

Alexander Böhlig/Christoph Marksches, *Gnosis und Manichäismus*. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi (BZNW 72), XI + 316 S. de Gruyter Berlin/New York 1994. – Craig A. Evans/Robert L. Webb/Richard A. Wiebe (Hg.), *Nag Hammadi Texts and the Bibel*. A Synopsis and Index (NTTS 18.), XXII + 551 S. E. J. Brill Leiden/New York/Köln 1993. – Albert Franz/Thomas Rentsch (Hg.), *Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen*. Unter Mitarbeit von Wolfgang Baum, 212 S. Schöningh Paderborn 2002. – Majella Franzmann, *Jesus in the Nag Hammadi Writings*, XXV + 293 S. T&T Clark Edinburgh 1996. – Julia Iwersen, *Gnosis zur Einführung*, 139 S. Junius Hamburg 2001. – Alastair H. B. Logan, *Gnostic Truth and Christian Heresy*. A Study in the History of Gnosticism, XXXIV + 373 S. T&T Clark Edinburgh 1996. – Gerd Lüdemann/Martina Janssen, *Bibel der Häretiker*. Die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi, 628 S. Radius Stuttgart 1997. – Christoph Marksches, *Die Gnosis*, 127 S. Beck München 2001. – Birger A. Pearson, *The Emergence of the Christian Religion*. Essays on Early Christianity, XIV + 241 S. Trinity Press International Harrisburg, PA 1997. James M. Robinson, *Nag Hammadi: The First Fifty Years*: John D. Turner/Anne Marie McGuire (Hg.): *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*. Proceedings of the 1995 SBL Commemoration (NHMS 44), E. J. Brill Leiden/New York/Köln 1997, 3–33. – Ders. (Hg.), *The Coptic Gnostic Library*. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices. Paperback Edition in 5 Bänden, E. J. Brill Leiden/New York/Köln 2000. – Ders. (Hg.), *The Nag Hammadi Library in English*. Translated and Introduced by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute of Antiquity and Christianity, XV + 549 S. Claremont, Cal./E. J. Brill Leiden/New York/Köln *1996. – Riemer Roukema, *Gnosis and Faith in Early Christianity*. An Introduction to Gnosticism, aus dem Holländischen übersetzt von John Bowden, IX + 212 S. SCM Press London 1999 (holländische Originalfassung 1998). – Hans-Martin Schen-

ke, *Was ist Gnosis?* Neue Aspekte der alten Fragen nach dem Ursprung und dem Wesen der Gnosis: Johannes B. Bauer/Hannes D. Galter (Hg.), *Gnosis*. Vorträge der Veranstaltungsfolge des Steirischen Herbstes und der Österreichischen Urania für Steiermark vom Oktober und November 1993 (GrTS 16), Eigenverlag Graz 1994, 179–207. – Ders./Hans-Gebhard Bethge/Ursula Ulrike Kaiser (Hg.), *Nag Hammadi Deutsch*. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für koptisch-gnostische Schriften, 2 Bde. (GCS.NF 8 und 12), ca. XXX + 1000 S. de Gruyter Berlin 2001 und 2003. – Karl-Wolfgang Tröger, *Die Gnosis*. Heilslehre und Ketzerglaube, 221 S. Herder Freiburg 2001. – John D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition* (BCNH Section „Études“ 6), XIX + 842 S. Peeters Québec/Louvain/Paris 2001. – Ders./Ruth Majercik (Hg.), *Gnosticism and Later Platonism*. Themes, Figures, and Texts (SBL Symposium Series 12), XIII + 338 S. Society of Biblical Literature Atlanta 2000. – Michael Allen Williams, *Rethinking „Gnosticism“*. An Argument for Dismantling a Dubious Category, XIX + 335 S. Princeton University Press Princeton, NJ 1996. Edwin M. Yamauchi, *The Issue of Pre-Christian Gnosticism Reviewed in the Light of the Nag Hammadi Texts*: John D. Turner/Anne Marie McGuire (Hg.): *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*. Proceedings of the 1995 SBL Commemoration (NHMS 44), E. J. Brill Leiden/New York/Köln 1997, 72–88.

Was ist Gnosis? – Die Verunsicherung in der neueren Forschung

Die neuere Gnosisforschung ist von einem Paradox geprägt: Neben der beträchtlichen Fülle an Einzelerkenntnissen, die vor allem durch den wesentlich erweiterten Bestand an Originaltexten ständig wächst, kann die eigentliche Kernfrage, *was Gnosis denn eigentlich sei*, keinesfalls als einhellig beantwortet gelten. Oder, wie es H.-M. Schenke nach langen Jahren des Forschens noch drastischer (und sicherlich mit einem Augenzwinkern) formuliert hat: daß wir – in gewisser Hinsicht –, wenn wir über die Frage ‚Was ist Gnosis?‘ sprechen, nicht wissen, wovon wir reden!“ (181) Selbst der Begriff „Gnosis“ scheint in gewisser Weise unbrauchbar, da zu unscharf geworden zu sein, so dass M. A. Williams ihn einer radikalen Revision unterzogen und damit eine sicherlich notwendige Debatte angestoßen hat, wie immer man seine Vorschläge im Einzelnen auch bewerten mag (s. u.).

Klärung bedarf hier zuallererst aber, in welchem zeitlichen Rahmen sowohl Originaltexte sowie Forschungsbeiträge berücksichtigt werden. Der folgende Gang durch Werke der neueren Gnosisforschung beschränkt sich auf die antike Gnosis als Forschungsgebiet. Um die Literatur hierzu überschaubar zu halten, war eine zeitliche Zäsur unumgänglich, die mit dem Jahr 1990 eher willkürlich gesetzt ist und auch ab diesem Zeitpunkt unmöglich alles wirklich Relevante zum Thema registrieren konnte. Insgesamt konzentriert sich die Intensität der Besprechungen im Folgenden auf eher allgemeinere, übergreifende Darstellungen zur Gnosis und der damit verbundenen Fragestellungen.

Stellt aber die Beschränkung der besprochenen Literatur eine unumgängliche Notwendigkeit dar, so ist die Konzentration auf die antike Gnosis als alleinigem Gegenstand des Interesses keinesfalls selbstverständlich und in gewissem Sinne auch nicht unbedingt zwingend, denn ohne Zweifel hat die antike Gnosis ihre Wirkung in weite Räume und bis in unsere Zeit entfaltet. New Age und Esoterik

zehren von ihr und auch die internationale Politik nimmt allenthalben Anleihen bei einer dualistischen Weltsicht, nach der die Kinder des Lichts sich gegen die Mächte der Finsternis zur Wehr setzen müssen, wie auch immer die Zuordnung zu Gut und Böse erfolgen mag. Nur ist es hier wiederum eine Frage der Begrifflichkeit, ob man vom Wiederaufleben, von Weiterwirkung, Beeinflussung, Subströmungen oder gar kontinuierlichen Entwicklungslinien der dann jeweils entsprechend zu definierenden Gnosis redet. Die im Folgenden dargestellte Literatur geht mit großer Einstimmigkeit davon aus, dass die antike Gnosis in der Weltreligion des Manichäismus ihr Ende, gleichsam in Form eines transformierten Weiterlebens, fand, während schon erwähnte Unterströmungen weiterhin auch anderswo wirksam blieben. Die Manichäismusforschung wäre dabei ein eigenes Untersuchungsfeld, muss hier aber unberücksichtigt bleiben, ebenso wie Forschungen zur gnostischen Religionsgemeinschaft der Mandäer.

Ein gutes Beispiel für *beides* – die wissenschaftliche Verankerung dessen, was unter Gnosis in der Antike zu verstehen sei, *und* die Darstellung ihrer Ausstrahlung bis in heutige Zeit – stellt der von A. Franz und T. Rentsch herausgegebene Sammelband „Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen“ dar.¹ Theologen und Philosophen haben hier gemeinsam versucht, sich dem Phänomen der Gnosis in ganz verschiedenen Bereichen anzunähern. Programmatisch steht ein Beitrag des renommierten Religionsgeschichtlers und Gnosis-Forschers K. Rudolph zum Problem der antiken Gnosis am Anfang des Bandes. Er konzediert sehr wohl, dass man es schon beim Sachverhalt der *antiken* Gnosis mit einer Rekonstruktion aus neuzeitlicher Perspektive zu tun hat, die gerade als Selbstbezeichnung der hier subsumierten Phänomene und Gruppen so nicht belegt ist, warnt aber zugleich vor der „heutige[n] Anwendung weit über das einstige Objekt“ hinaus (14). Und tatsächlich muss gefragt werden, ob ein zu weites Verständnis von Gnosis, das durchaus kein Spezifikum allein der neueren Entwicklungen ist, sondern sich in ganz besonderem Maße auf das Werk von H. Jonas berufen kann, der Erfassung des Gegenstandes dienlich ist. Wenn antike Autoren sich weder im Begriff noch in der Abgrenzung von Gnosis einig und sicher waren, ist das zweifellos ein Sachverhalt, den die moderne Forschung wahrnehmen muss und gerade im Hinblick auf die einseitige Einordnung der „Gnosis“ als christliche Häresie durch die Kirchenväter auch schon deutlich getan hat. Sie darf sich dennoch aber nicht abhalten lassen, im Interesse wissenschaftlich nachvollziehbarer Aussagen ein Modell von Gnosis zu entwickeln, das ihr als Arbeitsgrundlage dienen und überhaupt erst die Basis einer gemeinsamen Verständigung bilden kann, ohne die wir wirklich nicht mehr wissen können, „wo- von wir reden“ (s.o.). Denn wie weit ein *zu* weiter Gnosisbegriff, der zu Forschungszwecken dann eben nicht mehr praktikabel ist, führen kann, zeigt etwa das von P. Sloterdijk und T. H. Macho unter dem Titel „Weltrevolution der Seele“ zusammengestellte Florilegium „gnostischer“ Literatur.² Es reicht von mittlerweile klassisch zu nennenden Texten, wie dem „Evangelium Veritatis“, über Auszüge aus H. Melvilles „Moby Dick“ bis zu einer Passage aus K. Barths Römerbriefkommentar.

Vgl. auch den Vorgängerband: A. Franz (Hg.), Glaube – Erkenntnis – Freiheit. Herausforderungen der Gnosis in Geschichte und Gegenwart, Paderborn 1999. – Ebenfalls zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang das von R. van den Broek und W. J. Hanegraaff herausgegebene Buch „Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times“, Albany 1998.

² P. Sloterdijk/T. H. Macho (Hg.), Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart, 2 Bde., Gütersloh 1991. ³1993.

Kehren wir also zurück zur antiken Gnosis und den zwei Hauptfragen der neueren Forschung, die sich aus den eben angestellten Betrachtungen ergaben und so neu gar nicht sind, sondern nur dringend erneut gestellt werden müssen: einmal die *Klärung des Begriffs* „Gnosis“ und seiner Brauchbarkeit und des Weiteren die Kernfrage nach dem, was Gnosis eigentlich ist. Hier ist noch einmal zu differenzieren in die Frage nach dem *Ursprung* der Gnosis und ihrem *Wesen*. Stellt die antike Gnosis eine eigene Religion dar und lassen die Quellen ihre soziohistorische Verortung erkennen? Oder ist der Sicht der Kirchenväter zumindest insoweit zuzustimmen, dass die Gnosis vom Christentum abhängig ist und sich aus diesem heraus entwickelt hat? Oder sind die Ursprünge der Gnosis eher jüdisch? Und welche Rolle spielten zeitgenössische Philosophien, insbesondere der Mittelplatonismus bei ihrer Ausprägung?

Neben diesem noch deutlich erweiterbaren Fragenkatalog bleibt als ein letzter Schwerpunkt gegenwärtiger Gnosisforschung die Diskussion um die verschiedenen *gnostischen „Schulen“* zu nennen. Im Prinzip ist diese Fragestellung kaum von den zuvor genannten zu trennen. So ist insbesondere die Debatte um den Sethianismus eng mit der Frage um einen nicht- oder gar *vorchristlichen* Ursprung der Gnosis verbunden. Und auch die Verunsicherung über den Gnosisbegriff lässt sich hier in gewisser Weise verorten: „Je deutlicher die einzelnen Spielarten von Gnosis werden, also z. B. Sethianismus, Simonianismus, Valentinianismus, Marcionitismus, Mandäismus, Manichäismus, desto mehr verliert die ‚Gnosis‘ als das umgreifende Ganze seine Bestimmtheit.“ (*Schenke, 193*)

Im Sinne dieser Verklammerung der einzelnen Fragen miteinander kann es auch im Folgenden keine strenge Trennung in ihrer Behandlung geben. Da bereits zweimal auf die gewachsene Textbasis gnostischer Originaldokumente als Ursache sowohl für die großen Fortschritte als auch für zunehmende Verunsicherung in der Forschungslandschaft hingewiesen wurde, ist sinnvollerweise mit einem kurzen Blick auf neuere Texteditionen zu beginnen, die sich vor allem um einen Namen gruppieren:

Nag Hammadi und die neuere Gnosisforschung

Macht man sich die dünne Textbasis, auf der die Gnosisforschung vor dem sensationellen Handschriftenfund bei Nag Hammadi 1945 beruhte, deutlich, dann wird der magische Klang, den die neuere Gnosisforschung dem Namen dieser Provinzstadt in Oberägypten verliehen hat, verständlich, obwohl sie genau genommen nur in der Nähe des eigentlichen Fundortes liegt. Über die spannende und nach wie vor mit einigen Rätseln umgebene Entdeckungsgeschichte hat *J. M. Robinson* in einem von persönlichen Erlebnissen reichen Bericht zu Beginn des Sammelbandes „*The Nag Hammadi Library after Fifty Years*“ berichtet. In ausführlicher Weise stellt auch *A. Böhlig* die Bedeutung von Nag Hammadi für die Erforschung der Gnosis heraus, denn neben den schon länger bekannten gnostischen Schriften der Codices Askewianus und

Brucianus, die eher dazu verleiteten, „im Gnostizismus nur ein Konglomerat wirrer Mythologeme zu sehen“ (114), war die Forschung bis dato vor allem auf die Referate und Zitate der Kirchenväter zu gnostischen Gruppen und Lehrern angewiesen. Auch als ‚Häresiologen‘ bezeichnet, standen die Berichte dieser Theologen der frühen Kirche immer wieder in dem Verdacht, die Meinungen der Gegner verzerrt und tendenziös darzustellen. Neben der Faszination, die die Fülle der neuentdeckten Texte daher an sich schon hervorrief, bestand zugleich die Hoffnung, nun eine ‚Kontrollinstanz‘ in Händen zu halten, die eine bessere Beurteilung der Kirchenväterzeugnisse erlaube: „Dieser Fund gehört zu dem Überraschendsten, was auf religionsgeschichtlichem Gebiet überhaupt jemals der ägyptische Boden hervorgebracht hat. daß man nun häretische Schriften fand, deren Bestandteile an das heranzuführen konnten, was Irenaeus bekämpft hatte, erschien kaum glaublich.“ (114) Neben der allgemeinen Erkenntnis, dass das Urteil gegen die Kirchenväter „sehr zu differenzieren und teilweise auch zu revidieren ist“ (Tröger, 28), brachte Nag Hammadi hier aber letztlich weniger generelle Klarheit als erhofft. Denn die Zuordnung einzelner, bei den Kirchenvätern überlieferter Lehren zu Schriften aus Nag Hammadi erweist sich im Einzelnen oft als schwierig. Die Texte tragen in der großen Mehrzahl eben nicht die schon aus der Polemik der Häresiologen bekannten Titel und weisen sich auch nicht klar als die Schriften bestimmter, dort erwähnter Gruppierungen aus. Böhlig hat dennoch eine Zuordnung versucht (191–201), räumt am Ende aber selbst ein, „daß die Aufgliederung der echt gnostischen Schriften von Nag Hammadi nach Häresien eigentlich wenig ergiebig ist“ (201). Wie schwierig hier ein Forschungskonsens zu erzielen ist, mag der ‚Testfall‘ der simonianischen Gnosis zeigen, für den sich sehr unterschiedliche Bewertungen von Kirchenväterüberlieferung und Zuordnung von Nag-Hammadi-Schriften in aktuelleren Publikationen nachweisen lassen (s. u.). Nach wie vor besteht also eine Hauptaufgabe der neueren Gnosisforschung darin, die Nag-Hammadi-Texte einzeln, in ihrem Zusammenhang und in ihrer Beziehung zur Kirchenväterüberlieferung und anderen gnostischen Zeugnissen tiefergehend zu untersuchen.

Die erste, für ein breiteres Lesepublikum bestimmte Gesamtübersetzung, „The Nag Hammadi Library in English“ entstand unter Federführung des bereits erwähnten J. M. Robinson und liegt mittlerweile in der vierten, überarbeiteten Fassung vor. Alle Nag-Hammadi-Texte (und die des Codex Bezae Cantabrigiae 8502) werden hier von ausgewiesenen Experten kurz eingeleitet und übersetzt, wobei die Übersetzungen auf Autopsien der Originalpapyri, die jetzt im Koptischen Museum in Kairo aufbewahrt werden, beruhen. Denn eben dieses amerikanische Forscherteam um Robinson hat auch die erste vollständige wissenschaftliche Edition der Nag-Hammadi-Texte mit koptischem Text, englischen Übersetzungen und grammatischen Registern erarbeitet, die von 1975 bis 1996 in Einzelbänden der Reihe „Nag Hammadi (and Manichaean) Studies“ unter dem Titel „The Coptic Gnostic Library“ erschienen ist. Seit dem Jahr 2000 ist

dieser Meilenstein in der Texterschließung des Nag-Hammadi-Corpus in einer fünfbändigen Paperback-Edition erhältlich.

Auf den hier erstellten kritischen Textfassungen basiert im Wesentlichen (mit wenigen Ausnahmen, etwa bei den vier Schriften den Codex XI und bei den „Lehren des Silvanus“ NHC VII,4) die erste wissenschaftliche deutsche Gesamtübersetzung des Berliner Arbeitskreises für koptisch-gnostische Schriften „Nag Hammadi Deutsch“ (hg. von *H.-M. Schenke/H.-G. Bethge/U. U. Kaiser*), deren abschließender zweiter Band (mit Register) noch in diesem Jahr erscheinen wird. Im Vergleich zu Robinsons „Nag Hammadi Library in English“ sind die Einleitungen zu den Texten hier umfangreicher und konnten aufgrund des aktuellen Erscheinungsdatums auch in stärkerem Maße die Entwicklungen der allerneuesten Forschung mit einbeziehen. Neben den Nag-Hammadi-Texten sind auch die vier Schriften des Codex Berolinensis 8502 Teil der Edition.

Bereits 1997 war unter dem merkwürdigen Titel „Bibel der Häretiker“ (hg. v. *G. Lüdemann/M. Janßen*) eine deutsche Gesamt-„Übersetzung“ der Nag-Hammadi-Texte erschienen, die sich an manchen Stellen allerdings stärker an den Wortlaut der englischen Übersetzung als den der koptischen Originale anlehnt. Auch der Titel mahnt zu einer gewissen Reserve, suggeriert er doch einen Quasi-Kanon-Status für eine Schriftensammlung, deren ursprünglicher Zweck und konkrete Verwendung eher im Dunkeln liegen (vgl. u. a. Robinsons Beitrag zur Fundgeschichte – s. o.). Ebenso muss die Bezeichnung „Häretiker“ kritisiert werden, gibt sie doch ohne Hinterfragung ein Verdikt der Kirchenväter über die Gnosis wieder, die mit der differenzierten Sicht der neueren Forschung auf die Entwicklung der christlichen Lehre in den ersten Jahrhunderten gerade auch in Auseinandersetzung mit der Gnosis keineswegs mehr vereinbar ist (s. u.). Dass fernerhin der gesamte Nag-Hammadi-Fund, wie im Untertitel behauptet, als gnostisch zu charakterisieren sei, ist milde gesagt ungenau bzw. schlichtweg falsch.³ Eine Lektüre nicht-gnostischer Texte in gnostischen Kreisen ist generell natürlich keineswegs ausgeschlossen, kann hier aber wohl nicht gemeint sein, zumal, wie gesagt, eine hinter den Nag-Hammadi-Schriften stehende soziohistorisch erfassbare Gruppe schemenhaft bleibt. Vielleicht ist sie überhaupt eine Schimäre: „Man kann ja nicht einmal ausschließen, daß man es mit einer Zusammenstellung zu tun hat, die ein frommer christlicher Mönch des 4. Jahrhunderts anlegte, um zu wissen, was er zu bekämpfen gedachte.“ (*Markschies*, 62)

Diese knappe Aufführung neuerer Texteditionen in Übersetzungen, die ein allgemeines Publikum im Blick haben, soll mit dem Hinweis auf zwei Werke abgeschlossen werden, die im engeren und weiteren Sinne als Hilfsmittel zum Studium der Nag-Hammadi-Texte betrachtet werden können. Ganz klar ist das der Fall für die englischsprachige Bibelkonkordanz zum gesamten Nag-Hammadi-Corpus, die *C. A. Evans, R. L. Webb und R. A. Wiebe* erstellt haben. Dass eine solche Zusammenstellung von direkten und vor allem indirekten Bibelzitaten bzw. bloßen Anspielungen immer in der Kritik bleiben wird, an manchen Stellen biblische Bezüge zu postulieren, die in der Sicht anderer Forscher nicht vorhan-

³ Zu einer detaillierten Kritik dieser Edition vgl. die Rezensionen von *H.-G. Bethge*: ThLZ 124 (1999) 138–141 und *U.-K. Plisch*: OLZ 94 (1999) 24–27.

den sind, und umgekehrt solche ‚wegzulassen‘, die wieder anderen als augenfällig erscheinen, ist unvermeidlich und schmälert den Wert des Buches nicht. Bedauerlich ist aber, dass die Entscheidung, ob Bibelstellen als Zitate oder bloße Anspielungen zu klassifizieren seien, offensichtlich auf der Ebene englischer Übersetzungen erfolgte, wobei dann schon fraglich ist, ob die Suche nach den „verbal links“ (XVIII) nicht sehr viel Unschärfe enthält. *M. Franzmanns* Buch „Jesus in the Nag Hammadi Writings“ auch unter „Hilfsmittel“ einzuordnen, mag vielleicht überraschen, entspricht aber durchaus dem Charakter dieser sehr materialreichen Untersuchung, die von der Verfasserin selbst als ein eher deskriptives Handbuch (207) charakterisiert wird. Sie stellt Aussagen über Jesus im Nag-Hammadi-Corpus in systematischer Anordnung zusammen, allerdings ausdrücklich ohne stärkere Bezugnahme aufeinander, ohne Vergleiche, Abwägungen von Bedeutsamkeiten einzelner Texte oder Betrachtung von deren historischem Kontext oder deren Verhältnis zur ‚orthodoxen‘ Lehre der sich entwickelnden Großkirche.⁴

Antike Gnosis im Taschenbuchformat

Dem gewachsenen Interesse am Thema Gnosis unter Nicht-Fachleuten tragen im deutschsprachigen Raum seit neuestem zwei kleine Gnosisbüchlein von *K.-W. Tröger* und *C. Markschie*s Rechnung, die auf wissenschaftlich gesicherter Grundlage eine knapp gehaltene, dennoch umfassende und allgemein verständliche Einführung in das Phänomen bieten wollen. Verbunden durch diesen Anspruch und das gleiche Erscheinungsjahr 2001 sind die Ansätze der beiden Verfasser doch so verschieden, dass sie einen guten Spiegel der Situation gegenwärtiger Gnosisforschung abgeben. Diese ist nach wie vor von zwei gegensätzlichen Hauptpositionen der Forschungsgeschichte geprägt, deren religionsgeschichtlich und existentialphilosophisch (M. Heidegger via H. Jonas) geprägte Richtung im 20. Jahrhundert aufkam und weitgehend dominierte, während inzwischen auch Grundpositionen der zuvor v. a. von A. v. Harnack vertretenen Behandlung der Gnosis innerhalb der Kirchen- und Theologiegeschichte wieder eine Konjunktur erleben. So hilfreich sich eine Einordnung von Forschungsmeinungen in ein solches Raster auch darstellt, so ist sie im Folgenden doch immer *cum grano salis* zu verstehen, die die Neuansätze und Weiterentwicklungen auf beiden Seiten nicht übergehen und nivellieren will.

Für *Tröger* ist die antike Gnosis „eine[] von vielen Religionen und Philosophien der Spätantike“ (11) und in ihrer Herkunft prinzipiell unabhängig vom Christentum. Die Existenz einer *vorchristlichen* Gnosis muss er aufgrund man-

Zu weiteren Texteditionen laufender Reihen (wie BCNH und TU), den koptischen Konkordanzen der französischen Edition und anderen Textausgaben und Hilfsmitteln vgl. die entsprechenden Forschungsberichte in ZAC 3 (1999) und ZAC 6 (2002) von *H.-G. Bethge*, *U. U. Kaiser* und *U.-K. Plisch*, die fortgesetzt werden.

gelnder Quellen zwar für umstritten erklären, gnostische Wurzeln reichen für ihn aber sicher bis in diese Zeit (27). Seine Einteilung der antiken Gnosis in Hauptgruppen und Typen orientiert sich ganz an den Vorgaben von H. Jonas in „Gnosis und spätantiker Geist“ und kommt in ihrer enzyklopädischen und fast kommentarlosen Auflistung über zwei Seiten (68 f.) etwas trocken daher. Für alle übrigen Seiten des Buches trifft dies aber keinesfalls zu. Es ist die Stärke Trögers, den Leser von Anfang an in die Grundfragen, die die Gnosis bewegen, mit einzubeziehen. Dass es in der Forschung durchaus unterschiedliche Ansatzpunkte und Definitionen gibt, das Wesen von Gnosis zu bestimmen, wird dabei nicht verschwiegen, steht aber nicht im Vordergrund der Darstellung. Diese ist vielmehr vom Interesse am *Phänomen* der antiken Gnosis in ihren vielfältigen Ausprägungen bestimmt und bezieht viele ausdrucksstarke Originaltexte mit ein. Dabei kommt Tröger auch auf religionsgeschichtliche Vergleichsphänomene zu sprechen und kann Sachverhalte u. U. auch mittels hermetischer, also nicht ‚klassisch‘ gnostischer Texte, illustrieren. Entsprechend der Beeinflussung religionsgeschichtlicher Gnosisdefinitionen durch Jonas' Konzept vom „spätantiken Geistes“ setzt Tröger bei der im Wesentlichen pessimistischen Weltsicht der Gnosis und der damit verbundenen Frage nach Erlösung aus dieser „Welt der Finsternis“ (10 f.) ein. Eher narrativ als in Form von Definitionen werden die „Grundpfeiler der Gnosis“ (bes. 29–32) dargeboten: Knapp zusammengefasst sind dies, ausgehend von dem schon genannten Antikosmismus, die Dualismen von Licht und Finsternis (kosmologischer Dualismus), höchstem, akosmischen Gott und Weltschöpfer (Demiurg) sowie Geist-Selbst und materiellem Körper. Hinzu kommt die Vorstellung von der Spaltung der göttlichen Potenz, also der Verteilung göttlichen Geistes in die materielle Welt hinein, und das daraus resultierende Erlösungskonzept der Gnosis, das in der Erkenntnis des eigenen göttlichen Selbst besteht, aber nicht ohne einen Weckruf von außen in Gang gesetzt werden kann. Im folgenden Kapitel zur mythologischen Gnosis verweist Tröger sehr deutlich auf den verallgemeinernden Modellcharakter einer solchen Kompakt-Darstellung des gnostischen Mythos und konkretisiert die generellen Aussagen daher anschließend anhand des valentinianischen und des sethianischen Systems, wobei er sich für Letzteres am „Ägypterevangelium“ (NHC III,2; IV,2) orientiert.

Das umfangreichste Kapitel des kleinen Buches ist dem Verhältnis von Gnosis und Christentum gewidmet. Sind beides auch von ihrem Ursprung her für Tröger klar zu trennende Phänomene, so ist die gegenseitige Einflussnahme doch beträchtlich gewesen und hat neben unüberbrückbaren Diskrepanzen auch Begegnungen gezeitigt, die „von der differenzierten Verarbeitung gnostischen Gedankengutes in urchristlichen Schriften bis hin zu einer christlichen Gnosis“ (89) reichen. Nochmals greift Tröger in diesem Kapitel die Frage nach definitorischen Unterscheidungskriterien zwischen gnostischen und nichtgnostischen Texten auf, für die er auf die schon genannten „Grundpfeiler der Gnosis“ als Raster verweist (78) und dabei nicht müde wird, auf den grundlegenden Mecha-

nismus des gnostischen Erlösungsvorgangs zu verweisen, der wesentlich auf der *Identität* eines Teils des Gnostikers mit der Lichtwelt beruht. „Somit ist dasjenige, was erlöst, identisch mit demjenigen, was zu erlösen ist. Anders gesagt: Zwischen Erlöser und zu Erlösendem oder schon Erlöstem besteht eine wesenhafte Identität.“ (78) Damit ist in aller Deutlichkeit ein fundamentaler Unterschied zwischen gnostischer Erlösungslehre und christlicher Soteriologie benannt, der für Tröger neben Antikosmismus und „Dualismus gnostischer Prägung“ zu den ausschlaggebenden Kriterien für die Beurteilung eines Textes als gnostisch gehört. Das spannende Bild, das die folgenden Seiten vom frühen Christentum im Ringen um seine Selbstfindung entwickeln, bringt einzelne Punkte der Auseinandersetzung mit verschiedenen gnostischen Lehrmeinungen noch detaillierter zur Anschauung. Um nochmals die Problematik der Erlösungskonzeption herauszugreifen, zeigt der Überblick über die Vielfalt frühchristlicher Ansätze im christologischen Denken (134–139), dass neben der beherrschenden Frage der Gnosisforschung nach dem, was Gnosis sei, die Frage nach dem, was – jeweils gleichzeitig – Christentum sei, ebenso dringend zu stellen ist. Mit einem Kapitel zum Weiterwirken gnostischer Gedanken bis in die Gegenwart schließt das Buch.

Konzeptionell gänzlich anders ist der Überblick, den *Markschies* über die Gnosis gibt, gestaltet. Dominieren bei Tröger als Religionsgeschichtler immer wieder das Phänomen der Gnosis und verschiedene textliche Konkretionen dessen die Darstellung, so ist *Markschies* mit einem streng historischen Aufbau seines Buches und seinem dezidierten Interesse an der Forschungsgeschichte als Kirchenhistoriker am Werk. Ein erster Teil klärt die Voraussetzungen. Die bereits von Tröger angedeuteten Schwierigkeiten bei der Definition von Gnosis (in der Antike) werden von *Markschies* ausführlich beleuchtet und von der positiven und allgemeinen Bedeutung des Wortes als „Erkenntnis“ ausgehend über den Gebrauch bei den Kirchenvätern bis zur letztlich von ihm als gescheitert beurteilten Begriffsdefinition des Gnosis-Kongresses von Messina (1966) verfolgt.⁵ Um die Problematik des Begriffs „Gnosis“, den *Markschies* dennoch nicht durch einen anderen ersetzen will, beim Leser immer wach zu halten, setzt er konsequent Anführungszeichen. Die Definition, die er selbst entwickelt, bezeichnet er als „typologisches Modell“ (25 f.) und verweist darauf, dass es sich, wie bei allen Gnosisdefinitionen, um ein Forschungskonstrukt der Neuzeit handelt (24). Zwar begegnet der Begriff „Gnostiker“ auch bei antiken Autoren, aber eben nicht in der Breite, die der heutige Gebrauch voraussetzt, und vor allem in der Regel in polemischer Zuspitzung als Fremdbezeichnung, die die Kirchenväter Gruppierungen zumaßen, die sich selbst nicht so genannt haben. „Gnosis“

Vgl. zur Auseinandersetzung mit der Messina-Definition ausführlicher C. *Markschies*, Christliche Religionsphilosophie oder vorchristliche antike Religion: Was ist Gnosis?: A. Franz (Hg.), Glaube – Erkenntnis – Freiheit. Herausforderungen der Gnosis in Geschichte und Gegenwart, Paderborn 1999, 47–69.

bzw. „Erkenntnis“ unkritisch – also gewissermaßen ohne Anführungszeichen – zu benutzen, suggeriert darum eine Einheitlichkeit von religiösen Gruppierungen der Antike, die selbst nach dem Zeugnis des Irenaeus, dem „Pionier bei dieser rücksichtslosen Ausweitung der Bezeichnung im polemischen Interesse“ (17), noch untereinander im Streit liegen konnten (18).

Nachdem Markschieß in so umfassender Weise seinen Gnosis-Begriff offen gelegt hat, enthüllt er den eigentlichen Plan des gesamten Büchleins, das er im Übrigen als die vorausgeschickte Epitome einer umfangreicheren Gesamtdarstellung charakterisiert hat (7), nämlich: „unter Anwendung dieses Modells eine Entwicklungsgeschichte ‚gnostischer‘ Bewegungen in der Antike [zu] rekonstruieren“ (26). Das typologische Gnosis-Modell selbst entspricht *inhaltlich* in vielem den „Grundpfeilern der Gnosis“ bei Tröger (s. o.), ist jedoch in die knappe Form einer durchnummerierten Definition gebracht und nimmt den *Ausgangspunkt*, anders als die religionsgeschichtlich-existentialphilosophisch orientierte Beschreibung von Gnosis, nicht bei der negativen Daseinshaltung, sondern bei dem „besondere[n] Interesse an der vernünftigen Erfassung von Sachverhalten durch Einsicht („Erkenntnis“)" (25). Damit ist trotz der vielen Übereinstimmungen im Detail ein wesentlicher Unterschied in der Ableitung des Phänomens Gnosis gegeben, der sich in anderer Weise auch in Punkt 2 des typologischen Modells niederschlägt, dem einzigen, der bei Tröger so nicht begegnet, und der die Einführung weiterer göttlicher Figuren (noch nicht des Demiurgen!) neben dem höchsten, jenseitigen Gott als wesentlichen Bestandteil von „Gnosis“ benennt. Damit ist auf ein platonisches bzw. popularphilosophisches Element im Gnosis-Konzept verwiesen, das sich für Markschieß' These von der Entwicklungsgeschichte der Gnosis im Fortgang des Buches als bedeutsam erweist. Denn anders als Tröger (der philosophische Einflüsse zwar auch, aber eher in generalisierender Weise als wichtig für ein „Verständnis der Gnosis aus dem Geist der Spätantike“ [29] heraus erwähnt) hält Markschieß die Gnosis keineswegs für ein nicht- oder gar vorchristliches Phänomen. Aus der Auswertung der vorhandenen Quellen ergibt sich für ihn vielmehr eine „Spätdatierung“ ins 2. Jahrhundert. Die „Gnosis“ entstand seiner Meinung nach „in den Bildungsmetropolen der Antike beim Versuch von halbwegs gebildeten Menschen, ihr Christentum [sic] auf dem Niveau der Zeit zu erklären“ (84). Markschieß wandelt damit, ohne es hier direkt auszusprechen, in den Spuren A. v. Harnacks (s. o.), der das „Wesen des Gnosticismus“ als „die acute Verweltlichung, resp. Hellenisierung des Christenthums“ bestimmt hatte¹, auch wenn Markschieß mit Recht das mit dieser Deutung von Gnosis verbundene Werturteil kritisiert, „die ganze ‚Gnosis‘ sei im Ergebnis ein mißlungener und daher von der Mehrheitskirche abgelehnter Versuch einer ‚höheren‘ Interpretation der mehrheitskirchlichen Theologumena“ (28f.); ebenso wie er immer wieder (nicht nur im vorliegenden Büchlein) darauf verweist, „daß sich das Christentum im 2. und

¹ Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, 1894, 249f.

3. Jahrhundert ja erst formte und in Anknüpfung wie Widerspruch seine Grenzen definierte“ (29). In diesem Prozess, den Markschieß gern „als eine Art Laboratorium“ beschreibt (117), entwickelten sich nun – gewissermaßen mit einer besonders großen Prise Philosophie – die Systeme der Gnosis, mit denen versucht wurde, „nach platonischem Vorbild einen Mythos zu erzählen, der die biblischen Geschichten um die Teile ergänzte, die nach Meinung vieler Gebildeter daran fehlten“ (116). „Kaum erklärbar“ bleibt für diese Entwicklungstheorie der Gnosis, die neben der christlichen Verwurzelung in so starkem Maße auf dem Einfluss platonischer Philosophie beruht, „das plötzliche Aufkommen einer starken ‚Verfinsterung‘ der Weltsicht“ (85). Genau der Punkt, der für die religionsgeschichtliche-existentialphilosophische These von der Entstehung der Gnosis also der Ausgangspunkt ist, wird hier zum Problem.

Ein weiteres Problem ergibt sich in der Bewertung einiger Texte aus Nag Hammadi, die für die religionsgeschichtlich geprägte Sicht der Dinge als nicht-christlich gelten. Um sie in eine Theorie vom christlichen Ursprung der Gnosis einzubauen, muss es also möglich sein, sie in ein positives Verhältnis zum Christentum zu bringen. Für Texte, wie die „Apokalypse Adams“ (NHC V,5, abgekürzt ApcAd), ist die Frage eines (schwachen) christlichen Charakters immerhin noch umstritten⁷ und zumindest für wenige Elemente des Textes zu diskutieren, bei „Zostrianus“ (NHC VIII,1) dagegen scheinen die meisten Forscher aber doch z.B. vom nichtchristlichen Charakter dieser Schrift überzeugt⁸. Markschieß versucht, den Mangel durch das Postulat einer Gruppe von „stark auf Nichtchristen ausgerichteten Texten aus dem Fund“ zu erklären (59).

Wirft man einen zusammenfassenden Blick auf die beiden soeben betrachteten Gnosisbüchlein, so offenbaren sie zwei theoretisch sehr unterschiedliche Ansätze, die beide ihre Berechtigung haben und sich somit zu einem repräsentativen Bild vom Stand der gegenwärtigen Gnosisforschung ergänzen. Auch in der Art der Darstellung sind beide Bücher durchaus gegensätzlich. Für Tröger ist die Daseinshaltung des Gnostikers wichtig: Wie sieht er die Welt? Wie verhält er sich? Bei Markschieß dagegen ist die Gnosis vorrangig als Forschungsproblem im Blick, sind Systeme und deren Herkunft und Verortung bedeutsam. Sind es bei Tröger die Erscheinungsformen der antiken Gnosis, die in ihrer Vielseitigkeit und Breite die Darstellung bestimmen und unter systematischen, weniger unter chronologischen Gesichtspunkten geordnet sind, so legt Markschieß das Schwergewicht immer wieder auf die historischen Abläufe und deutet die frühen wie die späten gnostischen Systeme im Hinblick auf die von ihm vertretene Entstehungstheorie der Gnosis. Jeder am Thema Interessierte ist gut beraten und wird mit Gewinn beide Gnosis-Büchlein nebeneinander lesen.

Ein drittes Taschenbuch zur Gnosis, das durch einen sehr ähnlichen allgemei-

Vgl. die schwankende Einschätzung bei Böhlig, 180f. mit Anm. 250 und dagegen Pearson, Emergence, 126 (s. Näheres dazu unten).

⁸ Vgl. z. B. Schenkes Einleitung zu „Zostrianus“: Schenke/Bethge/Kaiser, Bd. 2, 636.

nen Ansatz mit den eben vorgestellten Publikationen vergleichbar ist, stammt von R. Roukema und ist in holländischer Originalfassung 1998, in englischer Übersetzung 1999 erschienen. Noch stärker als Markschieß vertritt Roukema hierin die Deutung der antiken Gnosis als Platonisierung bestehender Religionen (123). Er beschränkt sich mit dieser Hauptthese seines Buches allerdings nicht auf das Christentum allein, wenn auch der Titel und die eigens betonte Beschränkung auf „gnosticism which appears in early Christianity or is connected with it“ (10) anderes nahe legen. Tatsächlich spannt Roukema vor allem im zweiten Teil seines Buches einen weiten Bogen und bezieht kurze Darstellungen jüdischer Glaubensinhalte und Grundzüge platonischer Philosophie neben einer ebenso knappen Zusammenfassung der Grundlagen des frühesten Christentums mit ein, um auf dieser Basis die Ursprünge und Hintergründe der antiken Gnosis besser erhellen zu können. Seine Beschreibungen sind dabei durchgehend von großer Klarheit und hoher Verständlichkeit, die es einem weiten Leserpublikum ermöglichen, den angebotenen Gedankengängen zu folgen. Freilich wird man sich dabei auf die Lenkung des Verfassers verlassen müssen, dessen Ziel es nicht in erster Linie ist, in die Probleme und Schwierigkeiten der Forschungsgeschichte einzuführen. So folgt Roukema im Wesentlichen der von Irenäus nahe gelegten Reihenfolge in der Darstellung gnostischer Systeme und widmet sich nach einer knappen Übersicht über die zur Verfügung stehenden Quellen (4–10) zuerst der *simonianischen Gnosis*.

Hier ist die Forschung sich zwar weitgehend einig, dass die Stigmatisierung des Simon Magus zum gnostischen „Urketzer“ (Böhlig, 194) zu gut mit der Konzeption des Irenäus und zu wenig mit der Darstellung in Apg 8 zusammengeht, in der Bewertung des auf Simon zurückgeführten Simonianismus gehen die Meinungen dann aber auseinander. Markschieß beispielsweise warnt nicht nur vor einem Ansatz beim historischen Simon (84), sondern auch davor, im Simonianismus mit Sicherheit spezifisch samaritanische Religions Elemente feststellen zu wollen, wobei er das simonianische System insgesamt frühestens in die ersten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts einordnet (77f.). Roukema dagegen sieht besonders bei Menander, der schon von Justin als Schüler Simons bezeichnet wurde, die vielleicht frühesten Spuren gnostischen Gruppenlebens überhaupt aufscheinen, „which can be put at the end of the first century“ (24). Noch weiter zieht Schenke die Linien aus, indem er der Lokalisierung des Simonianismus in Samaria hohe Bedeutung beimisst und aus den berechtigten Zweifeln, ob Simon Magus „selbst schon ein Gnostiker war oder eben noch nicht“ die Vermutung entwickelt, dass „erst die von ihm begründete Bewegung in den Sog der Gnosis geriet“ (187). Auf diese Weise führt er die Entwicklung zurück bis zu einem nicht-gnostischen, nichtchristlichen samaritanischen Taufertum – auch Apg 8 als ältestes Zeugnis über Simon erwähnt ihn immerhin im Zusammenhang mit der Taufe. Das eigentlich Spannende an dieser – zugegebenermaßen sehr weit reichenden – Theorie ist aber, dass auch der Mandäismus seinen Ursprung vermutlich im Palästina des 1. Jahrhunderts nahm und einen sehr ausgeprägten, sehr alten Taufbrauch kennt (188) und dass der gnostische Sethianismus sich über die Erwähnung des Dositheus am Anfang der Nag-Hammadi-Schrift „Die drei Stelen des Seth“ (NHC VII,5) möglicherweise auch nach Samarien zurückführen lässt (184). Für die Rekonstruktion des simonianischen Systems ist weiterhin von Bedeutung, dass Schenke die drei Nag-Hammadi-Schriften „Die Exegese über die Seele“ (NHC II,6; abgekürzt ExAn), „Authentikos Logos“ (NHC VI,3) und „Brontê“ (NHC VI,2), die eng

miteinander verwandt sind, in den Bereich des Simonianismus rückt (185).⁹ So ergibt sich für eine vermutete frühe Form von Gnosis auch ein relativ einfacher Seelenmythos, der v.a. von ExAn repräsentiert wird. Roukema kommt nach einem Vergleich der Kirchenväterberichte über Simon und Menander mit ExAn zu einem ähnlichen Ergebnis (32). Hinterfragt werden kann, ob die Zusammenschau der erwähnten drei Nag-Hammadi-Schriften mit dem, was man ansonsten über den Simonianismus weiß, überzeugend ist. Anders bewerten ließe sich auch die scheinbare Archaik des in ExAn überlieferten Seelenmythos, der deshalb nicht zwangsläufig auch alt sein und also auch nicht zwingend am Anfang einer Entwicklung stehen muss.

Anschließend an die Darstellung des Simonianismus geht Roukema, nach einem kurzen Abschnitt zu Saturnil, zum gnostischen Mythos nach dem „Apokryphon des Johannes“ über (NHC II,1; III,1; IV,1 und BG 2; abgekürzt AJ). Dass ein solches Entwicklungsmodell, nach dem sich das gnostisch-mythologische System vom einfachen zum komplizierteren entwickelt, auch differenzierter gesehen werden kann, wurde gerade angedeutet.

Den eigentlichen Mittelpunkt des Buches bildet der dritte Teil „A closer look at gnosticism“ (103 ff.). Hier führt Roukema die zuvor dargestellten gnostischen Systeme und die „Backgrounds“ aus Judentum, Christentum, Mysterienkulten und vor allem platonischer Philosophie (s.o.) zusammen, um daraus die Einzelszüge von Gnosis systematisch abzuleiten. Die Überschrift dieses Kapitels, „A form of Hellenized Christianity“, macht deutlich, dass es hier näherhin (nur) um die Darstellung *christlicher* Gnosis geht, wie Roukema bereits zu Anfang seines Buches angekündigt hatte. Eine klarere begriffliche Differenzierung wäre allerdings hilfreich gewesen. Auch trifft der Titel des Kapitels seinen Inhalt nur unvollständig und leitet sich vor allem aus Kapitel 9.7 ab, wo Roukema die entsprechende These Harnacks positiv aufgreift (s.o. die Besprechung von Marksches). Das Gnosis-Verständnis, das Roukema entwickelt, erweist sich aber als deutlich weiter gefasst: „It is possible to use ‚gnosis‘ and ‚gnostic‘ as global (and modern) designations for those tendencies in antiquity which interpreted an existing religion in a Platonic sense. Dualism in creation is characteristic of this Platonizing.“ (123) Insofern kann Gnosis „a form of Hellenized Christianity“ sein, aber auch bei einer anderen Religion ihren Ansatzpunkt finden. Dies deuten etwa die Überlegungen, die Roukema zu einer erst sekundären Christianisierung des gnostischen Mythos nach dem AJ anstellt (117), zumindest im Hinblick auf das Judentum an.

Stimmt Roukema in der Bestimmung von Gnosis als Platonisierung auch mit Marksches überein, so differieren beide Autoren in der Motivation dieser Platonisierung. Deren Motor ist nach Roukema die allseits präsente Frage nach „origin and purpose of life“, die neben anderen, nicht-gnostischen Antworten (vgl. Kap. 5) eben auch die spezifisch gnostische gezeitigt hat. Spezifisch ist für Roukema an dieser Antwort insbesondere die Radikalität der Platonisierung, die bis

⁹ Vgl. ausführlicher Schenke: VF 32 (1987/1) 11–17.

zum (nicht mehr platonisch zu nennenden) Bruch zwischen höchstem Gott und Demiurgen führt (107). Auf der Linie dieser Verschärfung des kosmischen Dualismus liegt dann auch die weitgehend negative Weltsicht der Gnostiker, die durch die Identifikation des Demiurgen mit dem alttestamentlichen Schöpfergott durch eine ebenso radikal negative Auslegung der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte flankiert wird (116f.). Auf die Gründe für diese „Verfinsterung“ der Weltsicht“ (Markschies, 85) geht Roukema nicht ein.

Die folgenden beiden Kapitel zu weiteren gnostischen Lehrern, Schulen und Texten, die bei Roukema bisher noch keine Erwähnung fanden, fallen gegenüber der Dichte der bisherigen Darstellung etwas ab, geben nichtsdestoweniger aber einen guten Überblick (126–148). In zum Teil sehr persönlich formulierten Wertungen unternimmt es ein letztes Kapitel des Buches (158–170), einige Argumente der Kirchenväter gegen die Gnosis zu gewichten. Zugleich werden die von der frühen Kirche nach und nach getroffenen Entscheidungen hinsichtlich ihrer Konsequenzen abgefragt, die diese für die Ausprägung des christlichen Glaubens hatten und haben. Es ist dies ein runder Abschluss, wenngleich der Buchtitel erwarten ließ, dass der Auseinandersetzung zwischen Gnosis und früher Kirche mehr Gewicht in der Darstellung zukäme.

Ein letztes kleines Gnosis-Buch muss hier besprochen werden: *J. Iwersen*, „Gnosis zur Einführung“. Wie die beiden Büchlein von Tröger und Markschies ist es 2001 erschienen, unterscheidet sich qualitativ aber sehr stark und gibt Anlass zu einigen kritischen Bemerkungen. Zuerst ist fraglich, ob Iwersen dem Genus der Einführung wirklich gerecht wird, denn sie bleibt dem Leser anfänglich jegliche nähere Erklärung dessen, was Gnosis ist, schuldig, außer eine Übersetzung des Begriffs zu bieten (7) und Gnosis als „Phänomen der Ideengeschichte“ (9) zu bezeichnen. Weiterhin ist noch zu erfahren, dass sich das Gnosisbild der Verfasserin an H. Jonas orientiert (8), ohne dass dies inhaltlich präzisiert würde. Auf diesen völlig offenen Anfang folgt sogleich die Engführung in der Frage nach dem Ursprung der Gnosis: „Die Gnosis hat ihren Ausgang vom antiken Judentum genommen“ (15). Dass dies eine durchaus ernsthaft diskutierte These in der Gnosisforschung ist, wird unten noch ausführlicher thematisiert werden, sie in einer allgemeinen Einführung allerdings als die einzige Wahrheit zu präsentieren, ist problematisch, da für den Leser keinerlei Möglichkeit der Relativierung oder Verifizierung bleibt. Darin liegt überhaupt ein Hauptmangel des Buches: Es basiert zu stark auf den durchaus nicht immer mehrheitsfähigen Theorien der Verfasserin, für die sie kaum je Hinweise auf andere Tendenzen in der Forschung gibt, und die den Texten immer *vorgeordnet* werden. Dabei ergeben sich an mehreren Stellen ernsthafte Anfragen, ob die gewählten Texte überhaupt geeignet sind, die jeweiligen Thesen zu stützen. So wird Joh 8,37–59 zu einem Schlüsseltext, der die Konstruktion antijüdischer Abstammungsmythen der Gnostiker begründen soll (30f.). Abgesehen davon, dass der Skopus dieses johanneischen Abschnitts sicherlich anderswo liegt, deutet Iwersen zwar an, dass umstritten ist, in welchem Verhältnis das Johannesevangelium überhaupt zur Gnosis steht, lässt sich dadurch aber von ihrer zweifelhaften Interpretation nicht abbringen. Warum die Thematik der Abstammung der Gnostiker von alttestamentlichen Figuren der Urzeit, die ja durchaus nur in einigen gnostischen Texten eine Rolle spielt, überhaupt eine so zentrale Position einnimmt, wird erst am Ende des Buches deutlich: Vermutlich, weil sie auf das letzte Kapitel zur „Gnosis im völkischen Denken und im Nationalsozialismus“ (124–127) hinführen will.

Wenig luzide ist ebenfalls, inwiefern der Seelenmythos aus ExAn „Konversionserlebnis- se“ von Proselytinnen zu Sprache bringen soll (23). Vom Fall der Seele gar zur behaupten, er gehe „motivgeschichtlich auf den ‚Fall‘ der Israeliten, d.h. ihre Abwendung von ihrem Gott, zurück ...“, für den die Propheten das Bild der Hurerei prägten“ (27), ist zwar phantasievoll, aber sicherlich nicht zutreffend. Denn während der Fall Israels dessen Erwählung und Bund mit Gott voraussetzt, die beide zu Partnern macht, steht für den gnostischen Mythos die wesenhafte Identität der Seele mit ihrem Ursprung, aus dem sie gefallen ist, im Zentrum. Darauf beruht letztlich auch ihre Erlösung als Heimkehr. In Iwersens Darstellung der Gnosis wird aber gerade diese gnostische Erlösungskonzeption, die auf der Konsubstantialität eines göttlichen Lichtfunkens des Gnostikers mit der Lichtwelt beruht, nirgendwo zur Sprache gebracht. In welcher Weise „Erkenntnis“ für den Gnostiker also heilsbringend ist, wird dem Leser des Buches vermutlich bis zum Schluss nicht klar.

Das Problem einer „jüdischen Gnosis“

Verdeutlicht man sich wesentliche Grundpfeiler der jüdischen Religion, so wird relativ schnell ersichtlich, dass es vor allem der strenge Monotheismus ist, der bei der Rede von jüdischer Gnosis auf ein tief greifendes Problem verweist. Lässt sich gnostischer Antikosmismus und das jüdische Bekenntnis zu dem einen Gott, dem „Schöpfer Himmels und der Erden“, überhaupt verbinden, oder ist schon der Begriff „jüdische Gnosis“ eine *contradictio in adjecto*?

Da das Christentum das Bekenntnis zu dem einen Schöpfergott aus dem Judentum übernommen hat, stellt sich diese Frage in gewisser Hinsicht auch für eine „christliche Gnosis“. Allerdings gilt es hier, genau auf die zur Debatte stehenden Zeiträume zu achten. Wie bereits mehrfach als Aufgabe neuerer Gnosisforschung angemahnt, ist insbesondere für die ersten beiden Jahrhunderte die Vielfalt der Entwicklungen stärker in den Blick zu nehmen. Dass die Weichenstellungen im christlichen „Laboratorium“ (Markschies) anfänglich keineswegs so klar waren, zeigt etwa der Versuch Marcions, einen Kanon ohne AT zu erstellen. Erst die Entscheidung der frühen Kirche gegen solche Tendenzen bringt es mit sich, dass auch eine „christliche Gnosis“, so weit sie sich auf ein ausgeprägtes gnostisches System bezieht, einen Widerspruch in sich enthält und von der ‚großkirchlichen‘ Lehre ausgesondert wurde.

In der neueren Gnosisforschung ist es vor allem *B. A. Pearson*, der der These von der Entstehung der Gnosis aus dem Judentum in verschiedenen Beiträgen eine intensive Betrachtung und Begründung gewidmet hat, zuletzt innerhalb seines Aufsatzbandes „The Emergence of the Christian Religion“. Im Unterschied zu *Iwersen*, die mit der erstaunlichen Rede von der „jüdischen Weisheitsgöttin Sophia“ (48, vgl. auch 39) den jüdischen Monotheismus mindestens zum Ditheismus aufweicht und „die Spannungen zwischen biblischem Schöpferglauben und dem Pantheismus frommer Heiden“ in der Logoslehre Philos überwunden sieht (21), weiß *Pearson* die oben angedeutete Problematik einer „jüdischen Gnosis“ sehr deutlich zu benennen (124f.). Dennoch ergibt die Analyse der Quellen für ihn, dass der Ursprung der Gnosis im antiken Judentum zu suchen sei. Dabei geht er nicht wie *Iwersen* von Gruppen am Rande eines sich mehr und mehr normierenden Judentums aus, von Täufersekten und Proselytenkreisen, sondern

sucht die Autoren und Leser der frühen gnostischen Literatur eher im religiösen Zentrum des Judentums: „These people were *religious* intellectuals, not secularized apostates“ (146) Ungenügen an den Erklärungen über den Zustand der Welt und über Sinn und Ziel menschlichen Lebens, die ihre eigene jüdische Religion ihnen bot, veranlasste sie zu immer radikaleren Umdeutungen ihrer religiösen Traditionen. Der so aber unausweichliche Konflikt mit zentralen Bestandteilen des Judentums führte sie dann zwangsläufig aus ihrer angestammten Religion heraus: „In reinterpreting their Jewish religious traditions, however, they burst the bonds of Judaism and created a new religion. We are thus presented with the anomaly of Jews who finally intended to be ‚no longer Jews.‘ [Irenaeus, *Adversus Haereses* 1,24,6]“ (146)

Als Kronzeugen für seine Theorie führt Pearson gnostische Texte an, die die Verwurzelung in jüdischen Traditionen deutlich zeigten, wobei er die Benutzung von „Jewish literature (especially the Bible), Jewish exegetical and theological traditions, and Jewish literary genres“ ebenso konstatiert wie „access to exegetical and other Jewish traditions that were in oral circulation“ (145). Dass diese jüdischen Wurzeln eher über das Christentum erklärbar seien, hält Pearson nicht für stichhaltig. Zwar seien viele dieser jüdisch-gnostischen Texte nur in vorchristlicher Form erhalten (126), nach der Ablösung der christlichen Schicht, wie er dies für das AJ zu zeigen versucht (126–134), bleibe aber ein Textbestand übrig, der seine Abhängigkeit von Judentum, in keiner Weise aber vom Christentum, offenbare (145). Deutlicher werde dies noch an der ApcAd (135–144), die nach Pearson „not in any sense a Christian document“ darstellt (126; vgl. dagegen oben *Markschies*).

Gab es eine vorchristliche Gnosis?

Auf die Frage, die mit der Rekonstruktion einer nichtchristlichen jüdischen Gnosis fast zwangsläufig verbunden wird, ob daraus nämlich die Existenz einer vorchristlichen Gnosis zu folgern sei, lässt *Pearson* sich mit guten Gründen nicht ein. Für seine Beweisführung genügt es ihm, ApcAd als Zeugnis eines sehr frühen Typs von Gnosis zu etablieren, „in which Jewish components are central and in which no Christian influence occurs“ (144), auch wenn der Text selbst sich als spät erweisen sollte. Dabei ist die tatsächliche Datierung von Schriften, von denen auch die Nag-Hammadi-Texte der Forschung keine zweifelsfrei aus vorchristlicher Zeit stammenden beschert haben, aber nur die eine Seite bei der Frage nach einer vorchristlichen Gnosis. Viel kontroverser sind dagegen, wie *E. Yamauchi* gezeigt hat, Überlegungen, wie eine solche frühe, vorchristliche Gnosis, die aufgrund der gegenwärtigen Quellenlage nur rekonstruiert werden kann, ausgesehen haben soll. Sein Urteil über diesen ‚gnostischen Urknall‘ deutlich: „Scholars who have assumed the pre-Christian origin of Gnosticism have failed to present a plausible scenario of its beginnings.“ (86) Yamauchi schließt in seine Kritik sowohl fehlende soziohistorische Hinweise auf eine

Gruppe von ‚Urgnostikern‘ als auch einen nicht einheitlich rekonstruierbaren ‚Urmythos‘ ein. Trotz dieser harten Einschätzung wird die These von einer vorchristlichen Gnosis die Forschung vermutlich so schnell noch nicht loslassen. Zumindest in Form der Frage nach einer prinzipiell *nicht* christlichen, wenn auch nicht zwangsläufig *vor*christlichen Gnosis wird sie weiterleben.

Die sethianische Gnosis und ihr Verhältnis zu Platonismus und Christentum

Eine Betrachtung der „Sethianer“ und ihrer Lehren stellt terminologisch zuerst vor das gleiche Problem, wie die übergreifende Bezeichnung „Gnostiker“, da beide Begriffe als Selbstbezeichnungen in den so genannten gnostischen bzw. sethianischen Originaltexten nicht belegt sind. Wohl aber begegnen sie bei einigen Kirchenvätern, allerdings nicht in der Form, wie die moderne Forschung sie heute gebraucht. Wie bereits die kritische Reflexion des Gnosisbegriffs bei Marksches gezeigt hat, ist es nur das eine, diese Differenz deutlich aufzuzeigen und den Begriff als modernes Forschungskonstrukt zu kennzeichnen. Notwendig ist ebenso die Frage, ob mit den so zusammengefassten Texten zugleich auch von einer dahinterstehenden gemeinsamen Gruppenidentität ausgegangen werden kann. Für den „Sethianismus“, dem die Forschung elf verschiedene Texte aus Nag Hammadi, darunter das schon mehrfach angesprochene AJ, und noch einige andere zuordnet, wird diese gemeinsame Gruppenidentität über ein Selbstverständnis der Trägergruppe(n) als physische und pneumatische Abkömmlinge des Adamssohnes Seth konstituiert. Innerhalb des sethianischen Mythos werden diese auch als „Same des Seth“ bezeichneten Erwählten dreimal durch das Eingreifen himmlischer Figuren, u. a. auch des himmlischen Seth selbst, vor den Anschlägen des unwissenden und sich selbst überhebenden Demiurgen gerettet, der in der Regel den Namen Jaldabaoth trägt. Weitere Gemeinsamkeiten der sethianischen Texte bestehen u. a. in der Vorstellung einer göttlichen Triade von Vater, Mutter und Sohn, die an der Spitze der transzendenten Lichtwelt stehen, vier Erleuchterfiguren, die mit ihren jeweiligen Äonen für die periodisierende Geschichtsdeutung der Sethianer eine wichtige Rolle spielen, und der kultischen Praxis einer Taufe und Versiegelung mit fünf Siegeln (vgl. ausführlicher *Turner*, 63–69).

Da nicht alle diese Züge in allen sethianischen Texten auftauchen und auch die Funktion des namensgebenden Seth nicht immer einheitlich zu bestimmen ist, hat es neben Befürwortern der Sethianismus-These, die v. a. von H.-M. Schenke maßgeblich geprägt worden ist, immer auch Kritiker gegeben (vgl. z. B. *Marksches*, 98 f.). Und da es bei Sein oder Nichtsein dieser Spielart von Gnosis nicht nur um eine von vielen möglichen Gruppierungen geht, sondern – ihre Existenz vorausgesetzt – um „one of the most dominant and earliest expressions of the teaching found in many of the Nag Hammadi treatises“ und „religious competitor of early Christianity“ (*Turner*, 4 f.), wird klar, welche Bedeutung dem Sethianismus zukommt – oder eben auch nicht. Zu den eifrigsten Verfechtern des Sethianismus in jüngster Zeit gehört

neben anderen J. D. Turner, der seine vielfältigen Studien auf diesem Gebiet erst vor zwei Jahren in einem umfangreichen Band „Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition“ zusammengefasst hat. Auch Pearson ist hier zu nennen, dessen Untersuchungen zu den jüdischen Ursprüngen der Gnosis (s. o.) sich immer wieder auch mit Überlegungen zur sethianischen Gnosis verbinden bzw. decken, etwa in mehreren Aufsätzen in „Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity“¹⁰. Beide Thesen sind in der Forschung häufig eng miteinander verbunden. Wie der Buchtitel von Turner zeigt, gibt es in Form des Platonismus aber noch weitere wichtige Einflüsse zu beobachten. Turner gelingt es, die Untersuchung des Verhältnisses von Sethianismus und Platonismus, das er als „interdependent“ (25 passim) charakterisiert, zugleich zu einer faszinierenden und komplexen Geschichte des Sethianismus zu entwickeln. Dabei nimmt er sowohl die Frage der jüdischen Wurzeln auf (221–238.261–270), wie er auch die oben angedeuteten Differenzen zwischen den einzelnen sethianischen Schriften innerhalb seiner Entwicklungstheorie plausibel einzuordnen vermag, so dass sie ihm letztlich zur Untermauerung und nicht zur Destruktion der Sethianismus-These dienen. In drei Hauptteilen widmet Turner sich zuerst ausführlich den sethianischen Schriften in ihrem Verhältnis zueinander und der Geschichte der sethianischen Bewegung, dann dem Platonismus und v. a. dessen spezifischer Ausprägung in der zur Debatte stehenden Zeitspanne, d. h. vom Beginn des Mittelplatonismus im 1. Jh. v. Chr. bis zum Neuplatonismus unter Plotin und seinen Nachfolgern im 3. und 4. Jh. n. Chr., und schließlich in besonderer Weise den sogenannten „platonisierenden sethianischen Schriften“ „Die drei Stelen des Seth“ (NHC VII,5), „Zostrianus“ (NHC VIII,1), „Marsanes“ (NHC X) und „Allogenes“ (NHC XI,3).

Die detaillierten Einzeluntersuchungen, die das umfangreiche Buch enthält, können hier nur in ihrem Ergebnis knapp zusammengefasst werden (vgl. besonders Turners „Conclusion“, 745–759). Im Hinblick auf die Erlösungskonzeptionen der sethianischen Schriften teilt Turner diese in zwei Hauptgruppen ein (80–84 passim), deren erste durch den *Abstieg* eines himmlischen Erlösers gekennzeichnet ist, der den Seinen die rettende Erkenntnis über ihre pneumatische Herkunft vermittelt und somit *von außen* die Erlösung in Gang setzt. Die zweite Hauptgruppe besteht aus den bereits genannten vier platonisierenden sethianischen Schriften – wobei auch bei der ersten Gruppe platonischer Einfluss deutlich ist – und bezeugt gegenüber dem dort vorhandenen „Descent Pattern“ ein „Ascent Pattern“, in dem exemplarisch der mystische *Aufstieg* eines Sehers in die himmlischen Welten geschildert wird. Erlösung realisiert sich hier also in viel stärkerem Maße in Form einer Befreiung aus materiell-weltlichen Bindungen, die die Seele *aus eigener Kraft* leistet und die sie schließlich in visionärer Weise zur Vereinigung mit dem Göttlichen bringt. Der Abstieg göttlicher Wesen aus der Transzendenz ist nicht vonnöten, wohl aber deren Initiative, auf die die sethianischen ‚Aufstiegstexte‘ sich selbst zurückführen: „The divine realities they describe have themselves ordained, authorized, and revealed the salvific rituals or contemplative practices offered for the readers’ emulation“ (749). Da die platonisierenden sethianischen Texte von Turner eher an das Ende der Entwicklung des Sethianismus gestellt werden, lässt sich von einer zunehmenden Platonisierung sprechen, die zugleich einhergeht mit einer zunehmenden Individualisierung in der Soteriologie.

Dies entspricht in dem Modell Turners nun zugleich auch der sich wandelnden sozio-religiösen Verortung der Texte innerhalb ihrer Geschichte (257–261): Entstanden als ursprünglich nichtchristliche religiöse Bewegung folgt eine Phase der Annäherung an das Christentum, die den Sethianismus eigentlich erst aus den zwei Bewegungen der „Barbeloits of Irenaeus, *Adv. Haer.* 1.29“ und der „Sethits“ (257f.) entstehen lässt. Hierfür stehen

B. A. Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Minneapolis 1990.

die sethianischen Texte des „Abstiegsschemas“, in denen es zu einer Identifikation des himmlischen Erlösers Seth mit Christus kommt; die gemeinsame himmlische Abstammung der Sethianer, die wesentlicher Inhalt der Erlösungsbotschaft war, sorgte zugleich auch für ein eher kollektives Erlösungsverständnis. Mit der fortschreitenden Entfremdung und Ausgrenzung aus christlichen Gemeinden geht nach Turner dann die Annäherung an platonische Kreise einher, die durch die bereits ins System inkorporierten platonischen Vorstellungen nur folgerichtig war und zur verstärkten Platonisierung sethianischer Lehren führte. Auch hier gibt es aber bald wieder Abstoßungstendenzen, für die Turner v.a. die überaus produktive Vervielfältigung göttlicher Hypostasen in der transzendenten Welt und die offensichtliche Geringschätzung der irdischen Welt auf Seiten der Sethianer verantwortlich macht. Die neuerliche Entfremdung passt zusammen mit der schon geschilderten zunehmenden Individualisierung in der Erlösungslehre: „salvation aquired by contemplative ascent beyond this earth means at least a temporary suspension of community relations, inevitably leading toward increasing self-reliance and individualism.“ (752)

Die Stärke von Turners Modell zur Entwicklung des Sethianismus liegt in seiner Integrationskraft, indem es Unterschiede im mythologischen System, der Erlösungslehre, jüdische und platonische Einflüsse, mehr oder minder starke christliche Einflüsse, Gruppenbildung und Vereinzelung zu einem schlüssigen Gesamtbild zu vereinen vermag. Die Antwort Turners auf eine der zentralen Anfragen an den Sethianismus, ob hier nicht nur eine Klassifizierung von Texten vorliege, die den Rückschluss auf zugrunde liegende soziohistorische Trägergruppen nicht erlaube (s. o.), ist ein deutliches Nein. Sein Aufsatz zu „Ritual in Gnosticism“ in dem zusammen mit *R. Majercik* herausgegebenen Sammelband „Gnosticism and Later Platonism“ fügt den Überlegungen zur religiösen Praxis der Sethianer weitere interessante Bausteine hinzu.¹¹ Wichtig ist dabei, dass *Turner* von keiner einlinigen Entwicklung ausgeht, sondern in Übereinstimmung mit *Williams* (s. u.) die Geschichte des Sethianismus als „series of related religious innovations“ begreift, „some of which eventuated in the formation of Sethian communities, but none with the size or perdurance to become ‚successful‘ new religious movements“ (256).

Einen anderen Weg beschreitet *A. H. B. Logan*. Sein Buch „Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism“ beschäftigt sich, auch wenn weder Titel noch Inhaltsverzeichnis das sogleich erkennen lassen, ebenfalls in erster Linie mit dem Sethianismus und dessen Ursprüngen. Anhand einer tief greifenden Analyse der verschiedenen Fassungen des AJ und der von Irenaeus überlieferten Lehre der so genannten „Barbelognostiker“ und anderer Gnostiker (Haer I, 29 und 30) ermittelt *Logan* eine Art gnostischen ‚Urmythos‘, der im Wesentlichen dem Bericht des Irenaeus über die Barbelognostiker entspricht (29–69) und für ihn am Anfang der gesamten Bewegung der Gnosis steht. Anders als *Turner*, der sich auf die Entwicklung des Sethianismus beschränkt und dabei, wie von *Williams* angemahnt, ‚mehrgleisig‘ denkt (s. o.), kann *Logan* sich eine Entstehung der Gnosis ohne einen solchen ‚klassischen‘ Mythos nicht vorstellen: „On my understanding there must be at the heart of the Gnostic phenomenon some form of myth or myths, some unified way of seeing the world, arising from genuine experience, and in relation to an existing rite of initiation.“ (XIX)

Dieser Band enthält auch Beiträge, die sich mit dem Verhältnis zwischen Platonismus und anderen Richtungen der Gnosis außer dem Sethianismus beschäftigen. Dass es weiterhin auch andere philosophische Richtungen in der Antike gab, deren Auswertung im Hinblick auf die Gnosis Erträge für die Forschung verspricht, mag hier stellvertretend durch die Erwähnung eines einschlägigen Titels angedeutet werden: *Takashi Onuki*, Gnosis und Stoa. Eine Untersuchung zum Apokryphon des Johannes (NTOA 9), Freiburg/Göttingen 1989.

Neben der Ermittlung der ‚Urform‘ des gnostischen Mythos ist es ein weiteres Ziel des Buches nachzuweisen, dass dieser Mythos nicht ohne das Christentum als Voraussetzung zu verstehen sei (XVIII). *Logan*, der die (ebenfalls eher einlinig gedachte) Ableitung der Gnosis aus dem Judentum, wie sie etwa *Pearson* (s. o.) vornimmt, für gescheitert hält, weil die dafür nötigen jüdischen Gruppierungen mit den entsprechenden heterodoxen Traditionen nicht nachzuweisen seien und weil „any coherent rationale for the revolutionary position adopted by these Gnostics“ fehle (XVIII), sieht eben diesen zentralen, „revolutionären“ Ausgangspunkt für die Gnosis in der Offenbarung des bis dahin unbekannten Gottes durch Jesus Christus (XIX). Damit nimmt *Logan* eine Mittelposition innerhalb der Sethianismusforschung ein, die sonst eher von den zu Anfang dieses Abschnitts beschriebenen Fronten geprägt ist, mit der Existenz des Sethianismus auch zugleich die nichtchristliche Herkunft der Gnosis nachzuweisen oder aber beides gemeinsam zu bestreiten. Für *Logan* ist jedoch auch unter der Annahme eines christlichen Schemas, das er im frühesten Stadium des allgemein-agnostischen (noch nicht sethianisierten) Mythos für grundlegend hält (22f.29–35), eine Entwicklung des Sethianismus zu einer „religion in its own right“ (XIX) möglich, auch wenn sein Buch hierzu letztlich wenig konkrete Ausführungen enthält.

„Rethinking ‚Gnosticism‘“?

Der bisherige Gang durch einige Werke der neueren Gnosisforschung hat deutlich gemacht, dass intersubjektiv nachvollziehbare Bestimmungen des behandelten Gegenstandes unabdingbar für einen fruchtbaren Dialog der verschiedenen Positionen sind. In besonderer Weise ist die neuere Gnosisforschung durch *M. A. Williams’* Buch „Rethinking ‚Gnosticism‘“ herausgefordert worden, sich der Problematik ihrer definitorischen Grundlagen zu stellen. *Williams’* Analyse dessen, was bisherige Gnosisdefinitionen und -verständnisse geleistet haben, ist kompromisslos. Es reicht ihm nicht mehr, die durchaus vorhandenen positiven Ansätze zur ‚Rettung‘ der Gnosis einzusetzen, vielmehr verweilt er immer wieder beim ‚worst case‘ und dem, was „Klischees“ aus den vielfältigen Bestimmungsversuchen der Vergangenheit gemacht haben. Schon ein Blick auf die provozierenden Gegenüberstellungen in den Kapitelüberschriften zeigt dies. Es überrascht daher kaum, dass *Williams* im Gang seiner detailreichen Untersuchung den Begriff „Gnosis“ als schlechthin unbrauchbar ausmustert.

Den Gnosisbegriff einfach durch einen anderen zu ersetzen, hieße aber, das Anliegen *Williams’* zu verkennen und zu verkürzen. Denn es geht ihm nicht um eine Umbenennung, sondern um die Konstruktion einer tatsächlich *neuen* Forschungskategorie, die die methodischen und inhaltlichen Fehler alter Bestimmungen dessen, was Gnosis sei, vermeiden soll. Hierzu zählt für *Williams* v. a. die Überwindung der *Unschärfe* vieler Einzelzüge, die traditionell zum Gesamtbild der Gnosis gerechnet werden. Nur wenn man sich immer wieder verdeutlicht, dass im Prozess der von *Williams* versuchten Präzisierung einige dieser Kriterien gnadenlos über Bord gehen, wird klar, dass seine Kritik an der *Enge* bisheriger Gnosisdefinitionen hierzu in keinem Widerspruch steht. Sein Angebot einer neuen Kategorie, „biblical demiurgical traditions“ (51–53 passim), umfasst daher „a large percentage of the sources that today are usually called ‚gnostic‘“ (52), wobei er es natürlich nicht versäumt, auf die teilweise differierenden Bestimmungen in der bisherigen Forschung zu verweisen (46–49). *Williams* behauptet für dieses Konvolut von Schriften aber nicht dieselbe Menge an

weiteren Übereinstimmungen, die andere typologische Gnosis-Modelle beinhalten und die seiner Meinung nach für zu viele „gnostische“ Texte ein Prokrustesbett darstellten (49). Weiterhin sieht Williams in seiner neuen Kategorie den Vorteil, dass sie sich von vornherein schon in der Bezeichnung als moderne Forschungskonstruktion zu erkennen gebe, mit den wenigen antiken Bezeugungen angeblicher oder tatsächlicher Selbstbezeichnung von Menschen als „Gnostiker“ also nicht vermengt werden könne, und außerdem frei von den alten Klischees sei. Damit sind freilich Vorzüge benannt, die fast jede Neukonstruktion, die an die Stelle alter Gnosisdefinitionen gesetzt würde, ohne weiteres erfüllen könnte. Schwerer wiegt der von Williams veranschlagte Vorzug, auf der Suche nach „biblical demiurgical traditions“ die Zuordnung von Texten zu vereinfachen, weil diese Kategorie weniger Punkte umfasse und klarer und einfacher zu handhaben sei, als alle bisherigen typologischen Modelle, so wie er es überhaupt als Bankrotterklärung alter Gnosisdefinitionen ansieht, wenn sie selbst von der Schwierigkeit sprechen, das in Frage stehende Phänomen genau erfassen zu können (51). Auch bei Williams' eigener, neuer Kategorie stellen sich aber Unklarheiten ein. Wo ist beispielsweise ein Text wie ExAn einzuordnen, der keine expliziten demiurgischen Traditionen aufweist, sie im Hintergrund aber sicherlich voraussetzt und deutliche Verwandtschaft mit anderen biblisch-demiurgischen Texten zeigt? Weiter lässt sich fragen, ob mit der Kategorie „biblical demiurgy“ (218) tatsächlich schon die dominierenden Aussagen zentraler „gnostischer“ bzw. „biblisch-demiurgischer“ Texte erfasst sind. Sollte die spezifisch gnostische Erlösungskonzeption nicht auch dazuzählen?¹²

Für eine umfassende Wertung, welchen Einfluss die Radikalkritik Williams' auf den Gang der neueren Gnosisforschung gewinnen wird, ist es noch zu früh. So weit neuere Veröffentlichungen bereits auf seine streitbaren Thesen reagieren konnten, stimmen sie der Kritik an der Unzulänglichkeit des Begriffs „Gnosis“ und seiner inhaltlichen Füllung im Wesentlichen zu, folgen dem Pfad der „biblisch-demiurgischen Traditionen“ aber nicht. So berechtigt Williams' Kampf gegen die festgefahrenen Klischees älterer Gnosisdefinitionen auch sein mag, so findet er (bislang) nicht in Form neudefinierter Kategorien seinen Wiederhall, sondern vielmehr in kritischen Reflexionen der Forschungsgeschichte. Was Gnosis nun ist, hat auch die neueste Gnosis-Forschung nicht einheitlich klären können. Dass sie sich als ein sehr vielgestaltiges Phänomen erweist, spiegelt sich allein aber schon in der zunehmenden Zahl von Publikationen zu einzelnen Spielarten der Gnosis. Auch die Versuche, bislang eher gegensätzlich verhandelte Positionen miteinander in Verbindung zu bringen bzw. Anliegen der älteren Forschung neu und reflektiert wieder aufzugreifen, sind viel versprechend. Auch sie steuern jedoch auf eine Vielfalt und keine Einheit in der Deutung von Gnosis zu, was diesem faszinierenden Phänomen der Religionsgeschichte offensichtlich in besonderer Weise entspricht.

¹² Vgl. dazu auch *Rudolph*: Franz/Rentsch, 33.