

CLEMENS SCHOLTEN · BONN

Probleme der Gnosisforschung: alte Fragen – neue Zugänge

I.

In wenigen Worten zu sagen, was »die Gnosis« ist und wie sie als Untersuchungsobjekt historisch abgegrenzt werden soll, fällt selbst Kennern schwer. Die immer wieder gestellten Fragen nach Wesen und Ursprung »der Gnosis« bleiben nach wie vor das Damoklesschwert jeglicher Beschäftigung mit dem Thema, wenngleich der Wunsch, Sondierungen auf diesem unübersichtlichen Gelände mit klaren Definitionen als Ausgangsbasis zu beginnen, allseits als berechtigt empfunden wird. Selbst durch die Auswertung des Handschriftenfundes beim oberägyptischen Nag Hammadi im Jahre 1945, durch den die »Gnosis«-Forschung großen Auftrieb erfuhr¹, hat sich an der Problematik, auf diese Fragen eine befriedigende Antwort zu finden, nichts geändert. Zwar sind viele neue Texte zum Vorschein gekommen, die unmittelbarer als zuvor an das Phänomen »Gnosis« heranzuführen, aber nach der ersten Entdeckereuphorie hat sich eine gewisse Ernüchterung eingestellt, weil man sich eingesteht, in den grundsätzlichen Dingen nicht viel weitergekommen zu sein. Von einer einheitlichen Beurteilung ist die Forschung nach wie vor weit entfernt.

Zwei Gründe drängen sich dafür unmittelbar auf. Zum einen bestehen die Schwierigkeiten sicherlich in der Verzweigtheit des mit dem Begriff »Gnosis« anvisierten Phänomens, also in einer äußeren Komplexität: »Gnosis« soll, so sagt man, durch viele Jahrhunderte – manche meinen: bis in die Gegenwart hinein – virulent sein, Sprach- und Religionsgrenzen überschreiten und in geistes- wie sozialgeschichtlichen Zusammenhängen seine Wirkungen entfalten. Von einem solchen Ansatz her wäre nicht zu Unrecht alles Quellenmaterial in die Untersuchung einzubeziehen, was nur

CLEMENS SCHOLTEN, 1955 in Ratingen geboren, Studium der Katholischen Theologie, der Klassischen Philologie und der Sprachen des christlichen Orients in Bonn und Münster; Promotion 1985, Habilitation 1994; er ist heute Professor an der Universität Köln.

irgendwie von Bedeutung für das Verständnis der »Gnosis« sein könnte. Niemand wird sich gewiß dem Anspruch verschließen, möglichst umfassend das Problem aufzuarbeiten: Disziplinen wie Theologie, Philosophie und Religionsgeschichte und viele andere sollten, um ihrem Objekt gerecht zu werden, zusammenarbeiten, um das Geflecht der Fäden zu entwirren, die es mit einem weitgedehnten antiken geistigen und sozialen Wurzelgrund verknüpfen, der sein Hervortreten erst möglich machte. Daß man nicht klar sagen kann, wo und wann »die Gnosis« zuerst auftaucht – auch wenn man sich inzwischen nur noch selten der Erkenntnis verschließt, daß es sich nicht um ein vorchristliches Phänomen handelt –, wäre aus dieser Perspektive nur ein bedauerlicher, aber prinzipiell durchaus behebbarer Störfall, verursacht durch die Lückenhaftigkeit der Materie selbst. Ob dies allerdings zutrifft, wird sich zeigen müssen.

Zum anderen hat die Schwierigkeit, eine Antwort auf die Fragen nach Ursprung und Wesen der »Gnosis« zu finden, etwas mit der geringen Verlässlichkeit der immanenten Kriterien für Datierungen, der Schwerverständlichkeit und Disparatheit vieler Details sowie der gattungsgeschichtlichen Bandbreite des »gnostischen« Quellenmaterials zu tun, beruht also ebenso auf einer inneren Komplexität. Damit kämpft man besonders bei der Interpretation der Nag-Hammadi-Texte. Wer versucht hat, diese koptischen Übersetzungen griechischer Texte nur in einer modernen Wiedergabe zu verstehen, wird wissen, wovon die Rede ist. Hinzu kommt, daß sich viele Einzelformen schon bei flüchtigem Zusehen nicht auf einen Nenner bringen lassen, obwohl sie Ausdruck desselben Phänomens »Gnosis« sein sollen: vergleicht man z. B. die Botschaft des »Evangelium Veritatis« (NHC I,3) und die Theologie des »Gnostikers« Justin nach Hipp. (ref. 5,23–8), wird man mehr Unähnlichkeit als Verwandtschaft konstatieren und nicht unbedingt sogleich auf den Gedanken verfallen, beide Quellen als Ausprägung derselben »Gnosis« zu begreifen.

Aber mit solchen Erklärungen ist die Frage, warum es so schwerfällt, »Gnosis« historisch und inhaltlich zu definieren, noch nicht wirklich gelöst. Die Suche nach einer Begründung muß tiefer ansetzen.

Einen erheblichen Anteil am Fehlen einer Antwort hat vor allem die Forschung selbst. Sie ist es, die – zumindest im deutschen Sprachraum – die Verwendung des Wortes »Gnosis« zur Bezeichnung eines in gewissen Grundkonstanten einheitlichen universalen spätantiken Religionsgebildes im Laufe ihrer Entwicklung herausgebildet und diese Begriffsbedeutung durch eine über hundertjährige Wiederholung und Gewöhnung ins Bewußtsein eingeschliffen hat.² Es kann hier aus Platzgründen kein vollständiger Forschungsüberblick geliefert werden, aber zum Verständnis des Phänomens »Gnosis« wäre er genau so instruktiv wie die Beschäftigung mit den antiken Texten, die dieses Phänomen widerspiegeln sollen. Denn

vergleicht man antike und moderne Bedeutung des Wortes, war »Gnosis« in der Antike kein eine religiöse Einheit stiftender Allgemeinbegriff und kein Bekenntnis, wie es etwa Christentum oder Judentum bei ihrer Identitätsbildung entwickelt haben. Kein »Gnostiker« hat sich selbst in der Antike als bekennendes Mitglied der »Gnosis« gesehen oder wurde als solcher wie ein Jude oder Christ als Mitglied einer eigenen Religionsgemeinschaft »Gnosis« wahrgenommen. Zur »Gnosis« überzutreten bedeutete in der Antike nicht die Mitgliedschaft in einer Religion, die Mühe darauf verwendet hätte, sich wie Christentum, Judentum und bedingt selbst das Heidentum eine Eigenschaft zu geben durch bestimmte, von ihren jeweiligen Anhängern für notwendig erachtete Bezugsgrößen wie z. B. die exklusive Akzeptanz bestimmter numinoser Wirklichkeiten, eine Lebens-, Lehr- und Kultusgemeinschaft oder gar ein Glaubensbekenntnis. Damit soll nicht bestritten werden, daß nicht gewisse durchgängige Denktypen, wie sie die Quellen zeigen, entwickelt worden sind, und soll auch nicht heißen, daß »Gnostiker« in ähnlichen Organisationsformen wie ihre Zeitgenossen, etwa Lehrzirkeln oder Kultusvereinen, gelebt haben, aber dies ist nicht im festen Bewußtsein einer Zugehörigkeit zu einem Bekenntnis namens »Gnosis« geschehen, zumindest gibt es davon kein einziges explizites Zeugnis.

Einen solchen Begriff von universaler religiöser Identität hat erst die wissenschaftliche, in konfessionelle Kontroversen verstrickte Forschung der Neuzeit geschaffen. Mit einem solchen Schlagwort ließ sich nämlich trefflich streiten: Von Standards abweichende, in sich jedoch reich differenzierte religiöse Erscheinungen wurden, verkürzt gesagt, pauschal als »Gnosis« zusammengefaßt, und schon im 19. Jahrhundert wurde sie unter der Alternative gezeichnet, ob sie aus dogmengeschichtlicher (also vornehmlich katholischer) Perspektive ein häretisches, also im Kern immer noch christliches und damit kirchengeschichtlich einzuordnendes und somit gezähmtes Phänomen sei oder ob sie aus religionshistorischer (also vornehmlich protestantischer) Perspektive ein außerchristliches – dies damals meist im Sinne von »vorchristlich« verstanden – hellenistisches oder orientalisches-synkretistisches, jedenfalls dem Christlichen vorgeordnetes und es somit relativierendes Gebilde sei.³

Zu Beginn unseres Jahrhunderts ist die letztere Sicht dann durch die »Religionsgeschichtliche Schule« mit ihrer idealtypischen Interpretation der historischen Phänomene zum Standardmodell erhoben worden.⁴ Damit hat sie bis in unsere Tage das Bild von »Gnosis« bestimmt: »Gnosis« wurde als spätantikes Universalphänomen verstanden, das quasi alle Bereiche des Geisteslebens (heidnische Mysterien, Philosophie, Judentum und auch das Christentum) von außen durchdringt.⁵ Unter dieser Leitidee schrieb R. Reitzenstein 1904 sein Werk *Poimandres*⁶, in dem er mehr assoziativ und mit aus heutiger Sicht historisch unzulänglichen Mitteln und Beweisen das

riesige Quellenmaterial (de facto allerdings mehr den hellenistischen Quellenblock) zusammenzuschauen versuchte. W. Bousset bearbeitete 1907 ein inhaltliches Moment⁷: Er vertiefte die von ihm und Reitzenstein als maßgeblich angenommene Fragestellung nach dem »Urmenschmythos«, welcher der alle Religionsgebilde (Zoroastrismus, Judentum, Christentum, Mandäismus, Manichäismus usw.) durchziehende rote Faden und damit der sachliche Gehalt von »Gnosis« sei.⁸

Ein drittes Moment für das »Gnosis«-Bild steuerte der klassische Philologe E. Norden bei. Er untersuchte 1913 die Gottesprädikation »unerkenubar« (*ἀγνωστος*) aus Apg 17,23–31 und das Thema »Gott erkennen« in der Antike.⁹ Sein Ergebnis lautete: »Gott erkennen« (*γνώσις*) ist keine Leistung des Intellekts, sondern ein intuitives Sich-Bewußt-Werden und setzt Offenbarung des »unerkenbaren Gottes« voraus. Mögen an einer solchen inhaltlichen Bestimmung auch Korrekturen nötig sein¹⁰, folgenreich war, daß Norden diesen Gottesbegriff »orientalisch« nannte; für ihn gehörten z. B. die Septuaginta und das Johannesevangelium zu diesem »orientalischen« Typus, was heute niemand mehr akzeptieren würde. Reitzenstein arbeitete das von Norden herausstellte mystisch-ekstatische Element in die 2. Auflage seiner Schrift »Die hellenistischen Mysterienreligionen« (1920) ein, und zwar so, daß jetzt die »Gnosis« (doppeldeutig als Religionstyp und als Ausdruck von Wahrnehmung) insgesamt »orientalisch« ist. Damit lagen alle Elemente des zukünftig dominierenden »Gnosis«-Bildes bereit und brauchten nur noch zusammengebracht zu werden. Dies geschah 1921 in dem die ganze Forschungsrichtung prägenden Werk Reitzensteins »Das iranische Erlösungsmysterium«, dem jetzt – wie es der historische Zufall will – die kurz zuvor in der Oase Turfan an einer der Seidenstraßen entdeckten Texte als Kronzeuge dienten.¹¹ R. Bultmann übernahm für die neutestamentliche Exegese besonders des Johannesevangeliums den Ansatz¹² und prägte seinerseits H. Jonas und sein Furore machendes Werk »Gnosis und spätantiker Geist«, ein Titel, der nicht deutlicher das Programm hätte exponieren können.¹³ Jonas bestimmte mit den Kategorien der gerade in Mode kommenden Existentialphilosophie Heideggers »Gnosis« als Ausdruck einer »Daseinsangst«, als das »Erlebnis des Geworfenseins in den Kosmos« und als »Weltprotest« (was bald von anderen soziologisch gewendet wurde) und diese »Daseinshaltung« als Spezifikum der gesamten Antike des 2.–3. Jahrhunderts: »Gnosis« war jetzt der spätantike Geist schlechthin, auffindbar in der Philosophie eines Plotin, aber auch in Texten bisher der »Gnosis« unverdächtiger Kirchenschriftsteller wie z. B. Origenes. Dieser »Geist« artikuliere sich im Willen zum System (damit meint man: im Denken in ontologischen Schemata von Oben und Unten, des Einen und Vielen, der vertikalen Ordnung), das in der »Gnosis« die mythologische, im Neuplatonismus die mystisch-philosophische und bei Orige-

nes die »kirchliche« Ausdrucksform gefunden habe. Woher dieses Universalphänomen stammt, war zwar nicht klar, aber man war zuversichtlich, sagen zu können, es sei in sehr viel früheren Zeiten angelegt und brauchte nur aus seinem Schlummer zu erwachen. Auf dem Höhepunkt der Ausweitung des »Gnosis«-Begriffs war damit die Verwirrung, was »Gnosis« denn nun sei, perfekt.¹⁴

Nachdem C. Colpe 1961 die Arbeit der »Religionsgeschichtlichen Schule« einer kritischen Überprüfung unterzogen und nachgewiesen hatte, daß man sich von einem universalen Urmenschmythos zu verabschieden habe¹⁵, war die Zeit reif für eine Neubesinnung. Im Jahre 1966 reagierte das Messina-Kolloquium auf den verschwommenen »Gnosis«-Begriff, indem es in seinem Schlußdokument wieder zwischen »Gnosis« als Erkenntniskategorie (»Wissen um göttliche Geheimnisse«) und »Gnostizismus« als den Systemen/Mythen des 2.–3. Jahrhunderts unterschied, denen spezielle Merkmale zuerkannt wurden, die vorher so nicht gegeben sind.¹⁶ Trotz der zum Teil berechtigten Kritik an dieser Begriffsscheidung ist seitdem grundsätzlich akzeptiert, daß man von den Lehrgebilden des 2.–3. Jahrhunderts, die die Kirchenväter bezeugen, als Bezugspunkten für eine historische Einordnung des Phänomens »Gnosis« auszugehen habe und daß »Gnosis«, verstanden als »Erkenntnis«, kein hinreichendes Kriterium ist, divergierende theologische oder philosophische Entwürfe zusammenzubinden – beides allerdings Einsichten ohne großen Neuheitswert.

Aber das Erbe der »Religionsgeschichtlichen Schule« lebt weiter. Messina hat es nämlich nicht vermocht, den Eindruck umzustoßen, die »Gnosis« oder, wie es jetzt heißt, der »Gnostizismus«, sei ein Typ einer eigenständigen antiken Religion. Vielmehr verfestigte sich noch der Eindruck, die aufgezeigten, allgemein anscheinend ohne Widerspruch akzeptierten Systemmerkmale seien Kennzeichen für den »Gnostizismus«, die, sobald sie in den Quellen auftauchen, deren Verfasser oder Benutzer als »gläubige Anhänger« identifizieren lassen. Ob die Messinadefinition nun so gemeint gewesen ist oder nicht, sei dahingestellt; vernachlässigt wird jedenfalls, daß sie keinen bekenntnismäßigen Kern festhält, sondern nur heuristische Kriterien aufstellt. Diese sind zwar deskriptiv an einem breiten Spektrum von Quellen gewonnen, aber letztlich immer noch idealtypisch-abstrakt und erfüllen nur die Funktion, ihnen ganz oder teilweise entsprechende Phänomene von andersgearteten in den antiken Schriften zu unterscheiden. Sie sind also sozusagen nur Hinweistafeln, die dem Kundigen wie dem Unkundigen signalisieren sollen, daß er sich ab hier auf »gnostisches« Terrain begibt bzw. es wieder verläßt.¹⁷ Es ist daher ein unreflektierter und voreiliger Schritt, von diesen Kriterien, die ohnehin nie rein und vollständig in den Quellen verwirklicht sind, auf die Existenz eines Religionsgebildes zu schließen, das alle konkreten Ausformungen und Abweichungen übergreift und zusam-

menhält. Wer »Gnosis« als Religion klassifiziert – meist noch mit Zusätzen wie Mysterienreligion, Erlösungsreligion etc. –, muß im übrigen angeben, was »Religion« ist: ein System geoffenbarter Lehren, ein Komplex geistesgeschichtlicher Vorstellungen oder so etwas wie »ein Entwurf von individuellen oder gemeinsamen Bedeutungswelten«. Auch ein Ausweichen auf andere Abstrakta wie »religiös gefärbte Weltsicht«, »Bewegung« hilft nicht weiter.¹⁸ Was damit gewonnen ist, solche Kriterien überhaupt aufzustellen, ist deshalb eine berechtigte Frage angesichts der Vielschichtigkeit der Quellen und der in ihnen sich artikulierenden Individualität, um die weitere, ebenso heikle Frage nach der realhistorischen Fundierung mythologischer und systemischer Erzählungen bzw. der in ihnen implizierten Lehraussagen z. B. in soziologischen Milieus hier erst gar nicht anzuschneiden.¹⁹

Doch läßt sich die »Gnosis« so einfach als Konstrukt entlarven? Man wird einwenden: Es gibt doch alle die von Messina aufgezählten Phänomene wie kosmologischen Dualismus usw., die nicht nur der Idealtypik der Forscher entsprungen sein können. Wie ist ihr Auftreten und Zustandekommen in einem bestimmten Zeitraum zu erklären? Um was handelt es sich, wenn nicht um ein antikes Religionsgebilde, mögen auch dessen Ursprünge im Dunkeln liegen?

Wer die »Gnosis« als Konkurrenz zum Christentum versteht, hat sich schon immer auf das Zeugnis der Kirchenväter des 2.–3. Jahrhunderts berufen, dessen Bedeutung die Nag-Hammadi-Texte eher noch unterstrichen haben, als daß sie es entwertet hätten, wie im ersten Nag-Hammadi-Fieber vorschnell häufiger geäußert wurde.²⁰ Nicht von ungefähr wendet sich die Forschung augenblicklich wieder verstärkt den Kirchenvätern zu und erkennt – durchaus kritisch – den Wert ihrer Berichte an.²¹ Sind es aber nicht eben diese »großkirchlichen« Theologen, welche die »Gnosis« als gefährliches, geschlossenes Unterwanderungspotential der Kirche erkennen lassen und sie nur aus Voreingenommenheit verzeichnet haben, indem sie sie von einer universalen Bewegung zu einer christlichen Sekte verkleinert und ihre Bedeutung heruntergespielt haben?

II.

Für eine Antwort ist von der Beobachtung auszugehen, daß die Kirche im 2. Jahrhundert noch keine abgeschlossene Dogmatik ausgebildet hat, sondern erst auf dem Wege ist, Lehrstandards zu entwickeln, die einen unverzichtbaren Kern des Christlichen beschreiben und festhalten, was zum Christlichen gehört und was nicht. Es herrscht ein Pluralismus der Denkmodelle, ein ungehindertes, durch keine übergeordnete Instanz reglementiertes reflektierendes Treiben, das man nicht zu Unrecht gerne mit dem

Experimentieren in einem Labor vergleicht.²² Normen von Orthodoxie bilden sich erst allmählich und nur in der rationalen Auseinandersetzung um Wahr und Falsch heraus. Basilides, Valentinus und Markion, um nur einige wichtige zu nennen²³, konkurrieren mit vielen anderen, »Gnostikern« und »Nichtgnostikern«, um die theologische Meinungsführerschaft.²⁴ Justin (gest. um 165) ist der erste, der aus »großkirchlicher«²⁵ Sicht einen Begriff von Häresie entwickelt, der es erlaubt, die unterschiedlichen Lehrpositionen als Abweichungen von einem erreichten Standard zu klassifizieren.²⁶ Justin verbindet die aus der griechischen Historiographie entlehnte Darstellung philosophischer Schulen mit der aus der christlichen Tradition herrührenden Vorstellung vom dämonischen Ursprung von Streit, den falsche Propheten auslösen. Gleichzeitig wird die aus der philosophischen Schule bekannte Lehrer-Schüler-Sukzession durch den Häresiebegriff – *αἵρεσις* meint ursprünglich einfach »Denkrichtung« – zu einer Lehrfiliation des Irrtums.²⁷ Justin hat damit den Weg für Irenäus von Lyon mit seiner Schrift *adversus haereses* (um 180) bereitet, die als eine der wichtigsten Quellen für das Phänomen »Gnosis« zu gelten hat.

Was erfährt man in ihr von der »Gnosis«? Es ist bereits wichtig zu beobachten, daß Irenäus sein Werk nur der Kritik an den Schülern Valentins, also einer unter vielen christlichen Denkrichtungen, und nicht einem Gesamtphänomen »gnostischer« Häresie widmen will.²⁸ Im Vorwort seiner Schrift äußert er, was ihm grundsätzlich an ihnen mißfällt. Er konstatiert, daß die Valentinianer die Herrenworte in unzulässiger Weise auslegen oder sogar verfälschen, daß sie ferner behaupten, eine höhere Erkenntnis (»Gnosis«) als ihre christlichen Zeitgenossen zu besitzen und daß sie schließlich den Schöpfergott herabsetzen. Alle drei Punkte hängen offenbar zusammen und bilden so etwas wie Grunddaten »unorthodoxer« Lehrbildung, denen es im folgenden nachzugehen gilt: Bestimmte Personen interpretieren aus angeblich höherer Einsicht heraus – dies muß kein mystisches Erleben sein, sondern kann sich auch in einer neu gearteten Methodik äußern – schriftliche oder mündliche Basistraditionen neu, kommen in elementaren, existentiell-theologischen Fragen der Weltdeutung zu einer anderen Erklärung als »orthodoxe« Theologen, insbesondere indem sie nicht den höchsten Gott für den Schöpfer der materiellen Welt halten, und sie bezeichnen sich selbst, weil sie sich von vermeintlich weniger Fortgeschrittenen absetzen wollen, als Gnostiker, Vollkommene, Pneumatiker, Erwählte, Erleuchtete oder noch anders.²⁹ Daß die Valentinianer dies tun, weil sie sich als Teil einer weltumspannenden Gemeinschaft namens »Gnosis« fühlen, läßt sich Irenäus freilich nicht entnehmen. Um dem Leser ihre Einordnung unter die vielen Gruppen seiner Zeit zu ermöglichen und zu erleichtern, behauptet Irenäus, dem Schema Justins folgend, lediglich ihre Herkunft von einer anderen Häresie, die ebenfalls höhere Erkenntnis für sich bean-

spricht und deren Mitglieder sich deshalb einfach »Gnostiker« nennen.³⁰ Zur Vertiefung nimmt Irenäus die Gelegenheit wahr, noch weitere mißliebige Schulen vorzustellen, die für ihn letztlich jedoch alle zusammenhängen und darin übereinkommen, den Schöpfer herabzusetzen, eine falsche Christologie und Soteriologie zu lehren und eine problematische Ethik zu praktizieren.³¹ Irenäus ist sich bewußt, daß er zum Teil untereinander nicht übereinstimmende Gruppen vorführt,³² aber zur Desavouierung der Gegner hält er es neben dem Bloßstellen scheinbar kruder Details ihrer Denkwürfe für wichtig, auf den bei allen seiner Meinung nach letztlich gemeinsamen falschen Anspruch zu verweisen, eine höhere Erkenntnis zu besitzen. Ohne den Wert von Erkenntnis völlig zu verneinen – Clemens von Alexandrien (gest. vor 215) und Origenes (gest. 254) werden wenig später genauer angeben, was zu vollkommener, echter Erkenntnis notwendig ist –, ironisiert Irenäus die Begriffe »Gnosis/Gnostiker« und weitet sie auf alle aus, die seiner Meinung nach ohne echte Erkenntnis und fern der Wahrheit sind.³³ Irenäus verschafft sich so mit dem Anspruch der »Gnostiker« auf »Gnosis« ein Systematisierungskriterium. Er erhält mit dieser bewußt die inhaltlichen Unterschiede einebnenden plakativen Kennzeichnung ein leichter in globo zu behandelndes Gegenüber, verhält sich also, nur aus anderen Motiven, nicht anders als die modernen Forscher. Über tatsächliche geistesgeschichtliche Verbindungen der verschiedenen Denkwürfe ist damit nichts gesagt.³⁴

Die Individualität der vorgestellten Entwürfe kann Irenäus gleichwohl nicht überdecken; z. B. sind die Karpokratianer keine »Gnostiker« im Sinne der Messinakriterien von Gnostizismus.³⁵ Daß Irenäus zudem nur einen geringen Teil häretisch-»gnostischer« Entwürfe präsentiert, ist gleichfalls offenkundig. Hippolyt etwa kennt in seiner *refutatio* (222–235) zahlreiche weitere, wohl zeitgenössische Gruppen wie z. B. die sog. Naassener oder die Peraten, die neben philosophischen Elementen mythologisches Gut wie z. B. den Attismythos oder die Dichtung Homers als Weisheitsurkunden neben die biblischen, vor allem neutestamentlichen Texte stellen oder alte Offenbarungstraditionen eines Zoroaster bzw. Hermestexte im Lichte der christlich-biblischen Tradition auslegen und uminterpretieren.³⁶ Daß sie alle ihre Texte nicht planlos, sondern mit methodischer Sorgfalt deuten, lassen viele Hinweise erkennen. Hippolyt hält jedenfalls diesen neuartigen Zugang zu den Schriften³⁷ für einen Rückfall in die vorchristliche Vergangenheit der Häretiker und weist noch stärker als Irenäus darauf hin, daß »Gnostiker« die (fehlgehende) Selbstbezeichnung fast aller dieser Häretiker sei³⁸, obwohl er wiederum nicht verschweigt, daß die Lehren der »Gnostiker« ganz verschieden sind.³⁹ Eine weitergehende Systematisierung, die über den Anspruch, im Besitz höherer Erkenntnis zu sein, inhaltlich hinausgeht, kommt auch diesmal erst von seiten der Forscher: die kosmologi-

schen Systeme, die diese von Hippolyt gegenüber Irenäus neu genannten Entwürfe entwickeln, faßt man gerne als »Dreiprinzipiensysteme« zusammen, weil sie den Anfang der Kosmoswerdung auf die Beteiligung dreier Prinzipien zurückführen. Man erblickt darin möglicherweise die Angleichung eines dualistischen Konzeptes an monistische Systeme, wie sie in der valentinianischen Schule entwickelt wurden. Gleichwohl kann diese Typisierung nicht die Verschiedenartigkeit der Stellung der Prinzipien im jeweiligen System überspielen; die drei Prinzipien übernehmen z. B. bei den Peraten eine andere Funktion als im basilidianischen System, das Hippolyt referiert.⁴⁰

Die Forscher haben aus etlichen Nag-Hammadi-Texten einen weiteren, bis dahin unbekanntem Systemtyp herausgefiltert, ohne ihn bisher einer Person oder Schule zuordnen zu können. Wegen der hervorragenden Rolle, die der alttestamentliche Seth in dessen Erzählgut spielt, wird er modern als »Sethianismus« bezeichnet.⁴¹ Er ist stärker als die vorher genannten Typen jüdisch ausgerichtet⁴²: Seth, der für Abel nachgeborene Sohn Adams, ist für die Vertreter dieses Typs der Offenbarer bzw. Jesus eine Manifestation Seths, die Systemspitze ist triadisch konstruiert (Vater – Mutter – Sohn), die Heilsgeschichte mittels himmlischer Erleuchter und Ruheorte periodisiert. Auch dieser Typ stellt aufs Ganze gesehen eine Mischform dar, der durch Integration von Elementen valentinianischer Prägung abgemildert ist.⁴³ Eine konstante Charakteristik ist jedoch wiederum nicht erkennbar, die typischen Lehrmerkmale tauchen keineswegs durchgängig auf. Daß die Klassifizierung als solche problematisch ist, zeigt der Nag-Hammadi-Text »Melchisedek« (NHC IX,1): Eigentlich handelt es sich um einen typisch »sethianisch-gnostischen« Text, aber in der Bewertung des Leidens Christi gehorcht er nicht den Messina-Kriterien von »Gnosis«, nach denen das Materielle abgewertet ist und folglich die Passion auf welche Weise auch immer ein bloß äußerlicher, Christus in seinem Wesen nicht betreffender Vorgang bleibt⁴⁴, denn der Text hält am Opfertod und an der Fleischlichkeit Jesu Christi bis in die Auferstehung hinein fest. Auch verschwimmen die Grenzen religiöser Zugehörigkeit: tragen etliche »sethianische« Texte christliche Züge, so vermißt man bei anderen wie z. B. den »Stelen des Seth« (NHC VII,5) oder »Allogenes« (NHC XI,3) unmittelbar ins Auge fallende, auf Christlichkeit hinweisende Merkmale.

Die an klassischen Konfessionsmerkmalen gemessen diffuse religiöse Identität dieser »gnostischen Sethianer« entspricht ihrer grenzüberschreitenden Offenheit für das Geistesleben ihrer Zeit. Nicht von ungefähr trifft man solche Personen in Zirkeln platonischer Philosophen. Dort beteiligen sie sich produktiv am Fortgang der Diskussion und fordern dadurch den Widerspruch der die Schulklassiker hütenden Plotin, Porphyrius und Amelius heraus, weil sie wiederum tiefere, vom Standard abweichende Ein-

sicht in die Lehren der früheren Philosophen beanspruchen und sich zugleich mit der Aura alter Offenbarungsweisheit umgeben, wie Porphyrius (vit. Plot.) berichtet, den die Nag Hammadi-Texte »Allogenes« (NHC XI,3) und »Zostrianos« (NHC VIII,1) auch inhaltlich im Grundsatz bestätigen.⁴⁵

Diese Texte unterstreichen, daß gewisse Personen heidnische Philosophie, Mysterienreligiosität, Magie, jüdisches Erbe und Christlichkeit als wechselseitig durchlässig und nicht von vorneherein als unüberbrückbare Konfessionsgrenzen empfunden haben.⁴⁶ Solche synkretistischen Synthesen waren nicht nur exotische Spielereien am Rande. Denn Querverbindungen, Parallelentwicklungen, übergreifende Gesamttrends auf der Ebene der Funktionsabläufe und Geisteshaltungen lassen sich aus heutiger Sicht im Vergleich der Traditionen bestätigen: Daß z. B. die Platoniker bei aller auch von ihnen alsbald gesuchten Abgrenzung zur »Häresie« zu einem Selbstverständnis als einer Art Offenbarungsreligion mit einem autoritativkanonischen Schrifttum (Plato, chaldäische Orakel) finden, das durch sorgfältige Exegese nutzbringend adaptiert werden muß, kann unschwer mit dem christlichen (und jüdischen) Vorbild in Beziehung gesetzt werden⁴⁷ und auf eine ähnliche, analoge Prozesse in Gang setzende Ausgangslage und Geisteshaltung sowie wechselseitige Kenntnisnahme schließen lassen. Es ist z. B. kein Zufall, daß ein ähnlicher Trend zur Systematisierung wie im christlichen Milieu des ausgehenden 2. Jahrhunderts auch im zeitgleichen, ebenso bunt gemischten Philosophiebetrieb zu beobachten ist.

Die Voraussetzung ist jedenfalls auf allen Seiten die gleiche: Philosophen, Christen (»Gnostiker« wie »Nichtgnostiker«) und Juden (orthodoxe wie »häretische«) teilen die Grundüberzeugung, daß die Wahrheit nur eine einzige sein kann. Sie ist keineswegs nur eine Theorie oder ein Lehrsatz, sondern hat eine eminent lebenspraktische Bedeutung, und es gibt Techniken und Methoden zu ihrer Erfassung, die »eingeweihte« Lehrer, Philosophen und Seelsorger in den von ihnen geleiteten Schulen vermitteln.⁴⁸ Intellektualismus und Ritualismus, aufgeklärt-(natur)wissenschaftliches Denken und Okkultismus, Philosophie und Religion sind für den antiken Menschen keine Gegensätze, sondern beruhen beide auf der Überzeugung, daß die Geheimnisse von Gott und Welt in einer Einheit aufgehoben, dem Kundigen zugänglich und, wenn er sie beherrscht, nutzbar sind. Daher rührt das eifrige Bestreben, bewußt das Beste eigener und fremder Traditionen auszuwählen, auf höherer Ebene zusammenzuführen und diesen Synkretismus dadurch zu legitimieren, daß man ihn unter die Autorität eines bekannten Heilsbringers stellt oder ihn zur Offenbarungrede personifizierter Geistbegriffe macht (z. B. »Protennoia« [»erster Gedanke«] in NHC XIII,1). Diese Art von Synkretismus macht es manchmal schwierig, einen Text einfach als christlich oder nichtchristlich zu identifizieren; ein einge-

streutes Bibelzitat allein macht einen Text ebensowenig christlich wie z. B. eine moderne Werbung, wie umgekehrt das Fehlen primärer Merkmale von Christlichkeit (z. B. der Name Jesu Christi) noch nicht Nichtchristlichkeit bedeuten muß. Im paganen Bereich führt dieser Legitimierungsvorgang zur Reaktivierung früherer Autoritäten: wie Jesus Christus bzw. Aspekte seiner Figur oder alttestamentliche Gestalten wie Adam, Moses und Seth fungieren als Offenbarer der Wahrheit alte Götter wie Hermes, Philosophen wie Pythagoras oder Propheten wie Zostrianos. Die »Hermetik« (ebenfalls ein neuzeitlicher Sammelname für ein komplexes Schrifttum) etwa stellt sich unter die Autorität des alten Götterboten Hermes, der mit dem ägyptischen Gott Thoth verschmolzen und zu einem allwissenden Heilmittler geworden war.⁴⁹ Menschen der Gegenwart fungieren ihrerseits als Propheten dieser alten Heilswahrheiten; das bekannteste Beispiel neben Marsanes, Titelgestalt der gleichnamigen Nag-Hammadi-Schrift (NHC X), ist Mani, der den Synkretismus zum System erhebt und den »gnostischen« Typ im Sinne der Messinakriterien in Vollendung etabliert. Nicht nur »klassische« christliche Traditionsstücke, sondern auch deren »gnostische« Auslegungen werden ihrerseits wieder überformt: Schon vor und gleichzeitig zu Mani werden z. B. valentinianische und andere »gnostische« Traditionen neu adaptiert.⁵⁰ Der Versuch, diese Prozesse der Neudeutung von Traditionen zu beschreiben, indem man wie H. Jonas eine »mythologische«, quasi vulgäre, von einer »mystischen Gnosis« unterscheidet, greift jedoch zu kurz. Denn ein intellektuelles Produkt ist solche »Gnosis« in jedem Fall. Ob die treibende Kraft hinter diesen Interpretations- und Überformungsprozessen heidnische Intellektuelle waren, die sich vom Christentum angezogen fühlten, oder christliche Denker, die Christentum und philosophische Religiosität miteinander vereinbaren wollten, und wo und wann und mit welchem Ergebnis dies zuerst geschah, ist nicht endgültig zu beantworten, vor allem deswegen nicht, weil ungewiß ist, ob und wie ohne die Existenz des frühen Christentums im jüdisch-hellenistischen Bereich die Neudeutung der alttestamentlichen Traditionen verlaufen wäre.⁵¹ Wenn man will, kann man die gegnosische Gruppe, die Paulus im 1. Korintherbrief beschreibt, durchaus bereits auf der Linie der von Irenäus bei den Valentinianern konstatierten Verhaltensweisen einordnen, ohne damit wieder in den Fehler zu verfallen, »Gnosis« als dem Christentum vorgegebene Größe zu sehen.⁵² Im Gegenteil müßte dies verstärkt nach den geistigen Anstößen fragen lassen, die das Christusereignis für die angeschnittenen Entwicklungen gegeben hat.

Inhaltlich variieren die neuen Einsichten in die alten Traditionen nicht nur in Einzelaspekten (z. B. in Details der Exegese einer Bibelstelle) erheblich, sondern sie kommen, sogar im selben »Religionskreis«, zu sehr unterschiedlichen Gesamtergebnissen in der Erklärung von Welt und Mensch.

Die Vielfalt weist jedoch wieder darauf zurück, daß meist dieselben Traditionen als Ausgangsmaterial der neuen Weltdeutung auf Interesse stoßen, nämlich Schriften des Alten Testaments (bes. das Buch Genesis), Platontexte (bes. der *Timaios*), »orientalische« Orakel und die Jesusüberlieferung, deren Übergang von der zunächst als höherwertig betrachteten mündlichen zu einer akzeptierten schriftlichen Form sich im 2. Jahrhundert erst vollzieht.³³ Gerade in dieser Weise ist sie maßgeblich für den Theologiewerdungsprozeß verantwortlich.³⁴ Im Schulmilieu der Zeit werden gleichzeitig Methoden und Techniken für das korrekte Vorgehen der Exegese der Überlieferung entwickelt, etwa diskutiert, welchen Texten überhaupt eine allegorische Deutung angemessen ist.³⁵ Die vergleichende Interpretation alter und neuer Traditionen kann unter Umständen für die ersteren durchaus zu gänzlicher Ablehnung führen. Im Falle des alttestamentlichen Gesetzes etwa sind die abwägenden Stellungnahmen des Valentinianers Ptolemäus oder des »großkirchlichen« Justin und die negativen Wertungen Markions, der Antitakten oder des Karpokratianers Epiphanes, die Moses und seinen Gott für logisch nicht mehr haltbar ansehen, das schlagendste Beispiel für solche Interpretationsprozesse, die aufgrund der Jesustradition gewonnen werden³⁶, während zur selben Zeit ein Platoniker wie Numenius (2. Hälfte 2. Jahrhundert) den Gesetzgeber Moses für eine wichtige Person und das Judentum für eine respektable Tradition hält.³⁷ Wenn bestimmte Texte immer wieder befragt und kommentiert werden, hat dies im übrigen seinerseits sicherlich mit dazu beigetragen, ihre in die Kanonizität mündende Autorität zu sichern.

Andere Richtungen begnügen sich nicht mit bloßer Rezeption, sondern formulieren unter Verwendung vorgegebener biblischer Traditionen und exegetischer Erkenntnisse in mythologischer Form Welterklärungsmodelle neu. Ein bekanntes Beispiel sind die Valentinianer, die aus der Interpretation des Johannesprologs ihr System geistiger Wesenheiten ableiten.³⁸ Das Vorbild klassischer autoritativer Texte hat es wohl gleichfalls gefördert, daß »gnostische« Gruppen ihre Botschaft Textgattungen anvertraut haben, die Offenbarungsqualität signalisieren (»Offenbarungsdialoge«/»Apokalypsen«). Dies gilt wiederum auch für den heidnischen Bereich: Die Schriften des Hermes Trismegistos, Allogenes, Marsanes, Zostrianos u.a. wollen Zeugnisse göttlicher, visionär vermittelter Offenbarung sein. Sicher sind die hier angeschnittenen Prozesse noch vielschichtiger und auch nicht alle von gleichem Gewicht: Neue Offenbarungen zu verkünden ist nicht unbedingt dasselbe wie alte Traditionen auszulegen, aber beides entspringt dem Wunsch nach Orientierung und Legitimation im offenen Wettstreit und Austausch unterschiedlicher religiös-philosophischer Ansätze.

Der Interpretationsvielfalt entspricht eine ebenso große Variabilität der praktischen Konsequenzen zwischen den Extremen »Askese« und »Amo-

ralität«. Die verbreitete Annahme, unmoralische Praktiken bei den »Gnostikern« zu konstatieren gehöre lediglich zum polemischen Repertoire der Kirchenväter, ist zwar nicht gänzlich von der Hand zu weisen, solche Handlungsmuster können aber durchaus ein *fundamentum in re* haben, wenn man die Bereitschaft antiker »Philosophen« kennt, aus ihrer Theorie unmittelbare ethische Konsequenzen zu ziehen.⁵⁹ Ebenso uneinheitlich und vom Grad der »Erkenntnis« abhängig fällt bei den »Gnostikern« die Akzeptanz überkommener ritueller Heilszeichen und mysterienhafter Liturgiefeiern aus. Im christlichen Bereich können etwa Taufe und Salbung als vorweggenommene Feiern des erkannten jenseitigen Heils tief sinnig vollzogen werden⁶⁰, sie können aber auch gegenüber der geistigen Heilsaneignung als äußerlich und letztlich unnötig gelten.⁶¹ Ebenso können stark vergeistigte Gebets- und Liturgieformen neu geschaffen werden.⁶² Für das Weiterleben wichtiger war die Schaffung von institutionellen Strukturen, welche unabhängig von begabten Gründertheologen längerfristig die Fortexistenz einer Lebens- und Lehrgemeinschaft sicherten. Viele haben sie allerdings nicht für nötig erachtet, und es ist kein Zufall, daß die Bewegungen Markions und Manis am längsten überdauert haben, weil sie sich wie die in diesem Punkte eine Vorreiterrolle einnehmende »Großkirche« eine amtliche Struktur gaben. Auch die Existenz des Platonismus war langfristig an das Fortbestehen seiner Hochschulen geknüpft.

In der großen Menge intellektueller Welterklärungsentwürfe des 2. Jahrhunderts zeichnen sich jedoch die Christen (»Nichtgnostiker« ebenso wie »Gnostiker«) dadurch aus, daß sie ein souveränes Bewußtsein an den Tag legen, mit ihrer Lehre allen anderen überlegen zu sein. Sie besitzen nach eigener Überzeugung bereits die Wahrheit, auch wenn dieser Glaube nach Ansicht ihrer intellektuellen Köpfe noch der erkenntnismäßigen Entfaltung bedarf. Wo andere unter Umständen skeptisch relativieren und eine Vielzahl von Traditionen als Ausdruck derselben Wahrheit gelten lassen können, beharren sie auf der Ausschließlichkeit der Jesusüberlieferung. Sie provozieren dadurch über kurz oder lang eine Reaktion in Form von Ablehnung oder Integration in bestehende Traditionsgefüge, zwingen also zugleich die anderen Traditionen zu einer Sichtung und Neubewertung ihres Erbes. Am Ende des Prozesses wird die klare Scheidung in konfessionelle Lager mit – zumindest theoretisch – festen Grenzen stehen. In diesem Austausch- und Konsolidierungsprozeß hat auf Dauer nur bestehen können, wer seine Lehre rational begründet, einheitlich normiert und institutionell abgesichert hat; dies sind am Ende die christliche »Großkirche«, Judentum, Neuplatonismus und Manichäismus.

Am Ende dieses Prozesses sind im »großkirchlichen« Christentum bestimmte Lehren und Grundsätze fixiert: Ein bestimmter Bibeltext wird zugrundegelegt⁶³, kanonische Schriften werden benannt, die apostolische Tra-

dition ist mittels bischöflicher Sukzession gesichert, die Einheit Gottes und die Gutheit der Schöpfung wird festgehalten sowie gegen spiritualistische Ansätze die Auferstehung des Fleisches gelehrt, einem physischen Prädestinationsglauben wird die Lehre von Freiheit und ethischer Verantwortlichkeit des Menschen entgegengesetzt, Inkarnation, volle Menschheit und Kreuz Christi, also die Geschichtlichkeit des Glaubens, werden gewahrt, »Erkenntnis« wird an Glaube und Liebe rückgebunden, und Maßstab theologischer Orientierung sind nicht einzelne spekulative Köpfe, sondern der Konsens der Gesamtgemeinde bzw. ihrer Führer. Aber all das ist nur ein gedanklicher, kein zeitlich festliegender Abschluß, der nach der Auseinandersetzung mit der »Gnosis« erreicht wäre. Vielmehr wurde um die aufgezählten Sachverhalte noch lange und zu allen Zeiten immer wieder neu gestritten.⁶⁴ Verbindlichkeit im Christlichen war und ist von den Inhalten her definiert und letztlich nicht an bestimmte Größen z. B. literarischer oder institutioneller Art gebunden. Theologie ist ein nie abgeschlossener rationaler Diskurs und an die allgemeine Zustimmung zu verbindlichen Festlegungen gebunden.

Doch bestätigt diese Beschreibung der geistesgeschichtlichen Situation nicht die religionsgeschichtliche Position, »Gnosis« als Universalphänomen zu verstehen, nur mit dem Unterschied, daß »Gnosis« jetzt durch die unscharfen Prinzipien »Intellektualismus« und »synkretistische Neuschreibung von Tradition« ersetzt ist? Dies ist jedoch nicht der Fall. Denn es geht in der vorgetragenen Sicht nicht um ein Phänomen außerhalb vorhandener Religionsformen, sondern um innere Entwicklungen im Schmelztiegel der Begegnung von Traditionen, um Möglichkeitsbedingungen für Abläufe, die sich in unterschiedlichen Traditionen durch die Herausforderung der geistigen Pendanten parallel vollziehen. Der Blick auf Quellen und Fakten läuft Gefahr verstellt zu werden, wenn solche Prozesse psychologisiert oder einlinig soziologisch verstanden werden und allgemein unter Kategorien wie »Daseinsangst« oder »Weltprotest« subsumiert werden.

Eine Bemerkung noch zum »antikosmologischen Dualismus« der »Gnosis«. Es könnte scheinen, daß die Messinadefinition damit ein klares Kriterium für »Gnosis« festhält, das divergierende Systeme als Ausdruck von »Gnosis« zusammenfaßt, zumal es auch einem von Irenäus genannten Merkmal der valentinianischen Theologie entspricht. Irenäus beschreibt es freilich plastischer und dadurch treffender einfach als »Herabsetzung des Schöpfergottes«. In dieser Formulierung ist aufs Ganze gesehen besser angedeutet, daß es im 2.–3. Jahrhundert nicht überall um die schematische Entgegensetzung zweier unversöhnlicher produktiver Anfänge (*ἀρχαί*) und ihr Verhältnis zueinander geht, sondern sich die Aufteilungen abgestufter und die Wertung der dem Ursprung nachgeordneten Weltprinzipien viel-

fältiger darstellt. Der Valentinianismus sieht die Stellung des Schöpfers und der von ihm geschaffenen Welt sogar vergleichsweise positiv, da in ihnen ein getreues Abbild der geistigen Welt reproduziert ist. Der Platoniker Numenius, um ein anderes Beispiel zu nennen, rechnet mit mehreren Demiurgen, ohne daß er deshalb »antikosmisch« denkt.⁶⁵ Auch mußte erst eine Verständigung über die Benennungen der Prinzipien und die mit ihnen gemeinten Sachen erzielt werden: Heißt das, was hier Gott ist, dort Demiurg, ist das, was hier Weisheit ist, dort Nous, Logos oder Seele, ist der »Mensch/Menschensohn« der Erlöser, sind gleichnamige kosmische und anthropologische Prinzipien auch substantiell identisch bzw. können kosmologische und anthropologische Prinzipien gleich benannt werden, usw.? Was wem im geistigen Kosmos gleich- oder untergeordnet ist, wie sich z. B. Geistprinzip, Schöpferprinzip und Prinzip des Guten zueinander verhalten, ist damals nicht ausdebattiert und liegt daher noch nicht allgemein fest; sie als Einheit zu denken, ist noch nicht selbstverständlich. Selbst im jüdischen Bereich mit ausgeprägtem Eingottglauben sind »Dualismen« nicht unbekannt. Bemerkenswert ist nur, daß selbst hier der Ausgangspunkt für die Annahme mehrerer Prinzipien wieder in exegetischen Diskussionen liegt.⁶⁶ Gewiß könnte man die Ansätze, die sich für eine antikosmische, die Materie als ontologisch schlecht bewertende Lösung entscheiden, zusammenfassen und hierin einen Bruch oder Neuansatz gegenüber früheren Traditionen sehen; aber ausschließlich ihnen das »Gnosis«-Etikett umzuhängen, macht vor dem historischen Gesamthintergrund wenig Sinn, und das haben auch schon die antiken Autoren nicht getan.⁶⁷ Kaum zu durchschauen ist zudem, welch existentielles Gewicht ein »dualistisches« Konzept im Bewußtsein der Menschen hatte, zumal wenn es »nur« aus exegetischen Diskussionen erwachsen ist – die Hermetik, die Basilidestradiation und »Protennoia« (NHC XIII,1) z. B. schwanken sogar zwischen Monismus und Dualismus –, und ob in dem breiten Spektrum der Modelle antikosmischer Dualismus dominiert hat: der Umfang der Textproduktion besagt nichts Verlässliches über die Breitenwirkung ihrer Inhalte, sondern erinnert lediglich daran, daß der Betrachter es nur mit dem schmalen Sektor geistesgeschichtlicher Entwicklungen und nicht mit realhistorischen Fakten zu tun hat.⁶⁸ Daß es in »dualistischen«, speziell antikosmischen Ansätzen rational nicht verrechenbare Reste wie etwa die Stellung der Materie oder Prädestination gibt, haben christliche und platonische Kritiker mit aller Deutlichkeit hervorgehoben.

ANMERKUNGEN

- 1 The Facsimile edition of the NH-Codices, ed. Arab Republic of Egypt/UNESCO. 12 Bde. Leiden 1972–84. Edition der Texte (noch nicht abgeschlossen) in der Reihe »Nag Hammadi Studies« mit englischer Übersetzung, in der Reihe »Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section textes« mit französischer Übersetzung. – Vollständige Übersetzung: The Nag Hammadi library in English, ed. J. M. Robinson. Leiden ¹1988. Bis zum jüngst publizierten Werk von G. Lüdemann/M. Janßen, dessen Titel »Bibel der Häretiker«. Stuttgart 1997, einige Skepsis weckt, liegen auf Deutsch nur Auswahlen vor: W. Foerster (Hrsg.), Die Gnosis 2. Zürich ²1995; Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung 1/2, hrsg. v. W. Schneemelcher. Tübingen ⁶1990; ThLZ 98/103 (1973/78). Bibliographie: D. M. Scholer, Nag Hammadi bibliography 1948–1969 (= NHS 1). Leiden 1971; Ders., Nag Hammadi bibliography 1970–1994 (= NHS 32). Leiden 1997; Fortsetzung in »Novum Testamentum«. Eine Forschungsbilanz versucht der Sammelband: The Nag Hammadi library after fifty years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature commemoration, ed. by J. D. Turner/A. McGuire (= NHS 44). Leiden 1996; zu den einzelnen Nag Hammadi-Texten vgl. die Kurzarartikel im LThK³ (1993 ff.).
- 2 Der nichtdeutsche Sprachraum ist hier zurückhaltender; vgl. z. B. die Behandlung des Themas durch S. Petrement, *Le dieu séparé*. Paris 1984 (engl. London 1991).
- 3 Den Gründen für diese Entwicklung kann hier nicht nachgegangen werden; sie begann wohl mit I. de Beausobres Werk *Histoire critique de Maniché et du Manichéisme*. Amsterdam 1734/39, und J. L. von Mosheims Buch *Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte*. Helmstedt 1746; ¹1748. Aus der Literatur des 19. Jahrhunderts sind u. a. zu nennen: F. Chr. Baur, *Die christliche Gnosis*. Tübingen 1835; R. A. Lipsius, *Der Gnostizismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang*. Leipzig 1860; A. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristentums*. Leipzig 1884. Alle Autoren sind protestantisch und nehmen im Grundsatz zumeist an, daß die Gnosis ein nichtchristliches, orientalisches (persisches, babylonisches, samaritanisches etc.) Gebilde ist. Die wenigen katholischen Autoren, z. B. J. Matter, *Kritische Geschichte des Gnostizismus*, übers. v. Ch. H. Dörrie. Heilbronn 1844; J. P. Steffes, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma* (= FChLD 14,4). Paderborn 1922, vertreten die sektengeschichtliche Perspektive; vgl. dazu: *Gnosis und Gnostizismus*, hrsg. v. K. Rudolph (= WdF 262). Darmstadt 1975, bes. S. IX–XVIII.
- 4 Vgl. M. Jacobs, Art. »Liberale Theologie«, in: TRE 21 (1991), S. 47–68, hier 57: Die religionsgeschichtliche Schule »führt von den bisherigen, historischen Einzelanalysen zu idealtypischen Deutungsmustern und verläßt so den ›Historismus‹ und mit ihm das aus Quellen und Fakten zu erhebende Modell der Geschichtsdeutungen«.
- 5 Vgl. zum folgenden C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos* (= FRLANT 78). Göttingen 1961, S. 9–68.
- 6 R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Leipzig 1904.
- 7 W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (= FRLANT 10). Göttingen 1907. Das Werk ist nur noch als Bestandsaufnahme des mythologischen Stoffs brauchbar.
- 8 Reitzensteins 1910 erschienenes Buch: Die hellenistischen Mysterienreligionen. Leipzig ¹1927, ist eine Ergänzung dieses Werks. Ihm geht es um konkrete Phänomene der spätantiken Religiosität (Zauber, Mysterien, Wunder, Prophetie etc.; als Fundgrube noch heute konsultierbar); was alles zusammenhält, ist wieder die Idee »Gnosis«. W. Schultz, *Dokumente der Gnosis*. Jena 1910, versucht zur selben Zeit, den Zugang zu den Quellen durch den Begriff »Mythik« zu erleichtern (»Gnosis« als Erlebnisform).
- 9 E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*. Leipzig 1913.

10 Vgl. R. Mortley/C. Colpe, Art. »Gnosis I (Erkenntnislehre)«, in: RAC 11 (1981), S. 446–537. Insbesondere die Reduktion auf einen bloßen Erkenntnisakt ist einseitig; sie vernachlässigt, daß intuitives Erkennen der Vorbereitung bedarf und die Aneignung eines Wissensschatzes unter Einschluß entsprechender Techniken des Wissenserwerbs verlangt.

11 R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn 1921.

12 R. Bultmann, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannes-Evangeliums, in: ZNW 24 (1925), S. 100–47. Bultmann favorisiert als Beleg die zur selben Zeit ins Spiel kommenden Mandäertexte.

13 H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist 1. Die mythologische Gnosis (= FRLANT 51). Göttingen 1934; 1988; Ders., Gnosis und spätantiker Geist 2. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, hrsg. v. K. Rudolph (= FRLANT 159). Göttingen 1993; erste Hälfte 1954. Der Ansatz wirkt weiter; vgl. K. Rudolph, Die Gnosis. Wesen einer spätantiken Religion (= UTB 1577). Stuttgart 1990; Gnosis. Vorträge Steirischer Herbst 1993, hrsg. v. J. B. Bauer u. H. D. Galter (= GrTS 16). Graz 1994.

14 Und so wird auch nach wie vor das Wort »gnostisch« recht sorglos benutzt: wie z. B. R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 1/2. Braunschweig 1883/87, S. 4–11, die apokryphen Apostelakten als »gnostisch« einordnete, weil sie keine ordentliche Väterdogmatik erkennen lassen, so nennt man auch heute noch im christlichen Kontext befremdlich anmutende, mit dem Reiz des Geheimnisvollen oder Esoterischen umgebene Erscheinungen gerne »gnostisch« und schiebt so unterschwellig die Verantwortung für diese Befremdlichkeit einer imaginierten »Gnosis« zu.

15 Vgl. C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule, a. a. O.

16 Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966, ed. U. Bianchi (= SHR 12). Leiden 1967. Dabei handelt es sich kurz zusammengefaßt »um die Vorstellung von der Gegenwart eines göttlichen ›Funkens‹ im Menschen, welcher aus der göttlichen Welt hervorgegangen ist und in die Welt des Schicksals, der Geburt und des Todes gefallen ist und durch das göttliche Gegenstück seiner selbst wiedererweckt werden muß« (salvator salvandus-Konzept auf dem Hintergrund eines antikosmischen Dualismus'). Diese Vorstellung gründet sich »auf die Anschauung von einer Abwärtsentwicklung des Göttlichen«, dessen äußerster Rand ... einer Krise anheimfiel und diese Welt hervorbrachte, aus der der göttliche Funke (meist durch einen Erlöser) wieder herausgeholt werden muß (S. XXIX–XXXII).

17 Daß diese Kriterien implizit in Geltung sind, kann man z. B. an der Kontroverse zwischen Ch. Markschies, Valentinus Gnosticus? (= WUNT 65). Tübingen 1992, und J. Holzhausen, Der »Mythos vom Menschen« im hellenistischen Ägypten (= Theophrasia 33). Bodenheim 1994, darüber ablesen, ob ein christlicher Autor wie Valentin (um 140) als Gnostiker zu gelten hat oder nicht.

18 Daß eine allseits zutreffende Definition von Religion kaum möglich ist, zeigt schon ein Kurzüberblick wie U. Berner, Art. »Religion«, in: Lexikon der Religionen. Freiburg 1987, S. 531 f.

19 Vgl. C. Scholten, Gibt es Quellen zur Sozialgeschichte der Valentinianer Roms?, in: ZNW 79 (1988), S. 244–61.

20 Z. B. F. Wisse, The Nag Hammadi library and the heresiologists: VigChr 25 (1971), S. 205–23, ähnlich K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum (= NHS 12). Leiden 1978, S. 7 f. u. ö.

21 W. A. Löhr, Basilides und seine Schule (= WUNT 83). Tübingen 1996; Ch. Markschies, a. a. O.

22 Vgl. W. A. Löhr, Epiphanes' Schrift »Περὶ δικαιοσύνης«: Logos. FS L. Abramowski, hrsg. v. H. C. Brenneke/E. L. Grasmück/Ch. Markschies (= BZNW 67). Berlin/New York 1993, S. 12–29, hier 29; Ch. Markschies, Die Krise einer philosophischen Bibeltheologie in der Alten Kirche, in: Ders./A. Böhlig, Gnosis und Manichäismus (= BZNW 72). Berlin/New York 1994, S. 1–37, hier 7.

23 Inwieweit Basilides und Markion überhaupt der »Gnosis« zuzurechnen sind, ist eine viel-diskutierte eine Frage, die sich wieder daran entzündet, was man unter »Gnosis« versteht.

24 Allgemeine Skepsis gegenüber philosophischer oder mythologischer Durchdringung des Glaubens wegen der Gefahr seiner Auflösung überspringt nicht die rationale Reflexion, sondern ist gleichfalls ihr Produkt. Diese Position wird vor allem von »großkirchlichen« Theologen wie z. B. Irenäus und Tertullian vertreten.

25 Dieser Begriff muß für die damalige Situation in Anführungszeichen gesetzt werden, weil er in unzulässiger Weise als Kategorie der Quantität mißverstanden werden kann. Anhängerzahlen, gewonnen etwa aus dem Umfang der literarischen Produktion, lassen sich generell nicht verantworten. Ob Justin als Repräsentant eines »orthodoxen« Gemeindeglaubens gelten darf, ist nochmals eine Frage für sich.

26 Dies haben A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles*, 1/2. Paris 1985, S. 36–112, und N. Brox, Art. »Häresie«, in: RAC 13 (1986), S. 248–97, herausgearbeitet.

27 Justin verzeichnet durch die Übertragung des antiken Schulmodells auf christliche Denkrichtungen nicht, sondern Erscheinungsbild und Organisation christlicher Lehrer gleichen weitgehend dem, was aus antiken Philosophenschulen bekannt ist. Wohl überdeckt die Lust am Ableiten der falschen Lehren der Gegenwart von alten »Häretikern« möglicherweise die tatsächlichen Lehrabhängigkeiten, ohne daß wiederum aus heutiger Sicht allenthalben Fehleinschätzungen zu verzeichnen sind: hier ist der Historiker gefragt, zwischen tatsächlicher (unbewußter oder bewußt gewählter) Abhängigkeit der christlichen Lehrer von bestimmten Vorgängern und dem Urteil des antiken Berichterstatters zu unterscheiden.

28 Bei näherem Zusehen läßt Irenäus erkennen, daß auch diese Gruppe nicht homogen ist. Auf die notwendige Unterscheidung zwischen Valentin, Valentinianern, Ptolemäus und Anhängern des Ptolemäus weist nochmals hin Ch. Marksches, *Valentinian gnosticism. Toward the anatomy of a school*, in: *The Nag Hammadi library after fifty years*, a. a. O., S. 401–38.

29 Es ist also nicht genügend, sich auf die Termini »Gnostiker/Gnosis« in antiken Texten zu fixieren, um die Träger des Phänomens »Gnosis« zu ermitteln. Wegen der Bandbreite der Selbstbezeichnungen ist es daher kaum möglich, einen gemeinsamen Sinn solcher Selbstbezeichnungen festzustellen. Für den Begriff »Gnostiker« wird ein ursprünglicher Bezug zur wahrergerischen Begabung der Sektenmitglieder für möglich gehalten. Beweisbar ist er nicht, und für den Begriff »Vollkommene« ist er schon kaum mehr wahrscheinlich. Hinzu kommt, daß meistens nicht klar ist, wie und ob sich die Gruppen überhaupt selbst benannt haben. Die Valentinianer bezeichnen sich zwar anscheinend nicht als »Gnostiker« (doch vgl. Iren. adv. haer. 1,11,5), sondern möglicherweise nach ihrem Schulhaupt bzw. nach dessen Schülern Ptolemäus, Theodot etc., vielleicht auch einfach als »Christen«, wohl aber Gruppen wie die Markosier nach Irenäus adv. haer. 1,13,1.6, die Karpokratianer (ebd. 1,15,6), die Gruppen von ebd. 1,11,1 und ebd. 1,29f., vielleicht die Kainiten ebd. 1,31,2, die Gruppe bei Origenes, c. Cels. 5,61; die Borborianer bei Epiphanius pan. 26,1, die Naassener nach Hipp. ref. 5,8,1.29, u. a. Zu den NH-Texten vgl. F. Siegert, *Selbstbezeichnungen der Gnostiker in den Nag-Hammadi-Texten*, in: ZNW 71 (1980), S. 129–32. Die Kirchenväter geben solchen Gruppen gerne plakative, nach besonders charakteristisch oder sonderbar anmutenden Lehren ausgesuchte Namen, z. B. »Ophiten« nach der Rolle der Schlange oder »Kainiten« nach der Rolle Kains im System.

30 Iren. adv. haer. 1,30,15; vgl. Ch. Marksches, *Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi*, in: *VigChr* 51 (1997), S. 179–87.

31 Iren. adv. haer. 1,23–31. Ahnherr aller Irrlehren ist für Irenäus der aus der Apostelgeschichte bekannte Simon Magus (1,23,2); dies ist bei Irenäus nicht historisch, sondern sachlich gemeint, auch wenn natürlich das Problem bestehen bleibt, daß er kaum mit Recht seine Nachrichten Simon zuschreibt, ohne daß dies bei ihm eine böswillige Unterstellung sein muß.

Irenäus mißt Simon und die anderen Häretiker an der Glaubensregel aus 1,22. Die anschließenden Referate stellt er jeweils grob unter die Gesichtspunkte Gotteslehre, Christologie, Soteriologie, Ethik.

32 Vgl. ebd. 1,22,2.

33 Nachdrücklich herausgearbeitet von N. Brox, *Γνωστικοί* als häresiologischer Terminus, in: ZNW 57 (1966), S. 105–14. Sowohl in 1 Tim 6,20 als auch bei dem diese Stelle wiederholt rezipierenden Irenäus ist »Gnosis« noch deutlich als Erkenntniskategorie und nicht als Religionssystem zu erkennen.

34 Ganz ähnlich verfährt wenig später Porphyrius, vit. Plotini 16, wenn er Plotins Schrift, die dieser gegen bestimmte Lehrmeinungen in seinem Schülerkreis verfaßte, den Titel »Gegen die Gnostiker« gibt.

35 Vgl. C. Scholten, Art. »Karpokrates/Karpokratianer«, in: RAC 18 (im Druck).

36 Ob die Verbindung zu paganen Traditionen von Hippolyt nachträglich hergestellt wurde oder tatsächlich in der Lehre der Häretiker verankert war, ist ein vieldiskutiertes Problem.

37 Vgl. Hipp. ref. 5,8,1: Die Naassener sind »Erfinder einer neuen *γραμματική τέχνη*«.

38 Hipp. ref. 5,23,3.

39 Hipp. ref. 7,36,2.

40 Vgl. Hipp. ref. 5,12–7 mit 7,14–27. Daß das basilidianische System Hippolyts kaum von Basilides stammt, zeigt W. A. Löhr, a. a. O.

41 Er ist nicht mit dem schon von Hippolyt ref. 5,19–22 her bekannten System gleichen Namens zu verwechseln, auch ist seine Abgrenzung zur früher so genannten Barbelognosis schwierig; vgl. B. Layton (Hrsg.), *The rediscovery of gnosticism, 2: Sethian gnosticism*. Leiden 1981; C. Scholten, Art. »Gnosis«, in: LThK¹ 4 (1996), Sp. 803–9, hier 806. Nag-Hammadi-Texte, bei denen ein Bezug zum Sethianismus diskutiert wird, sind das Apokryphon des Johannes, die Hypostase der Archonten, das Ägypterevangelium, die Apokalypse Adams, die drei Stelen Seths, Zostrianos, Norea, Marsanes, Allogenes, Melchisedek, Vom Ursprung der Welt, mit Vorbehalten die Sophia Jesu Christi (umgearbeitete Fassung des Traktats Eugnostos); hinzu kommen Iren. haer 1,29–31, die Pistis Sophia und das sog. »Unbekannte altgnostische Werk«.

42 Genauer: semijüdisch, und zwar deswegen, weil zwar die alttestamentlichen Berichte eine wichtige Funktion im System haben, ihr Gehalt aber dadurch umgekehrt wird, daß der alttestamentliche Schöpfer der Demiurg einer minderwertigen Welt und der Gegenspieler des höchsten Gottes ist.

43 Vgl. C. Scholten, *Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus (= JAC.E 14)*. Münster 1987, S. 262–7.

44 Schriften in diesem Sinne sind etwa die Nag-Hammadi-Texte »Apokalypse des Petrus« (NHC VII,3), »Zweiter Logos des großen Seth« (NHC VII,2), »Epistula Petri« (NHC VIII,1).

45 Vgl. Ch. Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins (= RVV 34)*. Berlin 1975; J. D. Turner, *The gnostic threefold path to enlightenment*, in: NT 22 (1980), S. 324–51; M. Tardieu/P. Hadot, *Recherches sur la formation de l'apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus. Porphyre et Victorinus. Questions et hypothèses*. Paris 1996.

46 Wie sie z. B. Tertullian auf christlicher Seite (vgl. sein bekanntes Diktum praescr. haer. 7,9: Was hat Athen mit Jerusalem zu tun?) und auf heidnischer Seite der Platoniker Kelsos (bei Origenes c. Cels) markieren.

47 Daß eine schriftlich fixierte Tradition Autorität besitzt, ist nicht selbstverständlich; lange Zeit gilt die mündliche Weitergabe als höherwertig; vgl. W. A. Löhr, *Kanonsgeschichtliche Beobachtungen zum Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Tradition im 2. Jahrhundert*, in: ZNW 85 (1994), S. 234–58. Dies deckt sich wiederum mit der Jesusüberlieferung (s. u.)

- 48 Die seelsorgerische Funktion antiker Philosophie hat P. Hadot in vielen Beiträgen zu Recht nachdrücklich herausgestrichen, z. B. in dem Werk: *Philosophie als Lebensform*. Berlin ¹1991.
- 49 Hermès trismégiste 1/4, ed. A. D. Nock/A. J. Festugiere. Paris 1983; *Das Corpus Hermeticum Deutsch* 1/2, hrsg. v. C. Colpe/J. Holzhausen (= *Clavis Pansophiae* 7,1/2). Stuttgart-Bad Cannstatt 1997. Der Entstehungszeitpunkt der einzelnen Texte ist umstritten; favorisiert wird momentan das 2.–3. Jahrhundert n. Chr.
- 50 Vgl. *Iren. adv. haer.* 1,11,3–12,4. Systeme wie das der »Pistis Sophia« (deutsch: Koptisch-gnostische Schriften 1, hrsg. v. C. Schmidt/H.-M. Schenke. Berlin ¹1981) integrieren ältere Systeme geradezu als Bausteine.
- 51 Spuren einer solchen unabhängig von christlichen Einwirkungen verlaufenden Entwicklung kann man möglicherweise im »Poimandres«, dem jetzt an der Spitze des *Corpus Hermeticum* stehenden Text, verfolgen. Die Annahme einer ihm vorausliegenden, auf dem Hintergrund der biblischen Schöpfungsgeschichte neu artikulierten jüdisch-hellenistischen Erzählung vom Menschen, die Holzhausen (o. Anm. 17) macht, bleibt freilich hypothetisch. Außerdem ist es nicht unumstritten, den Poimandres unabhängig vom christlichen Kontext zu interpretieren: vgl. J. Büchli, *Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium* (= *WUNT* 2,27) Tübingen 1987.
- 52 Vgl. zu den »Gnostikern« in Korinth K. Berger, Art. »Gnosis/Gnostizismus I«, in: *TRE* 13 (1984), S. 519–35, hier 523 f.
- 53 Zum Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in dieser Zeit vgl. W. A. Löhr, a. a. O. 54 Vgl. *The New Testament in Early Christianity*, ed. J.-M. Sevrin (= *BETHL* 86). Leuven 1989.
- 55 Vgl. Kelsos bei Origenes c. Cels. 4,49 und Porphyrius bei Eusebius h. e. 6,19,4 f.8; W. Bernard, *Spätantike Dichtungstheorien*. Stuttgart 1990, S. 45 f.; W. A. Bienert, *Ἀναγωγή* im Johannekommentar des Origenes: *Origeniana sexta. Origène et la Bible*, ed. G. Dorival/A. Le Boulluec (= *BETHL* 118). Leuven 1995, S. 419–27. Es ist kein Zufall, daß sogar einem oberflächlichen Kenner des Christentums wie Lukian als typisches Merkmal der geistigen Elite die exegetisch-allegorische Beschäftigung und die Produktion eigener Texte ins Auge sticht; vgl. *de morte Peregrini* 11.
- 56 Vgl. W. A. Löhr, *Die Auslegung des Gesetzes bei Markion, den Gnostikern und den Manichäern*, in: *Stimuli*. FS E. Dassmann, hrsg. v. G. Schöllgen u. C. Scholten (= *JAC.E* 23). Münster 1996, S. 77–95. Die typische Intention artikuliert sich etwa im Titel der Schrift Markions »Antithesen«: alte und neue autoritative Texte (in diesem Fall AT und NT) werden methodisch aneinander gemessen und entgegengesetzt. Daß sich Markion bei der Erstellung seines NT-Textes und damit seiner Theologie von »philologischen«, also analytischen Gesichtspunkten leiten läßt, zeigt U. Schmidt, *Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulus-Briefausgabe* (= *ANNT* 25). Berlin 1995.
- 57 Vgl. die von M. Stern, *Greek and latin authors on Jews and Judaism* 2. Jerusalem 1980, S. 206–16, gesammelten Numeniotexte über Moses und das Judentum. In ihnen artikuliert sich überdies deutlich der Wille des Numenios zum Vergleich der Traditionen.
- 58 *Iren. adv. haer.* 1,1–3; 1,8f.
- 59 Vgl. S. Gero, *With Walter Bauer on the Tigris: Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, ed. Ch. W. Hedrick/R. Hodgson. Peabody 1986, S. 287–307.
- 60 Vgl. J. M. Sevrin, *Les noces spirituelles dans l'Évangile selon Philippe*, in: *Muséon* 87 (1974) S. 143–92, bes. 180–92. Sevrin räumt zu Recht mit der Annahme auf, die Valentinianer hätten speziell ein Sakrament des Brautgemachs praktiziert. Beim Brautgemach handelt es sich nur um eine theologische Idee, mit der sie Taufe, Salbung und Eucharistie deuten; vgl. C. Scholten, Art. »Brautgemach«, in: *LThK*³ 2 (1994), Sp. 662f.
- 61 Vgl. z. B. die spannungreiche Aussage *Clem. Alex. exc. Theod.* 78,2. Zum »sethianischen« Komplex vgl. J.-M. Sevrin, *Le dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique* (= *BCNH.E* 2). Québec 1986.

62 So trägt z. B. »Stelen des Seth« (NHC VII,5) den Charakter einer hymnischen Aufstiegsliurgie: vgl. *Les trois stèles de Seth. Hymne gnostique à la triade* (NH VII,5), par P. Claude (= BCNH.T 8). Québec 1983, S. 10–6, J. E. Goehring, *The three steles of Seth: Nag Hammadi Codex VII*, ed. B. A. Pearson (= NHS 30). Leiden u. a. 1996, S. 380–2. Hier kann man ebenfalls die apotropäischen Formeln nennen. Aber auch in diesem Fall überschreitet die Produktion solcher Texte den Kreis der »Gnosis«. Was grenzüberschreitend an solchen Formeln kursiert, changiert zwischen Magie, Schutzformel für den Seelenaufstieg und dem in philosophischen Kreisen geübten Tun, sich vor einer Handlung die Maxime seines Tuns zuzusprechen, etwa bei den Kainiten nach *Iren. adv. haer.* 1,31,2; vgl. C. Scholten, Art. »Kainiten«, in: RAC 18 (im Druck).

63 Sich über exegetische Inhalte zu verständigen, war mühsam, wenn keine gemeinsame Textbasis vorlag. Die Prinzipien der Textsicherung, die der große Bibeltheologe Origenes (gest. 254) unternimmt, und die weitgehend die Grundsätze kaiserzeitlicher Philologie übernehmen, hat B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*. Basel 1987, S. 85–138 herausgearbeitet.

64 Bzw. es wurden einheitliche Festlegungen nicht unbedingt immer als notwendig empfunden. Eine universalkirchliche Festlegung des Kanons z. B. ist bis heute nicht erfolgt; zum Werden eines allgemein akzeptierten Bibeltextes vgl. K. Aland/B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*. Stuttgart 1982.

65 Vgl. W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*. Mainz 1983, S. 62–80.

66 A. F. Segal, *Two powers in heaven*. Leiden 1977, S. 147–55.

67 Epiphanes etwa ist nach Clemens Alex. *strom.* 3,5,3 Urheber der »monadischen Gnosis«; den Schöpfergott hält er gleichwohl für gut. Deshalb genügt es auch nicht, wie es häufig geschieht, die bekannten Fragen bei Clemens Alex. *exc. Theod.* 78,2 »Wer waren wir? Wer sind wir geworden? Wo waren wir? Wohin sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon sind wir befreit? Was ist Geburt? Was Wiedergeburt?« als charakteristischen Ausweis »antikosmischer Gnosis« vorzuführen, weil solche Fragen auch in anderen Zusammenhängen begegnen und dort mit anderen als antikosmischen Antworten gelöst werden.

68 Ein Vergleichsbeispiel: Kann man aus der Menge der Kriminalromane oder kirchlicher Verlautbarungen oder gesetzlicher Verordnungen auf ihren Stellenwert im Geistesleben ihrer Produzenten, Rezipienten oder der Allgemeinheit rückschließen?