

Paulus in den Nag-Hammadi-Texten

Ein Beitrag zur Geschichte der Paulusrezeption im frühen Christentum ¹

VOI7

Klaus Koschorke

I

Eine der faszinierendsten Gestalten des ältesten Christentums ist zweifellos Paulus, und ebenso faszinierend wie Verkündigung und Geschick des Apostels selbst ist die von ihm ausgehende Wirkungsgeschichte. A. v. Harnack hat die Bedeutung des Paulus so charakterisiert: »Seine Stellung ist deshalb eine so einzigartige, weil er sowohl ein Vater der katholischen Kirche als auch der ›Häresie‹ gewesen ist« ², und es ist speziell dieser zweite Aspekt – die prägende Bedeutung des Paulus für die später als häretisch ausgeschiedenen Christengruppen –, der die Geschichte der Paulusrezeption im 2. Jahrhundert zu kennzeichnen scheint. Denn während wir bei den kirchlichen Schriftstellern vor Irenäus einer eigenartigen Zurückhaltung dem Heidenapostel gegenüber begegnen, erfreute er sich bei den als häretisch angefeindeten Gruppen – Gnostikern, Markioniten und Montanisten – offensichtlich großer Beliebtheit. Dies zumindest ist in sehr groben Zügen das Bild eines in sich vielstimmigen kritischen Konsensus, für den so unterschiedliche Namen wie A. v. Harnack, W. Bauer, H. Frhr. v. Campenhausen, W. Schneemelcher, G. Quispel, C. K. Barret, H.-M. Schenke, E. Pagels u. a. stehen ³ und für den das ironische

¹ Vortrag auf der Eight International Conference on Patristic Studies in Oxford (September 1979).

² A. v. HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott (TU 45), 1924², 11.

³ Beispiele: v. HARNACK (s. Anm. 2), 11–18. 30 ff. 198 ff. 214; W. BAUER, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Mit einem Nachtrag von G. STRECKER (BHTh 10), 1964², 215–230; H. FRHR. v. CAMPENHAUSEN, Die Entstehung der christlichen Bibel (BHTh 39), 1968, 169–172. 378 f; E. KÄSEMANN, Paulus und der Frühkatholizismus (in: Exeg. Vers. u. Bes. II, 1964, 239–252); W. SCHNEEMELCHER, Paulus in der griechischen Kirche des zweiten Jahrhunderts (ZKG 75, 1964, 1–20); G. QUISPTEL, Neue Funde zur valentinianischen Gnosis (ZRGG 6, 1954, 289–305), bes. 300; C. K. BARRET, Pauline Controversies in the Post-Pauline Period (NTS 20, 1974, 229–245), bes. 235 ff; H.-M. SCHENKE, Das Weiterwirken des Paulus und die Pflege seines Erbes durch die

Tertullianwort vom »haereticorum apostolus«⁴ zur Chiffre geworden ist.

Dieser kritische Konsens ist durch das jüngst erschienene Buch von A. Lindemann über »Paulus im ältesten Christentum« energisch in Frage gestellt worden⁵. Lindemann untersucht die Literatur der vorirenäischen Zeit, von den nachpaulinischen Schriften des Neuen Testaments bis hin im wesentlichen zu den Werken des Justin, auf ihr Paulusbild und ihre Aufnahme der paulinischen Theologie hin. Sein Ergebnis besteht in erster Linie in einer differenzierenden Neubewertung der Quellen, wobei er – aufgrund erneuter Überprüfung der in Frage kommenden Texte, der stärkeren Einbeziehung von Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte der paulinischen Schriften sowie der Erwägung, daß sich das vielfach als antipaulinische Tendenz gewertete Schweigen bestimmter kirchlicher Schriftsteller als gattungsbedingt erklären lasse – insbesondere die bislang behaupteten weißen Flecken auf der Landkarte kirchlich-rechtgläubiger Paulusrezeption bestreitet. Hinsichtlich der Paulusrezeption der Gnostiker urteilt er sehr bestimmt: »Die Gnostiker sahen offenbar überhaupt keine spezifische Affinität zwischen ihrem eigenen Denken und der Theologie des Paulus.«⁶ »Von einer spezifischen Paulusbenutzung ist, ausgenommen allenfalls [der] Rheg[inosbrief], in den christlich-gnostischen Schriften kaum etwas zu erkennen.«⁷

Paulus-Schule (NTS 21, 1975, 505–518); E. PAGELS, *The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Philadelphia 1975; DIES., »The Mystery of the Resurrection«: A Gnostic Reading of I Corinthians 15 (JBL 93, 1974, 276–288); DIES., *The Valentinian Claim to Esoteric Exegesis of Romans as Basis for Anthropological Theory* (VigChr 26, 1972, 241–258); M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, 1953², 139–144; H. LANGERBECK, *Aufsätze zur Gnosis* (AAWG. PH III/69), 1967, 64. 81. 167 ff; PH. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 1975, 783–786; G. STRECKER, *Paulus in nachpaulinischer Zeit* (Kairos 12, 1970, 208–216); R. HAARDT, »Die Abhandlung über die Auferstehung« (ebd. 241–269); H.-F. WEISS, *Paulus und die Häretiker. Zum Paulusverständnis in der Gnosis* (in: W. ELTESTER [Hg.], *Christentum und Gnosis* [BZNW 37], 1969, 116–128); K. BEYSLAG, 1. Clemens 40–44 und das Kirchenrecht (in: *Reformatio und Confessio*. FS W. Maurer, 1965, 9–22), 21 f; B. ALAND, Marcion (ZThK 70, 1973, 420–447), bes. 446.

⁴ Tert. adv. Marc. III, 5, 4.

⁵ A. LINDEMANN, *Paulus im ältesten Christentum* (BHTh 58), 1979; cf. auch DERS., *Paulinische Theologie im Brief an Diognet* (in: *Kerygma und Logos*. FS C. Andresen, 1979, 337–350). Die Aktualität des Themas »Paulus im frühen Christentum« veranschaulicht auch das kurz nach LINDEMANN erschienene Buch von E. DASSMANN, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus*, 1979, das eine vorsichtige Neubewertung der Quellenlage vornimmt.

⁶ LINDEMANN, *Paulus* (s. Anm. 5), 342.

⁷ LINDEMANN, ebd. 400.

Die Arbeit von Lindemann bringt eine Reihe neuer und wichtiger Aspekte und verdient eine eingehende Diskussion, die hier nicht geleistet werden kann. Von Bedeutung ist die umfassende Aufarbeitung und Erörterung der relevanten Quellenmaterialien, und die Aufgabe, den genauen Anteil bzw. den Stellenwert zu bemessen, der den gnostischen Stimmen im innerchristlichen Gespräch des 2. Jahrhunderts über Paulus zukommt, stellt sich allein schon aufgrund des von ihm gezeichneten Gesamtbildes in neuer Weise. Lindemanns These jedoch, daß die Gnostiker »offenbar überhaupt keine spezifische Affinität zwischen ihrem eigenen Denken und der Theologie des Paulus (sahen)«, dürfte sich – zumal in dieser subjektiven, auf das Selbstverständnis der gnostischen Christen abhebenden Formulierung – nicht aufrechterhalten lassen. Das ist bereits auf der Basis der kritisch befragten Angaben der Kirchenväter, die Lindemann nur unvollständig heranzieht⁸, nicht möglich, und die

⁸ Gerade bei der Frage nach Exegese und Schriftverständnis der Gnostiker dürfte es außerordentlich problematisch sein, sich im wesentlichen an die Systemreferate der Häresiologen zu halten, wie LINDEMANN dies tut. Daß dort eine zunehmende Tendenz besteht, die Schriftbezüge gnostischer Theologie abzublenden, ist evident, wenn man etwa die Abfolge *Excerpta ex Theodoto – Irenäus – Hippolyt* ins Auge faßt: Die zahlreichen Schriftstellen der *ExcTh* werden im Valentinianer-Referat des Iren., der eine gleichartige Überlieferung vorliegen hat (s. die Synopse bei W. VÖLKER, *Quellen . . .*, 1932, 104 ff), entweder ausgelassen oder in besonderen Kapiteln zusammengestellt (*adv. haer.* I, 3, 8 [9]. 18–20), und Hipp., der seinerseits Iren. zur Vorlage hat, streicht diese Partien dann ganz. – Sowohl über die Paulus-Exegese der Gnostiker selbst als auch über die Bedeutung, die ihr in der Auseinandersetzung zwischen Gnosis und Kirche zukam, werden wir seitens der Kirchenväter an ganz anderer Stelle informiert, bei der Behandlung bestimmter kontroverser Fragen etwa oder im Zusammenhang der Auslegung einzelner Schriftstellen. *Irenäus* beispielsweise kündigt den Paulusteil seines ketzerbestreitenden Werkes mit den Worten an, er wolle die Gnostiker »aus eben dem Paulus, aus dem sie uns Fragen vorlegen«, widerlegen (*adv. haer.* IV, 41, 5). *Tertullians* Schrift *De resurrectione mortuorum* stellt mehrheitlich eine Auseinandersetzung mit der häretischen Schriftexegese dar, wobei Tert. einen ganzen Katalog paulinischer Belegstellen für das Auferstehungsverständnis der Gnostiker durchzugehen hat (Einzelnachweis s. Anm. 64). Ähnlich steht es mit *Origenes'* Abhandlung über den freien Willen (*princ.* III, 1), die weitgehend in der – von seinen Gegnern als mißlungen bezeichneten (III, 1, 12) – Widerlegung häretischer Berufung auf Paulus besteht (III, 1, 8 ff. 18 f. 20–23), oder mit seiner Polemik gegen die gnostische Zwei-Seelen-Theorie, wo Texte wie Gal 5, 17. 19–21; Röm 8, 7. 9; 7, 23; 1Kor 1, 26 zwischen den Kontrahenten umstritten sind (*princ.* III, 4, 2). *Clemens'* Abhandlung über die Ehe (v. a. *strom.* III) hat sich mit Ethik und Gesetzesverständnis der Gnostiker und dabei zugleich mit den von den Gegnern in Anspruch genommenen Paulusworten auseinanderzusetzen (*strom.* III, 2, 1; 7, 2; 41, 3; 61, 1; 65, 2; 76, 3; 80, 1–3; 81, 1–3; 82, 2; 84, 1; 94, 1; 95, 1 f; 108, 2); und wenn Clemens im *Paidagogos* von der Erziehung der Christen durch den

Originalschriften aus Nag Hammadi verdeutlichen erst recht das Ausmaß, in dem gnostische Theologen sich als bevollmächtigte Interpreten »des Apostels« verstanden.

Die folgenden Ausführungen verfolgen ein beschränktes Ziel: Sie wollen einige der neuen Texte aus Nag Hammadi darauf befragen, wie Paulus hier aufgenommen und verstanden ist. Besondere Aufmerksamkeit soll dabei auf die im einzelnen sehr unterschiedliche Art und Weise gerichtet werden, in der paulinischer Einfluß wirksam ist und eine Verarbeitung paulinischer Theologumena stattfindet. Untersucht werden fünf Traktate, die teils der valentinianischen Gnosis und teils anderen Gruppierungen zuzurechnen sind. Es schließen sich einige allgemeinere Bemerkungen über die Bedeutung der gnostischen Zeugnisse für die Geschichte der paulinischen Tradition an.

II

1. Ich setze ein mit *Testimonium Veritatis* aus Nag-Hammadi-Codex IX (Abk.: TestVer), einer wohl aus dem 3. Jahrhundert stammenden Schrift, die sich keiner bestimmten gnostischen Richtung zuordnen läßt⁹. TestVer

Pädagogen Christus handelt und dabei im 1. Buch diese Stufe des Christseins gegen gnostische Herabsetzung (I, 25, 1; 27, 3; 28, 3; 52, 2) als vollwertig verteidigt (I, 12–52), so hat er dazu gnostische Schlüsselstellen wie 1Kor 13, 11; 3, 1–3; 2, 9 zu entkräften (I, 33, 3 ff; 34, 3 ff; 37, 1 ff; 39, 1 ff). Solche – leicht vermehrbaren und zur Beurteilung des gnostischen Paulusverständnisses unverzichtbaren – Quellen bleiben bei LINDEMANN ganz unberücksichtigt.

Ein anderer Einwand gegen LINDEMANN betrifft die Kategorien seiner Analyse. LINDEMANN warnt zu Recht »vor der Tendenz, die nachpaulinische christliche Literatur einfach daran zu messen, ob und inwieweit in ihr die paulinische Theologie nicht nur formal rezipiert, sondern auch inhaltlich »verstanden« wurde« (3); doch scheint es mir fraglich, ob er seinem eigenen Kriterium genügt. Die Paulusrezeption der Gnostiker reduziert sich für ihn im wesentlichen darauf, daß diese sich wohl paulinischer Aussagen »bedient« hätten, ohne daß man von einem »Verstehen seiner Theologie« sprechen könne (selbst ein Text wie EvPh [NHC II, 3] § 110 wird im wesentlichen in solchen Kategorien gefaßt). Das sachliche Recht eines solchen Urteils sei im Einzelfall (bei gnostischen wie bei kirchlichen Zeugnissen) gar nicht bestritten. Die Frage ist nur, ob die spezifisch gnostische Art des Zugangs zu den Paulustexten, die Art und Weise, in der ein Text für einen Gnostiker zu sprechen anfängt und sich bei der Beschäftigung mit ihm eine »tiefere« Einsicht einstellt, überhaupt angemessen in den Blick kommt, was m. E. nicht der Fall ist. Trotz möglicher Kritik im einzelnen scheint mir diese Aufgabe von E. PAGELS (s. Anm. 3) gut gelöst zu sein.

⁹ Die *Textausgabe* von B. PEARSON ist noch nicht erschienen, vorläufig muß der Text in der Faksimile-Ausgabe (The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codices IX and X, Leiden 1977) konsultiert werden. *Übers.*,

ist dadurch gekennzeichnet, daß es sein Verständnis der christlichen Tradition sehr prägnant formuliert und polemisch gegen das kirchliche Christentum, aber auch gegen andere gnostische Gruppen zur Geltung bringt¹⁰. TestVer sieht den entscheidenden Mangel der katholischen Pseudochristen darin, daß sie sich nicht der Welt »entsagen« und dem seit Christi Kommen ungültigen »Gesetz« noch Folge leisten. Denn die »vielen« in der Kirche, die von den »Pharisäern und Gesetzeslehrern« der Gegenwart irregeleitet werden, sind »unter dem Gesetz« (29, 9. 14 f. 22). Dies Gesetz aber ist vom Judengott gegeben und dient der Erhaltung seiner Schöpfung. Denn es befiehlt (mit den Worten von Gen 1, 28: Seid fruchtbar und mehret euch) die fleischliche Fortpflanzung, wirkt so epithymia und pathos und verhindert damit, daß die so »befleckten« Seelen nach dem Tod aus dem Gefängnis dieses Kosmos entinnen und ins Lichtreich aufsteigen können. Kurz: es bewahrt die Schöpfung vor innerer Auszehrung und ist eine »Hilfe für den Kosmos« (30, 2–18). Seit Christus aber hat das Gesetz seine Geltung verloren. Denn Christus kam nicht auf dem Wege fleischlicher Fortpflanzung zur Welt und hat damit »der Herrschaft der sarkischen Zeugung« ein Ende bereitet (30, 18 ff; cf. 39, 21 ff). Aus diesem Grunde konnten die »Weltherrscher der Finsternis« – denen es ja nach dem Wort des Apostels im Epheserbrief (6, 12) zu widerstehen gilt – »keine Sünde an ihm finden« (32, 27 – 33, 2). Damit ist er ihrem Zugriff entzogen – er und alle wahren Christen, die gleich ihm die unselige Kette fleischlicher Zeugung durchbrechen und sich von der Befleckung sexueller Lust fernhalten. Auch die Christusjünger werden so von der Herrschaft des Judengottes »frei«, dessen erklärtes Ziel es in seinem »Gesetz« ja ist, die »Sünde« zu mehren (48, 4–8: Ex 20, 5). Darin unterscheiden sie sich von den Pseudochristen in der Kirche, die noch »unter dem Gesetz« stehen und »dem Gesetz folgen und ihm gehorchen« (29, 22 f; 50, 8 f), mit all seinen fatalen Konsequenzen. Dabei sind auch

deutsch: K. KOSCHORKE, Der gnostische Traktat »Testimonium Veritatis« aus dem Nag-Hamadi-Codex IX. Eine Übersetzung (ZNW 69, 1978, 91–117); englisch in: J. M. ROBINSON (Hg.), The Nag Hammadi Library in English, Leiden 1977. Lit.: K. KOSCHORKE, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate »Apokalypse des Petrus« (NHC VII, 3) und »Testimonium Veritatis« (NHC IX, 3) (Nag Hammadi Studies XII), Leiden 1978, 91–174.

¹⁰ Neben Paulus (v. a. als Stütze der Gesetzesverwerfung) ist Johannes für TestVer wichtig mit seiner Betonung der Präsenz des Lebens im Logos, die TestVer polemisch gegen die irrige Zukunftserwartung und das äußerliche Heilsverständnis der Kirchenchristen geltend macht. Daneben sind eine Reihe synoptischer Logien und (enkratitisch-dualistisch interpretierter) Evangeliumsberichte von Bedeutung.

diese nicht wirklich in der Lage, das vom Judengott gegebene »Gesetz zu erfüllen« (73, 28).

Gnostischer Antinomismus ist kein einheitliches Phänomen, er kann im einzelnen sehr unterschiedlich begründet werden. Die Aufnahme des sophistischen Argumentes von der bloßen Konventionalität der bestehenden Satzungen, der Gedanke einer nomosfreien idealen Urzeit, die libertaristischen Konsequenzen der Freiheit vom Gesetz – dies alles findet sich in TestVer *nicht*. Der Hintergrund der Gesetzespolemik dieser Schrift liegt vielmehr in bestimmten neutestamentlichen Theologumena, die freilich im Gesamtzusammenhang von TestVer in eine ganz neue Beleuchtung geraten. Der gleich zu Beginn des Traktates ausgesprochene ausschließliche Gegensatz von »Gesetz« und »Wahrheit« (29, 22–24: »Keiner, der unter dem Gesetz ist, wird seine Augen zur Wahrheit erheben können«) erinnert an den gleichlautenden Gegensatz in Joh 1, 17. Daß das Gesetz *de facto* ein Gesetz der »Sünde« sei, epithymia wirke und zum Tod führe, das hat bereits Paulus gesagt¹¹ (wenngleich TestVer die paulinische Dialektik gänzlich abgeht: denn ist es bei Paulus gerade das gute, die epithymia untersagende Gesetz, das im Endeffekt die Herrschaft der Sünde aufrichtet [Röm 7, 7: οὐκ ἐπιθυμῆσαις], so ist es in TestVer hingegen das die Fleischeslust gebietende Gesetz [Gen 1, 28: Seid fruchtbar und mehret euch]). Daß es Christus ist, der dem Gesetz ein Ende bereitet und die Gläubigen von seiner Herrschaft befreit, verweist ebenfalls auf Paulus¹² (wenngleich auch hier die jeweilige Begründung eine ganz andere ist: bei Paulus: Ende des Gesetzes als Heilsweg; in TestVer Ende des Gesetzes als archontisches Instrument zur Stabilisierung der von innerer Auszehrung bedrohten Schöpfung). Auch die Formel »unter dem Gesetz sein«¹³ (in ihrer Antithese zur »Freiheit« der gnostischen Christen) sowie der Gedanke der »Unerfüllbarkeit« eben dieses Gesetzes¹⁴ des Judengottes verweisen auf Paulus. Insgesamt kann man sagen, daß wesentliche Strukturelemente der Gesetzesverwerfung in TestVer vorgegeben sind in der

¹¹ 1Kor 15, 56; Röm 7, 8–11; 8, 2; 5, 20; 6, 14.

¹² Röm 10, 4; 7, 4; Gal 3, 13; (Eph 2, 15); etc. Auch die unter dem Namen *Tatians* stehende (bzw. daran anknüpfende) Tradition (Clem. Al. III, 80 ff) sieht die Ehe als »Einrichtung des Gesetzes« (83, 3), die von einem anderen Gott stammt (82, 2), Sünde wirkt und ist (84, 2. 1) und für den Christen mit dem Ende des Gesetzes vergangen ist (82, 2; 80, 2; 83, 3); und dies als Auslegung paulinischer Worte (80, 3 – 81, 3; 82, 2; 80, 2; 84, 1; 96; zur Paulusauslegung Tatians cf. noch Iren. adv. haer. III, 23, 8 sowie die Nachricht Eus. h. e. IV, 29, 6 [Verfasser einer Bearbeitung der Paulusbriefe]) sowie unter Verweis auf synoptische Logien wie Mt 6, 24; 6, 19; 22, 29 f/Lk 20, 34 f, die sich im gleichen Sinn auch in TestVer finden.

¹³ Röm 6, 14. 15; Gal 3, 23 (.25); 4, 4. 5. 21; 5, 18; 1Kor 9, 20.

¹⁴ Gal 3, 10.

neutestamentlichen, speziell in der paulinischen Tradition. Sie kommen allerdings in TestVer in den Bezugsrahmen eines kosmologischen Dualismus zu stehen und entwickeln darin eine ganz eigene Dynamik.

Expressis verbis wird Paulus in 73, 17 ff mit dem Anathema von Gal 1, 8 zitiert: »Auch wenn ein Engel vom Himmel kommt und euch anders predigt als wir gepredigt haben, so sei er verflucht.« Leider läßt sich vom koptischen Wortlaut der Zitationsformel (eučö) her nicht sicher entscheiden, ob hier Fremdzitat (»sie sagen«) oder Eigenrede (»es heißt«) vorliegt; letzteres scheint vom gesamten Kontext her doch erheblich wahrscheinlicher zu sein. Dann aber fügt sich dieses Pauluswort sehr präzise der Gesetzespolemik unseres Traktates ein. Denn TestVer verwendet Gal 1, 8 gegenüber seinen kirchlichen Gegnern nicht in der unspezifischen Weise, wie dies etwa Basilius gegenüber den Arianern¹⁵ oder Luther gegenüber der Papstkirche¹⁶ tat. Vielmehr gewinnt Gal 1, 8 einen sehr bestimmten Sinn: Die Engel, deren Predigt mit den Worten und in der Autorität des Apostels verflucht wird, werden ja von TestVer ausdrücklich als die Urheber des Gesetzes benannt (29, 15 ff) – einer zwar verbreiteten, aber eben auch von Paulus aufgegriffenen Tradition folgend (Gal 3, 19: διαταγεις δι' ἀγγέλων). Deren Gesetzespredigt ist also der katholische Christenteil verfallen, darüber hat schon der Apostel sein Anathema gesprochen¹⁷.

TestVer folgt dem Apostel nicht nur dort, wo es die Trennungslinie zum Irrglauben der dem Gesetz verfallenen Pseudochristen zieht. Mindestens ebenso bedeutsam sind die praktischen Konsequenzen dieser Polemik. Diese bestehen nämlich nicht, wie man erwarten würde, in der Absonderung von dem befehdeten Christenteil und in Aufhebung jeglicher

¹⁵ De fide 5 (PG 31, 689 B).

¹⁶ Z. B. in De captivitate Babylonica ecclesiae (WA 6, 503, 24 f; 508, 16–18; 523, 19 f).

¹⁷ Wenn LINDEMANN, Paulus (s. Anm. 5), 339 gegenüber den Paulusbezügen auf den Genesismidrasch in 45, 23 ff verweist und daraus folgert, »daß die absichtlichen Bezugnahmen auf die Bibel in TestVer sehr viel deutlicher erkennbar sind«, so hat dies Argument in doppelter Hinsicht keine Beweiskraft; einmal handelt es sich hier um ein Traditionsstück, das TestVer als solches vorgegeben ist (s. B. PEARSON, Jewish Haggadish Traditions... [in: Ex Orbe Religionum. FS G. Widengren, 1972, 458–470], 459 ff; KOSCHORKE, Polemik [s. Anm. 9], 148–151), und zum andern verfolgt TestVer mit der fast wörtlichen Wiedergabe der Paradiesesgeschichte den sehr spezifischen Zweck, die Inferiorität des Paradiesesgottes und die Verblendung der katholischen Christen ad oculos zu demonstrieren: »Also: was für ein Gott ist dieser? Groß ist also die Blindheit derer, die (dies) lesen (oder: die [zu ihm] rufen) und ihn (doch) nicht erkannt haben!« (47, 30 – 48, 4; ähnlich 48, 13–15) Eine solche entlarvende Absicht aber (und damit die Notwendigkeit wörtlicher Zitierung) entfällt natürlich bei neutestamentlichen Texten.

Gemeinschaft. Vielmehr gilt für den Pneumatiker, der »gefunden« hat und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt ist, etwas ganz anderes:

»Er trennt sich mit Macht von den . . . Worten des Streiters.
 Er harrt aus (ὑπομένειν) unter dem ganzen Ort,
 er erträgt ihn,
 er hält aus (ἀνέχεσθαι) in allem Übel,
 er ist geduldig gegen jedermann.
Er macht sich jedermann gleich – und doch trennt er sich von ihnen.
 Und was sich einer wün[scht, er (der Gnostiker) brin]gt es ihm,
 [damit] er vollkom[men (τέλειος) und hei]lig werde.« (44, 7–19)

Ausharren, Geduld, Sich-Gleich-Machen, liebevolle Zuwendung – das kennzeichnet nach TestVer also das Verhalten des Pneumatikers gegenüber dem Nichtgnostiker. Ein solches Zeugnis ist so isoliert nicht, wie es scheinen mag. Gleichlautende Äußerungen finden wir in anderen gnostischen Dokumenten, und ein entsprechendes Verhalten berichten uns die Kirchenväter: »humiles et blandi et submissi« treten die Gnostiker auf¹⁸. Für uns hier von Belang ist die paulinische Tönung dieser Aussagen, 1Kor 13, 4 ff (ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ . . . οὐ φυσιοῦται . . . πάντα στέγει . . . πάντα ὑπομένει) und Gal 5, 22 f (ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος ἐστὶν ἀγάπη, . . . εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης . . . πραύτης) scheinen anzuklingen. Vor allem aber dürfte hier 1Kor 9, 22 aufgegriffen sein: τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα – »Er macht sich jedermann gleich«. 1Kor 9, 22 ist das Wort, das etwa auch für Origenes die Selbsterniedrigung des Pneumatikers gegenüber den kirchlichen simpliciores begründet¹⁹. Für TestVer scheint es in gleicher Weise dazu bestimmt, den Gnostiker zur humilitas gegenüber den irrenden Mitchristen anzuhalten.

Fassen wir zusammen, so ergibt sich im Blick auf TestVer zweierlei. Einmal handelt es sich zweifellos um einen Text, der sich nicht in Gestalt kommentierender oder paraphrasierender Auslegung um das Pauluserbe bemüht. Vielmehr sind es einzelne Elemente oder Impulse der paulinischen Tradition, die TestVer aufnimmt und denen dann im Bezugsrahmen seines dualistischen Denkens eine prägende Bedeutung zukommt. Zweitens sollte festgehalten werden, daß Paulus in gegenläufiger Hinsicht von Belang ist: sowohl dort, wo – in der Gesetzespolemik – die Trennungslinie zum Irrglauben der judaisierenden Christenmehrheit gezogen wird, wie auch dort, wo – bei der Entfaltung des Demutspathos – die Hinwendung des gnostischen Pneumatikers zur irrenden Menschenwelt begründet wird.

¹⁸ Tert. praescr. 42, 5.

¹⁹ Z. B. Orig. Comm. Mt. XV, 7 (GCS 40, 368, 23 ff); Comm. Cant. I (GCS 33, 108, 8 ff).

2. Mit dem Traktat »Die Interpretation der Gnosis« aus NHC XI (Abk.: Inter)²⁰ wenden wir uns der valentinianischen Gnosis zu. Ort und Zeit der Entstehung dieser Schrift lassen sich nicht mit Sicherheit festlegen; aufgrund der Beziehungen zum Evangelium Veritatis und den Excerpta ex Theodoto sowie aufgrund anderer Indizien darf man sie wohl Mitte des 2. Jahrhunderts ansetzen. Paulinische Motive finden sich hier an mehreren Stellen. Dominierend ist der paulinische Hintergrund bei den Aussagen über die Ekklesia als Leib Christi und Ort der Charismen. Von der Ekklesia redet der Autor zunächst im 2. Teil (pg. 9–15) – der erste Teil ist stark zerstört und schwer verständlich –, und zwar im Kontext des Erlösungsgeschehens. Hier tut Inter dar, wie der Soter (als das »Haupt«) die Ekklesia (als seinen »Leib«) erlöst, indem er ihr die heilvolle Gnosis bringt. »[Er] redete mit der Ekklesia, er wurde ihr zum Lehrer der Unsterblichkeit.« (9, 17–19) Dabei ist die Ekklesia gesehen als die Gesamtheit der pneumatischen Seelen bzw. der »Glieder« Christi, die gleich ihrem »Haupt« ihren Ursprung im Lichtreich haben, nun aber »in die Irre gegangen« und »ins Fleisch der Verdammnis geraten« sind. Aus dieser Knechtschaft befreit sie der Soter, der sie über ihren transzendenten Ursprung aufklärt (9, 27 ff; 10, 17 ff), sie von aller »Sünde« freimacht (14, 37 f; 13, 15–17) und ihnen durch seinen eigenen Aufstieg ins Lichtreich den Weg zurück in die Äonenwelt bahnt. »So eilten, als das Haupt aus der Höhe herabschaute zu seinen Gliedern, die Glieder nach oben, zum Ort, wo das Haupt war.« (13, 33–36) Das ist der »Aufstieg« der »Ekklesia« (13, 24 f).

Auf dieser Basis der Erlösung der Ekklesia durch ihr Haupt faßt Inter im dritten Hauptteil (15, 16 – 21, 34) das Verhältnis der Glieder des Leibes *untereinander* ins Auge und gibt Anweisungen für das Zusammenleben der christlichen Gemeinschaft. Ich habe mich über diesen Abschnitt an anderer Stelle ausführlich geäußert²¹ und kann mich darum kurz fassen. Vorausgesetzt ist hier offensichtlich eine Situation, in der die von Inter angeredete Gemeinschaft zu zerbrechen droht. Streitpunkt sind die in der Gemeinde lebendigen »Charismen« und Geistes-»Gaben«. Während die Pneumatiker andere Gemeindemitglieder als »unwissend« einstufen bzw. als »Fremde« behandeln und ihnen aus »Mißgunst« die Teilhabe an ihren eigenen Geistesgaben vorenthalten, nehmen die minder reichlich

²⁰ Der Text ist bislang nur in der Faksimile-Ausgabe (The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codices XI, XII and XIII, Leiden 1973) greifbar. Übers. in: ROBINSON (s. Am. 9).

²¹ K. KOSCHORKE, Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung. Zum Thema Geist und Amt im frühen Christentum (ZThK 76, 1979, 30–60); DERS., Gnostic Instructions on the Organisation of the Congregation (in: B. LAYTON [Hg.], The Rediscovery of Gnosticism II, Leiden 1981).

bedachten Gemeindeglieder »Anstoß« an den »Fortschritten« der anderen, betrachten die höheren Gaben ihrer »Brüder« mit »Neid« und hadern mit ihrem eigenen Los. Unter diesen Charismen, die das Gemeindeleben bestimmen und nun zum Gegenstand des Streites geworden sind, sind noch zu identifizieren die Gabe der »Prophetie«, der geistgewirkten »Rede«, der »Verkündigungs«tätigkeit sowie der des »Verstehens« geistgewirkter Worte; weitere Gnadengaben sind deutlich vorausgesetzt, ohne daß sie für uns (infolge des Textzustandes) genauer greifbar wären. Angesichts der gekennzeichneten Situation erinnert Inter die streitenden Parteien daran, was es bedeutet, Glieder des Leibes Christi zu sein. Es ist »[ein] Leib«, in dem allein die einzelnen »Glieder« Leben haben; »eine Kraft«, die in den so unterschiedlichen Geistesgaben wirksam ist, sowie »ein Haupt«, dem die geachteten und die weniger geachteten Glieder ihre Existenz verdanken. Nur innerhalb des Leibes haben die Glieder »Leben«; wer sich aus Neid oder Mißgunst absondert und dem andern verschließt, ist »tot«. Darum ergeht an die einen die Mahnung: »Klage nicht dein Haupt an, daß es dich nicht zum Auge gemacht hat, sondern zum Finger, und beneide auch nicht den, der in den Stand eines Auges oder einer Hand oder eines Fußes versetzt wurde«; darum werden die andern dazu angehalten, mit den verachteten Brüdern zu teilen und ihrerseits an den Gaben der anderen zu profitieren zu suchen. Denn innerhalb der Ekklesia ist kein Glied überflüssig und keine Gabe ohne Bedeutung; ein Glied ist auf das andere angewiesen, keins kann für sich allein existieren.

Mit alledem steht Inter unverkennbar innerhalb der paulinischen Tradition (1Kor 12/Röm 12 einerseits, Kol/Eph andererseits). Diese ist in folgenden Momenten aufgenommen:

- das Gemeindeleben konstituiert durch »Charismen« und Geistes- »Gaben«²²;
- die Vielfalt der »Charismen« im Bild der verschiedenen »Glieder« des »einen« »Leibes«;
- die Gleichsetzung dieses »Leibes« mit der »Ekklesia«;
- Christus als das »Haupt« des »Leibes« bzw. der »Ekklesia«²³.

²² Inter spricht hier von »Gabe« (δωρεά) (15, 27 f. 35; 17, 31. 37), »Gnade« (χάρις) (15, 26. 34; 16, 19. 23; 17, 29. 34) und »Gnadengeschenk« (hmat: Äquivalent zu χάρις/χάρισμα) (15, 32. 35; 16, 30), wobei letzterer Terminus – da χάρις unübersetzt ins Koptische übernommen wurde – wohl ursprüngliches χάρισμα wiedergibt. χάρισμα jedoch findet sich so gut wie ausschließlich im sprachlichen Wirkungsbereich des Paulus (s. zuletzt H. DÖRRIE, Art. Gnade, RAC XI, 316–318).

²³ Vor allem die Kombination dieser Elemente stellt sicher, daß Inter der paulinischen Tradition (nicht allgemein dem antiken Leib-Glieder-Gedanken) folgt.

Die paulinische Tradition ist nicht unverändert übernommen. Die wichtigste Modifikation dürfte wohl darin liegen, daß Inter – trotz aller Mahnung zum wechselseitigen Geben und Nehmen – am unterschiedlichen Rang der verschiedenen in der Gemeinde wirksamen Geistesgaben letztlich keinen Zweifel läßt. Es ist eben nicht dasselbe, ob einer die Gabe geistgewirkter »Rede« hat oder ob einer solche Rede nur zu »verstehen« imstande ist, und das Glied, das »Finger« und nicht »Auge« ist, soll darüber nicht murren, sondern dankbar sein, daß es überhaupt innerhalb und nicht vielmehr »außerhalb des Leibes« ist. Es hat sich also eine Hierarchie der Charismen herausgebildet. Viel wichtiger aber als diese – für den gnostischen Standort des Traktats zweifellos charakteristische – Differenz ist der Umstand, daß in Inter überhaupt die paulinische Tradition zur bestimmenden Basis des Gemeindelebens gemacht ist (und zwar einer Gemeinde, in der allem Anschein nach gnostische und nicht-agnostische Christen noch immer zusammenleben). Dies Festhalten an der paulinisch-charismatischen Gemeindekonzeption ist in der Mitte des 2. Jahrhunderts alles andere als selbstverständlich (und falls Inter später zu datieren ist, so gilt dies um so mehr). Denn in dieser Zeit ist im katholischen Raum die paulinische Konzeption einer Gemeindeordnung vom Charisma aus längst aufgegeben und durch die presbyterial-episkopale Ämterordnung ersetzt worden. H. v. Campenhausen hat diesen Ablösungsprozeß für das 2. Jahrhundert skizziert, er mißt dabei der paulinischen Tradition in Dokumenten frühkatholischen Amtsdenkens wie der Pastoralbriefe, der Ignatianen und des 1. Clemensbriefes nur noch die Funktion eines »geistliche(n) Korrektiv(s)« zu²⁴. Um so signifikanter ist das Beharren auf der paulinischen Gemeindekonzeption durch Inter. Wir können hier also an einem sehr gewichtigen Beispiel beobachten, wie im gnostischen Bereich eine Linie der paulinischen Tradition fortgeführt wird, die im Bereich des normativen Christentums dieser Zeit mehr oder minder abgebrochen ist.

Inter stellt keineswegs den einzigen Beleg für die Bedeutung der Soma-Christou-Christologie im valentinianischen Bereich dar. Ein anderer gewichtiger Text ist *ExcTh* 58. Hier heißt es: »Nach der Herrschaft des Todes nun ... nahm der große Kämpfer Jesus Christus in sich ... die Ekklesia auf, (d. h.) das Erwählte (τὸ ἐκλεκτόν) und das Berufene (τὸ κλητόν), das Pneumatische von der es gebärenden (sc. Sophia), (und) das Psychische aus der οἰκονομία (sc. des Demiurgen), und rettete und brachte empor, was er angenommen hatte ...« Ausgangspunkt ist auch hier die Vorstellung von der Kirche als Leib Christi. Diese Kirche aber ist für

²⁴ H. FRHR. v. CAMPENHAUSEN, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (BHTh 14), 1963², 131. 328. 80 f. 195 f u. ö.

den Autor keine homogene Größe; vielmehr gliedert sie sich in Pneumatiker und Psychiker, in τὸ ἐκλεκτὸν καὶ τὸ κλητὸν, in das pneumatische Element, das – so der Mythos – von der Sophia geboren in der Welt des Pleroma seinen Ursprung hat, sowie in das psychische Element, das aus der οἰκονομία des Demiurgen stammt. Aus beidem nun besteht die Kirche, die ja sowohl τὸ ἐκλεκτὸν wie τὸ κλητὸν umfaßt, denn aus beidem hat sich Christus seinen Leib gebildet. Damit ist das Problem, das für den valentinianischen Kirchenbegriff das vordringliche ist – nämlich das Verhältnis von Pneumatikern und Psychikern, von gnostischen Elitechristen und der Masse des Gemeindecristentums zu bestimmen –, in Kategorien der Leib-Christi-Vorstellung dargestellt und beantwortet: Die Kirche ist *eine* Größe in *zwei* Stufen, sie besteht aus Psychikern und Pneumatikern. Letztere bilden nicht eine eigene Gemeinschaft, sondern verstehen sich als innerer Kreis im weiteren des Gemeindecristentums, wobei beide Kreise so *ineinanderliegen* wie das pneumatische und das psychische Element beim einzelnen Menschen. – Auch hier also ist ganz ähnlich wie bei Inter zu beobachten, daß die paulinische Soma-Christou-Ekklesiologie festgehalten und zugleich entsprechend den spezifisch valentinianischen Voraussetzungen und Vorstellungen weiterentwickelt wird²⁵.

3. Als nächstes wenden wir uns dem »*Gebet des Apostels Paulus*« (Abk.: OrPl) aus Codex I²⁶ und damit einer der beiden Nag-Hammadi-Schriften zu, die für sich Paulus als Urheber beanspruchen. Die Προσευχὴ Πα[ύλου] ἀποστόλου – so der Originaltitel am Ende der Schrift – stellt eine Bitte um Erlösung und Erleuchtung dar. Das Gebet dürfte in drei Strophen zu gliedern sein (A, 3–11, 11–23, 23 ff), denen eine Doxologie als Abschluß folgt (B, 4–8).

In dieser nur knapp anderthalb Seiten umfassenden Schrift finden sich zumindest zwei deutliche Bezüge auf Paulustexte. Die zweite Strophe beginnt folgendermaßen (A, 11–14):

²⁵ Zur konkreten Veranschaulichung diene ein Bericht wie der des Iren. adv. haer. III, 15, 2. Eine exzellente Diskussion von ExTh 58 findet sich bei K. MÜLLER, Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis (NGWG.PH 1920, 179–241), 200–204; zur Ekklesiologie der Valentinianer (und Gnostiker allgemein) sowie zum Verhältnis von ekklesiologischen Vorstellungen und faktischen Gegebenheiten cf. KOSCHORKE, Polemik (s. Anm. 9), 220–232.

²⁶ *Text* in der editio princeps: R. KASSER/M. MALININE/H.-CH. PUECH/G. QUISPÉL/J. ZANDEE (Hg.), Tractatus Tripartitus – Oratio Pauli Apostoli – Evangelium Veritatis Supplementum, Bern 1975. Als *Übers.* ist heranzuziehen: ROBINSON (s. Anm. 9). – Geändert gegenüber der editio princeps hat sich die Zählung des Traktates (jetzt NHC I, 1), die Paginierung (A/B, nicht 143/144) sowie die Zeilenzählung.

Ich bitte dich, der du bist und präexistierst,
 im Namen, [der erh]aben ist über jeden Namen:
 durch Jesus Christus, [den Her]rn der Herren (und) König der Äonen
 (αἰών):
 [gib] mir deine Gaben, die du nicht bereust!

»Der Name, der erhaben ist über jeden Namen« verweist auf Phil 2, 9: ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα, und auch die folgende Wendung: »durch Jesus Christus, den Herrn der Herren« dürfte bestimmt sein durch Phil 2, 11: καὶ πάντα γλώσσα ἐξομολογήσεται ὅτι ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ. Der »Name, der erhaben ist über jeden Namen« ist natürlich der Name des Erlösers. Es ist der Name – so wird Phil 2, 9 in valentinianischen Texten gedeutet –, der der Welt unbekannt ist und im Kosmos nicht genannt wird und dessen Kenntnis allein den Pneumatikern vorbehalten ist, die ihren Ursprung im Lichtreich haben²⁷. Und in Entfaltung von Phil 2, 9 tut das Evangelium Veritatis dar, daß der Sohn »Name« des Vaters ist und nur als solcher den pneumatischen Wesen das unergründliche Sein der Urgottheit zu offenbaren vermag²⁸. In diesem »Namen« nun, der über allen Namen ist, der der Menschenwelt unbekannt und allein den Pneumatikern faßlich ist: in diesem Namen ruft der Paulus unserer Schrift die präexistente Urgottheit an.

Die nächste (dritte) Strophe gruppiert sich um das Wort 1Kor 2, 9. Sie lautet (A, 23 ff):

Und der E[rst-Ge]borene des Pleroma (πλήρωμα) der Gnade (χάρις) – [offen]-bare ihn meinem Geist (νοῦς)!

Gewähre (χαρίζειν) mir,
was kein Auge eines Engels (ἄγγελος) [gesehen]
und kein Ohr eines Archonten (ἄρχων) [gehört]
und [nicht] emporgestiegen ist ins Herz eines Menschen,
 der engelhaft (ἄγγελος)
 und gemäß (κατὰ) dem Bild des psychischen (ψυχικός) Gottes (gestaltet)
 worden ist, als er im Anfang gebildet (πλάσσειν) wurde,
 denn ich habe (bereits) den Glauben (πίστις) an die Hoffnung (ἐλπίς)!

Und gib mir, deine geliebte (ἀγαπητός), erwählte (ἐκλεκτός) (und) gepriesene (εὐλογητός) Größe (μέγεθος) hinzu, den Erstgeborenen, den Erstgezeugten (– γένος) [...]

Daß hier im Mittelstück 1Kor 2, 9 (ὁ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη) aufgenommen ist, ist ebenso offensichtlich wie die Umprägung, die diese Stelle erfahren hat²⁹. All

²⁷ Etwa EvPh (NHC II, 3) § 12: »Ein Name wird im Kosmos nicht genannt: es ist der Name, den der Vater dem Sohn gab. Er ist erhaben über jeden Namen . . .«

²⁸ EvVer (NHC I, 3) 38, 6 ff (Hinweis von R. CAMERON, Harvard/Mass.).

die interpretierenden Einschübe, die unsere Schrift in den Text von 1Kor 2, 9 vornimmt, wollen dasselbe verdeutlichen: Paulus begehrt eine Erkenntnis, die über die des Demiurgen und den Horizont von dessen Schöpfung hinausgeht. Denn die »Engel«, denen die von Paulus erbetene Kunde verschlossen ist, sind natürlich die *weltschöpferischen* Engelmächte²⁹, ebenso wie die »Archonten« schon durch 1Kor 2, 8 als die »Archonten dieses Aons« charakterisiert sind; und schließlich werden die Menschen, die der erstrebten Offenbarung nicht teilhaftig sind, ausdrücklich qualifiziert als die Psychiker, die »nach dem Bilde des psychischen Gottes«, also des beschränkten *Demiurgen* gestaltet sind. Was Paulus hier erbittet, entspricht also der Grundtendenz gnostischen Denkens: eine Erkenntnis zu suchen, die die Welt und das Wissen des Demiurgen transzendiert. *Zur Chiffre dieses Suchens ist hier 1Kor 2, 9 geworden.* Das ist nicht verwunderlich; denn daß sich das Wort 1Kor 2, 9 in gnostischen Kreisen großer Beliebtheit erfreute, ist bekannt³¹. Hinzugefügt werden sollte vielleicht noch, daß es aus eben diesem Grund im antignostischen Lager auf Reserve stieß; vom Ketzerbestreiter Hegesipp gar ist bekannt, daß er sowohl gegen das Wort selbst wie gegen diejenigen polemisierte, die es im Munde führen³².

²⁹ Wenn LINDEMANN, Paulus (s. Anm. 5), 325 in Zweifel zieht, daß OrPl das Wort 1Kor 2, 9, das hier ja ausdrücklich dem Paulus zugeschrieben wird (B, 9 f), auch tatsächlich aus Paulus (und nicht vielmehr aus der von Paulus benutzten Quelle) geschöpft habe, so dürfte dies ein wenig überspitzt sein. – Im übrigen sei darauf verwiesen, daß auch der Kontext von 1Kor 2, 9 auf OrPl eingewirkt zu haben scheint: A, 28: »Archonten« (im Zitat von 1Kor 2, 9): cf. 1Kor 2, 8; A, 25: χαρίζειν: cf. 1Kor 2, 12; A, 30 f: fehlendes Fassungsvermögen des »Psychischen«: cf. 1Kor 2, 14 (cf. Iren. adv. haer. I, 8, 3).

³⁰ Das ergibt sich schon aus A, 30 und der dabei vorausgesetzten Rolle der Engel bei der Menschenschöpfung. Cf. ExcTh 50, 2 f (Engel bei der Schöpfung des psychischen Menschen); Tert. resurr. 5, 2; Iren. adv. haer. I, 23, 3 (mundi fabricatores angeli); etc.

³¹ S. das Material im Kommentar der editio princeps (s. Anm. 26), 277–280. Hinzuzufügen wäre etwa Clem. Al. paid. I, 37, 1. – 1Kor 2, 9 ist in der (gnostischen und sonstigen) Überlieferung häufig mit 2Kor 12 (der Entrückung des Paulus) zusammengesehen worden, und es stellt sich die Frage, ob nicht auch OrPl auf 2Kor 12 Bezug nimmt. Dafür könnte die Bitte in A, 19–21 sprechen: »Gib [Hei]lung meinem Körper (σῶμα), da ich dich (darum) bitte!«, was sich in einem gnostischen Text merkwürdig ausnimmt (eben darum unternimmt H.-M. SCHENKE, Zum sogenannten Tractatus Tripartitus des Codex Jung [ZAS 105, 1978, 133–141], 141 den Versuch einer anderen Lesung), aber als »historisierender« Bezug auf 2Kor 12, 7 f (Bitte des Paulus um Gesundung) verständlich wäre.

³² So die Angabe des Stephanus Gobarus bei Photius bibl. cod. 232 (E. PREUSCHEN, Antilegomena. 1905², 113): Ἠγήσιππος . . . μάτην μὲν εἰρηθεῖν ταῦτα λέγει καὶ καταπεύθεσθαι τοὺς ταῦτα φαρμένους, τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λόγοντος: Lk 10, 23.

Beachten wir schließlich noch die erste und dritte Bitte der vorliegenden Strophe, so bittet Paulus hier um die »Offenbarung« Christi; denn dieser ist mit dem »Erstgeborenen des Pleroma« und der »geliebten« und »erwählten« »Größe« gemeint³³. Sollte dies nicht auch ein Hinweis auf den Apostel sein, der von sich bekennt, daß es Gott gefiel, ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί (Gal 1, 16)?

Es gibt in Nag Hammadi noch eine andere Schrift, in deren Titel der Name des Paulus erscheint: die *Paulusapokalypse aus NHC V*. Diese Schrift hat mit Paulus nur insofern etwas zu tun, als der Verfasser die Nachricht von der Entrückung des Apostels (2Kor 12) als Einstieg für die Schilderung einer Reise durch die zehn Himmel nutzt; ansonsten findet sich hier nichts Paulinisches. In OrPl stellt sich der Sachverhalt anders dar. Hier greift der Autor bestimmte, in gnostischen Kreisen beliebte und häufig meditierte Paulusworte auf und stellt mit 1Kor 2, 9 ein Wort ins Zentrum, das längst zur Lösung eines gnostisch qualifizierten Erkenntnisbemühens geworden ist. Es weist Paulus aus als den nach Gnosis Suchenden und qualifiziert seine Schriften als die Verkündigung einer Weisheit, die über die Welt des Demiurgen hinaus zur Offenbarung des Präexistenten zu führen vermag.

4. Der dritte valentinianische Traktat, den wir diskutieren, ist das *Philippusevangelium* (NHC II, 3) (Abk.: EvPh)³⁴. Wir untersuchen hier drei Logien.

a) Zunächst § 23 (p. 56, 26 – 57, 19), der von der Auferstehung handelt. Dabei hat sich EvPh von zwei konträren Auffassungen abzugrenzen. Da sind einmal die, die fürchten, bei der Auferstehung ohne Fleisch »nackt«³⁵ dazustehen, und deshalb »im Fleisch auferstehen wollen«. Ihnen muß EvPh das Wort des Apostels 1Kor 15, 50 entgegenhalten: »Fleisch und Blut werden das Reich Gottes nicht erben können.« Sie wissen nicht, daß gerade die, die das Fleisch tragen, »nackt sind«. Mit dieser Berufung auf 1Kor 15, 50 folgt EvPh den zahlreichen gnostischen Stimmen, die stets gerade mit Verweis auf dies Wort die gemeinedchristliche Erwartung einer Auferstehung des Fleisches verworfen haben. Unter allen von den Leugnern der Fleischesauferstehung angeführten Bibelstellen, so sagt Tertullian, ist es gerade 1Kor 15, 50, »was uns unsere Gegner in der ersten Schlachtlinie entgegenhalten«. Und Irenäus sekundiert: »Das ist es, was

³³ Cf. ExcTh 33, 1; Kol 1, 15. 19; 2, 9; Mk 1, 11; 9, 7; Eph 1, 6; Valentin ap. Clem. Al. strom. VI, 52, 4; Röm 9, 5; etc.

³⁴ *Text*: J. É. MÉNARD, L'évangile selon Philippe, Paris 1967. *Übers.*: C. ANDRESEN (Hg.), Die Gnosis II, 1971.

³⁵ Cf. 2Kor 5, 3.

von allen Häretikern zur Begründung ihres Wahnsinns vorgetragen wird.«³⁶

Nun wird in EvPh dies Wort aber keineswegs so verstanden, daß das Fleisch in jeder Form von der Auferstehung ausgeschlossen sei. Eine derartige radikal-gnostische Anschauung lehnt EvPh vielmehr ausdrücklich ab. »Ich tadle die andern, die sagen, es wird nicht auferstehen. Folglich sind beide (Befürworter wie Leugner der Fleischesauferstehung) im Unrecht.« (57, 9–11) Im Hintergrund steht dabei zweifellos die Sakraments-theologie von EvPh, die sich hier – wie auch sonst – einer kompromißlosen Abwertung der körperlich-materiellen Wirklichkeit entgegenstellt³⁷. EvPh unterscheidet zwischen dem natürlichen Fleisch des Menschen, das zum Untergang bestimmt ist, und dem Fleisch Christi, welches »das Reich Gottes erben wird«. Letzteres erlangt man in der Eucharistie. »Welches ist das (Fleisch), das erben wird? Das (Fleisch) Jesu ist es und sein Blut. Deshalb sprach er: ›Wer mein Fleisch nicht essen und mein Blut nicht trinken wird, hat kein Leben in sich‹ (Joh 6, 53). Was ist es? Sein Fleisch ist der Logos und sein Blut ist der Hl. Geist. Wer diese empfangen hat, hat Nahrung und hat Trank und hat Kleidung.« (57, 1–8) Dies sakramental erworbene Fleisch Jesu ist das »Kleid« der Christen; darin werden sie auferstehen; und darum sind sie bei der Auferstehung nicht »nackt«.

Wir sehen hier also, daß EvPh mit 1Kor 15, 50 ein gnostisches Standardzitat aufgreift, aber gemäß seinen spezifischen Voraussetzungen interpretiert und sich dabei sowohl gegen gemeindechristliche als auch gegen anders geartete gnostische Auffassungen wendet. Nicht erben wird das natürliche Fleisch des Menschen; auferstehungsfähig hingegen ist das Fleisch Christi bzw. der Logos, der sakramental erworben und durch Gnosis realisiert wird. Diese Auferstehung aber gilt es bereits zu Lebzeiten zu erlangen. Denn – so lautet der nur scheinbar überraschende Schlußsatz: »Es ist notwendig, *in diesem Fleisch* aufzuerstehen, da alles in ihm ist.« Bereits während des Erdenlebens, so will der Satz sagen, solange man noch »in diesem Fleisch« ist, muß man der Auferstehung teilhaftig werden. Nachher ist es dafür zu spät³⁸.

³⁶ Tert. resurr. 48, 1: »1Kor 15, 50: quod adversarii in prima statim acie obstruunt«; 51, 1; 51, 4; Iren. adv. haer. V, 9, 1: »id est quod ab omnibus haereticis profertur in amentiam suam«; V, 13, 2. 3; Severian von Gabala frgm. in 1Kor 15, 50: κατὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦτο ἔλκουσι πολλοὶ γὰρ αἰρετικῶν ὑπὸ πολλῆς ἀνοίας (STAAB 277, 1 f; zu denen, die sich auf 1Kor 15, 47–49 berufen, werden zuvor Valentinianer und Markioniten gezählt [STAAB 276, 8 f]). Weiter: EpJac (NHC I, 2) 12, 12 f; Iren. adv. haer. I, 30, 13; Adam. dial. c. 22. 26 (GCS 4, 218, 19–23; 231, 7–10); cf. Novatian trin. X, 55; Tert. adv. Marc. V, 10, 11–15.

³⁷ Cf. §§ 108 (p. 77, 2–7). 72 (p. 68, 31–37).

³⁸ Cf. § 90: »Wenn man die Auferstehung nicht bei Lebzeiten erhält, wird man, wenn man stirbt, nichts erhalten.« Exakt die gleichen Worte wie in § 23

b) Das nächste hier zu erörternde Logion, § 110 (p. 77, 15–35), handelt von der Freiheit des Gnostikers³⁹. Von antiken wie modernen Referenzen werden Immoralismus und elitärer Dünkel als Konsequenz des gnostischen Freiheitspathos unterstellt; um so mehr Interesse verdient diese gnostische Originalstimme. EvPh setzt ein mit Joh 8, 32: »Wer die Erkenntnis der Wahrheit hat, ist frei«⁴⁰, und fährt fort: »Der Freie aber sündigt nicht. ›Denn wer sündigt, ist Sklave der Sünde‹ (Joh 8, 34). . . . Diejenigen, denen es nicht erlaubt ist zu sündigen – die Welt nennt sie ›Freie‹.« Die Freiheit des Gnostikers hat also zwei Seiten. Sie *entspringt aus Gnosis*, da Unwissenheit Knechtschaft bedeutet – das ist gemeingnostisches Axiom, das EvPh selbstverständlich teilt. Folge dieser Freiheit aber ist die *Herrschaft über die Sünde*, darin weist sie sich aus; das ist die andere Seite dieses Freiheitsbegriffes. Beide Seiten bringt EvPh mit den Worten von Joh 8, 32. 34 zur Sprache. – Von Joh 8, 34 her interpretiert EvPh nun 1Kor 8, 1: ἡ γνῶσις φουσιῶν, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ. In EvPh lautet das so: »Die, denen es nicht erlaubt ist zu sündigen – *die Erkenntnis* (γνῶσις) der Wahrheit *erhebt (die) Herzen*, d. h.: sie macht sie frei und bewirkt, daß sie sich über den ganzen Ort erheben. *Die Liebe* (ἀγάπη) *aber erbaut*.«⁴¹ 1Kor 8, 1 ist hier deutend umgestaltet: Die γνῶσις wird (von Joh 8, 32 her) spezifiziert als die Erkenntnis *der Wahrheit*, und das φουσιῶν wird durch den interpretierenden Zusatz seines pejorativen Sinnes beraubt und statt dessen positiv gewertet: diese Gnosis macht frei, sie erhebt über die ganze Welt. Damit ist der Gegensatz von γνῶσις und ἀγάπη, wie 1Kor 8, 1 ihn formuliert, zweifellos eingeebnet (doch findet sich diese harmonisierende Interpretation auch andernorts)⁴². Die Dialektik beider Begriffe fehlt jedoch keineswegs in EvPh. Das demonstriert die unmittelbare Fortsetzung: »*Wer aber frei geworden ist durch die Gno-*

finden sich bei den Gnostikern von Tert. resurr. 19, 6: »Vae, inquit, ›qui non *in hac carne resurrexerit*‹ . . . Tacite autem secundum conscientiam suam hoc sentiunt: ›Vae, qui non, dum in hac carne est, cognoverit arcana haeretica‹; hoc enim apud illos resurrectio.« – Die alternative Interpretation des Schlusssatzes von § 23 wäre: Auferstehung ist nur »in diesem Fleisch«, d. h. dem Fleisch Christi möglich. Doch kann EvPh ohne spezifizierenden Zusatz sagen: »da alles in ihm (= dem Fleisch Christi) ist.«?

³⁹ Eine einführende Erörterung des Logion bei K. NIEDERWIMMER, Die Freiheit des Gnostikers nach dem Philippusevangelium (in: Verborum Veritas. FS G. Stählin, 1970, 361–374), 372 ff.

⁴⁰ Joh 8, 32 auch in § 123 (p. 84, 7–9), dort ausdrücklich als Zitat.

⁴¹ Ausführliche Diskussion der Frage der Übersetzung von 1Kor 8, 1 in § 110 bei H.-G. GAFFRON, Studien zum koptischen Philippusevangelium . . . (Diss. theol. Bonn), 1969, 28–30. Dem koptischen čise inhēt liegt im griechischen Original das φουσιῶν von 1Kor 8, 1 zugrunde (ebd. 238 Anm. 132).

⁴² Clem. Al. strom. VII, 104, 5.

sis (γνώσις), ist *Knecht aus Liebe* (ἀγάπη) zu denen, die die Freiheit (ἐλευθερία) der Gnosis (γνώσις) nicht aufnehmen konnten.« Die *Gnosis* macht frei, sie führt in die Höhe pneumatischer Erkenntnis; die *Liebe* macht unfrei, sie zwingt zur Selbstentäußerung um der Psychiker willen – diese Gegenläufigkeit kennzeichnet den Gnostiker nach EvPh. Dieselbe Gegenläufigkeit trafen wir auch in TestVer bei der Entfaltung des gnostischen Ideals an⁴³, und es ist doch signifikant, daß hier wie dort die Humilitas des Gnostikers mit paulinischen Worten geschildert wird: τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα – so 1Kor 9, 22, das für TestVer bestimmend geworden ist; ὑμεῖς . . . ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε . . . ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις – so Gal 5, 13, dessen Dialektik auch die des EvPh ist. Allerdings fehlt in EvPh der paulinische Gedanke der *Gegenseitigkeit* des Dienens; denn die mitteilende Liebe ist hier allein Sache dessen, der auch etwas zu geben hat, und das ist nicht der Psychiker, sondern der Pneumatiker⁴⁴. Dessen Liebe aber ist es – so führt der Schluß von § 110 wieder zu Paulus (1Kor 13, 5) –, die nicht das Ihre sucht, die »[nicht sagt: Das gehört mir] oder das gehört mir, [sondern sie sagt: Es] gehört dir« (p. 79, 33–35)⁴⁵.

c) Als letztes sei ein Text aus EvPh behandelt, der die Tiefenwirkung paulinischer Theologumena zeigt, auch ohne daß ein spezieller Textbezug vorliegt. § 94 (p. 73, 27 – 74, 12) handelt vom Paradies und stellt fest, daß der Baum der Erkenntnis Adam tötete. Das wird folgendermaßen interpretiert:

»Der Baum war das Gesetz (νόμος). Er hat (zwar) die Fähigkeit, die Erkenntnis (γνώσις) des Guten und des Bösen zu verleihen. (Aber) weder entfernte er ihn (= Adam) von dem Bösen noch versetzte er ihn in das Gute. Sondern er bewirkte Tod für die, die von ihm aßen. Denn als er sagte: »Eßt dieses, eßt dieses nicht«, wurde er zum Anfang (ἀρχή) des Todes.« (74, 5–12)⁴⁶

⁴³ TestVer (NHC IX, 3) 44, 3–23; s. o. S. 184.

⁴⁴ § 45 (p. 61, 36 – 62, 5).

⁴⁵ ἀγάπη findet sich in EvPh fast durchweg in neutestamentlich geprägten Zusammenhängen, die durch 1Kor 13 (mit-)bestimmt sind: § 115: überbietende Erweiterung der Trias πίστις – ἐλπίς – ἀγάπη (1Kor 13, 13) durch γνώσις; § 45: Zusammenstellung von πίστις und ἀγάπη. Geben, das »nicht aus Liebe« ist, hat »keinen Nutzen (ὠφέλεια)«: cf. 1Kor 13, 3: ἐὰν . . . ἀγάπην . . . μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι; § 111: Zitierung von 1Petr 4, 8.

⁴⁶ Der Anfang von § 94 (p. 73, 27 ff) ist zerstört. Die negative Aussage von § 94 – die Verwerfung des Erkenntnisbaums und seine Gleichsetzung mit dem Gesetz – ist klar, die positive Aussage jedoch nicht, wie die verschiedenen Rekonstruktionsversuche zeigen. Schwierigkeiten bereitet v. a. die Feststellung 74, 3–5: »Aber an diesem Ort (Gegensatz wozu?) belebte der Baum der Erkenntnis den Menschen.« Vielleicht ist hier an einen Gegensatz ähnlich dem in § 15 (Gegenüberstellung von Paradies – Christus, Adam – Mensch, Paradiesesspeise –

Diese Interpretation ist ganz ungewöhnlich. Im Regelfall dient die gnostische Exegese der Paradiesesgeschichte ja dem entgegengesetzten Ziel: Sie führt die Minderwertigkeit des Schöpfergottes vor Augen, der aus Neid und Mißgunst dem Menschen die heilbringende Gnosis vorenthalten will, und wertet folglich das Handeln Adams nicht als Ungehorsam, sondern als vorbildliche Tat des ersten Pneumatikers⁴⁷. EvPh redet anders, hier ist der Erkenntnisbaum schlecht. Zwar verhilft er Adam zur Unterscheidung von Gut und Böse, aber diese seine »Erkenntnis« ist nur die des »Gesetzes«, die nicht zum Tun des Erkannten führt: »weder entfernte er ihn vom Bösen noch versetzte er ihn in das Gute« (dies nämlich vermag allein die »Gnade« zu wirken⁴⁸). Damit bewirkt der Baum der Erkenntnis, sonst in gnostischen Texten als Instrument der Erlösung gepriesen, »Tod für alle, die von ihm aßen«. EvPh unterscheidet sich hier also markant von der gnostischen Standardexegese. Übereinstimmung besteht vielmehr mit dem, was Paulus über das Gesetz sagt: es ist zwar an sich gut und hilft zur Erkenntnis des Bösen (Röm 7, 7: ἀλλά τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνωμεν εἰ μὴ διὰ νόμου; Röm 3, 20: διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας), aber es vermag von der Sünde nicht freizumachen (Röm 8, 3: τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου) – sondern stachelt sie im Gegenteil erst richtig an – und führt damit zum Tode. Die hier herangezogenen Paulusstellen (Röm 3, 20; 7, 7) haben in der gnostischen Gesetzesdebatte nachweislich eine Rolle gespielt⁴⁹. So dürfte es keineswegs Zufall, sondern vielmehr Zeugnis für

Himmelspeise) gedacht. Dann wäre dem kosmischen Paradies des Demiurgen (cf. AJ [BG] 55, 20 ff) das geistige Paradies Christi (cf. EvVer [NHC I, 3] 18, 24–27; 36, 35–39) entgegengestellt, in dem nicht der tierhafte »Adam«, sondern der »Mensch« (cf. §§ 15. 84) wohnt, dessen Früchte nicht »töten«, sondern »Leben« schenken (cf. EvVer 18, 24–27) und dessen »Erkenntnisbaum« nicht die Erkenntnis des »Gesetzes«, sondern die freimachende Erkenntnis der Wahrheit (cf. §§ 110. 115. 123) schenkt, und ausgesagt, daß es vor Christus – unter dem »Gesetz« – kein Leben gab.

⁴⁷ »Als sie aber gegessen hatten, da erkannten sie die Kraft, die über allem ist, und wandten sich von ihren Schöpfern ab«: *Iren. adv. haer.* I, 30, 7. – Weiter: AJ (BG) 57, 8 ff; *OrigMund* (NHC II, 5) 110, 7 ff; *Hiera Biblos* (ebd. 110, 29 – 111, 21); HA (NHC II, 4) 88, 24 ff; *TestVer* (NHC IX, 3) 45, 23 ff; etc. In *TracTrip* (NHC I, 5: 106, 25 ff; 107, 4 ff. 6 ff) vertritt der Erkenntnisbaum das psychische, der Lebensbaum das pneumatische Prinzip.

⁴⁸ Die »Entfernung vom Nicht-Guten« und die »Versetzung ins Gute« wertet § 13 (p. 54. 25–28) als Wirkung der »Gnade« (εἴθε εὐεῖρε ναὶ ἰνουημὸς ἰσ πασιβίσιχ ζυ ὑβέρσειν).

⁴⁹ *Clem. Al. strom.* IV, 9, 6: »Denn wenn ›durch das Gesetz Erkenntnis der Sünde kommt‹ (Röm 3, 20), wie die sagen, die das Gesetz anklagen . . .«; II, 34, 4: »Wie kann da das Gesetz von einigen Häresien für nicht gut erklärt werden, die sich dafür auf das Wort des Apostels berufen: Röm 3, 20 . . .«; II, 35, 1; III, 7, 2; III, 84, 1; cf. *Tert. adv. Marc.* V, 13, 13 f. Das Motiv des Baums in diesem

die Wirkungsgeschichte des paulinischen Gesetzesverständnisses sein, daß EvPh Erkenntnisbaum und Gesetz identifiziert, da beide eine Sündenerkenntnis wirken, die nichts ändert und darum in den Tod führt: »Der Baum war das Gesetz.«⁵⁰ Die Gleichung Gesetz – Tod fanden wir auch in TestVer. In EvPh aber ist auch etwas von der Dialektik des paulinischen Gesetzesverständnisses zu spüren, die wir dort vermißten.

5. Der letzte von uns hier diskutierte Traktat ist die an Rheginos gerichtete »Abhandlung über die Auferstehung« (NHC I, 4) (Abk.: Rheg)⁵¹. Entstehungsverhältnisse und Verfasser dieser Schrift werden unterschiedlich bestimmt; während die Herausgeber der editio princeps als Autor Valentin annehmen, ist neuerdings durch F. Wisse der gnostische Charakter der Schrift überhaupt in Frage gestellt worden. Man geht sicherlich nicht fehl, wenn man Rheg in einem weiteren Sinn dem valentinianischen Ausstrahlungsbereich zurechnet.

Thema der Schrift ist, wie bereits der Titel ausweist, die Auferstehung. Dabei sieht sich der Verfasser mit Zweifeln an der Auferstehung konfrontiert, denen er zu begegnen sucht: »es gibt viele, die nicht an sie glauben« (44, 8 f). Auch Rheginos, der vom Verfasser als geistiger Sohn angeredete Adressat dieser Schrift, bedarf der Ermahnung: »Zweifle nicht an der Auferstehung.« (47, 1–3) Dabei scheint es insbesondere die Gegen-

Zusammenhang bei Origenes in seinem Kommentar zu Röm 3, 20: »Non ergo, ut haeretici Deum legis accusant, mala radix est lex, et mala arbor per quam peccati venit agnitio, quia non dixit: Ex lege agnitio peccati, sed per legem, ut scias non ex ipsa ortum, sed per ipsam agnitum esse peccatum.« (PG 14, 941 A)

⁵⁰ Als typologische Entsprechung findet sich die Gleichsetzung von »Gesetz« und »Erkenntnisbaum« auch bei Hippolyt, und zwar bemerkenswerterweise begründet mit Röm 3, 20: »Ἐν μὲν οὖν τῷ παραδείσῳ ξύλον ἔδεικνυτο γνώσεως καὶ ξύλον ζωῆς, ὡς νῦν ἐν ἐκκλησίᾳ νόμος καὶ λόγος ὡς δύο ξύλα πεφυτευμένα δεικνύνται· διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις γίνεται τῆς ἁμαρτίας, διὰ δὲ τοῦ λόγου ζωὴ καὶ ἄφεσις δίδοται τῶν παραπτωμάτων (Comm. in Dan. I, 18, 12 [griech. Text nach M. RICHARD, in: Kyriakon. FS J. Quasten I, 1970, 73]).

⁵¹ *Editio princeps*: M. MALININE/H.-CH. PUECH/G. QUISPÉL/W. TILL/R. McL. WILSON/J. ZANDEE (Hg.), *De Resurrectione*, 1963. Gute neuere Übers. mit ausgezeichneten Anmerkungen: R. HAARDT, »Die Abhandlung über die Auferstehung«... (Kairoi 11, 1969, 1–5; 12, 1970, 241–269); englisch: B. LAYTON, *The Gnostic Treatise on Resurrection from Nag Hammadi*, Missoula 1979. Aus der *Lit.*: W. C. VAN UNNIK, »The Newly Discovered Gnostic »Epistle to Rheginos« on the Resurrection: I/II« (JEH 15, 1964, 141–167); H.-M. SCHENKE, Auferstehungsglaube und Gnosis (ZNW 59, 1968, 123–126); H.-G. GAFFRON, Eine gnostische Apologie des Auferstehungsglaubens (in: FS H. Schlier, 1970, 218–227); H.-F. WEISS, Paulus (s. Anm. 3), 122 ff; F. WISSE, The »Opponents« in the New Testament in Light of the Nag Hammadi Writings (in: B. BARC [Hg.], *Actes du Colloque international sur les textes de Nag Hammadi d'août 1978* [Bibliothèque copte de Nag Hammadi; section »Études« 1], Québec 1980).

wärtigkeit der Auferstehung zu sein, die als problematisch empfunden wird: »Warum betrachtest du dich nicht selbst als (bereits) auferstanden?« (49, 29 f) Diesen Zweifeln begegnet der Verfasser christologisch, durch Verweis auf die Auferstehung Christi, und er tut dies in Weiterentwicklung paulinischer Traditionen. In 45, 14 – 46, 2 heißt es:

»Der Erlöser (σωτήρ) verschlang den Tod – (darüber) darfst du nicht in Unwissenheit sein –, denn (γάρ) er verließ die Welt (κόσμος), die zum Untergang bestimmt ist, (und) verwandelte [sich] in einen unvergänglichen Xon (αἰών) und er stand auf, indem er das Sichtbare durch das Unsichtbare verschlang, und er gab uns den Weg zu unserer Unsterblichkeit.

Dann (τότε) aber, wie der Apostel (ἀπόστολος) gesagt hat: »Wir litten mit ihm und wir standen auf mit ihm und wir gingen in den Himmel mit ihm.«

Wenn wir aber (δέ) (noch) sichtbar sind in dieser Welt (κόσμος), so tragen (φορεῖν) wir ihn, indem wir seine Strahlen (ἀκτίς) sind. Und wir sind von ihm umschlossen bis zu unserem Untergang, das ist unser Tod in diesem Leben (βίος). Wir werden (dann) von ihm zum Himmel emporgezogen wie die Strahlen (ἀκτίς) von der Sonne, ohne daß uns irgendetwas zurückhalten (könnte). Das ist die pneumatische (πνευματική) Auferstehung (ἀνάστασις), die die psychische (ψυχική) und ebenso (ὁμοίως) auch die fleischliche (σαρκική) verschlingt.«

Ausgangspunkt ist die Auferstehung Christi. An dieser Auferstehung haben die Gläubigen teil, wofür »der Apostel« als Autorität angeführt wird. Als wörtliches Zitat läßt sich dies Wort im paulinischen Schrifttum nicht nachweisen, es handelt sich vielmehr um eine Kombination verschiedener Stellen (Röm 8, 17; Eph 2, 5 f; Kol 2, 12)⁵². Wesentliches Merkmal dieses Wortes ist die Gleichgestalt und die Gleichzeitigkeit des Geschehens von Erlöser und Erlösten. Dies letztere Moment fehlt bei Paulus selbst, der wohl die Partizipation der Christen an Tod und Auferstehung Christi hervorhebt, zugleich aber auch den Unterschied der Zeiten betont: Die Verherrlichung mit Christus und die Gleichgestalt mit seiner Auferstehung ist der Zukunft vorbehalten (Röm 8, 17; 6, 4–8)⁵³. Diese Gleichzeitigkeit wird jedoch in den Deuteropaulinen ausgesprochen (wenngleich als verborgene und noch nicht offenbare Realität⁵⁴): So *sind* wir gemäß Kol 2, 12 mit Christus begraben *und sind* mit ihm auferstanden, und laut Eph 2, 6 *hat* uns Gott »zusammen mit Christus lebendig gemacht ... und zusammen auferweckt und zusammen auf den Thron ge-

⁵² Cf. M. PEEL, Gnosis und Auferstehung, 1974, 79–81.

⁵³ Doch scheinen Gnostiker auch unter Berufung auf Röm 6 die Gegenwärtigkeit des Auferstehungslebens behauptet zu haben. Jedenfalls muß sich Tertullian nach Zitierung von Röm 6, 3 f gegen die Meinung wenden, »ne de ista tantum vita putes dictum, quae ex fide post baptismum in novitate vivenda est« (resurr. 47, 11).

⁵⁴ Kol 3, 3 f.

setzt«. Es sind diese und andere Aussagen der Deuteropaulinen gewesen, die im gnostischen und insbesondere im valentinianischen Bereich ihre Wirkung ausgeübt und Paulus den Ehrentitel als »Apostel der Auferstehung« (ἀναστάσεως ἀπόστολος, so ExcTh 23, 2) eingetragen haben. So behaupten die von Tertullian in *De resurrectione mortuorum* bekämpften Häretiker, »im Glauben die Auferstehung bereits erlangt zu haben und zusammen mit dem Herrn zu sein, den sie in der Taufe angezogen hätten«, und sie berufen sich dafür auf Kol 2⁵⁵. In dieser in der christlichen Gnosis besonders betonten präsentisch-eschatologischen Linie des paulinischen Erbes hat Rheg seinen Ort.

Die gnostische Behauptung von der bereits erfolgten Auferstehung ist häufig dahingehend mißverstanden worden, als ob damit das Problem des leiblichen Todes übersprungen werde⁵⁶. Unser Text macht deutlich, daß das nicht der Fall ist. Die unterschiedliche Existenzweise vorher und nachher wird keineswegs geleugnet. Nur kann der leibliche Tod, so wird behauptet, eben keine wirkliche Änderung mehr bringen. In unmittelbarem Anschluß an die eben diskutierte Stelle (45, 23–28) erläutert der Text die paulinische Aussage vom »Christus-Anziehen« mit dem Bild von der Sonne und ihren Strahlen und sagt (45, 28 – 46, 2): Wir »tragen« Christus und sind seine »Strahlen«. Gegenwärtig sind wir zwar noch im Kosmos; aber so, wie die untergehende Sonne ihre Strahlen in sich zurücknimmt, so wird Christus auch uns bei »unserem Tod in diesem Leben« zum Himmel emporziehen. So wie die Strahlen wesensgemäß zur Sonne gehören, so gehören auch die Christen kraft ihrer Gemeinschaft mit Christus bereits jetzt der Auferstehungswelt an. Der letzte – post-mortale – Akt des »Emporziehens« bringt nichts qualitativ Neues. Genannt wird er »die pneumatische Auferstehung, welche die psychische und die sarkische verschlingt«.

Mit der Vorstellung vom »Verschlingen« ist ebenfalls eines der pauli-

⁵⁵ Tert. *resurr.* 19, 4 f: »Itaque et resurrectionem eam vindicandam, qua quis adita veritate redanimatus et revivificatus deo ignorantiae morte discussa velut de sepulchro veteris hominis (cf. Eph 4, 22/Kol 3, 9) eruperit ... Exinde ergo resurrectionem fide consecutos cum domino esse, quem in baptisate induerint.« Diese Behauptung der wahrscheinlich valentinianischen Gegner aber stützt sich (was m. W. bisher nicht gesehen wurde) auf Kol 2, wie 23, 1 f ausweist, wo Tert. – nachdem er zuvor die gegnerische Behauptung von der bereits erfolgten Auferstehung karikiert hat – einräumt: »*Docet quidem apostolus Colosensibus scribens mortuos fuisse nos aliquando ... dehinc consequutos Christo in baptisate et conresuscitados in eo per fidem efficaciae dei, qui illum suscitavit a mortuis* (cf. Kol 2, 12)« (es folgt Kol 2, 12 und 2, 20).

⁵⁶ Cf. Iren. *adv. haer.* I, 23, 5 über Menander: »resurrectionem enim per id quod est in eum baptismata accipere eius discipulos, et ultra non posse mori, sed perseverare non senescentes et immortales« (cf. Just. *apol.* I, 26, 4).

nischen Bilder (1Kor 15, 54; 2Kor 5, 4) aufgenommen, das in gnostischer Auferstehungstheologie auch sonst eine Rolle gespielt hat⁵⁷. In unserem Text wird damit in zunehmenden Maße der überindividuelle Aspekt des Auferstehungsgeschehens zum Ausdruck gebracht. Dem paulinischen Sprachgebrauch folgt zunächst einfach 45, 14–18: »Der Soter verschlang den Tod«, er »verwandelte sich (cf. 1Kor 15, 51) in einen unvergänglichen Aon«. Interpretierend variiert 45, 19–22: Der Soter »stand auf, indem er das Sichtbare durch das Unsichtbare verschlang«. Dies »Sichtbare«, das verschlungen wird, ist der Leib, den der Erlöser als »Menschensohn« hat. Die Rede von der »pneumatischen Auferstehung« der Gläubigen weiter, die die »psychische« und die »sarkische« »verschlingt« (45, 39 – 46, 2), hat terminologisch einen Anhaltspunkt in 1Kor 15, 44 (σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν); sachlich besagt sie die Vernichtung von σάρξ und ψυχή bei der Auferstehung, die das Freiwerden des pneumatischen Selbst und dessen Eingehen ins Lichtreich bedeutet⁵⁸. Kosmologische Ausweitung erfährt der Begriff des »Verschlängens« schließlich in 48, 38 – 49, 7: »Die Unvergänglichkeit [kommt] herab auf das Vergängliche, und das Licht fließt herab auf die Finsternis und *verschlingt* sie, und das Pleroma füllt den (Ort des) Mangel(s) aus: das sind die Merkmale ... der Anastasis.« Mit diesem Geschehen ist der Zustand des Anfangs – bevor sich die Welt der Vergänglichkeit und des Todes bildete – wiederhergestellt, in dem nur das Reich des »Feststehenden« und »wahrhaft Seienden« da war⁵⁹. In diese Welt des Unvergänglichen gliedert die Auferstehung wieder ein, ja die Anastasis selbst ist »die Wahrheit und das Feststehende« (48, 33). Deshalb ist allein die Auferstehung Realität. Und Toren sind darum die Leugner der Auferstehung, die sich statt an sie an die Welt des Sichtbaren halten, die doch zum Untergang bestimmt ist.

Auferstehung heißt für Rhag Rückführung in diesen ursprünglichen Seinszustand und damit Rückkehr zu sich selbst. In ihr »empfängt sich« der Christ »selbst so, wie er am Anfang war« (49, 34–38). De facto realisiert sich Auferstehung durch Gnosis, durch die Erkenntnis dessen, was er seit jeher ist: »Warum siehst du dich nicht selbst als auferstanden an«, *denn*: »Du bist (ja schon) dorthin« – in die Welt der Unvergänglichkeit,

⁵⁷ Tert. resurr. 42, 6. 7; 54, 1; 55, 2; Heracl. frgm. 40 (ap. Orig. Comm. Jo. XIII, 60).

⁵⁸ Cf. 47, 38 – 48, 3 sowie zu Text und Verständnis: HAARDT (s. Anm. 51), 257 f. 267. – Mit alledem redet Rhag jedoch nicht einer »nackten« Auferstehung das Wort, sondern setzt vielmehr (wie Paulus) eine spezifische Auferstehungsleiblichkeit voraus (47, 4–8; zur Auferstehungssarx cf. EvPh [NHC II, 3] § 23).

⁵⁹ 48, 26 ff; 44, 20 f. 35 f.

aus der er stammt und zu der er gehört – »gelangt« (49, 22–25). Deshalb schärft der Verfasser ein: »Darum erkenne (νοεῖν) nicht teilweise (μερικῶς), Rheginos, noch wandle (πολιτεύεσθαι) gemäß dem Fleisch (κατὰ σάρκα) wegen der Einheit, sondern löse dich von den Teilungen (μερισμός) und Fesseln, und schon (ἤδη) hast du die Auferstehung (ἀνάστασις).« (49, 9–16) Wie die Warnung vor dem Wandel κατὰ σάρκα, so dürfte auch die Wendung »teilweise (μερικῶς) erkennen« auf Paulus Bezug nehmen (1Kor 13, 9: ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν). Aber dabei wird wieder die Akzentverschiebung deutlich. Für Paulus ist wie das Auferstehungsleben so auch die vollkommene Erkenntnis der Zukunft vorbehalten: »dann werde ich erkennen . . .« (1Kor 13, 12). Bei Rheg jedoch heißt es: »Erkenne nicht mehr teilweise . . . und schon hast du die Auferstehung.«

III

Wir kommen zum Ende und wollen abschließend versuchen, einige allgemeinere Aspekte unseres Themas in Thesenform zu formulieren.

1. Die von uns diskutierten Texte entstammen der *christlichen Gnosis*. Nur dort ist es überhaupt sinnvoll, die Frage nach einer Paulusrezeption zu stellen. Bei Texten der außerchristlichen bzw. bei Zeugnissen einer nur sekundär und peripher christianisierten Gnosis ist dies nicht der Fall. Dort mag es zwar Paulusanleihen geben, diese sind aber nur Zutat. Als Beispiel diene die »Hypostase der Archonten« (NHC II, 4), die sich zwar eingangs mit einem gängigen Pauluszitat (Eph 6, 12) schmückt, als solche aber das Dokument einer ausschließlich auf jüdischen Traditionen basierenden Gnosis ist⁶⁰. Allein die christliche, sich durch Interpretation der im christlichen Bereich geltenden Überlieferungen konstituierende Gnosis ist wirksamer kirchengeschichtlicher Faktor und gewichtige Stimme im innerchristlichen Gespräch gewesen⁶¹.

⁶⁰ Die Hypostase der Archonten illustriert zugleich, daß Pauluszitierung etwas anderes ist als Paulusrezeption – so wie umgekehrt die Frage nach der Aufnahme paulinischer Theologumena nicht abhängig zu machen ist vom Vorliegen identifizierbarer Zitate.

⁶¹ Zur Verhältnisbestimmung von kirchlichem und gnostischem Christentum im 2. und 3. Jh. ist diese Unterscheidung von christlicher und christianisierter Gnosis (unbeschadet fließender Übergänge und zweifellos bestehender Grauzonen) grundlegend, aber leider nicht immer hinreichend beachtet. Dabei unterscheiden sich beide Größen nicht nur hinsichtlich der vorausgesetzten Traditionen, sondern ebenso hinsichtlich der Trägerkreise und ihrer Verbreitung im christlichen Bereich. Die Valentinianer mit ihrem Bemühen um eine gnostisch-geistige Interpretation der Hauptthemen der christlichen Überlieferung stellten eben auch das »frequentissimum plane inter haereticos collegium« (Tert. adv. Val. 1, 1) dar,

2. Nach der Paulusrezeption der Gnostiker zu fragen, kann *nicht* heißen, eine *exklusive Inanspruchnahme* des Heidenapostels aufweisen zu wollen (wie gelegentlich unterstellt wird). Die gnostischen Christen unterscheiden sich von den Markioniten, »qui dicunt Paulum solum veritatem cognovisse«⁶², sie haben vielmehr die apostolischen Schriften in ihrer ganzen Fülle herangezogen. Daß Paulus nicht die alleinige Autorität ist, zeigen bereits die oben diskutierten Einzelbeispiele mit ihrer häufigen Verknüpfung paulinischer und johanneischer Motive (TestVer [NHC IX, 3], EvPh [NHC II, 3]), und es können ebenso auch Texte wie etwa der Acta-Bericht (so in der »Epistula Petri ad Philippum« [NHC VIII, 2]) oder die matthäische Passionsgeschichte (so in der »Apokalypse des Petrus« [NHC VII, 3]) sein, die für den Verstehenden das gnostische Kerygma verkünden. Dabei kann auch Petrus zum Herold der Gnosis erhoben und können umgekehrt die Kirchenchristen in der Figur des Simon-Paulus, des Verkündigers des »Toten«, bekämpft werden⁶³. Die alten und die neuen Zeugnisse bestätigen in gleicher Weise, daß die Gnostiker die *ganze Breite der neutestamentlichen Überlieferung* für ihre Sache zum Sprechen gebracht haben.

3. Gleichwohl besteht eine *spezifische Affinität zu Paulus*. Das gilt einmal quantitativ: er ist (mehr noch als Johannes) die am häufigsten angeführte neutestamentliche Autorität. Das gilt aber auch der Sache nach, sofern es (außer bei Johannes) bei keinem andern neutestamentlichen Autor so viele Motive und Einzelaussagen gibt, die dem gnostischen Deutungswillen entgegenkamen und ihm ganz von selbst zu entsprechen schienen. An der außerordentlichen Hochschätzung »des« Apostels, der den Valentinianern als *τύπος παρακλήτου*, als sichtbares Abbild und Repräsentant des Parakleten (ExcTh 23, 2) und als Künder einer über die

und umgekehrt setzen Gruppen wie die Ophianer des Celsus und die Naassener des Hippolyt nicht nur ganz andere Traditionen voraus, sondern sie haben im christlichen Bereich auch keinerlei Rolle gespielt (wie Origenes für die Ophianer *expressis verbis* [c. C. VI, 24. 26] und Hippolyt für die Naassener, über die er als einziger und zwar nicht aufgrund eigener Kenntnis berichtet, indirekt bestätigt). Daß bei alledem die hier zur Diskussion stehende Bezugsgröße »christliche Tradition« keine festumrissene Größe darstellt, sondern sich erst in einem langwierigen Prozeß der Konsensbildung herauskristallisiert hat und regional und temporal sehr unterschiedlich aussehen konnte, ist natürlich vorausgesetzt. Um so wichtiger ist es darum auch, die christliche Gnosis nicht als eine homogene Größe zu betrachten, sondern ihre Vielgestalt und ihre unterschiedliche Ausprägung nicht nur nach Regionen, sondern auch in Entsprechung zu den verschiedenen Phasen der christlichen Traditionsbildung ins Auge zu fassen.

⁶² Iren. adv. haer. III, 13, 1.

⁶³ So die wahrscheinliche Deutung von ApcPt (NHC VII, 3) 74, 16–22 (s. KOSCHORKE, Polemik [s. Anm. 9], 39–42).

Welt des Demiurgen hinausführenden Weisheit (so OrPl [NHC I, 1]) galt, kann kein Zweifel bestehen, und es dürfte ebenfalls offensichtlich sein, daß die gnostischen Theologen und Homileten die Sache »des Apostels« – so, wie sie ihn verstanden haben – gegenüber ihren psychischen Mitchristen durchaus auch recht offensiv vertreten haben. Wenn Tertullian in seinem Traktat *De resurrectione mortuorum* sich fast durchgängig mit häretischer Schriftauslegung und dabei insbesondere mit den paulinischen Beweistexten für das gnostische Auferstehungsverständnis auseinandersetzen muß⁶⁴, so ist klar, von welcher Basis aus seine Opponenten argumentierten. Wenn Origenes in der *praefatio* zu seinem Römerkommentar die besonderen Schwierigkeiten bei der Auslegung dieses Briefes damit begründet, daß sich die gnostischen Häretiker mit Vorliebe auf diese Schrift stützen »et ex paucis huius Epistolae sermonibus totius Scripturae sensum . . . conantur evertere«⁶⁵, so spricht dies ebenfalls eine deutliche Sprache. Irenäus assistiert: es ist Paulus, »ex quo nobis quaestiones inferunt« (und von dem aus er folglich ihren Einwänden zu begegnen sucht)⁶⁶. Die neuen Texte aus Nag Hammadi bestätigen und profilieren das Gewicht des Paulus für Denken und Selbstverständnis der christlich-gnostischen Gruppen.

4. Die Verbindung zu Paulus kann sehr unterschiedlich gestaltet sein. Paulustexte können Gegenstand *geistiger Auslegung* und eines gnostischen

⁶⁴ Der Traktat zerfällt im wesentlichen in zwei Teile: den Erweis der Fleischesauferstehung (I) aus den *sensus communes* (c. 3–17) und (II) aus den *scripturae* (c. 18–55). Bereits die Begründung für diese Abfolge ist höchst aufschlußreich, soll doch so aus den Vernunftgründen heraus der Sinn der Schriften im voraus gegenüber der häretischen Inanspruchnahme sichergestellt werden: »utique secundum praeiudicia tot auctoritatum scripturas intellegi oportebit, non secundum ingenia haereticorum« (18, 1). Teil II befaßt sich nun überwiegend mit Paulustexten (c. 39–55). Hier geht Tert. einfach die von den Gegnern angeführten Stellen durch: 2Kor 4, 16 (40, 2 ff); 2Kor 5, 1 (41, 1 ff); 2Kor 5, 4 (42, 5 ff); 2Kor 5, 6 f (43, 1 ff); 2Kor 4, 10 (44, 4, 8 f); Eph 4, 22–24 (45, 1 ff); Röm 8, 3 (46, 11); Röm 8, 6 (46, 12 f); Röm 6, 3 f (47, 10 f); 1Kor 15, 50 (48, 1 ff); 1Kor 15, 37 (52, 3); 1Kor 15, 39 (52, 11 ff); 1Kor 15, 44 (53, 1 ff); 2Kor 5, 4 (54, 1). Aber der Streit um das Paulusverständnis bestimmt schon längst vorher die Diskussion. Als Kernthese der Gegner führt Tert. in 19, 6 die Aussage an: »Exinde ergo resurrectionem fide consecutos cum domino esse, quem in baptisate induerint«, und dafür beriefen diese sich, wie 23, 1 zeigt, auf Kol 2 (s. die Diskussion in Anm. 55), und die ganze Erörterung um das spirituelle Schrift- und Auferstehungsverständnis (c. 19 ff) scheint von dieser Kontroverse mitbestimmt zu sein. Cf. noch 5, 5 (1Kor 7, 31) und 10, 3 (Röm 7, 18; 8, 8).

⁶⁵ PG 14, 833 A. Da die haeretici dem Römerbrief entnehmen, »quod uniuscuiusque gestorum causa non ad propositum debeat, sed ad naturae diversitatem referri«, handelt es sich um Gnostiker, nicht Markioniten.

⁶⁶ Iren. *adv. haer.* IV, 41, 5. Weitere Beispiele s. Anm. 8.

Suchens und Findens sein, der gnostische Sinn muß also erst eigens erschlossen werden. Die Vielstimmigkeit gnostischer Paulusauslegung zeugt von der Intensität dieses Bemühens. Die Beziehung zu Paulus kann aber auch darin bestehen, daß bestimmte Impulse oder einzelne Linien der paulinischen Tradition aufgenommen und fortgeführt werden, so daß von einer *traditionsgeschichtlichen Kontinuität* gesprochen werden kann, auch wenn der Bezugsrahmen, in den die paulinischen Aussagen zu stehen kommen, ein ganz anderer geworden sein mag. Solche traditionsgeschichtliche Kontinuität dürfte sich aufweisen lassen bei der Soma-Christou-Ekklesiologie, bestimmten Ausprägungen des präsentischen Auferstehungsverständnisses, bestimmten Formen des gnostischen Antinomismus sowie der valentinianischen Gnaden- und Erwählungstheologie.

5. Die Bedeutung der neuen Texte aus Nag Hammadi für die *Geschichte der paulinischen Tradition* (und insbesondere ihre Verortung in den verschiedenen Lagern des Christentums) im 2. (und 3.) Jahrhundert könnte u. a. gerade darin liegen, daß sie es erleichtern, an die Stelle der allgemeinen Frage nach *der* paulinischen Tradition stärker die Betrachtung ihrer einzelnen Elemente zu setzen und deren Entwicklung in den Blick zu bekommen zu suchen. Dies scheint insbesondere möglich zu sein bei der Soma-Christou-Ekklesiologie sowie der Linie des präsentischen Auferstehungsglaubens, wo einerseits Inter (NHC XI, 1) und Rhex (NHC I, 4) markante Orientierungspunkte darstellen und andererseits die Aufarbeitung verwandter Materialien Zwischenstufen und Verbindungslinien präziser erkennen lassen wird⁶⁷. Der Vorteil einer solchen auf einzelne Entwicklungslinien abhebenden Betrachtungsweise könnte darin liegen, daß sie dem komplexen Bild der Paulusrezeption in der vielfältig gegliederten Landschaft des Christentums des 2. Jahrhunderts gerechter zu werden verspricht. Denn der Streit dürfte je länger je mehr nicht darum gegangen sein, *ob* Paulus, sondern *welcher* Paulus Gültigkeit beanspruchen könne. Wer – wie die Montanisten – Paulus als den Apostel der Charismen hochhält, muß ihm noch nicht als dem Lehrer der Gnade folgen; und wer – wie manche Gnostiker – ihm in beidem die Gefolgschaft hält, hat darum noch kein Verständnis für den Verkündiger des Gekreuzigten, der dem orthodox Gesonnenen wichtig ist.

6. Schriftauslegung in der Form eines *Kommentars* findet sich nicht in den Nag-Hammadi-Texten, weder in bezug auf die Paulusbriefe noch sonst zu einer biblischen Schrift. Grundsätzlich wissen wir jedoch von der Existenz gnostischer Kommentare, von denen der wichtigste das Werk

⁶⁷ Insbesondere bieten die neuen Texte Materialien zur Rezeption und Ausprägung der Leib-Christi-Vorstellung im valentinianischen Bereich, die noch der Auswertung harren.

des Heracleon ist, der den ersten Kommentar zum Johannesevangelium verfaßt hat, von dem wir hören⁶⁸. In diesem Zusammenhang sei auf eine Notiz des Hieronymus aufmerksam gemacht, die m. W. bisher so gut wie unbeachtet geblieben ist. Im Prolog seines Galaterkommentars nennt er unter seinen Vorgängern, die ebenfalls Kommentare abfaßten, auch einen »Alexandrum veterem haereticum«⁶⁹. Der einzige uns bekannte Alexander aber, der hier in Betracht kommen könnte, ist der Valentinianer Alexander, den Tertullian in *De carne Christi* c. 16 f bekämpft, und zwar – deswegen verdient er unser Interesse – wegen seiner Paulusauslegung

⁶⁸ Vgl. des Weiteren: die Exegetica des Basilides; die »Kommentare (ὑπομνήματα/commentarii) der Valentinianer«, die Irenäus unter seinen Quellen nennt (*adv. haer.* I praef.; Harvey I, 4, 6 f. 16); die Bemerkungen des Origenes in *Comm. Ser. 137 in Mt* (GCS 38, 281 f) (dazu: A. v. HARNACK, *Der exegetische Ertrag...* [TU 42, 4], 1919, 59); etc. Zur gnostischen Kommentarliteratur s. H. JORDAN, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 1911, 377–380.

⁶⁹ PL 26, 333 A. Hier heißt es nach der Erwähnung des Marius Victorinus und des Origenes: »praetermitto Didymum videntem meum, et Laodicenum de ecclesia nuper egressum, et Alexandrum veterem haereticum, Eusebium quoque Emesenum, et Theodorum Heracleoten, qui et ipsi super hac re commentariolos (v. l. commentarios) reliquerunt.« C. H. TURNER verweist in seinem profunden Artikel *Greek Patristic Commentaries* (in: DB[H] Extra Volume, 1949, 484–531) auf die Möglichkeit der Identifizierung mit dem Valentinianer Alexander, bleibt aber unentschieden, da kein Bezug zu Paulus erkennbar sei (489). Da aber – neben seiner Argumentationsweise in »Syllogismen« und seiner Verwendung der »Psalmen Valentins« (*carn. Chr.* 17, 1) – das einzige, was wir aus Tert. über Alexander erfahren, seine Beschäftigung mit Röm 8, 3 ist (*carn. Chr.* 16, 1–3; diese Auslegung wird auch in *resurr.* 46, 1. 11 bekämpft). entfällt dieser Einwand. – Mit dem Gnostiker Alexander aus dem Plotin-Kreis (*Porph. vit. Plot.* 16) dürfte der von Hieronymus erwähnte Häretiker Alexander nichts zu tun haben, da die alte Streitfrage, ob die Gnostiker des Plotin-Kreises der christlichen Gnosis zuzurechnen sind oder nicht (etwa: C. SCHMIDT, *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum* [TU 20, 4], 1900, 14: »selbständige, aus der großkirchlichen Gemeinschaft ausgeschiedene Sekte«; W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis* [FRLANT 10], 1907, 187: »irgendwie bestimmt christlich gefärbte Gnostiker kaum in so unmittelbarer Umgebung Plotins«), durch den Fund zumindest einer, wenn nicht sogar zwei der Schriften aus diesem Kreis negativ entschieden sein dürfte: Der Traktat *Zostrianos* aus Nag-Hammadi-Codex VIII, der mit der in *Porph. vit. Plot.* 16 erwähnten Apokalypse des *Zostrianos* zu identifizieren ist und in *Plot. enn.* II, 9 bekämpft wird (s. J. SIEBER, *An Introduction to the Tractate Zostrianos from Nag Hammadi* [NT 15, 1973, 233–240]; F. WISSE, *Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik* [in: A. BÖHLIG/F. WISSE, *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi* (GOF VI, 2), 1975, 55–86], 58 ff; die hier für die Identifizierung angeführten Argumente lassen sich noch erheblich vermehren), ist das Dokument einer rein paganen Gnosis, und gleiches gilt für die – möglicherweise ebenfalls mit dem *vit. Plot.* 16 genannten gleichnamigen Traktat zu identifizierende – Schrift *Allogenes* (NHC XI, 3).

(kontroverse Interpretation von Röm 8, 3). Sollte – was ausdrücklich als Hypothese gekennzeichnet sei – dieser Alexander mit dem von Hieronymus genannten identisch sein, so wäre es wie im Fall des Heracleon ein Valentinianer, der Autor des ersten uns bekannten Pauluskommentars war.