaften seiner leiblich-psychischen «Natur» und den Verführungskünsten (den «Netzen» und «Schlingen») der Archonten. «Denn jeder wird durch seine Handlung (*praxis*) und seine Erkenntnis (*gnosis*) seine Natur (*physis*) offenbaren», heißt es in der «Schrift ohne Titel».\* Im Unterschied zu der Knechtschaft, in der sich die Unerlösten (d. h. die «Fleischlichen») befinden, und zu denen, die mit «Zwang, Gewalt und Drohung» zum Heil gebracht werden (offenbar die bloß «Seelischen»), «bedarf derjenige, der ganz von der vornehmen Herkunft der Vaterschaft ist (also der Pneumatiker), keiner Bewahrung, da er selbst das, was bei ihm ist (= das Seinige) bewahrt, ohne ein Wort und einen Zwang, (und) da er sich (ganz) mit seinem Willen verbindet, der allein der Einsicht (*ennoia*) der Vaterschaft zugehört, damit sie (die Vaterschaft) (wieder) vollkommen wird...» – so die «Zweite Lehre des großen Seth».\* Der Gnostiker handelt also in Übereinstimmung mit seiner Natur und Bestimmung; dazu befähigt ihn die wiedererlangte Freiheit von Zwang und Tyrannei des Kosmos. Es gibt für ihn keine naturgegebene Erlösung, die er sich nicht selbst mit erworben hat. «Ich flehe dich an», ruft der Offenbarungsempfänger am Ende des «Poimandres» den «Vater des Alls» an, «laß mich nie von der Erkennt-

\* NHC II 5,  
175.16f.

\* NHC VII 2,  
61.24-36



nis (*gnosis*), die unserem Wesen entspricht, abfallen, gewähre es mir und gib mir Kraft. Ich will mit dieser Gnade diejenigen (meines) Geschlechts erleuchten, die in Unkenntnis sind, meine Brüder, deine Söhne. Daher glaube und bezeuge ich: Ich gehe zum Leben und zum Licht. Gepriesen seist du, Vater, dein <Mensch> (*anthropos*) will mit dir zusammen am Werk der Heiligung teilnehmen, so wie du ihm die ganze Macht übergeben hast.»\*

\* *Corp. Herm.* I 32

Selbsterlösung  
oder Fremd-  
erlösung

Es erhebt sich bei der Betrachtung des bisher geschilderten Erlösungsweges bald die Frage, ob der Mensch tatsächlich in der Lage ist, diesen Weg von sich aus durch bloße Selbsterkenntnis zu finden. Damit berühren wir das sehr umstrittene Problem der gnostischen Erlöserlehre, das uns etwas ausführlicher beschäftigen wird.

Die Gestalt  
des Erlösers

In der älteren und jüngeren Forschung ist häufig bestritten worden, daß die Gnosis eine eigene Vorstellung vom «Erlöser» gehabt habe. Als Argument galt dabei einerseits der Hinweis auf den ausschlaggebenden Akt der «Selbsterkenntnis», zum anderen die These, daß der Erlöser erst durch das Christentum in die Gnosis eingeführt worden sei: Die Gnosis sei von Haus aus eine Religion der Selbsterlösung, nicht der «Fremderlösung». Nun ist der Begriff «Erlöser» tatsächlich etwas unklar, da man sehr viel oder sehr wenig darunter verstehen kann. Für das Christentum ist der «Erlöser» Christus eine unumgängliche Voraussetzung der Erlösungshoffnung, da sich der Glaube auf seine im Auftrag Gottes vollzogene Heilstat, die mit seiner Person identisch ist, bezieht. Im Raum der christlichen Gnosis ist diese Vorstellung durchaus auch anzutreffen, aber sie ist nur eine und nicht die maßgebende Form. Im überwiegenden Maße finden sich in der Gnosis ganz andere Konzeptionen, die sich deutlich von der christlichen abheben und daher nicht von ihr herkommen können. Ob man sie ebenfalls unter das Wort «Erlöser» subsummiert oder nicht, bleibt eine reine Definitionsfrage. Der antiken Vorstellung vom «Erlöser» entspricht mehr der Begriff «Befreier», «Retter». Und dies trifft nun wirklich auch die gnostischen «Erlöser»-Gestalten. Es sind nämlich diejenigen, die dem Menschen überhaupt erst einmal den Weg zur «Befreiung» aus dem Kosmos weisen. Man kann sie ebensogut «Offenbarer» oder «Gesandte» bzw. «Boten» nennen, die im Auftrag des höchsten Gottes die Heilsbotschaft von der Erlö-

senden Erkenntnis vermitteln. Da dies jedoch, wie nicht zu bezweifeln ist, eine Erlösungshandlung ist, kann man sie auch mit gutem Recht als «Erlöser» bezeichnen (einige sind sogar als «Helfer» bei der Bewältigung des Seelenaufstiegs tätig). In einer mandäischen Hymne aus der Sammlung der Tagesgebete heißt es über das Werk des Lichtboten:

«Du kamst aus dem Hause des Lebens,  
du kamst: was brachtest du uns?  
Ich brachte euch, daß ihr nicht sterbt  
und eure Seele (beim Aufstieg) nicht zurückgehalten  
werde.

Ich brachte euch Leben für den Todestag  
und für den düsteren Tag Freude.

Ich brachte euch Ruhe,  
an der keine Unruhe der Völker ist.»\*

\* Mandäische  
Liturgien 196 f.

Die gnostische Erlöservorstellung ist nicht nur abhängig vom Christentum, sondern bildet auch ein konstitutives Strukturelement der gnostischen Weltauffassung. Denn der Mensch kann sich seiner Unheilssituation nur darum bewußt werden, weil sie ihm mittels «Offenbarung» bekannt gemacht worden ist. Die gnostische Weltsicht verlangt regelrecht eine «Offenbarung», die von außerhalb des Kosmos stammt und die Möglichkeit der Rettung aufzeigt; denn von sich aus kann sich der Mensch aus seinem Gefängnis, in dem er sich nach dieser Religion befindet, nicht befreien. Er ist nicht nur eingeschlossen, sondern «schläft» oder ist «betrunken». Erst ein «Ruf» von außen kann ihn «aufwecken» oder «nüchtern machen», d. h. seine Unwissenheit vertreiben. Dieser «Ruf» ist in der Gnosis die einfachste Darstellung des Erlösers; sozusagen seine Minimalfassung. Er kann sich zu einem ganzen System ausweiten, das als Offenbarungsschrift die Rolle der Gnosisvermittlung übernimmt. In vielen Fällen ist eine gnostische Lehre nur die Explikation des ursprünglichen Weckrufes an die schlafende Seele, ein Vorgang, den wir vorbildhaft an Hand des Adamgeschehens dargestellt finden. Es geht um die Erweckung des «Licht-Samens» im Denken der Menschen, und dies kann in vielfältiger Form geschehen und wiederholt sich immer wieder, wo der Ruf zur Umkehr oder Buße gehört wird: «Noch immer schläft ihr, indem ihr träumt. Wacht auf, kehrt um, kostet und eßt die wahre Speise! Verteilt das <Wort> (*logos*) und das <Wasser des

Der «Ruf»

- Lebens! Laßt ab von den schlechten Begierden und Wünschen und den (euch) unähnlichen (Sachen) . . .»\* Im Epheserbrief hat sich ein gnostischer Weckruf im christlichen Gewande erhalten: «Wach auf, du Schläfer, und steh auf von den Toten, und Christus wird dir aufleuchten.»\* Über die Bedeutung des Rufes handelt das «Evangelium der Wahrheit» im Zusammenhang mit der Namensnennung; es versteht sie als eine Art «Berufung»: «Daher ist derjenige, der Erkenntnis hat, einer, der von oben stammt. Wenn man ihn ruft, hört er, antwortet er und wendet sich zu dem, der ihn ruft, steigt zu ihm empor und erkennt, wie man ihn ruft. Da er Erkenntnis hat, vollbringt er den Willen dessen, der ihn gerufen hat . . . Wer so zur Erkenntnis gelangen wird, erkennt, woher er gekommen ist und wohin er geht. Er erkennt, wie einer, der trunken war und von seiner Trunkenheit abließ; er brachte das Seine [wieder] in Ordnung, nachdem er zu sich selbst zurückgekehrt war.»\* In den apokryphen Johannesakten findet sich die Feststellung des Erlösers gegenüber seinem Jünger: «Du könntest nämlich überhaupt nicht einsehen, was du leidest, wenn ich dir nicht als Wort (*logos*) vom Vater gesandt wäre.»\*
- \* NHC VI 4, 39,33–40,7
  - \* Eph. 5,14
  - \* NHC I 2, 22,2–11
  - \* Johannesakten 96

Nur durch den Ruf wird auch der Gnostiker, indem er darauf reagiert, zu einem Verkünder der gnostischen Weisheiten, also ein Träger des «Rufes», der das Befreiungswerk fortsetzt, so wie es der Traktat «Poimandres» deutlich zum Ausdruck bringt. Nach dem Empfang der Belehrung durch Poimandres, der in diesem Stück die Rolle des «Erlösers» spielt und mit dem Erkenntnis verleihenden «Verstand» (*nūs*) identisch ist, geht der Empfänger dazu über, «den Menschen die Schönheit der Frömmigkeit und Erkenntnis (*gnosis*) zu verkünden: Ihr Völker, erdgeborene Männer, die ihr euch selbst der Trunkenheit und dem Schlaf ausgeliefert habt und der Unwissenheit um Gott, werdet nüchtern, hört auf, berauscht zu sein, ihr von vernunftlosem Schlaf Bezauberte.»\* Wie auch in diesem Traktat die Rolle des erlösenden «Verstandes» als Voraussetzung der Erkenntnis festgehalten ist, wird aus folgender bemerkenswerter Stelle klar, die auf die Frage antwortet, ob denn nicht alle Menschen den «Verstand» (*nūs*) haben, der zur Selbsterkenntnis nötig ist: «Hör auf mit solchen Reden! Ich selbst, der <Verstand> (*nūs*), bin bei den Frommen, Guten, Reinen, Barmherzigen und Ehrfurchtsvollen zugegen, und meine Anwesenheit wird zur Hilfe, und sogleich erkennen sie das All, und sie stim-

\* Corp. Herm. I 27

men den Vater durch Liebe gnädig und sagen Dank, indem sie [ihn] lobpreisen, und singen Hymnen mit Zuneigung, wie es sich für ihn gebührt.»\* In einem anderen Traktat der hermetischen Sammlung wird in einer Bekehrungsrede, die einem breit-angelegten Weckruf entspricht, dazu aufgefordert, sich einen «Führer» zu suchen, der zu den «Toren der Erkenntnis» führt, «wo das leuchtende Licht ist, das rein von der Finsternis ist, wo keiner betrunken ist, sondern alle nüchtern, weil sie mit ihrem Herzen auf den hinblicken, der gesehen sein will».\* Wir werden noch sehen, daß in anderen Texten das «Wort» oder der «Logos» eine erlösende Funktion besitzt, die der des «Verstandes» in den Hermetika gleichkommt.

a.a.O. I 22

Corp. Herm.  
VII 2

Die gnostische Erlöserlehre ist sehr weit gefächert und nicht ohne weiteres in ein einheitliches Bild zu bannen. Von ihrer Funktion her ist sie zwar sehr einheitlich, angefangen vom Erweckungsruf bis zur Verkündigung («Offenbarung») der Lehrweisen und Geheimüberlieferungen, aber die einzelnen Schulen und Schriften haben über die Gestalten und Formen des Erlösers oder Lichtboten verschiedene Ansichten. Dabei spielen auch die Überlagerungen unterschiedlicher Traditionen eine große Rolle, vor allem in den Texten, die nachträglich «christianisiert» worden sind, d. h. in denen Christus erst sekundär eine Funktion erhalten hat. Eine ganze Reihe der neuen koptischen Texte gehören hierher. Es ist allerdings schon früher versucht worden, die gnostische Erlöserlehre auf eine einheitliche Konzeption, einen «Erlösermythos», festzulegen. R. Reitzenstein hat dafür den Begriff «erlöster Erlöser» eingeführt.<sup>39</sup> Er verstand darunter die ihm vor allem im Manichäismus begegnende Vorstellung, daß ein himmlisches Lichtwesen (Sohn Gottes oder der «Mensch») in die Finsternis gerät, dort festgehalten wird und erst nach der Hinterlassung eines Teiles seines Wesens wieder zurückkehren kann; dieser Teil bildet die (durch die Welt- und Menschenschöpfung) in die Körperwelt versprengte Lichtseele, zu deren Befreiung der ins Jenseits zurückgelangte Teil noch einmal als «Erlöser» hinabsteigt, um auch den Rest seines Wesens zu erlösen («zu sammeln») und so seine uranfängliche Ganzheit wiederherzustellen. Als Bild für diesen Vorgang wird gern die «Sammlung des Leibes» oder der «Glieder» durch das «Haupt» (= den Erlöser) gebraucht. In der angegebenen strengen Fassung ist dieser Mythos, wie gesagt, nur in manichäischen Texten greifbar, und Reitzenstein hat ihn in viele gno-

Einheit und  
Uneinheitlich-  
keit der  
Erlöserlehre

Der «erlöste  
Erlöser»

stische Überlieferungen nur hineingedeutet. Immerhin, der Grundgedanke ist der Gnosis nicht fremd, im Gegenteil, der Manichäismus hat nur eine Konsequenz aus ihrer Soteriologie gezogen, und eine Reihe Aussagen werden uns nur verständlich, wenn wir davon ausgehen, daß die Idee von einem Erlöser, der die «Seelen» als mit seinem Wesen identische Lichtteile mittels der Erkenntnis dieser Identität befreit und dabei ein gleiches Schicksal wie diese Seelen bzw. Lichtteile erleidet, tatsächlich eine Rolle spielt. «Es bedurfte aber auch Jesus der «Erlösung», damit er nicht von der «Einsicht» (*ennoia*) des Mangels, in die er versetzt war, zurückgehalten werde, (dazu geführt durch die «Weisheit» (*sophia*), wie Theodot sagt)» (so die valentinianischen Exzerpte des Clemens Alexandrinus\*). Eine Bestätigung findet das in einer fast gleichlautenden Stelle des «Dreiteiligen Traktats»: Auch er (Christus) selbst, der Sohn, der zu einem Ort der Erlösung für das All gesetzt wurde, hat die Erlösung selbst auch benötigt, indem er Mensch geworden war . . .»\* Entsprechend heißt es im Philippusevangelium kurz: «Wieder wurde er (Jesus) erlöst, wieder erlöste er.»\* Die apokryphe, stark gnostische Apostelgeschichte des Johannes («Johannesakten») bringt den gleichen Gedanken in einem Hymnus zum Ausdruck, den Christus singt: «Gerettet werden will ich, und retten will ich. Amen. Erlöst werden will ich, und erlösen will ich. Amen.»\* In den «Oden Salomos» klingt dies ebenfalls an: «(Seid) Geliebte in dem Geliebten (d. i. Christus) und solche, die bewahrt sind in dem, der lebt (Christus), und erlöst in dem, der erlöst ist.»\* Nach seiner eigenen Befreiung hat Christus die Seinigen aus dem Gefängnis (der Welt) befreit: «Sie empfangen meinen Segen und wurden lebendig, und sie versammelten sich bei mir und wurden erlöst; denn sie sind mir Glieder geworden und ich ihr Haupt.»\* Das ganze sogenannte «Perlenlied» und eine Reihe mandäischer Texte sind ohne den angeführten Gedanken nicht zu verstehen, daß «Erlöser» (*salvator*) und «zu Erlösender» (*salvandus*) eng zusammenhängen und mitunter schwer auseinanderzuhalten sind, weil die Sichtweisen schnell wechseln können, vom «Salvator» zum «Erlösten» (*salvatus*) bzw. «zu Erlösenden» (*salvandus*) und umgekehrt. Dahinter steht die für die gnostische Soteriologie grundlegende Auffassung, daß beide Partner, Salvator und Salvandus, eines Wesens miteinander sind, d. h. Teile der Lichtwelt bilden, die in dem Erlösungsprozeß zwei wohl aus-

\* Clemens Alexandrinus, Ex Theodoto 22,7

\* NHC I 4, 124,32-125,2

\* NHC II 3, 119, 2 f.

\* Johannesakten 95,1

\* Oden Salomos 8,22

\* a. a. O. 17,14 f.

einanderzuhaltende Pole darstellen, aber durch ihre Wesensgleichheit (Konsubstantialität) von vornherein den sonst in der Religionsgeschichte üblichen Unterschied zwischen beiden aufgehoben oder «entspannt» haben. Der als wiederkehrender Seth auftretende Christus in der «Zweiten Lehre des großen Seth» kann daher sagen: «Als ich zu den Meinigen gekommen war und mich mit ihnen und mir verband, brauchte es nicht vieler Worte, denn unsere <Einsicht> (*ennoia*) war mit ihrer <Einsicht> (*ennoia*), weshalb sie alles verstanden, was ich sagte».\*

\* NHC VII 2,  
59,9–15

So ist die Idee vom «erlösten Erlöser» zwar eine folgerichtige und charakteristische Formulierung der gnostischen Erlöservorstellung, die Erlöser und Erlösten sehr eng aneinanderbindet, aber sie ist eben nur eine Variation derselben. Einen einheitlichen gnostischen «Erlösermythos», wie ihn vor allem Theologen sich vorgestellt haben, gibt es nicht. Die Nag-Hammadi-Texte haben uns gezeigt, welche Variationsbreite wir an Erlöservorstellungen in der Gnosis voraussetzen müssen. Sie haben uns auch endgültig gelehrt, daß wir von der These eines christlichen Ursprungs der gnostischen Soteriologie Abschied nehmen müssen (was einigen Forschern, besonders den theologischen, allerdings recht schwerfällt). Sehen wir auf die Gestalten, unter denen uns der gnostische «Erlöser» in den Texten entgegentritt, so finden wir sowohl Personen als auch Begriffe, beides in erster Linie der biblischen Überlieferung entlehnt. Zu den ersteren gehören der (himmlische) Adam (oft mit dem griechischen Wort «Adamas», d. i. der «Stählerne», gleichgesetzt), die (himmlische) Eva, die Adamiten Abel (mandäisch Hibil), Seth (mandäisch Schitil) und Enosch (Anosch), der «Hohepriester Melchisedek»,\* der «Engel Baruch», der «große Engel Eleleth»\* und einige anonyme biblische Gestalten, wie die drei bei Abraham einkehrenden «Männer»,\* die dem Adam nach der «Offenbarung des Adam»\* erschienen sind.

Weitere  
Erlösungs-  
vorstellungen

\* NHC IX 1

\* 1. Mose 28,1 ff.

\* NHC V 5

Zu den Abstrakta, die eine soteriologische Funktion haben, gehören vor allem die <Weisheit> (*sophia*), dann der «Geist» (der Wahrheit, des Lebens oder der Heiligkeit), der «Verstand» (*nūs*), die «Einsicht» (*epinoia*) oder die «Denkkraft» (*ennoia*), beides als Ausdruck der erleuchtenden Erkenntnis, ferner das «Wort» (*logos*), der «Erleuchter» oder «Lichtträger» (*phōstēr*), der «Engel der Gnosis» und andere. Die «Paraphrase des Sem»\* führt ihren Offenbarungsinhalt auf ein himmlisches Wesen mit Namen *Derdekeas*, wahrscheinlich «Kind, Knabe», zurück. Bei

\* NHC VII 1

s.o.S. 94

den Mandäern ist die erlösende Erkenntnis zu einer eigenen Person namens «Gnosis des Lebens» (*manda dehaijī*) geworden. In den hermetischen Texten ist der «Dreimalgroße Hermes» oder «Menschenhirt» (*Poimandres*) der Erlöser bzw. Offenbarer. Die christliche Gnosis setzt dafür natürlich Christus ein, was nicht ohne Spannungen mit der kirchlichen Christologie und den gnostischen Systemen selbst abgeht. Andere «historische» Gestalten dieser Art, die in der Gnosis eine Erlöserrolle spielen, sind Simon Magus und Zoroaster (Zostrianos). Der gnostische Religionsstifter Mani nimmt eine große Zahl alttestamentlicher Personen in die Kette der Offenbarer oder «Lichtapostel» auf, aber auch Zoroaster, Buddha und Jesus. Das Angebot der Gnosis auf diesem Gebiet ist also sehr reich und zeigt, daß sie ohne Scheu die unterschiedlichsten Überlieferungen und Ideen für ihre Zwecke auswertet. Rein mythologische Wesen stehen neben mehr oder weniger historischen Gestalten. Es ist anzunehmen, daß erstere zu dem ältesten Bestand gehören und eine «Historisierung» der Erlösergestalt erst später einsetzte, vor allem im Zusammenhang mit der Einführung der Christusgestalt in die Gnosis.

## Die Uroffenbarung

Diese Auffassung drängt sich auch auf, wenn man das zeitliche Erscheinen der Erlöser oder Offenbarer im Rahmen der gnostischen «Weltgeschichte» betrachtet. Es lassen sich dafür zwei Zeitpunkte bzw. -strecken angeben, die meist eng miteinander gekoppelt sind: einmal das Auftreten in der Urzeit, also am Anfang der Geschichte, zum anderen eine fortlaufende (kontinuierliche) Offenbarung in der Geschichte. Die erstere, die man «Uroffenbarung» nennen kann, ist uns schon aus der Schilderung der Ereignisse um die Entstehung Adams vertraut. Sie spielt sich, wie wir an Hand der Auszüge gesehen haben, in recht vielfältiger Weise ab, indem die alttestamentlichen Erzählungen dafür ausgewertet werden: die Schlange, der «Baum der Erkenntnis», die «geistige Eva». Wie kompliziert dieser Vorgang dargestellt werden kann, zeigt sehr eindrücklich die «Geheimschrift des Johannes». Die «Einsicht (*epinoia*) des Lichts» kommt herab, um Adam «aufzuklären»\* und seinen «Rausch» zu vertreiben\*; sie ist bei diesem «Hilfswerk»\*\* sowohl in Adam bzw. dem Menschen\* als auch nach seiner

s.o.S. 120 ff.

\* Pap. Ber., 53,15

\* a.a.O. 59,20 f.

\*\* a.a.O. 53,6

\* a.a.O. 53 f.

## II

Manichäische Buchillustration (Miniatur) aus Turkestan (Chotscho, Oase Turfan).  
Schreibende Electi.



Handwritten text on a vertical banner, likely a Latin liturgical text. The text is written in a cursive script and is oriented vertically. The text is difficult to decipher due to the high contrast and grainy quality of the image, but it appears to be a single line of text.





Verkörperung und Versetzung ins Paradies im «Baum der Erkenntnis» wirksam\*; schließlich ist sie auch bei der Rettung Noahs hilfreich tätig.\* Sie ist, wie ihr Name schon sagt, die personifizierte geistige «Einsicht» oder Gnosis, die auf verschiedene Weise die «Dennkraft» des Menschen befreit und ihn vor den Archonten rettet. In der «Schrift ohne Titel»\* ist es die himmlische (geistige) Eva, die im Auftrag der Sophia, ihrer Mutter, als Unterweiser und Erwecker Adams fungiert, aber auch in Gestalt der Schlange den Erlösungsvorgang im Paradies fortsetzt bzw. wiederholt. Die gleiche Konzeption verarbeitet auch das «Wesen der Archonten».\* Hinter der Doppelrolle, die hier die weibliche Erlösungsmacht spielt, steht offensichtlich die für die gesamte Gnosis zutreffende Verbindung der «inneren» Selbsterkenntnis mit der «äußeren» Erkenntnisvermittlung durch den «Weckruf». Auch bei den Mandäern und Manichäern ist die Uroffenbarung der entscheidende Akt der Erlösung; sie ist für die folgende Zeit maßgebend und bietet dem Gnostiker die Garantie seiner eigenen Erlösung, denn in ihr Geschehen sieht er sich im Hinblick auf sein eigenes Schicksal mit einbezogen.

\* *Pap. Ber.*  
57,8 ff.; 60f.

\* *a.a.O.* 72f.

\* *NHC II 5*

*s.o.S.* 112 ff.

\* *NHC II 4,*  
137,31–138,19

Die erste erlösende Offenbarung bedarf aber der Wiederholung, da nur auf diese Weise dem von der aggressiven Finsternismacht eingeschlossenen Lichtsamen bis zur endgültigen Befreiung geholfen werden kann. Aus diesem Grunde haben die gnostischen Systeme den Gedanken der fortlaufenden Offenbarungstätigkeit in unterschiedlicher Form zum Ausdruck gebracht, verschiedentlich mit einer einfachen Periodisierung oder Weltzeitalterspekulation verknüpft. Es kann sich dabei um Vorstellungen handeln, die im Anschluß an die biblische Heilsgeschichte (vorwiegend der vormosaïschen Zeit) entwickelt werden, oder um eine nicht näher festgelegte Gegenwart von Lichtwesen, die den Gnostikern in irgendeiner Form beistehen, vor allem beim Seelenaufstieg (wie etwa bei den Mandäern). Weit verbreitet ist die zuerst genannte Konzeption, die wiederum auf verschiedene Weise dargestellt werden kann. Entweder ist es immer dieselbe Erlöserfigur (z. B. Baruch, Seth, Phöstër, Nüs, Logos und andere), oder es sind wechselnde, sich ablösende Gestalten (z. B. die Adamiten bei den Mandäern), die jeweils von oben kommen, um die Zeitalter zu erleuchten. Es ist aber auch möglich, daß das einmalige Kommen der Erlösungsmacht in der Urzeit geschah, um seitdem in der Welt als Beistand zu

Die fortlaufenden Offenbarungen

*s.o.S.* 120f.

bleiben, wie die «Einsicht (*epinoia*) des Lichtes» oder der «Geist der Wahrheit» (im «Wesen der Archonten»<sup>\*</sup>).

\* NHC II 4

Die ganze Vorstellungswelt in diesem Zentralstück gnostischer Theologie ist im übrigen oft mühsam zu durchschauen, geschweige denn zu systematisieren. In einigen der neuen koptischen Texte ist von einer dreifachen «Ankunft» des Erlösers die Rede, worunter entweder Seth selbst oder einer seiner Mittlerengel verstanden wird; sie tragen in dieser Eigenschaft den Titel «Erleuchter» oder «Lichtträger» (*phostērēs*). Was mit dem dreifachen Erscheinen gemeint ist, läßt sich nur noch schwer erkennen, da keine einheitliche Deutung anzutreffen ist. Vermutlich handelt es sich ursprünglich um das Erlösungshandeln Seths, der auch als «der große Retter (*sotēr*)» bezeichnet wird, in den drei nachadamitischen Zeitaltern oder «Äonen» zugunsten seines Geschlechts, der sethianischen Gnostiker, wobei Sintflut und Verbrennung Sodoms und später, nach der Christianisierung der Sekte, auch die «Verurteilung» Jesu durch den Weltenherrscher einen besonderen Einschnitt bedeuteten. Ähnliches findet sich in den alten mandäischen Quellen, wo die himmlischen Adamiten Abel, Seth und Enosch für einzelne Zeitalter zuständig sind und bestimmte Katastrophen (Schwert, Feuer, Wasser) für ihren «Stamm» siegreich durchzustehen haben. In mehreren Texten bedient sich die Lichtwelt jeweils verschiedener Gestalten, um dem «vollkommenen Geschlecht» der Gnostiker zu helfen: durch «Hüter» oder «Wächter», durch Propheten oder Engel. Es ist also eine verwirrende Vielzahl von erlösenden Kräften, die der Gnostiker zu seinen Gunsten aufbietet, um dem Schicksal des schlechten Kosmos zu entgehen.

Die Sintflut  
bei den  
Gnostikern

Wir wollen wieder an Hand einiger ausgewählter Quellenstücke das Gesagte illustrieren. Wie erwähnt, findet die biblische Erzählung von der Sintflut erhöhte Aufmerksamkeit, indem sie als Beispiel der Rettung eines aufrechten Gnostikers vor dem Vernichtungsversuch der bösen Weltherrscher ausgewertet wird. Dabei ist verschiedentlich von einer weiblichen Größe namens Norea die Rede, die entweder als Frau Seths oder Noahs gilt. Sie ist Offenbarungsempfängerin, und es hat dementsprechend eine Reihe Schriften gegeben, die unter ihrem Namen liefen, von denen ein Bruchstück auch in Nag Hammadi aufgetaucht ist.\* In dem schon öfters herangezogenen «Wesen der Archonten» ist darüber folgende Version wiedergegeben,

\* NHC IX 2

die nachträglich aus zwei Überlieferungen zusammengearbeitet worden ist\*<sup>40</sup>:

\* NHC II 4,  
140,3-145,22

Zunächst bringen die Archonten die Sintflut über die Menschen. Noah wird vom «Beherrscher (*archon*) der Kräfte» (d. i. Sabaoth, der bußfertige und in den siebenten Himmel versetzte Sohn des Demiurgen)\* gewarnt und baut daraufhin die Arche. Da tritt Norea auf, eine Tochter Adams und Evas, «Helferin für alle Menschengeschlechter»,\* und verlangt Einlaß in die Arche, was ihr verweigert wird, worauf sie die Arche durch ihren Hauch verbrennt und Noah gezwungen wird, sie noch einmal zu bauen. Jetzt kommen die Archonten, um Norea zu verführen, wie sie es auch mit ihrer Mutter taten.\* In ihrer Not wendet sie sich an die Kraft Gottes:

\* NHC II 4,  
143,13-25

\* NHC II 4,  
139,33-140,3

\* NHC II 4,  
137,18-31

s.o.S. 114 ff.

«Sie schrie mit kräftiger Stimme [und rief zum] Heiligen, dem Gott des Alls: «Hilf mir vor den Herrschern (Archonten) der Ungerechtigkeit und errette mich aus ihren Händen!» Sogleich kam der Engel von den Himmeln herab und sprach zu ihr: «Weshalb rufst du zu Gott hinauf? Weshalb bedrängst du den Heiligen Geist?» Norea sprach: «Wer bist du?» – Die Herrscher (Archonten) der Ungerechtigkeit entfernten sich (inzwischen) von ihr – Er sprach: «Ich bin Elelëth (d. i. «Göttin»), die Weisheit, der große Engel, der vor dem Heiligen Geist steht. Ich bin gesandt worden, um mit dir zu sprechen und dich aus der Hand dieser Gesetzlosen zu erretten. Und ich werde dich über deine Wurzel (Herkunft) belehren.»

Der Text setzt jetzt\* mit einer Ich-Erzählung ein, in der Norea selbst das überirdische Aussehen des Offenbarungsendgels schildert («seine Gestalt war wie geläutertes Gold und sein Gewand wie Schnee»), um dann in einer erneuten Selbstvorstellung der Elelëth und drei Offenbarungsreden die Fragen der Norea nach Entstehung und Wesen der bösen Kräfte (Archonten), ihrer eigenen Herkunft und dem Kommen des «wahren Menschen» (offenbar Seth-Christus) in der Endzeit zu beantworten. Die kosmogonischen Mitteilungen kennen wir aus der Parallelversion in der «Schrift ohne Titel»\*. Sie sind, wie wir früher ausführten, wesentlicher Bestandteil der Erlösungsbotschaft und beantworten die Fragen des suchenden Wissens der Gnostiker. Die Frage der Norea, ob sie etwa auch zur Materie (*hylë*) gehöre, wird folgendermaßen beantwortet: «Du mit deinen Kindern gehörst zum Vater, der von Anfang an existiert. Ihre Seelen kamen von oben heraus aus dem unvergänglichen Licht.

\* NHC II 4, 141,14

\* NHC II 5  
s.o.S. 80 ff.

\* NHC II 4,  
144,19–27

Daher werden die Mächte sich ihnen nicht nähern können, wegen des <Geistes der Wahrheit>, der in ihnen wohnt. Alle aber, die diesen Weg erkannt haben, sind inmitten der sterblichen Menschen unsterblich.»\*

Die Welt-  
geschichte  
nach der  
«Offenbarung  
Adams»

Eine Art gnostischer Weltgeschichte, die zugleich Heilsgeschichte ist, enthält die «Offenbarung Adams an seinen Sohn Seth».<sup>41</sup> Die Schrift verarbeitet recht geschickt mehrere Traditionen und bildet sicherlich ein Zeugnis der frühen Gnosis, da sie noch der apokalyptisch-jüdischen Literatur sehr nahe steht und keinen christlichen Tenor hat. Uns kommt es hier auf den Grundgedanken der zyklischen Offenbarung an, wie er durchgängig festgehalten worden ist. Die Ineinanderschichtung verschiedener Ebenen durch literarische Rahmenerzählungen ist für eine gnostische Offenbarungsschrift ganz typisch, da sie auf diese Weise ihren soteriologischen Charakter demonstrieren kann. Adam teilt im 700. Jahr (!) seinem Sohn Seth zuerst mit, was er vor und nach seinem Fall erlebte,\* sodann, was er über das Schicksal von Seths Nachkommen, d. h. den Gnosismenschen, durch eine Mitteilung von drei überirdischen Männern erfahren hat.\* Im ersten Teil wird berichtet, daß Adam und Eva ursprünglich «ewige Engel» gewesen seien, die über dem Schöpfergott standen. Die «Erkenntnis» des ewigen Gottes erhielt Adam von Eva, ähnlich wie wir es aus anderen Schriften kennen, die die «geistige Eva» als Offenbarungsmittlerin schildern. Der paradisische Zustand und «die ewige Erkenntnis des Gottes der Wahrheit» gingen jedoch durch das zorn erfüllte Handeln des Demiurgen verloren, und beide wurden zu «zwei Äonen», d. h., sie gerieten in die Gewalt des «Herrschers (*archon*) der (diesseitigen) Äonen und Kräfte» und mußten ihm dienen; als «Menschen» wurden sie nur über «tote Dinge» belehrt. Die «erste Erkenntnis, die in uns wehte», ging dagegen in das «große Geschlecht» Seths ein. Um Adam und Eva aus ihrer Knechtschaft und geistigen Finsternis zu befreien, erscheinen nun die drei Männer und sprechen: «Adam, steh auf aus dem Schläfe des Todes, und höre über den Äon und den Samen jenes Menschen (d. i. Seth), zu dem das Leben gelangt ist, der aus dir und deiner Paargenossin Eva hervorgekommen ist.» Der Demiurg aber verhindert diese Rettung, indem er wieder Finsternis über sie breitet und Adam die Begierde zu Eva einpflanzt. «Da verließ uns die Schärfe unserer ewigen Erkenntnis, und es verfolgte uns Schwäche.» Da Adam sein Ende

\* NHC V 5,  
64,5–67,14

\* NHC V 5,  
67,14–85,18

nahen fühlt, will er Seth nun die ihm zuteil gewordene Offenbarung weitergeben (an die er sich also doch noch gut erinnern kann!).

Zuerst wird die Errettung der Gnosismenschen während der Sintflut berichtet.\* Während Noah mit seiner Familie durch den Schöpfergott, also wie im Alten Testament, mit Hilfe der Arche gerettet wird, sind es «große Engel» der Lichtwelt, die die Menschen der Gnosis (die Sethianer) vor der Flut bewahren und an einen sicheren Ort bringen, «wo sich der Geist des Lebens befindet.» Durch ihre Erhaltung werden Noah und seine Nachkommenschaft dem Demiurgen zum Dienst verpflichtet. Als aber jene Gnosismenschen sich zu ihnen gesellen, stellt der Demiurg Noah verärgert zur Rede, der natürlich bestreiten kann, daß sie von ihm abstammen. Der «Gott der Wahrheit» bringt daraufhin seine Vertreter erneut in Sicherheit, in einen «heiligen Wohnort», wo sie 600 Jahre ohne Sünde und nur in der «Erkenntnis Gottes» leben werden. Währenddessen wird die Erde unter die Noahsöhne Ham, Sem und Japhet aufgeteilt und zum Gehorsam gegenüber dem Schöpfergott aufgefordert. Aber 400 000 Nachkommen Hams und Japhets gesellen sich zu «jenen Menschen, die aus der großen ewigen Erkenntnis entstanden sind; denn der Schatten ihrer Kraft wird die, welche bei ihnen Wohnung nahmen, vor allen bösen Werken und allen schmutzigen Leidenschaften bewahren. Dann wird der Samen des Ham und Japhet zwölf Königreiche bilden . . .» Ein zweiter Versuch des Demiurgen Saklas, d. i. «Narr», dieser Entwicklung durch eine erneute Katastrophe, diesmal mit Hilfe von Feuer, Schwefel und Asphalt (offenbar eine Anspielung auf die biblische Erzählung von Sodom und Gomorrha\*) Einhalt zu gebieten, mißlingt. Die «großen Menschen» werden durch die Lichtwolken Abrasax, Sablō und Gamaliël gerettet, die zu ihnen herabkommen und sie «oberhalb der Engel und der Herrschaften der Kräfte» in einen «unvergänglichen Äon» entrücken. «Die Menschen werden jenen (heiligen) Engeln gleichen, denn sie sind ihnen nicht fremd, sondern wirken am unvergänglichen Samen.» Eine weitere, dritte Erlösung schließt sich an\*: Es ist das Kommen des «Erleuchters (phōstēr) der Erkenntnis». Er errettet diejenigen aus dem Samen Noahs, Hams und Japhets vom Tode, die «an die Erkenntnis des ewigen Gottes in ihrem Herzen denken». Gleichzeitig verwirrt er den Schöpfergott durch seine «Zeichen und Wunder», dessen Versuche, ihn zu vernich-

\* NHC V 5,  
67,22-73,24

\* 1. Mose 19,1-29

\* NHC V 5,  
76,9-77,27

ten, aber erfolglos sind, weil sie nur sein «Fleisch» treffen und er in ihm nur eine Täuschung sieht.

Jetzt setzt eine Art Exkurs ein, der von 13 Königreichen und einem königlosen Geschlecht handelt, die jeweils eine unterschiedliche Aussage über die Herkunft des «Erleuchters» besitzen.\* Dieses Stück ist eines der merkwürdigsten und nicht einfach zu deuten. Offenbar ist, wenigstens im jetzigen Zusammenhang, mit dem «Erleuchter» Seth der Erlöser gemeint, dessen Erscheinen mit den verschiedenen mythologischen Traditionen der zeitgenössischen Heilands- und Erlöservorstellung (vor allem auch der iranischen) zum Ausdruck gebracht werden kann. Die allein richtige Ansicht besitzt jedoch das «königlose Geschlecht», womit die Gnostiker (hier die Sethianer) gemeint sind (wir kennen diese Selbstbezeichnung auch aus anderen Texten). Sie lautet: «Gott hat ihn (den Erleuchter) aus allen Äonen erwählt. Er ließ durch ihn eine Erkenntnis (*gnosis*) des Unbefleckten (Gottes) der Wahrheit entstehen. Sie hat gesagt: <[Der große] Erleuchter ist aus einem fremden Äther, [aus einem] großen Äon hervorgekommen. [Er ließ das Geschlecht] jener Menschen, die er sich erwählt hat, leuchten, so daß sie den ganzen Äon erleuchten.>»\* Demgegenüber sei die Aussage des zweiten Reiches wiedergegeben, die einem alten Märchenmotiv zu entstammen scheint: «Er entstand aus einem großen Propheten. Und ein Vogel kam, nahm den Knaben, der geboren worden war, [und] nahm ihn [mit] zu einem hohen Berg; und er wurde von dem Vogel des Himmels ernährt. Ein Engel erschien dort [und] sprach zu [ihm]: <Steh auf! Gott hat dich geehrt.> Er empfing Ehre und Kraft, und so kam er auf das Wasser»,\* d. h. erschien in dieser Welt (vielleicht mit einer Anspielung auf die Taufe). Das fünfte Reich sagt über ihn: «Er entstand aus einem Tropfen des Himmels, der ins Meer geworfen wurde. Der Abgrund nahm ihn auf, erzeugte ihn [und] hob ihn zum Himmel. Er empfing Ehre und Kraft, und so [kam] er auf [das Wasser].»\* Drastischer schildert das zehnte Reich die Entstehung: «Sein Gott liebte eine Wolke der Begierde; er erzeugte ihn (durch Onanie) in seine Hand und warf von dem (Samen-) Tropfen auf die Wolke neben sich, und er wurde geboren. Er empfing Ehre und Kraft an jenem Ort, und so kam er auf das Wasser.»\* Einfach ist die Vorstellung des zwölften Reiches: «Er ist aus zwei Erleuchtern (*phōstērēs*) entstanden, wurde ernährt, empfing Ehre und Kraft, und so kam er auf das Was-

\* NHC V 5, 77,27–83,4

\* NHC V 5, 82,19–83,4

\* NHC V 5, 78,6–27

\* NHC V 5, 79,19–27

\* NHC V 5, 81,14–23

ser.»\* Der Gedanke, der hinter diesen vierzehn Aussagen über den gnostischen Erlöser steckt, ist natürlich auch der der fortlaufenden Offenbarung, denn die Reiche sind offensichtlich auch als eine horizontale Abfolge zu denken, die im letzten Erscheinungsort des unter verschiedenen Formen doch immer gleichen «Erleuchters» gipfelt. Danach beginnt nämlich bereits die Endzeit, die mit der Buße der Völker über ihren Unverstand gegenüber den Gnosismenschen und einer Verurteilung der dafür verantwortlichen Engel einsetzt. Rettung können allein diejenigen erlangen, die «die Worte des Gottes der Äonen» beherzigt haben und den «ewigen Gott in einer Weisheit der Erkenntnis (*gnosis*) und Lehre von Engeln in Ewigkeit kennen».\* So endet «die verborgene Erkenntnis Adams, die er dem Seth vermittelt hat». Die «ewige Erkenntnis (*gnosis*)» wird den Gnostikern, wie es in einem Zusatz am Schluß heißt, durch die «Logosgeborenen und unvergänglichen Erleuchter, die aus dem heiligen Samen (der Sethmensch) hervorgegangen sind,» zuteil.

In welcher Weise der Erlöser Seth für sein Geschlecht auf Erden sorgt, um es zu schützen, erzählt das aus der gleichen gnostischen Schule stammende «Ägypterevangelium»<sup>42</sup>: «Da sah der große Seth die Wirksamkeit des Teufels (*diabolos*), seine Vielfältigkeit und seine Pläne, die über sein unvergängliches, nicht wankendes Geschlecht kommen sollten, die Verfolgungen durch seine (des Teufels) Kräfte und Engel und deren Irreführung (*planē*); (er sah), wie sie sich (damit) wider sich selbst erkühnten . . . Und er erbat für seinen Samen Wächter. Da kamen aus den Äonen 400 ätherische Engel hervor und mit ihnen der große Äther Osiël und der große Selmechël, um über das große unvergängliche Geschlecht, seine Frucht und [so über] die großen Menschen des großen Seth zu wachen, von diesem Augenblick und Zeitpunkt der Wahrheit und Gerechtigkeit an bis zur Vollendung des Äons und seiner Herrscher (Archonten), die die großen Richter [schon jetzt] zum Tode verurteilt haben».\* Der gleiche Text vertritt auch die bemerkenswerte Auffassung, daß einer der heiligen Wohnsitze der Sethmensch Sodom und Gomorrha seien, also die von der biblischen Überlieferung negativ beurteilten Städte für die Gnostiker einen positiven Klang haben, da sie der Heilsgeschichte angehören. Irenäus spricht davon, daß eine gnostische Richtung sich als Verwandte Kains, Esaus und der Sodomiten betrachtet hätte.\* Wir werden solche Umwertung der jüdischen Geschichte noch

Der Erlöser  
Seth im  
«Ägypterevan-  
gelium»

\* NHC III 2,  
61,16–62,24

\* Irenäus,  
Adv. haer. I 31, 1



verschiedentlich antreffen; sie ist die Folge der Ablehnung des biblischen Schöpfergottes als eines niederen, feindlichen Wesens. «Da kam der große Seth und brachte seinen Samen, man säte ihn in die [im Vergänglichen] entstandenen Zeitalter (Äonen), deren Zahl(-wert) das Maß von Sodom ist. Manche sagen, daß Sodom der Weideort [für den Samen] des großen Seth ist, welcher Gomorrha ist. Andere dagegen [sagen], daß der große Seth seine Pflanzung aus Gomorrha nahm und sie in den zweiten Ort pflanzte, dem er den Namen Sodom gab.»\*

\* NHC III 2, 60,9–18

Von einem dreifachen Abstieg der Erlösergestalt, hier mit «Voraussicht» (*pronoia*) bezeichnet und nach der Endredaktion der Schrift mit Christus gleichgesetzt, spricht der Anhang in der längeren Fassung der «Geheimschrift des Johannes».\*<sup>43</sup> Das

\* NHC II 1,  
30,11–31,27

Der Erlöser in  
der «Geheim-  
schrift des  
Johannes»

Stück zeigt zugleich, in welcher Weise die Gnosis diese Herabkunft auffaßte: als einen Gang in die Finsternis, das Chaos, die Unterwelt, womit diese Welt umschrieben wird. Dabei bleibt der Erlöser zunächst unerkannt von den «Mächten». Dieses «Tarnkappenmotiv» gehört zu den typischen Merkmalen der gnostischen Erlösermythen und wird uns noch öfter begegnen. Die Erschütterung, die das Kommen des Erlösers auslöst, erfaßt den ganzen Kosmos, denn es ist das Einbrechen einer anderen Welt in den vom «Schicksal» verschlossenen Raum. In anderen Texten wird dies als ein Durchbruch durch die «Mauern» und «Riegel» geschildert, die die Welt umschließen. Auch ein Kampf mit dem Finsternisherrscher (wie z. B. in der mandäischen Literatur) kann dabei geschehen, dessen Besiegung und Fesselung die Zuversicht der gnostischen Gemeinde zum Sieg des Lichtes ausdrückt. In unserem Text ist eingangs gleich der enge Zusammenhang von Erlöser und Erlösten (dem «Samen») festgehalten: Das Eingehen des Lichtsamens in diese Welt ist zugleich die erste Herabkunft der Erlösungsmacht. Und am Ende mündet die Schilderung entsprechend in den zeitlosen Erweckungsruf an den erlösungsbedürftigen Menschen und in seine Erlösung:

«Ich aber bin die vollkommene <Voraussicht> (*pronoia*) des Alls. Ich verwandelte mich in meinen Samen (d. i. Nachkommenschaft), denn ich war zuerst da, indem ich auf allen Wegen ging. Ich bin nämlich der Reichtum des Lichts. Ich bin das Gedenken an die [himmlische] Fülle (*pleroma*). Ich aber ging in die große Finsternis und hielt stand, bis ich in die Mitte des Gefängnisses kam. Und die Fundamente des Chaos wankten,

und ich verbarg mich vor ihnen (den Mächten) wegen ihrer Schlechtigkeit, und sie erkannten mich nicht. Wiederum wandte ich mich zum zweiten Male [in die Finsternis] hinein und ging und kam her von denen, die zum Licht gehören, ich, die ich das Gedenken an die <Voraussicht> (*pronoia*) bin. Ich ging in die Mitte der Finsternis und das Innere der Unterwelt hinein, indem ich meinem Heilsplan folgte. Und die Fundamente des Chaos wankten, um auf die zu fallen, die im Chaos sind, und sie zu vernichten. Und ich eilte wieder zu meiner Lichtwurzel empor, damit man sie nicht vor der Zeit vernichte. Weiterhin ging ich zum dritten Male, die ich das Licht bin, das im Licht ist, [und] das Gedenken an die <Voraussicht> (*pronoia*), um in die Mitte der Finsternis und das Innere der Unterwelt hineinzugehen. Ich füllte mein Angesicht mit dem Licht der Vollendung ihres (der Mächte) Zeitalters (*Äons*) und ging in die Mitte ihres Gefängnisses, das ist das Gefängnis des Körpers, hinein und sprach: <Wer hört, der stehe auf vom tiefen Schlaf!> Da weinte er (der zu erlösende Mensch) und vergoß große Tränen. Er wischte sie sich ab und sprach: <Wer ist es, der meinen Namen ruft, und woher ist mir diese Hoffnung gekommen, während ich mich in den Fesseln des Gefängnisses befinde?> Und ich sprach: <Ich bin die Voraussicht (*pronoia*) des reinen Lichts. Ich bin das Denken des jungfräulichen Geistes, der dich zum erhabenen Ort emporhebt. Steh auf und gedenke, daß du es bist, der (dies) gehört hat und folge deiner Wurzel – ich bin es, der Barmherzige – und hüte dich vor den Engeln der Arseligkeit und den Dämonen des Chaos und allen, die an dir haften, und sei wachsam vor dem tiefen Schlaf und vor der Einhüllung im Inneren der Unterwelt.> Und ich richtete ihn auf und versiegelte ihn im Lichtwasser mit fünf Siegeln, damit der Tod hinfort keine Macht mehr über ihn habe.»

Eine andere, mit diesem Stück wie überhaupt mit der sethianischen Richtung verwandte Darstellung der Soteriologie bietet uns die bisher noch kaum bekannte Nag-Hammadi-Schrift «Der dreigestaltige Erstgedanke (*protennoia*)», die offenbar aus einem schon in der Spätantike verlorenen Kodex stammt (herkömmlich als Kodex XIII bezeichnet).<sup>44</sup> In drei vielfach hymnisch gestalteten Teilen – der «Lehre der Erscheinung (Epiphanie)» – wird in Form einer Dreieinigkeitslehre die kosmologische und soteriologische Rolle des personifizierten «ersten Gedankens» des Urvaters entwickelt. In einer dreifachen Offen-

Die Erlöserlehre nach dem «Dreigestaltigen Erstgedanken»

s.o.S. 53

barung in Gestalt von Vater, Mutter (oder Weib) und Sohn «tönt der (Erlösungs-) Ruf in drei Wohnorten».\* Während die Mutter den «Erstgedanken» selbst repräsentiert und unter anderem auch Barbēlo genannt wird,\* ist der «Sohn» das «Wort» (*logos*); er ist aus ihrem «Ruf» entstanden und setzt ihr Werk als endgültige Offenbarung fort (von dem letzten Bearbeiter der Schrift mit der Christusgestalt verknüpft). Hinter der «Protennoia» stecken ferner Züge einer Allgottheit, wie sie die Gnostiker häufig für ihr dialektisches Denken verwendet haben; wir erinnern uns an die Gestalt der «Weisheit». Eine ausführliche Wiedergabe des sehr bemerkenswerten, allerdings oft zerstörten und daher nicht immer leicht verständlichen Textes verbietet sich hier, aber einige Passagen geben vorzügliche Belege für unser Thema, vor allem auch für die grundlegende Idee vom «Ruf». Zunächst die erste Herabkunft, die «Uroffenbarung» der *Protennoia* als Vatergestalt:

«Ich [kam herab in die] Mitte der Unterwelt. Ich leuchtete [über der] Finsternis auf. Ich bin es, der das [Wasser] (der Erkenntnis?) hervorquellen ließ. Ich bin es, der in [leuchtenden] Wassern verborgen ist. Ich bin es, der zum All herausgekommen ist . . . Ich bin es, der voll des Rufes ist. Durch mich kommt die Erkenntnis (*gnosis*) hervor, die ich in den unaussprechlichen und unerkennbaren (Äonen) bin. Ich bin die Wahrnehmung und das Wissen, die ich einen Ruf mittels eines Gedankens ausgehen lasse.» I[ch] bin der tatsächliche Ruf, der in einem jeden einen Ruf ertönen läßt, und sie [mich] so erkennen durch sie (die Erkenntnis), da ein Same (des Lichts) in [ihnen] ist. Ich bin der Gedanke des Vaters, [und] durch mich kam zuerst [der R]uf heraus, das ist die Erkenntnis des Unendlichen –, die ich der Gedanke des Alls bin und die ich mit dem unerkennbaren und unfaßbaren Gedanken verbunden bin. Ich bin es, die in allen erschien, die mich erkannten. Denn ich bin es, der mit einem jeden durch den verborgenen Gedanken und durch einen erhabenen Ruf verbunden ist.»\* Nach der Welt- und Menschenschöpfung durch den «großen Dämon», der wie in ähnlichen Texten ein Produkt der «Weisheit» oder der «Einsicht» (*epinoia*) des Lichtes» ist,\* erfolgt eine weitere Herabkunft der «Dennkraft», um den gefangenen Lichtteilen Beistand zu leisten und ihre Befreiung zu sichern:

«Jetzt aber kam ich herab und erreichte das Chaos, und ich war [bei] den Meinen, die an jenem Ort sind . . . (Zusammen-

\* NHC XIII 1,  
37,21–23

\* NHC XIII 1,38,9

s.o.S. 79 ff.

\* NHC XIII 1,  
36,4–26

\* NHC XIII 1,  
39,30 f.; 40,15 f.

hang teilweise zerstört) . . . Ich will euch (Anrede an die Gemeinde) ein unaussprechliches und unbeschreibliches Geheimnis mitteilen: Aus meiner <Voraussicht> (*pronoia*) heraus habe ich alle ihre Bande für euch gelöst, und ich habe die Ketten der Dämonen der Unterwelt zerrissen, die meine Glieder fesselten, um sich zu bewegen (?); und die hohen Mauern der Finsternis habe ich zerstört; und die festen Tore der Erbarmungslosen habe ich zerbrochen; und ihre Riegel habe ich zerstoßen; und (ebenso bezwang ich) die böse Wirkungskraft (Energie), und den, der euch schlägt, und den, der euch hindert, und den Tyrannen und den Widersacher, und den, der König (der Finsternis) ist, und den eigentlichen Feind. Alles dies nun habe ich die Meinigen, die die Söhne des Lichts sind, wissen lassen, so daß sie alle diese (Mächte) auflösen und aus allen diesen Banden befreit werden und in den Ort eingehen, an dem sie sich zuerst befanden. Ich bin der erste, der herabkam wegen meines Teiles, welcher der Geist (*pneuma*) ist, der in der Seele (*psychē*) ist . . . Ich sprach mit den Archonten und Mächten in ihrer Sprache, denn ich stieg (durch sie) hinunter; aber meine Geheimnisse sagte ich (nur) den Meinigen, (denn es ist) ein verborgenes Geheimnis. Und sie lösten sich aus den Banden und von der ewigen Erkenntnisunfähigkeit (oder: dem ewigen Schlaf). Und ich brachte Frucht in ihnen hervor, die das Gedenken an den unwandelbaren Äon und (an) mein Heim und (das) [ihres Vaters ist . . .]\*

\* NHC XIII 1,  
40.29-41.32

In der zweiten «Lehre» erscheint die *Protennoia* in «Gestalt einer Frau», um über das «Ende des Zeitalters (Äons)» zu sprechen. Eingangs stellt sie sich wieder selbst vor: «Ich bin der Ruf, der durch meinen Gedanken offenbart wurde. Denn ich bin der Paargenosse, die ich <der Gedanke des Unsichtbaren> genannt werde (und) die ich <die unveränderliche Stimme> genannt werde. Ich werde <die Paargenossin> genannt. Ich bin eine Einzige, die ich unberührt bin. Ich bin die Mutter des Rufes, die ich in vielfacher Weise rede, die ich das All erfülle (oder: vollende), die ich die Erkenntnis in mir besitze, die Erkenntnis der Unendlichkeiten. Ich bin die Rede, die in jedem Geschöpf ist, und ich werde aus dem All heraus erkannt. Ich bin diejenige, die den Laut des Rufes in den Ohren derer erschallen läßt, die mich erkannt haben, das sind die Söhne des Lichts.»\* Zur gnostischen Vorstellungswelt gehört es, daß der Ruf der Lichtwesen für die niederen Mächte fremd und unver-

\* NHC XIII 1,  
42.4-16

ständig ist und sie daher nicht zur wahren Erkenntnis (im vorliegenden Falle sogar über ihren bevorstehenden Untergang) gelangen können. «Jener Ruf nämlich, den wir gehört haben, ist uns fremd, und wir verstehen ihn nicht und wir erkannten nicht, woher er kommt. Er kam (und) brachte Furcht in unsere Mitte und Schwachheit in die Glieder unserer Arme.»\*

\* NHC XIII 1,  
44,6–10

Im dritten Abschnitt schließlich spricht der Sohn in Gestalt des «Wortes» (*logos*); es ist die dritte Offenbarungsform der «Protennoia». Dieser Teil ist als «eine Sachparallele zum Prolog des vierten Evangeliums» bezeichnet worden<sup>45</sup>:

«Ich bin [das Wor]t (*logos*), der ich [in dem] unaussprechlichen [Lichte] wohne\* . . .

\* NHC XIII 1, 46,5f.

Ich allein bin das unaussprechliche, unberührte, unermeßliche, unbegreifbare Wort (*logos*).

Es ist ein verborgenes Licht, das lebendige Frucht trägt (und) lebendiges Wasser aus der unsichtbaren, unberührten und unermeßlichen Quelle hervorsprudeln läßt. Das heißt, (ich bin) der unwiederholbare Ruf der Herrlichkeit der Mutter, die Herrlichkeit der Schöpfung Gottes, eine männliche Jungfrau aus einem verborgenen Verstand (*nūs*). Das heißt (ich bin) das unnachahmbare Schweigen, verborgen vor dem All; ein unermeßliches Licht; die Quelle des Alls; die Wurzel des ganzen Äons; die Basis, die jede Bewegung der Äonen trägt (und) zu der großen Herrlichkeit zählt; die Grundlegung jeder Basis; der (Lebens-) Atem der Kräfte; das Auge der drei Wohnorte (Erscheinungsorte); als Ruf aus einem Gedanken entstanden und (als) ein Wort (*logos*) durch eine Stimme, das ausgesandt wurde, die zu erleuchten, die da in der Finsternis wohnen\* . . .

\* NHC XIII 1,  
46,14–33

Und ich zeigte mich (den Archonten) in der Ähnlichkeit ihres (äußeren) Bildes, und ich trug ihrer aller Kleidung. [Und] ich verbarg mich selbst in ihnen, und sie erkannten den nicht, der mir Kraft verleiht. Denn ich bestehe in allen Mächten und Kräften und in den Engeln und in jeder Bewegung, d[ie es] in der ganzen Materie (*hylē*) [gi]bt. Und ich verbarg mich in ihnen, bis ich mich meinen Brüdern offenbare. Und niemand von ihnen erkannte mich, ob[wohl] ich es bin, der in ihnen wirksam ist, sondern [sie dach]ten, daß das All [durch sie] geschaffen sei, weil sie unwissend sind [und] [ihre] Wurzel, den Ort, aus dem sie hervorgewachsen sind, nicht kennen. [Ich] bin das Licht, das das All erleuchtet. Ich bin das Licht, das sich [über die] Brüder freut. Denn ich kam in die Welt (*kosmos*) [des

Tod]es wegen des Geistes (*pneuma*), der i[n ihr] zurückgelassen ist . . . der [aus] der [arglosen] Weisheit (*sophia*) hervorgekommen war . . .»\* Das Wirken des Erlösungswortes geschieht im Verborgenen und in Anpassung an die Verhältnisse des Kosmos: «[Als ich näm]lich an jenem Ort war, kleidete ich mich in die [Art eines] Sohnes des Ersterzeugers (*archigenerator*) und wurde ihm gleich bis zum Ende seines Gerichts, d. i. (das Ende) der Unwissenheit des Chaos. Und ich zeigte mich unter den Engeln in ihrer Gestalt, und unter den Kräften, als ob ich einer von ihnen sei, unter den Menschenöhnen aber, als ob ich ein Menschensohn sei. Obwohl ich der Vater eines jeden bin, verbarg ich mich [doch] in allen, um mich [nur] in meinen Gliedern zu zeigen. Und ich belehrte sie über die unaussprechlichen Anordnungen und über die Brüder. Sie sind aber keiner Gewalt und keiner herrscherlichen (archontischen) Macht mittelbar, sondern nur den Söhnen des Lichts . . .»\* Mit diesen «Anordnungen» sind die (kultischen) Mysterien der Gemeinde (die «fünf Siegel») gemeint, die also gleichfalls auf eine Einsetzung durch den Offenbarer zurückgeführt werden.

\* NHC XIII 1,  
47,15-34

\* NHC XIII 1,  
49,8-22

In welcher Weise die Erlösungsfunktion des Logos, ohne eine persönliche Gestalt anzunehmen, wirksam gesehen wird, zeigt neben den bereits genannten hermetischen Texten (wo allerdings der «Verstand» die gleiche Funktion inne hat), die Nag-Hammadi-Schrift «Die ursprüngliche Lehre»<sup>46</sup> sehr einprägnant: «Unsere Seele ist wahrhaftig krank, denn sie wohnt in einem armseligen Haus (d. i. der Körper), [und] die Materie verwundet ihre Augen im Bestreben, sie (die Seele) blind zu machen. Deswegen eilt sie hinter dem Wort (*logos*) her und legt es sich auf die Augen wie ein Heilmittel, das sie anwendet, und wirft [die Blindheit] von sich . . . (Kontext zerstört) . . . und jener dann, [we]nn er sich in Unwissenheit befindet, ist er [ganz] und gar fin[ster] und der Materie (*hylē*) verfallen. So ist es mit der Seele, indem sie jederzeit ein Wort (*logos*) [empfängt], um es sich wie ein Heilmittel auf die Augen zu legen, damit sie (wieder) sieht und ihr Licht die Feinde, die mit ihr streiten, verberge, und sie sie durch ihr Licht blende, sie bei ihrer Ankunft gefangennehme, sie durch Unermüdlichkeit zu Fall bringe und sie in ihrer Macht und mit ihrem Zep-ter zuversichtlich sei. Während ihre Feinde ihr beschämt nachblicken, eilt sie nach oben in ihre Schatzkammer, in der ihr Verstand (*nūs*, als himmlisches Doppel) wohnt, und in ihre sichere

Die Erlöser-  
funktion des  
Logos

\* NHC VI 3,  
27,25–28,26

Scheune.»\* Daran schließt sich ein Gleichnis an, das das Leben der Gnostiker bzw. ihrer Seele mit Fischen vergleicht, die von einem Fischer (der ausdrücklich als «Widersacher» bezeichnet wird) mit Netzen und Angelhaken gejagt werden.\*

\* NHC VI 3, 29,3–25

Zum Abschluß sei noch ein anderes Beispiel für den Gedanken der fortlaufenden Offenbarung wiedergegeben, das einem Kirchenväterbericht entstammt. Hippolyt führt in seiner «Widerlegung aller Irrlehren» unter anderem einen Gnostiker Justinus an, der ein Buch mit dem Titel «Baruch» verfaßt habe.\* Aus diesem Werk, das er für das Allerscheußlichste aller Bücher hält, die er gelesen habe, zitiert er, vermischt mit eigenen Umschreibungen, ein längeres Stück, das zu den originellsten und wohl auch ältesten Zeugnissen der Gnosis gehört.\*

Die Offenbarungslehre des Baruchbuches

\* Hippolyt, *Refutatio*  
V 24

\* a.a.O. V 26–27

Wir wollen, ohne auf die Probleme dieser «Baruchgnosis» näher eingehen zu können, uns die Offenbarungslehre etwas ansehen. Das zugrunde liegende System ist noch stark der jüdischen Grundlage verhaftet und begründet seine Ansichten aus dem Alten Testament. Von den drei Urmächten, dem vorauswissenden «Guten» als höchster Gottheit, dem männlichen, beschränkten und schöpferischen Prinzip Elohim (dem alttestamentlichen Gott also) und der weiblichen Kraft namens Edem (das ist «Erde»), erzeugen die beiden letzteren zwölf väterliche und zwölf mütterliche Engel, die jeweils Gegenspieler des anderen sind, also die gute und böse Seite des Kosmos repräsentieren. Vor allem spielt der dritte Engel jeweils eine besondere Rolle, auf der Vaterseite heißt er Baruch (hebr. «Gesegneter»), auf der Seite der Edem dagegen Naas (hebr. *nachas*, «Schlange»). Beide stellen auch die zwei Paradiesbäume dar: ersterer den Baum des Lebens, letztere den verhängnisvollen Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. In diesem System ist also die biblische Sicht der «Schlange» gewahrt. Der Mensch wird von den Engeln gemeinsam geschaffen, indem dazu die oberen, menschengestaltigen Teile der Edem benutzt werden, während ihr schlangenartiger Unterleib zur Herstellung der Tiere dient. Als «Symbol ihrer Einheit und Liebe» legt Elohim den «Geist» (*pneuma*) und Edem die «Seele» (*psychē*) in das erste Menschenpaar. Nach der Schöpfung steigt Elohim mit seinen Engeln zum Himmel auf und entdeckt dabei den guten Gott «an der oberen Himmelsgrenze». Er bleibt bei ihm und will allein dem Guten dienen, vorher aber seine Welt wieder zerstören, «denn mein Geist wurde an die Menschen gefesselt, und ich will ihn

wiederum zu mir nehmen». Der «Gute» lehnt das jedoch ab; die Welt soll der Edem als ihr Besitz bleiben. Als Rache für das Entschwinden ihres Partners setzt Edem jetzt ihre Engel gegen den Geist des Menschen ein, indem sie sie Zwietracht bzw. «Scheidung» anstiften und als Tierkreiswesen die Welt einkreisen läßt. Vor allem Naas, der dritte Engel, erhält «große Gewalt, den Geist Elohims, der in den Menschen ist, mit allen Züchtigungen zu quälen». «Als der Vater Elohim dies alles sah, entsandte er Baruch, den dritten seiner Engel, dem Geist, der in allen Menschen ist, zur Hilfe.» Er warnt den Menschen, der noch im Paradies (hebr. *eden*, «Garten», mit Anklang an «Edem») weilt, vor der «Schlange» (*naas*), die im Baum der Erkenntnis ist und Gesetzlosigkeit vertritt. Doch der Schlange gelingt es, Adam und Eva zu mißbrauchen, was zur Entstehung von Ehebruch und Knabenschändung führt. «Von da an beherrschte die Menschen das Böse und das Gute, aus einer Ursache entstanden, der des Vaters. Denn als der Vater (Elohim) zu dem «Guten» aufstieg, zeigte er denen, die (ebenfalls) aufsteigen wollen, den Weg; indem er aber die Edem verließ, schuf er die Ursache des Bösen für den Geist des Vaters, der in den Menschen ist.» Damit macht sich eine fortlaufende Erlösungstätigkeit des Baruch notwendig, die hier der biblischen Heilsgeschichte in positiver Weise entspricht (im Unterschied zu anderen Systemen), aber von den Machenschaften der «Schlange» gestört wird: «Baruch wurde nun zu Mose gesandt, und durch ihn sprach er zu den Kindern Israels, damit sie sich zum «Guten» hinwenden sollten. Aber der dritte [Engel der Edem, Naas (Schlange)], verdunkelte durch die Seele, die seit der Edem in Mose wie (auch) in allen Menschen wohnt, die Gebote des Baruch und bewirkte, daß sie die seinigen hörten (d. h., das Mosegesetz ist nicht vom höchsten Gott!). Deswegen ist die Seele wider den Geist gerichtet und der Geist wider die Seele . . . beide wohnen in allen Menschen, in Mann und Frau. Erneut wurde Baruch danach zu den Propheten gesandt, damit durch sie der Geist, der in den Menschen wohnt, höre und die Edem fliehe und das böse Gebilde (die Schöpfung), so wie der Vater Elohim (einst) geflohen ist. Gleichfalls und mit derselben Absicht brachte Naas die Propheten durch die Seele zu Fall . . . Sie wurden alle zu Fall gebracht und hörten nicht auf die Worte Baruchs, die Elohim aufgetragen hatte. Endlich wählte Elohim unter den Unbeschnittenen (d. h. den Heiden) den He-



rakles als Propheten aus und sandte ihn, damit er die zwölf Engel der Edem bezwinge und den <Vater> von den zwölf bösen Engeln der Schöpfung befreie: das sind die zwölf Arbeiten des Herakles, die Herakles der Reihe nach ausführte . . . Als er meinte, er habe (die zwölf Engel) schon niedergekämpft, hängte sich Omphale, die Babel oder Aphrodite ist, an ihn und brachte ihn zu Fall und entkleidete ihn seiner Kraft, (d. h.) der Gebote Baruchs, die Elohim ihm aufgetragen hatte, und sie bekleidete ihn mit ihrem eigenen Gewand, d. h. der Kraft der Edem, der unteren Kraft, und so blieb die Prophetie des Herakles und sein Werk unvollendet. Zuletzt wurde Baruch «in den Tagen des Herodes»\* gesandt, wiederum von Elohim herabgesandt, und kam nach Nazareth, fand Jesus, den Sohn Josephs und Marias, Schafe hütend, einen zwölfjährigen Knaben, und verkündete ihm von Anfang an alles, was von Edem und Elohim geschehen war und was danach geschehen sollte, und sprach: <Alle Propheten vor dir wurden zu Fall gebracht. Versuche nun, Jesus, Menschensohn, dich nicht zu Fall bringen zu lassen, sondern verkündige den Menschen diese Lehre (logos) und gib ihnen vom <Vater> und vom <Guten> Kunde, und steige hinauf zu dem <Guten> und nimm dort zusammen mit Elohim, dem Vater von uns allen, Platz.> Und Jesus gehorchte dem Engel und sprach: <Herr, ich werde alles ausführen, und er verkündigte. Naas nun wollte auch diesen zu Fall bringen, aber vermochte es nicht, denn er blieb dem Baruch treu. Da geriet Naas in Zorn, weil er ihn nicht zu Fall bringen konnte, und bewirkte, daß er gekreuzigt wurde. Aber er ließ den Leib der Edem (also den irdisch-psychischen Körper) am Holz (des Kreuzes) und stieg zu dem <Guten> hinauf. Zur Edem aber sprach er: <Weib, da hast du deinen Sohn>\*, d. h. den <seelischen und den irdischen Menschen>. Er selbst aber übergab den Geist in die Hände des Vaters\* und gelangte zum <Guten> hinauf.»

\* vgl. Luk. 1,5

\* vgl. Joh. 19,26

\* vgl. Luk. 23,46

Wir sehen, wie in diesem Text die Christusgestalt organisch in die fortlaufende Offenbarungstätigkeit des gnostischen Erlösers eingebaut worden ist. Bevor wir aber die gnostische Vorstellung von Christus näher betrachten, sei noch ein Abschnitt aus einem der neuen koptischen Texte mitgeteilt, der die jüdische Heilsgeschichte im Angesicht gnostischen Wahrheitsbesitzes der Lächerlichkeit preisgibt und so ein gewisses Gegenstück zu dem eben zitierten Baruchbuch darstellt (obwohl auch in diesem eine deutliche Kritik an den alttestamentlichen Grö-

Die Abwertung  
der jüdischen  
Heilsgeschichte

ßen zum Ausdruck kommt, indem sie alle den Versuchungen der irdisch-seelischen Mächte nicht standhalten). In der «Zweiten Lehre des großen Seth» heißt es im Rahmen der Offenbarung des Seth-Christus\*<sup>47</sup>:

\*NHC VII 2,  
62,27–65,2

«Eine Lächerlichkeit nämlich war Adam, der gemäß der Eigenart einer menschlichen Form vom Siebenten (Demiurgen) geschaffen wurde, als ob er über mich und meine Brüder mächtig geworden wäre, wir sind ihm gegenüber [jedoch] ohne Bosheit [und] haben nicht gesündigt [wie er].

Eine Lächerlichkeit aber waren Abraham, Isaak und Jakob, indem ihnen die «Väter» gemäß der (ihrer) Eigenart durch den Siebenten Namen gegeben haben, als ob er über mich und meine Brüder mächtig geworden wäre . . . (weiter wie oben).

Eine Lächerlichkeit war David, indem sein Sohn «Menschensohn» genannt wurde, welches durch den Siebenten veranlaßt wurde, als ob er über mich und meine Artgenossen mächtig geworden wäre . . . (wie oben).

Eine Lächerlichkeit war Salomon, indem er dachte, er sei ein «Gesalbter» (*Christus*), und durch den Siebenten hochmütig wurde, als ob er über mich und meine Brüder mächtig geworden wäre . . . (wie oben).

Eine Lächerlichkeit waren die zwölf Propheten, indem sie als Nachahmer der wahren Propheten auftraten (und) gemäß der (ihrer) Eigenart durch den Siebenten entstanden, als ob . . . (wie oben).

Eine Lächerlichkeit war Moses, ein [angeblich] «treuer Diener», der «Freund [Gottes]» genannt wurde, (weil) wegen ihm gottloses Zeugnis abgelegt wurde, der mich (aber) niemals erkannt hat, weder er, noch die vor ihm waren. Von Adam bis Mose und dem Täufer Johannes hat keiner von ihnen mich erkannt, auch nicht meine Brüder. Denn was sie besaßen, war (nur) eine Lehre der Engel, die Speise [-Vorschriften] zu beachten, und eine bittere Knechtschaft. Niemals haben sie eine Wahrheit erkannt, noch werden sie eine solche erkennen, denn es liegt eine große Täuschung auf ihrer Seele, so daß sie niemals die Kraft haben, einen Verstand (*nūs*) der Freiheit zu erlangen und zu erkennen. Wegen meines Vaters aber bin ich der, den der Kosmos nicht erkannt hat, und daher erhob er (der Demiurg) sich über mich und meine Brüder . . . (wie oben).

Eine Lächerlichkeit war nämlich dieser Herrscher (*archon*), weil er sagte: «Ich bin Gott, und es gibt keinen, der größer ist

\* vgl. *Jes. 45,5*;  
44,6 f.; vgl. auch  
2. Mose 20,5

als ich. Ich allein bin der Vater, der Herr . . .)\*, als ob er über mich und meine Brüder mächtig geworden wäre . . . (wie oben). Da wir über seine Lehre Herr wurden, befindet er sich in eitlen Reden und stimmt nicht mit unserem (wahren) Vater überein. Und so bemächtigen wir uns mittels unserer Freundschaft seiner Lehre, da er hochmütig in eitlen Ruhm ist und mit unserem Vater nicht übereinstimmt. Denn er war eine Lächerlichkeit mit (Selbst-) Gericht und falscher Prophetie.»

Daran schließt sich der Weckruf an die noch «Blinden», d. h. an die Unwissenden an. Das erlösende Wissen, das der Erlöser vermittelt, ist ein esoterischer Besitz der Auserwählten und für die bösen Mächte der Welt nicht erkennbar, da einer anderen, einer «fremden» Welt zugehörig.

Die Christus-  
gestalt in der  
Gnosis

Es ist schon davon die Rede gewesen, daß die gnostische Erlöserlehre offensichtlich unabhängig vom Christentum entstanden ist, gleichzeitig aber in vielen Systemen bzw. Schriften die Christusgestalt vorhanden ist. Verschiedene Untersuchungen an Hand der neuen Texte haben mit ziemlicher Sicherheit ergeben, daß in mehreren Fällen Christus erst sekundär in den Kontext eingebaut worden ist (so etwa in der «Geheimschrift des Johannes»\*, der «Weisheit des Jesus Christus»\*\* u. a.). Dies erfolgte einmal dadurch, daß die Schrift als eine Offenbarung des erhöhten Christus an seine Jünger dargestellt wurde, unter Benutzung eines Dialogschemas, nach dem die meist unwissenden Jünger sich von ihrem Herrn durch Fragen über die Geheimnisse der gnostischen Lehren unterrichten lassen, zum anderen durch Gleichsetzung der Christusgestalt mit einem der vornehmsten Lichtwesen, in erster Linie mit dem «Sohn» des Urvaters, der zugleich der erste Offenbarer oder Erlöser ist, d. h., Christus wurde zu einem wichtigen Glied des gnostischen Pleromas und der Soteriologie. Dieser Vorgang hatte natürlich mehrere Konsequenzen, zunächst für die gnostische Lehre selbst, dann für die Vorstellung von Christus, d. h. die Christologie, und schließlich für die offizielle christliche Theologie überhaupt, sei es in positiver oder negativer Hinsicht. Wie wir feststellten, besteht die gnostische Soteriologie vor allem aus zwei Teilen, der Uroffenbarung und der fortlaufenden Offenbarung. Beide wurden auch auf Christus übertragen, wie wir bereits an einigen Zeugnissen gesehen haben. Auch das Neue Testament gibt uns dafür Beispiele an die Hand, die zu

\* NHC II 1  
\*\* NHC III 4,  
Pap. Ber.

s.o.S. 142 ff.

den frühesten Belegen für diesen bemerkenswerten zweiseitigen Vorgang gehören, nämlich einerseits der Christianisierung gnostischer Vorstellungen, andererseits der Gnostisierung christlicher Auffassungen. Für die Lehre von der Uroffenbarung sei an den Eingang des Johannesevangeliums erinnert,\* wo der «Logos» einen gnostischen Hintergrund zeigt und wohl auch aus einem gnostischen Lied stammt.<sup>48</sup> Auch der Christushymnus im Philipperbrief\* gehört in diese Kategorie.<sup>49</sup> Gleichzeitig ist der Gedanke der kontinuierlichen Erlösertätigkeit notwendigerweise damit verbunden worden, indem die Christusoffenbarung entweder als Schlußstein aller Erlösungstätigkeit dargestellt wird oder von der Urzeit überhaupt in die «Mitte der Zeit» versetzt wurde. Unter diesem Gesichtspunkt sind etwa die Lehre vom «Geist der Wahrheit» oder «Tröster» (*paraklēt*) im gleichen Johannesevangelium zu betrachten, oder die Hymnen im Kolosserbrief;\* auch im Hebräerbrief finden sich Züge der fortschreitenden Offenbarung in Verbindung mit dem nach der «Ruhe» suchenden Gottesvolk, wie es in den gnostischen Texten vom «wahren» oder «vollkommenen Geschlecht» der Fall ist. Doch wollen wir uns nicht mit diesen neutestamentlichen Problemen beschäftigen, sondern mit einigen charakteristischen Zügen der gnostischen Christologie, wobei wir uns vor allem wieder an die neuen Originaltexte halten wollen.

Die Einführung der christlichen Erlösergestalt in die gnostische Soteriologie hat in erster Linie zu drei charakteristischen Erscheinungen geführt, die wir (1.) als «Historisierung» oder «Vergeschichtlichung» des gnostischen Erlösers, (2.) als «Aufspaltung» der Christusgestalt und (3.) als «Doketismus» oder «Scheinleibvorstellung» bezeichnen wollen.

Wie aus den bisherigen Zeugnissen ersichtlich, hat die gnostische Erlöservorstellung in ihren beiden Grundtypen ausgesprochen mythologische Züge. Ihre Träger sind entweder anonyme geistige Potenzen oder legendäre alttestamentliche Gestalten. Eine Verbindung mit historischen Personen tritt nur selten auf, und wenn, dann nur in sehr vagem Licht, wie zum Beispiel in der Nag-Hammadi-Schrift «Zostrianos»\*, wo der altiranische Prophet entsprechend der spätantiken Vorstellung als Verkünder geheimer Lehren geschildert wird. Seine Weisheiten erhält er im Verlaufe einer Himmelsreise, die ihm von der Wüste aus zuteil wird, als er aus Verzweiflung über die unenergige Suche nach der Wahrheit über die Welt bei seinen

\* vgl. bes.  
Joh. 1,1-5,9-12

\* Phil. 2,6-8

\* Kol.  
1,15-20,2,13-15

Die Historisierung der gnostischen Erlösergestalt

\* NHC VIII 1

Göttern dem Tode nahe ist. Ein «Engel der Erkenntnis (*gnosis*)» führt ihn ins Jenseits, wo ihm verschiedene Lichtwesen die Mysterien gnostisch- Sethianischer Lehre offenbaren, die er den Menschen verkünden soll. Der Text klingt dann auch in eine Buß- und Bekehrungsrede aus. In ähnlicher Weise findet sich der samaritanische Sektenstifter Dositheos als Offenbarer der «Drei Säulen des Seth»\* vor, wobei zu berücksichtigen ist, daß er nach einigen häresiologischen Mitteilungen auch bei der gnostischen Schulbildung Pate gestanden habe. Noch deutlicher ist die historische Bindung der gnostischen Erlösungsbotschaft bei den beiden Schulhäuptern Simon Magus und Menander (1. Jh. n. Chr.), wenigstens nach den Angaben der Kirchenväter. Danach sollen sie sich Göttlichkeit zugeschrieben haben und als Erlöser aufgetreten sein, wobei sie sich als Antipoden des christlichen Erlösers verstanden. Dahinter verbirgt sich offenbar eine gnostische Protestkonzeption, die durch die historisch gebundene christliche Soteriologie hervorgerufen worden ist. Wir können diesen Vorgang sehr klar in der mandäischen Überlieferung nachweisen, wo im Unterschied zu den älteren mythologischen Erlöservorstellungen einer der mandäischen Erlöser, der sonst in der Urzeit eine Rolle spielt (es ist von Abel, mandäisch Hibil, oder Enosch bzw. Anosch die Rede), als Gegenspieler von Jesus Christus in Jerusalem «historische» Züge erhält.

\* NHC VII 5

s.u.S. 314

Weiteres  
s.u.S. 312, 316

Die Gnosis hat aber nicht nur solche historisierenden Protestvorstellungen gegen das Christentum entwickelt, sondern auch sich selbst die Christusgestalt einverleibt und damit ein neues Element in ihre Soteriologie aufgenommen, das deren teilweise Neugestaltung nach sich zog. Die gnostische Heilsgeschichte erhielt dadurch eine neue Zäsur, und Christus wurde ganz im christlichen Geist zu ihrer Vollendung. In der christlichen Gnosis, wie man diesen Bereich im Unterschied zu den vor- und nebenchristlichen gnostischen Strömungen zu nennen pflegt, ist Christus die zentrale Erlösergestalt geworden, die nur durch ihre spezielle Ausdeutung von der offiziellen kirchlichen abzuheben ist (mitunter aber nur sehr schwer). Dieser Vorgang, der uns im einzelnen noch nicht deutlich greifbar ist und auf den wir im Rahmen der historischen Darstellung noch einmal zurückkommen werden, hat allerdings noch eine andere Seite: Kann man einerseits durch die Aufnahme von Jesus Christus von einer Art «Vergeschichtlichung» des gnostischen Erlöser-

s.u.S. 317 ff.

gedankens sprechen, so auf der anderen Seite, nämlich vom Christentum her gesehen, von einer «Mythologisierung» der Christusgestalt, die in ihrem Ausmaß kaum zu überbieten ist. Diese Seite der Entwicklung ist es vor allem gewesen, die es verhinderte, daß der Gnosis auf die Dauer Heimatrecht im christlichen Denken gewährt wurde, auch wenn es immer wieder – bis heute – dazu Ansätze gegeben hat. Christus wurde durch seine Einschaltung in den von Haus aus mythologischen Apparat der gnostischen Welt- und Heilslehre zu einem eigentlich mythologischen Wesen gemacht, was, wie wir schon oben andeuteten, seinen Niederschlag bereits im Neuen Testament gefunden hat. Die gnostischen Theologen haben, um die beiden genannten Aspekte – den historischen und den mythologischen – auf einen Nenner zu bringen, eine Aufspaltung des christlichen Erlösers in zwei völlig getrennte Wesenheiten, nämlich in den irdischen und vergänglichen Jesus von Nazareth und den himmlisch-ewigen Christus, durchgeführt und damit eines der bemerkenswertesten gnostischen Lehrstücke geschaffen. Dadurch war es möglich, den christlichen Erlöser für mehrere Aufgaben in den gnostischen Systemen einzusetzen.

Die Mythologisierung der Christusgestalt

Zuallererst ist Jesus Offenbarer und Verkünder gnostischer Weisheiten, meist in Form von Geheimüberlieferungen, die er seinen Auserwählten, oftmals durch die Vermittlung bevorzugter Jünger, wie Petrus, Jakobus, Johannes, Thomas, übergibt oder auf deren Anfragen erteilt. Bevorzugte Zeit für derartige Offenbarungen sind die 40 Tage zwischen Auferstehung und (endgültiger) Himmelfahrt, aber auch andere Ereignisse aus dem Leben Jesu werden benutzt, etwa die Verklärungsszene.\* Mehrere Schriften, zum Beispiel die «Geheimschrift des Johannes», behaupten schließlich, daß der himmlische Christus einem der Jünger in einer Vision erschienen sei und ihm den Inhalt der betreffenden Schrift vermittelt habe.\* Der Phantasie dieser «apokryphen», d. h. «verborgenen» Literatur ist keine Grenze gesetzt; sie dient der Sanktionierung der gnostischen Lehre als «wahres Christentum» gegenüber dem Anspruch der Großkirche. Das «Evangelium des Thomas»\* bringt das alte Spruch- und Gleichnisgut Jesu in gnostischer Deutung und fügt entsprechendes neues hinzu. Die Überschrift bringt Anspruch und Verheißung knapp zum Ausdruck: «Dies sind die geheimen Worte, die Jesus der Lebendige sprach, und Didymus (Zwilling) Judas Thomas schrieb sie auf und sagte: <Wer die Deutung die-

Der irdische Jesus als Offenbarer

\* Mark. 9;  
Matth. 17; Luk. 9

\* NHC II 1;  
Pap. Ber.

\* NHC II 2

ser Worte finden wird, wird den Tod nicht kosten.» In der Produktion solcher «Evangelien» sind die gnostischen Literaten vielfach führend gewesen; nur ein Bruchteil davon ist auf uns gekommen. «Das Evangelium (die Frohbotschaft) ist nach ihnen die Erkenntnis (*gnosis*) der überirdischen Dinge . . . , die der große (Welt-)Herrscher (*archon*) nicht verstand», heißt es über die Schule des Basilides.\*

\* Hippolyt, *Refutatio*  
VII 27,7

Der Christus  
des Naas-  
sener-Psalms

Die Erlöserfunktion Christi wird dementsprechend ganz im gnostischen Geist aufgefaßt; er gilt als Verkörperung des «Rufes» und als «Befreier» der Seele. In einem durch Hippolyt (leider nicht einwandfrei) erhaltenen Psalm der sogenannten Naasener («Schlangenleute») wird diese Aufgabe sehr eindrucksvoll beschrieben.<sup>50</sup>:

«Entstehungsgesetz des Alls war der erst[geborene] Verstand  
(*nūs*);  
der zweite aber nach dem Erstgeborenen war das  
ausgegossene Chaos;  
als drittes erhielt die Seele (*psychē*) ein wirksames (?)  
Gesetz;  
deshalb umgeben von einer Hindin (oder: geringen) Gestalt  
plagt sie sich mühevoll in der Macht des Todes (?):  
Bald, die Königschaft besitzend, sieht sie das Licht,  
bald, ins Elend verstoßen, klagt sie,  
bald wird sie beklagt und freut sich,  
bald wird sie gerichtet und stirbt,  
bald hat sie keinen Ausweg mehr (?):  
irrend geriet (so) die Elende in ein Labyrinth von Bösen.  
Jesus aber sprach: «Blicke, Vater,  
auf dies von Bösen verfolgte (Wesen), das auf der Erde  
umherirrt, fern von deinem Hauch.  
Es sucht dem bitteren Chaos zu entfliehen,  
und weiß nicht, wie es hindurchkommen soll.  
Um deswillen sende mich, Vater!  
Ich will, die Siegel besitzend, hinabsteigen,  
alle Äonen will ich durchschreiten,  
alle Geheimnisse will ich enthüllen,  
die Gestalten der Götter will ich aufzeigen  
und die Verborgenen des heiligen Pfades,  
den ich «Erkenntnis» (*gnosis*) genannt habe, will ich  
mitteilen.»\*

\* Hippolyt, *Refutatio*  
V 10,2

Die im Berliner Papyrus 8502 enthaltene «Weisheit (*sophia*) des Jesus Christus»<sup>51</sup> schildert die soteriologische Aufgabe des «Erlösers» (*sotēr*) Jesus Christus in einer Rede an seine Jünger zum Schluß folgendermaßen: «Ich aber bin aus dem Ersten gekommen, der gesandt wurde, damit ich auch kundtue, was von Anbeginn an ist, wegen des Hochmutes des Ersterzeugers (*archigenetor*) und seiner Engel, da sie von sich sagen, sie seien Götter. Ich aber bin gekommen, um sie (die Menschen) aus ihrer Blindheit herauszuführen, auf daß ich allen den (wahren) Gott zeige, der über dem All ist. Ihr (die Jünger) nun zertrampelt ihre (der Mächte) Gräber, unterdrückt ihre (angebliche) «Vorsehung» (*pronoia*), zerbricht ihr Joch und richtet das auf, was mein ist! Ich habe euch nämlich die Gewalt über alle Dinge gegeben als Kindern des Lichts, damit ihr ihre Kraft mit euren Füßen zertretet.»\*

Die Christologie der «Weisheit Jesu Christi»

\* Pap. Ber.  
125,10–126,16

In ähnlicher Weise, aber mit stärkerem christlichem Akzent und der Verwendung des Bildes vom Loskauf bzw. der Einlösung eines Pfandes, worunter die in der Urzeit herabgefallene Seele zu verstehen ist, bringt das «Philippusevangelium» das Wirken Christi zum Ausdruck:

Christus im Philippusevangelium

«Christus ist gekommen, damit er einige loskaufe, andere aber rette, andere erlöse. Die Fremden kaufte er los, er machte sie zu den Seinigen und sonderte die Seinigen ab, die er als Pfänder (= Seelen) nach seinem Willen hinterlegt hatte. Nicht erst als er erschien, hinterlegte er die Seele, wie er wollte, sondern seitdem die Welt (*kosmos*) besteht, hinterlegte er die Seele (als Pfand). Als der Zeitpunkt nahte, an dem er (es) wollte, da kam er erstmalig, um sie (wieder) wegzunehmen, weil sie, die als Pfand hinterlegt worden war, unter die Räuber geraten und als Gefangene abgeführt worden war. Er aber rettete sie und erlöste die Guten in der Welt ebenso wie die Bösen.»\*

\* NHC II 3,  
100,35–101,14

Die Schilderungen der Erlösertaten entsprechen einerseits völlig den gnostischen Vorstellungen, zeigen aber andererseits auch, in welcher tiefer Weise christliches Gedankengut mit ihnen verknüpft worden ist.

Wie schon erwähnt, ist durch die Unterscheidung von irdischem Jesus und himmlischem Christus der gnostischen Christologie ein Hilfsmittel an die Hand gegeben, sowohl der genuin gnostischen als auch christlichen Soteriologie gerecht zu werden. Am Beispiel des «Baruchbuches» des Gnostikers Justinus haben wir gesehen, wie Jesus im Auftrag des Engels Baruch

Christliche und gnostische Soteriologie

s.o.S. 160



handelt und ihm treu bleibt. In den sethianischen Texten ist er der himmlische Seth, der in Jesus erscheint, wie im «Ägypter-evangelium», wo «der große unvergängliche Seth, der Sohn des unvergänglichen Menschen Adamas»\* einerseits offenbar mit dem «großen Christus»\* gleichgesetzt worden ist, andererseits «Jesus den Lebendigen . . . angezogen und [so] die Kräfte der 13 Äonen (des Weltschöpfers) an [das Kreuz] genagelt hat.»\* Ebenso heißt es am Ende des «Dreigestaltigen Erstgedankens» von Seth-Christus: «Ich selbst habe Jesus angezogen. Ich brachte ihn vom (Kreuzes-)Holz, das verflucht ist, fort, und versetzte ihn in die Wohnungen seines Vaters.»\* Während Jesus als vorübergehende irdische Erscheinung des Christus die erwähnte Aufgabe als Offenbarer gnostischer Lehren wahrnimmt, ist Christus ein höheres Lichtwesen, das seit Anbeginn im Pleroma beim «Vater» weilt, meist als sein «Abbild», als «Selbstentstandener», «Sohn», «Erstgeborener» bezeichnet (bzw. mit diesen identifiziert). In dieser Eigenschaft spielt er eine Rolle in der Lichtwelt, die zwar in etlichen Texten ersichtlich mit anderen, älteren Lichtwesen konkurriert, aber für eine ganze Reihe von Schulen der christlichen Gnosis charakteristisch geworden ist. So ist schon in der christlichen Bearbeitung der «Geheimschrift des Johannes» davon die Rede, daß die Wiedereingliederung der abgefallenen Sophia durch Christus, ihren «Paargenossen» (*syzygos*), erfolgte. Diese Stellung Christi geht auch aus der «Weisheit des Jesus Christus» hervor, wo er den männlichen Teil der Erstgeburt des «Ersten Menschen» (= Gottvater) und seiner Gefährtin, der «großen Sophia», bildet, während der weibliche die (kleine) Sophia ist. Diese Erlöserrolle Christi in bezug auf die «Weisheit» (*sophia*) ist vor allem in der valentinianischen Schule stark ausgestaltet und zu einem urbildhaft-symbolischen Vorgang des soteriologischen Wirkens Christi überhaupt gemacht worden. Man kann dabei von einer regelrechten Verlegung der zentralen christlichen Heilsvorgänge von der Erde in das Jenseits sprechen: Sie sind Ereignisse des Pleromas und so Urbilder derjenigen, die dann im historisch-irdischen Bereich um Jesus von Nazareth spielen. «Erlösung», «Kreuzigung» und «Auferstehung» sind für die Gnosis weithin als symbolische Vorgänge von kosmischem Ausmaß verstanden worden und unterlagen dementsprechend ganz neuen Deutungen, die oft nur bei näherem Hinsehen sichtbar werden. Dies war eine der Tatsachen, die die Gefährlichkeit der gnostischen

\* NHC III 2, 51,20f.

\* NHC III 2, 54,20

\* NHC III 2, 64,1-4

\* NHC XIII 1,  
50,9-12

s.o.S. 85

s.o.S. 88f.

Lehren für das orthodox christliche Verständnis unter Beweis stellte. Irenäus bemerkt über die Valentinianer: «Gewiß bekennen sie mit der Zunge den einen Christus Jesus, spalten ihn aber der Gesinnung (*sententia*) nach»\* (in drei Teile, wie er richtig feststellt).

*Irenäus, Ado. haer. III 16,1*

Der himm-  
liche Christus  
bei Valen-  
tinus

Nach der Lehre Valentins, wie sie sich in seiner weitverbreiteten Schulbildung erhalten hat, ist Christus zusammen mit dem «Heiligen Geist» ein besonderes Äonenpaar, das mit seinen 30 übrigen mann-weiblichen Äonenpaaren zur Stabilisierung der Ruhe des Pleromas entstanden ist. Dies machte sich infolge der Erschütterung notwendig, die durch den Fall der «oberen Sophia» als des letzten Sprößlings im Lichtreich eingetreten war. Getrieben von ihrer leidenschaftlichen Suche nach dem obersten Vater, die ihr Partner nicht verhindern konnte, verstrickte sie sich und wäre beinahe zugrunde gegangen, wenn sie nicht durch den «Grenzpfehl» (*horos*) zwischen oberer und unterer Welt aufgehalten und zugleich (von ihrer Begierde) geläutert worden wäre. Dieser «Grenzpfehl» trägt auch die Bezeichnungen «Kreuz», «Löser», «Freisprecher», «Grenzssetzer» und «Zurückführer nach Kampf», hat also soteriologische Bedeutung. «Das Kreuz ist Zeichen der Grenze (*horos*) im Pleroma. Denn es trennt die Ungläubigen von den Gläubigen wie jene die Welt von dem Pleroma.»\* Als gemeinsamer Akt des Pleromas wird weiterhin von der Hervorbringung eines «zweiten Christus» berichtet: «Dies war die vollkommene Schönheit und der Stern des Pleromas, die vollkommene Frucht, Jesus, der auch genannt wird «Heiland» (*sotēr*), Christus, «Wort» (*logos*) nach dem Namen des Vaters und «das All», weil er von allen (Äonen) abstammt.»\* Er ist derjenige, der in Jesus von Nazareth erscheinen wird. Aber nicht nur innerhalb des Pleromas wird ein Heilshandeln Christi angenommen, sondern auch außerhalb, und zwar wiederum im Zusammenhang mit der (unteren) Sophia, oder, wie sie auch nach dem entsprechenden semitisch-aramäischen Wort genannt wird, der Achamoth. «Leidenschaft» (*pathos*) und «Überlegung» (*enthymesis*) der Sophia wurden nämlich bei dem Vorgang im Pleroma abgeschlossen und «notwendigerweise in die Orte des Schattens und der Leere geworfen (eigentlich «ausgeschäumt»)). So befand sich diese wie es heißt form- und gestaltlose «Frühgeburt» der Sophia außerhalb des Lichts. «Da erbarmte sich ihrer der (obere) Christus, streckte sich durch das «Kreuz» (*horos*) hinaus und

\* *Clemens Alexandrinus, Ex Theodoto 42,1*

\* *Irenäus, Ado. haer. I 2,6*

gestaltete sie durch seine Kraft zu einer Gestalt, allerdings nur dem Wesen, nicht der Erkenntnis (*gnosis*) nach. Und danach kehrte er nach oben zurück, seine Kraft (von ihr) zurückziehend, und verließ sie, auf daß sie die ihr wegen ihrer Trennung vom Pleroma anhaftende Leidenschaft wahrnehme und Sehnsucht nach dem Andersartigen empfinde, besaß sie doch einen gewissen Geruch an Unsterblichkeit, den ihr Christus und der Heilige Geist hinterlassen hatten.»\* Sie wird sich ihrer Lage bewußt und versucht umzukehren, kann es aber wegen der «Grenze» (*horos*), die keine «Leidenschaft» ins Pleroma passieren lassen kann, nicht und gerät dadurch in vielerlei Leiden, Trauer, Furcht, Not, alles in allem aber in «Unwissenheit». Daraus entsteht, was uns hier nicht weiter interessiert, die psychisch-körperliche Schöpfung. Schließlich fleht Achamoth Christus an, ihr zu helfen. «Der war in das Pleroma hinaufgegangen und hatte wahrscheinlich keine Lust, [noch] ein zweites Mal herabzusteigen, schickte ihr aber den «Beistand» (*paraklēt*), d. h. den «Heiland» (*sotēr*), dem der Vater alle Macht übergeben und seiner Gewalt alles unterstellt hatte . . .»\* Durch ihn, der zusammen mit seinen Engeln zu ihr kommt, wird sie diesmal auch «der Erkenntnis nach gestaltet» und von ihren Leidenschaften befreit (diese selbst werden in die Körperwelt verbannt und bilden hier zwei Arten irdischer Leidenschaften). «Achamoth aber, von den Leiden(schaften) befreit, habe mit Freude den Anblick der mit ihm (dem Sotēr) gekommenen Lichter (= Engel) genossen, verkehrte mit ihnen und wurde mit Früchten nach ihrem Ebenbilde schwanger . . .»\*

\* Irenäus,  
Adv. haer. IV 1

\* vgl. Kol. 1,16

\* Irenäus,  
Adv. haer. I 4,5

\* Pistis Sophia,  
Kap. 30–58

\* a. a. O. Kap. 58–62

\* a. a. O. Kap. 63–82

Dieses überirdische, vorbildhafte Erlösungshandeln des himmlischen Christus an der «Sophia», die als «Mutter» des Lichtsamens und damit der Gnostiker gilt, hat dann vor allem in der koptischen Schrift «Pistis Sophia» eine breitangelegte Ausführung erlebt, indem hier der Klage und der Reise der Sophia durch eingeschaltete Psalmen großer Raum gewidmet wird.\* Sie wird auch hiernach von Jesus gerettet, der sie zunächst durch eine «Lichtkraft» aus dem Chaos in einen höhergelegenen Ort versetzen läßt und schließlich selbst herabkommt, um sie wieder in ihren alten Sitz, den 13. Äon, zurückzuführen. Zum Dank schickt sie eine Reihe Hymnen zum «ersten Mysterium» empor,\* die im Fortgang der Darstellung durch die Jünger Jesu ausgelegt werden, und zwar im Hinblick auf das Schicksal der Sophia.\*

Sicherlich am konsequentesten hat Mani die Schlußfolgerungen aus der gnostischen Christologie gezogen und mit der ihm eigenen systematischen Kraft eine dreifache Form des christlichen Erlösers entwickelt: Der «Glanz-Jesus» ist als Fortbildung des himmlischen Christus der Gnosis verantwortlich für das ganze Erlösungsgeschehen; der irdische Jesus, in dem sich, wie in allen Propheten, die vom Glanz-Jesus ausgehende «Licht-Vernunft (*nūs*)» niederließ, ist ein Vorläufer Manis als Offenbarer bzw. «Apostel des Lichts»; die in der Welt eingeschlossene und leidende Lichtseele entspricht dem «leidenden Jesus», der damit rein kosmisch und symbolhaft verstanden wird (diese dritte Gestalt Jesu kann eine nachträgliche Konzeption des nordafrikanischen Manichäismus sein, die allerdings bei Mani selbst Ansätze hat und dem primären Leidensverständnis der Gnosis Rechnung trägt).

Die Gestalt  
Christi im  
Manichäismus

Als eine dritte Eigenart der gnostischen Christologie ist oben der sogenannte *Doketismus* genannt worden. Der Name ist schon den Kirchenvätern geläufig und leitet sich vom griechischen Wort für «Schein» (*dokēsis*), «scheinen», «den Anschein haben» (*dokeo*) her. Gemeint ist damit die bei den christlichen Gnostikern verbreitete Ansicht, daß Christus nur «scheinbar» (*dokēsei*) als Mensch bzw. im «Fleisch» aufgetreten sei und dementsprechend auch weder gelitten habe noch eigentlich gekreuzigt worden sei. Diese Auffassung ist für die Gnosis eine notwendige Folgerung aus ihrem antiweltlichen Dualismus, nach dem das Irdisch-Körperliche einer klaren Abwertung unterliegt und aus diesem Grunde keine ernsthafte Vermischung mit dem Geistig-Überweltlichen eingehen kann. Ist doch gerade das Ziel gnostischer Bemühungen darauf gerichtet, die aus einem schuldhaften Verhängnis erfolgte zeitweilige Verbindung von Körper und «Geist» bzw. «Lichtsamem» rückgängig zu machen. Der Erlöser, der diesen Akt durch seine Offenbarung einleitet, kann zwar nicht umhin, sich «im Fleische» zu zeigen, um sich den irdischen Gegebenheiten anzupassen, aber dies geschieht für ihn als den autoritativen Vertreter der «unwelthafte» Überwelt nur zeitweilig und dem äußeren Scheine nach (was übrigens auch nur den Einsichtigen deutlich und verständlich ist). Aus diesem Grunde mußte die Gnosis zu einer neuen Deutung der christlichen Leidens- und Kreuzestheologie kommen, die allerdings sehr unterschiedlich ausfiel und von einer radikal doketischen bis zu einer fast undoketischen Konzeption

Der Doke-  
tismus

reichte. Dabei spielt auch das schon gestreifte «Tarnkappenmotiv» eine große Rolle, indem der Erlöser bei seiner Herabkunft durch die Sphären (Äonen) der Archonten sich einen ungehinderten Durchgang verschaffen muß. Mit Hilfe von Anpassung an die jeweiligen Sphären und dem Wechsel seines Äußeren überlistet er die demiurgischen Mächte, um sie nach der Ausführung seines Erlösungsauftrages bei seiner Rückkehr desto offener und siegreicher überwinden zu können. So dient die doketische Konzeption zugleich auch der Beschämung des Welterschöpfers, der ja mittels der Kreuzigung Christi versuchte, den Erlöser zu vernichten. Der «Wechsel seines Äußeren» wird ausdrücklich als Mittel der Anpassung des Erlösers an den Begreifenshorizont seiner «Umwelt» gewertet: «Er (Jesus) zeigte sich nämlich nicht so, wie er [wirklich] war, sondern er zeigte sich so, wie man ihn würde sehen können. Er zeigte sich allen [Geschöpfen]: Den Großen zeigte er sich als Großer. Den Kleinen zeigte er sich als Kleiner. [Den] Engeln [zeigte er sich] als Engel und den Menschen als Mensch. Daher verbarg sich sein Wort (*logos*) vor allen. Einige sahen ihn zwar, meinten aber, sich selbst zu sehen. Aber als er sich seinen Jüngern auf dem (Öl-)Berge im Glanze zeigte,\* war er nicht klein, er war groß geworden. Aber er machte die Jünger groß, damit sie fähig seien, ihn zu sehen, wie groß er ist.»\* Diese Wandlungsfähigkeit des gnostischen Christus findet sich wiederholt in den Texten, etwa auch in dieser Form, daß er sich sowohl als Kind wie auch als Greis offenbaren kann, d. h., er besitzt die Macht der Zeitlosigkeit bzw. Ewigkeit.

\* vgl. *Matth. 17,1 ff.*

\* *NHC II 3, 105,29–106,10*

Die frühchristliche Christologie im Verhältnis zur gnostischen

Nun hat sich bei einer Beurteilung der gnostischen «Scheinleibvorstellung» immer wieder nachteilig ausgewirkt, daß man sie viel zu sehr im Lichte der späteren kirchlichen Christologie betrachtete und dadurch den Gegensatz von gnostischer und christlicher Auffassung in den Vordergrund stellte. Eine historische Betrachtung führt jedoch zu einem anderen Bild. Schon Adolf von Harnack hat in seinem «Lehrbuch der Dogmengeschichte» wiederholt darauf hingewiesen, daß man in den christlichen Gemeinden bis in das 2. Jahrhundert hinein an dem gnostischen Doketismus vielfach gar keinen Anstoß genommen hat, da man selbst in der Christologie einen «naiven Doketismus» vertrat.<sup>52</sup> Erst in der Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus wurde dieser zunehmend beseitigt und durch eine komplizierte Zweinaturenlehre ersetzt. Wenn im Ur- und Früh-

christentum überhaupt über das Verhältnis von Gott und Mensch in Christus näher reflektiert wurde, dann in der Hauptsache in zweierlei Weise.<sup>53</sup> Entweder galt Jesus als ein von Gott auserwählter Mensch, der mit Gottes Geist ausgestattet war und am Ende seiner Laufbahn von Gott an Sohnes Statt angenommen («adoptiert») und entsprechend zur Rechten Gottes eingesetzt wurde (die sogenannte «adoptianische Christologie»), oder, um mit Harnack zu sprechen, «Jesus galt als ein himmlisches Geistwesen (respektive das höchste himmlische Geistwesen nach Gott, der «zweite Gott», der aber eine Einheit mit Gott bildete), welches, älter als die Welt, Fleisch angenommen hat und nach Vollendung seines Werkes auf Erden wieder in den Himmel zurückgekehrt ist (pneumatische oder besser Hypostasen-Christologie).» Der zweite Typ, die sogenannte «Geist- (Pneuma-)Christologie» ist, da bei ihr meist noch nicht näher über die körperlich-menschliche Seite nachgedacht wurde, im Grunde genommen eine dem doketischen Verständnis nahe Vorstellung. Besser gesagt: der Dokerismus ist nur eine Variante der «Pneuma-Christologie». Für beide ist Christus ein zeitweise mit Fleisch bekleidetes, d. h. in Menschengestalt erschienenes himmlisch-göttliches Wesen (sei es als Geist oder als Engel). Harnack hat diese Form mit Recht eine «mythologische Verwandlung» genannt.<sup>54</sup>

Es nimmt daher nicht wunder, wenn zwischen «gnostischer» und «christlicher» Christologie kein so tiefer Graben besteht, wie man – vor allem in der jüngeren theologischen Forschung – immer wieder behauptet hat. Schon Paulus rechnet nur noch mit dem «auferstandenen», d. h. zu Gott zurückgekehrten himmlischen präexistenten Christus; der irdische Christus hat für ihn keine Bedeutung mehr.\* Noch näher steht die johanneische \* 2. Kor. 5,16 Anschauung von Christus der gnostischen: Nicht seine irdische Erscheinung («Vorfindlichkeit») ist das entscheidende, sondern seine himmlische, nichtwelthafte Herkunft, die allein der Glaube wahrnehmen kann. Daß er «ins Fleisch» gekommen ist,\* heißt \* Joh. 1,14 nur so viel, daß er in die irdisch-menschliche Sphäre eingegangen ist, wie es auch die Gnosis vom Erlöser annimmt. Aber der «fleischliche Christus» ist nicht der wahre, sondern der nicht-fleischliche, der der «Herrlichkeit», der Logos.\* Dieser Dualis- \* Joh. 1,2 ff. mus der beiden Sehweisen, nämlich der des Weltmenschen (illustriert an dem Verhalten der Juden) und der des Gläubigen, entspricht ganz gnostischen Ansichten. Man kann diese Chri-

stologie, die völlig in den johanneischen Licht-Finsternis-Dualismus eingebaut ist, zwar nicht als eine ausgesprochen doketische bezeichnen, aber durch die in ihr zum Ausdruck gebrachte Distanz zur Welt steht sie dieser sehr nahe; keinesfalls ist sie, wie üblicherweise behauptet wird, «antidoketisch». Das Johannesevangelium zeigt sehr deutlich, wie die Grenzen zwischen urchristlicher und gnostischer Auffassung in diesem Punkt fließend sind; es ist, wie kürzlich wieder gezeigt wurde, «das erste uns ausführlicher bekannte System einer Gnosis, die sich christliche Tradition adaptiert.»<sup>55</sup> Sein Offenbarer, wie ihn der Glaubende sieht, «ist ohne Einschränkung ein gnostischer Offenbarer zu nennen. Johannes zeichnet diesen Offenbarer Jesus ausschließlich in bezug zu den Polen eines gnostischen Dualismus: in Bestimmungen seines Verhältnisses zum Vater und zur Welt.»<sup>56</sup> Wir können diese Entwicklung hier nicht weiter verfolgen, aber noch der große alexandrinische Theologe Clemens hat doketische Auffassungen gehegt, die zu seiner Zeit keinesfalls als ausgesprochen ketzerisch galten.

Die Christologie im «Evangelium der Wahrheit»

Dieses Bild wird von einer Reihe Nag-Hammadi-Schriften durchaus bestätigt. Das «Evangelium der Wahrheit» bietet eine der «Geist-Christologie» und dem Johannesevangelium verwandte Anschauung von Christus.<sup>57</sup> Aus ihm läßt sich weder ein Dokerismus noch ein Antidokerismus eindeutig herauslesen. Die Schrift operiert offensichtlich mit einem abgewandelten «Fleisch»-Begriff, der die besondere Natur Christi, die nur dem Eingeweihten sichtbar ist, zum Ausdruck bringen soll, ein sozusagen «vergeistigtes Fleisch». Die entscheidende Stelle ist leider nicht sicher übersetzbar, sie ist etwa so wiederzugeben: «[Die Leute] der Materie (*hylē*) waren (ihm, d. i. Jesus) fremd, sie sahen seine Gestalt nicht und erkannten ihn nicht, denn er kam (aus dem Pleroma) herab in (oder mittels) einer fleischlichen Form, indem nichts seinen Gang hinderte, weil die Unvergänglichkeit Unfaßbarkeit ist (oder: weil es – das Fleisch – Unvergänglichkeit und Unfaßbarkeit ist).»\* Der gleiche Text enthält aber auch eine ausgesprochen positive Einschätzung des Leidens und des Todes Jesu am Kreuz, die kaum etwas an christlichem Geist vermissen läßt; wie überhaupt dieses «Evangelium» einen ausgesprochen christozentrischen Inhalt hat: «Keiner von denen, die an die Rettung glaubten, konnte in Erscheinung treten, bevor jenes Buch (des Lebens) nicht erschienen wäre. Daher war der barmherzige und treue Jesus geduldig,

\* NHC I 2, 31, 1–6

indem er die Leiden ertrug, bis er jenes Buch nahm, da er wußte, daß sein Tod ein Leben für viele ist. Wie bei einem Testament, das noch unveröffentlicht ist, das Vermögen des verstorbenen Hausherrn verborgen ist, so blieb das All verborgen, weil der Vater des Alls (noch) unsichtbar war . . . Deshalb offenbarte sich Jesus. Er bekleidete sich mit jenem Buch (oder nach einer Emendation: Er öffnete jenes Buch). Er wurde an ein Holz genagelt. Er schlug die Verfügung des Vaters an das Kreuz an. O welch große Lehre von solcher Größe! Er erniedrigt sich bis zum Tode, obgleich ihn das ewige Leben bekleidet. Nachdem er die völlig zerschlissenen Kleider (d. i. den Körper) abgelegt hatte, bekleidete er sich mit der Unvergänglichkeit, die ihm niemand zu entreißen vermag.\*

\* NHC I 2, 20,6-34

Das Bemühen um ein ausgeglichenes Verhältnis der beiden Naturen in Christus tritt uns auch in der «Abhandlung über die Auferstehung» (Rheginosbrief) entgegen, wo ebenfalls mit einem besonders gearteten «Fleisch» argumentiert wird, das auch dem ins Pleroma zurückkehrenden («auferstehenden») Geist eigen bleibt, indem es verwandelt wird. Die Auferstehung Jesu ist für den Autor ein entscheidendes Ereignis, das den Tod, d. h. das «Gesetz der Natur» besiegt.\* «Der Sohn Gottes aber, O Rheginos, war (zugleich) ein Menschensohn. Er umfaßte sie (die Naturen) beide, da er die Menschheit und Gottheit (in sich) besaß, auf daß er einerseits dadurch, daß er Sohn Gottes war, den Tod besiege, andererseits aber durch den Menschensohn die Wiederherstellung (*apokatastasis*) zum Pleroma bewirkt werde, weil er ja zuerst von oben her «Same der Wahrheit» war, noch bevor der (Welt-)Aufbau entstanden war. . . .»\* Die Menschheit, die Christus trägt, das geht aus dem übrigen Zusammenhang hervor, ist aber eine ausgezeichnete, eine durch die göttliche Natur verwandelte; nur so kann sie das ewige Leben (die «Auferstehung») bringen. Eine andere koptische Schrift («Der Gedanke unserer großen Kraft») stellt nur kurz fest, daß der Unterweltherrscher Christus vergebens festzuhalten versuchte, weil er nicht imstande war, «die (besondere) Art seines Fleisches» herauszufinden.\*

Der Christus  
des «Briefes  
an Rheginos»

\* NHC I 3, 44,20

\* NHC I 3,  
44,22-36

\* NHC VI 4,  
41,30-42,4

Vergleicht man mit diesen Äußerungen diejenigen, die der meist als «antignostisch» bezeichnete apokryphe «Brief der Apostel» (*Epistula Apostolorum*) über das gleiche Problem macht, so zeigt sich, wie offen alle Fronten in dieser Frage waren und daß eine Einteilung in «Rechtgläubigkeit» und «Ketzerei» für

Christus im  
«Brief der  
Apostel»



die beiden ersten Jahrhunderte unangebracht ist. In der äthiopischen Version der genannten Schrift heißt es als Mitteilung Christi an seine Jünger<sup>58</sup>: «Während ich vom Vater des Alls herkam, indem ich an den Himmeln vorüberging, wobei ich die Weisheit des Vaters anzog und in seiner Kraft von seiner Kraft her mich kleidete, war ich in den Himmeln. Und indem ich an den Engeln und Erzengeln vorüberging, in ihrer Gestalt und wie einer von ihnen, ging ich vorüber an den Klassen, Herrschaften und Fürsten, indem ich das Maß der Weisheit des Vaters, der mich gesandt hat, besaß . . .»\* «Und deshalb habe ich alle Barmherzigkeit vollendet: Ohne gezeugt zu werden, bin ich vom Menschen geboren (oder: gezeugt), und ohne Fleisch zu haben, habe ich Fleisch angezogen und bin aufgewachsen, damit (ich) euch, die ihr im Fleisch gezeugt werdet, (wiedergehöre) und ihr in der Wiedergeburt die Auferstehung in eurem Fleisch erhaltet, einem Gewande, das nicht vergehen wird . . .»\* Dies ist auch die Ansicht des Rheginosbriefes.

\* *Epistula Apostolorum* 13

\* *a.a.O.* 21

Daß es auch in den gnostischen Schulen unterschiedliche Auffassungen über die Natur Christi gab, ist nicht nur aus unseren Quellen selbst zu entnehmen, sondern wird jetzt ausdrücklich aus einer fragmentarischen Schrift des Nag-Hammadi-Fundes, die man «Melchisedek» genannt hat, belegt.<sup>59</sup> «[Es] werden [Leute] auftreten in seinem (Jesu) Namen und [über ihn] sagen: <Er ist unge[bo]ren>, wo er doch ge[bo]ren ist; <er ißt [nicht]>, wo er doch iß[t]; <[er] trinkt nicht>, wo er doch trinkt; <er [i]st unbeschnitten>, wo er doch beschnitten ist; <er ist unfleischlich>, wo er doch ins Fleisch gekommen ist; <er hat sich nicht dem Leiden unterworfen>, wo er sich doch dem Leiden unterworfen hat; <er ist nicht auferstanden von [den] Toten>, wo er doch auferstanden ist vo[n den] Toten.»\* Hier wird also in einer gnostischen Schrift ein der kirchlichen Auffassung entsprechender Standpunkt gegenüber einem extremen Doketismus eingenommen, der sich offenbar mit dem zu decken scheint, den wir eben aus dem «Evangelium der Wahrheit» und dem Rheginosbrief kennenlernten.

Die Schrift  
«Melchisedek»

\* *NHC IX 1, 5,1-11*

Das Leiden  
Christi  
bei den  
Gnostikern

Es gab also gnostische Richtungen, die dem Leiden Christi (einschließlich seines Kreuzestodes) einen Heilswert beimaßen und es nicht leugneten oder rein symbolisch auffaßten. Inwieweit dies auf eine Anpassung an die breite, aber eben nicht einheitliche christliche Gemeinde zurückgeht, läßt sich schwer ausmachen. Man muß davon ausgehen, daß auch die Gnostiker sehr

verschiedene Meinungen in einer Frage hegten, die im gesamten Christentum noch neu und umstritten war. Jedenfalls war ihr Anteil an der Entwicklung der Christologie erheblich, sowohl im negativen, abgrenzenden, als auch im positiven, weiterführenden Sinne. Daher hatte Harnack nicht ganz unrecht, wenn er einst schrieb: «Nicht der Dokerismus (im strengen Sinn) ist das Charakteristische der gnostischen Christologie, sondern die Zwei-Naturenlehre d. h. die Unterscheidung zwischen Jesus und Christus, resp. die Lehre, dass der Erlöser als Erlöser nicht Mensch gewesen ist.»<sup>60</sup> Das heißt, er war in erster Linie ein himmlisches Wesen, so wie es der gnostischen Soteriologie von Haus aus eigen war, und dieses war nun einmal unsterblich. Insofern ist der Dokerismus natürlich der gemäße Ausdruck gnostischer Erlösungshoffnung. Die «Lehren des Silvanus» drücken diese grundlegende Überzeugung an einer Stelle treffend so aus: «So ist auch Christus, selbst wenn er sich im Makel befindet, doch makellos. Und selbst wenn er gezeugt wurde, ist er doch ungezeugt. So ist Christus, auch wenn er ergriffen wird, seinem Wesen nach doch ungreifbar.»\* Mit dieser Paradoxie mußte die christliche Gnosis fertig werden.

\* NHC VII 4,  
101,33–102,4

Auf dem geschilderten Hintergrund lassen sich jetzt auch die bekannten doketischen Äußerungen der gnostischen Literatur verstehen. In der Hauptsache sehen sie Jesus als nur zeitweilige Wohnung des Christus oder «Heilandes» an, der bei der Taufe Jesu (in Gestalt der Taube) auf diesen herabgekommen sei und sich dann noch vor der Kreuzigung von ihm getrennt habe. Eine Geburt Christi scheidet danach völlig aus. Dies vertrat nach der Überlieferung des Irenäus schon der erste «Doker» Kerinth aus Kleinasien (1. Hälfte des 2. Jh.): «Jesus wurde nicht aus der Jungfrau geboren, vielmehr ist er der Sohn von Josef und Maria, so wie alle anderen Menschen, vermochte aber mehr an Gerechtigkeit, Klugheit und Weisheit. Nach der Taufe stieg auf ihn von der maßgebenden Herrschaft, die über allen ist, Christus in Gestalt einer Taube herab und verkündete darauf den unbekanntem Vater und vollbrachte Wundertaten. Am Ende aber entfernte sich Christus wieder von Jesus, und (nur) Jesus litt (d. h. wurde gekreuzigt) und erstand (von den Toten) auf; Christus aber blieb leidensunfähig (apathisch), da er ein geistiges Wesen war.»\* In ähnlicher Weise lehrte ein anderer Zeitgenosse, Basilides, daß das «Licht» des Evangeliums (d. h. Christus) «auf Jesus, den Sohn der Maria, herabkam, und der wurde

Gnostische  
Zeugnisse für  
den Dokerismus

Kerinthos

\* Irenäus,  
Adv. haer. I 26,1

Basilides

\* Hippolyt, *Refutatio*  
VII 26,8

\* a.a.O. VII 27,8

\* a.a.O. VII  
27, 8–12

\* Irenäus, *Adv. haer.*  
I 24,3–7

\* vgl. Mark. 15,21;  
Matth. 27,32;  
Luk. 23,26

\* Irenäus, *Adv. haer.*  
I 24,4

erleuchtet und vom Licht erfaßt, das in ihm aufschien».\* Danach geschah alles, wie es in den Evangelien geschrieben steht. «Dies aber geschah, damit Jesus der Erstling der <Artenscheidung> der vermischten Dinge werde.»\* Gelitten hat nur sein leiblicher Teil, der auch wieder zur «Gestaltlosigkeit» wurde; auferstanden ist der aus der «Siebenheit», also der Planetensphäre, stammende «seelische Teil» und kehrte dahin zurück; auch was sonst noch zu den oberen Sphären gehörte, wurde von Jesus an seinen Ort zurückgetragen, vor allem aber der Lichtsamen (hier als «dritte Sohnschaft» bezeichnet) wurde durch ihn gereinigt und ins Pleroma zurückgeführt. So ist Jesus derjenige, der alles wieder an seinen Platz bringt, «sein Leiden ist zu keinem anderen Zweck erfolgt, als das Vermischte zu scheiden.»\* Nicht recht in dieses Bild, wie es Hippolyt zeichnet, paßt der Bericht des Irenäus,\* wonach Basilides gelehrt habe, daß nicht Christus gelitten habe, sondern Simon von Kyrene.\* «Dieser wurde aus Unwissenheit und Irrtum gekreuzigt, nachdem er von ihm (Christus) verwandelt worden war, so daß man ihn für Jesus hielt. Jesus selbst aber nahm die Gestalt Simons an und stand sie verlachend dabei. Denn da er eine unkörperliche Kraft und der <Verstand> (*nūs*) des ungeborenen Vaters war, konnte er sich verwandeln, wie er wollte, und so stieg er zu jenem auf, der ihn gesandt hatte, indem er sie (die Juden bzw. Archonten) verachte, da sie ihn nicht festhalten konnten und er für alle unsichtbar war. Daher sind jene, die dies wissen, von den demiurgischen Mächten befreit. Und man soll (daher) nicht den bekennen, der gekreuzigt wurde, sondern den, der in Menschengestalt gekommen ist und von dem man meinte (*putatus*), er sei gekreuzigt worden, der Jesus genannt und vom Vater gesandt wurde, um durch diese (Heils-) Veranstaltung die Werke des Welterschöpfers aufzulösen. Wenn also jemand, sagt er, den Gekreuzigten bekennt, so ist er noch ein Sklave und unter der Gewalt derer, die die Körper geschaffen haben. Wer (ihn) aber verleugnet, der ist von ihnen befreit und kennt die (Heils-)Veranstaltung des ungeborenen Vaters.»\* Ähnliche Berichte über die Kreuzigungsereignisse werden wir noch kennenlernen.

Die valentinianische Christologie

Komplizierter ist die Christologie der Valentinianer, die gerade auf diesem Gebiet in sich selbst zerstritten waren. Allgemein rechnen sie mit drei Christusgestalten, der geistigen, der seelischen und der leiblichen, die jeweils ihre unterschiedliche

Bedeutung und Aufgabe haben.\* Nach Irenäus haben Valentinianer (der italienischen Schule) folgende Auffassung vertreten: «Einige sagen, er (der Weltschöpfer) habe Christus, seinen eigenen Sohn, hervorgebracht, aber auch nur seelisch (psychisch), und habe über diesen durch die Propheten geredet. Das war aber derjenige, der durch Maria hindurchging, gleichwie Wasser durch eine Röhre fließt, und in diesen stieg bei der Taufe (Jesu) der aus dem Pleroma von allen (Äonen) gebildete Erlöser (*sotēr*) in Gestalt einer Taube herab; in ihm war auch der geistige Same der Achamoth. Unser Herr war also, wie sie sagen, aus folgenden vier Teilen zusammengesetzt und bewahrte so das Urbild (*typos*) der uranfänglichen und ersten Vierheit (*tetraktys*): aus dem Geistigen, was von der Achamoth kam, aus dem Seelischen, was vom Weltschöpfer kam, aus der (Heils-) Anordnung (Ökonomie), was mit unausdrückbarer Kunst gefertigt war, und aus dem Erlöser (*sotēr*), was auf ihn (Jesus) als Taube herabgestiegen war. Und dieser (*Sotēr*) aber blieb leidensunfähig (apathisch). – Er konnte nämlich nicht leiden, da er ungreifbar und unsichtbar war. – Aus diesem Grund hob sich, als er (Jesus) vor Pilatus geführt wurde, der in ihn herabgekommene Geist Christi von ihm weg. Aber auch der von der Mutter (Sophia) stammende Same hat, so sagen sie, nicht gelitten, denn auch er war leidensunfähig, geistig (pneumatisch) und für den Weltschöpfer unsichtbar. Es litt also nach ihnen (nur) der seelische Christus und der aus der (Heils-)Anordnung (Ökonomie) verborgen (mysteriös) Zubereitete, damit die Mutter (Sophia) durch ihn das Urbild jenes oberen Christus aufzeige, jener, der sich über das «Kreuz» (*stauros*) ausstreckte und die Achamoth (untere Sophia) nach ihrem Wesen geformt hatte.»\* Eine andere große Richtung der Valentinianer, die orientalische, lehrte demgegenüber, «daß der Leib des Erlösers (*sotēr*) geistig war. Heiliger Geist kam nämlich auf Maria, d. h. auf die Sophia, und die Kraft des Höchsten, die weltschöpferische Kunst, damit das gebildet werde, was von dem Geist der Maria verliehen wurde.»\* Hiernach ist der irdische Jesus offenbar als eine Art Geist oder Gespenst aufgetreten.

\* Hippolyt,  
Refutatio VI 36,4

s.o.S. 169

s.o.S. 168

\* Irenäus,  
Adv. haer. I 7,2

\* Hippolyt,  
Refutatio VI 35,7

Verwandt mit der valentinianischen Auffassung ist diejenige der sogenannten «Doketen», von denen Hippolyt und Clemens Alexandrinus berichten. Nur ersterer macht allerdings nähere Angaben\* und behauptet auch, daß sie sich selbst so nannten. Nach Clemens\*\* wäre ein Julius Cassianus (2. Hälfte des 2. Jh.)

Die Doketen

\* Hippolyt, Refutatio  
VIII 8,2–10,11

\*\* Clemens  
Alexandrinus, Stromata III 91,1; 102,1

ihr Gründer gewesen, der als Schüler Valentins galt. Für sie kam der himmlische Christus, der die Fülle der Äonen besaß, nur dadurch auf Erden, daß er sich aller Herrlichkeit entkleidete, sich ganz klein machte, wie ein «Blitz in einem kleinen Körper». «Damit er auch die äußerste Finsternis anziehe – gemeint ist das Fleisch – begleitete ihn ein Engel von oben und verkündete der Maria, wie es geschrieben ist.\* Es wurde das von ihr geboren, wie es geschrieben ist. Als es geboren war, nahm er (Christus), von oben kommend, es an und vollbrachte alles so, wie es in den Evangelien geschrieben ist: Er wusch (taufte) sich im Jordan, er wusch sich und empfing im Wasser das Urbild (*typos*) und das Siegelbild des von der Jungfrau geborenen Leibes, damit, wenn der Weltherrscher (*archon*) das eigene Gebilde zum Tode verurteile, zum Kreuz, jene Seele, die in dem Leibe erzogen wurde, den Leib ausziehe und ihn an das Kreuzesholz annagele und durch ihn über die Mächte und Herrschaften triumphiere\* und (doch) nicht nackt erfunden werde, sondern statt jenes Fleisches den Leib anziehe, der im Wasser, als er getauft wurde, ausgebildet worden war . . . Er zog nun von den 30 Äonen des Pleromas 30 Abbilder an. Daher ist jener Ewige 30 Jahre auf Erden gewesen, eines jeden Äons Abbild pro Jahr offenbar machend».\*

\* vgl. Luk. 1,26 ff.

\* vgl. Kol. 2,14f.

\* Clemens Alexandrinus, *Stromata* VIII 10,5–8

Diese Wiedergaben aus den Kirchenvätern werden in vieler Hinsicht von den neuen koptischen Texten bestätigt, wenn auch nicht in den Einzelheiten der Schulrichtungen. Wir wollen davon noch einige höchst bemerkenswerte Passagen anführen, um auch von dieser Seite das Bild der doketischen Christologie abzurunden.

Der Dokerismus in den Nag-Hammadi-Texten

Die erste «Offenbarung des Jakobus» läßt durch den erhöhten Christus bei seinem Wiedererscheinen dem um das Leiden des Herrn besorgten Jakobus folgenden Trost zukommen: «Jakobus, mache dir keine Sorgen um meinetwillen noch um dieses Volk (die Juden). Ich bin derjenige, der in mir war. Niemals habe ich irgendwie Leid erfahren noch wurde ich (jemals) gequält, und dieses Volk hat nirgends etwas Böses angetan. Dieses (Leiden) war aber einer Form (*typos*; gemeint ist der Körper) der Archonten vorbehalten, und es war wert, daß es durch [sie] zer[stört] wurde.»\* Entsprechend äußert sich auch die «Zweite Lehre des großen Seth» zu diesem Problem, indem sie die falsche Sicht der Welt- und Finsternismächte hervorhebt; nach diesem Text war, wie bei Basilides, Simon von Kyrene ein

\* NHC V 3, 31,15–26

Substitut für den Leidenden<sup>62</sup>: «Ich aber war im Rachen von Löwen . . . Ich wurde ihnen nicht ausgeliefert, wie sie dachten. Ich habe doch überhaupt nicht gelitten. Jene suchten mich zu peinigen, und ich starb, (aber) nicht in Wirklichkeit, sondern (nur) dem Schein nach, damit ich nicht durch sie Schmach erleide . . . Ich besaß keine Schmach und fürchtete mich nicht vor dem, was mir durch sie widerfahren sollte . . . Ich aber litt (nur) nach ihrer Ansicht und ihrer Vorstellung, damit keinerlei Wort mehr über sie verloren zu werden braucht. Mein Tod nämlich, von dem sie denken, daß er erfolgt sei, besteht (nur) in ihrem Irrtum und ihrer Blindheit, als sie ihren Menschen zu ihrem Tode annagelten. Ihre Einsicht (*ennoia*) sah mich nämlich nicht, denn sie waren taub und blind. Da sie dieses aber tun, richten sie sich selbst. Ich wurde zwar von ihnen gesehen und von ihnen gepeinigt, (aber) ein anderer – ihr Vater –, war der, der die Galle und den Essig trank. Nicht ich war es, auf den sie mit dem Rohr schlugen. Ein anderer war es, der das Kreuz auf seinen Schultern trug, nämlich Simon. Ein anderer war es, dem sie die Dornenkrone aufs Haupt setzten. Ich aber frohlockte in der Höhe über den (vergeblichen) Reichtum der Archonten und den Samen ihres Irrtums (und) ihres eitlen Ruhms. Und ich lachte über ihre Unwissenheit . . .» \* NHC VII 2, 55.9–56.19

Einmal dieses Thema aufgegriffen, zugleich aber auch etwas mehr über das Leidensverständnis gesagt: es ist das Ins-Fleisch-Kommen als solches: «O ihr, die ihr nicht seht, seht eure Blindheit nicht, daß (nämlich) der, den sie nicht erkannten, weder jemals erkannt noch verstanden worden ist. Ein zuverlässiges Hören (von ihm) empfangen sie nicht, weshalb sie eifrig ein Gericht des Irrtums betrieben und ihre besudelten, mörderischen Hände wider ihn erhoben, als ob sie nach Luft schlugen . . . Ich bin ein Gesalbter (*Christus*), der Sohn des Menschen, der von euch stammt. Ich bin (zugleich) in euch, indem ich euretwegen verachtet werde, damit auch ihr das Veränderliche vergeßt.» \* NHC VII 2, 65.2–23

In dem noch wenig bekannten «Brief des Petrus an Philippus» wird das Schicksal Jesu sehr biblisch geschildert, aber auch sofort im doketischen, d. h. im «apassionistischen» (leidensunfähigen) Sinn verstanden und allein das Leiden der Jünger hervorgehoben. Petrus spricht zu den Jüngern: «Unser Erleuchter (*phōstēr*) Jesus [kam] herab und wurde gekreuzigt. Und er tru[g eine] Dornenkrone und legte ein Purpurgewand an und wurde an ein Holz [gehängt] (= gekreuzigt) und in [ein] Grab

gelegt, und er erstand wieder vom Tode. Meine Brüder, Jesus ist diesen Leiden gegenüber ein Fremder; wir aber sind diejenigen, die wegen der Übertretungen der Mutter (das ist die Sophia) gelitten haben.»\*

\* NHC VIII 2,  
139,15–24

Judas  
Ischariot

Ein anderer, stark apokalyptischer Text, «Der Gedanke unserer großen Kraft», spielt auf Judas Ischariot, den Verräter Jesu, an, was sonst in der Gnosis selten der Fall ist. Er wird als von den Archonten ergriffen geschildert, die damit Christus in den Griff bekommen wollten, aber sich natürlich selbst bloßstellten, indem sie wegen der «Art seines Fleisches» ihn nicht ergreifen konnten. Judas selbst wird in die Unterwelt verbannt und den dortigen Richtern übergeben. Bemerkenswert ist, wie in diesem Text das Wirken Christi als die Äonenwende beschrieben wird, die bereits die Endzeit einleitet. «Sein Wort (*logos*) löste das Gesetz des Äons auf. Er stammt aus dem Wort (*logos*), der Kraft des Lebens, und es war stärker als der Befehl der Archonten, und sie vermochten nichts gegen ihr Werk, um darüber Herr zu werden.»\*

\* NHC VI 4,  
42,5–11

Christus als  
Zuschauer  
bei der Kreuzigung Jesu

Wie wir gesehen haben, macht es die doketische Konzeption möglich, Christus bei der Kreuzigung durch ein Substitut vertreten zu lassen, sei dies der irdisch-körperliche Jesus oder ein anderer «Mensch». Ein besonders delikates Stück in diesen Schilderungen ist die paradoxe Situation, bei der Christus seiner (scheinbar) eigenen Kreuzigung zusieht und sich darüber amüsiert. Die bisher bekannteste Erzählung dieser Art findet sich in der gnostischen Apostelgeschichte des Johannes.<sup>62</sup> Hier gibt der bereits aus dem Körper «auferstandene» Herr dem auf den Ölberg geflohenen Jünger Johannes eine Vision und Deutung des «Lichtkreuzes», während unter ihnen die tatsächliche Kreuzigung erfolgt: «Johannes, für die Menschen unten werde ich in Jerusalem gekreuzigt und mit Lanzen und mit Rohren gestoßen und mit Essig und Galle getränkt . . .»\* Dieses «hölzerne Kreuz» ist nicht das wahre «Lichtkreuz», das eine kosmisch-symbolische Aufgabe und Kraft besitzt (die dem des valentinianischen «Horos» ähnelt). «Auch bin ich nicht der am Kreuz, (ich), den du jetzt nicht siehst, sondern (dessen) Stimme du nur hörst. Was ich nicht bin, dafür bin ich gehalten worden, der ich nicht bin, was ich für viele andere war. Vielmehr ist das, was sie von mir sagen werden, niedrig und mir nicht angemessen . . . Die (nicht) einförmige Menge um das Kreuz herum ist die untere Natur . . .» «Nichts von dem also, was sie über mich

\* Johannesakten  
Kap. 97–104

sagen werden, habe ich gelitten; aber auch jenes Leiden, das ich tanzend dir und den Übrigen gezeigt habe,\* will ich ein Mysterium genannt wissen . . . Du hörst, daß ich gelitten habe – und doch habe ich nicht gelitten –, daß ich nicht gelitten habe – und doch habe ich gelitten –, daß ich gestochen worden sei – und doch bin ich nicht geschlagen worden –, daß Blut aus mir geflossen sei – und doch ist es nicht geflossen –, kurz, daß ich das, was jene von mir sagen, nicht gehabt habe . . .» Es folgt eine symbolische Auslegung des Kreuzestodes; dann schließt die Passage mit der Aufforderung: «Als ersten also erkenne den Logos (d. h. den himmlischen Christus), dann wirst du den Herrn erkennen, an dritter Stelle aber den Menschen und was er gelitten hat.»\*

\* a.a.O. Kap. 94–96

s. u. S. 257

\* a.a.O. Kap. 102

Eine gleiche Situation, wenn auch ohne diese Ausdeutungen, beschreibt die neue «Offenbarung des Petrus». <sup>63</sup> Hier offenbart der «Erlöser» (*sotēr*) dem Petrus, der alles wie in einer Vision vor sich sieht, sein eigenes Schicksal am Kreuz: ««Was sehe ich, o Herr, bist du es selbst, den sie ergreifen, und du hältst mich [zugleich an der Hand]? Oder wer ist der, der bei dem Holz (Kreuz) froh ist und lacht, und [wer ist] der andere, dem sie auf Füße und Hände schlagen?» Der Erlöser (*sotēr*) sagte zu mir: «Der, den du beim Holz (Kreuz) froh und lachend siehst, dieser ist der lebendige Jesus. Der aber, in dessen Hände und Füße sie Nägel schlagen, ist sein fleischliches [Abbild], es ist der Austausch (oder: das Lösegeld), den (oder: das) sie zuschanden machen, derjenige, der nach seinem Bilde entstanden ist. Sieh aber ihn und mich [zum Vergleich] an!» Als ich aber (genügend) hingesehen hatte, sagte ich: «Herr, niemand sieht dich, laß uns von diesem Ort fliehen!» Er aber sagte zu mir: «Ich habe dir gesagt, daß sie blind sind. Laß sie tun! Und sieh, wie sie das nicht verstehen, was sie sagen: Denn den Sohn ihrer (so genannten) Herrlichkeit haben sie an Stelle meines Dieners zuschanden gemacht.» Ich aber sah einen, der sich uns näherte, wobei er ihm und dem, der bei dem Holz lachte, glich; (seine Erscheinung) aber war in heiligem Geiste gemalt (oder: gewebt), und er ist der Erlöser. Es war da aber ein großes, unermessliches Licht, das sie umgab, und die Menge unbeschreibbarer und unsichtbarer Engel, die sie lobpriesen . . .»\* In einer anschließenden Auslegung des Gesehenen durch den Erlöser, wird festgestellt, «daß der, der angenagelt worden ist, die Erstgeburt, das Haus der Dämonen und der Steinkrug (?) ist, in

\* NHC VII 3,  
82,9–82,14



• NHC VII 3,  
82,17–83,15

dem sie hausen, [der Mensch] des Elohim (d. i. der Schöpfer- und Gesetzesgott) und des Kreuzes, das unter dem Gesetz ist.»\* Der andere aber, der dabeistand, ist «der lebende Erlöser», der wieder freigelassen werden mußte und sich über den Unverstand, die Uneinigkeit und die Blindheit seiner Gegner freut. «Es wird also demnach (nur) der leidensfähige (Leib) [leiden], indem der Leib der Austausch (oder: das «Lösegeld») ist. Der aber, der losgelassen wurde, ist mein leibloser Leib; denn ich bin (nur) wahrnehmbarer Geist, der voll strahlenden Lichts ist, der, den du gesehen hast, wie er zu mir gekommen ist . . .»

Kreuzigung  
und Auf-  
erstehung

Kreuz und Auferstehung gehören auch in der christlichen Gnosis eng zusammen, aber so, daß letztere schon vor oder gleichzeitig mit der Kreuzigung erfolgt; es ist die Befreiung des Geistes und die Vernichtung des Fleisches in einem. Aus diesem Grund kann der Gnostiker in umgekehrtem Sinne sagen, daß Jesus kam, «um die Welt zu kreuzigen».\* «Selig ist der, welcher die Welt gekreuzigt hat, und nicht die Welt hat ihn kreuzigen lassen», verkündigt der «lebendige Jesus» im ersten Buch des Jeū seinen Jüngern, und diese Kreuzigung besteht im Hören und Ausführen dessen, was er ihnen als Geheimwissen mitzuteilen hat.

• NHC II 3, 111,24

## Seelenaufstieg und Weltende

Die Befreiung  
der Seele

Die mittels der «Erkenntnis» verbürgte Erlösung im Sinne einer Rettung aus den Verstrickungen des irdischen Daseins wird für den Gnostiker erst mit seinem Tode verwirklicht, indem sich zu diesem Zeitpunkt der unvergängliche, wiedererweckte Faktor von den Fesseln des Körpers endgültig löst und den Weg in seine Heimat antreten kann. Man bezeichnet diesen Vorgang, der ja auch anderen Religionen vertraut ist, als «Seelenaufstieg» oder «Himmelsreise der Seele». Für die Gnosis ist daher sehr entschieden der Tod ein Befreiungsakt. Das Mandäische gebraucht dafür den Ausdruck «Tag der Rettung» (oder: «Erlösung») und legt das Schwergewicht der Soteriologie überhaupt in den Bereich, der nach dem Tode eintritt. Von der Anlage her ist die Gnosis an diesem individuellen Ende des Menschen in erster Linie interessiert; anders ausgedrückt: Die individuelle Eschatologie, d. h. die Lehre vom Schicksal des einzelnen nach

dem Tode, steht im Vordergrund. Allerdings schließt dies keineswegs eine «universelle Eschatologie», die das Weltende insgesamt im Auge hat, aus, wie mitunter angenommen worden ist. Im Gegenteil, die Gnosis interessiert sich nicht nur für die Endzeit des Menschen, sondern auch für die des Kosmos, ist doch beides von ihrer Kosmologie her angelegt. Das Welt-Werden, das einem Verhängnis gleich ist, hat sein Ziel in einem Ende, das den Anfang wiederherstellt.

Beschäftigen wir uns jedoch zunächst noch mit der «Individual-eschatologie».

Der Weg der Seele zum Lichtreich oder zur «Ruhe», wie dieses Ziel oft umschrieben wird, ist der gleiche Weg, den sie einst im Anfang herabgekommen ist. Unter Aufnahme eines Wortes des altgriechischen Philosophen Heraklit\* heißt es an einer Stelle der «Drei Stelen des Seth»: «Der Aufstiegsweg ist (wie) der Abstiegsweg»,\* womit hier zugleich die im Gebet erreichte Erhöhung zum Pleroma gemeint ist. Auch der Erlöser muß diesen Weg gehen, und so wird öfters beides miteinander verglichen: Der Erlöser bahnt oder zeigt der Seele den Weg; er hat, wie die Mandäer sagen, den «Pfad errichtet». Allerdings steht die gnostische Theologie hier vor einer Schwierigkeit, die sie in einen gewissen Widerspruch zu ihrem Ansatz bringt. Der Seelenaufstieg vollzieht sich nämlich nur selten automatisch, sondern bedarf der Hilfe und Unterstützung. Der Grund dafür liegt in der Existenz der weltbeherrschenden Mächte, der «Archonten», die die Rückkehr der Seele zu verhindern suchen, um die Lichtwelt an ihrer Vollendung zu hindern und den Weltprozeß hinauszuzögern. Die Schilderung dieser Gefährdung der Reise ist in zahlreichen gnostischen Überlieferungen ein Zentralthema, ebenso aber auch die der Überwindung dieser Hemmnisse. An diesem Punkt setzen für manche gnostischen Schulen Magie und Kult ein, Mittel, die eigentlich dem gnostischen Selbstverständnis zuwiderlaufen, die aber zeigen, daß die Praxis ihr eigenes, bestimmendes Gewicht auch in der Gnosis hat. Man verläßt sich nicht bloß auf den heilsbedingenden Charakter der «Erkenntnis» und den «naturhaften» Erlösungsprozeß, sondern auf handgreiflichere Sachen, wie Schutz- und Erkenntniszeichen («Siegel»), magische Sprüche und Totenzereemonie.

Der antike Kritiker des Christentums Celsus (2. Jh.) hat diesen Glauben im Auge, wenn er über die christlichen Gnostiker

Die Individual-eschatologie

\* Heraklit, Fragment B 90

\* NHC VII 5, 127, 20 f.

Die Gefahren der Seelendreise

s.u.S. 250

Magie und Seelenaufstieg

(Ophiten) spottet: «Wenn ihr einen Führer für diesen Weg (zu Gott) sucht, so müßt ihr die Gaukler und Zauberer und Gespensterbeschwörer meiden.» Er bedauert, daß sie verfolgt und gekreuzigt werden (Anspielung auf das Christenpogrom in den Jahren 178–180), «wegen . . . der dämonischen Anreden an den Löwen, das Doppelwesen (Amphibie), den Dämon in Eselsgestalt und die anderen erhabenen Torhüter, deren Namen ihr Unglücklichen mühselig auswendig lernt.»\* Origenes kommentiert diese Bemerkungen, indem er sie mit Recht auf gnostisch-ophitische Lehren zurückführt und die näheren Zusammenhänge, nämlich den Seelenaufstieg durch die dämonischen Planetensphären, wiedergibt.\* Danach habe die aufsteigende Seele, nachdem sie den «Zaun des Übels», d. h. das Firmament, durchschritten habe, bei der Durchwanderung der «für die Ewigkeit gebundenen Tore der Archonten» jeweils die Gnade der Wächter der Planetenstationen durch beschwörende Gebete zu erlangen. Als Beispiel die Anrede an Astaphaios (= Venus): «Astaphaios, Herrscher des dritten Tores, Hüter der Urquelle des Wassers, siehe mich an als einen Geweihten, der durch den Geist der Jungfrau (Sophia) gereinigt ist, und laß mich vorbei, der du das Wesen der Welt erschauet. Die Gnade sei mit mir, Vater, sie sei mit mir!» Es ist das Bild der Unterwelt, wie es die alten Ägypter bei der Schilderung der Totenreise malten, das hier in der Gnosis auf die überirdische Zwischenwelt übertragen worden ist. Die abscheidende Seele wird, wie Celsus gleichfalls berichtet, von sieben archontischen Engeln umringt, aber auch von «Engeln des Lichts», die ihr helfen wollen.\*

\* Origenes, *Contra Celsum* VII 40

\* *a.a.O.* VI 30f.

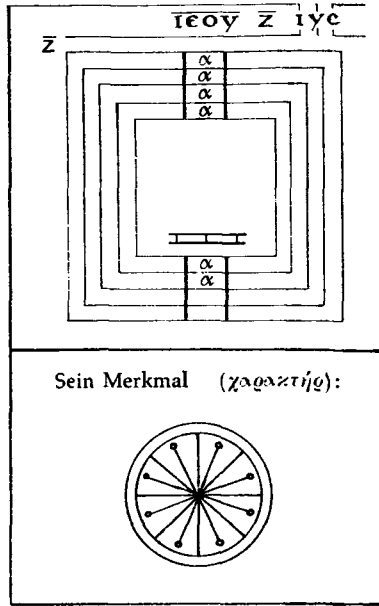
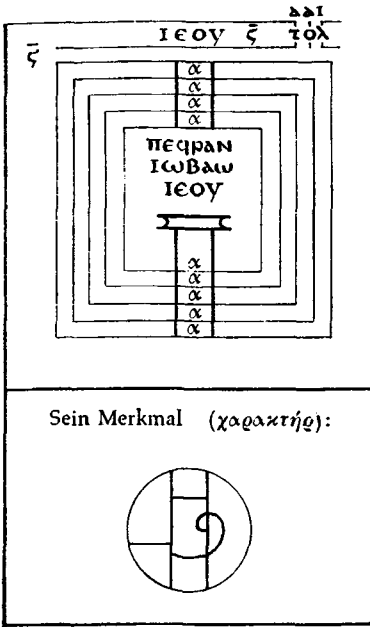
Abb. S. 76

\* Origenes, *Contra Celsum* VI 27

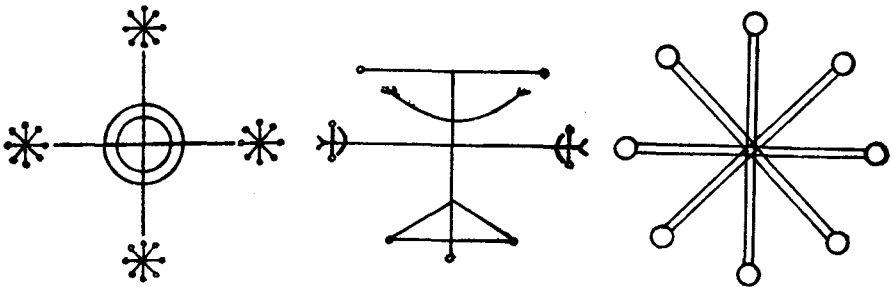
*s.o.S.* 32f.

Abb. S. 187

In ausgiebiger Weise ist von diesen Vorgängen in den beiden Büchern des Jeü die Rede, die einer Spätstufe der Gnosis angehören. In ihnen werden sowohl die «Merkmale» (Charaktere) und «Siegel» der oberen «Schätze», d. h. der Pleromastationen, ausführlich beschrieben und bildlich dargestellt als auch die der unteren Äonen, die die Seele zu durchlaufen hat. Jesus gibt dafür seinen Jüngern die genauen Verhaltensmaßregeln, z. B. für den ersten Äon die folgende: «Wenn ihr aus dem Leib kommt und zu dem ersten Äon gelangt, und die Archonten jenes Äons vor euch treten, so besiegelt euch mit diesem Siegel: Dies ist sein Name: *Zōzezē*, saget ihn nur einmal, ergreift diese Zahl: 1119, mit euren beiden Händen. Wenn ihr euch mit diesem Siegel besiegelt und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so saget diese Verteidigungen (Apologien):



«Merkmale» (Charaktere) und «Siegel» der Äonen nach den beiden koptischen Büchern des Jeû.



«Weichet zurück *protethpersomphōn chūs* (ein Geheimname), ihr Archonten des ersten Äons, denn ich rufe *ēaza zēōzaz zōzeōz* an». Wenn aber die Archonten des ersten Äons diese Namen hören, so werden sie sich sehr fürchten und sich zurückziehen und nach Westen nach links fliehen, und ihr werdet nach oben gehen.»\* Dies wiederholt sich in gleicher Weise, nur mit \* 2. Jeû, Kap. 52 unterschiedlichen «Siegel» und Beschwörungssilben bis zum elften Äon. Mit dem zwölften Äon setzt das Pleroma des «unsichtbaren» und «ungezeugten» Gottes ein, dem aber ebenfalls Siegel, Zahlen und Namen angegeben werden müssen, bis

schließlich nach dem vierzehnten Äon das Allerheiligste beginnt, das nur mit dem «Mysterium der Sündenvergebung» betreten werden darf.

• *Irenäus, Adv. haer.*  
I 21,5  
s.u.S. 251

Über diese Art des Seelenaufstiegs mit Hilfe geheimer Mittel hat auch schon Irenäus berichtet, wobei er auch eine regelrechte Totenzeremonie schildert, die zu diesem Zweck veranstaltet wird.\* Dabei werden dem Sterbenden geheime Sprüche mitgeteilt, die er den «Gewalten» gegenüber rezitieren soll, um freizukommen. Zu einer der vielen neuen Entdeckungen, die uns die Nag-Hammadi-Texte schenken, gehört es nun auch, daß eine dieser Schriften, die erste «Offenbarung des Jakobus» eine Passage enthält, die mit der von Irenäus zitierten engste Berührungen aufweist, allerdings einem anderen Kontext, nämlich einem Gespräch zwischen dem auferstandenen Jesus und «Jakobus dem Gerechten», zugehört. Jesus gibt seinem Jünger folgende Geheimoffenbarung mit auf den Weg<sup>64</sup>: «[Sie]he, ich werde dir deine Erret[tung] kundmachen. Wenn man [dich] ergreift und du diese (Todes-)Schmerzen erleidest, wird sich eine Menge (an Archonten) gegen dich wenden, um dich zu ergreifen. Besonders aber drei von ihnen werden dich ergreifen, (nämlich) die, welche als (überirdische) Zöllner dasitzen, indem sie nicht nur Zoll einfordern, sondern auch die Seelen mit Gewalt nehmen. Wenn du nun in ihre Hand gelangst, wird einer von ihnen, der ihr Wächter (Aufseher) ist, zu dir sagen: <Wer bist du, oder woher bist du?> Du sollst (dann) zu ihm sagen: <Ich bin ein Sohn und ich stamme vom Vater!> Er wird zu dir sagen: <Was für ein Sohn bist du und von welchem Vater stammst du?> Du sollst zu ihm sagen: <Ich stamme von dem Vater, der eher [da war], ein Sohn aber [bin ich] durch den, der eh[er] da war.> [Er wird] zu dir [sagen: <Weswegen] wurdest [du ausgesandt?]> Du sollst [zu ihm] s[agen: <Ich kam] von jenem, [der eher da war,] damit ich [alles Unsrige und Fremde erblicke!> Er wird zu dir sagen: <Was ist] dieses Fremde?> Du sollst zu ihm sagen: <Es ist gar nichts Fremdes, sondern es stammt von [Acha]moth, d. h. dem Weib; und sie hat dies geschaffen, als sie dieses Geschlecht aus dem, der eher da war, (in die Materie) hinabbrachte. Es ist also nichts Fremdes, sondern das Unsrige. Das Unsrige zwar ist es, weil (auch) die, die Herr darüber ist (d. i. die Achamoth bzw. Sophia), von dem, der eher da war, stammt. Fremdes ist es aber demgemäß, daß der, der eher da war, nicht mit ihr gemeinsam war, als sie damals

daranging, es zu schaffen.> Er wird ferner zu dir sagen: <Wohin wirst du gehen?> Du sollst zu ihm sagen: <Zu dem Ort, aus dem ich gekommen bin, werde ich wieder gehen.> Wenn du aber dies sagst, wirst du ihren Feindseligkeiten entgehen. Wenn du aber in die Hände [der] drei Greifer kommst, [die] die Seelen an jenem Ort mit Ge[walt] nehmen . . . Du sollst [zu ihnen sagen: <Ich bin ein Gefäß, das] vielmals [wertvoller ist] als [das Weib, das] eu[ch] geschaffen hat.] . . . Ihr eurer[seits] werdet nicht nüchtern werden. Ich aber werde die unvergängliche Erkenntnis (*gnosis*) [an]rufen, das ist [die] Sophia, die sich im Vater befindet, die die Mutter der Achamoth ist . . .> und dann werden sie in Verwirrung geraten (und) Klage gegen ihre Wurzel und das Geschlecht ihrer Mutter erheben. Du [aber] wirst zu [dem] Deinigen emporsteigen . . .)\*

\* NHC V 3,  
32,29–35,25

Die meisten und eindrucksvollsten Zeugnisse für unser Thema liefert uns die mandäische Literatur. Hier schildern ganze Bücher bzw. Traktate den Weg der Seele durch die überirdischen «Wachthäuser» oder «Höllen». In einem eigenen Diwan, dem «Diwan (des) Abathur», wird dazu auch eine bildliche Darstellung geboten. Die Seele muß nach dem Tode eine lange (42tägige) Reise antreten, die von der Gemeinde auf Erden mit Gebeten und Zeremonien begleitet wird. Dieser «Aufstieg» (*masiqta*), wie sowohl der Vorgang als auch die wichtigste Zeremonie, eine Art Totenmesse, heißt, führt durch die himmlischen «Wachstationen» der Planeten und Tierkreiswesen, die nur die gute und sündlose Seele durchlassen, während die anderen festgehalten und bestraft werden, also ein «Fegefeuer» (Purgatorium) durchmachen müssen. Schließlich erwartet die Seele noch die Waage, auf der ihr für den Einzug ins Lichtreich notwendiges Gewicht, d. h. ihre Frömmigkeit, festgestellt wird. Als Mittel, die den Durchzug garantieren, gelten dabei außer Frömmigkeit und guten Werken die aus der kultischen Praxis stammenden «Zeichen», «Namen» und «Taufen». In einem der betreffenden Texte aus dem Buch der Toten- oder Seelenlieder wird Adam vom Lichtboten, der ihn aus dem Leben bzw. der irdischen Welt zu holen beabsichtigt, aber zuerst auf Widerstand stößt, folgendermaßen orientiert<sup>65</sup>: «Der Weg, den wir zu gehen haben, ist weit und ohne Ende. Auf ihm sind keine Parasangen (ein Längenmaß) abgemessen, und er ist nicht durch Meilensteine markiert. Folterknechte sind an ihm zurückgelassen, und Wachthäusler und Zöllner sitzen an ihm. Die

Seelenaufstieg  
in der  
mandäischen  
Literatur

Tafel 44–48

S. u. S. 386

Waffe (oder: Fessel) ist geschmiedet und hingelegt; das Eisen ist blankgeputzt und hingelegt. Die Kessel, die die Seelen der Bösen bewahren, sieden. Ein Meer befindet sich am Weg, das ohne Übergang ist. Aber einen jeden einzelnen führen (nur) eine Lohnspende und Almosengabe heran und bringen ihn hinüber. Seine Werke sind vor ihm her ein Bote. Der Weg, den wir zu gehen haben, ist angefüllt mit Disteln und Dornen. Sieben Mauern umgeben ihn (und) Berge, in die kein Spalt gespalten ist. Die Waage sitzt aufgerichtet da, und aus 1000 (Seelen) wählt sie eine Seele, die gut und erleuchtet ist, aus...»\*

\* Linker Glnza I 2

In poetischer Form wird diese Reise in vielfältiger Weise in den «Aufstiegsliedern» des gleichen Buches geschildert, die zugleich eines der bemerkenswertesten Zeugnisse gnostischer Frömmigkeit sind<sup>66</sup>:

«Ich (die Seele) fliege und ziehe dahin,  
bis ich zum Wachthaus der Sonne gelange.  
Ich rufe: <Wer wird mich am Wachthaus der Sonne vorbeiführen?>  
<Deine Lohnspende und deine Werke, deine Almosengabe  
und deine Güte  
werden dich am Wachthaus der Sonne vorbeiführen.>  
Wie sehr freue ich mich,  
wie sehr freut sich mein Herz.  
Wie sehr freue ich mich  
auf den Tag, da mein Streit erledigt ist,  
auf den Tag, da erledigt ist mein Streit  
und mein Gang nach dem Ort des Lebens ist.  
Ich fliege und ziehe dahin,  
bis ich zum Wachthaus des Mondes gelange  
... (Fortsetzung wie oben)  
... bis ich zum Wachthaus des Feuers gelange,  
... bis ich zum Wachthaus der Sieben gelange,  
... bis ich zum Wachthaus der Rūhā (des bösen Geistes)  
gelange.  
Als ich bei den Wasserbächen anlangte,  
kam mir der Ausfluß des Glanzes entgegen.  
Er nahm mich bei der Fläche meiner Rechten  
und brachte mich über die Wasserbäche.  
Man brachte Glanz und bekleidete mich damit,  
und man brachte Licht und hüllte mich darin ein.

Das Leben stützte das Leben,  
und das Leben fand das Seinige.  
Das Seinige fand das Leben,  
und meine Seele fand, was sie ersehnte.»\*

\* *Linker Ginza III 22*

So ist die Heimkehr der Seele eine Wiedereingliederung in die Lichtwelt, aus der sie einst – nach mandäischem Glauben – unverschuldet gefallen war. Daher wird häufig vom «ersten Wohnort» oder der «ersten Erde» gesprochen, zu der die Seele zurückgelangt. Dort wird sie wieder zu einem der Lichtwesen (*uthri*) oder einer «Leuchte» und preist das «Leben», wie das höchste Wesen der Mandäer heißt. Die Unterstützung der abscheidenden Seele durch ihren «Pflanzer» oder «Helfer» spielt dabei eine große Rolle; er gibt ihr Mut zum Aufstieg und hilft ihr durch alle Fährnisse, denn sie ist sein «Abbild». «Du bist mein Abbild, dich will ich aufsteigen lassen und in meinem Gewand verwahren», spricht der Helfer zum «Mana», einer spezifisch mandäischen Umschreibung für den Lichtteil im Menschen, die etwa «Geist», «göttliches Wesen» bedeutet. Das Erlösungsgeschehen wird in diesen Texten ganz in die Aufstiegs-sphäre gelegt und auf die Rückkehr der Seele bezogen. Das Thema des Rufes und des Erweckens der schlafenden Seele, wie wir es kennengelernt haben, ist hierbei ein häufig verwendetes Bild für die Tätigkeit des Seelengeleiters, der zugleich auch die Rolle des Todesengels spielt.

Der «Helfer»

«Er (der Bote) stand da in Glanz  
und erschien dem Mana, dem Sohn des Gewaltigen  
(Lebens).

Er schrie und ließ seinen Ruf hören,  
und richtete ihm sein Herz auf der Stütze auf:  
«Leuchte und erleuchte, Mana!  
Ich bin zu dir gekommen und werde dich nicht verlassen.  
Wenn man dich ruft,  
(so) steig zum Lichtort auf.  
Mich hat es (das Leben; oder: man) gepflanzt,  
und zu dir geschickt.  
Steh auf, scheid, Mana,  
aus dem Rumpf, in den du hineingeworfen bist,  
den Rumpf, in dem du groß wurdest,  
an dem weder Hände noch Füße sind.



Steh auf, steig zu deinem ersten Ort auf,  
zu deinem guten Wohnort der Uthras.  
Wohne unter den Uthras, deinen Brüdern,  
so wie du es gelehrt bekommen hast, sitze da.  
Suche dein Vaterhaus  
und verfluche die Welt des Truges, in der du gewesen  
bist.

Dein Glanz behüte dich,  
sei in deinem verborgenen Lichte aufgerichtet.  
Dein Glanz komme vor dir her,  
und dein Licht sei hinter dir gefestigt (oder: aufgestellt).  
Dein Thron sei aufgerichtet, wie er (einst) aufgerichtet war,  
und die Sieben (Planeten) werden ohne Gnade sein.»\*

\* *Linker Ginza II 1*

In einer anderen derartigen Hymne wird der Mana, der hier,  
wie häufig, mit Adam wechseln kann, angerufen:

«Steh auf, Mana, verlasse die Welt!  
Die Verkehrtheit, die dich grämte, werden ihre eigenen  
Herren erhalten.

Der Schlaf, aus dem du erwacht bist,  
wird zurückkommen und sie überwältigen.  
Steh auf, bekleide dich mit dem weiten Glanz  
und verhülle dich mit dem teuren Licht.  
Binde dir den Gürtel der geöffneten Augen um,  
der ganz, völlig Auge ist.»

Der Mana stieg von ihnen auf,  
und die Planeten widmen sich der Klage.»\*

\* *Linker Ginza II 8*

Die sieben Planeten und ihre Straforte Eine gerade in der mandäischen Literatur häufige Vorstellung ist die von der Befreiung der Seele aus dem Gewahrsam der bösen Mächte, d. h. der «Sieben» (Planeten), durch einen Gewaltakt des «Helfers» oder Lichtboten. Dabei spielt nicht nur der Gedanke von der Mauer des Firmaments eine Rolle, die zerbrochen werden muß, sondern auch der von den überirdischen Straforten, an denen die sündigen Seelen festgehalten werden; sie können nur durch eine Tat der Lichtwelt erlöst werden (wobei Gebete und Zeremonien der irdischen Gemeinde hilfreich sind!):

III

Manichäische Buchillustration (Miniatur) aus Turkestan (Chotscho, Oase Turfan).  
Rezitation mit musikalischer Begleitung.



"The first of the  
 world was the  
 earth, and the  
 earth was the  
 first of the  
 world."

"The first of the  
 world was the  
 earth, and the  
 earth was the  
 first of the  
 world."

"The first of the  
 world was the  
 earth, and the  
 earth was the  
 first of the  
 world."





«Mein Maß ist vollendet, und ich scheid ab,  
die Sieben stellten sich auf dem Wege gegen mich auf.  
Sie hielten die Tore vor mir zu,  
um mich auf dem Weg gefangenzunehmen.  
Die Bösen sprechen über mich:  
«Wir wollen ihn (vom Licht) abschneiden und bei uns  
zurücklassen.»

Da erhob ich meine Augen zur Höhe  
und schaute aus und blickte zum Haus des Lebens.  
Das Leben gab mir Antwort aus den Früchten,  
der Glanz gab mir Antwort von weither.  
Dem Großen Leben gefiel es  
und es sandte zu mir den Sohn des Lebens.  
Es sandte den Mann zu mir,  
der mich seinen Ruf hören ließ.  
Er öffnete mir die Türen und kam,  
spaltete das Firmament und gab sich kund.  
Er öffnete die Türen und kam,  
er öffnete die Tore vor mir und trieb die Sieben  
von meinem Weg.

Er bekleidete mich mit Glanz  
und hüllte mich mit Licht ein.  
Er gab mir einen Kranz des Glanzes,  
und meine Gestalt erstrahlte mehr als alle Welten.»\*

\* *Linker Ginza III 56*

Nach einer anderen Version umgeben die sieben Dämonen den Körper und beabsichtigen den Gläubigen (der hier für die Seele steht) im «Haus der Zöllner» festzuhalten, in der Annahme, daß ihm niemand helfen kann. «Auf der Stelle entstand eine Erschütterung in dieser Welt.» Es wurde ein Lichtwesen (*uthra*) zur Hilfe gesandt.

«Er zerbrach ihre Wachthäuser  
und schlug eine Bresche in ihre Festung.  
In ihre Festung schlug er eine Bresche,  
und die Sieben entflohen von seinem Wege.  
Er brachte Glanz und bekleidete mich damit,  
und er brachte mich großartig aus der Welt.  
Die Sieben und ihre Dämonen und Gespenster,  
sie sitzen in ihrer Klage da.  
Alle sitzen in Klage da  
wegen des Mannes, der aus der Erde entsprungen ist,

wegen des Mannes, der entsprungen ist aus der Erde  
und der in ihre Festung eine Bresche schlug.  
Er schlug eine Bresche in ihre Festung,  
und man holte (oder: sie holten) ihn großartig aus der  
Welt.

Als die Sieben dies sahen,  
hielten sie sich selbst für kraftlose, und sie machten kehrt  
und setzten sich (wieder) an ihren Weg.  
Die Auserwählten und die Uthras stiegen auf mit ihrem  
Lobpreis  
und sehen den Lichtort.»\*

\* *Linker Ginza III 15*

Die Bestrafung des Bösen

Wie aus den mandäischen Zeugnissen hervorgeht, sind die überirdischen Purgatorien oder «Höllen» ein Mittel, die sündigen Seelen, wie überhaupt alle Ungläubigen, also Nichtmandäer, zu bestrafen. Auf diese Weise wird hier das Problem, was mit denen geschieht, die nicht zur «Erkenntnis» gelangt sind oder sie verletzt haben, beantwortet. Man rechnet mit einer Läuterung mittels einer Bestrafung durch die Finsternismächte. Über das endgültige Schicksal dieser «Seelen» wird dann erst am Weltende entschieden. Mit der Möglichkeit eines «zweiten Todes», d. h. mit der endgültigen Vernichtung und Einschließung in die Finsternis wird dabei durchaus gerechnet. So können also Seelen völlig verlorengehen, sofern sie sich nicht von irdisch-bösem Trachten und Tun lösen konnten. Auf diese Weise erleidet das Pleroma doch einen Verlust gegenüber dem Uranfang. Mit diesem Ausblick rechnen auch andere Richtungen der Gnosis. «Wer nämlich bis zuletzt unwissend ist, ist ein Gebilde des Vergessens und wird mit ihm aufgelöst werden», heißt es im Evangelium der Wahrheit.\* Führen wir noch einige Beispiele für das Schicksal der «Sünder» aus der dafür sehr ergiebigen mandäischen Hymnenliteratur an<sup>67</sup>:

\* *NHC I 2,21,34–37*

Der oberste Lichtgesandte, die «Erkenntnis des Lebens», spricht zur Seele:

«O Seele! Als ich dich rief, gabst du mir keine Antwort,  
jetzt, wo du rufst, wer soll dir Antwort geben?  
Da du Gold und Silber liebtest,  
wirst du in das Innerste der Hölle eingeschlossen werden.  
Da du Träume und Hirngespinnste liebtest,  
wirst du in die Kessel, während sie sieden, fallen.

Oder aber, wenn deine Schulden beglichen  
und alle deine Sünden erledigt sind,  
steigst du auf dem Aufstieg (*masiqta*) auf,  
auf dem die Vollkommenen aufsteigen.  
Wenn deine Sünden nicht beglichen  
und deine Schulden nicht erledigt sind,  
wirst du, Seele, einen zweiten Tod sterben,  
und deine Augen werden das Licht nicht sehen.»\*

\* *Linker Ginza III 57*

Hört dagegen die Seele auf das, was ihr der Bote mitteilt,  
d. h. folgt sie dem Tugendweg eines Mandäers, so wird sie von  
ihm über das «große Meer» geführt, am «Wachthaus» vorbeigebracht,  
an den «Feuerflammen, deren Rauch aufsteigt und das Firmament erreicht»,  
und den «ausgehobenen Gruben»; der «hohe Berg» wird für sie gangbar gemacht  
und in die «Eisenmauer», die die Welt umgibt, ein Spalt geschlagen –  
alles Bild für die gefährvolle Reise, die nur die Auserwählten gut beenden können.

Ein anderes Bild für einen der Straforte ist das «große Schilf-*(sūf-)* Meer»,  
das der biblischen Schilfmeerlegende\* ent- \* *2. Mose 14*  
stammt und im volkstümlichen Mandäisch als «Meer des Endes *(sūf)*»  
gedeutet wird.

«Die Bösen fallen durch ihren (eigenen) Willen  
in das große Sūf-Meer.  
Sie werden in der Finsternis eine Wohnung erhalten,  
und der Finsternisberg wird sie aufnehmen,  
bis zu dem Tag, dem Gerichtstag,  
und bis zu der Stunde, den Stunden der Rettung.»\*

\* *Rechter Ginza II 3*

Der Erlöser erscheint in den überirdischen «Gefängnissen», um  
einzelne Seelen zu retten:

«Das Tor der Gefesselten passierte ich,  
mein Glanz erschien in ihrem Kerker.  
Es erschien mein Glanz in ihrem Kerker,  
und sie wurden durch meinen Duft wohlriechend.  
Durch meinen Duft wurden sie wohlriechend,  
und die Hölle leuchtete durch meinen Glanz.  
Die (gefangenen) Seelen bemerkten es,  
sie weinen, jammern und vergießen (Tränen).  
Ich rufe zum Gefangenenwärter:  
«Öffne das Tor für die Seelen.»

Er spricht:

«Wieviel soll ich von Tausenden herausgehen lassen,  
wie viele soll ich von Zehntausenden herausgehen lassen?»

Er öffnete mir das Tor  
und setzte ein Zeichen auf den Paß.

Er öffnete mir das Tor  
und gab ihnen (den befreiten Seelen) den Lohn für ihre

Ketten.»\*

\* *Linker Ginza III 24*

Der Bote sorgt aber auch für die Bestrafung:

«Ich redete, indem ich sprach  
zum Aufseher aller Gefangenen:  
«Peinige die Bösen um ihrer Werke willen  
und bewache ihre Seelen,  
bis das Große (Leben) zu Gericht sitzt,

\* *Linker Ginza III 23*

(bis) die Bösen kommen werden und ausgefragt werden.»\*

Die über-  
irdischen  
Purgatorien

\* *Linker Ginza IV*

Eine nähere Schilderung der einzelnen als Straforte dienenden «Wachthäuser» und ihrer Insassen liefern einige Prosatexte des Linken Ginza.\* In dem ersten «Wachthaus», auf das die aufsteigende Seele trifft, sind «Folterwerkzeuge, Marter und Quälerei niedergelegt» und werden «mit ungerechtem Gericht die sündigen Seelen gerichtet». «Mit einer Feuergeißel peinigt man die [Zauberer und] Hexen, wie Ungeziefel schickt man sie in die Öffnungen der Öfen. Wie diese Seele dasteht, zittert und bebt sie, und ihre ganze Gestalt zittert in ihrem Gewande, und sie ruft nach dem großen und erhabenen Leben und spricht: «Wo ist das Leben, das ich geliebt? Wo ist Kushta (die Wahrheit), die in meinem Herzen weilte? Wo ist das Almosen, das ich in meiner Tasche trage?» Und man sagt (oder: sie [die Wachthäusler] sagen) zu ihr: «O Seele! Du steigst zum Lichtort auf, weshalb rufst du nach dem großen und erhabenen Leben? Gib deinen Namen und dein Zeichen her, die du aus den Wasserwogen, aus den Schätzen (oder: dem Inneren) des Glanzes, aus dem großen und erhabenen Krater, aus dem großen Jordan der Heilkräfte und aus den gewaltigen Sprudeln des Lichts genommen hast.» Als diese Seele an ihrem Ort steht, öffnet sie (den Mund), ruft und zeigt vor und gibt her ihren Namen, ihr Zeichen, ihren Segen und ihre Taufe und das, was diese Seele noch aus den Wasserwogen . . . (wie oben) . . . und vom großen und erhabenen Leben genommen hat. Und die Verfluchten fielen auf ihr Angesicht und sprachen zu ihr: «Gehe hin, Seele,

eile und gelange hin, fliehe, steige auf, führe deinen Rechtsstreit und siege (darin), sprich und werde erhört, vor dem großen und erhabenen Leben gedenke unser!» Die die Seele begleitenden Lichtwesen geben ihr Aufklärung über dieses erste Wachthaus und wer darin «festgebunden» ist (unter anderem Pfaffen, Opferpriester, Orakelgeber, «Pharisäer», Ehebrecher). Sieben solcher Stationen muß die Seele durchwandern und erfährt so alle Schrecknisse dieser Orte und sieht die, die darin zu leiden haben (wozu auch Christen, Asketen bzw. Mönche, ungerechte Herrscher und Richter, abtrünnige Mandäer gehören). Schließlich erreicht sie, nachdem sie auch die «Waage» passiert hat, die Werke und Lohn gegeneinander abwägt, und bei richtigem Gewicht den «Geist» (das mindere Teil) mit ihr verbindet, das Lichtreich, wo sie wieder eingegliedert wird.

Über das Problem der Rettung oder Nicht-Rettung bzw. Verdammung der Seelen finden wir auch in anderen Texten Überlegungen angestellt. In der «Geheimschrift des Johannes» werden derartige Fragen dem Offenbarer Christus gestellt und von ihm unterschiedlich beantwortet.\* Man rechnet hier, abgesehen von den sofort aufsteigenden Seelen, mit einer Läuterung (etwa durch Seelenwanderung), aber auch mit einer endgültigen Verdammung abgefallener Seelen beim Jüngsten Gericht. Auch hier wird also ein Verlust von «Lichtteilen» in Kauf genommen. Als Ursache dafür wird die Tätigkeit eines «Gegen-Geistes» angenommen, der als Produkt der finsternen Mächte die Seelen verführt und von der ihnen eigentlich vom «Geist des Lebens» vorgezeichneten Bahn abbringt. Es ist eine Form des Satans, des großen «Widersachers» der biblischen Mythologie, die uns hier entgegentritt. Auch für die Gnosis ist die Frage nach der Standhaftigkeit entscheidend, nicht die der bloßen «Erkenntnis» der wahren Natur des Menschen.

Zunächst wird denjenigen, «auf die der Geist des Lebens herabgekommen ist und die sich mit der (Licht-) Kraft verbunden haben» (also den Auserwählten!), die Rettung versprochen; «sie werden würdig werden, zu jenen großen Lichtern hinaufzusteigen . . .»\* Ausdrücklich wird festgestellt, daß die, die diesen «Geist des Lebens» besitzen, «unter allen Umständen leben und aus der Schlechtigkeit herauskommen werden». «Die Kraft (d. i. die Seele) geht nämlich in alle (!) Menschen ein, denn ohne sie können sie nicht stehen. Nachdem sie aber geboren worden ist, wird darauf der «Geist des Lebens» zu ihr

Rettung und  
Verdammung

\* Pap. Ber. 64-70

s.o.S. 122 f.

s.u.S. 277 f.

\* Pap. Ber. 65, 9 ff.



gebracht. Wenn nun dieser starke, göttliche Geist (*pneuma*) zum Leben gekommen ist, stärkt er die (Licht-) Kraft – d. i. die Seele –, und sie irrt nicht zur Bosheit ab. Bei denjenigen aber, in die der «Nachahme-Geist» eingeht, wird sie (die Seele) durch ihn verführt und geht in die Irre.»\* Die vom Geist gestärkte Seele geht an den für sie bestimmten Ort; «sie entkommt den Werken der Bosheit und wird durch die unvergängliche Fürsorge gerettet und zur Ruhe der Äonen hinaufgeführt».\* Über diejenigen aber, die keine Erkenntnis besitzen, «ist ein «Nachahme-Geist» übermächtig geworden, als sie strauchelten, und so beschwert er ihre Seele, zieht sie zu den Werken der Bosheit und führt sie so zum Vergessen (der Gnosis). Nachdem sie sich (vom Körper) entkleidet hat, übergibt er sie den Gewalten, die unter dem Archon (Demiurgen) entstanden sind. Von neuem werden sie in Fesseln geworfen und umhergeführt (d. h. in einen Körper eingepflanzt), bis sie vom Vergessen befreit werden, Erkenntnis erlangt (und) so vollendet und gerettet werden.»\* Eine weitere Seelenwanderung wird damit ausgeschlossen.\* Die Seelen der abtrünnigen Gnostiker dagegen werden für das Endgericht aufbewahrt: «Sie werden zu dem Ort gehen, wohin sich die Engel der Armseligkeit zurückziehen werden, denen keine Buße zuteil geworden ist. Sie werden bis zu dem Tage aufbewahrt, an dem sie bestraft werden. Jeder, der den Heiligen Geist gelästert hat, wird in ewiger Strafe gepeinigt werden.»\*

\* a.a.O. 67,1–18

\* a.a.O. 68,4–13

\* a.a.O. 68, 17–69,13

\* a.a.O. 70, 7f.

\* a.a.O. 70, 12–71,2

## Die Hölle

Auf diese Weise hat die Gnosis auch die Vorstellung von der Hölle rezipiert, wie sie im hellenistischen und christlichen Volksglauben verbreitet war. Davon gibt das neue «Buch des Thomas», das verschiedene eschatologische Elemente enthält, ein Zeugnis. In einem «Wehe»-Ruf Christi über die Ungläubigen heißt es<sup>68</sup>: «Man wird ihn dem oberen Herrscher (*archon*) übergeben, der über alle Gewalten herrscht . . ., und er wird jenen ergreifen und ihn vom Himmel in den Abgrund der Hölle werfen, und man wird ihn in einem engen, finsternen Ort einschließen. Er vermag sich nun (dort) nicht mehr zu drehen oder zu bewegen wegen der großen Tiefe des Tartaros und der schwe[ren Bedrück]ungen der Unterwelt, die stark ist . . . Man wird (euch) [eure Toll]heit nicht verzeihen [. . .], man [wir]d euch verfolgen und [euch dem En]gel, dem Herrn des Tartaros übergeben [. . .], indem er sie mit Feuerpeitschen verfolgt, die Funken in das Gesicht des Verfolgten werfen. Flieht

er nach Westen, so findet er das Feuer. Wendet er sich nach Süden, so findet er es auch dort. Wendet er sich nach Norden, so trifft ihn ebenfalls die Drohung des kochenden Feuers. Den Weg nach Osten aber vermag er nicht zu finden, um dorthin zu fliehen und sich zu retten. Denn er hat ihn (auch) nicht am Tage, da er im Leibe war, gefunden, so daß er ihn am Tage des Gerichts finden könnte.\* Den Standhaften (Pneumatikern) wird dagegen verheißen: «Wenn ihr aus den Mühen und den Leidenschaften des Leibes herauskommt, werdet ihr durch den Guten Ruhe erhalten und mit dem König herrschen, indem ihr mit ihm vereint seid und er mit euch vereint ist von jetzt an bis in [alle] Ewigkeit.»\*

\* NHC II 7, 142,27-143,8

\* NHC II 7, 145,12-16

**Spätsimoniaische Vorstellung**

\* Hippolyt, *Refutatio VI 9-18*  
s. auch u.S. 313 f.

\* Hippolyt, *Refutatio VI 12,2-4*

\* a.a.O. VI 14,6

\* a.a.O. VI 12,4

\* Irenäus, *Adv. haer. I 24,2*

Eine andere Art, mit der Frage nach Erlösung aller oder nur eines Teiles der «Seelen» fertig zu werden, bietet die spätsimoniaische Schule in ihrer «Große Verkündigung» betitelten Lehrschrift (in Auszügen erhalten bei Hippolyt\*). Danach ist die «unendliche Kraft» (= das Göttliche) im Menschen «der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach enthalten», und es bedarf ihrer «Ausbildung» oder Erziehung, um sie der Rettung zuzuführen; sie wird dann wieder der «ungewordenen, unveränderten unendlichen Kraft» im Jenseits «an Wesen, Kraft, Größe und Vollendung» gleich sein.\* Sie wird zu «einem unermesslichen und unveränderlichen Äon und kommt nicht mehr ins Werden».\* Dagegen, wenn sie nur der Möglichkeit nach verbleibt «und nicht ausgebildet (oder: zum Ebenbild) wird, verschwindet sie und geht zugrunde, so wie auch die grammatische oder geometrische Fähigkeit in der Menschenseele. Tritt nämlich zur Fähigkeit noch die Kunstfertigkeit (Technik) hinzu, wird sie zu einem Licht der entstandenen Wesen. Tritt sie aber nicht hinzu, wird sie zur Kunstlosigkeit und Finsternis und geht, als ob sie nicht gewesen wäre, mit dem Menschen, sobald er stirbt, zugrunde.»\* Die Erlösung wird also nur denen zuteil, die ihre göttliche Anlage durch die Erkenntnis aktualisiert haben, die anderen gehen den Weg der Vernichtung, zu dem am Ende auch die Materie (*hylē*) führt.

Zur gleichen Schlußfolgerung kommen diejenigen Gnostiker, die recht unkompliziert davon ausgehen, daß es eben «zwei Geschlechter von den Engeln gebildeter Menschen gibt, das eine böse, das andere gut», wie es Irenäus\* von dem frühgnostischen Schulhaupt Saturninus (oder Satornilos) überliefert. Der Erlöser ist nur gekommen, um die bösen Menschen zusammen

mit den sie unterstützenden Dämonen «aufzulösen» und die guten Menschen zum Heil zu führen. Diese doppelte Vorherbestimmung ist also in der Gnosis schon recht früh entwickelt worden und hängt eng mit dem esoterischen Heilsverständnis zusammen.

### Die Vorstellung der Valentinianer

\* *Irenäus, Adv. haer.*  
I 6,1; 7,1-5

Demgegenüber sind die Ansichten der gnostischen Richtungen, die mit drei Menschenklassen (oder, mikrokosmisch betrachtet, mit drei Bestandteilen im Menschen) — Pneumatikern, Psychikern und Hylikern — rechnen, entsprechend differenzierter. So nehmen die Valentinianer\* an, daß der «irdische Mensch» (Choiker, Hyliker) oder «das Irdische» mit der Materie zugrunde gehen wird, der «psychische Mensch» oder «das Psychische» zunächst in das Reich des Demiurgen (der «Siebenheit») eingeht, dann aber, sofern er bzw. es das «Bessere wählt, am Ort der Mitte (d. i. der Achtheit) zur Ruhe kommen wird», während der das Schlechte wählende Teil dem Schicksal der «Irdischen» verfällt; der «pneumatische Mensch» oder «das Pneumatische» dagegen, «das die Achamoth bis zum heutigen Tage in die gerechten Seelen sät, wird hier (auf Erden) «ausgebildet» und aufgezogen», um nach der Ablegung des Körpers beim Tode zusammen mit dem «Seelischen» in den «Ort der Mitte» (den Aufenthaltsort seiner Mutter, der Achamoth) aufzusteigen, von wo er dann am Weltende, unter Zurücklassung des Seelischen, endgültig in das «Brautgemach» des Pleroma einzieht. Diese Konzeption geht von der gnostischen «Naturordnung» des Kosmos aus und führt seine Teile zunächst wieder an ihren Ort, um am Ende die vollständige Erlösung bzw. Vernichtung in Aussicht zu stellen. Eine Seelenwanderung wird übrigens auch im Valentinianismus in Kauf genommen.

s.u.S. 212 f.

### Seelenaufstieg nach dem «Poimandres»

Der Aufstieg der Seele, wie wir ihn bisher kennenlernten, kann auch in einer mehr sublimierten Form erfolgen, die der hellenistisch-spätantiken Umwelt verwandt ist, die ja gleichfalls diesen Glauben in ausgiebigem Maße besaß. In diesem Bereich handelt es sich vor allem um eine stufenweise Ablegung der den göttlichen Teil umgebenden leiblich-psychischen Schichten und ihre Rückgabe an die ihnen entsprechenden kosmischen Sphären. Es ist im Grunde genommen ein umgekehrter Geburtsvorgang: Alles, was etwa die Planetensphären bei der Schaffung des Menschenkörpers beitrugen, wird ihnen wieder übergeben, bis das Geistige oder Göttliche rein und fleckenlos zu Gott zurückgekehrt ist. Eine solche Vorstellung liegt dem

bekanntes «Poimandres»-Buch der Hermetischen Schriften zugrunde, das wir schon wiederholt herangezogen haben. Auf die Frage nach dem «Aufstieg» gibt der «Menschenhirt» folgende Auskunft: «Zuerst, bei der Auflösung des materiellen Leibes, übergibst du den Leib zur Verwandlung, und die (äußere) Gestalt, die du hattest, verschwindet, und (deine) Eigenart (*ethos*) übergibst du dem Dämon als nicht mehr wirksame. Die Wahrnehmungsorgane des Leibes kehren in ihre Ursprünge (Quellen) zurück, sie werden zu Teilen und (bei der Entstehung eines neuen Leibes) wiederum zur Wirksamkeit zusammengesetzt. Der Zorn und die Leidenschaft entweichen in die unvernünftige Natur. Und so dringt er dann nach oben durch die Harmonie (der Sphären): Der ersten Zone überläßt er die Fähigkeit zu wachsen oder abzunehmen, der zweiten (Zone) die Anschläge des Bösen, eine (fortan) unwirksame Hinterlist, der dritten (Zone) die Täuschung der (fortan) unwirksamen Begierde, der vierten (Zone) die begierige Herrschsucht, (fortan) unwirksam, der fünften (Zone) die unheilige Dreistigkeit und die voreilige Verwegenheit, der sechsten (Zone) das böse Streben nach Reichtum, (fortan) unwirksam, und der siebenten (Zone) die hinterhältige Lüge. Darauf, entblößt von allen Wirkungen der (Sphären-) Harmonie, gelangt er in die Natur, der «Achttheit» (*ogdoas*), (nunmehr) seine eigene Kraft besitzend, und lobt zusammen mit denen, die sich dort befinden, den Vater. Die dort Anwesenden aber freuen sich mit über seine Ankunft, und, gleich geworden denen, die um ihn sind, hört er auch die süßen Töne gewisser Kräfte, die über der Natur der «Achttheit» weilen und den Gott loben. Dann gehen sie ordnungsgemäß hinauf zum Vater, übergeben sich selbst den Kräften und, selbst zu Kräften geworden, werden sie (selbst) in Gott sein.»\* Demgegenüber wird auch in diesem Text den «törichten, bösen, verderbten, neidischen, begehrliehen, mörderischen und gottlosen Menschen» ein Strafdämon in Aussicht gestellt, der sie mit Feuer in diesem und im jenseitigen Leben quält.\*\*

s.o.S. 95 f., 124 f.

\* *Corp. Herm. I*  
24–26

\*\* *Corp. Herm. I 23;*  
s. auch *NHC II 7,*  
142 f.

s.o.S. 200 f.

Die Ablegung des Leibes ist für die Gnosis nicht nur eine Befreiung der «Seele», sondern zugleich auch ein Gericht über die Mächte, die den Leib geschaffen haben. Es ist ein Sieg der Lichtwelt, der die endgültige Vernichtung der Finsternis einleitet. Die Darstellungen darüber sind oft sehr bildhaft, vor allem in der mandäischen Literatur, aber auch unter den neuen koptischen Schriften fehlt es nicht an entsprechenden Stellen.

Rückgabe  
des Körpers

«Die ursprüngliche Lehre» gibt folgende eindrucksvolle Schilderung<sup>69</sup>: Die Seele «übergab den Leib denen, die ihn ihr gegeben hatten. Sie waren beschämt, so daß die mit den Leibern Handeltreibenden weinend dasaßen, weil sie mit jenem Leib keinen Handel treiben noch eine (andere) Ware für ihn finden konnten. Sie hatten große Mühen übernommen, bis sie den Leib dieser Seele gebildet hatten, um die unsichtbare Seele niederzuwerfen. Und nun wurden sie von ihrem (eigenen) Werk beschämt. Sie erlitten den Verlust an dem, für den sie sich abgemüht hatten. Sie wußten nicht, daß sie (die Seele) einen unsichtbaren, geistigen (pneumatischen) Leib hat. Sie dachten (vielmehr): «Wir sind ihr Hirte, der sie weidet! Sie wußten aber nicht, daß sie einen anderen ihnen verborgenen Weg kennt, den ihr wahrer Hirte durch Erkenntnis gelehrt hat.»\*

\* NHC VI 3,  
32,16–33,3

### Reinigung der Seele

Die strenge Reinheitsidee, die die Gnosis mit ihrem Lichtreich oder «Pleroma» verbindet, macht es auch für den aus der irdischen Finsternis kommenden Lichtteil notwendig, daß er vor seinem Eintritt restlos von allen Schlacken des Diesseits gereinigt wird. Dazu dienen vor allem Waschungen oder «Taufen», wie sie in verschiedenen Schriften beschrieben werden. Für die Taufsekte der Mandäer ist dies natürlich eine Selbstverständlichkeit:

«Er (Adam) stand auf und stieg zum Haus des Lebens auf;  
sie (die Lichtwesen) wuschen ihn im (himmlischen)  
Jordan und behüteten ihn.  
Sie wuschen und behüteten ihn im Jordan;  
sie legten die Rechte auf ihn.  
Sie taufte ihn mit ihrer Taufe  
und festigten ihn durch ihre reinen Worte.»\*

\* *Linker Ginza II 21*

Ähnlich in der Schrift «Der dreigestaltige Erstgedanke», wo die «Inthronisierung» der Seele nach ihrem Aufstieg zeremoniell dargestellt ist<sup>70</sup>: «Wenn ihr nun in dieses (Licht) eingeht, werdet ihr Glanz erhalten von denjenigen, die Glanz verleihen; und ihr werdet Throne bekommen von denjenigen, die Throne vergeben. Ihr werdet Gewänder erhalten von denjenigen, die Gewänder verteilen, und die Täufer werden euch taufen, und ihr werdet voller Glanz sein. Dies ist das (Licht), in dem ihr euch einst befandet, als ihr erleuchtet wart».\* Die gleichen Vorgänge finden sich noch einmal gegen Ende der Schrift\*. Der Geist erhält hier statt seines irdischen Gewandes «Gewänder

\* NHC XIII 1,  
45,13–20

\* NHC XIII 1,  
48,13–35

des Lichts», er wird «in der Quelle des Wassers des Lebens» getauft, bekommt «Throne des Glanzes» und den «Glanz der Vaterschaft». Eine weitere Schrift der gnostisch-koptischen Bibliothek, «Zostrianos»,\* beschreibt eine Himmelsreise des Zoro- \* NHC VIII 1 aster durch den Äther, die sieben Archontensphären, den «Ort der Buße» (der Sophia, entspricht der «Achttheit») und schließlich die Räume der Lichtäonen; diese kann er aber nur betreten, indem er sich verschiedenen Taufen unterzieht, die ihn nicht nur den jeweiligen Lichtwesen gleichmachen, sondern auch der Einführung in die himmlischen Geheimnisse dienen, also Initiationscharakter haben (wobei das Fortschreiten von Stufe zu Stufe auch ein solches an spiritueller Einsicht ist).

Die in diesen Äußerungen genannten eschatologischen «Heilsgüter» sind in den gnostischen Texten ziemlich gleich. Es geht dabei in erster Linie um die Integration des zeitweise verlorenen Teils in das wahre Sein, am häufigsten mit Hilfe einer Lichtterminologie zum Ausdruck gebracht. Andere Bilder dafür sind vielfach das Erlangen der «Ruhe», d. h. die Überwindung von «Unruhe» und «Streit» der Welt, das «Brautgemach» mit der geistig verstandenen «Heiligen Hochzeit» zwischen Seele und Erlöser, zugleich als die Zusammenfügung des Getrennten oder die Zurückgewinnung der mann-weiblichen Einheit aufgefaßt. Die «vernünftige Seele», heißt es am Ende der «Ursprünglichen Lehre», die «Erkenntnis über Gott» erlangte, sich forschend abmühte und im Leibe litt, «fand ihren Ausgang: Sie kam zur Ruhe in dem, der ruht; sie ließ sich im Brautgemach nieder; sie aß von dem Mahle, nach dem sie gehungert hatte; sie erhielt von der unsterblichen Speise. Sie fand das, wonach sie gesucht hatte. Sie erlangte Ruhe von ihren Mühen, während das Licht, das über ihr leuchtet, nicht untergeht . . .» \* «Für alle Schmach und Schande, die sie in dieser Welt (*kosmos*) erduldet hat, empfängt sie zehntausendfach mehr an Gnade und Ehre.» \*

Es bleibt noch übrig, eine besonders charakteristische Vorstellung der Gnosis im Rahmen der Individualeschatologie zu besprechen, die der «Auferstehung». Bekanntlich ist der Glaube an die «Auferstehung der Toten» eine ausgesprochen universal-eschatologische Hoffnung, zunächst der iranischen, dann auch der jüdisch-christlichen Überlieferung. Die Gnostiker haben ihn jedoch schon recht früh zu einer individuelleschatologischen umfunktioniert, sicherlich in Anknüpfung an ältere, etwa jüdische Vorbilder, die eine vergeistigte Deutung dieser Vorstellung und

Die  
himmlischen  
Heilsgüter

\* NHC VI 3,  
34,32-35,18

\* NHC VI 3,  
32,12-15

Der  
gnostische  
Auf-  
erstehungs-  
glaube

ihrer Beziehung auf die Erlösung des einzelnen nach dem Tode besaßen. Ein anderer Anknüpfungspunkt könnte die «Auferstehung» Jesu im Rahmen der Oster- und Himmelfahrtsergebnisse gewesen sein. Ferner wäre auf die mysterienhafte Deutung des Taufvorgangs als «Tod» und «Auferstehung»\* zu verweisen, die in der Gnosis auch anzutreffen ist. Jedenfalls ist offenbar schon Paulus mit der gnostischen Auslegung der Auferstehungshoffnung konfrontiert worden\* und seine Schüler erst recht, wie der zweite Timotheusbrief\* lehrt. Danach gab es Christen, die behaupteten, «daß die Auferstehung schon geschehen sei». Damit ist offenbar das gnostische Verständnis dieser Lehre gemeint, das die «Befreiung der Seele» durch die Erkenntnis als einen Akt der «Auferstehung von den Toten» (= Unwissenden) interpretierte. Ein solches Verständnis ist schon von der Auffassung des Körperlichen her, wie sie die Gnosis hegt, erforderlich; für sie gilt, was auch Paulus vertritt: «Fleisch und Blut können das Gottesreich nicht erben».\* Eine Auferstehung der Toten scheidet daher für die Gnostiker von vornherein aus; das Fleisch bzw. die Materie (*hylē*) ist dazu da, zugrunde zu gehen. «Es gebe keine Auferstehung des Fleisches, sondern nur der Seele», sagen die sogenannten Archontiker, eine spätgnostische Gruppe in Palästina.\* Und diese «Auferstehung» der Seele wird in der Gnosis in doppelter Weise verstanden: einmal als «Auferweckung» des Lichtfunkens aus der Vergessenheit und der Unwissenheit (was beides auch als Bild des Todes verstanden wird) durch den Ruf des Erlösers und die Selbsterkenntnis, zum anderen als «Aufstieg» des Lichtfunkens zum Pleroma. (Es kommt hinzu, daß das griechische Wort für «Auferstehung» sowohl «Aufstehen, Erwachen, Wiedererwachen» als auch «Aufrichten, Aufstellen» bedeutet). Beide Aspekte gehen übrigens öfters ineinander über, da die befreiende «Erkenntnis» schon eine Vorwegnahme des Endes bedeuten kann und seine Verwirklichung von der Zeit schon eingeholt ist.

Sehr deutlich bringt dies die «Exegese über die Seele» zum Ausdruck: Die «Wiedergeburt» der Seele, dargestellt als Ergebnis eines Verkehrs zwischen Seele und Geist (= Erlöser), ist die Voraussetzung, aber auch die Verwirklichung ihrer Erlösung: Die Seele «empfing das Göttliche vom Vater, um sie neu zu machen, damit man sie wieder an den Ort versetzt, an dem sie von Anfang an weilte: Das ist die «Auferstehung» von den Toten; das ist die Errettung aus der Gefangenschaft; das ist das

\* vgl. Röm. 6,3f.

\* vgl. 1. Kor. 15,12

\* 2. Tim. 2,18

\* 1. Kor. 15,50

\* Epiphanius,  
Panarion 40,2,5

Aufsteigen zum Himmel; das ist der Weg, hinauf zum Vater zu gehen.»\* Ähnlich meinen es die Naassener in der ihnen zugeschriebenen Predigt,\* wenn sie den unerweckten «geistigen Menschen» als Leichnam bezeichnen, «weil er im Körper begraben ist, wie in einem Grabmal und einer Gruft», und daran folgende Auslegung anknüpfen: «Das bedeuten die Worte <Ihr seid übertünchte Gräber, im Inneren voll Totengebein>,\* weil der lebendige Mensch nicht in euch ist; und wiederum heißt es: <Die Toten werden aus den Gräften hervorkommen;>\* d. h. aus den irdischen Leibern die wiedergeborenen <Geistigen> (Pneumatiker), nicht die <Fleischlichen> (Sarkiker). Das ist die <Auferstehung>, die durch das Himmelstor erfolgt; diejenigen, die nicht durch dieses eingehen, bleiben alle tot.» Mit dieser «Auferstehung» ist der Gnostiker zu «Gott» geworden, wird anschließend ausgeführt.

\* NHC II 6,  
134,9–15

\* Hippolyt,  
Refutatio V  
8,22–24

\* Matth. 23,27

\* vgl. Joh. 5,28f.

s.o.S. 100f

Von diesem «geistigen» Verständnis der Auferstehung her sind auch die auf den ersten Anblick paradoxen Aussagen des «Philippusevangeliums» zu verstehen: «Diejenigen, die sagen: <Der Herr (Christus) ist zuerst gestorben und (dann) auferstanden>, irren sich. Er ist nämlich zuerst auferstanden und (dann) gestorben. Wenn jemand nicht zuerst die Auferstehung erwirbt, wird er nicht sterben.»\* In der Wiederholung: «Diejenigen, die sagen: <Zuerst wird man sterben und (dann) auferstehen>, irren sich. Wenn man nicht bereits bei Lebzeiten die Auferstehung empfängt, wird man (auch) beim Tode nichts empfangen.»\* Zunächst muß die Seele aus ihrem Todesschlaf erweckt werden, ehe sie nach dem Tode endgültig befreit werden kann. An anderen Stellen dieses «Evangeliums» wird die Auferstehung mit der Taufe verglichen, die die «Erlösung» ins Brautgemach bewirkt.\* Man kann (ganz valentinianisch) entweder nur in dieser Welt (d. h. in der Unwissenheit), in der Auferstehung (d. h. in der Erlösung) oder in den «Orten der Mitte» (dem Zwischenreich der Psychiker) sein.\* «Solange wir in dieser Welt (*kosmos*) sind, gehört es sich für uns, uns die Auferstehung zu erwerben, damit wir, wenn wir das Fleisch ablegen, in (dem Ort) der Ruhe erfunden werden (und) nicht in der Mitte (dem Zwischenreich) wandeln . . .» Denn letzteres, so wird gesagt, ist der Tod.

\* NHC II 3,  
104,15–19

\* NHC II 3,  
121,1–4

\* NHC II 3,  
115,14–18;  
117,24–28

\* NHC II 3,  
114,7–25

Wir besitzen unter den Nag-Hammadi-Schriften eine eigene «Abhandlung (*logos*) über die Auferstehung», die sich als Brief eines anonymen Autors an einen Rheginos ausgibt. In ihm

«Die Abhandlung über die Auferstehung»



wird das Ringen des gnostischen Auferstehungsverständnisses mit dem des christlichen Gemeindeglaubens sichtbar; zugleich aber auch die Schwierigkeiten, denen sich die Gnosis in dieser Frage – sie wird ausdrücklich als Anlaß des Schreibens eingangs genannt – gegenüber sah.<sup>72</sup> Ausgangspunkt ist für den Verfasser, daß «der Erlöser (*sotēr*) den Tod verschlungen hat . . . , da er ja die vergängliche Welt (*kosmos*) verließ, sich in einen unvergänglichen Äon verwandelte und auferstanden ist, indem er das Sichtbare durch das Unsichtbare verschlang, und uns (so) den Weg zu unserer Unsterblichkeit eröffnete.»\* Darauf gründet sich Glaube und Gewißheit der eigenen Erlösung und «Auferstehung»: «Wenn wir aber in dieser Welt (*kosmos*) als solche erscheinen, die ihn (den Erlöser) (in sich) tragen, so sind wir seine Strahlen und werden von ihm bis zu unserem (leiblichen) Untergang, das ist unser Tod in diesem Leben, umfassen. Wir werden (dann) von ihm zum Himmel emporgezogen, wie die Strahlen von der Sonne, ohne durch irgend etwas zurückgehalten zu werden: das ist die <geistige (pneumatische) Auferstehung>, die die <seelische> (psychische) gleicherweise wie die <fleischliche> (sarkische) verschlingt.»

Der Autor unterscheidet demnach drei Arten von «Auferstehung», von denen allerdings die «geistige» die entscheidende ist. Sie ist diejenige, die dem «Pneumatiker» als gegenwärtiges Heilsgut eigen ist; sie ist mit seiner Erkenntnis und Auserwähltheit gegeben: «Der Gedanke derer, die errettet sind, wird nicht zugrunde gehen: der <Verstand (*nūs*)> derer, die ihn (den Erlöser) erkannt haben, wird nicht vergehen. Deshalb sind wir (ja) auserwählt für die Rettung und die Erlösung: Wir wurden von Anbeginn dazu bestimmt, nicht in die Torheit der Unwissenden zu verfallen . . . »\* Dies ist die eindeutig gnostische Erlösungsgewißheit, die sich auf das feste «System des Pleroma» gründet, von dem nur ein «kleiner Teil sich löste und zur Welt wurde»,\* um schließlich zurückzukehren. Deshalb soll man nicht an der Auferstehung zweifeln.\* Denn «sie ist das fortwährende Sichtbarwerden derer, die (schon jetzt) auferstanden sind . . . Sie ist nicht Illusion (Phantasie), sondern Wahrheit! Eher noch ist es angebracht zu sagen, daß die Welt (*kosmos*) eine Illusion (Phantasie) ist, eher als die Auferstehung . . . »\* Sie «ist das Festgegründete und In-Erscheinung-Treten dessen, was (tatsächlich) ist . . . »\* Daher fordert der Briefschreiber seinen Adressaten auf: «Löse dich von den Teilungen (in dieser Welt)

\* NHC I 3, 45,14–23

\* NHC I 3, 46,21–29

\* NHC I 3, 46,35–38

\* NHC I 3, 47,2f.

\* NHC I 3, 48,4–16

\* NHC I 3, 48,33–35

und von den Fesseln, und schon besitzt du die Auferstehung»;<sup>\*</sup> *NHC I 3, 49,15f.*  
in diesem Sinn soll er sich schon jetzt als Auferstandener be-  
trachten.<sup>\*</sup>

*\* NHC I 3,  
49,22f., 25f.*

Nun ist allerdings der Autor mit dem Problem der leiblich-  
psychischen Auferstehung konfrontiert, und dies verführt ihn  
zu einer etwas verwickelten Argumentation, die dem gnosti-  
schen Geiste eigentlich zuwider sein müßte, aber doch nicht  
fremd gewesen ist – offensichtlich eine Anpassung an das offi-  
zielle Christentum und sehr lehrreich für die Geschmeidigkeit  
gnostischen Denkens. Zunächst: Auch in unserem Text wird die  
Auferstehung nur in zwei Zeitebenen verstanden: als gegen-  
wärtige und als postmortale, eine weltendzeitliche scheidet aus  
(dafür wird nur «die Wiedereinbringung in das Pleroma»<sup>\*</sup> ge-  
nannt.) Die postmortale Auferstehung, die den Aufstieg des  
befreiten Geistes bedeutet, macht das Vorhandensein eines be-  
sonderen Trägers nötig, eines «Auferstehungsleibes» oder einer  
Art «geistigen Fleisches». Dies hat der Verfasser offenbar im  
Auge, wenn er seinem Partner schreibt: «Wenn du nämlich  
(einst noch) nicht im Fleische warst, sondern (erst) Fleisch an-  
nahmst, als du in diese Welt gekommen bist, weshalb sollst du  
nicht (auch) das Fleisch wieder annehmen, wenn du zum Äon  
emporsteigst. Das (wie der Äon), was besser als das Fleisch ist,  
ist für es Ursache des Lebens. Was deinerwegen entstanden ist  
(wie der Fleischesleib) ist es denn nicht dein (Eigentum)? Was  
dein (Eigentum) ist, ist es denn nicht (notwendig) mit dir ver-  
bunden? Aber was ist es, das dir mangelt, während du an die-  
sen Orten (der Welt) bist? . . . Die äußere Hülle (oder: Nachge-  
burt) des Leibes ist das Greisenalter, und du bist Verweslich-  
keit. Die Abwesenheit ist für dich (also) Gewinn, denn du wirst  
nicht das Bessere ablegen, wenn du abscheidest. Dem Schlechten  
(Leib) ist (zwar) das Dahinschwinden eigen, aber es gibt Gnade  
dafür (?). So erlöst uns nichts (Irdisches) aus diesen Orten (der  
Welt), sondern (nur) das All, das sind wir (selbst) – wir sind  
(schon) errettet, wir haben die vollständige Rettung empfan-  
gen.»<sup>\*</sup> Gegenüber den Mißtrauischen, die wissen wollen, ob  
«der Gerettete, wenn er seinen Leib verläßt, sogleich gerettet  
wird»<sup>\*</sup> wird bemerkt: «Niemand möge daran zweifeln. In den  
alten Fesseln (? des Leibes) werden die sichtbaren Glieder, wenn  
sie tot sind, nicht gerettet werden; denn (nur) den lebendigen  
Glie[dern], die in ihnen sind, war es gegeben, (mit)aufzuer-  
stehen.»<sup>\*</sup> Die äußere Gestalt wird im Tode zwar vergehen,

*\* NHC I 3, 44,30–33  
s.u.S. 211 ff.*

*\* NHC I 3, 47,4–29*

*\* NHC I 3, 47,30–36*

*\* NHC I 3,  
47,36–48,3*

*Fortr. s.o.S. 208*

aber die innere, geistige Form bleibt bei der Lösung vom Körper erhalten; darauf gründet sich die Kontinuität und Identität des Erlösten auch über den Tod hinaus. In dieser Weise ist auch die oben zitierte Meinung zu verstehen, daß die «geistige Auferstehung» die psychische und fleischliche «verschlingt», wie der Erlöser das Sichtbare durch das Unsichtbare. Es geht, wie es anderenorts von der Auferstehung heißt, um «die Verwandlung der Dinge und einen Wechsel zu einem neuen Sein.» «Denn die Unvergänglichkeit [kommt] auf die Vergänglichkeit herab, und das Licht strömt über auf die Finsternis, wobei es sie verschlingt, und das Pleroma füllt den Mangel auf. Dies sind die Symbole und Bilder der Auferstehung.»\*

\* NHC I 3, 48,35–49,7

**Der «geistige»  
Auf-  
erstehungs-  
körper**

Diese Konzeption eines verwandelten, «geistigen» Körpers findet sich auch in anderen Schriften wieder und zeigt, daß die Gnosis (vor allem die christliche) ihr leibfeindliches Prinzip gerade in dieser Frage nicht restlos durchzuhalten vermochte, sondern zu widersprüchlichen Aussagen kam. Aus der «Ursprünglichen Lehre» kennen wir bereits die Vorstellung, daß die Seele «einen unsichtbaren, geistigen Leib besitzt», den die Archonten nicht wahrnehmen können.\* Das «Philippusevangelium» spricht sogar von einem «wahrhaftigen Fleisch», das Christus trug, von dem das Ursrige nur ein Abbild ist.\* In einer längeren Ausführung des gleichen Textes wird denen, die fürchten, «nackt aufzuerstehen (und) deshalb im Fleische auferstehen wollen», entgegengehalten: «Sie wissen nicht, daß diejenigen, die das Fleisch tragen, die Nackten sind, (und) diejenigen, die sich [anschicken], sich zu entkleiden, die Nichtnackten sind.»\* In Auslegung einer Stelle im ersten Korintherbrief\*\* wird das Fleisch, das das Gottesreich nicht erben wird, mit dem irdisch-menschlichen gleichgesetzt, dasjenige aber, das erben wird, mit dem (sakramentalen) Fleisch Jesu.\* Getadelt wird die Ansicht, daß das Fleisch nicht auferstehen wird. Aber was wird dann auferstehen? «Du sagst: <Der Geist im Fleisch und auch dieses Licht im Fleisch ist es.> Auch dieses (aber) ist ein <Wort> (*logos*), das im Fleisch ist, denn was immer du (darüber) sagen wirst, du sagst nichts, was außerhalb des Fleisches ist. Es ist (daher) nötig, in diesem Fleische aufzuerstehen, da alles in ihm enthalten (angelegt?) ist.» Diese Stelle ist nicht einfach zu verstehen, deutet aber an, daß auch hier ein «geistiger Auferstehungsleib» vorausgesetzt wird, der nach der Entkleidung vom irdischen Körper den aufsteigenden Geist neu «bekleidet». Die

\* NHC II 3,

104,26–105,19

\*\* 1. Kor. 15,50

\* vgl. Joh. 6,53

valentinianische Schule, der das Philippusevangelium und der Reginosbrief entstammen, hat auch nach Aussagen der Kirchenväter viel über das Problem der Auferstehung nachgedacht und dabei auch von einem «geistigen Leib (oder Fleisch)» gesprochen. Epiphanius bemerkt darüber kurz: «Die Auferstehung der Toten leugnen sie, indem sie etwas Fabulöses und Lächerliches erzählen: Nicht dieser Leib stehe auf, sondern aus ihm ein anderer, den sie <geistig> (pneumatisch) nennen».\* Schließlich sei noch erwähnt, daß die Mandäer mit Hilfe einer ihrer Totenzeremonien der Seele einen neuen Körper schaffen wollen, mit dem sie in das Lichtreich eingehen kann.

*Epiphanius,  
Panarion  
31,7,6,7,10*

Die eschatologischen Vorstellungen der Gnosis erschöpfen sich nicht in denen des «Seelenaufstiegs» und den damit verbundenen Problemen, sondern umfassen, wie wir schon andeuteten, auch das Ende des Kosmos. Das ist in der Gnosisforschung nicht immer genügend beachtet worden. Es scheint, daß erst die Nag-Hammadi-Texte uns über diese Perspektive gnostischer Geschichtsschau die Augen geöffnet haben. Diese Geschichtsauffassung ist nämlich, wie auch die biblische, durchaus linear orientiert, d. h. sie rechnet, was den Kosmos anbelangt, mit einem eindeutigen Anfang und Ende auf einer Strecke, die von einem unwiederholbaren, unaufhaltsam auf ein Ziel zustrebenden Prozeß beherrscht wird. Dieser Prozeß wird, wenn man so sagen kann, gesteuert von der sukzessiven Rückführung der entfremdeten Lichtteile in das Pleroma, das dadurch seinen «Mangel auffüllt». Insofern ist die Geschichte der Welt eine innere Heilsgeschichte, die dann erfüllt ist, wenn alle Lichtteile (wenigstens alle, die einer Befreiung teilhaftig werden können) einst zurückgekehrt sind und so der Anfangszustand – die Trennung von Licht und Finsternis, «Göttlichem» und «Nicht-Göttlichem», «Geist» und «Körper», Gut und Böse, «Oben» und «Unten» – wiederhergestellt ist. Es handelt sich um einen «Entmischungsprozeß» von innerer Dynamik, der schließlich zu einem Stillstand kommt, wenn die Entfremdung des «Geistes» aufgehoben ist. Es ist daher voll berechtigt, wenn H. Jonas seinerzeit kurz formulierte: «Der gnostische Mythos ist sowohl seinem Inhalt als auch seiner Formstruktur nach eschatologisch.»<sup>72</sup> Diese grundlegende Ausrichtung der Gnosis auf die Endzeit umfaßt daher das Schicksal der Einzelseele und das der Gesamtheit der «Seelen», die noch zu retten sind, und dies kann

Die  
Universal-  
eschatologie

∇

nur in einem letzten Akt geschehen, der den Kosmos als Ganzes betrifft. Hinzu kommt, daß auch der Gedanke der Läuterung, etwa in Gestalt der Seelenwanderung oder einer anderen Bestrafung unreiner Seelen, einen solchen Abschluß erforderlich macht.

Zyklischer  
und linearer  
Weltablauf

s.o.S. 93f.

s.o.S. 146f.

Die Gnosis hat nirgends, soweit wir bisher quellenmäßig nachkommen können, eine Wiederholung des Weltlaufs – etwa so wie in der griechischen oder indischen Lehre von den sich ablösenden Weltperioden – ins Auge gefaßt. Eine zyklische Auffassung des Weltprozesses ist ihr fremd. Allerdings gibt es innerhalb des makrokosmischen Ablaufs Erscheinungen, die einen gewissen Kreislaufcharakter haben, wie etwa bei den sogenannten «Dreiprinzipien-Systemen» oder die Annahme mehrerer Weltzeitalter mit jeweiligem katastrophalem Ausgang für die Menschheit (z. B. die Sintflut), ferner, auf individueller Ebene, die Lehre von der Seelenwanderung als Läuterungsprozeß. Aber auch diese Geschehnisse machen keine Ausnahme von der Regel des linear bestimmten Gesamtablaufs gnostischer Zeitauffassung: Der begrenzte, auf ein Ende hin orientierte Charakter bleibt erhalten. Der Abschluß (die Vernichtung), den der Kosmos in der Endzeit findet, ist unwiderruflich und durch keinen Neubeginn des Weltgeschehens aufzuheben: Dies würde ja eine erneute Entfremdung des Lichts bedeuten.

Die wichtigsten Teile des endzeitlichen Dramas sind zuerst die Rettung der restlichen, geläuterten oder «vollendeten» Lichtteile, dann entweder die Bestrafung der Mächte oder ihre teilweise Rehabilitierung (dies ist in den einzelnen Richtungen unterschiedlich), schließlich die «Einschließung» oder Vernichtung der Natur, was in vielen gnostischen Lehren durch einen Weltbrand erfolgt und schon durch die apokalyptischen Vorgänge bei Beginn der Endzeit eingeleitet wird. In der folgenden Auswahl solcher Schilderungen treten uns diese Züge in mehr oder weniger ausgeprägter Form entgegen. Daß dabei die zeitgenössischen Vorstellungen aus der jüdisch-christlichen, hellenistischen oder iranischen Tradition in der Gnosis wiederzuentdecken sind, zeigt, daß sie auch in diesem Punkt das Kind ihrer Zeit ist.

Das Weltende  
nach den  
Valentinianern

In der valentinianischen Gnosis tritt – nach Irenäus – das Weltende ein, «wenn alles <Geistige> (Pneumatische) durch Erkenntnis (*gnosis*) gestaltet und vollendet sei. <Alles Geistige>, das sind die <geistigen Menschen> (Pneumatiker), die die voll-

kommene Erkenntnis Gottes besitzen und in die Geheimnisse der Achamoth eingeweiht sind – das aber, so behaupten sie, sind sie selbst.\* Ist der Erziehungsprozeß des «Geistigen» auf Erden und im Zwischenreich («Ort der Mitte») vollendet, dann lösen sich die «Geister» von ihren «Seelen» und gehen als «reine Geister» zusammen mit ihrer Mutter, der Achamoth, in das Pleroma ein «und werden als Bräute den Engeln aus der Umgebung des Heilands übergeben». Der Demiurg nimmt zusammen mit den «gerechten Seelen» den frei werdenden «Ort der Mitte» ein, wo sie zur Ruhe kommen, «denn nichts Seelisches kann in das Pleroma eingehen». «Wenn dies so geschehen ist, wird das in der Welt verborgene Feuer hervorbrennen und sich entzünden und alle Materie vernichten, sich selbst aber zusammen mit ihr verzehren und in das Nichtsein eingehen.»\* Der sogenannte «Dreiteilige Traktat»\* hat diese Angaben im großen und ganzen bestätigt.

\* *Irenäus, Adv. haer. I 6,1*

\* *a. a. O. I 7,1*

\* *NHC I 4, bes. 126–140*

Für die endzeitliche Sammlung der Lichtteile und damit die Auflösung der Welt haben die Gnostiker verschiedentlich auch den Begriff «Wiederbringung (aller Dinge)» oder Apokatastasis (eigentlich «Wiederherstellung») verwendet, der den hellenistischen (vor allem stoischen) und jüdisch-christlichen Endzeitlehren entstammt und einen ausgesprochen kosmologischen Charakter hat. In der Gnosis ist er rein auf die geistige Welt bezogen: auf die «Wiederherstellung des Pleroma»\*. Der Gnostiker Herakleion\* deutet Joh. 4,36 in seinem Kommentar zum Johannesevangelium darauf, und auch der Magier Markos, ebenfalls der valentinianischen Schule entstammend, verwendet ihn.\* Eine andere Vorstellung dieser Art ist die der «Zusammenfassung der Glieder (= Seelen)», ohne die das Pleroma oder sein Vertreter, der Erlöser, nicht voll erlöst ist.\* Die Ophiten glaubten nach Irenäus, daß die «Vollendung» dann geschehen wird, «wenn der ganze Rest der Lichtgeister eingesammelt und in den Äon der Unvergänglichkeit aufgenommen ist.»\* Für die «Pistis Sophia» ist die «Vollendung des Äons» oder «Auflösung des Alls» identisch mit dem «gesamten Aufstieg der Zahl der vollkommenen Seelen der Erbeile des Lichts».\* Sehr treffend klingt die bei den Mandäern wiederholt für diesen Vorgang gebrauchte Formulierung:

Die Apokatastasis

\* *NHC I 3,44,30–33; NHC I 4, 123,21 f.*

\* *Herakleion, Fragmente 34*

\* *Irenäus, Adv. haer. I 14,1*

*s. auch o. S. 139 f.*

\* *Johannesakten 100*

\* *Irenäus, Adv. haer. I 30,14*

\* *Pistis Sophia, Kap. 86, 126,31–34*

«Am Tage, da das Licht aufsteigt,  
wird die Finsternis an ihre Stelle zurückkehren.»

Apokalyp-  
tische Vor-  
stellungen

Große Universalgemälde von der Endzeit sind in den gnostischen Texten (abgesehen von den manichäischen) selten anzutreffen; die ausführlichsten bieten uns jetzt einige Nag-Hammadi-Schriften. Wir finden jedoch auch eschatologische Schilderungen oder Motive in anderen Verbindungen als der des Weltendes: einmal beim «Seelenaufstieg», der ja ein eschatologisches Ereignis ist, zum anderen bei der Erscheinung (Epiphanie) des Erlösers, handelt es sich doch dabei um einen weltzerbrechenden Akt. Der – graphisch gesprochen – senkrechte Einbruch der Lichtwelt in Gestalt ihrer Gesandten auf die Waagrechte des kosmischen Ablaufs zugunsten der Lichtteile ist eine Vorwegnahme der Endzeit und kündigt diese als unwider-ruflich an. Die mandäischen Texte sind dafür besonders ergiebig, wie folgendes Beispiel aus einer der Tageshymnen lehrt, das die Kraft des Erlösungsrufes beschreibt<sup>73</sup>:

«Die Erde zitterte durch meinen Ruf,  
und der Himmel geriet durch meinen Glanz ins Wanken.  
Die Meere trocknen völlig aus,  
und die Flüsse geraten in Wüsten.  
Die Burgen (der Bösen oder Tyrannen) werden zerstört,  
und die Starken (oder: Gewaltigen) der Erde (Tibil)  
werden gepeinigt.  
Die Berge, die so sehr hoch sind,  
brechen zusammen wie Brücken.  
Die Bösen, die sich wider mich erheben,  
für die gibt es einen Mann, der sie peinigt.  
Nicht durch meine Kraft,  
sondern durch die Kraft des Gewaltigen Lebens.»\*

\* Mandäische  
Liturgien 205 f.

In ähnlicher Weise wird den Archonten die «Zeit der Vollendung» durch den «Ruf» der «Dreigestaltigen Ersten Denkkraft (*protennoia*)» in dem gleichnamigen Traktat nicht nur angekündigt, sondern bereits eingeleitet: die Wehen der Endzeit sind in ganz apokalyptischer Manier schon da<sup>74</sup>: «Als [die gro]ßen Mächte erkannten, daß die Zeit der Vollendung erschienen war – so wie die Wehen einer Gebärenden sich (plötzlich) ankündigen, so kam die Vernichtung –, da begannen mit einemal alle Elemente zu zittern, und die Fundamente der Unterwelt mit den Überwölbungen des Chaos gerieten in Erschütterung. Ein großes Feuer schlug aus ihrer Mitte hervor, und die Felsgebirge und das Flachland schwankten, wie ein Schilfrohr

im Winde schwankt. Und die Zuteilungen der Schicksalsmacht (*heimarmenē*) und diejenigen, die die (himmlischen) Behausungen bemessen, gerieten in große Verwirrung über einen gewaltigen Donner. Und die Throne der Kräfte wurden erschüttert und stürzten um; und ihr König geriet in Furcht . . .)\* Die Hüter der Heimarmenē und die Kräfte sind ratlos über diese Ereignisse, die «durch den Ruf einer erhabenen Stimme» verursacht sind, und sie befragen den Demiurgen (*archigenetor*), aber der kann keine Auskunft geben. Darauf beschließen sie, weinend und traurig, zunächst den Umlauf der schicksalsbestimmenden Sphären fortzusetzen, bis ihr tatsächliches Ende im «Schoß der Unterwelt» eintritt. «Denn schon ist die (Zeit der) Auflösung unserer Fesseln herbeigekommen, und die Zeiten sind kurz bemessen, und die Tage sind knapp geworden, und unsere Zeit hat sich erfüllt, und das Weinen über unsere Vernichtung ist herangekommen . . .»

\* NHC III 1,  
43A-44,29

Eine andere Schrift aus Nag Hammadi, «Der Gedanke (*noēma*) unserer großen Kraft», enthält eine nicht ganz durchsichtige, offenbar fragmentarische Geschichtsschau, die mit der Abfolge von Zeitaltern (Äonen) rechnet, die durch Gerichtskatastrophen beendet werden: der «Äon des Fleisches» mit der Sintflut, der «psychische Äon» durch einen Weltbrand, bei dem nur die Seelen der Gnostiker gerettet werden (der eigentlich nun einsetzende «geistige Äon» wird nicht mehr behandelt).<sup>75</sup> Auch hier beginnen die Zeichen der Endzeit, angefüllt mit zeitgenössischen Ereignissen (unter anderem aus dem sogenannten Jüdischen Krieg, 66–73 n. Chr.) und anderen apokalyptischen Motiven (Antichrist, Abfall), schon vor der Zeit, um dann im Weltuntergang zu kulminieren. Dieser setzt wieder mit den Naturkatastrophen (Austrocknen von Himmel und Erde, Versiegen aller Quellen und Flüsse, Öffnen der Abgründe, Veränderungen in der Sternenwelt) ein. Darauf folgt die Rettung der reinen Seelen durch den Erlöser (Christus), ehe der Weltbrand einsetzt, «um alles zu vernichten». Die unreinen Seelen werden bestraft, bis sie reingeworden sind und ihre «Gefangenschaft» beendet ist. «Wenn das Feuer alles verbrannt hat und nichts mehr zum Verbrennen findet, dann wird es durch sich selbst verlöschen . . . Dann [werden] die Firmamente in die Tiefe (oder: Unterwelt) [stürzen]. Dann werden [die] Söhne der Materie zugrunde gehen und von diesem Zeitpunkt an nicht mehr sein. Dann werden die Seelen in Erscheinung treten, die



rein sind durch das Licht der Kraft, die erhabener ist als alle Kräfte . . . Und sie werden in dem Äon der Schönheit sein, [d. h.] dem Äon des Brautgemachs, geschmückt von der <Weisheit> (*sophia*), nachdem sie den gepriesen haben, der in der einzigen, unfassbaren Einheit ist, und ihn (auch) gesehen haben wegen seiner Liebe, die in ihnen ist. Und sie wurden alle zu Abbildern in seinem Licht (und) begannen alle zu leuchten. Sie fanden Ruhe in seiner Ruhe.»\* Dem steht das Schicksal der unrein gebliebenen Seelen gegenüber: Sie werden am Ort der Reinigung bestraft werden und die «Heiligen» nur sehen können; aus dem Feuer (?) und der «Grube [der Gewalt]tätigkeit» rufen sie diese um Erbarmen an, aber vergeblich, denn sie sind durch ihre Parteinahme für die «Schöpfung der Archonten» verderbt.

\* NHC VI 4,  
45.24-48.18

Ein sehr geschlossenes Endzeitgemälde, das die wesentlichsten Züge umfaßt, liefert der Ausgang der «Schrift ohne Titel» die wir bei der Anthropogonie verlassen haben. Die «Vollkommenen» oder Gnostiker sind in ihrem Auftreten zugleich

s.o.S. 99

das Gericht über die «Götter des Chaos und ihrer Mächte», indem diese als Scheingrößen entlarvt werden; damit haben sie eigentlich schon ihre Macht eingebüßt und ihre Herrschaft verloren.\* Das Ende zieht daraus nur die unausweichliche Konsequenz<sup>76</sup>: «Vor dem End[e des Äo]ns wird der ganze Ort von ein[em gew]altigen Donne[r] erschüttert werden. Dann werden [die] Archonten la[uthals über] ih[ren] Tod klagen, die Engel um ihre Menschen trauern, die Dämonen ihre Zeiten beweinen, ihre Menschen über ihren Tod traurig sein und schreien. Dann wird der Äon zu wanken beginnen, werden seine Könige in den Rausch des feurigen Schwerts verfallen und einander bekriegen, so daß die Erde trunken wird von dem vergossenen Blut, und werden die Meere aufgewühlt werden infolge jener Kriege. Dann wird die Sonne sich verfinstern, der Mond sein Licht verlieren, die Sterne des Himmels ihre Bahn verlassen. Und ein gewaltiger Donner wird ertönen, ausgehend von einer gewaltigen Kraft oberhalb des Himmels aller Kräfte des Chaos, wo das Firmament des Weibes ist. Nachdem diese das erste Werk geschaffen hat, wird sie das weise Feuer der Einsicht ablegen und unfassbaren Zorn anlegen. Dann wird sie über die Götter des Chaos, die sie geschaffen hatte, samt dem Archigenetor kommen und sie in den Abgrund stürzen: Sie werden sich (selber) auslöschen durch ihre Ungerechtigkeit. Sie werden näm-

\* NHC II 5, 173,7-32

lich wie die Vulkane sein und einander verschlingen, bis sie von ihrem Archigenetor vertilgt werden. Sobald er sie vertilgt hat, wird er sich gegen sich selbst wenden und sich vertilgen, bis er vertilgt ist. Und ihre Himmel werden aufeinander stürzen, und ihre Kräfte werden verbrennen; auch ihre Äonen werden zerstört werden. Und sein Him[mel] wird einstürzen und zerschellen. Seine Wel[t] a[ber] wird auf die Erd[e] hinabstürzen, [doch die Erde wird] sie (alle) [nicht] tragen können; (so) werden sie in den Abgrund h[inunterstü]rzen, u[n]d der [Abgru]nd wird zerstört werden. Das Licht wird [sich von der Finst]ernis [trennen] und sie austilgen; (und) es wird sein, als ob sie nicht gewesen wäre. Und das Werk, dessen Folge die Finsternis war, wird aufgelöst werden; und der Mangel wird mit seiner Wurzel ausgerissen (und) nach unten in die Finsternis (geworfen) werden. Und das Licht wird nach oben zu seiner Wurzel zurückkehren. Und die Herrlichkeit des Ungezeugten wird in Erscheinung treten und alle Äonen erfüllen, wenn die Prophezeiung und Kunde über die, die Könige sind, sich bestätigt hat und in Erfüllung gegangen ist an den sogenannten Vollkommenen. Die aber, die nicht vollkommen waren im ungezeugten Vater, werden ihre Herrlichkeiten in ihren Äonen und in den unvergänglichen Königreichen empfangen, aber niemals in die Königslosigkeit gelangen. Denn es ist nötig, daß jeder zu dem Ort geht, aus dem er gekommen ist. Denn jeder einzelne wird durch seine Handlung und seine Erkenntnis seine Natur offenbaren.»\*

\* NHC II 5,  
173,32-175,17

Mit dem Ende des Kosmos ist demnach nicht nur eine Trennung der beiden grundwidersprüchlichen Prinzipien, sondern die Vernichtung des einen erfolgt. Damit ist der Urzustand insofern wieder hergestellt, als nach der zitierten Schrift das Chaos ein «Werk» ist, das dem «Schatten» des Vorhangs zwischen Innen und Außen des Lichtreichs entsprungen ist, also etwas ist, was entstanden ist und so auch vernichtet werden kann. Daß damit nicht alle Probleme beseitigt sind, ist verständlich, denn durch alles Nachdenken über den Uranfang schimmert immer wieder hindurch, daß für die Gnostiker die Vorstellung eines «Nichts» schwer vollziehbar war: Es bleibt stets bei irgendeinem «Etwas», sei es das «Chaos» oder «die Wurzel» (= Prinzip). Jedenfalls ist das Bestreben der gnostischen Überlegungen zur Eschatologie darauf gerichtet, den Prozeß des Weltwerdens als ein für allemal beendet anzusehen und die Voraussetzungen, die zur Entstehung des verhängnisvollen

Die Ver-  
nichtung der  
Finsternis

Kosmos führten, restlos zu beseitigen. So hat es den Anschein, daß der Endzustand nicht nur eine bloße Wiederherstellung des Urzustandes sein soll, sondern daß er noch darüber hinausgeht, eben durch die immer wieder hervorgehobene «Vernichtung», «Auflösung», «Ausreißung» der «Wurzel der Finsternis».

Die Äußerungen der «Umschreibung des Sem» sind dazu recht eindeutig, indem sie eine gründliche «Vernichtung der Natur (*physis*)» in Aussicht stellen<sup>77</sup>:

«Und am letzten Tage werden die Formen der Natur (*physis*) und die Winde und alle ihre Dämonen beseitigt werden. Sie werden zu einem Finsternisklumpen werden, so wie sie am Anfang waren. Und die süßen Gewässer, die von den Dämonen bedrückt wurden, werden versiegen . . . Auch die anderen Werke der Natur werden nicht (mehr) in Erscheinung treten; sie werden sich mit den endlosen Finsternisgewässern vermischen, und alle ihre Gestalten werden aufhören, in der Mitte (zwischen Licht und Chaos zu sein).»\* Die Vorstellung vom «Klumpen», zu dem die «Natur» wird, war übrigens bisher nur aus dem Manichäismus bekannt, wo der von den Lichtteilen entblößte Rest der materiellen Welt mitsamt den Dämonen und den endgültig verdammten Seelen in einem «Klumpen» (griech. *bolos*, lat. *globus*) oder einer «Grube», die dann verschlossen wird, verschwindet, um für ewig unschädlich gemacht zu sein. Die gleiche Idee verfolgt sicherlich auch unser Text. Für ihn ist die zur Vernichtung bestimmte «Natur» bar aller geistigen Elemente: «Wenn die Vollendung erfolgt und die Natur zugrunde geht, dann werden sich ihre Denkkräfte von der Finsternis trennen; diese hat die Natur (nämlich) eine kurze Zeit lang bedrückt. Und sie (die Denkkräfte = Lichtteile) werden im unbeschreiblichen Licht des ungewordenen Geistes sein, wo sie keine Gestalt (mehr) besitzen.»\*

\* NHC VII 1,  
45,14–31

s. u. S. 362

\* NHC VII 1,  
48,19–28

Die  
Läuterung  
der Lichtteile

Die Rettung möglichst auch der letzten in der Welt befindlichen Lichtteile wird vielfach durch einen Akt des «Ausbrennens» vorgestellt, der die positive Seite des Weltbrandes darstellt. Dieser Gedanke entstammt der alten Rechtsvorstellung vom Ordal, die vor allem im Iran schon bei Zarathustra zum Inventar endzeitlicher Vorgänge gehört (die Menschen müssen einen flüssigen Metallstrom durchqueren, der der Reinigung dient). Die Manichäer rechnen mit einem fast 1500jährigen Brand dieser Art, der aber nicht nur die materielle Welt verzehren, sondern auch die noch errettbaren göttlichen Elemente

befreien soll; was «von Gottes Teil selbst nicht gereinigt werden kann, wird mit einer ewigen Strafkette am Weltende gefesselt werden».\* Die «Pistis Sophia» schreibt Jesus das Amt zu, die «Mischung» aufzulösen; er wird befehlen, «daß man alle tyrannischen Götter, welche das Gereinigte ihres Lichtes nicht hergegeben haben, bringe und dem weisen Feuer, über welches die Vollkommenen übersetzen, befehlen werde, an jenen Tyrannen zu fressen, bis daß sie das letzte Gereinigte ihres Lichts hergeben.»\* Hier scheint im Unterschied zu anderen Quellen eine völlige «Wiederbringung» angenommen worden zu sein. Die Mandäer, die mit einem «zweiten Tod» der im Endgericht verurteilten sündigen Seelen rechnen, haben zu gleicher Zeit aber eine Wiederaufnahme des abgefallenen Demiurgen (Ptahil) und anderer Lichtwesen (unter anderem das der Seelenwaage) ins Auge gefaßt; sie werden gerichtet, dann jedoch von dem «Glanz-Hibil (Abel)» aus dieser Welt genommen und im himmlischen Jordan getauft, um in die Lichtwelt einzugehen<sup>78</sup>:

\* *Augustinus, Epistulae 236,2*

\* *Pistis Sophia, Kap. 45; 48,33-49,4*

Die Rehabilitierung des Demiurgen

«Wenn diese Welt zunichte wird,  
 und das Firmament der Engel zusammengerollt wird,  
 wenn zusammengerollt wird (das Firmament) der Engel,  
 und Sonne und Mond zunichte werden,  
 wenn zunichte werden Sonne und Mond  
 und [Glanz und] Klarheit von ihnen genommen werden,  
 wenn von ihnen genommen werden Glanz und Klarheit,  
 die Hüter darüber achtzugeben haben und keiner der  
 Sterne mehr scheinen wird,  
 wenn diese Werke zunichte werden,  
 wird dem Ptahil sein Gewand bereitgestellt werden.  
 Das Gewand wird dem Ptahil bereitgestellt werden,  
 und man wird ihn hier im Jordan taufen.»\*

\* *Rechter Ginza XV 3*

## Gemeinde, Kult und Verhaltensweisen (Ethik)

Die Gnosis versteht sich nicht nur als eine Lehre, sondern ebenso auch als eine besondere Gemeinschaft von Menschen mit bestimmten Verhaltensweisen. Diese Seite ist den Häresiologen mehr oder weniger vertraut durch die Vielzahl von «Sekten», deren Namen sie nach bestimmten Merkmalen, nach ihren Stif-

Die Bezeichnung der Gnostiker bei den Häresiologen

s.o.S. 21

tern usw. festgelegt haben (vgl. das Zitat von Clemens Alexandrinus) oder die auf Selbstbezeichnungen eben dieser Sekten zurückgehen (was im einzelnen nicht immer nachweisbar ist). «Alle diese», schreibt Hippolyt, «nennen sich mit Vorzug <Wissende> (Gnostiker), da sie allein das wunderbare <Wissen> (*gnosis*) vom Vollkommenen und Guten hineingeschlürft haben.»\*

\* Hippolyt, *Refutatio*  
V 23,3

s.o.S. 23 f.

bildungen zu bereichern. So sagt er an einer Stelle seines «Arzneikastens», daß die Häupter «der fälschlich so genannten Gnosis in übler Weise der Welt zuzuwachsen beginnen, ich meine die sogenannten Gnostiker, Phibioniten und die Anhänger des Epiphanes, die Stratiotiker, Levitiker, Borboriten und die übrigen. Denn jeder von ihnen (den Häuptern) legte sich für seine Leidenschaften seine eigene Häresie zu und erdachte Myriaden (!) von Wegen der Schlechtigkeit.»\* Er behauptet auch, daß die gleiche Sekte verschiedene Namen führe, wie die «Borboreaner», die andere «Koddianer» nennen, oder die in Ägypten «Stratiotiker und Phibioniten» heißen, wieder andere geben ihnen den Namen «Zakchäer» oder «Barbeliten». Derlei Angaben der Kirchenväter erwecken wenig Vertrauen; man muß sich schon in den gnostischen Texten selbst umsehen. Dies ist dank den Nag-Hammadi-Texten jetzt ergiebiger als früher möglich.

\* Epiphanius, *Panarion* 25,2,1

Die Selbstbezeichnung der Gnostiker

\* NHC IX 3

Auffälligerweise begegnen darin kaum die von den Kirchenvätern verwendeten Bezeichnungen. In einem der neuen Texte\* ist ein Häresienkatalog enthalten, der vom Standpunkt einer christlich-gnostischen «Rechtgläubigkeit» aus die Lehren des Valentinos und seiner Schüler, die auch «Valentinianer» genannt werden, kritisiert,<sup>79</sup> aber auch dies ist ja eine polemische Schrift. Dagegen haben die meisten der koptisch-gnostischen Quellen ganz andere Namen für ihre Gemeinschaften, die nicht an historische Schulstifter anknüpfen, sondern aus dem theologischen Gehalt ihrer Lehren gewonnen sind und ihrem Selbstverständnis Ausdruck verleihen. Solche Ausdrücke sind die bekannten Selbstbezeichnungen, wie «Auserwählte», «Kinder (oder: Söhne) des Lichts» (denen die «Kinder der Finsternis» dieser Welt gegenüberstehen), «Geistige» oder «Geistbesitzer» (Pneumatiker), «Wachende», «Vollkommene», «Wahrhaftige», «Heilige», «Fremde» und «Freie» (im Hinblick auf diese Welt).

Daneben sind es Umschreibungen, die den Charakter des seit Urzeiten in dieser Welt anwesenden «unwandelbaren Geschlechts» oder «Samens» der Lichtwelt zur Geltung bringen. Denn die Gnostiker verstehen sich als eine Art «Urgeschlecht», das seit Entstehung der irdisch-materiellen Welt die Kerntruppe der Menschheit darstellt. Dementsprechend sehen sie in Adam und Eva ihre ersten Vertreter, speziell ist es bekanntlich der Adamssohn Seth, den eine breite Strömung als ihren Ahn verehrte und nach dem sie sich «Kinder» oder «Geschlecht des Seth» nannte, ein Name, der den «Sethianern» der Kirchenväterberichte entspricht und der der einzige bisher aus den Quellen belegbare dieser Art ist. Ähnlich ist auch vom «Geschlecht des Sem» oder dem «guten Samen» der Sodomiten die Rede. Mit dieser Tradition im Rücken und der «unweltlichen» Abstammung sehen sich die Gnostiker als «Kinder des ungezeugten Vaters», als «Kinder Gottes» (gemeint ist der «unbekannte Gott») oder «die Seinen», als «Geschlecht des vollkommenen ewigen Lichtmenschen», «entstanden aus einem unwandelbaren Äon»; es ist das «nichtwankende», das «wahre», das «ausgebildete, vollkommene, gleichgeartete Geschlecht» (so von den sogenannten Peraten überliefert). Ausdruck dieser Gemeinschaftsvorstellung ist die Anrede mit «Bruder» und «Schwester» untereinander, die auch auf die Erlöser oder Lichtboten Anwendung findet, handelt es sich doch um eine große Familie gleicher Herkunft («Seelenverwandtschaft» wird hier ganz konkret verstanden). Einen besonderen sozialkritischen Akzent besitzt der wiederholt verwendete Titel «Geschlecht, über dem keine Herrschaft ist» oder «Königloses Geschlecht», das als höchste gnostische Gemeinschaftsstufe fungiert.\* In dieser Weise fühlen sich die Gnostiker als die allein dem höchsten Gott Zugehörigen, die von keiner irdischen oder überirdischen Macht abhängig sind.

s.o.S. 151

s.u.S. 283 f.

\* NHC II 5,  
172,21–173,14

Die christlichen Gnostiker haben sich selbst als Christen, nicht als «Heiden» gefühlt und auch so bezeichnet (die Valentinianer mit dem zu ihrer Zeit nur noch selten gebrauchten Ausdruck «Jünger Christi»), sehr zum Ärger ihrer großkirchlichen Rivalen. Der scharfsinnige Gegner des Christentums, Celsus (2. Jh.), hat daher keinen Unterschied zwischen beiden gemacht. Es nimmt deshalb nicht wunder, daß auch der Begriff der «Kirche» (*ekklesia*) von der Gnosis übernommen und ihrem Selbstverständnis dienstbar gemacht wurde: «Kirche» ist die Gemeinschaft der «Auserwählten», der Pneumatiker, des Licht-

Die christlichen  
Gnostiker

Der Kirchenbegriff

samens. Die «Seligen», d. h. die Lichtboten, «taten sich unterschiedlich kund, und jeder einzelne von ihnen gab aus seiner (Licht-)Erde seine Erkenntnis (*gnosis*) der <Kirche> kund, die unter den Gebilden des Verderbens erschienen ist. Man hat gefunden, daß sie allen (Licht-)Samen (in sich) hat wegen des Samens der Mächte, der sich [mit ihnen] vermischt hatte . . .»\*

\* NHC II 5,  
172,25–32

Vor allem spielt der Kirchenbegriff in der Schule des Valentinus eine bedeutende Rolle. Ein eigenes Äonenpaar trägt die Namen «Mensch» (*anthropos*) und «Kirche» (*ekklesia*), entstanden aus dem Paar «Wort» (*logos*) und «Leben» (*zoē*). Dieser Äon ist die «obere Kirche», das präexistente Urbild der irdischen Gemeinde und identisch mit dem Lichtsamem.\* «Kirche» ist also eingegrenzt auf die vor der Schöpfung bereits bei dem Urvater vorhandenen «Geister», die in den Pneumatikern wiedergeboren werden. Für die Valentinianer ist unter diesem Vorzeichen der «Geist», d. h. der unvergängliche Lichtsamem, «auf alle in der (unteren) Kirche ausgegossen; deshalb werden auch die Zeichen des Geistes, Heilungen und Prophetensprüche durch die Kirche vollbracht.»\* Der «dreiteilige Traktat» beschreibt die Präexistenz der Kirche folgendermaßen<sup>80</sup>: «Denn nicht allein der Sohn ist seit Anbeginn da, sondern auch die Kirche selbst ist seit Anbeginn. Wer also bei sich denkt, daß er dem Worte widerspricht, wenn er feststellt, daß der Sohn ein einziger Sohn ist: Wegen des Geheimnisses (*mysterion*) der Sache verhält es sich aber nicht so . . . (wie der Vater, trotz seines Sohnes, ein einziger und für sich seiend bleibt, so auch der Sohn im Hinblick auf die Kirche und die Kirche hinsichtlich der <vielen Menschen>, die in ihr sind) . . . sie (die Kirche) ist vor den Äonen da, die man legitimerweise <die Äonen der Äonen> nennt, d. h. die Natur (*physis*) der unzerstörbaren heiligen Geister (*pneuma*), sie, auf welcher der Sohn ruht, so wie sein Wesen gleich dem des Vaters ist, der auf dem Sohn ruht . . . Die Kirche besteht in (oder: durch) den (die) Satzungen und den (die) Tugenden, die, in denen der Vater und Sohn bestehen . . .»\*

\* Irenäus, *Adv. haer.*  
I 1,1. 5,6

\* Clemens Alexandrinus, *Ex Theodoto*  
24,1

\* NHC I 4,  
57,34–59,5

Der  
Gemeinde-  
aufbau

Fragen wir nun nach Aufbau und Zusammensetzung der «irdischen» Gemeinde, so ist darüber leider recht wenig bekannt. So redselig sich die Häresiologen über die Lehren verbreiten, so unzureichend sind ihre Angaben über das innere Leben der gnostischen Gemeinden. Sicherlich ist es ihnen aus verschiedenen Gründen weithin unzugänglich gewesen, übten

doch die Gnostiker eine mehr oder weniger strenge Geheimhaltungspflicht (sogenannte Arkandisziplin). Auch die Originalquellen, einschließlich der Nag-Hammadi-Texte, haben über diese Seite nichts sensationell Neues gebracht, abgesehen von dem Einblick in Frömmigkeit und Kult der gnostischen Gemeinden. Über die soziale Zusammensetzung und den Aufbau der Gemeindeordnung sind wir daher weithin nur auf Vermutungen angewiesen. Eine «Soziologie der Gnosis» ist deshalb bisher nur in Ansätzen möglich gewesen. Auch hier können wir nur auf einige Züge dieser Art eingehen.

Irenäus spricht in der Vorrede zu seinem Werk «Adversus haereses» davon, daß es vor allem «Unerfahrene» (*inexperiores*) seien, die den «Scheingründen» der gnostischen Missionare zum Opfer fielen. Danach wären es also nur «Un- oder Halbgebildete», so kann man das Wort auch interpretieren, die das Gros der gnostischen Gemeinden ausmachten, ein Bild, das sicherlich nicht ganz zutrifft, aber immerhin einen Fingerzeig in die richtige Richtung gibt, nämlich die «Zweipoligkeit» der Gemeindestruktur: Den eigentlichen «Kennern» und Leitern steht eine relativ wenig gebildete und eingeweihte Gemeinde gegenüber. Mit gnostischer Terminologie ausgedrückt, kann man auch von «Pneumatikern» oder «Vollkommenen» und von «Psychikern» sprechen. Ganz deutlich tritt uns diese Doppelstruktur im Manichäismus entgegen, wo die «Erwählten» von den «Hörern» oder «Katechumenen» streng unterschieden sind. Der esoterische Ansatz, der mit dem gnostischen Erlösungsbe-griff gegeben ist, ist auch innerhalb der engeren Gemeinde zur Auswirkung gekommen. Das «Buch des Thomas» unterscheidet, abgesehen von den «blinden Menschen» überhaupt, zwei Gruppen, die offenbar eine Gemeinde bilden: die «Anfänger»\* oder «Kleinen»\*\* und die «Vollkommenen»\* oder «Auserwählten»\*\*. Dies entspricht der auch sonst üblichen Dreiteilung der Menschen. Wenn demgegenüber Tertullian spottend bemerkt, daß bei den Häretikern «die Katechumenen schon Vollkommene (*perfecti*) sind, ehe sie Unterricht erhalten haben»,\* so ist dies mehr von der hierarchisch verfestigten Großkirche her gesehen als von der anders gearteten gnostischen Gemeindeauffassung, die auch «Laien» und «Frauen» (auch darüber regt sich Tertullian auf) auf Grund ihrer «Gnadengaben» (Charismen) zu Wort kommen und eine Leitungsstellung einnehmen läßt. Schon G. Koffmane hat 1881 die Meinung zu korrigieren versucht,<sup>81</sup> «es

Die soziale Zusammen-  
setzung

s.u.S. 363 f.

\* NHC II 7, 138,35  
 \*\* NHC II 7, 139,11  
 \* NHC II 7, 139,12;  
 140,10 f.  
 \*\* NHC II 7, 139,28  
 s.o.S. 99

\* Tertullian,  
 Prozeßeinr.  
 Kap. 42



seien die Gnostiker stolze Geistesaristokraten gewesen; sie hätten wie Philosophen nur ein Interesse gehabt, ihre hohe Weisheit wenigen Capazitäten mitzuteilen; wie bei den Pythagoräern hätte dann eine solche Schule auch religiöse Gebräuche und Riten aufgenommen. Die Häresiomachen lehren uns etwas anderes; sie berichten, daß nicht nur geistig bedeutende Männer, sondern auch genug niedrig stehende «sich verführen» ließen.» Daraus zieht er den Schluß: «Man kann der Gnosis nur gerecht werden, wenn man sie erfaßt in erster Linie als religiöse Gemeinschaft.»

Welcher Gesellschaftsschicht im einzelnen die Gemeindemitglieder angehörten, ist nur zu vermuten. Die «Elite», vor allem die Sektengründer und Autoren der Schriften, gehörte sicherlich zu einer mit hellenistischer und jüdischer Bildung vertrauten Schicht. Allem Anschein nach waren es, modern ausgedrückt, entwurzelte, politisch entmachtete Intellektuelle mit mehr oder weniger philosophischer und vor allem mythologischer Bildung, die aus plebejischen Schichten ihre Anhänger gewannen. Wir werden noch sehen, daß sich wahrscheinlich der Stand der jüdischen Weisheitslehrer, die eine Art «Schreiber-» oder «Laienintellektualismus» (M. Weber) bildeten, als Ausgangspunkt anbietet. Boshaft bemerkt Tertullian über die Häretiker, daß sie «mit so vielen Zauberern (Magiern), umherziehenden Gauklern, Astrologen und Philosophen Umgang haben, nämlich mit solchen, welche sich den Wißbegierden (*curiositati*) hingeben.»\* Sicherlich gehört eine derartige Beschreibung zum festen häresiologischen Inventar, findet sie sich doch fast bei jedem der bekannten Ketzereibekämpfer in ähnlicher Weise, aber sie ist keinesfalls völlig aus der Luft gegriffen. Schon einer der ersten gnostischen Schulgründer trägt den Beinamen «Magier» (gemeint ist Simon Magus), und einer der Schüler des Valentinos, Markos, hat offensichtlich der Magie und der Buchstabenmystik mehr als in der Gnosis sonst üblich Raum gegeben. Die Gnostiker sind hier allerdings keine Sondererscheinung, sondern stehen auch in dieser Beziehung ganz in ihrer Zeit, in der Zauberei, Astrologie und Zahlenspielereien – neben einem philosophischen Eklektizismus – bis in die höchsten Kreise keine Seltenheit gewesen sind. In den Nag-Hammadi-Texten finden sich wiederholt Passagen, die in diese Kategorie gehören. Die erhaltene magische Literatur der Spätantike belegte hierzu ergänzend schon immer zahlreiche Querverbindun-

s.u.S. 310f.

\* Tertullian, Prozeßeintr. Kap 43

s.o.S. 14

s.u.S. 312f.

gen, sei es an einem gemeinsamen Dämonen- und Namenbestand oder an gleichen mythologischen Überlieferungen (wie der «Befreiung Adams aus dem Schicksalszwang [*anankē*]»). Irenäus behauptet, daß in der simonianischen Schule nicht nur die «Geheimpriester», sondern jedes Mitglied «Zaubereien (Magie) ausübt». «Sie verwenden Beschwörungen (Exorzismen) und Zaubersprüche (Incantationen); Liebes- und Verführungsmittel, Geisterspuk und Traumdeuterei und was es sonst an okkulten Sachen gibt, werden bei ihnen eifrig verwendet.»\*

\* Irenäus,  
*Adv. haer.* I 23,4

Dagegen bieten die großen Persönlichkeiten, wie Valentinus, Basilides oder gar Mani, ein anderes Bild. Sie repräsentieren die Elite der Gnosis, um die auch die Kirchenväter wußten und die es ihnen in ihrem Abwehrkampf schwer machte. Tertullian, der überhaupt gegen viel Nachdenken und Grübeln ist, vermerkt abfällig, wie wir oben lasen, den Verkehr mit Philosophen und denen, die der (wissenschaftlichen) «Neugierde» (*curiositas*) frönen, ein Zeichen für die Stellung der großen Gnostiker in ihrer Umwelt. Die in Alexandria, einer Hochburg griechischer Bildung, lehrenden Gnostiker, wie Basilides und Valentinus, sind Vertreter einer hohen Bildungsschicht (das gilt auch für ihre unmittelbaren Schüler) und stehen ohne Zweifel Origenes und Clemens nicht nach, die an derselben Stätte wirken, sie überragen in vieler Hinsicht ihre kleinlichen orthodoxen Gegner wie Irenäus und Hippolyt. In diesem Zusammenhang ist auch der übrigen gnostischen Schriftstellerei zu gedenken, die leider weithin anonym bleibt, aber zu großen Teilen auf einem verhältnismäßig hohen Niveau steht, wenn man als Vergleich die zeitgenössische heidnische und christliche (d. h. großkirchliche) Literatur heranzieht. Das gleiche gilt auch für die Übersetzertätigkeit, die in der Gnosis eine große Rolle spielte und ihrer Verbreitung diente. Es wurde aus dem Aramäisch-Syrischen ins Griechische, aus dem Griechischen oder direkt aus dem Syrischen ins Koptische übersetzt. Dazu bedurfte es offenbar ganzer Übersetzerschulen, wie wir sie vor allem für die koptischen Werke in Oberägypten (um Assiut) voraussetzen müssen. Der oberägyptische Dialekt, in den diese gnostischen und manichäischen Texte übertragen wurden, ist dadurch zugleich zur Literatursprache erhoben worden und kann soziologisch gesehen sogar als «Ketzerdialekt» des Koptischen angesehen werden. Noch größeres Ausmaß hat die manichäische literarische Wirksamkeit, die bis in das Iranische, Chinesische

Die Sekten-  
gründer

und Türkische reicht. Bei den Mandäern ist ebenfalls eine eigene Sprache und Schrift zum Eigengut einer gnostischen Gemeinde geworden.

Die soziale  
Herkunft der  
Gemeinden

Diese Tatsachen verbieten es, in den gnostischen Gemeinden nur belanglose Konventikel von «Halbgebildeten» und «Verführten» zu sehen, wie es die kirchliche Überlieferung uns glauben machen will, wobei eigentlich schon der Ernst, mit dem wider sie polemisiert wird, diese Einschätzung Lügen straft. Leider sind wir über die soziale Zusammensetzung der Gemeinden nicht im Bilde. Sie wird sich im allgemeinen nicht sehr von der übrigen christlichen Gemeinden unterschieden haben, knüpfen sie ja vielfach an diese direkt an. Danach rekrutierten sie sich aus allen Schichten: manche der führenden Köpfe wohl aus den höheren Kreisen, die Mehrzahl aber der Anhänger aus den mittleren (vor allem Handwerker und Kaufleute) und unteren Klassen. Eigentlich wissen wir nur etwas über den Beruf des der Gnosis nahestehenden radikalen Paulusschülers Marcion (1. Hälfte des 2. Jh.), der, wie sein Vater, «Schiffseigner» (Reeder) gewesen sein soll. Der «syrische Philosoph» Bardaisan (Bardesanus, 154–222), der ebenfalls gnostischen Ansichten zuneigte, war Lehrer und lebte am Hofe eines östlichen Duodezfürsten. Schließlich ist Mani, der größte Gnostiker, der Tradition nach sogar mit der arsakidischen Königsfamilie verwandt gewesen; auch er hielt sich zeitweise am Hofe, und zwar der Sassaniden, auf. Solche Angaben fehlen uns für die anderen Sektengründer. Von dem valentinianischen Sektenhaupt Markos wird berichtet, daß er sich vor allem «vornehmen, in Purpur gekleideten und reichen Frauen widmete», nicht nur um sie zu gewinnen, sondern auch um sie zur Prophetie zu verleiten. In einem anderen Fall ist bei Euseb\* von einem ehemaligen Valentinianer namens Ambrosius die Rede, der so vermögend war, daß er den aufwendigen Apparat von Stenographen und Kalligraphen seines Lehrers Origenes völlig bestreiten konnte – übrigens auch ein Hinweis auf die Finanzierung der gnostischen Schriftstellerei. Die Zugehörigkeit von Sklaven ist meines Wissens bisher nicht belegt, aber durchaus wahrscheinlich, wie auch in der Großkirche. Gewisse sozialkritische Züge in einigen Zeugnissen, die «Reiche» und «Arme», «Freie» und «Sklaven», «Herrscher» und «Volk» als hinfällig-irdische Scheidungen verstehen, lassen vermuten, daß hier Gruppen der ausgebeuteten und unterdrückten Klasse sich zu Wort melden.

\* Euseb, *Kirchengesch.* VI 23,1f.

Weiteres  
s.u.S. 281f.



Grabinschrift der Flavia Sophē. Rom, 3. Jh.

Der Prozentsatz an Frauen war offensichtlich sehr hoch und zeigt, daß die Gnosis ihnen Chancen bot, die ihnen sonst vor allem in der offiziellen Kirche verwehrt waren. Sie nahmen vielfach leitende Stellungen ein, sei es als Lehrerinnen, Prophetinnen, Missionarinnen oder als Ausführende von kultischen Zeremonien (Taufe, Eucharistie) und magischen Handlungen (Exorzismen). Eine Marcellina verbreitete zum Beispiel um 150 in Rom die Lehren des Gnostikers Karpokrates.\* Der bedeutende Valentinschüler Ptolemaios schrieb einen uns erhaltenen ausführlichen Brief über Fragen der Auslegung des Mosegesetzes an eine gebildete Frau, die er «Schwester Flora» nennt. Erhalten ist uns die Grabinschrift einer Gnostikerin namens Flavia Sophē:

Stellung der Frau

\* *Irenäus, Adv. haer. I 26,6*

s. u. S. 265

s. Abb.

«Die du dich nach dem väterlichen Lichte sehnst,  
 Schwester, Gattin, meine Sophē,  
 Gesalbt in den Bädern Christi mit unvergänglichem,  
 heiligem Salböl,  
 Eilstest du zu schauen die göttlichen Antlitze der Aionen,  
 Den großen Engel des großen Rates (d. h. den Erlöser),  
 Den wahren Sohn;  
 Du kamst ins Brautgemach und, unsterblich, stiegst du auf  
 In den Schoß des Vaters.»<sup>82</sup>

In den meist aus gnostischen Kreisen stammenden apokryphen Apostelakten spielen Frauen häufig eine große Rolle. Vermut-

s.u.S. 288 ff.

Beispiele  
s.u.S. 255 ff.,  
263 f., 288 ff.

Gemeinde-  
organisation

lich hängt auch die Vorrangstellung der «Sophia» und anderer weiblicher Wesen in den gnostischen Systemen damit zusammen. Das Geschlecht ist demnach nicht ausschlaggebend, doch werden wir noch sehen, daß trotzdem der Frau ideologisch noch keine Gleichberechtigung eingeräumt wird. Die Häresiologen haben natürlich an der Vorzugsstellung der Frau in den gnostischen Gemeinden Anstoß genommen und sie entweder lächerlich gemacht oder mit Schmutz begossen. Das Verhältnis zu den Frauen wurde meist unter dem Thema der «Verführung» (einschließlich der sexuellen) abgehandelt und ihre Teilnahme an den Zeremonien entsprechend dargestellt.

Die Organisation der gnostischen Gemeinden ist uns gleichfalls nur in Umrissen bekannt. Es fehlt natürlicherweise eine einheitliche Leitung; insofern gibt es keine gnostische «Kirche». Im Mittelpunkt steht die Gemeinde der einzelnen Richtungen oder «Schulen». An ihrer Spitze standen zunächst die Gründer, denen z. T. charismatisch-prophetischer Charakter nachgesagt wurde und die der antiken Vorstellung vom «göttlichen Menschen» (*theios anēr*) entsprachen. Lukian (120–180 n. Chr.) beschreibt mit spöttischer Distanz offenbar ein solches Sektenhaupt in seiner Burleske «Über das Lebensende des Peregrinus».\* Dieser Mann, der sich selbst gern Proteus nannte, «wurde mit der seltsamen Weisheit der Christen näher bekannt, als er in Palästina mit ihren Priestern und Schriftgelehrten verkehrte. Und so unglaublich es klingen mag, binnen kurzem nahmen sie sich wie Kinder gegen ihn aus; er war Prophet, Versammlungsleiter (*thiasiar*ch), Synagogenvorsteher und alles in einer Person. Er legte ihre Schriften aus und erklärte sie, verfaßte aber auch viele selbst; kurz, sie hielten ihn für ein göttliches Wesen (wörtlich: Gott), machten ihn zu ihrem Gesetzgeber und ernannten ihn zu ihrem Vorstand (*prostatēs*).» Ein ähnliches Bild ergibt sich aus den Nachrichten über den oben erwähnten Markos, der Gemeindehaupt, Prophet und Magier bzw. Priester in seiner Person vereinigte. Auch seine Jünger beanspruchten, ganz gnostisch, Vollkommenheit und die höchste Erkenntnis, die über die der kirchlichen Apostel weit hinausgehe. «Sie hätten mehr als alle erkannt, und sie allein hätten die Größe der Erkenntnis der unsagbaren Kraft sich angeeignet.»\* Starb der Gründer oder das Haupt, so ging offensichtlich die Leitung in die Hand von Schülern über, was dann oft zu Spaltungen der ursprünglich einheitlichen Gemeinde

\* Lukian, *Peregrinus*,  
Kap. 11

\* Irenäus, *Adv. haer.*  
I 13,6

führte, wie wir es sehr deutlich in der Schule Valentins studieren können, die in mehrere (vor allem zwei) Richtungen zerfiel. Nach der Vielzahl der Gemeinden bzw. Schulen zu urteilen, die sich in der unterschiedlichen Literatur widerspiegeln, muß dieser Vorgang häufig der Fall gewesen sein. Eine gewisse Selbständigkeit des Denkens in der Anknüpfung an die vielen offenen Probleme der gnostischen Lehren mag dabei eine wichtige Rolle gespielt haben. Dies schließt auch das Fehlen einer festen Disziplin und Lehrnormierung (bzw. eines Lehramtes) ein, worauf wir schon verwiesen. Man kann das auch als Toleranz bezeichnen, die dem meist nicht fest geschlossenen Charakter der Gemeinden entspricht. Gegenseitige Verketzerung ist nur selten anzutreffen.<sup>83</sup>

s.u.S. 345

s.o.S. 58f.

Das Amt des «Vorsteher» (*prostatēs*) scheint das wichtigste gewesen zu sein. Es taucht in mehreren Kirchenväterquellen auf. Hippolyt bezeugt es für die Sethianer und die Naassener.\* «Die einen haben diesen, die anderen jenen Lehrer und Dämon (als Vorsteher gefunden) . . .», stellt Celsus fest.\*\* Andere Titel, die uns begegnen, sind «Priester»,\* «Mystagogen»,\*\* «Bischöfe»\*\*\* (von den Markosiern), «Propheten» bzw. «Prophetinnen», «Lehrer». Wie gesagt, sind uns Einzelheiten (abgesehen von den Manichäern und Mandäern) unbekannt. Dies betrifft auch die wirtschaftliche Grundlage. Nur wieder bei den Markosiern hören wir, daß Markos selbst die Kassengeschäfte führte und daß die Einkünfte auf Spenden wohlhabender Mitglieder beruhten.\*

Der Gemeindevorsteher

\* Hippolyt, *Refutatio* V 6,3; V 20,1

\*\* Origenes, *Contra Celsum* V 61

\* Hippolyt, *Refutatio* V 6,3; Irenäus,

*Adv. haer.* I 23,4

\*\* Irenäus, *Adv. haer.* I 21,1

\*\*\* Hippolyt, *Refutatio* V 6,42

\* Irenäus, *Adv. haer.* I 13,3

Allgemein gesehen, ist die Auffassung berechtigt, daß die gnostischen Gemeinden am ehesten den religiösen Genossenschaften oder «Kultvereinen» (*thiasoi*), die sich zur Verehrung einer Gottheit zusammenschlossen, vergleichen lassen. Dieser Ausdruck findet sich auch verschiedentlich in den Quellen und trifft wohl auch für die äußere Form der Beziehung zu den staatlichen Organen zu. Diese Vereine waren sozusagen Körperschaften des öffentlichen Rechts; sie regelten ihre inneren Angelegenheiten selbst, bestellten ihre Funktionäre, pflegten ihre Feste und Verehrungsformen. Eine Mitgliedschaft war jedermann möglich und brachte auch keine Gefahr mit sich. Die oben angeführten Ämternamen passen durchaus in dieses Bild. Hinzu kommt, daß wir von verschiedenen gnostischen Gemeinden Eintrittszeremonien und «Sakramente» kennen, die sie den Mysterienvereinen ähnlich machen. Die in diesen «Mysterien»

Kultvereine

gepflegte Geheimhaltungspflicht über bestimmte Lehren und Vorgänge ist der Gnosis ebenso eigen gewesen wie verschiedene Grade des Wissens und der Einsicht in die «Geheimnisse» (Pneumatiker bzw. Vollkommene, Psychiker), die in einigen Fällen sogar in Verbindung mit besonderen Zeremonien gestanden haben. Wie in den Mysterienvereinen kannten auch die gnostischen Gemeinden geheime Erkennungszeichen untereinander. Berichtet wird von «Brandmalen» an der Rückseite des rechten Ohrläppchens bei den Karpokratianern\* oder vom Kitzeln der inneren Handfläche bei der Begrüßung, wie es nach Epiphanius die (Barbelo-)«Gnostiker» machen.\*

\* Irenäus, *Adv. haer.*  
I 26,6

\* Epiphanius, *Panarion* 26,4,2

Mysterien-  
verein oder  
Philosophen-  
schule

Diesem Bild von einer Art Mysterienverein oder «Geheimkult» entsprachen wohl die meisten gnostischen Gemeinden; besonders die Naassener, Ophiten, Barbelo-Gnostiker und Markosier liefern uns dafür gute Beispiele. Andere Gemeinden haben dagegen offenbar mehr den Charakter von Philosophenschulen besessen, wie vor allem die alexandrinischen «Schulen» des Basilides und des Valentinos, in denen das Lehrer-Schüler-Verhältnis ausschlaggebend war. Aber auch sie haben bald Züge eines «Kultvereins» angenommen, wie nicht zuletzt der valentinianische Ableger, die Markosier, zeigte. So konnten sich also verschiedene Formen überlagern. Nicht unterschätzt werden darf dabei der Einfluß der «kirchlichen» Organisation, nicht der hierarchischen Großkirche, sondern der Einzelgemeinde, haben sich doch erwiesenermaßen die Bemühungen der gnostischen Missionare auf die christlichen Gemeinden konzentriert und sie vielfach unterwandert. Der Begriff «Kirche», wenn auch exklusiv eingeschränkt auf die «Vollkommenen», war ja der Gnosis nicht fremd. Auch «Bischöfe» sind bezeugt. Das bekannteste Beispiel dafür ist die Gegenkirche des Markion und im 3. Jahrhundert die Stiftung der manichäischen «Kirche». Allerdings sind dies Ausnahmen; sie bestätigen nur die Regel, daß die Gnosis eine streng organisierte, hierarchisch geordnete Gemeindeverfassung von Haus aus nicht besessen hat und auf Grund ihres primär durch Erkenntnis vermittelten Heilsbesitzes auch nicht haben konnte. Eine Scheidung in «Priester» und «Laien» ist für sie hinfällig, da die Gemeinde allein auf der persönlichen und «geistig» (pneumatisch) verankerten Aneignung des Heilsgutes beruht und strenggenommen nur die «Vollkommenen» umfaßt, die sich einer unweltlichen Gemeinschaft zugehörig fühlten. Daß die äußere Gestalt auch weniger Fort-

«Kirche»

geschrittene umfaßt, die sich mehr oder weniger auch kultischer bzw. sakramentaler und magischer Mittel bedienten, ist aus der Anpassung an die Umwelt zu begreifen, wohl auch aus ökonomischen Gründen, aus Gründen der Selbsterhaltung.

Tertullian hat uns, wenn auch polemisch überscharf, von dem lockeren Zustand («ohne Autorität und Kirchengleichheit») der gnostischen (valentinianischen?) Gemeinde ein Bild gezeichnet, das sehr aufschlußreich ist, vor allem auch wegen der darin bezeugten Rolle der Frauen: «Zunächst weiß man nicht, wer Katechumenen, wer Gläubiger ist, sie treten miteinander (in das Versammlungshaus) ein, hören miteinander zu, beten miteinander; auch wenn Heiden hinzukommen, werfen sie Heiliges den Hunden und Perlen, wenn auch unechte, den Schweinen vor. Die Preisgabe der Kirchengleichheit (*disciplina*) wollen sie für Einfachheit gehalten wissen, unsere Sorge für dieselbe nannten sie Schmeichelei. Den (Kirchen-)Frieden halten sie ohne Unterschied mit allen. Tatsächlich besteht er bei ihnen, trotz unterschiedlicher Lehren, wenn sie nur zur gemeinsamen Bekämpfung der einen Wahrheit (d. h. der Orthodoxie) zusammenhalten. Sie sind alle aufgeblasen, alle verheißten sie «Erkenntnis». Die Katechumenen sind schon «Vollkommene» (*perfecti*), noch ehe sie belehrt worden sind. Selbst die häretischen Frauen – wie unverschämt sind sie! –, sie erkühnen sich zu lehren, zu diskutieren, Beschwörungen (Exorzismen) vorzunehmen, Heilungen zu versprechen, vielleicht auch noch zu taufen. Die Ordinationen bei ihnen sind ohne Überlegung, leichtfertig und ohne Bestand. Bald stellen sie Neubekehrte (Neophyten) an, bald mit der Welt Verstrickte, bald unsere Abtrünnigen (Apostaten), um diese durch die Ehre an sich zu binden, da sie es durch die Wahrheit nicht können. Nirgends gibt es leichtere Beförderung als im Lager der Rebellen, wo bloß sich aufzuhalten schon Verdienst ist. Auf diese Weise ist der eine heute Bischof, morgen der andere, heute ist einer Diakon, der morgen Lektor ist, heute einer Priester (Presbyter), der morgen Laie ist. Denn sie übertragen auch dem Laien priesterliche Pflichten.»\*

Auf welche Weise der Zusammenhalt der einzelnen Gemeinden gewährleistet wurde, ist uns nicht näher bekannt. Die weite Verbreitung einzelner Richtungen vom Orient (Syrien) bis Italien (Rom) und Ägypten (Alexandria) legt einen Kontakt nahe, der ohne eine zentrale Leitung (wie sie allein der Manichäismus besaß) nur recht lose gewesen ist. Dafür spricht schon

Das Fehlen  
der Gemeinde-  
gleichheit

\* Tertullian, *Prozeßinr.*, Kap. 41

Der Zusammenhalt  
der Gemeinden



der Zerfall einzelner Schulen in verschiedene Richtungen, der sicherlich auch seine geographischen Ursachen hat. Ein wichtiges Mittel des Zusammenhaltes war außer der Autorität des Schulgründers und seiner Schriften die Reisetätigkeit. Gerade von den Gnostikern wird eine solche Regsamkeit öfters berichtet. Schulhäupter und Missionare reisen von den großen Zentren wie Alexandria oder von Jerusalem nach Rom und umgekehrt. Dabei ist nicht nur die Propaganda maßgebend, wie sie missionarische Wanderprediger und Kaufleute übten, sondern auch der Besuch schon bestehender Gemeinden Zweck gewesen. Man kann sich dies gut an der frühchristlichen Kirche klarmachen, etwa an den Reisen des Paulus oder den legendären Unternehmungen der Apostel in den apokryphen Apostelgeschichten. Gereist wurde damals viel. Das äußere Auftreten solcher «Apostel» hat Lukian humorvoll in seinem «Peregrinus» geschildert: langes Haar, schmutziger Mantel, umgehängter Ranzen, Stock in der Hand (also wie ein kynischer Wanderphilosoph).

Missions-  
tätigkeit

Art und Ergebnis solcher Unternehmungen spiegelt offenbar auch der Schluß des «Poimandres» wider, wo der Offenbarungsempfänger, der mit dem Offenbarer eins geworden ist, nach dem Dank an den Vater des Alls zur Verkündigung übergeht und die Menschen zu bekehren sucht: «Als sie dies hörten, sammelten sie sich einmütig um mich; ich aber sprach: <Warum habt ihr euch, erdentstandene Männer, dem Tod übergeben, wo ihr doch Macht habt, der Unsterblichkeit teilhaftig zu werden? Ändert euren Sinn, die ihr mit dem Irrtum (*planē*) unterwegs seid und mit der Unwissenheit (*agnoia*) zusammen Gemeinschaft habt. Trennt euch vom dunklen Licht, nehmt teil an der Unsterblichkeit, indem ihr die Vergänglichkeit hinter euch laßt!> Die einen von ihnen verspotteten mich und gingen weg und lieferten sich (so) dem Weg des Todes aus; die anderen aber warfen sich mir zu Füßen und baten, belehrt zu werden. Ich aber richtete sie auf und wurde zu einem Führer für das Menschengeschlecht, indem ich sie lehrte, wie und auf welche Weise sie gerettet werden. Und ich säte Worte der Weisheit in sie, und sie wurden aus ambrosischem Wasser genährt. Als es aber Abend geworden war und die Strahlen der Sonne begannen, ganz zu verschwinden, forderte ich sie auf, Gott Dank zu sagen. Und als sie die Danksagung beendet hatten, suchte jeder sein eigenes Lager auf.»\* So geht die «Bekehrung» sogleich in Gemeindegründung über.

\* *Corp. Herm. I*  
27–29

Eine andere Form des Kontaktes unter den Gemeinden waren Sendschreiben und Briefe, von denen wir eine Reihe besitzen (Mani hinterließ eine Briefsammlung, die aber leider nicht mehr erhalten ist). Überhaupt kommt der literarischen Tätigkeit eine ausschlaggebende Bedeutung zu: Sie war einerseits Ausdruck der Lebendigkeit der Gemeinden, andererseits eine einflußreiche Form der Belehrung der Anhänger und der Gewinnung neuer Mitglieder. Mehrfach finden sich daher in den Texten eingeschaltete Missionsreden, wie in der «hermetischen Sammlung», dem «Buch des Thomas»\*, der «Naasenerpredigt» usw., die zeigen, daß die Gnosis eine missionierende Religion ist.

Sendschreiben

NHC II 7  
s.o.S. 30

Wie jede Religionsgemeinde ist auch die gnostische eine «Kultgemeinde» gewesen, eine Seite, die schon verschiedentlich berührt worden ist und nun an dieser Stelle näher betrachtet werden soll. Die Schwierigkeiten bei diesem Thema hängen mit der bereits geschilderten Quellenlage zusammen. Liturgische oder kultische Texte sind bisher nur sehr wenige aufgetaucht, wenigstens griechische oder koptische. Archäologische Funde eindeutig gnostischer Heiligtümer bzw. Kultstätten besitzen wir bisher nicht. Ein Sonderfall ist die mandäische Gemeinde, wo reichliches Material, bis zur Augenzeugenschaft, vorhanden ist. Die Kirchenväter lassen uns weithin im Stich oder – und dies ist noch bedauernswerter – fabulieren gerade über diese Seite ihrer Gegner in erheblichem Maße, wobei eine Verunglimpfung in der alten Tradition der Sektenpolemik Pate steht.

Der Kultus

Tafel 9,34

Zu diesen Schwierigkeiten tritt noch eine weitere, die aus dem Wesen der Gnosis selbst stammt. Von ihrer Weltauffassung her ist sie eigentlich antikultisch zu verstehen: Alle «hylischen» (materiellen) Institutionen werden disqualifiziert und als für die Erlösung bedeutungslos betrachtet. Dies gilt strenggenommen auch für den kultischen Bereich. Sakramente wie Taufe und Abendmahl (Eucharistie) können das Heil nicht vermitteln, haben also keinen «heilsnotwendigen» Charakter; sie können höchstens den schon vorhandenen Heilszustand des Gnostikers (Pneumatikers) bestätigen und stärken, sofern an ihnen festgehalten wird. Zu diesem radikalen Standpunkt haben sich allerdings nur ganz wenige Richtungen bekannt, wie einige Valentinianer und vor allem der Manichäismus. Die

Mehrzahl, dies geht aus den wenigen Quellen deutlich hervor, besaß eine den Mysterienkulten oder der christlichen Kirche analoge kultische Praxis, die verschiedene Zeremonien und Riten umfaßte, bis hin zu regelrechten Zauberpraktiken wie Beschwörungen und Exorzismen. Man hat vielfach die These vertreten, daß die Gnosis erst sekundär und in ihrer Spätstufe zu einer kultischen Religion geworden sei. Dies ist jedoch eine unhistorische Auffassung und aus den Zeugnissen nicht zu belegen. Im Gegenteil, es scheint, daß Kritik und Vergeistigung der kultischen Institutionen erst einer jüngeren Entwicklung angehören, sozusagen als Akt kritischer Reflexion über die eigenen Grundlagen und vielleicht entgegen zunehmendem Verfall gerade auf diesem Sektor. Doch ist darüber noch kein endgültiges Urteil möglich, da gerade auf diesem Gebiet bisher sehr wenig gearbeitet worden ist.<sup>84</sup>

Wir finden, wie im Bereich der Ideologie, so auch in der kultischen Praxis eine Vielzahl von Verhaltensweisen vor, die nebeneinander, teilweise sogar im Rahmen ein und derselben Schule existieren. Die grundsätzlichen Einstellungen dazu lassen sich auf etwa drei reduzieren:

1. Die stillschweigende Beibehaltung kultischer Zeremonien aus der Umwelt, mit Anpassung an das eigene Denken, was oft einer Umdeutung entspricht.
2. Erweiterung, Ausbau oder gar Neuschaffung von Zeremonien, vielfach als Ergebnis einer Umsetzung aus der Mythologie, d. h. durch eine «Ritualisierung» mythologischer Vorgänge.
3. Ablehnung oder zumindest starke Vergeistigung des Kultes.

Kult-  
feindlichkeit

Das letztere, die Verwerfung kultischer Praxis, richtet sich in erster Linie gegen die kirchlichen Institutionen von Taufe und Abendmahl (was nicht ausschließt, daß diese Gruppen ein Gemeindeleben mit Hymnen und Gebeten besessen haben). Von einer valentinianischen (?) Gruppe teilt Irenäus mit, daß sie alle Wasser- und Salbungszeremonien, die mit dem Erlösungsvorgang zusammenhängen, ablehnten, indem sie sagten, «man dürfe das Geheimnis (*mysterion*) der unaussprechlichen und unsichtbaren Kraft nicht durch sichtbare und vergängliche Schöpfungen darstellen und das Unausdenkbare und Unkörperliche nicht durch (sinnlich) Wahrnehmbares und Körperliches. Die vollkommene <Erlösung> (*apolytrosis*, bei anderen Gruppen ein kultischer Akt) sei die Erkenntnis (*gnosis*) der unaus-

sprechlichen <Größe> . . ., die Erkenntnis sei die <Erlösung> (*apolytrosis*) des inneren Menschen. Und sie sei weder körperlich, der Körper ist ja sterblich, noch seelisch (psychisch), da auch die Seele (*psychē*) aus dem Mangel abstamme und nur des Geistes (*pneuma*) Behausung sei; geistig müsse also auch die <Erlösung> sein. Durch Erkenntnis (*gnosis*) werde der innere, geistige Mensch erlöst; sie hätten an der Erkenntnis des Alls ihr Genußen, und dies sei die wahre <Erlösung>.\* Epiphanius berichtet eine ähnliche Einstellung von den sogenannten «Archontikern», die z. Z. Konstantins des Großen, angeblich aus Armenien kommend, in Palästina Fuß faßten (wahrscheinlich eine Abart der sethianischen Gnosis): «Sie verdammen die Taufe, wenn auch einige von ihnen vorher getauft sind. Sie lehnen die Teilnahme an den (kirchlichen) Sakramenten (Mysterien) und ihren Nutzen als ihnen Fremdes und auf den Namen des (Demiurgen) Sabaoth Geschehenes ab . . . Hat (die Seele) die <Erkenntnis> (*gnosis*) erlangt und flieht die Taufe der Kirche und den Namen Sabaoths, der das Gesetz gegeben hat, dann steigt sie durch die einzelnen Himmel auf . . .»\*

\* Irenäus,  
Adv. haer. I 22,4

\* Epiphanius, Panarion 40,2,6,8

In anderen Fällen werden kultische Handlungen «spiritualisiert», d. h. auf geistige Vorgänge reduziert oder nur symbolisch aufgefaßt. «Denn die geistige Anbetung ist Angelegenheit der Vollkommenen, nicht die fleischliche» (so die Naassener).\* Es gibt hier sehr viele Möglichkeiten, indem man, wie in hermetischen Texten, Gebete und Hymnen als «reine, geistige Opfer»\*\* auffaßt oder den Akt der «Erkenntnis» (*gnosis*) als «Taufe» versteht, wie am Ende der «Offenbarung des Adam»,\* oder als «Salbung», wie im «Wesen der Archonten»\*. «Die Reinigung der Seele aber ist die Wiedererlangung der Unberührtheit ihrer früheren Natur und daß sie sich (wieder) zurückwendet: das ist ihre Taufe.»\* Im einzelnen ist es mitunter schwierig festzustellen, ob bei der Verwendung kultischer Begriffe, wie etwa des häufig wiederkehrenden vom «lebendigen Wasser», im Zusammenhang eines Textes nur an ein Bild für die Gabe der Gnosis bzw. der Erleuchtung gedacht ist oder ob eine versteckte Anspielung auf einen Wasserritus, den die Sekte ausübte, vorliegt. Die Forschung hat in jüngerer Zeit häufig den letzteren Interpretationsweg beschritten, ohne immer zu allgemein anerkannten Ergebnissen gelangt zu sein. Sicher ist jedenfalls, daß die gnostischen Texte eine metaphorisch-symbolische Redeweise auch bei kultischen Dingen bevorzugen und es

Vergeistigung  
kultischer  
Handlungen

\* Hippolyt,  
Refutatio V 9,4

\*\* Corp. Herm. I 31;  
NHC VI 6,57,18f.  
\* NHC V 5

\* NHC II 4,  
144,33–145,5

\* NHC II 6,  
131,34–132,2

offenbar (dadurch?) vermeiden, Näheres über ihre «Mysterien» mitzuteilen.

### Gebetspraxis

Betrachten wir nun einige Erscheinungsformen der uns bekannten gnostischen Kulthandlungen. Zu dem traditionellen und sicherlich in jeder Gemeinde geübten Brauch gehört die Rezitation von Hymnen und Gebeten. Davon haben wir eine erhebliche Anzahl, sei es als Einlagen in theologischen Werken oder als eigenständige Sammlungen. Letztere besitzen wir, abgesehen von den umfangreichen Werken der Manichäer und Mandäer, in den sogenannten «Oden Salomos», die man als Gesang- oder Gebetbuch einer christlich-gnostischen Gemeinde Syriens ansehen kann. Verwendet wurde diese Sammlung auch in Ägypten, wie die Aufnahme einiger Lieder daraus in die koptische «Pistis Sophia» lehrt. Wir erhalten daraus einen gewissen Einblick in die gnostische Frömmigkeit<sup>85</sup>:

s.o.S. 34

«Meine Arme hob ich empor zur Höhe  
zur Gnade des Herrn,  
weil er meine Fesseln von mir abgestreift hat  
und mein Helfer mich erhoben hat zu seiner Gnade  
und Erlösung.

Und ich zog die Finsternis aus  
und kleidete mich in das Licht.  
Und es wurden mir Glieder an meiner Seele,  
in denen keine Krankheit ist, auch keine Qual noch  
Schmerzen.

Und überaus hilfreich war mir das Denken des Herrn  
und seine unvergängliche Gemeinschaft.  
Und ich wurde emporgehoben in das Licht  
und ging vorüber vor seinem Angesicht.  
Und ich kam ihm nahe,  
indem ich ihn pries und bekannte.  
Er ließ mein Herz aufsprudeln, und es befand sich in  
meinem Munde  
und ist aufgegangen auf meinen Lippen.  
Und groß wurde auf meinem Angesicht der Jubel über den  
Herrn und sein Preis.

\* Ode Sal. 21

Hallelujah!»\*

Das Ausstrecken der Hände als Gebetsgestus hat symbolische Bedeutung: Es ist die Nachahmung des Kreuzes, gnostisch zugleich Zeichen für die «Kreuzigung der Welt».

s.o.S. 184

«Ich streckte meine Hände aus  
und hielt heilig meinen Herrn.  
Denn das Ausbreiten meiner Hände ist sein Zeichen;  
und mein Ausstrecken ist das aufgerichtete Holz.  
Hallelujah!»\*

\* *Ode Sal. 27*

«Ruhe» und Geborgenheit sind Ausdruck des Erlöstseins, die schon im Diesseits gegeben sind und häufig gepriesen werden:

«Ich fand Ruhe auf dem Geist des Herrn,  
und er hob mich zur Höhe.  
Und er stellte mich auf meine Füße in der Höhe des Herrn  
vor seine Vollkommenheit und Herrlichkeit,  
während ich (ihn) pries mit der Zurüstung seiner Lieder.»\* \* *Ode Sal. 36,1-2*

Die Lieder beschreiben die Gegenwart der Erlösung als bereits erfolgte «Himmelfahrt der Seele», und es scheint, daß verschiedene von ihnen, die diesem Thema gewidmet sind, bei einer «Seelenaufstiegszeremonie» oder «Totenmesse» gesungen wurden.

«Ich stieg hinauf zum Licht der Wahrheit wie auf einem  
Wagen,  
und es leitete mich die Wahrheit und führte mich,  
Und sie ließ mich überschreiten Gräfte und Schluchten,  
und vor Klippen und Wellen rettete sie mich.  
Und sie wurde mir ein Helfer der Rettung  
und legte mich auf die Arme des Lebens ohne Tod.»\* \* *Ode Sal. 38,1-3*

«Wie ein Knäblein von seiner Mutter wurde ich getragen,  
und er (der Herr) gab mir Milch, (d. h.) den Tau des  
Herrn.  
Und ich wurde groß durch seine Gabe  
und fand Ruhe in seiner Vollkommenheit (oder: in  
seinem Pleroma).  
Und ich streckte meine Hände aus beim Aufstieg meiner  
Seele  
und richtete mich gerade auf den Höchsten hin  
und wurde von ihm erlöst.»\* \* *Ode Sal. 35,5-7*

Verwendet wurden offenbar auch häufig die alttestamentlichen Psalmen, indem sie als Ausdruck gnostischer Erlösungsförmigkeit verstanden wurden. In der «Pistis Sophia» wurden

s.o.S. 170 sie bekanntlich auf die Schicksale der Sophia gedeutet. Einige Gebete sind jetzt auch in den Nag-Hammadi-Texten zu finden, vor allem in denen, die zu den hermetischen Schriften gehören.\*<sup>86</sup> Sie werden durch göttliche Einsetzung sanktioniert. Das Gebet, so wird hervorgehoben, ist kein äußeres Gebot, sondern ein inneres Bedürfnis des «Verstandes» (*nūs*), das der Weisheit und Erkenntnis dient. «Laß uns beten, mein Sohn, zum Vater des Alls, zusammen mit deinen Brüdern, die meine Söhne sind, damit er den Geist des Redens gibt», spricht der Offenbarer Hermes seinen Sohn (gemeint ist Thot bzw. Tat) an, um ihm dann die Geheimnisse der «Achttheit» (*ogdoas*) und «Neunheit»

\* NHC VI 6,  
53,27–31

(*enneas*) mitzuteilen.\* Zwei der Gebete wollen wir hier zitieren. Das erste enthält geheimnisvolle Anrufungen durch Buchstaben, die wir aus der Zauberpraxis kennen; sie zeigen, daß der Übergang zur Gebetsmagie nicht schwerfällt. Plotin hielt es für besonders schändlich, daß die Gnostiker sich mit «Beschwörungen» an die oberen Wesen wenden, um sie ihren Zwecken dienstbar zu machen; dabei sind, wie er sagt, «passende Sprüche», «Melodien», «Schreie», «Fauchen und Zischen der Stimme» üblich.\*

• Plotin, *Enneaden*  
II 9,14

«Ich werde das Lob hinaufsenden in meinem Herzen,  
indem ich das Ende des Alls anrufe,  
den Ursprung der Ursache des Suchens der Menschen,  
den unsterblichen Gewinn (oder: Fund),  
den Schöpfer des Lichtes und der Wahrheit,  
den Säemann des Wortes (*logos*), der Liebe (*agapē*) und des  
unsterblichen Lebens.

Ein verborgenes Wort (*logos*) vermag nicht von dir  
zu reden, Herr.

Deswegen will mein Verstand (*nūs*) dir täglich lobsingen.

Ich bin das Organ deines Geistes (*pneuma*),  
der Verstand (*nūs*) ist dein Griffel;  
dein Ratschluß aber spielt auf mir.

Ich sehe mich: Ich erhielt Kraft von dir,  
denn deine Liebe hat uns aufgerichtet . . .

O Gnade! Nach alledem danke ich dir,  
indem ich dir lobsinge.

Denn ich habe von dir das Leben erhalten,  
als du mich weise machtest.

Ich preise dich, ich rufe deinen Namen an,



Die Welschlange (*uroboros*) als Amulett in einem griechischen Zauberpapyrus des 3. Jh. n. Chr. Das Amulett, das Name und Siegel «der Kraft des großen Gottes» ist, soll den Besitzer «gegen Dämonen, gegen Gespenster, gegen jede Krankheit und jedes Leiden» schützen. Die Inschrift besteht aus Zauberverworten und -zeichen (u. a., auch *Jaeo*) und der Formel: «Bewahre meinen, des NN, Leib und Seele ganz unversehrt».

der in mir verborgen ist:  
 a o ee o eee ooo iii oooo ooooo oooooo yyyyyy  
 ooooooooooooooooooooooooooooo

Du bist es, der mit dem Geist zusammen ist.  
 Ich lobsinge dir in Gottergebenheit.»\*

\* NHC VI  
 6,60,17–61,17

Das andere «Gebet, das sie (Hermes und Thot) sprachen», ist uns schon früher in lateinischer und griechischer Sprache bekannt gewesen:

«Wir danken dir! Zu dir sind jede Seele und das Herz ausgestreckt. O Name, den man nicht belästigt, der durch die Benennung Gottes verherrlicht ist und durch die Benennung des Vaters gepriesen wird. Denn zu jedem und zu allen (reicht) das Wohlgefallen des Vaters, die Liebe und die Zuneigung.



Und wenn es eine süße und schlichte Lehre gibt, so schenkt sie uns den Verstand (*nūs*), das Wort (*logos*) und die Erkenntnis (*gnosis*):

Den Verstand, damit wir dich verstehen.

Das Wort, damit wir dich erklären.

Die Erkenntnis, damit wir dich erkennen.

Wir freuen uns, als wir Licht empfangen durch deine Erkenntnis.

Wir freuen uns, daß du uns über dich belehrt hast.

Wir freuen uns, daß du uns, die wir noch im Leibe sind, durch deine Erkenntnis zu Göttern gemacht hast.

Der Dank des Menschen, der zu dir kommt, ist (nur) der eine: daß wir dich erkennen.

Wir haben dich erkannt, o (geistig) wahrnehmbares Licht.

O Leben des Lebens, wir haben dich erkannt.

O Mutterschoß jedes Samens, wir haben dich erkannt.

O Mutterschoß, der du in der Natur des Vaters gebierst, wir haben dich erkannt.

O ewige Beständigkeit des zeugenden Vaters, so haben wir deine Güte verehrt.

Wir erbitten einen einzigen Wunsch: wir wünschen, in der Erkenntnis (*gnosis*) bewahrt zu werden.

Es ist aber eine einzige Bewahrung, die wir erstreben:

daß wir nicht in diesem so beschaffenen Leben straucheln.)\*

\* NHC VI 7,  
63,33–65,7

Ein Nachsatz bemerkt noch, daß nach dem Gebet, «sie einander küßten und gingen, um ihre heilige, unblutige Speise zu verzehren», d. h., die Zeremonie wurde mit einem rituellen vegetarischen Mahl (im Unterschied zu den Schlachtopfermahlen der Umwelt) beschlossen.

**Predigten** Zu diesen «Wortgottesdiensten» gehörten sicherlich auch Vorträge und Predigten, von denen uns die gnostische Literatur vielfältige Beispiele aufbewahrt hat, wobei natürlich nicht immer nachweisbar ist, ob sie auch im Kult Verwendung fanden. Anzunehmen ist es aber weithin, da die Zusammenkünfte der Gemeinden die einzige Möglichkeit gegenseitiger Belehrung und Information boten. Verschiedene Texte verbinden Gebet und Lobpreis mit lehrhaften Ausführungen, indem sie eine Schau der Himmelswelten vorgeben, die einer Gunst und Fähigkeit des meist vorgeschobenen legendären Verfassers entsprang. So sind die «Drei Säulen des Seth»)\* eine Kundgabe des Dosi-

\* NHC VII 5

theos, der sie im Jenseits «gesehen und gehört hat». «Oftmals habe ich gemeinsam mit den (oberen) Kräften den Lobpreis gesprochen und wurde (dadurch der Gegenwart) der unermeßlichen Größen für würdig befunden.» Diesen Zweck verfolgt auch die Weitergabe der drei lehrhaften Hymnen an die Gemeinde. Die Rezitation dient der Versenkung oder besser der Erhebung in die oberen Sphären. Mit ähnlichen Absichten wurden viele der uns bekannten Schriften abgefaßt. «Wenn ihr betet, werdet ihr Ruhe finden, weil ihr die Mühe und die Herzenskrankheit zurückgelassen habt», heißt es im Buch des Thomas.\*

\* NHC II  
7,145,10-12

Offenbar haben manche Gnostiker auch einen Bilderkult gepflegt; sogar Götterstatuen besessen, wie wir sie etwa aus den archäologischen Überresten von Mysterienkulten besitzen. In der oben angeführten hermetischen Schrift ohne Titel wird vermutlich darauf angespielt: «Du unsichtbarer Gott, zu dem man in Schweigen spricht, dessen Bild (*eikon*) bewegt wird, wenn man es pflegt, und das gepflegt wird (wenn man es bewegt).»\* Irenäus schreibt den Simonianern unter anderem folgendes zu: «Sie besitzen ein Bild (*eikon, imago*) Simons, das ihn in der Gestalt des Zeus und die Helena (seine Begleiterin) in der Gestalt der Minerva zeigt, und beten diese an.»\* Von anderen (den Karpokratianern) berichtet der gleiche Autor ähnliches: «Sie besitzen auch Bilder, einige gemalt, einige auch aus anderem Material gefertigt, und sie sagen, daß eine Christusgestalt von Pilatus in jener Zeit hergestellt wurde, als Jesus unter den Menschen weilte. Diese (Bilder) bekränzen sie und stellen sie zusammen mit den Bildern weltlicher Philosophen, nämlich dem Bild des Pythagoras, des Platon, des Aristoteles und der übrigen, auf. Ihre sonstige Verehrungsweise üben sie ähnlich wie die Heiden aus.»\* Uns fehlt leider die Möglichkeit, den bloßstellenden Angaben auf den Grund zu gehen, aber selbst die Manichäer haben nachweisbar ihren Meister im Bild während kultischer Veranstaltungen aufgestellt, und Wandgemälde haben sich in ihren zentralasiatischen Heiligtümern (aus dem 8. Jh.) erhalten. Selbst die Synagogen sind, wie wir heute aus Funden wissen, ausgemalt gewesen, und die Christen haben dies gleichfalls von früh an mit ihren Versammlungsstätten, wie den Katakomben, ebenso gehalten. Die Gnostiker machen darin also keine Ausnahme. Zweifellos haben sie aber weder Statuen noch Bilder als solche verehrt, sondern nur als Sinn- oder Gedenkbilder angesehen.

Bilder-  
verehrung  
(Gedenk-  
bilder)

\* NHC VI 6,  
56,10-14

\* Irenäus,  
Adv. haer I 23,4

\* a. a. O. I 25,6

Tafel 25,  
Farbtafel IV

An weiteren Zeremonien, die in der Gnosis eine wichtige Rolle im Gemeindeleben spielten, lassen sich Taufen und Waschungen (Lustrationen), Salbungen mit Öl (sogenannte «Siegelungen»), Mahlfeiern (z. B. die Eucharistie), Sterberiten (für den Seelenaufstieg) und einige nur speziell bei einigen Gruppen nachweisbare Bräuche anführen. Verschiedentlich wird, vor allem bei den Valentinianern, aber nicht nur bei ihnen, von «fünf Siegeln» gesprochen, womit offenbar fünf Zeremonien gemeint sind, die, so wenigstens im «Philippusevangelium»\*, Taufe, Salbung, Eucharistie, «Erlösung» (*apolytrosis*) und «Brautgemach» umfassen.<sup>87</sup> Wir werden sie im folgenden kurz vorstellen.

\* NHC II 3

Taufe und  
Waschungen

Zunächst zu den Wasserriten. Sie sind, abgesehen von den Mandäern, wo sie im Zentrum des Kultes stehen, nicht sehr häufig anzutreffen, vor allem fehlen uns nähere Einzelheiten über die Ausführung. Tauchbäder in «fließendem (= lebendem) Wasser» sind offenbar die Regel gewesen; aber auch Besprennungen bzw. Übergießungen fehlten nicht. Obwohl die Mehrzahl der Belege dem christlich-gnostischen Bereich angehört und so die christliche Taufe voraussetzt, gibt es Hinweise darauf, daß Wasserzeremonien auch unabhängig vom Christentum in den gnostischen Gemeinden existiert haben und aus jüdischen Reinigungsriten, besonders häretischer Herkunft, stammen. Jüdische Taufsekten haben offenbar eine gewisse Affinität zu gnostischen Bewegungen gehabt. Von daher erklären sich am ehesten eine Reihe von Zügen, die mit der Vorstellung einer Wassertaufe verbunden worden sind: der Reinigungscharakter (für den Eintritt in das Pleroma) und der Gedanke der «Einweihung» (Initiation) in die Geheimnisse der gnostischen Weisheit. Einige (valentinianische) Gruppen haben eine eigene «Erlösungs»-Zeremonie mit Hilfe einer Wassertaufe praktiziert und die Sterbenden getauft. Auch als Aufnahme-Zeremonie wird die Taufe verwendet worden sein. «Die Verheißung des Bades (= der Taufe)», sagt Hippolyt über die sogenannten Naassener, «ist nach ihnen nichts anderes, als den in die unverwelkliche Freude einzuführen, der nach ihnen mit lebendigem Wasser gebadet und mit unaussprechlicher Salbung gesalbt wird.»\* Auch bei den Sethianern ist Taufe und der «Kelch des lebenden Wassers» ein Mittel, der Unsterblichkeit teilhaftig zu werden.\* Diese Auffassung ist offenbar durchweg dem gnostischen Taufverständnis eigen gewesen, nicht die der Sündentilgung. Letztere wird abwertend der «seelischen» Taufe des irdi-

s.o.S. 204

s.u.S. 250

\* Hippolyt, *Refutatio*  
V 7,19

\* a.a.O. V 19,21

schen Jesus zugeschrieben, im Unterschied zu der «geistigen» des in ihm herabgekommenen Christus.\* Am ausführlichsten <sup>\* *Irenäus, Adv. haer. I 21,2*</sup> unterrichten uns die valentinianischen Zeugnisse. Wie die Taufe Jesu die Herabkunft des Geist-Christus auf ihn bedeutet, so ist die Taufe des Gnostikers ein Akt, der ihm den Geist (*pneuma*) der Unsterblichkeit, der Erlösung, der Auferstehung mitteilt und ihn damit zum Pneumatiker macht. In der Taufe erhält der Gnostiker sein unsterbliches Gewand oder den «vollkommenen Menschen» (Christus). Eine Taufformel lautet: «Auf den Namen des unbekanntes Vaters des Alls, auf die Wahrheit, die Mutter aller, auf den, der in Jesus herabstieg (d. i. Christus), zur Einigung, Erlösung (*apolytrosis*) und Gemeinschaft der Kräfte.»\*

<sup>\* *a.a.O. I 21,3*</sup>

Das «Philippusevangelium» hat zur Deutung der Taufe einige eindrucksvolle Formulierungen und Bilder verwendet: «Das lebendige Wasser ist ein Leib. Es ziemt sich, daß wir den lebendigen Menschen anziehen. Deshalb, wenn er (der Gnostiker) kommt und in das Wasser hinabsteigt, pflegt er sich zu entkleiden, damit er jenen (den lebendigen Menschen) anzieht.»\* <sup>\* *NHC II 3, 119,21–25*</sup> Das im Griechischen mögliche Wortspiel mit «taufen» (*baptizein*) und «färben» (*baptein*) führt zu folgendem Gleichnis: «Gott ist ein Färber. Wie die guten Farben, die man «die wahren» nennt, mit den (Sachen), die mit ihnen gefärbt worden sind, sterben, so verhält es sich (auch) mit denen, die Gott gefärbt hat: Da seine Farben unsterblich sind, werden sie (die Gefärbten) durch seine Farben unsterblich. Gott aber tauft die, die er tauft, mit Wasser.»\* <sup>\* *NHC II 3, 109,12–20*</sup> Der Getaufte ist also dank dem vermittelten «Geist» (der für die Farbe steht) unsterblich, im Unterschied zu den vergänglichen Stoffen, deren Farben verbleichen. Ähnliches sagt ein Stück Jesuslegende zwei Seiten später: «Der Herr ging in die Färberei des (Jüngers) Levi. Er nahm 72 Farben und warf sie in den (Färber-) Kessel. Er brachte sie alle weiß heraus und sagte: «So ist (auch) der Menschensohn [als] Färber gekommen.»\* <sup>\* *NHC II 3, 111,25–30*</sup> «Weiß» ist als Farbe des Lebens und des Lichts Symbol für die Unsterblichkeit, die Christus den Menschen vermittelt. Auf der gleichen Linie liegt die Ansicht des Valentinianers Theodot, der die Taufe für die Toten aus dem Neuen Testament\* auf eine vorbildlich-himmliche Engeltaufe bezieht: <sup>\* *1. Kor. 15,29*</sup> «Die sich taufen lassen . . . für die Toten», das sind die Engel, die sich für uns (die wir sterblich wie Tote sind) taufen lassen, damit auch wir, im Besitz des (Tauf-)Namens, (beim Aufstieg)

\* Clemens Alexan-  
drinus, Ex Theodoto  
22,4

nicht aufgehhalten werden und vom <Grenzpfaht> (*horos*) nicht daran gehindert werden, in das Pleroma zu gelangen.»\*

## Ölsalbung

Stärker als die Taufe ist die Ölsalbung in der Gnosis vertreten, sie erfährt sogar in einigen Texten eine höhere Bedeutung, ist jedoch meist mit der Taufzeremonie – Salbung vor oder nach der Taufe – verbunden gewesen. Diese Verbindung hat sich im gesamten Christentum erst im Laufe des 2. Jahrhunderts eingestellt, wobei man an den Namen Christus, «Gesalbter», anknüpfte. Eine wichtige Rolle spielte dabei aber auch ein magischer Zweck: Das Salböl bannte die Dämonen und schützte vor ihnen; es heilte und vertrieb dementsprechend die «Krankheiten» der Seele und des Leibes. Daher wurde der Exorzismus («Austreibung») in Form einer Salbung ausgeführt. Die antiken Zaubertexte geben eine Fülle von Belegen für diese Verwendung des Öls. Häufig galt die Salbung als eine «Versiegelung», die Salbe als «Siegel», d. h., es handelte sich um einen Schutzakt und eine Eigentumserklärung: Die Gottheit versicherte sich auf diese Weise durch die Priester ihrer Gläubigen, die in ihren Schutz traten. Alle diese Bedeutungen finden wir auch in der Gnosis wieder. Im Vordergrund stand bei ihr jedoch der Gedanke der «Erlösung», die Gabe der Unsterblichkeit, die durch die Salbung vermittelt wurde. Man knüpfte dabei an den paradiesischen «Ölbaum» an, der als Zeichen des Lebens den Ursprung des Salböls darstellte. Celsus berichtet von den ophitischen Gnostikern, daß sie ein «Siegel» besäßen, das den, der es empfangt, zum «Sohn» des «Vaters» mache; er antwortete dabei: «Ich bin gesalbt mit weißer Salbe vom Baum des Lebens.»\* Das «Philippusevangelium» sagt dasselbe: «Aber der Baum des Lebens ist in der Mitte des Paradieses, und der Ölbaum, aus dem das Salböl (*chrisma*) entstand; durch es [entstand] die Auferstehung.»\* Diese Bedeutung wird an anderer Stelle des gleichen Textes näher ausgeführt: «Das Salböl (*chrisma*) steht über der Taufe. Denn durch das Salböl werden wir <Gesalbte> (Christen) genannt, nicht wegen der Taufe. Auch Christus nannte man (so) wegen des Salböls, denn der Vater salbte den Sohn, der Sohn aber salbte die Apostel, die Apostel aber salbten uns. Wer (daher) gesalbt worden ist, besitzt das All; er besitzt die Auferstehung, das Licht, das Kreuz, den Heiligen Geist . . .»\* Die Salbung konnte daher, wie Irenäus mitteilt, einer eigenen «Erlösungs»-Zeremonie für die «Vollendeten» dienstbar gemacht werden, die sogar die Taufe verdrängte:

s.o.S. 120

\* Origenes, Contra  
Celsum VI 27

\* NHC II 3,  
121,15–19

\* NHC II 3,  
122,12–21

«Einige (Valentinianer?) aber sagen, zum Wasser zu führen (um zu taufen) sei überflüssig; sie mischen statt dessen Öl und Wasser zusammen und gießen es mit Sprüchen . . . auf das Haupt der zu Weihenden, und dies soll die «Erlösung» sein. Sie salben auch noch mit Balsam.»\* Ein ähnlicher Ritus wird auch an Sterbenden vorgenommen (eine Art letzte Ölung), worüber noch zu sprechen sein wird. Die Bedeutung der Salbung drückt sich auch in ihrer eschatologischen Stellung aus: Sie wird nicht nur im Jenseits als Zeichen der endgültigen «Befreiung» empfangen\*, sondern hat beim Aufstieg der Seele eine schützende Funktion. In einigen Texten, wie der «Pistis Sophia» und den Büchern des Jeū, ist die «geistige Salbe» eine Voraussetzung, in das Pleroma einzugehen, womit hier das höchste «Mysterium» gemeint ist.

\* *Irenäus, Adv. haer. I 21,4*

*s. u. S. 250*

\* *NHC II 3, 133, 24–28; Oden Sal. 36,6*

Leider wissen wir nicht viel über die Ausführung der Salbungszeremonie, außer daß die Salbung vornehmlich an Kopf und Stirn erfolgte, manchmal in Form des Kreuzeszeichens, wie in der christlichen Kirche. Auch eine Einsalbung des ganzen Körpers mag vorgekommen sein. Gebete und Anrufungen, die die Zeremonie begleiteten, sind in den apokryphen Thomasakten erhalten, wo der Ölsalbung vor der Taufe eine erhöhte Bedeutung eingeräumt wird. Die Salbung einer bekehrten vornehmen Frau am indischen Königshof wird hier so geschildert: «Mygdonia stand vor dem Apostel mit bloßem Haupt. Und er hob das Öl hoch und goß es auf ihr Haupt, indem er sagte: «Heiliges Öl, uns zur Heiligung gegeben, verborgenes Geheimnis, in dem uns das Kreuz gezeigt wurde, du bist der Entfalter der verborgenen Glieder (d. h. des Lichtsamens). Du bist der Erniedriger der harten Werke. Du bist es, der die verborgenen Schätze zeigt. Du bist der Sproß der Güte. Es komme deine Kraft. Sie soll auf deiner Magd Mygdonia sich niederlassen und sie durch diese (Ölsalbung) heilen.»\* Daran schließt sich die Taufe in einer Wasserquelle und dann ein Brot-Wasser-Mahl an.

**Die Salbungszeremonien**

\* *Thomasakten, Kap. 121*

Ein solches «heiliges Mahl», das entweder eine Nachahmung bzw. Übernahme der christlichen Eucharistie («Danksagung») ist oder ältere Mahlvorstellungen der Umwelt fortsetzt, findet sich in einzelnen Angaben wieder, allerdings relativ selten. Aus den hermetischen Schriften haben wir bereits einen Hinweis auf eine «heilige und unblutige Speise» erhalten. Daraus geht schon hervor, daß «blutige» Opfermähler, wie sie die traditio-

**Das heilige Mahl**

*s. o. S. 240*

nellen Kulte begingen, für die Gnosis nicht akzeptabel waren. In den spätgnostischen Schriften der Pistis-Sophia-Gruppe wird der Begriff «Opfer» im Sinne einer Mysterienhandlung verstanden, die der Sündentilgung und Reinigung dient; ihre Bestandteile sind Wein, Wasser, Brot, Räucherwerk, Kräuter und Pflanzen.\* Der praktische Vollzug dieser Zeremonie ist allerdings zweifelhaft; im Vordergrund steht ihr symbolischer Wert, der sich auch in der übertragenen Verwendung von «Taufe» und «Siegel» bemerkbar macht. Besser orientiert sind wir verständlicherweise über den im Anschluß an die Wassertaufe stattfindenden Genuß von Brot und Wasser bei den Mandäern. Die Bevorzugung von Wasser statt Wein ist in verschiedenen häretischen Gemeinden des frühen Christentums nachweisbar und hat vornehmlich Enthaltensamkeitsvorstellungen (Ablehnung von Rauschmitteln) zur Grundlage. In der Gnosis dürfte auch der Gedanke vom «Wasser des Lebens» als Symbol der erleuchtenden Erkenntnis mitgespielt haben, der durch einen «Wassertrunk» rituell dargestellt wurde.

s.u.S. 384

### Die Feier der Eucharistie

Wieder ist es das Philippusevangelium, das uns an einigen Stellen über die valentinianisch-gnostische Verwendung der Eucharistie kurz Auskunft gibt. Sie besteht wie in der offiziellen Kirche aus «Brot und Kelch». Die mit ihr verbundene Bedeutung sieht äußerlich christlich-kirchlich aus, ist aber im Rahmen des ganzen Textes eindeutig gnostisch verstanden: «Der Kelch des Gebetes (d. h. der Danksagung, Eucharistie) enthält Wein (und) Wasser, das (beides) als Sinnbild (*typos*) des Blutes dient, über dem gedankt wird, und er ist mit dem Heiligen Geist gefüllt – und dieser gehört ganz zum vollkommenen Menschen. Wenn wir diesen (Kelch) trinken, werden wir uns den vollkommenen Menschen aneignen.»\* «Er (Jesus) sagte an jenem Tage in der Eucharistie: «Der (du) den Vollkommenen, das Licht, mit dem Heiligen Geist vereinigt hast, vereinige die Engel auch mit uns, mit den Abbildern.»\* Die Eucharistie nimmt also die Vereinigung des Gnostikers mit seinem «Urbild-Engel» vorweg; sie verwirklicht die ursprüngliche Einheit des Pleromas. «Fleisch» und «Blut» Christi, wie sie das Abendmahl darstellt, sind für den Gnostiker «Wort» (*logos*) und «Heiliger Geist», verstanden als himmlisches Äonenpaar. «Wer diese erhalten hat, hat Speise, Trank und Kleidung.»\* Das heißt, der Empfänger besitzt die Vollkommenheit und das ewige Leben.

\* *Pistis Sophia*, Kap. 142; 2. Buch des Ieu, Kap. 45–47

\* NHC II 3, 123, 14–21

\* NHC II 3, 106, 20–24

\* NHC II 3, 105, 3–8

Einen Einblick in eine gnostische Eucharistiefeyer, allerdings eine recht merkwürdige und wohl singuläre, bietet der Bericht des Irenäus über den Valentinianer Markos.\* Seine Zuverlässigkeit ist natürlich wie bei allen diesen Angaben nicht sicher. «Über einem Kelch, gemischt mit Wein, gibt er vor, die Danksagung zu sprechen, und indem er die Formel der Anrufung (*epiklese*) lang ausdehnt, bewirkt er, daß er (der Kelch) purpurn und rot erscheint, so daß es schien, als ob die «Gnade» (*charis*), die zu der über allem stehenden (Sphäre) gehört, ihr Blut durch seine Anrufung in jenen Becher ergieße, und die Anwesenden beehrten sehr, von jenem Getränk zu kosten, damit auch in sie die von diesem Zauberer (Magier) herbeigerufene «Gnade» herabfließe. Ein anderes Mal gibt er Frauen Kelche mit Weingemisch und fordert sie auf, die Danksagung in seiner Gegenwart zu sprechen. Ist dieses geschehen, so bringt er einen anderen Kelch herzu, der viel größer als jener ist, über den die Verführte die Danksagung gesprochen hatte, nähert beide und gießt (den Wein) aus dem kleineren, über dem die Frau die Danksagung sprach, in den von ihm herbeigebrachten (Kelch) . . ., indem er zugleich folgendes spricht: «Die vor allem seiende, undenkbbare und unaussprechliche Gnade (*charis*) erfülle deinen inneren Menschen und vermehre in dir ihre Erkenntnis (*gnosis*), indem sie das Senfkorn in gute Erde säe!»\* Indem er solches spricht und die Unglückliche verrückt macht, erscheint er als ein Wundertäter, da der größere Kelch aus dem kleineren so ausgefüllt wurde, daß er sogar überläuft . . .»

\* Irenäus,  
Adv. haer. I 13,2

\* vgl. Matth. 13,31 f.

Offensichtlich liegt in dieser Zeremonie eine Anpassung gnostischer Vorstellungen, wie der Herabrufung der «Gnade», eines gnostischen Äons, zur Stärkung des «inneren Menschen» (d. h. des Lichtsamens), an die christliche Abendmahlsfeier. Markos hat darüber hinaus wahrscheinlich sein spezielles Anliegen darin gesehen, seine überirdischen Fähigkeiten, wie sie die geistbegabten Gnostiker gern für sich beanspruchten, vor seinen Anhängern, vor allem vor den weiblichen, zu demonstrieren. Inwieweit hinter diesen Gaukeleien bewußter Betrug steckt, läßt sich heute natürlich nicht mehr feststellen.

Ähnliche Eucharistiegebete, wie sie bei Markos verwendet werden, finden sich auch in ganz anderen Bereichen, die der Gnosis nahestehen. In den schon genannten «Thomasakten» spricht der Apostel Thomas folgende «Epiklese» über das «Brot des Segens»: «(Komm, Geschenk des Höchsten.) Komm, voll-



kommene Barmherzigkeit, komm, Gemeinschaft mit dem Männlichen. (Komm, heilige Geist(macht).) Komm, Kennerin der Geheimnisse des Auserlesenen, komm, Teilnehmerin an allen Kämpfen des edlen Kämpfers (Athleten). (Komm, Schatz der Herrlichkeit, komm, Liebling der Barmherzigkeit des Höchsten). Komm, Ruhe, die du die Machttaten der ganzen Größe kundgabst. Komm, Enthüllerin des Verborgenen und Offenlegerin des Geheimgehaltenen. Komm, heilige Taube, die du die Zwillingenjungen gebierst. Komm, verborgene Mutter, komm, die du durch deine Taten offenbar bist und Freude und Ruhe den mit dir Verbundenen spendest. Komm und nimm mit uns an dieser Eucharistie teil, die wir in deinem Namen veranstalten, und an dem Liebesmahl (*agapē*), zu dem wir auf deine Einladung hin zusammengelassen sind.»\* Angerufen wird der göttliche Urgrund in seiner weiblichen Erscheinung, Beginn der Äonen und wirksam im Geist (*pneuma*); es ist eine Sophiagestalt, wie wir sie kennengelernt haben, die hier gebeten wird, an einer Mahlfeier teilzunehmen wie eine Göttin bei einem der alten Opfermahle. Mit den «Zwillingenjungen» scheint auf das Verhältnis von himmlischem Urbild und irdischem Abbild des Seelenmythos angespielt zu sein.

\* *Thomasakten,*  
Kap. 50

Neue  
gnostische  
Zeremonien

Im gnostischen Kultbereich sind also alte und neue Zeremonien oft eng miteinander verbunden. Zu den ausgesprochen neugestalteten gehören eine Reihe von Riten, die nur aus der gnostischen Vorstellungswelt zu verstehen sind und über den Bereich etwa der sonstigen kirchlichen Kultpraxis hinausgehen. Dazu gehören vor allem die Totenzeremonien und die damit zusammenhängenden «Erlösungs»- oder «Vollendungs»-Handlungen der Valentinianer, ferner ein Sperma- und Schlangenkult bei einigen abwegigen Gruppen. Wir haben bei der Besprechung der Seelenaufstiegsvorstellungen schon davon gehört, daß der Gnostiker sich nicht bloß auf seine abstrakte «Erkenntnis» verließ, sondern vielfach zu Sicherheitsmitteln griff, um auch tatsächlich die ersehnte Erlösung zu erlangen. In einigen gnostischen Richtungen, wahrscheinlich zuerst in der des Valentinsschülers Markos, ist man daher dazu übergegangen, die «Erlösung» (griech. *apolytrosis*) auch als rituelle Handlung zu vollziehen und aus ihr ein regelrechtes Sakrament zu machen. «Der intellektuelle Akt schien zu wenig greifbar, vielleicht auch nicht sicher genug. Das Konkrete, die Handlung, das Zeichen, die Worte und Formeln, sie gaben eine deutlichere Versicherung des

Das Sakra-  
ment der  
Erlösung  
(*apolytrosis*)

Heils.»<sup>88</sup> Dabei mag auch der Zug zum Erlebnishaften, zur sichtbaren Vergegenwärtigung des Heils eine wichtige Rolle gespielt haben, wie wir es gleichzeitig auch in der Entwicklung des christlichen Gottesdienstes zu einer Mysterienzeremonie antreffen. Irenäus teilt in einem eigenen Kapitel seines antignostischen Werkes eine ganze Reihe von Formen mit, unter denen die «Apolytrosis»-Zeremonie stattfand. «Sie sei», so gibt er die Meinung seiner Gegner wieder, «nötig für diejenigen, welche die vollkommene Erkenntnis (*gnosis*) erhalten haben, damit sie wiedergeboren würden in die Kraft, die über allem ist. Anders sei es nämlich unmöglich, in das Pleroma einzugehen, da (nur) sie es ist, die in die Tiefe der Tiefe (d. h. des göttlichen Urgrundes) hinabführt.»\* Während sie bei den einen als Taufe, und zwar als «geistige» gegenüber der nur «seelischen» des irdischen Jesus, begangen wird, ist sie bei anderen ein Salbungsritus,\* der auch bei den Sterbenden ausgeführt wird.\*\* Einige der bei diesen Riten verwendeten Formeln hat Irenäus aufgezeichnet, allerdings mit nur wenig Verständnis, besonders bei den beiden semitisch-aramäisch überlieferten Stücken. Die letzteren dienten ohne Zweifel, wie sich der Kirchenvater ausdrückt, dazu, «die Einzuweihenden in noch mehr Erstaunen zu versetzen» (wir kennen diesen Glauben an fremde, unverständliche Worte aus den Zaubertexten), aber sie zeigen auch, daß hier altes liturgisches Gut zum Vorschein kommt, was sonst selten der Fall ist. Die von Irenäus gegebene (griechische) Übersetzung ist, wie wir heute wissen, nicht zutreffend, aber auch die neuere Forschung hat die Dunkelheiten nicht restlos aufhellen können.<sup>89</sup> Die eine, offenbar eine Taufformel, lautet etwa: «Im Namen der Achamoth (Weisheit), tauche unter! Das Leben, das Licht, das ausgestrahlt wird, der Geist der Wahrheit sei bei deiner Erlösung!» Die andere wird als «Formel der Wiederherstellung (*apokatastasis*)» bezeichnet und scheint von dem Eingeweihten (nicht dem Einweihenden, wie es bei Irenäus steht) rezitiert worden zu sein: «Ich bin gesalbt und (damit) bin ich, ist meine Seele erlöst von jedem Zeitalter (Äon) durch den Namen Jaos, der sich selbst erlöste, und durch Jesus von Nazareth.» Das gleiche sagt die folgende griechische Formel: «Ich bin gefestigt und erlöst, und ich erlöse meine Seele von diesem Zeitalter (Äon) und von allem, was von ihm ist, im Namen des Jao, der seine Seele (oder: sich selbst) erlöste zur Erlösung (*apolytrosis*) in Christus, dem Lebendigen.» Die Anwesenden

\* Irenäus, *Adv. haer.* I 21,2

s. o. S. 244

\* Irenäus, *Adv. haer.* I 21,2-3  
\*\* a. a. O. I 21,5

respondieren darauf: «Friede sei mit allen, auf denen dieser Name ruht.» «Darauf salben sie den Eingeweihten mit Balsamöl, da dieses Öl (*myron*) ein Abbild des über allen befindlichen Wohlgeruches sein soll.» Es ist also ein Gemeindegottesdienst mit Wechselreden und einer Taufe oder Salbung bzw. beidem zusammen.

### Das Sterbesakrament

\* *Irenäus, Adv. haer.*  
I 21,5

s.o.S. 188 f.

s.u.S. 386

Die Ausübung dieses Ritus der «Erlösung» auch an den Sterbenden, wie sie Irenäus im gleichen Kapitel\* berichtet, indem man über ihr Haupt «Öl und Wasser» gießt, verbunden mit den genannten «Anrufungen», dient dazu, daß «sie für die (überirdischen) Herrscher und Gewalten ungreifbar und unsichtbar werden und ihr <innerer Mensch> über die unsichtbaren Dinge hinaufsteige, während ihr Körper in der Schöpfungswelt zurückbleibt, die Seele aber dem Demiurgen preisgegeben wird». Für den freien Durchzug durch die Barriere der Archonten werden den Abscheidenden die bekannten Paßworte mitgegeben, die wir jetzt auch aus einer Nag-Hammadi-Schrift kennen. Hat er die Gefahren überwunden, «geht er in sein Eigentum ein, seine Fessel, d. i. die Seele, abstreifend.» Eine solche «Totenmesse», wie sie hier vorliegt, haben offenbar viele der gnostischen Gemeinden besessen. Am besten kennen wir sie von den Mandäern in Gestalt ihrer «Aufstiegs-Zeremonie» und der reich ausgestalteten Totenmahlzeiten. Die dabei rezitierten Lieder, Gebete und Hymnen bilden eine ganze Literaturgattung, der wir auch im manichäischen Psalmenbuch und in einzelnen der koptisch-gnostischen Texte (z. B. in der 2. Offenbarung des Jakobus)<sup>90</sup> begegnen.

In den «Thomasakten» spricht Thomas vor seiner Hinrichtung folgendes Gebet:

«Mein Herr und mein Gott,  
meine Hoffnung und mein Erlöser,  
mein Führer und Wegweiser in allen Ländern!  
Sei du mit allen, die dir dienen,  
und führe mich, der ich heute zu dir komme!  
Niemand soll meine Seele nehmen,  
die ich dir übergeben habe!  
Nicht sollen mich die Zöllner sehen,  
und die Tributeintreiber mich nicht anklagen!  
Nicht soll die Schlange (der Welt) mich sehen,  
und die Drachenbrut mich nicht anfauchen!

Siehe, Herr, dein Werk habe ich vollendet  
und dein Gebot ausgeführt.

Ich bin ein Sklave geworden,  
deshalb empfangen ich heute die Freiheit.

Du nun vollende sie,  
der du sie mir gegeben.

Dies aber sage ich nicht als Zweifelnder,  
sondern damit (es) die hören, die (es) hören sollen.»\*

\* *Thomasakten,*  
*Kap. 167*

Nach Angabe des Irenäus «bereiten die einen von ihnen (den Valentinianern) ein «Brautgemach» und vollziehen an denjenigen, die sich einweihen (oder: vollenden) lassen, eine Mysterienhandlung (*mystagogia*), (verbunden) mit einigen Formeln, und bezeichnen das, was sie da machen, als eine «geistige Hochzeit» in Nachahmung der oberen Paarverbindungen (Syzygien).»\* Diese Zeremonie des «Brautgemachs» ist offensichtlich ebenfalls eine Form der rituell gestalteten «Erlösung» gewesen, wie uns jetzt die Angaben des Philippusevangeliums nahelegen, wahrscheinlich sogar eine Art Sterbesakrament mit Salbung und Rezitationen.<sup>92</sup> Sie gilt als das «Heiligste der Heiligen» und steht über den anderen Sakramenten.\* Ihr Anliegen war es offenbar, die endzeitliche Einigung mit dem Pleroma, das als Brautgemach vorgestellt wurde, vorwegzunehmen und sakramental anzueignen, aber nicht durch einen sexuellen Akt oder eine Kußzeremonie, wie häufig angenommen wurde. Davon berichtet selbst Irenäus nichts; dies widerspräche der «geistigen» Auffassung dieser «Hochzeit». Es werden ausdrücklich die irdische und die überirdische Hochzeit gegenübergestellt; letztere ist die «unbefleckte Hochzeit».\* Den Hintergrund dafür hat Irenäus richtig wiedergegeben: Die himmlische Vollkommenheit wird (besonders im Valentinianismus) als mannweibliche Einheit vorgestellt und in der Idee göttlicher Paare (Syzygien) zum Ausdruck gebracht. Da Welt und Fall der Seele durch die Störung dieser Einheit entstand, wie sie im Sophiamythos veranschaulicht wird, ist die Rückkehr der Seele, wie die der vorbildhaften der Sophia selbst, in die Arme des Paargenossen oder Urbildes, der entscheidende endzeitliche Vorgang. Das Sakrament des Brautgemaches ist dementsprechend eine vollkommene Darstellung der Pleromaidee von der Einheit des Getrennten. Die Pneumatiker bzw. Gnostiker werden als Bräute der Engel aufgefaßt und ihr Eingang ins Jenseits als Hoch-

Die Zeremonie des Brautgemachs

\* *Irenäus,*  
*Adv. haer. I 21,3*

\* *NHC II 3,*  
*117,14–28;*  
*122, 36–123,2*

s.o.S. 202

\* *NHC II 3,*  
*129,34–130,26*

s.o.S. 213

\* Clemens Alexan-  
drinus, *Ex Theodoto*  
63,2

zeitsmahl, «das allen Geretteten gemeinsam ist, bis daß alle gleich werden und sich gegenseitig erkennen.»\* «Die Pneumatiker legen ihre Seelen ab, und wie die Mutter ihren Bräutigam erhält, so erhalten auch sie jeder seinen engelhaften Bräutigam, dann gehen sie in das Brautgemach innerhalb der (Pleroma-) Grenze (*horos*) und gelangen zum Anblick des Vaters und sind geistige Äonen geworden, (sie gehen) zur geistigen und ewigen Hochzeit der Paargenossenschaft (*Syzygie*).»\* (Vgl. auch die Grabinschrift der Flavia Sophē.)

\* a.a.O. 64,1  
s.o.S. 227

Das Philippusevangelium versteht diesen eschatologischen Zustand sehr deutlich in Abhängigkeit von dem irdischen Vollzug des «Brautgemaches», das offensichtlich dem Zweck des sicheren Aufstiegs diene. «Diejenigen, die das vollkommene Licht angelegt haben – die (überirdischen) Mächte sehen sie nicht und können sie nicht ergreifen. Aber man wird dieses Licht im «Mysterium», in der «Vereinigung» anlegen.»\* Oder: «Wenn jemand zum Kind des «Brautgemaches» wird, so wird er das Licht empfangen. Wenn jemand es nicht empfängt, solange er in diesen Orten (= dieser Welt) ist, wird er es (auch) an dem anderen Ort (= dem Pleroma) nicht empfangen können. Wer jenes Licht (im Brautgemach) empfangen wird, wird (bei seinem Aufstieg) nicht gesehen noch festgehalten werden.»\* In einer für das Sakramentsverständnis der Gnosis überhaupt grundlegenden Ausführung wird der unumgängliche Zusammenhang vom Abbild-Charakter der irdischen (auch kultischen) Handlungen (der «Formen» und «Bilder») und der jenseitigen Verwirklichung («Wiedergeburt», «Auferstehung», «Wiederherstellung») zu verdeutlichen gesucht: «Die Wahrheit kam nicht nackt in die Welt, sondern sie kam in Zeichen (Typen) und Abbildern. Sie (die Welt) wird sie auf keine andere Weise erhalten. Es gibt eine Wiedergeburt und ein Abbild (der) Wiedergeburt. Es ist wahrhaftig notwendig, durch das «Abbild» wiedergeboren zu werden. Was ist die Auferstehung und das (ihr) «Abbild»? Durch das «Abbild» ist es notwendig aufzuerstehen. Es ist notwendig, daß der Bräutigam (so statt Brautgemach) mit dem «Abbild» durch das «Abbild» in die Wahrheit eingeht: das ist die Wiederherstellung (des Pleromas, *apokatastasis*).»\*

\* NHC II 3, 115,9–18

Die symbolhafte Umsetzung gnostischer Weisheiten in die kultische Praxis hat in einigen Zweigen offenbar zu sehr schockierenden Bräuchen geführt, die wir noch kurz erwähnen möchten, da sie besonders in der älteren Forschung viel Aufmerk-



Schlange im altgriechischen Demeterkult zu Eleusis, aus der *cista mystica* kriechend. Nach einem Relief in der Ny Carlsberg Glyptothek Kopenhagen.

samkeit fanden. Ältester Informant darüber ist Epiphanius, also eine relativ späte und nicht sehr zuverlässige Quelle. Im Abschnitt über die sogenannten Ophiten («Schlangenleute») seines «Arzneikastens» teilt er folgende Mahlfeier dieser Gemeinde mit<sup>92</sup>: «Sie besitzen nämlich eine Schlange, die sie in einer gewissen Kiste nähren; zur Stunde ihrer Mysterien bringen sie sie aus der Höhle, und während sie auf einem Tisch Brote anhäufen, rufen sie die Schlange heraus. Ist die Höhle nun geöffnet, kommt sie heraus . . . kriecht auf den Tisch und

Der  
Schlangenkult

wälzt sich in den Broten: dies, sagen sie, sei das <vollkommene Opfer>. Weshalb sie auch, wie ich von einem gehört habe, nicht nur <die Brote brechen> (ein altchristlicher Abendmahlsausdruck), in denen sich die Schlange gewälzt hat, und den Empfängern darbieten, sondern jeder küßt auch die Schlange auf den Mund, da ja durch eine Beschwörung die Schlange gezähmt ist . . . Sie fallen vor dieser (verehrend) nieder und nennen dies die <Danksagung> (Eucharistie), die durch ihr (der Schlange) Sichwälzen (in den Broten) entstanden ist, und ferner senden sie mittels ihrer dem Vater in der Höhe einen Hymnus empor; dergestalt beenden sie ihre Mysterienfeier.»\* Diese Zeremonie hat, falls sie überhaupt in dieser Weise und von den späteren Ophiten ausgeübt worden ist (die älteren Quellen schweigen davon), nur äußerlich mit der christlichen Eucharistie etwas zu tun, sondern sie setzt vielmehr ältere griechische und hellenistische Geheimkulte (wie die von Eleusis und die des Gottes Sabazios), in denen die Schlange als Symbol der Erdgottheit und der Fruchtbarkeit verehrt wurde, fort. Für die ophitischen oder naassenischen Gnostiker war die Schlange ein Offenbarungsträger und Sprachrohr des höchsten Gottes, wie

\* Epiphanius, *Panarion* 37,5,6-8

s.o.S. 113f. wir gesehen haben.

Schlimmer und daher mit desto größerer Vorsicht zu werten sind die anderen Angaben, die Epiphanius (er beruft sich dabei auf Augenzeugenschaft, wie wir gehört haben) von den Gnostikern bietet, die er als «Stratiotiker» (das ist «Soldatische, Kriegerische»), «Phibioniten» (Bedeutung unbekannt) oder «Borboriten» (das ist «Besudelte») einführt und die wohl alle zur großen Gruppe der Barbelo-Gnostiker («Barbelioten») gehörten.\* Was über ihre Kultfeiern erzählt wird, hat, wie wir heute zu sagen pflegen, pornographische Züge. Sie kreisen, wenn man den ideologischen Hintergrund erfassen will, um den Gedanken der Einsammlung des Lichtsamens, der auch in Gestalt des männlichen Samens und des weiblichen Menstrualblutes nicht verlorengehen darf, sondern zu Gott zurückgelangen muß. Verbunden damit ist die freiheitliche Auslegung der irdischen Gesetze, die bis zu ihrer Negation reicht (sogenannter Libertinismus). Die Zeugung von Kindern wird abgelehnt, da dies nur das leidvolle Schicksal des Lichtsamens verlängert und nur dem Welt schöpfer dient. Die Einzelheiten der Schilderungen des Epiphanius sind nicht durchweg ernst zu nehmen; in seiner bloßstellenden Polemik trägt er sehr stark auf. Stellen-

s.o.S. 24

\* Epiphanius, *Panarion* 26

Spermakult  
und Orgien

weise scheint er der Phantasie dabei die Zügel schießen zu lassen und der Lüsterheit zu frönen. Wir finden hier auch ein altes Beispiel der verhängnisvollen «Ritualmordlegende»,\* das zum Inventar religiöser Sektenpolemik gehört hat (gleiche Vorwürfe, wie sie Epiphanius den Gnostikern macht, machen zum Beispiel Celsus und die Mandäer den Christen und die Christen bekanntlich später wieder den Juden). Die Beziehungen zu christlichen Riten, besonders zum Abendmahl, sind zwar nicht zu übersehen<sup>93</sup>, sind aber nur eine äußerliche Anpassung, wenn nicht gar eine Eintragung des Häresiologen.

\* Epiphanius,  
Panarion 26,5,5

Epiphanius schreibt\*, daß sich Männer und Frauen der Sekte\* zunächst gemeinsam zu einem üppigen Mahl mit Wein und Fleisch niederlassen. Nachdem sie sich «den Bauch vollgeschlagen haben», beginnt die eigentliche «Liebeszeremonie» (*agapē*), indem Männer und Frauen untereinander geschlechtlich verkehren. «Nach der Vermischung in buhlerischer Leidenschaft lästern sie außerdem noch den Himmel, indem nämlich Mann und Frau den männlichen Ausfluß in ihre Hände nehmen, hintreten, zum Himmel aufblicken, und die Unreinheit auf ihren Händen tragend, beten sie offenbar . . . : <Wir bringen dir diese Gabe dar, den Leib des Christus.> Und so essen sie es, indem sie an ihrer eigenen Schande teilhaben, und sprechen: <Dies ist der Leib Christi und das ist das Opferlamm (Passah), um dessen willen unsere Leiber leiden und gezwungen werden, das Leiden des Christus zu bekennen.> Gleicherweise verfahren sie mit dem, was von der Frau kommt, wenn sie ihre Regel hat; das von ihr abgegangene Blut der Unreinheit wird gesammelt; sie nehmen es, essen es gemeinsam und sprechen: <Das ist das Blut des Christus.>» Zeugung von Kindern wird vermieden. Kommt es doch zu einer Schwangerschaft, so wird das entstehende Kind gewaltsam beseitigt und – dies gehört ganz sicherlich ins Reich der verdorbenen Phantasie – in zerstoßener und zubereiteter Weise verzehrt.\* Auch dies bezeichnet Epiphanius als ihr «Passah» (Osterlamm). Zur Begründung wird ein Gebet gesprochen: «Wir haben uns nicht vom Herrscher der Begierde täuschen lassen, sondern haben den Fehltritt des Bruders eingesammelt.» Schließlich erfährt man noch, daß der Beischlaf dazu dienen sollte, die verführten Frauen zu den Archonten emporzubringen. Da dies jeweils für 365 Archonten zutrifft und in aufsteigender und absteigender Reihe praktiziert worden sein soll, ergeben sich 730 «schändliche Vermischun-

\* a.a.O. 26,4,3–8

\* a.a.O. 26,5,2–6



- \* a.a.O. 26,9,6–9 gen», an deren Ende der Betreffende zu Christus geworden sei.\* Hier liegen offenbar Mißverständnisse und böswillige Verleumdungen vor. Eher glaubhaft ist, was zur ideologischen Begründung an anderer Stelle dazu gesagt wird: «Die Kraft in der (weiblichen) Monatsregel und im Samen, sagen sie, sei die Seele (*psychē*), die wir einsammeln und essen. Und was immer wir essen, Fleisch, Gemüse, Brot oder etwas anderes, so erweisen wir damit den Geschöpfen Gnade, indem wir aus allem die Seele sammeln und sie mit uns in die überhimmlischen Bereiche hinübertragen . . .» Dies erinnert an die manichäischen Mahle der «Auserwählten», die dem «Einsammeln der Seele» dienen.\*

### Ablehnung von Orgien

- \* *Pistis Sophia*, Kap. 147,251,14–29  
2. Jeu, Kap. 43  
304,17–21

- \* *Clemens Alexandrinus, Stromata* III 10,1

- \* *Origenes, Contra Celsum* VI 27 f.

Ein endgültiges Urteil über die beschriebenen Vorgänge ist insofern nicht einfach, als wir bisher keine Originalquellen zur Kontrolle besitzen. Es macht aber immerhin stutzig, daß in anderen gnostischen Texten deutlich auf solche Riten in ablehnender Weise Bezug genommen wird. Die «*Pistis Sophia*» verdammt im Namen Jesu die Leute, «die den männlichen Samen und das weibliche Menstrualblut nehmen und es in ein Linsengericht tun und es essen»; sie werden in der «äußersten Finsternis vernichtet werden».\* Gegen eine gleiche Praxis wendet sich auch das zweite Buch des Jeü.\* Beide ägyptische Zeugen aus dem 3./4.Jahrhundert könnten die Phibioniten-Mahlfeiern im Auge haben. Schon Anfang des 3. Jahrhunderts schreibt Clemens von Alexandria den gnostischen Karpokratianern zuchtlose Versammlungen zu, die Völlerei und sexuelle Ausschweifungen, deklariert als «Liebesmahle zur Vereinigung»,\* umfassen. Wenig später muß Origenes sich gegen ähnliche Anwürfe, die Celsus wider die «Christen» erhebt, wehren und sie auf die Ophiten beziehen.\* Wie gesagt, steckt eine gehörige Portion traditioneller Vorwürfe der Religionsgemeinden untereinander dahinter, aber die Vermutung läßt sich nicht von der Hand weisen, daß in manchen spätgnostischen Gruppen solche praktisch-kultischen Konsequenzen aus der überlieferten Ideologie gezogen worden sind. Dies würde auch dem Zug dieser Zeit nach Ausweitung und «Vertiefung» der kultischen Sphäre entsprechen.

### Kultischer Kuß und Reigentanz

Anlaß zu böswilligen Verleumdungen hätten auch noch andere Sitten der Gnostiker geben können und haben es teilweise auch. So finden wir verschiedentlich (z. B. in den Hermetika\* oder dem Philippusevangelium\*\*) den kultischen Kuß als Ausdruck der Gemeinschaft, Bruderschaft und Erlösungszuversicht

- \* NHC VI 6–8  
\*\* NHC II 3

der Auserwählten, sei es bei Taufe, Mahl, Salbung oder einer anderen Zusammenkunft der Gläubigen. Den «heiligen Kuß» konnte auch die alte Kirche.\* In den Johannesakten\*\* läßt sich sogar ein Reigentanz mit Wechselgesängen feststellen, den die Gemeinde der Jesusjünger mit ihrem Herrn in der Mitte vorbildhaft aufführt. Er diente offenbar der Darstellung der Freude und der Harmonie des erlösten Alls und hat so endzeitliche Bedeutung. «Die Gnade tanzt. Flöten will ich, tanzt alle . . . Wer nicht tanzt, erkennt nicht, was geschieht.» Von einer originellen Prophetenweihe handelt Irenäus (auf Grund von Augenzeugenberichten) bei den Markosiern.\* Sie erfolgt bei den Gastmählern der Gemeinde, und der Kandidat wird durch Los bestimmt. Der Führer der Sekte selbst nimmt sie bevorzugt an Frauen vor, indem er sie durch Anrufungen und suggestive Beeinflussung mit der «Gnade» (*charis*) ausstattet, damit sie weissagen und zum Prophetenamt in der Gemeinde befähigt sind. Irenäus deutet dabei sexuelle Ausnützung der von Markos faszinierten Frauen an, die nicht nur die geistige Gemeinschaft mit ihm suchten, sondern auch die leibliche, «damit sie mit ihm in das Eine (= *pleroma*) eingehen». Sehr deutlich ist dabei die verwendete Symbolik von «Braut» und «Bräutigam», «Einssein» bzw. «Einswerden» und der «Aufnahme des Lichtsamens», die leicht vom idealen Vorbild himmlischer Paargenossenschaften (Syzygien) in die irdische Praxis des leiblichen Vollzugs umgesetzt werden konnte, wie sie Irenäus an anderer Stelle erwähnt\* und dann übertreibend Epiphanius schilderte.

Prophetenweihe

\* Irenäus,  
*Adv. haer. I 13,3-4*

\* a.a.O. I 6,3

Schließlich gab es auch eine Reihe von Festen, die in den gnostischen Gemeinden begangen wurden, teilweise in Übereinstimmung mit der Großkirche. Das Fest der Taufe Jesu wurde von den Anhängern des Basilides (und wohl auch von anderen) am 6. Januar, also als Epiphanie (Erscheinung) des Erlösers gefeiert. Ein Neumondsfest schreibt Clemens von Alexandria den Karpokratianern zu. Der erste Wochentag, der unserem heutigen Sonntag entspricht, ist wohl wie in der Kirche als «Tag des Herrn» begangen worden, sonst hätten die Häresologen Abweichungen berichtet. Irenäus wirft den Gnostikern vor, daß sie bei den heidnischen Kultfesten (die ja staatlichen Feiertagen gleichkamen) als erste sich einstellen und auch an den Schaukämpfen im Zirkus Geschmack fänden.\* Leider wissen wir über diese Seite des gnostischen Gemeindelebens nichts weiter. Eine Ausnahme bilden, wie in vielfacher Hinsicht, die

Festtage

\* Irenäus,  
*Adv. haer. I 6,3*

Mandäer, die einen eigenen Festkalender besaßen (mit Anleihen bei jüdischen und iranischen Festen). Auch die Manichäer hatten ihre eigenen Feste und Gedenktage, zumindest wurden sie anders gedeutet, wenn sie mit denen der anderen Religionen (besonders der christlichen) zusammenfielen.

Die Ethik Die im Vorstehenden geschilderte kultische Praxis, die wir nur bruchstückhaft kennen, ist nur eine Seite der unmittelbaren Äußerungsformen gnostischer Gemeinden; die andere Seite ist die des ethisch-moralischen Weltverhaltens. Auch dieses ist, von außen gesehen, nicht einheitlich; es bedarf einer näheren Untersuchung der Grundsätze. Die gnostische antiweltlich orientierte Ideologie ist strenggenommen, wenn überhaupt, dann nur mit halbem Herzen an der Erörterung ethischer Fragen interessiert (der Nachfolger des Basilides, angeblich sein Sohn Isidoros, verfaßte eine «Ethika», wie wir noch hören werden). Ihre Konzentration auf die Überwelt und den mit dieser verbundenen unweltlichen Kern des Menschen zerschneidet die Beziehung zu Welt und Gesellschaft in radikaler Weise und stellt den «weltfremden» einzelnen als Objekt und Subjekt des Handelns in den Mittelpunkt. Dieser konsequente Individualismus,

Die Brüderethik ja Solipsismus als Ausdruck des von der Gnosis entdeckten «unweltlichen Selbst» ist allerdings zugleich der Ansatz zur Entstehung eines neuen ethischen Verhaltens geworden, eines Bruderschaftsgedankens der «Erlösten», der sich ja in der esoterischen Gemeindebildung deutlich äußerte. H. Jonas hat auch hier mit sicherem Blick diese Zusammenhänge erkannt und treffend zu Papier gebracht<sup>24</sup>: «Dem Solipsismus, der zunächst aus der Vereinsamung des für sich entdeckten, puren Selbst in der entfremdeten Welt folgt und nach seiner praktischen Seite einzig die Lösung von den weltlichen Verklammerungen, Steigerung der Differenz, kurz die Entweltlichung des isolierten Selbst fordert, gesellt sich, ohne ihn aufzuheben, eine soteriologische Brüderethik, die aber von der diesseitigen Gesellschaftsethik der Antike weltenweit absteht. Nicht mehr wie dort positive Gestaltung des weltlichen Miteinanderseins, das durch die gemeinsamen innerweltlichen Interessen vermittelt wird, und als letzter Sinn dieser Gestaltung die Eingliederung des Menschen in den Kosmos, sondern, unter Überspringung der ganzen diesseitigen Sphäre und ihrer Individuation, einzig die Förderung der Erlösung im Anderen, d. h. seiner Entweltlichung,

die Jedem zum *vehiculum* der eigenen wird, ist das Ziel dieser Ethik; ihr Subjekt nicht das konkrete Individuum, sondern nur noch sein unpersönlicher, nichtweltlicher Kern, der <Funke>, der in allen identisch ist; und die Basis, die dieses Miteinander stiftet, worin seine konstitutive Begegnung stattfindet – gemeinsame Einsamkeit in der zur Fremde gewordenen Welt.»

Diese sogenannte «Brüderethik», als Demonstration der «Gleichgesinnten» untereinander und gegenüber einer Welt, die als überwunden galt, ist das Fundament der Gemeinschaften gewesen. Sie hat sich natürlicherweise in bestimmten Verhaltensregeln artikuliert, zunächst wohl nur in mündlicher Überlieferung, dann durch schriftliche Formulierung und Aufstellung von Gemeinderegeln. Solche Regeln sind allerdings nicht erhalten; nur von den Manichäern und Mandäern besitzen wir derartiges, von letzteren zwei ganze Gesetzestraktate. Insofern ist uns auch an dieser Stelle der Einblick in das gnostische Gemeindeleben bis jetzt verwehrt. Grundsatz war das Gebot der Bruderliebe: «Liebe deinen Bruder wie deine Seele! Hüte ihn wie deinen Augapfel.»\* NHC II 2, Spr. 25

Anders steht es mit dem Verhalten nach außen, kurz gesagt mit der Moral der Gnostiker. Auch sie ist nur von dem ganzen Weltentwurf der Gnosis her verständlich, ja dieser hat in ihr einen besonders sinnfälligen Ausdruck gefunden. Die Ablehnung der Schöpfung und die gleichzeitige Berufung auf den Besitz der überweltlichen Erkenntnis führte zu einer Absage an die herkömmlichen Moralauffassungen, die sich auf zweierlei eigentlich ganz entgegengesetzte Weisen äußerte: im Libertinismus oder Amoralismus und im Asketismus. In beiden drückt sich die gleiche Grundhaltung aus: der Protest gegen den Anspruch der Welt und ihrer gesetzgebenden Herrscher; eine Revolution auf moralischer Ebene. Welche von diesen beiden Grundrichtungen die ältere und gemäßere ist, bleibt bis heute noch ein ungelöstes Problem.

H. Jonas hat sich entschieden dafür ausgesprochen, daß der «Libertinismus» die dem «Pneumatiker» von Haus aus eigene Äußerungsform gewesen sei, da sie dessen Selbstgefühl und Freiheitsbewußtsein (nämlich das von jeglichem Weltzwang) am besten zum Ausdruck bringe.<sup>95</sup> «Der ganze Gedanke kreist um die Konzeption des Pneumas als des Adelsprivilegs einer neuen Menschenart, die weder den Verbindlichkeiten noch auch nur den Kriterien der bisherigen Schöpfungswelt unterworfen

Die Moral

Amoralismus  
und  
Asketismus

ist. Der Pneumatiker ist im Gegensatz zum Psychiker frei vom Gesetz – in einem ganz anderen Sinne als der paulinische Christ –, und der hemmungslose Gebrauch dieser Freiheit ist nicht nur Sache einer negativen Erlaubnis, sondern positive Verwirklichung dieser Freiheit selbst.» Dieser «Anarchismus» sei dann durch «das bestimmte *R e s s e n t i m e n t* gegen die bisherige Lebenssatzung», die Betonung des «*U n t e r s c h i e d s* gegen die übrige Menschheit» und durch «den Trotzgedanken der *H e r a u s f o r d e r u n g* der weltgöttlichen Gewalten, die die Hüter der alten Moralordnungen sind», geprägt worden. «In diesem Gesichtspunkt der Aufkündigung alter Pflichtverhältnisse, die mit der Beleidigung ihrer Instanzen zugleich eine Art Kriegserklärung und schon den tätigen Aufstand selbst enthält, offenbart sich die Revolution ohne alle Hüllen. Insofern gehört der Libertinismus ins Zentrum gnostischen Umschwunges.»

Diese Einschätzung ist sicherlich vom Kerngedanken – der Stellung des Pneumatikers – her richtig gesehen; in der Frage aber, ob diese Haltung auch die älteste gewesen ist, mit der die Gnosis auf den Plan trat, lassen uns die Quellen bis jetzt im Stich. Es ist immerhin auffällig, daß bisher keine libertinistische Schrift aufgetaucht ist, auch nicht unter den vielen Nag-Hammadi-Schriften. Die Zeugnisse für die libertinistische Richtung sind uns nur durch die Kirchenväter bekannt und auch hier nicht gleichmäßig, vor allem chronologisch nicht leicht einzuordnen. Verschiedentlich sieht es so aus, als ob der Libertinismus erst eine spätere Erscheinung ist – wir verweisen auf s.o.S. 254 die oben herangezogenen Berichte des Epiphanius – und als ob einzelne Sekten (zum Beispiel die Simonianer, die Basilidianer und die Valentinianer) erst im Laufe ihrer Fortentwicklung zu diesen Konsequenzen gelangt sind. So breit gefächert die Gnosis in ihren Lehrüberlieferungen gewesen ist, so unterschiedlich war offenbar auch ihr Moralverständnis, sogar innerhalb gleicher Schulen. Hinzu kommt, daß die Häresiologen ein Interesse daran hatten, diese Seite besonders herauszustellen und zu brandmarken. An manchen Stellen sieht es so aus, als seien die amoralischen Züge erst von ihnen in ältere Berichte eingetragen worden. Irenäus zweifelt selbst an einer Stelle,\* ob die schriftlich-theoretisch dargelegten Grundsätze des anarchistischen Verhaltens (bei Karpokrates) auch praktiziert worden sind. Man sieht daraus, daß offenbar zwischen Theorie und

\* Irenäus, *Adv. haer.*  
I 25,5

Praxis ein Unterschied bestand, der verschiedene Verhaltensweisen möglich machte. Man wird auch davon auszugehen haben, daß im Vordergrund die Absage an das alttestamentliche Gesetz stand, also die Ablehnung seiner Moralvorschriften und der damit verbundenen Werkgerechtigkeit. Primär war nicht eine von vornherein völlig amoralistische Einstellung. Außerdem ist die asketische Haltung in gleicher Weise schon früh nachweisbar; die meisten der Originalquellen, die offensichtlich nicht nur einem Endstadium angehören, entstammen dieser Richtung. Daß wir in ihnen wie auch in häresiologischen Zeugnissen zahlreiche Beispiele für eine recht hausbackene Gemeindemoral vorfinden (bestes Beispiel dafür sind die Mandäer), zeigt uns eine Entwicklung zur Abfindung mit der Welt an, die einen Dauerprotest höchstens noch in ideologisch versteckter Form konservierte, aber dies beweist keineswegs den Primat (schon gar nicht historisch-chronologisch) der libertinistischen Praxis in der Gnosis. Offenbar sind von Anfang an und relativ gleichzeitig libertinistische und asketische Folgerungen aus dem gemeinsamen «anarchistischen» Ansatz hergezogen und mit unterschiedlicher Intensität praktiziert worden. Einen einheitlichen Entwicklungsprozeß kann man hierfür nicht nachweisen.

Sehen wir uns einige Zeugnisse des «Amoralismus» an, so tritt in ihnen sehr deutlich seine «spekulative Theorie» zutage, die aus dem Existenzverständnis des «Pneumatikers» entwickelt worden ist. Simon Magus begründete die moralische «Freiheit» nach Irenäus mit Bezug auf seine eigene Erlöserrolle folgendermaßen: Die auf ihn (und seine Begleiterin Helena) ihre Hoffnung setzen, sollen sich nicht mehr um die (biblischen) Propheten (wozu nach jüdischem Glauben auch Mose gehört) kümmern, da diese von den «weltschöpferischen Engeln inspiriert» waren, «sondern sie sollen als Freie tun, was sie wollen: Denn durch seine (Simons) Gnade werden die Menschen gerettet, aber nicht durch gerechte Werke. Von Natur aus gäbe es nämlich keine gerechten Werke, sondern nur durch Herkommen (*akzidens*), so wie die weltschöpferischen Engel sie eben aufgestellt hätten, um durch solche Vorschriften die Menschen zu versklaven.»\* Die Gnade (des Geistes) hebt das Gesetz auf; eine auch Paulus vertraute Formulierung, die dann Marcion zu einer Neubegründung des Evangeliums ausbaut, ohne allerdings dem Libertinismus zu huldigen. Eine libertinistische Praxis

Amoralismus  
(Libertinismus)

\* Irenäus,  
*Adv. haer. I 23,3*

wird auch Simon – abgesehen von der mysteriösen Beziehung zu einer Dirne Helena – nicht nachgesagt. Die vielleicht aus simonianischen Kreisen stammende «Exegese über die Seele» betont im Hinblick auf die rettende «Wiedergeburt der Seele» ausdrücklich: «Dies erfolgt nicht durch kunstvolle (eigentlich: asketische) Worte, auch nicht durch Fertigkeit noch durch geschriebene Lehren, sondern es ist die Gna[de Gott]es (?), vielmehr ist es in Wahrheit das Geschenk Gott[es für den Men]schen.»\*

\* NHC II 6,  
134,29–33

\* Irenäus, *Adv. haer.*  
I 6,3f.

Von den «Vollkommensten», auf die Irenäus\* in seiner Darstellung des valentinianischen Systems zu sprechen kommt, ohne daß klar wird, welcher Richtung sie eigentlich zugehören, heißt es, daß sie «furchtlos alles (von der Heiligen Schrift) Verbotene tun». «Sie essen bedenkenlos Götzenopferfleisch, ohne sich, wie sie meinen, dadurch zu beflecken. Bei jedem zu Ehren der Götzen abgehaltenen Fest der Heiden versammeln sie sich als erste, wie auch manche von ihnen nicht einmal die Gott und den Menschen verhaßten Schauspiele der Tierhetzen und der menschenmörderischen Gladiatorenkämpfe meiden. Einige sagen auch, wenn sie den Lüsten des Fleisches unmäßig frönen, daß sie (nur) das Fleischliche dem Fleischlichen und das Geistige dem Geistigen wiedergeben. Manche unter ihnen verführen heimlich die Frauen, die in dieser Lehre unterrichtet werden . . . Manche schämten sich nicht, in aller Öffentlichkeit Frauen, die sie begehrten, ihren Männern wegzunehmen und sie zu ihren Frauen zu machen. Andere wiederum, die anfangs vorgaben, (mit Frauen) rein wie mit Schwestern zusammenzuleben, wurden nach einiger Zeit entlarvt, indem die «Schwester» von dem «Bruder» schwanger geworden war.» Diese geistlichen Verlöbnisse galten offenbar als Nachvollzug der himmlischen Paargenossenschaften, mit deren «Geheimnis» sie sich sehr beschäftigten, wie Irenäus hinzufügt (vgl. die «Brautgemach»-Vorstellung). Während für die «Psychiker» (hier die Gemeindeglieder) Enthaltensamkeit und gute Werke notwendig sind, ist dies für die «Pneumatiker und Vollkommenen» nicht nötig. «Denn nicht die Praxis führt ins Pleroma, sondern der (Licht-) Same, der von dort unmündig entsandt wurde, hier (auf Erden) aber vollendet werde.»

s.o.S. 251

Welche Konsequenzen in diesem Gedanken stecken, überliefert der gleiche Kirchenvater von einer anderen Richtung, den sogenannten Karpokratianern. Diese «haben sich zu solchem Wahnsinn fortreißen lassen, daß sie behaupten, alles, was ir-

gendwie gottlos (irreligiös) und unfromm ist, stehe in ihrer Macht, und sie übten es auch aus. Denn allein nach menschlicher Meinung gäbe es schlechte und gute Verrichtungen. Und deshalb müßten die Seelen bei den Wiederverkörperungen in jedem Leben und jeder Handlung gewesen sein, wenn nicht einer bei einer einzigen Herabkunft (ins irdische Leben) alles auf einmal und gleichzeitig ausführt . . . nach ihren Schriften sollen also, wie sie behaupten, ihre Seelen jeden Lebensgenuß auskosten, so daß sie, wenn sie abscheiden, in keinerlei Weise mehr ein Minus haben . . .)\* Die Freiheit muß also durch ihre restlose Demonstration auf Erden erworben werden, wie ein Pensum, das es zu erfüllen gilt.<sup>96</sup> Auch die sogenannten «Kainiten» sind der gleichen Auffassung, daß «sie nicht gerettet werden können, wenn sie nicht alles durchmachten.»\* Furchtlosigkeit und Unabhängigkeit ist die Devise des Gnostikers, nur so beweist er seine «vollkommene Erkenntnis». Auf welche Weise dies auch kultisch zu praktizieren ist, lehren uns die «Phibioniten» des Epiphanius. Besudelt mit ihrer Schändlichkeit, heißt es hier, «beten sie, nackt am ganzen Körper, als ob sie durch ein solches Gebaren Freimütigkeit zu Gott finden können.»\* Die Nacktheit als Zeichen der wiedererlangten Freiheit, der paradiesischen Unschuld Adams ist auch späterhin immer wieder in gnostischen oder gnostisierenden Strömungen, wie den mittelalterlichen «Adamiten», praktiziert worden.

*Irenäus,  
Adv. haer. I 25,4*

*a. a. O. I 31,2*

*s. o. S. 254 f.*

*Epiphanius,  
Panarion 26,5,7*

Kommen wir nun zur gnostischen Askese oder Enthaltbarkeit. Es ist festzustellen, daß die überwiegende Mehrheit der Quellen offensichtlich diese Seite gnostischer Moral vertritt. Die Kirchenväter befinden sich dieser gnostischen Haltung gegenüber in einem Zwiespalt, da sie selbst überwiegend die Tendenz zur Enthaltbarkeit im Christentum vertreten und verteidigen. Man greift daher auch hier zum einfachen Mittel der Verleumdung oder stellt die Askese als nur äußerlich-scheinbar hin, wie Epiphanius von den sogenannten Archontikern schreibt: «Einige von ihnen beflecken ihre Leiber mit Ausschweifung, andere aber heucheln ein angebliches Fasten und täuschen die einfachen Menschen, indem sie sich unter dem Deckmantel von Mönchen einer gewissen Enthaltbarkeit brüsten.»\* Gleiche Töne schlug schon Irenäus über die Anhänger des Saturnil (Saturninus) an: «Heiraten und Zeugen ist vom Satan, behaupten sie. Viele seiner Anhänger enthalten sich des Beseelten (d. h. tierischer Nahrung) und verführen viele durch

**Die Askese**

*Epiphanius,  
Panarion 40,1,4*



\* *Irenäus, Adv. haer.*  
I 24,2

solche vorgetäuschte Enthaltbarkeit.\* Demnach gehörten Ablehnung der Ehe und bestimmter Speisen (vor allem fleischlicher) zu den ersten Geboten gnostischer Askese. Die Begründung dafür, wie sie Saturnil zugeschrieben wird, scheint weithin maßgebend gewesen zu sein. Die Frau galt in diesen Gruppen als ein «Werk des Satans». Darum, so sagen die markionitischen Severianer (3. Jh.), «erfüllen die, die sich ehelich vereinigen, das Werk des Satans.»\* Denn der Mensch ist vom Nabel an aufwärts ein Geschöpf der «Kraft Gottes», vom Nabel an abwärts aber ein Geschöpf der bösen Kraft; alles, was Lust, Leidenschaft und Begierde anbelangt, geschieht vom Nabel an abwärts.\* Diese Argumentation unterscheidet sich strenggenommen nicht von der der übrigen, altchristlichen Asketen, einschließlich des Mönchtums; die Grenzen zur Gnosis sind hier fließend. Der Enthaltbarkeitsgedanke ist offensichtlich eine beliebte Brücke gewesen, die gnostischen Vorstellungen Eingang in die christlichen Gemeinden verschaffte.

\* *Epiphanius, Panarion* 45,2,2

\* *a.a.O.* 45,2,2

Aus einigen Angaben geht hervor, daß sich manche gnostischen Schulen gerade in der Ehefrage einer abgestuften, an das menschliche Vermögen angepaßten Konzeption bedienten und dabei mit gutem Grund auch das Neue Testament heranzogen. So hat der erwähnte Isidoros in seiner Behandlung ethischer Probleme, wie sie uns Clemens von Alexandria auszugswise erhalten hat,\* die Stelle im Matthäusevangelium\*\* über die «Verschnittenen» folgendermaßen ausgelegt: Die von Natur eine antiweibliche Einstellung haben und deshalb nicht heiraten, sind die «Verschnittenen von Geburt» (dafür halten sich offenbar die Gnostiker selbst); die es aus Zwang tun, sind die «Schauspieler-Asketen», die sich um des Ruhmes willen beherrschen und so zu «Verschnittenen aus Zwang und nicht aus Vernunft (*logos*) werden»; die sich aber um des ewigen Reiches willen zu Verschnittenen gemacht haben, taten es, um den Unannehmlichkeiten der Ehe, wie der Sorge für den Lebensunterhalt, zu entgehen. Letzteres wird häufig in vulgärchristlichen Schriften, wie z. B. den «Thomasakten», als Grund für die Enthaltbarkeit angeführt: Ehe und Kinder sind eine Last, die den Weg zum Heil stören und vom wahren Ziel nur abbringen.

Gemäßigte  
Auffassungen

*s.o.S.* 258

\* *Clemens Alexandrinus, Stromata* III 1  
\*\* *Matth.* 19,11 f.

\* *1. Kor.* 7,9

Die Paulusstelle im Korintherbrief\* wird bei Isidoros Anlaß, dem «Brennenden» zu empfehlen, sich an eine «kampfgewohnte Frau» zu halten, um sich durch sie von der Leidenschaft befreien zu lassen; sollte dies aber zu keinem Erfolg führen, wäre die

Heirat der einzige Ausweg. Ein junger, armer oder schwacher Mann, «der nicht vernunftgemäß heiraten will, der soll sich nicht vom Bruder trennen. Er möge sprechen: <Ich bin in das Heiligtum eingetreten, nichts kann mir widerfahren.> Wenn er aber eine Versuchung spürt, so sage er: <Bruder, lege mir deine Hand auf, damit ich nicht sündige.> Und er wird innere und äußere Hilfe erfahren. Er soll nur den Willen haben, das Gute zu vollbringen, und es wird ihm gelingen.»

Diesen Kampf gegen die Begierden hat Isidoros auch an anderer Stelle als notwendig beschrieben.\* Es bedarf der «Stärke der Vernunft (*logos*)» und der «Herrschaft über die niedere Schöpfung», um den schlechten «Anhängseln» der Seele, die sie herabziehen wollen, zu begegnen. Eine Berufung auf den Zwang zur Bosheit gibt es nicht; der schlecht handelnde Mensch hat keine Entschuldigung. Daher hat schon Basilides die Meinung vertreten, daß nur die «unfreiwilligen und aus Unwissenheit begangenen Sünden vergeben werden.»\* Es gibt, sagt Isidor, \* *a. a. O. IV 24* menschliche Bedürfnisse, «die gleicherweise notwendig und natürlich sind, und solche, die nur natürlich sind. Sich zu kleiden ist notwendig und natürlich; natürlich dagegen ist der Liebesgenuß, nicht aber notwendig.» Diese Beweisführung steht also auf einem hohen Niveau und zeigt, daß die führenden Köpfe der Gnosis auch auf diesem Gebiet ihrem großkirchlichen Gegner ebenbürtig, wenn nicht teilweise überlegen waren.

Ein anderes Zeugnis dafür ist der bekannte «Brief des Ptolemäus an Flora», den uns Epiphanius aufbewahrt hat.\*<sup>97</sup> In dem Schreiben wird in klarer, logisch durchdachter Beweisführung über das Problem der Gültigkeit des Mosesgesetzes nachgedacht. Die hier vertretenen Ansichten entsprechen weithin den kirchlichen und liefern einen deutlichen Beweis dafür, daß die Gnosis in diesem Fall ihre valentinianische Spielart, eine dem Gemeindecristentum angepaßte Moralauffassung, vertreten konnte, die die Bergpredigt Jesu als Richtschnur akzeptierte und weder libertinistische noch ausgesprochen asketische Züge trug. Der Verfasser arbeitet mit einem Dreierschema, indem er (unter Berufung auf Jesus!) das alttestamentliche Gesetz der fünf Bücher Mose in drei Teile zerlegt: das Gesetz Gottes, die Ergänzungen des Mose und die «Gebote der Ältesten». Ersteres hat wiederum drei Teile: das «reine Gesetz Gottes» in Gestalt der zehn Gebote, die Jesus nicht aufgelöst, sondern erfüllt hat, dann den Teil, der nur «typisch» oder «symbolisch» zu verstehen

\* *Clemens Alexandrinus, Stromata II 20*

Der Brief an Flora

\* *Epiphanius, Panarion 33,3-7*

ist, und schließlich das mit «Unrecht verbundene» Gesetz der Wiedervergeltung («Aug um Auge, Zahn um Zahn . . .»), das durch Jesus restlos aufgehoben ist. Die Verschärfung des Gesetzes, wie sie Jesus in der Bergpredigt durchgeführt hat, gilt demnach auch für diese Gnostiker. Auf Jesus geht aber auch die «bildhafte» oder «geistige» Auslegung von Gesetzesvorschriften zurück; er führte damit «vom sinnlich Wahrnehmbaren und Erscheinenden zum Geistigen und Unsichtbaren hinüber». Dazu gehören\* die Bestimmungen über Opfer, Beschneidung, Sabbat, Fasten, Passah, Ungesäuertes usw. Dies sind alles nur «Bilder und Symbole», die in ihrer konkreten Bedeutung aufgehoben, dafür aber in ihrem «geistigen Sinn» erhalten sind: «Die Namen blieben dieselben, aber die Sache wurde geändert.» So sind Opfer nicht mehr durch Tier- und Rauchopfer darzubringen, sondern «durch geistigen Lobpreis, Verherrlichung und Danksagung (Eucharistie) und durch Gemeinschaft mit dem Nächsten und Wohltaten.» Die «Beschneidung» wird auf die des «geistigen Herzens» bezogen.\* Der Sabbat bedeutet die Enthaltung von bösen Werken, ebendies gilt auch für die Fastenvorschrift. «Freilich halten die Unsrigen auch das sichtbare, leibliche Fasten, weil es auch der Seele nützlich sein kann, wenn es mit Vernunft (*logos*) geschieht, sofern man es nämlich nicht als Nachahmung anderer noch aus Gewohnheit oder um eines dazu bestimmten Tages willen ausführt.» Es ist aber auch eine Erinnerung an das «wahre Fasten», seine sichtbare Demonstration. Für das Passah und die ungesäuerten Brote gilt die Deutung auf Christus und seine Gemeinde, wie es Paulus schon gesagt hat.\* Bemerkenswert ist in diesem Dokument, daß der Urheber des Gesetzes und Weltschöpfer als mittleres Wesen gilt, das zwischen dem «vollkommenen Gott» und dem Teufel steht; er ist «gerecht, haßt das Böse, ist aber nicht eindeutig gut noch schlecht, doch besser als der verderbenbringende Widersacher der Finsternis.» Auch in dieser Hinsicht haben wir hier eine gemäßigte «Gemeindegnesis» vor uns, die offensichtlich einem Kompromiß mit dem Christentum entstammt und ihre Radikalität eingebüßt hat.

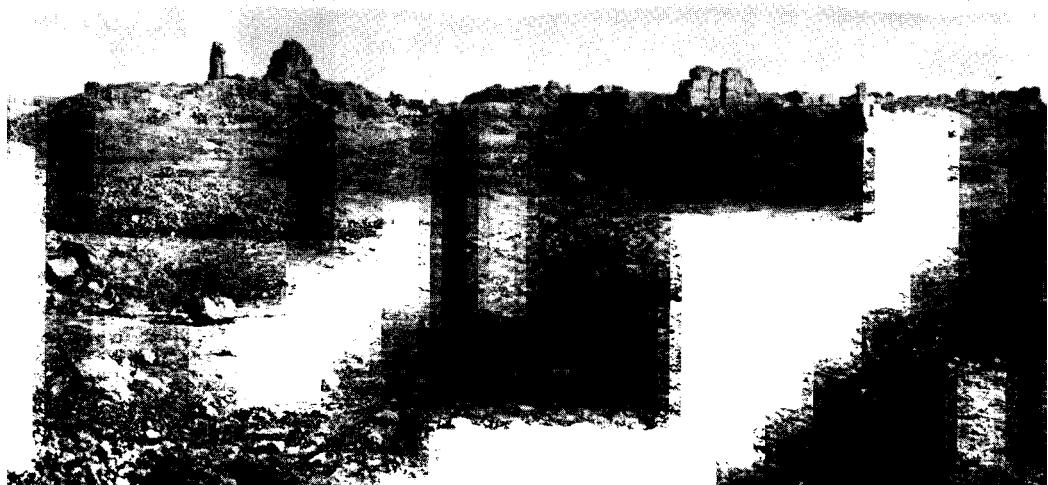
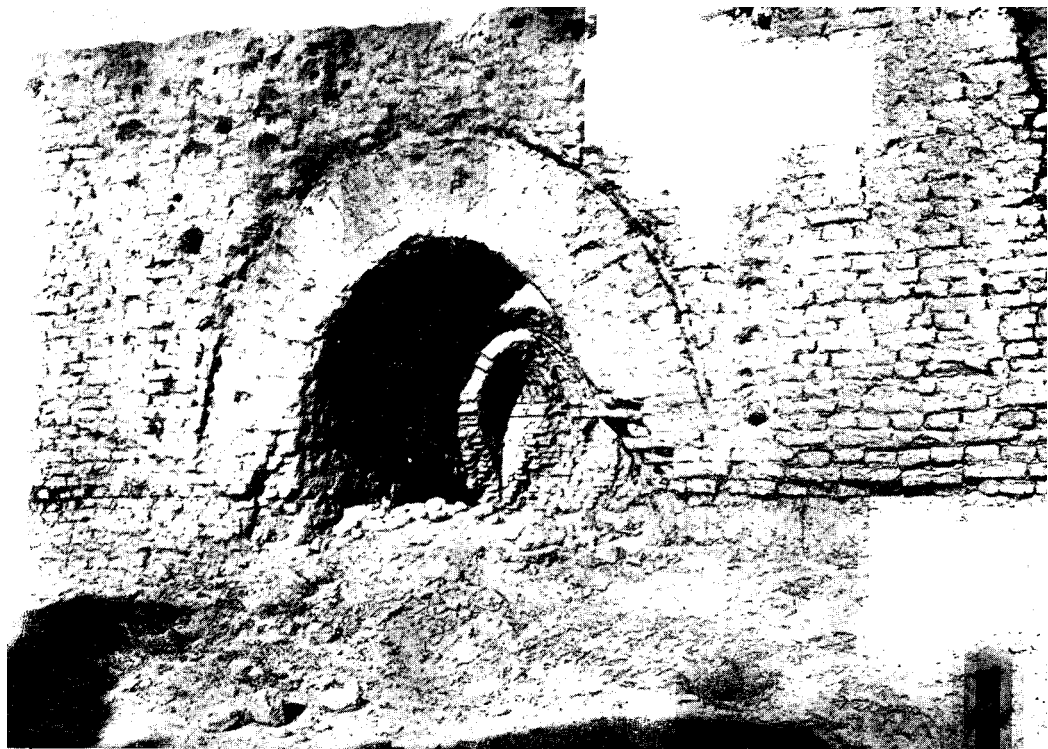
\* a. a. O. 5, 8–15

\* vgl. Röm. 2, 28 f.

\* 1. Kor. 5, 7

21, 22

Ruinen von Chotscho (Oase Turfan). Ruinengruppe K, die als manichäisches Heiligtum (Tempel) anzusehen ist. In ihr wurden sämtliche manichäische Tempelfahnen (vgl. Abb. 27, 28) und zahlreiche manichäische Manuskripte und Miniaturen gefunden. Oben ein persischer Kuppelbau dieser Gruppe. Unten Gesamtansicht der Anlage von Südwesten (in der Mitte der oben abgebildete Bau).





Handwritten text in the left column of an ancient manuscript, likely Sogdian script. The text is arranged in approximately 20 horizontal lines, though many characters are obscured by heavy noise and grain in the scan. Some faint lines of text are visible, particularly in the upper and lower portions of the column.

Handwritten text in the right column of an ancient manuscript, likely Sogdian script. The text is arranged in approximately 20 horizontal lines. At the top right of this column, there is a distinct decorative element consisting of a square frame with ornate, curved corners, possibly a section marker or a decorative flourish. The rest of the text is highly obscured by noise and grain.



Decorative header with floral motifs and a line of text in an ancient script.

Main body of text in an ancient script, consisting of approximately 12 lines of dense, handwritten characters.

Iranisch-manichäisches Handschriftenfragment (M 18 R) mit dem «Abschnitt über die Kreuzigung (Christi)». Das Blatt enthält die Geschichte vom «Leeren Grab».





27  
Manichäische  
«Auserwählte» (Electa)  
auf einer Tempelfahne  
aus Chotscho (Turfan).  
Charakteristisch  
sind die weiten,  
weißen Gewänder und  
die ebenfalls weißen  
Mützen; die herab-  
hängenden Schärpen  
sind rot. Vor der Brust  
hält sie eine Schrifttafel  
oder ein Buch.



28

Manichäischer  
«Auserwählter» (Electus)  
auf einer Tempelfahne  
aus Chotscho (Turfan).

Vgl. mit Tafel 27.  
Die langen Haare  
sind nach türkischer  
Sitte in Strähnen  
gescheitelt. Neben  
den beiden mani-  
chäischen Geistlichen  
knien verehrende  
«Hörer» (Laien).



29, 30

Kölner Mani-Kodex vor der Konservierung.  
Griechischer Text auf Pergament. 5. Jh. Zweieinhalbfach  
vergrößert und Originalgröße. H. 4,5 cm, Br. 3,5 cm.

31

Koptisch-manichäische Handschrift  
(Papyrus). Seite aus den «Kephalaia».  
4. Jh. Ägypten (Medinet Madi).



此得化至莫日與諸惡者懺悔願文

汝等惡人各該脫誠懇切求哀懺悔其業大惡惡業

光王涅槃國土對歡生空无邊聖眾不動不傾全圖實地對日月

宮二光明殿各三慈人元堪讚譽對盧舍那大在嚴柱五妙相身

觀音勢至對今吉日堪讚歎時七寶香池滿浴命水有鼓七施十

或三印法門又損五分法身恒加費用或斬伐五種草木或勞後五

願衆生餘有无数德達今並洗除懺悔若至无常之日脫此可脫

身諸佛聖前後園遶寶輪安置善業自迎直至平菩提

受三大勝所謂花冠瓔珞萬種妙衣串佩寶衣福優佛性之

窮讚歎又後平菩提王漸備花寶蓋齋後園遶寶輪安置善業

入盧舍那境界於其境內道路平正音聲響亮響响遍於

從彼直至日月宮殿而於六大慈父及餘眷屬各各快樂无窮

讚歎又復轉引到於彼岸遂入涅槃常明妙易与自善業

受快樂合衆用一心皈依願

Diese Art der «Gemeindemoral», die von den extremen (sei es asketischen oder libertinistischen) Ansprüchen an den «Vollkommenen» oder «Pneumatiker» nicht sehr viel sehen läßt, ist nach unseren Urkunden, besonders den neuen koptischen aus Nag Hammadi, offenbar stärker verbreitet gewesen, als bisher bekannt gewesen ist. Es ist unwahrscheinlich, daß dieser Tatbestand nur aus dem Zufall unserer Quellenlage zu erklären ist, etwa gar in der Hinsicht, daß wir hauptsächlich nur das einfache Gemeindeschrifttum besitzen, also das der «Gläubigen» und «Psychiker», die ja nach der valentinianischen Auffassung durch Werke und Glaube «erzogen» werden müssen.\* Dafür gibt es meines Erachtens keinen Anhalt. Schriften wie das Thomasevangelium,\* das die Bergpredigt und die Himmelreichsgleichnisse Jesu in ihrem ethischen Anspruch ungeschmälert stehen läßt, ja stellenweise noch verschärft, und gleichzeitig an das Verständnis von Eingeweihten appelliert, denen diese Auslegung der Sprüche Jesu zuzumuten ist, zeigen, daß die Autoren dieser Literatur sich an alle Gnostiker richten wollten. Man darf sich von den einseitig geprägten Nachrichten der Kirchenväter, die uns nur mit den extremen Ausbildungen bekannt machen (und dies auch noch unvollständig) nicht blenden lassen. Die Originaltexte sind für uns der einzige Maßstab, um einen einigermaßen korrekten Einblick in das Gemeindeleben zu erhalten, und sie bieten sicherlich einen guten Querschnitt durch die Gnosis des 2. und 3. Jahrhunderts. Aus diesem Grunde ist es bemerkenswert und mit manchen älteren Ansichten über die Gnosis nicht im Einklang, daß in diesen Texten sehr viel Wert auf die Bemühung eines Gnostikers um das rechte Leben gelegt wird und daß dabei auch Anleihen bei der zeitgenössischen Weisheits- und Moralliteratur gemacht werden. Wir haben schon bei der Darstellung der Soteriologie und Eschatologie davon gehört, daß die von den Kirchenvätern verbreitete These, der Gnostiker sei «von Natur aus gerettet», nur *cum grano salis* zu verstehen ist. Ein Leben nach den gnostischen Prinzipien wird von jedem wahren Gnostiker gefordert; dies ist nicht gleichgültig für sein Heil. Nur so sind die Ermahnungen zu einem rechten Lebenswandel, der seine Mühen und Gefahren hat, und die Betonung des Kampfes der «Seele» auf dem beschwerlichen Weg zur Erlösung, der zugleich eine Seite ihres Leidens ist, zu verstehen (vgl. Isidors Auffassung). Es ist der weltentsagende, also asketische Tenor, der die Masse dieser

\* vgl. Irenäus,  
Adv. haer. I 6,2  
s.o.S. 212 f.

\* NHC II 2

s. bes. o.S. 134 f.

s.o.S. 265

Literatur durchzieht; ihn wollen wir uns noch in einigen Beispielen vergegenwärtigen.

Asketische  
Aussagen  
der Nag-  
Hammedi-  
Texte

In den «Taten des Petrus und der zwölf Apostel» tritt Jesus als Perlenverkäufer auf, der auf die Frage des Petrus nach seiner «Stadt» (d. h. seiner Herkunft) und dem Weg zu ihr folgendes antwortet: «Nicht jeder Mensch kann auf diesem Wege gehen, es sei denn, er verzichtet auf all seinen Besitz und fastet täglich von Quartier zu Quartier, denn die Räuber und (wild-) Tiere, die auf jenem Wege vorhanden sind, sind zahlreich. Wer Brot mit sich auf den Weg nimmt, den töten die schwarzen Hunde wegen der Brote. Wer ein kostbares Gewand der Welt trägt, den töten die Räuber [wegen des Gew]andes. [Wer Wa]sser bei sich hat, den [verschlingen die Wöl]fe . . . [Wer sich] um [Fleisch] und Gemüse Sorgen macht, den [tö]ten die Löwen . . . Entgeht er den Löwen, so verschlingen ihn die Stiere wegen des Genusses.»\* Dies ist eine bildlich gemeinte Schilderung des Weges, den der Gnostiker zu gehen hat, um an sein Ziel zu gelangen. Das Thomasevangelium sagt darüber kurz in einem Jesusspruch: «Selig ist der Mensch, der sich abmühte (und so) das Leben fand.»\* Und an anderer Stelle, unter Anknüpfung an das Matthäusevangelium\*: «Ihr aber seid wachsam vor der Welt! Gürtet eure Lenden mit großer Kraft, damit die Räuber keinen Weg finden, zu euch zu gelangen. Denn das Notwendige, nach dem ihr ausschaut, werden (dann) sie finden.»\* Dieser Widerstand gegen alle Verlockungen der weltlichen Mächte ist das wiederholte Thema der «Ursprünglichen Lehre», die diesen «großen Kampf» als Willen Gottes auffaßt, weil er die Kämpfer in Erscheinung treten lassen wollte, die dank ihrer «Erkenntnis» das Irdische hinter sich lassen.\* «Um [die zur] Welt [Gehörigen] kümmern wir uns nicht: [verleu]m- den sie uns, so überhören wir sie; beschimpfen sie uns und schmähen uns ins Angesicht, so sehen wir sie (nur) an, ohne etwas zu sagen. Denn jene gehen ihrer Arbeit nach, wir aber wandeln mit Hunger und Durst und schauen nach unserem Wohnort aus, dem Ort, dem unser öffentliches Verhalten (*politeia*) und unser Gewissen entgegenblickt. Wir hängen uns nicht an die entstandenen Dinge, sondern ziehen uns von ihnen zurück, so daß unsere Herzen auf den (wirklich) seienden Dingen ausruhen. Wir sind (zwar) krank, schwach und betrübt, aber in unserem Innern ist eine große Stärke verborgen.»\* Der gleiche Text schildert die «Speisen», d. h. Laster, mit denen der

\* NHC VI 1, 5, 19–6, 8

\* NHC II 2, Spr. 58

\* Matth. 24, 43

\* NHC II 2, Spr. 21 b

\* NHC VI 3, 26, 7–29

\* NHC VI 3, 27, 4–25

Fortss.o.S. 157 f.

Teufel die Seele verführen will und denen sie widerstehen muß.\*  
 «Zuerst wirft er Traurigkeit in dein Herz, bis du (schon) wegen einer Kleinigkeit dieses Lebens betrübt bist, und (so) ergreift er uns mit seinen Giften und darauf mit der Begierde nach einem Gewand, mit dem du dann angibst; und (es folgen) Geldgier, Angeberei, Hochmut, Neid, der auf anderen Neid neidisch ist, Körperschönheit, Menschenberaubung; von allen diesen sind die größten (Laster) die Unwissenheit und die Mühelosigkeit. Alle diese Dinge bereitet der Widersacher (*antikeimēnos*) nun schön und breitet sie vor dem Körper aus, da er will, daß das Innere (eigentlich: das Herz) der Seele sich einem von ihnen zuwendet und er sie überwältige. Wie mit einem Netz zieht er sie gewaltsam in Unwissenheit und betrügt sie so lange, bis sie vom Bösen schwanger wird und Früchte der Materie (*hylē*) gebiert und in der Befleckung umhergeht, wobei sie vielen Begierden habsüchtig nachläuft und die fleischliche Süßigkeit sie in Unwissenheit fortzieht.» Die Seele, die diese Begierden aber als hingällig «erkannt» hat, sich ihnen entzieht und zu einer «neuen Verhaltensweise (*politeia*)» gelangt, «verachtet von da an das hiesige Leben als ein zeitlich begrenztes und verlangt nach den Speisen, die sie in das (ewige) Leben führen werden, und wendet sich von den falschen Speisen ab . . .»

\* NHC VI 3,  
30,26–31,23

Die Gnosis hat hier ohne Zögern das alte Schema der beiden Wege übernommen, das den Bemühungen des Menschen die eigene Entscheidung für den richtigen überläßt und eine Belohnung für die Anstrengungen oder Bestrafung für die Nachlässigkeit verheißt. Die Verwendung popularphilosophischer Ethik und Weisheitslehre ist daher auf dieser Ebene kein Problem gewesen. Sie wird jetzt bestens durch das Auftauchen der «Lehren des Silvanus»\* und eines Fragmentes der «Aussprüche des Sextus»\* in der Nag-Hammadi-Bibliothek dokumentiert. Erstere, eine Sammlung ungleichartiger Stücke, hat eine eindeutig praktisch-ethische Tendenz, die nicht ausgesprochen gnostisch motiviert ist, aber sehr schnell der gnostischen Weltablehnung dienstbar gemacht werden konnte. Die Aufforderung zu gottgerechtem Wandel in fast schon mönchischer Manier ist auch hier durchweg anzutreffen. «Hüte dich also, daß du nicht den Räubern in die Hände fällst: Gönnere deinen Augen keinen Schlaf und laß deine Lider nicht zuklappen, damit du gerettet wirst wie eine Gazelle vor Fallen und wie ein Vogel vor der großen

Der ethische  
Imperativ

\* NHC VII 4  
\* NHC XII 1



- \* vgl. *Spr. Sal. 6,4* Schlange!\* Kämpfe den großen Kampf, solange der Kampf andauert. Während alle Kräfte dir zuschauen – nicht nur [die] heiligen, sondern auch alle Kräfte des Widersachers. Wehe dir, wenn du besiegt wirst inmitten aller deiner Zuschauer!»\*<sup>98</sup> Der Gnostiker ist also ein «Wettkämpfer», ein «Athlet», wie der Apostel Thomas in einer Schrift des Nag-Hammadi-Kodex\* genannt wird.

Stellung Fern steht der Gnosis jegliches Gesetzesdenken, und sie hat zum in dieser Beziehung eine ebenso schroffe antijüdische Einstellung wie das Christentum, was zur reibungslosen Übernahme der christlich-ethischen Verhaltensweisen führte, wie sie etwa im «Thomasevangelium» zum Ausdruck kommt, uns aber auch schon durch andere Zeugnisse bekannt ist. Entscheidend ist die s.o.S. 263 ff. innere Einstellung, nicht die äußere Ausführung von Geboten, etwa des Fastens, Betens, Almosengebens oder der Speisevorschriften. Jesus antwortet seinen Jüngern darauf: «Lügt nicht, und das, was ihr haßt, tut nicht! Denn alles liegt vor dem Himmel bloß. Es gibt nämlich nichts Verborgenes, das nicht in Erscheinung treten wird, und nichts Verstecktes, das nicht enthüllt wird.»\* Noch schärfer werden in Spruch 14 die genannten jüdischen Gebote als unwesentlich, ja als nachteilig für das Heil hingestellt: Das Fasten bringt Sünde ein, das Beten Verurteilung, das Almosengeben Schaden am Geist; essen soll man alles, was einem vorgesetzt wird. Wichtig ist die Heilung der Kranken, worunter wohl die Unwissenden gemeint sind. Der Spruch schließt mit einem Zitat aus dem Markusevangelium\*;

\* NHC II 2, Spr. 5;  
vgl. Matth. 6,1–8

\* Mark. 7,15

\* Luk. 6,44 f.

\* Matth. 12,34 f.

\*\* NHC II 2, Spr. 45

\* NHC II 2, Spr. 27

\* NHC 2, Spr. 56  
u. 80

Gnostische Freiheit und Nächstenliebe

Auch gnostisches und christliches Ethos konnte so zusammengezogen werden, daß die Herrschaft über die Sünde (die der Gnostiker als «Freier» besitzt) und die Liebe zu den Unwis-

senden (die ja von ihrem Zustand «befreit» werden müssen) in eins gesehen wurden, wie im «Philippusevangelium»: «Wer die Erkenntnis (*gnosis*) der Wahrheit besitzt, ist frei. Der Freie aber sündigt nicht, denn wer sündigt, ist der Sklave der Sünde\* . . . » *vgl. Joh. 8,34*  
 Diejenigen, denen es nicht erlaubt ist zu sündigen, bezeichnet die Welt als «Freie» . . . (ihnen) erhebt die Erkenntnis die Herzen, d. h. sie macht sie frei und läßt sie sich über den ganzen Ort (der Welt) erheben. Die Liebe (*agapē*) aber erbaut.\* Wer *vgl. 1. Kor. 8,1*  
 aber durch die Erkenntnis frei geworden ist, ist Sklave wegen der Liebe zu denen, die die Freiheit der Erkenntnis noch nicht empfangen konnten. Die Erkenntnis aber macht sie (dazu) fähig, so daß sie (sie frei) werden läßt . . . »\* Diese «christliche» *NHC II 3, 125, 15-35*  
 Gnosis führt ihren Namen völlig zu Recht und nicht nur aus Gründen äußerer Adaption.

Wir haben bisher die sozial- und gesellschaftskritischen Züge des gnostischen Programms beiseite gelassen, um uns zum Abschluß diesem Thema noch ausdrücklich zu widmen. Die Welt- und Geschichtsbetrachtung der Gnosis, wie wir sie geschildert haben, enthält eine Kritik an allem Bestehenden, die in der Antike kaum ihresgleichen findet. Die Verwerfung der Schöpfung samt ihrem Schöpfer und die Degradierung und Dämonisierung der überirdischen Sphären (Gestirne, Planeten) schließen notwendig auch eine Ablehnung und Verneinung der politisch-gesellschaftlichen Welt ein, wie sie die Antike hervorgebracht hatte. Diese Seite des gnostischen «Aufstandes» gegen das bisherige Welt- und Religionssystem wird allerdings nicht ausdrücklich zur Sprache gebracht. Dies liegt in erster Linie an dem Desinteresse der Gnostiker an der diesseitigen Welt überhaupt. Für sie ist der Kosmos, einschließlich seiner verschiedenen (irdischen und überirdischen) Herrschaftsstrukturen, ein erledigtes, hinfälliges Gebilde, dessen Gefährlichkeit zwar noch in seinen Versuchen, den unaufhaltsamen Prozeß seiner Vernichtung zu verhindern, sichtbar ist (indem er unter anderem den «Lichtsamem» tyrannisiert und seine Befreiung zu stören sucht), dessen Machenschaften aber nur noch aufschiebenden Charakter haben. Die Gnosis, soweit wir sie bisher kennen, hatte keinerlei Interesse an einer Reform der irdischen Verhältnisse, sondern nur daran, sie restlos und ein für allemal zu vernichten. Sie besaß kein anderes «revolutionäres» Programm für die Änderung der Verhältnisse, wie sie ihr erschienen, als

Gesellschaftskritik

die Beseitigung der irdischen Strukturen überhaupt und die Wiederherstellung einer uranfänglichen Idealwelt des Geistes. Dies zeigt sich vor allem auch darin, daß kaum jemals zeitgeschichtliche Anspielungen oder gar eine Kritik am römischen Imperium vorkommen. Trotzdem finden sich sowohl indirekt als auch direkt eine ganze Reihe von Hinweisen auf gesellschaftskritische Ansichten der Gnostiker, die sich von denen ihrer Umwelt erheblich unterscheiden.<sup>100</sup> Ob ihnen dies selbst im einzelnen so bewußt gewesen ist, wie wir es heute interpretieren, läßt sich natürlich nicht mehr feststellen.

Ablehnung  
der dies-  
seitigen  
Herrschafts-  
verhältnisse

In der Schilderung und Bezeichnung der überirdischen «Mächte» und «Gewalten», vor allem in der ihres «Befehlshabers» (*archon*), spiegelt sich sicherlich auch eine Distanz der Gnosis zu den irdischen Herrschaftsverhältnissen wider, denn diese Begriffe entstammen der politischen Nomenklatur der Antike. Wie der erste Weltherrscher und Demiurg die Menschen knechtet, wie er und sein Anhang «Unruhe» und «Streit» über die Welt bringen, erfuhr der Gnostiker anschaulich an der römischen oder sonstigen Herrschaft, unter der er leben mußte. Er sehnte sich daher nach «Ruhe» und nach Befreiung vom «Streit der Welt», wie ein mandäischer Ausdruck lautet. Beachtenswert ist, wie die gnostischen Systeme die Legitimität der irdischen Ordnung insofern untergraben, als sie im Unterschied zu zeitgenössischen Staatstheorien, die König und Staat als Repräsentanten oder Verkörperung kosmischer Ordnung (Harmonie!) auffassen, diese Verhältnisse als ungöttlich und nur vom bösen und «dummen» Weltschöpfer inauguriert betrachten. Während die hellenistische Politologie die irdische Herrschaft als ein von der göttlichen Vernunft (*nūs, logos*) regiertes System begreift und so zu ihrer Rechtfertigungsideologie wird, streitet die Gnosis die Vernunftgemäßheit der gesamten Welt ab, da diese einem Fehltritt und «vernunftlosen» Akt entstammt. Nicht die «Vernunft» regiert die Welt, sondern die Unvernunft. Der Gnostiker, der diese Einsicht gewonnen und die wahre Vernunft, die zugleich mit ihm verwandt ist, jenseits alles Irdischen erkannt hat, kann daher die Welt überwinden und ihr den Gehorsam aufsagen (sichtbar in seinen ethischen Verhaltensweisen). Diese uns schon verschiedentlich vertraute Einstellung hat, wie H. Jonas ausdrückte, «die panlogistische oder pantheistische Illusion der Antike zerbrochen».<sup>101</sup> Das antike Herrschaftssystem ist durch die Gnosis seiner Heiligkeit

s.o.S. 81, 87, 91 f.

entkleidet worden; es wurde «von der beanspruchten Würde einer sinnerfüllten <hierarchischen> Ordnung zu einer bloßen Machtsetzung degradiert . . . , der höchstens noch Gehorsam, aber keine Verehrung mehr zu zollen ist.»<sup>102</sup> Diese «ideelle Auflehnung» oder «metaphysische Entleerung» der alten Herrschaft hat zwar nicht zu ihrer tatsächlichen Abschaffung geführt, aber der ganze Gegenentwurf des gnostischen Systems, wie er uns in Soteriologie und Eschatologie entgegentritt, leistete doch für seine Verfechter eine praktische Abwertung und Aushöhlung der Verhältnisse.

Ein eindeutiges Zeugnis für diese gnostische Herrschaftskritik ist die wiederholt in einigen Texten (wie in der «Offenbarung des Adam»\*) zu lesende Vorstellung, daß der vollkom- \* *NHC V 5*  
 mene Gnostiker einem «königlosen Geschlecht» zugehört, das alle «Königreiche» in Vergangenheit und Gegenwart überragt und die einzig gültige Legitimation durch den wahren, aber der Welt unbekanntem Vater der Menschen besitzt. Die Vertreter \* *s.o.S. 150*  
 dieser «königlosen Art» sind aber «Könige im Sterblichen als Unsterbliche; sie werden die Götter des Chaos und ihre Ge-  
 walten verurteilen».\* Die anderen Arten werden zu den «Königen der Achtheit» gerechnet und am Ende zu ihnen gelangen; \* *NHC II 5, 173, 11–14*  
 d. h., sie kommen nicht in das ideale Reich ohne König, wo jeder ein eigener König ist und so keine Herrschaftsbeziehungen existieren, sondern in die «unvergänglichen Königreiche» des übrigen Pleromas. Im «Brief des gesegneten Eugnostos» \* *NHC II 5, 173, 3 ff.*  
 und in der «Sophia Jesu Christi» ist von «dem Geschlecht, über dem keine Herrschaft ist» die Rede, womit die Welt der unsterblichen Geister gemeint ist, die «selbstentstanden», «gleichaltrig» und «gleich mächtig» sind.\* Das höchste Wesen selbst be- \* *NHC III 3, 75, 27 f.; Pap. Ber. 92, 1 ff.*  
 sitzt Verstand, Einsicht, Überlegung, Klugheit, Vernunft und Kraft in vollkommenem Maße, woran auch in abgestufter Form die übrigen Reiche des Pleroma teilhaben (es wird in diesem Zusammenhang allerdings auch vom «Herrscher» der höheren über die niedere Stufe gesprochen, aber als Ausdruck der Harmonie und der Syngeneia). Im «Buch des Thomas»\* wird dem \* *NHC II 7*  
 Gläubigen nicht nur die «Ruhe» im Jenseits versprochen, sondern die Herrschaft und die Einheit mit dem «König», worunter hier Gott zu verstehen ist. Die libertinistische Konsequenz \* *s.o.S. 201*  
 haben Anhänger eines gewissen Prodikos (um 200) damit begründet, daß sie «edler Abkunft» und «Königssöhne», d. h. Kinder des «ersten Gottes» seien, über die niemand Gewalt habe.\* \* *Clemens Alexandrinus, Stromata III 30, 1*

In welcher Weise offen gegen die irdischen Herrscher polemisiert wurde, haben die Mandäer, ein bis fast in die Gegenwart unterdrücktes Volk, in einem eigenen Gebot niedergelegt<sup>103</sup>: «Meine Auserwählten! Habt kein Vertrauen auf die Könige und Machthaber und Rebellen dieser Welt, und nicht auf (Herren-) Macht, Bewaffnung, Kampf und die (Heer-)Scharen, die sich zusammenscharen, und (auf) Gefangene, die sie in dieser Welt gefangennehmen, und nicht auf Gold und Silber . . . Weder ihr Gold noch ihr Gut wird ihnen Rettung sein. Ihre Herrschaft verschwindet und nimmt ein Ende, und es wird über sie das Rechtsurteil gesprochen». Die Mandäer haben auch auf Grund ihrer schlechten Erfahrungen den «geistigen Vorbehalt» (*reservatio mentalis*), d. h. die Verbergung ihres wahren Glaubens angesichts von Verfolgungen, erlaubt. Es nimmt nicht wunder, daß die mandäische Texte unter die Taten ihrer himmlischen Erlöser auch die Zerstörung von «Burgen» und die Bestrafung der «Gewaltigen der Erde» zählen.

s.o.S. 216

#### Die Frage der Steuern

• *Mark. 12,14–17*

• *NHC II 2, Spr. 100*

Die Frage der Steuerabgaben haben die Gnostiker wie die Christen nicht zu einem Bekenntnisakt gemacht. Das «Thomasevangelium» nimmt das «Gleichnis vom Zinsgroschen»\* auf und wandelt es leicht ab: «Sie (die Jünger) zeigten Jesus ein Goldstück und sagten zu ihm: <Die Kaiserlichen fordern von uns die Steuern.> Er sprach zu ihnen: <Gebt, was des Kaisers ist, dem Kaiser, gebt, was Gottes ist, Gott, und was das Meine ist, gebt mir!>»\* Falls das Letztere nicht eine geistige Bedeutung hat und nur eine Unterstreichung der Hingabe an Gott sein soll, könnte diese Forderung auch ein Hinweis auf die notwendige Unterstützung der Gemeinde durch ihre Mitglieder sein.<sup>104</sup>

#### Sozialkritik

s.o.S. 258 f.

• *Plotin, Enneaden II 9, 18*

Die sozialkritische Haltung der Gnosis geht noch aus anderen Tatsachen hervor. Wir haben die «Brüderethik» erwähnt, die Unterschiede jeglicher Art in der Gemeinde der «Vollkommenen» ablehnt und insofern eine neue Wertorientierung gegenüber der antiken Ethik enthält. Hierfür kann uns wieder Plotin als Vertreter des «klassischen» (griechischen) Standpunktes aufschlußreich sein. Er wirft den Gnostikern vor,\* daß sie den Namen «Bruder» auch «den niedrigsten Menschen» zukommen lassen, nicht aber den göttlichen Kräften des Himmels (Sonne, Sterne) und der «schwesterlichen Weltseele». Für ihn liegt darin ein Frevel, «Menschen, die niedrig sind, zur Verwandtschaft mit jenen Oberen zuzulassen»; dies kommt nur

den Guten und Seelenvollen zu. Auch von der sozialen Seite wird so der griechische Kosmosgedanke mit seinen abgewogenen Stufenreichen ausgehöhlt. Der Mensch, auch der kleine und gedemütigte, erhält göttliche Rechte, sofern er die Gnosis erlangt hat, und steht höher als der ganze Kosmos, der keinen Wert in sich hat. Diese «Umwertung der Werte» zeigt sich auch in der Aufhebung der Unterscheidung von «Sklassen» und «Freien», allerdings ist dies in den gnostischen Texten nur als endzeitliches Ziel anvisiert. Trotzdem ist offenbar die häufige Selbstbezeichnung «Freie» auch Ausdruck dafür, daß man schon jetzt die Abhängigkeitsverhältnisse auf Erden abgestreift hat und für ihre restlose Beseitigung im Pleroma eintritt. «In dieser Welt (*kosmos*) dienen die Sklassen den Freien. Im Himmereich werden die Freien den Sklassen dienen», heißt es im Philippusevangelium.\* Wenn die Vollendung in Erscheinung tritt, «dann wird sich das vollkommene Licht über jeden einzelnen ergießen und alle, die sich in ihm befinden, werden [die Salbung] [empfangen]. Dann werden die Sklassen frei [und] die Gefangenen losgekauft werden».\* Unter Aufnahme des auf die christliche Gemeinde bezogenen Pauluswortes\* beschreibt der valentinianische «Dreiteilige Traktat» den Endzustand als eine Rückkehr aus der Vielfalt, Wandelbarkeit und Ungleichheit zum Ort der ursprünglichen Einheit, «an dem es weder Männliches noch Weibliches, weder Sklassen noch Freie, weder Beschneidung noch Unbeschnittenheit, weder Engel noch Menschen gibt, sondern Christus alles in allem ist . . . Und neu (geartet) ist die Natur von dem, der (eigentlich) ein Sklave ist und (doch) mit einem Freien zusammen Platz nehmen wird!»\*

\* NHC II 3,  
120,17–20

\* NHC II 3,  
133,24–29

\* Gal. 3,28

\* NHC I 4,  
132,21–133,1

Dank einiger Auszüge des Clemens von Alexandria in seinen «Teppichen»\* haben wir Kenntnis von einer einzigartigen gesellschaftskritischen Schrift der Gnosis aus dem 2. Jahrhundert, die den Titel «Über die Gerechtigkeit» trägt.<sup>205</sup> Sie wird einem gewissen Epiphanes zugeschrieben, der angeblich ein frühverstorbenen Sohn des ebenso legendären Sektenstifters Karpokrates gewesen sei. In ihr wird, ausgehend von der gnostischen Welt- und Freiheitsvorstellung, mit naturphilosophischen, logischen Argumenten nachgewiesen, daß die irdischen Unterschiede zwischen «mein» und «dein», Reichtum und Armut, Freien und Sklassen, Herrschern und Beherrschten hinfällig und nicht der Natur gemäß sind, da sie menschliche, keine göttlichen Einrichtungen sind. Der Verfasser vertritt eine Art gnostischen Kom-

\* Clemens  
Alexandrinus,  
Stromata III 2

Epiphanes:  
«Über die  
Gerechtigkeit»

munismus und zeigt auf diese Weise, welche Sprengkraft im gnostischen Weltbild angelegt war. «Die Gerechtigkeit Gottes», heißt es, «ist eine Art Gemeinsamkeit mit Gleichheit, umgibt doch der nach allen Seiten ausgestreckte Himmel im Kreis die Erde vollständig gleich, und die Nacht zeigt gleichmäßig alle Sterne, auch des Tages Ursache und des Lichtes Ursprung (eigentlich: Vater), die Sonne, hat Gott von oben her über die Erde, gleicherweise für alle, die sehen können, aufgehen lassen; alle aber sehen gleichermaßen, da er (Gott) nicht reich oder arm, Volk oder Herrscher, unverständlich und verständig, Frau und Mann, Freie und Sklaven unterscheidet. Sogar die vernunftlosen Wesen behandelt er hierbei nicht anders . . . , er befestigt die Gerechtigkeit, indem niemand mehr haben noch dem Nächsten etwas wegnehmen kann, damit er doppelt so viel Licht (von der Sonne) wie jener hätte. Die Sonne läßt gemeinsam Nahrung für alle Lebewesen hervorsproießen; die gemeinsame Gerechtigkeit ist allen gleichermaßen gegeben . . . » (dies wird am Beispiel der Tiere und Pflanzen demonstriert). «Aber auch für die Wesen der Zeugung gibt es kein geschriebenes Gesetz – es sei denn verfälscht –, sie zeugen und gebären in der gleichen Weise, da sie durch die Gerechtigkeit die Gemeinsamkeit in sich eingepflanzt (angeboren) besitzen . . . (dies wird durch die gleiche Gabe des Auges zum Sehen für alle ohne Unterschied bewiesen). Die Gesetze aber lehrten, da sie des Menschen Unwissenheit nicht bestrafen konnten, (sie) zu übertreten. Die Besonderheit der Gesetze hat nämlich die Gemeinsamkeit des göttlichen Gesetzes zerschnitten und angefressen . . . (Es folgt ein Verweis auf den Römerbrief\*)». Mein und dein, sagt er, ist durch die Gesetze eingeführt worden; man würde deshalb nicht mehr in Gemeinsamkeit Land und Vieh nutzen, noch die Ehe. Denn gemeinsam für alle hat er (Gott) die Weinstöcke geschaffen, die sich weder einem Sperling noch einem Dieb versagen, und ebenso das Getreide und die anderen Früchte. Als man aber die Gemeinsamkeit und Gleichheit (durch die Gesetze) verletzte, entstand (zugleich) der Diebstahl an Tieren und Früchten. Da Gott nun alles gemeinsam für den Menschen schuf und auch die Frau dem Mann gemeinsam zuführte und alle Lebewesen ebenso miteinander verband, hat er die Gerechtigkeit als Gemeinsamkeit mit Gleichheit kundgemacht. Die aber so geboren wurden, verleugneten die Gemeinsamkeit, die ihre Geburt herbeigeführt hatte, und sagen: «Wer eine (Frau) bei sich führt,

\* Röm. 7,7

soll sie behalten», wo doch alle sie gemeinsam besitzen könnten, wie es uns die übrigen Lebewesen zeigen . . .» Weiterhin wird ausgeführt, daß die Worte des Gesetzgebers (gemeint ist der jüdische Gott) «Du sollst nicht begehren»\* lächerlich sind, \* 2. Mose 20,17 noch lächerlicher aber der Zusatz «was deines Nächsten ist». «Denn er selbst, der Gesetzgeber, der die Begierde zur Fortpflanzung gegeben hat, befiehlt, sie (wieder) zu beseitigen, obwohl er sie doch bei keinem (anderen) Lebewesen beseitigt. Aber mit «deines Nächsten Weib» sagt er noch Lächerlicheres, da er (so) die Gemeinsamkeit zwangsweise in Privateigentum verwandelte.» Die kultischen Konsequenzen, die daraus in dieser Gemeinde gezogen worden sein sollen, hat Clemens natürlich auch ausdrücklich angeführt; wir lernten sie bereits kennen. s.o.S. 256 Anderenorts, im Iran des Sassanidenkönigs Kavād (489–531), haben derartige sozialkritische Konzeptionen in einer krisenreichen Zeit eine Umsetzung in die Praxis erlebt und zu der sozialrevolutionären Bewegung des Mazdak (gest. 524) geführt, der sich in seiner kommunistischen Lehre auch gnostisch-manichäischer Vorstellungen bediente und damit die Sprengkraft dieses antikosmischen Dualismus unter Beweis stellte<sup>106</sup>. O. Klīma hat daher diese Richtung als «gnostisch-manichäische Linke» bezeichnet.

Die Ablehnung des Reichtums, überhaupt des Besitzes, ist für die Gnosis gang und gäbe und hängt mit der weltablehnenden Grundhaltung zusammen. Dieser Einstellung liegt aber zugleich ein betont sozialkritischer Zug zugrunde, wie aus einigen Belegen hervorgeht, wobei stellenweise einfach auch die christliche Literatur verwendet wird. Von dem «Christen» Peregrinus erzählt Lukian, daß er sein Vermögen dem Gemeinwesen übergeben hat. Das Thomasevangelium lehnt offenbar das Zinsnehmen ab\* und wiederholt in eigener Weise die gegen den Reichtum gemünzten Gleichnisse Jesu\*, verschärft sie aber noch in manchen Fällen. Das «Gleichnis vom großen Abendmahl»\* bekommt am Schluß eine Spitze gegen die Kaufleute und Händler: Sie werden nicht ins Pleroma eingehen.\* «Wer die Welt (kosmos) gefunden hat und reich wurde, soll auf die Welt verzichten.»\* Aufschlußreich ist eine Passage aus der Schrift «Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel», die die eingerissene Bevorzugung von Reichen brandmarkt\*: Jesus ermahnt seine Jünger, sich von den Reichen der Stadt strikt fernzuhalten, da sie nicht einmal ihn würdigten, sondern «sich an ihrem Reich-

**Ablehnung  
des Besitzes**

s.o.S. 228  
 \* NHC II 2, Spr. 95  
 \* NHC II 2, Spr. 63  
 \* Luk. 14,16–24  
 \* NHC II 2, Spr. 64  
 \* NHC II 2, Spr. 120  
 \* NHC VI 1,  
 11,27–12,13



tum und ihrer Menschenverachtung erfreuten». «Viele», fährt er fort, «haben nämlich (schon) Partei für die Reichen ergriffen, weil (wo es Reiche gibt) in den Gemeinden (Kirchen) sie selbst sündigen und auch andere dazu verleiten, (dasselbe) zu tun. Richtet sie dagegen in Rechtschaffenheit, damit euer Dienst (Diakonie) Ehre erlangt und auch mein Name Ehre in den Gemeinden (Kirchen) erhält!» Gegen «Verweltlichung» haben Kirche und Gnosis gleichermaßen früh zu kämpfen gehabt.\*

\* vgl. *Jak. 2,1-4*

## Die Stellung der Frau

Zu den gesellschaftskritischen Themen, die in der Gnosis zur Sprache kommen, gehört schließlich auch das Verhältnis der Geschlechter. Die praktisch-kultische Gleichstellung der Frau in den gnostischen Gemeinden scheint, wie wir gehört haben, relativ weit gediehen zu sein (darauf nimmt wohl auch der 1. Thimotheusbrief\* polemisch Bezug; vgl. schon Paulus im 1. Korintherbrief\*). Dem steht die in einigen Richtungen greifbare Verteufelung des Weiblichen und die Verwerfung der Ehe gegenüber. Erklärbar ist diese unterschiedliche Haltung vielleicht aus einem Grundgedanken, der uns verschiedentlich in den Quellen begegnet, nämlich daß die Zweigeschlechtlichkeit ein Übel der irdischen Welt ist und ein Kennzeichen der ihr mangelnden Einheit, im Unterschied zur vollkommenen Aufhebung der Trennung im Pleroma, wie sie in den mann-weiblichen Paargenossenschaften himmlischer Wesen dargestellt werden. Vielfach ist die Zweigeschlechtlichkeit für die Gnosis ein Ideal gewesen; sie wird unter anderem auch dem höchsten Wesen beigelegt. Die mandäische Eva spricht zu Adam mit folgender aufschlußreicher Feststellung<sup>107</sup>:

«Wenn es keine Ungeradheit (oder: Ungleichheit) gäbe,  
(so) hätten wir (nur) e i n e Form.

Wir hätten (nur) e i n e Form

und als e i n e n Mana (Geist) hätte man uns beide

gemacht.

Jetzt, wo es keine Geradheit (oder: Gleichheit) gibt,

hat man dich zum Mann und mich zur Frau gemacht.»\*

\* *Rechter Ginza III*

Diese Trennung der Geschlechter wird im Philippusevangelium als Schuld der Frau (bzw. der Eva) hingestellt (vielleicht als Nachahmung des Falles der Sophia aus der Einheit des Pleromas) und mit der Entstehung der Sterblichkeit verbunden. Die Einheit ist Leben, die Trennung Tod, ist ein Leitsatz gnostischen Denkens. «Als Eva (noch) in Adam war, gab es keinen Tod.

Als sie sich von ihm trennte, entstand der Tod. Wenn sie (oder: er, der Tod) wieder in ihn eingeht und er (Adam) sie (oder: ihn, den Tod) zu sich nimmt, wird es keinen Tod (mehr) geben.»\* «Hätte sich die Frau nicht vom Manne getrennt, so würde sie nicht samt dem Manne sterben. Seine Trennung wurde zur Ursache des Todes. Deshalb kam Christus, damit er die Trennung, die von Anfang bestand, wieder aufhebe, sie beide vereinige und denjenigen, die in der Trennung gestorben sind, Leben gebe und sie vereinige.»\*

\* NHC II 3,  
116,22–26

\* NHC II 3, 118,9–17

Diese hier zum Ausdruck kommende Abwertung der Frau und des Weiblichen wird zwar kompensiert durch die Aktivität von Frauen im Gemeindeleben und die große Rolle, die dem weiblichen Aspekt in der gnostischen Mythologie zugeschrieben wird (vgl. die Sophia, Barbēlo und andere), aber es bleibt letztlich doch bei der für die Antike maßgebenden traditionellen Einschätzung der Frau als ein dem Manne nachgeordnetes Wesen. Eine Emanzipation ist daher erst in Ansätzen vorhanden. Daß dem so ist, wird aus einigen Zeugnissen deutlich, die eine Erlösung der Frau nur unter der Voraussetzung ihrer Verwandlung in einen Mann für möglich ansehen. Dabei mag allerdings die Vorstellung mitspielen, daß für die Vereinigung mit dem himmlischen Urbild der Seele, das oft weiblich dargestellt wird, der zurückkehrende Partner (das Abbild) eines Geschlechts, überwiegend des männlichen, sein muß, die Verwandlung also um der wiederzuerlangenden Einheit willen angenommen wird. Am Ende des Thomasevangeliums steht folgende Episode: «Simon Petrus sprach zu ihnen (den Jüngern): «Maria (Magdalena) möge von uns weggehen, denn die Frauen sind des Lebens unwürdig.» Jesus sprach: «Siehe, ich werde sie (empor-)ziehen, um sie zum Manne zu machen, damit auch sie ein lebendiger Geist werde, der euch Männern gleicht. Denn jede Frau, die sich zum Manne machen wird, wird in das himmlische Königreich eingehen.»\* Die gleiche Auffassung vertreten auch die Naassener und Valentinianer; erstere, indem sie davon sprechen, daß alle, die ins «Haus des (guten) Gottes» gelangen, «zu Bräutigamen werden, die durch den jungfräulichen Geist entmannt (oder: männlich) wurden.»\* Der Valentinianer Theo-

\* NHC II 2, Spr. 114

\* Hippolyt,  
Refutatio V 8,44

\* Clemens Alexan-  
drinus, *Ex Theodoto*  
79

s.o.S. 212 f.

\* Clemens Alexan-  
drinus, *Ex Theodoto*  
21,3

\* vgl. 1. Mose 1,27

mehr schwach und den kosmischen Mächten unterworfen, sondern, zum Manne geworden, wird er eine männliche Frucht.»\* Als solche geht er in das Pleroma ein und vereinigt sich mit den Engeln. «Darum heißt es, daß die Frau in einen Mann verwandelt wird und die Gemeinde hier unten (auf Erden) in Engel.»\* Im Griechischen ist, was man hier berücksichtigen muß, der «Engel» (d. i. Bote) männlichen Geschlechts. Im Valentinianismus, wenigstens bei Herakleon und Theodot, ist das «Männliche», wie es in Adam geschaffen wurde,\* die «Auswahl» der Pneumatiker, das «Weibliche», das der Eva entspricht, ist die «Berufung» der Psychiker, die zur männlichen «Auswahl» erzogen werden muß, um des Pleromas teilhaftig zu werden und den engelhaften Zustand wiederzuerlangen.

# GESCHICHTE

## Voraussetzungen und Ursachen. Das Problem des Ursprungs

Es ist nicht übertrieben, wenn die Probleme der Entstehung und der Geschichte der Gnosis zu den schwierigsten der Gnosisforschung, ja der spätantiken Religionsgeschichte überhaupt gezählt werden. Die Gründe dafür sind einmal in der Quellenlage zu suchen, wie wir sie im ersten Abschnitt geschildert haben, zum anderen ist zu bedenken, daß die Gnostiker an historischen Dingen, sofern sie nicht irgendwie der Heilsgeschichte zugehörten, keinerlei Interesse zeigten, was von ihrer antiweltlichen Einstellung aus verständlich ist. Es gibt bis heute keinen irgendwie historischen Traktat aus gnostischen Händen, etwa wie die Apostelgeschichte des Lukas oder gar die «Kirchengeschichte» des Eusebius von Cäsarea, der uns helfen könnte, die Geschichte der Gnosis zu schreiben. Sicherem Boden haben wir nur dort unter den Füßen, wo bekannte gnostische Schul- und Sektenstifter lokalisiert und chronologisch fixiert werden können oder wo literarische Untersuchungen an den vorhandenen Quellen zu entsprechenden Ergebnissen führen. Letzteres steht der Gnosisforschung jetzt im Hinblick auf die Nag-Hammadi-Texte bevor. Ihre Analyse unter traditionsgeschichtlichen und literarkritischen Gesichtspunkten steckt noch in den Anfängen. Insofern ist auch von dieser Seite her der Beitrag zur historischen Fragestellung noch beschränkt. Im folgenden kann es sich demnach nur um einen Versuch handeln, in einem Überblick einige neuere Ergebnisse der Forschung zusammenzufassen, wobei nicht ohne Hypothesen und vom Autor bevorzugte Auffassungen – besonders im Hinblick auf die Anfänge – auszukommen ist. Vieles ist noch im Fluß, und eine vollständige Geschichte der Gnosis zu schreiben bleibt eine Aufgabe der Zukunft.

Die Kirchenväter haben die Entstehung der Gnosis einfach auf den Teufel zurückgeführt. Klassisch formuliert wurde dies durch den «Vater der Kirchengeschichtsschreibung» Eusebius von Cä-

Die Sicht der Kirchenväter

sarea (etwa 264–339) in seiner Kirchengeschichte: «Während so die über den Erdkreis (Ökumene) sich ausbreitenden Kirchen gleich herrlich glänzenden Gestirnen leuchteten und der Glaube an unseren Erlöser und Herrn Jesus Christus siegreich zu allen Völkern drang, nahm der dem Guten abholde Teufel als Feind der Wahrheit und ständiger bitterster Gegner der menschlichen Erlösung, im Kampfe gegen die Kirche alle möglichen Mittel ausnützend, nachdem er es früher mit äußeren Verfolgungen gegen sie versucht hatte, jetzt aber dieser Kampfmittel beraubt war, schlimme, trügerische Menschen als seelenvernichtende Werkzeuge und als Knechte des Verderbens in seine Dienste. Der Teufel ging neue Wege; nichts ließ er unversucht. Falsche, verführerische Männer sollten sich unseren christlichen Namen aneignen, um einerseits die von ihnen eingefangenen Gläubigen in den Abgrund des Verderbens zu stürzen und andererseits solche, die unseren Glauben nicht kannten, durch ihre Handlungen vom Wege zur Heilslehre abzuhalten.»<sup>\*108</sup> An der Spitze dieser «Verführer» rangiert der aus der Apostelgeschichte<sup>\*</sup> bekannte «Magier» (d. i. Zauberer) Simon, der aus Samarien stammte und den Aposteln Konkurrenz machte. Er galt schon für Justin und Irenäus als Ahnherr der Gnosis. Von seinem Schüler und angeblichen Nachfolger Menander, ebenfalls Samaritaner, seien dann, wie eine doppelzüngige und zweiköpfige Schlange (so Eusebius), Saturninus (oder Satornilus) aus Antiochien und Basilides aus Alexandrien ausgegangen, von denen ersterer in Syrien, der letztere in Ägypten «gottfeindliche häretische Schulen» gründete. Mit Hilfe dieser Filiation und Konstruktion wurde für die Folgezeit Entstehung und Ausbreitung der gnostischen Häresie erklärt.

\* Euseb, Kirchengesch. IV 7

\* Apg. 8

Ergebnisse  
der neueren  
Forschung

Die neuere Forschung hatte es nicht leicht, hinter diese Angaben zu stoßen und die tatsächlichen Vorgänge festzustellen. Erst gründliche Analysen des vorhandenen Quellenmaterials brachten etwas Licht in die Sache. Dabei spielten weniger die von den Häresiologen angeführten «Ketzer» eine Rolle als vielmehr die gnostischen Schriften selbst (die ja zum großen Teil anonym überliefert worden sind) und die aus der neutestamentlichen bzw. frühchristlichen Literatur zu erhebenden Beziehungen zu gnostischen Gemeinden. Es ist das ungeschmälerte Verdienst der sogenannten «religionsgeschichtlichen Schule» der deutschen protestantischen Theologie, hier bahnbrechend gewesen zu sein. Eines ihrer wichtigsten Ergebnisse war der

s.o.S. 36f.

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, bis sie als eine eigenständige «christliche Gnosis» in Erscheinung trat. Dieser Werdegang, den wir erst in groben Umrissen kennen, ist gleichbedeutend mit der Entwicklung der Gnosis von einer relativ selbständigen hellenistisch-spätantiken Religion zu einer «Häresie» des Christentums. Ihre Verbindung mit christlichen Ideen, die schon früh einsetzte, barg auf der einen Seite eine fruchtbare Symbiose, die der Ausbreitung sehr förderlich war, auf der anderen Seite aber auch einen für sie selbst tödlichen Keim, dem sie früher oder später im Wettbewerb mit der offiziellen christlichen Kirche erliegen mußte.

Kehren wir aber zu den Problemen des Ursprungs der Gnosis zurück. Sie lassen sich im wesentlichen auf drei Aspekte reduzieren: den sozialgeschichtlichen, den kulturgeschichtlichen und den religionsgeschichtlichen. Diese drei hängen natürlich, wie in der Antike nicht anders zu erwarten, eng zusammen, und wir wollen versuchen, dies auch in der folgenden Darstellung nicht zu übersehen.

Zunächst zur kultur- und religionsgeschichtlichen Seite. Schon die Kirchenväter haben immer wieder festgehalten, daß die ersten Gnostiker aus dem Orient, näherhin aus dem samaritanisch-palästinischen Raum stammten und ihre Lehren der biblisch-jüdischen Überlieferung verpflichtet waren. Ein Großteil der älteren und neuen Originalschriften hat diese Angaben bestätigen können. Vor allem durch die koptischen Nag-Hammadi-Texte ist die These, daß die Mehrzahl der gnostischen Bildungen am Rande des Judentums entstanden sind, weitgehend erhärtet worden. Viele der Schriften lassen sich, wie wir gesehen haben, als Auslegungen oder Umschreibungen alttestamentlicher Texte verstehen, und auch sonst ist die Verwendung biblischen Materials auffällig, trotz der dabei oft zutage tretenden Polemik gegen die herkömmliche Sinngebung. Gerade daß man sich auch in der Abgrenzung gegen die offizielle Deutung der alttestamentlichen Überlieferung auf ebendiese Überlieferung beruft, zeigt, daß auch die Gnosis auf die Autorisierung durch die «Heilige Schrift» angewiesen ist. Sie nimmt, wie wir hörten, verschiedentlich alttestamentliche Gestalten wie Adam, Seth, Kain, Sem, Noah, für sich als Ahnherren in Anspruch. Auch die Abwertung des jüdischen Schöpfergottes zu-

Kultur- und religionsgeschichtliche Aspekte des Ursprungs

gunsten des «unbekannten Gottes» kann nicht über den letztlich jüdischen Wurzelboden hinwegtäuschen, da auch der höchste Gott Züge des jüdischen Monotheismus trägt und die Umwertung von Schöpfung und Gesetz aus einer Revolte innerhalb einer speziellen jüdischen Bewegung erklärt werden kann. Es sind, um diesen Hintergründen religionsgeschichtlich auf die Spur zu kommen, vor allem zwei frühjüdische Strömungen zu nennen, einmal die sogenannte Apokalyptik, zum anderen die «Weisheitslehre». Beide sind durch verschiedene Fäden miteinander verknüpft.<sup>109</sup>

### Einfluß der jüdischen Apokalyptik

Die Apokalyptik, die ihren Namen nach ihren literarischen Äußerungsformen, den «Apokalypsen» oder «Offenbarungen», trägt, ist seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. greifbar (zuerst im Buch des Propheten Daniel); sie ist gekennzeichnet durch den Glauben an das baldige Ende der Welt und das Eingreifen Gottes zugunsten der Seinen. Diese eschatologische Ausrichtung enthält darüber hinaus eine ausgesprochen dualistisch-pessimistische Weltauffassung, insofern sie lehrt, daß das derzeitige Zeitalter («dieser Äon») notwendig zugrunde gehen und von dem zukünftigen der Erlösung abgelöst werden wird; es wird auch nicht mehr von Gott, sondern von dessen Widersacher, dem Teufel und seinen Mächten, den Archonten und Dämonen, regiert. Welt und Geschichte sind einem dem Ende zusteuern- den Selbstlauf überlassen. Darüber ist allein dem Apokalyptiker, der sich als der wahre Fromme und Gottesfürchtige weiß, Näheres bekannt: Gott hat es ihm offenbart. Die Apokalyptik ist daher esoterische Offenbarungsweisheit, und das daraus resultierende Wissen hat eine unmittelbare Beziehung zur Erlösung. Das «Wissen» um die Geheimnisse Gottes verbürgt das Heil; «Wissen» bzw. «Erkenntnis» und Erlösung hängen eng zusammen.<sup>110</sup> Da dieses Wissen nur den Eingeweihten zugänglich ist, kommt es in dieser jüdischen Richtung zu einer strengen Scheidung zwischen denen, die sich als «Gerechte» oder «Fromme» bezeichnen, und den übrigen, den «Ungerechten» und «Gottlosen».

Dieser Gegensatz erinnert an denjenigen, den die Gnosis zwischen «Geistigen» (Pneumatikern) und «Fleischlichen» (Sarkikern, Hylikern) macht. Die «Gerechten» empfinden sich als der Welt entfremdet, sie sind in diesem Äon «Fremde» und erwarten alles von der Zukunft Gottes in einem neuen Äon. Handelt es sich in der Apokalyptik noch um einen wesentlich

horizontal ausgerichteten Prozeß, ein chronologisches Nacheinander, so tritt uns in der Gnosis eine Umdeutung in einen primär vertikalen Ablauf, ein ontologisches Übereinander des gleichen Weltbildes entgegen (obwohl die linear-eschatologische Ausrichtung nicht ausgeschieden wurde). Aber auch in der Apokalyptik ist die Himmelswelt bereits ein beliebtes Objekt der Spekulation: Das Reich Gottes, ausgestattet mit verschiedenen Engelwesen und dem präexistenten zukünftigen Erlöser, dem messianischen «Menschensohn» (eigentlich nur «Mensch» bedeutend), ist durch eine Spanne von Zwischenwelten, die von guten und bösen Geistern (als Straforte!) besetzt sind, von dieser Welt getrennt. Gott ist so auch kosmologisch bzw. ontologisch in eine weite Entfernung gerückt und bedarf verschiedener Mittelwesen, wie des genannten «Menschensohns», der «Weisheit» oder der «Vernunft» (*logos*), um zu wirken. Mit Hilfe von Himmelsreisen, die nicht gefahrlos sind, da sie durch viele «Himmel» führen, können Auserwählte, wie Henoch, Baruch, Esra, zu Gott gelangen, um das «Wissen» über die Zukunft der Welt und andere «Geheimnisse» zu erhalten. So haben Apokalyptik und Gnosis auch eine ganze Reihe von mythologischen Einzelthemen gemeinsam: Neben dem Himmelfahrtsmotiv und der Vorliebe für Engel- und Geisterwelt tritt uns ein starkes Interesse nicht nur an der Kosmologie als solcher, sondern vor allem an der Urzeit und der Endzeit entgegen. Die Adamiten und frühen Väter des Judentums sind bevorzugte Autoritäten der «Offenbarungen»; an ihnen wird das Leben der Frommen illustriert und vorbildhaft nachgezeichnet. Apokryphe und pseudepigraphische Schriften, die unter ihrem Namen laufen, sind die Hauptformen apokalyptischer Literatur, die in der gnostischen sich fortsetzen, teilweise sogar mit nachweisbaren literarischen Zusammenhängen.<sup>111</sup> Dabei verhilft eine oft kühne Schriftauslegung, die weidlich die Allegorie benutzt, dazu, die biblische Überlieferung umzudeuten (sehr eindrucksvoll von dem allerdings nicht zur Apokalyptik gehörigen größten jüdischen Philosophen der hellenistischen Zeit, Philo von Alexandria, 1. Jh. n. Chr., gehandhabt). Das Adamgeschehen ist entscheidend für Welt- und Menschheitsgeschichte: Im Fall des Adam sündigte die ganze Menschheit und verdarb die Schöpfung. Aber in Adam ist auch die Menge der Seelen enthalten – er ist der «Behälter der Seelen» –, die bis zum festgesetzten Weltende auf Erden verkörpert werden müs-



sen. Dies erinnert sehr an die Urmensch-Adam-Gestalt gnostischer Texte, der den Lichtsamen repräsentiert.  
s.o.S. 99f.

Es sind also sowohl grundsätzliche Ansichten als auch einzelne Mythologumena, die sich in Apokalyptik und Gnosis wiederfinden und einen Zusammenhang nahelegen, ohne daß damit die Unterschiede vernachlässigt werden sollen; doch sind sie hier bewußt zurückgestellt worden (wie etwa der von der Apokalyptik festgehaltene Schöpfungsgedanke, die Bindung an Israel und das Fehlen eines akosmischen Dualismus). Für beide gilt, was eine neuere Darstellung der Apokalyptik ausführt<sup>122</sup>: «Welt und Geschichte gelten als total entgöttlicht, als heillos lebensleer, zur Vernichtung bestimmt. Alles Böse stammt aus der Welt bzw. aus der Geschichte. Heil für den Menschen gibt es nur, wenn er der Geschichte und der Welt entflieht . . . Bei allen äußeren, weitgehend historisch bedingten Unterschieden sind Individualismus und Universalismus für Apokalyptik und Gnosis gleichermaßen konstitutiv. Individualismus und Universalismus sind Ausdruck der für die Apokalyptik und Gnosis gemeinsamen Grunderfahrung, daß das Heil außerhalb dieser Welt bzw. außerhalb dieses Weltlaufs liegt.» Dem entspricht, daß sich in beiden Bereichen ein neues «kollektives Bewußtsein» ausbildet, das der «eschatologischen Heilsgemeinde», sei es als Gemeinschaft des «wahren Israel», als «Volk des kommenden Gottesäons» oder als Geschlecht des Lichtsamens, der Pneumatiker, die gleichfalls den neuen Äon repräsentieren. Die sozialen Ambitionen stimmen gleichfalls überein: «Gnosis und Apokalyptik revolutionieren radikal. Änderung der Welt heißt für sie Aufhebung der Welt; ihr Gericht über diese Welt ist Gericht über Geschichte schlechthin; sie lehnen sich gegen alles auf, was herrscht, und ersehnen die Welt ohne Gesetze; sie negieren das Bestehende ganz und gar um dessentwillen, was noch kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat; sie interessieren sich für keine bestehende Ordnung, weil nichts in Ordnung ist, und erstreben eine Welt, in der es einer ordnenden Hand nicht mehr bedarf. Sie setzen Gott und Welt gegeneinander und beanspruchen so Gott ganz für sich.»  
s.o.S. 220ff.

**Qumran** Wir kennen seit 1947 durch die Handschriften vom Toten Meer (Qumran) eine Gemeinde am Rande des Judentums, die zwar eine strenge Gesetzesfrömmigkeit pflegte, aber zugleich eine Reihe von Vorstellungen besaß, die sowohl zur Apokalyptik als auch zur entstehenden Gnosis Beziehungen aufweisen.

Dazu gehören einmal der soteriologische Wissensbegriff, wie er vor allem in den «Lobliedern»\* vorhanden ist, zum anderen\* <sup>1 QH</sup> ein kosmologischer Dualismus zweier Geister (oder Engel), dem des Lichtes und dem der Finsternis, die im Auftrage Gottes die Welt beherrschen.\*<sup>113</sup> Entsprechend werden die Menschen in\* <sup>Gemeinderegel</sup> «Söhne des Lichts» und «Söhne der Finsternis» oder «des Frevels» eingeteilt. Erstere sind die «Wissenden», die «Verständigen» oder «Einsichtigen», die «Auserwählten», letztere die «Unverständigen», die Leute der «Lüge» und der «Bosheit». Der Fromme lebt in der bösen, vom Teufel (*beliar*) beherrschten Welt als ein «Fremdling»; sein Schicksal wird, besonders in den poetischen Texten, unter Aufnahme des Wort- und Stilschatzes der alten Psalmenliteratur so geschildert wie in der Gnosis das Schicksal der Seele in der Körperwelt.<sup>114</sup> Der «Gott der Erkenntnis» hat allerdings die Welt und die beiden Geister geschaffen, aber seine Macht ist für das Diesseits begrenzt durch das Wirken des «Engels der Finsternis» (worunter zugleich der Teufel zu verstehen ist). Der Weltplan und die Rettung der Auserwählten ist von Gott festgelegt, daran ändert auch der Böse nichts; das sind die «Geheimnisse Gottes», die nur dem «Verständigen» bekannt sind und auf die sich seine Hoffnung gründet. Qumran bietet so ein gewisses Bindeglied am Rande des Judentums für die Erhellung des Ursprungs gnostischer Vorstellungen.

Es gibt noch einen anderen Einzugsbereich im Judentum, der dafür in Frage kommt: die Tradition der Weisheitslehre. Schon die Gestalt der «Weisheit» (*Sophia, Achamoth*), wie wir sie häufig in den gnostischen Systemen antreffen, legt eine Beziehung nahe. In der frühjüdischen, vom 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr. anzusetzenden Weisheitsliteratur (Sprüche und Weisheit Salomos, Jesus Sirach) ist die «Weisheit» eine mit Gott eng verbundene, ja ihn vertretende Gestalt, sei es bei der Schöpfung,\* <sup>Spr. Sal. 8,22–31</sup> sei es bei der Führung Israels oder einzelner seiner Frommen;\* <sup>Weish. 7,22–30</sup> die ganze Heilsgeschichte steht unter ihrer Leitung.\* <sup>a.a.O. 7,10–19</sup> Sie schützt die Ihren und verhilft ihnen zur Gotteserkenntnis, sie ist wie eine Erlöserin, die die Unsterblichkeit schenkt.\* <sup>a.a.O. 2,2,23</sup> Durch die Gleichsetzung mit dem Gesetz, der Thora, wird die Gesetzeskenntnis zu einem Erlösungswissen besonderer Art: Wissen und «Weisheit» verbürgen das Heil. In der Gnosis findet sich dann eine entsprechende Bewältigung des jüdischen Heilsproblems, indem das Gesetz mit der rettenden Erkenntnis (*gnosis*)

Die jüdische  
Weisheitslehre

- \* NHC V 5, 83, 11 ff.;  
84, 4 ff.; NHC II 3,  
122, 3–70
- \* Spr. Sal. 8, 1–11,  
32–36; 9, 1–12
- \*\* Spr. Sal. 9, 13–18;  
Weish. 2, 21–24

\* 1. Hen. 42

gleichgesetzt wird.\* Aber die «Weisheit» hat es auch schwer, sich Gehör zu verschaffen; sie muß ihren «Ruf» erschallen lassen, um die Menschen zu gewinnen.\* «Irrtum» und «Torheit» wirken ihr entgegen.\*\* Dies hat zur Vorstellung von der enttäuschten Weisheit geführt, die von der Erde zum Himmel zurückkehrt\*:

«Die Weisheit fand keinen Platz, wo sie wohnen konnte;  
Da ward ihr in den Himmeln eine Wohnstätte zuteil.  
Da ging die Weisheit fort,  
unter den Menschenkindern zu wohnen;  
sie fand aber keine Wohnstätte.  
So kehrte die Weisheit an ihren Ort zurück  
und nahm unter den Engeln ihren Sitz.  
Da trat die Ungerechtigkeit aus ihren Kammern.  
Sie fand die, die sie nicht suchen mußten,  
und ließ sich bei ihnen nieder,  
wie der Regen auf der Steppe,  
wie der Tau auf durstig Land.»<sup>115</sup>

#### Die jüdische Skepsis

Dieser hier zum Ausdruck kommende Pessimismus im Hinblick auf diese Welt ist ein Hauptkennzeichen der «Skepsis», wie sie sich am Rande der Weisheitsüberlieferung vornehmlich im sogenannten «Prediger Salomos» (Kohelet, entstanden um 200 v. Chr.) schon früher meldet. In ihr werden einige Konsequenzen gezogen, die die alttestamentlich-jüdische Gottes- und Weltvorstellung noch weiter als in der Apokalyptik aufsprengen: Gottes Walten wird für den Menschen fremd und unerforschlich. Er rückt in die Ferne und steht weit über den irdischen Dingen, so daß sowohl sein Geschichts- wie sein Schöpfungshandeln ins Zwielflicht geraten.\* Dem Frommen fällt es schwer, Sinn und Zweck in der Welt zu entdecken.\* Er fühlt sich allein und verlassen in einer chaotischen Welt, in der es keine feste Lebensordnung mehr gibt. Verzweiflung und Skepsis machen sich breit, vor allem auch im Hinblick auf den Sinn eines gerechten Lebenswandels.\* Die Zukunft ist unsicher, sicher ist allein der Tod.\* Zufall und Schicksal beherrschen die Welt.\*\* Ein bitterer Hedonismus macht sich breit,\* aber auch eine pessimistische Abwertung des Leiblichen.\*\* Mensch, Welt und Gott sind unheilbar auseinandergebrochen. Es ist eine «tragische Lebensauffassung» (G. von Rad), die von vergeblichem Streben und «Mühsal» bestimmt wird. Der Fromme glaubt zwar noch an

- Hiob 28; Spr. Sal.  
30, 1–4
- \* Pred. 3, 9 ff.
- \* Pred. 7, 15; 8, 14 ff.
- \* Pred. 3, 1–22; 9, 1–3
- \*\* Pred. 9, 3, 11 ff.
- \* Pred. 5, 17; 8, 15;  
9, 7 ff.
- \*\* Weish. 9, 15;  
3, 13–4, 9

Gott und seine letztlich gerechte Führung,\* aber es ist mehr \* *Weish. 5,31; 9,1; 12,1,13*  
ein Verzweiflungsakt und eine Ausflucht aus der Ratlosigkeit.

Es scheint mir nahezuliegen, daß auf diesem Boden die gnostische Weltanschauung Wurzel schlagen und Blüten treiben konnte. Das Auseinanderklaffen von Welt und Gott, der Verlust des Vertrauens in den Sinn des Daseins (dessen sozialen Ursachen wir uns noch zuwenden werden) und der Pessimismus mit seinen hedonistischen oder weltentsagenden Tendenzen sind Vorboten der gnostischen Daseinseinstellung. Gott wird zu einem fernen Wesen, das jenseits des irdischen, chaotischen Treibens steht: Der «unbekannte Gott» meldet sich an. Den so entstandenen Hohlraum zwischen dem fernen, fremden Gott und der Welt, die nur noch durch den urzeitlichen Schöpfungsakt mit ihm verbunden ist, nehmen Engel, Geister und Dämonen ein. Nur noch ein letzter Akt, der auch diesen Faden zerschneidet und die Sinnlosigkeit und das ungöttliche Treiben der Welt auf eine widergöttliche Macht zurückführt, während der wahre Gott im unwandelbaren und unbefleckten Jenseits verbleibt – und die gnostische Weltauffassung ist geboren. Denn in der Gnosis haben sowohl dieser Gott als auch der Demiurg Züge des jüdischen Gottes. So kann man mit gutem Grund sagen, daß die Skepsis, geboren aus dem Zweifel an der Macht der göttlichen Weisheit, den Weg für die Gnosis bereitet hat, einen Weg, der aus dem offiziellen Judentum herausführte und im Widerspruch zu ihm endete. Es handelte sich also um eine krisenhafte Selbstauflösung am Rande des Judentums.

Bevor wir zu dem sozialgeschichtlichen Fragenkreis übergehen, bedarf es noch der Erwähnung von zwei religiösen Traditionen, die für die Entstehung der Gnosis ebenfalls von Bedeutung gewesen sind: die iranische (persische) und die griechisch-hellenistische Tradition. Beide sind bereits Jahrhunderte vor Christus im syrisch-palästinensischen Gebiet nachzuweisen, sei es in Literatur, Sprache, Religion oder Kunst. Es gehört zum sicheren Ergebnis religionsgeschichtlicher Forschung, daß die jüdische Apokalyptik nicht ohne den Beitrag iranisch-zoroastrischer Religionsvorstellungen entstanden sein kann. Dazu gehören vor allem die Idee des Endzeitgerichts, die Auferstehung der Toten, das Schema der Zeitalter und der Dualismus. Diese Ideen sind auch für die Gnosis wichtige Bausteine ihrer Systeme gewesen, und man muß davon ausgehen, daß sie zum großen Teil durch den apokalyptisch-jüdischen Filter

Der Beitrag  
Irans

s.o.S. 79

s.o.S. 150

\* NHC V 5

zu ihr gelangt sind. Aber die Sache ist noch etwas komplizierter. Wir finden nämlich auch von der jüdischen Überlieferung unabhängige iranische Elemente in einzelnen gnostischen Schriften und Systemen. So im sogenannten «Perlenlied» aus den Thomasakten\*, das im Ton des Volksmärchens von einem Prinzen berichtet, der sein Vaterhaus verläßt, um eine Perle zu retten, die ein Stück von ihm selbst ist und in der Fremde verloren ging. In diesem eindrucksvollen Text lassen sich bis in die Sprache hinein zahlreiche Anklänge an iranische (persische) Vorstellungen nachweisen.<sup>116</sup> Auch bei den Mandäern, vor allem aber im Manichäismus ist direkter iranischer Einfluß festzustellen. Man hat diese Formen der Gnosis, wie wir gehört haben, geradezu als «iranische Gnosis» bezeichnet, weil bei ihnen der charakteristische Dualismus der zwei Prinzipien (Licht und Finsternis, Gott und Teufel, Gut und Böse), wie er im Zoroastrismus gelehrt wird, ein Grundzug des Systems geworden ist. Allerdings ist dieser iranische Dualismus entscheidend verändert worden, indem er zugleich zu einem seinsmäßigen Gegensatz von Materie bzw. Körper und Geist umgeprägt wurde, wie er für die Gnosis generell typisch ist. Diese Form des Dualismus hat auch die Apokalyptik nicht vertreten; sie ist eine wesentlich gnostische Eigenart. Es ist aber nicht nur der kosmologische Dualismus, den der Iran letztlich zur Gnosis beisteuerte, sondern auch der anthropologische. Die Unterscheidung von Seele und Körper, verbunden mit der Vorstellung, daß erstere nach dem Tode in das himmlische Lichtreich einget, ist im Orient nur in Iran anzutreffen. Diese Konzeption ist von außerordentlicher Bedeutung nicht nur für die Gnosis geworden. Ihre Wurzeln liegen bereits in der alten indo-iranischen Religion. Einige weitere iranische Theologumena, die wir hier nicht ausführlicher behandeln können, haben speziell der sogenannten «iranischen Gnosis», aber auch den übrigen Systemen einige unverwechselbare Züge mitgegeben. Dazu gehören, wie erwähnt, die Periodenfolge von Zeitaltern, die jeweils von bestimmten Personen repräsentiert werden (vergleiche die 14 Reiche der Offenbarung des Adam\*), ferner die Gestalt des «Gesandten» oder «Lichtboten», die Vorliebe für gewisse Geistbegriffe und Personifikationen und schließlich auch Motive der Urzeit- und Endzeitvorstellungen (Urmensch, Weltbrand, Gericht). So sind also eine ganze Reihe von gnostischen Vorstellungen auf dem iranischen Hintergrund entstanden zu denken,

wenn auch teilweise nur in (durch das Judentum) vermittelter Weise.

Eine gleichfalls erhebliche Bedeutung für die Ausbildung der Gnosis hat die griechische Gedankenwelt gehabt, die seit Alexander dem Großen in zunehmendem Maße in den Orient einströmte; weniger die traditionell-religiöse als vielmehr die aufklärerisch-philosophische Richtung griechischen Denkens. Der durch den Zerfall der alten Polisreligion freigesetzte Individualismus und Universalismus, der die hellenistische Zeit bis zum Ausgang der Antike weithin geprägt hat, ist auch eine entscheidende Voraussetzung für die Entstehung der Gnosis gewesen. Dieser Einfluß des griechisch-hellenistischen Denkens ist schon früh im Judentum feststellbar.<sup>117</sup> Die Skepsis des «Predigers Salomo» ist ohne den griechischen Rationalismus und die frühhellenistische Popularphilosophie nicht voll verstehbar, und auch die übrige Weisheitsliteratur, wie Jesus Sirach, hat dem Hellenismus gegenüber eine offene Haltung gezeigt. Selbst das traditionelle Judentum Palästinas ist, wie man seit längerem weiß, vom hellenistischen Denken stark beeinflusst worden, so daß die neuere Forschung zunehmend davon Abstand nimmt, ein «hellenistisches» und ein «palästinensisches» Judentum streng zu scheiden. Griechische Sprache, Terminologie und Interpretation hat tief in alle orientalischen Überlieferungen eingewirkt und zu ihrer Wandlung in einem neuen Zeitalter, eben dem hellenistischen, beigetragen. Syrien (Antiochia), wo wir die Anfänge gnostischer Gemeindebildungen konstatieren können, und Alexandria, wo die Gnosis zur Blüte kam, sind zugleich bekannte Zentren griechisch-orientalischer (jüdischer) Bildung gewesen, in denen die Vertreter der Gnosis mit den zeitgenössischen philosophischen und religiösen Strömungen konfrontiert wurden.

Abgesehen von der griechischen Sprache, in der ja der Großteil der gnostischen Schriften abgefaßt war (und sein mußte, wenn sie eine Breitenwirkung haben sollten), ist schon das aus der griechisch-philosophischen Begriffssprache stammende Vokabular der meisten gnostischen Systeme – auch der vermutlich ältesten – ein nicht zu übersehender Bestandteil, ohne den die «Gnosis» – das Wort selbst zeigt es schon an – nicht zu denken ist. Dieser Eindruck verstärkt sich vor allem, wenn man die «hochgnostischen Systeme» des 2. Jahrhunderts n. Chr., die fast ausschließlich in Alexandria entstanden, betrach-

Der  
griechisch-  
hellenistische  
Beitrag

Gnosis und platonische Tradition: der Mittelplatonismus

tet, da hier manche Problemstellung sogar unmittelbar an die griechisch-platonische Philosophie anschließt.<sup>118</sup> In der Frage des Weltaufbaus und der Gotteslehre ist die (alexandrinische) Gnosis ein wichtiges Glied in der mittelplatonischen Überlieferung gewesen, die Alt- und Spätplatonismus verband: Es sind die Probleme des Übergangs von der göttlichen Einheit zur Mannigfaltigkeit des Kosmos im Sinne einer Abwärtsentwicklung vom Geist zur Materie, die einer Selbstentfremdung des Geistes gleichkommt. Eine ganze Reihe von Themen dieser Art haben gnostisches und philosophisches Denken der frühen Kaiserzeit (1.–2. Jh.) gemeinsam: «Gott» und «Seele», «Demürg» und «unbekannter Gott», der Ursprung des Bösen, Abstieg und Rückkehr der Seele, Zwang (Schicksal) und Freiheit. Auch wenn diese Probleme unterschiedlich beantwortet werden – von der Gnosis recht eigenwillig –, so zeigt dieser Katalog doch ein gleiches Klima des Fragens und Denkens an. Der Glaube an die Gottesnähe des Menschen, eine gewisse leib- und weltfeindliche Einstellung sowie die Einsicht in die Begrenztheit des irdischen Lebens und Strebens ist der ganzen «kaiserzeitlichen Philosophie» eigen gewesen. Der platonische Dualismus von Geist und Materie, Seele und Leib, Gott und Welt hat auch für die Gnosis erhebliche Bedeutung gehabt. Er hat ihr Ausgangs- und Anknüpfungspunkt für die Konzeption ihres Weltbildes und Bausteine ihrer Theologie geliefert. Mehr kann dazu hier nicht gesagt werden.

#### Die Hermetik

Ein wichtiges Zeugnis für die Existenz eines nichtchristlichen hellenistisch-gnostischen Gebildes liefert die von uns wiederholt zitierte «Hermetik», die, in den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten auf ägyptischem Boden (Alexandria?) entstanden, eine seltsame Mischung von gnostischen, gnostisierenden und ungnostischen Zügen ist. Man hat sie einen «Proletarierplatonismus» (W. Theiler) genannt, eine Bezeichnung, die allerdings nur eine Seite kennzeichnet. Der theosophisch-mysterienhafte Charakter, der esoterische Offenbarungsweisheit zum Zweck der Erlösung und Gottesschau einschließt, und die antikosmisch-gnostische Einstellung zeigen eine andere Seite. Jedenfalls lehren uns die hermetischen Erzeugnisse (in denen sich auch Anklänge an das Judentum finden) viel über einen Wurzelboden, aus dem die gnostischen Gewächse entstanden sind. In diesem Zusammenhang ist auch ein Hinweis auf den Anteil der hellenistischen Mysterien bei der Ausbil-

#### Hellenistische Mysterien

dung der Gnosis angebracht. Bekanntlich ist die Organisationsform der gnostischen Gemeinden der der Mysterien nicht unähnlich gewesen. Die den einzelnen Mysterienreligionen zugrunde liegenden Vorstellungen, die nur selten (wie zum Beispiel in den ägyptischen Isismysterien) zu einer eigenen Theologie zusammengefaßt wurden, haben in der Gnosis ein gewisses Echo gefunden, indem sie zugunsten der eigenen Lehre ausgelegt wurden und so als ein Mittel zu ihrer Propagierung dienten (vgl. die sogenannte «Naassenerhomilie»). Es ist nicht ausgeschlossen, daß in einige gnostische Gemeinden (Ophiten, Naassener) spezielle Mysterienüberlieferungen Eingang fanden, die sich um das gemeinsame Schicksal von Gottheit und Gläubigen rankten und die Erlösung auf praktisch-kultischem Wege zu realisieren suchten, wie es die Mysterienkulte bezweckten. Ähnlich mag es um den Beitrag bestellt sein, den vielleicht die Orphik geleistet haben könnte, eine altgriechische, mit dem Dionysoskult verbundene theosophische Richtung, die mehr im Verborgenen als in der Öffentlichkeit wirkte. Ihre auf den griechischen Weisen Orpheus zurückgeführte Theologie enthält tatsächlich eine Reihe Berührungen mit der der Gnosis: das leidensreiche Schicksal der Seele in der Körperwelt, verursacht durch ein verhängnisvolles Geschick am Uranfang, als Teile der von den Titanen zerrissenen Gottheit (Dionysos) in den Menschenleib gerieten, so daß «der Körper ein Grabmal der Seele» genannt wird, in dem sie wie in einem «Gefängnis» den «Kreislauf der Zeiten» absolvieren muß. Nur den Eingeweihten, die einen gerechten Lebenswandel führen und sich von fleischlicher Nahrung fernhalten (Vegetarismus), wird Erlösung zuteil, die Frevler erwartet neben Höllenstrafen eine ewige Seelenwanderung. Direkte Anspielungen auf diesen Mythos (der in seiner vollen Gestalt erst aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. stammt) finden wir allerdings bisher in gnostischen Texten nicht (auch die «Exegese über die Seele»\* erwähnt weder Orpheus noch Dionysos!). Nur die allgemeinen Übereinstimmungen in der Auffassung des Seelenschicksals sind feststellbar.

s.o.S. 230

Die Orphik

Betrachtet man die Religionsgeschichte des Hellenismus seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. allgemein, so läßt sich als ein Grundzug die Verbindung orientalischer und griechischer Überlieferungen bzw. Ideen feststellen, wobei der anfänglichen Durchschlagkraft des griechischen Elements eine (seit dem 2. Jh. v. Chr.) immer stärker werdende Abwehrkraft des Orients ent-

Griechisch-orientalischer Synkretismus



Individualis-  
mus und  
Esoterismus

gegenwirkt, eine Bewegung, die sich im Wandel der Kunst und in den politischen Vorgängen des Widerstandes der orientalischen Völker und Reiche gegenüber dem Westen in Gestalt Roms manifestiert. Trotzdem bleibt als Ergebnis eine im einzelnen schwer scheidbare «Vermischung» orientalischer und griechischer Glaubenswelt bestehen. Dieser «Synkretismus», der völlig ohne Werturteil betrachtet werden muß (ist doch jede Religion strenggenommen ein synkretistisches Gebilde; «reine Religionen» finden sich nur in Schreibtischtheorien), hat eine weitwirkende Lebenskraft bewiesen, die bis zum Ende der Antike und noch darüber hinaus spürbar ist. Die davon gekennzeichneten hellenistischen Religionen, zu denen die Gnosis gehört, sind von einer auffälligen Dynamik beherrscht, die Wandel und Beharren zugleich umfaßt. Sie lösen sich einerseits von ihrem alten Wurzelboden, sei es Iran, Kleinasien, Syrien oder Ägypten, um sich in der damaligen «Ökumene» auszubreiten (weshalb man sie «ökumenische Religionen» nennen kann), andererseits bewahren sie viel von ihrem angestammten, teilweise recht archaisch wirkenden Traditionsgut, ja man greift sogar bewußt darauf zurück, um es neu im Sinne des Hellenismus zu interpretieren. Diese Beweglichkeit, die der ganzen Fluktuation der hellenistischen Weltzivilisation entspricht, hat an die Stelle der alten statisch wirkenden Volksreligionen mit ihrer starken kollektiven Bindung an Herkommen und Tradition einen religiösen Individualismus gesetzt, der das Aufkommen von «Bekenntnisreligionen» mit missionarischem Charakter ermöglichte. Dieser Wandel im Charakter der Religionen, dessen größte Nachwirkung das Christentum darstellt, führt auch zu der Aufspaltung der Religionsgemeinden in einen «inneren» und «äußeren» Kreis von Gläubigen: Der Esoterismus ist weithin ein Kennzeichen dieser Religionen. Inhaltlich sind sie von einer Erlösungs- und Heilandsreligiosität geprägt, die das Heil dem Individuum durch Anteil am Leben und Vorbild der Gottheit vermitteln will. Das Heil selbst wird nicht mehr primär im Diesseits gesucht, wie es die meisten der alten Kultreligionen vermittelten (und sei es auch in Form eines ins Jenseits verlängerten Diesseits wie in Ägypten), sondern in einem ewigen, vergeistigten Jenseits, das Wandel und Unruhe der Welt vergessen läßt. Als Mittel, dieses Ziel zu erreichen, sind – neben den traditionellen, aber vielfach neuverstandenen Kultpraktiken – «Glaube», «Wissen», «Weisheit», also geistige Ein-

stellungen beliebt. Der Zug zur Vergeistigung (Spiritualisierung) alter Religions- und Kultvorstellungen ist ein weiteres unübersehbares Kennzeichen der Zeit. In seinem Fahrwasser bewegt sich auch die zunehmende Tendenz, Gott als Ausdruck des Göttlichen überhaupt und als Zusammenfassung aller Gottheiten und göttlichen Kräfte, die das All bilden und durchwalten, vorzusetzen. Dieser monotheistische Gedanke ist schon im frühen Hellenismus anzutreffen, wie der Zeushymnus des Kleanthes (um 300 v. Chr.) eindrucksvoll lehrt.

Spiritua-  
lisierung

Die aufgeführten Charakteristika, die sich noch vermehren ließen, sollten zeigen, daß die gnostische Religion nur ein Sonderfall in einer veränderten religionsgeschichtlichen Landschaft gewesen ist.

Wenden wir uns nun den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen zu. Auch hier ist für Entstehungsraum und -zeit der Gnosis an den Wandel anzuknüpfen, der mit dem Hellenismus einsetzte; er bildete eine entscheidende Voraussetzung für sie. Den Eroberungszügen Alexanders des Großen im Orient folgten sogleich die griechischen Kaufleute, Handwerker und Künstler. Ein dichtes Netz nach griechischem Vorbild geschaffener oder umgewandelter Städte (*poleis*) begann zu entstehen und wurde zum Rückgrat des hellenistischen Wirtschafts- und Geisteslebens. Einige wuchsen zu regelrechten Großstädten heran, wie Seleucia-Ktesiphon am Tigris, Antiochia am Orontes, Ephesus, vor allem Alexandria in Ägypten. «In ihnen prägt sich etwas Neues aus», schreibt ein Kenner,<sup>119</sup> «das besondere Wesen der Weltstadt mit seinem Gemisch von Menschen aller Länder, die das gemeinsame Leben und Erleben vom Lande trennt und zu etwas Eigenem zusammenballt, wie wir heute die Weltstädte sich vom Heimatwesen lösen und eine gemeinsame Weltstadtart annehmen sehen. Jene Weltstädte waren durchaus hellenistisch, undenkbar ohne den Hellenismus; in ihrem Dasein getragen vom entwickelten Gewerbe und vom Handel. Karawanen von der chinesischen Grenze her erreichen durch Vorderasien die syrische Küste; Handelsflotten bringen von Indien und Ostafrika köstliche Seltenheiten; Alexandria vermittelt allen Reichtum des Ostens nach Rom und wirft seine eigenen Erzeugnisse, Weizen, Papier, Linnen, Glaswaren, auf den Weltmarkt. Osten und Westen werden wirtschaftlich erschlossen, treten in Verkehr, wachsen zu einer wirtschaftlichen Gemeinschaft zusammen, deren Träger wieder die Menschen

Wirtschaft  
und Gesell-  
schaft im  
hellenistischen  
Orient

und die Gedanken des Hellenismus sind.» So entstand eine Weltkultur, die dem Ideenaustausch keine Grenzen setzte. Doch ist dies nur die eine Seite; die andere, verborgenere, zeigt sich beim näheren Hinsehen: der Gegensatz, der sich sowohl in den Städten als auch zwischen Stadt und Land bemerkbar macht. Während die (relativ kleine) herrschende und damit tonangebende Klasse entweder aus Griechen selbst oder aus von ihnen absorbierten Einheimischen der alten Herrschicht bestand, war die breite Masse der arbeitenden Bevölkerung (der *laoi* und Sklaven) durchweg einheimischer, d. h. orientalischer Herkunft. Dies gilt ganz besonders für das breite Land. M. Rostovtzeff urteilt darüber: «Die Masse der Einheimischen wurde nie von der griechischen Kultur aufgesogen und nie hellenisiert. Sie hielt an ihrer traditionellen Lebensweise fest, an ihren religiösen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, rechtlichen und kulturellen Besonderheiten. Sie fühlte sich niemals als Teil einer größeren Einheit, deren Oberschicht durch die griechische und die hellenisierte *Bourgeoisie* gebildet wurde.»<sup>20</sup> Wenn uns auch im einzelnen die Kenntnisse über die Situation in den meisten Gebieten fehlen, so ist doch gewiß, daß die Klassenantagonismen in den östlichen Staaten durch nationale und kulturell-religiöse Unterschiede verstärkt und kompliziert wurden. «Äußerlich war die hellenistische Welt eine Einheit, innerlich war sie dagegen in zwei ungleiche Teile aufgespalten, einen griechischen und einen einheimischen, einen, der seine Mittelpunkte in den Städten und stadtartigen Siedlungen hatte, und einen anderen, der in seinen Dörfern, Weilern und Tempeln über das Land verstreut lebte.»

Die Lage der unteren Volks-schichten

Man hat festgestellt, daß sich die Lage der abhängigen Klasse der Leibeigenen (Bauern) und Sklaven in den hellenistischen Monarchien gegenüber früherer Zeit nicht grundsätzlich geändert hat: Abhängigkeit und Ausbeutung waren geblieben, ja stellenweise (besonders für Ägypten nachweisbar) durch die neue Art der von den Griechen organisierten Verwaltung (Bürokratie) noch verstärkt worden. Vor allem traten zu den Abgaben an die Krone noch die an die landbeherrschenden Städte und die in diesen ansässigen Grundbesitzer. So lebte wohl die Mehrzahl der unteren Schichten in Armut und nahm an dem sprichwörtlichen Reichtum, der etwa gerade Syrien nachgesagt wurde, nur spärlich Anteil. Dies gilt in erster Linie für die Landbevölkerung, deren Abwanderung (so weit möglich) in die

Städte daraus erklärbar wird. Als die Römer im 1. Jahrhundert v. Chr. Syrien botmäßig machten, trat in den wirtschaftlichen Verhältnissen zunächst noch keine Verschlechterung ein. Römische Geschäftsleute betätigten sich zusehends, und die Statthalter suchten den sich abzeichnenden Niedergang syrischer Städte aufzuhalten, sogar in Auseinandersetzung mit den offiziellen Steuereinnehmern. Doch die zunehmenden Lasten, Abgaben, Erhebungen und Truppeneinquartierungen, vor allem während der Bürgerkriege und Kämpfe gegen die östlichen Reiche wie Nabatäer und Parther, ruinierten die Wirtschaft des Landes. Der lebensnotwendige Karawanenhandel kam vielfach zum Erliegen oder wurde erschwert. Es nimmt daher nicht wunder, daß sich Unzufriedenheit und Revolten bemerkbar machten, von denen die bekanntesten die der Juden im 1. Jahrhundert n. Chr. gewesen sind, die schließlich im «Judäischen Krieg» (65–70) endeten. Diese Bewegungen waren nicht, wie man früher oft meinte, rein religiöser Natur; in ihnen entluden sich zugleich die sozialen Konflikte der Zeit.<sup>121</sup> Da die Religion besonders im Leben der einheimischen Unterdrückten «eine ungeheuer wichtige Rolle spielte, nahm ihre Erbitterung die Form eines Kampfes für die alten Götter gegen die neuen, in den Städten verehrten, an».<sup>122</sup> Schon die älteren Vorgänge, die zur Errichtung des jüdischen Hasmonäerstaates im Kampf gegen die seleukidische Hellenisierungspolitik (163/164 v. Chr.) geführt hatten, sind als eine solche Reaktion einzuschätzen, und zwar als die wohl bedeutendste im Vorderen Orient. An diesen Ereignissen lassen sich sehr gut die obengenannten Zusammenhänge von sozialen, religiösen und nationalen Gegensätzen studieren. Sie lassen sich häufig nicht genau auseinanderhalten, sondern bilden eine Verzahnung, wie sie für die Antike weithin üblich ist.

Mehr friedlicher Natur war die gleichfalls schon gestreifte Ausbreitung orientalischer Kulte nach dem Westen, die in ihrem Äußeren ein hellenistisches Gewand tragen, da sie nur mit diesem Eingang finden und verstanden werden konnten – Hellenisierung war eben doch Ausdruck der gesamten Zivilisation dieser Zeit. Im Jahre 204 v. Chr. wurde als erste orientalische Gottheit die «große Mutter» (Kybele) aus Kleinasien in Rom offiziell eingeführt. Weitere orientalische Kulte folgten, wenn auch erst nach längeren Widerständen von seiten des römischen Staates, wie der Isiskult, der schon im 2. Jahrhundert v. Chr. unter italienischen Sklaven und Freigelassenen verbreit-

Die Ausbreitung orientalischer Kulte

tet war, aber erst im Jahre 38 n. Chr. einen staatlichen Tempel erhielt. Der syrische Sklavenhandel, aber auch syrische Kaufleute brachten heimische Religionsformen gleichfalls nach Rom und den lateinischen Westen. Darunter eroberte im 3. Jahrhundert n. Chr. schließlich der «unbesiegte Sonnengott» (*sol invictus*) das ganze Reich. Über Kleinasien und den Balkan kam der persische Gott der Vertragstreue Mithras, allerdings in stark veränderter, hellenisierter Form, und wurde zum beliebtesten Soldatengott. Nicht zu vergessen in dieser Reihe ist die Ausbreitung des Judentums in allen Zentren des römischen Reiches und in dessen Gefolge die des Christentums (etwa seit Mitte des 1. Jh.). Zwar nicht ausschließlich, aber weithin nachgewiesen, gelangten die orientalischen Religionen von «unten» nach «oben» zu Bedeutung und Anerkennung. So ist auch ihre Ausbreitung primär von den unteren, nämlich den arbeitenden, unterdrückten und ausgebeuteten Klassen getragen und von deren Wünschen, Hoffnungen und Erwartungen gestaltet worden. Auf andere, mehr direkte Weise, aber mit gleicher Verwurzelung drücken sich eine Reihe aus dem ersten vor- und dem ersten nachchristlichen Jahrhundert erhaltener «Weissagungen», Orakel und «Offenbarungen» aus, wie die jüdische Sibylle, das Hystaspesorakel (mit deutlich parthischem Hintergrund) und andere jüdisch-christliche Apokalypsen, in denen der antirömische, überhaupt «anarchistische» Zug nicht zu übersehen ist. Rom wird vernichtet werden, prophezeit die «Weissagung des Hystaspes» (eines legendären iranischen Königs), mit ihm alle Bösen und Gottlosen im weltumfassenden Feuerbrand, dann kommt der sonnengleiche «große König» aus dem Osten, um das Reich der Gerechtigkeit aufzurichten und die Unterdrückten und Schwachen zu befreien; dies wird als der Sieg des Orients über den Okzident verstanden.

Stellen wir nun die Gnosis in die nur knapp umrissene sozialökonomische Landschaft mit ihren gesellschaftlichen Auseinandersetzungen, so ist zuerst davon auszugehen, daß sie im wesentlichen eine städtische Religionsform gewesen ist. Wir finden sie in den meisten Zentren der damaligen Welt (Antiochia, Ephesus, Alexandria, Rom, Seleukia-Ktesiphon), und zwar an der Grenze zwischen dem hellenistischen Orient und Rom, mit abnehmender Tendenz nach dem (lateinischen) Westen; Schwerpunkt ist der Orient (Syrien, Mesopotamien, Kleinasien, Ägypten). Auch wenn einzelne Schulhäupter bzw. «Stif-

Die Gnosis  
als städtische  
Religion

ter» vom Lande (Simon Magus z. B. aus Gitta, sein Schüler Menander aus Kapparatea, beides in Samarien) stammen, so sind sie doch in ihrer Wirksamkeit an die Städte gebunden gewesen. Höchstens die Mandäer haben stärkere Bindungen an das Land, doch stellen sie eine Sonderentwicklung dar und haben im Laufe der Zeit nie die Verbindung zur Stadt aufgegeben (die heutzutage sogar im Vordergrund steht). Das Doppelgesicht der gnostischen Systeme, ihr hellenistisches Gewand über einem orientalisch-jüdischen Leib, wird sehr leicht erklärbar durch die geschilderte Situation in den hellenistischen Städten, wo beide Traditionen aufeinanderstießen. Wir erinnern uns ferner an die sozial- und herrschaftskritischen Züge und die vermutliche Zusammensetzung der meisten gnostischen Gemeinden. Daraus ist zu entnehmen, daß die Gnosis von Haus aus eine auf die abhängigen Klassen der hellenistischen Städte bezogene Ideologie darstellt, die zur Gewinnung einer neuen Identität beitragen sollte, nachdem ihre angestammte geistige Welt weithin zerbrochen war. Die Gnosis trug in verschiedenerlei Hinsicht dieser Situation voll Rechnung: Sie bot dem Individuum einen Halt, ja sogar gottnahe Züge durch den Gedanken eines göttlichen Kerns im Menschen. Auch dem «kleinen Mann» war damit ein inniges Verhältnis zu Gott ohne priesterliche Vermittlung, ohne Tempel und ohne kultische Verrichtungen möglich, was außerdem der Beweglichkeit des Handelsverkehrs Rechnung trug (feste Kultorte waren nicht mehr nötig). Die Vorstellung vom Gott «Mensch» (*anthropos*) gab darüber hinaus eine wesentliche Hilfe bei der Selbstfindung des Menschen, der sich seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit wenigstens theoretisch bewußt geworden war. Die «Abhängigkeit» wurde demgegenüber ausdrücklich als eine irdisch-himmlische Seinsordnung thematisiert, die als «Unordnung» vorübergehender Natur ist. Dem griechischen Logos, dem die herrschende Schicht sich verpflichtet fühlte, setzte die Gnosis einen Erkenntnis- und Wissensbegriff entgegen, der der Erlösung diene, ja sie in sich schloß. In diesem Punkt ist Nähe und Ferne zur hellenistischen Vorstellungswelt besonders anschaulich. Während die übrigen hellenistischen Religionen zwar auch Erlösung vom Diesseits bieten wollen, ist die gnostische Soteriologie eng mit einer streng weltablehnenden Einstellung verbunden, die die radikalste ihrer Art in der gesamten Antike ist: Hier scheint sich die «Weltschmerz»-Stimmung der von inneren Wir-

s.o.S. 281 ff.

s.o.S. 224 ff.

Gnosis als  
sozialer  
Protest

ren und Kriegen heimgesuchten orientalischen Bevölkerung Ausdruck verschafft zu haben und zu einer Konsequenz vorgestoßen zu sein, die den Sinn des Lebens nicht mehr in einer Aktivität für das Diesseits sah, sondern in einem dem Leiden und Aushalten verpflichteten Streben nach Weltüberwindung, der realen sozialen Situation konform. Es ist daran zu erinnern, daß der sozialen Lage der Unterdrückten und Ausgebeuteten in der Antike nirgendwo große Beachtung geschenkt wurde (die Kyniker vertraten mehr eine Narrenweisheit, als daß sie die Probleme durchschauten). Die Utopien, die manche griechischen Literaten und Philosophen wie Zenon, Hekataios, Euhemeros oder Jambulos aufstellten, blieben reine Wunschbilder und waren praktisch wirkungslos. So war die abhängige Klasse mangels Unterstützung und durch ihre ideologische Isolierung in dieser Frage darauf angewiesen, eigene Konzeptionen zu entwickeln, und diese konnten, wenigstens im Vorderen Orient, nur in einer irgendwie der religiösen Tradition verbundenen Weise Aussicht auf Resonanz haben. So sind die jüdische Apokalyptik und Esoterik, der orientalische Erlösungsglaube in Gestalt der Mysterien ein Ausdrucksmittel auch eines sozialen Protestes gewesen. Die radikalste Stimme in diesem Kreis war ohne Zweifel die Gnosis. Ihre Verwerfung des religiös-moralischen Herkommens und der sichtbaren Herrschaftswelt (einschließlich der überirdischen) ist ein Versuch, die sozialen Probleme der Zeit unter eindeutig religiösen Vorzeichen zu lösen, eben durch Weltüberwindung überhaupt; dies ist ihre «Protestation gegen das wirkliche Elend» (K. Marx). Insofern kann man die Gnosis weithin als eine Ideologie des abhängigen, aber sich ideologisch-religiös zur Freiheit berufen fühlenden Kleinbürgertums auffassen, die gleichzeitig einen notwendigen Ausgleich orientalischer und griechischer Traditionen in einem neuen Geiste zeitigte oder zur Geltung brachte.

Religiöser  
Laien-  
Intellektualis-  
mus

Es bedarf allerdings noch der Beachtung einer anderen Seite: Die Formulierung und Ausgestaltung der gnostischen Lehren und Systeme war, wir hatten es schon mehrfach zu unterstreichen, kein Werk von Ungebildeten, sondern von Kennern der älteren Überlieferungen (etwa der jüdischen) einschließlich eines gewissen hellenistischen Bildungsgutes. Nun hat schon der bekannte bürgerliche Soziologe Max Weber vor mehr als einem halben Jahrhundert auf die Bedeutung des «Intellektuellentums» für die vorderorientalisch-hellenistische Erlösungsreligiosität

aufmerksam gemacht, und zwar speziell auf den nicht priesterlichen «Laienintellektualismus» jüdischer Provenienz.<sup>123</sup> Seiner Meinung nach sind diese Erlösungsreligionen, zu denen er ausdrücklich auch Gnosis und Manichäismus rechnet, «spezifische Intellektuellenreligionen, sowohl was ihre Schöpfer wie was ihre wesentlichen Träger und auch was den Charakter ihrer Erlösungslehre angeht». Die Ursache für diese Entwicklung sieht er in der «Entpolitisierung des Intellektuellentums», die entweder gezwungen oder freiwillig geschehen konnte. Ein solcher Intellektualismus sei schon in vorchristlicher Zeit im hellenistischen Orient quer durch die sozialen Schichten hindurch wirksam gewesen, indem er mittels «Allegorie und Spekulation» in den verschiedenen «sakramentalen Erlösungskulten . . . soteriologische Dogmatiken produziert». Diese Bemerkungen sind tatsächlich weithin zutreffend; leider sind sie bisher wenig berücksichtigt worden. Man kann damit rechnen, daß die zuerst von den Griechen, dann von den Römern in den Gebieten des östlichen Mittelmeeres ausgeübte Herrschaft zur politischen Entmachtung eines großen Teils der mittleren Bildungsschicht, zu der auch die Beamten gehörten, geführt hat, zumindest aber zur Schmälerung ihres Einflusses. Sie waren dank ihrer Vertrautheit mit den älteren mythologischen, religiösen und philosophischen Traditionen und einem lebendigen religiösen Interesse, das stellenweise auch prophetische Begabung einschloß, in der Lage, in der von M. Weber beschriebenen Art wirksam zu sein. Auf diese Weise läßt sich ein gut Teil der gnostischen Produktion und ihre Resonanz in den unteren Schichten verstehen. Man kann sogar noch weiter gehen und die oben festgestellte Beziehung der Gnosis zur skeptischen Weisheitsüberlieferung und Apokalyptik heranziehen. Offenbar sind es solche Kreise gewesen, jüdische Weisheits- und Schreiberschulen, die bei der Ausbildung des gnostischen Gedankengutes eine wichtige Rolle gespielt haben. «Schreiber» und «Weiser» flossen schon längst in vorchristlicher Zeit zum Stand des jüdischen «Schriftgelehrten» zusammen, einem religiösen «Schreiberintellektualismus» laienhafter Herkunft (im Unterschied zur Priesterschaft). Wir haben noch in der späteren rabbinischen Überlieferung einzelne Zeugnisse dafür, daß die Beschäftigung mit kosmologischen Problemen als Geheimlehre galt und zu gefährlichen Abwegen geführt hat, die von den Rabbinern heftig abgelehnt wurde. Leider hat sich nicht allzuviel davon erhalten,



das wenige aber deutet in die angegebene Richtung sowohl esoterischer als auch gnostischer «verführerischer Schriftdeutungen». Die Entstehung der gnostischen Literatur unter diesen Gesichtspunkten zu verfolgen ist noch eine Aufgabe zukünftiger Forschung.

## Frühe Schulen und Systeme

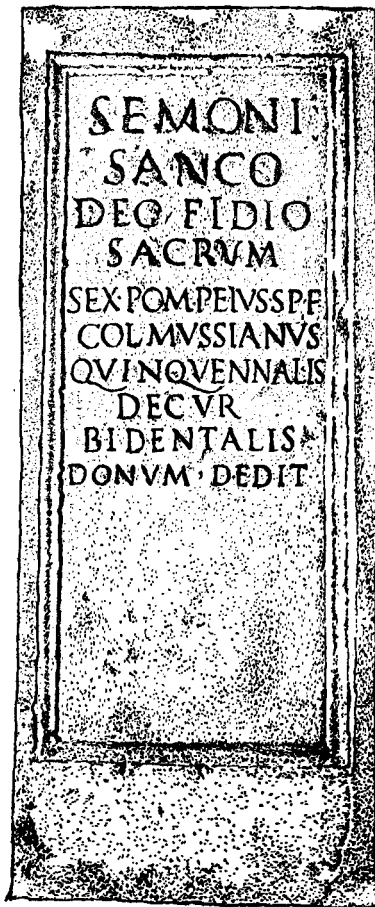
### Simon Magus

Auch wenn die moderne Gnosisforschung von der Überzeugung Abschied genommen hat, daß in Simon dem Magier der Ahn der gesamten gnostischen Religion gesehen werden müsse, so ist doch sein Name bis heute tatsächlich der erste, der im Zusammenhang mit der Gnosis auftaucht. Allerdings schildert ihn die älteste Quelle, die gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. verfaßte Apostelgeschichte, nicht als ausgesprochenen Gnostiker, sondern als größtenwahnsinnigen und geldgierigen «Zauberer», der in Samaria die Leute verführte.\* Seine Gläubigen bezeichneten ihn als «die Kraft Gottes, die man die Große nennt». Vom Apostel Philippus bekehrt und getauft, will er dann mit der geistverleihenden Handauflegung der Apostel Petrus und Johannes Geschäfte machen (später «Simonie» oder Ämterkauf genannt), worauf er von Petrus verflucht und aus der Gemeinde ausgeschlossen wird. Diese Schilderung wird der Bedeutung Simons sicher nicht gerecht und verharmlost ihn zu einem bloßen Gaukler (die Apostelgeschichte ist auch sonst an der Verwischung der Gegensätze und der Idealisierung der urchristlichen Vorgänge interessiert). Erst der Apologet und Märtyrer Justin (gestorben 167), der ebenfalls aus Samarien stammt, bestätigt uns, daß Simon zur Zeit des Kaisers Claudius (41–54) dort wirkte und von seinen Anhängern angeblich als «erster Gott» verehrt wurde. Er bringt auch erstmalig die Nachricht, daß mit ihm «zu jener Zeit eine gewisse Helena umherzog, die sich vorher in einem Bordell feilgeboten hatte, von der sie behaupten, sie sei die aus ihm gezeugte <Erste Denkkraft (*ennoia*)>».\* Irenäus schließlich hat den ausführlichsten Bericht und kennt das System der Simonianer genauer.\* Zur göttlichen Verehrung Simons als «höchster Kraft» tritt jetzt noch sein Anspruch, eine Christusgestalt zu sein. Die Dirne Helena habe er in Tyrus (Phönizien) losgekauft. Sie sei die Mutter von allen, sei aus ihm als «erste Denkkraft» (*ennoia*) hervorgekommen

\* *Apg.* 8,9–25

\* *Justin, Apologie*  
I 26,1–3

\* *Irenäus, Adv. haer.*  
I 23,1–4



Weihinschrift für den altrömischen Schwurgott Semo Sancus, die 1574 auf der Tiberinsel in Rom gefunden wurde, wo sie Justin der Märtyrer (oder sein Gewährsmann) einst im 2. Jh. gesehen haben will (Apologie I, 26. 56) und sie fälschlich als eine Bildsäule des vergöttlichten Simon Magus ansah, indem er die lateinische Inschrift mit *Simoni deo sancto* statt *Semoni Sancto Deo Fidio Sacrum* wiedergab. Diese Verwechslung wiederholen dann auch Irenäus (Adv. haer. I 23,1), Tertullian (Apologie 13,9) und Euseb (Kirchengesch. II 13). Möglicherweise haben die Simonianer selbst diese Gleichsetzung in die Welt gesetzt, da sie ihren Sektengründer als göttliches Wesen (u. a. als Zeus) verehrten.

und zu den unteren Gegenden herabgestiegen und habe die Engel und Mächte geschaffen; diese wiederum hätten die Welt geschaffen, aber auch sie – Helena – aus Neid festgehalten, um ihr jegliche Schmach anzutun, damit sie nicht mehr zurückkehren könne. In einem Menschenleib eingeschlossen, habe sie durch die Jahrhunderte nur von Gefäß zu Gefäß, in immer anderen Leibern (auch in dem der trojanischen Helena!) wandern müssen, bis sie in dem Bordell landete, aus dem sie Simon, der als unerkannter Erlöser herabstieg, befreit habe. Die Lehre Simons schließt die Verwerfung der Schöpfung und des Gesetzes ein, hat also libertinistischen Charakter. Noch weitere Informationen über die Lehre Simons bringt dann Hippolyt\* mit Auszügen aus einer mit «Große Verkündigung» (*Apophasis Megalē*) betitelten Schrift des Magiers.<sup>124</sup> Dieser Text ist schwer-

s. o. S. 259 ff.

\* Hippolyt, *Refutatio* VI 9–18

lich als ein Werk Simons anzusehen, sondern ist vermutlich eine Art philosophisch-spekulative Auslegung von Sprüchen, die auf ihn zurückgeführt werden, durch seine Schule im 2. Jahrhundert. Ihr stark monistischer Charakter knüpft an den Kreislauf des göttlichen Elements durch die drei Zeitstufen – des Uranfänglichen, des Gegenwärtigen und des Zukünftigen – an, als die sich Simon selbst verstand, indem er sich als «der, der (einst) gestanden hat, steht und (wieder) stehen wird» bezeichnet habe. Offenbar bezieht sich diese Ausdeutung auf einen aus anderen Quellen bekannten Ehrentitel Simons, «der Stehende», womit sein göttlicher Charakter umschrieben wurde (der Ausdruck ist bei den Samaritanern Umschreibung für die von Gott bestimmte Existenz des Menschen).

Das Endstadium der Simonlegende findet sich in den apokryphen Petrusakten und dem pseudoclementinischen Roman (etwa 3. Jh.).<sup>125</sup> Hier ist Simon als stereotyper Gegenspieler des Petrus ein Handlanger des Satans, der in den palästinisch-syrischen Küstenstädten von Cäsarea bis Antiochia mit Wundern und Redekünsten Gemeinden gründet, aber an den ihm nachreisenden und erfolgreicherem Petrus wieder verliert. Dabei werden auch einige bisher unbekannte Züge von ihm berichtet, deren Geschichtlichkeit jedoch zweifelhaft ist, wie die Namen seiner Eltern (Antonius und Rahel), seine griechische Ausbildung in Alexandria und seine Schülerschaft bei Johannes dem Täufer, der ihn als seinen fähigsten Jünger ansah, aber nicht als seinen Nachfolger einsetzen konnte, da Simon zur Zeit des Todes des Johannes in Ägypten weilte. Sein anderer Schüler namens Dositheos (ein samaritanisches Sektenhaupt) nahm das Amt wahr, bis es Simon nach seiner Rückkehr an sich riß. Er zog dann mit seiner Helena und 30 Jüngern in der beschriebenen Weise umher, bis er in Rom auf merkwürdige Weise den Tod fand. Einmal habe er – so bei Hippolyt\* – sich begraben lassen, um seine Auferstehung zu demonstrieren, sei aber nicht wieder lebendig geworden. Nach einer anderen Version habe er, um seine Wunderkraft gegenüber Petrus zu zeigen, einen Flugversuch über Rom unternommen, von dem ihn Petrus durch eine Anrufung Christi herabstürzen ließ; er brach seine Schenkel und wurde von seinen Anhängern nach Aricia (südlich Roms) gebracht, wo er schließlich starb.\* So fand der Zauberer in den Augen der christlichen Gemeinde durch seine eigenen Praktiken den Tod.

\* *a. a. O.* VI 20

\* *Petrusakten 32; Martyrium Petri 3*

Wie gesagt, sind diese Geschichten reine Legenden, die uns nur zeigen können, daß offenbar Simon selbst nach Rom kam oder seine Jünger sich bis nach Rom ausbreiteten und im 2. Jahrhundert zusammen mit den anderen gnostischen Schulen, besonders der des Marcion, noch eine ernste Gefahr für den Bestand der christlichen Gemeinden bedeuteten. Der apokryphe «Brief der Apostel» (*Epistula Apostolorum*) aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts sieht gleichfalls noch in Simon und dem späteren Kerinth Gegenapostel, die die Christen von ihrem Glauben abspenstig machen wollen.\* Möglicherweise enthalten die Streitgespräche der Pseudoclementinen Reminiszenzen an die von Simon vorgetragene und von seiner Schule überlieferten Lehren, wie die von der «höchsten, unfaßbaren Kraft», vom niedrigen Weltschöpfer und der Gefangenschaft der Seele (die hier für *ennoia* steht). An einer Stelle läßt sich Simon gegenüber Petrus bezeichnenderweise so aus<sup>126</sup>: «Du allerdings wirst gleichsam betäubt vor Staunen ständig deine Ohren verstopfen, damit sie nicht durch Blasphemien befleckt werden, und dich zur Flucht wenden, weil du nichts zu erwidern findest; aber das unvernünftige Volk wird dir beistimmen, ja dich lieb gewinnen, weil du das lehrst, was bei ihnen Brauch ist, mich aber verfluchen, weil ich etwas Neues und Unerhörtes verkünde . . .»\* Damit ist das Selbstverständnis des gnostischen Propheten sehr gut getroffen.

\* *Epistula Apostolorum* 7/28  
s. u. S. 317

\* *Rekognitionen II*  
37,6f.

Für den historischen Simon ist sicherlich anzunehmen, daß er in Samarien eine gnostische Gemeinde gründete, die von dem sich ausbreitenden Christentum als ernsthafte Konkurrenz betrachtet wurde, vor allem, als sich die Simonianer selbst christlicher Lehrstücke bemächtigten und damit die christlichen Gemeinden zu unterwandern drohten, wie es die meisten der späteren Gnostiker taten. Das Grundgerüst der Lehre Simons läßt sich nur in Umrissen rekonstruieren: Es wird eine Frühform des sogenannten barbelognostischen Systems gewesen sein, nach dem der höchste Gott durch seine erste Emanation (*ennoia*) zum Handeln gelangt, die Welt entsteht und die Seele in die Knechtschaft gerät. Wir besitzen in dem Nag-Hammadi-Text «Die Exegese über die Seele»\* wahrscheinlich jetzt eine Quelle, die uns darüber mehr verrät. Als Erlöser der Menschenseele, die unter anderem auch in Helena war, trat Simon auf; er brachte die für ihre Befreiung nötige Offenbarung, den «Ruf». Insofern war er in den Augen seiner Anhänger Verkör-

\* *NHC II 6*  
s. o. S. 127 f.

perung der «höchsten Kraft», d. h. des unbekanntes Gottes. Diese Seite seiner Lehre ist auch ein deutlicher Hinweis auf seine samaritanische Herkunft, denn der Terminus «Macht, Kraft» ist beliebtes Gottesattribut der samaritanisch-jüdischen Überlieferung. Dazu gehört auch die obenerwähnte Selbstbezeichnung «der Stehende». Im gnostischen Licht verbirgt sich dahinter der Besitz des Pneumas, der den Gnostiker über die unerlösten Menschen erhebt. «Wer unsere große Kraft erkennen wird, wird unsichtbar werden, und ihn wird kein Feuer verbrennen können, und er wird rein sein . . .»\* Die christlichen Nachrichten über Simon sind entweder vielfach Mißverständnisse, wie im Falle der Helena, die offenbar nur Symbol für die gefallene, im Hurenhaus der Welt befindliche Seele war (vielleicht literarisch ausgeführt, wie in der «Exegese über die Seele»); oder sie sind bewußte Verdrehungen und Verleumdungen, wozu schon die Titulierung als «Zauberer» (Magier) zu gehören scheint. Ein tieferes Verständnis für die ihnen feindliche und gefährliche Lehre hatten die Häresiologen begrifflicherweise nicht.<sup>127</sup>

\* NHC VI 4, 36,3-7

### Menander und Saturnilos

Simon war offenbar ein Vertreter des obenerwähnten «Intellektuellentums» orientalisch-jüdischer Herkunft mit einem gewissen Maß an griechischer Bildung. Dies gilt auch für seine Schüler, von denen uns als nächster Menander bekannt ist, der gleichfalls aus Samarien stammt, aber im syrischen Antiochia wirkte und bis etwa 80 n. Chr. gelebt haben könnte. Ihm wird eine ähnliche Stellung und Lehre wie Simon zugeschrieben, ebenso natürlich Zauberei.\* Anders steht es dagegen mit Saturnilos (lat. Saturninus), der aus Syrien (Antiochia oder Daphne im Jordanquellgebiet) stammt und nach Meinung der Häresiologen in seinen Ansichten von Menander abhängig ist.\* Dies trifft zwar für die Welterschöpfung durch inferiore Engel zu, nicht aber für andere Züge seiner Lehre: Es fehlt (nur in den Quellen?) die weibliche Gestalt der Ennoia oder Sophia, dafür wird die Schaffung und Belebung des ersten Menschen nach gnostischer Manier berichtet und erstmalig die Gestalt Christi als gnostischer Erlöser geschildert. Außerdem gehörten die Saturnilianer der asketischen Richtung an und schieden streng zwischen guten und schlechten Menschen. Bei Saturnil können wir also mit gutem Grund bereits von einer «christlichen Gnosis» reden. Seine Lebenszeit erstreckte sich sicherlich bis in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts; offenbar war er ein Zeitgenosse des Basilides.

\* Justin, *Apologie* I 26; Irenäus, *Adv. haer.* I 23,5

\* Irenäus, *Adv. haer.* I 24,1-2 = Hippolyt, *Refutatio* VII 28

s.o.S. 201 f.

Noch zwei weitere «christliche» Gnostiker werden aus der Frühzeit genannt: Kerinthos (Cerinthus) und Karpokrates. Der erstere stammt aus Kleinasien und war ein Zeitgenosse des Märtyrers Polykarp von Smyrna (gestorben 156 oder 157), von dem Irenäus folgende amüsante Geschichte wiedergibt: «Es gibt noch welche, die ihn (Polykarp) erzählen hörten, daß Johannes, der Jünger des Herrn, als er in Ephesus ein Bad nehmen wollte und Kerinth drinnen sah, die Badeanstalt, ohne sich gebadet zu haben, verließ, indem er sagte: «Laßt uns fliehen! Auf daß nicht die Badeanstalt einstürze, weil Kerinth, der Feind der Wahrheit, sich darin befindet.»\* An anderer Stelle behauptet Irenäus, daß das Johannesevangelium wider Kerinth geschrieben worden sei,\* eine Ansicht, die wenig später von anderer Seite ins Gegenteil verkehrt wurde, indem es als Werk des Kerinth ausgegeben wurde. Doch ist daran höchstens soviel glaubhaft, daß das vierte Evangelium mit der Gnosis mehr als nur eine bloße Berührung gehabt hat. Der gleiche Irenäus bringt uns das wenige Authentische von Kerinth\*: die Lehren vom höchsten, unbekanntem Gott und dem niederen Weltschöpfer sowie eine doketische Christologie.

Kerinthos

*Irenäus, Adv. haer. III 4 = Euseb, Kirchengesch. IV 14*

*Irenäus, Adv. haer. III 11,1*

*s.u.S. 323 ff.*

*Irenäus, Adv. haer. I 26,1*

*s.o.S. 177 ff.*

Die Historizität des Karpokrates und seines Sohnes Epiphanes ist schon wiederholt bestritten worden.<sup>128</sup> Man vermutete hinter seinem Namen eher einen gnostisierten Kultverein des spätägyptischen Gottes Harpokrates, des Isiskindes «Horos», wobei man der Nachricht des Celsus Glauben schenkte, der von «Harpokratianern» wußte.\* Ohne hier auf diese Frage näher eingehen zu können, scheint mir der Zweifel an der Person des Karpokrates wenig begründet zu sein (der Name kann durchaus bewußt auf Harpokrates anspielen). Karpokrates soll unter Kaiser Hadrian (117–138) vor allem in Kleinasien gewirkt haben, selbst aber angeblich aus Ägypten stammen.\* Sein Sohn sei schon mit 17 Jahren verstorben, habe aber bereits eine bedeutsame Rolle gespielt (Clemens bezeichnet ihn sogar als eigentlichen Schulgründer); die bereits zitierte Schrift «Über die Gerechtigkeit» sei von ihm verfaßt. Eine Schülerin des Karpokrates namens Marcellina verbreitete dessen Lehre (in abgewandelter Form?) um 160 in Rom (Celsus nennt ihre Anhänger regelrecht «Marcellianer»). Man kann die Blütezeit der Sekte etwa um 130 ansetzen. Ihr System verarbeitet die vorausliegende gnostische Überlieferung zu einem konsequenten Antinomismus bzw. Libertinismus, dem die Seele zu ihrer Erlösung

Karpokrates

*Origenes, Contra Celsum V 62*

*Clemens Alexandrinus, Stromata III 2,5*

*s.o.S. 285 ff.*

- s.o.S. 262 f. notwendig folgen muß, und sei es durch mehrere Geburten. Jesus ist das erstrebenswerte Vorbild auf diesem Weg, das sogar übertroffen werden kann. Glaube und Liebe sind das einzig Heilsnotwendige, alles übrige, besonders Gesetze und Ordnungen, ist «indifferent». Die daraus gezogenen kultischen Konsequenzen haben wir bereits kennengelernt, ebenso den synkretistischen Bilderkult der «marcellinischen Gnostiker».
- s.o.S. 256
- s.o.S. 241

Das Zeugnis  
des Neuen  
Testaments

Wir sind für die Frühzeit der Gnosis bisher den Kirchenväterquellen gefolgt. Sie geben uns aber nur ein recht bruchstückhaftes Bild. Eine erst in der modernen Forschung mehr und mehr erschlossene Quelle sind die neutestamentlichen Schriften, jene im Laufe des 2. und 3. Jahrhunderts – teilweise in Auseinandersetzung mit der Gnosis dieser Zeit – zu allgemeiner Anerkennung gelangten frühchristlichen Zeugnisse. In einer Reihe von diesen lassen sich auf zweierlei Ebenen wichtige Schlüsse für die frühe Gnosis, vor allem für deren im Entstehen begriffene christliche Spielart ziehen: einmal durch das Vorhandensein gnostischer Elemente in den Texten selbst, das heißt in ihren inhaltlichen Aussagen, zum anderen in der Polemik gegen gnostische Lehren bzw. Gemeinden. Im einzelnen sind die Ansichten gerade auf diesem Gebiet noch sehr geteilt, aber unter den kritischen Forschern ist die Sachlage prinzipiell längst geklärt. Den bahnbrechenden Beitrag haben Rudolf Bultmann und seine Schule geliefert.<sup>129</sup> Der Prozeß, der aus dem Neuen Testament selbst anschaulich wird, ist ein zweiseitiger, nämlich der einer Christianisierung der Gnosis und der einer Gnostizierung des Christentums. Das Ergebnis beider Vorgänge ist die Kanonisierung des Christentums zu einer rechtgläubigen Kirche einerseits und die Ausscheidung des Gnostizismus als einer Häresie andererseits. Die Gnosis, wie sie uns im Neuen Testament entgegentritt, wird dabei weniger als eine fremde, heidnische Religion verstanden, «vielmehr wird sie nur so weit in den Blick gefaßt, als sie eine innerchristliche Erscheinung ist.»<sup>130</sup> Die Gnostiker fühlen sich als Christen und treten in den jungen christlichen Gemeinden als solche auf. Es ist also eine Gefahr mehr von innen als von außen, vor der schon Paulus gewarnt haben soll.\* Daraus ergibt sich, daß offenbar schon das vorpaulinische hellenistische Christentum, wie es sich in den palästinischen, syrischen und kleinasiatischen Küstenstädten (besonders in Antiochia) herausgebildet hatte,

Die Gnosis  
als inner-  
christliche  
Strömung

\* Apg. 20,29 f.

mit der Gnosis in Berührung gekommen war, und zwar allem Anschein nach durch die Vermittlung eines bereits hellenistisch-agnostischen Judentums, wie wir es als Ausgangspunkt der Gnosis in der gleichen geographischen Zone angenommen haben. So setzt sich in diesem Raum die Geschichte der Gnosis durch eine Symbiose mit dem Christentum fort und erhält damit im weiteren Verlauf eine weltweite Ausbreitung (Alexandria, Rom), die zur Voraussetzung der hochgnostischen Systeme des 2. und 3. Jahrhunderts gehört.

Eine Zentralgestalt für diese Entwicklung ist offenbar der Apostel Paulus gewesen, ein jüdischer Handwerker aus Tarsus in Kilikien, um 31/32 zum christlichen Glauben bekehrt, den er erst als Vertreter des strenggläubigen (pharisäischen) Judentums bekämpft hatte. Er entwickelte sich zum erfolgreichsten frühchristlichen Missionar und Theologen. Sein Ende ist unbekannt, wahrscheinlich starb er um 60 in Rom eines gewaltsamen Todes. Seine (echten) Briefe, die er zwischen 50 und 59 verfaßt hat, enthalten wiederholt eine leidenschaftliche Frontstellung gegen falsche Lehrmeinungen, die sich in den meist von ihm gegründeten Gemeinden breit machten und zu denen auch gnostische gehörten. Am deutlichsten ist dies in Korinth der Fall gewesen, wo Paulus um 50 eine Gemeinde gegründet hatte, an die er später (ca. 55/56) die beiden berühmten Briefe schrieb (sie sind genauer besehen eine Briefsammlung). Aus der Polemik geht die gnostische Herkunft der Gegner deutlich hervor.<sup>131</sup> Es sind Pneumatiker und «Vollkommene», die auf ihre «Erkenntnis»\* stolz sind und denen «alles erlaubt ist»\*\*; daher schauen sie auf die «Schwachen» herab.\* Als Geistbesitzer haben sie schon die Auferstehung.\*\* Die Gemeindeversammlung wird zu einer Demonstration gnostischer Geistbesessenheit,\* Frauen sind dabei aktiv tätig.\* Das Abendmahl wird zu einem Sättigungsmahl degradiert.\* Man läßt sich für die Toten taufen.\* Der irdische Jesus wird offenbar zugunsten des himmlischen Christus verachtet,\* was später auch von den sogenannten Ophiten berichtet wird.\* Das gnostische Freiheitsverständnis scheint die Gemeinde des Paulus zerrüttet zu haben. Die jüdische Herkunft dieser «Apostel» wird ausdrücklich festgehalten.\* Außer in Korinth hat es offenbar auch in anderen Paulinischen Gemeinden ähnliche Verhältnisse gegeben, die auf gnostische Propaganda zurückgehen, etwa in Thessalonich (heute Saloniki), Philippi (Mazedonien), Kolossae und Ephesus (in den

Die Briefe  
des Paulus  
an die  
Korinther

\* 1. Kor. 8,1-3

\*\* 1. Kor. 10,23

\* 1. Kor. 10,23-31

\*\* 1. Kor. 15,29-32;

2. Kor. 5,1-5

\* 1. Kor. 12,3; 14,2-19

\* 1. Kor. 11,5

\* 1. Kor. 11,17-34

\* 1. Kor. 15,29

\* 1. Kor. 12,3

Origenes, *Contra*

*Celsum* VI 28

\* 2. Kor. 11,22



s.u.S. 320 f. beiden letzteren allerdings erst nach Paulus). Daran scheint aber Paulus selbst nicht ganz unschuldig zu sein, denn auch seine eigenen Auffassungen sind nicht frei von Anklängen an gnostische Lehren, und noch spätere Gnostiker haben sich häufig auf ihn als Zeugen berufen. Er kennt die Gegensätze von Psychikern und Pneumatikern; letztere sind eine neue Schöpfung, die an der Herrlichkeit Anteil haben\* und frei vom Gesetz sind.\*\* Fleisch und Geist sind wie Finsternis und Licht unüberbrückbare Gegensätze.\*\*\* Diese Welt als gefallene Schöpfung wird vom Satan und von dämonischen Mächten regiert.\* Auch das jüdische Gesetz stammt nur von Engelmächten.\*\* Eine weltablehnende Haltung dominiert daher, und die Ehe wird als Gefahr angesehen.\* Der Fall Adams brachte Sünde und Tod über die Welt,\* und die Menschheit ist seitdem dem irdisch-psychischen Seinsbereich verfallen.\* Erst die Erlösung durch Christus brachte die Wende und ermöglichte eine neue Menschheit des Geistes.\* Der Erlöser ist für Paulus ein himmlisches Wesen, das unerkannt herabgekommen ist und wieder zu Gott zurückkehrt.\* Allein dieser «geistige» Christus ist entscheidend, nicht der «fleischliche».\*\* Er befreit von den dämonischen Mächten und der Weltverfallenheit, die seit Adam herrscht. Die Erlösten sind mit ihm in einem «Leibe» verbunden, im Gegensatz zu der unerlösten adamitischen Menschheit.\* Die Einheit der dadurch geschaffenen Heilsgemeinde, der Kirche, ist eine übervölkische, die vom Geist beherrscht ist. Neben dem Glauben steht die Erkenntnis der Heilswahrheiten.\* Der christliche Pneumatiker hat «Freiheit» und «Macht», ist allerdings durch Liebe und Gehorsam gebunden.\* So ist bei Paulus offenbar aus dem Erbe des hellenistischen Christentums und aus eigener Erfahrung ein Schuß gnostischer Begrifflichkeit und Vorstellungswelt zu finden, was ihn auch für die Geschichte der Gnosis interessant macht; er gehört mit zu ihr, nicht nur als ein Gegner. Durch ihn wurde das Christentum zu einer spätantiken Erlösungsreligion, woran die Gnosis nicht unbeteiligt gewesen ist.

Auf der gleichen Ebene setzt sich die Auseinandersetzung durch Aufnahme und Umdeutung gnostischer Vorstellungen in einigen nachpaulinischen, zum Teil aber aus der Paulusschule stammenden Briefen fort. Bekannt sind dafür seit langem die miteinander zusammenhängenden Briefe an die Kolosser (um 80) und Epheser (gegen Ende des 1. Jh.). Ersterer setzt sich mit einer judenchristlichen Gnosis auseinander, in der neben der

- \* 1. Kor. 2,10–3,18
- \*\* Gal. 3,28; 1. Kor. 12,13
- \*\*\* Röm. 8,5–10;
- 13,11–13; 1. Thess. 5,4–6
- \* 1. Kor. 2,6–8;
- 2. Kor. 4,4; Gal. 4,3,9
- \*\* Gal. 3,19
- \* 1. Kor. 7,32–34
- \* Röm. 5,12 ff.
- \* 1. Kor. 15,21,44,49
- \* a.a.O.
- \* 2. Kor. 8,9; 1. Kor. 2,8; Phil. 2,6–11
- \*\* 2. Kor. 5,16
- \* Röm. 5,12–14;
- 12,4 f.; 1. Kor. 15,22,48 f.; 12,12–27
- \* Phil. 3,8–10;
- 1. Kor. 2,6 ff.
- \* 1. Kor. 9,1–23

## Der Kolosserbrief

Erlöserrolle von Christus auch Lehren über kosmische Mächte oder Engelwesen eine Rolle spielen.\* Diesen «Elementen» gegenüber bedarf es besonderer Rücksicht, offenbar weil sie den Weg der Seele beeinflussen können; dazu gehören auch rituell-kultische Pflichten. Demgegenüber betont der Autor des Briefes die umfassende kosmologische Bedeutung Christi als «Abbild des unsichtbaren Gottes» und Schöpfungsmittler, der allen Mächten übergeordnet und allein heilsverbürgend ist. Durch die Taufe erhält der Christ Anteil am Sieg Christi über die Mächte, denn der ans Kreuz genagelte Leib Christi ist mit dem alten, den irdischen und überirdischen Gewalten verfallenen Menschen identisch, den Christus ja in seiner Auferstehung «ausgezogen» hat. Hier sind deutlich gnostische Vorstellungen «verchristlicht» worden. Ein gleicher Vorgang spielt sich im Epheserbrief ab,<sup>132</sup> indem hier gnostische Bilder in die «Kirchenlehre» eingefügt wurden: die Paargenossenschaft (Syzygie) zwischen Christus und Kirche,\* Christus als kosmischer «Mensch»\*\* und Haupt seines Leibes, der Kirche.\* Auch im Hebräerbrief (um 80/90) scheinen gnostische Traditionen wirksam gewesen zu sein.\*

Die sogenannten Pastoralbriefe – die beiden Briefe an Timotheus und der Brief an Titus –, die aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts stammen und vielleicht in Ephesus abgefaßt wurden, setzen sich weniger intensiv mit der gnostischen Irrlehre, die sie ausdrücklich als «Gnosis» kennen,\* auseinander, bestehen aber desto mehr auf einer strikten Trennung; die Beschäftigung mit der Gnosis halten sie für nutzlos.\* Damit ist der Boden für die spätere Ketzereipolemik bereitet: Der falschen Lehre wird die rechte, «gesunde» Lehre gegenübergestellt, deren Verlassen Abfall von Wahrheit, Vernunft und Gewissen ist.\* Die Irrlehrer sind deshalb Betrüger, Lügner und habsüchtige Leute,\* vor denen schon Paulus als fiktiver Autor der Briefe gewarnt hat\*\* und die nach zweimaliger Ermahnung aus der Gemeinde auszustoßen sind.\* Der Scheidungsprozeß von Rechtgläubigkeit und Ketzerei, Kirche und Sekte (Häresie) beginnt fühlbar zu werden; die frühkatholische Kirche kündigt sich an. Über die Auffassungen der abgelehnten Irrlehre ist wenig zu erfahren; es handelt sich offenbar um eine merkwürdige Mischung von gnostischen Lehren und jüdischer Frömmigkeit, also eine judenchristliche Form der Gnosis. «Mythen» (d. h. Fabeln) und «Genealogien» spielen eine Rolle,\* offenbar im

#### Der Epheserbrief

*Eph. 5,25–32*  
 \*\* *Eph. 1,10;*  
*2,14–18; 4,8–11*  
 \* *Eph. 4,3f.,12; 5,23*

#### Der Hebräerbrief

*Hebr. 1,5–2,18;*  
*3,7–4,10; 5,14; 10,20*

#### Die Pastoralbriefe

*1. Tim. 6,20*  
 \* *2. Tim. 2,16;*  
*Tit. 3,9f.;*  
*1. Tim. 1,4*  
 \* *1. Tim. 1,19; 6,5;*  
*4,2; 2. Tim. 2,18;*  
*3,8; Tit. 1,15*  
 \* *1. Tim. 4,2; 6,5;*  
*2. Tim. 3,13*  
 \*\* *1. Tim. 4,1;*  
*2. Tim. 4,3*  
 \* *Tit. 3,10*

\* *1. Tim. 1,4; 4,7;*  
*Tit. 3,9*

\* Tit. 3,9

\*\* Tit. 1,14;

1. Tim. 6,20

\* 1. Tim. 4,3; 5,23;  
Tit. 1,14 f.

s.o.S. 206

\* 2. Tim. 2,18

\* 1. Tim. 2,9-15

## Ignatius von Antiochia

\* Ignatius, Brief 7,2;  
18-20

\* a.a.O. Brief 11

\*\* a.a.O. Brief 9 f.

\*\*\* a.a.O. Brief 1-3,7

\* vgl. Phil. 3,3

\* Phil. 2,1

\* vgl. Eph. 17; 19

## Polykarp von Smyrna

\* Polykarp, Brief 7,1

## Der Brief des Judas

Sinne gnostischer Pleroma-Spekulationen und Gesetzesauslegungen.\* Man rühmt sich einer höheren Erkenntnis\*\* und vertritt asketische Forderungen, wie die Enthaltung von der Ehe und dem Genuß bestimmter Speisen.\* Die Auferstehung sei schon erfolgt,\* wie es sich für den Pneumatiker ziemt. Frauen sind anscheinend in den gnostischen Gemeinden sehr rege gewesen.\* Man denkt an die Vorgänge in Korinth, auch die in Kolossae bekämpfte «Philosophie» könnte mit der von den Pastoralbriefen vorausgesetzten Gnosis zusammenhängen.

Auf der Linie der Pastoralbriefe bewegen sich die Briefe des Ignatius von Antiochia (er erlitt das Martyrium unter Hadrian [117-138] in Rom), die sich an einzelnen Stellen mit gnostischen «Irrtümern» (Doketismus, Leugnung der Auferstehung) auseinandersetzen und damit zugleich das Vorhandensein von Gnostikern in Ephesus\* und den kleinasiatischen Städten, Magnesia\*, Tralles\*\* und Smyrna\*\*\* anzeigen. Argumentiert wird von einem strengen, auf das Bischofsamt abgestellten Einheitsgedanken der Kirche Christi aus. «Wenn jemand einem Schismatiker folgt, wird er das Reich Gottes nicht erben.»\* Daher sollen die «Kinder des Wahrheitslichtes» die «Spaltung» und die «schlechten Lehren» fliehen.\* Andererseits ist aber Ignatius in seiner Christologie und Kirchenlehre nicht frei von gnostischen Zügen.\*<sup>133</sup> Eine gleiche Polemik wie Ignatius führt sein Zeitgenosse Polykarp von Smyrna (Martyrium um 156) in seinem Brief an die Gemeinde in Philippi, indem er auch hier gnostische Auferstehungsleugner und Doketisten aufs Korn nimmt.\*

Etwa aus der gleichen Zeit wie die Pastoralbriefe stammt der kurze Judasbrief, der sich gegen libertinistisch-gnostische Häretiker wendet, die in die Gemeinde (welche Gemeinde damit gemeint ist, bleibt unbekannt) eingedrungen sind und Spaltungen verursachen. Sie verachten als Geistbesitzer die Engelmächte und «führen hochtrabende Reden». Statt Pneumatiker sind sie eher «Psychiker» zu nennen; sie sind «Träumer» und «Nörgler». Befleckung ihres Fleisches und Ausschweifung, die man ihnen vorwirft, sogar bei den Mahlfeiern (Agapen), weisen auf antinomistische Vertreter der Gnosis.

Auch hier wird keine Widerlegung im einzelnen geboten, sondern auf die alttestamentlichen Strafgerichte zurückgegriffen, die den Irrlehrern drohen (vielleicht in Umkehrung der von ihnen benutzten biblischen Überlieferung). Festhalten am tradier-

ten Glauben und Beschimpfung der Gegner sind Hauptmittel der Polemik.

Von Judas in dieser Beziehung abhängig ist die jüngste Schrift des Neuen Testaments, der zweite Petrusbrief, der aus der Mitte des 2. Jahrhunderts stammt und die großen gnostischen Schulbildungen voraussetzt, weshalb er im zweiten Kapitel den Judasbrief ausschreibt und in gleicher Weise argumentiert, indem die Fiktion der Voraussage des Apostels Petrus auf das Eindringen von «falschen Propheten» in die Kirche benutzt wird. Der konkrete Anlaß dafür ist offenbar das Ausbleiben des Erscheinens Christi\* und die Preisgabe endzeitlicher Lehren\* 2. Petr. 3 durch die Gnosis.

Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang auch die Sendschreiben, die der Offenbarung (Apokalypse) des Johannes eingefügt sind,\* da in ihnen gleichfalls eine libertinistisch-Die Offenbarung des Johannes gnostische Richtung angegriffen wird, die sich in den kleinasiatischen Gemeinden Pergamon, Thyatira und Ephesus gegen Ende des 1. Jahrhunderts breitmachte (die Offenbarung ist etwa um 95 anzusetzen). Dieser Richtung wird erstmalig auch ein Name gegeben: die «Nikolaiten».\* Sie werden in Thyatira von einer Prophetin und Lehrerin namens Isebel geleitet.\* Über ihre Lehren wird nicht viel gesagt: Sie beanspruchen, «die Tiefen des Satans zu kennen»,\* und führen sich auf die «Lehre Bileams» zurück,\* wie wir es von der Anknüpfung der Gnostiker an das Alte Testament kennen. Praktisch verfechten sie einen Libertinismus, nehmen ohne weiteres an heidnischen Kultmahlen (Götzenopfern) teil und treiben, wie es heißt, «Unzucht»\*. Die Kirchenväter – zuerst Irenäus – haben die Nikolaiten in ihren Ketzerkatalog aufgenommen und ihnen aus Mangel an näherer Kenntnis (sie gehörten schon der Vergangenheit an) alle möglichen gnostischen Lehren zugeschrieben. Ihr Name wird mit dem aus der Apostelgeschichte\* bekannten Diakon Nikolaos aus Antiochia zusammengebracht,\* was daraus zutreffen kann, insofern sich diese Gnostiker auf ihn berufen haben wie andere auf andere urchristliche Größen (z. B. Jakobus, Philippus). Clemens Alexandrinus kennt apokryphe Traditionen des Nikolaos, die seine Anhänger allerdings libertinistisch verfälscht haben.\* Off. 2-3  
Off. 2,6-15  
Off. 2,20  
Off. 2,24  
Off. 2,14  
Off. 2,14,20-23  
Apg. 6,5  
Irenäus, Adv. haer. I 26,3  
Clemens Alexandrinus, Stromata II 118; III 25 f.

Wir haben bisher einen neutestamentlichen Schriftenkreis ausgelassen, der eine Sonderstellung einnimmt und für die Gnosis eine besondere Relevanz hat, nämlich den «johanne-

Das  
Johannes-  
evangelium

s.o.S. 173 f.

ischen». Gemeint sind die angeblich von dem Apostel Johannes stammenden Schriften: das vierte Evangelium – das Johannes-evangelium – und die drei Briefe. Ersteres ist wahrscheinlich um 100 in Syrien entstanden, die letzteren in der gleichen Gegend, nur etwas später, am Anfang des 2. Jahrhunderts. Wir hatten schon bei der Darstellung der gnostischen Christologie Gelegenheit, auf den gnostischen Charakter des Johannesevangeliums aufmerksam zu machen. Nicht nur der Erlöser Christus wird in den Farben gnostischer Erlösermythologie geschildert, sondern auch andere Züge zeigen den gnostischen Hintergrund.<sup>134</sup> Ein dualistisches Denken durchzieht die Darstellung: Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, «oben» und «unten», Gott und Teufel bzw. Welt (*kosmos*) stehen einander gegenüber. Die Welt untersteht dem Bösen bzw. dem Teufel.\* Im Angesicht des himmlischen Gesandten, der den wahren Gott offenbart, kommt es zur Scheidung in zwei Menschenklassen: die, die Gott erkennen und so aus ihm stammen, und die, die ihn nicht erkennen und so aus der Welt oder dem Teufel sind, womit in erster Linie die Juden gemeint sind (also ein antijüdischer Zug). Das Erkennen ist dem Glauben gleichbedeutend, ist ein Teil von ihm (das Wort «Gnosis» kommt allerdings nicht vor). Die eschatologischen Vorstellungen sind vergeistigt bzw. vergegenwärtigt worden: Der Erlöser bringt das Gericht, die Scheidung oder Krise. Auferstehung erfolgt schon im Glaubensakt.\* Die Freiheit von der Welt bedeutet auch die Freiheit von der Sünde.\* An Sakramenten hat der ursprüngliche Autor kein großes Interesse, auch am Kirchenbegriff nicht. Die Gemeinde bildet sich aus den vom Erlöser gesammelten «Seinen» bzw. Jüngern;\* es sind die schon in dieser Welt endzeitlich Lebenden. Das Johannesevangelium vertritt zwar keinen radikalen kosmologischen Dualismus, da es an der Schöpfung der Welt durch Gott bzw. sein «Wort» (*logos*) festhält, auch fehlt ihm die Idee des Seelenschicksals, der Archontenherrschaft und des Pleromas sowie die substanzhafte Erlösungsvorstellung, aber es gehört in den Bereich der Gnosis, wie sie uns in sehr vielfältiger Weise gerade durch die neuen Texte sichtbar geworden ist. Offensichtlich hat Johannes schon ein reflektiertes, der christlichen Überlieferung angepaßtes Gnoserverständnis, das die Mythologie weithin «entmythologisiert» und historisiert hat. Ob dahinter eine direkte Polemik gegen andere gnostische Richtungen steckt, ist eine offene Frage,

\* Joh. 12,31; 14,30;  
16,11; vgl. 8,23 mit  
8,44

\* Joh. 5,24 f.; 11,25 f.

\* Joh. 8,31–36

\* Joh. 13,1; 17,21 f.



—gully / 1000 / 1000 / 1000

IV  
Vornehme Uigurinnen aus einem Tempelfries in Bāzāklik (Turfan), der Förderer  
der manichäischen Kirche darstellt. Vgl. Tafel 25.



die sich am ehesten von den Johannesbriefen her beantworten läßt, da in ihnen deutlich eine derartige Polemik zu erkennen ist und stärker auf «kirchliche» Belange eingeschwenkt wird (falls nicht durch eine nachträgliche Redaktion verursacht).<sup>\*</sup> Es handelt sich also weniger um einen Streit zwischen Christentum und Gnosis als vielmehr um eine Auseinandersetzung zwischen christlich-kirchlicher Gnosis und radikal-mythologischer Gnosis (wie sie sich später etwa zwischen Clemens von Alexandria und den Gnostikern abspielt). Die von E. Käsemann vertretene Ansicht, daß mit dem Autor (bzw. den Autoren) der johanneischen Schriften ein «Ketzer» als christlicher Zeuge in das Neue Testament gelangt sei, hat unter diesen Umständen durchaus ihre Berechtigung. Der uns unbekannt Autor (im 2. und 3. Johannesbrief als «Presbyter» bezeichnet) «ist ein christlicher Gnostiker, der die geradezu unvorstellbare Kühnheit besitzt, ein Evangelium des von ihm erfahrenen, in die Welt der Gnosis hineinsprechenden Christus zu schreiben.»<sup>135</sup>

Wir besitzen im übrigen einen Kreis von gnostischen Texten, die dem Stil und der Sprache nach sehr eng mit Johannes verwandt sind. Das sind einmal die syrischen Oden Salomos, die in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts entstanden sind, zum anderen ist es die mandäische Literatur, die in ihren ältesten Teilen ohne Zweifel bis in die gleiche Zeit hinaufreicht. Johannes setzt entweder ein zweisprachiges (griechisch-semitisches) Milieu voraus oder ist ursprünglich in aramäisch-syrischer Sprache abgefaßt gewesen, wie es für den Prolog des Evangeliums<sup>\*</sup> schon früher nachgewiesen wurde.

Wenn wir zusammenfassend auf den aus der frühchristlichen Literatur erhobenen Beitrag zur Geschichte der frühen Gnosis zurückblicken, so tritt uns hier bereits eine große Vielfalt entgegen, die es im einzelnen verbietet, Zusammenhänge zu konstruieren, um eine einheitliche Front der Gnosis vorzutauschen, die das Christentum zu unterwandern drohte. Ein gewisser Pluralismus scheint unter Anpassung an Situation und Lokalität von vornherein bestanden zu haben. Trotzdem sind es im wesentlichen die gleichen Themen aus Kosmologie, Soteriologie (Christologie), Eschatologie und Ethik gewesen, um die gerungen wurde und die uns auch in den gnostischen Originalquellen entgegentreten. Leider ist die Zeit noch nicht so weit, daß wir durch nähere Analysen der neuen Nag-Hammadi-Texte tradi-

## Die Briefe des Johannes

<sup>\*</sup> vgl. 1. Joh. 2,18–27; 3,9; 4,1–6; 5,1. 5–8

<sup>\*</sup> Joh. 1,1–18

Pluralismus der gnostischen Systeme



tionsgeschichtliche Zusammenhänge mit den Erscheinungen des 1. Jahrhunderts nachweisen können. Sie lassen sich vorläufig nur vermuten. In Frage kommen dafür die Traditionen und Systeme, die uns in der «Geheimschrift des Johannes», der «Exegese über die Seele», der «Offenbarung Adams», dem «Wesen der Archonten» und der «Weisheit des Jesus Christus» bzw. des Eugnostosbriefes\* jetzt zur Verfügung stehen und die uns mindestens in ihren Grundbestandteilen in die Anfänge des 2. Jahrhunderts zurückführen, teilweise auch in das 1. Jahrhundert. Nicht weiter zur Sprache gekommen sind die Beziehungen, die zwischen Judenchristentum und Gnosis bestanden haben.

\* NHC II 1, II 6,  
V 5, II 4,  
III 3, III 4

Die Beziehung  
zum Juden-  
christentum

Wir konnten nur konstatieren, daß auf dem frühchristlichen Missionsfeld verschiedene Gruppen und Richtungen konkurrierten, zu denen neben jüdisch-gnostischen (Simon Magus) auch judenchristlich (= «judaistisch»)-gnostische gehört haben, letztere vor allem auf dem Gebiet der paulinischen Missionstätigkeit. Es ist interessant zu beobachten, wie einige der koptischen Texte sich ausdrücklich auf eine judenchristliche Autorität wie Jakobus, Bruder Jesu und Haupt der Jerusalemer Urgemeinde, berufen und sie für sich in Anspruch nehmen, wie die beiden Offenbarungen des Jakobus\* und der apokryphe Jakobusbrief.\*\* Wir kennen darüber hinaus schon länger die von gnostischen Vorstellungen beeinflussten «Pseudoclementinen», die teilweise einem von der Großkirche überholten und abgedrängten Judenchristentum am Rande Palästinas entstammen, und Gruppierungen wie die Elchasaiten aus dem gleichen Bereich, die wiederum für den Manichäismus bedeutsam wurden. Es ist die Welt der ostjordanischen jüdischen Taufsekten, die offenbar stellenweise gnostischem Einfluß ausgesetzt waren.<sup>136</sup> Die hervorragendste Erscheinung davon ist das Mandäertum, das sich bis in die Gegenwart erhalten hat.

\* NHC V 3,4  
\*\* NHC I 1

s.u.S. 366 ff.

Das Problem  
eines gno-  
stischen  
Ursystems

Verschiedentlich ist die Frage erörtert worden, ob man aus den einzelnen gnostischen Systemen, die uns überliefert sind, eine Art «Ursystem» rekonstruieren sollte, das dann als das älteste Modell der gnostischen Weltanschauung anzusehen ist, aus dem alle späteren irgendwie entwickelt worden sind, sei es durch Ausbau oder Abwandlung. So hat etwa H.-M. Schenke<sup>137</sup> folgendes System postuliert: Der «unbekannte Gott» mit der Sophia (als seinem «göttlichen Weib») in der «Achttheit», d. h. im achten Himmel; die Sophia erzeugt ohne ihren Gatten eine Fehlgeburt, den Demiurgen, dessen Wohnort die «Siebenheit»,

d. h. der siebente Himmel ist; er bringt sechs Engel oder Archonten hervor und macht so die Siebenzahl der Planeten voll; diese wiederum schaffen aus der Materie Welt und Mensch; da aber letzterer nicht lebensfähig ist und sich nicht aufrichten kann, sendet der höchste Gott (über die Sophia) die Seele bzw. den Geist in den Menschenkörper; jetzt kann sich der Mensch aufrichten, erkennt die Welt als ein falsches Werk der Archonten und zugleich den wahren Gott, von dem er in seinem inneren Wesen abstammt. Diese Konstruktion trifft jedoch nur auf einen Teil der gnostischen Überlieferung zu, nämlich auf die syrisch-ägyptische, speziell auf die «barbēlo-gnostische», und geht von der ganz theoretischen Hypothese aus, «nach der sich prinzipiell das Komplizierte vom Einfachen herleitet.»<sup>138</sup> Man kann sicherlich einzelne Systeme der Schulen und Richtungen voneinander ableiten, aber nach dem gegenwärtigen Forschungsstand ist es noch zu früh, ein gemeinsames «Ursystem» zu erstellen. Dies würde übrigens auch einen «Schöpfer» und damit Stifter der Gnosis voraussetzen, den wir bisher aber nicht kennen und auch nicht voraussetzen können. Unberührt davon ist die Tatsache, daß der Gnosis insgesamt gewisse Grundgedanken eigen gewesen sind, die ihr Wesen ausmachen und von vornherein in den Köpfen der ersten Gnostiker vorhanden waren. Diese Grundideen sind offenbar relativ früh, d. h. mindestens im 1. Jahrhundert n. Chr., zu theologischen Systemen im Sinne von schulbildenden Lehren und als ideologisches Gerüst, vorwiegend in Form von Auslegungen älterer (jüdischer) Überlieferungen, ausgestaltet und im Laufe der Zeit entsprechend weiterentwickelt worden, ohne daß sie immer miteinander in Berührung gestanden haben. Gerade die gnostischen Theologen sind vielfach Individualisten gewesen, wie wir schon an anderer Stelle festgestellt haben.

s.o.S. 58 ff.

s.o.S. 58, 224

## Die großen Systembildungen des 2. Jahrhunderts

Die Ausbreitung der gnostischen Sekten vom palästinisch-syrischen Gebiet nach Westen seit der Mitte des 1. Jahrhunderts erreichte im 2. Jahrhundert ihren ersten Höhepunkt, indem sie schon gegen Ende des 1. Jahrhunderts an den Küsten Klein-

Ausbreitung  
der Gnosis

asiens und Griechenlands Fuß faßte und wahrscheinlich schon in den ersten beiden Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts auch Ägypten, d. h. zunächst Alexandria, erreichte, wenig später (etwa 130) auch die Metropole des Reiches, Rom. Damit sind die beiden führenden Orte der damaligen Zeit auch Mittelpunkte der Gnosis geworden; die in ihnen entstandenen und ausgebauten Schulen sind zugleich auch die führenden des 2. Jahrhunderts. Leider ist das Material dazu sehr lückenhaft, so daß auch im 2. Jahrhundert kein geschlossenes Bild von der Geschichte der Gnosis gezeichnet werden kann. Immerhin entstammt dieser Zeit die Mehrzahl aller gnostischen Literatur, die uns erhalten ist, einschließlich der Nag-Hammadi-Texte. Die von den Häresiologen häufig genannten Sekten, wie Ophiten, Naassener, Kainiten, Sethianer, Peraten, gehören in diese Zeit; entweder sind sie erst jetzt entstanden oder größtenteils zu ihrer Blüte gelangt. Es sind vor allem drei gnostische Theologen, die das Profil der Gnosis im 2. Jahrhundert bestimmt haben und mit denen wir uns beschäftigen müssen: Basilides, Marcion und Valentinus.

### **Basilides**

Basilides (griech. Basileides) ist der erste bedeutende Vertreter einer christlichen Gnosis, der sich bewußt als solcher verstand und christlicher Theologe sein wollte. Hegel hat ihn in seinen Vorlesungen zur Philosophiegeschichte als einen «der ausgezeichnetsten Gnostiker» bezeichnet. Leider wissen wir über sein Leben fast nichts, nicht einmal Geburtsjahr und Sterbedatum. Er wirkte unter den Kaisern Hadrian und Antoninus Pius (117–161) in Alexandria; ob er auch aus Ägypten stammt oder vielleicht aus dem Osten (Syrien), ist unbekannt. Die Kirchenväter sahen in ihm, wie wir schon hörten, einen Schüler des Menander in Antiochia, was wenig glaubhaft ist. Der ihm zugeschriebene Aufenthalt (als «Prediger») in Persien wird ebenfalls ins Reich der Legende zu verweisen sein. Von seinen literarischen Arbeiten sind, bis auf wenige erhaltene Fragmente, nur die Titel bekannt. Ihm wird (von Origenes) die Abfassung eines Evangeliums zugeschrieben, offenbar eine gnostische Rezension der kirchlichen Evangelien. Dazu lieferte er eine «Auslegung» (*Exegetika*) in 24 Büchern, von denen Clemens Alexandrinus einige Auszüge bewahrt hat. Außerdem hat er für seine Gemeinde Psalmen oder Oden verfaßt. Der Wert, den Basilides auf die «apostolische Überlieferung» (parallel zu den großkirchlichen Bestrebungen) legte, hat sich in Nachrichten erhalten,

nach denen er angeblich den Dolmetscher des Petrus namens Glaukias zum Lehrer gehabt oder, wie es anderenorts heißt, vom Apostel Matthias\* «geheime Worte» des Heilands empfangen habe. Weitere Autoritäten, auf die er sich berief, sind die uns unbekanntenen Propheten Barkabbas und Barkoph (Söhne Noahs?). Diese «und einige andere, die gar nicht existiert hätten», habe Basilides nur «erdichtet und benannt und ihnen, um auf Leute, die solches bestaunen, Eindruck zu machen, barbarische Namen beigelegt», schreibt Euseb,\* indem er sich dabei auf eine zeitgenössische «Widerlegung des Basilides» von Agrippa Kastor beruft, die verloren ist.

Was nun die Lehre selbst anbelangt, so ist auch sie nicht sicher zu erfassen, da es über sie, abgesehen von den wenigen authentischen Fragmenten, zwei ganz unterschiedliche Berichte gibt.<sup>139</sup> Während die einen Quellen, angeführt von Irenäus,\* ein dualistisches, der bisherigen gnostischen Überlieferung verwandtes System zeichnen, bietet Hippolyt\* ein wesentlich monistisches, stark griechisch-philosophisches Lehrgebäude. Die verschiedenen Erklärungen für diese Unterschiede haben bis heute noch zu keiner befriedigenden Antwort geführt. Sicherlich ist keine der beiden häresiologischen Darstellungen, wie in den meisten Fällen, mit dem Originalsystem identisch. Irenäus vergrößert und malt gern mit valentinianischen Farben, Hippolyt will alle gnostischen Lehren auf die griechische Philosophie zurückführen und nimmt es mit seinen Quellen nicht genau (wie z. B. bei der «Apophasis Megalē», die er Simon Magnus zuschreibt). Vermutlich hat Basilides seine Lehre nicht systematisch dargestellt (ein entsprechendes Werk wird nie genannt), sondern nur mündlich und an Hand der Bibelerklärung seinen Jüngern vermittelt. So nimmt es nicht wunder, wenn die spätere Schule unterschiedliche Ausdeutungen und Abwandlungen vorgenommen hat. Vielleicht ist sogar damit zu rechnen, daß die basilidianische Gnosis, ähnlich wie im Manichäismus, verschiedene Gesichter besaß, d. h. einmal älterer gnostischer Tradition verpflichtet war, zum anderen sich der spätgriechischen Philosophie und der christlichen Theologie anpaßte. Die Schulbildung hat diese Tendenz nur verstärkt, wie es auch im Valentinianismus zu beobachten ist. Die erhaltenen Fragmente sind in keine der beiden Systemdarstellungen eindeutig einzupassen; sie sind auch mehr praktisch-ethischen Problemen zugewandt. Immerhin zeigen sie einen dualistischen, stellenweise deutlich antikosmi-

Die Lehre  
des Basilides

\* Irenäus, *Adv. haer.*  
I 24,3-7

\* Hippolyt, *Refutatio*  
VII 20-27

s.o.S. 323 f.

schen Hintergrund des Systems, das asketische und libertinistische Ansätze barg: Eine «Urverwirrung» und «Urvermischung» brachte die Entstehung der Welt in Gang und die Seele in den Körper, wo sie bis zur endgültigen Erlösung eine Wanderung durchmachen muß, da sie an der allgemeinen Sündhaftigkeit der Welt (von der auch der irdische Jesus nicht ausgenommen ist) Anteil hat. Das Leiden der Seele (auch das Martyrium) hier ist eine Strafe für Unwissenheit und daraus entstandene Vergehen. Der Nachfolger des Basilides, sein Sohn Isidor, hat zusätzlich noch die Uneinheitlichkeit der Seele hervorgehoben: Sie kann «Anhängsel» haben, die sie der Begierde zum Schlechten ausliefern. Die Gnostiker (Pneumatiker) sind eine der Welt fremde «Auswahl», da sie von «überweltlicher Natur» sind. Basilides bevorzugt den Ausdruck «Glaube» statt «Gnosis», meint aber damit dasselbe, wenn er ihn als «Verstehen» (*noēsis*) auffaßt, das nicht auf Beweis und freier Entscheidung basiert, sondern auf die «überweltliche Erwählung» zurückgeht und insofern «naturegegeben» ist. Der Glaube ist daher «ein Sein, keine Freiheit, eine Natur und Substanz, eine unendliche Schönheit einer plötzlichen Schöpfung». Die ethischen Probleme, die sich mit dieser Prädestinationslehre einstellen, haben die Schule des Basilides offenbar viel beschäftigt.

s.o.S. 265f.

Die in den wenigen Selbstaussagen fehlende mythologische Spekulation muß man den erwähnten Schilderungen entnehmen. Danach hat Basilides, wie Irenäus sicher richtig bewahrt hat, eine Emanation von Wesen und Engeln aus dem ungezeugten Vater gelehrt: zunächst sechs geistige Kräfte, die das eigentliche Pleroma bildeten: «Verstand» (*nūs*) oder Christus, «Wort» (*logos*), «Klugheit» (*phronēsis*), «Weisheit» (*sophia*) und «Kraft» (*dynamis*). Aus dem letzten Paar entstanden dann in ununterbrochener absteigender Folge 365 Engelmächte, die sich jeweils ihren «Himmel» nach dem Vorbild des vorausliegenden schufen. Diese 365 Himmelsphären entsprechen dem hier räumlich ausgedrückten Weltjahr oder Äon, das zugleich den Abstand zwischen Gott und Schöpfer symbolisiert. Denn die unterste Engelklasse habe die Welt und die Menschen geschaffen. Ihr Anführer ist der Judengott, der offenbar auch «Abraxas» (oder «Abraxas») heißt, ein Name, dem der Zahlenwert 365, wie die Anzahl der Himmel, zugrunde liegt, ursprünglich aber wahrscheinlich eine geheimnisvolle Umschreibung des mit vier (he-

bräisch: *arba* = *abra*) Konsonanten geschriebenen jüdischen Gottesnamens Jahwe (Tetragramm) gewesen ist. Um die Menschen von der Tyrannei des Judengottes und Weltschöpfers zu befreien, habe der oberste Gott seinen Christus-Nūs gesandt, der zwar in Jesus erschienen sei, aber vor der Kreuzigung mit Simon von Kyrene die Gestalt getauscht habe, so daß er selbst nicht gekreuzigt worden sei, sondern wieder unerkannt zu seinem Vater zurückkehren konnte. Bei diesem Erlösungsvorgang geht es allerdings nicht um die Menschen als solche, sondern um ihre Seele (über deren Herabkunft nichts weiter gesagt wird); der Körper ist vergänglich und Werk der demiurgischen Mächte.

s.o.S. 178

Anders, aber ähnlich in den Grundgedanken, lautet die «monistische» Umdeutung des basilidianischen Systems – denn alles spricht dafür, daß in der Gnosis ein umgekehrter Vorgang, d. h. eine nachträgliche streng dualistische Deutung eines ursprünglich stärker monistischen Lehrgebäudes undenkbar ist. Der unbeschreibbare «nichtseiende» Gott brachte ohne Absicht einen «Weltsamen» (einem Weltei gleich) hervor, aus dem alles Seiende gemäß der vorbestimmten Ordnung (wie aus einem Senfkorn) hervorgeht, und zwar in einer Aufwärtsbewegung, da der Same offenbar «unten» (auf dem Chaosmeer?), Gott aber «oben» sich befindet. Die Emanation erfolgt in drei «Sohnschaften»: Die erste, als leichteste, eilt sofort zu Gott, die zweite und gröbere kann nur mit Hilfe des Heiligen Geistes dorthin gelangen, die dritte Sohnschaft muß unten bleiben und bedarf der Reinigung und Erlösung (sie entspricht der «Seele», d. h. dem physischen Weltelement). Aus dem Weltsamen gehen auch der Herrscher der Fixsternsphäre (der Achtheit) und der der Planeten (der Siebenheit) hervor, die hier mit griechischer Kosmosverehrung geschildert werden. Die Erlösung besteht in der Zurückführung der in Gestalt der dritten Sohnschaft noch in der unteren Welt befindlichen göttlichen Elemente. Dazu dient auch in diesem System das Christusgeschehen, allerdings ist es sehr verwandelt: Das «Evangelium» (hier für den himmlischen Christus stehend) gelangt wie ein Lichtschein durch die Zwischenwelten, dabei auch diese belehrend, bis in unsere Welt, wo es Jesus erleuchtet. Sein Schicksal vollzieht sich äußerlich (körperlich) wie in den Evangelien, aber er leitet durch eine «Artenscheidung» die endzeitliche «Wiederherstellung aller Dinge» ein, indem er die zurückgelassene (dritte) «Sohnschaft» in die geistige Welt oberhalb des Kosmos zurückführt. Ist das

Die monistische Umdeutung des Systems

erfolgt, widerfährt der «Schöpfung» Erbarmen, d. h. Gott breitet die uranfängliche «Unwissenheit» über sie, «auf daß alles (seiner) Natur gemäß bleibe und nicht irgend etwas gegen seine Natur beehrte». Die einstige Raumordnung der Dinge ist wiederhergestellt. Auch dieses System eines geistreichen, platonisch gebildeten Basilidianers (in Rom?) hat den für die Gnosis typischen Zug des «Tragischen» bewahrt: Das «Unweltliche» ist der streng von der unendlich fernen geistigen Überwelt geschiedenen unteren Welt schuldlos verhaftet und bedarf einer Befreiung.

### Isidoros

Die von Basilides gegründete Schule wurde nach seinem Tode von seinem Schüler Isidoros geleitet, der ausdrücklich als sein «echter Sohn» bezeichnet wird (was trotzdem nicht unbedingt im leiblichen Sinne gemeint sein muß). Von ihm sind drei Schriften bekannt: «Über die hinzugewachsene Seele», d. h. den der Begierde zugewandten Seelenteil, von dem wir schon sprachen. Dann eine «Ethik», die uns ebenfalls schon beschäftigte und schließlich «Auslegungen des Propheten Parchor», einer uns unbekanntem Autorität (vielleicht mit dem oben angeführten ebenso legendären Barkoph identisch). Von allen diesen haben wir ganz kleine Reste (bei Clemens Alexandrinus) erhalten, die immerhin andeuten, daß Isidor die Lehre seines Meisters selbständig weiterentwickelt hat. Die basilidianische Schule ist offenbar nur wenig über Ägypten hinaus verbreitet gewesen. Epiphanius kennt sie noch im 4. Jahrhundert dort. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß die Basilidianer den Tag Jesu am 6. oder 10. Januar (darüber herrschte keine Einigkeit) feierten, «indem sie die ganze vorausgehende Nacht mit Lesen zubringen.»\* Das entspricht ganz ihrer Vorstellung, daß bei diesem Ereignis die Herabkunft des Christus (in Gestalt der Taube) auf den irdischen Jesus erfolgte und damit seine Erlösertätigkeit begann.

\* Clemens Alexandrinus, *Stromata*  
I 146,1

### Marcion

Ein Zeitgenosse des Basilides war Marcion (griech. Markion), einer der originellsten Theologen des alten Christentums. Seine Beziehung zur Gnosis ist bis heute umstritten, vor allem weil einer seiner bekanntesten Interpreten, Adolf von Harnack, einem solchen Kontakt entschieden widersprochen hat.<sup>140</sup> Inzwischen hat sich die Sachlage gewandelt, und einer Behandlung Marcions in einer Darstellung der Gnosis steht nichts mehr im Wege. Allerdings nimmt er im Unterschied zu den anderen gnostischen Theologen eine Sonderstellung ein, insofern er so-

zusagen nur mit einem Bein in der gnostischen Tradition steht, mit dem anderen aber in einer eigenwillig verstandenen christlich-paulinischen Richtung. Außerdem ist Marcion zu einer bewußten Kirchengründung (mit Glaubensbekenntnis, Verfassung und Gottesdienst) übergegangen, wie sie vor Mani von keinem Gnostiker inauguriert worden ist. Marcions Bedeutung liegt in vielem außerhalb der Gnosis; er ist aber nicht ohne sie zu verstehen und gehört daher in ihre Geschichte. Seine großkirchlichen Gegner haben ihn meist im Zusammenhang mit der gnostischen «Häresie» gesehen, und seine «Kirche» hat sich offenbar stärker als ihr Gründer wieder der gnostischen Vorstellungswelt (besonders im Orient) genähert. Im folgenden soll Marcion daher im wesentlichen in seiner Bedeutung für die Geschichte der Gnosis betrachtet werden.

Marcion stammt aus Kleinasien, und zwar aus Sinope (Sinop) am Schwarzen Meer (Pontus). Sein Geburtsjahr ist nicht bekannt, es liegt etwa Ende des 1. Jahrhunderts. Er übernahm von seinem Vater den Beruf eines Schiffseigners (*nauclerus*). Wenn die Nachricht stimmt, daß sein Vater zugleich Bischof der dortigen Christengemeinde war, dann ist er auch bereits in christlicher Tradition aufgewachsen; inwieweit schon in einer für seine späteren Ansichten charakteristischen Ausprägung (Paulinismus), bleibt dunkel. Vermutlich ist er später in den westlichen Küstenstädten Kleinasiens, wie Ephesus und Smyrna, tätig gewesen, die ja alte gnostische Zentren waren. Vielleicht kam es hier bereits zu Zerwürfnissen mit den orthodoxen Gemeindeautoritäten. Es heißt, daß vor allem Polykarp von Smyrna gegen ihn gewettert habe und ihn als «Erstgeborenen des Satans» bezeichnete (dies kann aber auch auf die spätere Zeit Bezug nehmen). Sicher ist, daß Marcion um 139/140 in Rom auftauchte und Anschluß an die dortige Gemeinde fand, der er einen Teil seines großen Vermögens schenkte. Hier baute er offenbar seine neue Lehre endgültig aus, nach Angaben der Häresiologen (meist Irenäus) unter Einfluß des syrischen Gnostikers Cerdo (Kerdon), der zur Zeit des römischen Bischofs Hyginus (um 136–142) in Rom weilte. Er vertrat die für die Gnosis nicht unbekanntes Entgegensetzung von alttestamentlichem Schöpfergott und dem «guten Gott» der Botschaft Christi.\* Der Versuch Marcions, seine Anschauung nun in Rom auf einer Synode zur Geltung zu bringen, scheiterte, und er wurde ausgeschlossen. Dies geschah im Juli 144, ein Datum, das für

Cerdo  
(Kerdon)

\* Irenäus, *Adv. haer.*  
I 27,1



die Marcioniten das Gründungsdatum ihrer eigenen Kirche ist. Über das weitere Schicksal Marcions sind wir nicht unterrichtet. Offenbar hat er rastlos zur Ausbreitung seiner neugeschaffenen Kirche und Theologie im römischen Reich gewirkt. Schon um 150 klagt der Apologet Justin über seinen Einfluß und stellt ihn neben Simon Magus und Menander.\* Es ist anzunehmen, daß Marcion um 160 gestorben ist.

\* Justin, *Apologie*  
I 26,58

Die Lehre  
Marcions

Der Kernpunkt seiner Theologie ist die schroffe Gegenüberstellung von Gesetzes- und Erlösergott. Der erstere ist der Gott des Alten Testaments, der die Welt geschaffen hat und sie mit der auf Vergeltung beruhenden Härte des Gesetzes regiert; er ist «gerecht», aber ohne Gnade und Güte. Er ist daher unvollkommen und verächtlich; dies gilt auch für seine Schöpfung. Demgegenüber steht der «gute» und «fremde» Gott, der unbekannt über dem niedrigen Schöpfergott in seinem eigenen Himmel wohnt. Sein Wesen ist vollkommene Güte und Barmherzigkeit, sonst aber nicht näher bestimmbar, da unsere irdische Begrenztheit dazu nicht fähig ist. Auf seinem Hintergrund wird überhaupt erst die Beschränktheit und Unvollkommenheit des Demiurgen sichtbar. Marcion hat in der Schilderung dieser Gegensätze eines seiner Hauptanliegen gesehen und sie in einer eigenen Schrift mit dem Titel «Antithesen» aus der Bibel zu begründen gesucht, indem er dem Alten Testament die völlig anders orientierte Offenbarung des Neuen Testaments gegenüberstellte. Diese Offenbarung ist allein das Werk des «fremden Gottes»: Er sandte seinen Sohn Jesus in die Welt der Hoffnungslosigkeit und des Elends, um die Menschen davon zu erlösen. Der Leib, den er trug, war zwar nur ein «Phantasma» (anders war der Eingang in die schlechte Welt nicht möglich), aber er litt darin den Kreuzestod, den der Schöpfergott über ihn verhängte, ohne ihn zu erkennen. Bevor er zu seinem Vater zurückkehrte, stieg er noch in den Hades hinab, um auch dort sein Erlösungswerk zu verrichten. Die von ihm Befreiten gehören bemerkenswerterweise zu den im Alten Testament Verdammten, wie Kain, die Sodomiten, die Ägypter und alle Heiden, während die «Gerechten» der jüdischen Heilsgeschichte in der Unterwelt verbleiben.\* Die Tat Christi wird bei Marcion im Anschluß an Paulus vornehmlich als «Loskauf» und Schuldbegleichung gegenüber der Strafgerichtsbarkeit des Demiurgen verstanden. Sie ist ein reiner, für die irdische Welt völlig unverständlicher Gnadenakt. Die Annahme dieser Tat und damit

\* Irenäus, *Adv. haer.*  
I 27,3

die Erlösung geschieht für den Menschen durch den Glauben und in der daraus resultierenden Ablehnung des Gesetzes sowie in einem streng asketischen Lebenswandel. Marcion sah in der Bergpredigt, besonders in den Seligpreisungen, den Kernpunkt der Botschaft Jesu. Um seiner Gemeinde eine maßgebende Schriftgrundlage in die Hand zu geben, hat er als erster in der Geschichte des Christentums einen «Kanon» des Neuen Testaments geschaffen. Er bestand, streng nach seinen Grundprinzipien ausgewählt und bearbeitet, aus dem von jüdischen Bestandteilen gereinigten Lukasevangelium und zehn Paulusbriefen (an die Galater, erster und zweiter Brief an die Korinther, der Brief an die Römer, erster und zweiter Brief an die Thessalonicher, die Briefe an die Epheser, die Kolosser und an die Philipper, der Brief an Philemon). Gegen dieses «gereinigte» Evangelium hat die Kirche dann bald ihren eigenen Kanon an Schriften festgelegt, mit Einschluß des Alten Testaments.

Marcions Lehre ist, wie wir bemerkten, nicht ohne die gnostische Theologie zu verstehen. Dies gilt in erster Linie für die geschilderte «Zwei-Götter-Lehre». Denn ist diese auch von Marcion aus einem extremen Verständnis der paulinischen Lehre von Gesetz und Evangelium begründet worden, so ist die Depotenzierung des Schöpfergottes und der Schöpfung doch daraus nicht ableitbar. Der marcionitische Demiurg entspricht völlig dem der Gnostiker, er hängt aber sozusagen in seiner Beziehungslosigkeit zum «fremden Gott» in der Luft, während er in der Gnosis sinnvoll ein abgefallenes Produkt der Lichtwelt ist. Auch die Stellung und Schilderung des Erlösergottes hat in der Gnosis ihre Parallelen. Gnostisch ist die Art der Behandlung des Alten Testaments: die «Protestexegese», wie wir sie vielfach in den gnostischen Texten antreffen. In der Bewertung der Welt und der Materie steht Marcion gleichfalls auf gnostischem Boden, und die ethischen (asketischen) Konsequenzen, die er zieht, entspringen der antikosmischen Einstellung, die seine ganze Theologie durchzieht. Allerdings zeigt sich in der Anthropologie eine deutliche Differenz zur Gnosis: Marcion kennt keinen Anteil des Menschen an dem höchsten Gott; eine Wesensverwandtschaft des Menschen mit ihm als Voraussetzung der Erlösung, wie sie die Gnosis lehrt, gibt es bei ihm nicht. Nicht nur der Körper ist schlecht, auch die Seele ist davon betroffen, denn sie stammt gleichfalls vom Demiurgen. Der Mensch ist demnach völlig verdorben (auch hierin steht Mar-

Marcions  
Stellung zur  
Gnosis

cion Paulus nahe). Erst eine Umwandlung der Seele — der Körper hat daran keinen Anteil, er ist vergänglich — macht sie der endgültigen Erlösung fähig. Offenbar sah Marcion in den gnostischen Schöpfungslehren, die einen Fall der Seele in die Materie begründeten, eine Einschränkung des Erlösungsprinzips; der Mensch ist völlig von der Gnade des wahren Gottes abhängig. Daß diese Konsequenz sich nicht bruchlos mit der Voraussetzung einer Erlösungsfähigkeit des Menschen überhaupt verträgt, ist deutlich und hat in der Schule Marcions dann zu Änderungen geführt, wie sie vor allem die orientalischen Quellen belegen (sie kennen eine der gnostischen verwandte marcionitische Seelenlehre). Was Marcion noch von der Gnosis scheidet, ist das Fehlen der mythologischen Spekulation (Emanations- und Äonenlehre) und die Beschränkung auf die Bibel. Er ist in dieser Hinsicht durchaus «Bibeltheologe», wenn auch ein sehr kritischer. Man kann dahinter eine bewußte Ablehnung der üblichen gnostischen Spekulation sehen und eine Zurücklenkung auf das Wesentliche, wie er es in der paulinischen Theologie, der ja gnostische Züge nicht fremd sind, vorfand. Man ist geradezu angehalten, in Marcion einen konsequenten Fortsetzer des Paulus in gnostischem Geiste zu sehen. Er verarbeitete die zu seiner Zeit vorliegenden gnostischen Konzepte, soweit sie seinem theologischen Ansatz entsprachen. Dies verbindet ihn mit den anderen großen Gnostikern seiner Zeit, die ähnlich originell und individuell verfahren.

**Apelles** Unter Marcions Jüngern ragt Apelles hervor, der vermutlich in Alexandria mit der dortigen Gnosis in Verbindung trat. Er lenkte die Lehre seines Meisters wieder stärker auf die zeitgenössische Gnosis zurück, indem er den Seelen eine vorweltliche Existenz beim «guten Gott» zuschrieb und den Demiurgen zu einem vom gleichen Gott geschaffenen Engel machte, also dem radikalen Zwei-Götter-System die Spitze abbrach. Als Ursache des Bösen und des Körpers führte er einen abgefallenen «feurigen Engel» ein, der auch der Gott der Juden ist. Damit schied er aus der marcionitischen Kirche aus und gründete in Rom eine eigene Gemeinde, die sich parallel zu der seines Lehrers bis in den Orient verbreitete, allerdings kein so langes Leben führte wie diese (nicht über das 3. Jahrhundert hinaus). Apelles hat seine Ansichten in zwei (nicht erhaltenen) Werken niedergelegt: den «Syllogismen», in denen er die Falschheit der Mosebücher nachgewiesen haben soll, und den «Offenbarun-

gen» (*Phaneroseis*) einer ihm vertrauten Prophetin namens Philumene. Bekannt ist außerdem, daß er im hohen Alter mit dem kleinasiatischen Theologen Rhodon einen Religionsdisput ausgetragen hat, worüber Euseb näher berichtet.\* Dies mag gegen Ende des 2. Jahrhunderts gewesen sein. \* Euseb, Kirchengesch. V 13

Die Kirche Marcions hat, wie ihr scharfer Gegner Tertullian sich ausdrückte, die ganze Welt erfüllt. Sie ist zweifelsohne die größte Gefahr der Großkirche im 2. Jahrhundert gewesen. Wir können sie nicht nur in Italien und Ägypten nachweisen, sondern auch weit in den Orient hinein, bis nach Ostsyrien (Mesopotamien) und Armenien, wo sich führende Kirchenhäupter (besonders Ephräm von Edessa) mit ihr auseinandersetzten. Im Westen wurde ihr erst die Ketzergesetzgebung der christlichen Kaiser im 4. Jahrhundert zum Verhängnis, nachdem sie vorher zusammen mit der Großkirche alle Christenverfolgungen überstanden hatte. Im Osten führte sie ein längeres Leben, vor allem durch ihre Flucht auf das Land; es gab im ostsyrischen Gebiet ganze marcionitische Dörfer. Im 5. und 6. Jahrhundert ist aber auch hier nicht mehr viel von ihr zu hören. Ob die arabischen Autoren, die sich noch im 10. Jahrhundert mit den Marcioniten beschäftigten, ihre Existenz voraussetzen, ist sehr unsicher. Man nimmt vielfach an, daß der nicht zum Christentum zurückgekehrte Teil sich im Manichäismus aufgelöst hat. Zwischen beiden Religionen gibt es manche Übereinstimmungen, und die Kirchenorganisation Marcions hat der Manis vorgearbeitet.

s. u. S. 362 f.

Die letzte große Schulgründung der Gnosis im 2. Jahrhundert erfolgte etwa im gleichen Zeitraum wie die beiden geschilderten. Ihr Gründer war der wohl aus Unterägypten gebürtige christliche Lehrer Valentinus (Valentinus). Leider ist auch über ihn sehr wenig bekannt, obwohl die Kirchenväter sich gerade mit seiner Lehre viel beschäftigten. Er erhielt in Alexandria eine griechische Erziehung und nahm hier das Christentum an, wahrscheinlich schon in gnostischer Prägung. Wir erinnern uns, daß Basilides zur gleichen Zeit dort wirkte (Verbindungen zwischen beiden werden allerdings nicht berichtet). Valentinus war eine Zeitlang als freier christlicher Lehrer tätig, ehe er nach Rom ging, und zwar etwa zur gleichen Zeit wie auch Marcion (um 140). In Rom übte er offenbar eine recht erfolgreiche Tätigkeit aus. Es wird sogar (von Tertullian) berichtet, daß er zum Bischof vorgeschlagen worden sei und nur zugunsten eines Mär-

Valentinus

tyrers zurücktreten mußte (gemeint ist wohl die Wahl des Pius 143). Aber es kam zum Bruch mit der Gemeinde, und er wurde als Häretiker abgewiesen. Da er vermutlich schon eine eigene Schule besaß, konnte er seine Wirksamkeit in Rom noch etwa zwanzig Jahre fortsetzen. Erst unter Bischof Anicet (154 bis 165) soll er Rom verlassen haben und nach Osten, vielleicht nach Zypern, gegangen sein, wo er eine neue Wirkungsstätte fand (so Epiphanius). Möglich ist allerdings auch, daß er in Rom nicht lange nach 160 gestorben ist. Selbst seine Gegner bescheinigen ihm große Geistesgaben und dichterische Begabung. Dies wird durch die wenigen Fragmente, die uns (meist bei Clemens Alexandrinus) von seinen Arbeiten erhalten sind, bestätigt. Sie zeigen, daß er vorwiegend Predigten (Homilien), Hymnen oder Psalmen und Briefe verfaßt hat, also mehr der praktischen Gemeindegarbeit diente und in dieser Form, neben dem mündlichen Unterricht, seine Lehre verbreitete.<sup>141</sup> Das einzige Lied, das wir von ihm besitzen, trägt den Titel «Ernte» (oder «Sommer») und entspricht ganz dem frühchristlichen Hymnenstil<sup>142</sup>:

«Im Geist seh' ich alles (voneinander) abhängig,  
 Im Geist erkenn' ich alles (von etwas) getragen:  
 Fleisch abhängig von Seele  
 Seele gehalten von Luft  
 Luft abhängig vom Äther,  
 Aus (der) «Tiefe» (*bythos*) Früchte hervorkommend,  
 Aus (dem) Mutterschoß ein Kind hervorkommend.»\*

\* Hippolyt, *Refutatio*  
 VI 37,7

Die Lehre des  
 Valentinus

Der Valentins System eigene Emanationsgedanke mit dem Uranfang, dem göttlichen «Abgrund» (*bythos*) am Beginn, ist hier dichterisch zum Ausdruck gebracht. Die visionäre Begabung, die hier durchschimmert, wird auch aus einer anderen Mitteilung deutlich, die zugleich anzeigt, daß Valentin für seine Lehre göttliche Offenbarung in Anspruch nahm und sie so autorisierte (er soll sich als Schüler eines Paulusjäüngers namens Theodas ausgegeben haben). «Valentin behauptet nämlich, er habe ein neugeborenes Kind gesehen, er habe es gefragt, wer es sei, es habe aber geantwortet, es sei das (göttliche) Wort (der *logos*). Darauf fügte er einen «tragischen (d. h. erhabenen) Mythos» hinzu, durch den er die von ihm begründete Häresie beweisen will.»\* Seinen Anhängern schreibt er mit prophetischer Zuversicht: «Ihr seid von Anbeginn unsterblich und Kinder

\* Hippolyt, *Refutatio*  
 VI 42,2

des ewigen Lebens. Und ihr wolltet den Tod unter euch verteilen, damit ihr ihn aufzehrt und auflöst, und (damit) der Tod in euch und durch euch sterbe. Denn wenn ihr die Welt (*kosmos*) auflöst, werdet ihr selbst nicht aufgelöst, ihr herrscht über die Schöpfung und die ganze Vergänglichkeit.»\* In einer Homilie «Über Freunde» stand folgendes zu lesen: «Vieles, was in den offiziellen Büchern geschrieben ist, findet sich auch in der Kirche Gottes geschrieben. Das Gemeinsame ist nämlich das: die von Herzen kommenden Worte, das ins Herz geschriebene Gesetz. Dies ist das Volk des Geliebten, welches geliebt wird und ihn liebt.»\* Die Gemeinde Valentins versteht sich als Kirche Christi, die ihre Weisheit auch außerhalb ihrer selbst findet, in der den Gnostikern zugänglichen «inneren» Überlieferung der Menschheit.

\* *Clemens Alexandrinus, Stromata IV 13*

\* *a. a. O. VI 6*

Nur ein theologischer Titel wird Valentin zugeschrieben: «Über die drei Naturen», in dem er als erster über drei Hypostasen (Wesenheiten) und drei Personen (Vater, Sohn und Heiliger Geist) nachgedacht habe. Der unter den Nag-Hammadi-Texten befindliche sogenannte «Dreiteilige Traktat»\* hat nichts damit zu tun, entstammt allerdings sicher der valentinianischen Schule (um 150–180). Auch ein anderer Text,\* der nach seinen Anfangsworten mit «Evangelium der Wahrheit» betitelt wurde, ist sicherlich kein Werk Valentins, wie man in der ersten Entdeckerfreude meinte, wobei man sich auf die Angabe des Irenäus berief, der ein Evangelium dieses Namens bei den Valentinianern «unlängst» entstanden gesehen habe,\* sondern eine Homilie, die lose Beziehungen zur valentinianischen Schule aufweist.<sup>143</sup> Ebenfalls nicht von Valentin stammen die beiden mit guten Gründen dem Valentinianismus generell zugeschriebenen Schriften, das «Philippusevangelium»\* und der «Brief an Rheginos».\*

\* *NHC I 4*

\* *NHC I 2*

\* *Irenäus, Adv. haer. III 11,9*

\* *NHC II 3*

\* *NHC I 3*

Auf Grund dieses Zustandes der literarischen Hinterlassenschaft ist es auch bei Valentin nicht möglich, sein System sicher zu rekonstruieren. Es spiegelt sich nur vielfältig in den Lehren seiner großen Schule wider, die eine recht selbständige Gedankenbildung an den Tag legte. Wir haben nämlich nicht weniger als sechs mehr oder weniger vollständige Fassungen des valentinianischen Systems aus der häresiologischen Literatur vor uns<sup>144</sup>: bei Irenäus\*, Hippolyt\*\*, Origenes\*\*\*, Clemens Alexandrinus\* und Epiphanius\*\*. Man hat daraus geschlossen, daß es überhaupt kein festes Lehrsystem des Schulgründers ge-

\* *Irenäus, Adv. haer. I 1–8. 11–12. 13–21*

\*\* *Hippolyt, Refutatio VI 29–36*

\*\*\* *Origenes, Joh.-Kommentar, betr. Herakleon*

\* *Clemens Alexandrinus, Ex Theodoto*

\*\* *Epiphanius, Panarion 31,5–8; 35,4*

s.o.S. 58

\* *Irenäus, Adv. haer.*  
I 11,1; 12,1; 13,1

\* *a.a.O. I 11,1*

Charakteristika des  
Valentinianismus

geben habe. Dies ist jedoch wenig wahrscheinlich, da sich eine Reihe von Grundzügen in allen valentinianischen Richtungen wiederfinden, die nur auf ihn zurückführen können. Den gnostischen Schulen ist im allgemeinen eine recht unorthodoxe Haltung in bezug auf ihre Lehrüberlieferung eigen gewesen. Dem freien Denken und Ausformen der tradierten Lehre war offenbar viel Raum gegeben. Der Geist sollte regieren, nicht der tote Buchstabe. Irenäus, einer der ersten «Antivalentinianer», hat sich wiederholt darüber aufgehalten, daß sich die Schüler Valentins rühmen, «Verbesserer des Meisters» zu sein und daß sie deshalb eine «unbeständige Lehre» besitzen.\* «Nicht zwei oder drei gibt es, die über den gleichen Gegenstand dasselbe sagen, im Gegenteil, sie widersprechen sich in Bezeichnungen (Namen) und Sachen.»\*

Zu den Gemeinsamkeiten aller Valentinianer zählen etwa folgende Vorstellungen; sie sind wohl auch für Valentin typisch gewesen: Das Pleroma besteht aus (mindestens) 30 Äonen oder Welten, die verschiedene Namen tragen und paarweise angeordnet sind (also 15 Paare bilden). Von größerer Bedeutung sind nur die beiden ersten Vierheiten bzw. eine Achtheit, die (nach Irenäus) folgende Namen haben: der «Urgrund» (*bythos*) oder «Vorvater» (die Spitze des ganzen Systems) und die (gleichzeitige) «Denkkraft» (*ennoia*), auch «Gnade» (*charis*) und «Schweigen» (*sigē*) genannt; dann der «Verstand» (*nūs*) oder auch «Einziggeborener» (*monogenēs*) und die «Wahrheit» (*alētheia*); das «Wort» (*logos*) und «Leben» (*zoē*); der «Mensch» (*anthropos*) und die «Kirche» (*ekklesia*). Aus ihnen entstehen die übrigen «Welträume», bis zum letzten Äon, der «Weisheit» (*sophia*). Dieser spielt eine wesentliche Rolle, da durch seinen aus «Vorwitz» und ungezügelm Streben nach dem unbekanntem Vater des Pleromas verursachten Fall letztlich das Weltgeschehen seinen Lauf nimmt, indem durch die hervorgerufene «Unwissenheit» oder den «Irrtum» die «stoffliche Substanz» entsteht. Charakteristisch für den Valentinianismus ist weiterhin, daß diese Vorgänge sich auf zwei Ebenen abspielen: innerhalb und außerhalb des Pleromas, das durch eine «Grenze» (*horos*) geschützt ist. Die Ereignisse im Pleroma haben eine konsequente Fortsetzung nach außen, die das eigentliche Verhängnis bildet. Um die gestörte Ruhe im Pleroma wiederherzustellen, wird das Äonenpaar «Christus» und «Heiliger Geist» geschaffen, von denen ersterer die (obere) Sophia wieder in die

Harmonie zurückführt. Allerdings ist einer Angabe des Irenäus\* zufolge dies nicht die Lehre Valentins gewesen, nach diesem wäre Christus ein Sohn der «Mutter», d. h. der Sophia, hervorgebracht nach der «Erinnerung an die Oberen», wohin er auch zurückgekehrt sei, während sich die allein gelassene Mutter (aus den ihr verbliebenen psychischen Elementen) einen anderen Sohn, den Demiurgen, schuf. Dies ist aber m. E. wenig wahrscheinlich und ein Irrtum des Kirchenvaters (Verwechslung mit der Barbēlo-Gnosis oder dem Logos der Sophia). Das leidenschaftliche «Verlangen» (*enthymesis*) der wieder integrierten Sophia wird von ihr abgetrennt und als «weibliche Frucht» außerhalb des Pleromas zur «unteren Sophia» oder Achamoth (hebr., «Weisheit»). Ob diese Doppelung der Sophia, der wir schon begegneten, bereits Valentin eigen war, bleibt unsicher. Zur Beseitigung der «Leiden» dieser niederen «Weisheit» wird nun unter Beteiligung aller Äonen Jesus oder der «Erlöser» (*sotēr*) hervorgebracht, die «vollkommene Frucht des Pleromas». Er brachte ihre «Affekte» durch «Erkenntnis» in Ordnung, die Leidenschaften aber sondern sich von ihr ab und werden zu den (zunächst noch nichtmateriellen) Elementen der zukünftigen Weltschöpfung. Im ganzen sind es drei Wesenheiten oder Seinsmöglichkeiten, die aus den Erlebnissen der Sophia hervorgehen: aus der Leidenschaft die Materie, aus der «Umkehr» oder «Reue» das Seelische (*psychē*), aus dem nach ihrer «Reinigung» durch den Sotēr Hervorgebrachten das Geistige (*pneuma*, der Lichtsame). Hier ist die valentinianische Einteilung der Menschheit in «Materielle» (Hyliker) oder «Irdische» (Choirker), «Seelische» (Psychiker) und «Geistige» (Pneumatiker) ideologisch verankert; sie ist eine vom Pleroma her vorgegebene. Aus der psychischen Substanz schafft die Achamoth dann den Weltschöpfer, der sich sieben Himmel (die «Siebenheit») zulegt. Er nimmt hier eine mittlere Position, den «Ort der Mitte», ein, zwischen der Achamoth, die in der «Achttheit» über ihm haust, und den von ihm geschaffenen seelischen und stofflichen Dingen unter ihm, d. h. der Welt, deren «Herr» und «König» er ist. Er trägt sonst die in der Gnosis üblichen Züge für den Demiurgen: Unwissenheit (in bezug auf das Pleroma) und Überheblichkeit. In der Version einer Schule wird dem Demiurgen noch ein Sohn zugeschrieben, der der eigentliche Welt Herrscher (Kosmokrator) ist und dem Teufel entspricht. Das ist eine deutliche Erweichung des ursprünglichen Systems, ist aber

\* Irenäus, *Adv. haer.*  
I 11,1

s.o.S. 168



in ihm gewissermaßen angelegt, da es überhaupt einen sehr abgeschwächten Dualismus besitzt. Der Mensch ist, wie aus einem Fragment Valentins hervorgeht, ein Produkt von niederen Engeln, das aber dank seinem verborgenen überirdischen Abbildcharakter (nach dem Äon «Mensch») seine Schöpfer überträgt und so zur erlösenden Erkenntnis fähig ist. Darüber wird allerdings in den zugänglichen Quellen wenig berichtet.

Ohne die komplizierten und im einzelnen unter den Valentinianern strittigen Vorgänge der kosmologischen Spekulation wiedergeben zu können, ist die knappe Schilderung etwa ein Abriß des von Valentin entworfenen Systems. Wesentlich ist neben der Äonenlehre die Rolle der «Unwissenheit» als Ursache der stofflich-psychischen Welt bzw. Materie und die Dreiteilung von Körper, Seele und Geist, wobei der Seele eine beschränkte Erlösungsfähigkeit zugeschrieben wird, indem sie mit Hilfe des

s.o.S. 212 f.

Die Vorbilder  
Valentins

Geistes zur Erkenntnis «gestaltet» wird. Valentin hat diese Lehre aus älteren Vorbildern entwickelt, und sie hat offenbar noch mehr mythologische Züge gehabt, als wir im einzelnen wissen. Man hat schon früher an die barbēlo-agnostischen oder ophitischen Systeme als Ahnen Valentins gedacht. Auch die Kirchenväter waren sich dessen bewußt. Wir können heute sogar literarisch ein vorzügliches Vorbild für Valentins Lehre vorweisen, die «Geheimschrift des Johannes»,\* von der wir oben ausführlich gehandelt haben. Sie lag bereits in einer unseren heutigen Exemplaren sehr nahen Form dem Irenäus (also um 180) vor und dürfte daher auch schon vor Valentin in den wesentlichen Grundzügen vorhanden gewesen sein. Ein Vergleich, den wir hier nicht weiter durchzuführen brauchen, zeigt, daß Valentin von dieser Seite her seine Anregungen erhalten hat.

s.o.S. 85 ff., 118 ff.

\* NHC II 1,  
Pap. Ber.

s.o.S. 89

Er steht also in einer bestimmten gnostischen Tradition, die wir als «barbēlo-agnostische» oder «weibliche» bezeichnet haben. Auf seiner griechisch-platonischen Bildung aufbauend, hat er diese Überlieferung bearbeitet und mit neuen Ideen durchdrungen, so daß eines der eindrucksvollsten und geschlossensten Spekulationssysteme der Gnosis überhaupt entstanden ist. Man kann es als Krönung und zugleich Endpunkt dieser gnostischen Richtung ansehen, und es hat vermutlich mit dazu beigetragen, die anderen, kleineren Systeme dieser Art zurückzudrängen; von ihnen ist späterhin nicht mehr viel die Rede. Das von Valentin geschaffene System begreift sich selbst als die Wiederaufhebung der aus einem pleromatischen Fehlverhalten entstandenen «Un-

wissenheit» durch das «Wissen» darum: Es ist zugleich Akt der Erkenntnis und der Erlösung. s.o.S. 133f.

Die Schule Valentins gehört zu den größten und einflußreichsten der Gnosis vor dem Manichäismus. Von keiner werden uns so viele Namen und Nachrichten genannt. Einige der Schüler Valentins sind herausragende Köpfe gewesen, wie Ptolemaios, Herakleon, Theodotos, selbst auch Markos. Bemerkenswert und kennzeichnend für ihre Bedeutung ist die Aufspaltung der Valentinianer in zwei Richtungen, die von ihnen selbst als die «anatolische» (d. h. orientalische) und die «italische» bezeichnet wurden. Hippolyt, dem wir diese Angabe verdanken, berichtet, daß der Hauptstreitpunkt eine christologische Frage gewesen sei.\* Während die italische Schule Jesus einen psychischen Leib zuschrieb, in den erst bei der Taufe der Geist (d. h. der Logos der Sophia) einging, nahmen die «Orientalen» einen pneumatischen Leib Jesu schon mit seiner Geburt an. Andere Unterschiede etwa in der Äonenspekulation und Erlösungslehre kommen noch hinzu. Wie die Namen der beiden Schulen lehren, hatten sie verschiedene geographische Zentren, was auch zu ihrem Auseinanderbrechen beigetragen haben mag. Die italische Richtung dominierte in Rom und reichte bis Südgallien, wo sie Irenäus in Lugdunum (Lyon) am Rhodanus bekämpfte. Ihre beiden führenden Vertreter waren Ptolemaios und Herakleon. Die orientalische Schule war in Ägypten, Syrien und Kleinasien verbreitet; zu ihr gehörten Markos, Axionikos von Antiochia (er lebte zur Zeit Tertullians) und Theodotos (fälschlicherweise wird auch noch der Syrer Bardaisan hinzugerechnet). Die meisten dieser Valentinianer kennen wir nur durch ihre großkirchlichen Gegner. Von einigen haben wir sogar ausführliche Berichte und einige Originalwerke erhalten. Dazu gehören vor allem Ptolemaios und Herakleon. Ptolemaios lebte zur Zeit des Irenäus (2. Hälfte des 2. Jh.), der seines Ptolemaios – System seiner großen Darstellung\* der valentinianischen Gnosis zugrunde gelegt hat. In dieser Fassung liegt, wie ein Kenner bemerkt, eine Gestalt der Gnosis vor, «die sich in der Geschlossenheit der Konzeption mit Manis System messen kann, an gedanklicher Tiefe es aber übertrifft». <sup>145</sup> Ptolemaios vertritt einen recht gemäßigten Dualismus. Den Grundbestand der Welt sieht er weniger in der Materie als in psychisch-unkörperlichen Elementen, wie er überhaupt dem Schicksal der Psychiker viel Aufmerksamkeit geschenkt hat;

Die  
Valentinianer

\* Hippolyt, *Refutatio* VI 35,5–7

Ptolemaios

\* Irenäus, *Adv. haer.* I 1–8

ihnen gilt in erster Linie die Tat des Erlösers Jesus. Mittel ihrer Erlösung ist die «Gestaltung der Erkenntnis nach». Auch in ethisch-praktischer Hinsicht hat Ptolemaios eine gemäßigte Haltung eingenommen. Darüber belehrt der von ihm im Original s.o.S. 265f. erhaltene Brief an seine Schülerin Flora. Von Herakleon, der von Clemens Alexandrinus als der angesehenste der Schule bezeichnet wird, haben wir aus seinen exegetischen «Denkwürdigkeiten» («Hypomnemata») einige Zitate bei Origenes und Clemens erhalten.<sup>146</sup> Seine Lehre entspricht weitgehend der des Ptolemaios und nimmt auf großkirchliche Traditionen spürbar Rücksicht. Im Vordergrund steht das ethische Interesse, das Seelenheil des Menschen, nicht die Äonenspekulation. Clemens Alexandrinus hat schließlich ein ganzes Buch von «Auszügen» vornehmlich aus den Arbeiten der der orientalischen Schule s.o.S. 21 zugehörigen Theodotos hinterlassen.<sup>147</sup> Bei diesem scheinen sich manche alten Züge der Schule erhalten zu haben, vor allem eine stärkere Ablehnung des Welterschöpfers; es findet sich aber auch viel allgemein Gnostisches und Kultisches, einschließlich Magisches, darunter. Letzteres spielt, wie wir schon des näheren zeigten, bei dem wohl berühmtesten Valentinianer, bei Markos s.o.S. 247 (Markus), eine beherrschende Rolle. Er war ebenfalls ein Zeitgenosse des Irenäus, der seine bis ins Rhonetal gelangten Anhänger «entlarvte». Ausgangspunkt seiner Tätigkeit scheint Kleinasien, vielleicht auch Ägypten, gewesen zu sein. Erst Hippolyt nennt ihn einen Schüler des angeblichen Kolarbasos (oder: Kolorbasos), der aber seine Existenz einem Mißverständnis verdankt, nämlich dem hebräischen Namen der bei Markos noch vor die 30 Äonen gestellten «Vierheit» (*kol-arba'* «alles ist vier»)<sup>148</sup> Seine Weisheit führt er wie sein Meister Valentin auf göttliche Offenbarung zurück: Die eben erwähnte oberste «Vierheit» sei in weiblicher Gestalt als «Schweigen» (griech. *sigē*) zu ihm herabgestiegen, um ihm die Geheimnisse des Alls kundzutun.\* Diese Inszenierung (vielleicht als Eingang zu der von Irenäus benutzten Quelle) war nötig, denn Markos setzte das ganze valentinianische System in Zahlenspielerlei (Gematrie) und Buchstabenmystik um, wie sie in der hellenistischen Welt seit den Pythagoreern in Gebrauch war. Irenäus und, ihn ausschreibend, Hippolyt haben das näher wiedergegeben.<sup>149</sup> Dahinter entdeckt man jedoch, daß Markos die Grundideen seines Lehrers bewahrt hat. Die von ihm praktizierten Zeremonien knüpfen offenbar teilweise an alte Mysterienkulte an, sind aber

\* Irenäus, *Adv. haer.*  
I 14,1

auch der valentinianischen Gemeinde des Orients vertraut gewesen. Ob damit, wie meist behauptet wird, ein Einbruch «vulgärer Gnosis» erfolgt sei, ist nicht bewiesen, denn wir wissen über die kultische Praxis aller Gnostiker recht wenig, und eine reine kultlose Gnosis hat es sicher nicht gegeben. Die Berichte des Irenäus sind nicht frei von Gehässigkeit und böswilliger Verzerrung. Davon zeugt das von ihm wiedergegebene Spottlied eines unbekanntes «göttlichen Presbyters und Herolds der Wahrheit» auf Markos<sup>250</sup>:

«Du Götzenmacher Markus und Zeichendeuter du,  
Erfahren in Astrologie und Zauberei dazu,  
Wodurch du festigst deiner Lüge Lehren  
Und Wunder ihnen zeigst, sie zu verkehren.  
Das ist der finstern Mächte freventliches Spiel,  
Der Vater Satanas ist dein und auch ihr Ziel.  
Es schenkt dir die Kraft der Teufel Azazel,  
Du läufst vor ihm einher, sein Wort ist dir Befehl.»\*

\* a.a.O. I 15,6

Markos hat offenbar Wert auf symbolische Darstellung und kultische Aneignung der Lehre gelegt.

Die valentinianischen Schulen haben sich in verschiedenen Teilen der damaligen Mittelmeerwelt nachweisbar bis Ende des 4. Jahrhunderts gehalten. Im Jahre 229 reiste Origenes extra nach Athen, um mit dem dort einflußreichsten Valentinianer Candidus zu diskutieren. Epiphanius kennt die Schule aus Ägypten und Zypern. Im syrischen Edessa stritten sich noch zur Zeit Kaiser Julians (361–63) Arianer und Valentinianer. Gleichfalls am oberen Euphrat, in Kallinikon, wurde unter Theodosius I. (379–95) eine valentinianische Kirche durch aufgebrachte Mönche zerstört.<sup>251</sup> Es ist anzunehmen, daß auch noch im 5. Jahrhundert letzte Vertreter dieser gnostischen Richtung verborgen existiert haben.

Mit Valentin und seinen großen Schülern endet strenggenommen die eigentlich produktive Zeit der westlichen Gnosis, wenigstens hat uns die Überlieferung nichts wesentlich Neues weiter zu berichten. Es tauchen noch gelegentlich Namen von Personen auf, die außerhalb der bekannten gnostischen Schulbildungen stehen, wie Monoimos «der Araber» (d. h. aus der römischen Provinz Arabia stammend), über den Hippolyt\* einige Angaben macht; der von Clemens Alexandrinus mehrfach erwähnte Prodikos, Haupt einer antinomistischen Gruppe,

Weitere  
Gnostiker:  
Monoimos  
und Prodikos

\* Hippolyt, *Refutatio VIII 12–15*

## Hermogenes

die sich als «Söhne des ersten Gottes» verstehen und selbst das Beten ablehnen, und schließlich der Maler Hermogenes, gegen den der Bischof seiner vermutlichen Geburtsstadt Antiochia (in Syrien) um 180 eine (nicht erhaltene) Streitschrift verfaßte, wie noch Tertullian\* zwanzig Jahre später in Karthago. Dieser Maler, von dem Tertullian böse meinte, daß er mehr heirate als male, hat offenbar seine Schüler auch ideologisch sehr beeinflußt; er muß ein sehr origineller Kopf gewesen sein, da er, den alexandrinischen Gnostikern ähnlich, griechisch-platonische Gedanken mit denen der Gnosis und des Christentums zu einer dualistischen Kosmologie verband, die auch Hippolyt in sein Ketzerbuch aufnahm.\* Sonst haben wir es im 3. und 4. Jahrhundert fast ausschließlich mit den Spätformen der älteren gnostischen Schulen zu tun, sofern sie noch existierten. Ein typisches Produkt dieser Zeit sind die schwerfälligen und ermüdenden Traktate der «Pistis Sophia» und der «Bücher des Jeū», ferner die jüngeren Bestandteile der Hermetischen Sammlung und auch einige der Nag-Hammadi-Schriften. Epiphanius hat zwar wegen seiner Fabulierkunst nur einen beschränkten Quellenwert, aber seine Darstellung spiegelt offenbar den Ausklang der westlichen Gnosis ganz gut wider. So sind die von ihm geschilderten «Archontiker», die sich von Palästina bis nach Armenien ausbreiteten, wahrscheinlich eine Spätform der sich um die Gestalt des Seth, «den sie auch <Fremdling> (*allogenēs*) nennen», gruppierenden Gnosis.\*<sup>152</sup> In welcher Weise sich gnostische Überlieferungen und Gedanken in die breite christliche Volksfrömmigkeit dieser Zeit Eingang verschafft haben, lehren uns die zahlreichen apokryphen Apostelgeschichten, von denen wir einige Beispiele kennengelernt haben. Sind auf dieser Ebene gnostische Züge noch relativ unreflektiert zu finden, so zeichnet sich in anderen Bereichen bereits ihre «Verwandlung» (Metamorphose) in die offizielle christliche Gedankenwelt ab, einmal in den bekannten Systemen der großen alexandrinischen Theologen wie Clemens und Origenes, zum anderen in der entstehenden Mystik des Mönchtums, bei der man eine «Verinnerlichung» (Internalisierung) gnostischen Gedankengutes wie der Vorstellung von der Himmelsreise der Seele, vom Kampf mit den bösen Mächten, von Weltfeindschaft und Askese beobachten kann. Wir werden darauf im Schlußabschnitt noch kurz einzugehen haben, da dieser Prozeß ein wesentliches Stück Wirkungsgeschichte der Gnosis darstellt.

\* Tertullian, *Adversus Hermogenem*

\* Hippolyt, *Refutatio*  
VIII 17

## Spätformen der Gnosis

\* Epiphanius, *Panarion* 40,1-8

s.u.S. 394 ff.

## Der Manichäismus

Während im römischen Reich die großen Schulbildungen der Gnosis mit dem 2. Jahrhundert zu Ende gehen, beginnt im 3. Jahrhundert von Osten (Mesopotamien) aus eine Hochblüte gnostischer Religion von weltweitem Ausmaß, die das Werk eines Mannes ist, der als einer der großen Religionsstifter in die Menschheitsgeschichte eingegangen ist. Der Manichäismus, von dem die Rede ist, kann als eine der vier Weltreligionen angesehen werden, die die Religionsgeschichte kennt, d. h., er steht neben Buddhismus, Christentum und Islam, ist allerdings im Unterschied zu diesen schon länger vergangen. R. Haardt hat ihn treffend «die abschließende und konsequente Systematisierung der spätantiken Gnosis in der Form einer universalen Offenbarungsreligion mit missionarischem Charakter» genannt.<sup>153</sup> Der Boden für die Entstehung dieser gnostischen Weltreligion – dieser Name trifft in vollem Umfang zu – war durchaus schon länger vorbereitet, insofern Mesopotamien nicht nur ein uraltes Kulturland war, sondern auch einen Reichtum an verschiedenartigen religiösen Überlieferungen besaß, die sich in der Jahrtausendelangen Geschichte hier entwickelt hatten und einander begegnet waren. Neben den Ausläufern der altbabylonischen Kulte, die stellenweise bis in die späthellenistische Zeit nachweisbar sind, standen die mit der persischen Herrschaft (539 v. Chr.) eindringenden iranischen Religionsvorstellungen und, – seit Alexander – ihnen folgend, die hellenistische Kultur. Außerdem entstand mit dem sogenannten babylonischen Exil (597 v. Chr.) ein starkes Judentum im Lande. Das Christentum drang im Laufe des 2. Jahrhunderts von Syrien aus ein und bildete vor allem im Norden Zentren, wie Edessa und Nisibis, aus, wobei bemerkenswerterweise zunächst die später als häretisch erklärten Gruppen, wie Gnostiker (als spezielle Richtung werden für Edessa die Anhänger eines Kūk, die sogenannten Kūkiten genannt), Marcioniten und Judenchristen, dominieren. Gerade dieser Zug des östlichen frühen Christentums ist offenbar typisch für seine Anfänge im 2. und 3. Jahrhundert gewesen und erklärt auch die Entstehung gnostischer und gnostisierender Werke in diesem Raum, wie die apokryphen Thomasakten mit dem gnostischen «Perlenlied», die Oden Salomos und die Gestalt des Bardaisan (lat. Bardesanes), der

Entstehungs-  
bedingungen

Bardaisan

zu den unmittelbaren Vorläufern Manis gehört. Dieser «aramäische Philosoph», wie er genannt wurde, lebte größtenteils am Hofe des Königs Abgar IX. von Edessa (179–216); nach der Eroberung der Stadt durch die Römer (216) begab er sich nach Armenien, wo er vermutlich um 222 gestorben ist. Bardaisan vereinigt in sich orientalisch-griechische Bildung mit einem von der Gnosis geprägten Christentum, dem er sich selbst erst zugewandt hatte. Für seine Gemeinde oder Schule, die offenbar das christliche Edessa stark beeinflusst hat, schuf er ein dem Psalter nachgeahmtes Liederbuch von 150 syrischen Hymnen, die nur in Resten bei seinem schärfsten späteren Gegner, Afrēm (Ephraem) von Edessa (306–373) erhalten sind. Einer seiner Schüler schrieb nach den Lehren des Meisters einen leicht dialogisch gehaltenen Traktat über das Schicksal, das sogenannte «Buch der Gesetze der Länder», welches neben den häresiologischen Quellen das einzige ist, was uns einen direkten Einblick in Bardaisans Denken vermittelt.<sup>154</sup> Weitere Werke sind uns bis auf die Titel nicht erhalten, manches (wie die Oden Salomos oder das «Perlenlied») ist ihm auch fälschlich zugeschrieben worden. Eine Einschätzung seiner nur teilweise rekonstruierbaren Lehre ist nicht einfach und in der Forschung bis heute strittig.<sup>155</sup> Einerseits gilt er als eigenwilliger Repräsentant altsyrischen Christentums, andererseits als «letzter Gnostiker», wie ihn A. Hilgenfeld 1864 in einer Monographie zeichnete. Dies liegt teilweise an der mangelnden Terminologie zur Bestimmung der Situation des altsyrischen (edessenischen) Christentums, zum anderen an den ungenügenden Quellen. Folgt man den Kirchenväternachrichten, besonders den syrischen, so ist die Lehre Bardaisans als eine spezielle Form der östlichen Gnosis aufzufassen. Bardaisan ist zwar kein Schüler Valentins gewesen, wie einige Häresiologen (zum Beispiel Hippolyt) behaupteten, aber er hat offensichtlich gnostische (einschließlich hermetische) Vorstellungen verarbeitet, die seine Theologie mitbestimmten und sich vor allem in seiner Schule ausdrücklich fortsetzten und ihr den Übergang zum Manichäismus erleichterten. Seine Weltauffassung ist durchweg pessimistisch und gründet sich auf einem Dualismus von Gott und Finsternis (*hylē*), zwischen denen die vier Urelemente Licht, Wind, Feuer und Wasser stehen, die durch einen verhängnisvollen Bruch der Urordnung in eine Vermischung mit der Finsternis geraten, was zur Entstehung der Welt führt. Nur das «Wort des Denkens»

oder die «Kraft des ersten Gottes», die mit Christus gleichgesetzt wird, kann den völligen Verfall aufhalten und eine gewisse Ordnung aus der Mischung schaffen, die sich aus höheren (psychischen) und niederen (materiellen) Teilen zusammensetzt, über denen die rein geistige Welt Gottes steht. Körper und Materie gelten als schlecht und hindern die Erlösung der Seele, die wegen Adams Fall nicht zu Gott zurückkehren kann. Erst durch Christus wird sie wieder befähigt, mit Hilfe des göttlichen Geistes ins «Brautgemach» aufzusteigen. Ein wichtiges Mittel dazu ist das «Wissen» bzw. die Erkenntnis. Daß für Bardaisan eine Auferstehung des Körpers ausscheidet und Christus nur in einem Scheinleib auf Erden weilte, ist von seinen Voraussetzungen her konsequent gedacht und zeigt mehr als anderes seine Bindung an das gnostische Weltbild. Damit verträgt sich durchaus seine vom Griechischen her bestimmte abgestufte Bewertung des Weltaufbaus (die Planeten und Gestirne sind keine bloß bösen Mächte) und die Verteidigung der Willensfreiheit gegenüber dem Fatalismus der Astrologie, wie er sie in dem genannten dialogischen Traktat durchführt. Zieht man die vielfältigen Formen, wie sich die Gnosis im Westen ausgebildet hat, zum Vergleich mit Bardaisan heran, so kann man mit gutem Grund bei ihm von einem eigenständigen System der östlichen Gnosis sprechen, das zusammen mit anderen gnostischen Schulen den Boden für den Manichäismus bereitet hat.

Der Religionsstifter Mani entstammt dem südmesopotamischen Bereich, er ist wahrscheinlich am 14. April 216 n. Chr. in der Nähe der persischen Residenzstadt Seleukia-Ktesiphon am Tigris geboren worden. Seinen Eltern wird vornehme iranische Abkunft nachgesagt, seiner Mutter sogar eine Abstammung aus dem parthischen Königsgeschlecht, was jedoch unsicher ist. Der Vater Pattak (griech. Pattikios, lat. Patecius) hatte sich einer gnostischen Täufersekte angeschlossen, in die er auch seinen Sohn frühzeitig einführte. Aus einer erst jüngst entdeckten Quelle, dem sogenannten Kölner Mani-Kodex, geht hervor, daß es sich um die häretisch-judenchristliche Gemeinde der Elchasaïten (Elkesaiten) handelte, die sich auf den legendären Propheten Elchasaï (oder: Elkesai, Elxai, d. h. «verborgene (Gottes-)Kraft») zurückführte, der um 100 n. Chr. in Syrien auftrat. Auch die heute noch im Südirak lebenden Mandäer sind ein Teil der Taufsektenwelt gewesen, die den jungen Mani umgab. Mit zwölf Jahren, also um 228/29, hat Mani seine erste Vision

Das Leben  
Manis



gehabt, in der ihm sein himmlischer Doppelgänger – sein «Zwilling», «Paargenosse» oder «Gefährte» – erschienen sei und ihn seines ständigen Schutzes und Beistandes versichert habe. Mani sah darin später auch die Offenbarung des «Trösters» (Parakleten) oder Heiligen Geistes\* wirksam, der ihm die «Geheimnisse» seiner Lehre offenbart habe. Im Zuge dieses Erlebnisses löste er sich von seiner Umwelt und begann sich mit ihr auseinanderzusetzen, indem er versuchte, Praxis und Lehre der Täufer zu reformieren. Es kam zur Spaltung der Gemeinde und zum offiziellen Bruch, der mit der Ausstoßung Manis endete; nur sein Vater und zwei Jünger blieben bei ihm. Inzwischen hatte er – mit 24 Jahren – ein weiteres Erlebnis, das seine eigentliche Berufung zum «Apostel des Lichts» bedeutete. Es läßt sich auf den 19. 4. 240 datieren und wird wieder als eine Offenbarung des «Gefährten» verstanden, der im Auftrag Gottes, des Lichtkönigs, handelte. In einem Lied hat Mani seine Rolle kurz so gekennzeichnet:

\* vgl. Joh. 16,17 ff.

«Ein dankbarer Hörer (d. i. Schüler) bin ich,  
der ich aus dem Lande Babel entsprossen bin.  
Entsprossen bin ich aus dem Lande Babel,  
und ich bin an der Wahrheit Tor aufgestellt.  
Ein Sänger bin ich, ein Hörer,  
der ich aus dem Lande Babel gekommen bin.  
Gekommen bin ich aus dem Lande Babel,  
damit ich einen Ruf in der Welt rufen soll.»<sup>156</sup>

Tafel 24

Über seinen weiteren Lebensweg sind wir nur grob im Bilde. Nachdem er mit seinen Jüngern nach der Hauptstadt Seleukia-Ktesiphon geflohen war, wo er offenbar seine erste Gemeinde etablierte, begann er eine rege Missionstätigkeit in und außerhalb Irans. Während Boten in die westlichen, römischen Gebiete gesandt wurden, reiste Mani selbst 241 per Schiff nach Indien und das Indusland aufwärts bis Turan, wo er den dortigen König für sich gewann. Um 242/243 ist er wieder in Babylonien, um nach dem Tode Ardaschirs I. dem neuen Herrscher Schahpuhr I. (242–273) seine Aufwartung zu machen; es gelingt ihm, seine Gunst zu erwerben und sogar in das Königsgefolge aufgenommen zu werden. Zwei Brüder des Königs bekennen sich bereits zu ihm. Offensichtlich empfahl sich die neue Universalreligion als eine passende Ideologie für das persische Weltreich, ohne die allmächtige zoroastrische Priesterkaste, die

Magier, einzubeziehen. Mani kann jetzt ungehindert seine Lehre ausbreiten; er schickt seine Jünger nach Syrien, Ägypten und Ostiran. «Ich habe [das] Korn des Lebens . . . vom Osten nach dem Westen [ausgesät]; wie ihr seht, [ist meine] Hoffnung nach dem Osten der Welt und (nach) den Gegenden der Ökumene (d. h. dem Westen), nach der nördlichen Himmelsgegend und der (südlichen?). Keiner unter den Aposteln hat solches jemals getan . . .»\* Als Schahpuhr I. starb, war auch der Nachfolger Ohrmuzd I. (273/74) Mani noch gewogen, aber mit Bahram I. (274–277) wendete sich sein Schicksal. Wahrscheinlich hatte die Magierkaste inzwischen genügend Einfluß gewonnen, um den unerwünschten Nebenbuhler auszuschalten, der die traditionelle religiöse Ordnung Irans zu stürzen drohte. Als Hauptgegner Manis wird der Obermagier Kartīr (Kardēr) genannt, der eine gründliche Reform der zoroastrischen Staatskirche anstrebte. Der Versuch Manis, den Großkönig, der in Bēlapat (Gundeschahpuhr) residierte, umzustimmen, schlug fehl; er wurde ins dortige Gefängnis geworfen, wo er bald darauf, im Frühjahr 276, in Ketten gestorben ist. Sein Leichnam wurde nach damaligem Verfahren mit Ketzern verstümmelt und vor der Stadt zur Schau gestellt. Die Gemeinde sah darin Passion und «Kreuzigung» (= Martyrium) ihres Meisters, der danach ins Lichtreich aufgestiegen sei.

Die manichäische «Kirche» durchlebte nun eine schwere Zeit, Verfolgungen und Spaltungen suchten sie heim. Auch die Nachfolger Manis in der Gemeindeleitung erlitten den Märtyrertod. Dies führte zwar zum Rückgang des Manichäismus in den persischen Gebieten (wozu schließlich die mit grausamer Härte unterdrückte Umsturzbewegung der Mazdakiten von 494–524 beitrug), nicht aber in den übrigen; im Gegenteil, durch Auswanderungen verstärkte sich die Ausbreitung in den östlichen und westlichen Ländern. Kaufleute und Missionare (Apostel) setzten das Werk ihres Religionsgründers fort: Um 300 ist die «Lehre des Lichts», wie sie genannt wird, in Syrien, Nordarabien, Ägypten und Nordafrika (wo ihr Augustinus von 373–382 anhing) zu finden. Von Syrien aus erreichte sie Palästina, Kleinasien und Armenien. Anfang des 4. Jahrhunderts sind Manichäer in Rom und Dalmatien nachweisbar, bald auch in Gallien und Spanien. Antimanichäische Streitschriften und kaiserliche Ketzeredikte versuchen dem Einfluß zu begegnen, aber erst seit dem 6. Jahrhundert verschwindet diese Religion, um in verwan-

Ausbreitung  
des Mani-  
chäismus

delter Gestalt in anderen sektiererischen Kreisen (Paulikianer, Bogomilen, Katharer) bis ins Mittelalter weiterzuwirken. Noch erfolgreicher und dauerhafter konnte sie sich im Osten behaupten, wo sie zu einer Blüte kam, als im Westen schon keine wirklichen Manichäer mehr zu finden waren; wahrscheinlich war dies eine Folge der durch den Islam beseitigten Monopolstellung von Christentum und Zoroastrismus. In der Frühzeit der arabischen Eroberung erlangte die Religion Manis in Persien wieder Duldung, teilweise als Modereligion unter den Gebildeten. Zentrum wurde jedoch Zentralasien (Turkestan, Tarim-Becken), wohin sie aus Ostiran (Chorasan) gekommen war. Hier gelang es 762 sogar, sie zur Staatsreligion des Uigurenreiches zu machen. Auch nach dessen Zusammenbruch (840) hielt sie sich neben Buddhismus und nestorianischem Christentum in den fortbestehenden Kleinstaaten, bis sie im 13. Jahrhundert dem verheerenden Mongolensturm restlos zum Opfer fiel. Die Bedeutung des zentralasiatischen Manichäismus wird durch die zahlreichen Funde an Schriften und Fresken aus dieser Zeit anschaulich, die Anfang des 20. Jahrhunderts im Laufe mehrerer «Turfanexpeditionen» deutscher, französischer und russischer Gelehrter gemacht wurden.

*Tafel 21, 22*

Im 7. Jahrhundert erreichten Manis Anhänger über Turkestan entlang den Seidenstraßen auch China. 694 tauchten die ersten Apostel am chinesischen Kaiserhof auf und konkurrierten mit Buddhisten, Nestorianern und Taoisten. Mehrere Edikte beschäftigten sich mit dem Manichäismus, und die konfuzianischen Literaten bekämpften ihn heftig, da er sich entsprechend der ihm eigenen Missionsweise der chinesischen Überlieferung anzupassen mußte. 843/44 kam es zu einer blutigen Verfolgung, der wohl die meisten Gemeinden zum Opfer fielen. Aber noch Ende des 14. Jahrhunderts sahen sich die Mingkaiser veranlaßt, gegen die Anhänger «der Religion des ehrwürdigen Lichts» einzuschreiten. In Süddchina sollen sich (portugiesischen Berichten zufolge) noch im 17. Jahrhundert manichäische Überlieferungen erhalten haben. Manichäischer Einfluß ist auch in Tibet festgestellt worden. So hat die manichäische Gnosis eine mehr als tausendjährige Geschichte gehabt, in der sie sich von Spanien bis China ausbreiten konnte. Mani hat daher recht behalten, als er seiner Gemeinde sagte: «Meine Hoffnung aber wird nach dem Westen gehen und wird auch nach dem Osten gehen. Und man wird die Stimme ihrer Verkündigung in allen Spra-

chen hören, und man wird sie in allen Städten verkündigen. Meine Religion ist in diesem ersten Punkt allen früheren Religionen überlegen, denn die früheren Religionen waren an einzelnen Orten und in einzelnen Städten gestiftet. Meine Religion wird in alle Städte ausgehen, und die Botschaft wird jedes Land erreichen.»<sup>157</sup>

Mani hat, um sein Werk von vornherein gegen Verfälschungen zu sichern und vor der Vergessenheit zu bewahren, auf eine schriftliche Niederlegung seines Lehrsystems großen Wert gelegt. Auch hierin wollte er seine Vorgänger, die früheren Propheten und Religionsstifter, übertreffen, die seiner Meinung nach keine eigenen Werke verfaßt hatten und deren Botschaft daher nur unvollkommen erhalten geblieben war. Er hat zu diesem Zweck eine neue, praktische Schrift entwickelt und selbst eine Reihe von Werken in iranischer und syrischer Sprache verfaßt, für deren kalligraphische Herstellung und Vervielfältigung er große Sorge trug. Auf Grund der so entstandenen höheren Schrift- und Buchkultur der Manichäer erhielt er später den Beinamen «der Maler». Leider sind uns von diesen seinen eigenen Arbeiten nur dürftige Reste erhalten geblieben, sei es aus Zitaten seiner Gegner oder aus den Schriften seiner Gemeinde.<sup>158</sup> Wir kennen aber wenigstens die Titel: das dem Großkönig Schahpuhr I. gewidmete «Schahpuhrakän», das «Große» oder «Lebendige Evangelium», der «Schatz des Lebens», die «Pragmateia» (d. i. Ausarbeitung, Geschichtswerk), das «Buch der Geheimnisse», das «Buch der Riesen», eine Sammlung von Briefen bzw. Sendschreiben, einige Psalmen und Gebete sowie eine Art Bilderbuch («Eikon» oder «Ardhang»), das sein Weltbild zeichnerisch erläuterte. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts waren kaum andere Originalquellen der Manichäer als die wenigen bei den christlichen, zoroastrischen und islamischen Häresiologen bewahrten vorhanden. Erst die erwähnten «Turfanexpeditionen» von 1898–1916 brachten eine unerwartet reiche Ausbeute an manichäischer Literatur (in iranischer, alttürkischer und chinesischer Sprache) und Kunst an das Tageslicht.<sup>159</sup> Die bedeutendsten Stücke davon gelangten nach Berlin; ihre Veröffentlichung ist heute noch nicht abgeschlossen. Es handelt sich um Lehrtexte, Hymnen, Gebete, Rituale, Beichtspiegel, Katechismen, Mahn- und Sendschreiben, Kommentare, Erzählungen historischen und mythisch-legendären Inhalts, Wandbilder und Miniaturen. Die Schriften sind meist sehr be-

Die  
manichäischen  
Schriften

schädigt und bruchstückhaft, aber sie verschafften uns erstmalig direkten Zugang zu dieser eigenartigen Religion, wenn sie auch aus ihrem Spätstadium (6.–10. Jh.) stammen. Einige Jahrzehnte später (1930) entdeckte Carl Schmidt, der uns schon in anderem Zusammenhang begegnete, manichäische Texte in koptischer Sprache aus Medinet Madi (südwestlich der Oase Faijum in Mittelägypten), die teilweise nach Berlin, teilweise nach London kamen.<sup>160</sup> Im Unterschied zu den Turfanfunden sind diese koptischen Texte ziemlich gut erhaltene Bücher (Kodizes), die auch viel älter sind, nämlich aus der Zeit um 400 stammen, also nur 150 Jahre nach der Entstehung des Manichäismus geschrieben wurden. Die Schriften wurden wahrscheinlich im Laufe des 4. Jahrhunderts in Oberägypten aus dem Griechischen und Syrischen übersetzt. Auch ihre Edition ist noch nicht abgeschlossen; leider sind außerdem einige Teile im zweiten Weltkrieg verloren gegangen. Veröffentlicht wurden die *Kephalaia*, das ist «Hauptstücke», ein enzyklopädisches Handbuch in Form von Lehrvorträgen Manis an seine Jünger, das uns bisher am besten in seine Gedankenwelt einführt; dann eine Sammlung von Homilien und ein Psalmenbuch, beides wertvolle Zeugnisse für die manichäische Gemeindefrömmigkeit. Erst kürzlich tauchte eine griechische Pergamenthandschrift in Taschenbuchformat (nur 3,5 mal 4,5 Zentimeter groß) aus dem 4./5. Jahrhundert auf, die den Titel «Über das Werden seines (Manis) Leibes» trägt und Teil einer Biographie Manis ist, wie sie seine Gemeinde nach Überlieferungen seiner ersten Jünger zusammengestellt hat. Der eben erst veröffentlichte Text stammt gleichfalls aus Ägypten und gehört der Kölner Papyrussammlung.<sup>161</sup> Es ist der erste in griechischer Sprache vorliegende manichäische Originaltext, der auf orientalischen Traditionen der Urgemeinde fußt.

Die Lehre Manis Trotz des beachtenswerten Zuwachses an Originalquellen ist es nach wie vor ein sehr umstrittenes Problem, welches Grundsystem Mani selbst vertreten bzw. gelehrt hat, denn die Schriften und sonstigen Nachrichten, die wir besitzen, spiegeln jeweils besondere Spielarten oder Fassungen dieses Systems wider, die aus missionarischen Belangen und Anpassungen an die iranisch-persische, die christliche und die buddhistische Umwelt, in der sich der Manichäismus ausbreitete, hervorgegangen sind. Diese Art der Anpassung ist ein besonderes Kennzeichen der manichäischen Lehre gewesen, und man hat, um das Rätsel

des authentischen Systems zu lösen, angenommen, daß Mani selbst ein Lehrsystem ausgearbeitet hatte, das geschmeidig genug war, sich leicht an andere Überlieferungen und Vorstellungen anzupassen. Wir kennen dies ja auch schon aus der übrigen Welt der Gnosis. Mani, der sich nicht als Philosoph, sondern als gnostischer Theosoph und Prophet betrachtete, sah seine Aufgabe darin, die damals vorliegende religiöse Überlieferung des Orients in eine Universalreligion der Erlösung des Menschen einzuschmelzen. Für diesen Zweck eines «bewußten Synkretismus» schuf er ein stark mythologisches System mit einer durchsichtigen theoretischen Grundstruktur, das dem praktischen Ziel, eine gnostische Heilslehre zu sein, gerecht wurde. Teile des mythologischen Apparates konnten dabei durchaus ausgewechselt werden, und Mani scheint dies selbst schon vorgeführt zu haben, wie seine Vorliebe für Begriffsreihen und Katalogisierungen zeigt. Darüber hinaus neigt die Forschung mit Recht immer stärker der Ansicht zu, daß die in den koptischen Manichaica (besonders den Kephalaia) erhaltene Tradition dem ursprünglichen System am nächsten steht und durch das entsprechende, aber jüngere Material aus den iranischen Texten ergänzt wird. Dadurch wird auch der christlich-gnostische Tenor in Manis System und dessen Vermittlung durch die syrisch-mesopotamische Umwelt eines häretisch-gnostischen Judenchristentums erklärbar, wie er neuerdings durch den Kölner Mani-Kodex bestätigt wird.<sup>162</sup> Mani hat in zahlreichen Zügen seiner Religion, in der Christologie, der zyklischen Offenbarungslehre, der Eschatologie, in asketischen und anderen Vorschriften eindeutig aus diesem Reservoir geschöpft, ohne dabei aus dem Auge zu verlieren, daß seine Lehre sich auch mit anderen Religionen verbinden lassen sollte, insbesondere mit der iranisch-zoroastrischen, der er ja gleichfalls herkunftsmäßig nahestand. Seine Schüler, die er in diesem Sinne bewußt geschult haben muß, haben diese Tendenz nur fortgesetzt und den Manichäismus in der Weise «fortgebildet», wie er uns im römischen Nordafrika zur Zeit Augustins (4. Jh.), in den arabischen (8. Jh.) und in den zentralasiatisch-chinesischen Quellen (6.-10. Jh.) entgegentritt. Da der Apostel offenbar selbst den Anstoß gab, ihn als den «Parakleten» der Christen, als einen messianischen Sohn Zarathustras und als den Buddha der Zukunft (Maitreya) aufzufassen, ist eine Aufnahme des jeweiligen Glaubensgutes verständlich. Wahrscheinlich hat

s.o.S. 58 ff.

er dies auf seinen östlichen Reisen schon selbst praktiziert. «Die Schriften und die Weisheit und die Apokalypsen und die Parabeln und die Psalmen von allen früheren Kirchen (Religionen)», sagt Mani in den Kephalaia, «haben sich in allen Orten versammelt und sind zu meiner Kirche (Religion) hinzugekommen und haben sich zu der Weisheit (*sophia*), die ich offenbart habe, hinzugesellt. Wie ein Wasser sich zu einem (anderen) Wasser hinzugesellen wird und zu vielen Gewässern wird, so haben sich auch die alten (früheren) Bücher meinen Schriften hinzugesellt und sind eine große Weisheit geworden, derengleichen unter allen alten (früheren) Geschlechtern (bisher) nicht verkündet worden ist. Weder sind die Bücher, wie ich (sie) geschrieben habe, (bisher) geschrieben noch offenbart worden.»<sup>\*163</sup> Aber nicht aus menschlicher Bücherweisheit habe er seine Lehre gewonnen, sondern, wie es anderenorts heißt, der «seligste Vater» bzw. sein «Licht-Geist» (*nūs*) habe ihn ausgewählt und berufen «aus der Versammlung der Menge heraus, welche die Wahrheit nicht erkennt», um ihm seine «Geheimnisse» und die des ganzen Kosmos zu enthüllen.<sup>\*164</sup> Mit diesem Reichtum göttlichen Wissens könnte er, «wenn die ganze Welt und alle Menschen darauf hören wollten . . . sie reich machen und dafür sorgen, daß die Weisheit für die ganze Welt ausreicht.»<sup>\*165</sup> Dies ist die theologische Legitimation für sein tatsächlich erstaunliches Wissen, das er in seinem Werk verarbeitet hat und das von einer für die damalige Zeit bemerkenswerten religions- und naturphilosophischen Bildung im Orient zeugt, aber auch von einer überdurchschnittlichen Phantasie und schriftstellerischen Begabung des Autors.

Manis Lehre baut auf dem bekannten gnostischen Dualismus von Geist und Körper, Licht und Finsternis, Gut und Böse auf, vertritt ihn aber – ganz seinem iranischen Erbe verpflichtet – in einer sehr radikalen Weise. Auch der Weltprozeß wird eindeutig periodisiert und geradezu in ein System gebracht, wie es die Gnosis bisher nur in Ansätzen kannte (auch hier scheint Iran Pate gestanden zu haben). Die kosmische Entwicklung als ein unumkehrbarer Zeitvorgang und als Ausdruck der Zeitlichkeit als solcher verstanden, wird auf dem Hintergrund einer sukzessiven Befreiung des Lichts aus der Finsternis gesehen. Erst bei Mani ist der gnostische Kerngedanke eigentlich streng zur Darstellung gebracht worden: Die Kosmologie dient der Soteriologie. Weltall, Erde und Mensch sind von einem Vor-

\* Kephalaia Kap. 154

\* Kölner  
Mani-Kodex S. 64

\* a.a.O. S. 68

gang bestimmt, der die Befreiung (eines Teiles) Gottes durch Gott selbst zum Ziel hat und in dem der Mensch ein entscheidendes Mittel zum Zweck ist. Die Einsicht (*gnosis*) in diesen Weltprozeß verbürgt dem Menschen als potentielltem Lichtträger die Erlösung und macht ihn zugleich zu ihrem aktiven Beförderer, woraus ein «kosmisches Verantwortungsgefühl» erwächst, das für die gnostisch-manichäische Frömmigkeit typisch ist.

Die wesentlichen und vermutlich ältesten Züge des Systems sind folgende<sup>166</sup>:

Den Anfang bildet das unableitbare Gegenüber von Licht- und Finsterniswelt oder des guten und bösen Prinzips. Der Herrscher des im Norden lokalisierten lichten Reiches trägt verschiedene Namen: «Vater der Größe», «König des Lichtparadieses», «seligster Vater» oder einfach Gott (in den iranischen Texten: Zurvān, d. i. Gott «Zeit»). Sein Wesen manifestiert sich in fünf geistigen Eigenschaften oder Hypostasen, die auch als «Glieder» oder «Welten» (Äonen) gedacht werden: Vernunft, Denken, Einsicht, Sinnen und Überlegung. Außerdem umgeben ihn eine große Anzahl von Äonen oder Lichtwelten. Auch die im Süden gelegene Finsternis oder Hylē (Materie) hat einen König und fünf «Welten»: Rauch, Brand, Glühwind, Wasser, Dunkelheit, die jeweils von Dämonen bevölkert und von einem Archonten regiert werden. Von der ihr eigenen Unruhe getrieben, gerät die Finsternisnacht (*hylē*) nun an die Grenzen des Lichtreiches und beginnt neiderfüllt einen Kampf mit diesem. Dies ist der Anlaß für das (zweite) Stadium der Vermischung der beiden Prinzipien. Der Lichtgott schafft, um der Auseinandersetzung mit der Finsternis begegnen zu können, drei «Berufungen», die das Grundgerüst für das Handeln der Lichtwelt im folgenden Weltprozeß bilden. Zunächst wird der «Große Geist» oder die «Weisheit» (*sophia*) erzeugt, woraus die «Mutter der Lebenden» hervorgeht. Diese bringt wieder den «Urmenschen» (in der iranischen Version Ohrmazd genannt) hervor, der mit fünf Elementen ausgestattet ist, die auch als seine «Kleider» oder «Söhne» bezeichnet werden: Feuer, Wind, Wasser, Licht und Äther. Diese Fünfheit heißt auch «Lebende Seele». Der Urmensch steigt nun herab, um mit der Finsternis zu kämpfen, unterliegt aber und überläßt seine fünffache «Seele» der Unterwelt. Dieser Vorgang wird von den Manichäern allerdings nicht als Niederlage, sondern als Präventivmaßnahme ausge-

Das  
manichäische  
System



legt, bei der der Urmensch bzw. seine «Seele» nur Lockmittel war, um die Hylē zu fangen. Jedenfalls veranstaltet der Lichtkönig zur Rettung des Urmenschen eine weitere, die zweite «Berufung» in Gestalt des «Geliebten der Lichtwesen», des «Großen Baumeisters» und des «Lebendigen Geistes» (persisch als Mithra bezeichnet), der wiederum fünf Söhne oder «Götter» hat (darunter den «Licht-Adamas»). Durch Aussendung eines erweckenden «Rufs» an den Urmenschen drunten, auf den dieser mit der «Antwort» reagiert («Ruf» und «Antwort» bilden zusammen den «Gedanken des Lebens»), beginnt der «Lebendige Geist» sein Erlösungswerk, das mit der Heraufholung des Urmenschen endet. Diese Rettung ist Vorbild für die spätere Adams und schließlich jedes Menschen. Da die fünf Elemente oder die «Seele» des Urmenschen in der Gewalt der Finsternis verblieben sind, ist der Vorgang noch nicht abgeschlossen, sondern der «Lebendige Geist» setzt zu ihrer Befreiung die Schaffung der Welt in Gang. Sie erfolgt aus den Archonten, die nach dem Maß des von ihnen verschlungenen Lichts (eben in Gestalt der fünffachen «Seele») als Baumaterial für Gestirne, Himmel und Erde dienen. So entsteht der Kosmos aus Licht- und Finsternisteilen; er unterliegt daher bei Mani keiner restlosen Dämonisierung, was besonders an der positiven Einschätzung von Sonne und Mond sichtbar wird. Zur Aufrechterhaltung der kosmischen Ordnung treten die fünf Söhne (Götter) des «Lebendigen Geistes» in Aktion, die jeweils einen Teil des Kosmos behüten. Man spricht von zehn Firmamenten und acht irdischen Sphären. Zum Zweck der eigentlichen Erlösung der Lichtteile muß der Kosmos in Bewegung gesetzt werden. Dazu erfolgt die dritte «Berufung», deren Hauptfigur der «Dritte Gesandte» oder «Gott des Lichtreichs» ist; sein Aufenthaltsort ist die Sonne, sein weiblicher Aspekt bzw. seine Töchter sind die zwölf Lichtjungfrauen, die den Tierkreis repräsentieren. Er setzt den Mechanismus der Lichtläuterung in Gestalt der drei Räder des Feuers, Wassers und Windes in Bewegung. Zur Aufnahme der geläuterten Lichtteile schafft er die «Säule der Herrlichkeit», auch «vollkommener Mensch» (als Wiederherstellung des Urmenschen) genannt. Sie wird in der Milchstraße sichtbar. Auf ihr steigen die befreiten Lichtteile zum Mond empor, der sie bis zur Fülle (= Vollmond) sammelt, um sie dann, sich entleerend (= Neumond), an die Sonne abzugeben, von wo sie in den inzwischen vom «Großen Baumeister» entworfenen «Neuen

Äon» gelangen. Um nun auch den finsternen Archonten ihr ver-  
einnahmtes Licht zu entziehen, zeigt sich der «Dritte Gesandte»  
unverhüllt in seinem männlichen und weiblichen Aspekt, wor-  
auf die lüsternen Archonten entweder pollutionieren oder  
abortieren. Der Samen fällt einerseits auf das trockene Land  
und bringt die Pflanzenwelt hervor, andererseits ins Meer und  
erzeugt ein Meerungeheuer, das vom «Licht-Adamas» besiegt  
wird. Die abortierten Leibesfrüchte fallen ebenfalls zur Erde,  
werden zu Dämonen und fressen die Früchte der Pflanzen, d. h.  
den mit Licht vermischten Finsternissamen, begatten sich und  
bringen so die Tierwelt hervor. Die Lichtteile befinden sich dem-  
nach in den Pflanzen (hier besonders stark), Tieren und Dämon-  
en. Da die Finsternis den endgültigen Verlust der Lichtteile  
fürchtet, bemüht sie sich darum, ihn möglichst fest an sich zu  
fesseln, und plant eine Gegenschöpfung zu der des Dritten Ge-  
sandten. Durch zwei auserwählte Dämonen, Saklas («Narr»)  
und Nebroël (auch Namraël), wird nach dem (mann-weiblichen)  
«Bild» des Dritten Gesandten das erste Menschenpaar (Adam  
und Eva, persisch Gëhmurd) erzeugt, indem beide vorher alle  
anderen Dämonen verschlingen, um das in ihnen verbliebene  
Licht in sich aufzunehmen. Vom Schicksal des ersten Menschen  
hängt nun das weitere Geschehen ab. Die Gegenmaßnahme der  
Lichtwelt besteht in der Berufung des «Glanz-Jesus» durch den  
Dritten Gesandten, der ihn zu Adam sendet, um ihn über alles  
aufzuklären und damit zur erlösenden «Erkenntnis» zu führen.  
Damit ist der Plan der Finsternis abermals vereitelt worden.  
Zur Erlösung der aus Adam entstandenen Menschheit beruft  
der Glanz-Jesus den «lichten Verstand» (Licht-Nūs, persisch:  
die große Manūhmēd), der der Vater aller Apostel ist; durch  
deren befreiende Botschaft geht er in alle zu erlösenden Men-  
schen ein. Durch die fünffachen Gaben des «Licht-Nūs» wird die  
Seele zum Bewußtsein ihrer selbst gebracht und in ihrer Wider-  
standsfähigkeit gestärkt. So ist der Mensch zentraler Gegen-  
stand des Weltgeschehens. Seine Seele ist als Teil des Lichts  
(= Gottes) das zu erlösende Element, der ihm durch die Offen-  
barung oder Erkenntnis geschenkte «Geist» (*nūs* oder *pneuma*)  
das erlösende. Der Leib ist der finstere, böse Bestandteil des  
Menschen, der im Tod zu seinem Ursprung, der Finsternis, zu-  
rückfällt, um die Seele zu ihrem Herkunftsort befreit aufsteigen  
zu lassen. Die unerweckt gebliebene Seele aber wird zu einem  
neuen Leben auf Erden wiedergeboren (Seelenwanderung), bis

sie entweder erlöst oder am Ende gerichtet wird. Dieses Ende des ganzen Weltendramas tritt ein, wenn die Lichtbefreiung einigermaßen vollendet ist. Dann folgen die Ereignisse, wie sie aus der christlichen und iranischen Überlieferung bekannt sind: Erscheinung Jesu als König, Weltgericht und Auflösung der materiellen Welt durch einen Weltbrand, der auch die letzten noch verbliebenen Lichtelemente ausläutert. Die Hylē (Materie) wird eingekerkert, und es wird dafür gesorgt, daß kein neuer Kosmos entsteht. Damit ist der Anfangszustand noch radikaler wiederhergestellt. Über das Problem, ob auch tatsächlich alle Lichtteile wieder zurückkehren und nicht doch zu sehr mit Finsternis vermischt sind, ist es zu Spaltungen in der späteren Gemeinde gekommen.

s.o.S. 218f.

**Erlösungslehre** Die Erlösungsgeschehen besteht für Mani im wesentlichen in der Erweckung der Seele durch die Erkenntnis, wozu es der Lichtboten bedarf, die im Laufe der Geschichte, zwar unterschiedlich nach Raum und Zeit, auftreten, aber doch nur die eine Botschaft vermitteln, die erlösende Wahrheit im Sinne der manichäischen Lehre. Als solche «Apostel des Lichts» und damit Vorläufer Manis gelten biblische und außerbiblische Gestalten, wie Seth(ēl), Noah, Enosch, Henoch, Sem, Abraham, Buddha, Aurentes, Zoroaster, Jesus und Paulus. Mani selbst ist die Vollendung und der Apostel der letzten Generation, der angekündigte Messias und die Erfüllung aller Religionen. So hat er sich selbst verstanden, und entsprechend sah seine Gemeinde in ihm den «Erlöser», «Erleuchter», «Arzt» (der Seele), ja einen Gott, wie es anschaulich in der reichen Hymnenliteratur beschrieben ist. Die Jesusgestalt ist in Manis System, wie vielfach in der Gnosis, in mehrere Einzelfiguren aufgelöst worden: den «Glanz-Jesus» als himmlische Offenbarungsgestalt, die dem gnostischen Christus des Pleromas entspricht, und den irdischen Jesus als Lichtboten, der im Auftrag des himmlischen bzw. Licht-Nūs handelt und nur scheinbar leidet (die Kreuzigung hat daher keinen Erlösungswert, höchstens einen symbolischen); im nordafrikanischen Manichäismus gibt es noch den «leidenden Jesus» (*Jesus patibilis*) als Symbol der leidenden Lichtteile, der «lebenden Seele» des Urmenschen, in anderen Texten ist dafür vom «Knaben Jesus» die Rede, der der Erlösung harret.

s.o.S. 171

**Die manichäische Kirche**

Die von Mani organisierte «Kirche» ist die endgültige Heilsgemeinde, die die Aufgabe hat, sich des noch in der Welt be-

findlichen Lichts anzunehmen, indem sie einmal vermeidet, es weiterhin zu quälen, und andererseits versucht, es zu läutern und zurückzuführen. Die asketische Lebenshaltung, die daraus folgt, besteht in einer «Minimalisierung aller Lebensbeziehungen» (H. Jonas) und kann praktisch nur von wenigen durchgeführt werden. Daher ergibt sich eine Aufteilung der Gemeinde in zwei unterschiedliche Gruppen. Den eigentlichen Kern der «Kirche» bilden die «Erwählten» (*electi*) oder «Vollkommenen», auch «Gerechte» oder «Wahrhaftige» genannt, um die sich der große Kreis der «Hörer» (*auditores*) oder «Katechumenen» schart. Die Hierarchie rekrutierte sich nur aus den «Erwählten»: das «Haupt der Kirche» (*archegos, princeps*) als Nachfolger Manis, die zwölf Apostel oder «Lehrer» (*magistri*), die 72 Bischöfe oder Diakone, die 360 «Ältesten» (Presbyter) und die einfachen Electi. Frauen können zwar den Electenstand erlangen, nicht aber ein Amt. Das Kloster ist, wahrscheinlich unter buddhistischem Einfluß, zur äußeren Form der manichäischen Kirche in Turkestan geworden.

Tafel 27,28

Entsprechend der zweiteiligen Gemeindestruktur ist auch die Anforderung an das ethisch-moralische Verhalten unterschiedlich. Den strengen Forderungen der manichäischen Ethik, deren Grundgedanke im Heilserwerb durch Verzicht liegt, können nur die Electi nachkommen. Sie unterliegen den «drei Siegeln des Mundes, der Hand und des Schoßes», d. h. sie haben sich streng von Fleisch- und Weingenuß, von Lüge und Heuchelei und von der Schädigung der Natur durch Arbeit und Geschlechtsverkehr fernzuhalten. Mißhandlung von Tieren, Schädigung von Pflanzen (der Electus ging daher gesenkten Auges), Verunreinigung des Wassers bedeutet ein «Quälen» des darin eingeschlossenen Lichts und ist Frevel. Die «Vollkommenen» haben sich dem Studium, Abschreiben und Übersetzen der religiösen Schriften zu widmen, was sie auch, wie die Funde zeigen, in vorbildlicher Weise getan haben. Für die Verwendung von gutem Papier und Schreibzeug sind sie berühmt gewesen. «Wenn die Manichäer für die Ausstattung ihrer heiligen Schriften Aufwand machen, so ist dies dasselbe, als wenn es die Christen für die Kirchen tun», urteilt ein arabischer Autor (al-Dschähiz). Der Besitz an materiellen Reichtümern war den einzelnen verboten, aber die Gemeinde konnte Kapital in Form von Schuldverschreibungen besitzen und dadurch zu einem Wohlstand kommen, wie es die Turfanfunde lehren. «Wer

• *Augustinus, Ennarationes in Psalmos*  
140,12

auf Wucher leiht, verletzt das Lichtkreuz nicht», überliefert Augustinus.\* Die spätere deutsche Volksetymologie, die Manichäer aus «Mahn-nichäer», Gläubiger, Wucherer, herleitet, geht vielleicht darauf zurück. Sonst war das Leben der Electen spartanisch, nur eine (vegetarische) Mahlzeit war ihnen erlaubt, die von weiteren Fasten noch eingeschränkt war. Da ein solches Leben ohne Unterstützung durch andere nicht durchführbar ist, war der Kreis der «Hörer» (*auditores*) für die Electi lebensnotwendig, so wie in einem Bienenstaat die «Arbeiter» für die «Drohnen». Die «Hörer» hatten für den Lebensunterhalt der Electi zu sorgen, was ihnen als gute Werke («Almosen») angerechnet wurde. Die Schuld, die sie sich notwendig bei ihrer Arbeit aufluden, wurde ihnen zwar von den Electi vergeben, aber ihre Erlösung, also die Befreiung ihrer Seele, wurde hinausgezögert; nur eine Wiedergeburt in einer der lichtreichen Pflanzen oder gar in einem Auserwählten gab die Chance dazu. Sie waren eben nur zweitrangige Vertreter der Gemeinde, denen die Einhaltung von zehn Geboten – die Einehe, die Absage an Unzucht, Lüge, Heuchelei, Götzendienst, Zauberei, Töten von Tieren, Diebstahl und Zweifel an der Religion sowie die unermüdliche Versorgung der Electi – genügte, um ihren manichäischen Glauben zu beweisen. Ohne sie wäre allerdings die manichäische Kirche nicht lebensfähig gewesen, und die reichen Großkaufleute, die sich als «Hörer» zu ihr hielten, bildeten ohne Zweifel das ökonomische Rückgrat und erklären ihre stellenweise recht eindrucksvolle Prachtentfaltung.

Das Gemeindeleben

Über das Leben der Gemeinden sind wir nur ungenügend unterrichtet, besonders auch über ihre Gottesdienste. Da nur das Wissen erlöst, wurden die christlichen Sakramente als Institutionen der Finsternis abgelehnt. Trotzdem gab es natürlich Zeremonien und Riten, die aus Gebeten, Hymnenrezitationen, Psalmengesängen, Schriftlesungen, Musik, Fasten und Festen bestanden. Den Electi waren täglich sieben, den Auditores vier Gebete bzw. Loblieder vorgeschrieben. Zahlreiche Fastenbestimmungen durchzogen das Leben der Gläubigen, die Electi mußten jährlich 100 Tage fasten, einmal 30 Tage hintereinander. Im Mittelpunkt des Gemeindelebens stand das gemeinsame Mahl («der Tisch») der Electi, das täglich einmal eingenommen wurde und das von einer besonderen Heiligkeit war, weil es der Lichtausläuterung diente. Es bestand aus besonders lichthaltigen Pflanzen, wie Gurken und Melonen, aus Weizenbrot

Tafel 23

und aus Wasser oder Fruchtsaft. Die Hörer trugen es in zere-  
monieller Form auf und erhielten für dieses «Almosen» Ver-  
gebung der bei der Besorgung begangenen «Sünden». Durch  
Verzehren dieser Nahrung wurde das darin befindliche Licht,  
«die geschlachtete, getötete, bedrängte, gemordete Seele», wie  
es heißt, von der Vermischung mit der Finsternis bzw. Materie  
befreit, gereinigt, geläutert und so im «Auserwählten» ange-  
reichert (gleichsam wie in einem Destillationsapparat); dieser,  
teilt uns Augustinus mit, «enthauche beim Seufzen im Gebet  
und beim Aufstoßen Engel oder vielmehr Teilchen Gottes:  
Diese Teilchen des höchsten und wahren Gottes wären gebun-  
den in der Frucht verblieben, wenn sie nicht durch Zahn und  
Magen der auserwählten Heiligen befreit worden wären».\* Es  
nimmt nicht wunder, daß die christlichen Polemiker dieses «My-  
sterienmahl» als Nachahmung der Eucharistie deuteten.

\* Augustinus, Be-  
kenntnisse III 10

An der Spitze der Feste stand das sogenannte Bēma-Fest, das  
zum Gedenken an Manis Tod im Februar/März gefeiert wurde  
und als Entsprechung zum christlichen Osterfest galt. Eingeleitet  
wurde es durch ein dreißigtägiges Fasten und eine Beichte.  
Am Festtag stellte man ein Bild Manis auf ein «Kathedr» oder  
«Tribunal» (griech. *bēma*) und rief den Lichtapostel mit Bitt-,  
Lob- und Dankpsalmen an, wie sie im Psalmenbuch zu finden  
sind. Weitere Zeremonien, wie Handauflegung und Reichen der  
rechten Hand, vielleicht auch eine Salbung scheinen bei der Or-  
dination zum Electus und bei Aufnahme in den Hörerkreis eine  
Rolle gespielt zu haben. Es gab auch eine Art «Totenmesse»,  
die den Verstorbenen zur «Ruhe» führte. Eine Eigenart des  
ostiranisch-zentralasiatischen Manichäismus war die Beicht- und  
Bußinstitution, vielleicht nach buddhistischem Vorbild geschaf-  
fen. Beichtformulare dafür haben sich erhalten; sie lassen ein  
tiefes Sündenbewußtsein erkennen. Dieses Wissen um die  
Macht der Sünde und die Möglichkeit des Rückfalls zeichnet  
überhaupt Manis Lehre gegenüber den meisten der übrigen  
gnostischen Richtungen aus. Die Seele ist zwar schuldlos, gut  
und rein, und der Sitz der Sünde liegt allein im Körper bzw.  
der irdischen Welt, aber ohne Beistand des göttlichen Geistes,  
des Licht-Nūs, ist die Seele machtlos und den finsternen Mächten  
in Gestalt von Körper und Welt schutzlos ausgeliefert. Also  
bedarf es der Stärkung der Seele durch die kirchlichen Ordnun-  
gen und Gebote. Der Eintritt in die Gemeinde bannt zwar den  
Einfluß der Finsternismacht, kann aber nicht restlos verhindern,

Feste und  
Zeremonien

Tafel 23

Das Sünden-  
verständnis

daß der Körper gelegentlich die Überhand gewinnt. Eine einfache «Reue» (*metanoia*) genügt, um die Reinheit der Seele wiederherzustellen; daher ist die Beichte zu einer wichtigen Institution im Manichäismus geworden. Unvergeßbar ist nur die Sünde des bewußten Widerstandes gegen die erlösende Erkenntnis, die Erleuchtung durch den Licht-Nūs, den Heiligen Geist; dies führt unweigerlich zur endgültigen Verfallenheit an die Finsternis (*hyle*).

## Ein Überbleibsel: Die Mandäer

Verbreitung  
und Name

Eine einzige gnostische Sekte hat sich bis in unsere Zeit erhalten; wir stellen sie deshalb an den Schluß unseres historischen Überblicks, obwohl ihre Ursprünge wahrscheinlich in vorchristliche Zeit reichen.<sup>167</sup> Es handelt sich um die als «Taufsekte» bekannte Gemeinde der Mandäer, die etwa 15 000 Angehörige umfaßt und vor allem im südlichen Euphrat-Tigris-Gebiet der Republik Irak zu finden ist. Ihre heutigen Zentren sind Bagdad und Basra, wo ihnen jeder Reisende auf dem Gold- und Silbermarkt, den sie nahezu beherrschen, begegnen kann. Auch in den kleineren Städten, wie Amarah, Nasirija und Suq esch-Schujuch, sind sie noch häufig zu finden. Bis in das 20. Jahrhundert hinein lagen ihre Verbreitungsgebiete mehr in den kleineren Landstädten und Dörfern des südirakischen Marschlandes, der Batiha, das der alten Landschaft Mesene (Maisān) entspricht. Ihre traditionelle Form hat sich am reinsten noch bei den iranischen Mandäern erhalten, die entlang des Karünflusses in der Provinz Khuzistān, besonders in Ahwaz und Schuschtar, wohnen. Ihre muslimischen Landsleute nennen sie Sābier (in der Volkssprache Subba), d. h. «Baptisten, Täufer», ein Name, der auch im Koran vorkommt und der es ihnen ermöglichte, zu den vom Islam tolerierten Religionen zu gehören.

33

Ein traditionelles Heiligtum (Mandi) der Mandäer in Qal'at Šāliḥ am Tigris. Vor der Kultstätte der Taufteich (Jordan), im Hintergrund die Umfassungsmauer. Vgl. die Abb. auf S. 385.

34

Mandäische Priester beim Totenmahl «Gesegnetes Almosen» (*zidqā brikhā*) im Mandi von Qal'at Šāliḥ.

Rechts vorn ein Priestergehilfe (*šigandā*) mit einem Myrtenstrauß als Zeichen ewigen Lebens







35  
 Ganzivra («Schatzmeister») 'Abdullāh von Bagdad, Oberhaupt der mandäischen Gemeinde  
 im Irak, in seiner priesterlichen «Amtstracht».

36

Mandäische Taufe im Tigris bei Bagdad.  
 Links der Priester, rechts der Täufling bei der (dreimaligen) Selbstertrunkung.

37

Rezitierender mandäischer Priester in Sakraltracht (Taufzeremonie).  
 Er hat das «Mundtuch» (*pandāmā*) umgelegt (Teil des Turbans) und hält seinen «Stab» (*margnā*)  
 als priesterliches Würdezeichen im Arm. Links vor ihm das heilige «Banner» (*dravschā*),  
 das bei jeder Zeremonie aufgestellt wird (vgl. auch Tafel 39).

38

Der heilige Wassertrunk (*mambūhā*) nach der Taufe, der dem Täufling  
 vom Priester nach dem Brot (*pihtā*) gereicht wird.

39

**Abschluß** der Taufzeremonie (am Ufer des Tigris in Bagdad). Neben dem kauern den Täufling  
 das «Banner», unten Schale und Flasche für den «Wassertrunk» (vgl. Tafel 38).





40, 41

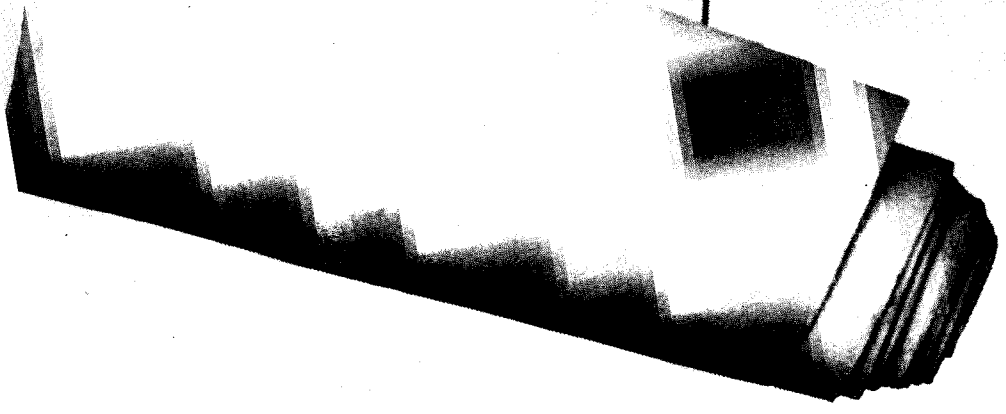
Mandäische Zauberschale, Außen- und Innenseite. Ton. Aus Nippur (?).

Vorislamische Zeit (5./6. Jh.). Der Text enthält Beschwörungen gegen allerlei Dämonen und durch sie verursachte Krankheiten zugunsten einer schwangeren Frau. Vgl. die Abb. auf S. 378.

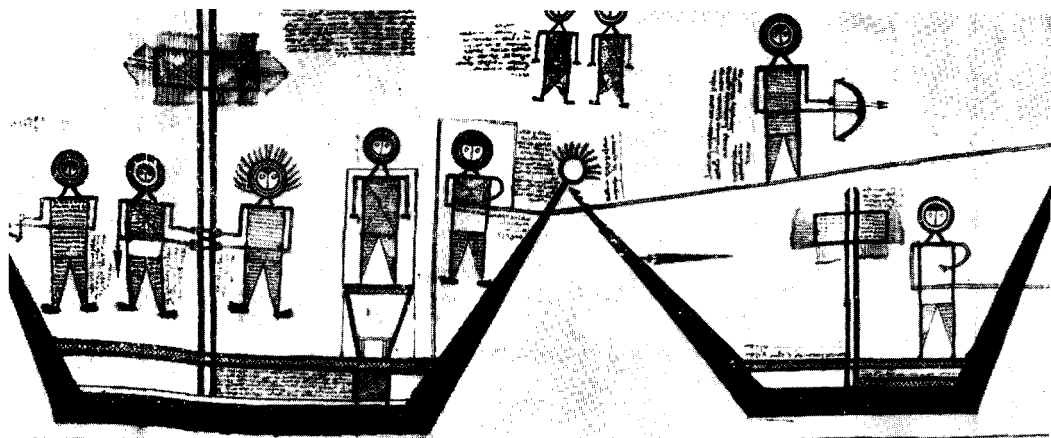
42

Mandäische Handschriftenrolle: «Schutzmittel (Amulett) des Glanz-Hibil»  
 («Zraztä deHibil-Ziwā»). Papier. Abschrift von 1925.

Handwritten text in a cursive script, possibly a form or ledger, with a circled symbol at the top right.





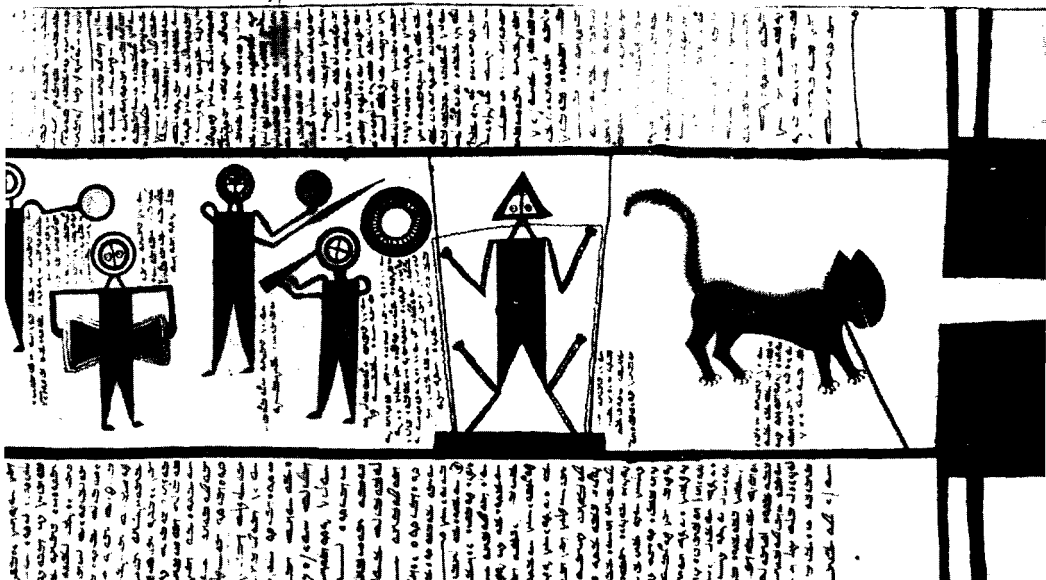


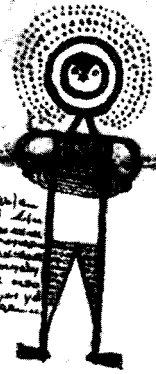
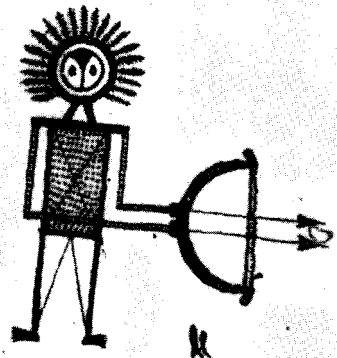
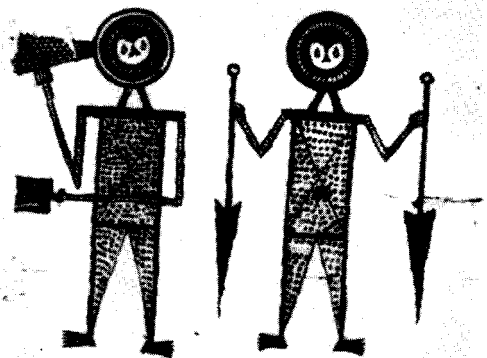
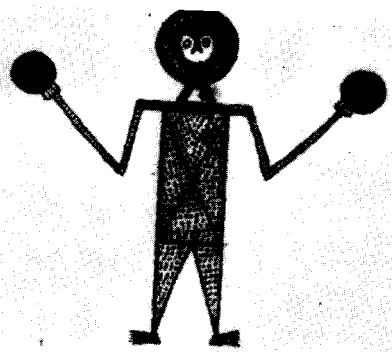
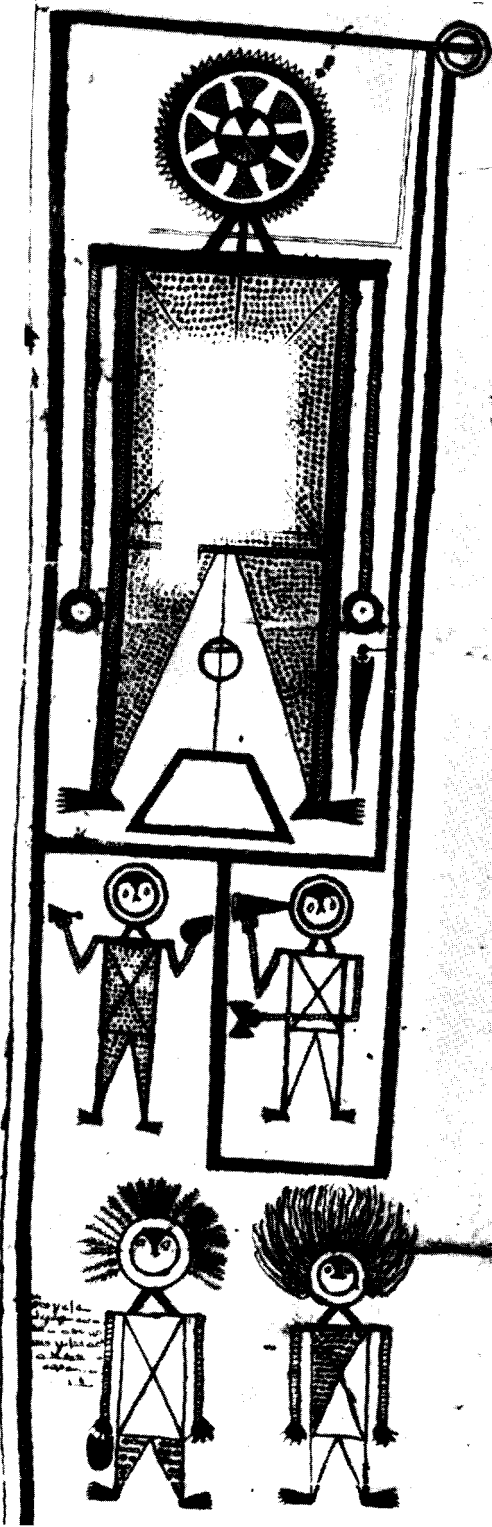
44-48  
Aus dem mandäischen Diwan Abathur. Stationen der Seelenreise.

44  
Das Sonnenschiff, besetzt mit männlichen und weiblichen Dämonen, wie Rühā (böser «Geist»), Venus (Libat), Adōnaios, Schamisch (Sonne) u. a.  
Die Darstellung der Figuren ist in ihrer «kubistischen» Manier charakteristisch für alle mandäischen Diwane.

43  
Mandäischer  
Kodex:  
Anfang des  
«Rechten Ginza».  
Papier. Abschrift  
von 1837.

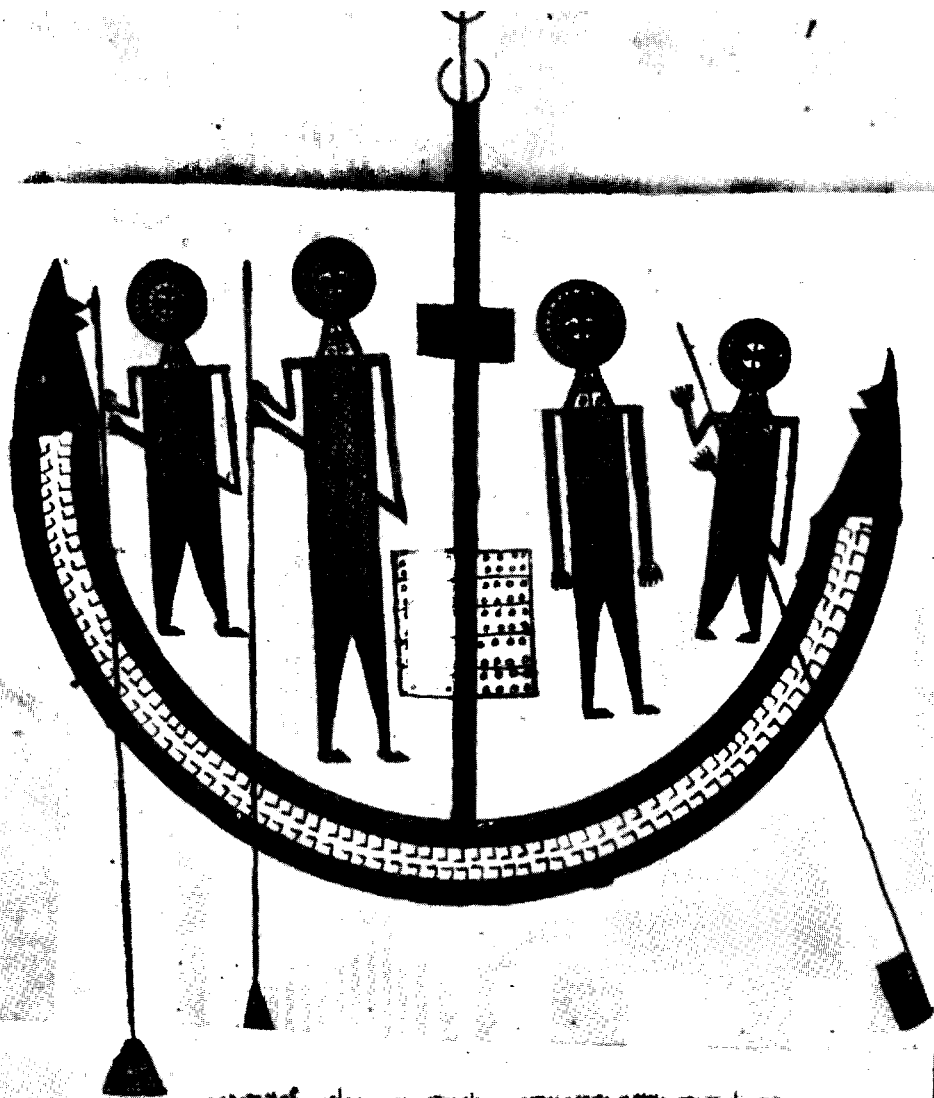
45  
Beginn der Planetenstationen mit ihren «Wachhäusern», in denen verschiedene Unwesen auf die Seele warten: (von rechts nach links) ein Löwe (der das Eingangstor bewacht), ein Affe, eine Quelle voller Menstruationsblut (für die die Reinheitsvorschriften mißachtenden Frauen bestimmt), drei musizierende Dämonen (Musik ist für die Mandäer etwas Teuflisches) und ein Kupferplatten schlagender Geist.





Handwritten text in a cursive script, partially obscured by the figures.

Handwritten text in a cursive script, partially obscured by the figure.



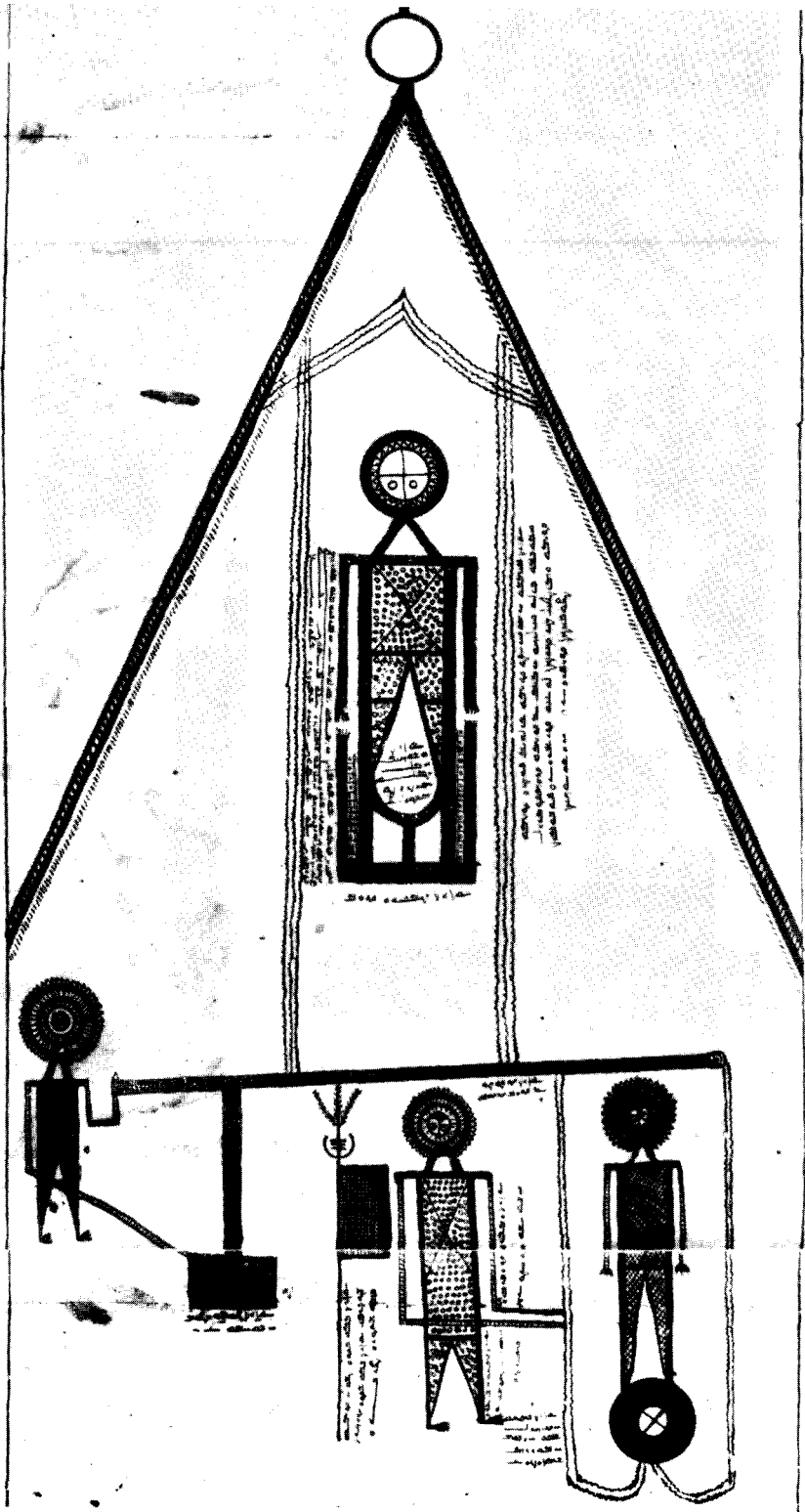
Handwritten text in a cursive script, likely a transcription of a manuscript. The text is arranged in several lines and is partially obscured by the boat's structure.

Stationen bewaffneter Dämonen (zwischen Sonne und Planeten). Die große Figur links trägt keine Beischrift, nur Ignatius à Jesu, der im 16. Jh. als erster diesen Diwan nach Europa brachte, bezeichnete sie als Mohammed, der nach mandäischer Ansicht für eine der überirdischen Höllen bestimmt ist. Wahrscheinlich ist aber der Finsternisherrscher Ur in seinem Gewahrsam dargestellt.

Das Boot, das die «Seelen der Gerechten» zum Haus der Abathur führt (Seelenschiff).

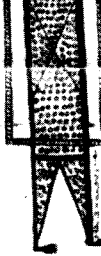
Die Bootsform entspricht den alten irakischen Rundbooten (*guffa*), die man noch heute benutzt.





ဝေပေ ခေပေ ဝေပေ

ပေပေ ဝေပေ ဝေပေ ဝေပေ  
ဝေပေ ဝေပေ ဝေပေ ဝေပေ  
ဝေပေ ဝေပေ ဝေပေ ဝေပေ  
ဝေပေ ဝေပေ ဝေပေ ဝေပေ



ဝေပေ ဝေပေ ဝေပေ ဝေပေ  
ဝေပေ ဝေပေ ဝေပေ ဝေပေ  
ဝေပေ ဝေပေ ဝေပေ ဝေပေ  
ဝေပေ ဝေပေ ဝေပေ ဝေပေ

ဝေပေ ဝေပေ ဝေပေ ဝေပေ  
ဝေပေ ဝေပေ ဝေပေ ဝေပေ  
ဝေပေ ဝေပေ ဝေပေ ဝေပေ  
ဝေပေ ဝေပေ ဝေပေ ဝေပေ

Als älteste Selbstbezeichnungen finden sich in der mandäischen Literatur «Erwählte der Gerechtigkeit» (*bhirī zidqa*) und «Nasoräer» (*naṣuraijī*), d. h. «Behüter» oder «Besitzer» geheimer Riten und Kenntnisse. «Mandäer» (*mandajī*) ist erst jüngeren Datums, knüpft allerdings an das alte mandäische Wort für «Erkenntnis, Wissen, Gnosis» (*manda*) an, bedeutet also «Wissende, Gnostiker». Heutzutage bezeichnet es ganz allgemein die Laien gegenüber den Priestern (*tarmidī*) oder Eingeweihten (*naṣuraijī*). Da christliche Missionare des 17. Jahrhunderts in ihnen die Nachkommen der «Jünger des Täufers Johannes» erblickten, waren sie lange Zeit unter diesem Namen oder gar als «Johannes-Christen» in der europäischen Literatur bekannt. Sie selbst haben sich diesen Titel offenbar gern gefallen lassen, da sie tatsächlich Johannes den Täufer als einen Vertreter ihres Glaubens ansehen und daraus gegenüber den islamischen und christlichen Behörden gewisse Vorteile zogen. Seit alters sind sie als geschickte Silberschmiede berühmt («Amarah-work»), auf dem Lande auch als Eisenschmiede und Bootsbauer. In der europäischen Forschung haben sie aber seit dem 19. Jahrhundert durch ihre Literatur mehr Aufmerksamkeit erregt. Diese ist nämlich in einem eigenen semitischen (ostaramäischen) Dialekt und in einer eigenständig entwickelten Schrift abgefaßt, eben dem «Mandäischen». Ihr Umfang ist im Hinblick auf die relative Kleinheit der Gemeinde erstaunlich; sie bildet ein bemerkenswertes Dokument gnostischer Schriftstellerei, deren Verfasser und Kompilatoren uns allerdings namentlich nicht bekannt sind. Einige Zeugnisse daraus haben wir kennengelernt.

s.o.S. 128ff., 191ff.,  
204, 213 f., 219,  
284, 288

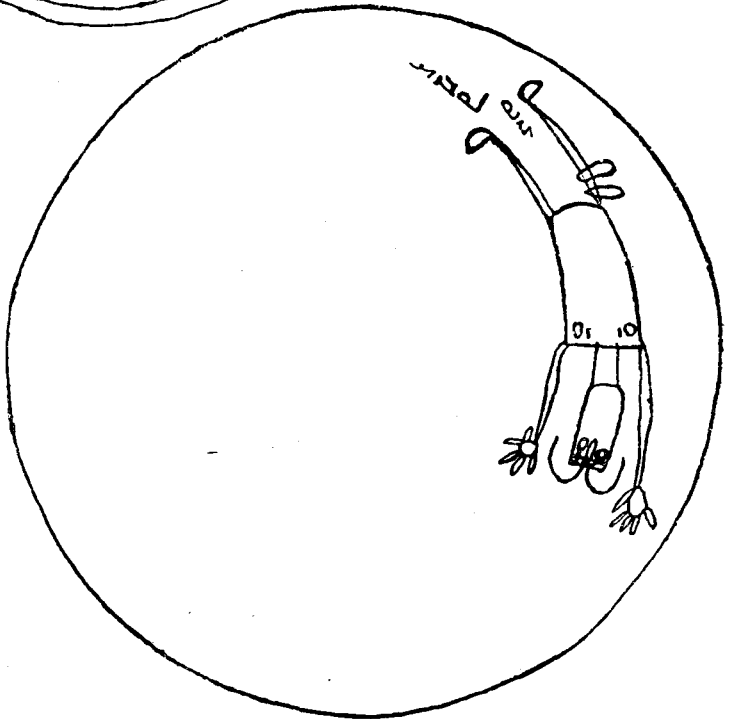
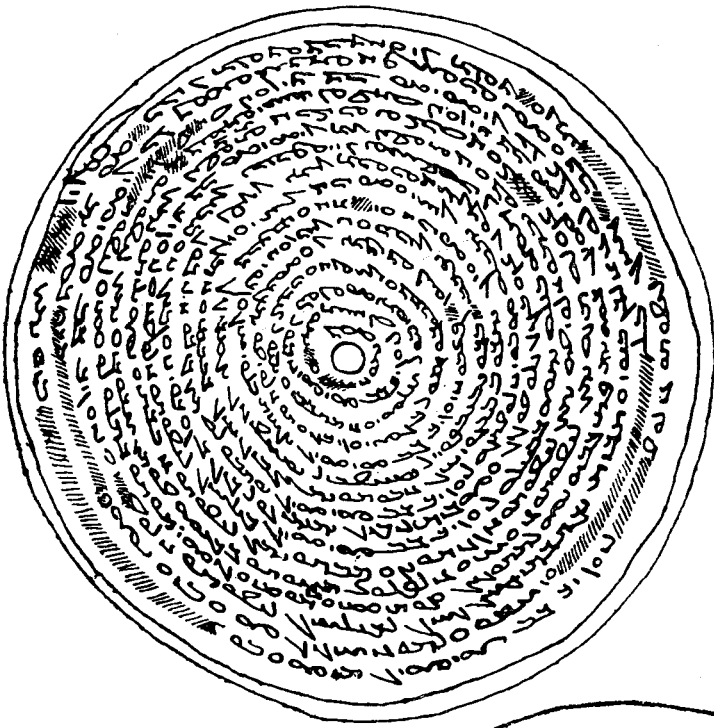
Die wichtigsten mandäischen Werke sind die folgenden: Der «Schatz» («Ginza») oder «Das große Buch» («Sidra Rabba»), das umfangreichste Sammelwerk, zusammengesetzt aus zwei Hauptteilen, dem «Rechten Ginza» und dem (kleineren) «Linken Ginza». Ersterer besteht vor allem aus einer recht bunten Anzahl von (18) mythologisch-theologischen, moralischen und erzählenden Traktaten, der letztere im wesentlichen aus den Liedern für die Totenmesse. Es ist eigentlich ein liturgisches Buch, das dem Aufstieg der Seele gewidmet ist. Auch das «Buch des

Mandäische  
Literatur

Tafel 43

48

Die Seelenwaage (unten), darüber Abathur, der «Herr der Waage», auf seinem Thron. Auf der rechten Waagschale steht Schitil (Seth), dessen Reinheit die gerechte Seele aufwiegen muß, um ins Lichtreich eingehen zu können.



Johannes», oder, wie es gleichzeitig genannt wird, die «Bücher der Könige» (d. i. Engel), ist ein Sammelwerk, das den Ginza ergänzt. Seinen Namen hat es nach den darin enthaltenen «Vorträgen» des Täufers Johannes, die allerdings ganz mandäisch gehalten sind und keinen unmittelbaren historischen Wert besitzen. Von großer Wichtigkeit ist eine Zusammenstellung der liturgischen Gebete, Hymnen und Rezitationen, die bei den verschiedenen Zeremonien (Taufe, Totenmesse, Bannerweihe, Hochzeit und anderem) verwendet werden. Das Werk ist unter dem Namen Kolasta, d. i. «Lobpreisung» (später allgemein: «liturgische Sammlung»), bekannt, in der europäischen Forschung wurde es einfach mit «Mandäische Liturgien» (nach Lidzbarski) oder «Kanonisches Gebetbuch» (nach Drower) bezeichnet. Zu den kultischen Texten gehören weiterhin noch eine Reihe erst in jüngster Zeit bekannt gewordener Schriftrollen, die erst teilweise publiziert worden sind. Es handelt sich um Rituale für die Priesterweihe oder «Krönung», die Tempelweihe, das Jahresendfest, die Hochzeit und um «Kommentare» zu den rituellen Vorgängen, die meist mit einer mysteriösen mikro-makrokosmischen Symbolik arbeiten. Ein Teil dieser Rollen gilt als «geheim» und ist nur den Priestern zugänglich, wie die umfangreichen «1012 Fragen», die den Priesteranwärter in die mandäische Kultusweisheit (*nasirutha*) einführen sollen. Bemerkenswert sind ferner eine Anzahl von bebilderten Schriftrollen, sogenannten Diwanen, von denen auch erst ein Teil veröffentlicht wurde, wie der «Diwan (des) Abathur», eine Beschreibung der überirdischen Stationen, die die Seele durchqueren muß. Die Zeichnungen haben einen ganz charakteristischen «kubistischen» Stil, der sich auch in spätantiken Zaubertexten nachweisen läßt.<sup>168</sup> Die Mandäer besitzen außerdem ein astrologisches «Buch der Tierkreiszeichen» («Sfar Malwäschi»), das den Priestern für Horoskope und Namengebungen dient. Neben dieser offiziellen Literatur gibt es eine große Menge von Zaubertexten und Beschwörungen auf Bleitafeln, Tonschalen sowie neuerdings Leder und Papier. Die ältesten stammen aus dem 4. Jahrhundert und sind die am sichersten datierbaren Zeugnisse mandäischer Literatur. Die große Masse dieser Lite-

Tafel 44–48

Tafel 40, 41

Mandäische Zauberschale aus dem 5. Jh., die zusammen mit 30 anderen 1894 bei Khuabir im Irak gefunden wurde. Oben die Innenseite mit der Beschwörung, unten die Außenseite mit der Zeichnung der Dämonin Libat (fälschlich Labit geschrieben), die mit der Venus gleichgesetzt wird. Vgl. auch die Tafel 40.

ratur läßt sich chronologisch nur schwer bestimmen. Untersuchungen haben gezeigt, daß wir im 3. Jahrhundert schon mit dem Vorhandensein liturgisch-poetischer Schriften zu rechnen haben. Die mandäische Schrift ist vermutlich im 2. Jahrhundert in Anknüpfung an ältere Vorbilder von einem findigen Kopf (vergleichbar Mani) entwickelt worden und diente unmittelbar der Niederschrift der noch älteren religiösen Überlieferung, die die Mandäer aus ihren alten Stammsitzen in Palästina und Syrien mit nach Mesopotamien brachten. Die Zusammenstellung der wichtigsten Traktate, Bücher und Rituale begann schon vor dem Islam, wurde allerdings durch dessen Forderung nach «Büchern» als Ausweis für eine «Buchreligion» beschleunigt. Die ältesten Texte finden sich auf jeden Fall im Ginza, den «Liturgien» und im «Buch des Johannes.» Sie sind es auch, die den gnostischen Charakter der alten mandäischen Religion beweisen und in vielfältiger Form mit der antiken gnostischen Überlieferung, wie sie uns besonders in Syrien entgegentritt (Johannesevangelium, Oden Salomos), zusammenhängen.

Erst durch mühselige Analysen der mandäischen Literatur, die nicht gerade nach logischen und einheitlichen Gesichtspunkten abgefaßt und gesammelt wurde, ist es möglich, älteres Gut von jüngerem zu scheiden und eine einigermaßen klare Vorstellung über die altmandäischen (nadoräischen) Glaubenslehren zu gewinnen.<sup>169</sup> Wir können darüber hier nur eine kurze Skizze geben:

Grundzüge der mandäischen Lehre

Der Welt des Lichts (im Norden lokalisiert) steht eine solche der Finsternis (im Süden) gegenüber, die jeweils von einem Herrscher angeführt wird. Der Herr der Lichtwelt trägt verschiedene Namen, von denen der älteste und häufigste «Leben» (*haijī*) oder «großes Leben» ist, dann «Herr der Größe» oder «gewaltiger Geist (*mana*)», jünger scheint «Lichtkönig» zu sein. Umgeben ist er von einer Unzahl von Lichtwesen, die meist Uthri (Singular *uthra*), das ist «Reichtum», oder seltener «Könige» (*melki*) heißen. Sie hausen in den ebenso zahllosen Lichtwelten und vollziehen wie die Gläubigen auf Erden rituelle Handlungen, vor allem preisen sie das «Leben». Entstanden sind die Lichtwelten durch stufenweise Emanation aus dem höchsten Wesen oder «Ersten Leben». Wiederholt werden die Stufen des «Zweiten», «Dritten» und «Vierten Lebens» erwähnt, die auch die Namen Joschamin (ein alter Himmels-gott), Abathur (der «Waagemann») und Ptahil (der «Schöpfergott») tra-

gen. Dahinter steht deutlich der Gedanke des Abfalls von der göttlichen Ureinheit des «Lebens», der schließlich in der Welt-schöpfung durch Ptahil endet. Auch die Finsterniswelt hat ihren Ursprung, und zwar im Chaos oder «finsternen Wasser», das ihre älteste Erscheinungsform ist. Nach einer Version geht aus ihr der «Finsterniskönig» hervor, nach einer anderen ist es der «Herr der Finsternis», der als Riese, Unhold oder Drache geschildert wird und den Namen Ur (d. i. vermutlich eine Verdrehung von hebräisch *ōr* «Licht») trägt, das Produkt des bösen «Geistes» (*rūhā*), der als abgefallener Widersacher der Lichtwelt gilt. Der Finsternisherrscher schafft sich ein Reich mit dämonischen Wesen aller Art, den «Bösen», «Unholden», «Drachen», «Engeln» (der hebräische Name dafür wurde umgewertet), vor allem aber die «Sieben» (Planeten) und «Zwölf» (Tierkreiszeichen), die zusammen mit der *Rūhā* die Hauptakteure der Finsternis bilden. Die gegensätzlichen Beziehungen zwischen den beiden Urprinzipien von Licht und Finsternis, Leben und Tod, Gut und Böse setzen von beiden Seiten aus ein, insofern die abfallende Tendenz der Lichtwelten zu einer vom Lichtkönig unerlaubten Schöpfung («Verdichtung») der Erde (*tibil*) im «finsternen Wasser» führt, an der sich die Finsternismächte, d. h. vor allem *Rūhā* mit ihren «Sieben» und «Zwölfen», beteiligen. Der Vorgang ist zwar von der Lichtwelt nicht rückgängig zu machen, aber es gelingt wenigstens, den Finsternisherrscher in seiner Wirksamkeit einzuschränken, indem er durch einen Lichtboten, die «Gnosis des Lebens» (*manda d<sup>e</sup> haijī*), gefesselt wird. Der Demiurg selbst wird verdammt und darf bis zum Weltende nicht in die Lichtwelt zurückkehren. Der Höhepunkt der Schöpfung ist die Schaffung des ersten Menschen Adam, dessen Körper von Ptahil und seinen finsternen Helfern hergestellt wird, dessen belebende Substanz aber, die Seele oder der «innere (verborgene) Adam» aus der Lichtwelt stammt. Um dieses Geschehen rankt sich eine Vielzahl von Erzählungen, die nicht immer aufeinander abgestimmt sind, aber deutlich den Einfluß des gnostischen Anthroposmythos zeigen. Man sieht im irdischen Adam ein Abbild des himmlischen oder «großen Adam», auch Adakas (d. i. «verborgener Adam») genannt. Wie jener eine Frau (Eva) und Söhne hat, so auch dieser: die «Lichtwolke» (himmlische Eva) und die himmlischen Adamiten Hibil (Abel), Schitil (Seth) und Anosch (Enosch). Von Adam und Eva leiten sich auch die Mandäer als «Geschlecht des

Lebens» her, denn ihre Seelen entstammen der Lichtwelt, die seitdem in der «Finsternis» oder der «körperlichen (irdischen) Welt» Aufenthalt nehmen müssen. Die Rettung dieser «Seelen» (*nischimta*) oder «Geister» (*mana*) ist nun ein Hauptanliegen der mandäischen Religion. Man glaubt, daß die Lichtwelt ihre «Boten», «Helfer», «Gesandten» schickt, um durch ihren «Ruf» die Gläubigen zu belehren und ihre Seelen zu erlösen. Als erster und bedeutendster dieser Lichtboten tritt die «Gnosis des Lebens» (*manda d<sup>e</sup>haiji*) auf, die auch «Sohn des Lebens» oder «Abbild des Lebens» heißt und eine Personifizierung der erlösenden Erkenntnis ist. Neben ihr stehen die drei himmlischen Adamiten Hibil, Schitil und Anosch, wovon der erste später vielfach mit ihr wechseln kann. Vorbildhaft erfolgt die Erlösung an Adam, der durch die «Gnosis des Lebens» über die «Geheimnisse» des Kosmos aufgeklärt und damit erlöst wird, d. h. seine Seele oder der «innere Adam» (= Mensch) kann in die Lichtwelt zurückkehren. Die mandäische Soteriologie kennt von Haus aus keine «historischen» Erlösergestalten, sondern nur «mythologische», die in den einzelnen Zeitaltern der mandäischen Weltgeschichte erscheinen und nur eine Wiederholung der «Uroffenbarung» an Adam bringen. Für die Gläubigen sind sie stets gegenwärtig und anrufbar, vor allem bei den kultischen Zeremonien. Erst nachträglich haben die Mandäer in Auseinandersetzung mit dem Christentum, das sie ablehnen, eine Legende geschaffen, nach der einer ihrer Lichtboten – genannt werden Anosch und Manda d<sup>e</sup>Haiji – in Jerusalem als Gegner von Jesus Christus auftrat, um ihn als Lügenpropheten zu entlarven. Schon daraus ergibt sich, daß die Mandäer einer vom Christentum unabhängigen Gnosis entstammen und deren Züge bis heute bewahrt haben.

**Soteriologie  
und Es-  
chatologie**

Die «Befreiung» der Seele aus dem nichtigen Körper und der vergänglichen Welt bildet den Mittelpunkt der mandäischen Soteriologie. Der Tod ist der «Tag der Befreiung», mit dem die Seele vom Körper scheidet und eine lange, gefährliche Reise durch die überirdischen sieben oder acht «Wachtstationen» (die Planetensphären, einschließlich Sonne und Mond, und die der Rūhā) antritt. Diese Stationen gelten als durchweg böse und der Seele feindlich gesinnt, weshalb sie sie festzuhalten suchen, was ihnen aber nur bei Sündern und Nichtmandäern gelingt, die dann höllische Strafen erleiden müssen (daher kann man diese «Wachtstationen» auch Purgatorien oder «Fegefeuer» nen-

s.o.S. 189 ff.

Tafel 45, 46

nen). Die noch zu erwähnenden kultischen Riten spielen dabei gleichfalls eine ausschlaggebende Rolle, indem sie den Seelenaufstieg beeinflussen können (besonders in den jüngeren Ritenkommentaren ist von der «Neugeburt» der Seele und anderen Lehren die Rede). Hat die Seele mit Hilfe ihrer Paßmittel die Gefahren überwunden, erwartet sie schließlich noch die «Waage» des Abathur, auf der ihre guten Werke gemessen werden. Erst wenn sie vollgewichtig ist – wozu auch der «Geist» gehört, den allein die gute Seele erlösen, d. h. mit sich ziehen kann –, gelangt sie in das Lichtreich, indem sie von «Helfern» oder «Begleitern» über die Grenzflüsse geleitet wird, um dann als Siegeszeichen Gewand und Kranz zu erhalten und sich mit ihrem himmlischen Urbild, in erster Linie dem «Leben» selbst, zu vereinigen. Neben dieser auf die Einzelseele bezogenen Eschatologie (dem «Tag des Endes») ist den Mandäern auch eine generelle Endzeitvorstellung eigen, der «große Tag des Endes» oder «des Gerichts», an dem die letzte Entscheidung über die in den himmlischen Höllen befindlichen Seelen fällt, ob sie in das «lodernde Feuer» oder «Süfmeer» (Umdeutung des hebräischen «Schilfmeeres») fallen und so den «Zweiten Tod» erleiden oder doch noch in das Pleroma aufgenommen werden, wie die abgefallenen Lichtwesen. Vernichtet werden alle Ungläubigen und bösen Mächte, denn dieser Tag ist das «Ende der Welt(en)», an dem «das Licht emporsteigt und die Finsternis an ihren Ort zurückkehrt.»

Tafel 48

Tafel 47

s.o.S. 197

Eine Sonderstellung der mandäischen Gnosis zeigt sich in ihren ethisch-moralischen Äußerungen, da sie weder strenge asketische noch libertinistische Forderungen kennt. Nur gewisse Indizien (Abwertung der Frau und des Kosmos) lassen erkennen, daß es einst stärkere asketische Züge gegeben hat. Einehe und die Zeugung von Kindern sind aber schon im alten «Moralkodex» Vorschrift, ebenso gute Werke, besonders Almosengeben, Beachtung von Speisegeboten, die rituelle Schlachtung und Reinheitsregeln, wozu die Taufen und Waschungen gehören. Die «Nächstenliebe» ist in erster Linie auf den Glaubensgenossen bezogen. Erlaubt ist, wie wir schon hörten, die Reservatio mentalis. Trotz der recht «hausbackenen» Ethik, die sich nicht viel von der jüdischen Grundlage abhebt, durchzieht die mandäische Vorstellungswelt ein weltfeindlicher Zug, der vor allem in den alten Hymnen sichtbar wird und zur Ablehnung von Reichtum und Musik (die als dämonisch gilt) geführt hat.

Die Ethik

s.o.S. 284



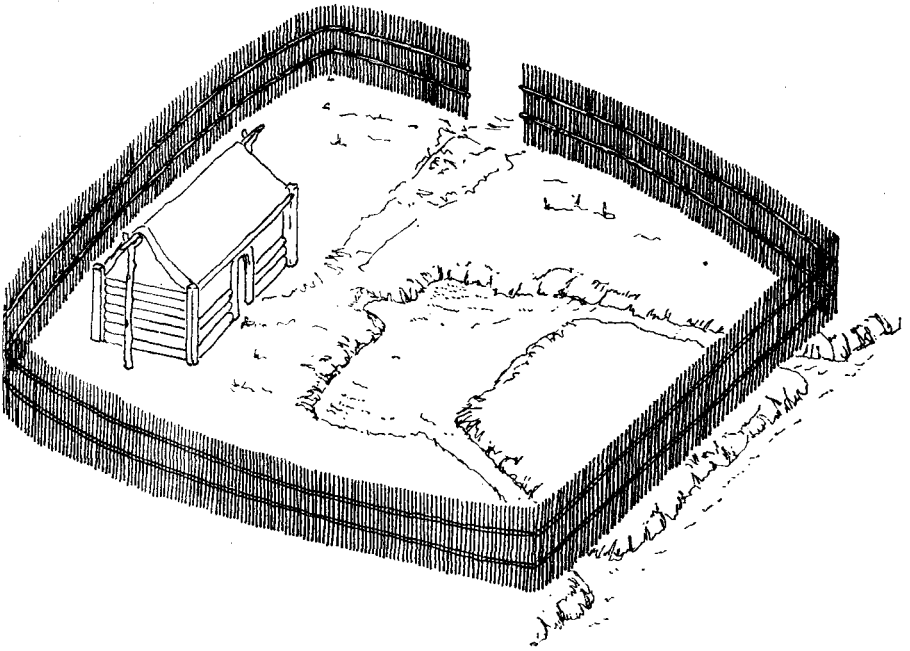
Die Mandäer haben sich aber, wie man heute selbst beobachten kann, sonst recht häuslich in dieser Welt eingerichtet und sich mit ihr abgefunden, indem sie sogar als Silber- und Goldschmiede zur Verbreitung irdischen «Tandes» beitrugen – anders hätten sie auch kaum bis in die Gegenwart fortexistieren können.

**Der Kult** Noch deutlicher offenbart sich der Sondercharakter der Mandäer darin, daß für sie der kultischen Praxis eine große Bedeutung zukommt. Nicht das «Wissen» allein erlöst, sondern die kultischen Riten, in erster Linie Taufe und «Seelenmesse», sind heilsnotwendig. Man kann daraus entnehmen, daß sich hier die gnostische Ideologie mit der einer älteren Kultgemeinde, und zwar, wie aus den Wasserriten hervorgeht, einer häretisch-jüdischen Taufsekte, verbunden hat und daß so ein originelles – eben mandäisch-nasoräisches – Gebilde, entstanden ist, und dies wahrscheinlich schon in vorchristlicher Zeit. Die

**Die Taufe** zentrale kultische Veranstaltung ist die Taufe oder «Untertauchung» (*masbuta*, gesprochen *maswetta*) in fließenden («lebenden») Gewässern, die den Namen «Jordan» tragen. Sie kann in jedem Fluß vollzogen werden, ist aber praktisch an bestimmte Taufplätze gebunden, in deren Nähe die Wohnbezirke der Mandäer liegen. Traditionell gehört dazu eine kleine, aus Lehm errichtete Kulthütte, die als «Tempel» (*maschkna*) oder «Manda-Haus» (*bit-Manda*, *bimanda*) bezeichnet wird und früher wohl größer gewesen ist, ein mit einem Zu- und Abfluß versehener Teich und eine Mauer, die das ganze, Mandi genannte Areal umgibt. Von diesen bescheidenen Heiligtümern gibt es heute nur noch wenige. Man geht gegenwärtig dazu über, sich gepflegte und gekachelte Badeplätze zu schaffen, die Swimmingpools ähneln; bei der Priesterschaft finden sie allerdings keinen großen Anklang. Die Taufe selbst kann jeden Sonntag vollzogen werden, das heißt am «ersten Tag der Woche» (*hab-schabba*), der für die Mandäer – wie für die Christen – Feiertag ist. Sie besteht in einer dreimaligen völligen Untertauchung in der weißen Sakraltracht, einer dreimaligen «Zeichnung» der Stirn mit Wasser, einem dreimaligen Wassertrunk, der Bekränzung mit einem Myrtenzweig und einer Handauflegung, alles vom Priester vorgenommen. Daran schließt sich am Ufer eine Salbung der Stirn mit Öl, eine einfache Kommunion von Brot und Wasser und die «Versiegelung», d. h. die Sicherung gegen böse Geister (Beschwörung) an. Von besonderer Hei-

Abb. S. 385  
Tafel 33

Tafel 36–39



Traditionelles mandäisches Heiligtum (*mandi*). Vor der Kulthütte befindet sich der Taufteich, der «Jordan», der durch zwei Kanäle mit dem vorbeifließenden Fluß in Verbindung steht und so mit dem notwendigen «fließenden (lebenden) Wasser» versorgt wird. Das Areal ist entweder mit einem hohen Rohrzaun oder mit einer Mauer umgeben (vgl. Tafel 33).

ligkeit ist der Handschlag mit der Rechten, den sich Priester und Täufling während der von Gebeten und Rezitationen begleiteten Zeremonie geben. Er wird mit «Wahrheit» (*kuschta*) bezeichnet und ist eine Demonstration aufrechter Gesinnung bzw. Symbol der Verbindung mit der Lichtwelt. Denn der Mandäer glaubt bei dieser Zeremonie nicht nur von Sünden und Vergehen «gereinigt» zu werden, sondern auch mit der Lichtwelt in Kontakt (*laufa*, d. i. «Gemeinschaft») zu kommen, da die «Jordane» in ihr entspringen und ein Abbild göttlichen Lebenselements sind. Ohne Taufe kann die «Seele» nicht ins Jenseits gelangen. Bei allen festlichen Veranstaltungen, auch bei der Hochzeit, finden Taufen statt. Große Vergehen erfordern sogar mehrmalige Taufen. Neuere Untersuchungen haben gezeigt, daß die Grundzüge des mandäischen Taufritus aus dem frühjüdischen Baptismus des Jordangebietes stammen.<sup>170</sup>

s.o.S. 242

Die zweite Hauptzeremonie der Mandäer ist die «Aufstieg» (*masiqta*, gesprochen *massechtha*) genannte Totenmesse, die

Die Toten-  
messe

beim Tode eines Gläubigen zelebriert wird und dem «Aufstieg» seiner Seele zum Lichtreich dient. Auch sie schließt Waschungen mit «Jordan»- bzw. Flußwasser, Ölsalbung und Bekräftigung mit dem Myrtenzweig ein. Hauptbestandteil sind aber die Rezitationen aus dem Linken Ginza, die mit dem dritten Tage nach dem Tode, dem Zeitpunkt der Lösung der Seele vom Körper, einsetzen und in bestimmten Abständen fortgesetzt werden, bis die fünfundvierzigstägige Reise der Seele beendet ist. Verbunden damit sind gewisse zeremonielle Mahlzeiten, die schon während des Begräbnisses beginnen und sich im genannten Zeitraum wiederholen; sie dienen, wie es heißt, der Nahrung der Seele, haben aber auch einen symbolischen Wert im Zusammenhang mit der bereits erwähnten Vorstellung von der Neugeburt der Seele und der Schaffung eines Seelenkörpers. Da der Weg der Seele durch die gefährlichen überirdischen «Fegefeuer» geht, ist sich der Mandäer seiner Sache nie sicher gewesen und hat mit der Zeit gerade in diesem Bereich seines Glaubens zu verschiedenen Sicherungen gegriffen, die zu einer umfangreichen Ausgestaltung der Totenzeremonien führten. Dazu gehören in erster Linie allein drei verschiedene Formen von Totengedächtnismahlen, von denen eins mit dem Namen «gesegnetes Almosen» deutlich seinen Zweck angibt, nämlich der Seele «gute Werke» (Almosen) zugute kommen zu lassen, eine Vorstellung, die der altmandäischen Auffassung widerspricht. Manches auf diesem Sektor ist noch ungeklärt, vor allem Entstehung, Herkunft und Alter einzelner Formen dieser «Seelenriten». Allem Anschein nach liegt die Wurzel im iranisch-zoroastrischen Bereich, wo es ähnliche Zeremonien gibt, die der Seele dienen. Der Gedanke einer «Reisezehrung» der Seele ist außerdem eine alte Vorstellung und hat im Mandäischen einen besonders fruchtbaren Boden gefunden. Totengedächtnismahle gehören wie die Taufzeremonien fast zu jedem mandäischen Fest und offenbaren dadurch eine wesentliche Seite der mandäischen Glaubenswelt. Charakteristisch ist auch, daß die traditionellen Gräber der Mandäer nicht gekennzeichnet sind, da hier ja nur der vergängliche Körper ruht (in der jüngeren Zeit hat sich die islamische Beerdigungsform vielfach durchgesetzt).

Toten-  
gedächtnis-  
mahle

Die Ge-  
schichte der  
Mandäer

Über die Geschichte der mandäischen Religion ist leider sehr wenig festzustellen, da es darüber nur sehr ungenügende Nachrichten gibt. Bisher ist nur ein einziger mandäischer Text auf-

getaucht, der sich etwas und dazu noch in sehr verworrener Weise über die Geschichte der Sekte ausläßt, der «Diwan der großen Offenbarung, genannt <Innerer Haran>» («Haran Gawaita»).<sup>171</sup> In den übrigen Schriften wird hin und wieder auf eine Verfolgung der Gemeinde in Jerusalem durch die Juden angespielt, in deren Verlauf die Stadt zur Strafe zerstört wurde, womit wohl das Jahr 70 n. Chr. gemeint ist. In diese Vorgänge ist in der Haran-Gawaita-Rolle die Legende von Johannes dem Täufer als mandäischer Prophet und «Gesandter des Lichtkönigs» eingeschaltet, der hier und in anderen Texten als Gegner Christi auftritt. Er wird allerdings nie als Gemeindegründer geschildert, sondern nur als ein besonders großer «Jünger» oder «Priester» der mandäischen Religion. Man hat daraus schließen wollen, daß wir hier historische Traditionen der Täuferjünger vor uns haben, aber dies hat sich bisher nicht beweisen lassen. Eher ist anzunehmen, daß die Mandäer Legenden dieser Art aus häretisch-christlichen, vielleicht gnostischen, Kreisen übernommen und in ihrem Sinne geprägt haben. Die Johannesgestalt ist für sie im übrigen nicht konstitutiv. Auf einem anderen Blatt stehen dagegen die erwähnten Beziehungen der mandäischen Taufzeremonie zu der ostjordanischen Taufsektenwelt dieser Zeit (1. Jh. n. Chr.). Zahlreiche Elemente in Vokabular und Tradition zeigen darüber hinaus sehr deutlich, daß sich trotz der scharfen antijüdischen Polemik – der jüdische Gott Adonai («mein Herr») gilt als falscher Gott und Moses entsprechend als Prophet der Rūhā, des bösen Geistes – die jüdische Herkunft der Gemeinde nicht verleugnen läßt. Wir haben es also mit einer von Haus aus häretisch-jüdischen Sekte zu tun, die, wie auch andere vergleichbare Gruppen der frühjüdischen Religionsgeschichte, im Gegensatz zur offiziellen Richtung des Judentums stand und sich stark nichtjüdischen Einflüssen, vor allem iranischen und gnostischen, geöffnet hat. Leider läßt sich nichts über die vermutlichen sozialen Hintergründe ermitteln. Die Oppositionsstellung hat offenbar im Zuge der jüdischen Freiheitskriege und der wachsenden Konsolidierung des Judentums nach der Zerstörung Jerusalems (70 n. Chr.) zu Verfolgungen der Gemeinde geführt und schließlich zur Auswanderung aus dem Jordangebiet – Jordan ist ja noch heute der Name der Taufgewässer – nach dem Osten. Die Haran-Gawaita-Rolle berichtet von der Flucht einer großen Gruppe von «Nasoraern» zur Zeit der Regierung eines (parthischen) Königs Ardbān (Artabanus)

vor den jüdischen Herrschern in das «innere Haran»-Gebiet oder «medische Bergland» (*Tura d'Madai*). Damit ist offenbar das Eindringen (eines Teils?) der Gemeinde in die nordwest-iranischen Gebiete zwischen Harran und Nisibis oder Medien während der späteren Arsakidenzeit (1. oder 2. Jh. n. Chr.) gemeint. Das gleiche Dokument bezeugt daran anschließend die Gründung einer Gemeinde in Bagdad, d. h. in Mesopotamien, und die Einsetzung mandäischer Statthalter in diesem Gebiet. Dieser Ausbreitung haben dann die Sassaniden ein Ende gesetzt, indem sie offenbar im Zusammenhang mit der Festigung der zoroastrischen Staatskirche, die unter Schahpuhr I. (241 bis 272) einsetzte und eine Verfolgung fremder Religionen einleitete, auch die mandäischen Tempel vielfach zerstören ließen. Im 3. Jahrhundert hat Mani Kontakte zur mandäischen Gemeinde gehabt. Beide Religionen zeigen verschiedentlich eine gegenseitige Abhängigkeit, die allerdings auch Polemik untereinander einschloß. Eine Auseinandersetzung mit den Anhängern des «Herrn Mani» findet sich im 9. Buch des Rechten Ginza, das überhaupt voller Polemik gegen andere Religionen und Sekten ist. Nach dem Einbruch des Islams in den Irak (636) änderte sich nichts an dem Leidensschicksal der Gemeinde, auch wenn es gelang, Duldung als eine anerkannte «Religion des Buches» unter dem Namen Sābier zu erhalten. Die Geschichte der Sekte ist jedenfalls immer eine solche der Unterdrückung und Verfolgung gewesen, wie nicht zuletzt aus den stellenweise erschütternden Mitteilungen der Textabschreiber in ihren Nachschriften (Kolophonien) hervorgeht. Vor «Christus dem Rhomäer» (d. i. Byzantiner) wird gewarnt und Mohammed meist unter einem Decknamen (der Dämon Bizbat) verflucht. So nimmt es nicht wunder, daß sich die bedrängte Gemeinde immer mehr in die schwer zugänglichen Marschgebiete des Südirak zurückzog, aus denen sie erst in jüngster Zeit zunehmend wieder in die größeren Städte abwandert, so daß alte mandäische Zentren auf dem Lande heute häufig kaum noch Mandäer beherbergen und die dortigen Heiligtümer dem Verfall preisgegeben sind.

Die Hierarchie, die sich im Laufe der Geschichte herausgebildet hat und die in den alten Texten noch nicht zu finden ist, besteht aus den einfachen Priestern oder «Jüngern» (*tarmidi*), den Bischöfen oder «Schatzmeistern» (*ganziuri*) und dem Ethnarchen oder «Haupt des Volkes». Das Amt des letzteren ist seit min-

destens 100 Jahren vakant. 1831 soll eine Choleraepidemie alle Bischöfe und Priester hinweggerafft haben, so daß man gezwungen war, auf gebildete Laien zurückzugreifen. Dieser Einschnitt gilt als eine Unterbrechung der alten mündlichen Tradition und damit als Anfang des Verfalls der Priesterschaft. Gegenwärtig sind nur noch zwei hochbetagte Bischöfe (*ganzivri*) tätig, und zwar der eine (der das eigentliche Haupt der Gemeinde ist) in Bagdad, der andere in Basra. Zwischen beiden gibt es gewisse Differenzen, die alte Wurzeln haben und Schulrichtungen ähneln. An Priestern sind etwa noch ein halbes Dutzend vorhanden. Es mangelt an Priesteranwärtern oder «Schülern» (*schwalja*) und Diakonen oder «Boten» (*schganda*). Die Priester gelten als «Könige» (*melki*), ihre Weihe ist eine «Krönung», bei der sie ihre Insignien, Krone (ein Stoffband), Stab (vom Olivenbaum) und Ring erhalten, die sie während der Zeremonien tragen. Auch ein «Banner» (*dravscha*), das jeweils am Kultort aufgepflanzt wird, gehört zu ihren Symbolen.

Tafel 35

Tafel 37–39

Die heutige Gemeinde ist nicht nur wegen des Priestermandgels in einer Krise, sondern vor allem wegen des erstarkten Selbstbewußtseins der Laien. Viele von ihnen sind Akademiker und Lehrer, also in der Bildung den Priestern weit voraus; diese wiederum hüten ihr Erbe ängstlich und stehen den reformerischen Bestrebungen der jüngeren Generation, die außerdem vielfach sozialistisch-kommunistisch orientiert ist, mißtrauisch gegenüber. Verhängnisvoll ist die Unkenntnis der Laien über ihre eigene Tradition; sie verstehen die alte Sprache und Schrift nicht (auch in der Priesterschaft ist das Wissen darüber oft recht mangelhaft). Daher ist das Verhältnis der jungen Mandäer zu ihrer Religion nur noch lose, den Zeremonien unterzieht man sich nur noch, wenn es, wie bei der Hochzeit, nicht zu umgehen ist. Trotzdem hat man andererseits großes Interesse an der eigenen «Kultur», von der man stolz sagt, daß sie älter als Judentum, Christentum und Islam sei, und sucht sich auf neue Weise mit ihr zu identifizieren, wobei der wissenschaftlichen Erforschung, wie sie in Europa betrieben wird, erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt wird. In Bagdad wurde ein mandäisches Zentrum, ein Klub, gegründet, der nicht nur den Zusammenkünften, sondern auch der Pflege und Sammlung der eigenen Überlieferung dienen soll. Erwähnt wurde schon die Verbesserung und Neugestaltung der Kultplätze, denn die Verschmutzung der Flüsse hat auch im Irak erheblich zugenommen. Das

Die heutige  
Situation

Fortbestehen der Gemeinde wird wesentlich davon abhängen, inwieweit es ihr gelingt, die Probleme einer notwendigen Anpassung an die moderne Welt zu lösen. Nur auf diese Weise wird die älteste gnostische Religion mit ihrer etwa zweitausendjährigen Geschichte, in der sie sich zu einem eigenständigen aramäischen Sprach- und Lebenskreis ausbildete, wie keine der längst vergangenen gnostischen Sekten, auch in Zukunft weiterleben können.

# AUSBLICK: METAMORPHOSE UND WIRKUNGSGESCHICHTE

Beginn und Ende der spätantiken Gnosis sind im Grunde nicht näher feststellbar; so wie sie etwa um die Zeitenwende zutage tritt, so verliert sie sich wieder, spätestens im 6. Jahrhundert, wenigstens was ihre westlichen Erscheinungsformen anlangt. Über die Ursachen ihres Verschwindens lassen sich ebenso wie über ihre Entstehung nur Überlegungen anstellen, die eher hypothetischen Charakter tragen, als daß sie sich auf direkte Quellen stützen könnten. Man wird nicht fehlgehen, wenn man mehrere Gründe dafür verantwortlich macht. Einmal ist es den gnostischen Schulen, bis auf die Ausnahme des Manichäismus, nicht gelungen, eine breite Massenbewegung zu werden; dafür waren sie viel zu einseitig esoterisch und vor allem zu weltfeindlich angelegt. Die manichäische Kirche erreichte es auch nur mit Hilfe des bewußt in ihre Organisation eingebauten Laienstandes, der «Hörer», auf die Dauer festen Fuß zu fassen; wahrscheinlich ist diese ihre konsequente Organisationsform auch ihr großes Plus gegenüber ihren gnostischen Vorgängern gewesen. Weiterhin ist in Rechnung zu stellen, daß sich die christliche Großkirche durch Anpassung an ihre Umwelt und durch Aufnahme der berechtigten Anliegen gnostischer Theologie in ihr sich konsolidierendes Lehrgebäude zu einer zukunftsfrächtigen Ideologie und Gemeindeform entwickelte, die sie schließlich zum Erben der antiken Religionsgeschichte überhaupt machte.<sup>172</sup> Da sie die Extreme mied und die radikalen Züge der urchristlichen Botschaft in ein gemäßes Bett der Weltförmigkeit leitete, also nicht im bloßen Protest verharrte, sondern zugleich das antike Bildungserbe rezipierte, nahm sie der Gnosis zunehmend den Wind aus den Segeln, bis ihr schließlich nach gewonnener staatlicher Autorität (im 4. Jh.) gelang, auch die politisch-physische Gewalt gegen sie zu mobilisieren, der die restlichen Vertreter auf die Dauer nicht gewachsen waren. Mit diesem Prozeß ging auch die innere

Das Ende  
der Gnosis



Stagnation der gnostischen Lehrentwicklung konform; in ihrem vormanichäischen Stadium besaß sie keine Zukunft mehr. Immerhin blieben die von der Gnosis einst aufgeworfenen Probleme – die Frage nach dem Ursprung des Bösen, die Stellung zur Welt, das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung, die Rolle des «Wissens», die Beziehung von Körper und Geist bzw. Seele und so weiter – nach wie vor ein Movens denkerischer Bemühungen in der christlichen Theologie; sie blieben in ihr aufgehoben und haben im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte mehr als einmal ihre Sprengkraft bewiesen. «Das gnostische Trauma der ersten nachchristlichen Jahrhunderte liegt tiefer als das der blutigen Verfolgungen . . .» heißt es bei H. Blumenberg.<sup>173</sup> Man kann nahezu sagen, daß die Gnosis nach wie vor wie ein Schatten die Kirche begleitete; ganz Herr konnte sie ihrer nie werden, dafür war sie zu sehr von ihr beeinflusst; sie bleiben durch ihre gemeinsame Geschichte zwei – feindliche – Schwestern.

Die Nach-  
wirkung der  
Gnosis

Damit ist auch schon die Frage nach der Wirkungsgeschichte der Gnosis über ihre konkret-historische Existenz hinaus angeschnitten. Sie läßt sich in unterschiedlicher Weise nachzeichnen und hat verschiedene Formen: einmal die Aufnahme ihrer Fragestellungen bis hin zur Beibehaltung gnostischer Positionen in der christlichen Theologie, dann eine Art Verwandlung (Metamorphose) gnostischer Ideen und Traditionen einschließlich ihrer Neuformulierung angesichts einer veränderten historischen Situation und sozialen Lage, schließlich die mehr oder weniger bewußte, teilweise sogar recht dilettantische Aufnahme gnostischer Gedankengänge und Systemsplitter in modernen synkretistisch-theosophischen Sekten. Im einzelnen ist der Nachweis historischer Kontinuität schwierig zu führen, da es sich vielfach um «unterirdische» Kanäle handelt oder um einfache ideengeschichtliche Konstruktionen von Zusammenhängen, wie sie vor allem auf philosophisch-historischem Gebiet häufig vorgenommen worden sind. F. C. Baur hat in seinem klassischen Buch über «Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie» (1835), dem Thema entsprechend, nicht nur die antignostischen Vertreter der altchristlichen «Religionsphilosophie» behandelt, sondern eingehend auch «die alte Gnosis und die neuere Religions-Philosophie», indem er Jakob Böhme, Schelling, Schleiermacher und vor allem Hegel als Erben vorführt. So weit wollen wir in diesem Schlußteil nicht ausholen,

auch wenn es mehr als reizvoll wäre, dieses seit Baur aufgeworfene Problem neu aufzunehmen und über Hegel hinaus bis in unsere Tage fortzuführen.

Es genügt zunächst einmal, der unmittelbaren Wirkung der Gnosis auf das Gebäude des altchristlichen Denkens nachzugehen, um dann noch der historischen Nachwirkung in der mittelalterlichen Sektenwelt zu gedenken. Beides hat auch für die Folgezeit erhebliches Gewicht. Ersteres ist schon wiederholt im Laufe unserer Darstellung zur Sprache gekommen. Die ältesten christlich-theologischen Systeme waren die der christlichen Gnostiker, und sie haben durchaus eine weitreichende Wirkung sowohl negativ als auch positiv für die weitere Ausgestaltung der christlichen Lehre gehabt. «Der Systemwille der Gnosis hat die sich konsolidierende Großkirche gezwungen, sich zu dogmatisieren.»<sup>174</sup> Dies hatte schon A. v. Harnack in seiner Dogmengeschichte aufgewiesen. Das erste maßgebliche großkirchliche System, das des Irenäus von Lyon, ist unmittelbar aus der Bekämpfung der Gnosis hervorgegangen. Seine an Adams Fall und an der «Wiederherstellung» (Rekapitulation) der verlorenen Gottähnlichkeit des Menschen durch Christus orientierte Theologie hat nicht nur den Charakter eines Gegenentwurfes zur Gnosis, sondern folgt deren «Vorwurf» in der Anlage und stellenweise bis in die Ausführung.<sup>175</sup> Diese gleichzeitige Abgrenzung und Rezeption setzt sich fort, vor allem in der «alexandrinischen Theologie» eines Clemens und Origenes. Während Clemens «Denken» und «Wissen» als wesentliche Momente des Erlösungsprozesses christlichen Glaubens begreift und die Brücke zu Gott über den gottähnlichen «Geist» im Menschen schlägt,<sup>176</sup> hat Origenes in seinem System «Über die Uranfänge» («De principiis») den gnostischen (spezifisch valentinianischen) Seelenmythos mit seinem Fall- und Aufstiegscharakter in einer Weise ins Christliche transponiert, die ihn weithin «entmythologisiert»; trotzdem wurde er auch in dieser Form bald als häretisch erkannt.<sup>177</sup> Über Origenes aber läuft dann die «Verinnerlichung» des gnostischen Aufstiegsschemas und seiner Stufenordnung zur Erlebnisform der christlichen Mönchsmystik, wie sie zuerst bei Euagrius Ponticus (4. Jh.), einem ägyptischen Mönch, auftritt. In diesen Kreisen, die fast gleichzeitig auch bei den ostsyrischen «Messallianern» oder «Euchiten» (d. i. «Beter») greifbar sind, wird der Aufschwung der (göttlichen) Seele zu Gott schon in diesem Leben als Vorweg-

Gnosis und  
christliches  
Dogma

s. bes. o. S. 70 f.,  
162 f.

Die Alexan-  
driner:  
Clemens und  
Origenes

Die Mönchs-  
mystik

nahme des Endzustandes gelehrt und praktiziert. Dabei treten die aus der Gnosis bekannten Vorstellungen vom Seelenaufstieg mit seinen Gefahren und Stationen als psychische Erlebnisweisen auf. Wir haben hier eine Umsetzung der Gnosis (als Gotteserkenntnis) in Ekstase vor uns, die die mythologische Objektivation aus der Theorie in die praktische Erfahrbarkeit der Mystik, und zwar eine intellektuelle, an den Geist (als Mittel der Gotteserkenntnis) gebundene, ermöglicht. Diese Tradition ist vor allem in der syrischen (nestorianischen) Mönchsmystik bis in das 8. Jahrhundert hinein nachweisbar und hat sich von hier aus in die islamische Mystik fortgesetzt.

Lactantius und Augustinus Ein gleichfalls in der Tradition der «philosophischen Gnosis» Alexandrias stehender Theologe war Lactantius (um 300), der seine Erlösungslehre in deutlicher Abhängigkeit von der der gnostischen, insbesondere der hermetischen, entwickelte, sie aber gleichzeitig nach dem Vorgang des Clemens in das Gewand der offiziellen Theologie hüllte.<sup>178</sup> Den vorläufigen Schlußpunkt in dieser Entwicklung setzt dann Augustinus (354–430), der mit seiner fast zehnjährigen manichäischen Vergangenheit Gefahr und Wert der gnostischen Häresie am persönlichsten erlebt und reflektiert hat.\* Er hat dieses Erbe am sichtbarsten in die großartige Geschichtsschau von den beiden «Bürgerschaften» (*civitates*), der des Teufels bzw. der Bösen (*civitas diaboli* bzw. *impiorum*) und der Gottes (*civitas Dei*) aufgenommen und damit die christliche Geschichtsmetaphysik des Mittelalters geprägt. Auch andere Lehrpunkte sind ohne dieses Erbe, das sich eng mit dem verwandten spätplatonischen verbindet, nicht verstehbar, wie der berühmte Prädestinationsglaube (Gnade und Erwählung), die Rolle der Seele als gottebenbildliches und daher unsterbliches Element und vor allem in der Konzeption der Erbsünde, die aus dem selbstverschuldeten Fall des Menschen aus dem göttlichen Urstand resultiert und deren großer Stellenwert bei Augustin ein Nachhall der manichäischen Idee der verhängnisvollen «Mischung» von Licht und Finsternis, Geist und Materie ist, die das Dasein notwendig bestimmt.<sup>179</sup> Man hat Augustin wegen seiner Abkehr von der manichäischen Gnosis und der Bewältigung der von daher rührenden Probleme eine entscheidende Bedeutung bei der endgültigen Rezeption des antiken Kosmosverständnisses als einer guten Schöpfung Gottes gegenüber der gnostischen Weltfeindschaft zugeschrieben.<sup>180</sup> «Die Welt als Schöpfung aus der Negativierung

\* Augustinus, Bekenntnisse VII 1–8, u. a.

ihres demiurgischen Ursprungs zurückzuholen und ihre antike Kosmos-Dignität in das christliche System hinüberzuretten war die zentrale Anstrengung, die von Augustin bis in die Hochscholastik reicht.» Die christliche Theologie des Mittelalters mit ihrer schließlichen Aufnahme des Aristoteles als Kronzeugen kann daher «als Versuch der endgültigen Absicherung gegen das gnostische Syndrom verstanden werden.»<sup>181</sup> Da sich die alte Frage nach der Herkunft des Bösen, die ja die Gnosis so dringend gestellt hatte, damit nicht erledigte, versuchte sie Augustinus mit der Verantwortung bzw. Freiheit des Menschen, der durch den Sündenfall die göttliche Urordnung zerstörte, zu beantworten. Dies war aber nur eine Verschiebung des Problems, keine Lösung, denn die Verfehlung des Menschen rief seine Bestrafung nach sich; war so nicht die Freiheit der Willensentscheidung ein Übel, wenn sie zum Bösen führte? Damit war die Selbständigkeit und Selbstbehauptung des Menschen erneut in Mißkredit gekommen, und die Prädestinationslehre, die zur Aufteilung der Menschheit in Erlöste und Verdammte führte, war nur ein Ausweg aus diesem Dilemma. «Der gnostische Dualismus war für das metaphysische Weltprinzip beseitigt, aber er lebte im Schoße der Menschheit und ihrer Geschichte als absolute Sonderung von Berufenen und Verworfenen fort. Diese zur Rechtfertigung Gottes ersonnene Krudität hat ihre verschwiegene Ironie darin, daß auf dem Umweg über die Vorstellung der Prädestination eben doch die Urheberschaft des absoluten Prinzips für die kosmische Verderbnis wieder hereingeholt wird, deren Elimination der ganze Aufwand gegolten hatte.»<sup>182</sup> Dahinter stand letztlich der eben von der Gnosis (vor allem von Marcion) beschworene Glaube an den verborgenen und unbegreiflichen Gott, der für das Christentum die absolute Souveränität Gottes bedeutete. Die gegenüber diesem «verborgenen Gott» (*Deus absconditus*) zur Sinnlosigkeit und Resignation verurteilte Selbstbehauptung des Menschen war ein Erbe der letztlich nicht überwundenen, sondern nur «übersetzten Gnosis.»<sup>183</sup>

So ist die von der Gnosis eingeleitete Verteufelung des Kosmos zwar vom Christentum aufgefangen und rückgängig gemacht worden, aber es blieb doch der Rest einer Distanz zur Welt, der sich immer wieder stärker artikulieren konnte und mit der vom Christentum gleichfalls rezipierten Vorstellung vom Teufel und Widersacher Gottes eine enge Verbindung ein-

Weltfeindschaft im Christentum

ging. Die christliche Frömmigkeit hat dieses Erbe bis heute bewahrt, wie es anschaulich in Luthers Lied «Ein feste Burg ist unser Gott» in der 3. Strophe zum Ausdruck kommt: «Der Fürst dieser Welt, wie saur er sich stellt, tut er uns doch nicht; das macht, er ist gericht'». Auch ein Gnostiker könnte dies singen. In anderer Weise hat der größte geistliche Dichter Schwedens J. O. Wallin (gest. 1839) in einem bis heute im Schwedischen Gesangbuch erhaltenen Lied folgende Erlösungsvorstellung in Worte gefaßt: «Schwer gefallen, getrennt vom Herrn, sieht der stoffgebundene Geist seines Vaters Wohnstatt von ferne und vermag nicht die Bande zu lösen. Doch er ahnt des Vaters Absicht, und das heimlich genährte Leid mit seinem Sehnen im Verein ist seiner Erlösung Bürgschaft.»<sup>184</sup> Dies könnte einem gnostischen Liederbuch entstammen (vgl. die Oden Salomos und das Perlenlied). Weitere Beispiele ließen sich leicht finden.

## Die Christologie

s.o.S. 172 ff.

Die christliche Theologie hat gegenüber der gnostischen Herausforderung an der Einheit von Schöpfer- und Erlösergott festgehalten und dadurch ein entscheidendes Band der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte bewahrt. Aber die Probleme waren dadurch nicht aus der Welt geschafft. Dies zeigt sich nicht bloß in der angedeuteten Erörterung von Schöpfung und Kosmos, sondern auch auf dem Gebiet der Christologie. Bekanntlich hatte die gnostische Soteriologie durch Aufnahme der historischen Erlösergestalt Jesu ihren Dualismus auch auf diese übertragen und war zum sogenannten Doketismus gelangt. Wir hatten bereits bei der Behandlung dieses Themas darauf aufmerksam gemacht, daß sich die offizielle christliche Theologie zunächst vergeblich anstrengte, klare Grenzen zu ziehen, weil auch sie eine Dualität von irdischem Jesus und himmlischem Christus (*logos*), von Dulder und Erlöser, Menschheit und Gottheit eingeführt hatte. Die altchristlichen Väter, voran Irenäus und Tertullian, haben sich redlich Mühe gegeben, hier Formen zu finden, die die eingerissene Aufspaltung des einen Jesus Christus im nichtgnostischen Sinne verstehbar machen. Gelungen ist es ihnen strenggenommen nicht. Schon Harnack mußte feststellen: «Wer kann behaupten, daß die Kirche die gnostische Zwei-Naturen-Lehre, ja auch den valentinianischen Doketismus je überwunden habe?»<sup>185</sup> Auch die späteren Konzilien, die die christologischen Probleme in komplizierten, heute kaum noch verständlichen Festlegungen zur Sprache brachten.

haben dies nicht vermocht; die Einheit der Kirche ist gerade daran zerbrochen. So hat also die Gnosis ein Problem aufgeworfen, das mit den Kategorien des antiken Dualismus nicht voll anders zu lösen war, als sie es, wenn auch teilweise in recht extremer Formulierung, vortrug. Es ist vielfach vergessen worden, daß es gerade gnostische Theologen waren, die Christus als dem Vater «wesensgleich» auffaßten, bevor die kirchliche Theologie dies zum Grundsatz erhob, um seine volle Göttlichkeit zu wahren. Mit dem Ausscheiden der gnostischen Christologie ist zwar die radikale Form der altchristlichen Christusvorstellung beseitigt worden, nicht aber die Konsequenzen, die ihr zugrunde lagen.

Einschneidender ist offensichtlich eine andere Wirkung der Gnosis für die christliche Theologie gewesen: die der «Erkenntnis» selbst. Für die Gnosis waren, wie ihr Name es ja ausdrückt, Erkenntnis und Erlösung identisch. Damit hing zusammen, daß die gnostischen Systeme oft in einer bisher kaum gekannten Weise den Urgrund der Welt und des Seins in «Tiefen» oder «Höhen» suchten, die der menschlichen «Wißbegierde» (*curiositas*) alle Ehre machte, auch wenn sie dabei in Phantasie und Absurdität glitt. Die antignostischen Polemiker haben daher gern diesen Zug verhöhnt und als menschliche Hybris hingestellt. Selbstbescheidung und Anerkennung der göttlichen Geheimnisse gebührt dem Menschen; Glaube, nicht ungezügelter Erkenntnisuche. «Besser ist es», sagt Irenäus, «wenn einer gar nichts weiß und nicht eine einzige Ursache der erschaffenen Dinge kennt, aber im Glauben an Gott und in der Liebe verharrt, als daß er durch eine derartige Wissenschaft (*scientia*) aufgeschwollen von der Liebe abfällt, die den Menschen lebendig macht . . . und als daß er durch Spitzfindigkeiten seines Forschens und durch Haarspalterei (*quaestiones subtilitates*) der Gottlosigkeit verfällt.»<sup>\*186</sup> Hier wird sehr deutlich die gnostische Erkenntnisuche zur Vorläuferin der wissenschaftlichen Neugierde erklärt, der gegenüber die «gesunde, ungefährdete, vorsichtige und der Wahrheit zugewandte Vernunft sich mit Eifer nur um das sorgt, was Gott in die Zuständigkeit der Menschen gegeben und unserer Erkenntnis (*scientia*) unterworfen hat . . . Dazu gehört, was uns sinnfällig und deutlich vor Augen liegt und was unzweideutig und ausdrücklich in der göttlichen Schrift niedergelegt ist.»<sup>\*187</sup> Diese hier aufbrechende «Konkurrenz von Wissensanspruch und

Glaube und  
Wissen

\* Irenäus, *Adv. haer.*  
II 1

\* a. a. O. II 27, 1

Glaubensanerkennnis» (H. Blumenberg) führt schließlich zu einer folgenreichen Entscheidung, die vor allem Tertullian fällt, indem er die «Wißbegierde» in den Lasterkatalog aufnimmt und damit aus den positiven Tugenden verbannt. «Die frei gewählte *ignorantia* kann so zum Akt der Anerkennung des ausschließlichen göttlichen Besitzrechtes an der Wahrheit und der Verfügung über sie werden.»<sup>188</sup> Damit kündigt sich eine Dogmatik an, die den einfältigen, bibelfesten Glauben gegenüber dem ungebührlichen Wissenstrieb zum Ausgang und zur Richtschnur nimmt. Allein die von Gott geleitete Vernunft ist das Ideal der christlichen Wissenschaft, die sich von den «Versuchungen» des weltlichen Wissens, wie sie Augustin beschreibt, nicht beeinflussen läßt. «Gegen den gnostischen Dualismus also fällt eine Grundentscheidung, die nicht nur das Mittelalter, sondern auch den gegen diese Dezesion aufbegehrenden Beginn der Neuzeit bestimmen sollte.»<sup>189</sup> Dies bedeutet übrigens keineswegs, daß dem gnostischen Erkenntnistreben ein wissenschaftlicher Wert im engeren Sinne oder gar ein Fortschritt zukommt, es untersteht den zeitgenössischen Schranken des Weltbildes ebenso wie die übrige religiöse Umwelt. Aber es ist die Rücksichtslosigkeit und Kühnheit der Fragestellung auf religionsphilosophisch-theologischem Gebiet, die es auszeichnet und die auch nicht vor der religiösen Autorität Halt macht, sondern sie beiseite schiebt oder umdeutet. Das Weltall hatte für die Gnosis seine (religiöse) Zuverlässigkeit verloren, und dies forderte zur Suche nach einem neuen Grund auf. Darin lag das *Movens* ihrer theoretischen Anstrengungen.

Die geschilderten Entscheidungen der großkirchlichen Theologie gegenüber der gnostischen Herausforderung hatten demnach eine Nachwirkung in negativer und in positiver Hinsicht. Daß diese Herausforderung aber auch das Mittelalter hindurch nicht zum Stillstand kam, sondern vom historischen Terrain her sichtbar in Erscheinung trat, dafür sorgten eine Reihe Richtungen der mittelalterlichen Ketzerbewegungen, die entweder direkte Fortsetzungen der spätantiken Gnosis waren oder deren Traditionen und Ideen neu zur Geltung brachten, auch hier wieder im und aus dem Raum der Kirche selbst. Die bekanntesten dieser «neognostischen» oder «neomanichäischen» Gruppierungen bildeten zugleich die bedeutendsten Gegenkirchen aus, die das Mittelalter kennt. Die eine entstand Mitte des 10. Jahrhunderts in Bulgarien und wurde nach ihrem legen-

dären Gründer Bogomil, einem Priester, benannt («Bogomilen»). Man hat immer wieder vermutet, daß eine wichtige Quelle der bogomilischen Ideologie die um 872 aus Kleinasien zwangsweise in Makedonien (Thrazien) angesiedelte kriegerische Sekte der Paulikianer gewesen sei, die (genannt nach ihrer Vorliebe für Paulus), ursprünglich aus Armenien und Syrien stammend, wo sie schon im 7. Jahrhundert greifbar ist, gnostisch-manichäische oder -marcionitische Züge angenommen hatte; doch ist diese Ableitung nicht restlos gesichert. Deutlich ist aber der gnostische Charakter der bogomilischen Lehre: Die Weltgeschichte wird vom Kampf zwischen dem guten Gott und dem abgefallenen Satanaël, der die materielle Welt und den Menschen schuf, beherrscht. Die Seele des Menschen stammt vom guten Gott, und zu ihrer Rettung aus dem schlechten Körper wurde das «Wort Gottes» (*logos*) im Scheinleib Christi gesandt. Hierarchie, Sakramente, Heiligenkult, Reliquien und Ikonen der Kirche wurden als Satansstiftungen abgelehnt. Nur das Vaterunser und die Beichte behielt man bei. Die Aufnahme in die Gemeinde erfolgte durch eine «Geisttaufe» in Form einer Handauflegung. Von der Bibel galt das Alte Testament als Werk Satans, im Neuen Testament war nur das Johannesevangelium authentische Kundgabe des wahren Gottes. Die bogomilische Gemeinde bestand aus drei Gruppen: den «Vollkommenen», den «Hörern» und den einfachen Gläubigen. Die ersteren als eigentliche Träger der Gemeinde lebten ein streng asketisches Leben, vermieden Wein, Fleisch und jedes Blutvergießen. Die Leitung lag in den Händen von «Ältesten» und Aposteln oder «Lehrern», die eigene Werke verfaßten. Ihre besondere Anziehungskraft erzielten die Bogomilen durch ihre scharfe Kritik am Reichtum und Luxus der byzantinischen Kirche sowie an den Kriegen und Unterdrückungen des Staates. Auf diese Weise erwarben sie sich eine breite Massenbasis und konnten erst nach blutigen Verfolgungen im 12. Jahrhundert besiegt werden. Vorher aber gelang es ihnen, in Serbien und Bosnien Fuß zu fassen, wo sie noch bis ins 15. Jahrhundert hinein eine eigene bosnische Kirche bildeten, deren Reste dann zum Islam übergingen. Ihr Einfluß blieb aber nicht auf den Balkan beschränkt, sondern ist nach Osten und Westen spürbar geworden. Die bogomilischen Schriften in altkirchenslawischer Sprache erfreuten sich noch das ganze Mittelalter hindurch großer Beliebtheit und beeinflussten die altslawische Volkslite-



ratur stark. Noch die Lieder der Bettler am Tor russischer Kirchen bewahrten bogomilisches Gedankengut. Noch stärker war die Wirkung nach Italien und Frankreich, wohin offenbar schon Anfang des 11. Jahrhunderts bogomilische Ideen gedrungen waren, die sich mit den dortigen Widerstandsbewegungen gegen die offizielle Kirche und Gesellschaft verbanden. Auch hier gehören zu den Grundzügen: der Dualismus von Seele und Körper, die Verwerfung der Ehe, eine Vergeistigung des Glaubens, sichtbar in der Ablehnung der Sakramente, und die Hochschätzung des Geistes sowie die Aufteilung der Gemeinde in die «Vollkommenen» und «Hörer». Diese «gnostisch-spiritualistische Häresie» überzog im 11. Jahrhundert ganz Norditalien und Frankreich und war Ausdruck eines gewandelten Verständnisses von Christentum und Kirche.<sup>190</sup> Seine gewaltigste Ausprägung erlebte sie in Gestalt der Katharer, das heißt der «Reinen», oder Albigenser (nach der südfranzösischen Stadt Albi), die von etwa 1150–1300 eine eigene Kirche mit einem Netz von Bistümern in Südfrankreich (Languedoc) bildeten, aber auch Vertreter in Oberitalien (hier «Patarener» genannt), Deutschland und Nordfrankreich hatten. Erst durch den harten Einsatz von Inquisition (die in diesem Zusammenhang überhaupt geschaffen wurde) und regelrechten Kreuzzügen konnte man dieser «neumanichäischen Kirche» Herr werden. Ihre Nachwirkungen sind noch lange in anderen «Häresien» der darauffolgenden Zeit spürbar, selbst die katholische Kirche überstand diese Krise innerlich nur durch die Anerkennung der aus der gleichen Zeitströmung entstandenen «Bettelorden», die einen Teil des Protestes gegen Hierarchie und Reichtum der Kirche bildeten. So ist auch dieses Neuaufleben gnostischer Religion für das Selbstverständnis der christlichen Kirche von Bedeutung gewesen. Eine Erinnerung an die Auseinandersetzung mit den «Katharern» ist bis heute in unserem Sprachschatz durch das Wort «Ketzer» (über italien. *gazzari*) bewahrt worden, das Schimpf- und Ehrenname zugleich sein kann: Ausdruck für die unterschiedliche Einstellung zu dem damit bezeichneten Phänomen.

## Die Katharer

**Die Fortwirkung im Orient** Wir haben in dem kurzen Einblick in die Wirkungsgeschichte der Gnosis nur die europäisch-christliche Seite bedacht, es wäre eine gleiche Seite für die Nachwirkung im Orient aufzuschlagen, da diese nicht weniger interessant und vielseitig ist. Die hermetische Gnosis findet ihr Nachleben in der isla-

mischen Ketzergeschichte unter dem Kennwort «Sabäismus» (Säbier), manche gnostischen Ideen begegnen in der islamischen Mystik und der von ihr getragenen Literatur. Der Manichäismus, der ja im Orient noch länger florierte, hat seinen Widerschein in frühislamischen theologischen Richtungen hinterlassen, offensichtlich aber am wirksamsten im Buch des arabischen Propheten selbst. Mohammed vertritt nach dem Koran eine gleiche zyklische Offenbarungstheologie wie der gnostische Prophet Mani aus dem Zweistromland und stellt sich ebenso wie dieser an das Ende einer Reihe von Vorläufern, die dasselbe verkündeten wie er, nur mit weniger Erfolg und von ihren Anhängern verfälscht. Mohammed hat dabei dieselbe Vorliebe für die alttestamentlichen Gestalten aus den Mosebüchern wie Mani. Das, was beide voneinander trennt, ist die Welt- und Erlösungsvorstellung, die nahezu gegensätzlich bei ihnen zutage tritt; was sie eint, ist der Anspruch, der letzte Prophet einer uralten Heilsgeschichte zu sein. Manis Werk ist historisch vergangen, Mohammeds Gründung hat sich dank einem anderen, weltzugewandten Ausgangspunkt zur größten nachchristlichen Weltreligion entwickelt – ein Ruhm, den zeitweise auch Mani für sich in Anspruch nehmen konnte.

12

24

3

# ANHANG

## Zeittafel

334 v. Chr.	Beginn der Feldzüge Alexanders des Großen in Vorderasien	um 95	Johannesapokalypse. <b>Nikolaiten</b> in Kleinasien.
323–230	Ptolemäerherrschaft (Ägypten)	um 100	Elchasai in Syrien
305–264	Seleukidenherrschaft (Syrien)		Johannesevangelium («johanneische Gnosis»)
247 v. Chr.–225 n. Chr.	Arsakiden-(Parther-) Herrschaft		Epheserbrief
um 200 v. Chr.	Prediger Salomos (Kohélet)		Urform der «Geheimschrift (Apokryphon) des Johannes»
200 v. Chr.–100 n. Chr.	Jüdische und christliche Apokalyptik. Hauptmasse der Apokryphen und Pseudepigraphen		Jüdische Esoterik (Merkabah-Mystik)
142–63 v. Chr.	Hasmonäerherrschaft in Palästina	um 110	Pastoralbriefe (gegen gnostische Gemeinden in Kleinasien). Judasbrief (gegen libertinistische Gnostiker)
um 130	Beginn der Qumrangemeinde		
um 100	Weisheit Salomos	110–120	Ignatiusbriefe. Polykarpbrief. Kampf gegen kleinasiatische Gnostiker
64/63	Pompeius erobert Syrien und Palästina		
27 v. Chr.–14 n. Chr.	Kaiser Augustus	um 120/30	Saturnil in Syrien
um 28/29 n. Chr.	Auftreten Johannes des Täufers		Karpokrates in Alexandria (?)
um 30	Kreuzigung Jesu von Nazareth		Basilides in Alexandria (gest. um 160)
32/35–60	Wirksamkeit des Paulus		Kerinth in Kleinasien
39/40	Philon von Alexandria in Rom		Grundbestandteile einiger Nag-Hammadi-Schriften
um 50	Simon Magus in Samarien		(Exegese der Seele, Sophia Jesu Christi, Offenbarung Adams, Wesen der Archonten, Thomas-evangelium, apokrypher Jakobusbrief, Offenbarungen des Jakobus)
50/52	Paulus in Korinth		Baruchgnosis des Justinos (?)
um 55/56	Korintherbriefe («Gnosis in Korinth»)		Gnostiker in Rom
um 62	Martyrium des Jakobus, Bruder Jesu und Haupt der christlichen Urgemeinde in Jerusalem	um 130	Jüdischer Aufstand unter Bar Kosiba (Kochba)
66–73	Jüdischer Krieg	132–135	
70	Zerstörung Jerusalems		Kerdon, Marcion und Valentinus in Rom
um 80	Kolossierbrief («Gnosis in Kolosae»)	um 140	
	Menander in Antiochia	143	Ausschluß Valentinus aus der römischen Gemeinde
	Anfänge des orthodoxen Judentums in Jamnia (Jabneh); Wirken des Johanna ben Zakkai		

144	Gründung der marcionitischen Kirche	250–275	Abfassung der manichäischen Thomaspsalmen
um 150	Weggang Valentins aus Rom (nach Zypern?)	250–300	Redaktion des mandäischen Ritualbuches (Qolasta)
	Isidor Nachfolger des Basilides in Alexandria	um 260	Manichäer in Ägypten
	Justins des Märtyrers Apologie (gest. 165)		Redaktion der Grundschrift des Pseudoclementinischen Romans
	Entstehung des Poimandres (Corpus Hermeticum I)?	274	Manichäer in Syrien und Palästina
	Apophasis Megalē (Simonianismus)	277	Einkerkerung und Tod Manis in Belapat (Gundeschapur)
	Älteste Hekhalot-Überlieferungen (jüd. Esoterik)	293–300	Amr ibn Adī, König von Hira, Beschützer des Manichäismus
um 150–200	Irenäus von Lyon (Lugdunum). Die Valentinianer Ptolemaios, Herakleon, Theodot, Markos Oden Salomos (Syrien)	297	Edikt Kaiser Diokletians gegen die Manichäer
	um 150–211/215 Clemens Alexandrinus	um 300	Antimanichäischer Brief eines alexandrinischen Bischofs (Theonas?). Alexander von Lykopolis (Assiut), Streitschrift gegen die Manichäer. Acta Archelai (eine antimanichäische Schrift des Hegemonius)
um 150–223/25	Tertullian		Abschluß des Corpus Hermeticum (?)
um 160	Tod Valentins		Der Manichäer Bundos in Rom (?)
	Marcellina in Rom (Marcellianer)		Abfassung der Pistis Sophia (?)
	Marcions Tod. Wirksamkeit des Apelles		Konstantin der Große
178	Irenäus Bischof von Lugdunum (Lyon). Adversus haereses. Celsus' Schrift «Der wahre Logos»		Afrem (Ephräm) von Edessa: antimarcionitische und antimanichäische Polemik
um 180	Hermogenes	306–337	1. Fassung der Kirchengeschichte des Euseb von Cäsarea
um 180–216	Bardaisan in Edessa (gest. um 222)	306–373	Epiphanius von Salamis. Panarion (374–377)
180–253/54	Origenes		Gründung des koptischen Klosterwesens durch Pachom
um 200	Bücher des Jeū (?). Thomasakten (Perlenlied). Johannesakten (?)	311	Letzte (4.) Ausgabe der Kirchengeschichte des Euseb
um 200–235	Hippolyts Tätigkeit in Rom. Refutatio (Philosophumena)	315–403	Pseudoclementinische Homilien
205–270	Plotin (244–270 in Rom)	um 320	Nag-Hammadi-Kodizes (Ägypten)
216	Geburt Manis in Babylonien		Verbreitung der «Archontiker» in Palästina
um 220	Der Elchasait Alkibiades in Rom	324/25	Pseudoclementinische Rekognitionen
227–651	Sassanidenherrschaft. Auseinandersetzung mit Rom um die Vorherrschaft in Vorderasien. Renaissance des Zoroastrismus	um 330	Kaiser Julian
		um 350	Titus von Bostra Adversus Manichaeos
228/29	Erste Vision Manis	350/60	
240	Berufung Manis zum «Apostel des Lichts»	um 350/360	
241	Indienreise Manis. Bekehrung des Königs von Turan	361–63	
243	Audienz Manis bei Schahpuhr I. (reg. bis 272)	um 363	

- 372 Edikt Kaiser Valentinians I. gegen die Manichäer
- 373–382 Augustin Manichäer (Hörer) in Nordafrika
- 379–395 Kaiser Theodosius I. Verschärfung der antimanichäischen Gesetzgebung. Der Manichäismus gilt als «Verbrechen» und Sakrileg; auf ihn steht daher die Todesstrafe. Einsetzung von Inquisitoren. Unter den folgenden Kaisern werden diese Gesetze erweitert und den Manichäern jeglicher Rechtsschutz entzogen (445).
- 388–399 Augustins antimanichäische Streitschriften
- um 400 Koptisch-manichäische Texte von Medinet Mādi (Faijum)
- 450–519 Nachlassen der antimanichäischen Edikte. Wiedererstarben des Manichäismus?
- 494–524 Sozialrevolutionäre Bewegung der Mazdakiten in Iran
- 519–527 Justinian I. Neuaufnahme der antimanichäischen Gesetzgebung, mit dem Ziel, die Manichäer auszumerzen
- 526 Die große lateinische Abschwörungformel (*prosperi anathematismi*)
- 561 Anathematismen der Synode von Braga (Spanien)
- um 600 Mailänder Anathematismen
- 622–632 Mohammed in Medina
- ab 635 Arabisch-islamische Eroberungen
- um 650 Anōsch bar Danqa, Haupt der Mandäer, erwirkt den Schutz seiner Gemeinde durch den Islam. Redaktion der mandäischen Literatur durch Rāmowī in Tib
- 651–750 Omajjadenherrschaft
- 694 Manichäer am chinesischen Kaiserhof
- 719 Bau einer manichäischen Kirche in Peking
- 732 Antimanichäisches Edikt des chinesischen Kaisers
- 750–1258 Abbasidenherrschaft
- 762–840 Manichäismus Staatsreligion bei den Uiguren (Chotscho)
- 775–932 Kampf der Kalifen al-Mahdi und al-Muqtadir gegen die Manichäer und Dualisten (Zindiqe)
- 791/2 Scholienbuch des Theodor bar Konai (aus Kaschkar)
- 8.–10. Jh. Hauptmasse der zentralasiatischen Manichaica (Turfan)
9. Jh. Große griechische Abschwörungformel
- 843/44 Verfolgung der Manichäer in China
- um 850/60 Abū Isā al-Warrāq und sein Schüler Ibn ar-Rawandī, arabische Manichäer. Ihre Bekämpfung im «Buch des Triumphes» (Kitāb al-Intiṣār) des al-Khajjāt (gest. 912)
- 872 Umsiedlung der Paulikianer von Kleinasien nach Thrazien (Zentrum: Philippopolis)
- um 925 Verzug des manichäischen Kirchenhauptes nach Samarkand
- um 950 Wirksamkeit des Bogomil (Theophilos) in Bulgarien
- 988 Fihrist des Ibn an-Nadīm
11. Jh. Patarener (Katharer) in Oberitalien
- 1120 Antimanichäisches Edikt in China (Provinz Wen-Chou, wo es noch 40 manichäische Kultstätten gab)
- 1150–1300 Katharer- und Albigenser-Bewegung
- 1217–1258 Mongolische Eroberungen in Zentral- und Westasien
- Ende der manichäischen Gemeinden
- um 1450 Aufhören des «Balkan-Dualismus» (Bogomilen, Bosnien)
17. Jh. Katholisierung der letzten Paulikianer in Bulgarien

# Anmerkungen

Die vollständigen bibliographischen Angaben zu den verkürzt zitierten Texten sind aus dem Literaturverzeichnis ersichtlich.

- 1 Bekannteste Rekonstruktion von A. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, S. 21 ff. Andere Auffassungen vertraten R. A. Lipsius und A. v. Harnack.
- 2 Vgl. hierzu die wichtigen Ausführungen von F. Wisse, Nag Hammadi Library.
- 3 H. v. Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart 41967, S. 27.
- 4 J. Frickel, Die «Aphosis Megale» in Hippolytus Refutatio.
- 5 Zitiert nach K. Preysing, S. 15 ff. (BdKV)
- 6 Zitiert nach K. A. H. Kellner, G. Esser, S. 314. (BdKV)
- 7 H. v. Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart 1960, S. 24
- 8 Zitiert nach O. Stählin, *Clemens von Alexandria, Ausgewählte Schriften*, Bd. 5, S. 11 (BdKV)
- 9 Vgl. J. Dummer, Ein naturwissenschaftliches Handbuch als Quelle für Epiphanius von Constantia, in: *Klio* 55, 1973, S. 289 bis 299
- 10 Dazu liegt von mir eine umfangreiche Dokumentation vor, die die wichtigsten Arbeiten seit F. C. Baur zusammenstellt und einleitend charakterisiert: *Gnosis und Gnostizismus (WdF CCLXII)*.
- 11 Bei den folgenden Angaben stütze ich mich auf die Mitteilungen von J. Doresse, M. Krause, G. Quispel, H.-Ch. Puech und J. M. Robinson (s. Literaturverzeichnis S. 421 f.).
- 12 Zitiert nach W. C. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand*, S. 13 f. (hier ist der Bericht von H.-Ch. Puech nach der deutschen Übersetzung in der Neuen Zürcher Zeitung vom 14. 11. 1953 wiedergegeben).
- 13 Nach einer kurzen Mitteilung im *Bulletin of the Institute for Antiquity and Christianity/Claremont Graduate School*, Vol. II/4 Dec. 1975, S. 6f. Näheres in einem ungedruckten Forschungsbericht von J. M. Robinson und B. van Elderen über «The First Season of the Hamra Dom Excavation 27. Nov.—19. Dec. 1975».
- 14 Die Übersicht basiert auf den Angaben von M. Krause und J. M. Robinson (s. Lit.-Verz. S. 424 u. 425). Eine kurze Inhaltsangabe der meisten Schriften findet sich in dem Sammelband *Gnosis und Neues Testament* von K.-W. Tröger, S. 21–76.
- 15 Vgl. bereits dessen obengenannte Ausgaben und seine Auswahl «Koptische Quellen aus Nag Hammadi» bei W. Förster, *Gnosis II*.
- 16 So Irenäus, *Adv. haer.* I 30,15 (auf die valentinianische Schule bezogen); auch a.a.O. I 30,1 (viele Häresien sind aus der Schlange, dem Erzteufel, hervorgegangen); Hippolyt, *Refutatio* V 11 (auf die Naassener bezogen).
- 17 U. Bianchi, *Le Origini dello Gnosticismo*, S. XX ff. Die deutsche Version auch bei W. Eltester, *Christentum und Gnosis*, S. 129 ff. Vgl. dazu meine Anmerkungen in der *ThR* 36, 1971, S. 13 ff.
- 18 Plotins Schriften übers. von R. Harder, Bd. 5, Leipzig 1937, S. 25 f. Die folgenden beiden Zitate a.a.O., S. 39 und 36 f.
- 19 a.a.O., Bd. 3, Leipzig 1936, S. 55–87. Die Zitate daraus: S. 76, 73, 79 f. R. Harder legte bereits früher eine Übersetzung und Kommentierung dieser Schrift vor: *Die Antike* V, 1930, S. 53–84.
- 20 Berliner Codex (Papyrus Berolinensis 8502), hrsg. von W. Till, S. 22 ff. bzw. 84 ff. Die Tillsche Übersetzung ist auch (leicht verändert) abgedruckt bei W. C. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand*, S. 185 ff. Die Übersetzung von M. Krause, der ich vielfach folge, findet sich bei W. Foerster, *Gnosis I*, S. 141 ff. Die eckigen Klammern zeigen Ergänzungen von Textlücken an.
- 21 M. Krause, a.a.O., S. 37 f.; W. Till, *Sophia Jesu Christi (Papyrus Berolinensis 8502)*, S. 83 f. (bzw. 206 ff.).
- 22 R. Kasser u. a., *Tractatus Tripartitus I*, S.

- 51 ff. (Text); deutsche Übersetzung von R. Kasser und W. Vycichl, S. 177 ff.
- 23 Gnosis, 41955, S. 168–173 und die Abb. dazu bei S. 32 (H. Leisegang hat seine in der 1. Aufl. gegebene Deutung in der 2. Aufl. revidiert). Andere Auslegungen bei A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte, S. 277 ff. und Th. Hopper. Das Diagramm der Ophiten, in: Charisteria A. Rzach zum 80. Geburtstag, Reichenberg 1930, S. 86 bis 98 (wichtige Arbeit). Die beiden Beschreibungen (Origenes, Contra Celsum, VI 25–38) getrennt finden sich in Übersetzung bei R. Haardt, Gnosis, S. 78–81. Vgl. dazu auch W. Foerster, Gnosis I, S. 124 ff.
- 24 Vgl. H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I, S. 33 ff. Vgl. auch S. 96 und 123 f.
- 25 Hrsg. von A. Böhlig/P. Labib; vgl. auch H.-M. Schenke, «Vom Ursprung der Welt», in: ThLZ 84, 1959, 243–256. Wie sich erst kürzlich herausstellte, besaß das Britische Museum schon seit 1895 40 Fragmente dieser gnostischen Schrift, die einer eigener koptischen Übersetzung entstammen. Zwölf dieser Stücke publizierte Chr. Oeyen in: M. Krause (Hrsg.), Essays on the Nag Hammadi Textes in Honour of Pahor Labib, S. 125–144. Auf eine Berücksichtigung ist in den folgenden Auszügen bewußt verzichtet worden.
- 26 So die letzte einleuchtende Deutung von G. Scholem in den Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech, Paris 1974, S. 405–421, gegenüber der bisherigen Erklärung als «Erzeugnis (Kind) des Chaos», die zwar aus der zitierten Schrift (NHC II 5, 151,24) begründet werden könnte, aber grammatisch nicht möglich ist. Demgegenüber bringt die gleiche Schrift, neben ihrer sicherlich sekundären Ausdeutung durch «Jüngling setze dich» (NHC II 5, 148,12 f.), eine Bestätigung der oben vorgetragenen Auffassung in 151,32 f.: «Sabaoth, der Sohn des Jaldabaoth». Die ursprüngliche Bedeutung des Plurals Sabaoth ist in den gnostischen Texten verlorengegangen und zum Eigenamen eines der Geister geworden, welche ursprünglich den Schöpfergott umgaben.
- 27 Wir benutzen wieder einfachheitshalber die Berliner Version in der Ausgabe von W. Till mit Heranziehung anderer Übersetzungen (besonders von M. Krause und R. Haardt). Auf die unterschiedliche Überlieferung gerade in der Aonenfolge wurde nicht eingegangen.
- 28 Text und Übersetzung bei M. Krause u. P. Labib, Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI, S. 122–132. Ich benutze die Übersetzung des «Berliner Arbeitskreises für koptisch-gnostische Schriften» in der ThLZ 98, 1973, S. 97–104, ohne dessen Titeldeutung der Schrift («Nebront») zu übernehmen, die weder vom Original noch vom Inhalt zu rechtfertigen ist und jetzt auch von H.-M. Schenke selbst aufgegeben wurde (TU 120, S. 216). Möglicherweise ist bei der Offenbarungsgestalt auch an die «himmlische Eva» gedacht, worauf ein ähnlicher kürzerer Hymnus in der «Schrift ohne Titel» (NHC II 5, 162,8–15) verweist. Sie gilt allerdings hier als Tochter der Sophia, ist also eine ihrer Seinsweisen. Eine Begründung für den überlieferten Titel «Donner» im Sinne der «Himmelsstimme» der Athena-Sophia lieferte inzwischen M. Tardieu in: Le Muséon 87, 1974, H. 3/4, S. 523–529; 88, 1975, H. 3/4, S. 365–369.
- 29 A. D. Nock/A. J. Festugière, Corpus Hermeticum I, S. 7 f. Ich verwende die Übersetzung von R. Haardt, Die Gnosis, S. 143 ff. und W. Foerster, Gnosis I, S. 421 ff.
- 30 Vgl. dazu H. Jonas, Die Gnosis I, S. 212 ff. Weiteres dazu im Abschnitt über die Gemeindeorganisation (S. 228 ff.).
- 31 Eine Analyse des ganzen Komplexes findet sich bei H.-M. Schenke, Der Gott «Mensch» in der Gnosis (die Quellenbasis läßt sich jetzt noch erweitern).
- 32 H. Jonas, Gnosis u. spätantiker Geist I, Ergänzungsheft, S. 383. Vgl. auch dens. im Journal of Religion XLII, 1962, S. 267 f.

- 33 So der Titel meiner ergänzungsbedürftigen Abhandlung in der ZRGG IX, 1957, S. 1–20.
- 34 Ob diese Gestalt zum ursprünglichen Bestand gehört, bleibt unsicher; sie fehlt in den anderen Versionen und kommt auch im weiteren Kontext nicht mehr vor. Vgl. dazu S. Arai, NTS 15, 1969, S. 305 ff.
- 35 Herausgegeben und übersetzt von M. Krause, Gnostische und hermetische Schriften (Kap. IV, S. 68–87). Die Übersetzung M. Krauses auch in: W. Foerster, Gnosis II, S. 124 ff. Zur Bedeutung der Schrift für die Auslegung des Johannesevangeliums K.-M. Fischer in: Gnosis und Neues Testament, hrsg. von K.-W. Tröger, S. 254 ff. (hier auch eine graphische Darstellung des Grundgedankens).
- 36 Ich benutze im folgenden die von mir übersetzten Texte in meiner Quellenauswahl bei W. Foerster, Gnosis II, S. 257 f. (GR 104 f. Petermann), S. 266 f. (GL 61 f. Petermann), S. 268 (GR 92 Petermann), S. 291 f. (GL 75 f. Petermann), S. 293 (GL 84 Petermann, 14 Petermann).
- 37 Nach M. Krause bei W. Foerster, Gnosis II, S. 139.
- 38 Grundlegend L. Schottroff, Anima naturaliter salvanda, in: W. Eltester, Christentum und Gnosis. Dazu meine Bemerkungen in der ThR 36, 1971, S. 12 f. Übrigens schon von Koffmane festgestellt: Die Gnosis nach ihrer Organisation, Breslau 1881, S. 3 f. (abgedruckt in meinem WdF-Band Gnosis und Gnostizismus, S. 122).
- 39 Vgl. dazu die kritische Abhandlung von C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule, und meine Bemerkungen in der ThR 34, 1969, S. 9 ff.
- 40 Benutzt wird die Ausgabe von P. Nagel, Das Wesen der Archonten aus Codex II der gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi, und die wichtigen Ergänzungen von M. Krause in Enchoria II, 1972, S. 1–19. M. Krause legte seine eigene Übersetzung bei W. Foerster, Gnosis II, S. 53–66, vor.
- 41 Text und Übersetzung bei A. Böhlig/P. Labib, Koptisch-gnostische Apokalypsen, S. 96–117. Vgl. auch M. Krause bei W. Foerster, Die Gnosis II, S. 17–31.
- 42 Ich benutze die Textausgabe von J. Dorresse im Journal asiatique, 1966, S. 330 bis 429, und die danach angefertigte Übersetzung von H.-M. Schenke in: NTS 16, 1969/70, S. 196–208, sowie die jetzt vorliegende Edition der beiden Versionen von A. Böhlig, Nag Hammadi Codices III 2 and IV 2.
- 43 Text und Übersetzung bei M. Krause/P. Labib, Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes, S. 195 f. Vgl. auch R. Haardt, Gnosis, S. 172 ff., und H.-M. Schenke in: J. Leipoldt/W. Grundmann, Umwelt des Urchristentums II, S. 352.
- 44 Ich verwende außer einer mir zur Verfügung stehenden Abschrift des Originaltextes die von H.-M. Schenke und seinem Arbeitskreis hergestellte Übersetzung, die auf einer Kollationierung des Kairoer Originals beruht (ThLZ 99, 1974, S. 734 bis 746). Einige übersetzte Stücke finden sich auch bei K.-W. Tröger, Gnosis und Neues Testament, S. 75. Auf die Wiedergabe des Parallelismus membrorum wurde verzichtet.
- 45 K.-W. Tröger, Gnosis und Neues Testament, S. 76. Zum Johannesevangelium s. u. S. 323 ff. Vgl. die Zusammenstellung von C. Colpe im JbAC 17, 1975, S. 122 bis 124.
- 46 Text und Übersetzung bei M. Krause, Gnostische und hermetische Schriften, S. 133–149. Ich benutze die Bearbeitung von W.-P. Funk in der ThLZ 98, 1973, S. 251 bis 259, der auch eine Einführung in die Schrift vorangestellt ist.
- 47 Vgl. Text und Übersetzung von M. Krause, Neue Texte, S. 135–137. Eine Übersetzung von H.-M. Schenke und H. G. Bethge auch in der ThLZ 100, 1975.
- 48 Das hat R. Bultmann (Das Evangelium des Johannes) ohne Zweifel nachgewiesen; es ist zuletzt von H.-M. Schenke erneut bestätigt worden (in: K.-W. Tröger, Gnosis und Neues Testament, S. 226 ff.).
- 49 Vgl. H.-M. Schenke, a.a.O., S. 218 ff.
- 50 Ich verwende vor allem die neuen Text-



- bearbeitungen von Th. Wolbergs, Griechische religiöse Gedichte der ersten nachchristlichen Jahrhunderte I: Psalmen und Hymnen der Gnosis und des frühen Christentums, Meisenheim (Main) 1971 (Beitr. z. Klass. Philologie 40), und A. Kehl, Beiträge zum Verständnis einiger gnostischer und frühchristlicher Psalmen und Hymnen, in: JbAC 15, 1972, S. 92–119. Der erste Teil (Z. 1–13) ist textlich sehr verderbt und eine Übersetzung daher unsicher. Neuere Übersetzungen bei R. Haardt, Die Gnosis, S. 90f.; W. Foerster, Gnosis I, S. 362; M. Elze, ZThK 1974, S. 401f.
- 51 W. Till, Papyrus Berolinensis, 2 1972, S. 194–295 (unser Zitat S. 290ff.). Dazu ist der Eugnostos-Brief mit den Varianten und Ergänzungen bzw. Auffüllungen der in NHC III erhaltenen Fassung der Sophia Jesu Christi zu vergleichen, wie sie M. Krause in seiner Übersetzung bei W. Foerster, Gnosis II, S. 32ff und 153ff. bietet (unser Text hier S. 159).
- 52 A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, S. 215ff., 285ff., 797ff. (Durchleuchtung des ideengeschichtlichen Hintergrundes der Präexistenzvorstellung).
- 53 Vgl. a.a.O., S. 211f.; Dogmengeschichte, Tübingen 71931, S. 51f. (aus dieser Darstellung auch das folgende Zitat).
- 54 Lehrbuch der Dogmengeschichte, S. 215.
- 55 L. Schottroff, Der Glaubende und die feindliche Welt, S. 295. Vgl. zu diesem wichtigen Buch meine Bemerkungen in der ThR 37, 1972, S. 297ff. u. 304ff.
- 56 L. Schottroff, a.a.O., S. 289. Vgl. auch unten S. 323ff.
- 57 Vgl. S. Arai, Die Christologie des Evangelium Veritatis, Leiden 1964. Dazu meine Bemerkungen in der ThR 34, 1969, S. 198ff.
- 58 Nach der Übersetzung von H. Duensing in: E. Hennecke/W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, Bd. 1, S. 132 und 138.
- 59 Übersetzt nach: K.-W. Tröger, Gnosis und Neues Testament, S. 68f.
- 60 Lehrbuch der Dogmengeschichte, S. 286, Anm. 1.
- 61 Text und Übersetzung bei M. Krause, Neue Texte, S. 118ff. Vgl. auch K.-W. Tröger, Gnosis und Neues Testament, S. 61, wo dieser Passus gleichfalls übersetzt ist.
- 62 Ich zitiere nach der Übersetzung von K. Schäferdiek bei E. Hennecke/W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, Bd. 2, S. 157f.
- 63 Text und Übersetzung bei M. Krause, Neue Texte, S. 150–179. Eine neue Übersetzung von H.-M. Schenke und A. Werner findet sich in der ThLZ 99, 1974, S. 575–583. Zu 82, 3–9 s. besonders H.-M. Schenke bei M. Krause, Essays on the Nag Hammadi Texts, S. 283ff.
- 64 Vgl. A. Böhlig/P. Labib, Koptisch-gnostische Apokalypsen, S. 42–45. Ich benutze außerdem die Rekonstruktion des lädierten Textes von H.-M. Schenke bei J. Leipoldt/W. Grundmann, Umwelt des Urchristentums II, S. 354f. (vgl. dazu dens. in der OLZ 61, 1966, 28f.).
- 65 Lidzbarski, S. 430. Zitiert nach meiner Übersetzung bei W. Foerster, Gnosis II, S. 352. Die Stelle findet sich auch im Johannesbuch Kap. 50 (Lidzbarski, Übers. S. 184f.).
- 66 Auch die folgenden Zitate aus dem Linken Ginza entstammen meiner Auswahl bei W. Foerster, S. 340f. (GL III 12), 328f. (GL II 1), 332 (GL II 8), 333 (GL II 12), 348 (GL III 56), 342f. (GL III 15).
- 67 Zitate nach meiner Auswahl, a.a.O., S. 349 (GL III 57), 344 (GL III 25), 300 (GR II 3), 343f. (GL III 24), 344 (GL III 23), 319f. (GL I 4).
- 68 Text und Übersetzung bei M. Krause, Gnostische und Hermetische Schriften, S. 99f.; W. Foerster, Gnosis II, S. 144f.
- 69 Text und Übersetzung bei M. Krause, a.a.O. S. 144ff.; W. P. Funk/H.-M. Schenke, ThLZ 98, 1973, S. 258.
- 70 Vgl. dazu Anm. 44
- 71 Text und Übersetzung: De Resurrectione (Epistula ad Rheginum). Ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Zürich

1963. Besonders hilfreich zum Studium dieses Textes erweisen sich Übersetzung und Kommentar von R. Haardt in: *Kairoi XI*, 1969, S. 1–5; *XII*, 1970, S. 241 bis 269, ferner H.-G. Gaffron, Eine gnostische Apologie des Auferstehungsglaubens, in: *Die Zeit Jesu. Festschrift für H. Schlier*, Freiburg (Breisgau) 1970, S. 218–227, und M. L. Peel, Gnosis und Auferstehung. Der Brief an Rheginus von Nag Hammadi, *Neukirchen-Vluyn* 1974 (hier auch S. 196 bis 204 eine Wiedergabe des obengenannten Originaltextes). Eine Übersetzung von Schenke findet sich bei J. Leipoldt/W. Grundmann, *Umwelt des Urchristentums II*, S. 369–372.
- 72 Gnosis I, S. 261. Vgl. zum ganzen Problem und zum Folgenden die Ausführungen von R. Haardt, Das universaleschatologische Vorstellungsgut in der Gnosis, in: *Vom Messias zum Christus*. Hrsg. von K. Schubert, Wien 1964, S. 315, 336.
- 73 Mandäische Liturgien ed. Lidzbarski, S. 205 f. (Oxforder Sammlung I 38), zitiert nach meiner Übersetzung bei W. Foerster, *Gnosis II*, S. 314.
- 74 Vgl. Anm. 44.
- 75 Text und Übersetzung bei M. Krause/P. Labib, *Gnostische und Hermetische Schriften*, S. 150–165. Verwendet wurde auch die Bearbeitung von K. M. Fischer in der *ThLZ* 98, 1973, S. 169–176. Vgl. ferner die Bemerkungen bei K.-W. Tröger, *Gnosis und Neues Testament*, S. 50 ff.
- 76 Zitiert nach H.-M. Schenke in: J. Leipoldt/W. Grundmann, *Umwelt des Urchristentums II*, S. 363 f. Eine Übersetzung dieses Abschnittes auch bei R. Haardt, *Gnosis*, S. 208 f. Zum Text vgl. die Angaben Anm. 25.
- 77 Text und Übersetzung bei M. Krause, *Neue Texte*, S. 2–105.
- 78 Zitiert nach der Ausgabe von Lidzbarski, S. 311, 11 ff.; meine Auswahl bei W. Foerster, *Gnosis II*, S. 353 f.; daraus auch das folgende Zitat; S. 478, 17 ff. nach Lidzbarski.
- 79 Vgl. vorläufig meine Angaben in der *ThR* 38, 1973, S. 6 f.
- 80 Vgl. Anm. 22.
- 81 Die Gnosis nach ihrer Organisation, *Breslau* 1881, S. 5 f.; abgedruckt bei K. Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus*, S. 123.
- 82 Zitiert nach R. Haardt, *Gnosis*, S. 138. Text bei A. Ferrua, *Revista di Archeologica Christiana XXI*, 1944/45, S. 185 ff.
- 83 Was Celsus darüber schreibt (Origenes, *Contra Celsum V* 63), ist sicher übertrieben und eher auf die Lehrstreitigkeiten innerhalb der Kirche gemünzt.
- 84 Koffmane, *Gnosis*; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, S. 276–319; L. Fendt, *Gnostische Mysterien*; H. Kraft, *Gnostisches Gemeinschaftsleben*, S. 117–139; H.-G. Gaffron, *Studien zum koptischen Philippusevangelium*, S. 71–99 (wichtige Bemerkungen).
- 85 Text und Übersetzung bei W. Bauer, *Die Oden Salomos*
- 86 Vgl. M. Krause/P. Labib, *Gnostische und hermetische Schriften*; K.-W. Tröger, *Die 6. und 7. Schrift aus Nag-Hammadi-Codex VI*, in: *ThLZ* 98, 1973, S. 495–503. Die griechische und lateinische Version von NHC VI 7 finden sich wiedergegeben bei A. D. Nock/A. J. Festugière, *Corpus Hermeticum II*, S. 353–358.
- 87 Vgl. dazu die Untersuchungen von H.-G. Gaffron, *Studien zum koptischen Philippusevangelium*.
- 88 H.-G. Gaffron, a.a.O., S. 198
- 89 Die bisher besten Deutungen haben G. Hoffmann, *ZNW* 4, 1903, S. 298, und H. Grefsmann, a.a.O. 16, 1915, S. 193, gegeben.
- 90 Vgl. dazu W.-P. Funk, *Die Zweite Apokalypse des Jakobus aus Nag-Hammadi-Codex V*, S. 211 ff. (*Das Sterbegebet des Jakobus*: S. 62, 16–63, 29); *Probleme der Zweiten Jakobus-Apokalypse aus NHC V*, in: P. Nagel, *Studia Coptica*, S. 147–158.
- 91 Vgl. dazu vor allem H.-G. Gaffron, *Studien zum koptischen Philippusevangelium*, S. 185–219.
- 92 Vgl. dazu L. Fendt, *Gnostische Mysterien*, S. 22 ff.; H. Leisegang, *Das Mysterium der Schlange*, in: *Eranos-Jahrbuch* 1939, S. 151–250, speziell S. 205 ff. Die Echtheit

- der Angaben von Epiphanius ist zweifelhaft, wenn man davon ausgeht, daß er hellenistische Mysterienbräuche auf die Ophiten übertragen hat. So ist die *cista mystica* (zu Füßen der Demeter), aus der eine Schlange kriecht, häufig auf griechischen Reliefs und Münzen zu sehen. Vgl. E. Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, Berlin 1913 (Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten 13,2), S. 146 ff.
- 93 Vgl. bes. L. Fendt, *Gnostische Mysterien*, S. 3 ff. Weitere Literatur zum «Spermakult» bei H.-G. Gaffron, *Studien zum koptischen Philippusevangelium*, S. 355, Anm. 1. Für die weitgehende Realität des Geschilderten tritt W. Speyer, *JbAC* 6, 1963, S. 129–135, ein.
- 94 H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I, S. 170 f.
- 95 Vgl. a.a.O. S. 233 ff. Die folgenden Zitate auf S. 234.
- 96 H. Jonas, a.a.O. S. 236.
- 97 Übersetzung bei W. Foerster, *Gnosis* I, S. 205–213; R. Haardt, *Die Gnosis*, S. 125–132.
- 98 Zitiert nach der Übersetzung von W.-P. Funk, *ThLZ* 100, 1975, S. 21. Der Text wird von J. Zandee und M. Peel herausgegeben.
- 99 *Rechter Ginza* I, § 110–118 Lidzbarski; vgl. W. Foerster, *Gnosis* II, S. 370 f.
- 100 Einiges bei H. G. Kippenberg, *Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus*, in: *Numen* XVII, 1970, S. 211–231, bes. S. 219 ff.; G. Theisen, *Kairos* XVII, 1975, S. 296; vgl. auch schon H. Jonas, *Gnosis* I, S. 214–255.
- 101 a.a.O. S. 170
- 102 a.a.O. S. 226 f., Anm. 1. Hier auch die folgenden Zitate, aber in einer etwas anderen Argumentationsrichtung.
- 103 Lidzbarski. Hier nach meiner Übersetzung bei W. Foerster, *Gnosis* II, S. 370.
- 104 Vgl. J. Leipoldt, *Thomasevangelium*, S. 74.
- 105 Übersetzungen bei W. Foerster, *Gnosis* I, S. 53 ff., und R. Haardt, *Gnosis*, S. 58 f. Der Text bei Clemens Alexandrinus, *Werke*, Bd. 2, Leipzig 1960, S. 197–200.
- 106 Vgl. O. Klíma, *Mazdak*, S. 183–231, bes. S. 208 ff. Klíma vermutet, daß die Lehre Mazdaks bzw. seines Lehrers Zartuscht auf einen Sektenstifter namens Bundos (um 300) zurückgeht, der in Rom und Persien eine besondere Art von Manichäismus vertrat (a.a.O. S. 156 ff.). Über die Ideologie der Mazdakiten gibt es nur wenige und sehr widersprechende Nachrichten.
- 107 Lidzbarski. Hier nach meiner Übersetzung bei W. Foerster, *Gnosis* I, S. 269.
- 108 Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte* (Neuausgabe), S. 198.
- 109 Zum Folgenden vgl. meine Ausführungen in *Kairos* IX, 1967, S. 105–122; abgedruckt in meinem Sammelband «*Gnosis und Gnostizismus*», S. 768–797, speziell S. 780 ff.; ferner *ThR* 36, 1971, S. 89 bis 119, bes. 108 ff. Vgl. auch W. Schmithals, *Die Apokalyptik*, Göttingen 1973, S. 67 ff. u. 93 ff. Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyptik s. den so betitelten Aufsatz von H. D. Betz in der *ZThK* 63, 1966, S. 391 bis 409 (er betont den hellenistischen Einfluß).
- 110 Dazu die Ausführungen von J. Grünwald, *Knowledge and Vision*, in: *Israel Oriental Studies* III, 1973, S. 63–107, bes. S. 72 ff.
- 111 Vgl. A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit*, S. 80 ff., 119 ff., 135 ff., 149 ff.; J.-É. Ménard, *Littérature apocalyptique juive et littérature gnostique*, in: *Revue des sciences religieuses* 47, 2/4 (= *Exégèse biblique et Judaïsme*), Strasbourg 1973, S. 301 bis 317.
- 112 W. Schmithals, *Die Apokalyptik* (s. Anm. 109), S. 77, 80, 82.
- 113 Vgl. die Zusammenstellung der Belege zu beiden Vorstellungen in meinem Artikel: *War der Verfasser der Oden Salomos ein «Qumran-Christ»? Revue de Qumran* 4, 1964, S. 523–555, bes. S. 544 ff.
- 114 Vgl. a.a.O. S. 550 ff.
- 115 Nach P. Rießler, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Augsburg 1928, S. 380.

- 116 Vgl. G. Widengren, Der iranische Hintergrund der Gnosis, in: ZRGG 5, 1952, S. 87–114; teilweise abgedruckt bei K. Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, S. 410–425; vgl. auch dens., S. 696ff.
- 117 Vgl. dazu die große Monographie von M. Hengel, Judentum und Hellenismus, Tübingen 1969.
- 118 Vgl. meinen Forschungsbericht über die wichtigen Arbeiten von W. Theiler und H. J. Krämer in der ThR 38, 1973, S. 12ff.
- 119 W. Schubart, Glaube und Bildung im Wandel der Zeiten, München 1947, S. 37f. Ausführliche und grundlegende Darstellung: M. Rostovtzeff, Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt, 3 Bde, Darmstadt 1955/56 = Die hellenistische Welt. Gesellschaft und Wirtschaft, 3 Bde, Stuttgart 1955/1956, 21962. Vgl. jetzt auch E. Ch. Welskopf (Hrsg.), Hellenische Poleis, 4 Bde, Berlin 1974.
- 120 Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte, Bd. 2, S. 880; hier auch das folgende Zitat.
- 121 Vgl. H. Kreißig, Die sozialen Zusammenhänge des Jüdischen Krieges, Berlin 1970 (Schriften z. Gesch. u. Kultur d. Antike 1); F. M. Heichelheim, Geschichte Syriens und Palästinas, in: B. Spuler (Hrsg.), Handbuch der Orientalistik II, 4: Orientalistische Geschichte von Kyros bis Mohammed, Lief. 2, Leiden 1966, S. 178ff.
- 122 M. Rostovtzeff, Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte, S. 879.
- 123 Wirtschaft und Gesellschaft. Hrsg. von J. Winkelmann, Tübingen 1972, 1. Halbband, S. 304–310 (der Abschnitt über die Religionssoziologie wurde ca. 1912/13 verfaßt). Vgl. dazu und zum folgenden bereits meine Ausführungen im Sammelband Gnosis und Gnostizismus, S. 776f.
- 124 Grundlegende Untersuchung dazu von J. Frickel, Die «Apophasis Megale». Vgl. meine Bemerkungen ThR 37, 1972, S. 325ff.
- 125 Nachzulesen bei E. Hennecke/W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, 2. Aufl., S. 215ff. u. 231ff.; 3. Aufl., Bd. 2, S. 188ff.
- 126 Die Pseudoclementinen. II Rekognitionen in Rufins Übersetzung, hrsg. von B. Rehm, Berlin 1965 (GCS 51), S. 73f. Zitiert auch bei H. Jonas, Gnosis I, S. 357. Der streckenweise antimarcionitische Tenor wird davon nicht berührt.
- 127 Zum Stand der Simonforschung s. meinen Bericht ThR 37, 1972, S. 322–347. Über Simon Magus in der Apg. zuletzt E. Haenchen bei K.-W. Tröger, Gnosis und Neues Testament, S. 267–279. Das Buch von K. Beyschlag über Simon Magus bedeutet bis auf eine gute Materialsammlung zu einigen Seiten des Simonianismus keinen wesentlichen Fortschritt. Vgl. demgegenüber G. Lüdemann, Untersuchungen zur simonian. Gnosis; dens., ZKG 1976, S. 346 bis 352, und meine Rezension «Simon – Magus oder Gnosticus» in der ThR 1978.
- 128 Vgl. dazu H. Liboron, Die karpokratische Gnosis, Leipzig 1938 (er hält an der Historizität fest); H. Kraft, Gab es einen Gnostiker Karpokrates? In: Theol. Zs. 8, 1954, S. 434–443.
- 129 Zusammenfassend: Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953, 1968; Berlin 1959, bes. § 15; E. Haenchen, Gnosis und Neues Testament, in: RGG<sup>3</sup> II, Sp. 1652–1656.
- 130 R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (1. Aufl.), S. 169.
- 131 Vgl. W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth (die hier vorgetragene These ist bisher nicht ernsthaft widerlegt worden); U. Wilckens, Weisheit und Torheit. Zur sozialen Situation der korinthischen Gemeinde zuletzt G. Theißen, ZNW 65, 1974, S. 232–272.
- 132 Vgl. dazu P. Pokorný, Der Epheserbrief und die Gnosis; K. M. Fischer, Epheserbrief, bes. S. 173ff.
- 133 Vgl. dazu immer noch H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen.
- 134 Grundlegend: R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1941, 1964; Theologie des Neuen Testaments, § 41–50. Weitergeführt von E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen, Göttingen 1964, I, S. 168 bis

- 187; II, S. 155–180; Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1966; S. Schulz, Johannesevangelium; L. Schottroff, Der Glaubende und die feindliche Welt, und K.-W. Tröger, Ja oder Nein zur Welt, in: Theol. Versuche VII, Berlin 1976, S. 61–80. Vgl. jetzt auch K. M. Fischer, Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser, in: K.-W. Tröger, Gnosis und Neues Testament, S. 245–266.
- 135 E. Käsemann, Exegetische Versuche I, S. 178.
- 136 Über die jüdischen Taufsekten vgl. meine Darstellung in der Cambridge History of Judaism, Bd. 2.
- 137 In: Kairos 7, 1965, S. 123 (jetzt abgedruckt in: Rudolph: Gnosis und Gnostizismus, S. 599); J. Leipoldt/W. Grundmann, Umwelt des Urchristentums I, S. 413.
- 138 So H.-Ch. Puech schon 1933/34 in einem Aufsatz, der jetzt übersetzt in meinem Sammelband «Gnosis und Gnostizismus» abgedruckt worden ist (S. 315).
- 139 Beste Quellendarbietung in Übersetzung bei W. Foerster, Gnosis I, S. 80–110. Vgl. auch R. Haardt, Gnosis, S. 41–54. Zum Forschungsstand meine Übersicht in ThR 38, 1973, S. 2 ff.
- 140 Das Buch A. v. Harnacks über Marcion ist bis heute die beste Materialzusammenstellung geblieben, auch wenn seine Deutung nicht mehr ganz geteilt wird (S. 28 f. gibt H. Iose Beziehungen zur Gnosis zu). Den neuen Standpunkt bietet vorzüglich B. Aland, Marcion, in: ZThK 70, 1973, S. 420–447. Vgl. auch meinen kurzen Bericht in der ThR 37, 1972, S. 358 ff.
- 141 Übersetzung der Fragmente bei W. Foerster, Gnosis I, S. 309–34; R. Haardt, Gnosis, S. 105–107.
- 142 In der Ausgabe von Wendland, S. 167. Ich benutze die neue Bearbeitung von Th. Wolbergs und A. Kehl (JbAC 15, 1972, S. 93 ff), der auch R. Haardt, Gnosis, S. 107, nahe kommt.
- 143 Vgl. dazu H.-Ch. Puech in: E. Hennecke/W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, Bd. 1, S. 160–166. Kritisch: E. Haenchen, ThR 30, 1964, S. 47 ff.; K. Rudolph, ThR 31, 1969, S. 195 ff.
- 144 Beste Quellendarbietung jetzt bei W. Foerster, Gnosis I, S. 162–314. Teile auch bei R. Haardt, Gnosis, S. 107–138. Eine gute Zusammenfassung auf Grund des Irenäusberichtes gibt H. Jonas, Gnosis I, S. 363–375. Den «Mythos Valentins» versuchte G. Quispel zu rekonstruieren (Gnosis als Weltreligion, S. 78–84).
- 145 W. Foerster, Grundzüge der ptolemäischen Gnosis, in: NTS 6, 1959/60, S. 16–31 (Zitat: S. 18).
- 146 Übersetzt bei W. Foerster, Gnosis I, S. 214–240; R. Gögler, Origenes, Johannes-evangelium.
- 147 Übersetzt und analysiert von W. Foerster, Gnosis I, S. 193–204 (auf Ptolemaios bezüglich), S. 287–302. Ausführliche kommentierte Ausgabe von F. Sagnard, Extraits de Théodote.
- 148 Das hatte schon G. Volkmar 1855 (Zs. f. hist. Theol. IV, S. 603 f.) nachgewiesen, nur A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte, S. 288 f., 313 f. u. a., ließ sich davon nicht überzeugen. Neuerdings beginnt er sein Dasein wieder in der Literatur (so bei H.-M. Schenke in: Umwelt des Urchristentums I, S. 408).
- 149 Gut dargestellt bei H. Leisegang, Gnosis, S. 326 ff. Vgl. auch die Übersetzung bei W. Foerster, Gnosis I, S. 265 ff.
- 150 Zitiert nach der Übersetzung von E. Klebba, Irenäus, Buch I–III (BdKV 3), S. 53.
- 151 Vgl. J. Leipoldt, Der römische Kaiser Julian in der Religionsgeschichte, Berlin 1964 (SB SAW, Phil.-hist. Kl. 110:1), S. 18 (betr. Julian, Briefe 115); H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche 3, S. 282; 4, S. 78.
- 152 Auszüge daraus bei W. Foerster, Gnosis I, S. 378–382.
- 153 Sacramenta Mundi. Theol. Lexikon für die Praxis, Freiburg/Breisgau (Herder), Bd. 3, 1969, Sp. 328
- 154 Neuausgabe und engl. Übersetzung der syrischen Fassung von H. J. W. Drijvers, The Book of the Laws of Countries, Assen 1964. Deutsche Übersetzung: A. Merx,

- Bardesanes von Edessa, Halle 1863, S. 25 bis 55; H. Wiesmann in: 75 Jahre Stella Matutina, Feldkirch 1931, S. 553–572.
- 155 Vgl. die große Monographie von H. J. W. Drijvers, Bardaisan von Edessa, und meinen Forschungsbericht in der ThR 34, 1969, S. 223 f.; 37, 1972, S. 349 ff. Der gnostische Charakter der Lehre Bardaisans wird vor allem von B. Aland herausgestellt (ZKG 81, 1970, S. 334–351; zuletzt in: Dietrich, Synkretismus, S. 123 bis 143.
- 156 Zitiert nach A. Adam, Texte zum Manichäismus, S. 111. Der Text ist einem der iranischen Turfanfragmente (M 4) entnommen. Vgl. Abb. 24.
- 157 Unveröffentlicht; zitiert nach C. Schmidt/H. J. Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten, S. 44 (Text: S. 86).
- 158 Eine bequeme Zusammenstellung bei A. Adam, Texte zum Manichäismus, S. 1 bis 35, 111–128. Hinzu kommt jetzt noch das Material aus dem Kölner Mani-Kodex (vgl. A. Henrichs/L. Koenen in der ZPE).
- 159 Vgl. den anschaulichen Bericht von A. v. Le Coq, Auf Hellas Spuren in Ostturkestan, Leipzig 1926.
- 160 Vgl. C. Schmidt, Neue Originalquellen des Manichäismus aus Ägypten, Stuttgart 1933; C. Schmidt/J. Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten.
- 161 Vgl. den Vorbericht und die Edition der Seiten 1–72 von A. Henrichs/L. Koenen in der ZPE.
- 162 Vgl. dazu meine Studien: Gnosis und Manichäismus nach den koptischen Quellen; Die Bedeutung des Kölner Mani-Codex für die Manichäismusforschung, und P. Nagel, Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur, in: K.-W. Tröger, Gnosis und Neues Testament, S. 149–182.
- 163 Vgl. C. Schmidt/J. Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten, S. 41 (Text: S. 85).
- 164 A. Henrichs/L. Koenen, ZPE 5, 1970, S. 108; ZPE 19, 1975, S. 65.
- 165 A. Henrichs/L. Koenen, ZPE 5, 1970, S. 98; ZPE 19, 1975, S. 69.
- 166 Ich lehne mich hier, wie bereits öfters im Vorangehenden, an meinen Artikel «Mani» in der Kinder-Enzyklopädie «Die Großen der Weltgeschichte», bes. S. 553 ff., an.
- 167 Für diesen Abschnitt verweise ich auf meine im Literaturverzeichnis genannten Arbeiten. Verwendet wurden auch persönliche Reiseerfahrungen und briefliche Informationen von irakischen Mandäern.
- 168 Vgl. meinen Bilderatlas «Mandaeism», Tafeln III und IV.
- 169 Vgl. meine Untersuchung: Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Die von mir besorgte Quellenauswahl bei W. Foerster, Gnosis II, 2. Teil, trägt vor allem diesem Gesichtspunkt Rechnung. Einen Überblick über den gegenwärtigen Forschungsstand vermittelt mein Beitrag zu K.-W. Tröger, Gnosis und Neues Testament, S. 121–148.
- 170 Über diese Fragen ausführlich meine Arbeit: Die Mandäer II. Der Kult, und E. Segelberg, Maṣbūtā.
- 171 Ediert und übersetzt von E. S. Drower, The Haran Gawaita and Baptism of Hibil-Ziwa. Die wichtigsten Passagen daraus in deutscher Übersetzung in meiner Quellenauswahl bei W. Foerster, Gnosis II, S. 397 ff. Vgl. dazu auch R. Macuch in der ThLZ 82, 1957, S. 401–408, meine Bemerkungen in dem Forschungsbericht bei K.-W. Tröger, Gnosis und Neues Testament, S. 129 ff. sowie «Quellenprobleme zum Ursprung und Alter der Mandäer».
- 172 Vgl. meinen Aufsatz «Das frühe Christentum als religionsgeschichtliches Phänomen», in: Das Korpus der Griechischen Christlichen Schriftsteller. Hrsg. von J. Irmscher und K. Treu, Berlin 1977 (TU 120), S. 29 bis 42.
- 173 Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt (Main) 1974 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft), S. 144.
- 174 Blumenberg, a.a.O., S. 150
- 175 Verwiesen sei außer auf A. v. Harnacks Lehrbuch der Dogmengeschichte I, S. 556 ff., bes. auf R. A. Lipsius, Die Zeit des Irenäus von Lyon und die Entstehung der altkatholischen Kirche, in: Hist. Zs.

- 28, 1872, S. 241–295, bes. S. 293 ff., und neuerdings P. Schwanz, *Imago Dei*, S. 117 bis 143.
- 176 Vgl. P. Schwanz, a.a.O. S. 145–169.
- 177 Vgl. die vorzügliche Interpretation von H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist II/1*, S. 175–223.
- 178 Vgl. A. Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis*.
- 179 Vgl. zu diesen Punkten, wie überhaupt zu Augustin, bes. A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1, S. 255–302; ders., *Sprache und Dogma*, Gütersloh 1969, S. 133–166. Noch Luther ist entscheidend von Augustins Sündenverständnis bestimmt, wendet es sogar wieder stärker ins substanzhafte Denken und hat sich so den Vorwurf des Manichäismus eingehandelt. Deutlich sichtbar bei seinem ungarischen Schüler Flacius, der dem Menschen seit Adams Fall eine völlig korrumpierte Natur zuschrieb. In der Verachtung von Konkupiszenz und Leib als Ort der Sünde, die das gute Wollen des Menschen zerstört (vgl. bereits Paulus in dieser Hinsicht) steckt ein gnostisches Erbe im evangelischen Christentum. Zu Luther unter diesem Gesichtspunkt s. jetzt die gründliche Untersuchung von Th. Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit*, Leipzig 1975, Teil 1, S. 126 ff., 148 ff.
- 180 Vgl. Blumenberg, *Säkularisierung*, (s. Anm. 173), S. 150 ff.
- 181 a.a.O. S. 150.
- 182 a.a.O. S. 155 f.
- 183 a.a.O. S. 157.
- 184 Zitiert nach der Übersetzung von H. H. Schaeder in dem Aufsatz von H. S. Nyberg, *Das Christentum als religionsgeschichtliches Problem*, in: *Zs. f. Missionskunde u. Religionswiss.* 50, 1935, S. 303, Anm.
- 185 *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, S. 287, Anm. Vgl. auch den Grundriß der Dogmengeschichte, Tübingen 7 1931, S. 132 ff.
- 186 W. W. Harvey I, S. 345, zitiert nach Blumenberg, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, Frankfurt (Main) 1973 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft), S. 84. Dieser Darstellung ist das im Text Ausgeführte sehr verpflichtet (bes. S. 79 bis 121). B. hat allerdings übersehen, daß die *curiositas* in der spätantiken Philosophie gegenüber der Tugend der «Vorsicht, Scheu» (griech. *eulabeia*) gleichfalls abgewertet worden ist (vgl. H. Dörrie, in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I*. Die alte Kirche, hrsg. von H. Frohnes und U. W. Knorr. München 1974, S. 257). Zu den «Schranken gnostischen Denkens» s. W. Schultz, *Dokumente der Gnosis*, Jena 1910, S. XVII f. (jetzt abgedruckt bei K. Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus*, S. 258 f.).
- 187 W. W. Harvey I, S. 347.
- 188 Blumenberg, a.a.O. (s. Anm. 186) S. 95.
- 189 a.a.O. S. 99.
- 190 Vgl. E. Werner, *Pauperes Christi*, Leipzig 1956; zuletzt: *Häresie und Gesellschaft im 11. Jahrhundert*, Berlin 1975 (SB SAW Phil. hist. Kl. 117:5). Einen kurzen Überblick bietet H. Grundmann, *Ketzergeschichte des Mittelalters*, Göttingen 1963 und Berlin 1969. Ausführlich: M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Prag 1974.

## Abkürzungen

### Biblische Bücher

App.	Apostelgeschichte	Hohesl.	Hoheslied Salomos	Kol.	Kolossenerbrief
Eph.	Epheserbrief	Jak.	Jakobusbrief	Kor.	Korintherbrief
Gal.	Galaterbrief	Jes.	Jesaja	Luk.	Lukasevangelium
Hebr.	Hebräerbrief	Joh.	Johannesbrief, -evangelium	Mark.	Markusevangelium
				Matth.	Matthäusevangelium

Off.	Offenbarung des Johannes	Pred.	Prediger Salomo	Thess.	Thessalonicherbrief
		Ps.	Psalm	Tim.	Timotheusbrief
Petr.	Petrusbrief	Röm.	Römerbrief	Tit.	Titus-Brief
Phil.	Philippenerbrief	Spr.Sal.	Sprüche Salomos	Weish.	Weisheit Salomos

#### Sonstige Abkürzungen

Abh.	Abhandlung	Pap.Ber.	Papyrus Berolinensis 8502
ADAIK	Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Kairo (Kopt. Reihe)	PAW	Preußische Akademie der Wissenschaften zu Berlin
AWG	Akademie der Wissenschaften zu Göttingen	PTS	Patristische Texte und Studien
BBA	Berliner Byzantinische Arbeiten	PWRE	Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaften
BdKV	Bibliothek der Kirchenväter. Hrsg. von O. Bardenhewer, K. Weyman, J. Zellinger. 2. Reihe (München)	QH	Qumran, Loblieder
Beitr.	Beiträge	QS	Qumran, Gemeinderegel
BZNW	Beihefte zur ZNW	RGG <sup>2</sup> ; RGG <sup>3</sup>	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. bzw. 3. Aufl. (Tübingen)
Corp.Herm.	Corpus Hermeticum	RGGV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
DAW	Deutsche Akademie der Wissenschaften; Akademie der Wissenschaften der DDR	SAW	Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Hrsg. von der PAW bzw. der DAW	SB	Sitzungsberichte
GL	Linker Ginza (mand.)	SQS	Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften. Hrsg. bzw. begr. von G. Krüger (Tübingen)
GR	Rechter Ginza (mand.)	ThLZ	Theologische Literaturzeitung
HAW	Heidelberger Akademie der Wissenschaften	ThR	Theologische Rundschau
Hen.	Henoch	TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum	VigChrist.	Vigiliae Christianae
KIT	Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen. Hrsg. bzw. begr. von H. Lietzmann	WdF	Wege der Forschung (Darmstadt)
Mitt.	Mitteilungen	Wiss.Beitr.	Wissenschaftliche Beiträge
NF	Neue Folge	WZ	Wissenschaftliche Zeitschrift
NHC	Nag-Hammadi-Kodex bzw. -Kodizes	ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
NHS	Nag Hammadi Studies (Leiden)	ZNW	Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft
Nov Test	Novum Testamentum	ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
NS	Neue Serie	ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
NTS	New Testament Studies	ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung		



# Literatur in Auswahl

## QUELLEN (ORIGINALTEXTE UND ÜBERSETZUNGEN)

### Kirchenväter

Afrēm (Ephrām) von Edessa

MITCHELL, C. W., *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*. 2 Bde, London 1912, 1921

*Des Heiligen Ephrāms des Syrers Hymnen gegen die Irrlehren*. Übers. von A. RÜCKER, München 1928 (BdKV Bd. 61)

Augustinus

JOLIVET, R., et M. JOURJON, *Six traités anti-Manichéens*. Oeuvres de St. Augustin 17. Bruxelles 1961

Clemens Alexandrinus

(*Werke*.) Hrsg. von O. STÄHLIN, 3 Bde, Leipzig 1936–1970 (GCS Bd. 12.15.17); Bd. 1 in 3. Aufl., Berlin 1972; Bd. 2 neu hrsg. von L. FRÜCHTEL, Berlin 1962; Bd. 3 in 2. Aufl. neu hrsg. von L. FRÜCHTEL, Berlin 1970 *Ausgewählte Schriften*. Übers. von O. STÄHLIN, 5 Bde, München 1934–1938 (BdKV Bd. 7.8.17.19.20)

SAGNARD, F.-M., *Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote*. Texte grec, introduction, traduction et notes. Paris 1948 (Zitierung im Text: Ex Theodoto)

Eusebius von Cäsarea

*Kirchengeschichte*. Hrsg. von E. SCHWARTZ, Kleine Ausgabe, Berlin 1952

*Kirchengeschichte*. Aus dem Griechischen übers. von Ph. HAEUSER, München 1932 (BdKV II 1); Neuausgabe: Hrsg. u. eingeleitet von H. KRAFT, München 1967 (Zitierung im Text: Kirchengesch.)

Ephrām s. Afrēm

Epiphanius von Salamis

*Ancoratus und Panarion*. Hrsg. von K. HOLL, 3 Bde, Leipzig 1915, 1922, 1933 (GCS Bd. 25.31.37) (Zitierung im Text: Panarion) *Ausgewählte Schriften*. Übers. von J. HÖRMANN, München 1919 (BdKV Bd. 38)

QUISPÉL, G., *Ptolémée. Lettre à Flora*, Paris 1949, 21966

Hippolytus von Rom

*Refutatio omnium haeresium*. Hrsg. von P. WENDLAND (Werke Bd. III) Leipzig 1916

(GCS Bd. 26) (Zitierung im Text: Refutatio)

*Des Heiligen Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien (Philosophumene)*. Übers. von K. PREYSING, München o. J. (BdKV Bd. 40)

Ignatius von Antiochia

*Die Apostolischen Väter*. Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe von K. BIHLMAYER, 1. Teil, Tübingen 1924 (SQS II 1)

*Neutestamentliche Apokryphen*. Hrsg. von E. HENNECKE, Tübingen 1904, 21924

*Die Apostolischen Väter*. Übers. von Fr. ZELLER, München o. J. (BdKV Bd. 35)

Irenäus von Lyon

*Adversus haereses*. Ed. W. W. HARVEY, 2 Bde, Canterbury 1857, Neudruck: Ridge-wood / New Jersey 1965 (Zitierung im Text: Adv.haer.)

*Des Heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien*. Übers. von E. KLEBBA, 2 Bde, München 1912 (BdKV Bd. 3.4)

Justin Martyr

*Die Apologien*. Hrsg. von G. KRÜGER, Tübingen (SQS I 1)

*Die beiden Apologien Justins des Märtyrers*. Übers. von G. RAUSCHEN, in: *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten*. Bd. 1, München 1913 (BdKV Bd. 12)

Origenes

*Gegen Celsus*. Hrsg. von P. KOETSCHAU (Werke Bd. I.II), Leipzig 1899 (GCS Bd. 2.3) (Zitierung im Text: Contra Celsum)

*Des Origenes acht Bücher gegen Celsus*. Übers. von P. KOETSCHAU, 2 Bde, München 1926 (BdKV Bd. 52.53)

*Der Johannesskommentar*. Hrsg. von E. PREUSCHEN (Werke Bd. IV), Leipzig 1903 (GCS Bd. 10)

*Das Evangelium nach Johannes*. Übers. u. eingeführt von R. GÖGLER, Einsiedeln 1959

Tertullian

*Opera*. Ed. A. REIFERSCHIED, G. WISSOWA, Ae. KROYMANN, H. HOPPE, V. BULHART et

- Ph. BORLEFFS, 4 Bde, Wien 1890–1957 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. 20.47.69.76)
- Apologetische, dogmatische und montanistische Schriften.* Übers. von K. A. H. KELLER und G. ESSER, München 1915 (BdkV Bd. 24)
- WASZINK, J. H., *Tertullians The Treatise against Hermogenes.* In: Quasten/Plumpe, *Ancient Christian Writers*, Bd. 24, Westminster (Maryland) 1956, S. 3 ff.
- Theodor bar Kōnai**  
*Liber scholiorum XI.* Ed. A. SCHER, Paris/Leipzig 1912 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Syrische Serie II, Bd. 66)
- POGNON, H., *Inscriptions mandaites des coupes de Khoubair II.* Paris 1899 (mit französischer Übersetzung)
- Hermetica**  
*Corpus Hermeticum.* Text établi par A. D. NOCK et traduit par A. J. FESTUGIÈRE, 2 Bde, Paris 1960
- Oden Salomos**  
*Die Oden Salomos.* Hrsg. (und übers.) von W. BAUER, Berlin 1933 (KIT 64)
- BAUER, W., *Die Oden Salomos.* In: E. Hennecke / W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, Bd. 2, Tübingen 1964; Berlin 1966, S. 576–625
- GRESSMANN, H., *Die Oden Salomos.* In: E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1924, S. 437–472
- Apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten**  
PREUSCHEN, E., *Antilegomena.* Gießen 1905  
*Acta apostolorum apocrypha.* Ed. R. A. LIPSIVS et M. BONNET, 3 Bde, Leipzig 1891 bis 1903. Neudruck: Darmstadt 1959  
*Neutestamentliche Apokryphen.* Hrsg. von E. HENNECKE, Tübingen 1924. 3. Aufl. hrsg. von W. SCHNEEMELCHER, 2 Bde, Tübingen 1959/1964; Berlin 1961/1966
- Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen* (zur 1. Auflage). Hrsg. von E. HENNECKE, Tübingen 1904
- Koptisch-gnostische Texte, einschl. Nag-Hammadi-Funde**  
BÖHLIG, A., *Das Ägypterevangelium von Nag Hammadi (Das Heilige Buch des Großen Unsichtbaren Geistes).* Wiesbaden 1974 (Göttinger Orientforschungen VI/1)
- BÖHLIG, A. / F. WISSE / P. LABIB, *Nag Hammadi Codices III 2 and IV 2. The Gospel of the Egyptians.* Leiden 1975 (NHS IV)
- BÖHLIG, A. / P. LABIB, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo.* Berlin 1962 (DAW, Institut für Orientforschung, Nr. 58)
- BÖHLIG, A. / P. LABIB, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo.* WZ der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Sonderband 1963
- BULLARD, R. A., *The Hypostasis of the Archons.* Berlin 1970 (PTS 10)
- DORESSE, J., «Le Livre Sacré du Grand Esprit Invisible» ou «L'Évangile des Égyptiens». In: *Journal asiatique* 1966, S. 317–435; 1968, S. 289–386  
*The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices.* Published under the Auspices of the Department of the Antiquities of the Arab Republic of Egypt in Conjunction with the UNESCO, Leiden 1972–1977 (10 Bde)
- FUNK, W. P., *Die Zweite Apokalypse des Jakobus aus Nag-Hammadi-Codex V.* Berlin 1976 (TU 119)
- GRANT, R. M. / D. N. FREEDMAN, *Geheime Worte Jesu: Das Thomas-Evangelium.* Frankfurt (Main) 1960
- GUILLAUMONT, A. / H.-Ch. PUECH / G. QUISPÉL / W. C. TILL / Abd al-MASIH, *Evangelium nadi Thomas.* Koptischer Text hrsg. und übers., Leiden 1959
- HAAARDT, R., *Die «Abhandlung über die Auferstehung» des Codex Jung aus der Bibliothek gnostischer Schriften von Nag Ham-*

- madi*. In: Kairos XI, 1969, S. 1–5; XII, 1970, S. 241–69
- JANSSENS, Y., *Le Codex XIII de Nag Hammadi*. In: Le Muséon 87, 1974, S. 351–414
- KASSER, R. / M. MALININE / H.-Ch. PUECH / G. QUISPTEL / J. ZANDEE, *Tractatus Tripartitus, I. De Supernis. Codex Jung f. XXXVI–LII*, Bern 1973. II. *De Creatione Hominis. III. De Generibus Tribus. Oratio Pauli Apostoli*. Codex Jung f. LII–LXX.LXXII (?), Bern 1975
- KRAUSE, M. / P. LABIB, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*. Wiesbaden 1962 (ADAIK, Kopt. Reihe 1)
- KRAUSE, M. / P. LABIB, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI*. Glückstadt 1971 (ADAIK, Kopt. Reihe 2)
- KRAUSE, M., *Neue Texte*. In: F. Altheim / R. Stiehl, *Christentum am Roten Meer*, Bd. 2, Berlin 1973, S. 1–229 (betr. NHC VII 1.2.3.5)
- LAYTON, B., *The Hypostasis of the Archons or The Reality of the Rulers*. In Harvard Theological Review 67, 1974, S. 351 bis 425
- LEIPOLDT, J., *Das Evangelium nach Thomas*. Koptisch und deutsch, Berlin 1967 (TU 101)
- LEIPOLDT, J. / H.-M. SCHENKE, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag Hammadi*. Hamburg-Bergstedt 1960
- MALININE, M. / H.-Ch. PUECH / G. QUISPTEL / W. TILL, *De Resurrectione (Epistula ad Rheginum)*. Codex Jung f. XXII–XXV, Zürich 1963
- MALININE, M. / H.-Ch. PUECH / G. QUISPTEL, *Evangelium Veritatis. Codex Jung f. VIII bis XVI*, Zürich 1956. *Supplementum*. Codex Jung f. XVII–XVIII, Zürich 1961
- MALININE, M. / H.-Ch. PUECH / G. QUISPTEL / W. TILL / R. KASSER / R. McL. WILSON / J. ZANDEE, *Epistula Jacobi Apocrypha*. Codex Jung f. I–VIII, Zürich 1968
- MÉNARD, J.-É., *L'Évangile selon Philippe*. Strasbourg/Paris 1967
- , *L'Évangile de Vérité*. Leiden 1972 (NHS II)
- , *L'Évangile selon Thomas*, Leiden 1975 (NHS V)
- NAGEL, P., *Das Wesen der Archonten aus Codex II der gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi*. Wiss. Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1970/6 (K 3), Halle (Saale)
- PEEL, M. L., *Gnosis und Auferstehung. Der Brief an Rheginus von Nag Hammadi*. Neukirchen-Vluyn 1974
- QUECKE, H., *Das Evangelium nach Thomas übersetzt*. In: Theologisches Jahrbuch, Leipzig 1961, S. 224–236
- SCHENKE, H.-M., *Das Ägypter-Evangelium aus Nag-Hammadi-Codex III*. In: NTS 16, 1969/70, S. 196–208
- , *Das Evangelium nach Philippus*. In: ThLZ 84, 1959, S. 1–26
- , *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*. Berlin 1958
- , *Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel. Die erste Schrift aus NHC VI*. In: ThLZ 98, 1973, S. 13–19
- / H. G. BETHGE, »Nebront«. *Die zweite Schrift aus NHC VI*. In: ThLZ 98, 1973, S. 97–104
- / W. P. FUNK, »Authentikos Logos«. *Die dritte Schrift aus NHC VI*. In: ThLZ 98, 1973, S. 251–259
- / K. M. FISCHER, *Der Gedanke unserer großen Kraft (Noëma). Die vierte Schrift aus NHC VI*. In: ThLZ 98, 1973, S. 169 bis 175
- / K.-W. TRÖGER, *Die sechste und siebte Schrift aus NHC VI*. In: ThLZ 98, 1973, S. 495–503
- / H. G. BETHGE, »Zweiter Logos des großen Seth«. *Die zweite Schrift aus NHC VII*. In: ThLZ 100, 1975, S. 97–110
- / A. WERNER, *Die Apokalypse des Petrus. Die dritte Schrift aus NHC VII*. In: ThLZ 99, 1974, S. 575–583
- / W.-P. FUNK, »Die Lehre des Silvanus«. *Die vierte Schrift aus NHC VII*. In: ThLZ 100, 1975, S. 7–23
- / K. WEKEL, »Die drei Stelen des Seth«. *Die fünfte Schrift aus NHC VII*. In: ThLZ 100, 1975, S. 571–580
- / H. G. BETHGE, »Die Exegese über die

- Seele». *Die sechste Schrift aus NHC II*. In: ThLZ 101, 1976, S. 93–104
- / G. SCHENKE, «Die dreigestaltige Protennoia». *Eine gnostische Offenbarungsrede in koptischer Sprache aus dem Fund von Nag Hammadi*. In: ThLZ 99, 1974, S. 731 bis 746 (betr. NHC XIII)
- SCHMIDT, C., *Koptisch-agnostische Schriften*. Bd. 1: *Die Pistis Sophia*. Die beiden Bücher der Jeü. *Unbekanntes altgnostisches Werk*. 3. Aufl. bearb. von W. TILL, Berlin 1962 (GCS Bd. 45 [13])
- TARDIEU, M., *Les Trois Stèles de Seth*. In: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 57, 1973, S. 545–575
- TILL, W., *Das Evangelium der Wahrheit*. In: ZNW 50, 1959, S. 165–185
- , *Das Evangelium nach Philippus*. Berlin 1963 (PTS 2)
- , *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*. Berlin 1955. 2., erw. Aufl. bearb. von H.-M. SCHENKE, Berlin 1972 (TU Bd. 60)

#### Koptisch-manichäische Texte

- ALLBERRY, C. R. C., *A Manichaean Psalm-Book*. Part II, Stuttgart 1938 (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty-Collection, Vol. 2)
- BÖHLIG, A. / H. J. POLOTSKY / C. SCHMIDT, *Kephalaia*. 1. Hälfte, Stuttgart 1940 (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, Bd. 1)
- BÖHLIG, A., *Kephalaia*. 2. Hälfte, Lfg. 11/12 (S. 244–291), Stuttgart 1966
- POLOTSKY, J., *Manichäische Homilien*. Stuttgart 1938 (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection, Vol 1)
- SCHMIDT, C., *Neue Originalquellen des Manichäismus in Ägypten*. Stuttgart 1933
- SCHMIDT, C. / H. J. POLOTSKY, *Ein Mani-Fund in Ägypten*. Berlin 1933 (SB PAW, Phil.-hist. Kl. 1, 1933)

#### Kölner Mani-Kodex

- HENRICH, A. / L. KOENEN, *Ein griechischer Mani-Kodex* (Papyrus Coloniensis, Nr.

- 4780). In: ZPE 5, 1970, H. 2, S. 97–216. Ergänzungen: ZPE 8, 1971, S. 243–250
- , *Der Kölner Mani-Kodex*. Edition der Seiten 1–72. In: ZPE 19, 1975, H. 1, S. 1–85

#### Iranisch-manichäische Texte

- ANDREAS, F. C. / W. B. HENNING, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan I–III*. Berlin 1932–1934 (SB PAW 10, 1932; 8, 1933; 27, 1934)
- ASMUSSEN, J. P., *Manichaean Literature*. New York 1975 (UNESCO Collection of representative works, Persian Series No. 22)
- BOYCE, M., *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection*. Berlin 1960 (DAW, Inst. f. Orientforschung Nr. 45)
- , *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*. Leiden 1975 (Acta Iranica. 3<sup>e</sup> Série, Vol. II)
- , *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian*. Oxford 1954 (London Oriental Series 3)
- HENNING, W. B., *Ein manichäisches Henochbuch*. Berlin 1934 (SB PAW 5, 1934, S. 27–35)
- , *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*. Berlin 1937 (Abh. PAW 10, 1936)
- MÜLLER, F. W. K., *Handschriftenreste in Estrangeloschrift aus Turfan I und II*. Berlin 1904 (SB PAW 1904, S. 348–352; Abh. PAW 1904, Anhang)
- SUNDERMANN, W., *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*. Berlin 1973 (Schriften zu Geschichte und Kultur des Alten Orients, Berliner Turfantexte IV)

#### Türkisch-manichäische Texte

- BANG, W., *Manichäische Laienbeichtspiegel*. In: *Le Muséon* 36, 1923, S. 137–242
- , *Manichäische Hymnen*. a.a.O. 38, 1925, S. 1–55
- , *Manichäische Erzähler*. a.a.O. 44, 1931, S. 1–36
- GABAIN, A. von / W. WINTER, *Türkische Turfantexte IX*. Berlin 1958 (Abh. DAW, Kl. f. Sprachen, Lit. u. Kunst, Jg. 1956)

- LE COQ, A. von, *Türkische Manichaica aus Chotscho I–III*. Berlin 1912, 1920, 1923 (Abh. PAW 1911, 1919, 1922)
- , *Die Buddhistische Spätantike in Mittelasien*. Bd. II: *Die manichäischen Miniaturen*. Berlin 1923. Neudruck: Graz 1973
- Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung*. Text-Editionen und Interpretationen von A. von LE COQ, F. W. K. MÜLLER, W. BANG, G. R. RACHMATTI, W. THOMSEN. Gesammelte Akademien-schriften 1908–1938, 2 Bde, Leipzig 1971
- ZIEME, P., *Manichäisch-türkische Texte*. Berlin 1975 (Schriften zu Geschichte und Kultur des Alten Orients, Berliner Turfan-texte V)

#### Chinesisch-manichäische Texte

- CHAVANNES, E. / P. PELLIOU, *Un traité manichéen retrouvé en Chine*. In: *Journal asiatique* 1911, S. 499–617; 1913, S. 99–199. 261–394
- HALOUN, G. / W. B. HENNING, *The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light*. In: *Asia Major NS III*, 1952, S. 184–212
- WALDSCHMIDT, E. / W. LENTZ, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*. Berlin 1926 (Abh. PAW 41926)
- , *Manichäische Dogmatik aus chinesischen Texten*. Berlin 1933 (SB PAW 13, 1933)

#### Mandaica

- BRANDT, W., *Mandäische Schriften*. Göttingen 1893. Nachdruck: Amsterdam 1973
- DROWER, E. S., *A Pair of Nasoraean Commentaries (Two Priestly Documents)*. Leiden 1963
- , *Diwan Abatur or Progress through the Purgatories*. Città del Vaticano 1950 (Studi e Testi 151)
- , *Sarh d-Qabin d -Šislam-Rba. Explanatory Commentary on the Marriage Ceremony of the Great Šislam*. Rom 1950 (Biblica et Orientalia 12)
- , *The Book of the Zodiac (Šfar Malwasia)*. London 1949

- , *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*. Leiden 1959
- , *The Coronation of the Great Šislam*. Leiden 1962
- , *The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa*. Città del Vaticano 1953 (Studi e Testi 176)
- , *The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Suialia)*. Berlin 1960 (DAW, Institut für Orientforschung 32)
- LIDZBARSKI, M., *Das Johannesbuch der Mandäer*. 2 Teile, Gießen 1915. Neudruck: Berlin 1965
- , *Ginzā. Der Schatz oder das große Buch der Mandäer*. Göttingen 1925 (Quellen der Religionsgeschichte Bd. 13)
- , *Mandäische Liturgien*. Berlin 1920 (Abh. d. Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. NF 17,1). Neudruck: Hildesheim 1962
- RUDOLPH, K., *Mandäische Quellen*. In: *Die Gnosis*. Hrsg. von W. Foerster, Bd. 2, Zürich 1971, S. 173–418
- YAMAUCHI, E. M., *Mandaic Incantation Texts*. New Haven 1967 (American Oriental Series 49)

#### Quellen in Auswahl

- ADAM, A., *Texte zum Manichäismus*. 2., verb. u. verm. Aufl. Berlin 1969 (KIT 175)
- FOERSTER, W., *Die Gnosis*. Bd. 1: *Zeugnisse der Kirchenväter*. Unter Mitarbeit von E. HAENCHEN und M. KRAUSE, Zürich 1969; Bd. 2: *Koptische und mandäische Quellen*. Eingel., übers. und erläutert von M. KRAUSE und K. RUDOLPH. Mit Register zu Bd. 1 und 2, Zürich 1971 (Bibliothek der Alten Welt)
- GRANT, R. M., *Gnosticism. A Sourcebook of heretical Writings from the Early Christian Period*. New York 1961
- HAARDT, R., *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*. Salzburg 1967
- LATTE, K., *Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit*. Tübingen 1927 (Religionsgeschichtl. Lesebuch. Hrsg. von A. BERTHOLET, 2. Aufl., Heft 5)
- SCHENKE, H.-M., *Die Gnosis*. In: Leipoldt,

- J. / W. Grundmann (Hrsg.), *Umwelt des Urchristentums II. Texte zum Neutestamentlichen Zeitalter*. Berlin 2 1970, S. 350 bis 418
- SCHULTZ, W., *Dokumente der Gnosis*. Jena 1910
- VÖLKER, W., *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*. Tübingen 1932 (SQS NF 5)
- DARSTELLUNGEN (MONOGRAPHIEN, AUFSÄTZE)
- ADAM, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 1: *Die Zeit der Alten Kirche*. Gütersloh 1965; Berlin 1970
- , *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnis vorchristlicher Gnosis*. Berlin 1959 (BZNW 24)
- ALTANER, B., *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. 6. Aufl. hrsg. von A. STUIBER, Freiburg (Breisgau) 1963
- ASMUSSEN, J. P., *X<sup>a</sup>ästovänift. Studies in Manichaeism*. Copenhagen 1965 (Acta Theologica Danica 7). Mit ausführl. Bibliographie
- BAUER, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. 2. Aufl. mit einem Nachtrag von G. STRECKER, Tübingen 1964
- BAUR, F. C., *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Tübingen 1835. Nachdruck: Darmstadt 1967
- , *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt*. Tübingen 1831. Nachdruck: Göttingen 1928
- BERNHARD, J., *Klemens von Alexandria. Glaube, Gnosis, griechischer Geist*. Leipzig 1974
- BEYSCHLAG, K., *Simon Magus und die christliche Gnosis*. Tübingen 1974 (Wiss. Untersuchungen zum NT 16)
- BIANCHI, U. (Hrsg.), *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e Discussioni*. Leiden 1967, 2 1970 (Studies in the History of Religions. Supplement to Numen XII)
- BÖHLIG, A., *Mysterion und Weisheit. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*. Leiden 1968
- /F. WISSE, *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi*, Wiesbaden 1975 (Göttinger Orientforschungen VI/2)
- BORNKAMM, G., *Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten*. Göttingen 1933
- BOUSSET, W., *Hauptprobleme der Gnosis*. Göttingen 1907, 2 1973
- , *Gnosis, Gnostiker*. In: PWRE Bd. 7, Stuttgart 1912, S. 1503–1547
- BRANDENBURGER, E., *Adam und Christus*. Neukirchen-Vluyn 1962
- BRANDT, W., *Die mandäische Religion*. Leipzig 1889. Nachdruck: Amsterdam 1973
- BROX, N., *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*. Salzburg/München 1966
- BULTMANN, R., *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen 10 1941, 18 1964 (Krit.-exeget. Kommentar über das NT)
- , *Exegetica*. Hrsg. von E. Dinkler, Tübingen 1967
- , *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen 1953, 6 1968; Berlin 3 1959
- , *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*. Zürich 1949; Hamburg (ro-wohlt) 1962, 5 1969
- BURKITT, F. C., *Church and Gnosis*. Cambridge 1932
- , *The Religion of the Manichees*. Cambridge 1925
- CHWOLSOHN, D., *Die Szabier und der Szabismus*. 2 Bde, Petersburg 1856. Neudruck: New York 1965
- COLPE, C., *Manichäismus*. In: RGG<sup>3</sup> IV (1960), S. 714–722
- , *Die religionsgeschichtliche Schule*. Göttingen 1961
- , *Die Thomaspsalmen als chronologischer Fixpunkt in der Geschichte der orientalischen Gnosis*. In: JbAC 7, 1964, S. 77–93
- CUMONT, F. / M.-A. Kugener, *Recherches sur le Manichéisme I–III*. Bruxelles 1908–1912
- DECRET, F., *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romain*. Paris 1970 (Études Augustiniennes)
- DIETRICH, A. (Hrsg.), *Synkretismus im sy-*

- risch-persischen Kulturgebiet. Bericht über ein Symposium in Reinhardshausen bei Göttingen. Göttingen 1975 (Abh. AWG 96)*
- DORESSE, J., *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte. I. Introduction aux écrits gnostique coptes découverts à Khénoboskion. Paris 1958*
- , *The Secret Books of the Egyptian Gnostics. New York / London 1960, 21970*
- DRIJVERS, H. J. W., *Bardaisan of Edessa. Assen 1966*
- DROWER, E. S., *The Mandaeans of Iraq and Iran. Oxford 1937; Neuauflage: Leiden 1962*
- , *The Secret Adam. Oxford 1960*
- , *Water into Wine. London 1956*
- EHLERS, B., *Bardesanes von Edessa — ein syrischer Gnostiker. In: ZKG 81, 1970, S. 334 bis 351*
- , *Marcion, In: ZThK 70, 1973, S. 420 bis 447*
- ELSAS, CHR., *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins. Berlin 1975 (RGV 34)*
- ELTESTER, W. (Hrsg.), *Christentum und Gnosis. Berlin 1969 (BZNW 37)*
- Essays on the Coptic Gnostic Library. An offprint from Novum Testamentum XII 2. Leiden 1970*
- FAYE, E. DE, *Gnostiques et gnosticisme. Paris 21925*
- FENDT, L., *Gnostische Myslerien. München 1922*
- FISCHER, K. M., *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes. Berlin 1973*
- FLÜGEL, G., *Mani, seine Lehre und seine Schriften. Leipzig 1862; Nachdruck: Osnabrück 1969*
- FOERSTER, W., *Das Wesen der Gnosis. In: Welt als Geschichte XV, 1955, S. 110–114; abgedruckt in: Rudolph, K., Gnosis und Gnostizismus. S. 438–462*
- FRIEDEL, J., *Die «Apophasis Megale» in Hippolyts Refutatio (VI 9–18). Rom 1968 (Orientalia Christiana Analecta 182)*
- GABAIN, A. VON, *Das uigurische Königreich von Chotscho 850–1250. Berlin 1961 (SB DAW, Kl. f. Sprachen, Lit. u. Kunst 5, 1961)*
- GAFFRON, H.-G., *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente. Theol. Diss., Bonn 1969*
- GRANT, R. M., *Gnosticism and Early Christianity. New York 21966*
- HAENCHEN, X., *Gab es eine vorchristliche Gnosis? In: ZThK 49, 1952, S. 316–349, und in: Gott und Mensch. Ges. Aufsätze, Tübingen 1965, S. 265–298*
- , *Literatur zum Codex Jung. In: ThR 30, 1964, S. 39–82*
- , *Literatur zum Thomasevangelium. In: ThR 27, 1961, S. 147–178; S. 306–338*
- HARNACK, A. VON, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 1. Teil: Überlieferung und Bestand. Leipzig 1893; 2. Teil: Chronologie. Bd. 1 1897; Bd. 2 1904*
- , *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Tübingen 41909*
- , *Dogmengeschichte (Grundriß). Tübingen 71931*
- , *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Neue Studien zu Marcion. Leipzig 21924; Nachdruck: Berlin/Darmstadt 1960*
- HILGENFELD, A., *Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt. Leipzig 1884. Nachdruck: Hildesheim 1963*
- HORST, P. W. VAN DER / J. MANSFELD, *An Alexandrian Platonist against Dualism. Alexander of Lycopolis' Treatise «Critique of the Doctrines of Manichaeans». Leiden 1974 (= Theta-Pi 3, 1974, S. 1–97)*
- JACKSON, A. V. W., *Researches in Manichaeism. New York 1932*
- JERVELL, J., *Imago Dei. Genesis 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen. Göttingen 1960*
- JONAS, H., *Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung. Göttingen 1934, 21954, 31964, mit Ergänzungsheft zur 1. und 2. Aufl. Teil 2/1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. Göttingen 1954, 21966*
- , *The Gnostic Religion. Boston 1958 21963, 31970*
- KIPPENBERG, H. G., *Versuch einer soziologi-*

- schien Verortung des antiken Gnostizismus. In: Numen XVII, 1970, S. 211–231
- KLÍMA, O., *Manis Zeit und Leben*. Prag 1962
- , *Mazdak. Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien*. Prag 1957
- KOSCHORKE, K., *Hippolyt's Ketzerbekämpfung und die Polemik gegen die Gnostiker*. Wiesbaden 1975 (Göttinger Orientforschungen VI/4)
- KRAFT, H., *Gnostisches Gemeinschaftsleben*. Theol. Diss., Heidelberg 1950 (Maschinenschrift)
- KRAFT, H., *Kirchenväter-Lexikon*. München 1966
- KRAUSE, M., *Der koptische Handschriftenbestand bei Nag Hammadi: Umfang und Inhalt*. In: Mitt. ADAIK 18, 1962, S. 121–132
- , *Zum koptischen Handschriftenfund bei Nag Hammadi*. In: Mitt. ADAIK 19, 1963, S. 106–113
- (Hrsg.), *Essays on the Nag Hammadi Texts*. In Honour of Alexander Böhlig. Leiden 1972 (NHS III)
- (Hrsg.), *Essays on the Nag Hammadi Texts*. In Honour of Pahor Labib. Leiden 1975 (NHS VI)
- LANGERBECK, H., *Aufsätze zur Gnosis*. Aus dem Nachlaß hrsg. von H. DÖRRIES, Göttingen 1967 (Abh. AWG, Philos.-hist. Kl. 3, 1969)
- LEISEGANG, H., *Die Gnosis*. Leipzig 1924, Stuttgart 41955 (Kröner Taschenausgabe 32)
- LIDZBARSKI, M., *Alter und Heimat der mandäischen Religion*. In: ZNW 27, 1928, S. 321 bis 327
- LIETZMANN, H., *Geschichte der Alten Kirche*. 4 Bde, Berlin 231953
- LOOS, M., *Dualist Heresy in the Middle Ages*. Prag 1974
- LÜDEMANN, G., *Untersuchungen zur simonischen Gnosis*. Göttingen 1975 (Göttinger Theol. Arbeiten 1)
- MACUCH, R., *Alter und Heimat des Mandäismus nach neuerschlossenen Quellen*. In: ThLZ 82, 1957, S. 401–408
- , *Anfänge der Mandäer*. In: Altheim, F. / R. Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*. Bd. 2, Berlin 1965, S. 76–190
- , *Der gegenwärtige Stand der Mandäerforschung und ihre Aufgaben*. In: OLZ 63, 1968, S. 5–14
- (Hrsg.), *Zur Sprache und Literatur der Mandäer*. Mit Beiträgen von K. RUDOLPH und E. SEGELBERG. Berlin 1976 (Studia Mandaeica I)
- MEAD, G. R. S., *Fragmente eines verschollenen Glaubens. Skizzen über die Gnostiker*. Berlin 1902
- MÉNARD, J.-É. (Hrsg.), *Les Textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions* (Strasbourg, 23–25 oct. 1974). Leiden 1975 (NHS VII)
- NAGEL, P. (Hrsg.), *Studia Coptica*. Berlin 1974
- NILSSON, M. P., *Geschichte der griechischen Religion*. Bd. 2, München 21961 (Handbuch d. Altertumswissenschaften V 2)
- NOCK, A. D., *Gnosticism*. In: Harvard Theological Review 57, 1964, S. 255–279; Essays on Religion and the Ancient World. Ed. by Z. Stewart, London 1972, Vol. 2, S. 940–959. Deutsch bei K. Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus*, S. 554–584
- ORT, L. J. R., *Mani. A Religio-Historical Description of his Personality*. Leiden 1967 (mit Bibliographie)
- PALLIS, S. A., *Essay on Mandaean Bibliography 1560–1930*. London/Copenhagen 1933. Nachdruck: Amsterdam 1974
- POKORNÝ, P., *Der Epheserbrief und die Gnosis*. Berlin 1965
- , *Počátky gnose*. Prag 1968, 21969 mit englischem Resumee (Rozpravy českosl. Akademie věd, Radu společ věd 1968, R. 78:9)
- POLOTSKY, H. J., *Manichäismus*. In: PWRE, Supplement-Bd. 6, Stuttgart 1935, S. 241 bis 272. Als Sonderdruck: Abriß des manichäischen Systems, Stuttgart 1934. Abdruck in: *Collected Papers*, Jerusalem 1971, S. 645 ff.
- PUECH, H.-Ch., *Le Manichéisme. Son fondateur – sa doctrine*. Paris 1949
- , *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte*. In: *Coptic Studies in Honour of W. E. Crum*. Boston 1950, S. 91–154
- , *Die Religion des Mani*. In: König, F. (Hrsg.), *Christus und die Religionen der Erde*. Bd. 2, Freiburg (Breisgau) 1951, S. 499–563



- QUISPÉL, G., *Gnosis als Weltreligion*. Zürich 1951
- , *Gnostic Studies*. 2 Bde, Leiden 1974, 1975
- REITZENSTEIN, R., *Poimandres*. Leipzig 1904
- , *Die hellenistischen Mysterienreligionen*. Leipzig 1927. Nachdruck: Darmstadt 1956
- , *Das iranische Erlösungsmysterium*. Bonn 1921
- / H. H. SCHAEDEER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*. Leipzig/Berlin 1926 (Studien der Bibliothek Warburg VII). Nachdruck: Darmstadt 1965
- RIES, J., *Introduction aux études manichéennes*. In: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 33, 1957, S. 453–482; 35, 1959, S. 362–409
- ROBINSON, J. M., *The Coptic Gnostic Library Today*. In: *NTS* 14, 1967/68, S. 356–401; Claremont Graduate School, The Institute for Antiquity and Christianity. Occasional Papers No. 1, 1971
- , *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*. In: Occasional Papers No. 4 1972
- , *Die jung Codex. The Rise and Fall of the Monopoly*. In: *Religious Studies Review* 3, No. 1 Jan. 1977, S. 17–30
- RUDOLPH, K., *Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht*. In: *ThR* 34, 1969, S. 121 bis 175, 181–231, 358–361; 36, 1971, S. 1–61, 89–124; 34, 1972, S. 289–360; 38, 1973, S. 1–25
- (Hrsg.), *Gnosis und Gnostizismus*. Darmstadt 1975 (WdF Bd. CCLXII)
- , *Nag Hammadi und die neuere Gnosisforschung*. In: Nagel, P., *Von Nag Hammadi bis Zypern*. Berlin 1972 (BBA 43), S. 1 bis 15
- , *Die Mandäer I. Prolegomena: Das Mandäerproblem*. Göttingen 1960. II. *Der Kult*. Göttingen 1961
- , *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften*. Göttingen 1965
- , *Mandaeism (Iconography of Religions)*. Ed. by Th. P. van Baaren u. a., Section XXI). Leiden 1977
- , *Die mandäische Literatur*. In: *Studia Mandaeica* I. Hrsg. von R. Macuch, Berlin 1975, S. 147–170, und in: *Das Korpus der Griechischen Christlichen Schriftsteller*. Hrsg. von J. Irmscher und K. Treu, Berlin 1977 (TU 120), S. 219–236
- , *Quellenprobleme zum Ursprung und Alter der Mandäer*. In: J. Neusner (Hrsg.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for M. Smith at Sixty*, Leiden 1975, Part IV, S. 112–142
- , *Die Religion der Mandäer*. In: Gese, H./M. Höfner/K. Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*. Stuttgart 1970 (Die Religionen der Menschheit Bd. 10/2), S. 403–462
- , *Zum gegenwärtigen Stand der mandäischen Religionsgeschichte*. In: Tröger, K. W., *Gnosis und Neues Testament*, S. 121 bis 148
- , *Die Bedeutung des Kölner Mani-Codex für die Manichäismusforschung*. In: *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech*, Paris 1974, S. 471–486
- , *Gnosis und Manichäismus nach den koptischen Quellen*. In: *Koptologische Studien in der DDR*. WZ der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Sonderheft 1965, S. 156–190
- , *Mani*. In: *Die Großen der Weltgeschichte*. Hrsg. von K. Fassmann, Band II, Zürich 1972, S. 544–565
- RUNCIMAN, S., *The Medieval Manichee*. Cambridge 1947
- SAGNARD, F. H. M., *La gnose valentienne et le témoignage de St. Iréné*. Paris 1947
- SALLES-DABADIE, J. M. A., *Recherches sur Simon le Mage I. L'«Apophasis megalè»*. Paris 1969 (Cahiers de la Revue biblique 10)
- SCHAEDEER, H. H., *Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und syrischen Kirche*. In: *ZKG* 51, 1932, S. 21 bis 74, und in: *Studien zur orientalischen Religionsgeschichte*. Hrsg. von C. Colpe, Darmstadt 1968, S. 108–160
- , *Manichäismus*. In: *RGG<sup>2</sup>* III, 1929, Sp. 1959–1973
- , *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*. Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/25, Leipzig 1927, S. 65 bis

115. Neudruck in: Studien zur orientalischen Religionsgeschichte (s. o.) S. 15 bis 107
- SCHENKE, H.-M., *Die Gnosis*. In Leipoldt, J. / W. Grundmann (Hrsg.), *Umwelt des Urchristentums*, I. Darstellung, Berlin 1965, 31971, S. 371–415
- , *Der Gott «Mensch» in der Gnosis*. Berlin 1962
- SCHLIER, H., *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*. Gießen 1929 (BZNW 8)
- SCHMITHALS, W., *Paulus und die Gnostiker*. Hamburg-Bergstedt 1965
- , *Die Gnosis in Korinth*. Göttingen 1956, 21965, 31969
- , *Das Verhältnis von Gnosis und Neuem Testament als methodisches Problem*. In: NTS 16, 1970, S. 373–383
- SCHOEPS, H.-J., *Urgemeinde, Judenchristentum und Gnosis*. Tübingen 1956
- SCHOLER, D. M., *Nag Hammadi Bibliography 1948–1969*. Leiden 1971 (NHS I); *Bibliographia gnostica. Supplementum I*. In: NovTest. 13, 1971, S. 322–336; 14, 1977, S. 312–331; 15, 1973, S. 327–345; 16, 1974, S. 316–336; 17, 1975, S. 305–336
- SCHOTTROFF, L., *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*. Neukirchen-Vluyn 1970
- SCHULZ, S., *Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die neutestamentliche Wissenschaft*. In: ThR 26, 1960, S. 209–266, 301–334
- , *Das Evangelium nach Johannes, übersetzt und erklärt*. Göttingen 1972, Berlin 1975 (NT Deutsch 4)
- SCHWANZ, P., *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*. Halle (Saale) 1970
- SEGELBERG, E., *Mašbūtā. Studies in the Ritual of Mandaean Baptism*. Uppsala 1958
- SÖDERBERG, H., *La religion des Cathares*. Uppsala 1949
- SÖDERBERGH, T. Säve, *Studies in the Coptic Manichaean Psalmbook*. Uppsala 1949
- SUNDERMANN, W., *Iranische Lebensbeschreibungen Manis*. In: Acta Orientalia 36, 1974, S. 125–149
- TARDIEU, M., *Trois mythes gnostiques. Adam, Eros et les animaux d'Égypte dans un écrit des Nag Hammadi (II 5)*. Paris 1974
- TROFIMOVA, M. K., *Istoriko-filosofskie problemy gnosticizma*. Moskva 1976
- TRÖGER, K. W., *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*. Berlin 1971 (TU 110)
- , (Hrsg.), *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*. Berlin 1973
- UNNIK, W. C. VAN, *Evangelien aus dem Nil-sand*. Frankfurt (Main) 1960
- VIELHAUER, Ph., *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Berlin (West) 1975
- VÖLKER, W., *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*. Berlin 1952 (TU 57)
- WALDSCHMIDT, E., *Religiöse Strömungen in Zentralasien*. In: Deutsche Forschung. Aus der Arbeit der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft, Heft 5, Berlin 1928, S. 68–99
- WIDENGREN, G., *Mesopotamian Elements in Manichaeism*. Uppsala / Leipzig 1946
- , *Mani und der Manichäismus*. Stuttgart 1961 (Urban-Bücher 57)
- WILCKENS, U., *Weisheit und Torheit*. Tübingen 1959 (Beitr. z. hist. Theol. 26)
- WILSON, R. McL., *The Gnostic Problem*. London 1958, 21964
- , *Gnosis und Neues Testament*. Stuttgart 1971 (Urban-Bücher 118)
- WISSE, F., *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists*. In: VigChrist. 25, 1971, S. 205–223
- WŁOSOK, A., *Laktanz und die philosophische Gnosis*. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung. Heidelberg 1960 (Abh. HAW, Phil.-hist. Kl. 2, 1960)
- ZANDEE, J., *Gnostic Ideas on the Fall and Salvation*. In: Numen XI, 1964, S. 13–74
- , *The Terminology of Plotinus and Some Gnostic Writings, mainly the 4<sup>th</sup> Traetise of Jung Codex*. Istanbul 1961 (Nederlands Hist.-Archäol. Inst. in het Nabije Oosten)

# Abbildungsnachweis

## Abbildungen auf den Textseiten

- 45 Die Umgebung von Nag Hammadi. Nach: W. C. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand*, Frankfurt (Main) 1960, S. 15. Vgl. auch J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris 1958, S. 152 f.
- 76 Diagramm der Ophiten. Nach: H. Leisegang, *Die Gnosis*, Stuttgart 1955, neben S. 32. Vgl. auch Th. Hopfner, *Das Diagramm der Ophiten* (in: *Charisteria Alois Rzach zum 80. Geburtstag* dargebracht, Reichenberg 1930, S. 86–98), S. 95 Abb. 3.
- 78 Weltall als Schlange. Aus einer griechischen Handschrift (Z. 299=584) der Biblioteca Nazionale Marciano, Venedig. Nach: H. Leisegang, *Die Gnosis*, neben S. 145.
- 187 «Merkmale» und «Siegel» der Äonen. Nach: Koptisch-gnostische Schriften, 1. Band. *Die Pistis Sophia*. Die beiden Bücher des Jeü. Hrsg. von C. Schmidt, 3. Aufl. bearb. von W. Till, Berlin 1962 (GCS 45), S. 268, 269, 292, 322.
- 227 Grabinschrift der Flavia Sophē. Museo Kircheriano (Museo Nazionale Romano). Nach: A. Ferrua, *Questioni di epigrafia eretica romano* (in: *Rivista di Archeologia Cristiana XXI*, 1944/45, S. 164–221), S. 185.
- 239 Die Weltschlange (*uroboros*) als Amulett. Griechischer Papyrus CXXI des British Museum, London. Nach: H. Leisegang, *Die Gnosis*, neben S. 145. Vgl. auch K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, 2., verb. Aufl. hrsg. von A. Henrichs, Bd. II, Stuttgart 1974, S. 26 f. (VII, 580–590) und Tafel I, Abb. 4.
- 253 Schlange im altgriechischen Demeterkult zu Eleusis. Nach einem Relief in der Ny Carlsberg Glyptothek, Kopenhagen, Cat. Nr. 144. Ein Foto stellte dankenswerter Weise dieses Museum zur Verfügung. Vgl. E. Kister, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, Berlin 1913, S. 146 f.
- 313 Weihinschrift für den altrömischen Schwurgott Semo Sancus. Lapidarium des

- Vatikanischen Museums (neue) Nr. 6808. CIL VI 567. Nach einer Originalaufnahme des Museums. Vgl. auch H. Achelis, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, 2. Aufl. Leipzig 1925, Tafel XI, 1.
- 378 Mandäische Zauberschale. Nach: H. Pognon, *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir*, Paris 1898, No. 15.
- 385 Traditionelles mandäisches Heiligtum (*mandi*). Nach: E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, Oxford 1937, S. 140 (Abb. 7). Vorbild für diese Zeichnung war das alte Mandi von Qal'at Šālih (Ortsteil Litlātha), das heute nicht mehr benutzt wird.

## Tafeln

- Farbtafel I Manichäische Buchillustration (Miniatur) aus Turkestan. Museum für Indische Kunst, Berlin (West). Nach: A. von Le Coq, *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien II*. Die manichäischen Miniaturen, Berlin 1923, Tafel 7 b. Foto: Volkmar Herre, Leipzig.
- II Manichäische Buchillustrationen (Miniatur) aus Turkestan. Museum für Indische Kunst, Berlin (West). Nach: A. von Le Coq, *Manichäische Miniaturen*, Tafel 8 b:b. Vgl. auch ders., *Chotscho*, Faksimile-Wiedergaben der wichtigeren Funde der 1. Kgl. Preußischen Expedition nach Turfan in Ost-Turkistan, Berlin 1913, Bd. 1, Tafel 5, links (Vorderseite). Foto: Volkmar Herre, Leipzig.
- III Manichäische Buchillustration (Miniatur) aus Turkestan. Museum für Indische Kunst, Berlin (West). Nach: A. von Le Coq, *Manichäische Miniaturen*, Tafel 8 a:b. Vgl. ders., *Chotscho*, 1. Bd., Tafel 5 rechts. Foto: Volkmar Herre, Leipzig.
- IV Vornehme Uigurinnen (Stifterbild). Museum für Indische Kunst, Berlin (West). Nach: A. von Le Coq, *Chotscho*, Bd 2, Tafel 30 b. Foto: Volkmar Herre, Leipzig.

- Tafel 1 Hippolyt von Rom. Vatikan: Früher im Lateranmuseum, jetzt in der Eingangshalle zur vatikanischen Bibliothek (nach J. Frickel). Die Aufnahme entstand nach der Reinigung 1975. Vgl. J. Ficker, Die altchristlichen Bildwerke im christlichen Museum des Lateran untersucht und beschrieben, Leipzig 1890, S. 166–175; O. Wulff, Die altchristliche Kunst I, Berlin 1913, S. 150; M. Guarducci, La statua di «Sant' Ippolito» in Vaticano, in: *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana d' Archeologia XLVII, 1974/75*, S. 163 bis 190 (vertritt die originelle These, daß es sich bei der Statue ursprünglich überhaupt nicht um eine männliche Figur gehandelt habe, sondern um eine aus dem 2. Jh. stammende Darstellung der Schülerin Epikurs Themista; die Inschriften seien erst sekundär im 3. Jh. von Christen in die Sesselseiten eingraviert worden; erst das 16. Jh., vor allem der erste Beschreiber Pirro Ligario, habe eine Hippolytstatue daraus gemacht und dabei als Vorbild das antike Münzbild des Hippokrates verwendet). Die Datierung der Umwidmung der Statue durch die Inschriften um 235/237, das ist zugleich die Zeit einer Christenverfolgung, der Hippolyt zum Opfer fiel, geht auf eine briefliche Information (vom 7. 1. 1977) J. Frickels aus Rom zurück.
- 2 Epiphanius von Salamis. Fresko aus Faras, Kat. Nr. 57. Foto: Zbigniew Kapuscik, Warschau. — Vgl. K. Michałowski, Faras. Die Wandbilder in den Sammlungen des Nationalmuseums zu Warschau, Warszawa-Dresden 1974, S. 257 (farbig), 258 (Ausschnitt), 259–262 (Beschreibung), 314f. (Inschriften Nr. 36. 37. 38, bearbeitet von S. Jakobielski).
- 3–7 Antike magische Gemmen
- 3 Berlin (West), Staatliche Museen, Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Ägyptisches Museum, inv. 9852. Grüner Jaspis mit roten Streifen in einen Ring gefaßt. 0,025:0,0175. Das Foto der bisher unveröffentlichten Gemme verdanke ich Herrn Dr. H. Maehler, Berlin (West).
- 4 Berlin (West), Staatliche Museen, Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Ägyptisches Museum, inv. 9853. Grünroter Jaspis. Foto: Staatliche Museen zu Berlin (DDR). Vgl. M. Pieper, Die Abraxasgemmen (in: *Mitt. Dt. Inst. f. Ägypt. Altertumskunde in Kairo, Bd. V, 1934, 119 bis 143*), S. 142.
- 5 Berlin (West), Staatliche Museen, Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Ägyptisches Museum, inv. 9861. Grünroter Jaspis. Foto: Staatliche Museen zu Berlin (DDR). Vgl. M. Pieper, Die Abraxasgemmen S. 142.
- 6 Berlin (West), Staatliche Museen, Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Ägyptisches Museum, inv. 9805. Rotbrauner Stein. Foto: J. Leipoldt-Archiv Universität Jena, Sektion Theologie. Vgl. J. Leipoldt, Bilder zum neutestamentlichen Zeitalter (= Umwelt des Urchristentums. Hrsg. von J. Leipoldt und W. Grundmann, Bd. III), Berlin 1966, Abb. 13.
- 7 Berlin (West), Staatliche Museen, Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Ägyptisches Museum, inv. 9931. Grüner Stein. Foto: J. Leipoldt-Archiv, Universität Jena, Sektion Theologie. Vgl. J. Leipoldt, Bilder zum neutestamentlichen Zeitalter, Abb. 14.
- 8 Alabasterschale. Privatbesitz (derzeitiger Standort unbekannt) H. 8 cm, D. 22 cm, T. 5,5 cm. Nach: R. Delbrueck/W. Vollgraff, An Orphic Bowl, in: *The Journal of Hellenic Studies* 54, 1934, 129–139, Tafel III. Vgl. auch H. Lamer, Eine spätgriechische Schale mit orphischer Aufschrift, in: *Phil. Woche* 51, 1931, S. 653 ff.; H. Leisegang, Das Mysterium der Schlange, in: *Eranos-Jahrbuch* 1939, Zürich 1940, S. 151–251; ders., *Die Gnosis*, S. 150f., Abb. neben S. 160.
- 9 Basilica sotteranea an der Porta Maggiore, Rom. Foto: Fototeca Unione, Rom. Vgl. J. Carcopino, *De Pythagore aux Apotres*, Paris 1956, S. 85–221.
- 10 Blick vom Dschebel et-Tarif. Foto: The Institute for Antiquity and Christianity, Claremont / Calif. Dez. 1975.

- 11 Nordseite von El-Kasr (Chenoboskion). Foto: The Institute for Antiquity and Christianity, Claremont/Calif. Dez. 1975.
- 12 Massiv des Dschebel et-Tarif von Nordwesten. Foto: Douglas Kuylenstierna.
- 13 Die Fundstelle. Foto: Douglas Kuylenstierna. Dez. 1975. Den gleichen Ort hatte schon J. Doresse 1949 als Fundstelle aufgenommen (vgl. *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Abb. neben S. 137).
- 14 Die Nag-Hammadi-Kodizes nach einer Aufnahme von J. Doresse 1949. Fotoarchiv The Institute for Antiquity and Christianity, Claremont/Calif. Die Identifizierung der einzelnen Bände nach Angaben von J. M. Robinson.
- 15 Innenseite des Einbandes von Nag-Hammadi-Kodex VII vor der Entfernung und Verglasung der Papyrusstücke (1970). Koptisches Museum, Kairo. Foto: The Institute for Antiquity and Christianity, Claremont/Calif. Vgl. *Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex VII*, Leiden 1972, Tafel 4; J. W. B. Barns, *Greek and Coptic Papyri from the Covers of the Nag Hammadi Codices*, in: M. Krause (Hrsg.), *Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of Pahor Labib*, Leiden 1975 (*Nag Hammadi Studies VI*), S. 9–18.
- 16 Außenseite des Ledereinbandes von Nag-Hammadi-Kodex II. Koptisches Museum, Kairo. Foto: The Institute for Antiquity and Christianity, Claremont/Calif. Vgl. Berthe van Regemorter, *La reliure des manuscrits gnostiques découverts à Nag Hammadi* (in: *Scriptorium* 14, 1960, S. 225–234), 228–230, und bei M. Krause/P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Wiesbaden 1962 (*ADAIK Kopt. Reihe 1*), S. 32 f. mit den Tafeln VI–IX.
- 17 Der geöffnete Kodex IV. Koptisches Museum, Kairo. Foto: Jean Doresse, Paris (1949).
- 18 Nag-Hammadi-Kodex XII, S. 33 (mit zwei seit der Faksimile-Ausgabe dieses Bandes hinzugefügten Stücken). Koptisches Museum, Kairo. Foto: The Institute for Antiquity and Christianity, Claremont/Calif.
- 19 Nag-Hammadi-Kodex I, S. 43. Koptisches Museum, Kairo. Foto: The Institute for Antiquity and Christianity, Claremont/Calif.
- 20 Papyrus Berolinensis 8502, S. 77. Staatliche Museen zu Berlin (DDR), Papyrusabteilung. Foto: Staatliche Museen zu Berlin.
- 21, 22 Ruinen von Chotscho, Ruinengruppe K. Nach: A. von Le Coq, *Manichäische Miniaturen*, Tafel A c (= Chotscho, Bd. 2, Tafel 69 c), und nach: ders., *Chotscho*, Bd. 2, Tafel 67. Fotos: Volkmar Herre, Leipzig.
- 23 Manichäische Miniatur (Elektenmahl beim Bëmafest). Museum für Indische Kunst, Berlin (West). Nach: A. von Le Coq, *Manichäische Miniaturen*, Tafel 8 b: a. Vgl. dazu die Erläuterungen a.a.O. S. 53 ff. Foto: Volkmar Herre, Leipzig.
- 24 Iranisch-manichäische Handschrift (M 4 II V). Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie, Bereich Alter Orient, Berlin. Foto: Volkmar Herre, Leipzig. Vgl. F. W. K. Müller, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan II*, in: *Abh. PAW 1904 Anhang 2*, Berlin 1904, S. 51 f.; M. Boyce, *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection*, Berlin 1960, S. 2 (lies 4 statt 4a und 4a statt 4b).
- 25 Vornehme uigurische Stifter aus Bäcklik (Turfan). Museum für Indische Kunst, Berlin (West). Nach: A. von Le Coq, *Chotscho*, Tafel 30. Foto: Volkmar Herre, Leipzig.
- 26 Iranisch-manichäisches Handschriftenfragment (M 18 R). Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie, Bereich Alter Orient, Berlin. Foto: Volkmar Herre, Leipzig. Vgl. F. W. K. Müller, *Handschriften-Reste II*, S. 35 f.
- 27 Manichäische «Auserwählte» (Electa). Museum für Indische Kunst, Berlin (West).

- Nach: A. von Le Coq, Chotscho, Tafel 3a (links). Foto: Volkmar Herre, Leipzig.
- 28 Manichäischer «Auserwählter» (Electus). Museum für Indische Kunst, Berlin (West). Nach: A. Le Coq, Chotscho, Tafel 3 b (rechts). Foto: Volkmar Herre, Leipzig.
- 29, 30 Kölner Mani-Kodex vor der Konservierung. Institut für Altertumskunde der Universität Köln. P. Colon. inv. 4780. Foto: Institut für Altertumskunde der Universität Köln. Vgl. A. Henrichs / L. Koenen, Ein griechischer Mani-Codex, S. 215 und Tafel IV.
- 31 Koptisch-manichäische Handschrift (Kephalaia S. 168). Staatliche Museen zu Berlin, Papyrusabteilung. P. 15996. Foto: Staatliche Museen zu Berlin. Vgl. A. Böhlig / J. Polotsky / C. Schmidt, Kephalaia. 1. Hälfte, Stuttgart 1940 (Manich. Handschriften der Staatlichen Museen Berlin Bd. 1), S. 168 (aus Kap. 69).
- 32 Chinesisch-manichäische Handschrift aus Tun-huang. Londoner Hymnenrolle A. Stein 2659, Zeile 387–400. Nach: E. Waldschmidt/W. Lentz, Die Stellung Jesu im Manichäismus, Berlin 1926 (Abh.PAW 1926, Phil.-hist. Kl. Nr. 4), Tafel I. Vgl. a.a.O. S. 122–124 (Erläuterung u. Übersetzung). Foto: Volkmar Herre, Leipzig.
- 33 Traditionelles Heiligtum (Mandi) der Mandäer in Qal'at Šalih. Foto: Kurt Rudolph (April 1969).
- 34 Mandäische Priester beim Totenmahl. Foto: Kurt Rudolph (1969).
- 35 Ganzivra 'Adullāh von Bagdad. Foto: Kurt Rudolph (1969).
- 36 Mandäische Taufe im Tigris bei Bagdad. Foto: Gustav Pfirrmann, Pirmasens.
- 37 Rezitierender mandäischer Priester in Sakraltracht. Foto: Gustav Pfirrmann, Pirmasens.
- 38 Der heilige Wassertrunk (*mambūhā*) nach der Taufe. Foto: Gustav Pfirrmann, Pirmasens.
- 39 Abschluß der Taufzeremonie. Foto: Gustav Pfirrmann, Pirmasens.
- 40, 41 Mandäische Zauberschale. Royal Ontario Museum, Canada. Sign. 931.4.1. Nach: W. S. McCullough, Jewish and Mandaean Incantation Bowls in the Royal Ontario Museum, Toronto 1967, bei S. 12 (Bowl C) H: 7,2 cm., D oben: 19,9 cm., D unten: 8,4 cm.
- 42 Mandäische Handschriftenrolle Zraztā deHibil-Zīwā. Besitz des Autors. Foto: Volkmar Herre, Leipzig. Vgl. J. de Morgan, Mission scientifique en Perse V/2: Textes mandaites, Paris 1904, S. 255 bis 270 (Abschrift des gleichen Textes).
- 43 Mandäischer Kodex. Rechter Ginza, S. 1 Bodleian Library, Oxford, Drower Collection Nr. 22. Reproduktion nach einem Mikrofilm.
- 44–48 Aus dem Diwan Abathur. Stationen der Seelenreise. Bodleian Library, Oxford, Drower Collection Nr. 8. Nach: E. S. Drower, Diwan Abatur or Progress through the Purgatories, Città del Vaticano 1950 (Studi e Testi 151). Eine andere Handschrift in der Vatikanischen Bibliothek (Borgiano siriaco 175), die im 16. Jh. von Ignatius à Jesu erworben und 1904 von J. Euting nach einer fotografischen Aufnahme von B. Poertner veröffentlicht wurde (Mandäischer Diwan, Straßburg 1904). Beide Handschriften ohne Datum.

## Register

Abbild 80, 85, 100 u. a.

Abel 141, 146, 164

Abhandlung über die Auferstehung  
s. Reginosbrief

Abraxas 332 f., Abb. 3–7

Actus Vercellenses (Petrusakten) 314

Adam 74, 86, 99, 100 ff., 102 ff., 118,  
119 ff., 123 ff., 128 f., 141, 147, 148,  
293, 295

Adamapokalypse s. Offenbarung (Apo-

kalypse) Adams an seinen Sohn Seth  
Adamiten 263  
Ägypter-Evangelium (NHC III 2) 151 f,  
168  
Äonen 75, 85 f. u. o.  
Afreml (Ephräm) von Edessa 29, 350  
Agape (Liebeszeremonie) 255  
Albigenser 400

#### Altes Testament

1. Mose (1) 94, 102; (1,2) 82, 88, 96;  
(1,12.28) 125; (1,24) 96; (1,26) 102, 118;  
(1,26–28) 124; (1,26 f.) 100; (1,27) 290;  
(2,16 ff.) 115; (2,7) 112; (2,21) 114;  
(2,23) 121; (2,24) 121; (3,20) 114; (3,24)  
76; (18,1 ff.) 141; (19) 149  
2. Mose (20,5) 88, 162; (20,17) 287  
Hiob (28) 298  
Sprüche Salomos (6,4) 279 f.; (8,1–11)  
298; (8,22–31) 297; (9,1–12) 298;  
(9,13–18) 298; (30,1–4) 298; (32–36) 298  
Prediger (3,1–22) 298; (3,9 ff.) 298;  
(5,3 f.) 299; (5,17) 298; (7,15) 298;  
(8,14 ff.) 298; (8,15) 298; (9,1) 299;  
(9,1–3) 298; (9,3.11 ff.) 298; (9,7 ff.) 298;  
(12,1–13) 299  
Hohes Lied (6,8) 23  
Weisheit Salomos (1,1) 19; (2,2.23) 297;  
(2,21–24) 298; (3,13–4,9) 298; (7,22–30)  
297; (9) 84; (9,15) 298; (10–19) 297  
Iesaja (44,6 f.) 161 f.; (45,5) 88, 161 f.;  
(45,21) 83; (46,9) 83, 88

Ambrosius, Valentinianer 226

Amélineau, E. 32

Anthropogonie 83, 97 ff., 102 ff., 361, 381

Anthropologie 74, 97 ff., 118 f. u. a.

Anthropos-Mythos 97 ff., 359 f., 381

Apelles 338 f.

Apokalypse des Jakobus s. Offenbarung  
des Jakobus

Apokalyptik 214, 215, 294 ff.

Apokatastasis 175, 213, 333

Apokryphon des Johannes s. Geheimschrift  
des Johannes

Apolytrosis-Zeremonie 249 ff.

Apophasis Megalē („Große Verkündigung“),  
simon. Schrift 201, 313 f., 331

Archonten 75, 82, 185, 188, 216, 282 u. o.

Archontiker 206, 235, 263, 348

Arnold, G. 35

Asclepius 31, 51

Askese 263 ff., 322, 363

Auferstehung 168, 175 f., 205 ff., 319, 322,  
324

Augustinus 29, 219, 357, 364, 365, 394 f.

Authentikos Logos (NHC VI 3) s. Ur-  
sprüngliche Lehre

Barbelo 85, 89. s. a. Barbelioten

Barbelioten, Barbelo-Gnostiker 24, 89, 230,  
254, 315, 344

Bardaisan 226, 345, 349 ff.

Baruch-Apokalypse 76

Baruchbuch (Justinus der Gnostiker) 158,  
167 f.

Basilides, Basilidianer 21, 30, 70, 166, 177 f.,  
180 f., 225, 230, 257, 260, 265, 292, 316,  
330 ff., 339

Baum der Erkenntnis 101, 120, 145

Baur, F. C. 36, 392, 393

de Beausobre, I. 35

Bilderkult 241

Blumenberg, H. 392, 397 f.

Böhlig, A. 54

Böhme, J. 392

Bogomilen 354, 398 f.

Borboriten 220, 254

Bousset, W. 37, 39, 56

Brautgemach-Zeremonie 251 f., 262

Brief der Apostel (apokr.) s. Epistula  
Apostolorum

Brief des Jakobus, apokrypher (NHC I 1)  
54, 328

Brief des Petrus an Philippus (NHC VIII 2)  
181

Brief des Ptolemäus an Flora (Epiphanius)  
265 f., 345 f.

Brief über die Auferstehung (NHC I 3)  
s. Reginosbrief

Brontē (NHC VI 2) s. Donner

Buch des Thomas s. Thomasbuch

Buddha, Buddhismus 142, 354, 357

Bücher des Jeū s. Jeū

Bullard, R. A. 55

Bultmann, R. 38, 318

Campanhausen, H. v. 16, 20

Celsus 75, 81, 187, 221, 229, 244, 255, 256,  
317

- Cerdo (Kerdon) 335 f.  
 Chaos 80, 81 f., 93, 381 u. o.  
 Chenoboskion 47, Abb. 10, 11  
 Choiker 99, 202, 343  
 Christologie 162 ff.  
 Christus 32, 85 f., 92, 131, 140, 141, 152, 160, 162 ff., 174, 175 f., 186 f., 243 f., 265 f., 319 ff., 362, 382, 388  
 Clemens von Alexandria 19, 20 f., 22, 79, 97, 140, 174, 179, 220, 225, 243 f., 256, 257, 264, 265, 283, 285 f., 289 f., 317, 323, 327, 330, 334, 340, 341, 346, 347 f., 348, 393  
 Codex Askewianus 31, 32  
 Codex Brucianus 32, 47  
 Corpus Hermeticum 30 f., 77, 95, 130, 131, 138, 139, 142, 233, 256, 302, 348;  
 s. a. Poimandres  
  
 Demiurg 65 f., 75, 80 f., 82 ff., 86 f., 93 u. o.  
 Derdekeas 94, 141  
 Diagramm der Ophiten 75 ff.  
 Diwan Abathur s. Mandäische Texte  
 Docketen 21, 179 f.  
 Docketismus 171 ff., 176  
 „Donner“, Der (NHC VI 2) 89 ff.  
 Doresse, J. 40 f., 42 f., 44, 46 f., 48 f., 53  
 Dositheos 164, 240, 314  
 Dreiprinzipienlehre 93 f., 212  
 Drei Stelen des Seth (NHC VII 5) 89, 164, 185, 240  
 Dreiteiliger Traktat, Traktat über die drei Naturen (NHC I 4) 54, 71 f., 140, 213, 222, 285, 341  
 Dualismus 65 f., 67 ff., 300, 358 f. u. o.  
  
 Emanation, -nismus 74, 79, 340  
 Elchasai, Elchasaiten 328, 351  
 Ende des Kosmos 211 ff.  
 Enkratiten 21  
 Ennoia (Denkkraft) 85, 141, 143, 312 f., 315 u. o.  
 Enosch 141, 146, 164  
 Entychiten 21  
 Ephräm von Edessa s. Afrem  
 Epinoia (Einsicht) 120 f., 141, 142 f.  
 Epiphanes 101, 220, 285 f., 317  
 Epiphanius von Salamis 23 ff., 206, 211, 220, 230, 235, 253, 254, 255, 257, 260, 263, 264, 265, 334, 340, 341, 347, 348, Abb. 2  
 Epistula Apostolorum 175 f., 315  
 Erlöserlehre s. Soteriologie  
 Erlöster Erlöser (Erlösermythos) 139 ff., 361  
 Eschatologie 66, 184 ff., 324, 361 f., 383  
 Esrabuch, viertes 76  
 Ethik 134 f., 258 ff., 383 f.  
 Euagrius Ponticus 393  
 Eucharistie 246 ff.  
 Eugnostos-Brief (NHC III 3) 71, 283, 328  
 Eusebius von Caesarea 22, 226, 291 f., 313 (Abb.), 331, 339  
 Eva 102, 113 ff., 141, 147, 148 u. o.  
 Evangelium nach Maria 33  
 Evangelium Veritatis (NHC I 2) 54, 63, 91 ff., 134, 138, 174 f., 176, 196, 341, Abb. 19  
 Exegese über die Seele (NHC II 6) 127 f., 206 f., 235, 262, 289, 303, 315, 316, 328  
 Exzerpte aus Theodotos (Clemens Alexandrinus) 21, 79, 89, 140, 169, 222, 243 f., 252, 289 f.  
  
 Fall der Seele 100, 102 ff.  
 Feste 257 f.  
 Festugière, A.-J. 31  
 Finsternis 65 f., 77, 80, 94, 95 f., 121 f., 131, 191 ff., 211 f., 216 ff., 358 f., 380 f.  
 Flavia Sophē (Grabinschrift) 227, 252  
 Frau (Stellung) 79, 227 f., 231, 263 f., 288 ff., 322, 363  
 Funken, göttlicher 64 f., 74, 85, 89, 97, 126  
  
 Gebet des Apostels Paulus 54  
 Gebete 236 ff.  
 Gedanke unserer großen Kraft, Der (Noëma) (NHC VI 4) 138, 175, 182, 215, 316  
 Geheimschrift des Johannes (Pap. Ber. 8502) 33, 41, 53 f., 55, 70, 85 ff., 118 ff., 142, 152 f., 162, 165, 168, 199, 328, 344, Abb. 17, 20  
 Gemeindebezeichnungen 219 ff.  
 Gemeindemoral s. Ethik  
 Gemeindeorganisation, -struktur 66 f., 228 ff.  
 Gemeinde, Zusammensetzung 222 ff., 225 ff.  
 Geschichte 291 ff.



Ginza s. Mandäische Texte  
 Girgis, V. 43  
 Gnosis (Definition) Vorwort, 60 ff.  
 Gnostizismus 63 f.  
 Gott «Mensch» (Anthropos) 65, 99 ff.,  
   s. a. Anthropos-Mythos  
 unbekannter Gott (Agnostos Theos) 65, 72,  
   75  
 Griechen 83, 301 ff.  
  
 Haardt, R. 349  
 Haeresiologen 14 ff.  
 Hamra Dom 46, 47  
 Harnack, A. v. 36, 64, 70, 172, 177, 334,  
   393, 396  
 Hebdomas 75 f. u. o.  
 Hegel, F. W. 330, 392  
 Hegesippus 22  
 Heidegger, M. 38  
 Heilige Hochzeit s. Brautgemach-Zeremonie  
 Heilsgeschichte 145 f., 148 ff., 160 ff., 211 f.  
 Heimarmenē 66, 75, 96, 122, 125 u. o.  
 Helena 312 f., 316  
 Hellenismus 301 ff.  
 Henochbuch, äthiopisches 76, 84, 298  
 Herakleon 22, 213, 290, 345, 346  
 Heraklit 185  
 Hermes 31  
 Hermes Trismegistos 30 f., 42  
 Hermetica, Hermetische Schriften s. Corpus  
   Hermeticum  
 Hermetische Schrift ohne Titel (NHC VI 6)  
   235, 238, 239  
 Hermetisches Gebet (NHC VI 7) 238  
 Hermogenes 348  
 Hilgenfeld, A. 37, 350  
 Himmelsreise der Seele s. Seelenaufstieg  
 Himmelssphären 75 f. u. o.  
 Hippolytus von Rom 17 f., 19, 23, 24, 70,  
   93, 94, 95, 101, 123, 133, 158, 166, 177,  
   178 f., 201, 207, 220, 225, 229, 235, 242,  
   289, 313, 314, 316, 331, 340, 341, 345,  
   346, 347, 348, 350, Abb. 1  
 Hölle 200 f. u. o.  
 Homer 101, 124  
 Hyliker 99, 202, 343  
 Hymnen 236 ff.  
 Hypostase der Archonten (NHC II 4)  
   s. Wesen der Archonten

Hystaspes, Weissagung des 308  
 Ignatius von Antiochien 322  
 Immoralismus 261 ff.  
 Indien 67 f., 95, 352  
 Individualeschatologie 185 ff.  
 Initiation 242  
 Iran s. Zoroastrismus  
 Irenäus von Lyon 15 ff., 20, 23, 24, 60, 70,  
   86, 123, 133, 151, 169, 177 f., 179, 188,  
   202, 213, 222, 225, 227, 228, 229, 230,  
   234, 241, 243, 244, 247, 249, 250, 251,  
   257, 260, 261, 262 f., 270, 292, 312, 313  
   (Abb.), 316, 317, 323, 331, 332, 335,  
   341, 343, 344, 345, 346, 393, 396, 397  
 Isidoros 258, 264, 265, 332, 334  
 Islam 29, 380, 400 f.  
 Ismaeliten 29  
  
 Jakobusapokalypse (apokr.) s. Offenbarung  
   des Jakobus  
 Jakobusbrief (apokr.) s. Brief des Jakobus  
 Jaldabaoth 81 ff., 84, 86 f., 118  
 Jesus, irdischer 165 ff., 362, s. a. Christus  
 Jeü, Bücher des 32, 184, 186 f., 245, 246,  
   256, 348  
 Johannesakten (apokr.) 34 f., 138, 140,  
   182 f., 257  
 Johannes Damascenus 29  
 Johannes der Täufer 161, 387  
 Jonas, H. 38 f., 73, 97, 100 f., 211, 258 f.,  
   259 f., 282 f., 363  
 Judenchristentum 328, 349  
 Judentum 57, 84, 58, 160 ff., 242, 293 ff.,  
   302, 387  
 Jung, C. G. 41  
 Jung-Kodex (NHC I) 42, 44, 54, 71  
 Justin der Gnostiker s. Baruchbuch  
 Justin der Märtyrer 14 f., 24, 292, 312,  
   313 (Abb.), 316, 336  
  
 Käsemann, E. 327  
 Kainiten, Kaianisten 21, 263, 330  
 Karpokrates, Karpokratianer 227, 230, 241,  
   256, 257, 260, 262 f., 285, 317 f.  
 Kathara 354, 400  
 Kephalaia 353, 356, 358, Abb. 31  
 Kerdon s. Cerdo  
 Kerinth 177, 315, 317  
 Kirchenväter 13 ff.

- Kleanthes (Zeushymnus) 305  
 Klíma, O. 287  
 Kölner Mani-Kodex 351, 357; Abb. 29.30;  
 Koffmane, G. 223 f.  
 Koptische Manichaica 356  
 Kosmogonie 65, 75 ff., 79 ff., 358 ff., 380 f.  
 Kosmologie 72 f., 75 ff.  
 Krause, M. 43, 48, 55, 131  
 Kreuz, Kreuzigung 168, 169 f., 179, 180 ff.  
 Kük, Kükiten 349  
 Kult 66, 233 ff., 384 ff.  
 Kultverein (Thiasos) 229  
 Kuß, kultisch 256 f.  
 Kybele 307
- Labib, Pahor 43 f., 54  
 Lactanz, Lactantius 34, 394  
 Leipoldt, J. 54  
 Leisegang, H. 77  
 Leviathan s. Weltschlange  
 Libertinismus 254 ff., 259 f., 261 ff., 283,  
 313, 317, 322, 323  
 Licht 92 f., 95 f., 358 ff., 380 f. u. o.  
 Licht-Adam 83 f., 111 ff., 361  
 Lichtsamen 126, 171, 254, 257  
 Lipsius, R. A. 36  
 Logos 85, 94, 141, 156, 157, 163, 324  
 Lukian, Lebensende des Peregrinus 228,  
 232, 287  
 Luther, M. 396
- Magie 185 ff., 238 f., 247, 379, 384;  
 Abb. 3-7, 40, 41, 42  
 Mahl 245 ff., 384 f.  
 Manda deHaiji 141 f., 381  
 Mandäer, Mandäismus 13, 29, 35, 73, 74,  
 111, 126 f., 145, 146, 185, 189 ff., 211,  
 213, 226, 229, 233, 246, 250, 255, 257,  
 261, 282, 284, 300, 309, 327, 328, 351,  
 366 ff.; Abb. 33-48  
 Mandäische Texte 126 f., 128 ff., 189 ff.,  
 204, 214, 219, 284, 377 ff.; Abb. 40-48  
*Diwan Abathur* 189, 379; Abb. 44-48  
*Ginza, Linker* 128 f., 189, 190 ff., 196 ff.,  
 204, 219  
*Ginza, Rechter* 128 f., 197, 219, 284;  
 Abb. 43  
*Liturgien* (Gebetbuch) 137, 214, 388  
*Haran Gawaitha-Rolle* 387 f.
- Mani 101, 119, 142, 171, 225, 226, 233,  
 345, 349 ff., 388, 401; Abb. 23  
 Manichäer, Manichäismus 22, 29, 79, 100,  
 102, 133, 229, 232, 233, 241, 256, 258,  
 259, 300, 328, 339, 349 ff., 401;  
 Abb. 21-32  
 Manichäisches Psalmenbuch 250, 356  
 Marcellina, Marcellianer 227, 317  
 Marcion, Marcioniten 15, 21, 70, 226, 261,  
 315, 334 ff., 339, 349, 395  
 Markos, Markosier 15, 16, 213, 224, 226,  
 228, 229, 230, 247, 248, 257, 345, 346 f.  
 Martyrium Petri 314  
 Marx, K. 310  
 Masiqta (mand.) 189, 385 f.; Abb. 34  
 Materie (Hyle) 80 ff. u. o.  
 Matter, J. 35  
 Mazdak 287, 353  
 Melchisedek (NHC IX 1) 141, 176  
 Menander 15, 70, 101, 123, 164, 292, 309,  
 316, 330, 336  
 Mina, Togo 40, 42, 53  
 Mithras 308, 360  
 Mohammed 388, 401  
 Monoimos 347  
 Moral s. Ethik  
 Mosheim, J. L. v. 35  
 Mysterien 229 f., 302 f.  
 Mythos, Mythologie 59 f., 65 f., 78 f. u. o.
- Naassener 93, 229, 230, 235, 242, 289, 303,  
 330  
 Naassenerhomilie 18, 79, 93, 95, 101, 123,  
 233, 303  
 Naassenerpsalm 166  
 Nagel, P. 55  
 Nag Hammadi, Fundgeschichte 40 ff.;  
 Abb. 10-13  
 Nag Hammadi-Schriften, Inhalt 48 ff.;  
 Abb. 14-19. S. auch die einzelnen Texte  
 Neander, A. 35  
 Neues Testament  
*Matthäus* (6,1-8) 280; (12,34 f.) 280;  
 (13,31 f.) 247; (17) 165; (17,1 ff.) 172;  
 (19,11 f.) 264; (23,27) 207; (24,43) 278  
*Markus* (7,15) 280; (9) 165; (12,14-17)  
 284; (15,21) 178  
*Lukas* (1,5) 160; (1,26 ff.) 180; (9) 165;  
 (14,16-24) 287; (23,46) 160

*Johannes* 22, 317, 324 f., 380; (1,1 ff.)  
 173; (1,1-5,9-12) 163; (1,1-18) 327;  
 (1,14) 173; (4,36) 213; (5,24 f.) 324;  
 (5,28) 207; (6,53) 210; (8,23) 324;  
 (8,31-36) 324; (8,32) 133; (8,34) 281;  
 (8,44) 95, 324; (11,25 f.) 324; (12,31) 324;  
 (13,1) 324; (14,30) 324; (16,7 ff.) 352;  
 (16,11) 324; (17,21 f.) 324; (19,26) 160  
*Apostelgeschichte* 291; (1,23 ff.) 331;  
 (6,5) 323; (8) 292; (8,9-25) 312;  
 (20,29 f.) 318  
*Römer* (2,28 f.) 266; (5,12 ff.) 320;  
 (5,12-14) 320; (6,3 f.) 206; (7,7) 286;  
 (8,5-10) 320; (12,4 f.) 320; (13,11-13)  
 320; (16,16) 257  
*1. Korinther* (2,6-8) 320; (2,6 ff.) 320;  
 (2,8) 320; (2,10-3,18) 320; (5,7) 266;  
 (7,9) 264; (7,32-34) 320; (8,1) 281;  
 (8,1-3) 319; (9,1-23) 320; (10,23) 319;  
 (10,23-31) 319; (11,5) 319; (11,17-34)  
 319; (12,3) 319; (12,12-27) 320; (12,13)  
 230; (14,2-19) 319; (14,34 ff.) 288; (15,12)  
 206; (15,21) 44, 49, 320; (15,22.48 f.) 320;  
 (15,29) 319; (15,29-32) 319; (15,50)  
 206, 210  
*2. Korinther* (4,4) 320; (4,16) 124;  
 (5,1-5) 319; (5,16) 320; (8,9) 320;  
 (11,22) 320  
*Galater* (3,19) 320; (3,28) 285, 320;  
 (4,3,9) 320  
*Epheser* (1,10) 321; (2,14-18) 321;  
 (4,3 f.12) 321; (4,8-11) 321; (5,14) 138;  
 (5,23) 321; (5,25-32) 321; (17 u. 19) 322  
*Philipper* (2,1) 322; (2,6-8) 163; (2,6-11)  
 320; (3,3) 322; (3,8-10) 320  
*Kolosser* (1,15-20) 163; (1,16) 170;  
 (2) 321; (2,13-15) 163; (2,14 f.) 180  
*1. Thessalonicher* (5,4-6) 320  
*1. Timotheus* (1,4) 321; (1,19) 321;  
 (2,11 ff.) 288; (2,9-15) 322; (4,1) 321;  
 (4,2) 321; (4,3) 322; (4,7) 321; (5,23)  
 322; (6,5) 321; (6,20) 60, 321, 322  
*2. Timotheus* (2,16) 321; (2,18) 206, 321,  
 322; (3,8) 321; (3,13) 321; (4,3) 321  
*Titus* (1,14) 322; (1,15) 321; (3,9) 321,  
 322; (3,10) 321  
*Hebräer* (1,5-2,18) 321; (3,7-4,10) 321;  
 (5,14) 321; (10,20) 321  
*Jakobus* (2,1-4) 288

*1. Petrus* (5,14) 257  
*1. Johannes* (2,18-27) 325; (3,9) 325;  
 (4,1-6) 325; (5,1.5-8) 325  
*Judasbrief* 322 f.  
*Apokalypse Joh.* (2-3) 323; (2,6.15) 323;  
 (2,14) 323; (2,14.20-23) 323; (2,20) 323;  
 (2,24) 323  
*Nikolaos, Nikolaiten* 323  
*Noah* 123, 146 f., 149, 293  
*Nock, A. D.* 31  
*Noëma* s. *Der Gedanke unserer großen Kraft*  
*Norea, Ode über (NHC IX 2)* 146 f.  
*Nüs* 78, 86, 94, 97, 358 u. o.  
  
*Oden Salomos* 34, 73, 140, 236 f., 245, 327,  
 349, 350, 380, 396  
*Ölsalbung* 244 ff., 384  
*Offenbarung (Apokalypse) Adams an seinen*  
*Sohn Seth (NHC V 5)* 42, 141, 148 ff.,  
 283, 297 f., 300, 328  
*1. Offenbarung (Apokalypse) des Jakobus*  
*(NHC V 3)* 180, 188, 328  
*2. Offenbarung (Apokalypse) des Jakobus*  
*(NHC V 4)* 250, 328  
*Offenbarung (Apokalypse) des Petrus*  
*(NHC VII 3)* 183  
*Ogdoas* 75, 83 u. o.  
*Ophiten* 21, 35, 75 f., 87 f., 185 f., 213, 230,  
 253 f., 303, 319, 330; *Abb.* 8  
*Origenes* 17, 19, 21 f., 39, 75 f., 81, 87, 186,  
 225, 226, 229, 244, 256, 317, 319, 330,  
 341, 346, 347, 348, 393  
*Orphik* 303  
  
*Fachom* 48  
*Paraphrase des Sem (NHC VII 1)* 42, 94,  
 141, 218  
*Paulikianer* 354, 399  
*Paulus* 319 ff., 337 f.  
*Peraten, Peratiker* 21, 95, 133, 221, 330  
*«Perlenlied» (Thomasakten)* 34, 73, 140,  
 300, 349, 350, 396  
*Petrusakten (apokr.)* 33, 314; s. a. *Actus*  
*Vercellenses*  
*Petrusapokalypse* s. *Offenbarung des Petrus*  
*Petrusbrief* s. *Brief des Petrus an Philippus*  
*Petrus, Taten des (NHC VI 1)* s. *Taten des*  
*Petrus*  
*Phibioniten* 254, 256, 263

- Philo von Alexandria 36, 39, 75, 81, 295  
 Philippusevangelium (NHC II 3) 54 f., 63,  
 70, 89, 91, 101, 131, 132 f., 140, 167,  
 172, 184, 207, 210 f., 242, 243, 244, 245,  
 246, 251, 252, 256 f., 280 f., 285, 288 f.,  
 297 f., 341  
 Phoster (Erleuchter) 141, 149 ff.  
 Pistis Sophia 80 ff., 84 f. u. o.  
 «Pistis Sophia», Kopt-gnost. Schrift 32 f.,  
 34, 84 f., 170, 213, 219, 236, 237 f., 245,  
 246, 256, 348  
 Platon 51, 67 f., 241  
 Pleroma 65, 75, 86, 88, 202, 204, 213,  
 342 u. o.  
 Planeten 66, 75, 87 ff., 186 f., 192 ff., 381  
 u. o. S. a. Hebdomas  
 Plotin 39, 68 f., 72, 238, 284 f.  
 Pneuma 78, 80 f., 97 f., 100, 135, u. o.  
 Pneumatiker 99, 202, 262, 320, 343  
 «Poimandres» (Corpus Hermeticum I) 31,  
 79, 95 f., 101, 124 f., 130 f., 135 f., 138 f.,  
 142, 203, 232, 235  
 Polykarp von Smyrna 317, 322, 335  
 Prodikos 283, 347 f.  
 Pronoia 69, 74, 84, 85, 88, 152 f. u. o.  
 Prophetenweihe 257  
 Protennoia: Die dreigestaltige Erste Denk-  
 kraft (NHC XIII 1) 101 f., 153 ff., 168,  
 203 f., 214 f.  
 Pseudoclementinen 314, 315, 328  
 Psychiker 99, 202, 262, 320, 343  
 Ptolemäus, Valentinianer 15, 16, 227, 265 f.,  
 345. S. a. Brief an Flora  
 Puech, H.-Ch. 41, 42, 43, 44 ff., 48, 53  
 Purgatorien s. Wachthäuser  
  
 Quispel, G. 41, 42  
 Qumran 39 f., 296 f.  
  
 Rad, G. v. 298  
 Religionsgeschichtliche Schule 56, 292 f.  
 Reitzenstein, R. 31, 37, 39, 56, 139  
 Reginosbrief (NHC I 3) 54, 175, 207 ff.,  
 211, 213, 341. Abb. 19  
 Ritualmordlegende 255  
 Robinson, J. M. 46, 48, 55  
 Rostovzeff, M. 306  
 Ruf, Weckruf 137 f., 145 u. o.  
  
 Säbier 366, 400 f.  
  
 Salvator Salvandus 140. S. a. Erlöster  
 Erlöser  
 Sarkiker 99  
 Satornil, Saturninus 123, 201, 264, 292,  
 316  
 Scheinleibvorstellung s. Doketismus  
 Schelling, F. W. J. 392  
 Schenke, H.-M. 33, 54, 55, 328 f.  
 Schlange 93, 95, 101, 113, 121, 158 f., 253 f.  
 S. a. Ophiten, Naassener  
 Schleiermacher, F. 392  
 Schmidt, C. 32 f., 356  
 Schmithals, W. 296  
 Schöpfergott s. Demiurg  
 Schrift ohne Titel (NHC II 5) 54, 80, 99,  
 111 ff., 135, 147, 216 f., 221, 222,  
 241, 283  
 Schubart, W. 305  
 Schwartz, M. G. 32  
 Seelenaufstieg 66, 98 ff., 132 ff., 184 ff., 237,  
 360, 382 f. Abb. 44–48  
 Seelenschicksal 126 ff., 184 ff.  
 Seelenwaage 189, 383. Abb. 48  
 Seelenwanderung 126, 199, 200, 361  
 «Selbst» 98  
 Sem 149, 221, 293  
 Seth, Sethianer 33, 86, 94, 122, 141, 145,  
 146, 148 f., 150, 152, 221, 229, 242, 293,  
 330, 348. Abb. 48  
 Die drei Säulen (Stelen) des Seth  
 (NHC VII 5) s. Drei Stelen des Seth  
 Die zweite Lehre (Logos) des großen Seth  
 (NHC VII 2) s. Zweite Lehre des großen  
 Seth  
 Severianer 264  
 Sextus, Sprüche des (NHC XII 1) 279.  
 Abb. 18  
 Sieben s. Planeten  
 Die Lehren des Silvanus (NHC VII 4)  
 177, 279  
 Simon Magus 15, 18, 70, 85, 101, 127, 142,  
 164, 224, 225, 241, 261 f., 292, 308 f.,  
 312 ff., 331, 336  
 Simonianer 21, 241, 260, 315 f. S. a. Simon  
 Magus  
 Sintflut 123, 146 ff.  
 Solipsismus 258  
 Sophia 80, 84 ff., 86 ff., 88, 113, 119, 168 f.,  
 297 ff., 342 f. u. o.

- Sophia Jesu Christi (BG 8502) 33, 53, 162, 167, 168, 282, 328. Abb. 20
- Soteriologie 66, 130 ff., 136 ff., 300 f., 360 f., 382 ff. S. auch Erlöster Erlöser, Seelenaufstieg
- Sozialkritik 226, 281 ff., 284 ff., 308 ff.
- Stratitotiker 254
- Sybillen, jüd. 308
- Syzygos (Paargenosse) 86, 88, 155, 251, 257, 352
- Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel (NHC VI 1) 278, 287 f.
- Taufe 235, 242 ff., 384 f. Abb. 36–39
- Tertullian 19 f., 123, 223, 224, 225, 231, 313 (Abb.), 339, 348, 396, 397 f.
- Theodor bar Konai 29
- Theiler, W. 302
- Theodoret von Cyrus 29
- Theodotos, Valentinianer 89, 289, 290, 345, 346. S. a. Exzerpte aus Theodotos
- Thomasakten (apokr.) 34, 245, 247 f., 250 f., 264, 300, 349
- Thomassevangelium (NHC II 2) 42, 54, 165 f., 259, 277, 280, 284, 287, 289
- Thomasbuch (NHC II 7) 131, 132, 200 f., 203, 223, 233, 241, 280, 283
- Tiedemanns, D. 31
- Tierkreiszeichen (Dodekas) 66, 75, 87, 189 f., 381 u. o.
- Till, W. 33, 53
- Titellose Schrift s. Schrift ohne Titel
- Totenmesse 250, 385 f. S. a. Masiqta
- Traktat über die drei Naturen s. Dreiteiliger Traktat
- Turfanfunde 355, 363. Abb. 21–28. Farbtafeln I–IV
- Unwissenheit 65, 73, 78, 84, 92 f., 131 f., 334, 341 f., 344 f.
- Urmensch 80 f., 99 ff., 102 ff., 359 f.
- S. a. Gott «Mensch», Adam, Anthropos-Mythos
- Uroffenbarung 142 ff., 361, 382
- Ursprung der Gnosis 291 ff.
- Ursprüngliche (authentische) Lehre, Die (NHC VI 3) 132, 157 f., 204, 205, 210, 278 f.
- Valentinianer, Valentinianismus 15 f., 22, 84, 127, 133, 168, 178 f., 202, 212 f., 222, 229, 234, 242, 243, 245, 246, 251, 260, 289, 345 ff.
- Valentinus 15, 21, 22, 30, 70, 97, 196 f., 220, 224, 225, 230, 339 ff., 350
- Versiegelung 244, 384
- Wachthäuser (Purgatorien) 189 ff., 382. Abb. 45.46
- Wallin, J. O. 396
- Wasserriten s. Taufe
- Weber, M. 224, 310
- Weisheit des Jesus Christus (Pap. Ber. 850 s. Sophia Jesu Christi)
- Weisheitslehre 84, 297 f.
- Weltende s. Eschatologie
- Weltentstehungslehren s. Kosmogonie
- Weltschlange 77, 95. Abb.
- Wesen der Archonten (NHC II 4) 55, 80 f., 113, 145, 146 ff., 235, 328
- Woide, C. G. 32
- Wortgottesdienst 240 f.
- Zauberei s. Magie
- Zeugnis der Wahrheit, Das (NHC IX 3) 220
- Zoroaster, Zoroastrismus 67, 73, 79, 142, 205, 218, 299 f.
- Zosimus 126
- Zostrianos (NHC VIII 1) 163 f., 205
- Zweite Lehre (Logos) des großen Seth (NHC VII 2) 100, 135, 141, 161, 180 f.
- Zwölf s. Tierkreiszeichen

