

Eine gnostische Pfingstpredigt

Zur Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum am Beispiel der »Epistula Petri ad Philippum« (NHC VIII, 2)

von

Klaus Koschorke

Die Auseinandersetzung zwischen kirchlichem und gnostischem Christentum zählt zu den wichtigsten Vorgängen in der Geschichte des Christentums der ersten Jahrhunderte. Das gilt sowohl für die Zeit des Kampfes selbst – in der der rechthgläubige Flügel nur mühsam den phasenweise überlegenen gnostischen Rivalen abzudrängen vermochte – wie auch im Hinblick auf die Folgezeit, für die diese Auseinandersetzung in ihren Ergebnissen prägend geworden ist. Um so bedauerlicher ist es, wie wenig wir im Grunde auf diesem so wichtigen Feld Bescheid wissen. Das liegt vor allem daran, daß wir angesichts des fast vollständigen Mangels an gnostischen Originalzeugnissen¹ diesen Prozeß der Auseinandersetzung bislang im wesentlichen nur aus der Sicht der *einen* – nämlich der siegreichen kirchlichen – Seite verfolgen konnten. Seit dem Fund der Bibliothek von Nag Hammadi ist dies anders geworden; nicht nur weil uns nun in großer Anzahl gnostische Selbstdarstellungen zur Verfügung stehen, sondern vor allem auch solche Texte, die – irenisch oder polemisch – das Verhältnis zum kirchlichen Christentum reflektieren. So ist z. B. »Der zweite Logos des großen Seth« (NHC VII, 2) von der ersten bis zur letzten Zeile bestimmt durch den Gegensatz zur katholischen »Nachahme«-»Kirche«, die gegründet ist auf der »Lehre von einem Toten« (60, 22), die dem Judengott verfallen ist und deren Mitglieder die gnostischen Christen »im Namen Christi« verfolgen (59, 21 ff). Auch die »Apokalypse des Petrus« (NHC VII, 3) polemisiert vehement gegen den Glauben an den »Toten« (74, 14) sowie gegen die kirchliche Hierarchie (»Bischof«, »Diakone« etc.) und das katholische Kirchenverständnis; harte Worte gelten im Zusammenhang des Themas »Sündenvergebung« dem »Hermas, dem Erstgeborenen der Ungerechtigkeit« (78, 18 f). Als

¹ Die wichtigste Ausnahme ist der Brief des Ptolemäus an Flora. Die Pistis-Sophia-Literatur spiegelt chronologisch wie sachlich eine untypische Spätform der Gnosis wider, die Mandaica stehen in einem anderen geschichtlichen und kulturellen Rahmen etc.

das wichtigste Dokument gnostischer Polemik hat wohl der noch unedierte Traktat »*Testimonium Veritatis*« (NHC IX, 3) zu gelten. Seine antikatholische Polemik greift fast alle Fragen auf, die zwischen Kirche und Gnosis zur Debatte standen (Askese, Martyrium, Taufverständnis, Christologie, Auferstehungshoffnung, Schriftverständnis, Vorwurf des Judaismus an die Adresse der Kirchenchristen u. a.); hinzu tritt die Auseinandersetzung mit anderen gnostischen Gruppen (»[Val]entinos«, »[Sch]üler des Valentin[os]«, »Isido[ros]«, »[Basilid]es«, »Si[mo]nianer« u. a.). Die ebenfalls noch nicht edierte »*Interpretation der Gnosis*« (NHC XI, 1) ist als die erste bekanntgewordene gnostische Gemeindeordnung einzustufen (!); ihre stark an 1Kor 12 und 8; Röm 12 und 14 anklingenden Mahnungen sind an eine Gemeinschaft gerichtet, die zerrissen ist durch »Neid« und Mißgunst zwischen den gnostischen Charismatikern und ihren psychischen Mitchristen. Selbst eine gnostische Polemik gegen die »Anhomöer, schlechte Häresien ohne Bestand« scheint durch *Noema* (NHC VI, 4) belegt. Bereits diese wenigen Beispiele lassen erkennen, daß zu einer Darstellung der Auseinandersetzung des gnostischen mit dem kirchlichen Christentum nun umfangreiches Material zur Verfügung steht².

Die folgende Skizze will nicht nach der Thematik, sondern nach der *Struktur gnostischer Polemik* fragen: In welcher Weise werden bestehende Differenzpunkte gegenüber dem Glauben der Kirchenchristen zur Geltung gebracht? Was besagt das für das Verhältnis von gnostischem und kirchlichem Christentum? Das soll an einem kleinen, aber signifikanten Beispiel geschehen: dem noch nicht edierten Traktat

* Die themarelevanten Texte sind dargestellt und diskutiert in meiner Dissertation: 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) (Diss. theol. Heidelberg), 1976 (erscheint in den Nag Hammadi Studies, Leiden). Zu Einzelnem cf.: J. A. GIBBONS, A Commentary on the Second Logos of the Great Seth (Diss. phil. Yale), 1972; H.-G. GAFFRON, Eine gnostische Apologie des Auferstehungsglaubens (in: Festschr. H. Schlier, hg. v. G. BORNKAMM/K. RAHNER, 1970, 218–227); B. PEARSON, Anti-Heretical Warnings in Codex IX from Nag Hammadi (in: Festschr. P. Labib, hg. v. M. KRAUSE, Leiden 1975, 145–154); M. KRAUSE, Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi (in: Festschr. Th. Klauser [JAC.E 1], 1964, 215–223); F. WISSE, The Nag Hammadi Library and the Heresiologists (VigChr 25, 1971, 205–223); K. KOSCHORKE, Die »Namen« im Philippusevangelium. Beobachtungen zur Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum (ZNW 64, 1973, 307–322); DERS., Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Skizziert am Beispiel des Nag-Hammadi-Traktates *Testimonium Veritatis* (in: Gnosis and Gnosticism, hg. v. M. KRAUSE, Leiden 1977, 43–49).

»Epistula Petri ad Philippum« (EpPt)³ aus Nag-Hammadi-Codex VIII (Teil I). Das an diesem Beispiel gewonnene Ergebnis soll dann in einem zweiten Arbeitsschritt in einen weiteren sachlichen Kontext gestellt werden (Teil II).

I. Die »Epistula Petri ad Philippum« (NHC VIII, 2)

1. Inhalt und Vorlage von EpPt

Am Anfang dieser Schrift steht a) der *Brief des Petrus an Philippus* (132, 12 – 133, 11). Darin stellt Petrus (= Pt.) fest, daß Philippus (= Phil.) durch seine »Absonderung« von den übrigen Aposteln im Widerspruch zu Jesu »Gebot« steht, daß die Apostel wegen ihres Verkündigungsauftrages »an einen Ort« zusammenkommen sollen, und fordert Phil. zum Kommen auf. Dieser Aufforderung kommt Phil. mit Freuden nach. b) Es folgt die *Jüngerbelehrung auf dem Ölberg* (133, 12 – 138, 9), wohin sich die nunmehr vollständige Apostelschar aufgemacht hat, um in ihrer Todesnot (134, 8f) den Herrn anzurufen. Jesus erscheint und gibt als Stimme aus dem Lichtganz der Reihe nach Antwort auf alle Fragen der Jünger, nicht ohne diese Fragen zuvor als unnötig – da bereits während seines Erdenlebens beantwortet – und somit als Zeichen von »Unglauben« zu tadeln. Die Fragen betreffen den »Mangel« der Äonen und deren »Fülle«; Grund, Ursprung und Dauer der Gefangenschaft der Jünger »an diesem Ort«; sowie ihren Kampf mit den Archonten und insbesondere ihre Waffen in diesem Kampf. Zum Abschluß der Ölbergzene wiederholt Jesus Missionsauftrag und »Verheißung« der »Kraft meines Vaters«; dann wird er »zum Himmel emporgehoben«. c) Das *Gespräch der Jünger auf dem Weg nach Jerusalem* (138, 9 – 139, 6) dreht sich um das Leiden des Herrn und ihrer selbst; Pt. und erneut auch die »Stimme« Christi bekräftigen die Notwendigkeit des Leidens für die Jünger. d) *Im Tempel* (139, 6 – 140, 11), wo die Apostel predigen und heilen, ergreift Pt. geisterfüllt das Wort; auf seine

³ EpPt ist bislang nur greifbar in: The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex VIII, Leiden 1977. – Mein herzlicher Dank gilt F. WISSE, der mir seine für die Claremont-Edition angefertigte Transkription und Übersetzung von EpPt zur Verfügung gestellt hat. – Kurze Hinweise zu EpPt finden sich bei: M. KRAUSE, Die Petrusakten in Codex VI von Nag Hammadi (in: Festschr. A. Böhlig, hg. v. M. KRAUSE, Leiden 1972, 36–58), 42–45; K.-W. TRÖGER (Hg.), Gnosis und Neues Testament, 1973, 66f; KOSCHORKE, Polemik (s. Anm. 2), 187–190. – Die im folgenden verwendeten *Abkürzungen* der Nag-Hammadi-Traktate orientieren sich an den Vorschlägen des Berliner Arbeitskreises (in: TRÖGER, aaO 20f); eine vervollständigte und überarbeitete Liste findet sich in meiner Dissertation (IIf). Das Siglum NHC bedeutet: Nag-Hammadi-Codex.

Predigt über das Leiden des Herrn hin fällt der Geist auf die Apostel, die nun alle die Werke des Geistes zu vollbringen vermögen. e) Anschließend gehen die Apostel zur *Mission* auseinander (140, 11–13). f) Bei einem *erneuten Zusammentreffen* (140, 13–27) tritt Jesus mit dem Friedensgruß ein, bekräftigt die Zusicherung seiner »Kraft« und seines ständigen Beistandes und entläßt die Apostel wieder zur Verkündigung.

EpPt ist also eine Schrift, die den Auftrag zur Mission, die Zurüstung zu dieser Aufgabe durch die Verheißung des Geistes, die Einlösung dieser Verheißung durch das Pfingstgeschehen sowie die anschließende Ausführung des Missionsauftrages zum Gegenstand hat – kurz: eine gnostische Wiedergabe der Apostelgeschichte. Die Abhängigkeit vom *lukianischen Werk* (Lk 24 und Apg) ist auf Schritt und Tritt zu spüren. Für Geistausgießung und Petrusrede im Tempel ist dies ohnehin klar (139, 9 – 140, 11: Apg 2)⁴. Von einem »Gebot« Christi an die Jünger, »an einem Ort« zusammenzusein (132, 16 – 133, 1. 6–8; 137, 23f), weiß ebenfalls allein Lukas (Lk 24, 49; Apg 1, 4; cf. Apg 2, 1); begründet ist dies Gebot hier wie dort mit der »Verheißung« des Geistes bzw. der himmlischen »Kraft« des Vaters⁵. Die Jüngerbelehrung auf dem Ölberg (133, 12 – 138, 9) ist in Szenik sowie Stellung im Handlungsablauf⁶ am Himmelfahrtsbericht orientiert⁷. Die Rückkehr der Jünger vom Ölberg und ihr anschließendes Verweilen im Tempel (138, 9ff; 139, 4–6) ent-

⁴ Einzelheiten s. unten.

⁵ »Verheißung«: 132, 21–23; 137, 24f (*erēt*) / Lk 24, 49; Apg 1, 4; cf. Apg 2, 23. »Kraft« des »Vaters« aus der Höhe: 137, 25–27 / Lk 24, 49; Apg 1, 8 (cf. auch die Entsprechung der Verben: »sich gürt« / »anziehen«).

⁶ Ölberg als Ort (133, 13–15 / Apg 1, 12); Rede und anschließende Entrückung Christi; Missionsauftrag und Geistverheißung von dieser Stelle aus (137, 23ff / Lk 24, 49; Apg 1, 4. 8).

⁷ Man ist zunächst geneigt, das Zentrum von EpPt in dieser Jüngerbelehrung auf dem Ölberg zu sehen und die folgenden Partien nur als eine Art Anhang zu verstehen. Doch täuscht dieser Eindruck: Das Zentrum von EpPt liegt in der Pfingstpredigt des Pt. (s. unten), während das Gespräch auf dem Ölberg eher eine Exposition für das Folgende darstellt. Darüber sollte auch der äußere Umfang der Ölberg-Szene nicht hinwegtäuschen: formal gesehen handelt es sich dabei nur um die punktuelle Erweiterung eines durch den Bericht der Apg vorgegebenen Handlungsablaufes (eine gewisse formale Analogie liegt wohl in der Evangeliumsverkündigung der Johannesakten vor, wo – innerhalb eines an den Evangelien orientierten Grundrisses – die Notiz Mk 14, 26 parr [*καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν*]) Anlaß zur Einschaltung des großen Hymnus [c. 94–96] wird). – Daß die Jüngerbelehrung auf dem Ölberg nicht das Zentrum von EpPt darstellt, ergibt sich bereits aus Folgendem. 1. Der hier mitgeteilte Mythos ist zu punktuell entwickelt, um für sich selbst dargeboten sein zu können (und als Inhalt einer Propagandaschrift für christliche Leser in Betracht zu kommen). Viel-

spricht genau der Angabe Lk 24, 52 f (cf. Apg 1, 12)⁸. Die folgende Schilderung des Pfingstgeschehens (139, 9 – 140, 11) geht dem Handlungsablauf bei Lukas (Apg 2) parallel. Von einem Auseinandergehen der »Apostel« zur Mission (140, 11–13) ist ab Apg 9, 32 die Rede (cf. 8, 1. 4. 14 etc.), von einem erneuten Zusammentreffen (140, 13 f) z. B. Apg 15 (cf. 11, 2 etc.). Schließlich hat die Gegenüberstellung von Pt. und Phil. (132, 12 – 133, 11) allein in Apg 8 einen Anhalt⁹, wo Pt. (zusammen mit Johannes) dem Phil. nachreist, um den Geist zu erbitten, der der Taufe und Predigt des Phil. versagt blieb (Apg 8, 4–8. 14–17). Auch sonstige Übereinstimmungen¹⁰ sowie ausdrückliche Zitierung¹¹ belegen, daß EpPt das lukanische Werk bewußt als Vorlage benutzt hat.

mehr sind die mythologischen Aussagen dieses Abschnittes funktional der Behandlung des Themas »Leiden« in den folgenden Partien von EpPt zugeordnet (s. u. die Diskussion der Petruspredigt). – 2. Die Ölberg-Belehrung will gar nichts Neues bringen, sondern als »Wiederholung« von Dingen verstanden sein, die den Jüngern längst vertraut sind (135, 3–8; 138, 2 f). Notwendig geworden sei diese Wiederholung nur durch den »Unglauben« der Jünger (135, 7 f), deren »Fragen« darum auch mit Tadel bedacht werden (134, 16–18). Das ist in der eigentlichen Offenbarungsliteratur der Gnosis ganz anders (z. B. Apokryphon Johannis; Sophia Jesu Christi; Evangelium Mariae; die Apokalypsen aus Nag-Hammadi-Codex V; die Pistis-Sophia-Literatur; Iren. adv. haer. I, 30, 14). Hier sind es gänzlich unbekannte Dinge, die der Auferstandene mitteilt; und die »Fragen« der Jünger werden als Zeichen eines tiefen Verstehens ausdrücklich belobigt (z. B. SJC [BG] 106, 14 ff; AJ [BG] 69, 18 f; 64, 16 ff; PS 119, 28 ff. 17 ff).

⁸ Das Gespräch der Jünger auf dem Weg (138, 10 ff) erinnert als solches wie auch speziell in seiner Thematik (Notwendigkeit des Leidens) an das Gespräch der Emmaus-Jünger (bes. Lk 24, 26). Die Schilderung der »Apostel« im »Tempel« 139, 4–9 entspricht einer typisierten Szene wie der in dem Summarium Apg 5, 12–16.

⁹ Vielleicht wirkt auch Joh 14, 9 (οὐκ ἔγνωκας με, Φίλιππε; cf. auch Joh 6, 6 f) ein. Identifizierung des »Apostels« Phil. (132, 13–15) mit dem gleichnamigen Evangelisten ist nicht ungewöhnlich; s. Eus. h. e. III, 31, 3; ActAndr Mart I, 2 (LIPSIUS-BONNET II/1, 47).

¹⁰ 133, 15–17: Ölberg als der gewöhnliche (praes. consuet.) Versammlungsort mit Jesus: cf. bes. Lk 21, 37. – 134, 9–14: »Jesus Christus« als »Stimme« aus der »Licht«-Erscheinung: cf. Apg 9, 3–5. – 135, 1: Rede der Jünger in *παρορησία*: cf. Apg 4, 31. 29 (als Wirkung des Geistes); Apg 2, 29; 4, 13. – 135, 4–6: »Zeugen«-Begriff: cf. z. B. Lk 24, 48; Apg 1, 8; 2, 32. – 140, 1–7: Bitte des Pt. um Geist für andere: cf. Apg 8, 15 f. – 140, 21–23: Aufruf zur Furchtlosigkeit, Versicherung des ständigen Beistandes Christi: cf. Apg 18, 9 f (Mt 28, 20; Joh 20, 19–21). – Weitere mögliche Anspielungen an das NT: 137, 7–9 (Jünger als *φωστήρ*): cf. Phil 2, 15; Mt 5, 14. – 137, 27 f: cf. Mt 5, 16 a. – 137, 28–30: cf. Mt 10, 19 f (Lk 12, 11 f). – Der christologische Abschnitt 136, 16 – 137, 4 ist als Ganzes stark an Joh 1 orientiert: 136, 17–20: cf. Joh 1, 14 a; 136, 20–22: cf. Joh 1, 10 c; 136, 22–25: cf. Joh 1, 11 a. 12 a; 136, 26–28: cf. Joh 1, 12 b; 137, 3 f: cf. Joh 1, 16 a. Zu Einzelheiten s. K. KOSCHORKE, Eine gnostische Paraphrase des johanneischen Prologs (in Vorbereitung). ¹¹ 138, 22–26: Lk 21, 12 (par).

2. EpPt als kritische Paraphrase der Apostelgeschichte

Vor dieser Folie des lukanischen Berichtes nun heben sich neue Akzentsetzungen bzw. bewußte Änderungen der Vorlage durch den Verfasser von EpPt um so deutlicher ab. Sie betreffen – neben dem Einschub der Jüngerbelehrung in die Ölbergszene – vor allem die Pfingstpredigt des Pt. im Tempel. Die *exklusive Bedeutung*, die dieser Predigt in den Augen von EpPt zukommt, zeigt sich in verschiedenen Dingen.

a) Als erstes fällt auf, daß – anders als in Apg 2 – Pt. seine Predigt nicht allgemein an die Juden oder sonstiges Volk richtet, sondern an die übrigen Apostel, die darum auch als »*seine* (d. h. des Pt.) Jünger (*μαθητής*)« bezeichnet werden (139, 10). Und während in Apg 2 die Geistausgießung der Petrusrede *vorangeht*, so *folgt* sie dieser in EpPt (139, 8ff; 140, 9f) und erscheint so als durch diese bedingt und erst durch sie vermittelt. Dieser Eindruck wird dadurch verstärkt, daß es Pt. ist, der nach seiner Predigt für die Mitapostel den Geist erbittet (140, 3–7)¹². Pt. ist nicht wie in Apg 2 nur Sprecher der Apostel. Vielmehr ist er ihr Meister, sie »*seine Jünger*«.

b) Erst *nach* der so gewirkten Verleihung des »Geistes des Verstehens (*πνεῦμα ἐπιστήμης*)« gehen die Apostel zur Verkündigung auseinander (140, 11–13). In direktem Kontrast dazu steht Phil., der sich bereits vorher »abgesondert« hatte (und deshalb von Pt. zurückgerufen werden mußte: 132, 12 – 133, 11). Wie oben festgestellt, dürfte bei diesem Gegensatz von Pt. und Phil. die Szene Apg 8, 4ff. 14ff Pate gestanden haben: Phil. predigt ohne Geist, den erst der (zusammen mit Johannes) nachreisende Pt. zu vermitteln vermag. Dadurch, daß EpPt diesen Gegensatz zwischen Pt. und Phil. an den Anfang stellt, bekommt die Geistlosigkeit der Predigt des Phil. nun einen neuen Sinn: er hat ja noch nicht die geistgewirkte (139, 14f) und geistwirkende (140, 9f) Pfingstpredigt des Pt. vernommen. Diese Predigt erscheint so als normativer Ausgangspunkt apostolischer Verkündigung überhaupt¹³.

c) Als letzte Frage beantwortet der Erlöser auf dem Ölberg die Frage nach den *Waffen* im Kampf gegen die Archonten (137, 13 – 138, 3). Wie

¹² Vielleicht ist auch dieser Zug durch Apg 8, 15f angeregt. Das würde den Rangunterschied zwischen Pt. und den übrigen Aposteln noch stärker hervorheben.

¹³ Das scheint wohl auch 133, 3–5 zu besagen, wo es (innerhalb des Briefes des Pt. an Phil.) heißt: »Du wolltest nicht, daß wir (die Apostel) zusammenkommen und erfahren, wie wir uns einrichten (*τιθέ*) sollen, um die frohe Botschaft zu verkündigen.« Anders als das Vorangegangene scheint sich das nicht auf die »Verheißung« des Pfingstgeistes, sondern auf Belehrung über den Inhalt dieser Verkündigung zu beziehen, die dann in der Petruspredigt erfolgt.

dringlich diese Frage ist, ergibt sich daraus, daß die Archonten die Erlösung der Jünger zu verhindern suchen (137, 12f) – sie, die den präexistierenden Urvater nicht zu erkennen vermögen (135, 28ff) und in ihrer Verblendung auch Christus für einen »sterblichen Menschen« gehalten haben (136, 20–22). Das Gewicht dieser Frage nach den Waffen im Kampf gegen die Archonten zeigt sich vor allem auch in ihrer Stellung: von der vorherigen Frage ist sie durch deutlich markierten Neueinsatz (erneutes Gebet der Jünger, erneutes Ertönen der »Stimme«) betont abgehoben; zugleich findet das Gespräch auf dem Ölberg damit seinen Abschluß. Die Antwort lautet nun: Die Archonten werden durch die »Verkündigung in der Welt« bekämpft, wozu die Apostel durch die »verheißene« Gabe des Pfingstgeistes (bzw. der »Kraft meines Vaters«) befähigt sein werden (137, 22ff). Das Modell solcher den Aposteln aufgetragenen Verkündigung scheint die Pfingstpredigt des Pt. zu sein.

3. Die gnostische Pfingstpredigt (139, 9 – 140, 1)

Wie lautet nun die – so ins Zentrum der ganzen Schrift gerückte – Pfingstpredigt des Pt., Modell der gnostischen Verkündigung, durch die die Archonten besiegt werden sollen?

»Meine Brüder, hört meine Stimme« (cf. Apg 2, 29. 22).

Und er wurde erfüllt mit Heiligem Geist (und) sprach (cf. Apg 4, 8):

»Unser Erleuchter (φωστήρ), Jesus, [kam] herab und wurde gekreuzigt. Er trug (φορεῖν) eine Dornenkrone, er zog ein Purpurgewand (+ στολή) [an], er wurde ge[kreu]zigt an einem Holz, er wurde in einem Grab begraben, er erstand von den Toten.« (139, 13–21)

Diese Worte hätte ein rechtgläubig gesonnener Christ Punkt für Punkt unterstreichen können. Bemerkenswert ist, daß Dornenkrone und Purpurmantel – Einzelzüge, die die Realität des Passionsgeschehens unterstreichen – keinen Anhalt in der Vorlage (weder in Apg 2, 23f noch in den sonstigen Summarien¹⁴) haben, also vom gnostischen Verfasser selbst hierhin gesetzt worden sind.

Doch geht die Predigt weiter:

»Meine Brüder, diesem Leiden ist Jesus fremd.

- (a) Vielmehr (ἀλλά) sind wir es, die aufgrund des Fehltrittes (παράβασις) der Mutter gelitten haben.
 (b) Deswegen hat er alles in (κατά) gleicher Weise wie wir¹⁵ vollbracht.

¹⁴ Apg 3, 13ff; 4, 10; 5, 30; 13, 28ff; etc.

¹⁵ 139, 25: *kata oueine hrai nhētn*. Zu der hier gebotenen Übersetzung (»wie wir«), die der anderen, sich zunächst anbietenden: »in uns« vorzuziehen sein dürfte, cf. ParSem (NHC VII, 1) 3, 11–15, wo *ēi eine hn* parallel zu *šōš mn* steht.

- (c) Denn (γάγ) der Herr Jesus, der Sohn der unermeßlichen Herrlichkeit des Vaters, er ist der Urheber (ἀρχηγός: cf. Apg 3, 15; 5, 31) *unseres* Lebens.
 (d) Meine Brüder, laßt uns *also* diesen Gesetzlosen (ἄνομος: cf. Apg 2, 23; 5, 29) nicht gehorchen und wandeln in [...].«

Was wir hier vor uns haben, ist die *Interpretation des kirchlichen Credo*s aufgrund des gnostischen *Sophia-Mythos*. Das Leiden Christi wird zunächst mit den Worten des traditionellen Passionskerygmas formuliert, um dann auf eine andere Verstehensebene transponiert zu werden: Leiden Christi ja – aber bedeutsam ist nicht das Leiden durch die Kreuzigung, sondern durch das Eingehen in die »tote« Körperlichkeit. Diese Interpretation des überkommenen Kerygmas ergibt sich folgerichtig aus dem, was der Erlöser in der Ölberg-Szene kundgetan hatte.

ad a) Die »Mutter« ist die Sophia, von deren »Fehltritt« 135, 8 – 136, 20 gehandelt hatte: er hat zur Folge, daß der »pneumatische Samen« in die Macht des obersten Archon Authades gerät, der diesen in »toten Äonen« (135, 25f) und »toten (oder: sterblichen) Körpern« (136, 12f) einsperren ließ. In eben dieser Gefangenschaft im Leib besteht das »Leiden« der Jünger. Ganz entsprechend stellt auch 138, 19f fest, daß »wir wegen unserer Kleinheit leiden müssen«; mit »Kleinheit« aber ist hier wie auch sonst in gnostischen Texten¹⁶ die Körperlichkeit des Menschen gemeint.

ad b) Daß Jesus in gleicher Weise wie wir gelitten hat, heißt also, daß er in gleicher Weise wie wir in die Körperlichkeit eingegangen ist¹⁷. So steht der Satz 138, 18: »Er (Christus) hat wegen [uns] gelitten« austauschbar neben dem andern: »Ich (Christus) wurde *in den Leib gesandt* wegen des (pneumatischen) Samens, der gefallen war; und ich ging ein in ihr (der Archonten) totes Gebilde.« (136, 17–20) Als Parallele sei verwiesen auf ActPt 20, wo Jes 53, 4 (»Er trägt unsere Sünden und für uns leidet er *Schmerzen*«) so interpretiert wird: Christus ist, damit wir Menschen ihn fassen können, in *leiblicher Gestalt* erschienen¹⁸.

¹⁶ Z. B. LibTh (NHC II, 7) 139, 11. 4ff; 2LogSeth (NHC VII, 2) 54, 4. 8 (cf. 53, 8–12); EvPh (NHC II, 3) § 26.

¹⁷ Auf keinen Fall ist dieser Satz auf das vorangestellte Passionskerygma zu beziehen. Denn gleichgültig welche Übersetzung man wählt (er vollbrachte alles »in gleicher Weise wie wir« oder »in gleicher Weise in uns« oder auch »in einem Abbild in uns«): sie läßt sich nicht mit »Purpurmantel« und »Dornenkrone« in Übereinklang bringen.

¹⁸ ActPt 20 (LIPSIUS-BONNET I, 67, 2ff. 20ff). Im Hinblick auf die oben zitierten Sätze 138, 18; 136, 17–20 ist auch die unmittelbare Fortsetzung sehr bemerkenswert: »manducavit et (bibit) propter nos, ipse neque esuriens neque sitiens;

ad c) Urheber »unseres Lebens« ist Jesus insofern, als er uns den Weg zur Befreiung von den Fesseln der Leiblichkeit gewiesen hat. 136, 22ff heißt es: »Und ich redete mit dem Meinigen, und er hörte auf mich, so wie ihr, die ihr heute auf mich gehört habt. Und ich gab ihm Vollmacht (ἐξουσία), in das Erbe seiner Vaterschaft einzugehen.« Mit dem »Meinigen« dürfte in diesem stark an Joh 1 orientierten Abschnitt¹⁹ der »innere Mensch« (cf. 137, 22) bzw. der pneumatische Teil des menschlichen Gefäßes gemeint sein, in dem der Erlöser während seines Erdenlebens Wohnung genommen hat²⁰. Der darin festgehaltene pneumatische Funke, dem unsrigen gleich, kehrt also – vorbildlich für uns – durch »Hören« auf das »Wort« des himmlischen Erlösers ins Lichtreich zurück. Durch solches »Hören« ist so auch für die gnostischen Jünger der Weg aus der »Gefangenschaft« in den »toten Körpern« freigeworden, wohin sie einst infolge des »Ungehorsams« der Mutter geraten sind²¹.

ad d) Die Folgerung: die Jünger sind gegenüber den »Gesetzlosen« frei, Verkündigung ἐν παρορρησία ist nun möglich (wovon die Fortsetzung zu berichten weiß). Die Todesgefahr, die die Jünger in Furcht versetzt hat (134, 8f: »sie wollen uns töten«), die Verfolgungen, denen sie bei ihrer Verkündigungstätigkeit ausgesetzt sind (138, 24–26 = Lk 21, 12), verlieren so ihren Schrecken. Denn das wirkliche Leiden der Jünger besteht ja in ihrer Gefangenschaft im Leib; Verfolgungen, die sich nur auf

bailavit et inpropria passus est propter nos; mortuus est et resurrexit nostri causa.« Auch TracTrip (NHCI, 5) 114, 31–38 identifiziert Leiden und Leiblichkeit und stellt dabei dem »Soter«, der zur Erlösung der Seinen »freiwillig litt« (d. h. in eine sichtbare Gestalt einging), die Seinen gegenüber, die »in einem unfreiwilligen Leiden sind; sie wurden (nämlich) Fleisch und Seele, was sie auf ewig festhält«.

¹⁹ S. Anm. 10.

²⁰ Dies menschliche Gefäß, das dem himmlischen Christus zur Wohnung dient, fungiert als Prototyp eines jeden erlösungsfähigen Menschen; wie dieser scheint es vorgestellt zu sein als aus einem σῶμα und einem darin eingeschlossenen pneumatischen Funken bestehend. Die Gleichartigkeit mit den Jüngern zeigt sich schon in der Benennung: »der Meinige« (136, 23) – »die Meinigen« (137, 6) (cf. οἱ ἴδιοι in Joh 1, 11b). Dieser »Meinige« ist der erste (»so wie ihr«) in der Reihe derer, die auf den himmlischen Christus »hören« (cf. Joh 1, 12a: ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν) und denen dieser darum ἔδωκεν ... ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι (Joh 1, 12b), was in 136, 26–28: »ich gab ihm Vollmacht (ἐξουσία), in das Erbe seiner Vaterschaft einzugehen« deutlich anklingt.

²¹ Dieser »Ungehorsam« (μντασῶτμ) der Sophia (135, 10–12) und dieses »Hören« bzw. dieser »Gehorsam« (136, 23f: σῶτμ) der salvandi scheinen in EpPt in strikter – antithetischer – Beziehung zueinander zu stehen. Ersterer führt zum »Mangel der Äonen« (denn ein »Teil« der Pneumasubstanz geht verloren), letzterer hingegen zu deren »Fülle« (durch die Rückkehr dieses Teils); ersterer bewirkt die »Gefangenschaft« des pneumatischen Samens in den »toten Körpern«, letzterer hingegen das Eingehen in das himmlische Erbe.

den Leib und damit auf etwas erstrecken, das dem wahren Wesen der Jünger äußerlich ist, tangieren sie also nicht eigentlich. So wie der Soter dem Kreuzigungsgeschehen »fremd« war, in seinem eigentlichen Sein davon also nicht berührt wurde, so können auch den Jüngern die Anfeindungen der »Gesetzeslosen« nichts anhaben²².

4. Ein Beispiel gnostischer Polemik

Diese Pfingstpredigt des Pt. ist in dem Verhältnis ihrer beiden Teile (oder besser: Stufen) zueinander modellhaft für das Phänomen gnostischer Polemik überhaupt. Sie formuliert das Leiden des Erlösers zunächst mit den Worten des traditionellen – bei den Kirchenchristen in Geltung stehenden – Kerygmas, um es dann – transponiert auf eine höhere Verstehensstufe – in den Kategorien des gnostischen Sophia-Mythos auszusagen²³. Wer wie die Kirchenchristen auf der niederen Verstehensstufe *stehenbleibt* und glaubt, daß Christus, der »Sohn der unermesslichen Herrlichkeit des Vaters« (139, 26f), dem Kreuzestod unterworfen war, steht auf derselben Stufe des Irrtums wie die Archonten, die in gleicher

²² Vielleicht spielt die Bezeichnung der Gegner als *ἄνομοι* darauf an, daß auch Christus *διὰ χειρὸς ἀνόμων* zu leiden hatte (Apg 2, 23; cf. auch ActJo 94 [LIPSIIUS-BONNET II/1, 197, 11]).

²³ Dieser Sachverhalt findet sich häufiger, z. B. bei den Valentinianern laut Iren. adv. haer. I, 8, 2: »Sie sagen, der Herr sei ... in das Leiden (*πάθος*) geraten, um (so) das Leiden (*πάθος*) des letzten der Äonen (d. h. der Sophia) *anzuzeigen* (*ἐπιδεικνύναι*) und durch sein Ende zu offenbaren (*ἐμφανῆναι*) das Ende des Schicksals der Äonen ... Ebenso habe der Herr ihre Leiden, die sie (die Sophia) erlitt, durch das Kreuz kundgetan (*ἐπισημειοῦσθαι*)« usw.: Der Kreuzestod Jesu ist zwar *real*, hat aber positive Bedeutung nur darin, daß er auf das Leiden der Sophia *verweist*. – H. JONAS (Gnosis und spätantiker Geist I, 1964, 408 Anm. 2) bemerkt zu den Passionsaussagen des Evangelium Veritatis: »Trotz dieses neuen Zeugnisses bleibt es jedoch wahr, daß im Ganzen der valentinianischen Theologie nicht das Leiden Christi, sondern das der Sophia die zentrale Tatsache ist« – ein Beleg dafür, wie sehr die bisherige Forschung in Antithesen dachte, wo das Schema »Tradition und Interpretation« angemessen wäre. – Der Sophia-Mythos wird in EpPt in einer sehr einfachen Gestalt wiedergegeben, die wohl einem verbreiteten gnostischen Standard entspricht und keine bestimmte traditionsgeschichtliche Zuordnung erlaubt (135, 8 – 136, 15). Auch die Benennung des obersten Archon als »Authades« (136, 16f) ist kein Anzeichen für das Vorliegen einer bestimmten Ausprägung dieses Mythos in EpPt, da dieser Name nur eines der beiden – in gnostischen Texten der Sache nach stereotyp wiederholten – Wesensmerkmale des Welterschöpfers zum Ausdruck bringt: *Ἄγνοια καὶ Ἀσθένεια* (Iren. adv. haer. I, 29, 4). Cf. weiter AJ (NHC IV, 1) 21, 15–18 (par); HA (NHC II, 4) 92, 27; PS 27, 13ff; 66, 35ff; 138, 18ff; u. ö.

Weise den Soter »nicht erkannten«. Denn auch sie halten den »Sohn des Lebens, Sohn der Unsterblichkeit ... Christus der Unsterblichkeit« (134, 3–7) für einen »sterblichen (oder: toten) Menschen« und wähen, daß mit der Vernichtung seines »sterblichen Leibes« der Erlöser *selbst* getroffen sei²⁴. Diese Verblendung ist darin begründet, daß die Archonten – als die Schöpfer und Herrscher allein über die Welt der Körperlichkeit²⁵ – nur die körperliche Wirklichkeit zu erkennen vermögen und so auch am Soter allein das körperliche, der Vergänglichkeit unterworfenen Gewand wahrnehmen, mit dem dieser sich zeitweilig bekleidet hat. Und wie die Herrschaft der Archonten darauf beruht, daß die von ihnen beherrschten Menschen gleich ihnen die körperliche Wirklichkeit nicht zu transzendieren vermögen, so wird ihre Herrschaft umgekehrt durch die Verkündigung der Gnostiker unterminiert, die den Erlöser in seinem eigentlichen – vom Kreuzestod unberührten – Sein zu sehen lehrt: »diesem Leiden ist Jesus fremd«. Diese »Verkündigung« stellt darum auch die Waffe der Gnostiker im »Kampf« gegen die Archonten dar²⁶. Und das ist zugleich der Grund dafür, daß in EpPt der Verkündigungsauftrag an die gnostischen Apostel das dominierende Thema darstellt.

Trotz dieses klaren Verdiktes wird die kirchliche Glaubensweise nun nicht einfach abgelehnt oder als solche für falsch erklärt. Denn der Soter steht dem Passionsgeschehen zwar »fremd«, d. h. in seinem eigentlichen Sein unberührt, gegenüber; dieses bleibt aber nichtsdestoweniger real²⁷. Vielmehr dient das bei den Kirchenchristen in Geltung stehende Kerygma von Kreuz und Auferstehung des Soter als *Ausgangspunkt* für

²⁴ 136, 17–22: »Ich wurde gesandt in den Leib (σῶμα) ... und ich ging ein in ihr (sc. der Archonten: s. 136, 12f) totes Gebilde (πλάσμα). Sie aber erkannten mich nicht; sie dachten von mir, daß (auch) ich ein sterblicher (oder: toter) Mensch sei.«

²⁵ 135, 26 – 136, 15.

²⁶ 137, 22ff: »Ihr aber habt mit ihnen (sc. den »Archonten«) so zu kämpfen: Kommt zusammen und lehrt in der Welt (κόσμος) das Heil...« – Hier findet eine Anschauung sehr prägnanten Ausdruck, die in weniger expliziter Form vielen gnostischen Äußerungen zugrunde liegt. Cf. etwa die »Basilidianer« laut Iren. adv. haer. I, 24, 4: »si quis igitur, ait, confitetur crucifixum, adhuc hic servus est, et sub postestate eorum qui corpora fecerunt; qui autem negaverit, liberatus est quidem ab iis.« Wer also als gnostischer Propagandist seine kirchlichen Mitchristen dazu führt, nicht mehr den »Gekreuzigten« zu bekennen, unterminiert damit zugleich die »Herrschaft« der Archonten, »die die Körper gemacht haben«. So wissen sich etwa auch die Valentinianer zur »Vernichtung« des »Todes« in diese Welt gesandt (Clem. Al. str. IV, 89, 2; 91, 3).

²⁷ Zu diesem Sprachgebrauch cf. etwa TestVer (NHC IX, 3) 43, 1–3, wo von den »Übertretungen« die Rede ist, die der Pneumatiker »mit fremder Hand begangen hat«. So ist all das, was der Sphäre der Leiblichkeit angehört, dem Gnostiker etwas »Fremdes«, äußerlich Gegenüberstehendes.

die geistgewirkte (139, 14) und geistwirkende (140, 9f) Petruspredigt. Sie ist die Basis, von der aus der Gnostiker Pt. zu einem pneumatischen Verständnis des »Leidens« Christi zu führen vermag: Er, der dem Lichtreich angehört, ist um des in Gefangenschaft geratenen pneumatischen Samens willen ebenfalls in die Welt der »toten Körper« eingegangen.

II. Bemerkungen zum Verhältnis von kirchlichem Glauben und gnostischem Verstehen

1. Christliche Gnosis als pneumatische Deutung des gemeindechristlichen Glaubens

Wie hier in EpPt haben die gnostischen Christen fast stets ihre spezifischen Einsichten nicht als Gegensatz zum Glauben der Kirchenchristen, sondern vielmehr als dessen pneumatische Deutung verstanden. Sie gingen aus von der gemeinchristlichen Tradition, die sie sich durch »geistige« – der Unweltlichkeit des von Christus gebrachten Heils entsprechende – Deutung anzueignen suchten. Es gibt keinen Satz, den ein Gnostiker nicht hätte mitsprechen können; und dieses Urteil schließt ohne Ausnahme die Aussagen der kirchlichen »Richtschnur des Glaubens« ein, die ihre Ausprägung, zumindest aber ihre besondere Betonung in Antithese zu eben diesen Gnostikern gefunden hatte. »Einen einzigen Gott« als Schöpfer²⁸, den »Gekreuzigten als Herrn und Meister«²⁹, die »Auferstehung in diesem Fleisch«³⁰, die »Kirche«, die »Vergebung der Sünden« etc. – dies alles konnte (was hier zu dokumentieren nicht der Ort ist³¹) ein gnostischer Christ *zusammen mit dem Kirchenchristen bekennen und eben doch ganz anders verstehen* als dieser. So transponierten

²⁸ Iren. adv. haer. IV, 33, 3 über die Valentinianer: »confitentur unum Deum Patrem, et ex hoc omnia«; I, 22, 1: »Omnes (!) enim fere quotquot sunt haereses, Deum quidem unum dicunt«; Clem. Al. str. VI, 123, 3: die Häresien »verkündigen die Lehre von einem einzigen Gott«; etc.

²⁹ Justin dial. 35, 2. 6 über Markioniten, Valentinianer, Basilidianer, Saturnilianer u. a.: sie bekennen *ἑαυτοὺς εἶναι Χριστιανούς καὶ τὸν σταυρωθέντα Ἰησοῦν ὁμολογεῖν καὶ κύριον καὶ Χριστόν*; Iren. adv. haer. V, 18, 1: »et ipsi haeretici crucifixum confitentur«; Tert. carn. Chr. 15 über die Valentinianer: »mortuum credunt«; etc.

³⁰ Tert. resurr. 18: »vae, inquit (sc. haeretici), qui non in hac carne surrexerit«; EvPh (NHC II, 3) § 23: »Es ist nötig, in diesem Fleisch aufzuerstehen«; etc.

³¹ Ausführliche Diskussion in meiner Dissertation (s. Anm. 2), 170–233.

die Gnostiker etwa das, was die Gemeindechristen gegenständlich-vordergründig verstanden, auf eine *höhere Sinnenebene*, so daß beide Seiten nun mit den gleichen Begriffen ganz unterschiedliche Dinge meinten³²; oder sie erkannten den Glauben der Kirchenchristen genau in dem – *beschränkten* – Umfang an, in dem dieser selbst Anspruch auf Gültigkeit erhob³³; oder sie sprachen die Worte des Bekenntnisses mit, die sie jedoch *unterscheidend schichteten* und so – im Gegensatz zu der gleichsam einflächigen Sicht der Ekklesiastiker – je nach Wertigkeit auf unterschiedliche Wirklichkeitsstufen verteilten³⁴; oder sie konnten das von den Psychikern Geglaubte anerkennen, doch ihm positive Bedeutung allein darin zu messen, daß es *auf eine höhere Wirklichkeit verweist*³⁵; etc. Das sieht in jedem Einzelfall anders aus; das resultierende Gesamtbild jedenfalls bestätigt die von den Ketzerbestreitern so vehement beklagte äußere Ununterscheidbarkeit der gnostischen von der kirchlichen Verkündigung³⁶.

³² Als Beispiel diene die Martyriumsfrage in der Sicht der in *Iren. adv. haer.* III, 18, 5; IV, 33, 9; *Tert. scorp.* 10; *Clem. Al. str.* IV, 16, 3 geschilderten Gnostiker. Das Wort vom Kreuztragen sei nicht auf menschliches Leiden, sondern auf die Erkenntnis des oberen Stauros zu beziehen; das geforderte Martyrium bestehe nicht im Bluteugnis, sondern in der Erkenntnis Gottes; mit den »Menschen«, vor denen das Christusbekenntnis abzulegen sei, seien nicht Wesen aus Fleisch und Blut, sondern die »wirklichen Menschen« im Himmel gemeint; »denn Wesen wie wir, behaupten sie, habe nicht einmal der Demiurg konstant als Menschen gelten lassen, sondern sie wie den Tropfen am Eimer, den Staub auf der Tenne ... angesehen« (Übers. G. ESSER, BKV I, 24); etc.

³³ Beispiel: Den Demiurgen als Schöpfer »Himmels und der Erden« anerkennt auch der Gnostiker (*ExcTh* 47, 2) – aber eben *nur* als Schöpfer von Himmel und Erde; daß er »Vater«, »Herr« und »Gott« sei, bekennt dieser wie der Ekklesiastiker (*Iren. adv. haer.* III, 12, 12), aber eben nur als »Vater und Gott der außerhalb des Pleroma befindlichen Dinge« (*Iren. adv. haer.* I, 5, 2); etc.

³⁴ So bekennen etwa die Valentinianer – wie die Gemeindechristen – ausdrücklich *einen Christus* (»*unum Dominum* Jesum Christum Filium Dei similiter *lingua confitentes*«), in dem jedoch für sie – anders als für die Gemeindechristen – Wesensstufen unterschiedlicher Dignität (pneumatisch, psychisch etc.; leidensfähig, nicht leidensfähig etc.) und Herkunft (Region des Lichtreiches, Welt des Demiurgen etc.) zu unterscheiden sind: *Iren. adv. haer.* IV, 33, 3; III, 16, 1. 6. 8; *Tert. carn. Chr.* 24; etc. Ähnlich wie Origenes (*Comm. Jo.* I, 28; XIX, 6; *Hom. Jer.* III, 4) stützen sie sich dabei auf den Gebrauch unterschiedlicher Hoheitstitel Jesu im NT (z. B. *Iren. adv. haer.* III, 16, 8).

³⁵ Cf. oben Anm. 23.

³⁶ Z. B. *Iren. adv. haer.* I praef.; II, 14, 8; III, 12, 12; 15, 2; 16, 6. 8; V, 26, 2; 31, 1; *Tert. adv. Val.* 1–5; *praescr.* 18. 38; *carn. Chr.* 1; *Clem. Al. str.* VII, 91, 4; etc. »Obwohl sie nämlich ... Ähnliches wie die Gläubigen sprechen, verstehen sie darunter nicht nur Unähnliches, sondern sogar Entgegengesetztes und durchaus Gotteslästerliches, und töten dadurch die, welche durch den Gleichlaut der Worte das Gift ihrer ungleichen Gesinnung in sich aufnehmen. Sie reichen Gipswasser für Milch...« (*Iren. adv. haer.* III, 17, 4; Übers. E. KLEBBA, BKV I, 3)

Clemens von Alexandrien sagt sogar, die Gnostiker hätten »die Richtschnur der Kirche gestohlen«³⁷. Auf gnostischer Seite finden wir umgekehrt den Vorwurf, daß die Kirchenchristen die Worte des gemeinchristlichen Bekenntnisses auf »weltliche« Dinge beziehen und so dessen Sinn auf den Kopf stellen³⁸. Da die gnostischen Christen ihre spezifischen Einsichten als pneumatische Deutung dessen verstehen, was alle Christen glauben, so ist verständlich, wieso etwa die Valentinianer »communem fidem affirmant« (Tert. adv. Val. 1), »dasselbe zu sagen« und »dieselbe Lehre zu haben« wie die kirchlichen Lehrer beanspruchen (Iren. adv. haer. III, 15, 2) oder die *ἐκκλησιαστικὴ πίστις* als die ihre bezeichnen (Orig. Cat. in 1Kor [Cramer V, 294f]). Das gnostische Christentum³⁹ stellt sich dar nicht als Gegensatz *gegen*, sondern als höhere Stufe *über* dem kirchlichen Christentum.

Von hier aus sind geläufige Verhältnisbestimmungen zwischen Gnosis und Kirche zu revidieren. Das gilt sowohl für die dogmengeschichtliche Fassung von A. v. Harnack, nach der die Kirche »den *geschlossenen* gnostischen Auffassungen vom Christentum die zu Lehren ausgebildeten Stücke des als Glaubensregel interpretierten Taufbekenntnisses entgegengestellt« hat⁴⁰, wie für die religionsgeschichtliche Ausprägung W. Boussets, für den sich die christliche Gnosis als »künstliches Flickwerk« bei der Zusammenmontage der gnostischen mit der christlichen Religion als »zwei(er) unvereinbare(r) Dinge« darstellt⁴¹: hier wie dort werden fälschlicherweise Gnosis und kirchlicher Glaube einander als zwei geschlossene Größen kontrastiert. Vielmehr erweisen sie sich als *Stufungen*:

³⁷ Clem. Al. str. VII, 105, 5: οὐ γὰρ χορὴ ποτε, καθάπερ οἱ τὰς αἰρέσεις μετλωτες ποιοῦσι, ... κλέπτειν τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας.

³⁸ Das belegt etwa EvPh (NHC II, 3) § 11, wo »Vater«, »Sohn«, »Hl. Geist«, »Leben«, »Licht«, »Kirche« als Beispiele solcher »Namen« angeführt werden, die irrigerweise von den unter archontischer Herrschaft stehenden Menschen auf »kosmische« Dinge bezogen werden. Cf. KOSCHORKE, Die »Namen« (s. Anm. 2), 314–319.

³⁹ Vorausgesetzt ist hierbei die Unterscheidung von (genuin) christlicher Gnosis (einflußreichste Vertreter: die Valentinianer) und (nur äußerlich) christianisierter Gnosis (Beispiele: Naassener; die Ophianer des Celsus; die Sophia Jesu Christi).

⁴⁰ A. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 1909⁴, 345 (Hervorhebung von mir).

⁴¹ W. BOUSSET, Art. Gnosis, PRE VII/2, (1503–1534) 1525 ff. Im Grunde teilt auch JONAS diesen Ansatz von BOUSSET, s. o. Anm. 23. Doch gibt sein Gnosismodell in der Vorordnung des »Logos der Gnosis« vor der »Gnostische(n) Mythologie und Spekulation« (als den auch für ihn maßgeblichen Objektivationsformen) die Kategorien an die Hand, sachgemäß das spezifisch Gnostische gerade der – sich als pneumatische Deutung des schlichten Gemeindeglaubens verstehenden – christlichen Gnosis zu beschreiben.

wobei die gnostischen Christen durch »Erkenntnis« die Schätze der christlichen Offenbarung auch tatsächlich zu realisieren suchen, die sie nach ihrer Einschätzung die gemeinen Christen nur äußerlich anzueignen vermochten. »Indem sie sich mühten, über den allen *gemeinsamen* Glauben *hinauszugelangen* (ὕπερβήναι ... τὸ κοινὸν τῆς πίστεως), haben sie die Wahrheit verlassen«, heißt es bei Clemens von Alexandrien (str. VII, 97, 3) über die häretischen Gnostiker. Im Grunde kommt es nur darauf an, erneut auf diese Feststellung aufmerksam zu machen.

2. Die resultierende Neubestimmung der Geschichte der Auseinandersetzung von gnostischem und kirchlichem Christentum

Diese Neubestimmung des sachlichen Verhältnisses von gnostischem und kirchlichem Christentum geht mit der Neubestimmung der Geschichte der Auseinandersetzung beider Größen Hand in Hand und vermag vor allem den Impuls der Fragestellung W. Bauers weiter zu verfolgen, als Bauer selbst es sich als Aufgabe gestellt hat⁴². Seine These ist bekanntlich die, daß am Anfang des Christentums nicht die Einheit, sondern die Vielheit steht, daß in zahlreichen Gebieten – Hauptbeispiele sind Edessa und Ägypten – die »Häresie« die ursprüngliche Repräsentanz des Christentums darstellt oder daß dort Rechtgläubigkeit und Ketzerei lange Zeit ungeschiedene Größen bleiben. Bauer verfolgt nun die Entwicklung in den einzelnen Gebieten jeweils bis zu dem Punkt, wo das kirchliche Christentum die dominierende Stellung eingenommen hat. – Jedoch hat sich, wie das oben kurz skizzierte Stufenmodell zu demonstrieren vermag, *mit der äußeren Konsolidierung des kirchlichen Christentums die Problemlage nur verschoben*: denn jetzt wirkt die Gnosis *von innen her*, auf dem kirchlichen Christentum *aufbauend* und wegen dieser inneren Nähe zum Glauben der Kirchenchristen *um so gefährlicher* (und nachwirkender). – Für Bauer stellt Rom seit dem 1. Klemensbrief die Vorhut der Rechtgläubigkeit dar, die allerorten auf Zurückdrängung der gnostischen Häresie hinwirkt; aber noch um das Jahr 190 hat der Valentinianer Florinos, Presbyter der römischen Gemeinde (!), *in* (!) der Kirche Lehren vertreten, die nach dem Urteil des kundigen Ketzerentlarvers Irenäus »selbst die außerhalb der Kirche stehenden Häretiker niemals aufzustellen gewagt« haben⁴³, und dieselben – ohne Beanstandung durch Bischof Viktor (!) – in einer regen

⁴² W. BAUER, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 1964⁴ (mit einem Nachtrag von G. STRECKER).

⁴³ Iren. ap. Eus. h. e. V, 20, 4.

literarischen Propaganda bis hin in die Gemeinden Galliens zu verbreiten vermocht⁴⁴. Um die Mitte des 4. Jahrhunderts war die kirchenpolitische Szene bestimmt durch den Streit um das nizänische Dogma; aber zur gleichen Zeit war es noch möglich, daß erst durch Epiphianos der Häretiker Petrus endgültig entlarvt wurde, der es trotz seiner Zugehörigkeit zu einer gnostischen Sekte zur Presbyterwürde gebracht hatte und der in (!) der Kirche das Gift der gnostischen Häresie der Archontiker verbreitete (pan. 40, 1, 3–7). Eine ähnliche Situation setzt die Polemik fast aller Antignostiker voraus: Irenäus etwa, der *innere*gemeindliche Gegner zu bekämpfen hat, »qui putantur recte credidisse«, jedoch »haereticos sensus in se habentes« sind⁴⁵; oder Tertullian, dessen gnostische Disputationspartner die zuhörende Menge in Ungewißheit stürzen, »welche Seite für die Häresie zu halten sei«⁴⁶; oder Clemens von Alexandrien, der zu klagen hat sowohl über die gnostischen Häretiker, die »heimlich die Mauer der Kirche durchgraben«, wie über seine katholischen Zuhörer – wegen »der bei ihnen vorhandenen Gefahr der Hingabe an die Irrlehren«⁴⁷; oder Dionysios von Alexandrien, der mit Christen zu tun hat, »die zwar scheinbar Gemeinschaft (mit den Brüdern) unterhalten, aber häufig zu einem Irrlehrer gehen«⁴⁸; etc.⁴⁹.

Solche Vorkommnisse finden in dem oben skizzierten Stufenmodell ihre plausible Begründung. Sie lassen erkennen, daß gnostisches und kirchliches Christentum sehr viel enger personell verflochten waren und sehr viel länger aufeinander einzuwirken vermochten, als man dies gemeinhin annimmt.

⁴⁴ Iren. frgm. syr. XXVIII (Harvey II, 457). Cf. dazu A. HARNACK, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II/1, 1897, 321: in dem »Fragment des syrischen Briefes wird Victor von Irenäus aufgefordert, gegen den Florinus, der Presbyter in Rom ist, einzuschreiten und seine häretischen Bücher – Irenäus läßt *aus Schonung* den *günstigen Fall* offen, dass Victor noch keine Kenntniss von ihnen hat ... – zu unterdrücken« (Hervorhebung von mir).

⁴⁵ Iren. adv. haer. V, 31, 1.

⁴⁶ Tert. praescr. 18; resurr. 18.

⁴⁷ Clem. Al. str. VII, 106, 2; 102, 6; 93, 4.

⁴⁸ Dion. Al. ap. Eus. h. e. VII, 7, 4; 9, 2f.

⁴⁹ In diesen Zusammenhang dürfte vor allem auch die erstaunliche Entdeckung gehören, daß die Codices der Bibliothek von Nag Hammadi, durch die wir ja erstmals in den Besitz einer größeren Anzahl gnostischer Originalschriften gelangt sind, in einem pachomianischen Kloster hergestellt wurden. Das zeigen Briefe und Quittungen, die als Einbandfutter verwendet wurden: s. J. BARNS, Greek and Coptic Papyri from the Covers of the Nag Hammadi Codices: A Preliminary Report (in: Festschr. P. Labib, hg. v. M. KRAUSE, Leiden 1975, 9–18).

3. Gnostiker als Schrittmacher kirchlichen Glaubens

Verfolgt also W. Bauer die geschichtliche Entwicklung jeweils bis zu dem Punkt, wo sich ein kirchlich-normatives Christentum ausgeprägt und durchgesetzt hat, und vermag das oben kurz umrissene Stufenmodell zu zeigen, wie die Gnostiker ihrerseits solche Lehrbildung durch »pneumatische Deutung« wieder gnostisch unterlaufen haben, so könnte man hier von zwei aneinander anschließenden Fragestellungen reden. Doch wäre eine solche Verhältnisbestimmung unvollständig, da die gnostischen Christen keineswegs nur auf *vorgegebenen* gemeindechristlichen Traditionen aufzubauen vermochten, sondern ihrerseits auch *Schrittmacher* des (späteren) kirchlichen Glaubens waren. Diese Behauptung, die mit der Antizipationstheorie Harnacks nur zum geringeren Teil deckungsgleich ist⁵⁰, sei an drei Beispielen skizziert.

a) Bekanntlich sind die Gnostiker der Kirche in der *Exegese neutestamentlicher Schriften* vorangegangen; die 24 Bücher des Herakleon zum »Evangelium«⁵¹, der durchlaufende Johanneskommentar des Herakleon sowie viele Einzelbeispiele gnostischer Schriftauslegung finden erst später kirchliche Gegenstücke. Diese Antizipation der kirchlichen Entwicklung ist nun keineswegs Zufall der Überlieferung. Vielmehr ergibt sie sich – wie der Vergleich mit dem ähnlich gearteten Beispiel des Origenes zeigt – mit einer inneren Folgerichtigkeit aus dem hermeneutischen Ansatz der Gnosis. Beide, sowohl die valentinianische Gnosis etwa als auch Origenes, waren nach den Maßstäben des Gemeindechristentums ihrer Zeit der

⁵⁰ HARNACK (s. Anm. 40), 243–291: die Gnosis nimmt als die »acute Verweltlichung des Christenthums« dessen »allmähliche Verweltlichung« in der katholischen Kirche vorweg. Bei der Ausgestaltung dieser These ist HARNACK nicht der Gefahr entgangen, das Wesen des antizipierenden Gnostizismus nach Analogie des antizipierten Katholizismus zu bestimmen. Der Haupteinwand gegen HARNACKS These besteht darin, daß ihr ein vereinseitigendes Bild des in Frage stehenden Gnostizismus zugrunde liegt: dieser wird bestimmt als Religionsphilosophie, die nicht von einem soteriologischen, sondern einem spekulativ-wissenschaftlichen Interesse geleitet sei (z. B. 292f). Diese Leugnung des soteriologischen Interesses der Gnosis ist fatal; ihre Unhaltbarkeit ergibt sich bereits aus einer Stelle wie Tert. resurr. 2 (»sub obtentu quasi urgentioris causae, id est ipsius humanae salutis ante omnia requirendae, a questionibus resurrectionis incipiunt«).

⁵¹ H. LIETZMANN, Geschichte der alten Kirche I, 1961⁴, 307: »Das Bedeutsamste daran aber ist die Tatsache, daß wir demnach hier in einer gnostischen Lehrschrift den überhaupt ersten Kommentar zu einem Evangelium haben: kein katholischer Kirchenchrist hatte bis dahin ein Evangelium zum Gegenstand einer fortlaufenden Auslegung gemacht, und es hat auch noch eine erhebliche Zeit (s. bis dahin) gedauert...«

Häresie verdächtig⁵². Beide haben aber zugleich die *gesamte* biblische (bzw. neutestamentliche) Überlieferung in einer Weise ernst genommen, die im zeitgenössischen Gemeindechristentum ohne Entsprechung ist. Denn aus dem – von Origenes und den gnostischen Christen in gleicher Weise geteilten – Bewußtsein, daß die Schriften »Schatzkammern voller Mysterien« sind, ergibt sich das Bemühen, gerade auch dort nach verborgenen Weisheiten zu suchen, wo solche dem äußeren Anschein nach nicht zu erwarten sind. So Origenes: »Zu erklären, wofür dieses Zeichen Symbol sein könnte, ist schwierig und übersteigt unsere Fähigkeiten. *Aber da wir nicht vom Suchen ablassen dürfen...*, so möchte ich sagen...«⁵³ So die Gnostiker, die laut Tertullian allerorten und ohne Unterlaß als Wahlspruch im Munde führen: »Suchet, so werdet ihr finden«⁵⁴. Dieser Impuls zum unermüdlichen Suchen, der dem Gemeindechristentum in dieser Form gänzlich abgeht⁵⁵, führt notwendig dazu, *alle* in den christlichen Gemeinden gebräuchliche Schriften, da geheimnisverdächtig, in die Untersuchungen einzubeziehen⁵⁶.

⁵² Für Origenes cf. hier etwa A. v. HARNACK, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes II*, 1919, 81 Anm. 1; F. H. KETTLER, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*, 1966, 12 ff. 47 ff.

⁵³ Orig. Comm. Jo. XXXII, 21 (ad Ex 4, 6 f).

⁵⁴ Tert. praescr. 10, 9; 43, 2. Dem entspricht etwa das einleitende Logion von EvTh (NHC II, 2): »Wer die Erklärung dieser Worte findet, wird den Tod nicht schmecken.«

⁵⁵ Das zumindest ist die Meinung der Gnostiker, die den Gemeindechristen fehlendes »Forschen« in den Schriften vorwerfen (z. B. TestVer [NHC IX, 3] 45, 19–22; 37, 7 f). Ganz allgemein sieht die hinter AuthLog (NHC VI, 3) stehende Gruppe den Grundfehler ihrer Gegner darin, daß sie weder »suchen« noch »fragen« (33, 3 ff. 11 ff. 16 ff; 34, 4 ff. 18 ff. 29–32). In gleicher Weise klagt auch Origenes, daß die kirchlichen simpliciores nicht zum »Suchen« bereit sind: »Leute, die nicht imstande sind, den Sinn der Schriftstellen zu durchdringen, auch keine Mühe auf die Erforschung der Schrift verwenden wollen, obwohl doch Jesus sagt: ›Forschet in den Schriften‹« (c. C. V, 16; Übers. P. KOETSCHAU, BKV I, 53).

⁵⁶ Wie sehr sich gnostische Theologie als Exegese biblischer Schriften darstellt, zeigt bereits eine behutsame Auswertung der patristischen Quellen und wird durch die neuen Texte deutlich vor Augen geführt. Gerade auch die Polemik der Gnostiker gegen die katholischen Christen entzündet sich an Fragen der Schriftauslegung: »Nesciunt simplices animae, quid quomodo scriptum sit« (Tert. scorp. 1; ähnlich: praescr. 18, 3; Clem. Al. str. VII, 96, 5; III, 49, 1; etc.). Dabei kann die Stoßrichtung trotz konträrer Ausgangspunkte die gleiche sein; das zeigt ein Vergleich der Polemik etwa in ApcPt (NHC VII, 3), die sich – bei Zugrundelegung des MtEv – gegenüber den Kirchenchristen auf die Autorität des (Gnostikers) Petrus stützt, wahrscheinlich gerade mit antipaulinischem Akzent; und in TestVer (NHC IX, 3), das sich bei gleicher Stoßrichtung eben auf Paulus beruft. – Zur gnostischen Exegese cf.: E. PAGELS, *The Johannine Gospel in*

b) Wie das Vorbild der Gnosis rechtgläubige Kreise in Richtung auf den späteren kirchlichen Kanon drängt, läßt sich schön am Beispiel der *Epistula Apostolorum* diskutieren. Diese antignostische Schrift judenchristlicher Provenienz sucht in einem Einschub (c. 31 [42] und 33 [44]) mit deutlich apologetisch-polemischer Tendenz die Anerkennung des recht(gläubig) verstandenen Apostels Paulus durchzusetzen. Ich folge der Analyse von M. Hornschuh: Zum einen zwingt »gerade die Situation des antignostischen Kampfes« den Verfasser, »sich mit dem Andenken des Paulus auszusöhnen« und judenchristliche Ressentiments zurückzustellen; zum andern wird der Kronzeuge der gnostischen Gegner dadurch neutralisiert, daß er den elf Aposteln und deren – rechtgläubig-kirchlicher – Lehre untergeordnet wird. »Zu einer theologischen Auswertung der literarischen Hinterlassenschaft des Paulus ist der Verfasser nicht imstande. Hier sind die Gegner überlegen. Ihm genügt vollauf die Feststellung, daß Paulus mit den Aposteln übereinstimmt ... Weiß man, was die Jünger des Herrn gelehrt haben, so weiß man auch, was Paulus gelehrt hat, und so ist man der schwierigen Aufgabe einer Interpretation seiner Aussagen enthoben.«⁵⁷ – Wir können hier also an einem Beispiel beobachten, wie *die Rechtgläubigkeit der Gnosis* in der Anerkennung des Paulus folgt, doch so, daß der ständige Vorwurf der Gnostiker an die *Adresse des Gemeindechristentums* – nur äußere, nicht durch »Wissen« realisierte Aneignung der Schätze der christlichen Offenbarung – *erneut Bestätigung findet*. Denn durch diese Paulus-»Interpretation« der *Epistula*, die den Heidenapostel der Norm einer rechtgläubig-kirchlichen »Apostellehre« unterstellt, werden sich die gnostischen Opponenten kaum von ihrem ganz anders gearteten Paulusverständnis haben abbringen lassen. Dafür aber konnten sie sich nun auf eine Autorität berufen, die jetzt auch ihr Gegner anerkannte. – Ähnlich wirkungslos wird das an den Anfang der *Epistula* gestellte Bekenntnis zum »Vater, dem Herrscher der ganzen Welt«, zu »Jesus Christus«, zum »Heiligen Geist«, zur »heiligen Kirche« sowie zur »Vergebung der Sünden« geblieben sein, das sich deutlich gegen die gnostischen Häretiker richtet (c. 5 [16]). Denn die Gegner konnten so etwas, wie wir bereits feststellten, mit Leichtig-

Gnostic Exegesis, Nashville/New York 1973; DIES., Paul the Gnostic: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters, Philadelphia 1975; H.-F. WEISS, Paulus und die Häretiker. Zum Paulusverständnis in der Gnosis (in: Christentum und Gnosis, hg. v. W. ELTESTER, 1969, 116–128); K. NIEDERWIMMER, Die Freiheit des Gnostikers nach dem Philippusevangelium (in: Festschr. G. Stählin, 1970, 361–370); KOSCHORKE, Polemik (s. Anm. 2), 12f. 17–35. 64f. 107f. 146–149. 206–211.

⁵⁷ M. HORNSCHUH, Studien zur *Epistula Apostolorum*, 1965, 87. 84ff.

keit gnostisch unterlaufen⁵⁸. Man sieht: *Die Kontrahenten übernehmen voneinander, die gemeinsame Basis wird breiter, die wesentliche Sachdifferenz bleibt erhalten*. Die Gegner schaukeln, was die Anerkennung christlicher Traditionen angeht, einander gleichsam hoch, ohne daß sich dadurch etwas an der strukturellen Differenz zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum ändern würde⁵⁹.

c) Daß die gnostischen Christen Schrittmacher kirchlichen Glaubens sein konnten, zeigt schließlich – bezogen auf den einzelnen – der Bericht des Origenes über die *Missionspraxis der Gnostiker*: *Οἱ ἀλλότριοι τῆς ἐκκλησίας, ἄλλα μὲν ἐπαγγέλλονται κατ' ἀρχάς, ἄλλα δὲ κατὰ τέλος. Ἀφιστάσι μὲν γὰρ εἰδωλολατρίας ἐξ ἀρχῆς, καὶ προσάγουσι τῷ δημιουργῷ· εἶτα μετατιθέμενοι τὴν παλαιὰν ἀθετοῦσιν γραφὴν, ἐναντιούμενοι τῇ στοιχειώδει νεότητι*⁶⁰. »Abwendung vom Götzendienst« und »Hinführung zum Schöpfer« – so beschreibt Origenes sonst die *kirchliche Missionsunterweisung* (z. B. c. C. III, 15). Diese Gnostiker machten heidnische Konvertiten also erst einmal zu Kirchenchristen, bevor sie sie zu Gnostikern machen konnten; sie mußten ihnen erst zeigen, daß über »Holz« und »Stein« deren »Schöpfer« steht⁶¹, bevor sie ihnen – als höchste Stufe – die Einsicht vermitteln konnten, daß auch dieser in der Kirche verehrte Schöpfergott des Alten Testaments ein inferiores Wesen sei (*τὴν παλαιὰν ἀθετοῦσιν γραφὴν*), über dem der – allein dem Pneumatiker faßliche – Urvater steht. Wenn die Apostel ihre Predigt behutsam dem jeweiligen Fassungsvermögen der Hörer angepaßt haben⁶², so durften ihre gnostischen Jünger nicht anders verfahren⁶³; sie konnten den heidnischen Adepten nicht auf einmal die volle von Christus gebrachte Gnosis mitteilen. – Diese Origenesstelle ist deshalb so wichtig, weil sie den Verdacht der kirchlichen Ketzerbestreiter widerlegt, die in der äußere-

⁵⁸ Man vergleiche hier nur die oben bereits erwähnte (Anm. 38) Stelle EvPh (NHC II, 3) § 11, die eine gleichartige Formel wie die in EpAp 5 (16) voraussetzt, aber in betontem Gegensatz zum gemeindechristlichen Verständnis nicht auf »weltliche«, sondern auf geistige Größen bezogen wissen möchte.

⁵⁹ Dieser Vorgang des gegenseitigen Hochschaukelns scheint mir im Hinblick auf die unterschiedlichen Phasen der Auseinandersetzung des gnostischen und des rechtgläubigen Flügels von größter Bedeutung zu sein. Denn bei der Selbstbestimmung des gnostischen Christentums als einer höheren Stufe, die dasjenige geistig realisiert, was sich das Gemeindechristentum nur äußerlich anzueignen vermag, handelt es sich um keinen abgeschlossenen Prozeß. Vielmehr wiederholt sich dieser je neu in den verschiedenen Stadien der christlichen Traditionsbildung.

⁶⁰ Orig. Comm. Prov. II, 16 (Lommatzsch XIII, 228).

⁶¹ Cf. Heracl. frgm. 21.

⁶² Z. B. Iren. adv. haer. III, 12, 6; 5, 1; ExcTh 23, 3.

⁶³ Z. B. EvPh (NHC II, 3) § 119.

ren Gleichart der gnostischen Verkündigung nur böswillige Verstellung oder pure Heuchelei sehen konnten⁶⁴. Sie zeigt vielmehr, wie notwendig für diese gnostischen Christen das kirchliche Christentum als *vorbereitende Stufe* war; und wo sie diese vorbereitende Stufe bei ihrem missionarischen Bemühen nicht vorfanden, da haben sie sie sich durch die entsprechende katechetische Unterweisung eben selbst geschaffen.

⁶⁴ Z. B. Tert. adv. Val. 1: »nihil magis curant quam occultare quod praedicant«.