

Universität Tartu (Dorpat)
Theologische Fakultät
Lehrstuhl für neutestamentliche Wissenschaft und Griechisch

Jaan Lahe

DIE BERÜHRUNGSPUNKTE
ZWISCHEN GNOSIS UND JUDENTUM UND IHRE
WIDERSPIEGELUNGEN IN DEN AUTHENTISCHEN
BRIEFEN DES PAULUS

Magisterarbeit

Studienleiter: *lic. theol.* Randar Tasmuth

Tartu 2004

INHALT

Einführung 5

I. Teil: Die Theorien über den Ursprung der Gnosis 9

1. Methodische Vorbemerkungen 9

1. 1. Zur Terminologie: die Begriffe „Gnosis“ und „Gnostizismus“ und ihre Definition 9

1. 2. Gnosis im Neuen Testament – das exegetische und hermeneutische Problem 19

2. Das Problem des Ursprung der Gnosis 27

2. 1. Die Theorien über den religionsgeschichtlichen Ursprung der Gnosis 27

2 1. 1. Griechisch-hellenistische Theorien 33

2. 1. 2. Altorientalische Theorien 35

2. 1. 3. Heterodox-jüdische Herleitung der Gnosis 38

2. 1. 4. Die polykausale Herleitung der Gnosis; die Gnosis als eine spezielle Daseinshaltung 54

2. 2. Das Problem der Entstehungszeit der Gnosis 57

Zusammenfassung des 1. Teils 60

II. Teil: Berührungspunkte zwischen der Gnosis und dem Judentum 64

3. Kontakte zwischen Judentum und Hellenismus 64

3. 1. Eine einführende Bemerkung 64

3. 2. Der historische Rahmen 64

3. 3. Die Einflüsse des Hellenismus im Judentum 66

3. 3. 1. Das Eindringen der griechischen Sprache 66

3. 3. 2. Berührungen mit der griechischen Erziehung und Bildung 67

3. 3. 3. Hellenistische Einflüsse in der jüdischen Literatur 67

3. 3. 4. Berührungen mit der griechischen Philosophie 69

3. 3. 5. Veränderungen in der jüdischen Religion 71

3. 3. 6. Auseinandersetzung mit dem Hellenismus 81

4. Verschiedenen jüdischen Bewegungen, die die Gnosis beeinflusst oder die Berührungspunkte mit der Gnosis haben 83

4. 1. Apokalyptik 83

4. 2. Qumran 89

4. 3. Die jüdische Weisheitslehre 96

4. 3. 1. Das Buch Kohelet 108

5. Der jüdische Stoff in der gnostischen Literatur 114

5. 1. Die alttestamentliche Erzählungen in der Gnosis 114

5. 1. 1. Die Erzählungen über die Schöpfung der Welt und des Menschen 116

5. 1. 2. Die Erzählungen über den Paradiesgarten, Sündenfall und die Verteilung aus dem Paradies 122

5. 1. 3. Die Nachkommen des Adams 127

5. 1. 4. Die Sintflut 129

5. 1. 5. Die Patriarchen und die Sodomereignisse 131

5. 1. 6. Moses und das Gesetz 132

5. 1. 7. Die Propheten 134

6. Die jüdische Pseudepigraphen und die gnostische Literatur 134

- 7. Die gnostischen Mythologeme und ihr jüdischer Hintergrund 135
- 7. 1. Der Unbekannte Gott und der Demiurg 135
- 7. 2. Die sieben Archonten 141
- 7. 3. Der Gott „Mensch“ 143
- 7. 4. Die Weisheit 146
- 7. 5. Der Gottesgeist im Menschen 150
- 8. Die ältesten gnostischen Sekten und ihre Berührungen mit dem Judentum 151
- 8. 1. Die Mandäer und das Judentum 151
- 8. 2. Die Berührungspunkte zwischen Simon Magus, der „samaritanische Gnosis“, dem Samaritanertum und dem Judentum 157
- Zusammenfassung des 2. Teils 165

III. Teil: Die Berührungspunkte zwischen Gnosis und Judentum in den paulinischen Briefen 168

- 9. Der erste Thessalonicherbrief 168
- 9. 1. Die vermutliche polemische Hinweise auf die Gegner des Paulus 168
- 9. 2. Die Motive, die sowohl mit der Gnosis als auch mit dem Judentum die Berührungspunkte haben 172
- 9. 2. 1. Der Gegensatz zwischen dem Licht und dem Finsternis. Die Finsternis, das Schlafen und die Trunkenheit als die Symbole der Unwissenheit. Die Söhne des Lichts 172
- 10. Der Galaterbrief 175
- 10. 1. Die Gegner des Paulus in Galatien und ihr Verhältnis mit der Gnosis und mit dem Judentum 175
- 10. 2. Die Motive, die mit der Gnosis und mit dem Judentum die Berührungspunkte haben 179
- 10. 2. 1. Die negative Beurteilung des Gesetzes und die Vorstellung, dass das Gesetz Gottes durch Engel erlassen wurde 179
- 10. 2. 2. Der Begriff τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου 183
- 10. 2. 2. 1. τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου und ihre Beziehung mit der „Kalenderfrömmigkeit“ und mit dem Gesetz 189
- 10. 2. 3. Der Gegensatz zwischen dem Geist (πνεῦμα) und dem Fleisch (σὰρξ) 191
- 11. Der erste Korintherbrief 194
- 11. 1. Die Gegner des Paulus und ihre Verbindung mit der Gnosis und mit dem Judentum 194
- 11. 2. Die Motive, die sowohl mit der Gnosis als auch mit dem Judentum die Berührungspunkte haben 200
- 11. 2. 1. Die ‘Leib Christi’-Vorstellung 200
- 11. 2. 2. Die Gegenüberstellung von Adam und Christus 203
- 11. 2. 3. Die verborgene Weisheit (σοφία) und die Machtbarer dieser Welt (ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου) 210
- 11. 2. 3. 1. Die verborgene Weisheit (σοφία) 210
- 11. 2. 3. 2. die Machtbarer dieser Welt (ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου) 212
- 11. 2. 3. 3. Hat Paulus in 1. Kor 2, 6 ff. die gnostische Sprache verwendet? 216
- 12. Der Philipperbrief 217
- 12. 1. Die Gegner des Paulus in Philippi und ihr Verhältnis mit der Gnosis und mit dem Judentum 217
- 12. 2. Das Christus-Lied in Ph 2, 6–11 und seine Berührungspunkte mit der Gnosis und mit dem Judentum 219

13. Der Römerbrief 221

13. 1. Die Motive, die sowohl mit der Gnosis als auch mit dem Judentum die Berührungspunkte haben 221

13. 1. 1. Der Gegensatz zwischen dem Geist (πνεῦμα) und dem Fleisch (σὰρξ) 221

13. 1. 2. Der Gegensatz zwischen dem Licht (φωτός) und der Finsternis (σκοτία). Das Aufwachen aus dem Schlaf 224

13. 1. 3. Die 'Leib Christi'-Vorstellung 226

13. 1. 4. Die Gegenüberstellung von Adam und Christus im Röm 5 230

Zusammenfassung des 3. Teils 231

Schlusswort 233

Allgemeine Zusammenfassung 234

Kokkuvõte (Zusammenfassung auf Estnisch) 240

Literaturverzeichnis 242

EINFÜHRUNG

Die Gnosis im Neuen Testament ist ein Thema, das für die neutestamentliche Wissenschaft seit langer Zeit sehr wichtig ist. Über dieses Thema wurden schon seit dem 17. Jahrhundert viele Bücher geschrieben. Schon H. HAMMOND, dessen voluminöses Werk von 1653 J. CLERICUS 1698 in zwei Bänden, mit ausführlichen eigenen Anmerkungen versehen lateinisch herausgab¹, identifizierte die Gegner des Paulus in allen Briefen (einschließlich Gal und Röm) mit Gnostikern.² Obwohl schon CLERICUS tadelt, dass Hammond überall „seine Gnostiker“ entdeckte³, vertraten im 18. und im 19. Jahrhundert (mit kleineren oder größeren Zugeständnissen) J. L. MOSHEIM, C. W. F. WALCH, E. BURTON u. a. einen ähnlichen Standpunkt. Obgleich die überwiegende Mehrzahl der heutigen Wissenschaftler mit dem Standpunkt von HAMMOND nicht einverstanden sind, verbinden auch viele moderne Forscher wenigstens manche „Irrlehrer“ im Neuen Testament dennoch mit der gnostischen Bewegung. In einigen Fällen kann man dabei vermuten, dass diese „Irrlehrer“ entweder Menschen jüdischer Herkunft waren (so z. B. im Phil⁴) oder die Kontakte mit den jüdischen Überlieferungen hatten (wie z. B. die Weisheitsspekulationen im 1. Kor⁵). Im letzten Fall scheint wahrscheinlich, dass die „Irrlehrer“ den jüdischen Stoff für ihre eigenen Zwecke benutzt haben.

Anfang des 20. Jahrhunderts lenkte die sogenannte „Religionsgeschichtliche Schule“ (H. GUNKEL, R. REITZENSTEIN, W. BOUSSET u.a.) die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, daß es bei Autoren des Neues Testaments selbst (in erster Linie bei Paulus und Johannes) solche Vorstellungen, Gedanken und Begriffe gibt, die an die Gnosis erinnern. Diese Vorstellungen und Begriffe („Gnostische Motive“) hat am gründlichsten RUDOLF BULTMANN behandelt.⁶ Obwohl man mit vielen Gesichtspunkten von Bultmann heutzutage nicht einverstanden sein kann (wie z. B. die Existenz einer ausgebildeten vorchristlichen Gnosis, die Mythe vom Urmensch als ein gnostisches Hauptmythologem⁷) und viele Forscher diese Motive unabhängig von der Gnosis⁸ interpretieren, gibt es auch jetzt solche Wissenschaftler, die die genannten Vorstellungen und Begriffe (wenigstens in einigen Briefen und teilweise) mit der Gnosis in Zusammenhang bringen. Einige solche Motive (wie z. B. der Gedanke von der verborgenen Weisheit 1. Kor 2, 6) haben auch Parallelen im Judentum.

¹ Hammond, H. NT Domini nostri Jesu Christi ex versione vulgata cum paraphrasi et adnotationibus (1653).in Latinam transtulit, suisque animadversionibus illustravit, castigavit, auxit Johannes Clericus, 2 Bde. (1698).

² Schmithals, Walter. Neues Testament und Gnosis. Erträge der Forschung. Band 208. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1984, 7.

³ *op. cit.*, *ibid.*

⁴ s. III. 12. 1.

⁵ s. III. 11. 2. 3. 1.

⁶ Bultmann, Rudolf. Theologie des Neuen Testaments. 9. Auflage, durchgesehen und ergänzt von Otto Merk. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1984, § 15.

⁷ Zur Kritik s. Colpe, Carsten. Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.

Herausgegeben von Rudolf Bultmann. Neue Folge, 60. Heft. Der ganzen Reihe 78. Heft. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1961; Wilson, Robert McLachlan. Gnosis und Neues Testament. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln Mainz 1971, 31–32; Wilson, Robert McLachlan. Gnosis/ Gnostizismus II. Neues Testament, Judentum, Alte Kirche. In: Theologische Realenzyklopädie. Band XIII. Walter de Gruyter Berlin New York 1984, 547; s. auch I. 2. 1, bes. 2. 1. 2.

⁸ s. I. 1. 2.

Die sogenannte „Religionsgeschichtliche Schule“ lenkte die Aufmerksamkeit auch auf die Tatsache, dass in der Gnosis selbst neben Elementen aus altbabylonischen, altägyptischen und altpersischen Religionen und aus der griechischen Philosophie auch Einflüsse aus dem Judentum vorhanden sind: die Gnostiker benutzen jüdische Überlieferungen (aus dem AT und aus der außerbiblischen apokalyptischen Literatur)⁹ und viele gnostische Mythologeme sind (wie z. B. die Urmensch- und Weisheitsspekulationen) jüdischer Herkunft.¹⁰ 1945–1946 fand man 53 koptische Werke in Nag-Hammadi (in OberÄgypten). Darunter gab es auch viele gnostische Originalwerke.¹¹ Nach der Entdeckung und Editerung der Nag-Hammadi-Werke stellte es sich heraus, dass der jüdische Stoff in dieser Literatur eine sehr wichtige Rolle spielt. Diese Tatsache haben viele Forscher betont (besonders G. QUISPEL, J. DORESSE, R. McLACHLAN WILSON, K. RUDOLPH, A. BÖHLIG, H.-M. SCHENKE, K.-M. FISCHER und K.-W. TRÖGER) und diese Entdeckung hat die Beobachtungen der Religionsgeschichtlichen Schule nur bestätigt.

Die grosse Rolle des jüdischen Stoffes in der gnostischen Literatur und die Tatsache, dass die ältesten Spuren der Gnosis aus dem syrisch-palästinischen Raum stammen, haben sogar die Frage aufgeworfen, ob man den Ursprung der Gnosis überhaupt nicht im Judentum suchen muss. Schon einige Kirchenväter, wie z. B. JUSTIN, HEGESIPP und IRENÄUS VON LYON, haben den Ursprung der Gnosis im Judentum, d. h. im jüdisch-synkretistischen Milieu (in Samaria), gesehen. Im 19. Jahrhundert haben einige Forscher (R. A. LIPSIUS, B. BUDDEUS, A. HILGENFELD und besonders M. FRIEDLÄNDER) die Hypothese über die jüdische Herkunft der Gnosis wieder aufgestellt und auch zur Zeit unterstützen viele Wissenschaftler (A. ADAM, G. QUISPEL, G. KRETSCHMAR, K. SCHUBERT, P. POKORNY, R. GRANT, J. DANIELOU, G. SCHOLEM u. a.) diese Hypothese. Auch solche Forscher, die nicht die jüdische Herkunft der Gnosis behaupten, rechnen mit einem jüdischen Element bei der Entstehung der Gnosis.¹²

Die vorliegende Forschungsarbeit untersucht die Berührungspunkte zwischen der Gnosis und dem Judentum und ihre Widerspiegelungen in den Briefen des Paulus. Diese Berührungspunkte kann man in zwei Gruppen teilen: 1) die Andeutungen auf die jüdische Herkunft der Gegner von Paulus; 2) die Vorstellungen, Gedanken und Begriffe (weiterhin „die Motive“) in den paulinischen Briefen, die an die Gnosis erinnern, aber gleichzeitig auch im Judentum Parallelen haben. Solche Motive kann man wiederum in zwei Gruppe teilen: Manchmal haben diese Motive einen polemischen Kontext, manchmal aber nicht. Im ersten Fall kann man vermuten, dass diese Motive von den Gegnern des Paulus stammen, im zweiten Fall kann man behaupten, dass Paulus und die Gnostiker ähnliche Motive benutzt haben. Wie man diese Tatsache erklären muss, ist natürlich eine Frage für sich. Das ist in erster Linie ein hermeneutisches Problem.¹³ Für jede Bibelstelle und für jedes biblisches Motiv, den ich ausgewählt habe, gelten zwei Kriterien: diese Bibelstelle oder dieses Motiv muss irgendwelche Berührungspunkte 1) mit dem Judentum haben; 2) diese Bibelstelle oder dieses Motiv muss gleichzeitig auch irgendwelche Berührungspunkte mit der Gnosis haben.

⁹ s. II. 5–6.

¹⁰ s. II. 3.

¹¹ Über die Klassifikation der Literatur von Nag Hammadi s. Van Unnik, Willem Cornelis. Gnosis und Judentum. In: Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. Herausgegeben von Barbara Aland. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1978, 69; Tröger, Karl-Wolfgang. Einführung: Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 22.

¹² s. I. 2. 1.

¹³ s. I. 1. 2.

Diese Studie hat drei Ziele: 1) sie sucht die Frage zu beantworten, inwiefern man die Gegner des Paulus, die mit Gnostikern identifiziert wurden, mit dem Judentum in Zusammenhang bringen kann; 2) sie sucht zu erklären, welche Parallelen die obengenannten „gnostischen Motive“ im biblischen (d. h. alttestamentlichen) oder im außerbiblischen Judentum haben; 3) sie sucht die Frage zu beantworten, was man nach diesen Angaben über die Berührungspunkte zwischen Judentum und Gnosis im ersten Jahrhundert behaupten kann, und ob man nach diesen Angaben auch etwas über die jüdische Herkunft der Gnosis behaupten kann.

Die Methode dieser Arbeit ist die historisch-kritische, d. h. in dieser Arbeit werden alle exegetischen Methoden benutzt, die in der neutestamentlichen Wissenschaft allgemein anerkannt sind, wie z. B. die textkritische Methode, die literarkritische Methode, aber besonders die traditions- und motivgeschichtliche Analyse. Die Chronologie des Urchristentums und des Lebens des Paulus gründet sich auf GERD LÜDEMANNs Buch „Paulus, der Heidenapostel“ (Bd. I: Studien zur Chronologie. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1980). Der Text des Neuen Testaments wird nach der Ausgabe: NESTLE-ALAND. Novum Testamentum Graece. 26. neu bearbeitete Auflage (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1990) zitiert und auf Deutsch nach der Ausgabe: Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Psalmen und Neues Testament Ökumenischer Text. Katholische Bibelanstalt, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 2000. Die koptisch-gnostischen Schriften aus Nag-Hammadi werden nach der Ausgabe: The Nag Hammadi Library in English. Translated by members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity. JAMES M. ROBINSON, Director. Second Edition. Leiden 1984, zitiert.

Diese Arbeit besteht aus drei Teilen. Der erste Teil berührt zuerst die methodischen Vorfragen, wie z. B. die Terminologie, d. h. die Begriffe „Gnosis“, „Gnostizismus“ und „gnostisch“ und gibt eine Definition der Gnosis. Danach wird kurz das Problem betrachtet, wie man die obengenannten „gnostische Motive“ erklärt. Dann werden kurz die Theorien über den Ursprung der Gnosis skizziert und auch die Frage über die Existenz einer vorchristlichen Gnosis berührt. In der Gegenwart unterstützen nur einige Wissenschaftler die Hypothese von der vorchristlichen Existenz der Gnosis, aber die Frage nach der Entstehungszeit der Gnosis beeinflusst dennoch das Verständnis der „gnostischen Motive“ im Neuen Testament; wenn man voraus setzt, dass die Gnosis ein Phänomen des 2. Jahrhunderts ist, werden auch diese Motive unabhängig von der Gnosis erklärt. Zuletzt wird die Hypothese über die jüdische Herkunft der Gnosis gründlich betrachtet. Die letzte Hypothese ist der Ausgangspunkt für den zweiten Teil.

Der zweite Teil untersucht die Berührungspunkte zwischen der Gnosis und dem Judentum außerhalb der Bibel. Zuerst werden kurz die Grundzüge der Geistesgeschichte des Judentums im hellenistischen und römischen Zeitalter skizziert. Danach werden die verschiedenen jüdischen Bewegungen betrachtet, die die Gnosis beeinflusst haben (Apokalyptik, Qumran, die jüdische Weisheitslehre, die jüdische Skepsis) und die Berührungspunkte zwischen der Gnosis und dem Judentum in der gnostischen, rabbinischen und patristischen Literatur untersucht. Im zweiten Teil wird versucht die Frage zu beantworten, ob die Gnosis aus dem Judentum ableitbar ist und wie man die Berührungspunkte zwischen der Gnosis und dem Judentum überhaupt verstehen muss.

Der dritte Teil untersucht die konkreten Berührungspunkte zwischen der Gnosis und dem Judentum im *Corpus Paulinum*. Das Hauptgewicht liegt dabei auf den authentischen Briefen des Paulus, da sie wahrscheinlich aus der Zeit der Entstehung der Gnosis stammen. Welchen Briefe als die authentischen Paulusbriefe gelten, darüber herrscht zur Zeit in der Forschung eine relative Einmütigkeit. Danach sind die authentische Paulusbriefe: Der erste Thessalonicherbrief, Der

Galaterbrief, Der erste Korintherbrief, Der zweite Korintherbrief, Der Philipperbrief, Der Philemonbrief und Der Römerbrief.¹⁴

Ich habe dieses Thema gewählt, weil die Gnosis ein Thema ist, womit ich mich während meines ganzen Studiums beschäftigt habe. Das Thema meiner Diplomarbeit war „Die Gnosis im Neuen Testament“. Auf der Grundlage dieser Arbeit habe ich ein Buch geschrieben („Gnosis ja algkristlus“, auf Deutsch: Die Gnosis und das Urchristentum), das das erste Werk auf Estnisch über dieses Thema ist. Meine Magisterarbeit ist die logische Fortsetzung meiner Diplomarbeit und ist aus der vorigen erwachsen. In dieser Arbeit versuche ich viele Gedanken der Diplomarbeit weiter zu entwickeln, aber das Thema dieser Arbeit ist enger und beschränkt sich nur auf solche Berührungspunkte zwischen der Gnosis und dem Urchristentum, die auch im Judentum Parallelen haben.

Sehr dankbar bin ich meiner Frau Ursula für ihre Hilfe bei der Fertigstellung des Manuskriptes dieser Arbeit. Herr Professor Dr. Dr. Kurt Rudolph (Marburg) und Herr Dekan *lic. theol.* Randar Tasmuth (Tallinn) haben meine Arbeit durchgelesen, und haben mir eine Reihe kritischer Ratschläge gegeben. Frau Mag. Maria Moser und Herr Diakon Clemens Krause haben mir bei der Korrektur dieser Arbeit geholfen. Auch ihnen gilt mein Dank.

¹⁴ s. Vielhauer, Philipp. Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter. Walter de Gruyter. Berlin New York 1975, 67; Lohse, Eduard. Uue Testamedi tekkelugu. Eesti Üliõpilaste Seltsi Kirjastus. Tartu 1994 (übersetzt von Kalle Kasemaa), 36–38.

I. Teil

THEORIEN ÜBER DEN URSPRUNG DER GNOSIS

1. Methodische Vorbemerkungen

1. 1. Zur Terminologie: die Begriffe „Gnosis“ und „Gnostizismus“ und ihre Definition

γνῶσις ist ein griechisches Wort, das „Erkenntnis“, „Wissen“ bedeutet. Dieses Wort ist indoeuropäischer Herkunft, verwandt mit dem englischen *knowledge* und dem sanskritischen Wort *jnana*. Es wird von jeher in der Altertumskunde benutzt, um eine geistige Bewegung zu bezeichnen, welche ein Wissen um göttliche Geheimnisse betonte.¹⁵ Diese „Gnosis“ beruhte entweder auf direkter Erfahrung einer Offenbarung oder auf der Einweihung in die esoterische, geheime Tradition einer solchen Offenbarung. Solche „Erkenntnis“ wurde um den Anfang

¹⁵ Über die Berechtigung, eine große Zahl von religiösen Strömungen, denen die Tradition verschiedene Namen zuschreibt, unter einer scheinbar unhistorisch vereinheitlichenden Benennung zusammenzufassen, wird in der jüngsten Forschung zur Gnosis verstärkt diskutiert (Iwersen, Julia. *Gnosis zur Einführung*. Junius Verlag GmbH Hamburg 2001, 7). Manche Forscher, wie MICHAEL A. WILLIAMS (Williams, Michael Allen. *Rethinking „Gnosticism“*. An Argument for Dismantling a dubious Category. Princeton University Press 1996), kritisieren den Begriff „Gnosis“ überhaupt. Er ist nicht einverstanden, so verschiedene Phänomene, wie der Manichäismus, das Mandäertum, das valentinianische System des Ptolemäus bei Irenäus und die Theologie des Markion unter einen Hut zu bringen (Kap. 1). WILLIAMS hält den Begriff „Gnosis“ nicht nur für ungenügend und falsch, sondern möchte ihn durch einen neuen ersetzen: „biblical demiurgical tradition“ oder „biblical demiurgy“ (Williams, *Rethinking „Gnosticism“*, 52). Dieser sei zwar enger, aber besser zu handhaben, da es den wichtigsten Zug der damit gemeinten Überlieferung, die sich um einen Diskurs über die Welterschöpfung durch einen Demiurgen unterhalb des eigentlichen höchsten Wesens gebildet hat, zum Ausdruck bringt (Rudolph, Kurt. *Die antike Gnosis – Probleme und Fakten*. In: *Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen*. Herausgegeben Albert Franz. Verlag Ferdinand Schöningh GmbH. Paderborn, München, Wien, Zürich 2002, 32). Im strengen Sinne ist „Gnosis“ natürlich ein „typologisches Konstrukt“ neuzeitlicher Forschung (Williams, *op. cit.*, 43–53), aber was die Gnosis anbelangt, so läßt sie sich nicht durch eine Kategorie „biblical demiurgy“ ersetzen, denn abgesehen davon, daß es sehr schwierig ist, einmal alte Begriffe zu ersetzen, ist der Demiurgen-Diskurs nur eine Konsequenz des zugrundeliegenden Dualismus, der Gut und Böse auf recht verschiedenen Ebenen ansiedelt und auf getrennte Ursachen zurückführt. Andere dominante Aussagen der Texte, wie die Erlösung der Seele bzw. des Geistes, werden bei WILLIAMS nicht aufgegriffen (Rudolph, *Die antike Gnosis – Probleme und Fakten*, 33). WILLIAMS behauptet auch, daß der Begriff „Gnosis“ in den Originalquellen als Eigenname schwach bezeugt ist (Kap. 2). Auch ROBERT HAARDT ist mit der letzten Behauptung einverstanden. Er sagt, daß tatsächlich nur bei wenigen Gruppierungen die Selbstbezeichnung „Gnostiker“ ausdrücklich überliefert ist. Aber schon Irenäus von Lyon gebraucht um das Jahr 180 das Wort „Gnosis“ als Sammelbegriff für die von ihm bekämpften gnostischen Sekten. Auch in der modernen Forschung, die den Blickwinkel häresiologischer Betrachtung grundsätzlich verlassen hat, ist man bereit, die eingangs angedeutete Vielfalt gnostischer Manifestationen unter diesem Terminus zu subsumieren. HAARDT sagt, daß das Wort „Gnosis“ der Schlüssel zur Antwort auf die Frage liefert, das den zentralen Begriff der gnostischen Erlösungsreligion auf das treffendste kennzeichnet (Haardt, Robert. *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*. Otto Müller Verlag Salzburg 1967, 11). KURT RUDOLPH zeigt, daß es hinter der Vielfalt gnostischer Systeme eine relative Einheit gibt (Rudolph, Kurt. *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Unveränderter Nachdruck der dritten durchgesehenen und ergänzten Auflage. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1994, seit S. 59) und auch JULIA IWERSEN sagt, daß „ein enger Zusammenhang zwischen verschiedenen gnostischen Lehrern und Schulen nicht bestritten werden kann“ (Iwersen, Julia. *Gnosis zur Einführung* 7–8). Deswegen bin ich mit HAARDT, RUDOLPH, IWERSEN u. a. für den Begriff „Gnosis“.

unserer Zeitrechnung in verschiedenen Kreisen der griechisch-römisch-aramäischen Kultur hoch geschätzt.¹⁶

Erstmalig im Zusammenhang mit dieser geistigen Bewegung taucht das Wort „Gnosis“ im Neuen Testament auf: 1. Tim. 6, 20 spricht warnend von den Lehrsätzen der „falschen Gnosis“¹⁷; die Kirchenväter, voran Irenäus¹⁸, nehmen den Ausdruck als gängige Charakterisierung auf und stellen ihm die „wahre Gnosis“ der Kirche gegenüber. Die Vertreter dieser „falschen Gnosis“ nennen sich selbst häufig „Gnostiker“, d. h. „Wissende, Erkenntnisbesitzende“.¹⁹ In ihrer eigenen Literatur benutzen „die Gnostiker“ für sich selbst auch viele andere Selbstbezeichnungen: „die Erwählten“, „die lebenden Erwählten“, „die Kinder des Brautgemachs“²⁰, „Heiliger“ (meist im Plural), „Pneumatiker“, „das nicht wankende Geschlecht“, „die Rechten“, „Fremder“ (d. h. für die Welt).²¹ Teilweise haben die Gnostiker für sich selbst die gleichen Selbstbezeichnungen benutzt, wie die ersten Christen²² und „die christlichen Gnostiker“²³ haben sich selbst als Christen verstanden.²⁴ Für die Großkirche waren die sich als Christen verstehenden Gnostiker „Häretiker“, d. h. „Abweichler“ und „Verirrte“, für die Gnostiker war aber die Großkirche eine niedere, entweder „psychische“ oder/ und „sarkische“ Kirche, während sie selbst die

¹⁶ Quispel, Gilles. Gnosis. In: Vermaseren, Maarten J. (Herausgeber). Die orientalischen Religionen im Römerreich (OrRR). E. J. Brill, Leiden 1981, 413; Bianchi, Ugo (Herausgeber). Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e Discussioni. E. J. Brill, Leiden 1967, XXX.

¹⁷ 1. Tm 6, 20: Ὁ Τιμόθεε, τὴν παραθήκην φύλαξον ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδονόμου γνώσεως.

¹⁸ Im Werk: „Entlarvung und Widerlegung der fälschlich genannten Gnosis“. In der patristischen Literatur bezieht sich der Terminus „Gnosis“ bzw. „Gnostiker“ wohl oft auf bestimmte gnostische Gemeinschaften (die Karpokratianen nennen sich „gnostici“: Irenäus, Adv. haer. I 25, 6), jedoch gebraucht bereits Irenäus die beiden Termini auch zur Bezeichnung des gesamten ihm bekannten gnostischen Phänomens, z. B. im griech. Titel von *Adv. haer.* u. I 23, 4 bzw. II 13, 8 (s. Haardt, Robert. Gnosis. In: Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. Zweiter Band. Herder. Freiburg Basel Wien 1968, 486). Über den Terminus „Gnostiker“ in der patristischen Literatur s. auch Williams, Rethinking „Gnosticism“, 33–41 und Rudolph, Kurt. „Gnosis“ and „Gnosticism“ – the Problems of their Definition and their relation to the writings of the New Testament. In: Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaean Studies. Formerly Nag Hammadi Studies. Edited by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. XLII. E. J. Brill. Leiden New York Köln 1996, 34–52.

¹⁹ Rudolph, Die Gnosis, 63. S. auch Haardt, Die Gnosis, 11 und Schenke, Hans Martin. Die Gnosis. In: Umwelt des Urchristentums I: Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters. Herausgegeben von Johannes Leipoldt und Walter Grundmann. 7. Auflage. Evangelische Verlagsanstalt GmbH. Berlin 1985, 375.

²⁰ Anspielung auf Mt 9, 15. „Kinder“ ist Semitismus für „Zugehörige“. Das „Brautgemach“ war ein gnostisches Sakrament. S. Rudolph, Die Gnosis, 254–256.

²¹ Siegert, Folker. Selbstbezeichnungen der Gnostiker in den Nag-Hammadi-Texten. Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche. Herausgegeben von Eduard Lohse. 71. Band 1980. Walter de Gruyter. Berlin/ New York, 129–132; s. auch Rudolph, Die antike Gnosis – Probleme und Fakten, 26.

²² S. Rudolph, Kurt. „Christlich“ und „Christentum“ in der Auseinandersetzung zwischen „Kirche“ und „Gnosis“. Gedanken zur Terminologie und zum Verhältnis von „Selbstverständnis“ und „Fremdverständnis“. In: Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaean Studies. Formerly Nag Hammadi Studies. Edited by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. XLII. E. J. Brill. Leiden New York Köln 1996, 259–262.

²³ Die Begriffe „christliche Gnosis“ oder „Gnostizismus“ dienen als zusammenfassende Bezeichnung für sehr verschiedenartige Lehren und Gemeinschaftsbildungen der ersten Jh.e nCh, in deren Mittelpunkt Christus als der Offenbarer des bis dahin teilweise oder völlig unbekanntesten obersten Gottes steht (Kretschmar, Georg. Gnosis III. Christlicher Gnostizismus, dogmengeschichtlich. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2. Bd. Tübingen 1958, 1656).

²⁴ Köster, Helmut. Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit. Walter de Gruyter Berlin New York 1980, 396; Rudolph, Die Gnosis, 321; Rudolph, Die antike Gnosis – Probleme und Fakten, 26.

„pneumatische“ (d. h. „wahre“) Gemeinde darstellten.²⁵ Also – sowohl die Großkirche als auch die Gnostiker haben sich als „die wahre Kirche“ verstanden; aber dabei darf man nicht vergessen, dass die Trennung zwischen der „Orthodoxie“ und der „Häresie“ relativ spät entstanden ist²⁶ und dass wir in ntl. Zeit erst die Anfänge dieser Trennung auffinden können.

In der Fachliteratur gebraucht man für diese geistige Bewegung neben dem Begriff „Gnosis“ auch den Begriff „Gnostizismus“. Der letzte Terminus taucht erst im 18. Jahrhundert auf und zuerst auf Französisch.²⁷ In der deutschen Forschung ist dieser Terminus immer auch mit „Gnosis“ wiedergegeben worden, wie bei F. C. BAUR („Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie“, 1835). Erst Anfang des 20. Jahrhunderts hat sich mehr und mehr die Benennung „Gnosis“ durchgesetzt, besonders durch W. BOUSSETs bahnbrechendes Buch „Hauptprobleme der Gnosis“ (1907), im Unterschied zur englischsprachigen Welt, wo bis heute weiterhin überwiegend „Gnosticism“ dafür verwendet wird.²⁸ Manchmal gebraucht man auch heute in den deutschen Forschung den Begriff „Gnostizismus“, aber immer als Synonym für „Gnosis“.

Von den deutschen Wissenschaftlern wurde der Terminus „Gnostizismus“ viel kritisiert. So sagt K. RUDOLPH, dass dieser Terminus einen abwertenden Klang hat²⁹; auch H.-M. SCHENKE lehnt den Begriff „Gnostizismus“ als abwertend und „im Grunde auf der Linie der Terminologie der Ketzerbestreiter“ liegend ab.³⁰ In der vorliegenden Forschungsarbeit befolge ich die heutige Terminologie der deutschen Forschung und benutze nur den Terminus „Gnosis“. Den Terminus „Gnostizismus“ gebrauche ich nur da, wenn ich solchen Text zitiere, wo dieser Terminus vor kommt.

Das Nebeneinander der beiden Begriffe für den im Grunde gleichen Gegenstand hat in der Forschung häufig Verwirrung gestiftet und dazu geführt, beide schärfer zu bestimmen und gegeneinander abzugrenzen. Auf dem Kongreß über die „Ursprünge des Gnostizismus“ 1966 in Messina wurde von mehreren Teilnehmern ein solcher Versuch in thesenhafter Form zur Diskussion gestellt. Danach sollte unter „Gnosis“ ein „Wissen um göttliche Geheimnisse, das einer Elite vorbehalten ist“ (also esoterischen Charakter hat), verstanden werden, „Gnostizismus“ aber für die gnostischen Systeme des 2. und 3. Jahrhunderts gebraucht werden.³¹ Anders gesagt – unter „Gnostizismus“ sollte man eine spezifische christliche Häresie des zweiten und dritten Jahrhunderts n. Ch. verstehen, unter „Gnosis“ (im weiteren Sinn) den ganzen Ideenkomplex, der zur gnostischen Bewegung und zu der verwandten Denkrichtung gehört.³² „Gnosis“ ist also ein viel weiterer Begriff und kann so grundsätzlich auf andere Bereiche als den der Spätantike angewandt werden (Gnosis im Buddhismus, im Taoismus usw.).³³ Bei beiden Begriffen steht jedoch nur das Adjektiv „gnostisch“ zur Verfügung.³⁴

²⁵ Rudolph, Kurt. „Christlich“ und „Christentum“ in der Auseinandersetzung zwischen „Kirche“ und „Gnosis“, 262.

²⁶ S. Bauer, Walter. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. 2. Auflage mit einem Nachtrag von G. Strecker. J. C. H. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1964.

²⁷ Rudolph, Die Gnosis, 64; Rudolph, Kurt. „Gnosis“ and „Gnosticism“ – the Problems of their Definition and their relation to the writings of the New Testament, 43.

²⁸ Rudolph, *op. cit.* 34–52; Rudolph, Die antike Gnosis – Probleme und Fakten, 13–14; Iwersen, Julia. Gnosis zur Einführung, 8.

²⁹ Rudolph, Die Gnosis, 64; Rudolph, Die antike Gnosis – Probleme und Fakten, 13.

³⁰ Schenke, Die Gnosis 375.

³¹ Rudolph, *op. cit.* 65; Bianchi, Ugo (Herausgeber). Le Origini dello Gnosticismo, XXIX; Eltester, Walther (Herausgeber) Christentum und Gnosis. Aufsätze. Verlag Alfred Töpelmann. Berlin 1969, 9–10.

³² Wilson, Gnosis und Neues Testament, 15.

³³ Rudolph, Kurt. Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 769. S. auch Filoramo, Giovanni. Gnosis/Gnosticismus I. Religionswissenschaftlich. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und

Diese Auseinanderreißung der beiden im Grunde historisch und wissenschaftsgeschichtlich zusammengehörigen Namen hat sich nicht allgemein durchgesetzt³⁵ und viele Forscher haben diese Begriffsscheidung kritisiert.³⁶ So sagt K. RUDOLPH, dass diese Auseinanderreißung nicht sehr sinnvoll ist und versteht unter „Gnosis“ und „Gnostizismus“ dasselbe³⁷; H.–M. SCHENKE ist dagegen, wenn er mit dem Terminus „Gnostizismus“ nicht einverstanden ist³⁸; H. J. W. DRIJVERS³⁹ sagt, dass die Schwierigkeit in der Tatsache liegt, dass das Kolloquium von Messina den Ausdruck ‘Gnosis’ im phänomenologischen Sinne verwenden will, was eine Ausdehnung dieses Begriffes bis auf räumlich wie zeitlich weit entfernte Religionsformen, wie z. B. die Orphik, den Buddhismus, die Religionen der Azteken und dgl. ermöglicht.⁴⁰ Demgegenüber verwendete man den Ausdruck ‘Gnostizismus’ ausschließlich für ein historisches Phänomen in einem ganz bestimmten kulturellen Milieu. DRIJVERS sagt, dass man deswegen in bezug auf die Definition des Kolloquiums von einem Kurzschluss zwischen einer phänomenologischen und einer historischen Betrachtungsweise sprechen kann.⁴¹

Im Kolloquium von Messina hat man auch die Begriffe „Prägnostizismus“ und „Protognostizismus“ behandelt. Da erhob sich die Frage, ob dem „klassischen“ Gnostizismus ein Protognostizismus oder ein Prägnostizismus vorausgegangen sei. Wenn es sich um Prägnostizismus handelt, kann man die zeitlich frühere Bezeugung verschiedener Themen und Motive untersuchen, welche jenes „Prä“ ausmachen, in welchem sich der vollständige Gnostizismus noch nicht ausgebildet hat. Im allgemeinen unterstreichen diejenigen Gelehrten,

Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Band 3. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 2000, 1044.

³⁴ Wilson, *Gnosis und Neues Testament*, 22.

³⁵ Rudolph, *Die Gnosis*, 65; Marksches, Christoph. *Gnosis/Gnostizismus II. Christentum. 1. Neues Testament. 2. Kirchengeschichtlich*. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Band 3. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 2000, 1046; Theißen, Gerd. *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*. Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000, 314.

³⁶ S. Marksches, *op. cit.*, 1046; Drijvers, H. J. W. *Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem*. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). *Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung*. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 807; Conzelmann, Hans, Lindemann, Andreas. *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*. 13., bearbeitete Auflage. Mohr Siebeck. Tübingen 2000, 212; für diese Auseinanderreißung ist THEIBEN. Er schreibt: „Die Unterscheidung zwischen einem religionsphänomenologisch beschreibbaren Typus erlösenden Wissens und der konkreten Form antiker gnostischer Systeme hat sich zwar durchgesetzt, nicht aber die terminologische Zuordnung: Der Begriff „Gnosis“ ist an die konkreten Erscheinungen in der späten Antike gebunden und lässt sich von diesen nicht ablösen. Auch im Blick auf die Antike kann man jedoch die Gnosis im weitesten Sinne als ein auf erlösendem Wissen basierendes Selbstverständnis vom Gnostizismus als den darauf aufbauenden Systemen, die ihre Blütezeit im 2. Jh. hatten, unterscheiden. Diese Unterscheidung hätte sogar in einem wichtigen Quellentext einen Anhaltspunkt. Irenaeus schreibt über die Entstehung des valentinianischen Systems in Irenaeus, *adv. haer.* I, 11, 1: „Denn der erste, der von der sogenannten gnostischen Häresie die Prinzipien in eine eigene Gestalt der Schule transferierte, Valentin, setzte sie so fest.“ Das kann man so verstehen, als habe erst Valentinus die „Gnosis“ in ein gnostisches Schulsystem, den „Gnostizismus“, verwandelt“ (Theißen, *Die Religion der ersten Christen*, 314–315).

³⁷ Rudolph, *Die Gnosis*, 65.

³⁸ Schenke, *Die Gnosis*, 375.

³⁹ Drijvers, H. J. W. *Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem*. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). *Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung*. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 803.

⁴⁰ Bianchi, Ugo (Herausgeber). *Le Origini dello Gnosticismo*, XXVIII; Conze, Edward. *Buddhism and Gnosis*, in: *op. cit.*, 651–667; Lanczkowski, G., *Elemente gnostischer Religiosität in altamerikanischen Religionen*, in: *op. cit.*, 676–687. Filoramo, *Gnosis/Gnosticismus I.*, 1044.

⁴¹ Bianchi, Ugo. *Das Problem der Ursprünge des Gnostizismus und die Religionsgeschichte*. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). *Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung*. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 803–804.

die sich auf einen Prägnostizismus beziehen, gern die jüdische Apokalyptik, Qumran, auch den Pharisäismus und allgemein die Krisenatmosphäre im Judentum nach 70 (oder selbst bestimmte Strömungen im christlichen Denken). Im Zusammenhang dieses „Prä“ unterstreicht man auch die Bedeutung Ägyptens oder Mesopotamiens. Wenn es sich um Protognostizismus handelt, kann man hoffen, das Wesentliche des Gnostizismus auch anderswo zu finden, sowohl in den Jahrhunderten, die dem 2. Jh. n. Chr. vorausgehen, als auch außerhalb des christlichen Gnostizismus dieses Jahrhunderts. Diejenigen, die von einem Protognostizismus sprechen, weisen vor allem auf Iran oder die indioiranische Welt oder das Indien der Upanischaden oder auch auf das Griechenland des Platonismus, der Orphik (und des Pythagoräertums) hin.⁴² Manche Wissenschaftler, die Anzeichen gnostischen Denkens in den christlichen Schriften aus ntl. Zeit entdecken, empfehlen dafür den Begriff *Gnosis in statu nascendi* zu gebrauchen⁴³, aber die Wissenschaftler, die glauben, dass in der Zeit des Neuen Testaments bereits eine ausgebildete Gnosis existierte, sind mit diesem Begriff nicht einverstanden.

Auch die Begriffe „Prägnostizismus“ und „Protognostizismus“ hat man viel kritisiert. So sagt RUDOLPH, dass der Ausdruck „Prägnostizismus“, allerdings nur mit Vorsicht zu gebrauchen ist und so besser ganz zu vermeiden wäre; er empfiehlt stattdessen von „gnostisierend“ zu sprechen. Statt des Ausdrucks Protognostizismus könnte seiner Meinung nach besser der Begriff „Gnosis“ (im weiteren Sinne) zu verwenden sein, was aber sehr mißverständlich wirken kann. Auch ist bei dieser Begriffswendung die Gefahr groß, gnostische Gedankengänge unwillkürlich in fremde Phänomene hineinzutragen und so eine Filiation herzustellen, die nicht bestanden haben muss. RUDOLPH möchte daher diesen Ausdruck möglichst ganz meiden und bei „gnostisierend“ bleiben.⁴⁴ VAN BAAREN verwirft den Terminus „Prägnostizismus“, weil die Vorsilbe suggeriert, daß von Gnostizismus noch nicht die Rede ist, während das Hauptwort der Zusammensetzung das Gegenteil glauben macht. Dagegen hält er „Protognostizismus“ für „a convenient term“ zur Beschreibung früher Formen des Gnostizismus, die den vollkommen entwickelten klassischen Systemen des 2. Jahrhunderts vorangehen.⁴⁵ Weil die Begriffe „Prägnostizismus“ und „Protognostizismus“ so problematisch sind, benutze ich diese Begriffe nicht. Auch für eine hypothetische vorchristliche Gnosis und für die Gnosis im Neuen Testament gebrauche ich den Terminus „Gnosis“.

Obgleich die Terminologie auch nach dem Kolloquium von Messina uneinheitlich ist⁴⁶, kann ich nicht mit DRIJVERS⁴⁷ und mit CONZELMANN/LINDEMANN⁴⁸ einverstanden sein, wenn

⁴² Bianchi, *Le Origini dello Gnosticismo*, XXX–XXXI; Eltester, *Christentum und Gnosis*, 131.

⁴³ So z. B. W. SCHMITHALS; s. Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*, 12–13; Schmithals, Walter. *Die gnostische Elemente im Neuen Testament als hermeneutisches Problem*. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 363.

⁴⁴ Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, 771–772.

⁴⁵ Van Baaren, Thomas P., *Towards a Definition of Gnosticism*, in: Bianchi, *Le Origini dello Gnosticismo* 1967, 177.

⁴⁶ Vor dem Kolloquium von Messina klagten viele Forscher, dass es in der Terminologie keine Einheit gibt (Schoeps, Hans-Joachim. *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1956, 30; Schenke, Hans-Martin. *Hauptprobleme der Gnosis*. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). *Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung*. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975.(=1965), 587). Nach dem Kolloquium schrieb H. J. W. DRIJVERS, „dass das ganze Kolloquium unter einer großen terminologischen Verwirrung zu leiden hatte: Man sprach von Gnosis, Gnostizismus, gnostisch, prägnostisch und protognostisch, Prägnostizismus und Protognostizismus, gnostisierend usw.“ (Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem, 799) und R. HAARDT klagte, dass in der Forschung „ein einheitlicher Begriff von Gnosis nicht vorhanden ist“ (Haardt, Robert. *Zur Methodologie der Gnosisforschung*. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 183). K.-W. TRÖGER fasst diese Situation mit folgenden Worten

sie sagen, das in der Forschung umstritten ist, welches religiöse Phänomen exakt als „Gnosis“ bezeichnet werden soll, da zur Zeit über das Wesen der Gnosis/Gnostizismus dennoch ein relativer Konsensus herrscht.⁴⁹ Bevor ich meine Definition der Gnosis gebe, behaupte ich, dass die Gnosis eine religiöse oder geistliche Bewegung war. Was sind die Hauptmerkmale dieser Bewegung? Verschiedene Forscher bieten dafür die folgenden Merkmale:

Der Vorschlag des Kolloquium von Messina:

- 1) Die Vorstellung von der Gegenwart eines göttlichen „Funkens“ im Menschen, welcher aus der göttlichen Welt hervorgegangen und in diese Welt des Schicksals, der Geburt und des Todes gefallen ist, und der durch das göttliche Gegenstück seiner selbst widererweckt werden muß, um endgültig wiederhergestellt zu sein;
- 2) Die Anschauung von einer „Abwärtsentwicklung“ des Göttlichen, dessen äußerster Rand (oftmals Sophia oder Ennoia genannt) schicksalhaft einer Krise anheimzufallen und – wenn auch nur indirekt – diese Welt hervorzubringen hatte, an welcher er dann insofern nicht desinteressiert sein kann, als er das Pneuma wieder herausholen muß (Dualismus auf monistischen Hintergrund, der sich in einer doppelten Bewegung – Abwärtsentwicklung und Wiederherstellung – ausdrückt)⁵⁰;

McLACHLAN WILSON:

- 1) ein radikaler kosmischer Dualismus, der diese Welt als böse, unter der Herrschaft feindlicher Mächte, sieht);
- 2) eine Unterscheidung zwischen dem unbekanntem, transzendenten und wahren Gott und dem Demiurgen oder dem Schöpfer dieser Welt (gewöhnlich mit dem Gott des Alten Testaments gleichgesetzt);
- 3) der Glaube, dass der Mensch seiner wahren Natur nach dem Göttlichen wesenhaft gleich sei, ein Funken des himmlischen Lichtes, eingesperrt in einen materiellen Körper, und in dieser Welt der Herrschaft des Demiurgen und seiner Mächte unterworfen;
- 4) ein Mythos, der eine Art vorweltlichen Fall erzählt, um den gegenwärtigen Zustand des Menschen und sein Verlangen nach Befreiung zu erklären;
- 5) die Hilfe, die rettende γω̄σις, durch die diese Befreiung bewirkt wird und die den Menschen zur Einsicht über seine wahre Natur und seinen himmlischen Ursprung bringt;⁵¹

GILLES QUISPÉL:

- 1) Gnosis als ein Wissen um göttliche Geheimnisse;

zusammen: „Der Gebrauch von „Gnosis“ und „Gnostizismus“ bzw. „Gnosis“ und „Gnosticism“ ist gegenwärtig immer noch derart uneinheitlich und verwirrend, dass es ein großer Gewinn für die Forschung wäre, wenn man sich in dieser Sache endlich einigen könnte. Doch dafür bestehen im Moment wenig Chancen“ (Tröger, Karl-Wolfgang. Einführung: Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 23).

⁴⁷ Drijvers, Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem, 800.

⁴⁸ Conzellmann/Lindemann, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, 212.

⁴⁹ Ich bin einverstanden mit KURT RUDOLPH, wenn er sagt: „Über das „Wesen des Gnostizismus“ ist viel gehandelt worden; ich glaube, hier gibt es keine schwerwiegenden Probleme mehr. Was Gnostizismus oder Gnosis ist und was nicht, dürfte der heutigen Forschergeneration einigermaßen deutlich sein.“ (Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 773).

⁵⁰ Bianchi, Le Origini dello Gnosticismo, XXX.

⁵¹ Wilson, Robert McLachlan. Gnosis/ Gnostizismus II. Neues Testament, Judentum, Alte Kirche. In: Theologische Realenzyklopädie. Band XIII. Walter de Gruyter Berlin New York 1984, 536–537; s. auch Wilson, Gnosis und Neues Testament 1973, 11.

- 2) Unterscheidung zwischen dem unbekanntem, unerkennbarem Gott und dem Schöpfer der Welt (Demiurg);
- 3) Welt als Irrtum, die Folge des Falls eines göttlichen Wesens (Sophia);
- 4) ein göttlicher Funke im Menschen, weshalb der Mensch, d. h. der geistige Mensch, der Welt fremd und mit Gott verwandt ist;
- 5) Die Lehre, dass der Mensch sich seines tiefsten Wesens bewußt wird, wenn er das Wort der Offenbarung vernimmt;
- 6) Die Lehre, dass der göttliche Funke im Menschen durch sein himmlisches Selbst aus der Welt von Geburt und Tod erlöst wird und zu seinem Ursprung zurückgeführt wird.⁵²

ROBERT HAARDT:

- 1) Die Gnosis als die Erkenntnis des eigenen Geist-Selbst des Gnostikers und der mit diesem Geist-Selbst konsubstanzialen Gottheit; diese Gnosis beruht auf göttlicher Offenbarung und wird meist durch Erlöser-bzw. Botengestalten vermittelt;
- 2) ein Dualismus, der zwei Aspekte aufweist: a) Ein Dualismus besteht zwischen der überweltlichen, geistigen, guten Gottheit, ihrer Sphäre (Pleroma) und ihren Lichtwesen (Aionen) einerseits und dem inferioren, unwissenden Welterschöpfer (Demiurgen), seinen Archonten (Planetargeistern usw.), der Materie, dem Kosmos und der Menschenwelt andererseits; b) ein Dualismus, der dem eben beschriebenen notwendig entspricht, besteht zwischen dem göttlichen Geist-Selbst des Menschen (bzw. des Gnostikers) einerseits und dem Welterschöpfer samt seinen Mächten und deren Schöpfungen (Kosmos, Materie, Körper, Schicksal, Zeitlichkeit) andererseits;
- 3) Die Vorstellung, dass die demiurgischen Mächte sowohl den menschlichen Körper, in dem göttliches Licht als dessen Geist-Selbst gefangengesetzt wird, als auch eine Potenz (oft als ψυχή, aber auch anders bezeichnet), die dem Menschen eingepflanzt wird, um sein Geist-Selbst zu betäuben und ihn so in der Welt der Finsternis zurückzuhalten, geschaffen haben;⁵³

SASAGU ARAI:

- 1) Die Erlösung als Selbsterkenntnis, in der sich die Vereinigung des Selbst mit dem Göttlichen substantiell vollzieht;
- 2) Strenger Dualismus mit substantiellem Gepräge;
- 3) Enthüllung der Gottheit durch einen Offenbarer oder Erlöser;⁵⁴

KURT RUDOLPH:

- 1) Ein antikosmischer Dualismus;
- 2) Die Überzeugung von der Konsubstantialität des Salvator und Salvandus;
- 3) Eine typische Offenbarungs- und Erlösungslehre;
- 4) Eine kühn gehandhabte Schriftexegese oder -allegorese;⁵⁵

HANS JOACHIM SCHOEPS:

- 1) Ein urzeitlicher Bruch oder eine Spaltung in der unerkennbaren und unzugänglichen obersten Gottheit;
- 2) Emanationslehre;

⁵² Quispel, Gnosis, 413–414.

⁵³ Haardt, Gnostizismus, 478–480.

⁵⁴ Arai, Sasagu. Zur Definition der Gnosis in Rücksicht auf die Frage nach ihrem Ursprung. In: Bianchi, Ugo (Herausgeber). *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e Discussioni*. E. J. Brill. Leiden 1967, 181–182.

⁵⁵ Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 773.

- 3) Lichtfunken in der Materie, die sich in bestimmten prädestinierten Menschen inkarnieren;
- 4) Eine Askese oder ein radikaler Libertinismus;
- 5) Die Gnosis als das rechte Wissen um die Stufen des Aufstieges;⁵⁶

HANS-MARTIN SCHENKE:

- 1) Lehre von dem unbekanntem Gott;
- 2) Vorstellung von der Sophia als Welterschöpferin;
- 3) Vorstellung von den sieben Planetenherrschern;
- 4) Abstieg und Wiederaufstieg der Seele;
- 5) Dualismus zwischen Licht und Finsternis;
- 6) Dualismus Seele/ Leib und Geist/ Materie;
- 7) Die Lehre vom Gott- „Mensch“ (Urmensch-Mythus);
- 8) Erlöservorstellung;
- 9) Hypostasenlehre und Emanationsgedanke⁵⁷;
- 10) Eine negative Welt- und Daseinsdeutung und eine weltverneinende Weltanschauung⁵⁸;

CHRISTOPH MARKSCHIES:

- 1) Die Erfahrung eines vollkommen jenseitigen, fernen obersten Gottes;
- 2) die u. a. dadurch bedingte Einführung weiterer göttlicher Figuren oder Aufspaltung der vorhandenen Figuren in solche, die dem Menschen näher sind;
- 3) die Einsetzung von Welt und Materie als böse Schöpfung;
- 4) die Einführung eines eigenen Schöpfergottes (δημιουργός), der z. T. nur als unwissend, z. T. aber auch als böse geschildert wird;
- 5) die Erklärung dieses Zustandes durch ein mythologisches Drama eines göttlichen Elementes, das aus seiner Sphäre in eine böse Welt fällt, als göttlicher Funke in Menschen einer Klasse schlummert und daraus befreit werden kann;
- 6) eine Erkenntnis (Gnosis) über diesen Zustand, die aber nur durch eine jenseitige Erlösergestalt zu bekommen ist, die aus einer oberen Sphäre hinab- und wieder hinaufsteigt;
- 7) die Erlösung durch Erkenntnis des Menschen, „dass Gott (bzw. der Funke) in ihm ist“ (TestVer NHC XI, 3 56, 15–20) sowie schließlich
- 8) eine unterschiedlich ausgeprägte Tendenz zum Dualismus, die sich im Gottesbegriff, in der Entgegensetzung von Geist und Materie und in der Anthropologie äußern kann⁵⁹;

Diese Hauptelemente sind jeweils in verschiedener Weise ausgestaltet und miteinander kombiniert, ohne dass dabei allerdings alle Elemente in ein und demselben System auftauchen müssten. Dennoch kann man über solche Wesenszüge der Gnosis sprechen, die in allen gnostischen Systemen auftauchen. Sie sind folgende:

- a) Ein radikaler kosmischer/ antikosmischer Dualismus⁶⁰, der diese Welt als böse, unter der Herrschaft feindlicher Mächte sieht und eine radikale Weltablehnung, die dadurch bedingt ist;

⁵⁶ Schoeps, Hans-Joachim. *Judenchristentum und Gnosis*. In: Bianchi, Ugo (Herausgeber). *Le Origini dello Gnosticismo*. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e Discussioni. E. J. Brill. Leiden 1967, 471–474.

⁵⁷ Schenke, Die Gnosis, 380–382;

⁵⁸ Schenke, Hans-Martin. *Hauptprobleme der Gnosis*. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). *Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung*. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 589; Schenke, Die Gnosis, 374.

⁵⁹ Marksches, Gnosis/Gnostizismus II, 1045.

⁶⁰ Über den gnostischen Dualismus s. Rudolph, Die Gnosis, 68–76.

- b) Eine Unterscheidung zwischen dem unbekanntem, transzendenten und wahren Gott und dem Demiurgen oder den Planetenherrschern (Archonten);
- c) Der Glaube, dass der Menschen seiner wahren Natur nach dem Göttlichen wesenhaft gleich sei, ein Funken des himmlischen Lichtes, eingesperrt in einen materiellen Körper, und in dieser Welt der Herrschaft des Demiurgen und seiner Mächte unterworfen ist;
- d) Ein Mythos, der eine Art vorweltlichen Fall erzählt, um den gegenwärtigen Zustand des Menschen und sein Verlangen nach Befreiung zu erklären;
- e) Eine typische Offenbarungs- und Erlösungslehre⁶¹;
- f) Die Hilfe, die rettende Gnosis, durch die diese Befreiung bewirkt wird und die den Menschen zur Einsicht über seine wahre Natur und seinen himmlischen Ursprung bringt.

Mit einem Wort – die Liste der Wesenszüge der Gnosis von McLACHLAN WILSON ist am vollständigsten und genauesten, und deswegen geht meine Definition der Gnosis von dieser Liste aus. Ich habe in dieser Liste nur zwei Ergänzungen gemacht: ich habe die Liste von WILSON in Punkt 2 ergänzt mit einer Ergänzung: eine Unterscheidung gibt es zwischen dem unbekanntem, wahren Gott und dem Demiurgen *oder* den Archonten; da es gibt auch solche gnostische Systeme, wo die Gestalt des Demiurgen fehlt. Gleichfalls füge ich meiner Liste Punkt 3 von RUDOLPH hinzu, da eine typische Offenbarungs- und Erlösungslehre für die Gnosis sehr charakteristisch ist.

In der Forschung fehlt eine allgemein anerkannte Definition der Gnosis. Jedoch ist es notwendig, genau zu definieren, was unter „Gnosis“ verstanden werden soll. So gibt HANS-MARTIN SCHENKE zwei Definitionen der Gnosis:

1) „Wir verwenden das Wort „Gnosis“ als Sammelbezeichnung für bestimmte Gestalten, Gruppen und Anschauungen der spätantiken Religionsgeschichte. Die folgende Liste soll zunächst einen Überblick über die wesentlichen und eindeutigen dieser unter „Gnosis“ zusammengefaßten Erscheinungen vermitteln:

- a) Simon Magus, Menander, Kerinth, Satornil, Basilides, Valentinus, Marcion, Mani; und zwar jeweils mit ihren Schülern, Anhängern und Lehren.
- b) H(K)arpokratianer; Naassener, Peraten, Sethianer (des Hippolyt); Nikolaiten, Striatiker, Phibioniten, Sokratiten, Zakchäer, Koddianer, Borboriten, Ophiten, Kaianer, Sethianer, Archontiker (des Epiphanius); Ophianer (des Origenes); Gnostiker (des Plotin); Mandäer; jeweils mit ihren Lehren.
- c) Zwei Systeme bei Irenäus, *Adv. haer.* I 29 und 30; Baruchbuch des Gnostikers Justin; Traktat „Poimandres“ und andere hermetische Schriften; Koptisch-gnostische Schriften.”⁶²

SCHENKE sagt, dass die Zusammenfassung all dieser verschiedenen Größen unter dem einen Oberbegriff „Gnosis“ keineswegs willkürlich ist; sie gehören innerlich und sachlich zusammen als verschiedenartige Träger und Zeugen von ein und derselben, sich deutlich von der geistigen Umgebung abhebenden Weltanschauung.⁶³ SCHENKE hat sicher Recht, aber seine Liste ist ungenügend, da er auch im Neuen Testament mit der Gnosis rechnet⁶⁴, aber in diesen Liste fehlen die neutestamentlichen Schriften, wo es Berührungspunkte mit der Gnosis gibt.

2) Neben diese „äußerliche“ Definition stellt SCHENKE eine zweite Definition („eine Definition von innen“) her. Er sagt: „Die Gnosis ist eine religiöse Erlösungsbewegung der Spätantike, in der die Möglichkeit einer negativen Welt- und Daseinsdeutung in besonderer und unwerwechselbarer Weise ergriffen ist und sich zu einer konsequent weltverneinenden

⁶¹ Die Darstellung dieser Lehre s. Rudolph, *op. cit.*, 132–186.

⁶² Schenke, Hauptprobleme der Gnosis, 588; Schenke, Die Gnosis, 374.

⁶³ Schenke, Hauptprobleme der Gnosis, 589; Schenke, Die Gnosis, 374.

⁶⁴ Schenke, Hans-Martin. Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis. Ist die Gnosis aus dem Judentum ableitbar? In: Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie. Jahrgang VII/ 1965, 131–132.

Weltanschauung verfestigt hat, die sich ihrerseits wieder in Wortprägungen, Bildsprache und Kunstmythen charakteristischen Ausdruck verleiht.”⁶⁵ Diese zweite Definition zeigt einen sehr wichtigen Wesenszug der Gnosis; auch JONAS, TRÖGER⁶⁶, RUDOLPH⁶⁷ u. a. Forscher meinen, dass ein antikosmischer Dualismus ein wichtiger Wesenszug der Gnosis ist, aber das ist nur ein Wesenszug. Deshalb ist auch SCHENKEs zweite Definition nicht vollständig.

Ich stelle folgende Definition der Gnosis auf: Die Gnosis ist eine religiöse Bewegung der Spätantike, die den vorliegenden Hauptmerkmalen a – f entspricht. Diese Hauptmerkmale bilden die *differentia specifica* der Gnosis, die die Gnosis von anderen Religionen, z. B. den Mysterienreligionen, unterscheidet. In dieser Arbeit verstehe ich unter „Gnosis“ also eine konkrete religiöse Bewegung in der Spätantike, nicht aber eine universelle Denkweise, die auch im Buddhismus, im Hinduismus und anderswo vorkommen kann.⁶⁸ Diese Gnosis ist eine Erlösungsreligion, wie das Christentum, und hat viele Berührungspunkte mit letzterem. Diese Berührungspunkte kommen schon im Neuen Testament vor.

⁶⁵ Schenke, Hauptprobleme der Gnosis, 589; Schenke, Die Gnosis, 374.

⁶⁶ Tröger, Einführung: Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung, 33; Tröger, Karl-Wolfgang. Gnosis und Judentum. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 162.

⁶⁷ Rudolph, Kurt. Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 552; Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 773.

⁶⁸ Ich bin mit FILORAMO einverstanden, wenn er sagt, dass Gnosis eine bestimmte Form rel. Erkenntnis, die per se erlöst, ist und die es als solche auch außerhalb Spätantike gibt (Filoramo, Gnosis/Gnosticismus I, 1043–1044). Das wäre denn „die Gnosis im weiteren Sinne“ (diesen Begriff benutzt z. B. CARSTEN COLPE, s. Colpe, Carsten. Gnosis I. Religionsgeschichtlich. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2. Bd. Tübingen 1958, 1648). Aber dennoch möchte ich betonen, dass die antike Gnosis daneben viele typische Wesenszüge hat, die sich von dieser „Gnosis im weiteren Sinne“ unterscheiden. Wenn ich in dieser Arbeit den Begriff „Gnosis“ benutze, denke ich dabei nur an „die Gnosis im engeren Sinne“, d. h. die spätantike Gnosis. Weiter benutze ich deswegen die Begriffe „die Gnosis im weiteren Sinne“ und „die Gnosis im engeren Sinne“, nicht.

1. 2. Gnosis im Neuen Testament – das exegetische und hermeneutische Problem

Es gibt zweierlei Berührungspunkte zwischen der Gnosis und dem Urchristentum: 1) in den Schriften des Neuen Testaments wird gegen die Irrlehrern polemisiert, die die altkirchliche Überlieferung und die moderne Wissenschaft mit Gnostikern identifiziert haben; 2) in denselben Schriften gibt es Vorstellungen, Gedanken und Begriffe („Motive“) die an die Gnosis erinnern, aber keinen polemischen Kontext haben.

Seit H. HAMMOND⁶⁹ identifizieren viele Exegeten die Gegner des Paulus mit Gnostikern. So vermuten das z. B. HAMMOND⁷⁰, MOSHEIM⁷¹, BURTON⁷², SCHENKEL⁷³, NEANDER⁷⁴, GODET⁷⁵, LÜTGERT⁷⁶, SCHLATTER⁷⁷, LAKE⁷⁸, BÜCHSEL⁷⁹, BAUER⁸⁰, BULTMANN⁸¹, WENDLAND⁸², REICKE⁸³, GOPPELT⁸⁴, SCHNIEWIND⁸⁵, WILKENS⁸⁶, DINKLER⁸⁷, SCHMITHALS⁸⁸, JEWETT⁸⁹, KÖSTER⁹⁰, LOHSE⁹¹, NIKOLAINEN⁹², RUDOLPH⁹³ für den 1. Korintherbrief; HAMMOND⁹⁴, BURTON⁹⁵, LIGHTFOOT⁹⁶, MÜLLER-BARDORFF⁹⁷,

⁶⁹ s. S. 4.

⁷⁰ Hammond, H., NT Domini nostri Jesu Christi ex versione vulgata cum paraphrasi et adnotationibus (1653)...in Latinam transtulit, suisque animadversionibus illustravit, castigavit, auxit Johannes Clericus, 1698 II 73 f. 81. 98 f. 108 f.

⁷¹ Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 29.

⁷² Burton, E., An Inquiry into the Heresies of the Apostolic Age, 1829, 130 ff.

⁷³ Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 29.

⁷⁴ Schmithals, *op. cit.*, *ibid.*

⁷⁵ Godet, F., Einleitung in das NT, I, 1894, 145 ff.

⁷⁶ Lütgert, Walther. Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth, 1908.

⁷⁷ Schlatter, Adolf. Die korinthische Theologie, 1914.

⁷⁸ Lake, K., The Earlier Epistles of St. Paul, 1914, 219 ff.

⁷⁹ Büchsel, F., Der Geist im NT, 1926, 367 ff.

⁸⁰ Bauer, Walter. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. 2. Auflage mit einem Nachtrag von G. Strecker. J. C. H. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1964, 103 f.

⁸¹ Bultmann, Rudolf. ThWNT I, 706.

⁸² Wendland, H.-D., Die Briefe an die Korinther, NTD 7, 1946, 2 f.

⁸³ Reicke, Bo. Diakonie, Festfreude und Zelos, 1951, 273 ff.

⁸⁴ Goppelt, L., Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert, 1954, 126 ff.

⁸⁵ Schniewind, Julius. Nachgelassene Reden und Ausätze, 1952, 114.

⁸⁶ Wilckens, U., Weisheit und Torheit, 1959.

⁸⁷ Dinkler, E. Korintherbriefe, RGG IV, 1960, 17 ff.

⁸⁸ Schmithals, Walter. Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Herausgegeben von Rudolf Bultmann. Neue Folge, 48. Heft. Der ganzen Reihe 66. Heft. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1956.

⁸⁹ Jewett, R., Paul's Anthropological Terms, 1971, 34 ff.

⁹⁰ Köster, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, 555.

⁹¹ Lohse, Eduard. Umwelt des Neuen Testaments. 7., durchgesehene Auflage. Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch. Ergänzungsreihe. Herausgegeben von Gerhard Friedrich. Band 1. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1986, 202.

⁹² Nikolainen, Aimo T. Pauluse kirjad korintlastele. Kaine kristluse alused. Esimene kiri. EELK Konsistooriumi kirjastus- ja pressiosakond, Tallinn 1995, 17.

⁹³ Rudolph, Die Gnosis, 322–323.

⁹⁴ Hammond, NT Domini nostri Jesu Christi ex versione vulgata cum paraphrasi et adnotationibus II, 207. 217 f.

⁹⁵ Burton, An Inquiry into the Heresies of the Apostolic Age, 166.

⁹⁶ Lightfoot, J. B., St. Paul's Epistle to the Philippians, 1888, 155.

⁹⁷ Müller-Bardorff, J., Zur Frage der literarischen Einheit des Philipperbriefes, WZ (J) 7, 1957/1958, 592 ff.

FRIEDRICH⁹⁸, SCHMITHALS⁹⁹, LOHSE¹⁰⁰, VIELHAUER¹⁰¹, SIBER¹⁰², TYSON¹⁰³, ELLIS¹⁰⁴, BARTH¹⁰⁵, KÖSTER¹⁰⁶ für den Philipperbrief; BURTON¹⁰⁷, NEANDER¹⁰⁸, HILGENFELD¹⁰⁹, WEINEL¹¹⁰, CONZELMANN¹¹¹, SCHULZ¹¹², SCHENKE, FISCHER¹¹³, RUDOLPH¹¹⁴, HAENCHEN¹¹⁵ und LOHSE¹¹⁶ für den Kolosserbrief; BURTON¹¹⁷, BAUR¹¹⁸, LÜTGERT¹¹⁹, BAUER¹²⁰, RIST¹²¹, SCHMITHALS¹²², LOHSE¹²³, FISCHER, SCHENKE¹²⁴, RUDOLPH¹²⁵, KLAUCK¹²⁶, MARKSCHIES¹²⁷, SCHNELLE¹²⁸ für die Pastoralbriefe.

Die Anschauung von HAMMOND, dass die Gegner des Paulus in allen Briefen (einschließlich Gal und Röm) die Gnostiker sind, hat sich in der Forschung nicht durchgesetzt,

⁹⁸ Friederich, Gerhard. Der Brief an die Philipper, NTD 8, 1962, 95.

⁹⁹ Schmithals, Walter. Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen. Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre. XXXV. Veröffentlichung. Herbert Reich. Evangelischer Verlag Gmbh Hamburg-Bergstedt 1965, 47–87.

¹⁰⁰ Lohse, Uue Testamendi tekkelugu, 66.

¹⁰¹ Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, 165.

¹⁰² Siber, P., Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. 61. 1971, 101 ff.

¹⁰³ Tyson, J. B., Paul's Opponents at Philippi, PRSt 3, 1976, 82 ff.

¹⁰⁴ Ellis, E. E., Prophecy and Hermeneutics in Early Christianity. New Testaments Essays. Untersuchungen zum Neuen Testament I/18. 1978, 108 f.

¹⁰⁵ Barth, G., Der Brief an die Philipper, 1979, 69 ff.

¹⁰⁶ Köster, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, 568.

¹⁰⁷ Burton, An Inquiry into the Heresies of the Apostolic Age, 84 f.

¹⁰⁸ Neander, August. Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. Fünfte Auflage. 1862, 396 ff.

¹⁰⁹ Hilgenfeld, Adolf. Historisch-kritische Einleitung in das NT, 1875, 665 ff.

¹¹⁰ Weinel., H., Biblische Theologie des NT. Vierte Auflage. 1928, 392.

¹¹¹ Conzelmann, Hans. Grundriß der Theologie des Neuen Testaments. München 1967, 345.

¹¹² Schulz, Siegfried. Die Mitte der Schrift. Zürich 1976, 91 f.

¹¹³ Schenke, Hans-Martin, Fischer, Karl Martin. Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. I Bd: Die Briefe des Paulus und Schriften des Paulinismus. Gütersloher Verlagshaus. Gerd Mohn 1978, 162–163.

¹¹⁴ Rudolph, Die Gnosis, 324.

¹¹⁵ Haenchen, Ernst. Gnosis II. Gnosis und NT. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2. Bd. Tübingen 1958, 1654.

¹¹⁶ Lohse, Umwelt des Neuen Testaments, 202–203.

¹¹⁷ Burton, An Inquiry into the Heresies of the Apostolic Age, 81 ff. 113 ff. 134 ff.

¹¹⁸ Baur, Ferdinand Christian. Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus, 1835, 8 f. 137 f.

¹¹⁹ Lütgert, Walther. Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Herausgegeben von A. Schlatter und W. Lütgert. Dreizehnter Jahrgang. Drittes Heft. Verlag G. Bertelsmann. Gütersloh 1909.

¹²⁰ Bauer, Walter. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. 2. Auflage mit einem Nachtrag von G. Strecker. J. C. H. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1964, 229.

¹²¹ Rist, M., Pseudoepigraphic Refutations of Marcionitism. Journal of Religion. 22, 1942, 39 ff.

¹²² Schmithals, Walter. Pastoralbriefe. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. V Band. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1961, 145.

¹²³ Lohse, Umwelt des Neuen Testaments, 203.

¹²⁴ Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 131; Schenke/Fischer, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. I Bd, 219–220.

¹²⁵ Rudolph, Die Gnosis, 324–327.

¹²⁶ Klauck, Hans-Josef. Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis. Kohlhammer Studienbücher Theologie. Herausgegeben von Gottfried Bitter, Ernst Dassmann, Helmut Merklein, Herbert Vorgrimler, Erich Zenger. Band 9, 2. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln 1996, 148.

¹²⁷ Marksches, Gnosis/Gnostizismus II, 1048.

¹²⁸ Schnelle, Udo. Einleitung in das Neue Testament. 3., neubearbeitete Auflage. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1999, 354–356.

obwohl es auch im 20. Jahrhundert manche Forscher gibt, die sogar die „Irrlehrer“ von Röm 16, 17–20, mit Gnostikern identifizieren (LÜTGERT¹²⁹, REICKE¹³⁰, SCHMITHALS¹³¹, KÄSEMANN¹³², MÜLLER¹³³). Die allgemeine Tendenz ist, dass die früheren Exegeten ziemlich kühn gewesen sind, um die Gegner des Paulus mit Gnostikern gleichzusetzen; in dieser Beziehung ist dagegen zur Zeit die überwiegende Mehrzahl von Exegeten sehr vorsichtig. Zudem gibt es hier auch eine solche Tendenz: wenn die überwiegende Mehrzahl der Forscher ziemlich sicher ist, dass die „Irrlehrer“ in den späteren Schriften des Corpus Paulinum (d. h. in der deuteropaulinischen Literatur, besonders in den Pastoralbriefen) Gnostiker sind, gibt es zur Zeit nur wenige Wissenschaftler, die die Gegner des Paulus in den früheren Schriften (d. h. in den authentischen Briefen des Paulus) sich getrauten mit den Gnostikern gleichzusetzen. Wenn man bei ihnen auch einige „gnostische Züge“ konstatiert, spricht man nur über die Züge, die an die Gnosis erinnern, die Berührungspunkte oder die Parallelen mit der Gnosis – im besten Falle nur über einige gnostische Züge bei den Gegnern. Das ist durch viele methodische Gründe bedingt.

Das erste methodologische Problem liegt darin, dass wir keine gnostischen Originaltexte besitzen, deren Ursprung eindeutig in die ntl. Zeit zurückgeht.¹³⁴ Die Anschauungen der „Irrlehrer“ müssen aus der direkten oder indirekten Polemik und Apologetik des ntl. Autors erschlossen werden, und erst eine solche Schlussfolgerung ihrerseits macht uns jene Polemik und Apologetik verständlich. Manche Aussagen, die, zeit- und situationslos aufgefasst, kaum verständlich oder theologisch nur schwer erträglich sind oder im Widerspruch zu anderen Äusserungen desselben Autors zu stehen scheinen, können, wenn man sie aus ihrer bestimmten Situation, in konkreter Anrede und unter Berücksichtigung ihrer spezifischen polemischen oder apologetischen Funktion versteht, als in hohem Maße sachgemäß erscheinen. Darum kann um der Aufgabe sachgemäßen theologischen Verständnisses willen nicht darauf verzichtet werden, die jeweiligen Kontrahenten und den entsprechenden Anlaß einer ntl. Schrift möglichst genau zu bestimmen.¹³⁵ Zudem hat man zwischen der Vorstellung, die ein ntl. Autor von seinen Gegnern besitzt, und dem Selbstverständnis dieser Gegner zu unterscheiden. Vor allem dann, wenn ein Autor wie z. B. Paulus die „Irrlehrer“ in einer fernen Gemeinde brieflich bekämpft, könnte das Bild, das der Exeget auf Grund der gesamten Korrespondenz und einer umfassenden historischen und religionsgeschichtlichen Kenntnis der entsprechenden häretischen Bewegung von den Gegnern hat, fundierter sein als das des Autors, wenn dieser den betreffenden Irrlehrern zum erstenmal begegnet und vielleicht nur vom Hörensagen über sie informiert wird (vgl. z. B. 1 Kor 11, 18; 2 Thess 3, 11). Hermeneutisch verbindlich ist für den Exegeten stets das Bild, in dem die Gegner dem ntl. Autor erscheinen, und die Ansichten, die sie nach Überzeugung dieses Autors besaßen, nicht aber das, was sie nach den Erkenntnissen des Exegeten tatsächlich darstellten und vertraten. Es gilt also, bei jeder Interpretation solcher Texte, mit denen ein Autor auf den Einbruch einer Irrlehre reagiert, die mögliche ‘hermeneutische Differenz’ zwischen dem tatsächlichen Erscheinungsbild der Gegner und der Vorstellung, die der Autor von ihnen hat, zu beachten.¹³⁶ Um es kurz auszudrücken – die Angaben, die wir über die „Irrlehrer“ im Neuen

¹²⁹ Lütgert, Walther. Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth, 1908, 138 f.

¹³⁰ Reicke, Diakonie, Festfreude und Zelos, 297.

¹³¹ S. Schmithals, Paulus und die Gnostiker.

¹³² Käsemann, Ernst. An die Römer. Handbuch zum Neuen Testament. Herausgegeben von Günther Bornkamm. 8 a. 4., durchgesehene Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1980, 298 f.

¹³³ Müller, U. B., Prophetie und Predigt im NT, 1975, 190.

¹³⁴ Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 13; Wilson, Gnosis und Neues Testament, 14.

¹³⁵ Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 16.

¹³⁶ Schmithals, *op. cit.*, 17.

Testament besitzen, sind meistens zu gering und zu allgemein gehalten, um auf Grund dieser Information diese Lehrer ganz genau zu bestimmen.¹³⁷

Das zweite methodologische Problem ist durch die synkretistische Religiosität des Zeitalters des Neuen Testaments bedingt. Viele „Irrlehrer“ haben die Züge, denen wir auch in der Gnosis begegnen und deshalb hat man behauptet, dass diese Irrlehrer Gnostiker sind. Aber dieselben Züge betreffen wir auch außerhalb der Gnosis und deswegen kann man fragen, ob diese Züge genügend sind, um diese „Irrlehrer“ mit Gnostikern gleichzusetzen. So gibt es z. B. bei den „Irrlehrern“ im 1Kor viele Züge, die an die Gnosis erinnern (hohes Selbstbewußtsein, die Überzeugung, dass man den Geist besitzt, die Begriffe *πνευματικοί* und *σαρκικοί*, die wahrscheinlich die Gegner des Paulus benutzt haben¹³⁸), aber gleichzeitig kommen sie auch außerhalb der Gnosis vor. So begegnen wir dem hohen Selbstbewußtsein des Gläubigen auch in den Mysterienreligionen und die Überzeugung, dass man den Geist besitzt, war allgemeine Überzeugung im Urchristentum. Deswegen zweifeln viele Forscher, ob man diese „Irrlehrer“ mit Gnostikern gleichsetzen kann.¹³⁹ Zum Unterschied von SCHMITHALS, der alle Züge bei den „Irrlehrern“ in Korinth aus der Gnosis ableiten will¹⁴⁰, rechnen solche Wissenschaftler, die auch meinen, dass es bei den Gegnern des Paulus gnostische Züge gibt, bei diesen „Irrlehrern“ auch mit anderen Einflüssen.¹⁴¹ Deshalb haben diese Forscher die Meinung, dass die Theologie der „Irrlehrer“ in Korinth sich religionsgeschichtlich nicht monokausal verorten läßt.¹⁴² Ein ähnliches Problem taucht im Neuen Testament auch da auf, wo Motive vor kommen, die an die Gnosis erinnern, aber keinen polemischen Kontext haben.

Zuletzt wäre es ein Missverständnis zu meinen, der Exeget könne sich einem ntl. Text, für dessen Verständnis die Frage nach den bekämpften Gegnern relevant ist, jemals ohne ein bestimmtes ‚Vorverständnis‘ hinsichtlich der Art dieser Gegnerschaft nähern, sei es auch nur hinsichtlich der Möglichkeiten, die Gegner zu bestimmen. Er wird im allgemeinen entweder überzeugt sein, daß die Gnosis zu den Voraussetzungen der ntl. Schriften gehört oder dass für das NT eine solche Voraussetzung nicht gegeben ist. Ein solches Vorverständnis dürfte allerdings nur den Punkt bestimmen, an dem er in den hermeneutischen Zirkel eintritt. Er wird beim Abschreiten dieses Zirkels sein Vorverständnis aufs Spiel setzen und bereit sein müssen, sich eines Besseren belehren zu lassen. In diesem Fall würde er den Zirkel an einer anderen Stelle verlassen als an derjenigen, an der er in ihn eingetreten war.¹⁴³

Es steht außer Zweifel, dass es im Neuen Testament solche Motive gibt, die an die Gnosis erinnern, aber außerhalb der direkten Polemik existieren, und dass es eine von der Gnosis

¹³⁷ So konstatieren z. B. HAARDT für den 1 Kor (Haardt, Gnosis, 483), KÖSTER für den Phil (Köster, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, 568), FISCHER und STRECKER für den Kol (Fischer, Karl Martin. Altkristus. EELK Usuteaduse Instituudi õppekirjandus 4. Logos. Tallinn 1995 (übersetzt von Elmar Salumaa), 153; Strecker, Georg. Judenchristentum und Gnosis. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 273).

¹³⁸ Lahe, Gnosis ja algkristlus, 124 ff.

¹³⁹ Haardt, Gnostizismus, 483; Schenke/Fischer, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. I Bd., 100 ff; Strecker, Judenchristentum und Gnosis, 271–272; Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 80 ff.

¹⁴⁰ S. Schmithals, Die Gnosis in Korinth und Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 28–33; zur Kritik s. Schenke/Fischer, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. I Bd., 100 ff und Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 80 ff.

¹⁴¹ GRANT: Stoizismus (Grant, R. M. Gnosticism and Early Christianity. Columbia University Press. New York 1959, 157–158); FISCHER: Stoizismus, die Mysterienreligionen (Fischer, Altkristus, 120–121); SCHNELLE: jüdisch-hellenistische Weisheitstheologie, die Mysterienreligionen (Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 81–82).

¹⁴² Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 81–82.

¹⁴³ Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 16.

verwendete Sprache gibt, die auch im NT gebraucht wird (Begriffe wie Welt, Geist, Fleisch usw.), und Vorstellungen und Denkformen, die hier wie dort auftauchen (z. B. der Dualismus, der Erlösungsgedanke usw.)¹⁴⁴, aber das Problem liegt darin, wie diese Begriffe und Vorstellungen *erklärt* werden müssen. Man muss unterscheiden, ob nach direktem gnostischem Einfluss auf die Autoren des NT gefragt wird, oder ob es um Berührungspunkte, „Parallelen“ oder Analogien zwischen urchristlichen und gnostischen Aussagen geht.¹⁴⁵

Die Erklärung dieser „gnostische Motive“ hängt von zwei methodischen Problemen ab. Das erste methodische Problem liegt darin, dass wir die gnostischen Vorstellungen und Begriffe nur aus den Quellen des 2. und 3. Jh. kennen. Deshalb liegt hier eine Gefahr, dass wir Vorstellungen und Deutungen, die nur im 2. Jh. eindeutig belegt sind, schon für das 1. Jh. postulieren.¹⁴⁶ Vor dieser Gefahr haben viele Forscher gewarnt, darunter J. N. D. KELLY¹⁴⁷ und W. C. VAN UNNIK. VAN UNNIK schreibt: „Als Neutestamentler muß ich gestehen, daß es mich oft wundert, wie verschieden manchmal die Arbeit an neutestamentlichen Schriften gegenüber der am gnostischen Material gehandhabt wird. Bei den ersten unterscheidet man mit Genauigkeit, oft Überspitztheit, Quellen und Traditionen, spricht man von verschiedenen, einander entgegengesetzten Gruppen, während man, was die Gnosis anbelangt, ruhig die Verschiedenheiten, die dort bestehen, vergißt. Stillschweigend werden Aussagen aus gnostischen Schriften, die sicher ins 2. Jahrhundert gehören, ins 1. hinaufdatiert; da wird ein vorangegangenes Stadium postuliert, für das man in den Quellen keine Belege hat. Und die Schwierigkeit ist dann, daß eine solche These weiter diskutiert wird, daß dadurch unsere Vorstellung vom historischen Bild der Gnosis beeinflußt und die Grenze zwischen Faktum und Hypothese allmählich verwischt wird.“¹⁴⁸ Die zeitliche Kluft zwischen den älteren gnostischen Werken und den Schriften des Neues Testaments ist eine ernsthafte Ursache, dass man die Motive im Neuen Testament, die an die Gnosis erinnern, mit Hilfe der gnostischen Vorstellungen und Begriffen, die aus dem 2. und 3. Jahrhundert entstammen, sehr vorsichtig aufklären muss, aber hier darf man ungleich handeln: die Schriften des Neuen Testaments stammen aus dem Zeitraum zwischen 50–150 und deswegen kann man behaupten, dass der zeitliche Abstand zur Entstehung der neutestamentlichen Schriften also nicht sehr groß ist.¹⁴⁹ Umgekehrt – die jüngeren Schriften des Neues Testaments stammen ungefähr aus der gleichen Zeit, wie viele gnostischer Schriften, weshalb die gnostischen Schriften aus dem 2. Jahrhundert für die Forschung der Gnosis dennoch benutzbar sind.

Das zweite methodische Problem folgt aus dem ersten Problem und besteht darin, wieweit es erlaubt ist, später in eindeutig gnostischem Zusammenhang vorkommende Motive bereits in frühen Texten als Bruchstücke eines noch älteren gnostischen Systems zu deuten.¹⁵⁰ Hier besteht eine Gefahr: solche Motive mögen im Kontext eines gnostischen Systems gnostisch sein, aber waren sie in einem früheren Stadium, z. B. im Neuen Testament, bereits gnostisch? Stammen sie

¹⁴⁴ Conzelmann/Lindemann, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, 220.

¹⁴⁵ *op. cit.*, 219.

¹⁴⁶ Wilson, Gnosis/ Gnostizismus II, 536.

¹⁴⁷ Kelly, J. N. D. A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude. Black's New Testament Commentaries. General Editor: Henry Chadwick. Adam & Charles Black. London 1982, 234.

¹⁴⁸ Van Unnik, Willem Cornelis. Gnosis und Judentum. In: Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. Herausgegeben von Barbara Aland. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1978, 70.

¹⁴⁹ Böhlig, Alexander, Marksches, Christoph. Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Herausgegeben von Erich Gräßer. Band 72. Walter de Gruyter. Berlin New York 1994, 170.

¹⁵⁰ Kretschmar, Gnosis III., 1656.

aus der Gnosis, oder wurden sie gnostisch nur im Zusammenhang eines gnostischen Systems?¹⁵¹ Einige solche Motive können weit zurück verfolgt werden, und wenn wir sie einfach als gnostisch etikettieren und voraussetzen, dass sie durch ihre Geschichte hin durchweg gnostisch waren, liegt der „Beweis“ für eine vorchristliche Gnosis auf der Hand. Dies ist aber höchst irreführend. Wir wissen z. B. aus der Verwendung jüdischer Stoffe bei den Gnostikern, dass sie diese älteren Vorstellungen übernahmen und umformten. Wir müssen daher wiederholt fragen, ob solche Vorstellungen, Ausdrücke und Begriffe bereits zu irgendeinem gegebenen Punkt ihres Auftretens gnostisch sind, und genau dies wirft Probleme auf, die das Neue Testament betreffen.¹⁵²

Erstmalig lenkte die sogenannte „Religionsgeschichtliche Schule“ die Aufmerksamkeit auf die „gnostische Motive“. Sie erklärte solche Motive als direkte Einflüsse der Gnosis auf das Christentum. So behauptet GUNKEL, dass man im Neuen Testament, besonders in den Schriften des Paulus und Johannes, auf solche Vorstellungen und Begriffe treffen kann, für die es im AT wenige oder keine Analogien gibt. Solche Motive sind z. B. die Sehnsucht des menschlichen Gemütes, aus Sünde und Welt heraus zu kommen; frei zu werden von dem Leibe dieses Todes; das Ideal in dem Bilde eines, der mehr als ein Mensch ist anzuschauen; sich Gottes selbst, zu dem niemand Zutritt hat, und den nie jemand gesehen hat, zu vergewissern in einem Abbild, zu dem man sich leichter ein Herz fassen kann; der Versöhnung gewiss zu werden an dem Sühnetode eines übermenschlichen Wesens; in dies Wesen ganz und gar einzugehen und im Sakrament die Kräfte der oberen Welt zu erfahren.¹⁵³ GUNKEL sagt, wenn im N. T. manchmal dieselben Worte wiederkehren wie im Alten, so haben sie hier doch häufig einen neuen, unalttestamentlichen Sinn: *basar* z. B. bedeutet, sofern Sittliches dabei in Frage kommt, im A. T. die menschliche Natur nach ihrer Schwäche: *σάρξ* aber heisst bei Paulus das böse Prinzip im

¹⁵¹ SCHENKE hat gezeigt, wie vom Kontext abhängt, ob eine Aussage oder Vorstellung gnostisch ist. Er schreibt: „Gnostisch sind Aussagen, Vorstellungen, Systemstücke, die aus der (S. 16) bezeichneten Daseinshaltung und Weltanschauung erwachsen bzw. ihren spezifischen Sinn erhalten. Schwierig ist die Bestimmung, ob gnostisch oder nicht, nur aber in Fällen, wo man nicht ein Ganzes mit seinen Teilen vor Augen hat, sondern nur Teilstücke, d.h. einzelne Aussagen, Vorstellungen, Systemfragmente. Diese Schwierigkeit wird dadurch noch erhöht, daß ja die Gnostiker für die darstellende Entfaltung ihrer Weltanschauung im System weitestgehend überliefertes Material, und zwar aus ganz verschiedenen Kulturkreisen, verwenden. Die Aussage z.B.: der Mensch soll wissen, woher er kommt und wohin er geht, kann ganz prägnant gnostisch sein und das tiefste Geheimnis der Gnosis meinen (Evangelium Veritatis, Codex Jung 22, 13–15; Exc. ex Theod. 78, 2); aber mit demselben Satz kann auch der Jude (Abot 3, 1) und der Stoiker (Seneca, ep. 82, 6) seine jeweils ganz andere Daseinshaltung zum Ausdruck bringen. Oder nehmen wir die Lehre vom Aufstieg der Seele nach dem Tode durch die Planetensphären; sie bildet ein zentrales Stück im Ganzen der gnostischen Weltanschauung, aber die Lehre an sich ist älter als die Gnosis, und auch wo sie zur Zeit der Gnosis für sich allein begegnet (wie z.B. im Mithraismus), braucht sie noch keineswegs gnostisch zu sein“ (Schenke, Die Gnosis, 375).

¹⁵² Wilson, Gnosis/ Gnostizismus II., 540; vgl. auch Wilson, Gnosis und Neues Testament, 16–17. Wenn die phänomenologische Forschung eine Analyse und Personalbeschreibung des Gnostizismus zu geben versucht, und die historisch-philologische Forschung die Antezedenzen des Gnostizismus zu ermitteln versucht, geht aus der Analyse des Gnostizismus hervor, daß die geborgten Motive, die Antezedenzen, dort ganz anders fungieren als in den Religionen, zu denen sie ursprünglich gehören. In diesem Zusammenhang wird oft der revolutionäre Charakter des Gnostizismus erwähnt, der alles, was er übernimmt, gründlich verändert. Jüdische, christliche, griechische oder andere Motive, oder besser gesagt: Motive, die man in diesen Religionen antrifft, spielen im Gnostizismus eine grundsätzlich andere Rolle: der Schöpfer-Gott des Judentums wird z.B. zum bösen Demiurgen. Deswegen fragt H. J. W. DRIJVERS: ob man eigentlich wohl von jüdischen, griechischen u.a. Motiven innerhalb des Gnostizismus sprechen kann, da diese jede Beziehung mit ihrem Ursprung verloren haben (Drijvers, Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem, 813). Dieses Problem verläßt aber schon die Grenzen des Fachbereiches Neues Testament und deswegen möchte ich zu diesem Problem im Kapitel 2 zurückkehren.

¹⁵³ Gunkel, Hermann. Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Herausgegeben von Wilhelm Bousset und Hermann Gunkel. 1. Heft. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1903, 86–87.

Menschen, ausgestattet mit einer widergöttlichen Energie.¹⁵⁴ GUNKEL fragt: „Wie ist dies Neue ins Urchristentum gekommen?“¹⁵⁵ und antwortet: „Die mancherlei Einzelheiten, die im Vorhergehenden zusammengestellt worden sind, legen die Frage nahe, ob der fremde Faktor nicht schon im Orient zu suchen ist. Da aber haben wir alles Recht, zunächst an eine Einwirkung der orientalischen Gnosis zu denken. Man hat längst die Berührung von Paulus und Johannes mit der späteren occidentalischen Gnosis erkannt. Nun sei an das Bild orientalischer Gnosis erinnert, das im Vorhergehenden gezeichnet worden ist. Wirklich stimmt das Urchristentum in manchen Punkten, in denen es sich vom Evangelium unterscheidet, auch schon mit dieser orientalischen religiösen Bewegung zusammen: genannt sei hier nur das Wertlegen auf die Erkenntnis, die Teilung der Welt, die manchmal an den Dualismus erinnern, die Sehnsucht des Menschen nach Erlösung und „Wiedergeburt“, der Glaube an die Herabkunft eines Gott-Erlösers, die Lehre von den Sakramenten, die Behandlung der Erkenntnis als eines Geheimwissens, die auch im N. T. eine grosse Rolle spielt“.¹⁵⁶ Ähnliche „gnostische Motive“ haben im N T auch RUDOLF BULTMANN¹⁵⁷ und BULTMANNs Schüler SCHMITHALS gefunden.¹⁵⁸

Als die „Religionsgeschichtliche Schule“ um die Jahrhundertwende die „gnostischen Elemente“ in der paulinischen Sprach- und Vorstellungswelt entdeckte, konnte man Paulus als einen der Gnosis mehr oder weniger verfallenen christlichen Theologen ansehen. Da freilich zur gleichen Zeit auch kräftige Einflüsse der Mysterienkulte auf die Begrifflichkeit des Paulus festgestellt und seine Beziehungen zur Popularphilosophie aufgedeckt wurden, ohne dass an der grundlegenden jüdischen Ausrichtung seiner theologischen Gedankenwelt ein Zweifel aufkommen konnte, galt Paulus den anderen als ein typischer Vertreter des hellenistischen Synkretismus.¹⁵⁹ In Reaktion auf diese Betrachtung der paulinischen Theologie hat KARL BARTH in seiner Römerbriefauslegung von 1919 unter souveräner Missachtung der religionsgeschichtlichen Probleme die paulinische Theologie als einen geschlossenen Entwurf, als einen pointierten Ausdruck genuin christlichen Glaubens zu erweisen versucht.¹⁶⁰

Das Vorkommen einer gnostisierenden Begriffs-, Vorstellungs- und Gedankenwelt in den ntl. Schriften läßt sich statt in ‘synkretistischer Weise’ auch als hermeneutischer Prozess im Rahmen genuin christlicher Theologie deuten.¹⁶¹ So schreibt BULTMANN: „Es war ein geschichtlich notwendiger Vorgang, dass das Evangelium von dem einen wahren Gott und von Jesus, dem Messias-Menschensohn – dass die eschatologische Botschaft von dem bevorstehenden Gericht und Heil, die zunächst von der Begriffssprache der alttestamentlich-jüdischen Tradition getragen

¹⁵⁴ Gunkel, *op. cit.*, 86.

¹⁵⁵ Gunkel, *op. cit.*, 87.

¹⁵⁶ Gunkel, *op. cit.*, 88.

¹⁵⁷ Nach BULTMANN gelten als solche Motive bei Paulus z. B. die Antithese φῶς–σκότος (Rm 13, 12; 1. Th 5, 4 f; 2. Kr 6, 14; Kol 1, 12 f; Eph 5, 8 ff; 6, 12) (Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 177), die Vorstellung, dass die Welt unter der Beherrschung ein böse Wesens oder viele böse Wesen steht (2. Kr 4, 4: der Satan als der θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου; 1. Kr 2, 6: die bösen Wesen als ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου) (Bultmann, *op. cit.*, 176) und der Gegensatz ψυχικός–πνευματικός zur Bezeichnung zweier grundsätzlich verschiedener Klassen von Menschen (Bultmann, *op. cit.*, 177). BULTMANN betont, dass der letzte Gegensatz weder aus dem griechischen Sprachgebrauch noch vom AT her, sondern nur aus der gnostischen Anthropologie verständlich ist (Bultmann, *op. cit.*, *ibid.*).

¹⁵⁸ Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*, 48–67.

¹⁵⁹ Schmithals, Walter. Die gnostische Elemente im Neuen Testament als hermeneutisches Problem. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 363. Das steht im Einklang mit der Hauptthese der Religionsgeschichtlichen Schule, dass das Christentum eine synkretistische Religion ist (Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, 95).

¹⁶⁰ Schmithals, *Die gnostische Elemente im Neuen Testament als hermeneutisches Problem*, 363.

¹⁶¹ Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*, 18.

war, in der hellenistischen Welt in eine ihr vertraute Begrifflichkeit übersetzt wurde.“¹⁶² Zu dieser Sprache gehört nach BULTMANNs Meinung auch die dualistische gnostische Begrifflichkeit, die Paulus wie andere zeitgenössische Sprachformen dort benutzt, wo sie ihm als geeignetes Gewand für die Verkündigung der christlichen Botschaft unter den besonderen Gegebenheiten der hellenistischen Welt erschien. Bei der Verwendung gnostischer Motive durch Paulus handelt es sich nach dieser Auffassung also um kein eigentlich synkretistisches Phänomen, denn Paulus will die Religionen nicht einander angleichen, um zu einer Weltreligion oder einer Urreligion zu gelangen, sondern um ein sprachlich-hermeneutisches Geschehen: Der Apostel sucht nach einer Begrifflichkeit, die ihm einen verständlichen Ausdruck des Evangeliums, wie er es versteht, erlaubt. Dazu muß er auf vorgeprägte Sprache zurückgreifen.¹⁶³ Ähnlich erklärt auch LOHSE die „gnostische Motive“ im Neuen Testament.¹⁶⁴

In einigen Fällen kann man vermuten, dass die Vorstellungen und Begriffe, die an die Gnosis erinnern, von der Sprache der jeweiligen Kontrahenten abhängen können. So meint SCHMITHALS, dass bestimmte Abschnitte der paulinischen Briefe unter der Voraussetzung erklärt worden sind, daß Paulus Begriffe bzw. ganze ‘Sprachspiele’ seiner Gegner aufnimmt, sie ‘umfunktioniert’ und gegen ihre Urheber verwendet. Dies gilt nach der Meinung von SCHMITHALS z. B. für 1 Kor 2, 6 ff. oder 2 Kor 5, 1 ff. SCHMITHALS vermutet, dass Paulus hier, um die Gnostiker zu gewinnen, die gnostische Sprache benutzt hat.¹⁶⁵ Auch RUDOLPH meint, dass der Apostel Paulus das gnostische Gedankengut zum Zweck der Polemik bewußt aufgenommen hat.¹⁶⁶

Bei den Motiven, die an die Gnosis erinnern, rechnen viele Forscher auch mit anderen Einflüssen, besonders mit Einflüssen von jüdisch-hellenistischer Philosophie. So meint EGON BRANDENBURGER bei Philo wesentliche Motive zu finden, die im Dualismus der paulinischen Sprache begegnen. Er schreibt: „Der Widerstreit von σάρξ und νοῦς; pneumageprägter Nous als ‘innerer Mensch’; Gefangenschaft und Knechtung des eigentlichen Ich, und zwar als Insein im Fleisch als Todesleib; Erlösung als Errettung aus der δουλεία der umringenden sarkischen Leiblichkeit, und zwar durch das πνεῦμα...Im Zusammenhang solcher Anschauungen stehen bei Philo wie bei Paulus zwei dualistisch entgegengesetzte Menschenklassen...; die Sarx wird als kosmische Verderbensmacht, also als etwas aktiv Feindliches erfahren; sie wirkt in den sündigen Leidenschaften und Begierden als ihren Konkretisierungen“.¹⁶⁷ Zwar sei eine direkte Verbindung von Philo zu Paulus ausgeschlossen, aber in der antiochenischen Synagoge dürften analoge Gedanken vertreten und von Paulus oder

¹⁶² Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 167.

¹⁶³ Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*, 19; Schmithals, *Die gnostische Elemente im Neuen Testament als hermeneutisches Problem*, 364.

¹⁶⁴ LOHSE sagt: „Die ersten Christen, die in Palästina und Syrien, bald aber auch in anderen Teilen der alten Welt das Evangelium verkündigten, redeten die Sprache ihrer Zeit. Daher sind sehr bald auch gnostische Motive aufgenommen worden, um sie zur Verdeutlichung der christlichen Predigt zu verwenden (Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments*, 201). Um das Evangelium als Antwort auf die offenen Fragen der Menschen nach der Sinnggebung ihres Lebens und der rettenden Erlösung verständlich zu machen, mußte es in den ihnen geläufigen Worten und Vorstellungen gepredigt werden. Aber durch die Aufnahme eben dieser Worte und Vorstellungen durfte doch keinesfalls eine inhaltliche Veränerungen oder gar Verfälschung der christlichen Verkündigung eintreten“ (Lohse, *op. cit.*, 205).

¹⁶⁵ Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*, 20.

¹⁶⁶ Rudolph, Kurt. *Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus*. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). *Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung*. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 545.

¹⁶⁷ Brandenburger, Egon. *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit*. *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*. Herausgegeben von Günther Bornkamm und Gerhard von Rad. Neunundzwanzigster Band. Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn 1968, 225.

einem vor-pln. Christentum aufgegriffen und weitergeführt worden sein.¹⁶⁸ Auch HENGEL¹⁶⁹, YAMAUCHI¹⁷⁰, PRÜMM¹⁷¹, BETZ¹⁷² und MARKSCHIES versuchen „die gnostischen Motive“ bei Paulus aus den jüdisch-hellenistischen Einflüssen abzuleiten. Sicherlich hat die jüdisch-hellenistische Religionsphilosophie die Sprache des Paulus beeinflusst, aber in einigen Fällen bietet gnostischer Sprachgebrauch und gnostische Vorstellungswelt an dem Sprachgebrauch und der Vorstellungswelt des Paulus die besten Analogien.¹⁷³

Es gibt auch solche Forscher, die meinen, dass man die Motive, die an die Gnosis erinnern, ohne direkte Einflüsse aus der Gnosis erklären kann. So meint z. B. DRIJVERS, dass Übereinstimmungen im Gebrauch von Bildern und Sprache von der gemeinsamen Situation her zu verstehen sind, in der Gnostizismus und Christentum auftreten. Seiner Meinung nach spricht das Neue Testament die Sprache seiner Zeit, ebenso wie der Gnostizismus, aber dieselben Wörter und Bilder bedeuten nicht immer dasselbe.¹⁷⁴ Auch RUDOLPH meint, dass die Gnosis und das Christentum Parallelerscheinungen sind, die aber gleichzeitig gewisse Gemeinsamkeiten haben. Diese Gemeinsamkeiten sind zum Teil aus dem gemeinsamen Wurzelboden, dem beide entsprossen sind, zu erklären; damit meint RUDOLPH das Judentum.¹⁷⁵ Aber RUDOLPH rechnet damit, daß beide Richtungen sich gegenseitig beeinflusst haben.¹⁷⁶ Zu dem Verhältnis zwischen der Gnosis und dem Christentum werde ich im Kapitel 2 zurückkehren. Zur Zusammenfassung sei hier gesagt, dass nur eine konkrete Exegese jedesmal entscheiden muss, ob es im Neuen Testament die gnostische Einflüsse gibt es oder nicht.

2. Das Problem des Ursprungs der Gnosis

2. 1. Die Theorien über den religionsgeschichtlichen Ursprung der Gnosis

Das Hauptproblem der Gnosis ist nach wie vor das Rätsel ihres Ursprungs.¹⁷⁷ Schon im Jahre 1909 erklärte ROBERT LAW in den Kerr-Vorlesungen in Glasgow, die Entstehung und

¹⁶⁸ Brandenburger, *op. cit.*, 54–55.

¹⁶⁹ Hengel, Martin. *Der Sohn Gottes*, 1975.

¹⁷⁰ Yamauchi. *Jewish Gnosticism?*; in: R. van den Broek, M. J. Vermaseren (Hrsg.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, 1981.

¹⁷¹ Prümm, K., *Gnosis an der Wurzel des Christentums*, 1972.

¹⁷² Betz, O., *Das Problem der Gnosis seit der Entdeckung der Texte von Nag Hammadi*, VF 21, 1976, 46 ff.

¹⁷³ Lahe 2001, *Gnosis ja algkristlus*, 137–152.

¹⁷⁴ Drijvers, *Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem*, 822.

¹⁷⁵ Rudolph, *Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus*, 544.

¹⁷⁶ Rudolph, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁷⁷ Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostischen Schriften. *Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung*. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 17; Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II.*, 163; s. auch Drijvers, *Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem*, 789. Nach KURT RUDOLPH lässt sich das Problem des Ursprung der Gnosis auf drei Aspekte reduzieren: den sozialgeschichtlichen, den kulturgeschichtlichen und den religionsgeschichtlichen (Rudolph, *Die Gnosis*, 296). In dieser Arbeit geht es nur um den religionsgeschichtlichen Aspekt. Über andere Aspekte s. Rudolph, *Die Gnosis*, 307–315 und Pokorny, Petr. *Der soziale Hintergrund der Gnosis*. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 77–87.

Ausbreitung der Gnosis sei eines der dunkelsten Kapitel der Kirchengeschichte. Noch heute wäre es übertrieben zu sagen, unsere Unkenntnis sei völlig beseitigt und das Dunkel erhellt. Auch jetzt können wir weder die ganze Geschichte dieser Bewegung mit all ihren Verzweigungen aufzeigen, noch genau die Einflüsse feststellen, die in jedem einzelnen Stadium ihrer Entwicklung wirksam waren.¹⁷⁸

Den religionsgeschichtlichen Ursprung der Gnosis hat man in Ägypten, in Babylonien, in Persien und in der griechischen Philosophie gesucht.¹⁷⁹ Fast alle Länder im Osten des Mittelmeerraumes sind als Ursprungsland angesehen worden¹⁸⁰, selbst in Indien hat man den Ursprung der Gnosis gesucht.¹⁸¹

Die ersten, die über die Gnosis geschrieben haben, waren die Kirchenväter (Justin., Hegesipp, Irenäus, Hippolyt). Sie haben die Entsehung der Gnosis einfach auf den Teufel zurückgeführt. Klassisch formuliert wurde dies durch den „Vater der Kirchengeschichtsschreibung“ Eusebius von Cäsarea (etwa 264–339) in seiner Kirchengeschichte:

„Während so die über den Erdkreis sich ausbreitenden Kirchen gleich herrlich glänzenden Gestirnen leuchteten und der Glaube an unseren Erlöser und Herrn Jesus Christus siegreich zu allen Völkern drang, nahm der dem Guten abholde Teufel als Feind der Wahrheit und ständiger bitterster Gegner der menschlichen Erlösung, im Kampfe gegen die Kirche alle möglichen Mittel ausnützend, nachdem er es früher mit äußeren Verfolgungen gegen sie versucht hatte, jetzt aber dieser Kampfmittel beraubt war, schlimme, trügerische Menschen als seelenvernichtende Werkzeuge und als Knechte des Verderbens in seine Dieneste. Der Teufel ging neue Wege; nichts ließ er unversucht. Falsche, verführerische Männer sollten sich unseren christlichen Namen aneignen, um einerseits die von ihnen eingefangenen Gläubigen in den Abgrund des Verderbens zu stürzen und andererseits solche, die unseren Glauben nicht kannten, durch ihre Handlungen vom Wege zur Heilslehre abzuhalten“.¹⁸² An der Spitze dieser „Verführer“ rangiert der aus der Apostelgeschichte bekannte „Magier“ Simon, der aus Samaria stammte und den Aposteln Konkurrenz machte. Er galt schon für Justin und Irenäus als Ahnherr der Gnosis. Von seinem Schüler und angeblichen Nachfolger Menander, ebenfalls Samaritaner, seien dann, wie

¹⁷⁸ Wilson, *Gnosis und Neues Testament*, 9. RUDOLPH sagt: „Es ist nicht übertrieben, wenn die Probleme der Entstehung und der Geschichte der Gnosis zu den schwierigsten der Gnosisforschung, ja der spätantiken Religionsgeschichte überhaupt gezählt werden. Die Gründe dafür sind einmal in der Quellenlage zu suchen, zum anderen ist zu bedenken, dass die Gnostiker an historischen Dingen, sofern sie nicht irgendwie der Heilsgeschichte zugehörten, keinerlei Interesse zeigten, was von ihrer antiweltlichen Einstellung aus verständlich ist. Es gibt bis heute keinen irgendwie historischen Traktat aus gnostischen Händen, etwa wie die Apostelgeschichte des Lukas oder gar die „Kirchengeschichte“ des Eusebius von Cäsarea, der uns helfen könnte, die Geschichte der Gnosis zu schreiben. Sicherem Boden haben wir nur dort unter den Füßen, wo bekannte gnostische Schul- und Sektenstifter lokalisiert und chronologisch fixiert werden können oder wo literarische Untersuchungen zu entsprechenden Ergebnissen führen. Letzteres steht der Gnosisforschung jetzt im Hinblick auf die Nag-Hammadi-Texte bevor. Ihre Analyse unter traditionsgeschichtlichen und literarkritischen Gesichtspunkten steckt noch in den Anfängen. [– – –] Eine vollständige Geschichte der Gnosis zu schreiben bleibt eine Aufgabe der Zukunft“ (Rudolph, *Die Gnosis*, 294).

¹⁷⁹ Leisegang, Hans. *Die Gnosis*. Fünfte Auflage. Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1985, 4; Jonas, Hans. *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Second edition, revised. Beacon Press. Boston 1991, 33.

¹⁸⁰ Van Unnik, Willem Cornelis. Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). *Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung*. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 483.

¹⁸¹ Leisegang, *Die Gnosis*, 4; Puech, Henri-Charles. Das Problem des Gnostizismus. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). *Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung*. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 336; s. auch Wilson, *Gnosis und Neues Testament*, 19 und Pagels, Elaine. *The Gnostic Gospels*. Penguin Books 1990, 19–20. 26.

¹⁸² Eusebius, *Hist. eccl.* IV 7, 2.

eine doppelzüngige und zweiköpfige Schlange (so Eusebius), Saturninus (oder Saturnilos) aus Antiochien und Basilides aus Alexandrien ausgegangen, von denen ersterer in Syrien, der letztere in Ägypten „gottfeindliche häretische Schulen“ gründete.¹⁸³ Mit Hilfe dieser Filiation und Konstruktion wurde für die Folgezeit Entstehung und Ausbreitung der gnostischen Häresie erklärt.¹⁸⁴

Eusebius überliefert uns auch in seiner „Kirchengeschichte“ eine Nachricht aus den „Erinnerungen“ des Hegesipp (um 180), der zufolge man die frühe Kirche „als Jungfrau bezeichnet“, weil sie „noch nicht durch eitle Lehren befleckt war“¹⁸⁵ *Hist. eccl.* III 32, 7 f. erläutert Eusebius diese Feststellung dahingehend, daß sich die Irrlehrer, „wenn es schon solche gab“, verborgen hielten, um erst nach dem Tode der Apostel unverhüllt ihr Angesicht zu zeigen und der Lehre der Wahrheit „eine falsche sogenannte Gnosis entgegenzusetzen“. Die dogmatische Grundlage dieses Geschichtsbildes liegt am Tage: Bei der gnostischen Häresie handelt es sich um einen Abfall vom rechten Glauben, um eine pseudochristliche Erscheinung, die nicht wagte, schon offen gegen die Apostel selbst anzutreten.¹⁸⁶

Dieses Geschichtsbild wurde durch die Erklärung ergänzt, die gnostischen Häretiker hätten ihre falschen Lehren aus heidnischen Quellen genommen, nämlich aus den griechischen Mythen und von Philosophen und Dichtern (Irenäus, *Adv. haer.* II 14; Tertullian, *Haer.* 7; Hippolyt, *Ref.* I, Vorrede).¹⁸⁷ Nicht aber nur die gelehrten Christen, sondern auch die griechischen Philosophen, die mit der gerade in den vornehmeren und mehr gebildeten Kreisen verbreiteten Gnosis in Berührung kamen und doch wohl etwas von der Philosophie verstehen mußten, hielten sie für eine aus der alten griechischen Philosophie erstandene Religion. Nach der Meinung des gelehrten Neuplatonikers Plotin, unter dessen Schülern sich auch Anhänger einer gnostischen Sekte befanden, ging die Gnosis aus der „alten Philosophie“ hervor, die gnostischen Propheten aber verleugneten ihren Ursprung und kleideten ihre Gedanken in orientalisches antikes Gewand.¹⁸⁸

Die Darstellung der Kirchenväter vom Aufkommen und Ursprung der gnostischen Häresie wurde im Mittelalter unkritisch tradiert und war bis zum Beginn der Neuzeit in Geltung. Seit der Zeit des Humanismus wurde der dogmatische Charakter dieses Geschichtsbildes zunehmend durchschaut. Die Ableitung der Gnosis aus dem Griechentum erschien nicht mehr als zwingend und konnte entweder durch eine Ableitung aus den orientalischen Religionen, die immer stärker das Interesse des Abendlandes fanden, bzw. aus dem hellenistischen Synkretismus oder aber durch eine Herleitung aus dem Christentum selbst ersetzt werden.¹⁸⁹ In den erstgenannten Fällen ergab sich nun die Möglichkeit, die Gnosis nicht als Abfall vom Christentum, sondern als eine

¹⁸³ Eusebius, *Hist. eccl.* IV 7, 3.

¹⁸⁴ Rudolph, *Die Gnosis*, 295.

¹⁸⁵ Eusebius, *Hist. eccl.* IV 22, 4.

¹⁸⁶ Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*, 4. SCHMITHALS kommentiert: „Diesem dogmatischen Geschichtsbild stand die für die Kirchenväter durchgehend apostolische Urkunde des NT gewichtig entgegen, soweit diese schon selbst von einer Auseinandersetzung mit den gnostischen Irrlehrern sprach [– – –]“ (Schmithals, *op. cit.*, 5).

¹⁸⁷ Schmithals, *op. cit.*, 6; vgl. auch Wilson, *Gnosis/ Gnostizismus II.*, 12: „Die traditionelle Theorie, die im Allgemeinen von Irenäus bis zur Zeit Harnacks galt, sah im Gnostizismus eine christliche Häresie, das Ergebnis der Verunreinigung des Glaubens durch die trüben Wasser der griechischen Philosophie.“ S. auch Prümm, Karl. *Gnostizismus. 1. Im Hellenismus.* In: *Lexikon für Theologie und Kirche.* Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Herausgegeben von Josef Höfer und Karl Rahner. Viertes Band. Verlag Herder. Freiburg 1968, 1024.

¹⁸⁸ Leisegang, *Die Gnosis*, 3–4.

¹⁸⁹ Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*, 6.

von Haus aus außerchristliche und damit ggf. auch vorchristliche Religion anzusehen, die sich erst sekundär dem Christentum amalgierte.¹⁹⁰

Die Ansicht der Kirchenväter über den Ursprung der Gnosis war widerspruchsvoll – ihrer Meinung nach lagen die Wurzeln der Gnosis in der griechischen Philosophie (d. h. außerhalb des Christentums), aber sie beobachteten die Gnosis als eine christliche Häresie. In der Neuzeit setzte man diese Ansicht in Zweifel. So setzte C. W. F. WALCH den Ursprung der Gnosis in die Zeit vor Christi Geburt, weil der allgemeine Lehrbegriff der Gnostiker so alt sei wie die „morgenländische Philosophie“, und verwirft demzufolge die Ansicht der Kirchenväter, Simon Magus sei der Vater der gnostischen Häresie gewesen.¹⁹¹ Auch für J. D. MICHAELIS stehen der vorchristliche und morgenländische Ursprung der Gnosis fest.¹⁹² Gegen alle derartigen Versuche wendete sich aber C. C. TITTMANN, der 1773 den Ursprung der Gnosis in das Ägypten des zweiten Jahrhunderts setzte.¹⁹³

Die Religionsgeschichtliche Schule, die um die vorletzte Jahrhundertwende blühte, nahm in Übereinstimmung mit der Forschung des 18. Jahrhunderts einen wesentlichen vor- und außerchristlichen Ursprung der Gnosis an und rechnete dabei vor allem mit orientalischen Einflüssen im Rahmen des zeitgenössischen hellenistischen Synkretismus (ägyptisch, babylonisch, iranisch).¹⁹⁴ Da sich in der Gnosis Motive befinden, die an die altbabylonische Religion erinnern¹⁹⁵, sahen Z. B. K. KESSLER¹⁹⁶, W. ANZ¹⁹⁷ und W. BOUSSET¹⁹⁸, die Wurzeln der Gnosis in der altbabylonischen Religion. Für R. REITZENSTEIN¹⁹⁹ wurzelt die Gnosis gleichfalls im Orient. Ihr Kern ist ein um die Identität von Gott und Seele kreisendes „iranisches Erlösermysterium“ („das Mysterium des erlösten Erlösers“), das bereits in vorchristlicher Zeit in Persien entstanden ist und im Manichäismus und Mandäertum seine reinste Ausprägung fand, aber auch sonst in den Mysterienreligionen der Spätantike seinen Einfluss ausübte (Allgottvorstellung).²⁰⁰ Reitzenstein verstand unter dem Begriff „der erlöste Erlöser“ vor allem die im Manichäismus begegnende Vorstellung, dass ein himmlisches Lichtwesen (Sohn Gottes oder der „Mensch“) in die Finsternis gerät, dort festgehalten wird und erst nach der Hinterlassung eines Teiles seines Wesens wieder zurückkehren kann; dieser Teil bildet die (durch die Welt- und Menschenschöpfung) in die Körperwelt versprengte Lichtseele, zu deren Befreiung der ins Jenseits zurückgelangte Teil noch einmal als „Erlöser“ hinabsteigt, um auch den Rest seines Wesens zu erlösen („zu sammeln“) und so seine uranfängliche Ganzheit wiederherzustellen.²⁰¹

¹⁹⁰ Schmithals, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁹¹ Walch, C. W. F., Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, I–XI (1762–1785).

¹⁹² Michaelis, J. D., Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes, 2 Bde. (1750).

¹⁹³ Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 8. C. C. Tittmann, De vestigiis in Novo Testamento frustra quaesitis (1773).

¹⁹⁴ Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 9.

¹⁹⁵ Z. B. die Vorstellung von 7 Archonten (= die Planetargeister) oder von einer weiblicher Gestalt, die aus dem Himmel auf die Erde (= Unterwelt) hinabsteigt und die an die Muttergöttin Istar erinnert. S. Lahe, Gnoosis ja alkristlus, 69–70.

¹⁹⁶ Kessler, K., Über Gnosis und altbabylonische Religion (1882).

¹⁹⁷ Anz, W., Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus (1897).

¹⁹⁸ Bousset, Wilhelm. Hauptprobleme der Gnosis. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Herausgegeben von Wilhelm Bousset und Hermann Gunkel. 10. Heft. Neudruck der 1. Auflage von 1907. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1973, 56; s. auch Lahe, Gnoosis ja alkristlus, 69–70; 90–91.

¹⁹⁹ Reitzenstein, Richard. Das iranische Erlösungsmysterium (1921).

²⁰⁰ Rudolph, Die Gnosis, 38.

²⁰¹ Rudolph, *op. cit.*, 141.

Den Mythos vom „erlösten Erlöser“ hat man viel kritisiert²⁰², aber mit den religionsgeschichtlichen Untersuchungen der Religionsgeschichtlichen Schule wurde das Neue Testament immer stärker in die Gnosisforschung einbezogen, vor allem durch Arbeiten aus der Schule des bekannten Neutestamentlers RUDOLF BULTMANN. Seitdem existiert für die neutestamentliche Wissenschaft das Problem der Gnosis.²⁰³ Eines der wichtigsten Ergebnisse der Religionsgeschichtlichen Schule war aber der Nachweis, dass es sich bei der gnostischen Bewegung um eine von Haus aus nichtchristliche Erscheinung gehandelt hat, die sich erst langsam mit christlichen Vorstellungen anreicherte, bis sie als eine eigenständige „christliche Gnosis“ in Erscheinung trat.²⁰⁴ Mit anderen Worten – dank der Forschungen aus der Religionsgeschichtlichen Schule hat sich die Auffassung durchgesetzt, dass die Gnosis eine Religion *sui generis* gewesen ist.²⁰⁵ Seit der Religionsgeschichtlichen Schule ist die Gnosis kein besonderes Problem der Kirchengeschichte mehr, es wird zu einem Phänomen der allgemeinen Religionsgeschichte.²⁰⁶

Den Ursprung der Gnosis hat man auch aus dem Judentum hergeleitet. Schon Hegesipp meinte, dass die Häresien aus den jüdischen Sekten erwachsen sind.²⁰⁷ Justin und Irenäus behaupteten, dass die Gnosis aus Samarien stammt, weil der Magier Simon dort lebte und lehrte. Im 19. Jahrhundert hielt der Tübinger FERDINAND CHRISTIAN BAUR die Bewegung der christlichen Gnosis für eine Fortbildung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie (Philo von Alexandrien)²⁰⁸. J. F. BUDDEUS sah die Wurzeln der Gnosis in der Kabbala (d. h. in der jüdischen Mystik) und R. A. LIPSIUS im Essäismus.²⁰⁹ Für ADOLF HILGENFELD ist die Gnosis eine im Samaritanertum entstandene Erscheinung, die trotz ihrer Verchristlichung nicht ihre eigene Grundlage aufgab.²¹⁰ MAX FRIEDLÄNDER leitete den Ursprung der Gnosis aus dem häretischen Judentum der früh-rabbinischen Zeit her.²¹¹

Aber auch das Geschichtsbild der Kirchenväter dauerte fort.²¹² In kritischer Manier griff ADOLF VON HARNACK darauf zurück und prägte die klassisch gewordene Formulierung

²⁰² WILSON sagt: „In einigen Fällen (aber nicht in allen!) wird dieses Lichtwesen als der „Urmensch“ oder *Anthropos* bezeichnet [---]. Nun haben die meisten Völker einen Mythos von einem Urmenschen, dem Stammvater der Menschheit, aber er ist nicht immer ein göttliches Wesen [---]. Heute ist anerkannt, dass dieser Mythos in seiner entwickelten Form nicht vor dem Manichäismus greifbar ist [---]. Die gnostische Soteriologie ist sehr viel komplexer und verschiedenartiger und erfordert eine genaue Beachtung der Details, wenn die Beziehungen richtig erschlossen werden sollen“ (Wilson, *Gnosis/ Gnostizismus II.*, 547). Vgl. auch Wilson, *Gnosis und Neues Testament*, 31–32 und Colpe, Carsten. *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.* Herausgegeben von Rudolf Bultmann. Neue Folge, 60. Heft. Der ganzen Reihe 78. Heft. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1961.

²⁰³ Rudolph, *Die Gnosis*, 38.

²⁰⁴ Rudolph, *op. cit.*, 295–296.

²⁰⁵ Schoeps, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, 31.

²⁰⁶ Puech, *Das Problem des Gnostizismus*, 329.

²⁰⁷ Eusebius, *Kirchengeschichte IV* 22, 5.

²⁰⁸ Baur, F. Ch. *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (1835).

²⁰⁹ Lipsius, R., *Gnostizismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang* (1860).

²¹⁰ Hilgenfeld, Adolf. *Die Ketzergeschichte des Urchristentums* (1884).

²¹¹ Friedländer, M., *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus* (1898). Vgl. auch: Quispel, *Gnosis*, 420.

²¹² WILSON begründet das Fortdauern dieses Geschichtsbildes so: „Die frühesten Gelehrten zugängliche Information über die gnostische Bewegung war in den Schriften „orthodoxer“ christlicher Gegner enthalten, die in ihr eine christliche Häresie sahen, das Ergebnis einer Verschmelzung von Christentum und griechischer Philosophie. Dies blieb die traditionelle Sicht bis ins Ende des 19. Jh. hinein“ (Wilson, *Gnosis/ Gnostizismus II.*, 536).

von der Gnosis als einer „akuten Verweltlichung, resp. Hellenisierung des Christentums“.²¹³ Harnack erblickt in der Gnosis eine Häresie, welche durch Vermischung christlicher Lehre mit vorzugsweise griechisch-heidnischem Gedankengut entstanden sei. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben auch E. DE FAYE²¹⁴ und F. C. BURKITT²¹⁵ so gedacht; auch ihrer Ansicht nach entsteht die gnostische Bewegung durch eine Verbindung des Christentums mit philosophischen und religiösen Ideen ihrer Umwelt.²¹⁶

Der seit 1947 bekannte Fund einer gnostischen Bibliothek von 13 Codices in Nag-Hammadi, der uns mehr als 50 bisher meist unbekannte gnostische Originalschriften aus dem 2.–4. Jahrhundert schenkte, hat die Erforschung der Gnosis ungemein befruchtet und ist auch für das Thema ‘Neues Testament und Gnosis’ von Bedeutung.²¹⁷ Die Bedeutung des Nag-Hammadi-Fundes sieht KURT RUDOLPH in folgenden Punkten:

1) Der Bestand an Originalquellen hat sich ungeahnt erweitert und stellt erstmalig die nunmehr von den häresiologischen Berichten unabhängige Gnosisforschung auf eine neue Grundlage. Die neuen Quellen erlauben mehr als bisher eine Kontrolle des bei den Kirchenvätern überlieferten Bildes und Materials.

2) Der Fund enthält sowohl stärker christliche als auch weniger christliche und nichtchristliche Schriften; er zeigt dadurch einerseits die Verwobenheit von Gnosis und Christentum, andererseits aber auch ihre Unabhängigkeit voneinander. Da die bisherigen Analysen an einzelnen christlich-agnostischen Texten eine sekundäre Verchristlichung nachweisen konnten, erhält die These von der nichtchristlichen Entstehung der Gnosis, die vor allem die so genannte „Religionsgeschichtliche Schule“ (BOUSSET, REITZENSTEIN) vertrat, eine Bestätigung.

3) Der Anteil jüdischer Traditionen und Vorstellungen an der Ausbildung der Gnosis, den man schon früher erkannt hatte, läßt sich jetzt noch deutlicher und beweiskräftiger machen.²¹⁸

In erster Linie besteht die Bedeutung des Nag-Hammadi-Fundes für das Problem des Ursprungs der Gnosis darin, dass nach dieser Entdeckung das Problem des Ursprung der gnostischen Bewegung wieder aktuell geworden ist.

1966 fand in Messina ein Kongress über die „Ursprünge des Gnostizismus“ statt. Unter dem Titel „Le origini dello gnosticismo“ sind die Vorträge und Diskussionen dieses Kolloquiums veröffentlicht worden. Diese Vorträge zeigen, dass im Problem des Ursprung der Gnosis eine Übereinstimmung fehlt, aber sie fassen die Forschung, die im vorletzten Jahrhundert mit NEANDER einsetzte, zusammen und stellen eine Bestandsaufnahme dar, weil alle Standpunkte, die es im Laufe der Zeit sah, in diesem Kolloquium vertreten waren und verteidigt wurden.²¹⁹

Nach SCHOEPS²²⁰ und HAARDT²²¹ gibt es folgende die Theorien über den religionsgeschichtliche Ursprung der Gnosis : 1) hellenistische, 2) altorientalische (ägyptische, babylonische, iranische) und 3) heterodox-jüdische Theorien.

²¹³ Harnack, Adolf. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Vierte, neu durchgearbeitete und vermehrte Auflage. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1909, 250.

²¹⁴ De Faye, E., Gnostiques et gnosticisme, Paris 1913.

²¹⁵ Burkitt, F. C., Church and Gnosis, Cambridge 1932.

²¹⁶ Haardt, Zur Methodologie der Gnosisforschung, 185.

²¹⁷ Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 11.

²¹⁸ Rudolph, Die Gnosis, 58–59.

²¹⁹ Drijvers, Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem, 799.

²²⁰ Schoeps, Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis, 31–33

²²¹ Haardt, Die Gnosis, 16–21; Haardt, Gnostizismus, 480–481; Haardt, Zur Methodologie der Gnosisforschung, 185–191.

2. 1. 1. Griechisch-hellenistische Theorien

Die Vorläufer dieser Theorie sind die Ketzerbekämpfer der Alten Kirche Irenäus (*Adv. haer.* II 14, 2–69, Tertullian (*De praescr. haer.* VII, 5), Hippolyt (*Ref.* I Vorrede 11) und der Neuplatoniker Porphyrius (*Vita Plotini* 16). Die Ketzerbekämpfer erblickten in der Gnosis eine Häresie, welche durch Vermischung der christlichen Lehre mit vorzugsweise griechisch-hellenistischem Gedankengut entstanden sei.²²² In der Neuzeit vertreten diese Meinung A. VON HARNACK, E. DE FAYE, F. C. BURKITT, C. SCHNEIDER²²³, H. LEISEGANG²²⁴, R. McLACHLAN WILSON, H.-H. SCHAEDELER und A. DARBY NOCK.²²⁵ Den Beitrag griechisch-hellenistischer Philosophie zur Entwicklung der Gnosis behaupten aber auch solche Forscher, die den Ursprung der Gnosis nicht aus der griechischen Philosophie ableiten, wie z. B. K. STÜRMER²²⁶, K. RUDOLPH²²⁷, P. POKORNY²²⁸, G. QUISPTEL²²⁹ und H.-J. KLAUCK²³⁰.

Die griechische Gedankenwelt, die seit Alexander dem Großen in zunehmendem Maße in den Orient einströmte, hat für die Ausbildung der Gnosis eine erhebliche Bedeutung gehabt.²³¹ Allgemein herrscht die *Communis opinio*, dass die griechische Kultur auf irgendeine Weise zu der Bildung der gnostischen Mythen beigetragen hat, vor allem derjenigen mit philosophischem Charakter. R. CRAHAY und P. BOYANCE weisen auf Platon und die Orphik hin, die – möglicherweise auf dem Wege über Philo Alexandrinus – dem Gnostizismus seine philosophische Terminologie gegeben haben. Es ist nahezu undenkbar, dass im 1. und 2. Jahrhundert Lehren, die sich als ‘Gnosis’ geben, ohne Verwendung des Begriffssystems der spätantiken Philosophie, die tiefgehend von Platon beeinflusst war formuliert werden können.²³² Auch eine ganze Reihe von Themen haben gnostisches und philosophisches Denken der frühen Kaiserzeit (1.–2. Jh.) gemeinsam: „Gott“ und „Seele“, „Demiurg“ und „unbekannter Gott“, der Ursprung des Bösen, Abstieg und Rückkehr der Seele, Zwang (Schicksal) und Freiheit. Der platonische Dualismus von Geist und Materie, Seele und Leib, Gott und Welt hat auch für die Gnosis erhebliche Bedeutung gehabt. Er hat ihr Ausgangs- und Anknüpfungspunkt für die Konzeption ihres Weltbildes und Bausteine ihrer Theologie geliefert.²³³

Über die Berechtigung, den gnostischen Leib-Seele- und Materie-Geist-Dualismus auf Platon oder seine Schule zurückzuführen, kann man dennoch sehr geteilter Meinung sein.²³⁴ So sagt TRÖGER, dass der große Einfluß des Platonismus auf viele Gnostiker eine Tatsache ist und von den Nag-Hammadi-Schriften erneut bestätigt wird.²³⁵ Auch RUDOLPH behauptet, dass die

²²² Haardt, Zur Methodologie der Gnosisforschung, 185.

²²³ Schneider, C., Geistesgeschichte des antiken Christentums I, München 1954. SCHNEIDER sagt: „Der Geist der Gnosis ist nur griechisch und zwar überwiegend platonisch. [– – –] Die Gnosis gehört in die Geschichte des Spätplatonismus als eine seiner Abzweigungen, allerdings eine sehr merkwürdige“ (268).

²²⁴ Leisegang, Hans. Die Gnosis. Leipzig 1924.

²²⁵ A. DARBY NOCK sagt, dass der Gnostizismus „a kind of Platonism run wild“ ist (Pagels, The Gnostic Gospels, 27).

²²⁶ Stürmer, Karl. Judentum, Griechentum und Gnosis. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 402 ff.

²²⁷ Rudolph, Die Gnosis, 304–305.

²²⁸ Pokorny, Petr. Der Ursprung der Gnosis. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 756.

²²⁹ Quispel, Gnosis, 413. 421.

²³⁰ Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II, 166.

²³¹ Rudolph, Die Gnosis, 304.

²³² Drijvers, Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem, 824.

²³³ Rudolph, Die Gnosis, 305.

²³⁴ Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 535.

²³⁵ Tröger, Einführung: Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung, 32.

„hochgnostischen Systeme“ des 2. Jahrhunderts n. Chr., die fast ausschließlich in Alexandrien entstanden, in mancher Problemstellung sogar unmittelbar an die griechisch-platonische Philosophie anschließen. In der Frage des Weltaufbaus und der Gotteslehre z. B. ist die alexandrinische Gnosis ein wichtiges Glied in der mittelplatonischen Überlieferung gewesen, die Alt- und Spätplatonismus verband: Es sind die Probleme des Übergangs von der göttlichen Einheit zur Mannigfaltigkeit des Kosmos im Sinne einer Abwärtsentwicklung vom Geist zur Materie, die einer Selbstentfremdung des Geistes gleichkommt.²³⁶ Aber RUDOLPH meint, dass ein direkter griechischer Einfluss auf die frühe Gnosis nur in Einzelheiten nachweisbar ist, während das meiste griechische Gedankengut durch den Filter des Judentums, besonders des hellenistischen Judentums, gegangen ist.²³⁷ Es ist nämlich sicher, dass der Einfluss des griechisch-hellenistischen Denkens im Judentum feststellbar ist.²³⁸ Dieser Einfluss war am stärksten in der Diaspora (besonders in Alexandrien), aber selbst das Judentum in Palästina wurde vom hellenistischen Denken stark beeinflusst, so dass die neuere Forschung zunehmend davon Abstand nimmt, ein „hellenistisches“ und ein „palästinensisches“ Judentum streng zu scheiden.²³⁹

Aber nicht alles in der Gnosis ist von der Philosophie her zu erklären. In erster Linie ist die Gnosis dennoch eine Erlösungsreligion, die mit den anderen Erlösungsreligionen in der Antike die Berührungspunkte hat.

Viele Forscher, wie z. B. H. JONAS²⁴⁰, H.-CH. PUECH²⁴¹, U. BIANCHI²⁴² und H.-M. SCHENKE²⁴³, haben Berührungspunkte zwischen der Gnosis und den altgriechischen oder griechisch-orientalischen Mysterien gezeigt. Sowohl die Gnosis als auch die Mysterienreligionen sind Erlösungsreligionen; sowohl die Gnosis als auch die Mysterienreligionen haben esoterischen Charakter; es gibt auch Praktiken, Vorstellungen und Begriffe, die sowohl in der Gnosis als auch in den Mysterienreligionen auftauchen.²⁴⁴ JONAS und PUECH meinen, dass die Mysterienreligionen die Gnosis beeinflusst haben. Auch RUDOLPH behauptet, dass es nicht ausgeschlossen ist, dass in einige gnostische Gemeinden (Orphiten, Naassener) spezielle Mysterienüberlieferungen Eingang fanden, die sich um das gemeinsame Schicksal von Gottheit und Gläubigen rankten und die Erlösung auf praktisch-kultischem Wege zu realisieren suchten, wie es die Mysterienkulte bezweckten.²⁴⁵ BIANCHI²⁴⁶ und RUDOLPH²⁴⁷ zeigen auch

²³⁶ Rudolph, Die Gnosis, 305.

²³⁷ Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 535–536.

²³⁸ Rudolph, Die Gnosis, 304.

²³⁹ Rudolph, *op. cit. ibid.* Dazu s. auch: Hengel, Martin. Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. 2., durchgesehene und ergänzte Auflage. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Herausgegeben von Joachim Jeremias und Otto Michel 10. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1973.

²⁴⁰ Jonas, The Gnostic Religion, 38.

²⁴¹ Drijvers, Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem, 829.

²⁴² Bianchi, Ugo. Das Problem der Ursprünge des Gnostizismus und die Religionsgeschichte. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 605 ff.

²⁴³ Schenke, Hauptprobleme der Gnosis, 590–592.

²⁴⁴ Aber zwischen der Gnosis und den Mysterienreligionen gibt es auch eine Reihe Verschiedenheiten. SCHENKE schreibt: „Gnosis und Mysterienglaube sind nicht identisch, sind wurzelhaft, ursprünglich und im Wesen verschieden. Im Ansatz und im Prinzip ist die Erlösung nach dem Mysterienglauben eine Vergottung des Menschen: der Mensch wird durch das Mysterium etwas, was er vorher nicht war. Nach der gnostischen Weltanschauung dagegen ist die Erlösung im Prinzip ein Wieder-Gott-Werden des Menschen: der Mensch wird durch die Gnosis, was er ursprünglich war und eigentlich im Prinzip immer ist“ (Schenke, *op. cit.*, 590–591).

²⁴⁵ Rudolph, Die Gnosis, 306.

²⁴⁶ Bianchi, Das Problem der Ursprünge des Gnostizismus und die Religionsgeschichte, 605 ff.

²⁴⁷ Rudolph, Die Gnosis, 306.

Berührungspunkte zwischen der Gnosis und der Orphik, aber der direkte Einfluss des Orphismus auf die Gnosis ist nicht nachweisbar: nur die allgemeinen Übereinstimmungen in der Auffassung des Seelenschicksals sind feststellbar.²⁴⁸ Direkte Einflüsse der Mysterienreligionen auf die Gnosis sind überhaupt nur selten nachweisbar.²⁴⁹

Die griechisch-hellenistischen Einflüsse auf die Gnosis stehen außer Zweifel, aber nicht alles in der Gnosis ist nur aus dem Griechentum ableitbar. In der Gnosis gibt es auch viele Elemente, die orientalische Herkunft haben, aber die meisten Mythen und Begriffe der Gnosis haben ein griechisch-orientalisches Doppelantlitz²⁵⁰ und deshalb sind die griechisch-hellenistischen und orientalischen Einflüsse in der Gnosis oft sehr schwer voneinander zu trennen.

2. 1. 2. *Altorientalische Theorien*

Die Vorläufer dieser Theorien waren im 18. Jahrhundert C. F. W. WALCH, J. D. MICHAELIS und J. L. MOSHEIM, die den Ursprung der Gnosis aus dem Orient ableiten wollten. Um die vorletzte Jahrhundertwende vertrat diese Theorien die Religionsgeschichtliche Schule (K. KESSLER, W. ANZ, H. GUNKEL, W. BOUSSET, H. GREßMANN, R. REITZENSTEIN), danach RUDOLF BULTMANN und seine Schule. Zur Zeit gibt es nur einige Forscher, die die Gnosis aus einer einzigen konkreten altorientalischen Religion herleiten möchten. So sucht z. B. G. WIDENGREN die Herkunft der Gnosis in der altiranischen Religion.

Zuerst hat die Religionsgeschichtliche Schule die Herkunft der Gnosis aus Babylonien hergeleitet. So behaupteten K. KESSLER²⁵¹ und W. ANZ²⁵², dass in den meisten gnostischen Systemen der Aufstieg der Seele das zentrale Thema ist. Die Seele, mit Losungen für die Wächter der sieben Planeten versehen, durchwandert die Himmel. KESSLER und ANZ meinten, dass die Vorbilder der Wächter der sieben Planeten die sieben Planetengötter in der altbabylonischen Religion sind und deshalb führten sie diese Konzeption auf die antike Astralreligion der Babylonier zurück.

Obwohl diese Vorstellung in der altbabylonischen Religion Parallelen hat, wurde die Theorie von KESSLER und ANZ viel kritisiert. So behauptet H.-CH. PUECH, dass diese Theorie nicht schlüssig war; abgesehen davon, dass dieses Thema in manchen Systemen fehlt, scheint die eigentliche babylonische Religion um die Zeit des aufkommenden Christentums nur noch eine verschwommene und unter anderen Einflüssen verwaschene Rolle gespielt zu haben. PUECH betont, dass vor allem die Planetengötter in Babylonien obere Götter waren; in der Gnosis sind sie dagegen von niederer und böser Natur.²⁵³

WILHELM BOUSSET hat die Theorie von KESSLER und ANZ ergänzt. BOUSSET will den Ursprung der Gnosis sowohl aus Babylonien als auch aus Persien herleiten. Er behauptete, dass die sieben Planeten aus dem Astralkult von Babylonien stammen, aber unter dem Einfluss des zoroastristischen Dualismus dämonisiert worden sind.²⁵⁴ Diese Degradierung verlangt wiederum

²⁴⁸ Rudolph, *op. cit.*, *ibid.*

²⁴⁹ Nur bei der Schlangenkult-Zeremonie der Ophiten kann man vermuten, dass man hier mit einem Einfluss der älteren griechischen und hellenistischen Geheimkulte (wie die von Eleusis und die des Gott Sabazios), in denen die Schlange als Symbol der Erdgottheit und der Fruchtbarkeit verehrt wurde, rechnen kann (Rudolph., *op.cit.*, 256).

²⁵⁰ Schoeps, Urgemeinde, Judentum, Gnosis, 33; s. auch: Stürmer, Judentum, Griechentum und Gnosis, 387 ff.

²⁵¹ Kessler, K. Über Gnosis und altbabylonische Religion. In: Verhandl. d. 5. Orientalistenkongr. Berlin 1882, S. 288 f.

²⁵² Anz, W. Ursprung des Gnostizismus. Leipzig 1897.

²⁵³ Puech, Das Problem des Gnostizismus, 337.

²⁵⁴ Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 56.

nach einer Erklärung. BOUSSET erklärte, dass die Ursache diese Degradierung in der persischen Eroberung liegt: die persische Eroberung hat Babylonien unterworfen. Die babylonischen Götter sind durch den persischen Dualismus auf die Rolle besiegter Götter beschränkt worden, Untergebene im Reich des Ahura Mazda, der möglicherweise der unbekannte Obergott der Gnosis ist.²⁵⁵

Auch RICHARD REITZENSTEIN hat den Ursprung der Gnosis aus dem Iran hergeleitet. Er postulierte, dass der Gnosis ein „iranisches Erlösungsmysterium“ zugrunde liege, das bereits in vorchristlicher Zeit in Persien entstanden sei. Der Hauptheld dieses Mysteriums ist ein himmlisches Lichtwesen, für das REITZENSTEIN den Begriff „erlöster Erlöser“ eingeführt hat. Er verstand darunter die ihm vor allem im Manichäismus begegnende Vorstellung, dass ein himmlisches Wesen (Sohn Gottes oder der „Mensch“) in die Finsternis gerät, dort festgehalten wird und erst nach der Hinterlassung eines Teiles seines Wesens wieder zurückkehren kann; dieser Teil bildet die (durch die Welt- und Menschenschöpfung) in die Körperwelt versprengte Lichtseele, zu deren Befreiung der ins Jenseits zurückgelangte Teil noch einmal als „Erlöser“ hinabsteigt, um auch den Rest seines Wesens zu erlösen („zu sammeln“) und so seine uranfängliche Ganzheit wiederherzustellen.²⁵⁶ REITZENSTEINs Theorie über den „erlösten Erlöser“ übernahm auch RUDOLF BULTMANN.²⁵⁷

Die Theorie des „iranischen Erlösungsmysteriums“ wurde viel kritisiert. So sagt RUDOLPH, dass in der angegebenen strengen Fassung dieser Mythos nur in manichäischen Texten greifbar ist, und REITZENSTEIN ihn in viele gnostische Überlieferungen nur hinein gedeutet hat.²⁵⁸ RUDOLPH sagt auch, dass die Idee vom „erlösten Erlöser“ zwar eine folgerichtige und charakteristische Formulierung der gnostischen Erlöservorstellung ist, die Erlöser und Erlösten sehr eng aneinander bindet, aber sie ist eben nur eine Variation derselben. Einen einheitlichen gnostischen „Erlösermythos“, wie ihn vor allem Theologen sich vorgestellt haben, gibt es nicht.²⁵⁹ Am gründlichsten hat den „gnostischen Erlösermythos“ CARSTEN COLPE kritisiert. Er sagt, dass BULTMANN aus der Literatur geradezu ein Modell vom gnostischen Erlösermythos herausdestillierte.²⁶⁰ Nach COLPE ist das Modell „gnostischer Erlösermythos“ insofern richtig, als sich alle Vorstellungen, die in das Modell integriert sind, aus Systemen, wie wir sie uns eben vergegenwärtigt haben, auch wirklich belegen lassen. Und als eine moderne Konstruktion aus Mosaiksteinchen verschiedenster Herkunft braucht man es deshalb nicht abzutun, weil es sich im Großen und Ganzen, abgesehen vom Erdenwandel und der Weihestiftung des „Urmensch-Erlösers“, mit dem manichäischen System deckt. Nach COLPE ist an diesem Modell problematisch, dass in seinem „Mythos“-Begriff alle Bedeutungen mitschwingen, die dieses Wort im Verlauf der Religions- und Philosophiegeschichte gewonnen hat und die die Religionsphänomenologie ausbreitet. Direkt falsch scheint für COLPE an diesem Modell zu sein, dass es de facto mit dem ganzen Anspruch archaischen Gewichtes belastet ist, als sei der gnostische Erlösermythos irgendwann in grauer Vorzeit entstanden, irgendwo im fernen weiten Orient, den man sich nur wenig genauer als „Iran“ vorzustellen hat, dann durch Raum und Zeit gewandert, um bald in diesem, bald in jenem Überlieferungskreise, z. B. in der Weisheitsdichtung, bei Philo, in den Adamsspekulationen und in der Apokalyptik, einige Mosaiksteinchen zu hinterlassen, dann im Manichäismus noch einmal zu grandioser Einheit

²⁵⁵ Bousset, *op. cit.*, 21 f.

²⁵⁶ Rudolph, *Die Gnosis*, 141.

²⁵⁷ Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 169–170.

²⁵⁸ Rudolph, *Die Gnosis*, 141.

²⁵⁹ Rudolph, *op. cit.*, 142.

²⁶⁰ Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, 57.

zusammengewachsen und bei den Mandäern endgültig in seine Bestandteile zerfallen.²⁶¹ Deswegen vermutet GILLES QUISPEL, dass es ein „iranisches Mysterium des erlösten Erlösers“ nie gegeben hat.²⁶²

Heute ist anerkannt, dass der Mythos vom „erlösten Erlöser“ in seiner entwickelten Form nicht vor dem Manichäismus greifbar ist, obwohl Entwicklungen in diese Richtung schon früher ausgemacht werden können.²⁶³ Die Theorie, dass man den Ursprung der Gnosis aus dem „iranischen Mysterium des erlösten Erlösers“ ableiten muss, hat sich heute in der Forschung nicht durchgesetzt. Dennoch gibt es heute einige Forscher, die die Gnosis aus dem Iran ableiten wollen. So vertritt GEO WIDENGREN die Meinung, dass die Gnosis nach ihrem Wesen und ihrem Ursprung ein Phänomen ist, das zu den indo-iranischen Religionen gehört und nur von daher zu erklären ist.²⁶⁴ Besonders der Dualismus der Gnosis, die Gestalt des Erlösers, der zugleich der Urmensch ist und sich als der Salvator Salvatus offenbart, und die Himmelfahrt der Seele werden von ihm als authentische iranische Theologumena betrachtet.²⁶⁵ Gegen WIDENGREN muss man aber behaupten, dass die Hauptthemen der Gnosis, wie WIDENGREN sie auffasst, auch nicht ausschließlich iranisch sind; in anderen Formen treten sie im Judentum und im Orphismus auf.²⁶⁶ Der wichtigste Einwand gegen WIDENGRENs Methode ist nach DRIJVERS jedoch, dass er formal die vergleichende von der historischen Arbeitsweise trennt, diese aber inhaltlich zusammenfallen lässt. Mittels Vergleichung betrachtet er den Dualismus, die Gestalt des Salvators und des Urmenschen, und die Himmelfahrt der Seele als Kennzeichen der Gnosis und als Kennzeichen des Mazdaismus und Zervanismus, zieht danach die Schlussfolgerung der Entlehnung oder Beeinflussung in historischem Sinne und findet dann iranischen Einfluss in den Qumran-Schriften u. a., wobei das ‘Lied von der Perle’ als Kronzeuge für diese historische Konstruktion, die auf einem einseitigen Vergleich beruht, dient. Es ist nämlich nicht sicher, dass dieses Lied von iranischer Herkunft ist.²⁶⁷

Die Gnosis als solche ist nicht aus dem Iran ableitbar, aber für die Gnosis sind die iranischen Elemente von grundlegender Wichtigkeit. Man braucht nicht nach Griechenland zu gehen, um die Herkunft des Dualismus und der Seelenlehre der Gnosis zu erklären. Damit ist jedoch nur in formaler Hinsicht eine Abhängigkeit ausgesagt, denn das gnostische Denken hat ja bekanntlich mit allem ihm zugänglichen Material eine radikale Umwertung vorgenommen.²⁶⁸ Der gnostische Dualismus und der iranische Dualismus sind unterschiedlich. Der iranische Dualismus ist in erster Linie ethisch bedingt, wodurch der Mensch in dem Kampf der Mächte dieser Welt eine aktive Rolle spielen kann, indem er die Partei des Guten wählt und auf diese Weise sein Heil erlangt. In der Gnosis dagegen ist die Ethik sekundär, weil der Mensch dort von Anfang an unwiderruflich zum Guten oder zum Bösen vorherbestimmt ist.²⁶⁹ Im Bereich der Gnosis wird der ethische Dualismus Irans zu einem ontologischen, einem Dualismus zwischen der schlechten Körperwelt und der guten Geisteswelt; auf anthropologischer Ebene entspricht diesem kosmologischen Dualismus ein Dualismus zwischen Körper und Seele. Alles Irdische, also Welt und Materie, wird dämonisiert, nur das unsichtbare und ungreifbare transzendente Lichtreich, der Agnostos Theos, ist das summum bonum, Ursprung und Ziel der Geschichte des pneumatischen

²⁶¹ Colpe, *op. cit.*, 191.

²⁶² Quispel, Gnosis, 416.

²⁶³ Wilson, Gnosis/ Gnostizismus II., 547.

²⁶⁴ Widengren, Geo. Der iranische Hintergrund der Gnosis. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 410 ff.

²⁶⁵ Drijvers, Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem, 817.

²⁶⁶ Drijvers, *op. cit.*, 820.

²⁶⁷ Drijvers, *op. cit.*, 819–820.

²⁶⁸ Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 538.

²⁶⁹ Drijvers, Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem, 818–819.

Menschen, der mit dem Kern seines Wesens substanzhaft der guten Lichtwelt verbunden ist. Die Erlösung dieses transzendenten, in Welt und Körper gefallenen und eingeschlossenen Selbst, erfolgt durch Selbsterkenntnis (Gnosis), die aber durch eine Offenbarung der Lichtwelt vermittelt wird. Als Offenbarer können ein oder mehrere Erlösergestalten der Vergangenheit auftreten, oder es ist nur der „Ruf“, der die Erkenntnis vermittelt. Der Offenbarer, der also zugleich Heilmittler und Erlöser ist, ist substanzhaft von gleicher Natur wie das göttliche Element im erlösten Menschen; zwischen Erlöser und Erlöstem bzw. zu Erlösendem besteht demnach eine Konsubstanzialität. Dieser Gedanke, den die gnostischen Systeme in vielfältiger Abwandlung und Form zum Ausdruck bringen, ist die bekannte Idee vom „Erlösten Erlöser“.²⁷⁰

Vielfach ist der iranische Einfluss auf die frühe Gnosis nur durch das Judentum vermittelt worden. Das iranische Gut im Frühjudentum ist ja eine anerkannte Tatsache der vergleichenden Religionsforschung. In urgeschichtlichen und endgeschichtlichen Lehren findet sich das iranische Material in verschiedener Form. Außer dem Dualismus gehören zu den einflussreichen iranischen Kerngedanken die Vorstellung vom Seelenaufstieg in das lichte Reich des guten Gottes, die Offenbarungs- und Prophetenlehre, die Urmenschvorstellung, eschatologische Vorstellungen, wie Totenaufstehung, die drei Heilande, das Weltende und die Neuwerdung der Welt.²⁷¹ Diese Ideen sind auch für die Gnosis wichtige Bausteine ihrer Systeme gewesen, und man muss davon ausgehen, dass sie zum großen Teil durch den apokalyptisch-jüdischen Filter zu ihr gelangt sind.²⁷²

Manchmal wurde die Herkunft der Gnosis auch in Ägypten gesucht, aber die Ägyptenthese hat nur wenige Vertreter. AMELINEAU glaubte, sich vor allem auf die Ähnlichkeit zwischen den mystischen Symbolen in unseren koptischen Urkunden und gewissen Hieroglyphen stützen zu können. REITZENSTEIN stellte die Gnosis neben den Hermetismus und sah ägyptischen Einfluss in den Lehren von der Emanation, dem Pleroma, der Reihenbildung von Äonen nach Paaren von männlichen und weiblichen Gottheiten. Aber all das blieb ziemlich am Rande, und REITZENSTEIN gab die Position recht schnell wieder auf, die man ihm sowieso viel mehr andichtete, als dass er sie wirklich gehalten hätte.²⁷³ Mit anderen Worten: mit einem entscheidenden ägyptischen Einfluss kann man bei der Gnosis kaum rechnen. Der grundsätzliche Unterschied besteht darin, dass die ägyptische Religion in allen ihren Gestalten im Grunde optimistisch und dem natürlichen Leben nahe ist, während die Gnosis Weltflucht verkündet.²⁷⁴

2. 1. 3. *Heterodox-jüdische Herleitung der Gnosis*

Die Vorläufer dieser Theorie sind Justin, Irenäus und Hippolyt. Justin und Irenäus behaupteten, dass der Begründer der Gnosis Simon ein Samariter war, weswegen die Gnosis aus Samarien stammte. Auch Hegesipp leitete die christliche Häresie aus den jüdischen Sekten her, wie die Essäer, Galiläer, Hemerobaptisten, Masbothäer usw.²⁷⁵ Ein Teil von diesen waren die

²⁷⁰ Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 537–538.

²⁷¹ Rudolph, *op. cit.*, 536.

²⁷² Rudolph, Die Gnosis, 302–303.

²⁷³ Puech, Das Problem des Gnostizismus, 336.

²⁷⁴ Pokorny, Der Ursprung der Gnosis, 756.

²⁷⁵ Eusebius, Kirchengeschichte IV 22, 7. Über die jüdischen Sekten zur Zeit Christi s. Simon, Marcel. Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi. Benziger Verlag Einsiedeln Zürich Köln 1964. S. auch Fossum, Jarl E. The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Herausgegeben Martin Hengel und Otfried Hofius. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1985, 20 ff.

Täufersekten²⁷⁶ oder die judenchristliche Sekten, die in Transjordanien oder im babylonischen Tiefland verstreut lebten.²⁷⁷

In der Neuzeit sah zuerst FERDINAND CHRISTIAN BAUR das Problem Judentum und Gnosis, der die Bewegung der christlichen Gnosis für eine Fortbildung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie ansah.²⁷⁸ Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hat die judaistische Forschung versucht, Reflexe auf gnostischen Ideen auch in jüdischen Quellen nachzuweisen.²⁷⁹ Die Arbeiten von H. GRÄTZ²⁸⁰ und M. FRIEDLÄNDER ragen daraus besonders hervor. Letzterer veröffentlichte 1898 seine Abhandlung „Der vorchristliche Gnostizismus“, in der er den Versuch unternahm, die in der rabbinischen Tradition aufbewahrten seltenen Anspielungen auf die *minim* als gnostische Ketzler zu entlarven und mit Hilfe Philos von Alexandrien einen radikalen antinomistischen Flügel im hellenistisch-alexandrinischen Judentum zu entdecken, der den Boden für den älteren jüdischen und späteren christlichen Gnostizismus bereitet habe.²⁸¹ Da in der zeitgenössischen jüdischen (d. h. rabbinischen) Literatur aber weder eine den Kirchenvätern vergleichbare Polemik *gegen* die Gnosis noch den gnostischen Originalschriften vergleichbare Zeugnisse *von* jüdischen Gnostikern existieren, hat sich die Diskussion auf die Aussagen zu den *minim*, auf den Erzhäretiker Elisha'ben Abuja, genannt „Aher“ („der Andere“), und die Kritik an der Vorstellung von „zwei Mächten im Himmel“²⁸², konzentriert.²⁸³ FRIEDLÄNDERS Theorie wurde viel kritisiert, am meisten von JOHANN MAIER, der sicher ist, dass von den Rabbinen der für alle religiösen Dissidenten geltende Begriff *minim* auf die Christen, bzw. genauer: auf die Judenchristen, bezogen werden muss.²⁸⁴

²⁷⁶ Über die Täufersekten s. Simon, Simon, Marcel. Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi, 85 ff und Rudolph, Kurt. Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und frühchristliche Taufsekten. In: Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaean Studies. Formerly Nag Hammadi Studies. Edited by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. XLII. E. J. Brill. Leiden New York Köln 1996, 569–606.

²⁷⁷ Puech, Das Problem des Gnostizismus, 311.

²⁷⁸ Baur, Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1835).

²⁷⁹ Leicht, Raimund. Gnosis/Gnostizismus IV. Judentum. 1. Antike. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Band 3. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 2000, 1056.

²⁸⁰ Grätz, H., Gnostizismus und Judentum, Krottschin 1846.

²⁸¹ Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 780.

²⁸² *Minim* hat gelehrt, dass es die zwei göttlichen „Mächte“ oder „Prinzipien“ gibt. S. Quispel, Gilles. Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie. In: Evangelische Theologie. 14. Jahrgang (9. Jahrgang der Neuen Folge) 1954. Chr. Kaiser Verlag/ München, 478 ff; Quispel, Gnosis, 420: „Die Rabbiner der ersten christlichen Jahrhunderte klagten immer wieder, es gäbe Ketzler, welche zwei Götter lehren. Damit sind jüdische Lehrer gemeint, welche glaubten, dass Gott einen Stellvertreter hat, der Seinen Namen (Jao, Kurzform für JHWH) in sich trägt und deshalb Jaoel heißt [– –]. Er wird „der kleine Jahwe“ genannt“.

²⁸³ Leicht, Gnosis/Gnostizismus IV. 1056.

²⁸⁴ Maier, Johann. Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexander des Grossen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert. Walter de Gruyter Berlin New York 1972, 206; Maier, Johann. Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis? In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 25. Anders meint QUISPHEL: „...im Talmud wird viel von Ketzern, von *minim* gesprochen, die in den ersten Jahrhunderten nach Chr. lebten und von orthodoxen Rabbinern bestritten wurden. Nun ist aber nicht in jedem Fall deutlich, wer mit diesen *minim* gemeint ist, und es ist wahrscheinlich, dass hier sehr verschiedene Strömungen angedeutet werden [– –]. Machen doch manche dieser Passagen deutlich, dass es sich bei den Ketzern, über die in diesem Zusammenhang gesprochen wird, nicht um Christen oder Judenchristen, sondern vielmehr um heterodoxe Juden handeln muß“ (Quispel, Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, 475).

Auch Elisha'ben Abuja ist seiner Meinung nach nicht Gnostiker.²⁸⁵ Viele Forscher sind dennoch sicher, dass man unter den *minim* die jüdischen Gnostiker verstehen muss.²⁸⁶

Nach der Entdeckung und Editierung der Nag-Hammadi-Schriften stellte es sich heraus, dass der jüdische Stoff in dieser Literatur eine sehr wichtige Rolle spielt.²⁸⁷ In dieser Literatur benutzt man viele Motive, Erzählungen und Begriffe, die aus dem AT und apokrypher jüdischer Literatur stammen. In der Nag-Hammadi-Literatur gibt es auch viele mythologische Figuren und Mythologeme (wie z. B. den Demiurg, die Sophia, den Thronwagen Gottes, den Gott „Mensch“), die jüdischen Hintergrund haben²⁸⁸ und aus einigen der Nag-Hammadi-Schriften geht hervor, dass die Traditionsgeschichte auf dem Grund semitisch-aramäischer Worte und Wortspiele steht.²⁸⁹ VAN UNNIK²⁹⁰ und MAIER²⁹¹ behaupten dagegen, dass das AT in der Nag-Hammadi-Literatur nur sehr wenig benutzt ist, aber das bedeutet nicht, wie MAIER behauptet, dass die Gnostiker das AT schlecht gekannt haben.²⁹² Eher kann man hier mit RUDOLPH über „den selektiven Gebrauch der Bibel“ sprechen: wahrscheinlich haben die Gnostiker nur solche Bibelstellen benutzt, die mit der gnostischen Hauptkonzeption vereinbar waren.²⁹³ In Nag-Hammadi hat man auch viele Texte gefunden, die die nichtchristlicher Herkunft sind²⁹⁴ oder

²⁸⁵ MAIER meint, dass Elisa'ben Abuja erst im Lauf der Zeit zum Erzketzer mit gnostischen Zügen emporstilisiert worden ist (Maier, Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?, 255). S. auch: Maier, Geschichte der jüdischen Religion, 209–211 und Stroumsa, Gedaliahu G. Aher: a Gnostic. In: Layton, Bentley (Herausgeber). The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978. Volume two: Sethian Gnosticism. Studies in the History of Religions. Edited by M. Heerma van Voss, E. J. Shapre, R. J. Werblowsky. XLI. E. J. Brill, Leiden 1981, 808–818. Ähnlicher Meinung sind auch BEYSCHLAG (Beyschlag, Karlmann. Simon Magus und die christliche Gnosis. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Herausgegeben von Martin Hengel, Joachim Jeremias und Otto Michel 16. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1974) und THEIßEN über Simon Magus (Theißen, Die Religion der ersten Christen, 317 ff). S. auch: Rudolph, Kurt. Simon – Magus oder Gnosticus? Zum Stande der Debatte. In: Theologische Rundschau. Neue Folge. Unter Mitwirkung von Knud E. Logstrup herausgegeben Erich Dinkler und Werner Georg Kümmel. 42. Jahrgang. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1977, 279 ff.

²⁸⁶ Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 588.

²⁸⁷ Diese Tatsache haben solche Forscher betont, wie QUISPTEL, DORESSE, DANIELOU, McLACHLAN-WILSON, BETZ, GRANT, RUDOLPH, BÖHLIG, SCHENKE, FISCHER, TRÖGER, DRIJVERS und ORBE.

²⁸⁸ Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 124 ff; Böhlig, Alexander. Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi. In: Bianchi, Ugo (Herausgeber). Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e Discussioni. E. J. Brill. Leiden 1967, 109–140; Quispel, Gnosis, 413–435; Tröger, Karl-Wolfgang. Spekulativ-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis). In: Maier, Johann, Schreiner Josef (Herausgeber). Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung. Echter Verlag Würzburg. Gütersloher Verlagshaus. Gerd Mohn. Würzburg 1973, 314–315.

²⁸⁹ Rudolph, Die antike Gnosis – Probleme und Fakten, 31; Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 115 ff; Böhlig, Alexander. Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi. In: Böhlig, Alexander. Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte. 2. Teil. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1989, 414–453; Böhlig/Markschies, Gnosis und Manichäismus, 158–163.

²⁹⁰ Van Unnik, Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis, 490.

²⁹¹ Maier, Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?, 242.

²⁹² Maier, *op. cit.*, *ibid.*

²⁹³ Rudolph, Kurt. Bibel und Gnosis. Zum Verständnis jüdisch-biblicher Texte in der gnostischen Literatur, vornehmlich aus Nag Hammadi. In: Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaean Studies. Formerly Nag Hammadi Studies. Edited by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. XLII. E. J. Brill. Leiden New York Köln 1996, 198.

²⁹⁴ Nach TRÖGER sind solche Texte der Eugnostosbrief, die Apokalypse des Adam, Bronte, die drei Stelen des Seth, Zostrianos, Norea, Marsanes, Allogenes (Tröger, Einführung: Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung, 21).

später verchristlicht wurden.²⁹⁵ Einige von diesen Texten vertreten die jüdische Gnosis.²⁹⁶ Eine Reihe von diesen Texten wird unmittelbar oder aufgrund ihrer vermutlichen Vorlagen als Zeugnis für eine vorchristliche jüdische Gnosis angeführt.²⁹⁷ Die jüdischen Einflüsse sind auch in der Literatur der Mandäer stark²⁹⁸ und nach heftigem Streit in früheren Jahren hat sich heute bei den Spezialisten und darüber hinaus die Auffassung durchgesetzt, dass die Mandäersekten in Syrien-Palästina, entstanden ist und dass es sich bei ihr um eine vorchristliche gnostische Sekte handelt.²⁹⁹ Selbst in einem so heidnisch-hellenistischen Stück, wie dem ersten Kapitel des Corpus Hermeticum, dem „Poimandres“, lassen sich alttestamentliche Züge nachweisen.³⁰⁰ WILSON macht auf die Tatsache aufmerksam, dass eine auffallend große Zahl von Zentren der Gnosis in Gebieten existierte, in denen das jüdische Element in der Bevölkerung stark war, wie z. B. in Alexandrien oder in der Provinz Kleinasien.³⁰¹ Auf Grund dieser Tatsachen behaupten viele Forscher, dass das Judentum eine wichtige Rolle bei der Entstehung der Gnosis gespielt hat oder dass man die Gnosis überhaupt aus dem Judentum ableiten muss.

Aus dem Judentum möchten die Herkunft der Gnosis z. B. solche Forscher herleiten, wie STÜRMER, KRETSCHMAR, QUISPTEL, POKORNY, DANIELOU, WILSON, CALDWELL, SCHUBERT, NOCK, PETERSON, McRAE, GRANT, SIMON, SCHOLEM, PERKINS und IWERSEN. SCHENKE und RUDOLPH meinen, dass die Gnosis als unverwechselbare negative Daseinshaltung und Weltanschauung überhaupt nicht ableitbar ist, weder aus dem Judentum noch von woanders, d. h., dass die Gnosis mehr als die Summe ihrer Vorstellungselemente ist.³⁰² Dennoch meinen aber sowohl SCHENKE als auch RUDOLPH, dass das Judentum die Gnosis

²⁹⁵ Nach TRÖGER sind solche Texte der das Apokryphon des Johannes, das Ägypterevangelium, die Sophia Jesu Christi, die Dreigestaltige Protennoia (Tröger, *op. cit.*, *ibid*).

²⁹⁶ Das hat QUISPTEL besonders von der Bronte und vom Apokryphon des Johannes behauptet (Quispel, Gnosis, 419 und 422).

²⁹⁷ Maier, Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?, 244. MAIER ist dagegen (s. 244–245).

²⁹⁸ Rudolph, Kurt. Die Mandäer. I. Prolegomena: Das Mandäerproblem. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1960, 80–101.

²⁹⁹ Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 129–130; Rudolph, Die Mandäer. I., 252–255. RUDOLPH sagt: „Die ursprünglichen Zusammenhänge eines sektiererischen häretischen Judentums mit der frühen Gnosis werden des weiteren bestätigt durch eine Untersuchung der mandäischen Schriften. Schon LIDZBARSKI hatte den großen Anteil jüdischer Elemente im Mandäismus hervorgehoben, was durch neuere Untersuchung nur bestätigt worden ist (SCHLIER, ODENBERG, PEDERSEN, EPSTEIN). Ich habe mich in meinen Mandäerarbeiten speziell auch diesem Problem zugewandt und nachweisen können, dass die urmandäische oder nadoräische Sekte einem häretisch-gnostischen Judentum, das sich in Form von Taufsekten im Ostjordanland konstituiert hatte, entsprungen ist“ (Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 532).

³⁰⁰ Rudolph, *op. cit.*, 526; Köster, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, 650; Van Unnik, Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis, 486; vgl. auch Nilsson, Martin P. Geschichte der griechischen Religion. Zweiter Band. Die hellenistische und römische Zeit. Handbuch der Altertumswissenschaft. Herausgegeben von Walter Otto. Fünfte Abteilung. Zweiter Teil. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München MCML, 608 und besonders Schenke, Hauptprobleme der Gnosis, 127–128.

³⁰¹ Wilson, Gnosis und Neues Testament, 29.

³⁰² So formuliert SCHENKE (Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 126). Auch RUDOLPH meint, dass die in allen gnostischen Überlieferungen mehr oder weniger ausgeprägte „Daseinshaltung“ oder das ihnen zugrunde liegende Existenz- und Weltverständnis als solches nicht ableitbar ist, d. h. weder im Juden-, Griechen-, oder Christentum und auch im Zoroastrismus in gleicher Weise nicht nachweisbar ist. Die Ableitung der in der Gnosis vereinigten Elemente aus einer vorher liegenden religiösen und philosophischen Überlieferung des Orients und Griechenlands ist im einzelnen weithin möglich und erforderlich, kann aber niemals dazu führen, die genannte Grundhaltung oder Weltanschauung als solche zu erklären (Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 774).

beeinflusst hat.³⁰³ Dabei betont RUDOLPH, dass besonders die jüdische Weisheitslehre und die Apokalyptik die Gnosis beeinflusst haben.³⁰⁴ Auch KLAUCK meint, dass die Gnosis aus der jüdischen Apokalyptik und der jüdischen Weisheit wesentliche Bausteine hat ausborgen können.³⁰⁵ TRÖGER bemerkt, dass jüdische Traditionen zweifellos einen besonderen Platz in der Gnosis beanspruchen können³⁰⁶, aber dass man die Herkunft der Gnosis nicht aus dem Judentum ableiten kann.³⁰⁷

Da in der Gnosis auch stärkere griechische Einflüsse nachweisbar sind, meinen viele Forscher, dass die Herkunft der Gnosis aus dem hellenistischen Diasporajudentum herzuleiten ist. So vergleicht STÜRMER das Judentum mit dem Griechentum und kommt zu den Ergebnissen, dass Judentum und Griechentum in ihrem Weltverständnis und ihrer Geisteshaltung, aber auch in ihrer Gottesanschauung und Frömmigkeit die denkbar größten Gegensätze sind³⁰⁸: jüdisches Denken ist dynamisches Denken, aber griechisches Denken ist statisches Denken. Diesem Grundzug entsprechend werden im Judentum die zwischen Gott und Mensch bestehenden Beziehungen durch Verhältnisbestimmungen verdeutlicht, im Griechentum durch Seins- und Wesensbestimmungen.³⁰⁹ Nach STÜRMER zeigt sich in allen Grundanschauungen der Gnosis (Dualismus, Gottesvorstellung, Lehre über die Zwischenmächte, Erlösungslehre usw.) immer wieder dasselbe unausgeglichene Nebeneinander von griechischem Denken in Seinsweisen und orientalischem Denken in Verhältnis- und Funktionsweisen.³¹⁰ Das zeigt, dass die Gnosis aus der seit der Diadochenzeit einsetzenden Begegnung des Hellenentums mit dem Orient erwachsen ist.³¹¹ Deshalb passe die hellenistisch-jüdische Diaspora am besten zu der Umwelt, wo die gnostische Bewegung entstanden sei. POKORNY analysiert Elemente aus verschiedenen Religionen in der Gnosis und kommt zu dem Ergebnis: „Die ägyptischen, syrischen, babylonischen und iranischen Elemente, die in einigen gnostischen Schriften in den Vordergrund treten, sind für die Gnosis nicht so allgemein bezeichnend wie die populäre griechische Metaphysik und durch sie umgedeutetes alttestamentliches Gut. Die Verbindung dieser zwei Elemente unterscheidet die Gnosis vom griechischen Spiritualismus einerseits und von der jüdischen Mystik andererseits. Wo die Schöpfung nicht eindeutig herabgesetzt wird, spreche man lieber nur von jüdischer Mystik. Wo die Erlösung aus der Materie nicht mit einem messianischen Pathos verkündet und aus dem Alten Testament belegt wird, spreche man lieber von späthellenistischem Spiritualismus. Die Verbindung dieser beiden Elemente und daher die Entstehung der Gnosis kann man nur in den hellenistischen Schichten des Diasporajudentums voraussetzen. Geographisch ist die Gnosis im ganzen östlichen Mittelmeerraum bezeugt. „Poimandres“ stammt aus Ägypten, die Naassenerpredigt aus Kleinasien. Den eigentlichen Entstehungsort muss man jedoch vor allem in Alexandrien suchen. Dort wurde man nämlich seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert die „philosophische“ Auffassung des Judentums und

³⁰³ Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 124–133; Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 768–797; Rudolph, Die Gnosis, 296–302.

³⁰⁴ Rudolph, Die Gnosis, 297–301; Rudolph, Die antike Gnosis – Probleme und Fakten, 32. In der Weisheitsliteratur sieht auch MICHA BRUMLIK Ansätze zu gnostischem Denken (Brumlik, Micha. Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen, 25 ff). Den Beitrag der Apokalyptik zur Herausbildung der Gnosis hat auch MARTIN HENGEL betont (Hengel, Judentum und Hellenismus, 417).

³⁰⁵ Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II., 166.

³⁰⁶ Tröger, Karl-Wolfgang. Gnosis und Judentum. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 165.

³⁰⁷ Tröger, *op. cit.*, 168.

³⁰⁸ Stürmer, Judentum, Griechentum und Gnosis, 387.

³⁰⁹ Stürmer, *op. cit.*, 388.

³¹⁰ Stürmer, *op. cit.*, 408.

³¹¹ Stürmer, *op. cit.*, *ibid.*

die allegorische Auslegung des Alten Testaments gelehrt.“³¹² POKORNY bemerkt, dass in diesem Zusammenhang die Entstehung der Gnosis mit der Philosophie von Philo aus Alexandrien in Verbindung gebracht wird, besonders mit einer Sophia- und Logos-Lehre. Sie deckt sich in gewissen Aspekten mit der gnostischen und ist auch auf einer allegorischen Exegese aufgebaut. Philo spricht auch von zwei Menschen, einem konkreten und einem idealen Menschen, der die Gattung Mensch darstellt und mit dem göttlichen Logos identisch ist (*Opif. mundi* 134. 139; *cof. ling.* 146).³¹³ Auch McL. WILSON meint, dass Philos Lehre die Gnosis stark vorbereitet hat.³¹⁴ Die philonische Lehre unterscheidet sich jedoch von der gnostischen darin, dass zwischen Gott und der Welt, trotz der Unterschätzung der gegenständlichen Wirklichkeit, ein positives Verhältnis besteht, und Gott bleibt (auch wenn teilweise mittelbarer) Schöpfer aller Dinge (*De spec. leg.* I 30).³¹⁵ Deswegen behauptet BIANCHI: „Mais Philon n'est pas un gnostique“.³¹⁶ In den hellenistischen Schichten des Diasporajudentums sieht auch QUISPTEL die Entstehungsumwelt der Gnosis. Er schreibt: „Der Ursprung dieser speziellen Gnosis ist nicht, wie man früher meinte, in Iran zu suchen. Ein „iranisches Mysterium des erlösten Erlösers“ hat es nie gegeben. Heutzutage pflegt man anzunehmen, dass die Gnosis im jüdischen Bereich entstanden ist, wo gerade zu dieser Zeit ein Aufstand der Bilder stattfand. Man muss dabei bedenken, dass die jüdische Seele zu allen Zeiten, aber besonders zu Anfang unserer Zeitrechnung, viel lebendiger und mythischer gewesen ist als wir *gojim* uns vorstellen können. Da gab es, trotz des Bilderverbotes, Gemälde in den Synagogen, da gab es die wüsten Mythologeme der Apokalyptik, das bildhafte Judentum, die Phantasien der Essener. Die Gnosis scheint eher im hellenistischen Judentum entstanden zu sein. Einigermaßen fassbar wird sie für uns im vorchristlichen Alexandrien, wo zwei der fünf Stadtteile von Juden bewohnt wurden. Zwar lässt sich die Vorfindlichkeit eines jüdischen Mysteriums oder eines zusammenhängenden gnostischen Systems dort nicht beweisen, aber die wichtigsten Bestandteile sind vorhanden.“³¹⁷ QUISPTEL versucht zu zeigen, wie man die Hauptmythologeme der Gnosis aus dem hellenistischen Judentum herleiten kann.³¹⁸ QUISPTEL meint, dass das wichtigste Mythologem in der Gnosis die Vorstellung vom Anthropos ist³¹⁹, die er als Ausgangspunkt der Gnosis sieht und er versucht – im Gegensatz zur iranischen Herkunftstheorie – „die Entwicklung der gnostischen Anthropos - Lehre aus dem heterodoxen Judentum genetisch darzustellen“, wobei er auch den Sophia-Mythos, der seiner Meinung nach den Adam-Spekulationen vorausgeht, einbezieht.³²⁰ QUISPTELs Theorie wurde viel kritisiert, auch von solchen Forschern, die die Gnosis aus dem Judentum ableiten wollen. So sagt SCHUBERT über QUISPTELs Methode, dass er, ohne auf die hermeneutischen Grundsätze rabbinischer Darstellungsweise zu achten, aus dem Steinbruch der talmudischen und midraschischen Literatur das nach seiner Deutung für seinen Zusammenhang geeignete Material bricht und den meisten Zitaten somit einen anderen als ihren eigentlichen und ursprünglichen Sinn unterlegt; auf diese Weise konstruiert QUISPTEL unter Zuhilfenahme verschiedener rabbinischer Zitate, die

³¹² Pokorny, Der soziale Hintergrund der Gnosis, 79.

³¹³ Pokorny, Der Ursprung der Gnosis, 761.

³¹⁴ Wilson, McLachlan. The Gnostic Problem, 1958, 172 ff.

³¹⁵ Pokorny, Der Ursprung der Gnosis, 761.

³¹⁶ Bianchi, Ugo. Le Gnosticisme: Concept, Terminologie, Origines, Delimitation, in: B. Aland (ed.), Gnosis. Festschrift für H. Jonas. Göttingen 1978, 33–64.

³¹⁷ Quispel, Gnosis, 416.

³¹⁸ Quispel, *op. cit.*, 416–422. s. auch II, 3.

³¹⁹ Dazu s. Quispel, Gilles. Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition. In: Gnostic Studies I by Gilles Quispel. Istanbul. Nederlands Historisch-Arhaeologisch Instituut in het Nabije Oosten 1974, 173–195 und Quispel, Gnosis, 416–418.

³²⁰ Tröger, Gnosis und Judentum, 156.

frühestens aus dem 2. Jahrhundert n. Chr., meist aber aus noch späterer Zeit stammen, eine jüdische Ur- oder Protognosis.³²¹ Gegen QUISPEL behauptet SCHUBERT, dass, da diese Zitate aus viel späterer Zeit stammen, um noch für die Entstehung der Gnosis relevant sein zu können, sie eher eine Beeinflussung der rabbinischen Aggada durch gnostische Motive darstellen als umgekehrt eine Beeinflussung gnostischer Vorstellungen durch jüdische Lehren.³²² Aber dennoch steht außer Frage, dass die Anthropos - Lehre einen jüdischen Hintergrund hat.

Weil schon die Kirchenväter immer wieder festgehalten haben, dass die ersten Gnostiker aus dem Orient, genauer aus dem samaritanisch - palästinischen Raum stammten und die älteren gnostischen Sekten (Simonianer, Mandäer) im samaritanisch - palästinischen Raum aufgetaucht sind³²³, leiten manche Forscher den Ursprung der Gnosis aber auch aus dem palästinischen Judentum her.³²⁴ Weil Simon Magus nach dem NT und der altkirchlichen Überlieferung aus

³²¹ Schubert, Kurt. Problem und Wesen der jüdischen Gnosis. In: Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie. Jahrgang III/ 1961, 2.

³²² Schubert, *op. cit.*, *ibid.*

³²³ Dass die Gnosis erstmalig im syrisch - palästinischen Raum aufgetaucht ist, betonen besonders PUECH, KÖSTER, SCHENKE, TRÖGER, RUDOLPH und BÖHLIG. PUECH: „Wo und wie – immer nach den alten Berichten – trat der Gnostizismus in Erscheinung und entwickelte oder verzweigte er sich? Man kennt ihn zuerst in Samaria und in Kleinasien. Allgemeiner gesprochen ist Syrien seine Wiege“ (Puech, Das Problem des Gnostizismus, 312); KÖSTER: „Im Zusammenhang mit dem Auftauchen gnostischer Vorstellungen im Bereich des Judentums hat man sich bereits die Frage gestellt, ob die Wurzeln gnostischen Denkens nicht überhaupt im häretischen Judentum zu suchen sind. Der syrisch-palästinische Raum könnte für die Entwicklung einer jüdischen Gnosis das geeignete Milieu geboten haben. Vielleicht kann weitere Arbeit an den Texten von Nag Hammadi diese Vermutung bestätigen. Es lässt sich aber jetzt schon sagen, dass eine Reihe dieser Texte in Syrien entstanden sein müssen und Zeugen einer christlichen Gnosis sind, die jüdischem Einfluss viel zu verdanken hat“ (Köster, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, 650); SCHENKE: „Das heikelste Problem überhaupt ist natürlich der Ursprung der Gnosis. Er ist auf jeden Fall dunkel. Der Versuch, ihn aufzuhellen hat in negativer Weise davon auszugehen, dass die an sich eindrucksvolle Theorie der sog. religionsgeschichtlichen Schule vom weit vorchristlichen iranischen Ursprung der Gnosis unhaltbar geworden ist; in positiver Hinsicht hat sie auszugehen von der Bejahung der Hauptidee des Werkes von H. JONAS, bei aller Kritik im einzelnen, von der Erkenntnis nämlich, dass die Frage nach der Daseinshaltung der Schlüssel zum geistesgeschichtlichen Verständnis der Gnosis ist. Der Ursprung der Gnosis ist demnach zu bestimmen als der Ursprung der der Gnosis eigentümlichen nicht ableitbaren Daseinshaltung. Alle Anzeichen weisen nun darauf hin, dass diese neue Daseinshaltung und somit die Gnosis in dem Völker- und Religionsgemisch des Raumes von Syrien/Palästina aufgekommen ist“ (Schenke, Hauptprobleme der Gnosis, 592); TRÖGER: „Nach allem, was uns die Texte jener Gnostiker, insbesondere die nach dem Zweiten Weltkrieg gefundenen koptisch-gnostischen Nag – Hammadi - Schriften erkennen lassen, ist die Gnosis um die Zeitenwende im Raum Syrien –Palästina entstanden, wobei eine besondere Beziehung zu Samarien (Simon Magus. Vgl. ExAn NHC II, 6) festzustellen ist“ (Tröger, Spekulativ-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis), 317); RUDOLPH: „Die in allen gnostischen Überlieferungen mehr oder weniger ausgeprägte „Daseinshaltung“ oder das ihnen zugrunde liegende Existenz- und Weltverständnis ist als solches nicht ableitbar, d. h. es ist weder im Judentum, Griechen-, Christentum und im Zoroastrismus in gleicher Weise nachweisbar [– – –]. Als Raum, in dem dieses gnostische „Weltgefühl“ zuerst greifbar zu sein scheint, muss der westliche Vordere Orient angesehen werden, genauer der syrische Raum (die spätere römische Provinz Syria) einschließlich der südlichen Gebiete (Koilesyrien, Phönikien, Samarien, Palästina) und des östlich angrenzenden Mesopotamien (Provinz Mesopotamien). Dieser Raum war schon seit alters ein typisches Durchgangsgebiet, in dem sich die mannigfaltigsten vorderorientalischen Überlieferungen zusammenfanden. Hier bildete sich der „orientalische Synkretismus“ aus, der unter griechischem Einfluss als Boden für die Entstehung des Gnostizismus anzusehen ist“ (Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 774–775). S. auch: Rudolph, Die antike Gnosis – Probleme und Fakten, 31; Böhlig/Markschies, Gnosis und Manichäismus, 158 ff.

³²⁴ Dabei darf man nicht vergessen, dass die Kontakte zwischen hellenistischen Diaspora und Palästina sehr eng waren und die Grenze zwischen dem Diasporajudentum und palästinischen Judentum sehr fließend war. S. Hengel, Judentum und Hellenismus; Rudolph, Die Gnosis, 304; Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 133; Böhlig/Markschies, Gnosis und Manichäismus, 166; Iwersen, Gnosis zur Einführung, 21–22.

Samaria stammte und da lebte und lehrte, suchen einige Forscher, wie z. B. CALDWELL³²⁵, KRETSCHMAR³²⁶ und PERKINS³²⁷ die Herkunft der Gnosis im Samaritanertum. KRETSCHMAR sieht dabei auch die Verbindung zwischen Simon und der samaritanischen Religion.³²⁸ Er behauptet, dass der Titel ὁ ἑστῶς, der „Stehende“, den Simon nach den christlichen Quellen führte, dem *g'jm* entspreche, das in der samaritanischen Liturgie festes Gottesprädikat sei.³²⁹ In Samarien gab es außer Simon ein dositheanische Sekte, die sowohl mit der samaritanischen Religion als auch mit der Gnosis in Verbindung gestanden hat.³³⁰ Der samaritanische Historiker Abu'l Fath kennt neben der „samaritanischen Sekte“ der Dositheaner acht dositheanische Splittergruppen mit sehr verschiedenen religiösen Anschauungen, deren so oder so geartete Verbindung zur jüdischen und/oder samaritanischen Überlieferung allerdings unverkennbar ist. Häufig sind antikultische und antinomistische, also spiritualisierende Einstellungen und die Tendenz religiöser Anführer, sich selbst prophetische oder sogar göttliche Qualitäten zuzuschreiben; hinzu kommen esoterische (möglicherweise unter dem Einfluss heidnischer Mysterientradition) und asketische Elemente.³³¹ Auch die gnostische Sekte der Quqiten hat Beziehungen mit Samaria und die große Rolle des Seth in der Gnosis hat auch Parallelen in Samaria.³³² Obwohl Lukas den Simon in Apg 8 gar nicht als Gnostiker darstellt³³³ und manche Forscher, wie BEYSCHLAG und THEIßEN, meinen, dass die Kirchenväter daher Unrecht haben, wenn sie Simon Magus zum ersten Gnostiker machen, haben die Kirchenväter insofern Recht, als der gnostische Mythos, der sich nach BEYSCHLAG und THEIßEN sekundär mit Simon Magus verband, eines der ältesten gnostischen Systeme ist.³³⁴ Aber das bedeutet nicht, dass der Ursprung der Gnosis überhaupt auch in Samaria zu suchen sei. Das Denken in Filiationen ist hier entschieden irreführend, weil das einschließen würde, dass alle Gruppen auf die spezifisch samaritanische Gnosis zurückgeführt werden könnten (wie es die Kirchenväter tun), und dass sie diese weiterentwickelt hätten. Unsere Kenntnisse der Quellen lassen eine solche Schlussfolgerung nicht zu.³³⁵

Ansätze oder Vorstufen zu gnostischen Gedanken hat man auch in der jüdischen Apokalyptik gesucht. Besonders hat das R. M. GRANT gemacht.³³⁶ Auch in der Apokalyptik begegnen wir der dualistisch-pessimistischen Weltauffassung: das derzeitige Zeitalter („dieser Äon“) wird nicht mehr von Gott, sondern dem Teufel und seinen Mächten, den Archonten und Dämonen, regiert. Welt und Geschichte sind einem dem Ende zusteuernenden Selbstlauf überlassen. Darüber ist allein dem Apokalyptiker, der sich als der wahre Fromme und Gottesfürchtige weiß, Näheres bekannt: Gott hat es ihm offenbart. Die Apokalyptik ist daher esoterische Offenbarungsweisheit, und das daraus resultierende Wissen hat eine unmittelbare Beziehung zur Erlösung. Das

³²⁵ Caldwell, Thomas. Dositheos Samaritanus, in: Kairos 4 (1962), 105–117.

³²⁶ Kretschmar, Georg. Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis. In: Evangelische Theologie. 13. Jahrgang (8. Jahrgang der Neuen Folge). Chr. Kaiser Verlag / München 1953, 354–361.

³²⁷ Perkins, PHEME. Gnosticism and the New Testament. Fortress Press. Minneapolis 1993.

³²⁸ Über Simon Magus und die Verbindung zwischen der Gnosis und der samaritanischen Religion s. auch Brumlik, Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen, 32–33.

³²⁹ Kretschmar, Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis, 359.

³³⁰ Bowman, John. Samaritanische Probleme. Studien zum Verhältnis von Samaritanertum, Judentum und Urchristentum. Franz Delitzsch-Vorlesungen 1959. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart Berlin Köln Mainz 1967, 41 ff; Beltz, Walter. Samaritanertum und Gnosis. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 89–95.

³³¹ Iwersen, Gnosis zur Einführung, 17.

³³² Drijvers, Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem, 834.

³³³ Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 130; Theißen, Die Religion der ersten Christen, 317.

³³⁴ Theißen, *op. cit.*, *ibid.*

³³⁵ Drijvers, Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem, 834.

³³⁶ Grant, Gnosticism and Early Christianity, 39–69.

„Wissen“ um die Geheimnisse Gottes verbürgt das Heil; „Wissen“ bzw. „Erkenntnis“ und Erlösung hängen eng zusammen. Da dieses Wissen nur den Eingeweihten zugänglich ist, kommt es in dieser jüdischen Richtung zu einer strengen Scheidung zwischen denen, die sich als „Gerechte“ oder „Fromme“ bezeichnen, und den übrigen, den „Ungerechten“ und „Gottlosen“. Dieser Gegensatz erinnert an denjenigen, den die Gnosis zwischen „Geistigen“ (Pneumatikern) und „Fleischlichen“ (Sarkikern, Hylikern) macht. Die „Gerechten“ empfinden sich als der Welt entfremdet, sie sind in diesem Äon „Fremde“ und erwarten alles von der Zukunft Gottes in einem neuen Äon.³³⁷ Auch in der Apokalyptik ist die Himmelswelt ein beliebtes Objekt der Spekulation: Das Reich Gottes, ausgestattet mit verschiedenen Engelwesen und dem präexistenten zukünftigen Erlöser, dem messianischen „Menschensohn“ (eigentlich nur „Mensch“ bedeutend), ist durch eine Spanne von Zwischenwelten, die von guten und bösen Geistern (als Straforte!) besetzt sind, von dieser Welt getrennt. Gott ist so auch kosmologisch bzw. ontologisch in eine weite Entfernung gerückt und bedarf verschiedener Mittelwesen, wie des genannten „Menschensohns“, der „Weisheit“ oder der „Vernunft“ (λόγος), um zu wirken. Mit Hilfe von Himmelsreisen, die nicht gefahrlos sind, da sie durch viele „Himmel“ führen, können Auserwählte, wie Henoch, Baruch, Esra, zu Gott gelangen, um das „Wissen“ über die Zukunft der Welt und andere „Geheimnisse“ zu erhalten.³³⁸ Also – obwohl es zwischen der Apokalyptik und der Gnosis auch viele Verschiedenheiten gibt³³⁹, haben Apokalyptik und Gnosis eine ganze Reihe von mythologischen Einzelthemen gemeinsam.³⁴⁰ Man kann nachweisen, dass viele Motive der Gnosis aus der Apokalyptik stammen³⁴¹ und deswegen kann man behaupten, dass die Apokalyptik die Gnosis beeinflusst hat.³⁴²

Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis von Gnosis und Apokalyptik wird gelegentlich auf die Literatur von Qumran hingewiesen.³⁴³ Schon LIPSIUS sah die Wurzeln der Gnosis im Essäismus.³⁴⁴ 1947 fand man am Toten Meer die Handschriften, die von einer Gemeinde gehört haben, die zwar eine strenge Gesetzesfrömmigkeit pflegte, aber zugleich eine Reihe von Vorstellungen besaß, die sowohl zur Apokalyptik als auch zur entstehenden Gnosis Beziehungen aufweisen.³⁴⁵ ELEAZAR SUKENIK, der 1947 drei Rollen aus Qumran von einem Antiquitätenhändler in Betlehem erwarb, vertrat als erster Wissenschaftler die These, dass die Rollen in Verbindung mit den Essenern zu bringen seien. Schon 1948 schrieb er, er denke an die Essener, weil er wusste, dass antike Quellen eine Gruppe von Essenern an die Westseite des Toten Meeres nahe En Gedi verorteten.³⁴⁶ Das zweite grundsätzliche Argument für die Identifizierung der Einwohner von Qumran mit den Essenern bestand darin, dass die in den antiken Quellen (Josephus, Plinius, Philo u. a.) geschilderte Glaubens- und Lebensweise der Essener bemerkenswert gut mit der Glaubens- und Lebensweise übereinstimmt, wie sie in den

³³⁷ Rudolph, *Die Gnosis*, 297. S. auch Schubert, *Problem und Wesen der jüdischen Gnosis*, 5 ff.

³³⁸ Rudolph, *Die Gnosis*, 298.

³³⁹ Dazu s. Rudolph, *op. cit.*, 299 und Keller, Carl-A. *Das Problem des Bösen in Apokalyptik und Gnostik*. In: Krause, Martin (Herausgeber). *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies* (Oxford, September 8th–13th 1975). Nag Hammadi Studies. Edited by Martin Krause, James M. Robinson, Fredrick Wisse. VIII. E. J. Brill. Leiden 1977, 70–90.

³⁴⁰ Rudolph, *Die Gnosis*, 289.

³⁴¹ Wie z. B. das Motiv vom Abstieg (in der Gnosis: Fall) und Wiederaufstieg der Sophia, das schon das Henochbuch (Kap. 42) kennt.

³⁴² Rudolph, *Die antike Gnosis – Probleme und Fakten*, 32.

³⁴³ Tröger, *Gnosis und Judentum*, 157.

³⁴⁴ Lipsius, Richard. *Gnostizismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang* (1860).

³⁴⁵ Rudolph, *Die Gnosis*, 299.

³⁴⁶ VanderKam, James C. *Einführung in die Qumranforschung*. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1998, 92.

Rollen vom Toten Meer vorkommt.³⁴⁷ Die These von SUKENIK ist zur Zeit allgemein anerkannt. In diesen Rollen kommt der soteriologische Wissensbegriff vor, der an die Gnosis erinnert, ebenfalls ein kosmologischer Dualismus zweier Geister (oder Engel), dem des Lichtes und dem der Finsternis, die im Auftrage Gottes die Welt beherrschen. Entsprechend werden die Menschen in „Söhne des Lichts“ und „Söhne der Finsternis“ oder „des Frevels“ eingeteilt. Erstere sind die „Wissenden“, die „Verständigen“ oder „Einsichtigen“, die „Auserwählten“, die anderen die Leute der „Lüge“ und der „Bosheit“. Der Fromme lebt in der bösen, vom Teufel (*beliar*) beherrschten Welt als ein „Fremdling“; sein Schicksal wird, besonders in den poetischen Texten, unter Aufnahme des Wort- und Stilschatzes der alten Psalmenliteratur so geschildert wie in der Gnosis das Schicksal der Seele in der Körperwelt.³⁴⁸ Es gibt auch Verschiedenheiten zwischen der Gnosis und Qumran: der „Gott der Erkenntnis“ hat allerdings die Welt und die beiden Geister geschaffen, aber seine Macht ist für das Diesseits begrenzt durch das Wirken des „Engels der Finsternis“ (worunter zugleich der Teufel zu verstehen ist). Der Weltplan und die Rettung der Auserwählten ist von Gott festgelegt, daran ändert auch der Böse nichts; das sind die „Geheimnisse Gottes“, die nur dem „Verständigen“ bekannt sind und auf die sich seine Hoffnung gründet.³⁴⁹ Aber trotzdem finden wir hier Züge, die sehr an die Gnosis erinnern: der Dualismus von Qumran ist zwar der ethische Dualismus (wie im Iran), aber er hat hier schon kosmologische Züge³⁵⁰; das Spielen mit geheimem Wissen und speziellen Offenbarungen stellen dieses Judentum in die Nähe gnostisierender Kreise.³⁵¹ Diese Nähe hat besonders SCHUBERT betont, der die Berührungspunkte zwischen der Gnosis und Qumran besonders im Sektenkanon (1 QS) sieht.³⁵² RUDOLPH behauptet, dass man Beziehungen zwischen den Urmandäern und den Vorstellungen der Qumranekte nachweisen kann und dass die Züge einer Traditionsgeschichte sich von den *Hodajot* zu den Oden Salomos und mandäischen Hymnen aufweisen lassen.³⁵³ Von einem direkten Einfluss Qumrans auf die entstehende Gnosis ist sonst nur selten die Rede³⁵⁴, aber Qumran bietet ein gewisses Bindeglied am Rande des Judentums für die Erhellung des Ursprungs gnostischer Vorstellungen.³⁵⁵ Es gibt auch Berührungspunkte zwischen Qumran und der samaritanischen Religion.³⁵⁶

Zuletzt müssen man noch zwei Strömungen genannt werden, die in der Gnosis Parallelen haben – die jüdische Weisheitslehre und die jüdische Mystik. Die Tradition der Weisheitslehre ist wichtig für die Gnosis, weil die Gestalt der „Weisheit“ (*Sophia*), wie wir sie häufig in den gnostischen Systemen antreffen, aus dieser Tradition stammt.³⁵⁷ In der Weisheitsliteratur begegnen uns viele Gedanken, die an die Gnosis erinnern. Ich bin nicht einverstanden mit KÖSTER, der behauptet, dass „Weisheit Salomos“ gnostische Theologie im jüdischen Gewande

³⁴⁷ VanderKam, *op. cit.*, 96.

³⁴⁸ Rudolph, *Die Gnosis*, 300.

³⁴⁹ Rudolph, *op. cit.*, *ibid.* Vgl. auch Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*, 110.

³⁵⁰ SCHUBERT: „Typisch für Qumran ist der Dualismus, der zwar unterhalb von Gott beginnt, aber von da an die ganze Schöpfung beherrscht“ (Schubert, *Problem und Wesen der jüdischen Gnosis*, 7).

³⁵¹ Rudolph, *Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus*, 526.

³⁵² Schubert, *Problem und Wesen der jüdischen Gnosis*, 5 ff; Schubert, Kurt. *Die Religion des nachbiblischen Judentums*. Verlag Herder Freiburg–Wien 1955, 85–87.

³⁵³ Rudolph, *Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus*, 526–527. Auch IWERSEN rechnet die Gemeinde von Qumran zu Taufgemeinschaften, die entlang des Jordans wirkten (Iwersen, *Gnosis zur Einführung*, 17).

³⁵⁴ Tröger, *Gnosis und Judentum*, 155.

³⁵⁵ Rudolph, *Die Gnosis*, 300.

³⁵⁶ Bowman, *Samaritanische Probleme*, 77 ff; Schubert, *Problem und Wesen der jüdischen Gnosis*, 3.

³⁵⁷ S. II, 3. 4. und 5.

ist³⁵⁸, aber hier kommen viele Gedanken vor, die an die Gnosis erinnern: der Weise ist fremd und verachtet in einer Welt, der er nicht angehört, und erkennt in der Stimme der Weisheit sich selbst und seinen wahren göttlichen Ursprung.³⁵⁹ Diese Ähnlichkeiten hat auch BRUMLIK betont.³⁶⁰ Auch die Skepsis, die manchmal in der Weisheitsliteratur (besonders im Prediger) auftauchen kann, ist der beste Boden gewesen, auf dem die gnostische Weltbetrachtung Wurzel schlagen und Blüten treiben konnte. Das Auseinanderbrechen von Gott und Welt, der Verlust des Vertrauens in den Sinn des Daseins und der Pessimismus mit seinen hedonistischen oder enkratitischen Konsequenzen sind Vorboten der gnostischen Daseinshaltung. Gott rückt in die Ferne, er steht jenseits des irdischen, sinnlosen Treibens: der „fremde Gott“ in höchster Entfernung meldet sich an. In den Hohlraum zwischen den fernen Gott und der von ihm bis auf den Seidenfaden der Schöpfung gelösten Welt strömen die Engel und Dämonen ein. Es bedarf nur noch eines letzten Schrittes, der den Faden mit dem Schöpferwirken Gottes in der Urzeit restlos zerschneidet und die Sinnlosigkeit und das ungöttliche Chaos der Welt auf eine widergöttliche Macht zurückführt, während der wahre Gott im unwandelbaren und unbefleckten Jenseitsbereich verbleibt.³⁶¹ ADAM meint, dass die Gnosis im mesopotamischen Aramäertum der arsakidischen Zeit aus einem Synkretismus aramäischer, iranischer und jüdischer Elemente entstanden ist; ihre Träger seien vornehmlich gewisse Weisheitsschulen der babylonischen Judentum gewesen.³⁶² Auch RUDOLPH meint, dass die jüdisch-aramäischen Weisheitsschulen Ausgangspunkte des frühen Gnostizismus sind.³⁶³ Beim Kolloquium von Messina hatte ADAM in einem Referat „Ist die Gnosis in aramäischen Weisheitsschulen entstanden“ ausgehend vom Namen des Oberarchonten den Ursprung der Gnosis aus den aramäischen Weisheitsschulen zu erklären versucht. BÖHLIG ist nicht einverstanden mit ADAM, aber er sagt: „Wenn man auch seiner (d. h. ADAMs) Ableitung des Archontennamens nicht beistimmen kann, so verdient doch der Hinweis auf das aramäische Sprachgebiet Beachtung“.³⁶⁴ BÖHLIG zeigt, wie wichtig das aramäische Sprachgut in den Schriften von Nag-Hammadi ist.³⁶⁵

³⁵⁸ Auch ADAM hat versucht, in Sap. Sal. 18, 14–16 das erste Dokument der werdenden syrischen Gnosis nachzuweisen (Adam, Alfred. Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis. Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche. Herausgegeben von Walther Eltester in Tübingen. Beiheft 24. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin W 1959), darüber sagt RUDOLPH, dass dieser Versuch sehr kühn ist (Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 529–530).

³⁵⁹ Köster, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, 397.

³⁶⁰ Brumlik, Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen, 25.

³⁶¹ Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 794; Rudolph, Die Gnosis, 301–302; Tröger, Gnosis und Judentum, 160; Brumlik, Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen, 26 ff; Rudolph, Die antike Gnosis – Probleme und Fakten, 299.

³⁶² Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 530; s. Adam, Alfred. Ist die Gnosis in aramäischen Weisheitsschulen Entstanden? In: Bianchi, Ugo (Herausgeber). Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e Discussioni. E. J. Brill. Leiden 1967, 291–301. Dagegen behauptet VAN UNNIK: „Dazu muss ich sagen, dass ich zweifle, ob es solche Weisheitsschulen als separate Institute je im Judentum gegeben hat“ (Van Unnik, Gnosis und Judentum, 85).

³⁶³ Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 795. RUDOLPH sagt: „Mir erscheint der Gedanke, einer Schicht der „Schreiber“ und einer Schultradition eine wichtige Rolle bei der Entwicklung der gnostischen Lehren zuzuschreiben, sehr fruchtbar zu sein, da damit die Traditionsgeschichte und Interpretationstechnik gnostischer Texte besser verständlich werden dürfte“ (Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 530). S. auch Rudolph, Die antike Gnosis – Probleme und Fakten, 29.

³⁶⁴ Böhlig/Markschies, Gnosis und Manichäismus, 166.

³⁶⁵ Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 115 ff; Böhlig, Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi, 414–453; Böhlig/Markschies, Gnosis und Manichäismus, 158–163.

Auch zwischen der Gnosis und der jüdischen Mystik gibt es viele Ähnlichkeiten, die besonders SCHUBERT, RUDOLPH und SCHOLEM betont haben. SCHUBERT nennt diese Mystik „die jüdische Gnosis“³⁶⁶, aber RUDOLPH³⁶⁷, MAIER³⁶⁸ und VAN UNNIK³⁶⁹ sind dagegen, weil sie streng genommen kein gnostisches Weltbild besitzt, und empfehlen stattdessen den Begriff jüdische Esoterik oder Mystik zu verwenden.³⁷⁰ Auch SCHOEPS behauptet, dass „Gnosis nie etwas anderes als pagane Gnosis ist“.³⁷¹ SCHOEPS sieht in den vorkabbalistischen Formen jüdischer Mystik Glaubensweisen einer jüdischen Heterodoxie, die mit der paganen Gnosis „überhaupt nichts zu tun hat“ und höchstens als „pseudognostisch“ zu bezeichnen wäre.³⁷² Tatsächlich besteht auch ein großer Unterschied zwischen jenen Phänomenen, denen SCHOEPS das Attribut gnostisch aberkennt, und der paganen Gnosis. Weder die Qumrantexte noch die rabbinischen esoterischen Lehren aus talmudischer und nachtalmudischer Zeit kennen, wie die heidnische Gnosis, einen guten transzendenten Gott und eine böse, die Welt hervorbringende göttliche Gewalt oder die Vorstellung eines göttlichen Lichtfunkens, der aus der Weltsphäre befreit werden müsste. Deswegen behauptet SCHUBERT: „Die Voraussetzungen der jüdischen Religion haben etlichen religionsgeschichtlichen Elementen, die unter anderem für die Ausbildung der heidnischen Gnosis mit verantwortlich waren, sogar eine der gnostischen Entwicklung diametral entgegengesetzte Richtung gegeben.“³⁷³

Nach SCHUBERT können wir in der jüdischen Mystik drei Perioden unterscheiden: 1) Qumran und zu Qumran gehöriges apokalyptisches Schrifttum; 2) Rabbinische Merkaba-Mystik des ersten und zweiten Jahrhunderts n. Chr.; 3) die diese fortsetzende Mystik der Hekalot-Traktate, die etwa zwischen 200 bis 600 n. Chr. anzusetzen ist.³⁷⁴ RUDOLPH und SCHOLEM betonen, dass solche Themen, wie die göttliche Thronsphäre (*Merkabah*) und die Gestalt Gottes (*Ši'ur Qomah*) sowohl in der jüdischen Mystik als auch in der Gnosis sehr wichtig sind.³⁷⁵ In der Merkaba- und Hekalot-Mystik kommt auch das Motiv vor, dass der Gnostiker durch sieben Himmel und sieben Paläste zur „Herrlichkeit“ Gottes aufsteigen kann, wobei er verschiedenen Gefahren ausgesetzt wird.³⁷⁶ SCHOLEM ist ziemlich sicher, dass die „jüdische Gnosis“ viel älter gewesen ist, als man früher wahrhaben wollte. SCHOLEM hat bekanntlich die kleinen, aber gewichtigen so genannten Hekhaloth-Texte dafür fruchtbar machen können, indem er das leitende Zentralthema der jüdischen Mystik, die göttliche Thronsphäre und die Gestalt Gottes auf diese Weise bis in das 1. und 2. Jh. n. Chr. zurückverfolgen konnte.³⁷⁷ Darüber hinaus haben er und SCHUBERT Teile der Qumranschriften in diesen Überlieferungsstrom einordnen können.³⁷⁸

³⁶⁶ Schubert, Problem und Wesen der jüdischen Gnosis, 2 ff.

³⁶⁷ Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 782 ff.

³⁶⁸ Maier, Geschichte der jüdischen Religion, 193–194; Maier, Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?

³⁶⁹ Van Unnik, Gnosis und Judentum, 75–76.

³⁷⁰ Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 783. So auch Maier, Geschichte der jüdischen Religion, 193–194 und Van Unnik, Gnosis und Judentum, 75–76.

³⁷¹ Schoeps, Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis, 39.

³⁷² Schoeps, *op. cit.*, 45.

³⁷³ Schubert, Problem und Wesen der jüdischen Gnosis, 4.

³⁷⁴ Schubert, *op. cit.*, 5.

³⁷⁵ Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 781.

³⁷⁶ Schubert, Problem und Wesen der jüdischen Gnosis, 8.

³⁷⁷ Scholem, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition, New York 1960; Scholem, Gershom. Die jüdische Mystik in ihrer Hauptströmungen. Alfred Metzner Verlag Frankfurt a/M 1957.

³⁷⁸ Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 781. Vgl. Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums, 85 ff.

SCHOLEM sieht überhaupt die Wurzeln der Gnosis in der jüdischen Mystik.³⁷⁹ SCHOLEMs Theorie hat besonders MAIER kritisiert. Maier behauptet, dass für eine vorchristliche jüdische Gnosis nur willkürliche Frühdatierungen und bloße Postulate vorgebracht werden, die mit einem äußerst vagen „Gnosis“ - Begriff verbunden sind, so dass Einzelemente, die auch, aber nicht ausschließlich, in gnostischen Texten begegnen, als charakteristisch gnostisch erscheinen und von da aus eine regelrechte „jüdische Gnosis“ postuliert wird.³⁸⁰ Das Schrifttum der talmudischen Periode enthält viele Stellen, die mit der Gnosis in Verbindung gebracht wurden. Selten wurden aber dabei die Belege in ihren Kontexten gelesen und überlieferungsgeschichtlich untersucht, man riss sie aus den Zusammenhängen oder zitierte aus bereits vorliegenden Zusammenstellungen.³⁸¹ Wenn es für die frühjüdische Zeit kein normatives Judentum gab³⁸², ist es nach MAIER irreführend, auch schon die in den älteren Arbeiten vorgegebene, aber durch SCHOLEM sanktionierte Bezeichnung der jüdischen Esoterik als „(orthodoxe) jüdische Gnosis“ in Unterscheidung von einer „häretisch-jüdischen Gnosis“ abzugrenzen³⁸³, aber gegen Begriffe wie „häretisch-jüdische Gnosis“, „Randerscheinungen des Judentums“ und „jüdische Heterodoxie“ sprechen sich auch VAN UNNIK, DRIJVERS u. a. aus. VAN UNNIK sagt: „Von ‘Randerscheinungen des Judentums’, ‘jüdischer Heterodoxie’ usw. zu sprechen, setzt voraus, dass der Rand des Judentums und seiner Orthodoxie genau angegeben werden können, und das ist historisch bis zu diesem Augenblick unmöglich.“³⁸⁴ Darüber hinaus weist man auf die Vielgestaltigkeit des Judentums in der Zeit vor dem Anfang des 2. Jahrhunderts hin, als es nach der Katastrophe von 70 seine Kräfte wieder sammelte und eine Richtung, der Pharisäismus, vorherrschend wurde und der „normative Judaism“ entstand. Zu dieser Sicht der Dinge, nach der es vor 100 n. Chr. eine große Vielfalt im Judentum gab, die später unterdrückt wurde und verschwand, hat die Entdeckung der Qumran-Gemeinschaft und ihrer Schriften in hohem Maße

³⁷⁹ G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (1st ed., 1960; 2nd ed., 1965). Zur Kritik an der Studie SCHOLEMs s. Wilson, *Gnosis/ Gnostizismus II.*, 539 und Wilson, *Gnosis und Neues Testament*, 30.

³⁸⁰ Maier, *Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?*, 248.

³⁸¹ Maier, *op. cit.*, 252.

³⁸² Maier, *op. cit.*, 249. Eine andere Meinung vertritt IWERSEN. Ihrer Meinung nach begann die Herausbildung der „Rechtgläubigkeit“ gleich nach der Rückkehr aus Babylonien. Nach IWERSEN bildeten sich dann sowohl in Palästina als auch in den Diasporaländern auf der Thora, den fünf Büchern Mose, fußende unterschiedliche Religionsauffassungen und – gemeinschaften heraus, die um den Status der „Rechtgläubigkeit“ konkurrierten. Der jüdische Priester Esra brachte um 398 v. Chr. einen Prozess zum Abschluss, der die Gemeinschaft fest auf die Gesetze der Thora verpflichtete. Damit hatte sich ein Judentum mit normativer und ethnizierender Tendenz herausgebildet (Iwersen, *Gnosis zur Einführung*, 15).

³⁸³ Maier, *Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?*, 252.

³⁸⁴ SCHENKE schreibt: „Das Judentum etwa um die Zeitwende, also zur Zeit, da die Gnosis entstanden sein dürfte, war ja, wie immer deutlicher sichtbar wird, eine vielfältige und vielschichtige Größe. Schon im Rahmen des offiziellen Judentums innerhalb und außerhalb Palästinas gab es nun ein ausgeprägtes Sekten- und Konventikelwesen: apokalyptische Schwärmer, Taufsekten, die Essener. Innerhalb der Diaspora wären hier zu nennen die ägyptischen Juden mit ihrem Tempel zu Leontopolis, die merkwürdige Gestalt des Philo, Leute, die sagen konnten, dass Jahwe und Zeus nur verschiedene Namen für denselben einen Gott seien (Arist 16). Und dann die ausgesprochenen Randerscheinungen! Das anscheinend für den Synkretismus besonders anfällige (vgl. Joh 8, 48) Halbjudentum der Samaritaner, der jüdische Zauber, der Abfall, wie ihn besonders die Fälle des Tiberius Alexander und später des Elisa b. Abuja paradigmatisch zeigen“ (Schenke, *Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis*, 133). SCHENKE fragt: „Und was heißt eigentlich Rand?!“, und sagt: „Es gab überhaupt keinen Rand. Die Grenze zwischen Judentum und Nichtjudentum war fließend. Hellenistische Gedanken, Vorstellungen und Gewohnheiten drangen mehr oder weniger weit und tief in das Judentum ein; das Judentum wirkte seinerseits nach draußen. Dieser ganze nicht offizielle Bereich des Judentums dürfte der Boden sein, auf dem die Gnosis Fuß fassen konnte und Fuß gefasst hat“ (Schenke, *op. cit.*, *ibid.*).

beigetragen.“³⁸⁵ MAIER meint auch, dass die jüdische Esoterik nichts mit Gnosis im strikten Sinne zu tun hat.³⁸⁶ Derselben Meinung sind auch viele andere Forscher.³⁸⁷

Es gibt auch viele Forscher, die die jüdische Herkunft der Gnosis bestreiten. Die Hauptargumente gegen eine jüdische Ableitung der Gnosis sind die folgenden:

1) Die metaphysischen Grundprinzipien der Gnosis und des Judentums sind ganz unterschiedlich. ADAM behauptet, dass eine Entstehung der Gnosis innerhalb des Judentums nicht denkbar ist, da die gnostische Grundentscheidung in einem Nein gegen den Glauben des Alten Testaments besteht; das ist weit mehr als nur eine Ablehnung des Alten Testaments in seiner Eigenschaft als Heilige Schrift. Auch im Diasporajudentum Mesopotamiens hat die Gnosis nicht entstehen können, da auch das Diasporajudentum an den Grundlagen der jüdischen Religionsgemeinschaft festhielt: an Noah-Bund, Abraham-Bund und Mose - Bund. Nach ADAM ist dagegen die Übernahme frühgnostischer Züge in das spätsraelitische Judentum durchaus möglich gewesen, und zwar im Zusammenhang mit der Ausbildung der Engelvorstellungen.³⁸⁸ TRÖGER betont, dass die Gnosis als religiöse Bewegung primär antikosmisch orientiert ist. Sie rechnet die irdische Welt und den gesamten Kosmos, also die ganze Schöpfung mitsamt den himmlischen Gestirnen zur Finsternissphäre. Sie protestiert und revoltiert permanent gegen diese ihrem Wesen nach widergöttliche Welt und gegen alle jene Mächte, die für ihre Entstehung und Erhaltung verantwortlich sind. Dieser Antikosmismus gehört zum Wesen der Gnosis und damit zu den Voraussetzungen für die spezifische gnostische Anthropologie und Theologie³⁸⁹, aber jedenfalls ist der für die Gnosis so typische und grundlegende Antikosmismus nicht aus dem Judentum „ableitbar“.³⁹⁰ Nach STRECKER ist das Hauptargument gegen den jüdischen Ursprung der Gnosis der gnostische Dualismus. Er schreibt: „Das „offizielle“ Judentum ist nicht in einem konsequenten Sinn dualistisch konstruiert gewesen; daher ist auch die oft vertretene These, die Gnosis sei aus dem Judentum erwachsen, jedenfalls insoweit zu relativieren, als die Entstehung der Gnosis nicht vom genuinen Judentum – so wie dieses sich in der Geschichte des jüdischen Volkes bis zum Rabbinismus darstellt – abgeleitet werden kann; eine dualistische Entgegensetzung von Schöpfer- und Erlösergott findet sich in dieser Geschichte nicht“.³⁹¹ Ähnlich denkt auch BÖHLIG, der sagt: „Man kann wohl kaum von jüdischem Gnostizismus sprechen, weil ja der strenge Monotheismus dieser Religion die Teilung Gottes in einen fremden

³⁸⁵ Van Unnik, Gnosis und Judentum, 75–76.

³⁸⁶ Maier, Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?, 253.

³⁸⁷ So schreibt LEICHT: „Für die Merkaba-Mystik und Hekhalot-Literatur hat G. SCHOLEM mit Verweis auf die Parallelität u. a. der Gestalt des „Jozer Beresit“ mit dem Demiurgen, der „Shi’ur Qoma“-Spekulationen mit dem „Leib der Wahrheit“ des Gnostikers Markus (so schon GASTER) und den Berichten des Origenes, des gefährvollen Aufstiegs des Merkaba-Mystikers mit dem Aufstieg der Seele durch die feindlichen Äonen und schließlich der Welt des himmlischen Thronwagens mit dem gnost. Pleroma den Begriff einer „jüd. G.“ geprägt. Durch eine Verankerung des Beginns der Merkaba-Mystik in der tannaitischen Epoche brachte sie SCHOLEM auch in enge hist. Nähe zur Gnosis. Während SCHOLEMs Thesen in der Gnosisforschung neben krit. Stimmen (JONAS, YAMAUCHI) v. a. bei den Vertretern eines jüd. Ursprungs der Gnosis sehr positiv aufgenommen wurden (QUISPEL), stießen sie in der Mystik-Forschung überwiegend auf Kritik. Dabei wird weniger die Parallelität einzelner Motive bestritten, als die völlig andere rel. Grundausrichtung hervorgehoben. Der Aufstieg des Merkaba-Mystikers ist mit dem Aufstieg der Seele kaum gleichzusetzen. Ebenso wenig finden sich Entsprechungen für den gnost. Dualismus oder die verzweigten gnost. Mythenbildungen in der frühen jüd. Mystik (SCHÄFER). Zu Recht wird daher in der Diskussion eine strenge methodische Neubesinnung gefordert, die neben Modellen einseitiger oder wechselseitiger Abhängigkeit auch die Möglichkeit von Parallelentwicklungen, gemeinsamen Vorgängern (Apokalyptik) und Mittelgliedern (Magie) einschließt (ALEXANDER) (Leicht, Gnosis/Gnostizismus IV., 1056–1057).

³⁸⁸ Adam, Ist die Gnosis in aramäischen Weisheitsschulen Entstanden?, 300.

³⁸⁹ Tröger, Ist die Gnosis in aramäischen Weisheitsschulen Entstanden?, 162.

³⁹⁰ Tröger, *op. cit.*, 160.

³⁹¹ Strecker, Judenchristentum und Gnosis, 269.

erhabenen und einen gerechten, ja auch oft böartigen, zumindest dummen Gott niemals zulässt“.³⁹² Alle diese Gegenargumente fasst SCHOEPS zusammen, der meint, dass die Hauptmerkmale der Gnosis, physischer (nicht etwa nur ethischer) Dualismus, Bruch in der Gottheit, Lüsterheit der Materie, Weltverneinung und Selbsterlösung, es ein für allemal verbieten sollten, den Ausdruck jüdische Gnosis in den Mund zu nehmen.³⁹³ Dann bleibt noch die Möglichkeit, dass das „heterodoxe“ Judentum die Entstehung der Gnosis beeinflusst hat, aber was war diese „Heterodoxie“? Die Gnosis hat zwar viele Berührungspunkte mit den verschiedenen jüdischen Strömungen, wie z. B. mit der Gemeinde von Qumran, aber keine einzige davon ist radikal wie die gnostische Bewegung. Wir begegnen z. B. in Qumran der Lehre von den zwei im Menschen wirkenden Geistern; aber sie ist doch bestimmt von der Herrschaft, die Gott über sie hat³⁹⁴;

2) Jüdischer Stoff ist in der gnostischen Literatur gründlich umgearbeitet. Alle Motive, die jüdische Herkunft haben, sind in der Gnosis stark umgeformt und spielen eine grundsätzlich andere Rolle: der Schöpfer-Gott des Judentums wird zum bösen Demiurgen und der Sündenfall in 1 Mose 3 wird zu einem entscheidenden Augenblick in der Heilsgeschichte der Menschheit. So stoßen wir auf die Frage, ob man eigentlich wohl von jüdischen, griechischen u. a. Motiven innerhalb der Gnosis sprechen kann, da diese jede Beziehung mit ihrem Ursprung verloren haben.³⁹⁵ BIANCHI und RUDOLPH sprechen in diesem Zusammenhang von dem parasitären Charakter der Gnosis: die Gnostiker haben die Motive aus den verschiedenen Religionen „geliehen“, und diese Motive für ihre eigene Ziele umgeformt. Deswegen behauptet RUDOLPH, dass die Gnosis keine eigene Tradition hat, sondern nur eine geborgte.³⁹⁶ Es wurde vermutet, dass die ersten Gnostiker aus einer jüdisch-synkretistischen Gruppe erwachsen sind, aber keine solche Gruppe hat die traditionellen jüdischen Vorstellungen über Gott und Welt derart radikal und total umgedreht und Neubewertet wie die Gnostiker.³⁹⁷ Es besteht die Frage, ob die ersten Gnostikern Juden waren oder nicht.

3) Wie der Beitrag hellenistisch-griechischer Philosophie, steht auch der jüdische Beitrag zur Entwicklung der Gnosis außer Frage, aber dennoch bleibt die Frage, ob die ersten Gnostiker Juden waren. Anders gesagt: beweist der Gebrauch des jüdischen Materials, dass die Benutzer selbst Juden waren? QUISPES³⁹⁸, POKORNY³⁹⁹ und SCHENKE⁴⁰⁰ meinen, dass die ersten

³⁹² Böhlig/Markschies, *Gnosis und Manichäismus*, 168. Der jüdische Monotheismus ist auch für HAARDT (Haardt, *Die Gnosis*, 12) und für SCHUBERT (Schubert, *Problem und Wesen der jüdischen Gnosis*, 2) ein Hauptargument gegen die jüdische Herkunft der Gnosis.

³⁹³ Schoeps, Hans-Joachim. *Zur Standortbestimmung der Gnosis*. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). *Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung*. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 474. Dazu sagt SCHOEPS: „Es gibt nun einmal keine schwarzen Schimmel und keine weißen Rappen!“ (Schoeps, *op. cit.*, *ibid*).

³⁹⁴ Böhlig/Markschies, *Gnosis und Manichäismus*, 168.

³⁹⁵ Drijvers, *Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem*, 813.

³⁹⁶ Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, 812.

³⁹⁷ Tröger, *Gnosis und Judentum*, 166.

³⁹⁸ Quispel, *Gnosis*, 421.

³⁹⁹ Pokorny, *Der soziale Hintergrund der Gnosis*, 81–82. POKORNY schreibt: „Die Selbstverständlichkeit, mit der in der Naassenerpredigt das Alte Testament interpretiert wird, wobei die Juden nicht unter den Völkern genannt werden, über deren Religion man in dritter Person berichtet, spricht eher für die jüdische Herkunft der Gnostiker. Auch die Autorität, die die Gnostiker innerhalb einiger christlicher Gruppen auf dem Gebiet der Diaspora am Ende des ersten Jahrhunderts gewonnen haben, macht es wahrscheinlich, dass sie meist noch geborene Juden waren“ (Pokorny, *op. cit. ibid*).

⁴⁰⁰ Schenke, *Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis*, 132. Aber SCHENKE erklärt, dass der Begriff „Juden“ sehr weit ist. Er muss mit umfassen: Nichtjuden, die als Juden leben; Juden, die nicht als Juden leben; und Israeliten bzw. deren Nachkommen, die keine eigentlichen Juden sind (Schenke, *op. cit.*, 126). SCHENKE sagt: „Es gab eine vorchristliche Gnosis, die auch später noch neben dem inzwischen entstandenen

Gnostiker Juden waren, aber z. B. R. McLACHLAN WILSON behauptet, dass die Benutzung jüdischen Materials das nicht beweist.⁴⁰¹ Das Hauptproblem liegt hier aber darin, dass wir in der gnostischen Literatur einer streng antijüdischen Haltung begegnen: Jahwe ist ein böse Gott, die sieben Erzengel des Judentums sind dämonisiert worden, die Juden verehrten die kosmischen Mächte des Bösen und würden von ihnen geleitet, alle jüdischen Propheten – und zwar einschließlich Moses’ – gelten als „Lügenpropheten“, die jüdischen Gesetze werden abgelehnt.⁴⁰² Für TRÖGER ist das überhaupt kein Problem. Er ist sicher, dass die Gnosis bei ihrer Entwicklung viele Stadien durchlaufen hat und behauptet, dass die erste Phase oder Grundsicht der Gnosis positiv vom Judentum bestimmt ist. Die erwähnte antijüdische Wendung erfolgte seiner Meinung nach erst in einer zweiten Phase. TRÖGER meint, dass das jüdische Element zu den Voraussetzungen der Gnosis gehört und damit zu erklären ist, dass Juden von Anfang an mit zu den Trägern der Gnosis gehörten und einmal und immer wieder ihre Vorstellungen und Gedanken (aus dem Alten Testament und dem Frühjudentum) in die Gnosis einbrachten. Aber TRÖGER sagt: „Dabei muss der Begriff ‘Jude’ sehr weit gefasst werden. Es kamen auch Nichtjuden in Frage, die im Judentum zu Hause waren und auch solche Menschen, die mit der jüdischen Religion zwar vertraut gewesen sind, in ihr aber – aus unterschiedlichsten Gründen – nicht die Erfüllung ihrer religiösen Erwartung fanden, Suchende also, Enttäuschte, Häretiker, Schwärmer und Randsiedler. Hinzu kommen die Samaritaner und jene Diasporajuden (man denke nur an Philo und die ägyptischen Juden), die sich an der Peripherie des ‘offiziellen’ Judentums bewegten“.⁴⁰³ Wegen der antijüdischen Wendung behaupten MAIER⁴⁰⁴ und DRIJVERS⁴⁰⁵, dass die ersten Gnostiker nicht Juden gewesen sein können. Aber auch diese Forscher meinen, dass die ersten Gnostiker Menschen waren, die jüdische Überlieferungen gekannt haben. VAN UNNIK fragt, ob die ersten Gnostiker nicht ehemalige Proselyten oder Gottesfürchtige waren, die anfänglich in der einen oder anderen Weise zur Synagoge gehört haben, und verweist auf Josephus (*Contra Apionem* II, 10), der erzählt, dass viele von denen, die aus dem Heidentum zum Judentum übergetreten waren, später abfielen.⁴⁰⁶ Auch RUDOLPH meint, dass die ersten Gnostiker Proselyten des kaiserzeitlichen Judentums waren.⁴⁰⁷ TRÖGER vermutet, dass die ersten Gnostiker jüdische Renegaten gewesen sein können⁴⁰⁸ und auch MAIERS Meinung nach waren die ersten Gnostiker jüdische Apostaten.⁴⁰⁹ Dennoch bleibt die

Christentum und der ins Christentum eingedrungenen Gnosis einher ging; und in dieser vor- und nebenchristlichen Gnosis spielten bereits jüdische Menschen (Samaritaner, Proselyten, Abtrünnige nach unserer Definition eingeschlossen) und infolgedessen auch jüdische Traditionen, der neuen Weltanschauung eingepasst, eine ganz wesentliche Rolle“ (Schenke, *op. cit.*, 132).

⁴⁰¹ Wilson, *Gnosis/ Gnostizismus* II., 538.

⁴⁰² Iwersen, *Gnosis zur Einführung*, 19.

⁴⁰³ Tröger, *Spekulativ-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis)*, 318–319.

⁴⁰⁴ Maier, *Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?*, 249–250. MAIER ist auch dagegen, die Samaritaner als Juden, auch nicht als „häretische Juden“ zu bezeichnen, obwohl sie seiner Meinung nach zweifellos als Vermittler biblisch-jüdischer Stoffe an synkretistische Strömungen eine hervorragende Rolle spielten (Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, 209). Auch VAN UNNIK bemerkt: „Es ist merkwürdig, dass die kirchlichen Häresiologen wohl Samaritaner, aber nicht Juden am Anfang der Gnosis nennen. [– – –] Eine Ausnahme bildet die Notiz von Hegesippus bei Eusebius, *Hist. Eccl.* IV 22, 5–7; aber Hegesipps Bericht ist sehr stark stilisiert und ohne konkrete Angaben, die eine wirkliche, historische Vergleichung ermöglichen“ (Van Unnik Willem Cornelis. *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). *Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung*. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 485).

⁴⁰⁵ Drijvers, *Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem*, 831.

⁴⁰⁶ Van Unnik, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*, 493.

⁴⁰⁷ Rudolph, *Die antike Gnosis – Probleme und Fakten*, 36.

⁴⁰⁸ Tröger, *Gnosis und Judentum*, 166.

⁴⁰⁹ Maier, *Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?*, 249–250.

Frage, wie man die antijüdische Haltung der Gnostiker erklären müsste. Nach GRANT ist die Ursache dieser Haltung das Fehlschlagen der apokalyptischen Hoffnungen durch die Katastrophe nach dem großen Aufstand von 70 n. Chr.⁴¹⁰ Eine ähnliche Meinung vertritt auch THEIßEN: Juden hatten nach 70 n. Chr. ihre Bindung an JHWH als Einschränkung erlebt. Sie wurden ihretwegen einer Sondersteuer unterworfen. Die Abwertung des Schöpfergotts zu einem eifersüchtigen und unwissenden Demiurgen konnte einigen Juden unter diesen Umständen plausibel erscheinen.⁴¹¹ VAN UNNIK und BERGER haben eine andere Meinung. UNNIK behauptet, dass der Zusammenbruch im Jahre 70 schwerlich als Ursache der Gnosis genannt werden kann. Wo die Fragen, welche diese Krise im Judentum ausgelöst hat, hörbar werden, wie im 4. Esrabuch und in der Baruchapokalypse, vernimmt man etwas anderes als Gnosis.⁴¹² Ähnlich schreibt auch BERGER: „Negative Erfahrungen in der Geschichte Israels waren, so hat insbesondere R. M. GRANT vermutet, Ansatzpunkt für die Entwicklung gnostischer Gedanken, mit denen eine Art Totalabwertung der bisherigen innerweltlich orientierten Heilskonzeption verbunden gewesen sei. Nun ist freilich jüdische Theologie im Ergreifen und Beantworten negativer Erfahrungen in der Geschichte nicht gerade ungeübt gewesen. Was die Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. betrifft, so wird sie wohl auch von neutestamentlichen Judenchristen mit Zweifeln an Gottes Weltregierung, nicht aber positiv mit gnostischen Konzeptionen beantwortet“.⁴¹³ Es ist merkwürdig, dass die mandäische Mythologie von Verfolgungen der Mandäer durch Juden erzählt; im Detail sind diese Vorgänge aufgrund der Quellenlage kaum rekonstruierbar⁴¹⁴, aber das wäre eine Erklärung des gnostischen Antijudaismus: vielleicht stammten die ersten Gnostiker aus solchen religiöser Gruppen, die die Verfolgungen durch Juden haben erfahren müssen. Die Mandäer waren nicht durch das Christentum beeinflusst, aber auch sonst darf man nicht vergessen, dass es eine streng antijüdische Haltung auch im frühen Christentum gab.⁴¹⁵ VAN UNNIK meint, dass das jüdische Element gewiss durch den Filter der Groß-Kirche in die Gnosis hinein gegangen ist.⁴¹⁶

2. 1. 4. Die polykausale Herleitung der Gnosis; die Gnosis als eine spezielle Daseinshaltung

Den religionsgeschichtlichen Ursprung der Gnosis hat man aus der altbabylonischen-, altägyptischen-, und altiranischen Religion, aus dem Judentum und aus der griechischen Philosophie herleiten wollen, aber zur Zeit herrscht der Gesichtspunkt vor, dass man die Gnosis aus keiner einziger konkreter Religion herleiten kann. Schon LEISEGANG schrieb: „Die gnostischen Systeme, die wir kennen, atmen nicht den Geist einer bestimmten orientalischen Religion, sie enthalten vielmehr jüdische, christliche, persische, babylonische, ägyptische und griechische Elemente in verschiedener Stärke und Zahl nebeneinander, so dass sie gleichsam ein Mosaik darstellen, das aus unzähligen kleinen Steinen verschiedenster Art und Herkunft zusammengesetzt ist. Die religionswissenschaftliche und philologische Forschung hat bisher die mühsame Arbeit geleistet, dieses Mosaik auseinander zunehmen und auf Grund sorgfältiger Untersuchungen die über die ganze von Rom bis Babylon sich dehnende Fläche zerstreuten

⁴¹⁰ Grant, Gnosticism and Early Christianity.

⁴¹¹ Theißen, Die Religion der ersten Christen, 317.

⁴¹² Van Unnik, Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis, 484.

⁴¹³ Berger, Berger, Klaus. Gnosis/ Gnostizismus I. Vor- und außerchristlich. In: Theologische Realenzyklopädie. Band XIII. Walter de Gruyter Berlin New York 1984, 532–533.

⁴¹⁴ Iwersen, Gnosis zur Einführung, 20.

⁴¹⁵ Dazu s. Fischer, Altkristus, 145 ff.

⁴¹⁶ Van Unnik, Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis, 488.

Ursprungsorte der einzelnen Teile festzustellen. Es wurde dabei aber viel zu wenig darauf geachtet, dass dieses Mosaikbild, ganz abgesehen von der Herkunft seines Materials, etwas darstellt, das seinen Sinn in sich selbst hat, einen Sinn, der nur aus dem Geiste seiner Schöpfer begriffen werden kann. Sinn und Stimmung, die ein Bild ausdrückt, sind nicht nur von den Stoffen abhängig, die zu seiner Herstellung verwandt wurden, sondern vor allem von dem schöpferischen Willen und der ganzen geistigen Eigenart des Künstlers, die in ihm sich objektivieren. Sollen daher die uns seltsam erscheinenden Gebilde gnostischen Denkens auf ihre Herkunft untersucht werden, so hat man vor allem nach ihrer geistigen Struktur zu forschen: nicht nur das Was, sondern auch das Wie gibt ihnen den Charakter.“⁴¹⁷ Ähnlich denken auch HANS JONAS⁴¹⁸, VAN UNNIK⁴¹⁹, TRÖGER⁴²⁰ und viele andere. Deswegen rechnet die Mehrheit der Forscher bei der Entstehung der Gnosis mit Elementen aus verschiedenen Religionen. Dabei kann man ihr in erster Linie jüdische, iranisch-zoroastrische und griechische Traditionen zurechnen.⁴²¹ Auch solche Forscher, die die Gnosis vor allem aus einer einzigen konkreten Religion ableiten wollen, rechnen dabei mit anderen Einflüssen. So nimmt z. B. QUISPEL, der die Gnosis aus dem Judentum herzuleiten versucht, einen Einfluss der griechischen Philosophie an.⁴²²

Obwohl man in der Gnosis Elemente aus verschiedenen Religionen sehen kann, betonen im 20. Jahrhundert viele Forscher, dass die Gnosis keine Mischung aus diesen Elemente, sondern ein neues Ganzes ist. Schon LEISEGANG hat behauptet, dass die Gnosis „ein Mosaik“, d. h. ein Ganzes, darstellt, das einen Sinn in sich selbst hat.⁴²³ Nach RUDOLF BULTMANN besteht das Wesen der Gnosis nicht in ihrer synkretistischen Mythologie, sondern in einem „der antiken Welt gegenüber neuen Welt- und Selbstverständnis“.⁴²⁴ Die Mythologie ist BULTMANNs Meinung nach nur das Ausdrucksmittel dieses Welt- und Selbstverständnisses.⁴²⁵ Ähnlich hat schon LEISEGANG gedacht, der die Gnosis mit einem Mosaikbild verglichen hat. Auch nach

⁴¹⁷ Leisegang, Die Gnosis, 5.

⁴¹⁸ JONAS schreibt: „Asking next the question where or from what historical tradition Gnosticism originated, we are confronted with an old crux of historical speculation: the most conflicting theories have been advanced in the course of time and are still in the field today. The early Church Fathers, and independently of them Plotinus, emphasized the influence upon a Christian thinking not yet firmly consolidated of Plato and of misunderstood Hellenic philosophy in general. Modern scholars have advanced in turn Hellenic, Babylonian, Egyptian, and Iranian origins and every possible combination of these with one another and with Jewish and Christian elements. Since in the material of its representation Gnosticism actually is a product of syncretism, each of these theories can be supported from the sources and none of them is satisfactory alone; but neither is the combination of all of them, which would make Gnosticism out to be a mere mosaic of these elements and so miss its autonomous essence“ (Jonas, The Gnostic Religion, 33).

⁴¹⁹ VAN UNNIK sagt: „Es scheint oft ein menschliches Bedürfnis zu sein, alles auf eine Wurzel zurückzuführen. Das ist hier jedoch unmöglich. Aus vielen Brunnen quillt das Wasser, sammelt sich aber in einem Becken, in dem es seine eigenartige Mischung erhält“ (Van Unnik, Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis, 483).

⁴²⁰ TRÖGER behauptet, dass zur religionsgeschichtlichen Perspektive für das Verständnis der Gnosis „das Judentum ebenso wie der Hellenismus und die Verflechtung beider Phänomene gehört; dazu gehört das Christentum und der Samaritanismus, der Platonismus und das Griechentum genauso wie der spätantike Synkretismus in allen seinen Erscheinungsformen und nicht zuletzt auch die iranische Komponente. Jedenfalls lässt sich das religionsgeschichtliche Problem der spätantiken Gnosis nach wie vor nicht durch diese oder jene einseitige Ableitung lösen“ (Tröger, Gnosis und Judentum, 168).

⁴²¹ Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 525 ff; Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 779; Rudolph, Die Gnosis, 294 ff; Drijvers, Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem, 789 ff.

⁴²² Van Unnik, Gnosis und Judentum, 67.

⁴²³ Leisegang, Die Gnosis, 5.

⁴²⁴ Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 168.

⁴²⁵ Bultmann, *op. cit.*, *ibid.*

LEISEGANG sind die jüdischen, christlichen, persischen, babylonischen, ägyptischen und griechischen Religionselemente in der Gnosis nur das Baumaterial („die Mosaiksteine“) für dieses Mosaik, die nicht mit ihrer inneren Form und geistigen Struktur identisch sind.⁴²⁶ Auch BULTMANNs Schüler HANS JONAS sieht in der Gnosis eine bestimmte „Daseinshaltung und eine von dieser getragene ursprüngliche Seinsdeutung“.⁴²⁷ Nach JONAS lässt sich die Gnosis nicht aus der Summierung verschiedener mythischer Motive hinreichend erklären. Für JONAS ist Gnosis hauptsächlich ein besonderes Verständnis von Gott, Mensch und Welt.⁴²⁸ Die grundlegenden Wesenszüge der Gnosis (Gnosis im engeren Sinn) sind seiner Meinung nach im Einzelnen aus bestimmten Ideen bzw. Religionen der Antike ableitbar (Platonismus, Zoroastrismus, Judentum). Die Synthese dieser Elemente aber ist „das ganz Neue in der Gnosis“, „was ihre verschiedenen Wesenszüge miteinander verschmelzen ließ, nämlich eine dahinter liegende anthroposophische und antikosmische ‘Daseinshaltung’“.⁴²⁹ Jonas interpretiert die Gnosis in den existenzial-ontologischen Kategorien, aber das berührt schon die philosophischen und psychologischen Aspekte der Gnosis und überschreitet den Rahmen dieser Arbeit.⁴³⁰

Der Gesichtspunkt von JONAS hat sich in der Gnosisforschung ziemlich durchgesetzt. So behauptet SCHENKE, dass die Gnosis überhaupt nicht ableitbar ist, weder aus dem Judentum noch von woanders her, d. h., dass die Gnosis mehr als die Summe ihrer Vorstellungselemente ist; diese Vorstellungselemente werden vielmehr zusammengehalten, wurden überhaupt erst zusammengefügt von einer der Gnosis innewohnenden geistigen Kraft. SCHENKEs Meinung nach ist diese Kraft eine in der Spätantike neue, charakteristische, unverwechselbare negative Daseinshaltung und Weltanschauung.⁴³¹ Ähnlich denken auch COLPE⁴³², TRÖGER⁴³³, BÖHLIG⁴³⁴, KÖSTER⁴³⁵ und RUDOLPH⁴³⁶. Das bedeutet aber überhaupt nicht, dass diese Forscher gegen die religionsgeschichtliche Untersuchung der Gnosis sind. So erklärt RUDOLPH: „Die in allen gnostischen Überlieferungen mehr oder weniger ausgeprägte „Daseinshaltung“ oder das ihnen zugrunde liegende Existenz- und Weltverständnis ist als solches nicht ableitbar, d. h. es ist weder im Juden-, Griechen-, und Christentum und im Zoroastrismus in gleicher Weise nachweisbar. [...] Der spätantike Gnostizismus ist eine einmalige, typische und historische Erscheinung von unverkennbarer Originalität. Alle in ihm vereinigten Elemente der unterschiedlichsten Herkunft werden von dieser typisch gnostischen

⁴²⁶ Vgl. RUDOLPH, der über die Gnosis sagt: „Sie ist Synkretismus, aber darin erschöpft sich nicht ihr Wesen; das synkretistische Material dient dem Ausdruck einer eigenen Weltauffassung“ (Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 551).

⁴²⁷ Jonas, Hans. Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1934, 80.

⁴²⁸ H. Jonas. Gnosis und Spätantiker Geist. I Bd. (1934); H. Jonas. The Gnostic Religion (1991).

⁴²⁹ Haardt, Zur Methodologie der Gnosisforschung, 195.

⁴³⁰ Über Hans Jonas als Gnosisforscher s. Kurt Rudolph, Hans Jonas als Gnosisforscher. in: Trames. Journal of the Humanities and Social Sciences. No 4, Vol 5 (55/ 50), 2001, S. 291–301, besonders S. 298, wo Rudolph die bis heute nachwirkenden Ergebnissen der Jonas’schen Gnosisauffassung zusammenfasst.

⁴³¹ Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 126.

⁴³² COLPE sagt: „Mit Gnosis im engeren Sinne bezeichnet man eine religiöse Bewegung der Spätantike, die nicht mehr als die jeweils kontinuierliche Fortsetzung der in den Mittelmeerländern, in Mesopotamien und Iran originären Religionen verstanden werden kann, sondern ihnen allen gegenüber etwas im zentralen religiösen Impuls Neues darstellt“ (Colpe, Carsten. Gnosis I. Religionsgeschichtlich. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2. Bd. Tübingen 1958, 1649).

⁴³³ Tröger, Gnosis und Judentum, 161.

⁴³⁴ Böhlig/Markschies, Gnosis und Manichäismus, 167.

⁴³⁵ Köster, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, 395.

⁴³⁶ Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 774.

Eigenart zusammengehalten (Weltanschauung, Textauslegung und -aneignung). [---] Die Ableitung der im Gnostizismus vereinigten Elemente aus der vorherliegenden religiösen und philosophischen Überlieferung des Orients und Griechenlands ist im einzelnen weithin möglich und erforderlich, kann aber niemals dazu führen, die oben genannte Grundhaltung oder Weltanschauung als solche zu erklären.⁴³⁷ Auch COLPE, TRÖGER, BÖHLIG u. a. rechnen mit Einflüssen der verschiedenen Religionen bei der Gnosis, aber nach RUDOLPH ist auch die gnostische Grundhaltung oder Weltanschauung als solche prinzipiell erklärbar. RUDOLPH sagt: „Die Feststellung über Gründe und Ursachen, die zur Entstehung der gnostischen Weltauffassung geführt haben, ist durch eine komplexe Forschung von Sozial-, Wirtschafts-, Kultur- und Religionswissenschaft möglich.“⁴³⁸ RUDOLPH hat besonders die sozial-ökonomischen Ursachen der Gnosis betont⁴³⁹, aber auch dieses Thema überschreitet den Rahmen dieser Arbeit.

Ich kann nicht derselben Meinung sein wie VAN UNNIK, wenn er sagt: „In der heutigen Lage sollte man die Ursprungsfrage ruhig auf sich beruhen lassen, denn mit den heute zur Verfügung stehenden Kenntnissen ist sie m. E. noch nicht lösbar. Das ist kein Zeichen der Resignation, sondern eine nüchterne Abwägung der Tatsachen“⁴⁴⁰, aber alle vorausgehenden Theorien über den religionsgeschichtlichen Ursprung der Gnosis gelten nur als Hypothesen. Ich meine, wie die Mehrheit der Gnosisforscher, dass man bei der Gnosis mit Einflüssen der verschiedenen Religionen rechnen muss, besonders mit iranischen und griechischen Einflüssen. Aber ich meine auch, wie RUDOLPH, BÖHLIG, TRÖGER u. a., dass das jüdische Element bei der Gnosis besonders wichtig gewesen ist, und dass viele Tatsachen zeigen, dass man das geistige Milieu, wo die gnostische Daseinshaltung zum ersten Mal in der Antike aufgetaucht ist, im synkretistischen Judentum suchen muss. Im dritten Teil werde ich untersuchen, ob die Berührungspunkte zwischen dem Judentum und der Gnosis im Neuen Testament diese Meinung bekräftigen oder nicht.

2. 2. Das Problem der Entstehungszeit der Gnosis

In Verbindung der Frage nach dem religionsgeschichtlichen Ursprung der Gnosis steht auch die Frage nach der Entstehungszeit der Gnosis. Das Schlüsselproblem liegt im Folgenden: gab es eine vorchristliche Gnosis?⁴⁴¹ Viele Wissenschaftler, wie z. B. FRIEDLÄNDER, KESSLER, ANZ, BOUSSET, REITZENSTEIN, GUNKEL, BULTMANN, SCHMITHALS, LOHSE, QUISPEL, ADAM, VIELHAUER und HEUSSI, glauben an die Existenz einer vorchristlichen Gnosis oder meinen, dass es wahrscheinlich ist, dass es bereits eine vorchristliche Gnosis gegeben hat (CONZELMANN/LINDEMANN⁴⁴²). Die anderen Forscher, z. B. VON HARNACK, PERCY, PETREMENT, COLPE und BERGER, wiederum glauben nicht an die Existenz einer vorchristlichen Gnosis und meinen, dass die Gnosis später als das Christentum entstanden und ein innerchristliches Phänomen („Häresie“) ist. Manche Wissenschaftler, wie z. B. HAENCHEN, SCHENKE und LOHSE behaupten, dass es eine vorchristliche Gnosis gab,

⁴³⁷ Rudolph, *op. cit.*, *ibid.*

⁴³⁸ Rudolph, *op. cit.*, *ibid.*

⁴³⁹ Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 552; Rudolph, Die Gnosis, 311–315.

⁴⁴⁰ Van Unnik, Gnosis und Judentum, 71.

⁴⁴¹ So lautet auch der Titel eines Artikels von Haenchen.

⁴⁴² Conzelmann/Lindemann, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, 214.

aber sie denken bei der „vorchristlichen Gnosis“ tatsächlich an eine nichtchristliche Gnosis⁴⁴³, die ungefähr gleichzeitig mit dem Christentum entstanden ist.⁴⁴⁴ Dabei betonen CASEY⁴⁴⁵, SCHENKE⁴⁴⁶ und THEIßEN⁴⁴⁷, dass die Gnosis unabhängig vom Christentum entstanden ist. Die letzte Meinung vertreten auch McLACHLAN WILSON⁴⁴⁸, FISCHER und HAARDT.⁴⁴⁹

Schon im 18. Jahrhundert haben einige Forscher behauptet, dass die Gnosis in vorchristlicher Zeit entstanden ist.⁴⁵⁰ Die religionsgeschichtliche Schule nahm einen vorchristlichen Ursprung der Gnosis an. So schreibt BOUSSET: „Es ist neuerdings immer allgemeiner anerkannt, dass die Bewegung der christlichen Gnosis nur unter der Voraussetzung verständlich wird, dass in ihr eine schon im vorchristlichen Zeitalter vorhandene und unabhängig vom Christentum (und Judentum) entstandene Geistesströmung von ganz charakteristischer Haltung in das Christentum ihre Wellen hineinschlägt“.⁴⁵¹ Dabei sah die religionsgeschichtliche Schule die Wurzeln der Gnosis in einer sehr viel früheren Zeit.⁴⁵² BULTMANN und seine Schule nahm den Standpunkt der religionsgeschichtlichen Schule an. Auch jetzt gibt es Wissenschaftler, die an die Existenz einer vorchristlichen Gnosis glauben. In erster Linie sind es solche Forscher, die meinen, dass die Gnosis zuerst eine nichtchristliche Erscheinung war, die sich erst langsam mit christlichen Vorstellungen anreicherte, bis sie als eine eigenständige „christliche Gnosis“ in Erscheinung trat.⁴⁵³ Ihre Hauptargument für die Existenz solcher Gnosis ist die Tatsache, dass es gnostische Texte gibt, die keinerlei christlichen Einfluss zeigen.⁴⁵⁴ Auch die vorchristliche Herkunft der Mandäer⁴⁵⁵ und die Lehre von Simon Magus, die ohne christliche Einflüsse ist⁴⁵⁶, sind die Argumente für vorchristliche Gnosis.

Die Theorie über die vorchristliche Entstehungszeit der Gnosis wurde scharf kritisiert. So schreibt BERGER: „In der im wesentlichen durch die Arbeiten von R. REITZENSTEIN und W. BOUSSET repräsentierten „religionsgeschichtlichen Schule“ sind Versuche der Herleitung der Gnosis aus vorchristlichen und außerjüdischen Religionen unternommen worden, wobei im Hinblick auf den Dualismus der von Zarathustra begründeten Religion besonders an einen iranischen Hintergrund gedacht wurde. Von daher ist die Annahme einer vorchristlichen Richtung der Gnosis geradezu ein Schulmerkmal vor allem der deutschsprachigen, von R. BULTMANN beeinflussten Richtung der neutestamentlichen Wissenschaft geworden. Denn diese Annahme gehört zu den festen Bestandteilen eines theologischen Gesamtkonzeptes. E. M.

⁴⁴³ Dazu bemerkt DRIJVERS mit Recht: „Nicht-christlich heißt nicht ohne weiteres vorchristlich“ (Drijvers, Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem, 820).

⁴⁴⁴ SCHENKEs Meinung nach ist die Gnosis, was die Zeit anbelangt, nicht lange vor der Entstehung des Christentums oder zur gleichen Zeit wie das Christentum, entstanden (Schenke, Hauptprobleme der Gnosis, 592).

⁴⁴⁵ Casey, R. P. Gnosis, Gnosticism and the New Testament. In: Davies, W. D. (Herausgeber) u. a. The Background of the New Testament and its Eschatology 1964, 52–55.

⁴⁴⁶ Schenke, Hauptprobleme der Gnosis, 592.

⁴⁴⁷ Theißen, Die Religion der ersten Christen, 320–321.

⁴⁴⁸ Wilson, Gnosis/ Gnostizismus II., 536.

⁴⁴⁹ Haardt, Die Gnosis, 9.

⁴⁵⁰ S. 2. 1.

⁴⁵¹ Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, XI.

⁴⁵² S. 2. 1.

⁴⁵³ Für K. HEUSSI gilt das als eine Tatsache. Er behauptet: „Schon in vorchristlicher Zeit hatte es eine heidnische und eine jüdische „Gnosis“ gegeben. Diese Strömung suchte sich des Christentums zu bemächtigen. Der christliche Gnostizismus ist also nicht ein Ergebnis einer innerkirchlichen Entwicklung...“ (Heussi, Karl. Kompendium der Kirchengeschichte. Achtzehnte Auflage. Unveränderter Nachdruck der zwölften Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1991, 48).

⁴⁵⁴ Conzelmann/Lindemann, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, 214.

⁴⁵⁵ Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 129–130.

⁴⁵⁶ Haenchen, Ernst. Gab es eine vorchristliche Gnosis? In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 49, 1952, 316–349; Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 130.

YAMAUCHI, der die Diskussion zusammenfasst, kann daher eine tiefe Kluft zwischen der deutschen Schulmeinung konstatieren, die es für begründet hält 'logische' Herleitung selbst dann zu treffen, wenn es dafür keine frühen objektive Belege gibt, und der englischen Schulmeinung, die derartige Argumente als subjektiv und spekulativ ansieht. Freilich hat sich auch in der deutschen Forschung außerhalb der strengen Bultmann-Richtung die Forschungslage insbesondere seit den bahnbrechenden kritischen Arbeiten von C. COLPE verändert und einer differenzierteren Einschätzung Raum gegeben. Das gilt nicht nur für die Existenz eines vorchristlichen fertigen Mythos vom „erlösten Erlöser“, sondern für die Frage abgeschlossener Systembildungen in vorchristlicher Zeit überhaupt. Keiner der Texte erlaubt die Annahme vorchristlicher Gnosis, aber auch mit Vorstufen wird nicht gerechnet.“⁴⁵⁷ Gegen BERGER kann man dennoch behaupten, dass es auch solche englisch- und französischsprachigen Forschern gibt, die an die Existenz einer vorchristlichen Gnosis glauben.

Die Hauptargumente gegen die Existenz der vorchristliche Gnosis fast McLACHLAN WILSON in Folgendem zusammen:

- 1) Einige der Vorstellung in der Gnosis sind sicher vorchristlich⁴⁵⁸, aber kein uns bekanntes gnostisches Dokument kann in seiner gegenwärtigen Form vor den Zeitraum des Neuen Testaments datiert werden;
- 2) Einige der Nag-Hammadi-Texte zeigen mit Sicherheit Zeichen von Christianisierung, aber wir besitzen nicht die nichtchristlichen Versionen⁴⁵⁹; und *nichtchristlich* bedeutet nicht notwendigerweise *vorchristlich*;
- 3) Wir können auch kein System in einer entwickelten Form vor dem zweiten christlichen Jahrhundert finden.⁴⁶⁰

Diese Argumente sind ernsthaft und alle Argumente für die Existenz der vorchristlichen Gnosis sind schwach begründet.⁴⁶¹ Deswegen bin ich mit SCHENKE, FISCHER und WILSON derselben Meinung, wenn sie vermuten, dass die Gnosis ungefähr gleichzeitig mit dem Christentum, d. h. etwa um die Zeitenwende, entstanden ist. Die Hauptargumente dafür sind die folgenden:

⁴⁵⁷ Berger, Gnosis/ Gnostizismus I., 519–520.

⁴⁵⁸ Im seinem Buch „Gnosis und Neues Testament“ erklärt WILSON: „Es stimmt freilich, dass einzelne Ideen weit zurückverfolgt werden können: in die vorchristliche Periode bis zu ihren Wurzeln in Ägypten oder Babylonien oder Persien. Waren aber diese Ideen schon in ihrem Ursprungsland gnostisch, oder wurden sie es erst später, und wann? Hier, so scheint es, gibt es tatsächlich eine Möglichkeit, unser Verfahren klar zu machen, wenn wir an Entwicklung und Wachstum denken. Die Ideen sind, das sei zugegeben, vorchristlich, jedoch ihre Verbindung miteinander und die Art ihrer Verschmelzung, die Assoziationen, die sie bekommen, mögen nur im Zusammenhang mit spezifisch gnostischen Systemen gnostisch sein. Das aber würde bedeuten, dass die Ideen selbst nicht unbedingt gnostisch sein müssen. Die Gnostiker passten das Material, das sie übernahmen, ihren eigenen Zwecken an“ (Wilson, Gnosis und Neues Testament, 16).

⁴⁵⁹ Eine Ausnahme ist dennoch die Sophia Jesu Christi (NHC III, 4), was tatsächlich eine christianisierte Version des Eugnostosbrief (NHC III, 3 und V,1) ist.

⁴⁶⁰ Wilson, Gnosis/ Gnostizismus II., 536. Vgl. Drijvers: „Trotz aller Hypothesen auf diesem Gebiet wissen wir nichts von einem vorchristlichen gnostischen System. [--] Zwar können Motive, die im Gnostizismus vorkommen, bis in die vorchristliche Zeit zurückverfolgt werden, das impliziert aber nicht das Vorhandensein des Gnostizismus im eigentlichen Sinne“ (Drijvers, Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem, 822).

⁴⁶¹ So fragt z. B. SCHMITHALS: „...ob die Suche nach schriftlichen Dokumenten überhaupt angemessen ist, wenn man die zeitlichen Anfänge der Gnosis bestimmen möchte. Die Gnosis ist ihrem Wesen nach eine enthusiastische Bewegung. Auch in ihrer späteren Zeit stand ihr der Geist höher als der Buchstabe. Das geschriebene und überlieferte Wort ist Ersatz für das erlahmte Pneuma, und der enthusiastische Wurzelboden der Gnosis läßt sich aus allen frühen Nachrichten über sie und selbst noch aus ihren eigenen literarischen Dokumenten deutlich ablesen. Nicht methodische Willkür, sondern die methodische Notwendigkeit, der Gnosis entsprechende Fragestellungen zu verwenden, reflektiert auf eine möglicherweise sehr lang währende unliterarische Phase der gnostischen Bewegung“ (Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 14). Die letzte Behauptung ist ganz unbegründet.

- 1) die mandäische Religion gab es vermutlich schon im 1. Jh. n. Chr.;
- 2) Simon Magus lebte und wirkte in Samaria im 1. Jh. n. Chr.;
- 3) es ist sicher, dass man die „Irrlehrer“ in den späteren Schriften des Corpus Paulinum (in der deuteropaulinischen Literatur, besonders in den Pastoralbriefen) mit den Gnostikern identifizieren kann.

Ich bin auch derselben Meinung wie SCHENKE, FISCHER, THEIBEN u. a., wenn sie behaupten, dass die Gnosis unabhängig vom Christentum entstanden ist. Die Hauptargumente für eine außerchristliche Herkunft der Gnosis sind die folgenden:

- 1) in den ältesten gnostischen Sekten (Mandäer, Simon Magus und seine Schule) fehlt christliches Lehrgut⁴⁶²;
- 2) die Gnosis unterscheidet sich nach ihren Hauptkontzeptionen vom Christentum: im Christentum fehlt ein antikosmischer Dualismus, die Unterscheidung zwischen dem unbekanntem, unerkennbarem Gott und dem Schöpfer der Welt (Demiurg), die Erlösung ist nicht Erlösung von der Materie, wie in der Gnosis, sondern Erlösung von der Sünde (oder von den Sünden) usw. Der gnostische Glaube war manchmal eng mit christlichen Überlieferungen und christlicher Sprache verwoben, aber auch in christlich-gnostischen Schriften findet sich vieles, was nicht so ohne weiteres aus der christlichen Sprache und ihren Vorstellungen abgeleitet werden kann.⁴⁶³ Deswegen kann QUISPTEL behaupten, dass die phänomenologischen Grundstrukturen von Gnosis und von Christentum unterschiedlich waren.⁴⁶⁴ Dennoch haben beide Religionen auch viele Berührungspunkte, weil beide Erlösungsreligionen sind. Die beide Religionen haben sich – wenn man so sagen darf – in verschiedener Richtung von einem gemeinsamen Ausgangspunkt aus, nämlich der religiösen und kulturellen Situation um den Anfang unserer Zeitrechnung im Nahen Osten, sich entwickelt.⁴⁶⁵

Zusammenfassung des 1. Teils

γῶσις ist ein griechisches Wort, das „Erkenntnis“, „Wissen“ bedeutet. Es wird seit jeher in der Altertumskunde benutzt, um eine geistige Bewegung zu bezeichnen, welche ein Wissen um göttliche Geheimnisse betonte. Wurde im 18. und 19. Jahrhundert diese Bewegung als eine christliche Häresie betrachtet, so dominiert seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts in der Forschung die Meinung, dass die Gnosis als eine selbständige religiöse Bewegung oder eine Religion *sui generis*, betrachtet werden muss. Obwohl eine allgemein anerkannte Definition der Gnosis fehlt, ist eine überwiegende Mehrzahl von Wissenschaftlern der Meinung, dass die Gnosis nicht einfach ein Synkretismus ist, sondern eine spezielle „geistige Struktur“ hat, die sie von anderen synkretistischen Religionen der Spätantike unterscheidet. Die allgemeinen Wesenszüge der Gnosis sind:

- a) Ein radikaler kosmischer/ antikosmischer Dualismus, der diese Welt als böse, unter der Herrschaft feindlicher Mächte sieht und eine radikale Weltablehnung, die dadurch bedingt ist;
- b) Eine Unterscheidung zwischen dem unbekanntem, transzendenten und wahren Gott und dem Demiurgen oder den Planetenherrschern (Archonten);

⁴⁶² S. II. 8. 1. und 8. 2.

⁴⁶³ Köster, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, 396.

⁴⁶⁴ Quispel, Gilles. Gnosis als Weltreligion. Zürich 1951, 26.

⁴⁶⁵ Drijvers, Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem, 821.

- c) Der Glaube, dass der Menschen seiner wahren Natur nach dem Göttlichen wesenhaft gleich sei, ein Funken des himmlischen Lichtes, eingesperrt in einen materiellen Körper, und in dieser Welt der Herrschaft des Demiurgen und seiner Mächte unterworfen ist;
- d) Ein Mythos, der eine Art vorweltlichen Fall erzählt, um den gegenwärtigen Zustand des Menschen und sein Verlangen nach Befreiung zu erklären;
- e) Eine typische Offenbarungs- und Erlösungslehre;
- f) Die Hilfe, die rettende Gnosis, durch die diese Befreiung bewirkt wird und die den Menschen zur Einsicht über seine wahre Natur und seinen himmlischen Ursprung bringt.

Diese Gnosis ist – wie das Christentum – eine Erlösungsreligion und weist zahlreiche Berührungspunkte mit letzterem auf. Diese Berührungspunkte kommen bereits im Neuen Testament vor, obwohl man diskutiert hat, ob diese Berührungspunkte schon in früheren Texten des Neues Testaments (in den authentischen Briefen des Paulus) vorkommen oder ob man nur in den späteren Schriften des Neues Testaments (in den deuteropaulinischen Schriften und in der johanneischen Literatur) von ihnen sprechen kann. Das erste methodologische Problem liegt darin, dass wir keine gnostischen Originaltexte besitzen, deren Ursprung eindeutig in die ntl. Zeit zurückgehen. Die Anschauungen der „Irrlehrer“ müssen aus der direkten oder indirekten Polemik und Apologetik des ntl. Autors erschlossen werden, und erst eine solche Schlussfolgerung ihrerseits macht uns jene Polemik und Apologetik verständlich. Die Angaben, die wir über die „Irrlehrer“ im Neuen Testament besitzen, sind meistens zu gering und zu allgemein gehalten, um auf Grund dieser Information diese Lehrer ganz genau zu bestimmen. Hinzu kommt auch die Tatsache, dass die Autoren des NT ihre Gegner als „Irrlehrer“ betrachten. Deswegen muss man stets fragen: Wie objektiv ist das Bild, das die Autoren des NT über ihre Gegner geben? Das zweite methodologische Problem ist durch die synkretistische Religiosität des Zeitalters des Neuen Testaments bedingt. Viele „Irrlehrer“ tragen jene Züge, denen wir auch in der Gnosis begegnen, und daraus resultierten viele Behauptungen, diese Irrlehrer wären Gnostiker gewesen. Auf dieselben Züge treffen wir jedoch auch außerhalb der Gnosis; es stellt sich deshalb die Frage, ob diese Züge ausreichen, um diese „Irrlehrer“ mit Gnostikern gleichzusetzen. So gibt es z. B. bei den „Irrlehrern“ in 1Kor viele Züge, die an die Gnosis erinnern (hohes Selbstbewusstsein, die Überzeugung, dass man den Geist besitzt, die Begriffe πνευματικοί und σαρκικοί, die wahrscheinlich die Gegner des Paulus benutzt haben), gleichzeitig kommen sie jedoch auch außerhalb der Gnosis vor. So begegnen wir dem hohen Selbstbewusstsein des Gläubigen auch in den Mysterienreligionen - und die Überzeugung, dass man den Geist besitzt, war eine allgemeine Überzeugung im Urchristentum. Deswegen zweifeln zahlreiche Forscher, ob man diese „Irrlehrer“ mit Gnostikern gleichsetzen kann. Zum Unterschied von SCHMITHALS, der alle Züge bei den „Irrlehrern“ in Korinth aus der Gnosis ableiten will, rechnen solche Wissenschaftler, die auch meinen, dass es bei den Gegner des Paulus gnostische Züge gibt, bei diesen „Irrlehrern“ auch mit anderen Einflüssen. So sind diese Forscher der Meinung, dass die Theologie der „Irrlehrer“ in Korinth sich religionsgeschichtlich nicht monokausal verorten lässt. Ein ähnliches Problem taucht im Neuen Testament auch dort auf, wo Motive vorkommen, die an die Gnosis erinnern, jedoch keinen polemischen Kontext haben. Es steht außer Zweifel, dass es im Neuen Testament solche Motive gibt, die zwar an die Gnosis erinnern, aber außerhalb der direkten Polemik existieren, und dass es eine von der Gnosis verwendete Sprache gibt, die auch im NT gebraucht wird (Begriffe wie Welt, Geist, Fleisch usw.), sowie Vorstellungen und Denkformen, die hier wie dort auftauchen (z. B. der Dualismus, der Erlösungsgedanke usw.); das Problem aber liegt darin, wie diese Begriffe und Vorstellungen *erklärt* zu sein haben. Man muss unterscheiden, ob nach einem direkten gnostischen Einfluss auf die Autoren des NT gefragt wird, oder ob es sich um Berührungspunkte, „Parallelen“ oder Analogien zwischen urchristlichen und gnostischen Aussagen handelt.

Das Hauptproblem der Gnosis ist nach wie vor das Rätsel ihres religionsgeschichtlichen Ursprungs. Vom diesem Problem hängt auch das Problem der Entstehungszeit der Gnosis ab. Über diese Frage herrscht kein Konsens – dies bezeugen zahlreiche Theorien und Hypothesen, die nach SCHOEPS und HAARDT in folgende Gruppe eingeteilt werden können: 1) hellenistische, 2) altorientalische (ägyptische, babylonische, iranische) und 3) heterodox-jüdische Theorien. Die überwiegende Mehrzahl der Wissenschaftler rechnet bei der Entstehung der Gnosis dennoch mit Einflüssen von verschiedenen Religionen und Philosophien. Obwohl man nun in der Gnosis Elemente aus verschiedenen Religionen sehen kann, betonen im 20. Jahrhundert viele Forscher, dass die Gnosis keine Mischung aus diesen Elementen, sondern ein neues Ganzes darstellt. Nach LEISEGANG, BULTMANN und JONAS besteht das Wesen der Gnosis nicht in ihrer synkretistischen Mythologie, sondern in einem „der antiken Welt gegenüber neuen Welt- und Selbstverständnis“ (BULTMANN). Die Mythologie bedeutet ihrer Meinung nach nur ein Ausdrucksmittel dieses Welt- und Selbstverständnisses. Für BULTMANN und JONAS ist die Gnosis hauptsächlich ein besonderes Verständnis von Gott, Mensch und Welt. Die grundlegenden Wesenszüge der Gnosis (Gnosis im engeren Sinn) sind ihrer Meinung nach im Einzelnen aus bestimmten Ideen bzw. Religionen der Antike ableitbar (Platonismus, Zoroastrismus, Judentum). Die Synthese dieser Elemente aber ist „das ganz Neue in der Gnosis“, „was ihre verschiedenen Wesenszüge miteinander verschmelzen ließ, nämlich eine dahinter liegende anthroposophische und antikosmische ‘Daseinshaltung’ (JONAS). Der Standpunkt von BULTMANN und JONAS hat sich in der Gnosisforschung stark durchgesetzt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Frage nach dem religionsgeschichtlichen Ursprung der Gnosis veraltet ist. Das Problem muss nur neu gestellt werden: Was ist das geistige Milieu, in dem die gnostische Daseinshaltung zum ersten Mal in der Antike aufgetaucht ist und wo geschah dies?

Bekannt ist eine Hypothese, wonach diese geistige Milieu im Judentum gesucht werden müssen. Man zeigte dafür einige Argumente auf:

- 1) Kirchenväter haben immer wieder festgehalten, dass die ersten Gnostiker aus dem Orient, genauer aus dem samaritanisch-palästinischen Raum stammten;
- 2) Die älteren gnostischen Sekten (Simonianer, Mandäer) tauchten im samaritanisch - palästinischen Raum auf;
- 3) Die Gnostiker benutzten sehr viele alttestamentliche und außerbiblisch-jüdische Überlieferungen;
- 4) Es steht außer Zweifel, dass die Gnosis von zwei jüdischen Geistesströmungen beeinflusst wurde – von der Apokalyptik und von der jüdischen Weisheitslehre;
- 5) Viele gnostische Hauptmythologeme haben einen jüdischen Hintergrund.

Deswegen vermuten zahlreiche Wissenschaftler (wie z. B. STÜRMER, KRETSCHMAR, QUISPPEL, POKORNY, DANIELOU, WILSON, CALDWELL, SCHUBERT, NOCK, PETERSON, McRAE, GRANT, SIMON, SCHOLEM, PERKINS und IWERSEN), dass die religionsgeschichtliche Herkunft der Gnosis aus bestimmten Kreisen des Judentums hergeleitet werden müsse. Bei diesen Kreisen hat man von ‘Randerscheinungen des Judentums’, ‘jüdischer Heterodoxie’ oder ‘synkretistisches Judentum’ gesprochen. Die Forscher, die diese Hypothese vertreten, meinen, dass die Gnosis ungefähr gleichzeitig mit dem Christentum entstanden war, ihre Wurzeln jedoch bis in das Zeitalter des Hellenismus zurückreichen.

Diese Hypothese wurde von vielen Forschern (STRECKER, SCHOEPS, DRIJVERS, MAIER) kritisiert und mit Gegenargumenten versehen: Die metaphysischen Grundprinzipien der Gnosis und des Judentums sind ganz unterschiedlich; jüdischer Stoff wurde in der gnostischen Literatur gründlich umgearbeitet. Alle Motive, die jüdische Herkunft haben, sind in der Gnosis stark umgeformt und spielen eine grundsätzlich andere Rolle: Der Schöpfer-Gott des Judentums wird zum bösen Demiurgen und der Sündenfall in 1 Mose 3 wird zu einem entscheidenden

Augenblick in der Heilsgeschichte der Menschheit usw. Der jüdische Beitrag zur Entwicklung der Gnosis steht außer Frage, aber dennoch bleibt die Frage, ob die ersten Gnostiker Juden waren. Mit anderen Worten: Beweist der Gebrauch des jüdischen Materials, dass die Benutzer selbst Juden waren? Manche Forscher (QUISPEL, POKORNY, SCHENKE) meinen, dass die ersten Gnostiker Juden waren, aber andere (McLACHLAN WILSON) behaupten, dass die Benutzung jüdischen Materials nicht als Beweis dienen könne. Das Hauptproblem liegt darin, dass wir in der gnostischen Literatur einer streng antijüdischen Haltung begegnen: Jahwe ist ein böser Gott, die sieben Erzengel des Judentums wurden dämonisiert, die Juden verehrten die kosmischen Mächte des Bösen und wurden von ihnen geleitet, alle jüdischen Propheten – und zwar einschließlich Moses' – gelten als „Lügenpropheten“, die jüdischen Gesetze werden abgelehnt. Diese Gegenargumente sind ernst zu nehmen, selbiges gilt jedoch auch für die Argumente, die für eine jüdische Herkunft der Gnosis sprechen. Deswegen kann man die Hypothese, wonach die religionsgeschichtliche Herkunft der Gnosis aus bestimmten Kreisen des Judentums herzuleiten sei, als eine zu berücksichtigende Hypothese in Erwägung ziehen.

II. Teil

BERÜHRUNGSPUNKTE ZWISCHEN GNOSIS UND JUDENTUM

3. Kontakte zwischen Judentum und Hellenismus

3. 1. Eine einführende Bemerkung

Obwohl die gnostische Bewegung etwa um die Zeitwende aufgetaucht ist, sind die geistigen Bewegungen, die die Entstehung der Gnosis beeinflusst haben, schon im vorchristlichen, genauer im hellenistischen Zeitalter, entstanden. Der Großteil der gnostischen Schriften wurde in der Koine abgefasst. Die größten Zentren der Gnosis lagen in Alexandrien, in Antiochia und in anderen Städten, die im hellenistischen Zeitalter entstanden sind. Die griechisch-hellenistische Gedankenwelt hat für die Ausbildung und die Entwicklung der Gnosis eine erhebliche Bedeutung gehabt. Deswegen kann man behaupten, dass der Hellenismus eine entscheidende Voraussetzung für die Gnosis bildet. Für das Thema „Berührungspunkte zwischen Gnosis und Judentum“ sind die Kontakte zwischen Judentum und Hellenismus besonders wichtig. Im Folgenden versuche ich diese Kontakte nur soweit beschreiben, wie es zum Verständnis der Kontakte zwischen dem Judentum und der Gnosis unentbehrlich ist.

3. 2. Der historische Rahmen

Die Kontakte zwischen dem Judentum und dem Hellenismus begannen, als Alexander der Große im Jahre 332 Palästina in Besitz nahm und damit dieses Gebiet mit der hellenistischen Welt vereinigte. Zuerst hat diese Einnahme nur einen Machtwechsel mitgebracht und hat das Leben der Juden im Binnenland von Palästina nur wenig berührt.⁴⁶⁶ Im Laufe der Zeit hat sich diese Lage verändert. Als Alexander 323 starb, wurde der gesamte Orient mit einer Welle von Kriegen überschwemmt, den Kriegen der Diadochen oder „Nachfolger“, die sich um das Erbe stritten. Palästina wechselte mehrere Male den Besitzer. Im Jahre 301 fiel es schließlich Ptolemäus I. von Ägypten zu, und es blieb bis 200 v.Chr. unter ptolemäischer Herrschaft. Danach eroberten die Seleukiden Palästina, aber an Dauer und Kontinuität übertraf die ptolemäische Herrschaft in Palästina alle anderen fremden Mächte vom Untergang Persiens bis zum Beginn der römischen Besetzung. Die Regierungsformen und -einrichtungen sowie die kulturellen und wirtschaftlichen Einflüsse, die sich in der ptolemäischen Epoche entfalteten, blieben bis zur römischen Zeit bestimmend.⁴⁶⁷

Zuerst fanden Veränderungen in der Bevölkerungsstruktur statt. Bis zur griechischen Eroberung hatten die Bewohner – Juden, Phönizier, Samaritaner, Edomiter oder Nabatäer – von altersher in ihren angestammten Gebieten gelebt. Als Folge der Eroberung trat eine neue

⁴⁶⁶ Gunneweg, Antonius. *Iisraeli ajalugu* (Handschrift), 147–148.

⁴⁶⁷ Stern, Menchem. *Die Zeit des Zweiten Tempels*. In: Ben-Sasson, Haim Hillel (Herausgeber). *Geschichte des jüdischen Volkes*. Erster Band. Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert. Von Abraham Malamat, Hayim Tadmor, Menahem Stern, Shmuel Safrai. Zweite, unveränderte Auflage. Verlag C. H. Beck, München 1981, 232.

ethnische Gruppe, die der Mazedonier und Griechen, auf den Plan.⁴⁶⁸ In Palästina und Syrien entstanden große griechische Niederlassungen, wie Antiochia in Syrien, und auch griechische Militärkolonien wurden gegründet; selbst die alten Städte des Landes machten einen Wandel durch, und der Einfluss der hellenistischen Städte strahlte auf das Leben des Volkes aus.⁴⁶⁹ Die oberen Schichten der angestammten Bevölkerung schlossen sich schon bald an die Neubürger aus Griechenland an.⁴⁷⁰ Auch die anderen Gruppierungen gerieten immer mehr unter den Einfluss einer allgemeinen hellenistischen Atmosphäre. Viele Juden lebten in Städten, deren Einwohner größtenteils hellenisiert waren, und jüdische Kaufleute, die mit weit entfernten ausländischen Städten Handel trieben, übernahmen mit den Handelsgütern der Griechen auch deren Kultur und gaben sie an ihre jüdischen Mitbürger weiter.⁴⁷¹ Am tiefsten berührte die hellenistische Kultur in Palästina jedoch die oberen Schichten des Judentums, besonders die Aristokratie Jerusalems.

Im hellenistischen Zeitalter wuchs auch die jüdische Diaspora außerhalb Palästina. In Ägypten gab es schon im 3. Jahrhundert v. Chr. ein zahlreiches und weitgestreutes, griechischsprechendes Judentum, und nicht wie in Palästina nur die dünne Oberschicht, sondern alle Volksschichten erfassend.⁴⁷² Am Anfang spielen hier jüdische Söldner eine Rolle. Solche treffen wir in Ägypten schon viel früher an, so die jüdische Garnison in Jeb/Elephantine im 6. Jahrhundert v. Chr. Alexanders Nachfolger, zumal die Ptolemäer, nahmen Juden in großer Zahl in ihre Heere auf und siedelten sie als Militärkolonisten an. Hier lebten sie in engem Kontakt mit griechisch-makedonischen Soldaten und das beschleunigte ihre Hellenisierung. Die günstigen Niederlassungsbedingungen lockten aber auch zivile Kolonisten, Kaufleute und Handwerker an, die aus dem überbevölkerten Mutterland hinausdrängten. Die Zahl der griechischsprechenden Juden wuchs ständig und erreichte eine erstaunliche Höhe.⁴⁷³ Philon berichtet, die Juden hätten in Alexandria zwei von fünf Stadtvierteln bewohnt. In Ägypten betrug ihre Zahl nach ihm eine Million.⁴⁷⁴ Sehr zahlreich waren die Juden auch in Syrien, in Mesopotamien und Teilen von Kleinasien,⁴⁷⁵ aber von der frühhellenistischen Diaspora außerhalb Ägyptens und ihrer „Hellenisierung“ besitzen wir nur ganz wenige Nachrichten.⁴⁷⁶

⁴⁶⁸ Stern, *op. cit.*, 233. Freilich hatten schon in der Perserzeit griechische Kaufleute und Söldner eine gewisse Rolle in Palästina gespielt, doch die Zahl der Griechen, die sich hier wirklich niederließen, und deren Einfluss müssen sehr gering gewesen sein. Erst nach der Eroberung entstanden größere griechische Niederlassungen (Stern, *op. cit.*, 234). Über die Kontakte zwischen Griechen und Juden im vorhellenistischen Zeitalter s. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 61–67; Hengel, Martin. *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit.* Stuttgarter Bibelstudien 76. Herausgegeben von Herbert Haag, Rudolf Kilian und Wilhelm Pesch. KBW Verlag Stuttgart 1976, 12.

⁴⁶⁹ Stern, *Die Zeit des Zweiten Tempels*, 234.

⁴⁷⁰ Stern, *op. cit.*, *ibid.*

⁴⁷¹ Stern, *op. cit.*, 245.

⁴⁷² Hegermann, Harald. Das griechischsprechende Judentum. In: Hegermann, Harald. *Griechisch-jüdisches Schrifttum.* In: Maier, Johann, Schreiner Josef (Herausgeber). *Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung.* Echter Verlag Würzburg. Gütersloher Verlagshaus. Gerd Mohn. Würzburg 1973, 338; Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren*, 127.

⁴⁷³ Hegermann, *Das griechischsprechende Judentum*, 338–339.

⁴⁷⁴ *Flacc.* 43.

⁴⁷⁵ Hegermann, *Das griechischsprechende Judentum*, 339; Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, 82

⁴⁷⁶ Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren*, 144–152. In hellenistisch-römischer Zeit entstand die neben Babylonien zahlenmäßig stärkste jüdische Volksgruppe außerhalb Ägyptens in der Cyrenaika und in fast allen bedeutenderen Hafen- und Handelsstädten des östlichen Mittelmeerraumes, in Kleinasien bis einschließlich der Schwarzmeerküste und schließlich auch in Rom (Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, 80–81).

3. 3. Die Einflüsse des Hellenismus im Judentum

Die Einflüsse des Hellenismus sind sowohl in Palästina als auch in der Diaspora seit der frühen Ptolemäerzeit nachweisbar. Diese Einflüsse sind zahlreich und vielfältig und zeigen sich sowohl in der materiellen als auch in der geistigen Kultur – in der Sprache, in der Literatur, in der Philosophie und in der Religion.

3. 3. 1. Das Eindringen der griechischen Sprache

Mit den Griechen und Makedoniern drang die griechische Sprache (die Koine) auch in jüdische Gemeinschaften ein. Zuerst nahmen die Juden die griechische Sprache in Ägypten an. Da ersetzte das Griechische bald fast völlig das Aramäische als *lingua franca* und drängte auch das Hebräische in den Hintergrund,⁴⁷⁷ aber das Vordringen der griechischen Sprache war selbst im jüdischen Palästina unaufhaltsam. In Palästina zeigt sich der Siegeszug der griechischen Sprache eindrucklich in Inschriften. Es ist kein Zufall, dass wir ab dem 3. Jh. v. Chr. – wenn man von den späteren nabatäischen Inschriften im Ostjordanland und den typisch jüdischen Grab-, Ossuarien- und Synagogeninschriften, die auf einem gewissen nationalen Selbstbewusstsein beruhen, absieht – in Palästina nahezu ausschließlich griechische Inschriften finden. Dies gilt, um nur die nachweisbar frühen Zeugnisse des 3. und 2. Jh.s v. Chr. zu nennen, für die offiziellen Texte zu Ehren Ptolemaios IV. Philopator in Marisa und Joppe oder für die große Warninschrift mit Briefen Antiochos III. und Seleukos IV. aus Hefzibah bei Skythopolis in gleicher Weise wie für die Grabinschriften in Gaza, Marisa und jetzt auch in Sichem, ja selbst die Graffiti wurden in Griechisch abgefasst. Wahrscheinlich galt außerhalb des jüdischen Bereichs sehr bald der Grundsatz: Wer lesen und schreiben konnte, beherrschte auch die griechische Sprache.⁴⁷⁸ Die Zenon-Papyri bezeugen, dass die Kenntnis der griechischen Sprache sich schon in der Ptolemäerzeit in den oberen Schichten des Judentums verbreitet hat.⁴⁷⁹ Belege für das Eindringen der griechischen Sprache sind auch das Vordringen griechischer Namen, die sowohl in Ägypten als auch in Palästina seit dem 3. Jahrhundert nachweisbar sind⁴⁸⁰, und das Eindringen griechischer Lehnwörter in die aramäische und hebräische Sprache. In der alttestamentarischen Literatur sind griechische Lehnwörter zwar außerordentlich selten⁴⁸¹, aber im Gegensatz zum literarischen Hebräisch nahm die aramäische bzw. hebräische Volkssprache ständig neue griechische Fremdwörter auf, was zwar den Stand einer späteren Zeit widerspiegelt, jedoch in seiner Entstehung weit in die vorchristliche Zeit zurückreicht.⁴⁸² Die Kenntnis des Griechischen wurde zu einer Vorbedingung des Erfolges auch für Juden – die jungen Juden, die sich über die Masse des einfachen Volkes erheben wollten und im gesellschaftlichen Leben und im Geschäft Erfolg haben wollten, mussten Griechisch lernen.⁴⁸³

⁴⁷⁷ Maier, *op. cit.*, 84; Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren*, 127.

⁴⁷⁸ Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 109–110.

⁴⁷⁹ Hengel, *op. cit.*, 110–111.

⁴⁸⁰ Hengel, *op. cit.*, 117 ff. S. auch Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren*, 127 ff.

⁴⁸¹ Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 112–113. Hld 3, 9 finden wir *'appirjon*, das vielleicht von φορεῖον „Sänfte“ abzuleiten ist. Dn 3, 17 begegnen wir den Namen verschiedener Musikinstrumente, deren Namen aus dem Griechischen stammen.

⁴⁸² Hengel, *op. cit.*, 113. Die Zusammenstellung der Lehnwörter der Mischna bei SCHÜRER zeigt, in welchen Bereichen der hellenistische Einfluß zuerst sichtbar wurde: Es handelte sich um das Militärwesen, die staatliche Verwaltung und Rechtsprechung, Handel und Gewerbe, Kleidung und Hausgeräte und nicht zuletzt um den Bausektor (Hengel, *op. cit. ibid.*).

⁴⁸³ Hengel, *op. cit.*, 112.

3. 3. 2. Berührungen mit der griechischen Erziehung und Bildung

Mit der Sprache erwarben die jungen Juden auch die griechische Bildung. Die griechisch-makedonischen Soldaten, Beamten und Kaufleute verpflanzten die ihnen vertrauten Erziehungseinrichtungen in die neuerobernten Gebiete des Ostens, die griechische Schule und vor allem das Gymnasium.⁴⁸⁴ Aus Ägypten besitzen wir indirekte Hinweise über griechische Schulen schon aus dem 3. Jahrhundert.⁴⁸⁵ In Ägypten wurde dabei selbst noch in römischer Zeit aus politischen Gründen streng darauf geachtet, dass die einheimischen Ägypter möglichst von der Zulassung zum Gymnasium ausgeschlossen waren und nur Söhne griechischer Eltern, deren Väter selbst das Gymnasium durchlaufen hatten, aufgenommen wurden.⁴⁸⁶ In einer besseren Situation waren die nichtgriechischen Ausländer: vornehme Perser und Juden, vor allem aus den Kreisen der Militärsiedler, konnten sich über die griechische Bildung und das Gymnasium den Zugang zur führenden Oberschicht verschaffen. Die bewunderungswürdige und wohl historisch einmalige Verschmelzung der jüdischen und hellenistischen Kultur in Alexandrien ab dem 3. Jh. v. Chr. ist nur auf Grund des ungehinderten Zugangs ägyptischer Juden zu den Schätzen griechischer Bildung zu verstehen.⁴⁸⁷ Der Aristeeasbrief um ca. 140 v. Chr. zeigt mit seiner häufigen Hervorhebung des gymnasialen Erziehungsideals der *καλοκάγαθία*, dass dieses von der jüdischen Oberschicht in Alexandrien akzeptiert und anerkannt worden war⁴⁸⁸ und auch für Philo war die gymnasiale Erziehung des vornehmen Juden eine Selbstverständlichkeit.⁴⁸⁹ Nach Josephus kann man vermuten, dass die Juden auch im seleukidischen Antiochien zur Ausbildung im Gymnasium zugelassen wurden.⁴⁹⁰ Selbst in Jerusalem wurde 175 v. Chr. ein Gymnasium gegründet.⁴⁹¹ Über die Ausbildung im Gymnasium in Jerusalem wissen wir keine Einzelheiten, aber dass in diesem Gymnasium die gymnasiale Erziehung die jungen Epheben ganz im Sinne des griechischen Lebensstils prägte, sagt 2. Makk. 4, 10: ἐπὶ τὸν Ἑλληνικὸν χαρακτῆρα τοὺς ὁμοφύλους μετέστησεν; der Unterricht wird so nicht nur die sportlichen Disziplinen, sondern auch musische Fächer, wie etwa die Lektüre Homers, umfasst haben.⁴⁹² Die Gründung dieses Gymnasiums war ein Teil des Hellenisierungsprogramms, das der Hohepriester Jason und „die hellenistische Partei“, die unter dem Schutz des Königs Antiochos IV. standen, in Jerusalem durchzuführen versuchten.

3. 3. 3. Hellenistische Einflüsse in der jüdischen Literatur

Inhaltliche griechische Einflüsse hat man in der späten hebräischen Literatur des alttestamentlichen Kanons gesucht – bei Hiob⁴⁹³, im Hohenlied⁴⁹⁴, den Sprüchen⁴⁹⁵, aber von einem direkten, nachweisbaren griechischen Einfluss auf die uns erhaltene hebräische Literatur

⁴⁸⁴ Hengel, *op. cit.*, 121.

⁴⁸⁵ Hengel, *op. cit.*, 122.

⁴⁸⁶ Hengel, *op. cit.*, 123.

⁴⁸⁷ Hengel, *op. cit.*, *ibid.*

⁴⁸⁸ Ps. Arist. 3. 272. 285 vgl. 43. 46. 207.

⁴⁸⁹ *Spec. leg.* 2, 230, *de somn.* 69. 129 ff.

⁴⁹⁰ *Ant.* 12, 119 f.

⁴⁹¹ 2. Makk. 4, 9–14 u. 1. Makk. 1, 14 f.

⁴⁹² Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 137. S. auch Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren*, 161.

⁴⁹³ Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 199–200.

⁴⁹⁴ Hengel, *op. cit.*, 201.

⁴⁹⁵ Hengel, *op. cit.*, *ibid.*

vor Sirach kann nirgendwo die Rede sein. Das gilt auch für den Prediger, obwohl bei keinem alttestamentlichen Werk so häufig die Beeinflussung durch die griechische Gedankenwelt vermutet wurde wie beim Prediger.⁴⁹⁶ Dennoch sprechen auch solche Forscher, die eine direkte Abhängigkeit Qohelets von griechischer Philosophie und Literatur verneinen, von einer „gedanklichen und stimmungsmäßigen Berührung mit dem hellenistischen Zeitgeist“.⁴⁹⁷ Auch die Septuaginta, die in Ägypten in der Ptolemäerzeit abgefasst wurde, bezeugt im Grunde als eine wörtliche Übersetzung der hebräischen Schriften das treue Festhalten der Juden am „väterlichen Gesetz“ und von einem „hellenistisch-philosophischen Einfluss“ kann man hier nicht reden.⁴⁹⁸ Aber die Septuaginta enthält auch jüdische Schriften, die zwischen dem 3. Jh. v. und dem 1. Jh. n. Chr. entstanden sind, aber nicht mehr in die hebräische Bibel aufgenommen worden sind (die deuterokanonischen Bücher oder Apokryphen). Sie bieten uns einen Einblick, wie zumal das palästinische, aber auch das in der ägyptischen und in der westasiatischen Diaspora lebende Judentum sich über seinen Glauben an seine göttliche Erwählung und die damit verbundene Verpflichtung auf den Gehorsam gegen die Tora oder Weisung seines Gottes in einer zunehmend hellenisierten Umwelt Rechenschaft ablegte und dabei die alten biblischen Themen einschließlich der seiner geschichtlichen Führungen und Fügungen neu durchbuchstabierte.⁴⁹⁹ In diesen Schriften begegnen uns viele Einflüsse der hellenistischen Umwelt. So begegnen wir z.B. im Buch Jesus Sirach (um 190–180 v. Chr.⁵⁰⁰) einer ganzen Reihe von Motiven, die in der griechischen Dichtung und Philosophie ihre Parallelen besitzen.⁵⁰¹ Auch in der Weisheit Salomos (ihre Datierung schwankt in der gegenwärtigen Diskussion zwischen dem letzten Drittel des 2. Jh.s v. Chr. und der Mitte des 1. Jh.s n. Chr.⁵⁰²) begegnen wir solchen Motiven.⁵⁰³ In Alexandrien entstand im 3. Jahrhundert eine umfangreiche griechischsprachige

⁴⁹⁶ Hengel, *op. cit.*, 210.

⁴⁹⁷ Hengel, *op. cit.*, 214.

⁴⁹⁸ Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren*, 131. Eine andere Meinung hat aber z.B. KARPELES, der sagt, dass man in der Septuaginta schon die ersten Spuren der jüdisch-hellenistischen Philosophie entdecken kann (Karpeles, *Gustav. Geschichte der jüdischen Literatur. Erster Band. Dritte Auflage. Verlag von M. Poppelauer. Berlin 1920, 167–168*).

⁴⁹⁹ Kaiser, Otto. *Die alttestamentlichen Apokryphen. Eine Einleitung in Grundzügen. Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000, 8.*

⁵⁰⁰ Kaiser, *op. cit.*, 84.

⁵⁰¹ Kaiser, *op. cit.*, 85. Einige Beispiele: so besitzt das „Vor dem Tode preise keinen Menschen glücklich“ Sir 11, 28 bei Herodot I, 32, 7; 86, 3, Sophokles, *Oid. Tyr.* 1528–1530, und Euripides, *Andr.* 100–102, seine Parallelen und der Vergleich des Wechsels der Generationen mit dem des Laubes an einem grünen Baum in 14, 18 seine Entsprechung bei Homer, *Ilias* VI. 146. Als theologisch bedeutsamer erweisen sich die stoischen Einflüsse auf das Denken von Sirach: Wenn Ben Sira in seinem Hymnus auf die Vorsehung Gottes in 39, 12–35 den Gott preist, der den ganzen Lauf der Welt überblickt (V.20), und dessen providentielles und teleologisches Schöpfungshandeln im Dienst seiner distributiven Gerechtigkeit steht (V.16–35; vgl. auch 33, 7–15), ist die Abhängigkeit von der stoischen Lehre von der Providenz des Zeus unübersehbar. Ebenso deutlich ist es freilich auch, daß Ben Sira in Übereinstimmung mit seiner nachdr. Entscheidungssethik (15, 11 ff.) den bei den Stoikern damit verbundenen Gedanken der Prädestination vermeidet. Bei ihm dient der Gedanke der Providenz und Omniszienz Gottes ausschließlich der Verteidigung seiner omnipotenten Gerechtigkeit. Gott hat die Mittel, um die Guten zu belohnen und die Bösen zu bestrafen, schon bei der Schöpfung bereitgestellt. In ähnlicher Weise hat er in seinen die Lehren beschließenden Kapiteln 42, 15–43, 33, den bis zu Platon zurückgehenden und von der Stoa entfaltet Gedanken der harmonischen Schönheit des Ganzen in den Dienst der Verherrlichung der Unergründlichkeit der göttlichen Weisheit gestellt (Kaiser, *op. cit.*, 87).

⁵⁰² Kaiser, *op. cit.*, 91.

⁵⁰³ Einige Beispiele: 2, 2–3: Die Vorstellung, daß der Gedanke ein Funke beim Schlag des Herzens sei, der im Tod verfliegt, erinnert an die epikureische Psychologie. Näher läge es, in der reduktionistischen Psychologie an die atomistische Pneumatologie des im 1. Jh. v.Chr. wirkenden Arztes Asklepiades von Bithynien zu erinnern, der unter epikureischem Einfluß stand (Kaiser, *op. cit.*, 102). Für die im Lob der Weisheit in 7, 22b–8, 1 begegnende Vorstellung von dem alles durchdringenden und alles leitenden Geisthauch finden sich eindeutige Parallelen bei den

jüdische Literatur, die unter dem Einfluss der griechischen Literatur stand (jüdisch-hellenistische Literatur). Die Reste dieser Literatur zeigen die beachtliche griechische Bildung ihrer Verfasser sowie auch die Verschmelzung von jüdischem und griechischem Denken; sie erweist den hohen „Hellenisierungsgrad“ der geistigen Führungsschicht der jüdischen Diaspora in Ägypten.⁵⁰⁴ Dazu gehören solche Autoren, wie Demetrios, der zur Zeit Ptolemaios IV. Philopator (222–205) ein großes Werk über die Könige in Juda schrieb, Artapanos, der einen „phantasievollen, historisch-aretalogischen Roman“⁵⁰⁵ über das Leben des Mose verfasste, wo er Mose mit dem ägyptischen Hermes-Thot identifiziert und zum Begründer der ägyptischen Religion macht, der Tragiker Ezechiel, der in der Form eines Dramas und in der Sprache des Aischylos und Euripides den Exodus aus Ägypten beschrieb und der Geschichtsschreiber Eupolemos. Ein Teil der jüdisch-hellenistischen Literatur ist anonym. Zu dieser Literatur gehören z.B. die jüdische Sibylle, deren Urschrift um 140 v. Chr. in der Sprache Homers der griechischen Welt das kommende Gericht und Gottesreich, zugleich aber auch eine Deutung der ganzen Weltgeschichte, verkündete. Ab dem 2. Jh. v. Chr. sind auch Ansätze einer griechisch-jüdischen Literatur in Palästina nachweisbar.⁵⁰⁶ Dazu gehören fast ohne Ausnahme die Geschichtswerke, wie die Werke des samaritanischen Anonymus (er schrieb zwischen der seleukidischen Eroberung 200 v. Chr. und der makkabäischen Erhebung⁵⁰⁷), der den Versuch unternahm, unter Heranziehung nichtjüdischer Quellen, wie Berossos, Hesiod und vielleicht auch Ktesias, die biblische Urgeschichte und vor allem die haggadisch ausgemalten Abraham-Erzählungen der Genesis mit der babylonisch-griechischen Mythologie zu verbinden.⁵⁰⁸ Die griechischsprachige Literatur, die in der Diaspora entstanden war, war teilweise auch in Palästina bekannt. Wie die Verwendung der LXX bei dem Anonymus sowie die Auffindung von LXX-Fragmenten in Qumran zeigen, war wenigstens die Septuaginta auch in Palästina bekannt.⁵⁰⁹ Und umgekehrt – die literarischen Werke, die in Palästina hebräisch abgefasst worden waren, z. B. das Buch Ben Sira, wurden für die Juden in der Diaspora (besonders in Ägypten) ins Griechische übersetzt.⁵¹⁰ Das ist ein Beleg dafür, dass es zwischen Palästina und der Diaspora im hellenistischen Zeitalter enge Kontakte gegeben hat.

3. 3. 4. Berührungen mit der griechischen Philosophie

Eine sehr große und wichtige Veränderung, die in der Geisteskultur des hellenistischen Zeitalters stattgefunden hat, war das Eindringen der griechischen Philosophie in den Nahen Osten. Zum Unterschied von Griechenland, Indien und China ist im Nahen Osten keine Philosophie entstanden – da herrschte die nichtkonzeptuelle Denkweise, die sich in Bildern und Symbolen

Stoikern. Auf die Vorstellung von der Weisheit als Abbild der Güte Gottes haben auch platonische bzw. mittelplatonische Gedanken eingewirkt. In der Diatribe über die Gotteserkenntnis aus den Schöpfungswerken in 13, 1–9 begegnen wir der philosophischen Gotteslehre. Der Sache nach geht es um den Rückschluß von der Schönheit und Güte der Welt auf ihren Urheber, dessen Geschichte in der griechischen Philosophie bei Xenophon und Platon einsetzt, von Aristoteles aufgenommen und weiterhin zumal in der Stoa gepflegt worden ist (Kaiser, *op. cit.*, 103). Die Aussage 9, 15, daß der sterbliche Leib die Seele beschwert, und die Anspielung auf die Präexistenz der Seele in 8, 21 f. stehen unter platonischem bzw. pythagoreischem Einfluß (Kaiser, *op. cit.*, 105).

⁵⁰⁴ Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren*, 134.

⁵⁰⁵ Hengel, *op. cit.*, 134–135.

⁵⁰⁶ Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 112.

⁵⁰⁷ Hengel, *op. cit.*, 162.

⁵⁰⁸ Hengel, *op. cit.*, *ibid.*

⁵⁰⁹ Hengel, *op. cit.*, 188–189.

⁵¹⁰ Stern, *Die Zeit des Zweiten Tempels*, 248.

ausdrückte. Mit der hellenistischen Zivilisation verbreiteten sich auch im Nahen Osten die abstrakten Kategorien und Denkmethode der griechischen Philosophie.⁵¹¹ Die Doktrinen der altorientalischen Religionen wurden dann durch die griechische Philosophie interpretiert: der astrologische Fatalismus wurde durch die Kosmologie der Stoa, der religiöse Dualismus durch den platonischen Dualismus interpretiert.⁵¹² Im hellenistischen Zeitalter begannen auch Kontakte zwischen der hellenistischen Philosophie und dem Judentum. Zuerst entstanden diese Kontakte in der Diaspora, besonders in Ägypten, wo Juden die griechische Philosophie für apologetische Zwecke benutzten. Philosophisch-apologetischen Charakter besitzen z.B. die durch Euseb erhaltenen Fragmente Aristobuls, der vermutlich zur Zeit Ptolemaios VI. Philometor (180–145) als Berater des judenfreundlichen Königs in jüdischen Angelegenheiten wirkte. Bei ihm finden wir erste Ansätze zu einer allegorischen Umdeutung anstößiger Stellen des Pentateuchs, weiter die Behauptung, dass Pythagoras und Plato schon das Gesetz Moses' gekannt hätten. Zur Begründung der jüdischen wahren Philosophie zitiert er nicht nur ein gefälschtes Testament des Orpheus, sondern auch teilweise gefälschte Homer- und Hesiodverse, außerdem den Anfang der Phainomena des Aratos. Für Aristobul ist die göttliche Weisheit mit der Siebenzahl identisch und bildet als das Urlicht die noetische Grundstruktur der Welt. Hier wird erstmals die alttestamentliche Offenbarung mit griechischen Philosophumena zu einem System verbunden, das den Versuch einer geistigen Synthese wagt. Nicht die Assimilation, sondern die echte Verarbeitung der im überlegenen griechischen Denken begegnenden Herausforderung war das Ziel dieses frühen jüdischen Denkers.⁵¹³ Auch Jesus Sirach und die Weisheit Salomos benutzen philosophische Motive für apologetische Zwecke, ohne die traditionellen Züge der väterlichen Religion zu eliminieren.⁵¹⁴ So benutzt z. B. die Weisheit Salomos in ihrem Lob der Weisheit in 7,22b–8,1 die Elemente der stoischen Vorstellung von der Weltseele, platonisch-mittelplatonische Transzendenzkonzepte und hellenistische Isisaretologien, die miteinander verschmolzen sind, um die weltüberlegene Transzendenz des jüdischen Gottes zu erweisen.⁵¹⁵ Am meisten benutzt Philo von Alexandrien, der eine Synthese zwischen jüdischer Tradition und hellenistischer Popularphilosophie geschaffen hat, Elemente griechischer Philosophie. Philos Gottesvorstellung ist durch die scharfe Betonung der Transzendenz und eine Art *theologia negativa* gekennzeichnet. Die Gottheit, *ho on*, Inbegriff der Vollkommenheit, wirkt ewig auf die gestaltlose Urmaterie, die Ursache aller Unvollkommenheit, ein. Entsprechend diesem Dualismus in der Schöpfungsvorstellung wird die Ethik als Anleitung zur Erhebung der Seele aus dem Bereich des Dinglich-Sinnlichen in die göttliche Sphäre dargestellt, wobei ethische Vervollkommnung und mystische Erkenntnis aufeinander bezogen den historischen Offenbarungsbegriff der jüdischen Tradition ersetzen. Das Problem, das dann auch die gesamte neuplatonische Überlieferung bewegte, war bei dieser Hervorkehrung der Transzendenz die Verbindung zwischen Gott und Welt bzw. Mensch. Ihr dient eine Stufenfolge von Mittelwesen, an der Spitze der Logos, und die Seelenlehre. Für diesen Komplex hat Philo die traditionelle jüdische Angelologie und Dämonologie, die Weisheitsspekulation und Worttheologie verbunden mit hellenistischen Vorstellungen aus der Kosmologie und Lichtsymbolik, vom *eikon*, *daimon*, dem stoischen *pneuma* und Vorstellungen aus der platonischen Ideenlehre. All dies war mit dem Wortlaut der Bibel – und Philo schrieb vor allem als Exeget – nur mit Hilfe symbolisierender und z. T. auch allegorisierender Auslegungen möglich.⁵¹⁶ Wie weit solche Versuche, wie die

⁵¹¹ Jonas, *The Gnostic Religion*, 21.

⁵¹² Jonas, *op. cit.*, 22.

⁵¹³ Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren*, 136–137.

⁵¹⁴ Kaiser, *Die alttestamentlichen Apokryphen*, 87.

⁵¹⁵ Kaiser, *op. cit.*, 103.

⁵¹⁶ Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, 89–91.

Synthese zwischen jüdischer Tradition und hellenistischer Philosophie bei Philo, beispielhaft waren, ist fraglich, denn solche Bemühungen gab es wohl nur in einem sehr begrenzten Kreis.⁵¹⁷ Dennoch ist Philo ein gutes Beispiel dafür, dass es um die Zeitenwende in der jüdischen Diaspora solche Menschen gab, die für hellenistische Einflüsse sehr offen waren. Philo war kein Gnostiker, aber er illustriert beispielhaft das geistige Milieu, wo die Gnosis entstand und sich verbreitete. Auch viele Konzeptionen Philos haben in der Gnosis Parallelen.

3. 3. 5. Veränderungen in der jüdischen Religion

Im hellenistischen- und römischen Zeitalter fanden die Veränderungen auch in der jüdischen Religion statt, obwohl die direkten Einflüsse des Hellenismus im Bereich der Religion ziemlich gering waren. Die Juden hielten sowohl in Palästina als auch in der Diaspora inmitten der hellenistischen Kultur und bei zunehmend intensiverer Teilnahme an ihr am Glauben der Väter fest.⁵¹⁸ Einzelne Juden, vor allem aus der Oberschicht der Diaspora, haben zwar ihren angestammten Glauben aufgegeben⁵¹⁹, und es mögen in der Diaspora Fälle von religiösem Synkretismus vorgekommen sein⁵²⁰, aber darin spiegelte sich weniger eine Hinneigung der Mehrzahl der Juden zu den Ideen und Sitten ihrer Umgebung als vielmehr die Bereitschaft der heidnischen Umwelt, jüdische Einflüsse in sich aufzunehmen.⁵²¹

⁵¹⁷ Maier, *op. cit.*, 86.

⁵¹⁸ Über die Diaspora s. Hegermann, *Das griechischsprechende Judentum*, 339.

⁵¹⁹ Wir finden in 3. Makk. (1, 3; 2, 30 f; 7, 10 f. 15) und in epigraphischen Quellen eine ganze Reihe von Hinweisen auf jüdische Apostaten (Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 562). TRÖGER und MAIER meinen, dass auch die ersten Gnostiker jüdische Apostaten waren (Tröger, *Gnosis und Judentum*, 166; Maier, *Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?*, 249–250).

⁵²⁰ Zeugnisse für jüdisch-pagane Mischkulte finden wir in verschiedenen Inschriften Kleinasiens, etwa über das Sambatheion in Thyatira und die Verehrer des Gottes „Sabbatistes“ in Cilicien, außerdem in dem „Synhodos Sambathike“ im ägyptischen Naukratis, den Hypsistos-Verehrern im bosporianischen Reich und den späteren Hypsistariern in Kleinasien. Obwohl diese Zeugnisse erst mit der augusteischen Zeit beginnen, ist bei der außerhalb Ägyptens spärlichen Zahl jüdischer vorchristlicher Inschriften ein höheres Alter dieser Mischkulte durchaus wahrscheinlich. Gerade ihre in der Forschung schwankende Beurteilung – teils rein heidnisch, teils jüdisch – ist ein Beweis für ihren ambivalenten Charakter, der eine Unterscheidung zwischen judaisierenden Heiden und paganisierenden Juden praktisch unmöglich macht. Auch Nachrichten wie Apg. 19, 13 ff; Apk. 2, 9 und die Irrlehrer in Kolossä mögen auf die Existenz derartiger jüdisch-synkretistischer Gruppen hinweisen (Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 562).

⁵²¹ Stern, *Die Zeit des Zweiten Tempels*, 347. Wie offen die damalige Religiosität für jüdische Einflüsse war, bezeugen die jüdischen Motive in der damaligen Magie. HENGEL schreibt: „Die jüdische Magie gehörte zu jenen Phänomenen im Judentum, für die sich nichtjüdische Beobachter am stärksten interessierten; sie wird uns ab dem 1. Jh. n. Chr. von vielen antiken Schriftstellern bezeugt, auch die frühe Gnosis blieb von ihr nicht unbeeinflusst. Ihre Wurzeln gehen weit in die vorchristliche hellenistische Zeit zurück, dies gilt für die magische Salomo-Literatur wie für herumziehende jüdische Thaumaturgen. Vermutlich ist schon Klearch von Soli (1. H. d. 3. Jh.s v. Chr.) einem solchen begegnet. Auch der Vater der alchimistisch-magischen Literatur, der gegen 200 v. Chr. in Alexandrien lebende Bolos von Mendes, scheint die jüdische Magie gekannt zu haben. Dass auch die Pharisäer als Exorzisten tätig waren, zeigt Mt. 12, 27 = Lk 11, 19 Q. Die Entstehung und Ausbreitung der jüdischen Magie ist im Grunde auch ein Ausdruck des Überlegenheitsbewußtseins der jüdischen Religion, von der man glaubte, dass sie besonders im Zusammenhang mit dem heiligen Gottesnamen „höhere“ Kräfte verleihe (Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 442). So kannte z. B. Varro den jüdischen Gottesnamen Jao: er werde in den „geheimen Schriften der Chaldäer“, d. h. in der jüdisch-synkretistischen Zaubersliteratur, genannt; er mußte also in seiner magischen Bedeutung zu Anfang des 1. Jh.s v. Chr. schon bekannt gewesen sein“ (Hengel, *op. cit.*, 472). Über die jüdische Magie im römischen Zeitalter s. Hans-Josef Klauck, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas*. Stuttgarter Bibelstudien 167. Herausgegeben von Helmut Merklein und Erich Zenger. Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH Stuttgart 1996.

Das Hauptmerkmal der jüdischen Religion in der Epoche des Zweiten Tempels war die ausschließliche Vorherrschaft ihrer monotheistischen Glaubensvorstellungen in der Form, die sich in den vorausgehenden Generationen herausgebildet hatte.⁵²² Der jüdische Monotheismus in der Zeit des Zweiten Tempels war ausgesprochen abstrakt, eine Tendenz, die sich noch verstärkte, als man eine Verbindung zwischen Mensch und überirdischer Welt nicht mehr empfand.⁵²³

Mit der Betonung der Singularität und Transzendenz von Jahwe haben die göttlichen Mächte sich zu selbständigen Hypostasen entwickelt, zu Wesen, die für sich handeln, und in deren Wirksamkeit der Mensch das Handeln von Jahwe erfährt.⁵²⁴ Solche Hypostasen figurieren gleichzeitig als Vermittler zwischen Gott und Mensch. Die berühmtesten Hypostasen sind die Weisheit, der Geist und das Wort.⁵²⁵ Alle drei stammen aus dem AT⁵²⁶, aber im hellenistischen Zeitalter haben sie sich unter griechischen Einfluss geändert. So erinnert die Weisheit in der Weisheit Salomos (Sap Sal 7, 22–8, 1) an die stoische Dynamis, die in der Welt als ein göttliches Prinzip handelt⁵²⁷ und das Wort (*dabar Jahwe*) wird bei Philo mit dem griechischen Logos gleichgesetzt.⁵²⁸ Die Vorstellungen von diesen Hypostasen haben später sowohl in der Gnosis als auch im Christentum eine wichtige Rolle gespielt.

Während das Bild Gottes immer abstrakter wurde, gewann der Glaube an Engel als Vermittler zwischen Gott und Mensch mehr und mehr an Boden.⁵²⁹ Den Glauben an Engel gab es schon im AT⁵³⁰, aber im hellenistischen Zeitalter wurde dieser Glaube bedeutsamer als er früher war. Die Engel nehmen eine wichtige Funktion im Ablauf der Naturkräfte wahr, verwalten Wind, Donner, Blitz, Regen und Schnee (äth.Hen 60, 11–21), regieren die Jahreszeiten, Monate und Tage (82, 10–20), herrschen über Flüsse, Meere, Gras und jedes Gewächs (slav.Hen 19, 4) und lenken die Sterne (äth.Hen 72, 1. 3).⁵³¹ Die Engel treten nach Gottes Willen auch mit der Menschenwelt in Beziehung. Sie sind als Wächter und Schützer der Heiligen und Gerechten eingesetzt (äth.Hen 100, 5), fungieren je nach Auftrag als Schutzengel einzelner oder ganzer Völker (vgl. Dan 12, 1; 10, 13. 20). Sie treten für die Menschen ein, tragen ihr Gebet vor Gottes Thron (äth.Hen 47, 2; 99, 3; vgl. auch Tob 12, 15), leiten die Seele des Gerechten (Test.Benj 6, 1) und führen sie ins

⁵²² Stern, Die Zeit des Zweiten Tempels, 347.

⁵²³ Stern, *op. cit.*, *ibid.* S. auch Ringgren, Helmer. Israelitische Religion. Zweite, verbesserte und mit einem Nachtrag versehene Auflage. Die Religionen der Menschheit. Herausgegeben von Christel Matthias Schröder. Band 26. Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz 1982, 280 ff.

⁵²⁴ Fohrer, Fohrer, Georg. Israeli usundi ajalugu. Greif. Tartu 1997 (übersetzt von Kalle Kasemaa), 244. S. auch Ringgren, Israelitische Religion, 280 ff.

⁵²⁵ Russell, David Syme. From Early Judaism to Early Church. Fortress Press, Philadelphia 1986, 72.

⁵²⁶ Köhler, Ludwig. Vana Testamendi teologia. Greif. Tartu 1995 (übersetzt von Kalle Kasemaa), 76–83; Fohrer, Israeli usundi ajalugu, 104; Russell, From Early Judaism to Early Church, 80–84; Hengel, Judentum und Hellenismus, 275 ff.

⁵²⁷ Russell, From Early Judaism to Early Church, 81.

⁵²⁸ S. Bormann, Karl. Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien. Eine Auseinandersetzung mit H. A. Wolfson. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Köln. 1955; Mack, Burton L. Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments. Herausgegeben von Karl Georg Kuhn. Band 10. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1973, 108 ff.

⁵²⁹ Stern, Die Zeit des Zweiten Tempels, 347; Russell, From Early Judaism to Early Church, 1986, 75. HENGEL sagt: „Die ganze Angelologie war im Grunde so ein Ausdruck dafür, dass die Gestalt Gottes in die Ferne rückte und man der Engel als Vermittler zwischen ihm, der Schöpfung und den Menschen bedurfte“ (Hengel, Judentum und Hellenismus, 425). S. auch Ringgren, Israelitische Religion, 280 ff.

⁵³⁰ S. Fohrer, Israeli usundi ajalugu, 107–108; 243–244; Russell, From Early Judaism to Early Church, 76.

⁵³¹ Schreiner, Josef. Die apokalyptische Bewegung. In: Maier, Johann, Schreiner Josef (Herausgeber). Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung. Echter Verlag Würzburg. Gütersloher Verlagshaus. Gerd Mohn. Würzburg 1973, 230; Russell, From Early Judaism to Early Church, 79.

ewige Leben (Test.Ass 6, 6).⁵³² Um ihre kosmischen Dienste und die übrigen Aufgaben besser wahrnehmen zu können, werden ihre unzählbaren Scharen in Klassen und Gruppen eingeteilt, etwa in Kerubim, Seraphim, Ofanim, Engel der Gewalt, der Herrschaften, Auserwählte, Mächte (äth.Hen 61, 10), Engel des Angesichts und der Heiligung (Jub 2, 2. 18).⁵³³ An der Spitze der Hierarchie der Engel standen sieben Erzengel: Uriel, Rafael, Raguel, Michael, Saraqael, Gabriel und Remiel.⁵³⁴ Die Zahl „Sieben“ kann man mit den sieben Astralgöttern in der altbabylonischen Religion in Zusammenhang bringen.⁵³⁵ Was aber die religionsgeschichtliche Herkunft dieser systematischen Angelologie mit ihrer militärisch anmutenden Hierarchie und einer Fülle geheimer Engelnamen anbetrifft, so bildete wohl die alttestamentliche Vorstellung vom Hofstaat Jahwes den Ausgangspunkt; die plötzliche Expansion der Engellehre in der persisch-hellenistischen Zeit bleibt jedoch ein bislang ungelöstes Rätsel. Die häufig in derartigen Aporien beschworene angebliche „iranische“ Herkunft vermag keine Klärung zu bringen. Die alte – im ganzen alten Orient und in Hellas verbreitete – Vorstellung von den Gestirnen als lebendigen Wesen sowie die gerade in Qumran so beliebte Bezeichnung elim (elohim) für die Engel lassen vermuten, dass es sich bei den Engeln im Grunde um depotenzierte Götter handelte. Man scheint so Vorstellungen der kanaanäischen Volksreligion aufgenommen, umgeformt und systematisiert zu haben.⁵³⁶ Der Vorstellung vom Engel begegnen wir aber in der Spätantike nicht nur im Judentum und Christentum, sondern auch in der Gnosis und selbst im Neuplatonismus.⁵³⁷

Auf der Gegenseite von Gottes Engeln steht ein Heer böser Geister und gottfeindlicher Engel, die im eschatologischen Kampf auf verllorener Position mit den bösen Menschen gegen die „Kinder des Lichts“ und die Scharen der guten Geister kämpfen, wie es die Theologie der Qumrangemeinde entfaltet (I QM).⁵³⁸ An der Spitze der bösen Geister steht ihr Haupt, das viele Namen hat – Asmodeus, Azazel, Mastema, Belial (oder Beliar).⁵³⁹ Meistens ist sein Name Satan. Er stammt aus dem AT⁵⁴⁰, aber da hat er nicht eine solche Stellung, wie in der religiösen Literatur des hellenistischen und römischen Zeitalters. Da beherrscht er die Hierarchie der Dämonen, die im AT fehlt. Nach II. Enoch (18, 3) ist Satan ein Engel, der sich im Aufruhr gegen

⁵³² Schreiner, Die apokalyptische Bewegung, 231; über die Schutzfunktion der Engel s. besonders : Russell, From Early Judaism to Early Church, 78.

⁵³³ Schreiner, Die apokalyptische Bewegung, 231; Russell, From Early Judaism to Early Church, 77.

⁵³⁴ Die älteste Liste der Erzengel ist in äth.Hen 9, 1 enthalten. Ihre Zahl beträgt hier nur vier. Die Liste in c. 20 bietet statt dessen zum ersten Mal die Namen von sieben Erzengeln. Die wichtigsten unter ihnen sind Michael, Uriel, Gabriel und Rafael. Von ihnen ist Michael der Anführer der himmlischen Heere (22, 16), der Gerichtengel, der die Geheimnisse der Endzeit kennt (c. 10), der Mittler zwischen Gott und den Menschen (IQMXVII.7), der Drachentöter (Apk 12, 7–9; vgl. Dan 7, wo er mit dem einem Menschen Gleichen identisch ist) und der Vorkämpfer Israels im eschatologischen Kampf (Dan 12, 1). Uriel ist der Erkunder der Bahnen der Gestirnen über deren Gang er wacht (1 Hen 72–82, vgl. 33, 3 f.). Als solcher gehört er zu den Engeln, die das Jüngste Gericht vollziehen (Sib.Or. 2, 215). Später ist er zum angelus interpres, zum Deuteengel geworden. Gabriel ist der Bote des göttlichen Willens (1 Hen 9, 21). Zusammen mit Michael, Uriel und Rafael beobachtet er, was auf Erden geschieht, um es Gott zu melden (1 Hen 9, 1 ff.). Rafael aber trägt die Gebete der Gerechten vor Gott, begleitet sie auf ihren Wegen und heilt ihre Krankheiten (Tob 12, 12–15). S. Kaiser, Kaiser, Die alttestamentlichen Apokryphen, 65–66.

⁵³⁵ GUNKEL schreibt: „In der seit unvordenklicher Zeit im Orient herrschenden Weltkultur der Babylonier nehmen die sieben Götter der Planeten eine besondere Stellung ein; und von diesem Glauben war , wie wir wissen, damals der ganze Orient voll; wir finden ihn wieder bei den Persen, Orphikern, Gnostikern, Mandäern, Zabiern; Philo kennt eine Siebeneinigkeit Gottes; auf Mithrasaltären sieht man sieben flammende Altäre abgebildet, die offenbar mit den sieben Planeten zusammenhängen“ (Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 41–42). S. auch Russell, From Early Judaism to Early Church, 77–78.

⁵³⁶ Hengel, Judentum und Hellenismus, 424–425.

⁵³⁷ Hengel, *op. cit.*, 425.

⁵³⁸ Schreiner, Die apokalyptische Bewegung, 231. S. auch auch Ringgren, Israelitische Religion, 285 ff.

⁵³⁹ Russell, From Early Judaism to Early Church, 89.

⁵⁴⁰ Fohrer, Israeli usundi ajalugu, 244; Russell, From Early Judaism to Early Church, 89.

den Herrn erhoben hat.⁵⁴¹ Wie die Engel, waren auch die Dämonen in der israelitischen Religion schon früher bekannt⁵⁴², aber wenn früher die Vorstellung geherrscht hat, dass die Dämonen für die äußeren Unfälle verantwortlich sind, wurden sie jetzt auch zum Verführer für das ethisch Böse.⁵⁴³ Als Ätiologie für den Ursprung ihrer Bosheit und die Herkunft des Bösen in der Welt dient die apokalyptische Interpretation von Gen 6, 1–4, der Verbindung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern. Die Nachkommen dieser gefallenen Engel treiben als böse Geister ihr Unwesen auf Erden (äth.Hen 15, 8–16, 4).⁵⁴⁴ Die Ableitung der Dämonen aus den Ehen der gefallenen Engel mit den menschlichen Frauen ist unjüdisch. Bei Hesiod wurden die Geister der Menschen des goldenen Zeitalters nach „dem Willen des Zeus“ zu – guten – „Daimones“ und „Wächtern der sterblichen Menschen“. Eine andere aus dem griechischen Volksglaubens geschöpfte Definition gibt Sokrates in der Apologie 27 d: Sie sind „Kinder der Götter, unechte von Nymphen oder anderen“. Der Platonschüler Xenokrates füllte den Raum zwischen der Fixsternsphäre und der Erde mit solchen halbgöttlichen „Daimones“, die für die niederen Formen der Religionsübung und auch für das Böse verantwortlich waren.⁵⁴⁵ Selbstverständlich kann man nicht von einer „Abhängigkeit“ der jüdischen Engellehre von Hesiod oder Xenokrates sprechen, vielmehr bestanden wohl zwischen griechischem und vorderasiatischem Volksglauben Analogien, die eine Verschmelzung in hellenistischer Zeit begünstigten.⁵⁴⁶ Die bösen Engel stellt man sich als Riesen vor (äth.Hen 7, 3 ff; 8, 1 ff), sie werden aber auch mit den Sternen gleichgesetzt (äth.Hen 86, 3).⁵⁴⁷ Sie verführen die Menschen zum Bösen (äth.Hen 54, 3), und die ganze Schlechtigkeit, die es in der Welt gibt, stammt von ihnen. Besonders verursachen sie Krankheiten.⁵⁴⁸ Gleichzeitig dienen die böse Geister zur Bestrafung der Menschen (äth.Hen 53, 3; 56, 1 u. ö.).⁵⁴⁹ Zuletzt werden sie dem göttlichen Gericht verfallen und werden an den Strafort, der ihnen bereitet ist, verbannt oder befinden sich bereits dort. Gott ist Herr auch über sie, so dass sie kein Reich des Bösen bilden, das sich gegen ihn behaupten könnte.⁵⁵⁰ Weder der Engelsinglaube noch der Dualismus vermochten jemals die Fundamente des Monotheismus zu erschüttern.⁵⁵¹

Die Angelologie und die Dämonologie sind zwei wichtige Themen in der apokalyptischen Literatur, die die apokalyptische Bewegung repräsentieren. Die Apokalyptik ist eine neue religiöse Bewegung, die im hellenistischen Zeitalter entstand. Die Frage nach der Eigenart der Apokalyptik wurde im Lauf der Forschung immer neu gestellt und zu beantworten gesucht, ob es nun um den Aufweis der Grundeinstellung, die Aufzählung von besonderen Merkmalen oder den Entwurf eines Stimmungsbildes ging.⁵⁵² Nach GUNKEL ist das Hauptmerkmal der Apokalyptik „der Glaube an einen kommenden Aon und an die Auferstehung aller“. Nach LINDBLOM sind die charakteristischen Züge der Apokalyptik „Transzendentismus“⁵⁵³, Mythologismus,

⁵⁴¹ S. Russell, *op. cit.*, 89.

⁵⁴² Fohrer, *Iisraeli usundi ajalugu*, 108–109. 244.

⁵⁴³ Fohrer, *op. cit.*, 244–245.

⁵⁴⁴ Schreiner, *Die apokalyptische Bewegung*, 231; Russell, *From Early Judaism to Early Church*, 87–88.

⁵⁴⁵ Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 426.

⁵⁴⁶ Hengel, *op. cit.*, 427.

⁵⁴⁷ Russell, *From Early Judaism to Early Church*, 88.

⁵⁴⁸ Russell, *op. cit.*, 90 ff.

⁵⁴⁹ Schreiner, *Die apokalyptische Bewegung*, 231.

⁵⁵⁰ Schreiner, *op. cit.*, 231.

⁵⁵¹ Stern, *Die Zeit des Zweiten Tempels*, 347.

⁵⁵² Schreiner, *Die apokalyptische Bewegung*, 215.

⁵⁵³ D. h. die Ausrichtung auf die jenseitige Welt, auf die Welt der Engel und Geister. Darüber haben schon BOUSSET und GRESSMANN geschrieben: „Neben dem vorwiegend den jüdischen Zukunftsglauben bestimmenden nationalen Gesichtspunkt tritt allmählich ein mehr universal und kosmisch gerichteter; die rein diesseitigen, irdischen Zukunftsgedanken erhalten ein supranaturales Gepräge“ (Bousset, Wilhelm. *Die Religion des*

kosmologische Orientierung, pessimistische Geschichtsbetrachtung, Dualismus, Periodeneinteilung der Geschichte, die Lehre von den zwei Äonen, Zahlenspielerei, Pseudoekstatismus, gekünstelte Offenbarungsansprüche, Pseudonymität⁵⁵⁴ und Geheimnistuerei⁵⁵⁵.⁵⁵⁵ In der Apokalyptik tauchen im Judentum solche neue Ideen, wie ein strenger Dualismus zwischen Gott und Satan, zwischen Engel und Dämonen, die Auferstehung der Toten und das Jüngste Gericht, auf. Viele charakteristische Züge der Apokalyptik weisen auf fremde Einflüsse, besonders auf die Einflüsse des Zoroastrismus, hin. So ist z. B. ziemlich sicher, dass der Dualismus zwischen Gott und Satan von dem iranischen abhängig ist⁵⁵⁶ und dass der Glaube an die Auferstehung der Toten⁵⁵⁷, die erstmalig Dan 12, 2⁵⁵⁸ enthielt, auf die iranische Religion zurückweist.⁵⁵⁹ Im hellenistischen Zeitalter gab es einen sehr starken Einfluss des Zoroastrismus im ganzen hellenistischen Kulturraum⁵⁶⁰, aber es ist nicht sicher, ob der iranische Einfluss in der Apokalyptik direkt ist, oder durch hellenistische Quellen vermittelt wurde.⁵⁶¹ Die zweite Frage besteht darin, wie umfangreich dieser Einfluss war.⁵⁶² Die Apokalyptik versteht

Judentums im späthellenistischen Zeitalter. In dritter verbesserter Auflage. Herausgegeben von Hugo Gressmann. 4., photomechanisch gedruckte Auflage mit einem Vorwort von Eduard Lohse. Handbuch zum Neuen Testament. Herausgegeben von Günther Bornkamm 21. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1966, 242).

⁵⁵⁴ Diese Pseudonymität besteht darin, dass die Autoren unter einem bekannten und berühmten Namen der Vergangenheit (Daniel, Henoch, Mose, Abraham, Isaak, Jakob, die zwölf Söhne Jakobs, Jesaja, Jeremia, Baruch, Esra u. a.) schreiben (Schreiner, Die apokalyptische Bewegung, 217). Mit der Pseudonymität hängt notwendig auch der geheimnisvolle Charakter der apokalyptischen Schriften zusammen. Um zu erklären, warum so wichtige Offenbarungen nicht schon längst bekannt wurden, obwohl sie vor langer Zeit erfolgten, teilen die Verfasser die göttliche Anweisung mit, die Worte oder Bücher seien bis zur Endzeit geheim zu halten. Erst dann sollen sie den Auserwählten, für die sie eigentlich bestimmt sind, übergeben werden (Schreiner, *op. cit.*, 218–219). S. auch Russell, David Syme. Apokalyptik – Prophetie – Pseudonymität. In: Koch, Klaus, Schmidt, Johann Michael. Apokalyptik. Wege der Forschung. Band CCCLXV. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982, 311 ff.

⁵⁵⁵ Schreiner, Die apokalyptische Bewegung, 215–216.

⁵⁵⁶ Bousset/Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 515. Darüber sagt SCHREINER: „Ein gewisses Maß an dualistischen Vorstellungen, ein Denken auch in Gegensätzlichkeiten, wie es etwa die Begriffspaare Licht-Finsternis, Leben-Tod, Segen-Fluch ausdrücken, war auch dem alten Israel eigen. Die scharfe Polarisierung, ein Dualismus im eigentlichen Sinn des Wortes, wie ihn die apokalyptische Bewegung kennt, entstand sicherlich unter iranisch-persischem Einfluß in der Vorstellungswelt des Judentums (Schreiner, Die apokalyptische Bewegung, 227). S. auch Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 31 ff; Hengel, Judentum und Hellenismus, 358–359; Klatzkin, Jakob, Kaufmann, Jeheskel. Apokalyptik. In: Koch, Klaus, Schmidt, Johann Michael. Apokalyptik. Wege der Forschung. Band CCCLXV. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982, 241; Fohrer, *Israëli usundi ajalugu*, 241; Lohse, *Uue Testamendi tekkelugu*, 185; Rudolph, Die Gnosis, 302.

⁵⁵⁷ Über die Auferstehung der Toten s. Ringgren, *Israelitische Religion*, 293 ff.

⁵⁵⁸ Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 357. Das ist aber einzige Stelle im AT, wo über die Auferstehung der Toten gesprochen wird. Weitere Stellen, wie z. B. Hos 6, 1–2, Hes 37, 1–14, Ps 16, 10 f. u. a. sind erst später als Hinweise auf die Auferstehung der Toten interpretiert. S. Fohrer 1997: 253 ff. Weitere bestimmte Hinweise auf die Auferstehung gibt es in 1. Hen. 90, 33 und in dem den palästinisch-chasidischen Lehren nahestehenden Werk des Jason von Kyrene (Hengel, *op. cit.*, *ibid.*).

⁵⁵⁹ Über den Glauben an die Auferstehung der Toten in der altiranischen Religion s. z. B. Widengren, Geo. Die Religionen Irans. Die Religionen der Menschheit. Herausgegeben von Christel Matthias Schröder. Band 14. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1965, 105. Auf der andern Seite waren Auferstehungsvorstellungen, vermittelt durch das Sterben und Auferstehen von Vegetationsgottheiten, im Alten Israel schon längst nicht mehr unbekannt (Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 358).

⁵⁶⁰ Russell, *From Early Judaism to Early Church*, 4.

⁵⁶¹ Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 331–332. RUSSELL lenkt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass ein Teil der Juden auch im hellenistischen Zeitalter in Mesopotamien lebte, wo sie einen direkten Kontakt mit der babylonisch-persischen Kultur haben konnten (Russell, *From Early Judaism to Early Church*, 4).

⁵⁶² RUSSELL schreibt: „The extent to which Persian and Hellenistic influence is to be found in the writings of the intertestamental period, particularly those of an apocalyptic kind, is a continuing point of debate among scholars. As evidence of such influence reference has been made to the interest shown in many such writings in astrology and

sich selbst als Prophetie und ein großer Teil des Materials, das die Apokalyptiker benutzen, stammt aus der altisraelitischen Prophetie. Die Apokalyptik interpretiert und reinterpretiert die Wörter der Propheten, d. h. adaptiert ihre Wörter auf die veränderte Lage der Zeit, in der der Autor eines apokalyptischen Werkes gelebt hat⁵⁶³ und deswegen können RUSSELL und OSTEN-SACKEN mit Recht sagen, dass die Apokalyptik „ein Kind der Prophetie“ ist.⁵⁶⁴ Nach VON RAD liegt die Wurzel der Apokalyptik in den Überlieferungen der (israelitischen) Weisheit.⁵⁶⁵ Auch FOHRER meint, dass die jüdische Weisheitslehre die Entstehung der Apokalyptik beeinflusst hat.⁵⁶⁶ Jedenfalls ist die apokalyptische Bewegung aus den Voraussetzungen der israelitischen Religion erwachsen. Diese Voraussetzungen sind das Ende der eschatologischen Hoffnungen Israels⁵⁶⁷ und das Theodizeeproblem, das wegen der Verfolgung der jüdischen Religion unter der Regierung des Königs Antiochos IV. Epiphanes und wegen der Zerstörung der Stadt Jerusalem durch die Römer (A. D. 70) sehr aktuell wurde.⁵⁶⁸ Deswegen darf man die fremden Einflüsse bei der Entstehung der Apokalyptik nicht überschätzen.

Das wichtigste Thema in der Apokalyptik ist dennoch weder die Angelologie noch die Dämonologie, sondern die Geschichte der Welt, die man vom eschatologischen Gesichtspunkt aus betrachtet.⁵⁶⁹ Hier werden zwei Weltzeiten einander entgegengesetzt – diese Weltzeit (*ha olam hazze*, αἰὼν οὗτος), die unter der Herrschaft Satanas und der Dämonen steht, und die kommende Weltzeit (*ha olam habba*, αἰὼν μέλλων), die mit dem Reich Gottes identisch ist.⁵⁷⁰ Beide Weltzeiten stehen sich schroff gegenüber. Keine Brücke führt von jener zu dieser hinüber. Vielmehr steigert sich die Bosheit und Macht der feindlichen Weltmächte in der ersten Periode fortwährend, bis dann plötzlich und unverhofft der Zusammenbruch und das Gericht erfolgt, und die neue Zeit beginnt.⁵⁷¹ Schon bei den Propheten des AT⁵⁷² begegnen wir der Unterscheidung zwischen diesem und dem kommenden Zeitalter.⁵⁷³ Auch da steht dieses Zeitalter unter dem

cosmology; the frequently expressed belief in angels and demons; and the development of a form of eschatology different from that to be found in the Old Testament itself. It has been cogently argued, however, that influence of this kind was relatively late and that the basic beliefs and imagery of apocalyptic are in fact native to Hebrew tradition and continue the line of Hebrew prophecy“ (Russell, *op. cit.*, 5).

⁵⁶³ Russell, *op. cit.*, 44.

⁵⁶⁴ Russell, *op. cit.*, *ibid*; Schreiner, Die apokalyptische Bewegung, 235.

⁵⁶⁵ Schreiner, *op. cit.*, *ibid*.

⁵⁶⁶ Fohrer, *Iisraeli usundi ajalugu*, 241.

⁵⁶⁷ Fohrer, *op. cit.*, *ibid*.

⁵⁶⁸ Bei der Frage nach der Auferstehung der Toten bestand z. B. das Problem darin: die kommende Weltzeit ist für die Gerechten gedacht. Was wird aber aus solchen Gerechten (wie z. B. den Märtyrern, die unter der Verfolgung der jüdischen Religion gestorben sind), die, bevor diese Weltzeit kommen wird, sterben werden? Darauf antwortet die Apokalyptik mit ihrer Botschaft von der Auferstehung: nach dem göttlichen Recht mussten solche Gerechten auferstehen, um ihren Lohn zu bekommen und in der neuen Welt weiterleben zu können. Ihre Peiniger und Henker dagegen mussten auferstehen, um ihre Strafe erhalten zu können. S. Russell, *From Early Judaism to Early Church*, 131–132.

⁵⁶⁹ s. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 330 ff; Sabatier, Auguste. Die jüdische Apokalyptik und die Geschichtsphilosophie. In: Koch, Klaus, Schmidt, Johann Michael. *Apokalyptik. Wege der Forschung*. Band CCCLXV. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982, 91–113.

⁵⁷⁰ Bousset/Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 243 ff; Bousset, Wilhelm. Die religionsgeschichtliche Herkunft der jüdischen Apokalyptik. In: Koch, Klaus, Schmidt, Johann Michael. *Apokalyptik. Wege der Forschung*. Band CCCLXV. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982, 137 ff; Vielhauer, Philipp. *Apokalypsen und Verwandtes*. In: Koch, Klaus, Schmidt, Johann Michael. *Apokalyptik. Wege der Forschung*. Band CCCLXV. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982, 404–405; Schreiner, *Die apokalyptische Bewegung*, 226 ff; Russell, *From Early Judaism to Early Church*, 117 ff.

⁵⁷¹ Bousset/Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 244. S. auch Ringgren, *Israelitische Religion*, 305 ff.

⁵⁷² Bei Deuterocesaja – Jes 40,1–2.3–5.6–8; 43, 18 ff; bei Haggai – Hag 2, 15–19, bei Sacharja – Sach 1, 1–6.

⁵⁷³ Fohrer, *Iisraeli usundi ajalugu*, 217.

Kennzeichen der Schuld und der Sünden (des Volkes Israels)⁵⁷⁴, aber nicht unter der Herrschaft Satanas und seiner Engel. Nach den Propheten wird Gott für sein Volk ein glückliches Zeitalter bringen.⁵⁷⁵ Auch nach der Apokalyptik wird Gott einmal für seine Frommen in der Welt sein Reich errichten.⁵⁷⁶ Wenn das Reich Gottes kommt, treten die großen eschatologischen Ereignisse ein, die meistens im AT fehlen: die Auferstehung der Toten, der Weltuntergang im Weltgericht, die Bestimmung des ewigen Schicksals aller Menschen.⁵⁷⁷ Die Teilhabe an dem künftigen Äon ist das Ziel und die Sehnsucht der Apokalyptiker.⁵⁷⁸

In der eschatologischen Prophetie im AT gab es zwei Vorstellungen, wer in der kommenden Weltzeit auf der Erde herrschen wird. Manchmal wurde vermutet, dass Jahwe selbst als König regiert (Jes 24, 23; 33, 32; 43, 15; 44, 6; Obd 21; Mi 2, 13; 4, 7; Zef 3, 15; Sach 9, 1–8; Mal 3, 1; Ps 47; 96–99; 146, 10; 149, 2). Andererseits wurde vermutet, dass Jahwe dafür einen König ins Amt einsetzt, der als Vertreter Gottes herrschen wird. Diesen Herrscher nennt man gewöhnlich „den Messias“ (*mašiah*), obwohl das AT diesen Titel für diese Person niemals benutzt.⁵⁷⁹ Im AT gibt es zwar viele Weissagungen über die „messianische Zeit“⁵⁸⁰, aber in diesen Weissagungen fehlt der Titel „Messias“⁵⁸¹. In der späteren Literatur⁵⁸² dagegen begegnen wir diesem Titel für den König, der aus der Familie von David stammt, die Gegner Israels besiegen wird und sein Königreich auf der Erde gründen wird. Auch in der Literatur von Qumran begegnen wir dem Messias. Da redet man über die zwei Messiasse – über den davidischen und den priesterlichen Messias –, die an der Seite der Heerscharen der Söhne des Lichtes am endgültigen göttlichen Sieg über das Böse teilhaben werden.⁵⁸³ Neben dem Messias gibt es in der apokalyptischen Literatur noch eine zweite „messianische Person“ – den Menschensohn, der „auf den Wolken des Himmels“ kommt. Erstmals figuriert er in Dan 7, 13, aber in Dan 7, 18 wird er mit dem eschatologischen Israel (mit den „Heiligen des Höchsten“) identifiziert, d. h. der Menschensohn ist da nicht eine Einzelperson.⁵⁸⁴ Viele Forscher meinen, dass die Vorstellung von diesem Menschensohn dazu beigetragen hat, dass der Glaube vom Erlöser entstand, der aus dem Himmel herabgestiegen ist, d. h. der Glaube an den Messias, der ein übernatürliches Wesen ist.⁵⁸⁵ Im II. Esrabuch ist der Menschensohn schon ein ganz übernatürliches, transzendentes und praexistentes Wesen, das in der himmlischen Welt lebt und mit dem Messias gleichgesetzt wird.

⁵⁷⁴ S. Jes 40, 2.

⁵⁷⁵ S. z. B. Jes 40, 1–2.3–5.6–8; 49, 8 ff; 51, 3 ff; 55, 1–3. 12–13; 60, 1 ff; 65, 17 ff; 66, 1 ff.

⁵⁷⁶ S. Russell, *From Early Judaism to Early Church*, 122 ff.

⁵⁷⁷ Schreiner, *Die apokalyptische Bewegung*, 228–230; Russell, *From Early Judaism to Early Church*, 130–134; Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 357 ff. Vor diesen Ereignissen begegnet uns im AT nur der Weltuntergang im Weltgericht: s. z. B. Jes 34, 4; 51, 6.

⁵⁷⁸ Schreiner, *Die apokalyptische Bewegung*, 228. Über die Apokalyptik s. noch: Albertz, Rainer. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern. Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch. Ergänzungsreihe. Herausgegeben von Walter Beyerlin Band 8/2* Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1992, 649 ff.

⁵⁷⁹ Fohrer, *Iisraeli usundi ajalugu*, 229. Im AT begegnen wir dem Wort *mašiah*, aber gewöhnlich nicht in der Bedeutung, wie in der späteren Literatur. S. Russell, *From Early Judaism to Early Church*, 125 und Gesenius, Wilhelm. *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Bearbeitet von F. Mühlau und W. Volck. Elfte durchgesehene Auflage. Verlag von F. C. W. Vogel. Leipzig 1890, 506. S. auch Ringgren, *Israelitische Religion*, 306–307.

⁵⁸⁰ Jes 9, 1–6; Jes 11, 1–9; Js 11, 10 und 16, 5; Jer 23, 5 f (33, 15 f); Hes 17, 22–24; Mi 5, 1. 3; Sach. Viele Weissagungen sind erst später in die Weissagungen über den Messias hineininterpretiert. S. Fohrer, *Iisraeli usundi ajalugu*, 230.

⁵⁸¹ Russell, *From Early Judaism to Early Church*, 125.

⁵⁸² So z. B. in den Psalmen Salomos, s. Psalm 17.

⁵⁸³ VanderKam, *Einführung in die Qumranforschung*, 140 ff.

⁵⁸⁴ Russell, *From Early Judaism to Early Church*, 126; Fohrer, *Iisraeli usundi ajalugu*, 242.

⁵⁸⁵ Russell, *From Early Judaism to Early Church*, 127.

Wenn seine Zeit kommt, kommt er (wie der Menschensohn in Dan 7, 13) auf den Wolken des Himmels, wird auf dem Thron der Herrlichkeit Gottes sitzen und alles Verborgene offenbaren.⁵⁸⁶ Die geheimnisvolle Gestalt des Menschensohns ist später auch in der gnostischen Literatur wichtig.

Im hellenistischen Zeitalter entstanden im Judentum verschiedene religiöse Gruppierungen (oder „Parteien“), die auch im römischen Zeitalter bedeutend waren – die Sadduzäer, „die Frommen“ (*hassidim*), aus denen später die Pharisäer erwachsen sind, und die Essener.⁵⁸⁷ Vor der apokalyptischen Bewegung hat sicherlich die Gruppierung der *hassidim* bestanden⁵⁸⁸, aber auch die Gemeinde von Qumran vertrat die apokalyptische Bewegung.⁵⁸⁹ In der Literatur von Qumran begegnen wir solchen apokalyptischen Vorstellungen und Themen, wie dem Kampf zwischen Gut und Böse, Licht und Finsternis, der Angelologie und Dämonologie, dem Ende der Geschichte. Die überwiegende Mehrzahl der Forscher bringt diese Gemeinde mit den Essenern in Verbindung.⁵⁹⁰ Auch „das samaritanische Schisma“, d. h. die abschließende Absonderung der samaritanischen Gemeinde von der jüdischen Gemeinde, fand im hellenistischen Zeitalter statt.⁵⁹¹ Um die Zeitenwende entstanden in Samaria verschiedene religiöse Gruppierungen (wie die Dosithäer), die auch in der Geschichte der Gnosis eine große Rolle gespielt haben.

Eine besondere Stellung haben unter den jüdischen Sekten, die am Anfang unserer Zeitrechnung entstanden sind, die „Taufsekten“, wie die Hemerobaptisten, die Masbothäer u.a.⁵⁹² Es sind solche Sekten, in denen eine Wasserzeremonie einen zentralen Ort im Kult einnimmt. Man kann dabei auch von einer sakramentalen Bedeutung dieser Zeremonie sprechen, die sie von den sonst üblichen und verbreiteten Lustrationsriten oder „Waschungen“ abhebt, wenn auch nicht in der äußeren Form der Handlung als solcher. Die Form besteht zum überwiegenden Teil in einer Ein- oder Untertauchung des Gläubigen in „fließendem“ Wasser.⁵⁹³ Zu diesen Sekten gehören auch die Mandäer, die die einzige bis heute existierende „Taufsekte“ aus dem Altertum ist.⁵⁹⁴

Auch außerhalb Palästina sind jüdische Sekten entstanden. So kennen wir durch Philon die jüdische Sekte der Therapeuten in Ägypten, der er seine Schrift über das „Beschauliche Leben“ gewidmet hat. Diese Sekte trug Züge, die an die Essener erinnern. Bei beiden handelt es sich um eine Gemeinschaft mönchischer Art, die einer Askese huldigt, welche bei den Therapeuten noch strenger ist. Genau wie die Essener gaben auch die Therapeuten ihr Eigentum auf, wenn sie der Sekte beitraten. Bei beiden Gemeinschaften verband sich das klösterliche Leben mit dem der Einsiedler: So wie die Essener in Hütten und Höhlen um das Kloster herum lebten, so bewohnten die Therapeuten Einzelzellen mit je einem Betraum, wo sie sechs von sieben Tagen verbrachten, und die sie nur für die kultischen Versammlungen des Sabbats verließen. Das Studium, die Meditation und das Gebet, in der Einsamkeit oder in der Gemeinschaft, nahmen ihre ganze Zeit in Anspruch.⁵⁹⁵ Sowohl für die Essener als auch für die Therapeuten war die Schrift die Grundlage ihrer Meditation und ihrer Frömmigkeit. Sowohl die Therapeuten als auch die Essener

⁵⁸⁶ Russell, *op. cit.*, *ibid.*

⁵⁸⁷ Dazu s. z. B. Ringgren, *Israelitische Religion*, 311 ff.

⁵⁸⁸ Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 319 ff; Schreiner, *Die apokalyptische Bewegung*, 239–253.

⁵⁸⁹ Hengel, *op. cit.*, 394 ff; Schreiner, *op. cit.*, 246–252.

⁵⁹⁰ VanderKam, *Einführung in die Qumranforschung*, 92 ff. Die anderen Hypothesen sind: Sadduzäer (VanderKam, *op. cit.*, 114–117) und Jerusalemer Ursprung (VanderKam, *op. cit.*, 117–119).

⁵⁹¹ S. Gunneweg, *Israëli ajalugu*, 148.

⁵⁹² S. Simon, Marcel. *Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi*. Benziger Verlag Einsiedeln Zürich Köln 1964, 85–105; Rudolph, *Antike Baptisten*, 569–606.

⁵⁹³ Rudolph, *op. cit.*, 569.

⁵⁹⁴ Rudolph, *op. cit.*, 570.

⁵⁹⁵ Simon, *Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi*, 120.

begrüßten mit besonderen Gebeten den Sonnenaufgang und den Sonnenuntergang.⁵⁹⁶ Man beachte außerdem die Bedeutung, die von den Therapeuten wie von den Essenern im Zusammenhang mit kosmologischen Spekulationen der Zahlensymbolik eingeräumt wird. Die Zahlensymbolik scheint bei den Therapeuten sogar noch gewichtiger zu sein als bei den Essenern. Philon begründet die Bedeutung, die sie der Zahl fünfzig beimessen, folgendermaßen: „Es ist die heiligste und gehaltvollste der Zahlen, ist sie doch gebildet durch die Kraft (das Quadrat) des rechtwinkligen Dreiecks, welches das Prinzip der Generation des Universums ist“. Das sind Überlegungen, die besonders den Pythagoreern lieb waren, für welche die Fünferzahl eine heilige Zahl *par excellence* ist. Nach Simon steht außer Zweifel, dass die Therapeuten wohl unmittelbar von ihnen beeinflusst worden sind.⁵⁹⁷ Auch bei den Essenern hat man Einflüsse des Pythagoreismus vermutet.⁵⁹⁸

Im hellenistischen Zeitalter tauchen in der jüdischen Religion auch solche Züge und Phänomene auf, die dort früher unbekannt waren, aber für die spätantike Religion sehr charakteristisch sind. Ein solches Phänomen war das Proselytentum. Bis ins hellenistische Zeitalter waren die antiken Religionen Volks- und Staatsreligionen, deren Bekenner zu einem Volk gehört haben. Im hellenistischen Zeitalter entstand ein neuer Religionstyp – eine kosmopolitische Religion, die über die Volksgrenzen geht. Solche Religionen waren z.B. die Mysterienreligionen. Im hellenistischen Zeitalter entstand auch im Judentum eine Neigung zur kosmopolitischen Religion zu werden. Der jüdische Monotheismus war auch für viele Heiden anziehend, und überall im Römischen Reich und außerhalb seiner Grenzen traten Menschen zum jüdischen Glauben über oder machten sich zumindest etwas von der jüdischen Lebensform zu eigen.⁵⁹⁹ Die Hinwendung zum Judentum lässt sich in verschiedenen Klassen und Nationen beobachten, auch bei den Römern.⁶⁰⁰ Ansehnliche Gruppen von Juden machten es sich zur Aufgabe, Heiden zum jüdischen Monotheismus zu bekehren.⁶⁰¹ Systematische Bestrebungen, den jüdischen Glauben in der Stadt Rom zu propagieren, sind bereits für das Jahr 139 v. Chr. urkundlich bezeugt.⁶⁰² Besonders zahlreich waren die jüdischen Konvertiten (Proselyten) in den großen syrischen Städten (wie Antiochia).⁶⁰³ Die Ausbreitung des Judentums im gesamten Mittelmeerraum wurde durch viele Faktoren begünstigt, auch durch die allgemeine religiöse Situation im Römischen Reich. Die alten griechischen und römischen Religionen waren im Niedergang begriffen, und die Zeit war reif für die Einführung neuer Glaubensformen und Riten aus dem Osten. Erleichtert wurde die jüdische Missionstätigkeit ferner durch die politische Einheit und Sicherheit des Imperiums sowie durch die engen Wirtschaftsbeziehungen zwischen den einzelnen Reichsgebieten, die auch einer raschen Verbreitung neuer Ideen zugute kamen.⁶⁰⁴

Ein Zug, der früher im Judentum unbekannt war, ist das Asketentum. Auch früher kommen im Judentum die Fasten⁶⁰⁵ und die sexuelle Abstinenz⁶⁰⁶ vor, aber beide standen im Zusammenhang mit einer konkreten Situation. Im hellenistischen Zeitalter wurde die Askese bei manchen jüdischen Gruppierungen zu einer ständigen Lebensweise: Über die Therapeuten haben

⁵⁹⁶ Simon, *op. cit.*, 121.

⁵⁹⁷ Simon, *op. cit.*, 123.

⁵⁹⁸ Hengel, Judentum und Hellenismus, 445–453.

⁵⁹⁹ Stern, Die Zeit des Zweiten Tempels, 353–354.

⁶⁰⁰ Stern, *op. cit.*, 354.

⁶⁰¹ Stern, *op. cit.*, *ibid.*

⁶⁰² Stern, *op. cit.*, *ibid.*

⁶⁰³ Stern, *op. cit.*, 355.

⁶⁰⁴ Stern, *op. cit.*, 354.

⁶⁰⁵ Im Zusammenhang mit der Trauer (2 Sam 1, 12) und der Buße (1 Sam 7, 6; 1 Kön 21, 27; Jona 3, 5; Joel 1, 14).

⁶⁰⁶ s. z.B. Ex 19, 15.

wir Auskünfte sowohl über das Fasten als auch über sexuelle Abstinenz⁶⁰⁷ und wir wissen, dass die sexuelle Enthaltensamkeit auch bei den Essenern sehr wichtig war.⁶⁰⁸ Weil die Askese genuin unjüdisch ist, kann man vermuten, dass man hier mit fremden Einflüssen rechnen muss. Der Grund der Askese war die dualistische Anthropologie. Die Gegenüberstellung von menschlichem Fleisch und menschlichem Geist kommt in den Schriften des nach-atl. Judentums ziemlich oft vor.⁶⁰⁹ Einer solchen Gegenüberstellung begegnen wir im Bereich des weisheitlichen Denkens (Sap 7,1–7; 8, 19; 9, 5 f. 15)⁶¹⁰, in der Apokalyptik (4. Esra 7, 78. 88; 14, 14; Jub 23, 31; äthHen 103, 4; 108, 11)⁶¹¹ bei Philo (*Rer. div. heres. 57; De gig. 19–67; Agric. 97; Leg. all. I 31 ff.; II 49 f.; Spec. leg. IV 114*)⁶¹² und auch in der Literatur von Qumran (1QH 4, 29–33; 15, 13 f. 21 ff.; 1 QS 11, 3 ff.; 1QS 4, 20 f.; 1 QH 12, 11 f.).⁶¹³ Während die Weisheitsliteratur und die Apokalyptik hellenistische (platonisierende) Einflüsse auf die Anthropologie verrät⁶¹⁴, benutzen die Qumrantexte die Begriffe „Fleisch und Geist“ im Sinne des AT: Das Fleisch bleibt (vergängliche) Schöpfung Gottes, der „gute Geist“ Gottes Gabe. Gott nimmt sich des vergänglichen Fleisches, des elenden Menschen, an. Es ist dasselbe Fleisch, das vom „verkehrten Geist“ oder vom „Geist Gottes“ gelenkt wird.⁶¹⁵ Dennoch ist sicher, dass sowohl bei den Therapeuten als auch bei den Essenern fremde Einflüsse vorhanden sind. Bei beiden Gruppierungen muss man auch mit hellenistischen Einflüssen rechnen⁶¹⁶ und es ist wahrscheinlich, dass man bei der Askese bei beiden Gruppierungen mit einem hellenistischen Einfluss rechnen muss.

Das Asketentum hängt meistens mit der negativen Haltung gegenüber der Welt zusammen und das war auch im Judentum so. Im Judentum fehlt zwar ein antikosmischer Dualismus, wie in der Gnosis und der ist aus dem Judentum nicht ableitbar, aber im hellenistischen Zeitalter tauchte in der Apokalyptik die Vorstellung auf, dass die ganze Welt unter der Regierung des Bösen steht. Das zweite Beispiel für diese negative Haltung ist eine gründliche Skepsis, die der „Prediger Salomos“ vertritt. In ihr werden einige Konsequenzen gezogen, die die alttestamentlich-jüdische Gottes- und Weltvorstellung noch weiter als in der Apokalyptik aufsprengen: Gottes Walten wird für den Menschen fremd und unerforschlich. Er rückt in die Ferne und steht weit über den irdischen Dingen, so dass sowohl sein Geschichts- wie sein Schöpfungshandeln ins Zwielflicht geraten. Dem Frommen fällt es schwer, Sinn und Zweck in der Welt zu entdecken (Pred. 3, 9 ff.). Er fühlt sich allein und verlassen in einer chaotischen Welt, in der es keine feste Lebensordnung mehr gibt. Verzweiflung und Skepsis machen sich breit, vor allem auch im Hinblick auf den Sinn eines gerechten Lebenswandels (Pred. 7, 15; 8, 14 ff.). Die Zukunft ist unsicher, sicher ist allein der Tod (Pred. 3, 1–22; 9, 1–3). Zufall und Schicksal beherrschen die Welt (Pred. 9, 3. 11 ff.).⁶¹⁷ Wir können nicht von einer direkten Beeinflussung des „Predigers“ durch griechische Philosophie sprechen, wohl aber von der Zugehörigkeit zu einem „hellenistischen“ Gemeinbewußtsein – wobei unter Hellenismus die Symbiose eines ins

⁶⁰⁷ Simon, Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi, 120–121.

⁶⁰⁸ VanderKam, Einführung in die Qumranforschung, 111–112.

⁶⁰⁹ Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 52.

⁶¹⁰ Schmithals, *op. cit.*, 53.

⁶¹¹ Schmithals, *op. cit.*, 52.

⁶¹² Schmithals, *op. cit.*, 54.

⁶¹³ Schmihals, *op. cit.*, 53.

⁶¹⁴ Sie zeigen sich vor allem daran, dass sich die Seele vom Leib als ihrer Wohnung lösen kann (vgl. z.B. 4. Esra 7, 78. 88; 14, 14; Jub 23, 31; äthHen 103, 4; 108, 11; s. Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 52).

⁶¹⁵ Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 53.

⁶¹⁶ Hengel, Judentum und Hellenismus, 414 ff.; Brumlik, Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen, 44.

⁶¹⁷ Rudolph, Die Gnosis, 301.

Universale erweiterten Griechentums mit orientalischen Traditionen ekstatisch-mystischer oder eben intellektuell-weisheitlicher Art zu verstehen ist.⁶¹⁸ RUDOLPH meint, dass auf dem Boden einer solchen Weltanschauung die gnostische Denkweise Wurzel schlagen und Blüten treiben konnte. Seiner Meinung nach waren das Auseinanderklaffen von Welt und Gott, der Verlust des Vertrauens in den Sinn des Daseins und der Pessimismus mit seinen hedonistischen oder weltentsagenden Tendenzen Vorboten der gnostischen Daseinseinstellung.⁶¹⁹

Auch im hellenistischen Zeitalter hat die Thora eine zentrale Stellung im Judentum. In diesem Punkt bestanden keine Meinungsverschiedenheiten zwischen den Hauptrichtungen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft. Die Differenzen, zu denen es kam, betrafen ausschließlich die Ausdeutung der Thora und ihre spezifische Anwendung im alltäglichen Leben.⁶²⁰ Kennzeichnend war für das hellenistische Zeitalter, dass die Thora Israels mit der Weisheit gleichgesetzt wird.⁶²¹ Mit der Gleichsetzung von Weisheit als Schöpfungsordnung und Thora wird jene Thoratheologie eröffnet, die zu einem Hauptpfeiler des Judentums werden sollte. Was von der „Schöpfungsweisheit“ galt, gilt nun auch von der „Thoraweisheit“. Bis in das dritte vorchristliche Jahrhundert führt die Tradition den Spruch zurück: „Auf drei Dingen steht die Welt: auf der Thora, auf dem Kultus und auf der Liebestätigkeit“ (Abot I, 2). Die Thora als kosmologisches Prinzip im Sinne der „Weisheit“ gehört von Anfang an zur festen rabbinischen Tradition. So heißt es etwa mit Verweis auf Hiob 28, 27, wo von der Weisheit die Rede ist, unter den Namen R. Tanhuma bar Abba: „Der Heilige – gepriesen sei er! – sah, dass Israel die Thora annehmen würde; denn wenn dies nicht so wäre, hätte er nicht die Welt geschaffen“. Die konsequente Schlussfolgerung lautet dann: Die Welt ist überhaupt nur „um der Thora willen“ geschaffen. Wie die personifizierte Weisheit in Spr 8–9 ist auch die Thora vor allen Dingen geschaffen, ja sie ist selbst die Ordnung aller geschaffenen Dinge und hat schließlich im Volk Jahwes ihre Wohnung gefunden.⁶²²

3. 3. 6. Auseinandersetzung mit dem Hellenismus

Das schwierigste Problem für das Judentum war im hellenistischen Zeitalter die Auseinandersetzung mit dem Hellenismus. Es gab für dieses Problem hauptsächlich zwei unterschiedliche Lösungen – Anpassung oder Isolation. Wenn die Aneignung der hellenistischen Kultur eine Vorbedingung des Erfolges war, eigneten sich viele Juden, die im gesellschaftlichen Leben und im Geschäft Erfolg haben wollten, die griechische Sprache und die hellenistische Kultur, an. Das früheste und beste Beispiel dazu ist der Großgrundbesitzer Tobias von Ammanitis in den Zenon-Papyri (3. Jh v.Chr), der sich die griechische Lebensweise völlig angeeignet hat.⁶²³ Sein Sohn Joseph, der Obersteuerpächter der Ptolemäer für Coelesyrien war, ist den Spuren seines Vaters gefolgt.⁶²⁴ HENGEL sagt, dass er den Typ des rastlosen Geschäftsmanns vertritt, der eine typische Erscheinung der frühhellenistischen Zeit ist.⁶²⁵ Von diesem Tobias erzählt man im Tobiadenroman, der in der 2. H. des 2. Jh.s v.Chr. in Alexandrien

⁶¹⁸ Brumlik, Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen, 28.

⁶¹⁹ Rudolph, Die Gnosis, 302.

⁶²⁰ Stern, Die Zeit des Zweiten Tempels, 348.

⁶²¹ Erstmals in Sir 24, 23–27. 29.

⁶²² Zenger, Erich. Die späte Weisheit und das Gestz. In: Maier, Johann, Schreiner Josef (Herausgeber). Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung. Echter Verlag Würzburg. Gütersloher Verlagshaus. Gerd Mohn. Würzburg 1973, 53.

⁶²³ Gunneweg, Israeli ajalugu, 152.

⁶²⁴ Gunneweg, *op. cit.*, *ibid.*

⁶²⁵ Hengel, Judentum und Hellenismus, 99.

entstanden ist. Die Tendenz des Werkes ist völlig säkular.⁶²⁶ Im Mittelpunkt stehen die märchenhaften Erfolge seiner Helden am ptolemäischen Hofe und besonders an der königlichen Tafel sowie die Freude über deren außerordentlichen Reichtum. Die Reinheitsvorschriften und Speisegebote, die in den Danielerzählungen oder auch in Tobit eine so große Rolle spielten, existieren für den Verfasser überhaupt nicht. Das Gesetz wird nur zweimal am Rande erwähnt, bei Joseph, wie er in Alexandrien in eine Affäre mit einer Tänzerin verwickelt ist, und bei Hyrkan, wie er damit vor dem König seine eigene Großzügigkeit preist.⁶²⁷ Joseph wird als Bringer des wirtschaftlichen und kulturellen Fortschritts verherrlicht, der für das rückständige und isolierte Judäa die Tür zur großen Welt aufstieß und einen höheren Lebensstandard für das Volk herbeiführte.⁶²⁸ Die traditionellen jüdischen Lebensweisen sind also für den Autor des Tobiadenromanes nur ein Hindernis für den Erfolg.

Ähnlich dachten auch die hellenisierten Juden, die unter dem Schutz des Königes Antiochos IV. Epiphanes die hellenistischen Reformen in Jerusalem durchzuführen versuchten. Ihr „Programm“ klang: „Wir wollen einen Bund mit den fremden Völkern schließen, die rings um uns herum leben; denn seit wir uns von ihnen abgesondert haben, geht es uns schlecht“ (1. Makk 1, 11). Hier wird zwar die traditionelle Anschauung festgehalten, dass das Unheil in der Geschichte die Strafe für das Fehlverhalten des Volkes sei, jedoch ihr Inhalt umgekehrt: nicht die Nachahmung der Völker und ihres Götzendienstes, sondern die Absonderung habe die Katastrophen der vergangenen Geschichte verursacht. Als „Strafe“ für die Absonderung mochten die Reformer neben den politischen Katastrophen der Vergangenheit die wirtschaftliche, politische und geistige Isolierung des jüdischen Ethnos empfunden haben.⁶²⁹ Die Reformer (vermutlich die Mehrheit des Priester- und Laienadels) hatten ein Ziel gehabt: der bisher durch die religiösen Vorurteile der konservativen Gruppen behinderten Ausbreitung hellenistischer Zivilisation und Sitte sollte offene Bahn geschaffen und die Schranken, die sie an einem uneingeschränkten wirtschaftlich-kulturellen Austausch mit der nichtjüdischen Umwelt hinderten, abgebaut werden.⁶³⁰ Die Reformer waren aber radikaler als Tobias und sein Sohn. Sie errichteten in Jerusalem ein Gymnasium (1. Makk 1, 14), ließen bei sich die Beschneidung rückgängig machen (1. Makk 1, 15) und wollten Jerusalem zu einer griechischen Polis machen (2. Makk 4, 9). Nach 1. Makk 1, 44–50 gab König Antiochos IV. ein Edikt heraus, das die jüdische Religion verbot; später wurde der Tempel dem Zeus Olympios geweiht (2. Makk 6, 2); es ist aber wahrscheinlich, dass „die Hellenisten“ selbst den König baten, dass er dieses Edikt erließ.⁶³¹

Den Erwartungen der Hellenisten entgegen stand die große Mehrheit des jüdischen Volkes fest zu ihrer religiösen Überzeugung. Die aufrichtige und kompromisslose religiöse Haltung der jüdischen Massen war tief verwurzelt⁶³² und wurde zum Anlass für die makkabäische Erhebung. Als Gegengewicht zu den „Hellenisten“ entstand aber eine Bewegung, die man nach 1. Makk 2, 42 und 7, 13 mit dem Namen der Asidäer (hbr *hassidim*) bezeichnet. Sie waren gesetzestreue Juden, die sich bewusst von jenen anderen unterschieden, die hellenistische Lebensart annahmen oder wenigstens mit ihr sympathisierten. Bei diesen Asidäern sammelten sich Juden verschiedener geistiger Herkunft und Prägung. Unter ihnen gab es Weise und Priester, Leviten

⁶²⁶ Hengel, *op. cit.*, 490.

⁶²⁷ Hengel, *op. cit.*, 491.

⁶²⁸ Hengel, *op. cit.*, *ibid.*

⁶²⁹ Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 491.

⁶³⁰ Hengel, *op. cit.*, 505.

⁶³¹ Gunneweg, *Iisraeli ajalugu*, 159; Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 515 ff.

⁶³² Stern, *Die Zeit des Zweiten Tempels*, 254.

und Gesetzeslehrer und Anhänger einer prophetisch-eschatologischen Strömung.⁶³³ Die Asidäer waren die Hauptträger der apokalyptischen Denkweise⁶³⁴ und man hat vermutet, dass die beiden bedeutendsten religiösen Gruppen des nachbiblischen Judentums, die Essener und die Pharisäer, eine gemeinsame Wurzel haben.⁶³⁵ Beide Gruppierungen strebten nach der Isolation von allem Unreinen, darunter von allem Heidnischen, und waren damit Gegenströmungen gegen die Hellenisierung des Judentums.

„Die Hellenisten“ und „die Asidäer“ waren dennoch zwei Extreme. Viele Juden versuchten sich der hellenistischen Umwelt anzupassen, ohne dabei ihre religiöse und kulturelle Identität zu verlieren. Das gilt auch für das Diasporajudentum in Ägypten, das am stärksten den hellenistischen Einflüssen geöffnet war. Der Hellenismus war für die Juden Ägyptens selbstverständliches Lebensklima, aber nicht so sehr im Sinne einer bewußten Assimilation an den Hellenismus, sondern vielmehr umgekehrt, durch eine vermeintliche Assimilation des Hellenismus an das Judentum, das in seiner Mehrheit dabei sein Selbstbewußtsein durchaus bewahrte.⁶³⁶ Manche Juden nahmen bewusst die Elemente der hellenistischen Kultur an, um sie zum Zwecke der Apologetik zu verwenden. Solche Apologeten waren z. B. der Autor der Weisheit Salomos, Aristobul und Philon von Alexandrien, die versuchten die Lehre des Judentums in eine solche „Sprache“ zu übersetzen, die auch für Griechen verständlich wäre. Dafür benutzten sie Elemente der griechischen Philosophie.

4. Verschiedenen jüdischen Bewegungen, die die Gnosis beeinflusst oder die Berührungspunkte mit der Gnosis haben

4.1. Apokalyptik

Zwischen Apokalyptik und Gnosis bestehen gewisse Beziehungen, wenn auch über die Art dieser Beziehungen noch keine Einigkeit erzielt worden ist.⁶³⁷ Die von GRANT aufgestellte These, wonach die Gnostik zu verstehen wäre als eine durch die Ereignisse von 70 n. Chr. bedingte Spiritualisierung apokalyptischer Erwartungen⁶³⁸, hat wenig Anklang gefunden.⁶³⁹ Wegen der Beziehungen zwischen Apokalyptik und Gnosis meinen viele Forscher (SCHUBERT, RUDOLPH, TRÖGER, BÖHLIG, KLAUCK u. a.) dennoch, dass die apokalyptische Bewegung auf irgendeine Weise die Gnosis beeinflusst hat.⁶⁴⁰ So hat RUDOLPH mehrere wichtige Phänomene des apokalyptischen Judentums aufgeführt, die für die Ausbildung des gnostischen Denkens „entscheidend“ gewesen sein können. Solche Phänomene sind seiner Meinung nach der Dualismus, die Abwertung „dieses Äons“ zugunsten des zukünftigen, die

⁶³³ Schreiner, Die apokalyptische Bewegung, 240.

⁶³⁴ Hengel, Judentum und Hellenismus, 319 ff.

⁶³⁵ Hengel, *op. cit.*, 321.

⁶³⁶ Maier, Geschichte der jüdischen Religion, 85.

⁶³⁷ Keller, Carl-A. Das Problem des Bösen in Apokalyptik und Gnostik. In: Krause, Martin (Herausgeber). Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th–13th 1975). Nag Hammadi Studies. Edited by Martin Krause, James M. Robinson, Fredrick Wisse. VIII. E. J. Brill. Leiden 1977, 70.

⁶³⁸ Grant, Gnosticism and Early Christianity, 27–38.

⁶³⁹ Keller, Das Problem des Bösen in Apokalyptik und Gnostik, 70. Kritik von Grants These s. S. 48.

⁶⁴⁰ S. I. Teil, 2.1, S. 37. 40–41.

Ausbildung einer Arkandisziplin und eines esoterischen, das Heil verbürgenden Wissens, starkes Interesse für Kosmologie und Angelologie (Zwischenwelt), verbunden mit einer zunehmenden Transzendenzierung Gottes⁶⁴¹ und pessimistische Skepsis über den Lauf dieser Welt.⁶⁴² Außerdem bedienen sich Apokalyptiker und Gnostiker derselben Literaturformen. Hüben und drüben finden sich Offenbarungen („Apokalypsen“), angeblich lange geheim gehalten, jetzt endlich zur Kenntnis der Auserwählten gelangt; ferner Ermahnungen und Unterweisungen, oft mit Weherufen und Seligpreisungen gespickt; Dialoge zwischen Wissenden und zu Unterweisenden; Visionsschilderungen usw.⁶⁴³ Wir beobachten jetzt diese Phänomene aus der Nähe.

Der Dualismus, dem wir in der Apokalyptik begegnen, ist dreifach: 1) ethischer Dualismus zwischen Gut und Böse; 2) eschatologischer Dualismus zwischen zwei Äonen; 3) anthropologischer Dualismus zwischen Leib und Seele.

Der ethische Dualismus existiert in der Apokalyptik als Dualismus zwischen Gott und seinen Engeln, die das Prinzip des Guten vertreten und gegen den Satan und seine Dämonen als Vertreter des Bösen kämpfen.⁶⁴⁴ Es ist ziemlich sicher, dass der Dualismus zwischen Gott und Satan von dem iranischen abhängig ist⁶⁴⁵. Der iranische Dualismus kann (durch die Apokalyptik) den gnostischen Dualismus beeinflusst haben⁶⁴⁶, aber dennoch unterscheidet sich der gnostische (antikosmische) Dualismus vom iranischen Dualismus: im Iran ist die Materie nicht ein böse Prinzip wie in der Gnosis. Das ist der erste Unterschied zwischen Apokalyptik und Gnosis.

Der eschatologische Dualismus figuriert in der Apokalyptik als der Dualismus zwischen zwei Äonen. Hier werden zwei Weltzeiten einander entgegengesetzt – diese Weltzeit, die unter der Herrschaft Satanas und die kommende Weltzeit, die mit dem Reich Gottes identisch ist. Schon bei der Propheten des AT (Jes 40,1–2. 3–5. 6–8; 43 ff; Hag 2, 15–19; Sach 1, 1–6) begegnet uns die Unterscheidung zwischen diesem und dem kommenden Zeitalter. Auch da steht dieses Zeitalter unter dem Kennzeichen der Schuld und der Sünden des Volkes Israels (Jes 40, 2), aber nicht unter der Herrschaft Satanas und seiner Engel, wie in der Apokalyptik. Auch in der Gnosis steht diese Welt unter der Herrschaft der bösen Wesen (Demiurg, Archonten), aber die Welt an und für sich ist böse – sie ist zum Bösen geworden. Die zukünftige Weltzeit, auf die die Apokalyptiker warteten, war meistens keine immaterielle Welt, wie das Pleroma in der Gnosis, sondern eine materielle Welt: nach der Apokalyptik wird das Reich Gottes auf der Erde gegründet⁶⁴⁷, obwohl diese Erde eine erneuerte Erde ist⁶⁴⁸. Aber in der apokalyptischen Literatur begegnen wir auch der Vorstellung, dass das messianische Königreich auf der Erde nur ein Zwischenstadium ist, das zeitlich begrenzt ist: nach diesem Reich wird eine ewige Weltzeit kommen, die mit einer transzendenten Welt gleichgesetzt wird.⁶⁴⁹

⁶⁴¹ Dazu s. S. 65.

⁶⁴² Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 788–789.

⁶⁴³ Keller, Das Problem des Bösen in Apokalyptik und Gnostik, 70; Ullmann, Wolfgang. Apokalyptik und Magie im gnostischen Mythos. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 169 ff.

⁶⁴⁴ S. S. 64–66.

⁶⁴⁵ Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 31 ff; Bousset/Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 515; Schreiner, Die apokalyptische Bewegung, 227; Hengel, Judentum und Hellenismus, 358–359; Lohse, Uue Testamendi tekkelugu, 185; Rudolph, Die Gnosis, 302; Fohrer, Iisraeli usundi ajalugu, 241.

⁶⁴⁶ Das meint schon JONAS (Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Teil I, 142).

⁶⁴⁷ Russell, From Early Judaism to Early Church, 123. So in Dan 7 und in den PsSal.

⁶⁴⁸ Russell, From Early Judaism to Early Church, 124. So in 1 Hen 10.

⁶⁴⁹ Russell, From Early Judaism to Early Church, 124–125. So in 2 Hen 8, 6; 40, 3; 44, 12; 51, 5; 51, 6.

In der Apokalyptik gibt es den anthropologischen Dualismus zwischen Leib und Seele. Wie schon früher gezeigt wurde⁶⁵⁰, kommt die Gegenüberstellung von menschlichem σάρξ (σῶμα) und menschlichem πνεῦμα (ψυχή) in den Schriften des nach-atl. Judentums ziemlich oft vor.⁶⁵¹ Solchen Gegenüberstellung begegnen wir in der apokalyptischen Literatur z. B. 4. Esra 7, 78. 88; 14, 14; Jub 23, 31; 1. Hen 103, 4; 108, 11. Die scharfe Gegenüberstellung zwischen Körper und Seele (oder Geist) fehlt im AT, gleichfalls die Vorstellung, dass die menschliche Seele (nach dem Tod oder in der Ekstase) auch unabhängig vom Leib existiere, denke und wahrnehme, wie in der apokalyptischen Literatur behauptet wird. Die entsprechenden Anschauungen verraten hellenistische (platonisierende) Einflüsse auf die Anthropologie.⁶⁵² Sie zeigen sich vor allem darin, dass sich die Seele vom Leib als ihrer Wohnung lösen kann (4. Esra 7, 78. 88; 14, 14; Jub 23, 31; 1. Hen 103, 4; 108, 11), wenn auch in der Regel nur vorübergehend bis zum Tag der Auferstehung (4 Esra 7, 31 f.; sBar 30, 1 f.).⁶⁵³ Darin besteht aber der größte Unterschied zwischen Apokalyptik und Gnosis. Obwohl „die Auferstehung (von den Toten)“ in der Gnosis ein sehr wichtiger Terminus ist, ist dieser Terminus hier spiritualisiert – es ist „die Auferstehung“ der Unwissenden. „Es gebe keine Auferstehung des Fleisches, sondern nur der Seele“, sagen die sogenannten Archontiker, eine spätgnostische Gruppe in Palästina. Diese „Auferstehung“ der Seele wird in der Gnosis in doppelter Weise verstanden: einmal als „Auferweckung“ des Lichtfunkens aus der Vergessenheit und der Unwissenheit (was beides auch als Bild des Todes verstanden wird) durch den Ruf des Erlösers und die Selbsterkenntnis, zum anderen als „Aufstieg“ des Lichtfunkens zum Pleroma.⁶⁵⁴ In der Apokalyptik begegnen wir dagegen der Vorstellung, dass die Seelen in der Endzeit auch für sich neue Körper bekommen werden. Welche Natur diese neuen Körper haben, dazu gib es in der apokalyptischen Literatur verschiedene Meinungen, aber nach der 2. Baruchapokalypse (49) werden die Seelen „geistige Körper“ bekommen.⁶⁵⁵ In der Apokalyptik wurde allgemein dennoch geglaubt, dass der Auferstehungskörper ein materieller Körper ist, und hier sehen wir noch einen Unterschied zwischen Apokalyptik und Gnosis – in der Apokalyptik meint man, dass der Körper als solcher nicht böse ist und mit der Seele zusammengehört.⁶⁵⁶ Der apokalyptische Dualismus ist deswegen dem iranischen Dualismus ähnlicher als dem gnostischen antikosmischen Dualismus.⁶⁵⁷

⁶⁵⁰ s. S. 70.

⁶⁵¹ Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 52.

⁶⁵² Bousset/Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 400 ff.

⁶⁵³ Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 52.

⁶⁵⁴ Rudolph, Die Gnosis, 208.

⁶⁵⁵ RUSSELL schreibt: „Elsewhere the resurrection body is a ‘spiritual’ body, corresponding to its ‘spiritual’ environment either in a transformed earth or in the age to come. These ‘spiritual bodies’ are variously described as ‘garments of glory’ or ‘garments of light’ or being ‘like the angels in heaven’ or ‘shining like the stars’. They are represented as ‘transformed’ physical bodies – ‘sown a natural body, raised a spiritual body’ (cf. I Cor. 15. 42 ff) or counterparts in Paradise of the earthly body or as developing alongside and with the other“ (Russell, From Early Judaism to Early Church, 133–134).

⁶⁵⁶ Koch, Klaus, Schmidt, Johann Michael. Apokalyptik. Wege der Forschung. Band CCCLXV. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982, 489.

⁶⁵⁷ Diese Tatsache hat auch SCHUBERT betont. SCHUBERT sagt dazu: „Die Voraussetzungen der jüdischen Religion haben etlichen religionsgeschichtlichen Elementen, die unter anderem für die Ausbildung der heidnischen Gnosis mit verantwortlich waren, sogar eine der gnostischen Entwicklung diametral entgegengesetzte Richtung gegeben. So ist z. B. der platonische Leib-Seele-Dualismus eine der Voraussetzungen für das gnostische Denken, entsprechend dem der Lichtfunke der Seele aus den Banden des sie an die materielle Welt fesselnden Körpers durch die Gnosis befreit werden soll. Im Judentum aber entwickelte sich aus eben demselben dualistischen Denken die Auffassung der konkreten resurrectio carnis, das heißt der Wiedervereinigung des gestorbenen Fleischesleibes mit seiner Seele beim Jüngsten Gericht als Weiterbildung älterer Voraussetzungen, die im Sinne der alttestamentlichen Anthropologie nur mit einer Auferstehung der psychophysischen Einheit der menschlichen Existenz rechneten“ (Schubert Problem und Wesen der jüdischen Gnosis, 4).

Sowohl in der Apokalyptik als auch in der Gnosis ist das „Wissen“ (*gnosis*) um die Geheimnisse Gottes wichtig. Der Inhalt dieses Wissens oder dieser Erkenntnis ist primär religiös, insofern er um die Hintergründe von Mensch, Welt und Gott kreist. Es ist Offenbarungswissen, das nur den dafür Empfänglichen und Auserwählten verfügbar gemacht worden ist, also einen esoterischen Charakter hat.⁶⁵⁸ Dieses „Wissen“ beruhte entweder auf direkter Erfahrung einer Offenbarung oder auf der Einweihung in die esoterische, geheime Tradition einer solchen Offenbarung.⁶⁵⁹ Ein solches „Wissen“ oder „die Erkenntnis“ göttlicher Geheimnisse ist zwar ein Hauptmerkmal der Gnosis⁶⁶⁰, aber wir begegnen dieser Gnosis auch in den griechisch-orientalischen Mysterienreligionen und deshalb kann man sagen, dass „höhere Weisheit durch Offenbarung“ ein Wesensmerkmal spätantiker Religiosität ist.⁶⁶¹ Aber der Inhalt dieses Geheimwissens ist in der Apokalyptik und in der Gnosis teilweise verschieden: in der Gnosis ist diese „höhere Weisheit“ in erster Linie das Wissen über einen göttlichen „Funken“ im Menschen, welcher aus der göttlichen Welt hervorgegangen und in diese Welt des Schicksals, der Geburt und des Todes gefallen ist, und der durch das göttliche Gegenstück seiner selbst wiedererweckt werden muß, um endgültig wiederhergestellt zu sein.⁶⁶² In der Apokalyptik fehlt die Vorstellung eines solchen göttlichen „Funkens“, der aus der überirdischen Welt stammt. Die Apokalyptiker interessieren sich in erster Linie dagegen für die Zukunft der Welt und deshalb berührt ihre „höhere Weisheit“ in erster Linie auch die Zukunft dieser Welt. Die Geschichte ist für die Apokalyptiker sehr wichtig⁶⁶³, aber nicht für die Gnostiker.⁶⁶⁴ Das ist noch ein Unterschied zwischen Apokalyptik und Gnosis.

Sowohl für die Gnosis als auch für Apokalyptik ist ein starkes Interesse für Kosmologie und Angelologie kennzeichnend. Die ganze Lichtwelt ist in der Gnosis von Wesen erfüllt, die aus der Apokalyptik bekannt sind. Wo dort z. B. die Torhüter, die „Dienstengel Gottes“, stehen, stehen in der Gnosis die Archonten. Aber nicht nur die himmlischen Heerscharen, die niederen Chargen der oberen Regionen, finden sich in der Gnosis wieder, sondern auch ganz einmalige und unverwechselbare Gestalten. So begegnet Paulus in der Paulus-Apokalypse (NHC V, 2) der Gottheit in der Gestalt eines Kindes, die schon aus dem 3. Henoch (dort Metatron) bekannt ist (vgl. Apokr. Joh. u. Acta Joh.); und der Greis, den Paulus im 7. Himmel trifft, erinnert an den Alten von Daniel 7 und Henoch 46. Der „kleine Jao“ aus der „Pistis Sophia“ findet sich bereits im 3. Henoch als „kleiner Jahwe“ zur Bezeichnung des entrückten Henoch-Metatron (in Apk. Abr.: Jahoe).⁶⁶⁵ Die Anthropos-Figur in der Gnosis erinnert an den Menschensohn in der Apokalyptik⁶⁶⁶; der Fall des Engels, dem wir in der Apokalyptik begegnen⁶⁶⁷, ist eine ausgezeichnete Parallele für den Fall der Sophia in der Gnosis und sowohl in der Apokalyptik als

⁶⁵⁸ Rudolph, *Die Gnosis*, 63–64.

⁶⁵⁹ Quispel, *Gnosis*, 413; Bianchi, *Le Origini dello Gnosticismo*, XXX.

⁶⁶⁰ s. S. 11 ff.

⁶⁶¹ Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 381 ff.

⁶⁶² Bianchi, *Le Origini dello Gnosticismo*, XXX.

⁶⁶³ s. S. 66 ff. S. auch Auguste Sabatier, *Die jüdische Apokalyptik und die Geschichtsphilosophie*. In: *Apokalyptik*. Herausgegeben von Klaus Koch und Johann Michael Schmidt. 1982 Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 91–113.

⁶⁶⁴ Beyschlag, Karlmann. *Simon Magus und die christliche Gnosis*. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. Herausgegeben von Martin Hengel, Joachim Jeremias und Otto Michel 16. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1974, 90.

⁶⁶⁵ Tröger, *Spekulativ-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis)*, 314.

⁶⁶⁶ 1 Hen 46–61.

⁶⁶⁷ 1 Hen 6 ff.; Jub 5, 1–14.

auch in der Gnosis begegnen wir der Gestalt der Weisheit (*hokma, sophia*), die vom Himmel herabstieg und dann wieder in den Himmel zurückging.⁶⁶⁸

Eine wichtige Stellung haben sowohl in der Apokalyptik als auch in der Gnosis die Engel. In 1. Hen erzählt man, dass Gott 70 Engel über die verschiedenen Nationen eingesetzt hat, um sie zu beherrschen. Auch in der titellosen Schrift (NHC II, 5) erzählt man von 72 Engeln. Diese Zahl gründet sich auf den hebräischen Text Dt 32,8, wo man sagt: *böhanöhel elijon goijm böhaförido bönei adam jazev gövlot ammim lömispar bönei israel*. Nach Ex 1, 5 ist diese Zahl 70. LXX übersetzt Dt 32,8: ὅτε διεμέριζεν ὁ ὑψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδάμ, ἕστησεν ὄρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ. Aber sicherlich haben die Gnostiker diese Zahl durch Vermittlung der apokalyptischen Literatur übernommen. Aus der Apokalyptik stammen auch die Engel, die mit den Planeten gleichgesetzt werden.⁶⁶⁹ Dabei werden auch die bösen Engel mit den Planeten gleichgesetzt wie in der Gnosis.⁶⁷⁰

Wie in der Apokalyptik, so begegnen wir auch in der Gnosis verschiedenen Engelwesen mit unterschiedlichen Funktionen. Wie in der Apokalyptik, so gibt es auch in der Gnosis zwei Engelgruppen – die vom Licht bestimmten und die vom Demiurgen abhängigen Engelwesen.⁶⁷¹ Aus der Apokalyptik stammt die Vorstellung von vier oder sieben Erzengeln.⁶⁷² Sie figurieren auch in der Apokalyptik. „Zostrianos“ (NHC VIII, 1 p. 29, 1–16) charakterisiert die vier Lichtengel als Kräfte der Wahrheit. Im Apokryphon des Johannes stehen die vier Lichtengel Armozel, Oriel, Daveithai und Eleleth bei Christus (NHC II, 1 p. 8, 4–23). In der Titellosen Schrift erhält Sabaoth, der hier nicht der Demiurg ist, sondern sein Sohn, jedoch eine positive Rolle zu spielen hat, von Pistis Sophia sieben Erzengel zu seiner Unterstützung gegen bestimmte Archonten (NHC II, 5, p. 104, 17 ff). Solche Engel haben die Funktion des Helfens und Dienens.⁶⁷³ Als Dienstengel Gottes bringen Engel aus der Lichtwelt göttliche Offenbarungen zu den Auserwählten und teilen sie ihnen mündlich mit (ApcAd NHC V, 5 p. 85, 3–18). Solche „Gnosis“ hatten die Engel auch bereits zu Adam gebracht; aber Adam und Eva verloren ja ihre „Herrlichkeit“ und „erste Gnosis“ wieder (p. 64, 24 ff).⁶⁷⁴ Im Tractatus Tripartitus wird über die

⁶⁶⁸ 1 Hen 42, 1–3: Wisdom could not find a place in which she could dwell; but a place was found (for her) in the heavens. Then Wisdom went out to dwell with the children of the people, but she found no dwelling place. (So) Wisdom returned to her place and she settled permanently among the angels. Then Iniquity went out of her rooms, and found whom she did not expect. And she dwelt with them, like rain in a desert, like dew on a thirsty land. (Übersetzung von Isaac).

⁶⁶⁹ 1 Hen 86, 1 ff.
⁶⁷⁰ 1 Hen: *ibid*.

⁶⁷¹ Die Benennungen dieser zwei Gruppe stammen von ANDOR SZABO (Szabo, Andor. Die Engelvorstellungen vom Alten Testament bis zur Gnosis. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 148 ff). Er sagt über die gnostische Angelologie: „Betrachtet man die Fülle der Engelwesen in der Gnosis, so fällt zuerst ihre ambivalente Stellung auf. Das zeigt besonders deutlich eine Stelle in der Schrift des Origenes Contra Celsum (VI 27), wo davon die Rede ist, dass die Seele einerseits von archontischen Engeln umringt wird, ihr aber andererseits „Engel des Lichts“ hilfreich zur Seite stehen“ (Szabo, *op. cit.*, 148).

⁶⁷² 1. Hen 9, 1 enthält die älteste Liste der Erzengel. Ihre Zahl beträgt hier nur vier. Die Liste in c. 20 bietet statt dessen zum ersten Mal die Namen von sieben Erzengeln (Kaiser, Die alttestamentlichen Apokryphen, 65).

⁶⁷³ Szabo, Die Engelvorstellungen vom Alten Testament bis zur Gnosis, 148.

⁶⁷⁴ Szabo, *op. cit.*, 150.

Engel gesagt: Sie sind Könige, Herren, Gebieter und Gerichtsenkel. Einige üben Gerechtigkeit, andere schenken Ruhe oder Heilung; es gibt welche, die unterweisen, und andere, die Wache halten (NHC I, 5 p. 99, 34 ff). Die vom Demiurgen abhängigen Engelwesen sind durch den Demiurgen geschaffen und bilden seine Gefolgschaft (AJ BG2 p. 38, 14 ff; NHC II, 1 p. 10, 19 ff). Diese Engel handeln auch als Schöpfer: sie sind entweder an der Schöpfung beteiligt oder selbst für sie verantwortlich. Das Motiv der welterschöpfenden Engel taucht in vielen gnostischen Systemen auf: wir begegnen diesem Motiv bei Basilides (nach Iren I 24, 3 f), bei Saturninus (nach Iren I 24, 2), bei Simon Magus (nach Hippolyt, Ref VI 19), bei den Sethianern (nach Epiphanius, Pan XXXVIII 3, 1–4), in ParSem NHC VII, 1 p. 28, 14 ff, in TractTrip p. 112, 35 f und in AJ BG2 p. 49, 10 ff. Wie in der Apokalypik⁶⁷⁵, begegnen wir auch in der gnostischen Literatur Erzählungen über Geschlechtsverkehr zwischen Engeln und den Menschentöchtern, der als Verführung und Schändung der Menschentöchter geschildert wird. Die Schrift „Vom Ursprung der Welt“ berichtet die Befleckung der Eva als Abbild der Licht-Eva durch die Archonten und ihre Engel (NHC II, 5 p. 116, 1–117, 28). Die Verführung der Menschentöchter durch die Engel im Auftrage der finsternen Mächte mit bösen Folgen schildert das Apokryphon des Johannes (BG2 p. 74, 1 ff; NHC II, 1 29, 17 ff). Von der Vertreibung der Archonten durch die Sophia Zoe und deren Degradierung zu Dämonen, die auf der Erde ihr Unwesen treiben, erfährt man in UW p. 121, 27–35. Dort schaffen sich diese Engel-Dämonen weitere dämonische Engel, welche Irrlehre, Magie, Giftmischerei und Götzendienst über die Menschen bringen (p. 123, 4 ff).⁶⁷⁶ Diese Beispiele zeigen, wie die vom Demiurgen abhängigen Engelwesen an der Entstehung der Finsternisswelt und ihren schlimmen Folgen beteiligt sind. Aber die vom gnostischen Dualismus her berechnete Einteilung der Engelwesen in lichte und demiurgische Engel verliert nicht aus dem Blick, dass es dabei mancherlei Abstufungen und Schattierungen gibt. Häufig freilich sind die demiurgischen Engel gar nicht vorsätzlich böse und verstockt, sondern einfach blind und in ihrer Verblendung und Unwissenheit oftmals sogar ratlos (vgl. UW p. 116, 8 ff: Bestürzung der Mächte über das Erwachen ihres Gebildes Adam; 2. LogSeth NHC VII, 2 p. 53, 12 ff; p. 63–64: es ist alles ganz anders, als die verblendeten Engel glauben).⁶⁷⁷ Also – die zahlreichen Engelgestalten haben eine recht unterschiedliche Natur und sie haben unterschiedliche Aufgaben und Funktionen zu erfüllen.⁶⁷⁸

Sowohl in der Apokalypik als auch in der Gnosis begegnen wir dem Pessimismus gegenüber dieser Welt: diese Welt (in der Gnosis) oder das derzeitige Zeitalter („dieser Äon“ in der Apokalypik) wird nicht mehr von Gott, sondern dem Teufel und seinen Mächten, den Archonten und Dämonen, regiert. Aber es gibt dennoch einen Unterschied: in der Gnosis ist die materielle Welt als solche böse, aber in der Apokalypik ist die Welt eine gute Schöpfung des guten Gottes, die erst später unter die Herrschaft des Bösen gefallen ist. Deswegen ist der gnostische Pessimismus gegenüber dieser Welt (d. h. gegenüber der Natur und den Menschen) schärfer als der apokalyptische Pessimismus. Aber dieser Pessimismus ist nicht absolut: sowohl die Gnostiker als auch die Apokalyptiker glauben an die Erlösung, obwohl beide diese unterschiedlich verstehen: wenn die Erlösung in der Gnosis die Erhaltung der Gnosis und die Befreiung von der Materie und dem Leib war, war die Erlösung für die Apokalyptiker in erster Linie die Befreiung von der Sünde und vom Satan, aber nicht die Befreiung von der Welt, die Gott geschaffen hat. Die Erlösungstheologie der Apokalypik war also der Erlösungstheologie des Christentums ähnlicher als der Gnosis.⁶⁷⁹

⁶⁷⁵ 1 Hen 6 ff; Jub 5, 1–14.

⁶⁷⁶ Szabo, Die Engelvorgstellungen vom Alten Testament bis zur Gnosis, 151.

⁶⁷⁷ Szabo, *op. cit.*, 152.

⁶⁷⁸ Szabo, *op. cit.*, 150.

⁶⁷⁹ S. auch Schubert 1958: 66–67.

Es gibt noch viele konkrete Themen und Motive, die sowohl in der gnostischen Literatur als auch in der Apokalyptik vorkommen: die Himmelfahrt der Seele⁶⁸⁰, der Thron Gottes (*Merkabah*)⁶⁸¹ usw. Wenn die apokalyptische Literatur älter ist als die gnostische Literatur, haben viele Forscher behauptet, dass die Gnostiker viele wichtige Motive aus der Apokalyptik entliehen haben.⁶⁸² Es ist sehr wahrscheinlich und zeigt, dass die Menschen, die Träger der gnostischer Überlieferung waren, die apokalyptische Literatur und die jüdischen Überlieferungen gekannt haben. Aber für die Motive, die aus der Apokalyptik stammen, gilt das, was RUDOLPH über die Gnosis überhaupt gesagt hat: „Der Gnostizismus hat keine eigene Tradition, sondern nur eine geborgte. Seine Mythologie ist eine ad hoc geschaffene Überlieferung aus fremdem Gut, das er sich seiner Grundkonzeption entsprechend amalgamiert hat.“⁶⁸³ Viele Motive, die man in der Apokalyptik antrifft, spielen in der Gnosis eine grundsätzlich andere Rolle.⁶⁸⁴ So wird das Herabsteigen der Weisheit, von dem in 1. Hen 42 erzählt wird, in der Gnosis zum Fall der Sophia und auf dem himmlischen Thron, worauf in der Apokalyptik Gott sitzt, sitzt in der titellosen Schrift (NHC II, 5) Sabaoth, der Sohn des Demiurgen (d. h. eine niedrigere Gottheit). Auch die Literaturform der Apokalypse ist nichts genuin Gnostisches, sondern eine den Bedürfnissen der Gnosis lediglich angepasste Literaturform.⁶⁸⁵ Dennoch steht es außer Zweifel, dass es zwischen Apokalyptik und Gnosis viele Berührungspunkte gegeben hat und dass die Apokalyptik als ältere religiöse Bewegung die Gnosis beeinflusst hat.

4. 2. Qumran

Zu den apokalyptischen Gruppierungen innerhalb des Frühjudentums gehört auch die Gemeinde von Qumran. Im Laufe der Forschung hat sich die Annahme herausgebildet und gefestigt, die Qumrangemeinde sei mit den Essenern oder wenigstens dem inneren Kreis dieser neben den Pharisäern und Sadduzäern greifbaren Richtung innerhalb der religiösen Bewegungen des Frühjudentums gleichzusetzen. Diese Hypothese hat sich weithin bewährt, und die überwiegende Mehrzahl der Forscher hält an dieser Gleichsetzung fest.⁶⁸⁶

Die „Kernschriften“ der Gemeinde von Qumran (die Sektenregel, die Hodajot u. a.) bringen systematisch-theologische Aussagen in äußerst konzentrierter Form. Sie stellen eine

⁶⁸⁰ Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 788. Vgl. NHC V, 2 und 1 Hen 17–19; 20–36.

⁶⁸¹ Vgl. NHC II, 5 und 1 Hen 14, 8 ff.

⁶⁸² Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 789. Später begegnen uns diese Motive auch in der jüdischen Mystik. S. Rudolph, *op. cit.*, 780 ff; Schubert, Problem und Wesen der jüdischen Gnosis, 4 ff; Maier, Geschichte der jüdischen Religion, 193 ff; Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 109 ff; Scholem, Gershom. Die jüdische Mystik in ihrer Hauptströmungen. Alfred Metzner Verlag Frankfurt a/M 1957; Scholem, Gershom. Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Rhein-Verlag Zürich 1960.

⁶⁸³ Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 772.

⁶⁸⁴ TRÖGER schreibt: „Wenn wir bisher die Übereinstimmung gnostischer und jüdischer Vorstellungen und Motive hervorgehoben haben, so ist nunmehr nachdrücklich zu betonen, dass die Gnosis jedem einzelnen Element, das sie zur Darstellung ihrer religiösen Weltanschauung benutzte, einen neuen Stellenwert gab. Dieser resultiert jedoch nicht erst aus der antijüdischen Wendung der Gnosis, sondern ist bereits durch ihr Wesen bedingt. Lichtwelt und Finsterniswelt stehen sich in ihr unversöhnlich gegenüber, und diesem radikalen Dualismus wird alles andere untergeordnet, auch der Dualismus Pneuma/Psyche-Soma. Daher ist der Kosmos im Judentum nicht gleich Kosmos in der Gnosis. Was gleich klingt, muss nicht das gleiche sein“ (Tröger, Spekulative-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis), 315–316).

⁶⁸⁵ Apokalyptik und Magie im gnostischen Mythos, 183.

⁶⁸⁶ Schreiner, Die apokalyptische Bewegung, 248.

Weiterentwicklung des apokalyptischen Geschichtsdenkens dar, wobei sich ihre Tendenz einerseits in Richtung auf eine Theodizee – die Erklärung der Herkunft und Macht des Bösen in der Welt – und andererseits auf eine soteriologisch bestimmte Anthropologie hin abzeichnet.⁶⁸⁷ Viele Wissenschaftler, besonders KURT SCHUBERT, haben Berührungspunkte zwischen der Literatur von Qumran und der gnostischen Literatur gesehen. Nach SCHUBERT gibt es folgende Berührungspunkte:

1) In den Qumranentexten (besonders in Hodajot) spielen die Wörter *da'at*, *de'a* und *madda* eine wichtige Rolle.⁶⁸⁸ Die *da'at* verbindet die Gemeindemitglieder mit den Engeln⁶⁸⁹, die auch *ruchot da'at*, „Geister der Erkenntnis“ oder „Geister des Wissens“, heißen.⁶⁹⁰ Die *da'at* selbst stammt von Gott, der durch sie alles geschaffen hat.⁶⁹¹ Dieses „Wissen“ ist, und das geht deutlich aus den Belegen hervor, eine spezielle Offenbarung, die ein Privileg der „Erwählten“ (BHJRJ) oder „Einsichtigen“ (MBJNJM) ist und zu ihrem Heil dient. Es ist also, wie A. DUPONT-SOMMER mit Recht bemerkt, eine „Gnosis des Heils“.⁶⁹² Das Objekt dieser Gnosis sind in erster Linie „wunderbare Mysterien“ (RZJ PL'1 QH 1, 20; 2, 13; 5, 26; 7, 26 f.; 11, 4, 16), die Gott seinen Erwählten hat „wissen lassen“ (JD' hif'il: 4, 27 f.; 7, 27; 11, 4, 16). Dabei handelt es sich um Geheimnisse in Gottes Schöpfung (1 QH 10, 4; 13, 13; cf. 1 QM 10, 11–15) und um sein (für die Welt) verborgenes („mysteriöses“) Heilshandeln in der Geschichte (1 QH 4, 25 ff.; 13; cf. 1 QS 11, 19), speziell an seiner Gemeinde, dem „(Neuen) Bund“ (1 QH 5, 8 ff. 26 ff.; 8, 18 ff.; bezogen auf das Gesetz 1 QH 11, 23). Dieses „Wissen“ ist also esoterisch, Besitz der Gemeinde und der „Erwählten“ (BHJRJ 1 QH 2, 13; 14, 15; 15, 23; 17, 9?). Dieses Wissen ist durchaus auch kosmologisch orientiert, denn es bezieht sich auf das Handeln der zwei Geister, des guten und des Bösen (1 QH 1, 17; 14, 11 f.; 17, 17), in der Welt und Geschichte. Es ist kein rationales Wissen, sondern die „Quelle der Erkenntnis“ (MQWR D'T) liegt im Herzen (1 QH 2, 18);⁶⁹³

2) Typisch für Qumran ist der Dualismus zwischen zwei Menschenklassen – den „Kindern des Lichtes“ und den „Kindern der Finsternis“. Die ersteren gehören zur Gemeinschaft, deren arkaner Heilsbesitz die „Mysterien der Erkenntnis“ sind, die zweiten haben keinen Zugang „zur Quelle der Einsicht und zum Mysterium der Wahrheit“. Die esoterischen Erkenntnisse der Gemeindemitglieder, die Gott erwählt hat, erheben sie über übrigen Menschen⁶⁹⁴;

3) Im dualistischen Traktat 1 QS 3, 13–14, 26 begegnet uns die Lehre von den zwei Geistern – dem Geist des Lichtes und dem Geist der Finsternis⁶⁹⁵;

4) Wie in späteren gnostischen Systemen findet sich schon im Sektenkanon eine ausgeprägte Angelologie. Die Sphäre bis zu Gottes Herrlichkeit ist von himmlischen Wesen bewohnt; wer sie erschauen darf, wird selbst den Engeln, den Himmelssöhnen, gleich⁶⁹⁶;

⁶⁸⁷ Hengel, Judentum und Hellenismus, 395.

⁶⁸⁸ Schubert, Problem und Wesen der jüdischen Gnosis, 6. Alle Wörter bedeuten „Erkenntnis“, „Wissen“. Dass die „Erkenntnis“ ein zentraler Begriff in den Rollen vom Toten Meer ist, hat auch QUISPTEL betont (Quispel, Gnosis, 413).

⁶⁸⁹ Bes. 1 Q 11, 3–8.

⁶⁹⁰ 1 QHod 3, 22 f.

⁶⁹¹ 1 QS 3, 15; 11, 11.

⁶⁹² Rudolph, Kurt. War der Verfasser der Oden Salomos ein „Qumran-Christ“? Ein Beitrag zur Diskussion um die Anfänge der Gnosis. In: Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaean Studies. Formerly Nag Hammadi Studies. Edited by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. XLII. E. J. Brill. Leiden New York Köln 1996, 525.

⁶⁹³ Rudolph, *op. cit.*, 526–527.

⁶⁹⁴ Schubert, Problem und Wesen der jüdischen Gnosis, 7.

⁶⁹⁵ Schubert, *op. cit.*, *ibid.*

⁶⁹⁶ Schubert, Kurt. Die Religion des nachbiblischen Judentums. Verlag Herder Freiburg–Wien 1955, 86.

5) SCHUBERT hat in der Literatur von Qumran, besonders im Sektenkanon von Qumran, „spezifische Motive der späteren rabbinischen Gnosis“ gefunden.⁶⁹⁷ So nennt SCHUBERT die frühe jüdische Mystik. Ein solches Motiv ist seiner Meinung nach z. B. „der Ort der Herrlichkeit“ in 1 QS 11, 3–8, den man als einen kosmischen Ort verstehen muss. SCHUBERT setzt diesen „Ort“ mit dem „Thronessel der Herrlichkeit“ (*Merkabah*) in der jüdischen Mystik gleich und vermutet, dass dieser „Ort“ auch wie für die späteren „rabbinischen Gnostiker“ (so nennt SCHUBERT die jüdische Mystiker) im Anschluß an Ez 1, 26–28 die himmlische Sphäre selbst bedeuten kann: Die rabbinische Merkaba- und Hekalot-Mystik kennt die Vorstellung, dass der Gnostiker durch die sieben Himmel und sieben Paläste zur „Herrlichkeit“ Gottes aufsteigen kann, wobei er verschiedenen Gefahren ausgesetzt ist.⁶⁹⁸ SCHUBERT meint, dass man ähnliche Vorstellung auch in Qumran gekannt hat.⁶⁹⁹

Außerdem gibt es sowohl in der Gnosis als auch in Qumran eine asketische Haltung⁷⁰⁰ und ein anthropologisches Gegenüber von Fleisch und Geist mit der negative Wertung von Fleisch und Erdenstofflichkeit.⁷⁰¹

Als die Rollen von Toten Meer eben entdeckt waren, versuchte man (besonders SCHUBERT), sie als den lange erwarteten Beweis für eine vorchristliche jüdische Gnosis zu beanspruchen, aber derartige Behauptungen wurden bald aufgegeben.⁷⁰² Gegen die Existenz von Berührungspunkten zwischen Qumran und Gnosis muss man betonen:

1) Zwischen der Lehre der Gemeinde von Qumran und der Gnosis gibt es viele Unterschiede. Die *da‘at* bedeutet in Qumran zwar „das Geheimwissen“, wie *gnosis* später in der Gnosis, aber dass Erkenntnis betont wird, bedeutet für sich allein noch keinen gnostischen Einfluss.⁷⁰³ Dazu gilt, was ich S. 79 über „das Wissen“ in der Apokalyptik gesagt habe: solches „Wissen“ ist nichts genuin gnostisches, sondern ein Wesensmerkmal spätantiker Religiosität überhaupt. Der Inhalt dieses Geheimwissens ist in Qumran nicht der gleiche, wie in der Gnosis, wo dieses Wissen in erster Linie das Wissen über einen göttlichen „Funken“ im Menschen ist, welcher aus der göttlichen Welt hervorgegangen und in diese Welt des Schicksals, der Geburt und des Todes gefallen ist. Die Vorstellung von diesem Funken fehlt in Qumran⁷⁰⁴, aber das ist ein Hauptmerkmal der Gnosis.⁷⁰⁵ Deswegen bin ich derselben Meinung wie McLACHLAN WILSON, wenn er behauptet, dass das „Wissen“ in Qumran keine gnostische *gnosis* ist⁷⁰⁶, und wie RUDOLPH, wenn er sagt: „Die Hodajot sind also sicherlich keine „gnostischen“ Texte im spezifischen Sinn“.⁷⁰⁷ Eher liegen die Wurzeln eines solchen Wissens in der chasidisch-

⁶⁹⁷ Schubert, Problem und Wesen der jüdischen Gnosis, 7.

⁶⁹⁸ Schubert, Problem und Wesen der jüdischen Gnosis, 7–8.

⁶⁹⁹ Schubert, *op. cit.*, 8.

⁷⁰⁰ Burrows, Millar. Die Schriftrollen vom Toten Meer. Zweite Auflage. Verlag C. H. Beck München MCMLVIII, 212.

⁷⁰¹ Brandenburger, Egon. Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. Herausgegeben von Günther Bornkamm und Gerhard von Rad. Neunundzwanzigster Band. Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn 1968, 86.

⁷⁰² Wilson, Gnosis/ Gnostizismus II., 538.

⁷⁰³ Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer, 208.

⁷⁰⁴ Wilson, Gnosis/ Gnostizismus II., 538; Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer, 211.

⁷⁰⁵ s. S. 11.

⁷⁰⁶ Wilson, Gnosis/ Gnostizismus II., 538.

⁷⁰⁷ Rudolph, War der Verfasser der Oden Salomos ein „Qumran-Christ“?, 527. S. auch BURROWS: „Charakteristisch für den Gnostizismus ist der Gedanke, dass die Erkenntnis als Offenbarung göttlicher Geheimnisse einer beschränkten Gruppe anvertraut sei. Erlösung wird durch Erkenntnis erreicht, aber durch Erkenntnis von was? Nicht Erkenntnis im allgemeinen, oder Gelehrsamkeit oder praktische Weisheit bringt die Erlösung. Der gnostische Gedanke ist, dass die Erlösung dadurch geschehe, dass einer die Natur der Wirklichkeit, den Ursprung der Seele, ihre Natur und ihren Zustand in dieser Welt begreife, und den Weg zur Befreiung aus diesem Zustand. Was die

apokalyptischen Weisheitsüberlieferung, in der die „Weisen“ Einblick in den geheimen Geschichtsplan Gottes und in das Schicksal des Menschen nach dem Tode erhielten.⁷⁰⁸ M. BURROWS hat bemerkt, dass das Judentum überhaupt die Erkenntnis hoch hielt⁷⁰⁹;

2) Der Dualismus zwischen Gut und Böse, Licht und Finsternis, ist zwar ein Berührungspunkt mit der Gnosis, aber gleichzeitig gibt es auch Unterschiede zwischen gnostischem und qumranischen Dualismus: in Qumran gibt es keinen absoluten Dualismus. Der Dualismus von Qumran ist ein relativer⁷¹⁰ – der Geist des Lichtes und der Geist der Finsternis, beide beherrschen die Welt im Auftrage Gottes.⁷¹¹ Auch die Existenz des Bösen und die Kämpfe zwischen Gut und Böse in der menschlichen Gesellschaft waren Teile und Stücke des göttlichen Planes.⁷¹² In Qumran glaubte man, dass alle Dinge von Gott bestimmt seien⁷¹³ und dass die Materie nicht böse, sondern die gute Schöpfung Gottes ist. Der Dualismus der Gemeinde von Qumran hat zwar kosmologische Züge, aber hauptsächlich ist er kein metaphysisch-kosmologischer, sondern ein religiös-ethischer Dualismus.⁷¹⁴ Wenn in Qumran ein „antikosmischer Dualismus“ als ein bedeutendes Merkmal der Gnosis fehlt⁷¹⁵, kann man darüber streiten, ob man die Lehre von Qumran überhaupt als „Gnosis“ bezeichnen kann, wie es SCHUBERT gemacht hat.⁷¹⁶ Der Dualismus von Qumran erinnert eher an den Dualismus der Apokalyptik, als an den gnostischen Dualismus;

3) Der Dualismus zwischen zwei Menschengruppen – den „Kindern des Lichtes“ und „Kindern der Finsternis“, wovon nur die ersten „die Erkenntnis“ (*da'at*) haben, ist zwar eine Parallele mit der Gnosis⁷¹⁷, aber ein ähnlicher Gegensatz findet sich auch in der Apokalyptik⁷¹⁸ und es ist wahrscheinlicher, dass dieser Gegensatz auch aus der Apokalyptik stammt;

4) In Qumran fehlt eine gnostische Erlösungslehre⁷¹⁹;

5) Die Angelologie, der „Ort der Herrlichkeit“ und der Seelenaufstieg durch die Sphären sind Themen und Motive, die sowohl im Judentum als auch in der Gnosis auftauchen, aber sie sind nicht gnostischer, sondern jüdischer Herkunft;

Rollen vom Toten Meer als Erkenntnis des „Mannes der Wahrheit“ beschreiben, ist ganz anders als die gnostischen Vorstellungen. Was die Rollen mit Erkenntnis meinen, betrifft die Wunder von Gottes Schöpfung, die Erfüllung der Weissagungen und den Sinn der göttlichen Gesetze, denen der Mensch gehorchen muss“ (Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer, 209).

⁷⁰⁸ Hengel, Judentum und Hellenismus, 416.

⁷⁰⁹ Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer, 210.

⁷¹⁰ Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums, 84; Schubert, Problem und Wesen der jüdischen Gnosis, 7.

⁷¹¹ s. S. 42.

⁷¹² Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer, 223.

⁷¹³ Burrows, *op. cit.*, *ibid.*

⁷¹⁴ Ringgren, Helmer. The Faith of Qumran. Theology of the Dead Sea Scrolls. Expanded Edition. Edited with a New Introduction by James H. Charlesworth. Christian Origins Library. Crossroad. New York 1995, 250.

⁷¹⁵ s. S. 11–13.

⁷¹⁶ RINGGREN sagt: „Thus it becomes rather a question of definition as to whether the Essenes in Qumran should be called Gnostics or not. One must apparently take into account a whole series of gradations, of shades of meaning between Gnostic and non-Gnostic movements. Qumran lies somewhere in the middle of the scale. Viewed from a historical point of view, perhaps it should be a question of a preliminary stage of Gnosticism, a proto- or pre-Gnosticism“ (Ringgren, The Faith of Qumran, 250–251).

⁷¹⁷ s. S. 41.

⁷¹⁸ s. *ibid.*

⁷¹⁹ Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer, 223. RINGGREN: „The relationship to Gnosticism presents a special problem. It has been pointed out that knowledge in Qumran as in Gnosticism can be described as man's knowledge of himself and of his nature as revealed by God, and also knowledge of God as Savior and of the way to salvation. But salvation in Qumran is not as it is in Gnosticism an ascent to the divine and deification, but it is salvation under the conditions of earthly life“ (Ringgren, The Faith of Qumran, 250).

6) Einige gnostische Gruppen (aber nicht alle) führten ein streng asketisches Leben, aber Asketentum gab es auch im hellenistischen Judentum⁷²⁰ und wiederum ist die Ähnlichkeit nicht so groß, um eine Verwandtschaft zwischen Gnosis und Qumran zu erweisen.⁷²¹ In den Qumrantexten (1. QH 4, 29–33; 15, 13 f. 21 ff.; 1. QS 11,3 ff.) kommt manchmal ein Gegenüber von Fleisch (*basar*) und Geist (*ruach*) vor, aber die in diesen Schriften begegnenden Gedanken gehen über das im AT Gesagte nicht wesentlich hinaus, mag auch die Skepsis gegenüber dem menschlichen Vermögen, das Göttliche von sich aus zu erkennen, im Rahmen des apokalyptischen oder des weisheitlichen Denkens stark betont sein und die Sündhaftigkeit des Menschen als des ‘Fleisches’, des Gebildes aus Lehm, herausgestellt werden. Das Fleisch bleibt (vergängliche) Schöpfung Gottes, der ‘gute Geist’ Gottes Gabe. Gott nimmt sich des vergänglichen Fleisches, des elenden Menschen, an. Auch die einschlägigen Qumran-Texte denken also durchaus alttestamentlich. Es ist dasselbe Fleisch, das vom ‘verkehrten Geist’ oder vom ‘Geist Gottes’ gelenkt wird.⁷²²

Deswegen kann man also behaupten, dass die Qumranschriften nicht gnostisch sind.⁷²³ Wir können nur die Nähe qumranischer Vorstellungen zu gnostischen Gedanken feststellen.⁷²⁴ Qumran kann höchstens als eine Stufe in der Entwicklung angesehen werden, die vielleicht in der Gnosis kulminierte.⁷²⁵ BURROWS vermutet, dass die Gedanken, in denen man eine Verwandtschaft zwischen Gnosis und Qumran gefunden hat, ihre eigentliche Heimat in der Lehre des Zoroaster haben, der Religion des alten Iran. Seiner Meinung nach zeigen uns die Rollen vom Toten Meer die Stelle, an der der zoroastrische Einfluß in den Strom der jüdischen Überlieferung mündete und sich mit ihm vereinigte. Der vereinte Strom floß dann weiter, ins Neue Testament einerseits und in den Gnostizismus auf der anderen Seite.⁷²⁶

Aber zwischen Qumran und Gnosis gibt es auch nähere Berührungspunkte als die vorliegenden. Schon JEAN DANIELOU hat bemerkt, dass es zwischen den Oden Salomos und den Hodajot von Qumran (1. QH) eine Verwandtschaft gibt.⁷²⁷ KURT RUDOLPH hat gezeigt, dass es zwischen den Oden Salomos und den Hodajot viele bestimmte terminologische Übereinstimmungen gibt. Einige Beispiele:

Wasser, syr. *maia*: OS 11 mal; als „Lebenswasser“ 6,8 ff.; 18 (*maia haie*), 11,7 (*maia haie*). hbr. MJM: 1. QH VIII, 4. 18 (?); X, 25. Lebendes Wasser (MJM HJJM): 1. QH VIII, 7.16.26;⁷²⁸

Quelle, syr. *mab(b)u'a*: OS 11, 6; 26, 13; 30, 1. 2; 40, 2. hbr. M'JN: 1. QH I, 5; XII, 13; V, 26; VI, 17; VIII, 6; VIII, 12;⁷²⁹

Leben, syr. *haie*: 16 mal in den OS, abgesehen vom 15 maligen Vorkommen als Verb und Adjektiv, meist im Zusammenhang mit dem göttlichen Erlöser, der „Leben (ohne Tod)“ ist und schenkt (3, 9; 10, 2; 28, 6; cf. 15, 10; 31, 7; 38, 3; 40, 6; 41, 3). hbr. HJJM: Quelle des Lebens (1. QH VIII, 14); Bäume des Lebens (1. QH VIII, 5 f.).⁷³⁰

RUDOLPH versucht, aus der den Hodajot und den Oden Salomos gemeinsamen Bildrede von „Wasser“ und „Quelle“ einen Hinweis auf die mit der Initiation verbundene Tauf- bzw.

⁷²⁰ s. S. 69.

⁷²¹ Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer, 212.

⁷²² Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 53.

⁷²³ Wilson, Gnosis/ Gnostizismus II., 538.

⁷²⁴ Tröger, Gnosis und Judentum, 157–158.

⁷²⁵ Wilson, Gnosis/ Gnostizismus II., 538.

⁷²⁶ Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer, 212–213.

⁷²⁷ Rudolph, War der Verfasser der Oden Salomos ein „Qumran-Christ“?, 503.

⁷²⁸ Rudolph, *op. cit.*, 515 vgl. 521.

⁷²⁹ Rudolph, *op. cit.*, 513 vgl. 520.

⁷³⁰ Rudolph, *op. cit.*, 512 vgl. 520–521.

Tauchbadzeremonie zu finden.⁷³¹ Er schreibt: „Ohne die in diesen Stellen nachwirkende Sprache der biblischen Bücher in Abrede zu stellen und unter Anerkennung eines gewissen Einflusses des Lokalkolorits (Oase an der ‘Ain Fesha), lassen sich einige dieser Redewendungen auf dem Hintergrund gewisser Wasserriten verstehen. Das Vorhandensein solcher Begehungen in Form von Tauch- oder Reinigungsbäder ist uns ja für die Qumrangemeinde einerseits aus schriftlichen Zeugnissen (1. QS I, 16–II, 18; III, 4–12; IV, 20–22; V, 13–14; VI, 16–17; Damaskusschrift X, 10–13; XI, 1. 22) andererseits aus archäologischen Funden (Wasserbassins) bekannt. [– – –] Dieser Zusammenhang zwischen der mehr oder weniger metaphorisch-mythologischen Rede von „Wasser“, „Quelle“ und „Pflanzung“ und einer kultischen Wasserzeremonie, lässt sich nun in ganz ähnlicher Weise in den Oden Salomos darlegen. Das haben J. H. BERNARD seinerzeit und neuerdings wieder H. SCHLIER, G. WIDENGREN und E. SEGELBERG demonstriert. [– – –] Mit Hilfe formgeschichtlicher (bzw. liturgiegeschichtlicher) Untersuchungen ist neuerdings auch versucht worden, gemeinsame Gattungen an Tauf- und Initiationsliedern, sowie taufrituellen Formeln, festzustellen. Mag hier auch manches übertrieben sein, so ist doch nicht von der Hand zu weisen, dass diese Gemeinsamkeiten einem ähnlichen kultischen Quellort entsprungen sind“.⁷³²

Nach RUDOLPH hat man auch Beziehungen zwischen den Urmandäern und Vorstellungen der Qumransekte nachweisen können.⁷³³ Diese Beziehungen sind die folgenden:

Sowohl in Qumran als auch bei den Mandäern steht im Mittelpunkt ihres Kultes die Waschung („die Taufe“)⁷³⁴; weitere Ähnlichkeiten wären: der Dualismus von Leib und Seele (himmlischer Ursprung der Seele und deren Aufstieg nach dem Tode), und von Licht und Finsternis, der Engelglaube (vgl. die mandäische Uthras), Tragen von weißen Gewändern, die Ablehnung von Schmuck, Ehrung der Sieben, die Totenbestattung (Kopf nach Süden), weniger die Arkandisziplin, Abstufung in Grade und die Gebetsrichtung; die mandäische und essenische Moral zeigen auffallende Gemeinsamkeiten.⁷³⁵ Auch in der mandäischen Literatur finden sich dieselben Motive, die uns sowohl in den Hodajot als auch in den Oden Salomos begegnen: auch in der mandäischen Literatur finden sich häufig solche Motive, wie „Wasser“ und „Leben“.⁷³⁶ Aber diese mehr oder weniger ausgeprägten Gemeinsamkeiten zwischen den drei Literaturdenkmälern lassen sich nun nicht nur durch eine gegenseitige Beeinflussung oder Abhängigkeit von einer gemeinsamen Tradition (Altes Testament!) erklären, sondern wurzeln eben auch in einer kultischen Kontinuität; es ist die (mythologische) Redeweise von Gemeinschaften, die Wasserriten zu einem wichtigen Bestandteil ihrer kultischen Äusserungen zählen („Taufkult“).⁷³⁷

Zwischen den Mandäern und den Essenern gibt es auch viele Verschiedenheiten: das Eheverbot⁷³⁸, die stark asketischen Neigungen, Verehrung der Sonne als Repräsentation der Gottheit, Halten des Sabbats und die Berücksichtigung des Tempels in Jerusalem

⁷³¹ Rudolph, *op. cit.*, 520.

⁷³² Rudolph, War der Verfasser der Oden Salomos ein „Qumran-Christ“?, 522–523.

⁷³³ Vgl. auch Ringgren, *The Faith of Qumran*, 252–253.

⁷³⁴ Rudolph, *Die Mandäer*. I., 223.

⁷³⁵ Rudolph, *op. cit.*, 224–225.

⁷³⁶ So hat die häufige Redeweise von den himmlischen Quellen (*mambuhe*; Quelle[n] des Lichts, des Lebens) ihr kultisches Gegenbild im Sakramentstrunk „Mambuha“. Das „lebende Wasser“ (*maiya haije*) der himmlischen Jordane ist ein Abbild der irdischen Taufgewässer („lebend“ = „fliessend“). Der Wassertrunk gehört zum Taufgeschehen (Rudolph, War der Verfasser der Oden Salomos ein „Qumran-Christ“?, 523).

⁷³⁷ Rudolph, *op. cit.*, 524–525.

⁷³⁸ Allerdings schildert Josephus einen ehebejahenden essenischen Zweig. Eine Essenerrichtung, die die Ehe vorschreibt, bezeugt auch Hippolyt, *Refut.* IX, 28. Über dieses Problem s. VanderKam, *Einführung in die Qumranforschung*, 111–112.

(Weihgeschenke) sind dem Mandäischen ganz entgegengesetzt.⁷³⁹ In erster Linie fehlt in der qumranischen Literatur aber die gnostische Weltauffassung.⁷⁴⁰ Darum kann man die mandäische Religion nicht mit der Gemeinde von Qumran in direkten Zusammenhang bringen.⁷⁴¹ Beide bieten uns aber wertvolle Beispiele für die Existenz eines synkretistischen Judentums, das fremden Einflüssen Raum gegeben hat.⁷⁴² Aber eben in einem solchen synkretistischen Judentum haben viele Forscher auch die religionsgeschichtlichen Wurzeln der Gnosis gesehen.

Zuletzt sei noch eine Person genannt, durch die Qumran mit der Gnosis in Zusammenhang gebracht wird – er heißt Dositheus.⁷⁴³ Nach den Pseudo-Clementinen (etwa 3. Jh.) war dieser Dositheos ein Schüler von Johannes dem Täufer (der auch bei den Mandäern eine wichtige Person ist). Nach den Pseudo-Clementinen war auch der Samaritaner Simon (d. h. Simon Magus) ein Jünger von Johannes.⁷⁴⁴ Eusebius von Caesarea hat Dositheus als „den Stifter der Dositheaner“ erwähnt⁷⁴⁵ und noch im Mittelalter gab es in Samaria eine solche Sekte.⁷⁴⁶ McLACHLAN WILSON meint, dass die Gestalt des Dositheus möglicherweise den Übergang von Qumran zur späteren Form der paganen Gnosis markiere. In den pseudoclementinischen Rekognitionen 1, 54 wird Dositheus als zur Gruppe der Sadduzäer gehörig angeführt. Da diese Nachricht besser verständlich wird, wenn man unter „Sadduzäern“ nicht die aus dem Neuen Testament bekannte Gruppe gleichen Namens versteht, sondern die Saddoqiden, die das priesterliche Zentrum der Qumran-Essener bildeten, denkt WILSON daran, in Dositheus, der auch mit Simon dem Magier in Beziehung gestanden hat, das Verbindungsglied zwischen Qumran und der späteren Gnosis vermuten zu dürfen. Er kann sich darauf stützen, dass nach den pseudoclementinischen Homilien 2, 23 f. sowohl Dositheus als auch Simon einmal zum Gefolge Johannes des Täufers gehört haben sollen, der ebenfalls in nahen Kontakt mit der Qumran-Gruppe gebracht wird. Weiter wies WILSON auf den interessanten Umstand hin, dass laut Origenes, *Contra Celsum* 1, 57, Dositheus die Weissagung vom neuen Propheten Dt 18, 15 auf sich selbst angewandt haben soll. Auch diese Stelle wurde in der Qumran-Gemeinde auf den messianischen Propheten der Endzeit bezogen.⁷⁴⁷ Die Berührungen zwischen Dositheus, Simon, Johannes und Qumran sind schwach belegt⁷⁴⁸, aber RINGGREN meint dennoch, dass „there is the possibility that behind this partly legendary information there could still be a kernel of truth.“⁷⁴⁹

⁷³⁹ Rudolph, *Die Mandäer*. I., 225.

⁷⁴⁰ Rudolph, *War der Verfasser der Oden Salomos ein „Qumran-Christ“?*, 535.

⁷⁴¹ Rudolph, *Die Mandäer*. I., 225; Ringgren, *The Faith of Qumran*, 253.

⁷⁴² Bei der Lehre der Gemeinde von Qumran hat man hauptsächlich Einflüsse des Zoroastrismus vermutet (Auseinandersetzung zwischen Licht und Finsternis, Engel- und Teufellehre) (Burrows, *Die Schriftrollen vom Toten Meer*, 223; Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 418 ff; Brumlik, *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*, 39). Zoroastristische Einflüsse hat man überhaupt bei der Apokalyptik gesehen (s. S. 65–66) und vielleicht braucht man keine anderen solchen Fremdeinwirkungen anzunehmen, als schon in den spätesten Büchern des Alten Testaments erhalten sind und in den nachbiblischen apokalyptischen Schriften (Burrows, *Die Schriftrollen vom Toten Meer*, 223). Außerdem hat man bei der Lehre von Qumran auch griechischen (besonders pythagoreischen) Einfluss vermutet (Rudolph, *Die Mandäer*. I., 226; Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 445 ff.). Es ist möglich, dass neue Gedankenströme aus der allgemeinen Mischung der Überlieferungen und Kulturen, die wir Hellenismus nennen, in dieses Seitenbett des Judentums einmündeten (Burrows, *Die Schriftrollen vom Toten Meer*, 223).

⁷⁴³ Ringgren, *The Faith of Qumran*, 251.

⁷⁴⁴ *hom.* II, 23, 1 ff.

⁷⁴⁵ Eusebius, *hist. eccl.* IV 22, 5.

⁷⁴⁶ Beltz, Walter. *Samaritanertum und Gnosis*. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 90 ff.

⁷⁴⁷ Schubert, *Problem und Wesen der jüdischen Gnosis*, 3.

⁷⁴⁸ Schubert, *op. cit.*, *ibid*; Ringgren, *The Faith of Qumran*, 251.

⁷⁴⁹ Ringgren, *op. cit.*, *ibid*.

Dositheus lebte und wirkte in Samaria. JOHN BOWMAN hat viele Berührungspunkte zwischen der samaritanisch-dositheanischen Sekte und der Sekte von Qumran gefunden. So stimmen die Samaritaner mit den Sekten von Damaskus und Qumran darin überein, dass für ein legitimes Priestertum zadokitische Priester nötig seien. Die Sekten von Damaskus und Qumran und anscheinend auch die samaritanischen Dositheaner haben die Macht der Priesterschaft hinsichtlich der Leitung ihrer jeweiligen Gemeinden eingeschränkt. In der Sekte von Qumran finden wir drei Priester neben zwölf Laien (1 QS VIII, 1), im Rat der Sekte von Damaskus vier Priester neben sechs Laien (Dam X, 4 ff). Ähnlich steht es in der samaritanisch-dositheanischen Sekte; zur Zeit Babas betrug hier die Zahl der priesterlichen Vertreter im Rat drei gegenüber vier Laien.⁷⁵⁰ Sowohl in Qumran als auch bei den Dositheanern spielt kultische Reinheit eine große Rolle. Sowohl die Mitglieder der Sekte von Qumran als auch die Dositheaner haben sich selbst als die „Söhne des Lichts“ angesehen, während alle anderen für sie Söhne Belials oder der Finsternis waren.⁷⁵¹ Beide, die Sekte von Qumran und die Samaritaner, kennen Deut 18, 18 als messianischen Text. Der samaritanische Ta'eb und der Messias Israels einerseits und der samaritanische Hohepriester aus der Zeit des Ta'eb und der Messias Aarons andererseits sind in mancher Hinsicht Parallelerscheinungen; so gilt vom samaritanischen Hohenpriester, dass er mit den Gefäßen und dem Weihrauchaltar, die zur ursprünglichen Stiftshütte gehört haben und die der Ta'eb wiederfinden wird, vollständige Sühne für das Land leisten wird. Wahrscheinlich waren beide Sekten durch Hesekiels Gedanken über den Nasi und die Sühne, welche die zadokitischen Priester für das Land leisten werden, beeinflusst. In der Damaskus-Schrift wird der Nasi sogar erwähnt (Dam VII, 20). Demgegenüber wird in der Sektenregel von Qumran die messianische Hoffnung wie bei den Samaritanern direkt auf Deut 18, 18 gegründet. Wie die Samaritaner waren auch die Anhänger der Sekte von Qumran gegen den Tempel zu Jerusalem eingestellt und hofften auf ein neues Heiligtum.⁷⁵² Auch zwischen dem Kalender von Qumran und dem Kalender von Dositheanern liegen Ähnlichkeiten vor.⁷⁵³

Wie direkte Kontakte zwischen Mandäern und Qumran, kann man auch unmittelbare Kontakte zwischen Dositheanern und Essenern nicht exakt beweisen, aber alle drei Sekten sind gute Beispiele für die religiöse Umwelt, die man auch als den religionsgeschichtlichen Mutterboden für die Gnosis angesehen hat – die Welt der verschiedenartigen jüdischen Sekten.

4. 3. Die jüdische Weisheitslehre

Unter den jüdischen Bewegungen, die die Gnosis beeinflusst haben, haben viele Forscher (ADAM, KÖSTER, RUDOLPH, KLAUCK, BRUMLIK u. a.) neben der Apokalyptik und der Lehre der Gemeinde von Qumran auch die jüdische Weisheitslehre betont. Obwohl die These von ADAM, dass die Gnosis in den aramäischen Weisheitsschulen entstanden ist, sehr umstritten ist⁷⁵⁴, steht außer Zweifel, dass die jüdischen Weisheitsspekulationen Berührungen mit der Gnosis haben.⁷⁵⁵ In diesem Zusammenhang sind besonders solche Werke wichtig wie die

⁷⁵⁰ Bowman, Samaritanische Problem, 78.

⁷⁵¹ Bowman, *op. cit.*, 79. 84

⁷⁵² Bowman, *op. cit.*, 85.

⁷⁵³ Bowman, *op. cit.*, 92 ff.

⁷⁵⁴ s. S. 43.

⁷⁵⁵ s. Rudolph, Kurt. Sophia und Gnosis. Bemerkungen zum Problem „Gnosis und Frühjudentum“. In: Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 221 ff., besonders 224–226.

Sprüche, die Weisheit des Jesus Sirach und die Weisheit Salomos. Eine besondere Rolle hat darunter der Prediger gespielt, dessen Skepsis und Pessimismus der beste Boden war, auf dem die gnostische Weltbetrachtung Wurzel schlagen und Blüte treiben konnte.

Die jüdische Weisheitslehre, deren Anfänge in der frühen Königszeit liegen⁷⁵⁶, hat viele Berührungen mit der Weisheitsliteratur des Alten Orients.⁷⁵⁷ Im hellenistischen Zeitalter kamen dazu die hellenistischen Einflüsse, eine ganze Reihe von Motiven und Themen, die in der früheren Weisheitsliteratur fehlen, aber die in der griechischen Dichtung und Philosophie ihre Parallelen besitzen. Dazu gehören bei Ben Sira seine Empfehlung des Arztes in 38, 1–15, seine Ermahnungen zum rechten Verhalten beim Gastmahl in 34 (31), 12–35 (32) 13 und vermutlich auch die Bedeutung, die er Ehre und Scham zuweist (3, 1–6; 4, 20–31; 10, 19–25 und 20, 21–23). Auch die Selbstverständlichkeit, mit der er in 39, 4 voraussetzt, dass ein *Sofer* oder Schriftgelehrter allein deshalb auf Reisen geht, um die Sitten fremder Völker kennenzulernen (vgl. auch 31 [34], 9–13), ist nicht ohne die durch die Begegnung mit der hellenistischen Kultur bewirkte Horizonterweiterung verständlich.⁷⁵⁸ Dazu kommen eine ganze Reihe von Motiven, die Ben Sira (teilweise möglicherweise auch durch mündliche Vermittlung) aus der griechischen Literatur übernommen hat.⁷⁵⁹ Als theologisch bedeutsamer erweisen sich die stoischen Einflüsse auf sein Denken: Wenn Ben Sira in seinem Hymnus auf die Vorsehung Gottes in 39, 12–35 den Gott preist, der den ganzen Lauf der Welt überblickt (V. 20), und dessen providentielles und teleologisches Schöpfungshandeln im Dienst seiner distributiven Gerechtigkeit steht (V. 16–35; vgl. auch 33, 7–15), ist die Abhängigkeit von der stoischen Lehre von der Providenz des Zeus unübersehbar. Ebenso deutlich ist es freilich auch, dass Ben Sira in Übereinstimmung mit seiner nachdr. Entscheidungsethik (15, 11 ff.) den bei den Stoikern damit verbundenen Gedanken der Prädestination vermeidet.⁷⁶⁰ In den Kapiteln 42, 15–43, 33 benutzt Ben Sira den bis auf Platon zurückgehenden und von der Stoa entfalten Gedanken der harmonischen Schönheit des Ganzen, um ihn der Verherrlichung der Unergründlichkeit der göttlichen Weisheit entgegen zu stellen.⁷⁶¹ Bei der Weisheit Salomos begegnen wir der Aussage, dass der sterbliche Leib die Seele beschwert (9, 15), und der Anspielung auf die Präexistenz der Seele (8, 21 f.), die unter platonischem bzw. pythagoreischem Einfluß steht.⁷⁶² Natürlich ist dieser fremde Stoff dem Glauben der Juden angepasst. So hat Ben Sira die griechischen Motive als Interpretamente der biblischen Tradition verwendet, ohne dadurch den jüdischen Monotheismus und die im Deuteronomium verankerte Entscheidungsethik preiszugeben.⁷⁶³ Ähnlich benutzt den griechischen Stoff auch der Autor der Weisheit Salomos.⁷⁶⁴ KÖSTER sagt, dass die Weisheit

⁷⁵⁶ Von Rad, Gerhard. Weisheit in Israel. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1970, 24.

⁷⁵⁷ Dazu sagt VON RAD: „Weisheit, so sah man jetzt, war ein gemeinorientalisches Phänomen“ (Von Rad, *op. cit.*, 21). Vgl. auch Zenger, Die späte Weisheit und das Gestz, 43.

⁷⁵⁸ Kaiser, Die alttestamentlichen Apokryphen, 86.

⁷⁵⁹ Kaiser, *op. cit.*, 87. So besitzt z. B. das Vor dem Tode preise keinen Menschen glücklich Sir 11, 28 (H 11, 26) bei Herodot I, 32, 7; 86, 3, Sophokles, *Oid. Tyr.* 1528–1530, und Euripides, *Andr.* 100–102, seine Parallelen und der Vergleich des Wechsels der Generationen mit dem des Laubes an einem grünen Baum in 14, 18 seine Entsprechung bei Homer, *Ilias* VI. 146 (Kaiser, *op. cit.*, *ibid.*).

⁷⁶⁰ Kaiser, *op. cit.*, *ibid.*

⁷⁶¹ Kaiser, *op. cit.*, *ibid.*

⁷⁶² Kaiser, *op. cit.*, 105.

⁷⁶³ Kaiser, *op. cit.*, 86.

⁷⁶⁴ Kaiser, *op. cit.*, 104–105. Z. B. : Für den Autor der Weisheit Salomo ist der Begriff *athanasia* oder Unsterblichkeit sehr wichtig. Aber nach 8, 13 ist Unsterblichkeit eine Gabe der Weisheit, nach 8, 17 Folge des Zusammenlebens mit ihr und nach 15, 3 eine Konsequenz der Gotteserkenntnis. Daher ist Unsterblichkeit für den jüdisch-hellenistischen Autor anders als für die Erben Platons keine Eigenschaft der menschlichen Seele, sondern eine den Gerechten von Gott verliehene Gabe. Damit erweist sich die Aufnahme der Rede von der Unsterblichkeit

Salomos gnostische Theologie im jüdischen Gewande ist: der Weise ist fremd und verachtet in einer Welt, der er nicht angehört, und erkennt in der Stimme der Weisheit sich selbst und seinen wahren göttlichen Ursprung.⁷⁶⁵ KÖSTERs Aussagen sind nicht überzeugend – in der Weisheit Salomos sind solche Ideen nicht zu finden. Bei der Weisheit Salomos begegnen wir zwar Einflüssen der griechischen Philosophie⁷⁶⁶, aber nicht speziellen gnostischen Motiven. Für das Thema „die Berührungspunkte zwischen Judentum und Gnosis“ sind aber die Weisheitsspekulationen in SapSal 7, 22–8,1, in Spr 8–9 und im Buch der Weisheit des Jesus Sirach wichtig.

Die alttestamentliche Weisheit hat aus ihrem primär paränetischen Zweck, der der Natur- und Welterkenntnis in leidenschaftlicher und geradezu aufklärerischer Wissbegierde verpflichtet war, in einigen Passagen ihrer Tradition zu einer Verselbständigung geführt, die auch über eine bloße poetische Personifikation hinausführte. Der „fromme Humanismus“, wie man das Wesen der älteren Weisheitsliteratur umschrieben hat, kannte die „Weisheit“ als eine auffindbare, durch „Erkenntnis“ und „Einsicht“ relativ ungebrochene Weltordnung, die zum Kern der Dinge führte und dem „Wissenden“ Sicherheit, d. h. Gott- und Weltvertrauen in einem verlieh. Die Probleme dieser weltoffenen und optimistischen „Wirklichkeitsbewältigung“ führten über Stufen und Wege, die sich uns vielfach entziehen, zu Konzeptionen, die die Grenzen derselben sichtbar machten und die „Bildungsweisheit“ als erwerbbarer weltimmanente Eigenschaft zu einer Größe („Weisheit“) umfunktionierten, die nicht nur eigenständig-personale Züge enthielt, sondern auch Hand in Hand mit einer Divinisierung transzendentalisiert und damit dem aktiven Zugriff entzogen wurde.⁷⁶⁷ Diese Gestalt der „Weisheit“ hat sicherlich die gnostische Vorstellungen von der Sophia beeinflusst.⁷⁶⁸

Erstmalig begegnen wir der Gestalt der Weisheit (*hokmah*) in den „Sprüchen Salomos“⁷⁶⁹, wo die „Frau Weisheit“ sich als göttliche Weltordnung offenbart und sich dem „Weisen“ als rechte Gotteserkenntnis anbietet (1, 8–9, 18), im Unterschied zur „Frau Torheit“ (9, 1–6. 13–18).⁷⁷⁰ Weiter begegnen wir ihr im Weisheitshymnus Spr 8, 22–31. Dieser Hymnus spricht in eigenartiger, schwer zu interpretierender Weise von der personifizierten Weisheit als dem urzeitlichen Geschöpf Gottes⁷⁷¹, das als spielendes „Schoßkind“ – diese Übersetzung ist der

und Unvergänglichkeit ebenso wie die anderen Entlehnungen aus der griechisch-hellenistischen Philosophie in der Sapientia als Mittel jüdischer Apologetik (Kaiser, Die alttestamentlichen Apokryphen, 105).

⁷⁶⁵ Köster, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, 397.

⁷⁶⁶ s. Kaiser, Die alttestamentlichen Apokryphen, 93 ff.

⁷⁶⁷ Rudolph, Sophia und Gnosis, 224–225.

⁷⁶⁸ Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 114–115; Pokorny, Der Ursprung der Gnosis, 752 ff.; Rudolph, Sophia und Gnosis, 221 ff.; Rudolph, Die Gnosis, 300–301; Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II., 166.

⁷⁶⁹ Der älteste Text, der über die „verborgene Weisheit“, die bei Gott ist, und die dem Menschen trotz allen Suchens eben nicht zugänglich ist, spricht, ist zwar Hi. 28, der erst sekundär in das Hiobbuch eingefügt wurde (Rudolph, Sophia und Gnosis, 225; Hengel, Judentum und Hellenismus, 276; Von Rad, Weisheit in Israel, 189 ff.), aber hier ist die Weisheit nicht eine Person, wie in den Spr. HENGEL sagt über die Weisheit in Hi. 28 dennoch: „Auch wenn hier die Weisheit weniger als Person, sondern „eher als etwas Dingliches“ erscheint, hat dieses Lied dennoch denselben religionsgeschichtlichen Hintergrund wie die personifizierte Weisheit Prv. 8, Sir. 1 u. 24“ (Hengel, Judentum und Hellenismus, 276).

⁷⁷⁰ Rudolph, Sophia und Gnosis, 225.

⁷⁷¹ VON RAD fragt: „Wie sind die großen Lehrdichtungen Prov 8, Hi 28, Sir 24 und noch andere zu verstehen, die von der „Weisheit“ als einer schöpfungsimmanenten, personifizierten Größe reden?“ (Von Rad, Weisheit in Israel, 189), und antwortet: „Diese zweifellos wichtige Frage hat man auf sehr verschiedene Weise beantwortet. Sie ist aber zweitrangig gegenüber der anderen Frage, was denn diese Vorstellung, so wie sie nun in den Texten ausgebreitet ist, im Raum des Jahweglaubens eigentlich bedeutet. (Auch wer von einer Hypostase reden zu müssen glaubt – von der Beantwortung der Frage, was sich Israel des Näheren dabei gedacht hat, wäre er auch so nicht entbunden).“ (Von

Deutung „Werkmeister“ vorzuziehen – bei der Erschaffung der Welt und ihrer Ordnung zugegen ist.⁷⁷² Es „umspielt“ seit eh und je die Schöpfung und ruft den Menschen ultimativ, unter Hinweis auf eine Entscheidung zwischen Leben und Tod, zu sich. Sicherlich ist diese Personifizierung ein poetisches Stilmittel, um die „Weisheitslehre“ ausdrucksvoller ausdrücken zu können. Ob man die Weisheit hier als Hypostase und streng terminologisch als Schöpfungsmittler bezeichnen will, mag offenbleiben.⁷⁷³ Bei der griechischen Übersetzung von Prov. 8, 22–31 hat man Anklänge an die griechische Philosophie (besonders an den Platonismus) gefunden⁷⁷⁴ und bei Prov. 1–9 hat man vermutet, „dass die Art, in der hier Weisheit und Torheit personifiziert werden, überhaupt griechischen Einfluss erkennen lässt“.⁷⁷⁵ Wir können streiten, ob die Vorstellung von der Weisheit hier die Einflüsse der griechischen Philosophie vermuten lässt, aber sicherlich hat diese Weisheit Parallelen zu der Maat in der ägyptischen Religion.⁷⁷⁶ Sie ist die Göttin des Rechtes und der Wahrheit, der die hohen Beamten als Priester dienen und die man als Genossin des Götterrichters Thoth und als Tochter des höchsten Gottes Re ansieht.⁷⁷⁷

Rad, Weisheit in Israel, 189) VON RAD schreibt: „Zweifellos bereiten die einschlägigen Texte der Auslegung Schwierigkeiten. Das liegt vor allem an ihrem mangelnden Interesse, den Leser mit den uns unerlässlich scheinenden begrifflichen Definitionen zu bedienen; zum anderen Teil auch an dem hochgespannten dichterischen Pathos, in dem die diesbezüglichen Texte einhergehen. Gerade die pathetische Häufung der Aussagen hat oft zur Folge, dass der Sinn des Gesagten auch wieder in einer schwer definierbaren Schwebelage bleibt. Aber diese Verlegenheit, in die wir uns bei der Interpretation geführt sehen, könnte mindestens zum Teil auch darauf zurückzuführen sein, dass die Fragestellung, mit der wir an diese Texte herantreten, nicht ganz sachgemäß ist. Wir fragen nach Ideen und suchen begriffliche Definitionen, wo Israel von Tatsachen gesprochen und ein Geschehen geschildert hat. Auch diese Frage wäre im Auge zu behalten.“ (Von Rad, Weisheit in Israel, 189–190).

⁷⁷² Hengel, Judentum und Hellenismus, 275–276. In Spr 8, 30 steht im Hebräischen *amon*, dessen traditionelle Deutung „Werkmeister, artifex, opifex“ ist (Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 53 a). Mit seiner massoretischen Punktation ist es keineswegs eindeutig. Die LXX hat ἀρμόζουσα, von daher das componens der Vulgata. Diese Übersetzung stützte die Meinung derer, die glaubten, das hebräische Wort *amman* = Werkmeister lesen zu müssen, ein Wort, das vielleicht aus dem Akkadischen (*ummanu* = Handwerker) entlehnt ist und das sich in Jer 52, 15, einer freilich auch nicht sicheren Stelle, findet. Für die Deutung „Werkmann“ schien aber vor allem SapSal 7, 21, 8, 6 zu sprechen, wo die Weisheit tatsächlich als τεχνίτις = „Künstlerin“, „Handwerkerin“ bezeichnet wird (Von Rad, Weisheit in Israel, 198), aber auch Cant 7, 2 (Mack, Logos und Sophia, 30). Für diese Deutung sind z. B. RINGGREN, DE SAVIGNAC und WEISS (Hengel, Judentum und Hellenismus, 276). Gegen diese Deutung sind z. B. GEMSER, FOHRER, GESE, HENGEL (Hengel, *op. cit.*, *ibid.*), DONNER, WILCKENS, KAYATZ und MACK (Mack, Logos und Sophia, 30). HENGEL sagt, dass der ganze Kontext von 8, 22, nach dem die Weisheit nicht aktiv an der Schöpfung beteiligt ist, gegen diese Deutung spricht, und empfiehlt statt dessen die Deutung „Hätschelkind“, „Liebling“ (Hengel, Judentum und Hellenismus, 276). Ähnlicher Meinung ist MACK: die Deutung „Werkmeister“ paßt nicht zum Kontext (Mack, Logos und Sophia, 30). Dann muss das strittige Wort *amun* gelesen werden. Eine Stütze für diese Annahme ist die Übersetzung bei Aquila τῆθνουμένη = „Pflegling“, „Liebling“ (Von Rad, Weisheit in Israel, 198) und MACK sagt: „Diese Deutung ist klar, wenn man den religionsgeschichtlichen Hintergrund kennt“ (er denkt an die Maat in der ägyptischen Religion). Wir lesen also *amon* als part. pass. Kal von *amn*, „Pflegling“, obwohl die Deutung im Sinne einer Schöpfungsmittlerrolle sehr früh greifbar ist“ (Mack, Logos und Sophia, 30).

⁷⁷³ Zenger, Die späte Weisheit und das Gestz, 47. Dazu gilt ebenso, was VON RAD über die Weisheit im Weisheitshymnus Hi 28, 1–28 sagt: „Läßt man sich bei der Auslegung nicht schon im voraus von der vagen Annahme einer Verwandtschaft mit scheinbar parallelen mythologischen Vorstellungen in den Religionen benachbarter Völker leiten, so kann in diesem Textzusammenhang von der Weisheit als einer Hypostase sicher nicht gesprochen werden. Es ist das einer der Begriffe, aus der allgemeinen Religionsgeschichte schnell zur Hand, die die von Israel gemeinte Sache viel mehr verstellen als klären.“ (Von Rad, Weisheit in Israel, 192–193).

⁷⁷⁴ Hengel, Judentum und Hellenismus, 292 ff.

⁷⁷⁵ Hengel, Judentum und Hellenismus, 275.

⁷⁷⁶ Von Rad, Weisheit in Israel, 199 ff.; Mack, Logos und Sophia, 34 ff.; Russell, From Early Judaism to Early Church, 80.

⁷⁷⁷ Erman, Adolf. Die ägyptische Religion. Zweite umgearbeitete Auflage. Handbücher der königlichen Museen zu Berlin. Verlag Georg Reimer. Berlin 1909, 26.

Gleichzeitig ist die Maat ein zentraler Begriff der ägyptischen Weisheitsliteratur – sie ist die Weltordnung. Zwischen Weisheit und Maat kann man viele Ähnlichkeiten finden⁷⁷⁸, und hier kann also wohl kein Zweifel bestehen, dass sich israelitische Lehrer an Vorstellungen von der ägyptischen Ordnungsgöttin angelehnt und sogar einzelne sprachliche Prägungen übernommen haben.⁷⁷⁹ Aber es gibt auch Parallelen zwischen der Weisheit und anderen Göttinnen, wie Anatjahu (in Elephantine), Aschera und Astarte.⁷⁸⁰ Deswegen sagt HENGEL: „Es ist nicht ausgeschlossen, dass die im Himmel bei Gott wohnende „hokhmah“ zugleich eine Transformation der semitischen Mutter- und Liebesgöttin darstellt.“⁷⁸¹

Die Ausleger sprechen in Prov 8 fast regelmäßig von einer „Weisheitsspekulation“.⁷⁸² Von einer Weisheitsspekulation hätte man hier deshalb nicht sprechen sollen, weil in Prov 8 von einem Geschehen die Rede ist, von etwas, das dem Menschen in der Welt, von der Welt her realiter widerfährt.⁷⁸³ Die Vorstellung einer solchen Weisheit ist jedoch ein Ausgangspunkt für die späteren Weisheitsspekulationen im Judentum.

Das zweite Werk, das in diesem Zusammenhang wichtig ist, ist das Buch Jesus Sirach. Schon im Prolog Sir 1, 1–10 wird das Thema Weisheit in einem dreifachen Sinn aufgefächert. Es ist die Rede von der Weisheit Gottes selbst (1, 1: „Alle Weisheit kommt vom Herrn und sie ist bei ihm auf ewig“), von der in der Schöpfung sichtbar werdenden Weisheit (1, 9: „Er erschuf sie, d. h. die Weisheit, sah sie und zählte sie und hat sie über alle seine Werke ausgegossen“) und von der Weisheit, die Jahwe den Menschen gibt (1, 10: „Bei allem Fleisch ist sie gemäß seiner Gabe, und er gewährt sie denen, die ihn fürchten“). Was hier programmatisch angesprochen ist, wird dann vor allem in Sir 24 entfaltet. In einer Offenbarungsrede im Stil der griechischen Aretalogien erzählt die Weisheit in Sir 24, 1–22 von ihrem Ursprung als Wort Gottes (24, 3–4), von ihrer Funktion bei der Erschaffung des Kosmos (24, 5–7) und vor allem von ihrem Abstieg in die Mitte Israels (24, 9–22).⁷⁸⁴ Die Weisheit wird so zur heilsgeschichtlichen Größe: Schöpfung der Welt und Geschichte Israels werden in der Gestalt der Weisheit zusammengebunden. In der Auseinandersetzung mit dem Hellenismus dürfte dies weniger in apologetisch-propagandistischer Absicht nach außen als vielmehr aus paränetischem Anliegen nach innen hin formuliert sein: Israel braucht nicht ängstlich nach außen, nach der Weisheit des Hellenismus, zu blicken, seine wahre Weisheit wohnt in Jerusalem, das Jahwe für seine Weisheit von Anfang an

⁷⁷⁸ Sie ist auch der Liebling ihres Vaters. S. Mack, Logos und Sophia, 34 ff.

⁷⁷⁹ Von Rad, Weisheit in Israel, 200.

⁷⁸⁰ Hengel, Judentum und Hellenismus, 278 ff.; Quispel, Gnosis, 419.

⁷⁸¹ Hengel, Judentum und Hellenismus, 278. HENGEL meint, dass die mythologische Form einzelner Aussagen über die „Weisheit“ damit zusammenhängen mag, dass sie zugleich das Eindringen der Verehrung fremder Muttergottheiten abwehrten sollte. HENGEL weist auf die Tatsache hin, dass das in Prv. 1–9 häufig auftauchende fremde Weib (2, 16 ff; c. 5; 6, 24 ff; c. 7) und wohl auch die „Frau Torheit“ schon in der Septuaginta von Prv. 2, 16–18 sinnbildlich auf die „fremde Weisheit“ gedeutet wurde. Er meint, dass man auch das in Höhle 4 von Qumran gefundene chokhmatische Fragment, das die Verführungskünste des bösen Weibes in dunkelsten Farben schildert, am ehesten von dieser sinnbildlichen Deutung verstehen muss (Hengel, *op. cit.*, 281); VON RAD sagt über Prv. 9, 1–5: „Es wird richtig sein, dass diese merkwürdige Allegorisierung von den Lehrern als Kontrastbild ausgestaltet wurde in Abwehr von Bräuchen, die vom Kultus der Liebesgöttin Astarte auch in Israel aufgekommen waren. Die Lehrerzählung Prv. 7, 1 ff zeigt ja anschaulich genug, wie Frauen zur Erfüllung eines Fruchtbarkeitsgelübdes Männer an sich gelockt haben. Aber – so die Lehre der Lehrer – wer dieser Einladung folgte, beschränkt einen Weg, der zum Tode führt (Prov 9, 13–18). Die wahre Partnerin, die die Männer zu sich ruft, ist die Weisheit.“ (Von Rad, Weisheit in Israel, 217–218). Ähnlich denkt auch QUISPEL: „Die hebräischen Propheten und Priester haben sich gegen diese Frau (d. h. die semitische Mutter- und Liebesgöttin Aschera) gewehrt. Aber möglicherweise ist die biblische Hokma ein positiver Abdruck dieses Negativs.“ (Quispel, Gnosis, 419).

⁷⁸² Von Rad, Weisheit in Israel, 200.

⁷⁸³ Von Rad, Weisheit in Israel, 201–202.

⁷⁸⁴ Vgl. 1 Hen 42, 1–3.

als Wohnsitz erwählt hatte. Dass Israel die bevorzugte Heimstätte der Weisheit ist, sucht Sir 44–50 aus der Geschichte zu belegen.⁷⁸⁵

Im Buch der Weisheit des Jesus Sirach wird die Weisheit als „kosmische Hypostase“⁷⁸⁶ (1, 1–10 und c. 24) beschrieben. Die Weisheit erscheint hier nicht mehr wie in Prv. 8, 30 als der Liebling Gottes, sondern „als eine die ganze Welt, Natur und Menschheit (nicht nur die Juden) durchwaltende Potenz“. Sirach betrachtet die Weisheit als eine Art von Gott ausgehender „Weltvernunft“, die die ganze Schöpfung erfüllt und durchwaltet, den Höhepunkt ihrer Aufgabe aber darin findet, dass sie den Menschen zu einem vernünftigen Wesen macht (1, 9f. 19 vgl. 17, 7). Das Wirken der Weisheit und Gottes schöpferisches Handeln bildet für ihn eine untrennbare Einheit. Die „Weisheit“ bei Ben-Sira könnte daher auch in Analogie zu dem stoischen „Logos“ verstanden werden, der den Kosmos durchwaltet und gestaltet.⁷⁸⁷ Für Ben-Sira gilt die Weisheit als das Gesetz.⁷⁸⁸ Auch hier konnte ihm das stoische Denken als Analogie dienen: Das mit dem „Logos“ identische „allgemeine Gesetz“, das die harmonische Ordnung der Welt bewirkte, bildete zugleich die sittliche Norm für das Verhalten des Menschen. Leitet es die übrige Welt in kausaler, fest determinierter Weise, so die vernunftbegabten Menschen kraft ihrer freien sittlichen Entscheidung, indem es sie dazu bringt, „in Übereinstimmung mit der Natur zu leben, was dasselbe bedeutet wie tugendgemäß zu leben“, denn – so sagte schon Zenon – „dazu treibt uns die Natur“. In ähnlicher Weise identifiziert Ben-Sira die „Weisheit“ als das „Urbild“ und das „Ordnungsprinzip“ der von Gott geschaffenen Welt, die „auf alle Werke (Gottes) ausgegossen“ wurde (1, 9), mit der fest umrissenen sittlichen Norm des jüdischen Frommen, der Israel am Sinai exklusiv mitgeteilten Thora. Damit wurde die vielschichtige und mißdeutbare Vorstellung der kosmischen Weisheit untrennbar mit der Geschichte Israels verbunden und umgekehrt der zur Zeit Ben-Siras in Jerusalem angefochtenen Thora eine übergeschichtliche und zugleich rationale Basis gegeben.⁷⁸⁹ Ben-Sira hat also Berührungen mit der griechischen Popularphilosophie.⁷⁹⁰ In den Selbstprädikationen der Weisheit (24, 3–7) hat man auch Parallelen zu ähnlichen prädikativen Aussagen hellenistischer Isisaretologien gefunden.⁷⁹¹ Wo Ben-Sira aber griechisches Gedankengut übernimmt, geht es ihm nicht darum, traditionelle Züge der väterlichen Religion zu eliminieren, sondern darum, sie denkend zu interpretieren: Es war der Gott Abrahams, Isaaks und Israels und nicht der Gott der Philosophen, der seinem Volk Anteil an seiner verborgenen Weisheit in Gestalt der Thora gegeben hat. Beherrschte die göttliche Weisheit auch den ganzen Kosmos, und stammte prinzipiell alle Weisheit auf Erden von Gott (24, 1 ff. und 1, 1 ff.), so war und blieb für Ben-Sira doch die Mose von Gott selbst gegebene Thora der Inbegriff und die Quelle der Weisheit (45, 5 mit 24, 23 ff.). Ihren Anfang, ihre Mitte und ihr Ziel aber bildet die Furcht des Herrn (1, 10 ff.). Die Weisheit, die in verborgener Weise die Welt regiert, hat auf Erden in Jakob und auf dem Zion ihre Wohnstatt gefunden (24, 1–23). Sie wird dem Gottesfürchtigen zuteil, der es in der Schule der Thora lernt, seine Triebe zu beherrschen (21, 11).⁷⁹²

Das dritte Buch – das Buch der Weisheit Salomos – , besonders der Abschnitt Sap. 6–9 enthält einen Preis der Weisheit, der in der Form eines *ἱερός λόγος* von „Salomo“ an die

⁷⁸⁵ Zenger, *Die späte Weisheit und das Gesetz*, 48–49.

⁷⁸⁶ Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 284.

⁷⁸⁷ Hengel, *op. cit.*, 288.

⁷⁸⁸ Später identifiziert man die Weisheit mit dem Gesetz auch im pharisäisch-rabbinischen Judentum. Auch da gibt es die Weisheit als göttliche, präexistente Weltordnung, die zugleich mit der Mose am Sinai anvertrauten Thora Israels identisch ist. S. Hengel, *op. cit.*, 307–318; Russell, *From Early Judaism to Early Church*, 64–67.

⁷⁸⁹ Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 288–289.

⁷⁹⁰ Hengel, *op. cit.*, 287.

⁷⁹¹ Hengel, *op. cit.*, 285.

⁷⁹² Kaiser, *Die alttestamentlichen Apokryphen*, 87–88.

„Könige“ und „Herrscher“ der Erde erscheint (6, 1. 21). Dieser Preis zeigt eine Steigerung und Explizierung der zeitlosen Präsenz der Weisheit in der Welt:

*Sie erstreckt sich gewaltig von einem Ende zum andern
und durchwaltet das All wohl.* (8, 1)

Sie durchdringt und geht durch alles hindurch. (7, 24)⁷⁹³

Dass diese Weisheit in der Tradition steht, die seit Prov. 1–9 die Weisheit als Struktur der Welt verstanden hat, bedarf keines Beweises. Aber was dort mythologisch gesagt wurde, wird hier mit Hilfe der hellenistischen Sprache bloß weiter expliziert.⁷⁹⁴ Die Weisheit wird nunmehr als eine Art Weltseele betrachtet. Um das Wesen der Weisheit in der Welt begreiflich zu machen, dient dem Verfasser der Terminus πνεῦμα – er identifiziert die Weisheit mit dem Pneuma (1, 6; 7, 7. 22 und 9, 17). Das Pneuma erfüllt den Erdkreis und umfaßt das All (1, 7).⁷⁹⁵ Im Lob der Weisheit in 7, 22–26 wird über die Weisheit gesagt:

In ihr ist ein Geist (πνεῦμα),/gedankenvoll (νοερόν) heilig (ἅγιον), einzigartig (μονογενές), mannigfaltigkeit (πολυμερές), zart (λεπτόν), beweglich (εὐκίνητον), [---], unbefleckt (ἀμόλυντον), klar (σαφές),/unverletzlich (ἀπήμαντον), das Gute liebend (φιλόγαθον), scharf (ὀξύ), nicht zu hemmen (ἀκόλυτον), wohlthatig (εὐεργετικόν), menschenfreundlich (φιλόανθρωπον), / fest (βέβαιον), sicher (ἀσφαλές), ohne Sorge (ἀμέριμνον), alles vermögend (παντοδύναμον), alles überwachend (πανεπίσκοπον)/ und alle Geister durchdringend (διὰ πάντων χωροῦν πενυμάτων), / die denkenden (νοερῶν), reinen (καθαρῶν), zartesten (λεπτοτάτων). [---] Sie ist ein Hauch der Kraft Gottes (ἀτμίς ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως)/ und reiner Ausfluss (ἀπόρροια) der Herrlichkeit des Allherrschers. [---] Sie ist der Widerschein des ewigen Lichts (ἀπαύγασμα ἐστιν φωτὸς αἰδίου),/ der ungetrübte Spiegel von Gottes Kraft (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας),/ das Bild seiner Wollkommenheit (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ).

Für die im Lob der Weisheit in 7, 22b–8, 1 begegnende Vorstellung von dem alles durchdringenden und alles leitenden Geisthauch finden sich eindeutige Parallelen bei den Stoikern.⁷⁹⁶ Aber die Vorstellung vom Pneuma hat sich im Sapientienbuch nicht allein aus dem Griechischen her erklären läßt. Dabei handelt es sich um eine Richtung „...ins Ungriechische...“, wo πνεῦμα ...von der Beziehung zu seiner Naturgrundlage gelöst, nach oben ins Transzendente spiritualisiert, zu einem selbständigen, überweltlichen und übersinnlichen, rein geistigen, personhaft, lebend und wirkend gedachten, kosmologisch-soteriologisch Geist- und Gotteswesen *sui generis*, sei es höchsten, sei es niederen Ranges, hypostasiert und personifiziert wird“.⁷⁹⁷ RUDOLPH behauptet, dass diese Weisheit „eindeutig transzendente Größe“ ist, aber eier ist Sie gleichzeitig sowohl transzendente (als die Hypostase Gottes) als auch immanente Größe (wie Logos, Pneuma oder „Weltseele“ in Stoa). MACK meint, dass sich die für das Griechische neue

⁷⁹³ Mack, Logos und Sophia, 63.

⁷⁹⁴ Mack, *op. cit.*, 64. RUDOLPH sagt dennoch, dass hier „der eigentlichen Schritt zur „mythisch-spekulativen Divisierung“ der Weisheit stattgefunden hat (Rudolph, Sophia und Gnosis, 225). Meiner Meinung nach kann man dazu sagen, dass bei der Weisheitsvorstellung von Sap sowohl mytische als auch hellenistisch-philosophische Elemente miteinander verbunden sind.

⁷⁹⁵ Mack, Logos und Sophia, 64.

⁷⁹⁶ Kaiser, Die alttestamentlichen Apokryphen, 103.

⁷⁹⁷ Mack, Logos und Sophia, 64; *cit.* nach Kleinknecht, H., πνεῦμα, In: Friedrich, Gerhard (Herausgeber). Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. VI. Bd. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1963, 337.

Ausprägung des Pneumabegriffes aber leicht erklären läßt, denn das Pneuma stellt in Wirklichkeit das Wesen der Sophia dar, hinter der ein echtes Gotteswesen steht.⁷⁹⁸ MACK meint, dass selbst die stoisch klingende Aussage: „Sie erstreckt sich aber gewaltig von einem Ende zu anderen, und durchwaltet (διοικεῖν) das All wohl“ als Hellenisierung einer Aussage über die Sonnengöttin Isis zu betrachten ist, wie der ähnliche Satz Diod. Sic. I, 11, 5 zeigt. Nach Diod. Sic. durchwalten (διοικεῖν) Osiris und Isis als Sonne und Mond τὸν σύμπαντα κόσμον; nach Sap. 8, 1 durchwaltet die Sophia das All, indem sie mit der Sonne und dem Licht verglichen wird (Sap. 7, 29–30).⁷⁹⁹ Dass die Sophia ausdrücklich mit der Sonne verglichen wird, zeigt nach MACK, dass die Erweiterung der Weisheitsgestalt ständig am Modell der Isis geschehen ist.⁸⁰⁰ Ähnliches vermuten auch RUDOLPH⁸⁰¹ und KAISER⁸⁰². Dass außer griechischen auch andere Einflüsse auf die Vorstellung von der Sophia eingewirkt haben, zeigt auch nach KAISERS Meinung die Anhäufung der rühmenden Prädikationen in V. 22 f.; denn sie besitzen ihre Parallelen in der sich an dem Stil der Isisaretalogien orientierenden Selbstvorstellung der Göttin in den Metamorphosen des Apulejus (*Met.* XI. 5, 1 ff.). Darüber hinaus ist es nicht ausgeschlossen, dass auf die Vorstellung von der Weisheit als Abbild der Güte Gottes auch platonische bzw. mittelplatonische Gedanken eingewirkt haben.

Zusammenfassend muss man sagen, dass man bei der Gestalt der Weisheit in SapSal mit verschiedenen Einflüssen rechnen muss: die Vorstellung von der Weisheit als Abbild (εἰκόν) der Güte Gottes stammt aus dem Platonismus bzw. dem Mittelplatonismus; die Vorstellung von der Weltseele stammt aus der Stoa (aber es gibt sie auch bei Platon); manche Züge bei der Weisheit erinnern auch an Isis. Deswegen muss man KAISER folgen, wenn er sagt: „Mithin kann man annehmen, dass der Hymnus von Weisheitsspekulationen beeinflusst ist, in denen Elemente der stoischen Vorstellung von der Weltseele, platonisch-mittelplatonische Transzendenzkonzepte und hellenistische Isisaretalogien miteinander verschmolzen sind, um die weltüberlegene Transzendenz des jüdischen Gottes zu erweisen“.⁸⁰³ Bei der Weisheit Salomos sind die griechischen Einflüsse stärker als in den Sprüchen oder bei Ben-Sira. Die Weisheit Salomos ist ein Zeuge für die Entwicklung der jüdisch-hellenistischen Weisheitsspekulationen zwischen Prov 8–9, Ben Sira und Philo.⁸⁰⁴

Der Gestalt der Weisheit ist auch bei zwei jüdisch-alexandrinischen Philosophen – bei Aristobul und bei Philo von Alexandrien - wichtig. Bei ihnen nehmen die Vorstellungen von der Weisheit eine philosophische Gestalt an.

Aristobul, der aus Paneas an den Quellen des Jordan gebürtig ist (170–150 v. Chr.) und unter Ptolemäus VI. Philometor gelebt hat, nennt man den „ersten jüdischen Philosophen“. Sicherlich besitzt die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie, die später in Philo kulminierte, in ihm ihren frühesten, wirklich greifbaren Vertreter.⁸⁰⁵ Aristobul war der erste, der die jüdische Religion zum Zwecke der Apologetik mit Hilfe von griechischen Philosophen zu erklären versuchte.⁸⁰⁶ Dafür benutzte er die allegorische Deutungsweise der Bibel. In der Weisheitslehre von Aristobul verbindet sich untrennbar die eigene heilige Überlieferung mit den Denkformen

⁷⁹⁸ Mack, Logos und Sophia, 64. Auch RUDOLPH sagt, dass hier die Weisheit uns als Paredra ("Throngenossin") Gottes entgegen tritt.

⁷⁹⁹ Mack, *op. cit.*, *ibid.*

⁸⁰⁰ Mack, *op. cit.*, 65.

⁸⁰¹ Rudolph, Gnosis und Sophia, 226.

⁸⁰² Kaiser, Die alttestamentlichen Apokryphen, 103.

⁸⁰³ Kaiser, *op. cit.*, *ibid.*

⁸⁰⁴ Kaiser, *op. cit.*, 93.

⁸⁰⁵ Hengel, Judentum und Hellenismus, 300.

⁸⁰⁶ Stern, Die Zeit des Zweiten Tempels, 362.

und Anschauungen der griechischen Philosophie. Aristobul wird in der späteren Überlieferung "Peripatetiker" genannt⁸⁰⁷. SCHLATTER machte darauf aufmerksam, dass gerade die theologischen Anschauungen des Aristoteles, sein Bekenntnis zum philosophischen Monotheismus, seine Lehre von Gott als dem ersten, unbewegten Bewegten und seine klare und maßvolle Ethik, sehr wohl einen philosophischen Juden beeindrucken konnten. Aber es zeigt sich bei Aristobul ein ausgesprochenes, von keiner Schulmeinung einseitig beeinflusster Eklektizismus, und außerdem wurde die Bezeichnung "Peripatetikos" im Alexandria seiner Zeit nicht als feste Schulbezeichnung gebracht.⁸⁰⁸

Schon die Sprüche und Ben-Sira haben die Übereinstimmung von "Weisheit" und Frömmigkeit gelehrt. Aristobul hat diese Konzeption "philosophisch" untermauert und durch kosmologische Argumente begründet. Aristobul geht in seinem Denken von zwei Grundvoraussetzungen aus:

1) Der Pentateuch hat einen verborgenen, philosophischen Sinn. Um diesen Sinn zu erfassen, darf man "nicht in mythologische und menschliche Vorstellungen verfallen" (Eusebius, *Praep. ev.* 8, 10, 2) Damit verwendet Aristobul die allegorische Mythendeutung der Stoa bzw. der alexandrinischen Philologen, gebraucht aber diese Methode noch sehr zurückhaltend. Auch das "Herabsteigen" Gottes auf den Sinai nach Ex. 19, 17-20 ist nicht örtlich zu verstehen, da Gott allgegenwärtig ist. Die Feuererscheinungen und der Posaunenschall wurden jedoch von Gott auf wunderbare Weise ohne menschliches Zutun hervorgerufen, um den Israeliten seine alles durchdringende Majestät zu beweisen (8, 10, 17);

2) Dieses so "philosophisch" verstandene Gesetz Moses ist für die, "die recht zu denken vermögen", ein klarer Beweis für "die Weisheit und den göttlichen Geist" seines Verfassers, der mit Recht "Prophet" genannt wird. Auch griechische Philosophen und Dichter zählten zu seinen Verehrern und haben viele Gedanken von ihm übernommen, derentwegen sie bewundert werden. Rationalität und Inspiration schließen sich für Aristobul nicht aus, sondern gehören eng zusammen; sie sind deshalb kein Gegensatz, weil sie aus der einer göttlichen Weisheit stammen. Wir haben hier erste Ansätze zu einer Inspirationslehre im alexandrinischen Judentum, die sich noch wesentlich von der späteren philonischen unterscheidet, sie ist jedoch eng mit den entsprechenden Vorstellungen in der palästinischen Weisheit, etwa Ben-Siras, verwandt. Weil "richtiges Denken" und "Pneuma" sich nicht ausschließen, kann Aristobul als Zeugen für das Weltregiment des einen Gottes den "Hieros Logos" des Orpheus und die bekannten Verse des Stoikers Aratos anführen.⁸⁰⁹

Für Aristobul ist die Weisheitslehre eng mit der Schöpfungslehre verbunden. Das ist eine eigenartige Kombination der Ruhe Gottes am 7. und der Erschaffung des Lichtes am 1. Tage mit dem vorzeitlichen Sein der Weisheit nach Prv. 8, 22 und gewissen philosophischen Vorstellungen:

„Gott, (der) den ganzen Kosmos erschuf, gab uns auch zur Ruhe den 7. Tag, weil für uns alle der Lebensunterhalt mühevoll ist. Dieser könnte in Wirklichkeit (*physikos*) auch erster (und) Erzeugung des (geistigen) Lichtes genannt werden (*photos genesis*), in welchem das All begriffen wird (*en ho ta panta syntheoretai*). Dasselbe könnte man auf die Weisheit übertragen, denn alles Licht kommt aus ihr; wie auch einige aus der peripatetischen Schule sagten, die Weisheit habe die Rolle eines Leuchters, denn die ihr beständig nachfolgen, befinden sich ihr Leben lang im Zustand der Ruhe (*atarachoi*). Klarer aber und schöner sagte

⁸⁰⁷ Hengel, Judentum und Hellenismus, 295.

⁸⁰⁸ Hengel, *op. cit.*, 295-296.

⁸⁰⁹ Hengel, *op. cit.*, 299-300.

einer unserer Vorfahren, Salomo, sie sei vor Himmel und Erde erschaffen (Prv. 8, 22 ff). Was mit dem zuvor Gesagten übereinstimmt.⁸¹⁰

Aristobul identifiziert den 7. Mit dem 1. Schöpfungstag. Für ihn war jedoch Gott der zeitlichen Ordnung nicht unterworfen. Die angebliche „Ruhe Gottes“ am 7. Tage bedeutete nicht das Ende seines Wirkens, sondern nur die „Fixierung der Ordnung der Dinge“, und das Sechstageswerk war als Festlegung des Zeitplans und der Rangfolge innerhalb der geschaffenen Welt zu verstehen. Aristobul versuchte so, die alttestamentliche Vorstellung vom Schaffen Gottes in der Zeit mit der griechischen Idee vom zeitlosen Wirken Gottes in Übereinstimmung zu bringen. Nicht Gott selbst, nur seine Schöpfung ist der Zeiteinteilung unterworfen. Die einzelnen, festgelegten Festzeiten, vor allem der Sabbat als Ruhetag, erscheinen als Symbole der göttlichen Weltordnung. Auch die astronomischen Erörterungen über das Datum des Passahfestes lassen einen solchen „kosmischen“ Sinn dieses Festes vermuten.⁸¹¹

Die Vorstellung vom 7. Tag wird daher erst sinnvoll, wenn man ihre tiefere Bedeutung erkennt: Im Anschluß an die pythagoreischen, platonischen und hippokratischen Zahlenspekulationen interpretiert er sie als das kosmische Ordnungsprinzip der „Siebenzahl“. Der ganze Naturprozess, vor allem auch in organisch-physiologischer Hinsicht, ist nach der Siebenstruktur gestaltet, sie ist für das kundige Auge der Erweis der göttlichen Ordnung der Welt. Für Aristobul begründet die die Welt durchdringende und ordnende geistige „Siebenstruktur“ auch die menschliche Erkenntnisfähigkeit und Weisheit. Aristobul übernimmt hier offensichtlich die stoische Definition der Weisheit.⁸¹² In ähnlicher Weise umschreibt das aus dem Anfang des 1. Jh.s. n.Chr. stammende 4. Makkabaerbuch 1, 16 ff in gut stoischer Manier „Weisheit“ als „Erkenntnis göttlicher und menschlicher Dinge“, definiert diese aber dann einschränkend als *he tou nomou paideia*. Auch für Aristobul hat die rechte Erkenntnis ethische Konsequenzen; die rechte Erkenntnis führt auch zum rechten Wollen, da sie die Macht der bösen Kräfte der Seele zu zügeln vermag.⁸¹³ Für Aristobul ist die Weisheit gleichzeitig das Licht, das Urlicht, das Gott vor Himmel und Erde geschaffen hat (Gn 1, 3 ff). Diese Verbindung von „Weisheit“ und „Urlicht“ wird dann Sap. 7, 22–26 ausführlich weitergeführt. Im ganzen hat Aristobul die ursprüngliche jüdisch-palästinische Vorstellung von der personifizierten „hokmah“ als der Gefährtin Gottes bei der Erschaffung der Welt sowie den biblischen Schöpfungsbericht von Gen. 1–2, 4 a, unter besonderer Hervorhebung von Gen. 2, 1–4a, mit den Vorstellungen der griechischen philosophischen Kosmologie und Erkenntnislehre verschmolzen, ohne jedoch ihr proprium aufzugeben. Er bindet sich zudem nicht an eine bestimmte philosophische Schule, sondern verwendet in freier, eklektizistischer Manier solche Gedanken, die seiner Meinung nach mit der jüdischen Überlieferung vereinbar sind.⁸¹⁴ Die mythologisch-personhaften Züge der „Weisheit“ treten bei Aristobul wesentlich weniger hervor als in Prv. 8, 22, Sir. 24 oder später in Sap. 6, 12–8, 18 und bei Philo. Auch die einmalige Bindung an Israel, wie sie bei Ben-Sira durch die Gleichsetzung mit dem Gesetz erreicht wurde, finden wir so bei ihm nicht. An ihre Stelle tritt die Identifizierung mit dem kosmischen Ordnungsprinzip der Sieben, das Israel durch das Sabbatgebot in besonderer Weise geoffenbart worden war.⁸¹⁵ Selbst die Vorstellung von dem besonderen Charakter des am 1. Schöpfungstage erschaffenen Urlichtes war in Palästina nicht unbekannt, ebenso die Gleichsetzung von Licht und Weisheit; beides erscheint in der tannaitisch-rabbinischen wie in der apokalyptischen Literatur; das Urlicht wurde

⁸¹⁰ Hengel, Judentum und Hellenismus, 300–301.

⁸¹¹ Hengel, *op. cit.*, 301–302.

⁸¹² Hengel, *op. cit.*, 302.

⁸¹³ Hengel, *op. cit.*, 303.

⁸¹⁴ Hengel, *op. cit.*, 304.

⁸¹⁵ Hengel, Judentum und Hellenismus, 305. Vgl. 7 Schöpfungstage, 7 Erzengel .

jedoch bezeichnenderweise nicht noetisch-kosmologisch, sondern eschatologisch gedeutet: Gott selbst hat es für die messianische Zeit aufbewahrt. Es ist eigenartig, wie so bei Aristobul jüdisch-palästinische und pythagoreisch-platonische und stoische Vorstellungen ineinanderfließen. Man stand damals in Alexandrien - und wahrscheinlich auch in den Weisheitsschulen Palästinas - Anregungen von seiten des griechischen Denkens nicht ablehnend gegenüber, weil sie im Grunde ja nur die Überlegenheit der älteren jüdischen Religion demonstrierten. Während sich jedoch in Palästina im Anschluß an die makkabäische Erhebung die Tendenz zur geistigen Abschließung gegenüber der nichtjüdischen Welt in gesetzestreuen Kreisen verstärkte, blieben die besten Kräfte der griechischsprechenden Diaspora gegenüber ihrer Umwelt stärker geöffnet. Im Gegensatz zu der exklusiv-zelotischen Beschränkung des Sabbatgebotes auf Israel im Jubiläenbuch und der späteren rabbinischen Überlieferung zitiert Aristobul als "Kronzeugen" für dieses "Lebensgesetz des Kosmos" die ältesten Weisen Griechenlands und macht so Pythagoras, Sokrates und Plato zu Bekennern eines ethischen Monotheismus, die sich von Mose hatten belehren lassen. Hinter diesen Anschauungen steht keine assimilationsbereite Schwäche, sondern ein festgegründetes, geistig-reiligiöses Selbstbewußtsein und seine Philosophie ist zugleich ein Ausdruck der missionarischen Expansion des griechischsprechenden Judentums der hellenistisch-römischen Zeit.⁸¹⁶

Philo war nach dem Thora-Ausleger Aristobulos der einzige hellenistische Jude, der jüdische Tradition und hellenistisches Denken nicht nur in Einzelheiten sondern auch systematisch zu verbinden suchte, vor allem im Sinne des mittleren Platonismus und der Stoa.⁸¹⁷ Die Grundzüge seiner Philosophie habe ich schon I. 3. 3. 4. beschrieben.

Obwohl Philo von den Weisheitsbüchern nur Prov. 3, 4; 3, 11-12; 4, 3; 8, 22 zitiert (*Ebr.* 84; *Congr.* 177; *Ebr.* 31; *Virt.* 62), zeigt er sich doch deutlich von ihnen, besonders von Sap., in seiner Logoslehre beeinflusst. Außerdem dürfte noch folgender Gedanke auf ihn eingewirkt haben: Die Weisheit äußert sich vornehmlich in der vernunftgemäßen Lebensführung. Bei Gott kann davon keine Rede sein. Daher bedeutet göttliche Weisheit bei Gott das göttliche Wirken in Übereinstimmung mit seiner Vernunft. Da Gott nicht gegen seine Vernunft handeln kann, ist seine Vernunft mit seiner Weisheit identisch.⁸¹⁸ Die Weisheit ist die Erkenntnis und Selbsterkenntnis Gottes.⁸¹⁹ Wie nun Gott das Prinzip aller Vernunft ist, ist er auch der Ausgangspunkt aller Weisheit.⁸²⁰

Für Philo war Logos ein Mittelwesen zwischen Gott und Kosmos. Einmal wird der Logos ausdrücklich mit der Weisheit identifiziert (*Leg. All.* I 65).⁸²¹ Ferner gibt es bei Philo einige indirekte Gleichstellungen, wenn die Weisheit die gleichen Funktionen ausübt wie der Logos. Beide sind *causa instrumentalis* bei der Weltschöpfung: Vermittels der Weisheit wurde das All erschaffen (*Fug.* 109). Nach der Weltschöpfung ist sie der Logos und Erhalter der Welt (*Ebr.* 81.).⁸²² Der Logos ist die sich offenbarende göttliche Vernunft, das „Wort“ Gottes in der Welt, durch das der Mensch zur Weisheit geführt werden kann. Wenn er die Weisheit erlangt hat, wird ihm die Unsterblichkeit zuteil. Ein Zweifel darüber, ob diese Weisheit die göttliche oder die menschliche ist, dürfte wohl nicht bestehen: Die menschliche Weisheit verleiht Unsterblichkeit

⁸¹⁶ Hengel, *op. cit.*, 306-307.

⁸¹⁷ Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, 89.

⁸¹⁸ Bormann, Karl. *Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien. Eine Auseinandersetzung mit H. A. Wolfson. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Köln.* 1955, 94.

⁸¹⁹ Mack, *Logos und Sophia*, 116.

⁸²⁰ Bormann, *Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien*, 94-95.

⁸²¹ Bormann, *op. cit.*, 95.

⁸²² Bormann, *Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien*, 95.

(*Leg. All.* II 86–87). Die menschliche Weisheit geht aber aus von Gottes eigener Weisheit (*Leg. All.* II 86). Die göttliche Weisheit ist die Quelle, aus welcher alle menschliche Weisheit entspringt. Da durch den Besitz der menschlichen Weisheit Unsterblichkeit gewährt wird, ist die göttliche Weisheit als Ausgangspunkt der menschlichen das letzte Prinzip der Unsterblichkeit. Deshalb kann Philo auch sagen, die göttliche Weisheit verleihe Unsterblichkeit (*Det.* 115. Zu *Leg. All.* I 65).⁸²³

Bisweilen trennt Philo Weisheit und Logos voneinander und läßt eins vom anderen ausgehen.⁸²⁴ So tritt bei Philo die Weisheit als Prinzip der Tugend auf. Nach *Somn.* II 242 steht zwischen der göttlichen Weisheit und den Kardinaltugenden der göttliche Logos, der von der Weisheit ausgeht und die Tugenden „bewässert“. Der Logos „geht aus von der göttlichen Weisheit“ (*Somn.* II 242), d. h. das Wirken der göttlichen Vernunft in der Welt wird geleitet von der göttlichen Weisheit, welche mit der göttlichen Vernunft als solcher identisch ist. Die Welt entsteht durch das Wirken der göttlichen Weisheit, welche mit der göttlichen Vernunft als solcher identisch ist. Die Welt wird durch das Wirken der in der göttlichen Vernunft enthaltenen Kräfte zu einem Abbild der Weisheit Gottes (*Somn.* II 248). Das gilt auch von der Seele des Weisen: Der Weise lebt nach den Gesetzen, die er im Wirken des göttlichen Logos erkennt.⁸²⁵

Philos Auffassung von der göttlichen Weisheit ist gleichzeitig sowohl philosophisch als auch mythologisch. Er bezeichnet die Weisheit mit verschiedenen bildlichen Wendungen: sie ist Mutter, Nährerin (*Quis Rer.* 191), Amme (Ammen des Weisen: *Conf.* 49; *Quis Rer.* 53. Amme des Alls: *Ebr.* 31), Gattin, Quelle, sei es des Wasserstromes, der Nahrung oder des Lichtes.⁸²⁶ Sie ist Ziel des Weges des Weisen⁸²⁷ und der Weg zur wahrhaften himmlischen Heimat des Menschen⁸²⁸; Führerin auf diesem Weg⁸²⁹; „Erstling“ (πρωτίστη) Gottes (vgl. *Prov.* 8, 22); „Tochter Gottes“ (*QG* IV, 97; *Fuga* 50 ff.), die „Älteste“ (πρεσβυτάτη) (*Fuga* 51), die „Erstgeborene“ (*QG* IV, 97) und der ἀρχή. Diese Epitheta lassen sich als Isis-Prädikate nachweisen, die, auf die Weisheit übertragen, ihre Erhabenheit über alle Geschöpfe und ihre Präexistenz vor aller Welt zum Ausdruck bringen. Dass die Weisheit bei Philo noch so bezeichnet wird, paßt gut zu ihrer überkosmischen Stellung und braucht nicht unbedingt, wie bei *Prov.* 8, 22 und *Sir.* 24, 3 ff. auf ihre Beziehung zur Schöpfung bezogen zu werden.⁸³⁰ Wichtig ist, dass der Logos ebenfalls als Geschöpf Gottes bezeichnet wird und damit ein Merkmal der Weisheit aufnimmt. Er ist der „Älteste gegenüber allem, was geworden ist (πρεσβύτατος ... τῶν ὅσα γέγονε. *Leg. Alleg.* III, 175). Er heißt der „Erstgeborene Gottes“ (πρωτόγονος, *Conf.* 146. Vgl. *Agr.* 51; *Somn.* I, 215; *Conf.* 63; *Fuga* 108 ff) und der „Anfang“ (ἀρχή, *Conf.* 146). Dass die Übereinstimmung mit Prädikaten der Weisheit auf eine Synthese zwischen der Weisheit und dem Logos hinweist und aus der Weisheitsspekulation zu verstehen ist, hat schon WEISS gezeigt.⁸³¹

Sehr merkwürdig ist bei Philo, dass die Weisheit die Mutter der Welt und die Gattin Gottes ist. In *Ebr.* 30–32 schließt sich Philo *Prov.* 8, 22 an und spricht über die Welterschöpfung:

⁸²³ Bormann, *op. cit.*, 96.

⁸²⁴ Bormann, *op. cit.*, *ibid.*

⁸²⁵ Bormann, *op. cit.*, 97.

⁸²⁶ Mack, Logos und Sophia, 117.

⁸²⁷ Mack, *op. cit.*, 118 ff.

⁸²⁸ Mack, *op. cit.*, 133 ff.

⁸²⁹ Mack, *op. cit.*, 135 ff.

⁸³⁰ Mack, *op. cit.*, 142.

⁸³¹ Mack, Logos und Sophia, 143.

Der Demiourgos, welcher unser Weltall geschaffen hat, wird mit Recht zugleich auch als Vater des Erschaffenen bezeichnet, als Mutter aber das Wissen des Erzeugers (μητέρα δὲ τὴν τοῦ πεποικηκότος ἐπιστήμην); ihr hat Gott beigewohnt (συνών) und die Schöpfung erzeugt.⁸³²

Die Weisheit figuriert auch *Quod Det.* 54 und *Quis Rer.* als Mutter der Welt. 195, wo von der Rolle der Weisheit bei der Schöpfung gesprochen wird. Dort wird die durch die Weisheit erschaffene Welt (ὁ θεία σοφία δημιουργηθεὶς κόσμος) als „das vollkommenste Werk“ bezeichnet.⁸³³ Aber die himmlische Weisheit wird nicht nur als Mutter, sondern auch als Gattin – Gattin Gottes und Gattin des Weisen – bezeichnet.⁸³⁴ Beiden Vorstellungen begegnen wir auch in der späteren Weisheitsliteratur. So kommt die Vorstellung von der Weisheit als Liebling und Lebensgefährtin Gottes in Sap 8, 3 vor und Ben-Sira 15, 2 sagt über den Weisen: καὶ ὑπαντήσεται αὐτῷ ὡς μήτηρ καὶ ὡς γυνὴ παρθενίας προσδέξεται αὐτόν. Die Vorstellung von der Weisheit als Weib Gottes ist deshalb sehr merkwürdige, weil im AT (außer Sap) eine solche Vorstellung fehlt: Der Gott des AT ist ein Mann ohne Frau; neben ihm fehlt eine Göttin als Gattin Gottes.⁸³⁵ Aber die Auffassung, dass Gott der Herr eine Frau hat, ist viel älter als die Weisheit Salomos (1. Jhr. v. Chr.). QUISPTEL macht auf die Tatsache, aufmerksam, dass im israelitischen Negeb und in der Nähe von Hebron hebräische Inschriften aus dem achten vorchristlichen Jahrhundert gefunden wurden, in denen neben „dem Herrn, der uns beschützt“ auch seine Frau, die Aschera, erwähnt wird. Das war damals Volksglaube in Israel. Aschera wurde mit Anat identifiziert. Im fünften vorchristlichen Jahrhundert verehrten die jüdische Soldaten im ägyptischen Elephantine (bei Assuan) noch immer Anat Jahu, die fremde Göttin, welche des Herrn Gattin war. Wie so oft, hat die Peripherie das Uralte bewahrt. QUISPTEL meint, dass die erotisch dargestellte Sophia der Alexandriner von Elephantine stammen dürfte.⁸³⁶ Aber dass ist nur eine Vermutung – zu der Zeit, als das hellenistische Judentum entstand, war die Kolonie von Elephantine schon längere Zeit verschwunden.

In die zeitliche und sachliche Nachbarschaft zu Philo gehört schließlich die Vorstellung von der „entschwundenen Weisheit“, oft als „Mythos“ bezeichnet und in der apokalyptischen Literatur belegt (AthHen 42, 1–8; 4. Esra 5, 9–10; syr.BarApk 48, 36). Danach hat die Weisheit die Welt verlassen, weil Sünde und Ungerechtigkeit ihr keinen Platz ließen; sie kehrte in ihre „himmlische Wohnung“ oder „Kammer“ zurück und wird entsprechend dem apokalyptischen Zeitschema erst wieder am Ende der Zeiten auftreten, wenn die Gerechtigkeit wiederhergestellt ist. Hier ist nicht nur der die jüngere Weisheitsliteratur (Sap; Qoh) begleitende Weltpessimismus deutlich greifbar, sondern die Idee von der personifizierten, transzendenten Weisheit, die auf Erden keine Heimstatt mehr besitzt.⁸³⁷

4. 3. 1. Das Buch Kohelet

Unter der Weisheitsliteratur besitzt eine besondere Stelle das Buch Kohelet (der Prediger), das in der letzten Zeit des 3. Jahrhunderts in Palästina geschrieben wurde.⁸³⁸ Dieses Buch enthält eine

⁸³² cit. nach Mack, *op. cit.*, 145.

⁸³³ Mack, *op. cit.*, *ibid.*

⁸³⁴ Mack, *op. cit.*, 157–158.

⁸³⁵ Köhler, Vana Testamendi teologia, 4–5 KÖHLER lenkt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass im Hebräischen das Wort „Göttin“ fehlt (Köhler, *op. cit.*, 5).

⁸³⁶ Quispel, Gnosis, 419.

⁸³⁷ Rudolph, Sophia und Gnosis, 227.

⁸³⁸ Hertzberg, Hans Wilhelm. Der Prediger. Kommentar zum Alten Testament, Bd XVII 4–5. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1963, 42 ff.

Anzahl von größeren Lehrdichtungen oder kurzen Sentenzen, die sich, überwiegend im Ich-stil formuliert, als die persönliche Lebenserfahrung eines weisen Mannes geben. Nachdem sich die Auslegung endgültig von der Annahme eines geschlossenen Gedankenzusammenhanges und eines stufengängigen inneren Aufbaus gelöst zu haben schien und zu der Überzeugung durchgefunden hatte, dass die literarischen Einheiten aus sich heraus zu erklären seien, scheint sich in dieser Sache neuerdings doch wieder ein Wandel anzubahnen. Es gibt eben eine innere Einheit, die sich auch auf andere Weise aussprechen kann als durch eine lineare Gedankenentwicklung, nämlich durch Einheit des Stils, der Topik und der Thematik, die ein Literaturwerk zu einem Ganzen machen.⁸³⁹ Eine besondere vereinheitlichende Funktion haben einige wenige Leitbegriffe, zu denen Kohelet immer, wieder zurückkehrt.⁸⁴⁰ Solche Begriffe sind z. B. *hebel*⁸⁴¹, *r'wt ruah*⁸⁴², *amal*⁸⁴³, *zmn*⁸⁴⁴, *kshrwn*⁸⁴⁵, *jitron*⁸⁴⁶, *miqre*⁸⁴⁷, mit dessen Hilfe beschreibt Kohelet den Zustand des Menschens in dieser Welt.

Die „Philosophie“ des Kohelets fast VON RAD in folgendem kurz zusammen: 1. Eine rationale Durchforschung des Lebens vermag auf keinen tragfähigen Sinn zu stoßen; es ist alles „nichtig“. 2. Gott bestimmt alle Geschehnisse. 3. Der Mensch vermag diese Setzungen, das „Werk Gottes“ in der Welt, nicht zu erkennen.⁸⁴⁸

Für Kohelet ist das Leben nichtig, wenn die durchgestandene Mühsal steht in keinem Verhältnis zu seinem Ertrag (1, 3; 2, 22 f). Auch ein Blick auf die menschliche Sozialstruktur

⁸³⁹ Von Rad, Weisheit in Israel, 292–293.

⁸⁴⁰ Von Rad, *op. cit.*, 293.

⁸⁴¹ Nach GESENIUS bedeutet dieses Wort: 1) Hauch; 2) Schein ohne Wesen (Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 203). LXX übersetzt: *ματαιότης*, Vulgata: *vanitas*, LUTHER: eitel, Einheitsübersetzung: Windhauch, VON RAD: Nichtigkeit. HERTZBERG sagt: „es drückt Vergänglichkeit, Wertlosigkeit, Sinnlosigkeit – Nichtigkeit in jedem Sinne – aus“ (Hertzberg, Der Prediger, 69). Nach HERTZBERG kommt dieses Wort bei Prediger 32 mal vor (Hertzberg, *op. cit.*, 31).

⁸⁴² Das Verbum *r'wt* bedeutet „Wohlgefallen an einer Sache (sich Weiden daran)“ (Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 796). Der Ausdruck *r'wt ruah* bedeutet nach GESENIUS: „ein Haschen nach Wind, eitles Sterben, leerer Tand“ (Gesenius, *op. cit.*, *ibid.*). LXX übersetzt: *προαίρεσις πνεύματος*, Vulgata: *cassa sollicitudo mentis*, LUTHER und VON RAD: Haschen nach Wind, Einheitsübersetzung: Luftgespinnst. Es ist nicht klar, ob *r'wt* mit bibl.-aram. *r'w*, cstr. *r'wt*, „Wille“ (Esr 5, 17; 7, 18) sowie mit *r'wta* „Begehren“ und danach mit hebr. *rz* = *r'a* zusammenzustellen oder von *r'* „weiden“ abzuleiten ist. Für das letztere würde die aus Hos 12, 2 bekannte Redensart *ro'e roh* sprechen. Diese wird eindeutig durch den Parallelismus erklärt: Ephraim weidet Wind und jagt dem Ostwind nach – ein sinnloses Tun, da es niemandem einfallen kann, den Wind zusammenzuhalten wie der Hirt seine Herde. So sollte der Sinn auch hier sein: gedacht ist an ein Tun, das den Wind einfangen möchte (Hertzberg, Der Prediger, 78).

⁸⁴³ Nach GESENIUS bedeutet *amal* „1) mühevollen Arbeit, Mühe; 2) das Erarbeitete, die Frucht der Arbeit“ (Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 641).

⁸⁴⁴ Nach GESENIUS bedeutet *zmn* „bestimmte, abgegrenzte Zeit“ (Gesenius, *op. cit.*, 236).

⁸⁴⁵ Nach GESENIUS bedeutet *kshrwn* „1) Vorteil; 2) Gedeihen, Gelingen“ (Gesenius, *op. cit.*, 409).

⁸⁴⁶ Nach GESENIUS bedeutet *jitron* „1) Vorzug; 2) Vorteil“ (Gesenius, *op. cit.*, 368). *Jitron* ist eigentlich das, was übrigbleibt, der Rest, mit *mh* verbunden (wie 1, 3) fast in rechnerischem Sinne: Welches ist das Fazit, was kommt dabei heraus?“ Das Rechnerische liegt überhaupt Qoh; er legt die Tatsachen der Welt auf Eis, und das Ergebnis ist *hebel* (Hertzberg, Der Prediger, 69).

⁸⁴⁷ Nach GESENIUS bedeutet *miqre* „1) Zufall; 2) Schicksal, Widerfahrnis“ (Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 495). Man hat auch in dem Wort *miqre* einen Gräzismus sehen wollen und es mit *τύχη* in Verbindung gebracht. HENGEL sagt dazu: „Auch wenn eine solch voreilige Identifizierung mit Recht zurückgewiesen wurde, darf nicht übersehen werden, daß Begriffe wie „Zufall“ oder „Geschick“ der Vorstellungswelt des A. T. im Grunde fremd sind; denn „*miqre*“ bedeutet nicht mehr wie an den anderen wenigen Stellen im A. T. einen beliebigen „Zufall“, sondern das feststehende unabänderliche „Todesgeschick“, das über jeden Menschen verhängt ist und ihn ohne Rücksicht auf sein Verhalten zu seiner Zeit trifft. Das ist das Neue bei Qohelet“ (Hengel, Judentum und Hellenismus, 220).

⁸⁴⁸ Von Rad, Weisheit in Israel, 294.

eröffnet trostlose Perspektiven. An der Stätte des Rechts herrscht das Unrecht (3, 16). Es führt zu nichts Gutem, dass über den Hohen ein Höheren und über dem Höheren ein noch Höherer steht (5, 7), dass ein Mensch über den anderen Gewalt hat (8, 9), die Tränen der Unterdrückten trocknet niemand; kein Tröster ist da (4, 1). Ordentlichkeit und Rechtschaffenheit lohnen sich nicht. Oft geht es den Bösen viel besser, und der Tod macht zuletzt doch alle einander gleich (7, 15; 8, 10, 14; 9, 2). Zum Schlimmsten gehört, dass der Mensch außerstande ist, über die Zukunft zu verfügen, dass er ihr ungeschützt preisgegeben ist. Er weiß ja nicht, was geschehen wird, denn was da geschehen wird, wer kündet es ihm an? (8, 7; 9, 1; 10, 14).⁸⁴⁹

Hinter dem Problem der Zukunft steht für Kohelet die noch schwerere Frage des Todes, der seinen Schatten auf jede Sinndeutung des Lebens legt. Redet Kohelet vom Geschick (*mikre*), so ist damit zugleich auch der Tod anvisiert. So z. B. in der berühmten Stelle, wo er sich die Frage stellt, ob sich das Geschick der Menschen wirklich von dem der Tiere unterscheide (3, 19). In der großen Allegorie 12, 2–6 deckt er schonungslos auf, wie die Lebesäußerungen des Menschen im Alter nachlassen, wie es immer dunkler um ihn wird, bis „die silberne Schnur zerreißt und die goldene Schale zerspringt“. Angesichts solcher Aspekte kann es nicht verwundern, dass auch das fraglich wurde, was den Alten zum Sichersten gehörte, der Wert der Weisheit gegenüber allen Spielarten der Torheit. Gewiß, auch unter sehr ungünstigen Bedingungen ist der Weisheit gelegentlich ein Vorrang zuzuerkennen. Aber was nützt sie, wenn sie unerkant und also ungenützt bleibt (9, 13–16)? Und ist nicht das Nachdenken über Weisheit und Torheit im Grunde auch ein Haschen nach Wind? Denn „bei viel Weisheit ist viel Kummer“, und „wer Erkenntnis mehrt, der mehrt Leiden“ (1, 16–18).⁸⁵⁰

Trotz all dieser niederdrückenden Wahrnehmungen ist Kohelet weit davon entfernt, das Geschehen in der Welt für einen planlosen Wirrwar zu halten. Er weiß um etwas, das doch geheimnisvoll wie eine Ordnung in allen Geschehnissen waltet; er nennt das gern neutral die „Zeit“ und rührt damit an die Tatsache, dass alle Betätigungen und Widerfahrnisse irgendeiner Determination unterworfen sind: für alles ist Zeit und Stunde gesetzt, für alles Wollen unter dem Himmel (3, 1–8. 17). Zu dieser Vorstellung kehrt Kohelet immer wieder zurück. Für jede Sache gibt es Zeit und Recht (8, 6). Diese Bestimmtheit aller Verrichtungen hat aber gar nichts Tröstliches, denn oft genug wird durch sie das vom Menschen mühsam Erlernte außer Kurs gesetzt.⁸⁵¹ Das alles ist von Gott bestimmt, aber auch dieses Wissen ist nicht Tröstliches, wenn der Mensch das „Werk Gottes“ nicht „finden“ kann. Damit meint Kohelet, dass der Mensch sich nicht darauf einstellen, dass er das jeweils von Gott Bestimmte nicht einkalkulieren kann. Genau in diesem Sinne sagt er später, dass „der Mensch seine Zeit nicht kennt“. Blind und unwissend, wie Tiere ins Netz gehen, so überfällt ihn plötzlich eine „böse Zeit“ (9, 12). Wohl hat Gott auch „den bösen Tag gemacht“, aber das ist kein Trost, weil der Mensch das ja nicht finden kann, was nach ihm kommt (7, 14).⁸⁵²

Bei der Gottesvorstellung von Kohelet begegnen wir neuen Züge, die in der früheren Weisheitsliteratur fehlen. Zuerst „entnationalisiert“ Kohelet den Gottesbegriff: Er vermeidet – sicher bewußt – den Gottesnamen Jahwe und gebraucht statt dessen ganz überwiegend den Ausdruck *ha Elohim*, nur 8 von 38 Stellen sind ohne Artikel. Bei Kohelet fehlen auch alle Hinweisen auf Gottes Geschichte mit Israel und auf das Gesetz.⁸⁵³ Dieser konsequente Sprachgebrauch soll wohl die Universalität seiner Gottesvorstellung und ihre Distanz zum

⁸⁴⁹ Von Rad, *op. cit.*, *ibid.*

⁸⁵⁰ Von Rad, *op. cit.*, 294–295.

⁸⁵¹ Von Rad, *op. cit.*, 295.

⁸⁵² Von Rad, *Weisheit in Israel*, 297.

⁸⁵³ Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 216–217.

Menschen zum Ausdruck bringen.⁸⁵⁴ Der Gott rückt in die Ferne und steht weit über den irdischen Dingen, so daß sowohl sein Geschichts- wie sein Schöpfungshandeln ins Zwielflicht geraten.⁸⁵⁵ Gott ist in der Gefahr, zur unpersönlichen Schicksalsmacht zu werden. K. GALLING weist darauf hin, dass „der ›Zeitenablauf‹, dem Gott seinen Plan überwies...einen beinahe personhaften Charakter“ gewinnt, „eine Eigenständigkeit, die man doch mit außerbiblichen Aionvorstellungen vergleichen kann“. Für das Gebet, das im A. T. die Brücke zu dem „nahen Gott“ bildet, ist kaum mehr ein Raum übrig. Darüber hinaus „verliert (Gott) seine sittliche Wesensart, und damit seine Stellung als Erhalter des Bestehenden, als Quelle der Gerechtigkeit und Lebenskraft“. Konsequentermaßen ethisches Verhalten kann darum nicht empfohlen werden: „Sei nicht allzu gerecht und sei nicht übermäßig weise, warum willst du dich zugrunde richten?“ (7, 16). Es bleibt so dem Menschen nur die „resignierte“ Haltung der „Gottesfurcht“ gegenüber dem unverständlichen, stets sein Leben bedrohenden Walten des göttlichen Planes und das Sichbescheiden mit dem von Gott zugemessenen Teil (*heleg*), ein neuer „Schicksalsbegriff“ Qohelets, das positive Gegenstück zum „Todesgeschick“ (*miqre*). Soweit Gott dem Menschen seinen „Teil“ an den Gütern dieser Welt zum Geschenk gibt, soll der Mensch seinen „Kairos“ nützen, sie genießen und das quälende Nachdenken vergessen. Hier zeigt sich an einer Stelle ein persönlicher Zug in dem strengen Bild des fernen Gottes: „An dem Annehmen dieses Geschenkes hat Gott Wohlgefallen (*raza*)“. Aber auch dieser positive Ausblick ist von 2 Seiten her eingeschränkt. Er gilt nur für den im Grunde in willkürlicher Weise von Gott Bevorzugten (2, 25 f; 5, 18). Die aus unersichtlichen Gründen durch auf die Schattenseite des Lebens gestellt Menschen haben keinen Anteil an dieser Freude, für sie wäre es besser, sie wären tot oder nie geboren, und die plötzlich einbrechenden „bösen Tage“ der Not, der Krankheit und des Alters können jederzeit der Freude ein Ende bereiten. Sicher und unabwendbar ist allein das Todesgeschick, das alle Freude und Mühe abschneidet.⁸⁵⁶

Viele Wissenschaftler (so schon E. MAYER) meinen, dass das Buch von Kohelet die Krise widerspiegelt, die im Judentum stattgefunden hat, als das Judentum mit der hellenistischen Zivilisation sich berührt hat. K. GALLING behauptet, dass Qohelet in scharfer kritischer Auseinandersetzung mit der „theistischen Aufklärung“ der traditionellen Weisheit steht und sagt: „Vorangegangen ist der Bruch mit dem Väterglauben, der Bruch mit der Vergeltungslehre“. Dieser Bruch mit dem Glauben an die Wirksamkeit der göttlichen, lohenden und strafenden Gerechtigkeit war in Griechenland geraume Zeit früher eingeleitet worden. Der Rhetor THRASYMACHOS äußerte sich schon gegen Ende des 5. Jh. v. Chr. sehr kritisch: „Die Götter kümmern sich nicht um menschliche Dinge; denn sie übersehen das höchste Gut unter den Menschen, die Gerechtigkeit. Wir sehen dagegen, daß die Menschen von dieser keinen Gebrauch machen“, Dass dies nicht die Meinung eines Außenseiters war, zeigt die Kritik seines großen Zeitgenossen EURIPIDES am traditionellen Götterglauben, der den Göttern vorwirft, dass sie nicht in der Lage seien, auf der Erde für die Gerechtigkeit zu sorgen. Die Kritik geht hier noch einen Schritt weiter bis zu der Konsequenz: „Wenn die Götter Schändliches tun, sind sie nicht Götter“. Durch ihn drangen die religiösen Zweifel in breite Volkskreise. Über 100 Jahre später finden wir in der Neuen Komödie MENANDERS, die nun wirklich die Meinung des Volkes wiedergibt, ähnlich widersprechende Äußerungen.⁸⁵⁷ In der Konsequenz seiner Kritik traditioneller Anschauungen geht Qohelet allerdings lange nicht so weit wie die populäre griechische Kritik an den Göttern.⁸⁵⁸ Der Hauptunterschied blieb jedoch, dass Qohelet an der

⁸⁵⁴ Hengel, *op. cit.*, 216.

⁸⁵⁵ Rudolph, *Die Gnosis*, 301.

⁸⁵⁶ Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 222–223.

⁸⁵⁷ Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 224–225.

⁸⁵⁸ Hengel, *op. cit.*, 229.

Realität und Allwirksamkeit Gottes festhalten konnte, während das polytheistische griechische Pantheon durch die Kritik im Grunde zerstört wurde und nur mit Mühe eine sehr allgemeine, unpersönliche Gottesvorstellung erhalten blieb.⁸⁵⁹

Wie in der hellenistischen Religion, ist auch bei Qohelet den Begriff „Schicksal“ (*migre, heleg*) wichtig. Die Krise der griechischen Religion, die sich in der Entleerung der alten Göttervorstellungen und ihrem Ersatz durch die unverbindlichen Schicksalsbegriffe äußerte und etwa im 3. Jh. v. Chr. ihren Höhepunkt erreichte, hat vermutlich das Denken Qohelets nicht unberührt gelassen.⁸⁶⁰ Ungefähr zur gleichen Zeit hat sich auch die ägyptische Weisheit, wie es z. B. der Papyrus Insinger mit seiner immer wiederkehrenden stereotypen Schlußformel: „Das Geschick und das Glück, die kommen, werden von Gott bestimmt“, zeigt, mit der Schicksalsfrage beschäftigt, ohne allerdings zu den Tiefen eines Qohelet durchzustoßen. Die Bekanntschaft mit griechischer Religionskritik und griechischem bzw. ägyptischem Schicksalsglauben wurde vermutlich durch ptolemäische Beamte, Kaufleute und Soldaten vermittelt, die auch in Jerusalem nicht fehlten. Qohelet begegnete auf diese Weise nicht den Schulmeinungen der Philosophen, sondern den volkstümlichen Anschauungen des griechischen „Bürgertums“. Die Anregungen von dieser Seite verschmolz er in ganz individueller Weise mit der traditionellen „Weisheit“ und seinen eigenen Beobachtungen.⁸⁶¹

Natürlich gibt es im Buch Kohelet keine gnostische Motive, aber wie schon gesagt, ist für dieses Buch kennzeichnend eine scharfe skeptische Haltung und die pessimistische Weltanschauung – im Gegensatz zur traditionellen alttestamentlichen Weisheitsliteratur, die nach ihrer Grundhaltung optimistisch war und deshalb kann man vermuten, dass die Skepsis und der Pessimismus von Kohelet der Beste Boden gewesen sind, auf den die gnostische Weltbetrachtung Wurzel schlagen und Blüte treiben konnte.⁸⁶² RUDOLPH schreibt: „Das Auseinanderbrechen von Gott und Welt, der Verlust des Vertrauens auf den Sinn des Daseins und der Pessimismus sind Vorboten der gnostischen Daseinshaltung. Gott rückt in die Ferne, er steht jenseits des irdischen, sinnlosen Treibens: der „fremde Gott“ in höchster Entfernung meldet sich an. Es bedarf nur noch eines letzten Schrittes, der den Faden mit dem Schöpferwirken Gottes in der Urzeit restlos zerschneidet und die Sinnlosigkeit und das ungöttliche Chaos der Welt auf eine widergöttliche Macht zurückführt, während der wahre Gott im unwandelbaren und unbefleckten Jenseitsbereich verbleibt (wobei man Anleihen an der hellenistischen Gottesauffassung macht). In der Gnosis hat sowohl der *agnostos theos* als auch der Demiurg Züge

⁸⁵⁹ Hengel, *op. cit.*, *ibid.*

⁸⁶⁰ Über die direkte Berührungen zwischen dem Prediger und der griechischen Philosophie und Literatur hat man sehr viel diskutiert. Man hat die Berührungen mit Epikur, der Stoa oder den kyrenaischen Hedonikern, Heraklit und der griechischen Gnomik des Hesiod und Theognis behauptet (Hengel, *op. cit.*, 211 ff; Hertzberg, *Der Prediger*, 56 ff; Kasemaa, Kalle. Koguja raamat (Handschrift), 7–8). Daneben hat man auch die Parallelen aus der altorientalischen (ägyptischen und babylonischen) Literatur betont (Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 211 ff; Hertzberg, *Der Prediger*, 56 ff; Kasemaa, Koguja raamat, 7–8). In diesem Fragen gibt es verschiedene Meinungen: PFLEIDERER, MENZEL, ZAPLETAL, PODECHARD, KLEINERT, TYLER, PLUMPTRE, PALM u. a. haben die direkte Einflüsse der griechischen Philosophie bejaht, aber O. LORETZ und viele andere verneinen sie. Die Mehrzahl der Forscher hat, auch wenn sie eine direkte Abhängigkeit Qohelets von griechischer Philosophie und Literatur verneinte, eine „gedankliche und stimmungsmäßige Berührung mit dem hellenistischen Zeitgeist“ zuzugeben. „Als Mensch seiner Zeit konnte der in seiner Jugend gewiß regsame und ehrgeizige Verfasser sich kaum dem geistigen Klima jener Epoche verschließen, die so viele neue erregende Eindrücke mit sich brachte“, sagt HENGEL (*Hengel, Judentum und Hellenismus*, 214). HERTZBERG sagt, dass Qohelet ein Exponent seiner Zeit war, aber wenn das Zeitalter hellenistisch war, so war es zugleich von der griechischen Philosophie durchdrängt (*Hertzberg, Der Prediger*, 59). Mit einem Wort – in dem Buch von Qohelet gibt es Berührungspunkte mit der hellenistischen Geistigkeit.

⁸⁶¹ Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 231–232.

⁸⁶² Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, 794.

des jüdischen Gottesbildes! So führte die Skepsis, geboren aus dem Zweifel an der Macht der göttlichen Weisheit, zur Gnosis, und damit außerhalb des offiziellen Judentums. Die alte Beziehung der Weisheitsschulen zu den nichtjüdischen Nachbarüberlieferungen wird außerdem dazu beigetragen haben, dass der gnostischen Seinsdeutung und mythologischen Objektivation Material aus dem reichen Schatz des Alten Orients, besonders Irans und des Hellenismus, zur Verfügung stand”.⁸⁶³ Dass das Buch Qohelet aus der jüdischen Weisheitstradition stammt, ist für RUDOLPH ein Argument für seine These, dass jüdisch-aramäische Weisheitsschulen also Ausgangspunkte der früheren Gnosis sind.⁸⁶⁴ Auch BRUMLIK meint, dass das Buch Qohelet die Entstehung und Entwicklung der Gnosis beeinflusst hat. Er schreibt: „All das, was sich als Elemente einer vorchristlichen jüdischen Gnosis bezeichnet läßt, wurzelt in der spätestens Ende des vierten vorchristlichen Jahrhunderts ungemildert aufbrechenden Frage nach der Theodizee, der Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, die unmittelbar in die Frage nach der Rechtfertigung Gottes umschlägt. Die Elemente jüdischer Gnosis lassen sich als unterschiedliche theoretische und praktische, theologische und liturgische Antworten auf diese Frage verstehen”.⁸⁶⁵ BRUMLIK schildert die Entstehung der Gnosis stufenweise: „In einem ersten Schritt wird – vor allem im Buch Hiob und im Buch Prediger – Gott gleichsam aus der Geschichte entlassen bzw. in der Unerforschlichkeit seiner Ratschlüsse bestätigt und zugleich zum kosmischen Walter der Geschehnisse des Menschen erklärt. Damit wird die innige Beziehung zwischen Gott und seinem Volk, eine Beziehung, die durch wechselseitiges Handeln gekennzeichnet ist, aufgebrochen und durch ein Modell individueller Lebensgestaltung in einem sinnvollen Kosmos ersetzt. [---] In einem zweiten Schritt wird in der samaritanischen Religion, eschatologisch umgedeutet und konkretisiert. Der Glaube an die endzeitliche Ankunft des Messias allein findet sich bereits bei einer Reihe von Propheten und Apokalyptikern. Die klassische samaritanische Religion, aus der späteren die Gnosis erwuchs, unterscheidet sich vom jüdischen Messianismus dadurch, dass sie den endzeitlichen Messias in einem später wiederkehrenden Moses sieht, und ihn damit in die unmittelbare Nähe Gottes rückt. In einem dritten Schritt suchen unterschiedliche Gruppen von Frommen, die erfahrene Distanz zwischen Gott und Mensch zu überbrücken und die Kluft zwischen Gott und Mensch symbolisch darzustellen bzw. liturgisch zu schließen.”⁸⁶⁶ „Die ebenfalls aus einem politischen Schisma vermutlich der Makkabäerzeit hervorgegangene Sekte von Qumran verarbeitet in einem vierten Schritt das Auseinanderrücken von Gott und Welt – wahrscheinlich unter iranischem Einfluß – durch ein dualistisches Weltbild mit binären Oppositionen nach Licht und Finsternis, Gut und Böse, Rein und Unrein. Die Bereitschaft, einen eschatologischen Endkampf zu führen, ist hier ebenso ausgeprägt, wie der Wille, sich von der unreinen Welt abzusondern und durch besondere Reinheits- und Reinigungsrituale dem Bereich Gottes zu nähern. [---] In der Predigt der jüdischen Täufersekten schießen endlich fünftens apokalyptische Predigt und dualistisches Weltbild zusammen: die Bereitschaft, sich einer grundlegenden rituellen Reinigung zu unterziehen, ist zugleich Ausdruck der Bereitschaft, den bisherigen Lauf der Geschichte zu verabschieden und für ihr Ende bereit zu sein.”⁸⁶⁷ „Indem die Religion des Simon Magus und seiner Nachfolger allerdings die Differenz zwischen Gott und seinem Messias einzieht und aus dieser messianischen Gestalt eine göttliche Hypostase macht sowie anstelle des Moses nun entweder die Hure Helena, Simon selbst oder einen seiner Nachfolger setzt, hat sie sechstens, religionsgeschichtlich gesehen, einen neuen, so noch nicht bekannten Tatbestand geschaffen. Die erniedrigte Gegenwart Gottes im Gefängnis der gefallenen

⁸⁶³ Rudolph, *op. cit.*, 794–795.

⁸⁶⁴ Rudolph, *op. cit.*, 795.

⁸⁶⁵ Brumlik, *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*, 37 f.

⁸⁶⁶ Brumlik, *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*, 38.

⁸⁶⁷ Brumlik, *op. cit.*, *ibid.*

Welt verschärft die dualistischen Überzeugungen, die bereits in Qumran, den Täufersekten und den Therapeuten vorherrschten. Aufgabe der rechten Frömmigkeit ist es nun nicht mehr lediglich, durch Askese und Umkehrbereitschaft den eschatologischen Zustand herbeizuführen bzw. Gottes Wahrheit zu schauen, sondern Gott selbst aus der Unwahrheit zu befreien”.⁸⁶⁸ Man kann ja sagen, dass das Schema von BRUMLIK künstlich und schwach belegt ist, aber in diesem Schema gibt es sicherlich *particula veri* – in der Geistigkeit, die im Buch Qohelet beherrscht, muss man eine Vorbedingung sehen, die die Entstehung der Gnosis möglich gemacht hat. Diese Vorbedingung war die Krise der traditionellen Religiosität, die auch das Judentum nicht unberührt gelassen hat. Qohelet kritisiert die Dogmen der traditionellen Weisheitslehre (die Belohnung für die Gerechten und die Bestrafung für die Ungerechten usw.) und HENGEL fragt: „ob nicht in dieser Schule (d. h. in der Schule des Qohelets) unter dem steigenden Einfluß des griechischen Geistes die von Qohelet eingeleitete Kritik an der traditionellen Weiheit zu einer Kritik an der jüdischen Religion überhaupt ausgeweitet wurde. Nach dem wenigen, was wir über die hellenistische Reformpartei nach 175 v. Chr. wissen, übte sie scharfe Kritik am Tempelkult und am Ritualgesetz und besaß eine solch blasse und universalistische Gottesvorstellung, daß sie selbst eine Identifikation dieses Gottes mit dem universalen Himmelsgott der Griechen, Zeus Olympios, bzw. der Phönizier, Ba‘al-Shamem, hinnehmen konnte. Sollte hier eine Entwicklung ihr Ende finden, die von Qohelet eingeleitet worden war?“⁸⁶⁹

5. Der jüdische Stoff in der gnostischen Literatur

Wie ich schon in der Einführung gesagt habe, befinden sich in der Gnosis viele Motive – Erzählungen, mythologische Vorstellungen und Gestalten, die jüdische Herkunft haben (aus dem AT und aus der außerbiblischen apokalyptischen und pseudoepigraphischen Literatur) stammen. Dass der jüdische Stoff in der gnostischen Literatur eine sehr große Rolle spielt, haben viele Wissenschaftler, besonders QUISPÉL, DORESSE, McLACHLAN-WILSON, RUDOLPH, BÖHLIG, SCHENKE, TRÖGER, FISCHER, POKORNY, ADAM und ARAI betont. Deswegen behandle ich diese Motive im folgendem gesondert.

5. 1. Die alttestamentliche Erzählungen in der Gnosis

Wie schon gesagt hat, haben viele Forscher behauptet, dass der alttestamentliche Stoff in der gnostischen Literatur eine sehr wichtige Rolle spielt. Manche Forscher, wie z. B. VAN UNNIK und MAIER, sind mit dieser Behauptung nicht einverstanden. Sie sagen, dass die AT-Verwendung von Gnostikern sehr begrenzt ist: Die Gnostikern haben sich nur für die Anfangskapitel der Genesis benutzt, aber nicht an dem weiteren Inhalt des AT.⁸⁷⁰ Deshalb meint MAIER, dass die AT-Kenntnis von Gnostikern sehr ungenügend gewesen ist und sagt: „Wer auf „jüdisch gebildete Kreise“ als Mutterboden für Gnosis rekurriert, muß diese seltsame Art jüdischer Bildung erklären”.⁸⁷¹ VAN UNNIK und MAIER meinen auch, dass

⁸⁶⁸ Brumlik, *op. cit.*, 39.

⁸⁶⁹ Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 237.

⁸⁷⁰ Van Unnik, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*, 490; Maier, *Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?*, 242.

⁸⁷¹ Maier, *op. cit.*, 242. Gegen BÖHLIG, der über den jüdischen und judenchristlichen Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi gesagt hat: „Ohne Zweifel lässt sich jetzt eindeutig nachweisen, dass jüdisch gebildete

alttestamentliches Gut in die Gnosis durch den Filter der Groß-Kirche hindurchgegangen ist.⁸⁷² Aber es ist sicher, dass die AT-Kenntnis nicht so beengt war, wie VAN UNNIK und MAIER behaupten. TRÖGER schreibt: „Alttestamentliches „Material“ ist in gnostischen Texten in reichem Maße zu finden. Das betrifft biblische Gestalten, Namen und Erzählungen, Zitate, Anspielungen, Paraphrasen und Topoi, vor allem aus der Genesis, aber auch aus den Königsbüchern, Propheten und Psalmen“.⁸⁷³ McLACHLAN WILSON sagt, dass der Bibeltext, den die Gnostikern am meisten zitiert hat, stammt überhaupt nicht aus der Genesis, sondern aus dem Buch Jesaja und das ist Jes 45, 5.⁸⁷⁴

Der Italienische Gnosisforscher FILORAMO hat eine computergestützte Berechnung der etwa 600 Bibelstellen (AT) in gnostischen Texten vorgelegt. Danach stammen die Hälfte (300 bzw. 50 %) aus Pentateuch, ein Viertel (25 %) aus den Propheten und den Hagiographen (Weisheitsbücher). Im Pentateuch liegt der Schwerpunkt auf der Genesis (230 Stellen bzw. 70 %), es folgen Exodus (20 %) und Deuteronomium (10 %); praktisch fehlen Leviticus und Numeri. Bei den Genesisstellen stehen Kap. 1–11 durchaus voran (200 mal, d. i. 90 %). Von den „Propheten“ wird Jesaja bevorzugt (60 %), bes. 45, 6 und 46, 9 (25 % der Zitate). Unbedingten Vorrang haben die Psalmen (ca 75 %) bei den Hagiographen, ohne dass bes. Präferenzen sichtbar werden“.⁸⁷⁵ Aufgrund dieser Statistik kann man nicht behaupten, dass die AT-Kenntnis von Gnostikern ungenügend gewesen ist. Eher kann man mit RUDOLPH über den sehr „selektiven Gebrauch der Bibel“ sprechen: Die Gnostikern haben nur solche Bibelstellen benutzt, die für die gnostischen Grundaussagen zu adaptieren waren. Die große Bedeutung, die die Anfänge der Bibel für die Gnostike haben, hängt mit ihrem Interesse an den Uranfängen der Welt zusammen, bei denen sich das Verhängnis der kosmischen Entwicklung entschied. Solche Bibelstellen, wie Gen. 1, 1, 2, 26, 27 ff., 10–14, 17, 21; 3, 1–20; 23 f dienen als Illustration von Kosmogonie; Anthropogonie und dem Urzustand („Paradies“) des Menschen. Andere Zitate, wie aus Jesaja (bes. 6, 3. 10; 45, 5; 46, 9), dienen entweder zum Beweis der Verstocktheit der Juden bzw. der Anhänger des Demiurgen oder der Charakterisierung des überheblichen Schöpfergottes (Archon, Jaldabaoth, Saklas). In den Psalmen findet man Hinweise auf das Schicksal der Sophia, des Soter oder der Seele bzw. des „Anthropos“ (Naassener-traktat; Pistis Sophia). So dient die Bibel in vielfältiger Weise der Legitimation der eigenen Vorstellungen, selbst wenn eine negative Absetzung damit bezweckt wird.⁸⁷⁶

Kreise bei der Gestaltung gnostischer Schriften beteiligt waren“ (Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 112).

⁸⁷² Van Unnik, Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis, 487–488; Maier, Maier, Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?, 243. Auch WOLFGANG SCHENK behauptet, dass die Kirche als Mittlerin des Alten Testaments an die Gnosis war (Schenk, Wolfgang. Textverarbeitung in Frühjudentum, Frühkirche und Gnosis. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 299 ff.) und mit ihm kann man hauptsächlich einverstanden sein, aber zu diesem Problem werden wir später zurückzukommen.

⁸⁷³ Tröger, Gnosis und Judentum, 165.

⁸⁷⁴ Wilson, Gnosis/ Gnostizismus II., 538.

⁸⁷⁵ Rudolph, Kurt. Bibel und Gnosis. Zum Verständnis jüdisch-biblicher Texte in der gnostischen Literatur, vornehmlich aus Nag Hammadi. In: Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaeon Studies. Formerly Nag Hammadi Studies. Edited by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. XLII. E. J. Brill. Leiden New York Köln 1996, 198.

⁸⁷⁶ Rudolph, Bibel und Gnosis, 198–199.

5. 1. 1. Die Erzählungen über die Schöpfung der Welt und des Menschen

Über Erschaffung der Welt und des Menschen gibt es in den Schriften von Nag-Hammadi fünf verschiedene Berichte: 1) in der titellosen Schrift („Vom Ursprung der Welt“) des Codex (NHC II, 5); 2) in „Hypostasis der Archonten“ (NHC II, 4); 3) im Apokryphon des Johannes (NHC II, 1; NHC III, 1; NHC IV, 1); 4) in der Adamapokalypse (NHC V, 5) und 5) im Ägypter-evangelium (NHC III, 2; NHC IV, 2).⁸⁷⁷ Es ist sicher, dass alle diese Berichte sich auf die Erzählung der Genesis beziehen und inhaltlich die Paraphrase des ersten Teils der Genesis sind⁸⁷⁸, aber die formkritische Erfassung kann fragen: wie muss man diese Texte klassifizieren? Sind sie „Genesis-Targume“ oder „Genesis-Midrache“ oder „haggadische Nacherzählungen“?⁸⁷⁹

Am ausführlichsten stellt die Schöpfungsgeschichte die titellose Schrift des Codex II dar. Diese Darstellung befolgt im Grundzügen die Geschichte der Genesis, aber beginnt bevor Himmel und die Erde geschaffen wurden.⁸⁸⁰ Nach dem titellosen Schrift entstand zuerst aus der Natur (*physis*) der Unsterblichen „ein Abbild aus der Pistis, das Sophia genannt wurde“.⁸⁸¹ Es wurde zu einem Werk, das dem zuerst existierenden Licht glich.⁸⁸² Danach entstanden die Materie⁸⁸³ und danach ein mannweiblicher Archon (Demiurg), löwenartig im Aussehen⁸⁸⁴, der Jaldabaoth⁸⁸⁵ oder Ariael heißt. Dieser Archon schuf aus der Materie sich selbst einen Wohnsitz, und nannte ihn „Himmel“ und machte auch einen Fußschemel, und nannte ihn „Erde“.⁸⁸⁶ Danach schuf der Demiurg sechs Mächte: Jao (deren „weiblicher Name“ „Herrschaft“ ist), Sabaoth („die Göttlichkeit“), Adonaios („das Königreich“), Eloaios („der Neid“), Oraios („der Reichtum“), Astaphaios („die Weisheit“ = Sophia)⁸⁸⁷; auch sie sind mannweiblich.⁸⁸⁸ Jaldabaoth schuf auch

⁸⁷⁷ Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 119. TRÖGER hat die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi nach der Herkunft zu verschiedenen Gruppen geteilt. Nach seiner Klassifikation gehört die Schrift ohne Titel unter die gnostischen Schriften, die ihrem Wesen nach nichtchristlich sind, aber christliche Elemente enthalten. Das Apokryphon des Johannes und das Ägypter-Evangelium gehören TRÖGERS Meinung nach unter den Schriften, die vorchristliche sind und die Adamapokalypse gehört unter die nichtchristlich-gnostischen Schriften (Tröger, Einführung: Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung, 21).

⁸⁷⁸ Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 126–127.

⁸⁷⁹ Schenk, Textverarbeitung in Frühjudentum, Frühkirche und Gnosis, 299–300.

⁸⁸⁰ Vgl. auch NHC II, 1.

⁸⁸¹ Vgl. Spr 8, 22 nach LXX, wo die Weisheit sagt: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ.

⁸⁸² NHC II, 5, 98. Vgl. Gen 1, 3. BÖHLIG führt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass dieses Licht auch in den jüdischen Überlieferungen wichtig ist. Nach jüdischer Tradition wurde es von Gott alsbald zurückgezogen und für die verstorbenen Gerechten im Garten Eden aufbewahrt oder für die kommende Welt (Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 120). Aber schon in Sap 7, 29–30 und bei Aristobul wird die Weisheit und das Urlicht gleichgesetzt (S. 2. 3.).

⁸⁸³ NHC II, 5, 99.

⁸⁸⁴ Nach NHC II, 1, 25. 5 sieht er aus als ein löwengeschichtiges Drache. Aus Ägypten hat man solche Zaubergemmen (sogenannte Abrasaxgemmen) gefunden, die als eine sich auf ihrem Schwanz aufrichtende Schlange mit einem von Sonnenstrahlen umgebenen Löwenkopf dargestellt ist (S. Bild im ADOLF ERMANS Buch „Die ägyptische Religion“, Berlin 1909, S. 250). Sein Name, Chnubis oder Chnumis, wie er auf den Steinen genannt wird, stammt von einem alten ägyptischen Gott, den wir aus astrologischen Auffassungen gut kennen; die Zauberpapyri erwähnen ihn nicht, seine Rolle scheint sich auf die eines Heilers von Magenschmerzen zu beschränken, eine Aufgabe, die bereits dem löwenköpfigen Genius zukam (Schwartz, Jacques, Papyri Magicae Graecae und magische Gemmen. In: Vermaseren, Maarten J. (Herausgeber). Die orientalischen Religionen im Römerreich (OrRR). E. J. Brill, Leiden 1981, 492).

⁸⁸⁵ NHC II, 5, 100. Vgl. NHC II, 1, 10. 1 ff.

⁸⁸⁶ NHC II, 5, 101. Vgl. Gen 1, 1.

⁸⁸⁷ Vgl. NHC II, 1, 11. 25: Athoth, Eloaiou, Astaphaios, Jao, Sabaoth, Adonin, Sabbede. Die Ophiten lehrten nach ORIGENES (*Contra Celsum* VI 30), dass die Seele den „Zaun der Bosheit, die in Ewigkeit gebundenen Tore der

sechs Himmel für jeden seiner Söhne als Wohnorte.⁸⁸⁹ Danach sagte Jaldabaoth: „*I do not need anything. I am god and no other one exists except me*“⁸⁹⁰ Aber dann, als Pistis die Gottlosigkeit des großen Archon sah, wurde sie vom Zorn erfüllt und sagte:

You err, Samael. An enlightened, immortal man exists before you. This will appear within your molded bodies. He will trample upon you like potter's clay, <which> is trampled. And you will go with those who are yours down to your mother, the abyss. For in the consummation of your works all of the deficiency which appeared in the truth will be dissolved. And it will cease, and it will be like that which did not come into being.“⁸⁹¹

Als Sabaoth, der Sohn Jaldabaoths, die Stimme der Pistis hörte, pries er sie, denn sie hatte sie über den unsterblichen Menschen und sein Licht belehrt.⁸⁹² Als nun Sabaoth erleuchtet war, empfing er große Macht gegen alle Gewalten des Chaos. Er haßte seinen Vater, die Finsternis, und seine Mutter, den Abgrund. Wegen seines Lichtes waren alle Mächte des Chaos neidisch auf ihn. Und als sie in Bestürzung geraten waren, machten sie einen großen Krieg in den sieben Himmeln. Als Sophia diesen Krieg gesehen hatte, sandte sie sieben Erzengel zu Sabaoth von ihrem Licht aus. Sie entrückten ihn bis in den siebten Himmel hinauf. Sabaoth hatte den Ort der Ruhe in Empfang genommen als Antwort für seine Buße. Da schuf Sabaoth sich zuerst einen Wohnort⁸⁹³ und vor seinem Wohnort einen Thron, der sich auf einem viergesichtigen Wagen, genannt Cherub, befand.⁸⁹⁴ Der Cherub hatte acht Formen an jeder der vier Ecken, Löwen-Formen und Rinder-Formen und Menschen-Formen und Adler-Formen, so daß alle Formen

Archonten“ zu durchlaufen habe. An jedem der sieben Tore wehrt ein Archont der Seele den Eintritt, wenn sie nicht das Lösungswort kennt, d. h. eine lange Formel hersagen kann. Die Namen der Archonten sind Ialdabaoth, Iao, Sabaoth, Adonaios, Astaphaios, Aiolaios, Horaios (Nilsson, Martin P. Geschichte der griechischen Religion. Zweiter Band. Die hellenistische und römische Zeit. Handbuch der Altertumswissenschaft. Herausgegeben von Walter Otto. Fünfte Abteilung. Zweiter Teil. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München MCML, 592). Diese Namen begegnen wir auf den magischen Gemmen und in den magischen Zauberpapyri aus Ägypten. Iao ist schon vor dem Anfang des christlichen Zeitalters bei Diodor von Sizilien belegt und begegnet oft auf den Gemmen und in den Zauberpapyri neben dem Namen Sabaoth. Dessen Suffix -aoth diente in der gnostischen Sekte der Ophiten dazu, Namen von Mächten zu bilden, zum Beispiel den Namen des Ialdabaoth. Diese Ophiten sollen älter sein als das gnostische System von Valentinus, der um die Mitte des 2. Jh.s n. Chr. lange Zeit in Rom lebte und dem man die Benutzung der Magie nicht vorwerfen kann. Später findet man unter den Zaubervörtern eine zahlreiche Gruppe von Namen auf -aoth und auf -oth (Nachbildungen von Sabaoth oder auch vom Namen des ägyptischen Gottes Thoth) (Schwartz, Papyri Magicae Graecae und magische Gemmen, 501). Was die übrigen Glaubensvorstellungen, die in den Papyri erscheinen, betrifft, so beziehen sich auf die ägyptische Religion, die der semitischen Völker (an erster Stelle der Juden), das griechisch-römische Heidentum und die Gnosis. Wegen der Tendenz der Magier zum Synkretismus läßt sich der Anteil der unterschiedlichen Religionen schwer abgrenzen (Schwartz, *op. cit.*, 499). Das jüdische Element hat in der Magie sehr wichtige Rolle gespielt. JAQUES SCHWARTZ schreibt: „Die Macht des biblischen Gottes mußte logischerweise erstrebt werden und allen anderen Kräften, deren sich der Magier bedient, hinzugefügt werden. Es galt nicht, „offizielle“ Texte zu gebrauchen, sondern vielmehr sich die unterirdischen Strömungen innerhalb des Judentums zunutze zu machen. Die jüdische Mystik hat sich zu spät entwickelt, um in Ägypten einen Einfluß ausüben zu können, es sei denn auf dem Seitenweg des Gnostizismus im Bereich der Kosmogonie. So zeigt sich der direkte Einfluß eigentlich nur in der „klassischen“ Verwendung von Adonai und Sabaoth und in der weniger „klassischen“ von Iao, die dem Gottestetragramm entspricht. Später werden die beiden letzten Namen mehr oder weniger abweichende Formen annehmen, vielleicht unter dem Einfluß der Gnosis, und weil dies zum Spiel des Zaubers gehörte“ (Schwartz, *op. cit.*, 500–501). Über Iao s. noch: De Vaux, Roland. *The Early History of Israel to the Exodus and covenant of Sinai*. Vol. I Darton, Longman & Todd, London 1978, 340–341.

⁸⁸⁸ NHC II, 5, 101.

⁸⁸⁹ NHC II, 5, 102.

⁸⁹⁰ NHC II, 5, 103. Vgl. Jes 45, 5. Vgl. auch NHC II, 1, 11. 25.

⁸⁹¹ NHC II, 5, 103.

⁸⁹² NHC II, 5, 103–104.

⁸⁹³ NHC II, 5, 104.

⁸⁹⁴ Vgl. Ez 1, 4–28. 10.

zusammen vierundsechzig Formen ergeben und er erschuf sieben Erzengel, die vor ihm stehen. Sabaoth erschuf auch jenem Thron andere, drachenähnliche Engel – Seraphim, welche ihm allzeit Lobpreis darbringen.⁸⁹⁵ Als nun Jaldabaoth seinen Sohn Sabaoth sah und Herrlichkeit, in der er war, wurde er neidisch auf ihn.⁸⁹⁶ Aber wie Sabaoth, so hörte auch Jaldabaoth die Stimme der Pistis. Deswegen wurde er sehr betrübt. Er war beschämt wegen seines Fehltritts und als er in Wahrheit zur Erkenntnis gelangt war, daß ein unsterblicher Mensch des Lichtes vor ihm existierte, geriet er in große Erschütterung und er sagte: „*If⁸⁹⁷ someone exists before me, let him appear so that we might see his light.*“ Und sofort kam ein Licht aus dem achten Himmel oben und durchquerte alle Himmel der Erde. Als jenes Licht in Erscheinung trat, offenbarte sich ein menschliches Bild in ihm.⁸⁹⁸ Das war der „Adam des Lichtes“. Er blieb auf der Erde ungefähr zwei Tage und ging hinauf zu seinem Licht.⁸⁹⁹ Danach versuchten sieben Archonten aus der Erde⁹⁰⁰ nach dem Abbild des Adams des Lichtes den irdischen Menschen zu schaffen.⁹⁰¹ Aber Sophia kam ihnen zuvor und machte ihren eigenen Menschen nach ihren eigenen Bild. Er war ein mannweiblicher (androgyn) Mensch.⁹⁰² Danach schufen die sieben Archonten ihren Menschen, wobei sein Körper ihrem Körper glich, sein Abbild aber dem himmlischen Menschen glich, der sich ihnen offenbart hatte. Er wurde Adam genannt.⁹⁰³ Als Adam vollendet war, legte er ihn hin wie ein Gefäß, weil er eine Form wie eine Fehlgeburt empfangen hatte, da kein Geist in ihm war. Sophia Zoe sandte ihren Atem in Adam hinein und er begann, sich auf der Erde zu bewegen, aber er konnte sich nicht erheben.⁹⁰⁴ Als die Archonten sahen, daß Adam sich nicht erheben konnte, freuten sie sich, nahmen Adam und setzten ihn in das Paradies.⁹⁰⁵ Da gab Sophias Tochter Zoe ihm das Leben und er erwachte.⁹⁰⁶

Im Schöpfungsbericht von titellosen Schrift begegnen wir viele interessante Motive, die im AT und in jüdischen Überlieferungen die Parallelen haben. So erwähnt man hier am Anfang der Welt grenzenlose Finsternis und grundloses Wasser, die wir auch im Gen 1, 2 begegnen.⁹⁰⁷ Hier

⁸⁹⁵ NHC II, 5, 105. Vgl. Js 6, 2.

⁸⁹⁶ NHC II, 5, 106.

⁸⁹⁷ NHC II, 5, 107.

⁸⁹⁸ NHC II, 5, 108.

⁸⁹⁹ NHC II, 5, 111.

⁹⁰⁰ Vgl. Gen 2, 7.

⁹⁰¹ NHC II, 5, 112. Vgl. Gen 1, 27.

⁹⁰² NHC II, 5, 113. BÖHLIG führt Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass auch die jüdische Tradition die Erschaffung des Adam als Androgyne kennt. Diese Auffassung von Adam findet sich in der Adamapokalypse, wenn es dort heisst: „Da trennte uns (Adam und Eva) der Gott, der Archon der Äonen und der Kräfte, im Zorn. Da wurden wir zu zwei Äonen“ (NHC V, 5, 64, 20 f.) (Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 120). Vgl. Plato, Symposion, 189 D ff, bes. 190 D, wo die Götter von einer Androgyne zum einem Mann und einer Frau zu teilen. Das ist noch ein gutes Beispiel dafür, wie die Gnostiker zu ihren eigenen Zwecken die ältere Überlieferungen benutzt haben.

⁹⁰³ NHC II, 5, 115

⁹⁰⁴ NHC II, 5, 115. Vgl. Gen 2, 7. Auch Gnostiker Saturninus (in Antiochien etwa 150) erzählte, wie unsere Welt von den sieben Erzengeln (= sieben Planeten) geschaffen worden. Da offenbarte der Unbekannte Gott sein leuchtendes Bild (die Glorie des himmlischen Adamas). Die Weltschöpfer versuchten, diesen *Anthropos* fest zu halten, aber vermochten es nicht, weil er unmittelbar wieder nach oben eilte. Daraufhin bildeten diese Planetargeister einen menschlichen Körper, den irdischen Adam, nach dem Bilde des himmlischen *Anthropos*. Aber dieses Gebilde konnte sich nicht erheben und kroch auf der Erde wie ein Wurm. Da bemitleidete der himmlische Lichtmensch den ohnmächtigen Erd-mann und sandte ihm den Lebensfunken, welcher ihn aufrichtete und lebendig machte. Dieser Funke eilt beim Tode zurück zu seinem Ursprung. Der Leib wird in seine Bestandteile aufgelöst. S. Quispel, Gnosis, 418).

⁹⁰⁵ NHC II, 5, 115. Vgl. Gen 2, 8.

⁹⁰⁶ HHC II, 5, 116.

⁹⁰⁷ NHC II, 5, 98, 25.

erwähnt man auch einen Geist, der sich auf den Wasser hin und her bewegte.⁹⁰⁸ Man erzählt auch über die Erschaffung der Pflanzen⁹⁰⁹, der Tiere⁹¹⁰ und die Himmelskörper.⁹¹¹ Es ist sicher, das hinter den Gestalten Jaldabaoth und Sabaoth der Schöpfergott des AT steht. Die sieben Erzengel⁹¹² stammen aus der Apokalyptik⁹¹³ und wir begegnen hier auch der *Merkabah*-Vorstellung⁹¹⁴, die auch in der Apokalyptik und in der rabbinischen Literatur vorkommt. In der titellosen Schrift befindet sich nur ein interessantes Motiv: der zweite Mensch entsteht aus dem Wasser und wird von den Mächten ein „Tier“ genannt.⁹¹⁵ Nach BÖHLIG geht vielleicht die gnostische Spielerei, die *havva*, *hevja*, *havja* und *hejva* zusammenbringt, nicht nur auf die Bemühung um eine Umschreibung des Wortes „Schlange“ zurück, sondern zugleich zurück auf die Erinnerung an die Meeresschlange Leviathan und die Behemoth, die am 5. Tage geschaffen wurden und deshalb als Wassertiere galten. BÖHLIGs Meinung nach ist es bei der stark ophitisch beeinflussten Gedankenbildung des Textes der titellosen Schrift nicht uninteressant, dass Leviathan im ophitischen Diagramm als Seele des Alls bezeichnet wird. Auch im Judentum hat der Leviathan nach TRÖGER eine ähnliche Aufgabe wie bei den Ophiten, wenn er deshalb über der Urtiefe lagert, damit diese nicht aufsteigen und die Welt vernichten kann. Auch im gnostischen Text ist die Erschaffung des 2. Menschen ein Stoss gegen den Angriff der Finsternis.⁹¹⁶ Der Umstand, dass in der titellosen Schrift westaramäische Wortspiele zu finden sind, lässt nach BÖHLIGs Meinung darauf schliessen, dass dieses Traditionsgut aus Syrien-Palästina stammt.⁹¹⁷

Ich habe diese Erzählung so ausführlich referiert, weil sie viele Parallelen in der alttestamentlichen-, gnostischen-, patristischen- und in der außerbiblischen jüdischen Literatur haben. Die nächste Parallele finden wir im Apokryphon des Johannes, worauf schon mehrmals hingewiesen wurde. Wie nach dem „titellosen Schrift“ Sophia, so entstand auch nach dem Apokryphon des Johannes zuerst ein Wesen, der den weiblichen Aspekt des Vaters repräsentiert – die Barbelo, die eine Art gnostischer Muttergottheit ist.⁹¹⁸; auch hier begegnen wir dem Demiurg Jaldabaoth, der seine Mächte erschafft, die meistens dieselben Namen tragen wie die Archonten in der titellosen Schrift⁹¹⁹; auch hier schaffen die Archonten den Mensch nach dem Bild des Gottes⁹²⁰ und bekommt den Geist⁹²¹. Außer der Literatur von Nag-Hammadi begegnen wir diesen Motiven der Schöpfungsgeschichte von Welt und Mensch in der Genesis bei den Mandäer⁹²², bei Irenäus (*Adv. haer.* I 30), bei Hippolyt (*Ref.* V 24–27)⁹²³, aber auch im ersten

⁹⁰⁸ NHC II, 5, 101, 1; vgl. Gen 1, 2, wo „Gottes Geist über dem Wasser schwebte“.

⁹⁰⁹ NHC II, 5, 111; vgl. Gen 1, 12.

⁹¹⁰ NHC II, 5, 111; vgl. Gen 1, 20 ff.

⁹¹¹ NHC II, 5, 112, 1 ff; vgl. Gen 1, 14 ff.

⁹¹² NHC II, 5, 104.

⁹¹³ S. 2. 1.

⁹¹⁴ NHC II, 5, 105, 1 ff. BÖHLIG betont, dass der Thron des erhöhten Sabaoth in der titellosen Schrift des Codex II ausführlich in einer Weise geschildert wird, die der jüdischen Merkabahvorstellung entspricht (Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*, 118). S. auch Tröger, *Spekulativ-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis)*, 315.

⁹¹⁵ NHC II, 5, 114, 1.

⁹¹⁶ Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*, 121.

⁹¹⁷ Böhlig, *op. cit.*, 112–113.

⁹¹⁸ NHC II, 1, 4–5 (?); s. auch Rudolph, *Die Gnosis*, 90.

⁹¹⁹ NHC II, 1, 9–11.

⁹²⁰ NHC II, 1, 14 ff.

⁹²¹ NHC II, 1, 19.

⁹²² In der mandäischen Tradition sind zwei entgegengesetzte Lehren über die Weltschöpfung vorhanden: 1. die gnostische („dualistische“) Schöpfungslehre mit Ptahil (bzw. El), 2. die Schöpfung durch das Wort des Lichtkönigs, der einen Engel (Hibil oder Gabriel) schafft und mit der Schöpfung beauftragt („monistische Schöpfungslehre“)(GR

I §§ 77 ff. = II, 1 §§ 12 ff: hier ist Ptahil statt Gabriel genannt)(Rudolph, Die Mandäer I, 82). Nach der ersten Schöpfungslehre erfolgt die Schöpfung wider die Absicht des „Lebens“ bzw. des höchsten Wesens des mandäischen Pleroma. Nach der zweiten Schöpfungslehre ist das höchste Wesen (der Lichtkönig vornehmlich) selbst Schöpfergott bzw. an der Schöpfung der Tibil beteiligt (Rudolph, Kurt. Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Herausgegeben von Ernst Käsemann und Ernst Würthwein 88. Heft der ganzen Reihe. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1965, 138–139). Die erste Schöpfungsbericht scheint älter zu sein; er zeigt Berührungen mit AT und mit anderen Stellen des GR, wo Ptahil als Schöpfer fungiert (aus XI 265, 4 ff.; zur Gestirnschöpfung vgl. Gn 1, 14 mit GR 266, 9 ff. 18 ff.), aber im Widerstand und ohne Auftrag des höchsten Gottes (Rudolph, Die Mandäer I, 82). Zwischen beiden Auffassungen gibt es verschiedene „Kompromißlösungen“ (Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie, 139).

RUDOLPH hat gezeigt, dass zwischen der Schöpfungsgeschichte in Gen. 1 und den mandäischen Kosmogonien sich eine Reihe Übereinstimmungen finden: Gott schafft Himmel (Firmament) und Erde („Trockenes“) aus dem Chaos (Urmeer), dann die Pflanzen, Gestirne und Tiere (Rudolph, *op. cit.*, 187); im AT immer wiederkehrende Auffassung von der „Gründung“ (*jesudah*) der Erde im Chaosmeer, die neben der Schaffung oder Ausspannung des Himmels am Anfang steht, erinnert sehr an die mandäische Vorstellung von der „Verdichtung“ (*msuta, msa*) (Rudolph, *op. cit.*, 189). Auch die Personen der mandäischen Kosmogonie stammen aus der Schöpfungsgeschichte der Genesis. Da begegnen wir z. B. die oberste Dämonin, die den Namen Ruha trägt. Ihr Vorbild ist der at-liche Schöpfergeist (*ruach* – Gen 1, 2), die mit der vorderasiatischen Muttergöttin zusammengefloßen ist (Rudolph, Die Mandäer I, 81). Hinter dem mandäischen Demiurgen Ptahil steckt der biblische Schöpfergott. In GR V, 2 heißt er El-Shiddai (= El-Shaddai). Hier begegnen wir auch Adonai, der der Gott der Juden mit negativen Vorzeichen ist (Rudolph, *op. cit.*, 81–82). Zu diesem Frage werden wir noch zurückkehren.

⁹²³ D.h. im Baruchbuch des Justinus, das Hippolytus referiert hat. Nach Justinus „gab es drei ungezeugte Ursprünge des Alls, zwei waren männlich, einer war weiblich. Von den männlichen heißt der eine Gutter; er wird allein so genannt und weiß alles im voraus; der andere heißt Vater aller Dinge, ist ohne Voraussicht, unerkennbar und unsichtbar. Der weibliche Ursprung ist auch ohne Voraussicht, jähzornig, zwiefachen Sinnes, zwiefachen Körpers, bis zur Scham eine Jungfrau, unter aber eine Schlange. (vgl. Jaldabaoth, der nach NHC II, 1, 25. 5 wie als ein löwengeschichtiges Drache aussieht, und die Zaubergemmen aus Ägypten). Dieses Mädchen aber heißt Eden und Israel. Das sind die Ursprünge des Alls, seine Wurzeln und Quellen, aus denen das Sein entstand; etwas anderes aber gab es nicht. Als nun der Vater jene Halbjungfrau, die Eden, sah, geriet er ohne Voraussicht, wie er war, in Begierde nach ihr. Dieser Vater aber heißt Elohim. Nicht minder aber gierte auch die Eden nach Elohim, und die Begierde führte sie zu einem Wohlgefallen aneinander in Liebe zusammen. Aus dieser Vereinigung aber zeugt sich der Vater aus der Eden zwölf Engel; die Namen aber der väterlichen Engel sind folgende: Michael, Amen, Baruch, Gabriel, Essadaios...die weiteren sieben Nahmen fehlen in den Handschriften. Und die Namen der mütterlichen Engel, die Eden hervorbrachte, werden ähnlich geordnet; es sind folgende: Babel, Achamoth, Naas, Bel, Belias, Satan, Sael, Adonaios, Kanithan, Pharaoth, Karkamenos, Lathen. Von diesen vierundzwanzig Engeln dienen die väterlichen dem Vater und tun alles nach seinem Willen, die mütterlichen aber der Eden. Die Menge aller dieser Engel zugleich ist das Paradies, von dem Moses sagt: „Und Gott der Herr pflanzte einen Garten in Eden gegen Morgen“ (Gen 2, 8). [---] Als aber das Paradies aus dem Wohlgefallen des Elohim und der Eden aneinander entstanden war, nahmen die Engel des Elohim etwas von der schönsten Erde, das heißt: nicht von dem tierischen Teile der Erde, sondern von den über der Scham gelegenen menschenähnlichen und edlen Regionen der Erde, und schufen den Menschen. Aus den tierischen Teilen aber entstehen die Tiere und die übrigen Lebewesen. Den Menschen aber schufen sie als Symbol der Vereinigung des Elohim mit der Eden und ihres Wohlgefalens und legten in ihn ihre Kräfte, Eden die Seele, Elohim aber das Pneuma. Und so entsteht wie ein Siegel, ein Denkmal der Liebe und ewiges Symbol der Hochzeit zwischen Eden und Elohim der Mensch Adam. In gleicher Weise entstand auch Eva, wie Moses schreibt, als ein Abbild und Symbol; sie sollte in sich in Ewigkeit das Siegelbild der Eden bewahren. Und es wurde ihnen befohlen: „Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde“ (Gen 1, 28), das heißt: die Eden. So nämlich soll es geschrieben stehen. Denn ihre ganze Kraft hat gleichsam als ihr Vermögen die Eden dem Elohim in die Ehe mitgebracht. Daher bringen in Nachahmung jener ersten Hochzeit bis auf den heutigen Tag die Frauen den Männern die Mitgift in die Ehe, gehorsam dem göttlichen und urväterlichen Gesetz, das von Eden dem Elohim gegenüber innegehalten wurde. Als aber alles geschaffen war, so wie es von Moses beschrieben ist, Himmel und Erde und die Geschöpfe auf ihr, schieden sich die zwölf Engel der Mutter in „vier Ursprünge“, und jeder dieser vier Teile erhielt den Namen eines Flusses: Pison, Gihon, Tigris und Euphrat, wie Moses sagt“ (Leisegangs Übersetzung; Leisegang, Die Gnosis, 158–160). Zur diese Erzählung werden wir noch im nächsten Kapitel zurückkehren.

Traktat des *Corpus Hermeticum*, im „Poimandres“.⁹²⁴ Ohne diese Motive an dieser Stelle ausführlich zu analysieren (das nehme ich im nächsten Kapitel vor), sei gesagt, dass der Schöpfungsbericht von der titellosen Schrift meiner Meinung nach ein bestes Beispiel für die gnostische „Protestexegese“ ist. Die Gnostikern nämlich haben die alttestamentliche Erzählungen so benutzt, dass sie diese Erzählungen so umgeformt haben, dass sie einen neuen und oftmals auch einen umgekehrten Sinn bekommen haben.⁹²⁵ Das Ziel dieser Umdeutung war die Anpassung der gnostischen Vorstellungen an das AT, weil das AT auch für die Gnostikern die Heilige Schrift war.⁹²⁶ So wollten die Gnostikern ihre Lehre durch das AT legitimieren.⁹²⁷ Es war möglich durch die allegorische Exegese, die schon im hellenistischen Zeitalter bei den Philosophen sehr populär gewesen ist⁹²⁸; so interpretiert man Homer, Hesiod und andere altgriechische Klassikern, um Anthropomorphismen bei ihnen philosophisch interpretieren zu können. Wie Aristobul und Philo gezeigt haben, war solche Weise der Exegese auch im hellenistischem Judentum sehr beliebt. Aber das AT wird in gnostischen Texten nicht nur allegorisch gedeutet. Gar nicht selten handelt es sich um bewußt wortwörtliche Textdeutungen, wie z. B. der Pluralformen im Zusammenhang mit Gott, die auf die Archonten bezogen werden.⁹²⁹ PETER NAGEL hat die Auslegungs-, Anwendungs- und auch Abstoßungsmöglichkeiten des Alten Testaments in der Gnosis mit ihren Hauptvertretern wie folgt gruppiert:

1) die offene, höhnische Absage an Gestalten und Begebenheiten des Alten Testaments (2LogSeth; TestVer);

⁹²⁴ Vom jüdischen Einfluß zeugt das Zitat aus der Genesis, I 28, in I 18, das III 3 kurz wiederholt wird. Auch im Hymnus XIII 17 spürt man Reminiszenzen an das Alte Testament (Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, 582). SCHENKE hat gezeigt, wie auffällig stark die Kosmogonie, Anthropogonie und Eschatologie von „Poimandres“ von den beiden Schöpfungsgeschichten der Genesis beeinflusst haben. S. Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 128. Dazu s. auch: REITZENSTEIN, Poimandres, S. 51; SCOTT, Hermetica I, S. 12; QUISPSEL, Gnosis als Weltreligion, S. 32; QUISPSEL, Der gnost. Anthropos, S. 222; HAENCHEN, Aufbau und Theologie des Poimandres, ZThK 53/1956, S. 150 f.; besonders aber C. H. DODD, The Bible and the Greeks, 1935, Part II, Hellenistic Judaism and the Hermetica S. 99 f. ADAM meint, dass Corpus Hermeticum von den hellenistischen Juden aus Alexandrien stammt.

⁹²⁵ BIANCHI und RUDOLPH haben über den „parasitären Charakter der Gnosis“ gesprochen. RUDOLPH schreibt: „Ein sonst nicht weiter beachteter Zug des Gnostizismus ist die ihm eigene „parasitäre“ Rolle die m. E. zuerst U. BIANCHI richtig beobachtet hat. Einen „reinen“ Gnostizismus finden wir nämlich nirgends vor, immer ist er angelehnt an fertige ältere Religionsgebilde bzw. deren Überlieferungen. Er wuchert wie Parasiten (oder Pilze) auf fremden Boden, den „Wirtsreligionen“, wenn man so sagen kann, wozu die griechische, jüdische, iranische, christliche und islamische gehören. Der Gnostizismus hat also keine eigene Tradition, sondern nur eine geborgte. Seine Mythologie ist eine *ad hoc* geschaffene Überlieferung aus fremdem Gut, das er sich seiner Grundkonzeption entsprechend amalgamiert hat.“ (Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 772) Weil die Gnosis immer auf ältere, schon bestehende Religionen stützt sich, kann man von einer jüdischer, griechischer, iranischer oder christlicher Gnosis sprechen (dementsprechend, welche Motive bei einer oder anderer gnostischer Systeme dominieren). Aber diese Motive sind gründlich verändert: Motive, die man in diesen Religionen antrifft, spielen in der Gnosis eine grundsätzlich andere Rolle, und deswegen kann man mit DRIJVERS fragen: „Ob man eigentlich wohl von jüdischen, griechischen u. a. Motiven innerhalb des Gnostizismus sprechen kann, da diese jede Beziehung mit ihrem Ursprung verloren haben“ (Drijvers, Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem, 813).

⁹²⁶ OTTO BETZ: „Für die Verfasser der NH-Texte blieb das Alte Testament weiterhin Heilige Schrift“ (*cit.* nach Schenk, Textverarbeitung in Frühjudentum, Frühkirche und Gnosis, 300).

⁹²⁷ S. Rudolph, Bibel und Gnosis, 198–199.

⁹²⁸ Nach RUDOLPH ist eine „kühn gehandbare Schriftexegese oder –allegorese“ ein wesentliches Merkmal der Gnosis (Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 773).

⁹²⁹ Maier, Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?, 241.

- 2) die Auslegung im Gegensinn durch Rollen- und Funktionstausch⁹³⁰ (HA, UW; ApcAd; Peraten);
- 3) die korrektive Auslegung im engen Anschluß an die zweite Gruppe (AJ; Ophiten);
- 4) die Inanspruchnahme „neutralere“ Passagen mittels allegorischer Deutung (Baruchbuch des Justinus; Naassener; Pistis Sophia);
- 5) die eklektische Bezugnahme auf Einzelsätze des AT zur Bestätigung eigener Lehrsätze oder Kultpraktiken (Valentinianer; libertinistische Gnostiker⁹³¹);
- 6) die ätiologische oder typologische Deutung des AT, teilweise mit soteriologischer Tendenz (TractTrip; EV; EvPhil; ExAn; Pistis Sophia).⁹³²

Zwischen den einzelnen Gruppen bestehen sowohl hinsichtlich der Tendenz als auch der Methode Wechselbeziehungen und Überlagerungen, die gelegentlich bei ein und demselben Text wahrnehmbar sind. Am engsten untereinander verbunden und gegen die anderen abgegrenzt sind die drei ersten Gruppen, die zu einem Interpretationstyp, dem aggressiv-polemischen, zusammengefaßt werden können. Mag eine reinliche Aussonderung der einzelnen Gruppen und ihrer Vertreter nicht in jedem Falle möglich sein, so erlaubt es die Gruppentypisierung doch, das Proprium des gnostischen AT-Verständnisses in den gegebenen (und auch neu hinzutretenden) Texten schärfer herauszuarbeiten als unter den summarischen Gesichtspunkten der Polemik und der Allegorie.⁹³³

5. 1. 2. Die Erzählungen über den Paradiesgarten, Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradies

Die folgende sehr wichtige Themen sind in der Gnosis der Paradiesgarten, der Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradies, die man unter die Benennung „die Paradieserzählung“ zusammenfassen kann. Soweit die Gnosis auf die Paradieserzählung insgesamt oder auf Teile derselben Bezug nimmt, ist der Rahmen durch Gen 2, 7 (fast durchweg gekoppelt mit Gen 1, 26 f.) einerseits und Gen 3, 24 andererseits abgesteckt. In diesem Umfang wird die Paradieserzählung nur in Ausnahmefällen rekapituliert (HA, TestVer; mit Abstand auch UW und AJ, das stärker an Fixpunkten als am Erzählungsablauf orientiert ist). Unter den zusammenhängenden Abschnitten hat die Erzählung vom „Sündenfall“ (Gen 2, 16. 17; 3, 1–24) das nachhaltigste Interesse der Gnostiker auf sich gezogen; zu den vorgenannten Texten treten TractTrip, EvPhil, TestVer. In reicher Streuung finden sich Einzelsätze und -motive aus der Paradieserzählung in der gnostischen Literatur, wobei sei anderen Kontexten ein- oder untergeordnet sind. Die Fülle des Materials verwehrt es, jedem Zitat aus der Paradieserzählung oder gar allen Anspielungen auf diesen Erzählstoff in der Gnosis nachzugehen. Gleichwohl müssen die Hauptlinien und Grundmotive zur Geltung kommen.⁹³⁴

Nach der „Schrift ohne Titel“ steht die Erschaffung des Paradieses zwischen der Erscheinung des Lichtadam und der Einsetzung der himmlischen Leuchten. Mit dem Paradies schuf man auch die Bäume (NHC II, 5, 110. 5). Das steht im Einklang mit der jüdischen Tradition, wonach die

⁹³⁰ Die „Protostexegese“ im engeren Sinne.

⁹³¹ Wie Barbelognostiker und Borboriten (Rudolph, Bibel und Gnosis, 199).

⁹³² Nagel, Peter. Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 51.

⁹³³ Nagel, *op. cit.*, *ibid.*

⁹³⁴ Nagel, Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis, 52.

Pflanzen am 3. Tage erschuf man.⁹³⁵ Die räumliche Verlegung des Paradieses in der „titellosen Schrift“ in den Osten entspricht auch mit der Genesis-Erzählung (Gen 2, 8), aber sie hat eine Parallele auch im Henochbuch (Hen 28–32); hier sieht Henoch auf dem Wege nach dem Osten besonders schöne Bäume stehen und findet schliesslich den Garten der Gerechtigkeit mit dem Baum der Weisheit. In der „titellosen Schrift“ befinden sich im Paradies sechs Bäume: der Weinstock, der Feigenbaum, der Granatapfelbaum, der Baum des Lebens, der Baum der Erkenntnis und der Ölbaum (NHC II, 5, 110. 5 ff). Die gnostische Schilderung der Bäume des Paradieses erinnert gerade in ihrer Ausführlichkeit an die Sprache des Judentums.⁹³⁶ Eine Parallele zum Judentum stellt auch die kultische Erwähnung des Ölbaumes dar (NHC II, 5, 111. 1 ff). Diese Deutung dürfte auf die jüdische Interpretation von Ps 45, 8 zurückgehen. Die Verbindung von König und Hoherpriester stammt aus Gen 14, 18.⁹³⁷

Im AJ sagt man über die Bäume des Paradieses:

*their luxury is bitter and their beauty is depraved. And their luxury is deception and their trees are godlessness and their fruit is deadly poison and their promise is death.*⁹³⁸

Hier charakterisiert man die Bäume des Paradieses ganz im Gegenteil zu Gen 2, 9. Das ist eine typische gnostische „Protestexege“.⁹³⁹ In den gnostischen Schriften (in der „titellosen Schrift“, im AJ) ist das Paradies ein Ort, wo der Demiurg und die Archonten den irdischen Adam in Unwissenheit halten. Darum werden sowohl die Geschichte vom Sündenfall als auch die Qualität der Schlange und Evas umgedeutet. Die wahre Gotteserkenntnis beginnt mit der Erkenntnis des Menschen als eines gottverwandten Wesens. Der „Baum der Erkenntnis“ im Paradies vermittelte nach verschiedenen gnostischen Texten Adam seine ihm angemessene gottgleiche Stellung gegenüber dem niederen Weltschöpfer-Gott, der nur aus Neid das Verbot des Genusses von diesem Baum erlassen hatte. Ebenso fungiert in einigen Systemen die Paradiesschlange im Auftrag des höchsten Gotes zur „Unterweisung“ des ersten Menschen im Paradies, hat also eine durchaus positive Aufgabe.⁹⁴⁰ Eine positive Bewertung bekommt auch Eva. Die Schlange und Eva werden volksetymologisch in enge Beziehung zueinander gesetzt (*havva, hevja*).⁹⁴¹ Als *havja*, Lehrerin, wird auch Eva die Aufgabe zuteil, Adam zu belehren und

⁹³⁵ Gen 1, 11 ff; Jub 2, 7. In rabbinischer Literatur heisst es, dass am 3. Tage die Bäume, die Kräuter und der Garten Eden geschaffen wurden (Gn R 11 (8c, 39)). S. Böhlig Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 122.

⁹³⁶ Böhlig, *op. cit.*, *ibid.*

⁹³⁷ Böhlig, *op. cit.*, *ibid.*

⁹³⁸ NHC II, 1, 21. 20

⁹³⁹ Nach NAGEL „der Typ 2“ (S. 2. 3. a). Danach ist das Grundmotiv dieses Interpretationstyps, daß der Demiurg die höhere Erkenntnisfähigkeit des Menschen fürchtet und ihm den Genuß vom Baum der Erkenntnis verbietet. Die Rede der Schlange unterläuft hier das Verbot des Demiurgen, der daraufhin aus Rache die Protoplasten aus dem Paradies vertreibt (Nagel, Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis, 52–53).

⁹⁴⁰ Rudolph, Die Gnosis, 111.

⁹⁴¹ Dieses Wortspiel begegnet bereits in jüdischer Tradition. In Bereschit Rabba (20. 11) wird *havja* „Belehrer“ und *hevja* „Schlange“, *havva* „Eva“ und *hevva* „Leben“ miteinander verbunden. Die ursprüngliche Bedeutung von *havja* ist feminin, weil in den gnostischen Schriften ein geistiges Weib gemeint ist, das durch die Schlange wirkt. Als das geistige Weib die Schlange verließ, „wurde die Unterweiserin von der Schlange hinweggenommen, und sie ließ sie (die Schlange) allein zurück als choisch“ (In der Hypostasis der Archonten II 90, 11.). Als Schlange ist der Belehrer maskulin (II 89. 32; 90, 6). *havja*, das entweder feminines oder maskulines Partizipium (versehen mit Artikel) vom P‘al des Verbums *heva* ist, kann durch andere Vokalisation als *hevja* „Schlange“ gelesen werden. Das Wortspiel stammt aus dem palästinischen Aramäisch, weil im Syrischen das Partizipium von *hwj* nur vom Pa‘‘el gebildet werden könnte. Während in der Hypostasis der Archonten direkt von der Schlange als dem Belehrer gesprochen wird, wird sie in der titellosen Schrift nur angedeutet, ist aber unbedingt gemeint. Auch hier ist von einer geistigen Frau die Rede. Der „Belehrer“ ist aber das „Tier“. Das heißt aramäisch *heiva*; es bedarf also nur der Metathesis zweier Konsonanten, um diese Verbindung herzustellen. Außerdem kann „Tier“ im Alten Testament auch speziell die Bedeutung „Schlange“ annehmen. In der titellosen Schrift wird die Verführung durch die Schlange, d. h. „das

ihm Weisheit zu schenken. Dass gerade Eva es ist, die dem Adam Weisheit vermittelt, wird in der Adamapokalypse gleichfalls ausgesprochen: *She taught me a word of knowledge of the eternal God*.⁹⁴² Auch im Johannesapokryphon ist ein ähnlicher Gedanke zu finden, wenn „die *epinoia* des Lichtes, die von ihm *zoe* genannt wurde“, zu Adam kam.⁹⁴³ Aber die „Protestexegese“ ist nicht einzige Auslegungsweise der Paradieserzählung in der Gnosis. Nach PETER NAGEL kommen in der gnostischen Texten noch solche Auslegungstypen von der Paradieserzählung vor: 1) die allegorische Interpretation (Pistis Sophia; Baruchbuch des Justinos; Megale Apophasis; Naaassenertraktat); 2) die eklektische Inanspruchnahme, die Gen 2, 7 und 1, 26 f. kombiniert (Valentinianer nach *Iren. Adv. haer.* 1, 5, 5; *ExcTheod.* 50, 1–3; 51, 1 f.; Valentinianer nach Hippolyt, *Ref.* VI, 35, 6; X 13, 3 f; Naassener); 3) die ätiologisch-typologische Auslegung, die naturgemäß sehr differenziert ausfällt, je nachdem gegenüber der konstanten Auffassung des Erkenntnisbaumes (Gen 2, 9) als „Quellort der Genesis“, die variable Deutung der Schlange (Christus, Sophia, himmlische Eva, Tier) bzw. ihre Rolle überhaupt unterschiedlich (positiv, negativ oder ganz entbehrlich) bewertet wird (Baruchbuch, TractTrip, EvVer, EvPhil, manich. Psalter).⁹⁴⁴

Es ist bemerkenswert, daß die gnostische Exegese von dem dramatischen Kern der Paradieserzählung, dem „Sündenfall“, keinen im eigentlichen Sinne allegorischen Gebrauch gemacht hat. Während die Fabel sich der aggressiven Umkehrung geradezu anbot, konnte die allegorische Exegese keinen Ansatzpunkt zur gnostischen Umbiegung finden; denn die Allegorie setzt für eine gegebene Größe eine andere ein, und ebenso vermag sie bei einer Einzelaktion zu verfahren, jedoch sperrt sich eine Handlungsfolge, deren Aktionen nach dramatischen Gesetzen verlaufen, der schematischen Umsetzung. Dementsprechend verweilt die gnostische Allegorie mit Vorliebe bei Einzelheiten und Nebenzügen der Paradieserzählung, denen die „Protestexegese“ kein Interesse für ihre spezifischen Intentionen abgewinnen konnten. Ein typisches Beispiel sind die Paradiesströme. Für die polemischen Gruppen ist das Paradies lediglich ein Ort der Verführung in dem Sinne, daß der Protoplast dort sein Pneuma gründlich vergessen kann. Die Paradiesströme (Gen 2, 10–14) werden in dieser Quellengruppe keinerlei Erwähnung gewürdigt. Demgegenüber ist das Paradies samt seinen Bäumen und Strömen für die allegorische Exegese Gegenstand intensiver Spekulation. Für den Gnostiker Justinos (Buch

Tier, das weiser als sie alle ist“, berichtet (II 118. 20–120. 6.). Dem geht aber eine metaphysische Erklärung voraus, in der von der Herkunft des Belehrers gesprochen wird. Die Sophia Zoe hat, um den Archonten zuvorzukommen, einen zweiten Menschen geschaffen. Dessen Mutter wird „hebräisch“ „Lebenseva, die Unterweiserin des Lebens“ (II 113. 33 f.) genannt. Hierdurch wird der Name *havva* „Eva“ in das Wortspiel mit einbezogen. Diese Eva, die Tochter der Sophia Zoe, wird als Belehrerin zu Adam gesandt, um ihn zu erwecken (II 115. 31 ff). Mit der Einführung der geistigen Frau, die auch im Anfang der Adamapokalypse anklingt (V 64. 12 ff), entspricht dieser Text ganz den Vorstellungen der Hypostasis der Archonten. Neu ist, daß die Mächte im „Tier“ den Sohn der geistigen Eva sehen. „Die Deutung (*hermeneia*) von „das Tier“ ist „der Unterweiser“; denn sie fanden, daß er weiser war als sie alle“ (II 113. 35 ff.). Der Belehrer hat auch hier die gleichen Eigenschaften wie die Schlange. Die Möglichkeiten aramäischen Wortspiels führen zur spielerischen Spekulation, die die verschiedenen Personen und Gestalten austauscht (Böhlig, *Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi*, 428–429; vgl. auch Böhlig/Markschies, *Gnosis und Manichäismus*, 160).

⁹⁴² NHC V, 5, 64.12.

⁹⁴³ BG 53, 8 ff. = NHC III, 25, 17 ff. Die besondere Erwähnung der Schlange als Lehrer ist in der „Hypostasis der Archonten“ zu finden (HA 138, 6). Dagegen ist im Johannesapokryphon die Schlange negativ gedeutet: BG 58, 4 ff. = NHC III, 28, 20 ff. = II, 22, 10 ff. = IV, 34, 14 ff. S. Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*, 124. Von der besonderen Weisheit Adams weiss auch das Judentum. So verleiht Gott am Ausgang des Schöpfungssabbats dem ersten Menschen Einsicht nach Art der oberen (als der göttlichen) Einsicht (Pesiq 54 a Bar). Das passt dazu, dass in der titellosen Schrift die Belehrung Adams am 8. Tage stattfindet, der *hemera heliou* (Böhlig, *op. cit.*, *ibid.*).

⁹⁴⁴ Rudolph, *Bibel und Gnosis*, 200; Nagel, *Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis*, 50 ff.

Baruch) sind die von Elohim und Eden gezeugten 24 Engel des Paradies (Hippolyt, *Ref.* V 26, 5), und speziell: „Die Engel dieses Paradieses werden allegorisch (*allegorikos*) ‚Bäume‘ genannt“; Baruch (der dritte Engel aus der väterlichen Reihe) ist der Baum des Lebens, und sein Gegenspieler aus der weiblichen Reihe, Naas, ist der Baum der Erkenntnis (*Ref.* V 26, 6). Die zwölf Engel der weiblichen, aus der Eden hervorgegangenen Reihe gliedern sich in „vier Prinzipien“ oder Regionen, die jeweils „Fluß“ genannt werden, nämlich nach den Namen der biblischen Paradiesströme. Diese Regionen umkreisen die Erde und stiften, je nachdem welche Region turnusgemäß die Herrschaft ausübt, allerlei Unheil auf Erden (*Ref.* V 26, 11–13).⁹⁴⁵

Für die „eklektische Exegese“ sind bevorzugter Anknüpfungspunkt solche Sätze aus der Paradieserzählung, die der gnostischen Anthropologie dienstbar gemacht werden. Charakteristisch ist für diese Exegese die durchgehende Kombination von Gen 2, 7 mit Gen 1, 26 f, da die Paradieserzählung als Erzählstoff keine Rolle spielt und ihre Grenzen daher nicht verbindlich sind. Das Beispiel dazu könnte Clemens Alexandrinus, *Exc Theod* 50, 1–3, sein:

„(1) Er nahm Staub (*chous*) von der Erde“ (Gen 2, 7 a) – nicht ein Stück der trockenen, sondern der mannigfaltigen und verschiedenartigen Materie – und schuf die irdische, materielle unvernünftige Seele, die der der Tiere gleich ist. Das ist der Mensch ‚nach dem Bild‘. (2) Der ‚nach der Ähnlichkeit‘ (vgl. Gen 1, 26), nämlich des Demiurgen selbst, ist der Mensch, den er in diesen hineinblies (vgl. Gen 2, 7 b) und -säte, indem er durch Engel etwas ihm selbst Gleiches hineinlegte. Wie er selbst unsichtbar und unkörperlich ist, nannte er seine Wesenheit ‚Hauch des Lebens‘ (vgl. Gen 2, 7 b). Gestaltet, wurde sie eine ‚lebendige Seele‘ (vgl. Gen 2, 7 c).“⁹⁴⁶

Für die verschiedenen Gruppen, die die ätiologisch-typologische Schriftauslegung vertreten, ist nicht der Modus der Auslegung, sondern die ihnen gemeinsame, vom ersten Interpretationstyp grundlegend abweichende Tendenz: die ätiologisch-typologische Schriftauslegung vertreten die christlichen Gnostiker und die christliche Gnosis versteht die Paradiesgeschichte durchaus als Unheilsgeschichte, jedoch dient sie ihr nicht ausschließlich als Paradigma für die Minderwertigkeit des Schöpfergottes, und das Motiv des „heilsamen Sündenfalls“ ist allen Vertretern dieser Gruppe völlig fremd. Der hermeneutische Angelpunkt, aus dem sich jenes Motiv herauskristalisieren konnte, die aggressive Umkehrung durch Rollen- und Funktionstausch, fehlt. Die negative Rolle des Demiurgen ist zwar nicht eliminiert, aber sie kommt nur so weit zum Tragen, als sie ein Strukturelement der Gnosis überhaupt ist. Der eigentliche Unheilsträger ist die Schlange, deren Verführung die Protoplasten erliegen, das Verhängnis, das den Menschen trifft, ist der Tod. Jene Bewertung der Schlange und auch die Ätiologie des Todes teilt die christliche Gnosis mit der biblischen Erzählung selbst und mit der jüdischen und christlichen Exegese – aber weiter reicht die Übereinstimmung nicht, denn auch nur die Erwägung schuldhaften Verhaltens des ersten Menschenpaares ist in der Gnosis, mochte sie sich auch christlich oder christianisiert gebärden, niemals aufgekommen. Auch wenn das Paradiesgeschehen als Unheilsgeschehen erscheint, wird es nicht als „Sündenfall“ gewertet, sondern es dient vielmehr der Entlastung des Menschen; sofern in gnostischer Sicht von einem Sündenfall die Rede sein kann, liegt er jenseits der Kreatürlichkeit des Menschen.⁹⁴⁷

Die Texte, die ätiologisch-typologische Schriftauslegung vertreten, verstehen die Paradiesgeschichte als Unheilsgeschichte, aber was sie darüber hinaus unterscheidet, ist die Art und Weise, wie sie diesem Unheil zu begegnen vermögen.⁹⁴⁸ Ich bringe für die ätiologisch-

⁹⁴⁵ Nagel, *op. cit.*, 58.

⁹⁴⁶ Nagel, *op. cit.*, 59.

⁹⁴⁷ Nagel, Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis, 61.

⁹⁴⁸ Nagel, *op. cit.*, 63.

typologische Schrifterklärung manche Beispiele. Im TractTrip (106,26–107,18) erklärt man die Herkunft des Todes (ätiologisch) so:

„Sie (d. h. die Archonten) pflanzten ihm (d. h. dem Menschen) ein Paradies, damit er esse von dreierlei Bäumen, weil es ein Garten von solcher Beschaffenheit ist, daß er auf dreierlei Weise Genuß spendet.”

Auch heißt es:

„Der Adel des erlesenen Wesens, der in ihm ist, war erhabener (als die Archonten). Er zierte sie (sc. die Archonten) voll Drohung einen Befehl hervor und brachten eine große Gefährdung über ihn, nämlich den Tod. Er (sc. der Befehl) erlaubte ihm nur den Genuß der bösen (Speisen bzw. Bäume). Von dem anderen Baum, der den anderen Aspekt aufweist, erlaubten sie ihm nicht zu essen, am allerwenigsten von dem Baum des Lebens, damit [er sich] nicht Ruhm erwerben sollte [---] und damit [er] sie [nicht zugrunde richte]. Mittels der bösen Kraft, die „die Schlange“ genannt wird – sie nämlich ist türckischer als alle bösen Kräfte–, täuschte er den Menschen durch den Befehl, der sich auf das Denken und die Begierde bezieht. Sie (sc. die Schlange) ließ ihn das Gebot übertreten, damit er sterbe. Und er vertrieb ihn von der vollen Teilhabe an dieser Stätte.”⁹⁴⁹

Ganz im Sinne der Gnosis fürchtet hier der Demiurg die Überlegenheit des Menschen, jedoch entfernt sich der TractTrip von der prononciert antijüdischen und antichristlichen Position, indem die Schlange nicht als Gegenspieler der Archonten, sondern als deren Werkzeug fungiert und diese in Bosheit noch übertrifft. Der Befehl bewirkt den Tod, dem der Mensch infolge der Tücke der Schlange verfällt.⁹⁵⁰ Eine völlig andere Konzeption haben das Evangelium Veritatis und das Evangelium nach Philippus, die kombiniert zu betrachten sind, entwickelt, indem sie der Unheilsgeschichte des Paradieses die heilsgeschichte Aufhebung durch Christus entgegenstellen. Das durch Christus bewirkte Heil stellt sich als Antityp des im Paradies widerfahrenen Unheils dar. Im EvPhil steht die Zeit vor Christus der Zeit nach dem Kommen Christi in schroffer Antithese gegenüber: § 15; 70; 71; 78; 93. Das Paradies ist, wie der Kosmos überhaupt, der Ort tierische Nahrung, dem Christus das himmlische Brot, das Wahrheit und Leben spendet, entgegenstellt (§ 15 in Verbindung mit § 84 und 93).⁹⁵¹ Im Evangelium Veritatis (EV 18,24–29; 20, 13 f. 25–27) wird die Frucht des Erkenntnisbaumes, die im Paradies den Tode gebracht hat, nachdem sich Jesus als die Frucht des zum Kreuzesholz verwandelten Erkenntnisbaumes dargebracht hat, zur lebendig machenden Speise – der wahren Gnosis.⁹⁵² Die Kleine Passion des Evangelium Veritatis, der zufolge Jesus sich selbst als die „Frucht“ des Holzes darbringt, basiert auf einem seltsamen Gewebe von Symbolik und Dinghaftigkeit. Die am gleichen Gegenstand haltende Typologie setzt nicht nur ein semantisch „spaltbares“ sprachliches Medium voraus, sondern auch einen grandiosen gedanklichen und zeitlichen Sprung: das Holz des Kreuzes ist nicht beliebiges Holz, sondern Holz aus dem Paradiesgarten. Das EvPhil § 94 vollzieht diesen Sprung tatsächlich in einem dem Apostel Philippus in den Mund gelegten Apophthegma:

„Joseph der Zimmermann pflanzte einen (Paradies-) Garten (paradeisos), weil er Holz für sein Handwerk brauchte. Er ist es, der das Kreuz aus den Bäumen, die er gepflanzt hat, anfertigte. Und sein Same hing an dem, was er gepflanzt hatte. Sein Same war Jesus, die Pflanze aber ist das Kreuz.”

⁹⁴⁹ Nagel, *op. cit.*, 64.

⁹⁵⁰ Nagel, *op. cit.*, *ibid.*

⁹⁵¹ Nagel, Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis, 66.

⁹⁵² Nagel, *op. cit.*, 68.

Von diesem Apophtegma laufen Verbindungsfäden zum Evangelium Veritatis. Sowohl die Kleine Passion des EV als auch das EvPhil führen die Kreuzigung Jesu ursächlich auf das Wirken des Demiurgen bzw. seiner Hilfsorgane zurück. Der Passion des EV geht die Verfolgung Jesu durch die *plane* voraus (EV 18,16–24), und im EvPhil ist es Joseph der Zimmermann, der prononciert als leiblicher und nicht nur als Nähvater Jesu vorgestellt ist. Durch das Assoziationsfeld der Zeugung – man denke nur an EvThom Logion 105 – ist der leibliche Vater als Handlager des Demiurgen qualifiziert. Im EV wie im EvPhil kehrt sich die Kreuzigung letztlich gegen den demiurgischen Urheber; denn Kraft des Kreuzestodes verliert das „Holz“ seine todbringende Wirkung.⁹⁵³

5. 1. 3. Die Nachkommen des Adams

Eine sehr wichtige Rolle spielen in der gnostischen Literatur auch die Nachkommen Adams – Kain, Abel und Seth –, die oft sowohl in der mandäischen als auch in der Nag-Hammadi-Literatur vorkommen. Von Kain und Abel ist in gnostischen Texten im ÄgEv NHC III, 2 p. 58, 7–21 par, ebenso im AJ BG 2 p. 40, 5 par, im EvPhil NHC II, 3 § 42 p. 61, 5–10, im UW NHC II, 5, im HA NHC II, 4 und im ExpVal NHC XI, 2 die Rede. Auch die Kirchenväter Irenäus (*Adv. haer.* I 31, 1 f), Tertullian (*Adv. omn. haer.* 2), Clemens Alexandrinus (*Exc. Theod.* 54, 1–3) und Epiphanius (*Pan.* XL 5, 4 und XXXVIII 2, 1–4) reden über ihre Bedeutung bei Gnostikern. Bei Irenäus ist von Gnostikern die Rede, die sagen, dass Kain von der „oberen Macht“ abstammt. Tertullian berichtet über eine Gruppe Kainiten, die Kain bei gleichzeitiger Abwertung Abels hochschätzen.⁹⁵⁴ Im ptolemäischen System sind Kain, Abel und Seth die Repräsentanten der drei valentinianischen Menschenklassen. In *Exc. Theod.* 54, 1–3 wird dies näherhin ausgeführt: „Von Adam sind drei Naturen gezeugt: zunächst die unvernünftige, von der Kain stammt, zweitens die vernünftige und gerechte, von der Abel stammt, drittens die pneumatische, von der Seth stammt. Der Choische ist, nach ‚nach dem Bilde‘, der Psychische ‚nach der Ähnlichkeit‘ Gottes (Gen 1, 27), der Pneumatische ist für sich. Von diesen dreien, ohne die anderen Kinder Adams, ist gesagt: ‚Das ist das Buch der Geschlechter der Menschen‘ (Gen 5, 1). Weil aber Seth pneumatisch ist, hütet er weder die Herde, noch bebaut er den Acker, sondern bringt Kinder hervor, wie das Pneumatische“.⁹⁵⁵ In welcher Weise die alttestamentlichen „Geschichtstraditionen“ in der gnostischen Literatur unterschiedlich verwendet und interpretiert werden, haben BETHGE⁹⁵⁶ und RUDOLPH⁹⁵⁷ gezeigt. Sie führen die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass Kain und Abel (Gen 4) einerseits negativ gesehen werden (Für die Archontiker sind Kain und Abel Söhne der Eva und des Teufels, der seinerseits Sohn des Sabaoth ist⁹⁵⁸; nach Apkr Joh und SOT II, 5 sind beide Söhne des Demiurgen, nicht Adams⁹⁵⁹). Andererseits betrachten die „Kainiten“ den Kain als ihren pneumatischen Stammvater.⁹⁶⁰ Eine zentrale Figur ist aber in diesen Überlieferungen Seth, der in NHC im Stel Seth (NHC VII, 5) und im Apc Ad (NHC V, 5)

⁹⁵³ Nagel, *op. cit.*, 69.

⁹⁵⁴ S. Bethge, Hans-Gebhard. Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis. In: Träger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 90.

⁹⁵⁵ S. Bethge, *op. cit.*, 93.

⁹⁵⁶ Bethge, *op. cit.*, 89 ff.

⁹⁵⁷ Rudolph, Bibel und Gnosis, 190 ff.

⁹⁵⁸ Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 91.

⁹⁵⁹ Rudolph, Bibel und Gnosis, 202.

⁹⁶⁰ Rudolph, *op. cit.*, *ibid.*

eine wichtige Stelle hat, aber ebenso bei den Kirchenväter vorkommt.⁹⁶¹ . Sowohl in den Texten von Nag-Hammadi als auch bei den Kirchenväter fungiert Seth als in der oberen Welt befindlichen Erlöser bzw. Erlösungsmittler.⁹⁶² Er ist auch der Stammvater von Gnostikern, die „das lebendige und unerschütterliche Geschlecht des Seth“ (Stel Seth NHC VII, 5 p. 118, 12 f) oder „lebendiger und heiliger Same des Seth“ (Zostr NHC VIII, 1 p. 130, 16 f), sind. In Seth kann man auch den spiritualisierten Abraham sehen.⁹⁶³ Seth (Gen 4, 25 f.) gilt in allen relevanten Texten als der geistige Sohn Adams und Evas.⁹⁶⁴ Er ist als Ersatz für Abel der gegebene Nachfolger Adams. Ihm teilt darum Adam auch in der Adamapokalypse (Ap Ad 64, 2 f.) die ihm zuteil gewordenen Offenbarungen mit. An ihm scheiden sich die Menschen. Denn er hat nach der Verstossung seines Vaters die *gnosis* an sich gezogen. Nicht weil die Welt böse war, sondern weil gute Sethmensen in ihr lebten, wurde die Sintflut über sie gebracht (Ap Ad 69, 11 ff.). Hieran sieht man, wie die Gnosis eine Umwertung der Ereignisse in der Heilsgeschichte vollzieht. Dass Seth im hellenistischen Judentum eine beachtliche Rolle spielt, ist allein schon daraus zu sehen, dass er mit Zoroaster gleichgesetzt wird. Ihm wird die Erfindung der Astrologie zugeschrieben. Adam hatte vorausgesagt, dass die Welt nacheinander durch Wasser und Feuer vernichtet würde. Wie bei Josephus (*Ant.* I 2, 3 § 68–70) findet sich diese Lehre auch in der gnostischen Adamapokalypse (Ap Ad 67, 22 ff; 73, 25 ff). Darum weiss Seth, dass er seine Lehren gegen diese Naturkatastrophen schützen muss. Er hat deshalb das, was er mitteilen wollte, auf zwei Stelen niedergelegt, von denen die eine aus Ziegeln, die andere aus Stein ist. Im Fund von Nag-Hammadi ist bezeichnenderweise auch eine Schrift „Die Stelen des Seth“ erhalten.⁹⁶⁵ In der mandäischen Literatur fungieren sowohl Hibil (Abel) als auch Šitil (Seth) als Gesandter, d. h. Erlöser.⁹⁶⁶ Unter den Erlösergestalten befindet sich die Dreiheit Hibil, Šitil und Anoš (d.h. Enoš) an erster Stelle.⁹⁶⁷ Sie und andere Erlösersgestalten werden unter den gemeinsamen Namen „der (fremde) Mann“, der hierher (in die Finsternis – Welt) gekommen ist, zusammengefasst. Seine Aufgabe hat den eigentlichen Sinn, die Seelen zu sammeln, also die in die Finsternis – Welt seit Urzeit gefallenen „Lichtfunken“ zurück in das Lichtreich zu holen und so das Weltende herbeizuführen. Das Werk beginnt in der Urzeit und läuft durch Zeiten und Generationen; deshalb wandert der „Mann“ (*gabra*) durch die Zeiten unter verschiedenen Gestalten und Namen, aber immer ist er der „Löser“ oder „Gesandte“, der die gleiche Aufgabe hat und in mythischer Unbestimmtheit da ist. Diese Vorstellung hat sachliche und terminologische Berührungen mit dem wandernden „wahren Propheten“ der Pseudoclementinen bzw. Ebioniten oder der „Christologie“ der Elchasaiten, wenn auch die Lehre hier in festen Formen und Begriffen dargestellt ist.⁹⁶⁸ Es ist merkwürdig, dass diese Vorstellung ihre Parallele eben mit dem synkretistischen Judentum und mit dem Judenchristentum hat.

⁹⁶¹ Die Kirchenväter, besonders Epiphanius (Prooem. I 4, 3–8), haben solche gnostische Gruppe, wie „Sethianer“, postuliert. Die Gestalt Seth hat zwar in vielen gnostischen Texten eine sehr wichtige Rolle, aber man kann fragen, ob man diese Texte einer gnostischen Schule zuschreiben kann. RUDOLPH schreibt über solche Texte: „Einige (Texte) lassen sich in Blöcken zusammenfassen, wie die „Hypostase der Archonten“ (HA), und SOT II („Ursprung der Welt“). Dominant ist die Gestalt des Seth, teilweise als wiedergekommener Jesus verstanden (so im Werk „Der zweite Logos des großen Seth“). Man hat daraus eine sethianische Gnosisschule rekonstruiert, doch ist das unsicher. Legt man nämlich die alte häresiologische Terminologie an unsere Texte an, so ist damit nicht viel zu gewinnen. Eine eindeutige Schulzuweisung in diesem Sinne ist nicht möglich“ (Rudolph, *Die antike Gnosis – Probleme und Fakten*, 25–26). Vgl. auch Böhlig/Markschies, *Gnosis und Manichäismus*, 191–192.

⁹⁶² Bethge, *Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis*, 93.

⁹⁶³ Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*, 127.

⁹⁶⁴ Rudolph, *Bibel und Gnosis*, 202.

⁹⁶⁵ Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*, 127–128.

⁹⁶⁶ Rudolph, *Die Mandäer. I.*, 157.

⁹⁶⁷ Rudolph, *op. cit.*, 81.

⁹⁶⁸ Rudolph, *op. cit.*, 157–158.

5. 1. 4. Die Sintflut

Bei den Gnostikern findet die biblische Erzählung von der Sintflut erhöhte Aufmerksamkeit, indem sie als Beispiel der Rettung eines aufrechten Gnostikers vor dem Vernichtungsversuch der bösen Weltherrscher ausgewertet wird. Dabei ist verschiedentlich von einer weiblichen Größe namens Norea die Rede, die entweder als Frau Seths oder Noahs gilt. Sie ist Offenbarungsepfängerin, und es hat dementsprechend eine Reihe Schriften gegeben, die unter ihrem Namen liefen, von denen ein Bruchstück auch in Nag-Hammadi aufgetaucht ist (NHC IX 2).⁹⁶⁹

Der Stoff Gen 6–9 wird in der Gnosis verhältnismäßig häufig, dabei aber auch höchst verschieden behandelt. Die Gnostiker von *Adv. haer.* I 30, 10 sehen den Demiurgen Jaldabaoth als Urheber der Sintflut an, weil die Menschen – und das wird positiv gesehen – ihm keine Verehrung zuteil werden ließen. In einer Gegenaktion bewirkt die Sophia, dass die, die mit Noah in der Arche sind, wegen des von ihr stammenden Lichtteils im Menschen gerettet werden. Für die Sethianer des Epiphanius, die die Welt als von Engeln und nicht von der oberen Macht stammend ansehen, ist die Mutter, das Weib (als Repräsentant der oberen Macht) Verursacher der Flut, um das Geschlecht des Seth allein übrigzulassen. In einer Gegenaktion bringen die Engel Noahs Sohn Ham (Gen 5, 32; 6, 10; 7, 13; 9, 18) mit List in die Arche, ohne dass die obere Mutter davon etwas merkt, um das Geschlecht der Bosheit zu erhalten (vgl. *Pan. XXXVIII* 3, 1–4). Ob Gen 9, 20–27 der Anlaß für eine solche auffällige Einführung des Ham in die Sintflutgeschichte war, läßt sich bestenfalls vermuten.⁹⁷⁰

In den Schriften von Nag-Hammadi kommt die Erzählung über die Sintflut im ÄgEv, in ApcAd, im AJ, im HA, in Noema (NHC VI, 4) und im ExpVal, vor. Im ÄgEv unternimmt der Demiurg Saklas den vergeblichen Versuch, die Sethianer durch die Sintflut zu vernichten (vgl. NHC III, 2 p. 61, 1–5 par). Weit ausführlicher geht ApcAd auf das Geschehen ein (vgl. NHC V, 5 p. 67, 22–73, 24). Der Demiurg, hier als Pantokrator bezeichnet (p. 69, 5. 7; 72, 25; 73, 9), aber auch „Gott“ genannt (p. 70, 6 f. 16 f; 71, 16), läßt Regengüsse ausbrechen, um alle Menschen zu vernichten, auch die – besonders hervorgehobenen – Gnostiker als Nachkommen des Seth. Als Begründung wird nur angeführt, dass sie dem Demiurgen fremd waren. Die Gnostiker aber werden noch vor der Katastrophe durch Engel mittels Wolken entführt, und zwar an einen sicheren Ort, der nicht näher beschrieben wird, von dem man aber annehmen darf, dass es sich um einen hohen Berg, vergleichbar etwa dem am Ende des ÄgEv, handelt. Die Vernichtung läßt den Demiurgen ruhig werden in seinem Zorn. Noah und seine Familie sowie Tiere werden in der Arche gerettet, und er empfängt den Segen des Demiurgen. Dann aber kommen gerettete Gnostiker zu Noah, und der unwissende Demiurg macht ihm deshalb Vorhaltungen, er habe sich ein anderes Geschlecht geschaffen, um seine Kraft zu beschimpfen. Noah aber verteidigt sich: Er habe sich die Gnostiker nicht geschaffen. Die Gnostiker werden – vom wem, bleibt unklar – in ein nicht näher bezeichnetes Land gebracht, wo sie allein der Gnosis leben, und das 600 Jahre lang. Noah teilt die ganze Erde unter seine Söhne auf mit der Ermahnung zu Gehorsam und Dienst gegenüber dem Demiurgen. Die Uminterpretation ist deutlich: Der Gott des Alten Testaments wird zwar Pantokrator genannt, aber seine Macht hat dort Grenzen, wo es um die Gnostiker geht.⁹⁷¹

⁹⁶⁹ Rudolph, *Die Gnosis*, 148.

⁹⁷⁰ Bethge, *Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis*, 94.

⁹⁷¹ Bethge, *op. cit.*, 95.

HA nimmt die Sintfluttradition ebenfalls auf, wenn auch in anderer Weise. Zunächst fällt auf, daß eine Begründung nicht gegeben wird. Entsprechend Gen 6, 7. 17 planen die Archonten – und zu ihnen gehört der Demiurg – gemeinsam die Flut (NHC II, 4 p. 92, 4–8), um alle Menschen zu vernichten. Einer von ihnen, „der Archont der Kräfte“, erfährt „ihre Anschläge“ und erteilt Noah den Auftrag, die Arche entsprechend Gen 6, 14. 18 f zu bauen, um zu überleben (vgl. p. 92, 8–14).⁹⁷² Da tritt Norea auf, eine Tochter Adams und Evas, „Helferin für alle Menschengeschlechter“, und verlangt Einlaß in die Arche, was ihr verweigert wird, worauf sie die Arche durch ihren Hauch verbrennt und Noah gezwungen wird, sie noch einmal zu bauen.⁹⁷³ Für HA hat sie als Mutter der Gnostiker eine Funktion im Erlösungsgeschehen. Aber Noah ist kein Gnostiker, sondern nimmt eine gewisse Mittelstellung ein; er gehört zu Sabaoth.⁹⁷⁴ Jetzt kommen die Archonten, um Norea zu verführen, wie sie es auch mit ihrer Mutter taten. In ihrer Not wendet sie sich an die Kraft Gottes⁹⁷⁵:

*[...] in a loud voice [she] cried out [up to] the Holy One, the God of the Entirety, „Rescue me from the Rulers of Unrighteousness and save me from their clutches—fortwith!” The <Great> Angel came down from the heavens and said to her, „Why are you crying up to God? Why do you act so boldly towards the Holy Spirit?” Norea said, „Who are you ?” The Rulers of Unrighteousness had withdrawn from her. He said, „It is I who am Eleleth, Sagacity, the Great Angel, who stands in the presence of the Holy Spirit. I have been sent to speak with you and save you from the grasp of the Lawless. And I shall teach you about your root.”*⁹⁷⁶

Der Text setzt jetzt mit einer Ich-Erzählung ein, in der Norea selbst das überiridische Aussehen des Offenbarungsendels schildert, um dann in einer erneuten Selbstvorstellung der Eleleth und drei Offenbarungsreden die Fragen der Norea nach Entstehung und Wesen der bösen Kräfte (Archonten), ihrer eigenen Herkunft und dem Kommen des „wahren Menschen“ (offenbar Seth-Christus) in der Endzeit zu beantworten.⁹⁷⁷

Im AJ empfindet der Demiurg (= Gott des Alten Testaments), weil offenbar bisher ergriffene Gegenmaßnahmen nicht den gewünschten Erfolg hatten, Reue über seine Schöpfung, speziell die Sethianer, und er beschließt, eine Flut über die ganze Überheblichkeit des Menschen kommen zu lassen (vgl. BG 2 p. 72, 12 bis 17 parr). Daraufhin warnt die Epinoia des Lichts Noah, der es anderen Menschen sagt, die ihm jedoch nicht glauben (vgl. BG 2 p. 72, 17–73, 3 parr). Unter ausdrücklicher Bestreitung von Gen 7, 7 erfolgt die Errettung des Noah nicht durch die Arche, sondern durch eine Lichtwolke, die die Sethianer an einen sicheren, vermutlich sehr hohen und für die Fluten daher unerreichbaren Ort verbringt (vgl. BG 2 p. 73, 6–12 parr). Als Gegenaktion der Finsterniswelt werden – in Aufnahme von Motiven aus Gen 6, 1–4 – Engel zu den Töchtern der Menschen geschickt, und nach anfänglichen Schwierigkeiten haben sie mittels des *Antimimon-Pneuma* Erfolg (vgl. BG 2 p. 74, 1–75, 10 parr): um die gnostischen Menschen zu verführen und von der Gnosis abzulenken, bringen sie u. a. Technik und Zauberei in die Welt, um die Menschen an irdische Dinge zu fesseln.⁹⁷⁸

Exp Val (NHC XI, 2) behandelt die Sintflut wie andere Ereignisse nur sehr kurz: „Deshalb begehrten die Engel die Töchter der Menschen, und sie kamen herab ins Fleisch, damit Gott eine

⁹⁷² Bethge, *op. cit.*, *ibid.*

⁹⁷³ Rudolph, *Die Gnosis*, 148.

⁹⁷⁴ Bethge, *Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis*, 97.

⁹⁷⁵ Rudolph, *Die Gnosis*, 148.

⁹⁷⁶ NHC II 4, 93.

⁹⁷⁷ Rudolph, *Die Gnosis*, 149.

⁹⁷⁸ Bethge, *Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis*, 96.

Flut mache. Er bereut, daß er die Welt geschaffen hat” (Exp Val p. 38, 34–39; vgl. Gen 6, 1–6).⁹⁷⁹

Die Sintflut mit Noah und der Arche ist auch bei den Mandäern (GR I § 186; II, 1 § 121. 134; XI 263, 25 ff und XVIII 409 f) bekannt. In der mandäischen Tradition sind es nicht gute, sondern böse Mächte, die den Bau der Arche anstiften, also Noah (= Juden) retten⁹⁸⁰ Die Bösen wollen vor allem den Adams Nachfolger Anos vernichten, aber er wird durch Manda dHaije gerettet.⁹⁸¹

5. 1. 5. Die Patriarchen und die Sodomereignisse

Der recht häufigen Aufnahme, teilweisen Übernahme und – bisweilen höchst unterschiedlichen – Uminterpretation von Gen 6–9 entspricht die quantitative und qualitative Behandlung der Vätergeschichten nicht. So gehen etwa die Zeugnisse des Sethianismus auffälligerweise auf die Patriarchenüberlieferung entweder gar nicht oder nur im Zusammenhang mit den Ereignissen von Sodom und Gomorra ein, haben aber z. B. an der Gestalt des Abraham überhaupt kein Interesse.⁹⁸² Es gibt nur einige Erwähnungen Abrahams. Nach Irenäus (Adv haer I 30, 10) erwählt sich der böse Demiurg Jaldabaoth aus der nachnoachitischen Menschheit Abraham (Israel), schließt mit ihm einen Bund (vgl. Gen 15, 18–21) und verspricht den Nachkommen die Erde, wenn sie ihm dienen.⁹⁸³ Abraham fungiert hier als Vertreter der Juden.⁹⁸⁴ Bei den Mandäern (GR 43, 22 ff; 46, 10 f) wird Abraham als der Prophet der Ruha (d. h. der böse Geist) erwähnt.⁹⁸⁵ In der Pistis Sophia sagt Jesus, er hat Abraham, Isaak und Jakob ihre Sünden und ihre Misstaten vergeben, ihnen die Mysterien des Lichtes in den Aeonen gegeben, und sie an den Ort des Jabraoth⁹⁸⁶, gestellt (PS 230, 16). Positiv spricht von Abraham EvPhil NHC II, 3 (§ 123a): „Als Abraham [erlangt] hatte zu sehen, was er sehen sollte, besch[nitt er] das Fleisch der Vorhaut, wodurch er [u]ns zeigt, dass es nötig ist, das Fleisch zu vernichten.“⁹⁸⁷

Über die Sodomereignisse erzählt man im ÄhEv, in ApAd, in „Der Gedanke unserer großen Kraft” (NHC VI, 4) und in ParSem (NHC VII, 1). Im ÄgEv werden die Sethianer (Gnostiker) die der Demiurg Saklas bereits durch die Sintflut vernichten wollte, von Seth nach Sodom und Gomorra gebracht; dadurch erhalten beide Orte eine positive Bewertung (vgl. NHC III, 2 p. 60, 9–18 par). Seitens des Demiurgen erfolgt der Versuch, die Gnostiker durch einen „Weltenbrand” zu vernichten, doch sie werden ebenso gerettet wie später aus Hungersnöten und Seuchen, Irreführung und Lügenpropheten, die ihretwegen kommen (vgl. NHC III, 2 p. 61, 1–15 par).⁹⁸⁸ Auch nach ApAd ist die Vernichtung von Sodom und Gomorra zweiter Versuch des Demiurgen Saklas, um der Samen des Ham und Japhet (d. h. Nachkommen Noahs) zu vernichten. Diesmal findet das nicht durch Wasser, sondern mit Hilfe von Feuer, Schwefel und Asphalt statt. Aber die „großen Menschen” werden auch diesmal gerettet.⁹⁸⁹ In „Der Gedanke unserer großen Kraft” spielt Noema auf Sodom und Gomorra an: „Auch die Mutter der Flamme war nicht imstande

⁹⁷⁹ Bethge, *op. cit.*, 98.

⁹⁸⁰ Rudolph, Die Mandäer. I., 83; Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie, 301.

⁹⁸¹ Rudolph, *op. cit.*, *ibid.*

⁹⁸² Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 98–99.

⁹⁸³ Bethge, *op. cit.*, 99.

⁹⁸⁴ Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 129.

⁹⁸⁵ Rudolph, Die Mandäer. I., 83.

⁹⁸⁶ In Pistis Sophia ist Jabraoth Bruder des Adams, der über 6 Aeonen herrscht.

⁹⁸⁷ Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 99. Eine ähnliche Interpretation kommt bei Philo von Alexandrien vor: die Beschneidung ist die Entsagung von allen Begierden.

⁹⁸⁸ Bethge, *op. cit.*, 99.

⁹⁸⁹ Rudolph, Die Gnosis, 151.

(meine Kraft zu vernichten). Sie warf Feuer auf die Seele und das Land und verbrennte alle Häuser, die auf ihm waren. Und ihr Verzehren hörte auf“ (NHC VI, 4 p. 40, 9–14). Sodom und Gomorra scheinen auch hier positiv gesehen zu werden, ebenso in der Charakterisierung der Gnostiker bei Irenäus (*Adv. haer.* I 31, 1), wo Kain, die (Rotte) Kora (Num 16) und die Sodomiten (Gen 18 f), die positiven Helden sind: sie sind die Helden, die gegen Demiurgen, dem Gott des Alten Testaments, kämpfen.⁹⁹⁰ Auch ParSem bewertet die Sodomiten positiv (vgl. NHC VII, 1 p. 27, 2 ff). Also gnostische Autoren bzw. die hinter ihnen stehenden Gnostiker stehen auf seiten der von von ihnen positiv bewerteten Sodomiten. Diese Wertung widerspricht der der Gen⁹⁹¹, d. h. das ist eine typische Protestexegese.

5. 1. 6. Moses und das Gesetz

Auch Moses und die Gesetzgebung ist in der gnostischen Literatur nicht unbekannt. Die Gestalt des Moses wird in den Zeugnissen der Gnosis sehr unterschiedlich gesehen, ein weiterer Hinweis darauf, dass von einem generellen Antijudaismus in der Gnosis nicht die Rede sein kann.⁹⁹²

Als Führer des Volkes im Zusammenarbeit mit dem Exodus aus Ägypten und dem Wüstenzug interessiert Moses offenbar wenig, und dann auch immer im Zusammenhang mit Gesetzgebung und in negativer Wertung. Bei Irenäus, *Adv haer* I, 30, 10 heißt es, dass Jaldabaoth durch Moses Abrahams Nachkommen aus Ägypten geführt, ihnen das Gesetz gegeben und sie zu Juden gemacht hat.⁹⁹³ Bei den Mandäern (GR 43, 6 ff) ist Moses der Prophet der Ruha (d. h. der böse Geist).⁹⁹⁴ Von den NHC-Texten geht nur TestVer auf den geschichtlichen Moses ein und zitiert, nach Anspielung auf Gen 3, 1 ff, Exod 7, 11 ff (ungenau) sowie Num 21, 9, jedoch nicht mit der Absicht, historische Ereignisse, und sei es in anderer Wertung, zu behandeln, sondern zum Zweck der Gleichsetzung der Schlange mit Christus und, damit im Zusammenhang, der Entgegensetzung von gnostischem und einem kirchlichen Christentum, für die das Alte Testament und sein Gott Autorität besaßen (vgl. NHC IX, 3 p. 48, 15–49, 10). Moses erscheint in TestVer ebenso als Autor der Gen., obwohl umgewertet und korrigiert wird.⁹⁹⁵ Die Doketen, Sethianern und Naassenern bei Hippolyt (*Ref.* V 20, 1–3) dagegen bewerten Moses offenbar positiv. Die Sethianer behaupten, dass Moses ihre Lehren unterstütze; sie verweisen auch auf bestimmte Stellen der Gen. Nach Naassenern gehört Moses zum „freien Geschlecht, dessen Ursprung nicht in Ägypten ist“ (*Ref.* V 8, 2). Zu diesen Zeugnissen, welche Moses nicht negativ sehen, gehört auch das Baruchbuch des Gnostikers Justin (Hippolyt, *Ref.* V 26, 1–27, 5): Durch Moses spricht Baruch als Engel des durchaus positiv gesehenen Elohim, der allerdings nicht der höchste Gott ist, zu den Kindern Israels, damit sie sich dem Guten zuwenden. Ein Erfolg bleibt jedoch aus, denn Naas als dritte Engel der Erden verdunkelt die auch in Moses befindliche Seele (*Ref.* V 26, 24 f), sodass das Eingreifen ebensowenig zu einem guten Resultat führt wie im Paradies (*Ref.* V 26, 21–24) und später bei den Propheten (*Ref.* V 26, 26); erst Jesus gehorcht Baruch (*Ref.* V 26, 29 ff).⁹⁹⁶ Ausdrücklich als Gesetzgeber und „lächerlich“ wird Moses bzw. das Gesetz bei dem „christlichen“ Gnostiker

⁹⁹⁰ Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 90 und 100.

⁹⁹¹ S. Gen 18, 20; Bethge, *op. cit.*, 100.

⁹⁹² Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 100.

⁹⁹³ Bethge, *op. cit.*, *ibid.*

⁹⁹⁴ Rudolph, Die Mandäer. I., 83.

⁹⁹⁵ Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, 101.

⁹⁹⁶ Bethge, *op. cit.*, *ibid.*

Epiphanes (Clemens Alexandrinus, *Strom.* III 2 § 9, 3) angesehen. Zum Gebot des Dekalogs Exod 20, 17 bzw. Deut 5, 21 heißt es, dass der Gesetzgeber selbst die Begierde gegeben hat.⁹⁹⁷

Wie die Gestalt des Moses, wird in der gnostischen Literatur auch das Gesetz sehr unterschiedlich gesehen. Viele Kirchenväter haben behauptet, dass die Gnostiker das Gesetz abgelehnt haben („Antinomismus“). Die Auffassung vom Gesetz als einer den Menschen versklavenden Weltordnung begegnet uns in einer bemerkenswert breiten Streuung in der gnostischen Überlieferung⁹⁹⁸: wir begegnen diese Auffassung bei Simon Magus (*Ref.* VI 9, 3), bei Ophiten des Origenes (*Contra Celsum* VI 31), bei Marcion (Tertullian, *Adv. Marc.*) u. a. Es gibt auch die Texte von Nag-Hammadi, die diese Auffassung unterstützen. Charakteristisch in dieser Hinsicht ist vor allem jene Passage im „Zweiten Logos des großen Seth“ (NHC VII, 2 p. 62, 27–65, 2), in der im Rahmen einer grundsätzlichen Abrechnung mit den Repräsentanten der alttestamentlich-jüdischen Heilsgeschichte u. a. auch der Gesetzgeber Mose der Lächerlichkeit preisgegeben wird (p. 63, 26 ff): „Zum Lachen war Mose, nach gottlosem Zeugnis ein treuer Knecht, der der ‚Freund Gottes‘ genannt wurde – der mich (sc.: den Seth-Christus) freilich nie erkannt hat, weder er noch die, die vor ihm waren. Von Adam bis Mose und Johannes dem Täufer hat niemand von ihnen mich erkannt noch meine Brüder. Denn (alles), was sie hatten, war eine von den Engeln gegebene Lehre, die (nur) auf die Beachtung von Speis(evorschrift)en abzielte, und eine bittere Knechtschaft, ohne dass sie jemals (die) Wahrheit erkannten noch erkennen werden. Denn eine große Täuschung liegt auf ihrer Seele...“ Mit anderen Worten – nach dem „Zweiten Logos des großen Seth“ ist das Gesetz des Mose nichts anderes als eine von niederen Mächten gegebene Lehre, die als solche auf die „bittere Knechtschaft“ der Menschen abzielt.⁹⁹⁹ Auch in ApAd 85, 3 wird das Gesetz im traditionellen Sinne abgelehnt, aber nur im traditionellen Sinne. Gesetz wird in ApAd spiritualisiert¹⁰⁰⁰ – das Gesetz und die Gnosis werden hier gleichgesetzt (ApAd 83, 11 ff; 84, 4 ff). Auch hier begegnen wir der Überlieferung von der Vermittlerschaft des Gesetzes durch die Engel. Dass das Gesetz von Engeln übermittelt worden ist, ist jüdische Tradition¹⁰⁰¹, aber in ApAd fehlt dabei dieser negative Tenor, die im „Zweiten Logos des großen Seth“ vorkommt. Eine Kompromissbehandlung über das Gesetz bietet der Baruchbuch des Justinus dar: das Gesetz ist zwar durch den guten Engel Baruch an Moses vermittelt worden, aber es wurde durch den bösen Engel Nahas („Schlange“) pervertiert (Hippolyt, *Ref.* V, 26, 24 ff.). Ähnliches wird von Kerinth überliefert (Epiphanius, *Pan.* 27).¹⁰⁰² Demgegenüber hat der Brief des Valentiners Ptolemäus an seine Schülerin Flora (Epiphanius, *Pan.* 33, 3–7) über das Gesetz (mit einigen Ausnahmen) eine ganz positive Bewertung. In dem Schreiben wird in klarer, logisch durchdachter Beweisführung über das Problem der Gültigkeit des Mosesgesetzes nachgedacht. Der Verfasser des Briefes arbeitet mit einem Dreierschema, indem er (unter Berufung auf Jesus!) das alttestamentliche Gesetz der fünf Bücher Mose in drei Teile zerlegt: das Gesetz Gottes, die Ergänzungen des Mose und die „Gebote der Ältesten“. Ersteres hat wiederum drei Teile: das „reine Gesetz Gottes“ in Gestalt der zehn Gebote, die Jesus nicht aufgelöst, sondern erfüllt hat, dann den Teil, der nur „typisch“ oder „symbolisch“ zu verstehen ist, und schließlich das mit „Unrecht verbundene“ Gesetz der Wiedervergeltung („Aug um Auge, Zahn um Zahn...“), das durch Jesus restlos aufgehoben ist. Die Verschärfung des Gesetzes, wie sie Jesus in der Bergpredigt durchgeführt hat, gilt demnach auch für die Gnostiker.

⁹⁹⁷ Bethge, *op. cit.*, 102.

⁹⁹⁸ Weiß, Hans-Friedrich. Das Gesetz in der Gnosis. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 76.

⁹⁹⁹ Weiß, Das Gesetz in der Gnosis, 78–79.

¹⁰⁰⁰ Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 129.

¹⁰⁰¹ Böhlig, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁰⁰² Rudolph, *Bibel und Gnosis*, 202.

Auf Jesus geht aber auch die „bildhafte“ oder „geistige“ Auslegung von Gesetzesvorschriften zurück. Dazu gehören die Bestimmungen über Opfer, Beschneidung, Sabbat, Fasten, Passah usw. Dies sind alles nur „Bilder und Symbole“, die in ihrer konkreten Bedeutung aufgehoben, dafür aber in ihrem „geistigen Sinn“ erhalten sind. So sind Opfer nicht mehr durch Tier- und Rauchopfer darzubringen, sondern „durch geistigen Lobpreis, Verherrlichung und Danksagung (Eucharistie) und durch Gemeinschaft mit dem Nächsten und Wohltaten“. Die „Beschneidung“ wird auf die des „geistigen Herzens“ bezogen (vgl. Röm. 2, 28 f). Der Sabbat bedeutet die Enthaltung von bösen Werken, ebendies gilt auch für die Fastenvorschrift.¹⁰⁰³ Der Brief des Ptolemäus an Flora ist ein gutes Beispiel dafür, wie manche Gnostiker ihre Auffassungen dem „kirchlichen Christentum“ angepasst haben. Also – das Bild, das sich ergeben hat, ist keineswegs einheitlich. Die Skala der Möglichkeiten hinsichtlich des Gesetzesverständnisses in der Gnosis reicht von einem in der Beurteilung des Gesetzes als „Weltgesetzes“ begründeten prinzipiellen Antinomismus bis hin zu einer relativen Hochschätzung des Gesetzes im Bereich einer „judaistischen“ bzw. judenchristlichen Gnosis.¹⁰⁰⁴

5. 1. 7. Die Propheten

In den Ketzerreferaten der Häresiologen ist des öften davon die Rede, dass die Propheten als negativ angesehen werden. Nach Irenäus *Adv. haer.* I 23, 3 sind die Propheten von den welterschöpfenden Engeln inspiriert, die die Menschen damit in Knechtschaft halten wollen. Ähnliches gilt für Saturnil bei Irenäus, *Adv. haer.* I 24, 2 (einige Propheten werden auch dem Satan zugeordnet, der gegen den Judengott arbeitet) und Basilides bei Hippolyt, *Ref.* V 25, 5. Bei Irenäus, *Adv. haer.* I 30, 11 werden die Propheten den bösen Archonten zugeordnet, wobei auffällt, dass auch Moses, Josua, Noa, Samuel, Nathan, Elia, Tobias und Esra neben den Schriftpropheten genannt werden. Als „Menschenwerk und Lüge“ erscheinen Gesetz und Propheten bei Apelles (Hippolyt, *Ref.* VII 38, 2). Eine positive Bewertung der Propheten begegnet bei den Ketzerbestreitern mit Ausnahme des Baruchbuches des Gnostikers Justin und der den Valentinianismus behandelnden Zeugnisse nicht. In der valentinianischen Gnosis erscheinen die Propheten systembedingt in einer Art Mittelstellung, z. B. bei Irenäus, *Adv. haer.* I 7, 2 f, den Herakleon-Fragmenten oder bei Markos. Negativ werden sie aber bei Hippolyt, *Ref.* VI 35, 1 f gesehen: Sie reden wie das Gesetz von Demiurgen her, der ein törichter Gott war; daher waren sie nicht besser.¹⁰⁰⁵ Bei Mandäer fehlen die Prophetengestalten völlig.¹⁰⁰⁶ In den NH-Texten (z. B. NHC VIII, 2. p 62, 27–65, 2), soweit sie sich überhaupt diesen Gestalten zuwenden, erscheinen die Propheten in ungünstigem Licht¹⁰⁰⁷, wie schon bei Mose hingewiesen wurde. In dieser Sache tritt der Antijudaismus von Gnostikern in Erscheinung.

6. Die jüdische Pseudepigraphen und die gnostische Literatur

Das primäre Interesse an den „Urzeiten“ verbindet die gnostische Literatur mit der jüdisch-hellenistischen, in der bekanntlich gleiche Tendenzen vorhanden sind, wobei die Adamiten und

¹⁰⁰³ Rudolph, *Die Gnosis*, 279.

¹⁰⁰⁴ Weiß, *Das Gesetz in der Gnosis*, 85.

¹⁰⁰⁵ Bethge, *Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis*, 104.

¹⁰⁰⁶ Rudolph, *Die Mandäer*. I., 92 u. 105.

¹⁰⁰⁷ Bethge, *Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis*, 104.

andere biblische Urzeitheroen als Offenbarungsträger oder –empfänger eine Rolle spielen. Die Pseudepigraphie war eine beliebte Mode der Literaturproduktion und –legitimationen dieser Zeit (3. Jh. v. Chr. – bis in die frühchristliche Periode des 4. Jh. s.).¹⁰⁰⁸ In der gnostischen Literatur gibt es viele Motive, die auch mit den jüdischen Pseudepigraphen Parallelen haben oder sogar daher stammen. So hat die Apokalypse des Adam (NHC V, 5) Berührungspunkte mit dem Werk „Vita Adae et Evae“, das im Zeitraum 20 v. Chr – 70 n. Chr. geschrieben wurde. Wie in der „Vita“, so spielt auch in der Apokalypse Seth als Offenbarungsträger eine wichtige Rolle. In 1 Hen 14, 8 ff begegnen wir die Merkaba-Vorstellung, die auch in Schrift „Vom Ursprung der Welt“ (NHC II, 5, 105. 1 ff) und im Apokryphon des Johannes (NHC II, 1, 10. 15) vorkommt. Im AJ 105. 1 ff begegnen wir bei dem Thron den Löwen-, Rinder-, Menschen- und Adlergestalten, die auch in 1 Hen 14, 8 ff vorkommen. Viele Berührungspunkte gibt es auch zwischen jüdischer und gnostischer Angelologie. In 1 Hen 89, 59 ff erzählt man, wie Gott über sein Volk 70 Engel einsetzt; 72 Engeln begegnen wir auch in NHC II, 5. Die Gleichsetzung der Engel (darunter der bösen Engel) mit Planeten, die für die Gnosis sehr kennzeichnend ist, kommt vor in 1 Hen 86, 1 ff. Die Prototypen der 7 bösen Archonten sind sicherlich 7 Erzengel im Judentum; die älteste Liste der Erzengel enthält in 1 Hen 9, 1, aber dort beträgt ihre Zahl nur vier; Die Liste in c. 20 bietet statt dessen zum ersten Mal die Namen von sieben Erzengeln.¹⁰⁰⁹ 1 Hen 1–36 (im „Buch der Wächter“) enthält die Erzählung über den Engelfall; dass ist eine Parallele sowohl zu der Erzählung über den Sündenfall (Gen 3) als auch zum gnostischen Mythos vom Fall eines göttlichen Wesens (Sophia oder Ennoia). Dieselbe Erzählung enthält auch das Jubiläenbuch 5, 1–14. In 1 Hen 42, 1–3 begegnen wir dem Motiv vom Abstieg und Wiederaufstieg der Weisheit, die eine gute Parallele zum Fall der Sophia (in der Gnosis) bietet. Der Menschensohn, der in 1 Hen 46–61 vorkommt, ist eine Parallele zum gnostischen Anthropos. Auch die Schilderungen von der oberen Welt, die in der pseudepigraphischen Literatur öfters vorkommen, erinnern an ähnlichen Schilderungen in der gnostischen Literatur. Mit einem Wort, wenn in den gnostischen Texten viele Vorstellungen und Motive vorkommen, die aus der apokalyptische Literatur stammen, steht außer Zweifel, dass die Gnostiker die pseudepigraphische, besonders apokalyptische Literatur, benutzt haben. Aber wie die Gnostiker die Erzählungen des AT „uminterpretiert“ haben, so haben sie auch die Motive aus den Pseudepigraphen der gnostischen Grundkonzeption dienstbar gemacht. Hier kann man von einer „Umfunktionierung“ besprechen, die eine Parallele mit der „Protostexegese“ bildet. So werden sieben Erzengel in der Gnosis zu bösen Archonten und die Abstieg der Weisheit wird zum Fall der Sophia. Ein Teil des Materials, das aus der pseudepigraphischen Literatur stammt, wird auch „neutral“ benutzt, aber das dient dem Gnostikern nur als illustrierendes Material, das vom Gesichtspunkt der Grundkonzeptionen dieser Werke nur eine sekundäre Rolle spielt.

7. Die gnostischen Mythologeme und ihr jüdischer Hintergrund

7. 1. Der Unbekannte Gott und der Demiurg

Wie schon gezeigt, ist ein Hauptmerkmal der Gnosis eine Unterscheidung zwischen dem unbekanntem und wahren Gott und dem Demiurgen oder dem Schöpfer dieser Welt (S. 11 ff).

¹⁰⁰⁸ Rudolph, Bibel und Gnosis, 207.

¹⁰⁰⁹ Kaiser, Die alttestamentlichen Apokryphen, 65.

Diese Unterscheidung kommt das erste Mal bei Kerinthos (um 120/30 n. Chr.) vor¹⁰¹⁰ und wir begegnen dem in den meisten gnostischen Systemen.¹⁰¹¹

Der unbekannte Gott ist ganz transzendent, überweltlich und unweltlich.¹⁰¹² Die Welt ist nicht sein Werk, sondern das Werk des Demiurgen, der ein untergeordnete Wesen ist.¹⁰¹³ Aber der unbekannte Gott, der jenseits aller sichtbaren Schöpfung residiert, nimmt trotzdem auf verschiedene Weise zum Heile des Menschen Einfluss; es ist die „Vorsehung“ (*pronoia*), die hier zum Ausdruck kommt.¹⁰¹⁴

Der Demiurg ist ein niedriges Wesen, der das Chaos zum Kosmos formt. Er trägt verschiedenen Namen, die meistens jüdischen Ursprungs sind (Jao, Sabaoth, Adonaios, El-Šaddai¹⁰¹⁵ oder Šiddai¹⁰¹⁶, Sakla(s)¹⁰¹⁷, Samael¹⁰¹⁸, meistens aber Jaldabaoth¹⁰¹⁹)¹⁰²⁰, aber manchmal auch einfach „der Oberarchon“ genannt wird.¹⁰²¹ Nach dem System wird er unterschiedlich beurteilt. Entweder gilt der Demiurg als (mehr oder weniger) böse, unwissend und widergöttlich¹⁰²², oder er wird als depraviertes Lichtwesen gedacht, das jedoch zuletzt in das Lichreich zurückkehrt.¹⁰²³ Eine Mittelstellung hat der Demiurg bei den Valentinianern, bei denen er nach dem Weltende zu relativem Heil gelangt.¹⁰²⁴

Der Demiurg als eine Gottheit, die die Welt geschaffen hat, kommt schon bei Plato vor¹⁰²⁵, aber sicher ist, dass in der Gestalt des Demiurgen der Gnosis der Gott des Judentums steckt.¹⁰²⁶ Es steht ausser Zweifel, wenn ihm die Wörter von Jahwe¹⁰²⁷ zugeschrieben werden und seine Tätigkeit nur auf dem Hintergrund des AT verständlich ist.¹⁰²⁸ Marcion nennt den Demiurg gerade „der Judengott“. Aber wie die alttestamentliche Überlieferungen, so wird in der Gnosis auch der Gott des AT gründlich „uminterpretiert“: er wird degradiert und dämonisiert.

Viele Wissenschaftler meinen, dass nicht nur die Gestalt des Demiurgen, sondern auch die Unterscheidung zwischen dem unbekanntem Gott und dem Demiurgen einen jüdischen

¹⁰¹⁰ Irenäus, *Adv. haer.* I 26, 1. In frühen Systemen (bei Simon Magus (um 50 n. Chr.) und bei Menander (um 80 n. Chr.) und auch noch bei Saturnil (um 120/30) hat die Welt von vielen Engeln geschaffen. S. dazu 4. b.

¹⁰¹¹ SCHENKEs Meinung nach kommt die Gestalt des Demiurges schon im gnostischen Ursystem vor (Schenke, *Die Gnosis*, 413), aber die Existenz dieses Systems ist historisch nicht verifizierbar.

¹⁰¹² Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*. Teil 1, 248; Schenke, *Die Gnosis*, 380. S. NHC II, 1, 2–4; NHC I, 5, 51–52; NHC III, 3, 71–73.

¹⁰¹³ Rudolph, *Die Gnosis*, 70.

¹⁰¹⁴ Rudolph, *Die Gnosis*, 70.

¹⁰¹⁵ Bei Mandäer; in GR V, 179, 32.

¹⁰¹⁶ Auch bei den Mandäern; in GR V, 2.

¹⁰¹⁷ Z. B. in NHC II, 1, in NHC II, 4 und in NHC III, 2.

¹⁰¹⁸ Z. B. in NHC II, 1.

¹⁰¹⁹ Z. B. in NHC II, 1 und in NHC II, 5.

¹⁰²⁰ Dazu s. Böhlig, *Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi*, 424 ff; Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*, 115 ff; Böhlig/Markschies, *Gnosis und Manichäismus*, 160 ff.

¹⁰²¹ So z. B. in NHC I, 5.

¹⁰²² Wie z. B. im „Apokryphon des Johannes“ (46, 10), wo der Demiurg „die Fehlgeburt der Finsternis“ genannt wird.

¹⁰²³ Wie z. B. im Mandäismus. S. Haardt, *Die Gnosis*, 12 und Haardt, *Gnosis* 477.

¹⁰²⁴ Haardt, *op. cit.*, *ibid.*; Haardt, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁰²⁵ Plato, *Timaios* 28 A. C. 29 A. 31 A.

¹⁰²⁶ Puech, *Das Problem des Gnostizismus*, 316; Haardt, *Die Gnosis*, 12; Haardt, *Gnosis*, 477–478; Rudolph, *Die Mandäer*. I., 81; Rudolph, *Die Gnosis*, 83.

¹⁰²⁷ Z. B. Js 45, 5; 46, 9 in NHC II, 1, 11, 20; Js 45, 5; 46, 9 in NHC II, 4, 86, 30; Js 45, 5; 46, 9 in NHC II, 5, 103, 10; Js 45, 5; 46, 9 in 107, 30; Ex 20, 5; Dt 4, 24; Js 45, 5; 46, 9 in NHC III, 2, 58, 25; Js 45, 5; 46, 9 in NHC VII, 2, 53, 30; Gn 3, 9 in NHC IX, 3, 47, 15; Ex 20, 5 in 48, 5; Js 45, 5; 46, 9 in NHC XIII, 1, 44, 1.

¹⁰²⁸ Er ist der Welterschöpfer, dessen Tätigkeit mit Hilfe der Schöpfungsgeschichte der Genesis beschrieben wird (in NHC II, 1; in NHC II, 4; in NHC II, 5) usw.

Hintergrund hat. SCHENKE und RUDOLPH führen die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass in der Gnosis sowohl der unbekannte Gott als auch der Demiurg Züge des alttestamentlichen Gottes trägt und deswegen vermutet, dass beide aus dem Judentum stammen.¹⁰²⁹ Auch QUISPTEL meint, dass die Unterscheidung zwischen dem unbekanntem Gott und dem Demiurgen aus dem Judentum stammt. Er führt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass die Rabbiner der ersten christlichen Jahrhundert immer wieder klagen, es gäbe Ketzer (*Minim*), welche zwei Götter lehren.¹⁰³⁰ QUISPTELs Meinung nach sind mit *Minim* jüdische Lehrer gemeint, welche einen Unterschied machten zwischen Gott selbst in seiner Transzendenz und Verborgenheit und seinem „viceregent“, dem Mittler der Offenbarung.¹⁰³¹ Diese Lehrer glaubten, dass Gott einen Stellvertreter hat, der Seinen Namen (Jao¹⁰³², Kurzform für JHWH) in sich trägt und deshalb Jaoel heißt.¹⁰³³ Auch dürfte er auf dem Sessel neben Gottes Thron sitzen und heißt deshalb „Metatron“.¹⁰³⁴ In Wirklichkeit ist er aber ein Engel, der wichtigste Engel, im AT „der Engel des Herrn“ genannt. Einige „ketzerische“ Lehrer gingen gar so weit zu behaupten, daß dieser Engel die Welt geschaffen und auch durch die Propheten gesprochen habe.¹⁰³⁵ Er wird „der kleine

¹⁰²⁹ Schenke, Die Gnosis, 414; Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 794.

¹⁰³⁰ Die Polemik gegen Häretiker (*Minim*), die die Existenz der zwei göttliche Mächte lehren, findet sich im Talmud: in *Eccl. R.* II 14; *Gen. R.* 17, 5; *MEx.* 20, 2, aber die Polemik gegen solche Häretiker begegnen wir auch bei Samaritanern (*Memar Marqa* I. 8). Auch die talmudische Polemik gegen die Auslegung von *elohim* im Sinne von mehreren Göttern, wie es die *Minim* lehrten (*Gen. R.* 1, 10), kann man ein Hinweis auf diese Häretiker sein. Auch dann, wenn man nur diese zwei Mächte oder Prinzipien (*r'schujoth*) meinte, sprach man von „vielen“ Mächten: „Deswegen ist ein einziger Mensch geschaffen worden, damit die Ketzer nicht sagen können: es gibt viele Mächte im Himmel!“ (*Sanh.* 4, 5). QUISPTEL sagt, dass in bestimmten Fällen damit gemeint ist, dass diese Ketzer, die keine Christen, sondern heterodoxe Juden gewesen sind (Quispel, Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, 478). Auch RUDOLPH ist überzeugt, dass diese *Minim* vorwiegend jüdische Gnostiker gewesen sind (Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 786). Für die Existenz der jüdischen Gnosis im 1. und 2. Jh bringt RUDOLPH die folgende Argumente: „*Gen. R.* 1, 10 richtet sich wahrscheinlich gegen die Schöpfungsverfluchung der *Minoth*. Das Schicksal des Elisha b. Abuja gen. Aher ist bekannt (die Geschichte in *Chag.* 15 a 2 lehrt, dass der Abfall zur Gnosis zum Antinomismus führte). Die gnostischen Sekten der Sethianer, Naassener, Ophiten, Kainiten, Peraten zeigen schon dem Namen nach, dass sie der jüdischen Tradition verpflichtet sind. Ein schönes Beispiel für diese frühe Stufe gnostischer Schriftstellerei ist die Baruchgnosis des Justinus (Hippolyt, *Ref V* 24, 2–27, 5). Es scheint, dass auch Philo gegen gnostische Sekten an einzelnen Stellen seiner Bibelauslegung Front machte. Justin Martyr, Hippolyt, Origenes, Eusebius und Epiphanius berichten von häretischen jüdischen Sekten, die der Gnosis nahestehen (Justin, *Dialog c. Tryph.* 35, 2–6; 80, 3 f.; Origenes, *Contra Cels.*, 3, 13; 4, 28). Für die ältere Zeit sind die ntl. Schriften, vor allem die des Paulus und die Kirchenbriefe, eine Fundgrube für die beginnende Christianisierung älterer gnostischer Überlieferungen mit jüdischem Tenor.“ (Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 786–787).

¹⁰³¹ Quispel, Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, 478.

¹⁰³² Über Jao s. 3. 2 a.

¹⁰³³ In der Apokalypse Abrahams findet sich ein Engel, der Jaoel heißt. S. Quispel, Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, 480; Tröger, Spekulativ-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis), 314.

¹⁰³⁴ Metatron findet sich auch im 3. Henoch. Über Metatron gibt es im Talmud zwei Berichte. *Bab. Hagiga* 15 a: „(Der Rabbi) Aher sah, dass Metatron die Befugnis gegeben war, (im Himmel) zu sitzen und die Verdienste Israels aufzuschreiben. Da sprach er: Es ist gelehrt worden, dass es oben weder Stehen noch Sitzen gibt, weder Eifersucht noch Streit, weder Trennung noch Verbindung. Gibt es etwa, behüte Gott!, zwei Mächte?“; *Bab. Sanhedrin* 38 b: „Ein Häretiker sagte zu Rab Idi: ‚Es ist geschrieben (Ex. 24, 1): Und zu Mose sprach Er: Steig herauf zu Jahwe! Man erwartet: Steig herauf zu mir!‘ Idi antwortete ihm: ‚Das ist Metatron, dessen Name gleich dem Namen seines Herrn ist, wie es heißt (Ex. 23, 21): denn mein Namen ist in ihm‘.“ „Wenn dem so ist, soll man ihm dann nicht dienen?“ (so fragt der *min* (d. h. ein Häretiker), der folglich für Jaoel göttliche Verehrung zu verlangen scheint) (Quispel, Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, 478).

¹⁰³⁵ Quispel, Gnosis, 420. Auch der Apologet Justinus Martyr berichtet (*Dialogus cum Tryphone*, 62), dass einer jüdischen Häresie zufolge der Leib des Menschen durch Engel gemacht ist. Tertullian (*De carne* 5) berichtet, dass der Gnostiker Menander (etwa 80 n. Chr.) gelehrt habe, dass „(unser) nichtiger und armseliger Körper, den sie sich

Jahwe“ genannt.¹⁰³⁶ Auch bei den Samaritanern begegnen wir der Vorstellung, dass Gott einen vice-regent hat. Er ist „Engel des Herrn“, der den Namen des Gottes trägt¹⁰³⁷ und mit der „Herrlichkeit (*kabod*) des Herrn“ gleichgesetzt wird.¹⁰³⁸ Man glaubte, dass dieser Engel den Körper des Adams geschaffen hat.¹⁰³⁹ FOSSUM vermutet, dass die Unterscheidung zwischen Gott und dem Engel-Demiurg aus Samarien stammt.¹⁰⁴⁰ QUISPTEL sagt, dass solche Unterscheidung schon dem Philo in Alexandrien bekannt gewesen sein musste. Philo nennt den Logos, welcher nach ihm die Welt geschaffen hat, einen „zweiten Gott“, aber auch wieder „Herr (= JHWH)“ und „Erzengel“.¹⁰⁴¹

Die gnostischen Unterscheidung zwischen dem „Urgrund“ des Alls und dem Demiurg hat also viele Parallelen im Judentum (bei den *Minim* im Talmud, bei den Samaritanern, bei Philo), aber hier gibt es auch zwei große Unterschiede zwischen der Gnosis und dem Judentum: 1) „der kleine Jahwe“ wird von den *Minim* nicht Gott entgegengesetzt, wie es später Marcion, der Autor des Apokryphon des Johannes und auch Valentin taten.¹⁰⁴² Auch die philonische Lehre unterscheidet sich von der gnostischen darin, dass zwischen Gott und der Welt, trotz der Unterschätzung der gegenständlichen Wirklichkeit, ein positives Verhältnis besteht, und Gott bleibt (auch wenn teilweise mittelbarer) Schöpfer aller Dinge (*De spec. leg.* I 30)¹⁰⁴³; 2) Weder „der kleine Jahwe“ noch „der Logos“ bei Philo sind weder böse noch unwissende Wesen, wie der Demiurg in der Gnosis. Deswegen muss man mit POKORNY einverstanden sein, wenn er behauptet, dass es in den außergnostischen heterodoxen jüdischen Strömungen keinen diabolisierten Weltschöpfer gibt.¹⁰⁴⁴ Man kann auch umgekehrt sagen: der böse oder dumme Demiurg kommt nicht außerhalb der Gnosis vor.

Die Dämonisierung des Schöpfergottes des Judentums hat man unterschiedlich erklärt. In dieser Dämonisierung kann man sowohl eine Erscheinungsform der antikosmischen Haltung der Gnosis als auch eine Erscheinungsform des Antijudaismus der Gnosis sehen. DANIELOU¹⁰⁴⁵

nicht scheuen als das Böse zu bezeichnen, sei jedoch eine Schöpfung der Engel gewesen“). QUISPTELs Meinung nach ist es möglich, dass nach dieser Häresie Engel an der Schöpfung des Menschen und der Welt teilgenommen hätten (Quispel, *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie*, 476–477). QUISPTEL ist überzeugt, dass es wohl jüdische Ketzler gegeben hat, die lehrten, dass Engel an der Schöpfung beteiligt gewesen sind. Er zitiert *Gen. Rabba* 1, 26, wo sagt man: „Als Mose die Tora schrieb, schrieb er das Werk jedes einzelnen Tages. Als er nun zu dem Verse (Gen 1, 26): Da sprach Gott: Wir wollen Menschen machen!, gekommen war, sprach er: Herr der Welt, was gibst Du den Häretikern Öffnung des Mundes? Er antwortete: Schreib! Wer irren will, der mag irren“ und schreibt: „Es ist möglich, dass hier mit den Ketzern Christen gemeint sind. Ebenso sehr ist es aber möglich, dass nicht-christliche jüdische Heterodoxe die Auffassung bestimmter Rabbiner, dass nämlich das Bibelwort: Lasst uns Menschen machen! an Engel gerichtet war, ketzerisch interpretiert haben. Das muss nicht allein von der Schöpfung des Menschen gelten, sondern auch von der Schöpfung im allgemeinen. R. Johanan ging sogar so weit zu sagen, dass Gott nichts tut, ohne mit den Engeln zu Rate gegangen zu sein (*Sanh.* 38 b). Von hier aus wird begreiflich, dass nach Meinung jüdischer Ketzler die Welt durch Engel geschaffen ist [– – –]. Vorläufig gibt es keine Gründe, die an der Richtigkeit der Nachrichten des Justinus [– – –] zweifeln lassen.“ (Quispel, *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie*, 477).

¹⁰³⁶ Quispel, *Gnosis*, 420. „Kleiner Jahwe“ findet sich auch im 3. Henoch (c. 12, 5; 48 c 7) zur Bezeichnung des entrückten Henoch; vgl. „kleiner Jao“ in *Pistis Sophia* (c. 7).

¹⁰³⁷ Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, 225.

¹⁰³⁸ Fossum, *op. cit.*, 224.

¹⁰³⁹ Fossum, *op. cit.*, 237. Vgl. *Dialogus cum Tryphone*, 62 und *De carne* 5.

¹⁰⁴⁰ Fossum, *op. cit.*, 220 ff.

¹⁰⁴¹ Quispel, *Gnosis*, 420–421. S. Philo, *De conf. ling.* 146; *De migr. Abr.* 174; *Quis rer. div. her. sit.* 205 f).

¹⁰⁴² Quispel, *Gnosis*, 420.

¹⁰⁴³ Pokorny, *Der Ursprung der Gnosis*, 761.

¹⁰⁴⁴ Pokorny, *op. cit.*, 760.

¹⁰⁴⁵ Danielou, Jean. *Le mauvais gouvernement du monde d'après le gnosticisme*. In: Bianchi, Ugo (Herausgeber). *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e Discussioni*. E. J. Brill. Leiden 1967, 448–456.

und RUDOLPH¹⁰⁴⁶ haben diese Haltung („die Umwertung von Schöpfung und Gesetz“¹⁰⁴⁷) aus einer Revolte innerhalb des Judentums erklärt. RUDOLPHs Meinung nach, hat diese Revolte innerhalb der Apokalyptik oder der „Weisheitslehre“ stattgefunden.¹⁰⁴⁸ RUDOLPH schreibt: „Gott rückt (in der skeptischen Weisheitstradition) in die Ferne, er steht jenseits des irdischen, sinnlosen Treibens: der „fremde Gott“ in höchster Entfernung meldet sich an. In den Hohlraum zwischen des fernen Gott und der von ihm bis auf den Seidenfaden der Schöpfung gelösten Welt strömen die Engel und Dämonen ein. Es bedarf nur noch eines letzten Schrittes, der den Faden mit dem Schöpferwirken Gottes in der Urzeit restlos zerschneidet und die Sinnlosigkeit und das ungöttliche Chaos der Welt auf eine widergöttliche Macht zurückführt, während der wahre Gott im unwandelbaren und unbefleckten Jenseitsbereich verbleibt.“¹⁰⁴⁹ Aber ebender dieser „letzte Schritt“ bleibt im Judentum aus. Die Hypothese von der innerjüdischen Revolte unterstützen auch GRANT¹⁰⁵⁰ und THEIßEN¹⁰⁵¹. Ihrer Meinung nach hat diese Revolte nach der Katastrophe von Jerusalem (70 n. Chr.) stattgefunden. GRANT und THEIßEN meinen, dass diese Katastrophe für die Juden ein so schreckliches Erlebnis war, dass viele Juden ihren Glauben verloren haben und ihr Gott Jahwe für sie zu dem bösen Demiurgen geworden ist. VAN UNNIK behauptet dagegen, dass die Katastrophe von Jerusalem eine ungenügende Erklärung für die spezifisch gnostischen Anliegen (Gegensatz zwischen Gott und Schöpfer; Werdegang der Seele; Fall der Sophia) ist.¹⁰⁵² VAN UNNIK schreibt: „Der Zusammenbruch im Jahre 70 kann auch schwerlich als Ursache der Gnosis genannt werden. Wo die Fragen, welche diese Krise im Judentum ausgelöst hat, hörbar werden, wie im 4. Esrabuch und in der Baruchapokalypse, vernimmt man etwas anderes als Gnosis.“¹⁰⁵³ Ähnlich meint auch BERGER: „Negative Erfahrungen in der Geschichte Israels waren, so hat insbesondere R. M. Grant vermutet, Ansatzpunkt für die Entwicklung gnostischer Gedanken, mit denen eine Art Totalabwertung der bisherigen innerweltlich orientierten Heilskonzeption verbunden sei. Nun ist freilich jüdische Theologie im Ergreifen und Beantworten negativer Erfahrungen in der Geschichte nicht gerade ungeübt gewesen. Was die Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. betrifft, so wird sie wohl auch von neutestamentlichen Judenchristen mit Zweifeln an Gottes Weltregierung, nicht aber positiv mit gnostischen Konzeptionen beantwortet.“¹⁰⁵⁴ Man hat auch vermutet, dass diese „Revolte“ irgendwo im hellenistischen Judentum stattgefunden hat, aber es ist historisch nicht verifizierbar.¹⁰⁵⁵ Keine jüdische Gruppe hat die traditionellen jüdischen Vorstellungen über Gott und Welt derart radikal und total umgedreht und neubewertet wie die Gnostiker.¹⁰⁵⁶ In diesem Zusammenhang wird oft der revolutionäre Charakter der Gnosis erwähnt, der alles, was er übernimmt, gründlich verändert.¹⁰⁵⁷ Deshalb kann man mit TRÖGER fragen, ob die antikosmische und antijüdische Haltung auf eine *innerjüdische* „Revolte“ zurückgeführt werden kann, oder ist sie Folge einer gesellschaftsbedingten Weltflucht und Weltverachtung bestimmter Gruppen, die sich gegen das Judentum richtete.¹⁰⁵⁸ So sieht JONAS im Antikosmismus die

¹⁰⁴⁶ Rudolph, *Die Gosis*, 297.

¹⁰⁴⁷ Rudolph, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁰⁴⁸ Rudolph, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁰⁴⁹ Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, 794.

¹⁰⁵⁰ Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, 27 ff.

¹⁰⁵¹ Theißen, *Die Religion der ersten Christen*, 317.

¹⁰⁵² Van Unnik, *Gnosis und Judentum*, 66.

¹⁰⁵³ Van Unnik, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*, 484.

¹⁰⁵⁴ Berger, *Gnosis/ Gnostizismus I.*, 532–533.

¹⁰⁵⁵ Tröger, *Gnosis und Judentum*, 166; Maier, *Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?*, 249.

¹⁰⁵⁶ Tröger, *Gnosis und Judentum*, 166.

¹⁰⁵⁷ Drijvers, *Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem.*, 813.

¹⁰⁵⁸ Tröger, *Gnosis und Judentum*, 159.

ureigene gnostische Haltung, die sich mit Notwendigkeit in erster Linie mit dem Judentum anlegen mußte, weil sie überall auf dieses traf.¹⁰⁵⁹ Der Antijudaismus der Gnosis ist demnach eine Folge ihrer antikosmischen Protesthaltung, einer „Revolte“ gegen diese Welt und ihren Gott¹⁰⁶⁰, also einer „Revolte“ gegen das Judentum, aber nicht in ihm selbst.¹⁰⁶¹

Es ist also sicher, dass die antikosmische Haltung und die Dämonisierung des Schöpfergottes aus dem Judentum nicht ableitbar sind. Obwohl der Antagonismus zwischen Gott und dem Demiurg im Judentum (auch im hellenistischen Judentum) nicht nachweisbar ist, kann man dennoch behaupten, dass die Vorbedingungen dazu im Judentum vorhanden sind. Die erste Vorbedingung dazu ist die Verstärkung der Idee von der Transzendenz Gottes, dessen Korrelat die aufgerissene Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf ist.¹⁰⁶² Die Verstärkung der Idee von der Transzendenz Gottes hat im hellenistischen Zeitalter stattgefunden¹⁰⁶³ und ist sowohl in der Apokalyptik als auch in der jüdischen Weisheitsliteratur¹⁰⁶⁴ nachweisbar. Wenn der Gott in die weite Ferne gerückt ist, braucht er einen Vermittler.¹⁰⁶⁵ Die zweite Vorbedingung für den Antagonismus zwischen Gott und dem Demiurg ist die Tendenz, dass mit der Betonung der Transzendenz Gottes die göttliche Mächte sich zu selbständigen Hypostasen entwickelt haben, die Vermittler zwischen Gott und Mensch geworden sind.¹⁰⁶⁶ Eine unter diesen Hypostasen ist die Weisheit, die sowohl in der Apokalyptik als auch in der Weisheitsliteratur bedeutend ist und auch für die Gnosis sehr wichtige Rolle gespielt hat. Im hellenistischen Zeitalter hat sich auch der Glaube an Engel als Vermittler verstärkt.¹⁰⁶⁷ Die Vorstellung von „Metatron“ ist ein gutes Beispiel dafür, wie weit diese Glaube gehen konnte.

Zusammenfassung: obwohl ein direkter Antagonismus zwischen Gott und dem Engel nicht aus dem Judentum ableitbar ist, hat er die Vorbedingungen auch im Judentum. Sie sind die Idee von der Transzendenz Gottes und die Vorstellung von den Mittlern zwischen Gott und der Welt. Solche Mittler sind die Weisheit, der Logos und die Engel. Der Versuch einen Engel zum Schöpfer der Welt zu machen, ist eine Vorstufe des Antagonismus zwischen Gott und dem Demiurg in der Gnosis. Deswegen kann man sagen, dass die Unterscheidung zwischen dem

¹⁰⁵⁹ Jonas, Hans. Delimitation of the gnostic Phenomenon. In: Bianchi, Ugo (Herausgeber). *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e Discussioni*. E. J. Brill. Leiden 1967, 90–104. bes. 102.

¹⁰⁶⁰ Jonas, Delimitation of the gnostic Phenomenon, 102.

¹⁰⁶¹ Tröger, *Gnosis und Judentum*, 160.

¹⁰⁶² BRUMLIK sagt, dass diese Kluft der Ausgangspunkt sowohl für das Christentum als auch für die Gnosis gewesen ist (Brumlik, *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*, 30). S. auch Kaiser, *Die alttestamentlichen Apokryphen*, 9. Die Idee von der Transzendenz Gottes hat sich auch in der jüdisch-hellenistischen Philosophie verstärkt. Schon die im „Timaios“ von Plato vorhandene Anschauung der äußersten Transzendenz Gottes, der nur indirekt an der Erschaffung dieser Welt Anteil hat, führte bei Aristobul und bei Philo zur Trennung eines höchsten außerweltlichen Gottes von seiner die Welt vollendenden göttlichen Kraft (Schubert, *Die Religion des nachbiblischen Judentums*, 81). Gott ist nach der Lehre Philons absolut transzendent. Er ist einfach und unvermischt, qualitäts- und namenlos (Bormann, *Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien*, 7) und erinnert an den unbekannt Gott in der Gnosis. Diese Transzendenz Gottes droht aber eine Einwirkung Gottes auf die Welt unmöglich zu machen: die Materie erscheint als das Minderwertige, mit welchem Gott sich wegen seiner Erhabenheit nicht befassen kann, weil er durch eine Berührung mit der Materie in seiner Würde geschmälert würde. Nun waren aber Schöpfung, Leitung und Erhaltung der Welt durch Gott jüdische Glaubenssätze (Bormann, *op. cit.*, *ibid.*). Um diesen Widerstreit überwinden zu können, braucht Philo einen Vermittler zwischen Gott und der Welt. Zu diesen Vermittler wird der Logos, den schon oben genannt wurde.

¹⁰⁶³ S. II. Teil, 1. 8.

¹⁰⁶⁴ z. B. Pred. 5, 1.

¹⁰⁶⁵ Rudolph, *Die Gnosis*, 298.

¹⁰⁶⁶ S. II. Teil, 1. 8.

¹⁰⁶⁷ S. II. Teil, 1. 8.

unbekannten Gott und dem Demiurg einen jüdischen Hintergrund hat und auch der Antagonismus zwischen unbekanntem Gott und dem Demiurg im Judentum eine Vorstufe hat.

7. 2. Die sieben Archonten

Wie schon gezeigt, begegnen wir oft in der Gnosis der Vorstellung von den sieben Planetenherrschern, die Archonten genannt werden. In der Gnosis wird die Welt von sieben bösen Archonten regiert, deren oberster im allgemeinen der schon genannte Demiurg ist.¹⁰⁶⁸ Wie der Demiurg, so haben auch die Archonten ihre eigenen Namen, die ebenso teilweise jüdischen Ursprungs sind.¹⁰⁶⁹ Sie bilden mitunter ganze Reiche mit dem Demiurg an der Spitze (das ist das Reich der „Siebenheit“ – *hebdomas*).¹⁰⁷⁰ Man glaubt, dass die Archonten den Mensch geschaffen haben – meistens schaffen die Archonten den irdischen Mensch nach dem Bilde des Ersten Menschen.¹⁰⁷¹ Mit der Vorstellung der sieben Planetenherrschern hängt wurzelhaft auch der Gedanke der *Heimarmene* zusammen. Die sieben Planeten sind oder wirken das Schicksal, unter dem die Menschen seufzen und von dem sie erlöst zu werden sich sehnen.¹⁰⁷² Aber die Archonten tun alles, um die Seele zurückzuhalten. Die Seele stammt aus der Himmelsregion und muss nach dem Tode durch die Planetensphären dahin zurückkehren, aber die Archonten bewachen ihren Weg und versuchen die Rückkehr der Seele zu verhindern.¹⁰⁷³ Dagegen haben die Gnostiker verschiedene magische- und kultische Mittel (Schutz- und Erkenntniszeichen („Siegel“), magische Sprüche und Totenzeremonie) benutzt.¹⁰⁷⁴

Die Vorstellung von den Planetenherrschern ist nicht speziell gnostisch. Seit dem 1. Jahrhundert hat sich diese Vorstellung in der Antike allgemein verbreitet.¹⁰⁷⁵ Wir begegnen dem auch bei Paulus¹⁰⁷⁶ und bei den Hermetikern.¹⁰⁷⁷ Origenes¹⁰⁷⁸ und Augustin¹⁰⁷⁹ zeigen, dass sich sowohl Christen als auch Heiden vor diesen Archonten gefürchtet haben.¹⁰⁸⁰ Wir haben hier mit einem Erbe aus der hellenistischen Astralreligion und Astrologie zu tun.¹⁰⁸¹ Auch die Vorstellung vom Abstieg und Wiederaufstieg der Seele ist nicht speziell gnostisch. Wir begegnen dem z. B. im Mithraismus¹⁰⁸², und deswegen kann man vermuten, dass die Gnostiker sie als eine

¹⁰⁶⁸ Schenke, *Die Gnosis*, 380.

¹⁰⁶⁹ Nach dem „Apokryphon des Johannes“ sind ihre Namen: Athoth, Eloaiou, Astaphaios, Jao, Sabaoth, Adonin, Sabbede (NHC II, 1, 11, 25); nach der Schrift ohne Titel: Jaldabaoth, Jao, Sabaoth, Adonaios, Eloaios, Orais und Astaphaios (NHC II, 5, 101, 25–30); bei den Ophiten (nach Origenes) Ialdabaoth, Iao, Sabaoth, Adonaios, Astaphaios, Aiolaios, Horaio (Contra Celsum IV 30). Dieselben Namen begegnen wir auf den magischen Gemmen und in den magischen Zauberpapyri aus Ägypten (S. 3. 1. a).

¹⁰⁷⁰ Rudolph, *Die Gnosis*, 76–77.

¹⁰⁷¹ NHC II, 1, 14, 25 ff; NHC II, 4, 87, 10 ff.

¹⁰⁷² Schenke, *Die Gnosis*, 380–381.

¹⁰⁷³ S. z. B. Origenes, *Contra Celsum* VI, 30.

¹⁰⁷⁴ Rudolph, *Die Gnosis*, 187 ff.

¹⁰⁷⁵ Dodds, Eric R. Paganad ja kristlased ängistuse ajastul. Varrak 2003 (übersetzt von Marju Lepajõe), 25.

¹⁰⁷⁶ Bei Paulus sind sie *kosmokratores* (Eph. 6, 12).

¹⁰⁷⁷ Die Hermetiker nennen sie sieben Herrscher, „deren Regierung das Schicksal nennt man“ (*Corpus Hermeticum*, I, 9),

¹⁰⁷⁸ Origenes *apud* Eusebios, *Praeparatio evangelica*, 6. 11. 1.

¹⁰⁷⁹ Augustin, *De civitate dei*, 5. 1.

¹⁰⁸⁰ Dodds, Paganad ja kristlased ängistuse ajastul, 25.

¹⁰⁸¹ Schenke, *Die Gnosis*, 380.

¹⁰⁸² Origenes, *Contra Celsum* VI, 22; Vermaseren, Maarten J. Mithras in der Römerzeit. In: Vermaseren, Maarten J. (Herausgeber). *Die orientalischen Religionen im Römerreich* (OrRR). E. J. Brill, Leiden 1981, 107; Vermaseren, Maarten J. *Hellenistlikud usundid*. In: Widengren, G., Bleeker, C. J. (ed.). *Historia religionum*. II. Tallinn 1988–1990 (Handschrift), 296.

weverbreitete Vorstellung aus dem Hellenismus übernommen haben, um sie zum Ausdruck ihrer eigenen besonderen Weltanschauung zu verwenden.¹⁰⁸³ Aber woher sind diese Vorstellungen im Hellenismus gekommen?

KESSLER¹⁰⁸⁴ und ANZ¹⁰⁸⁵ haben behauptet, dass die Vorstellung von den sieben Planetenherrscher aus Babylonien stammen und auf die Astralreligion der Babylonier zurückgehen: sie sind eigentlich sieben Planetengötter. PUECH behauptet dagegen, dass die Planetengötter in Babylonien obere Götter waren; in der Gnosis sind sie von niederer und bössartiger Natur.¹⁰⁸⁶ BOUSSET, der auch für babylonische Herkunft der Archonten ist, versucht diese Degradierung und Dämonisierung zu erklären. Er vermutet, dass die babylonische Astralgötter degradiert und dämonisiert worden sind, als die persische Eroberung Babylonien unterworfen hat.¹⁰⁸⁷ Aber die Theorie von BOUSSET ist dennoch schwach belegt. Man kann fragen, warum sind nach der babylonischen Eroberung nur die babylonische Götter dämonisiert worden, aber nicht die Götter anderer erobertes Völker?

Viele Forscher vermuten, dass die Vorstellung von den sieben Planetenherrscher aus dem Judentum stammt. In der Apokalyptik begegnen wir die Vorstellung von den sieben Engeln, die mit den Planeten gleichgesetzt werden.¹⁰⁸⁸ Wir begegnen da ebenso die Vorstellung, dass auch die bösen Engel die Planeten sind¹⁰⁸⁹; sie sind sieben gefallene Engel¹⁰⁹⁰, die im Jüngsten Gericht für schuldig verurteilt werden und danach ins Feuer geworfen werden.¹⁰⁹¹ Wenn die Dämonisierung der sieben Engel im Judentum urkundlich nachweisbar ist, aber nicht die Dämonisierung der babylonischen Götter, ist es wahrscheinlicher, dass die sieben Archonten aus dem Judentum stammen als aus der babylonischen Religion. Dafür spricht gleichfalls die Tatsache, dass die Gnostiker die Planetenherrscher Engel nennen¹⁰⁹² und die Vorstellung, dass diese Engel auch als Schöpfer handeln: sie sind entweder an der Schöpfung beteiligt oder selbst für sie verantwortlich.¹⁰⁹³

Im AT fehlt die Vorstellung von den Engeln als Weltschöpfer, aber wie schon 4. a. gezeigt hat, kam diese Vorstellung sowohl im palästinischen Judentum als auch im Samaritanertum vor.¹⁰⁹⁴ Auch Philo von Alexandrien spricht über Kräfte, die mit Engeln gleichgesetzt werden¹⁰⁹⁵

¹⁰⁸³ Schenke, Die Gnosis, 381.

¹⁰⁸⁴ Kessler, K. Über Gnosis und altbabylonische Religion. In: Verhandl. d. 5. Orientalistenkongr. Berlin 1882, 288 ff.

¹⁰⁸⁵ Anz, W., Ursprung des Gnostizismus. Leipzig 1897.

¹⁰⁸⁶ Puech, Das Problem des Gnostizismus, 337.

¹⁰⁸⁷ Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 56.

¹⁰⁸⁸ 1 Hen 86, 1 ff. Es ist wahrscheinlich, dass die Vorstellung von den sieben Engeln im Judentum von der babylonischen Vorstellung von den sieben Planetargötter beeinflusst ist (so hat z. B. schon GUNKEL vermutet (Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 41; s. auch Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 163; Dodds, Paganism and the Gnostics, 25), aber man kann vermuten, dass die Gnostiker diese Vorstellung direkt aus der Apokalyptik, d. h. aus dem Judentum, übernommen haben.

¹⁰⁸⁹ 1 Hen: *ibid.*

¹⁰⁹⁰ 1 Hen, 18–21

¹⁰⁹¹ 1 Hen 90, 21–24

¹⁰⁹² So z. B. Saturnilos (Irenaeus, *Adv. haer.* I, XXIV, 1).

¹⁰⁹³ Szabo, Die Engelvorstellungen vom Alten Testament bis zur Gnosis, 151.

¹⁰⁹⁴ BOUSSET, GRESSMANN (Bousset-Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 325 f.) und RUDOLPH sagen, dass die Vorstellung von der Engelschöpfung verbreitete jüdische Lehre ist (Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 200). WIDENGREN hat speziell auf Pseudo-Clement. Hom. XVIII 2 aufmerksam gemacht, wo die „große Kraft“ einen Engel zur Weltschöpfung und einen anderen zur Gesetzesverleihung sendet. Die häretisch-jüdische Sekte der Magarija (auch Maqarija oder Maqariba) lehrte (als *Minim*, die in 4. a erwähnt haben), dass Gott nur einen Engel zu seinem Stellvertreter gemacht habe und der auch die Schöpfung vollbrachte. Dieselbe Lehre wird auch später dem Qaraiten Benjamin ben Musa

und behauptet, dass diese Kräfte an der Schöpfung der Welt beteiligt gewesen sind: da Gott auf Grund seiner Erhabenheit die Materie nicht berührt, verwendet er diese Kräfte als seine Werkzeuge, die die materiellen Dinge gestalten.¹⁰⁹⁶ Wenn Gott bei der Schöpfung des Menschen sagt: „Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich“ (Gen 1, 26), erklären die Gnostiker, dass hier mit dem Plural *Maiestaticus* die Engel gemeint sind.¹⁰⁹⁷ Ebenfalls erklärt Philon, dass hier die Kräfte (*dynamesin*) von Gott (nach Philon Interpretation die Engel) gemeint hat.¹⁰⁹⁸ Solche Erklärung begegnen wir auch bei den *Minim* im Talmud.¹⁰⁹⁹ Auch die gnostische Vorstellung, nachdem die Archonten den irdischen Menschen nach dem Bilde des himmlischen Menschen schaffen, hat einen alttestamentlichen Hintergrund. Es ist nämlich sicher, dass der Grund dieser Vorstellung Gen. 1, 26 f. ist, wo der Mensch nach dem Bilde von Gott geschaffen ist. Es steht außer Zweifel, dass das von den Anspielungen auf Gen. 1, 26 bestätigt wird.¹¹⁰⁰

Zuletzt hat auch die Vorstellung von dem Aufstieg der Seele durch die Planetensphären Parallelen im Judentum – in der Apokalyptik¹¹⁰¹ und später auch in der jüdischen Mystik.¹¹⁰² Man hat vermutet, dass die Vorstellung vom Seelenaufstieg in das lichte Reich der iranische Einfluß auf die Gnosis ist, aber es ist wahrscheinlich, dass auch dieser iranische Einfluß durch das Judentum vermittelt worden ist. Das iranische Gut im Frühjudentum ist eine anerkannte Tatsache der vergleichenden Religionsforschung¹¹⁰³ und am stärksten hat die iranische Religion die Apokalyptik beeinflusst.

7. 3. Der Gott „Mensch“

Eine zentrale Stellung hat in der Gnosis ein Vorstellungskomplex, den man als „Lehre vom Gott „Mensch“ zu bezeichnen gewohnt ist. Bekannt ist sie auch unter dem Namen „Urmensch-Mythos“ oder „Anthropos-Mythos“.¹¹⁰⁴

Wir begegnen der Gottesbezeichnung „Mensch“ im Apokryphon Johannis¹¹⁰⁵, im Pistis Sophia¹¹⁰⁶, in der titellosen Schrift¹¹⁰⁷, im Philippusevangelium¹¹⁰⁸, bei Zosimus¹¹⁰⁹, im Corpus

an-Nahawandi (um 825, aus Persien) zugeschrieben (Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 200).

¹⁰⁹⁵ Bormann, Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien, 66 ff.; Fossum, The Name of God and the Angel of the Lord, 200 ff.

¹⁰⁹⁶ Bormann, Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien, 65.

¹⁰⁹⁷ Solche Erklärung setzt z. B. Saturnilos (Irenaeus, *Adv. haer.* I, XXIV, 1) voraus, aber indirekt setzt das auch NHC II, 4, 87, 23–27, voraus; s. auch Fossum, The Name of God and the Angel of the Lord, 217.

¹⁰⁹⁸ *De fuga et inventione* 68–70; Fossum, The Name of God and the Angel of the Lord, 198–199. 201.

¹⁰⁹⁹ *Sanh.* 38 b. S. Fossum, The Name of God and the Angel of the Lord, 204 ff.

¹¹⁰⁰ S. z. B. NHC II, 1, 15, 1 und Saturnilos (Irenaeus, *Adv. haer.* I, XXIV, 1).

¹¹⁰¹ Schenke, Hans-Martin. Der Gott „Mensch“ in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1962, 124; Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 529.

¹¹⁰² Tröger, Spekulative-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis), 311 ff.

¹¹⁰³ Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 536.

¹¹⁰⁴ Rudolph, Die Gnosis, 101.

¹¹⁰⁵ NHC II, 1, 6, 1: „der Erste Mensch, das Bild des unsichtbaren Geistes“; NHC II, 1, 8, 30: „der vorkommene Mensch“; NHC II, 1, 14, 10–15: „der Mensch und der Sohn des Menschen“; NHC II, 1, 14, 20: „der erste Mensch, (der) in einer menschlichen Form offenbarte sein Bild“. S. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 34 ff.

¹¹⁰⁶ 285, 16; 319, 19 f.; 329, 24. 26 f.; 330, 2: „der erste Mensch“. S. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 12.

¹¹⁰⁷ NHC II, 5, 103, 15 und 107, 25: „ein unsterblicher Mensch des Lichtes“; NHC II, 5, 112, 10: „der Adam des Lichtes“. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 49 ff.

¹¹⁰⁸ Spruch 40 und 100: „der vollkommene Mensch“. S. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 10.

¹¹⁰⁹ Schenke, *op. cit.*, 52 ff.

Hermeticum¹¹¹⁰, in der Naassenerpredigt¹¹¹¹, im Wesen der Archonten¹¹¹², im Sophia Jesu Christi¹¹¹³, in dem gnostischen System von Irenaus¹¹¹⁴, bei den Valentinianern¹¹¹⁵, bei den Mandäern¹¹¹⁶ und im Manichäismus.¹¹¹⁷ Auch bei Philo von Alexandrien begegnen wir den himmlischen Menschen, der dem irdischen Menschen gegenübersteht.¹¹¹⁸ Nach dem Mythos vom Gott „Mensch“ ist der unbekannte Gott, das Urbild des Menschen, der Erste Mensch. Dieser Mythos begegnet in zwei Typen¹¹¹⁹: 1) Der Erste Mensch erscheint den Archonten, und diese schaffen darauf den irdischen Menschen nach seinem Bilde. Das dem Menschen so aufgeprägte Bild Gottes verbindet Gott und Mensch wesensmäßig; 2) Der Erste Mensch läßt einen zweiten ihm wesensgleichen himmlischen Menschen entstehen¹¹²⁰, der häufig „Sohn des Menschen“ genannt wird.¹¹²¹ Nach dessen Bilde schaffen die Archonten den Leib des irdischen Menschen. Der zweite Mensch wird durch die Ähnlichkeit dieses Leibes mit ihm verführt, in ihm Wohnung zu nehmen. Aber der Leib erweist sich als eine Falle; der Himmelsmensch ist in ihm eingegangen und wird so zur Seele des Leibes.¹¹²² Er gilt dann als „innerer Mensch“ und repräsentiert zugleich die göttliche Kernsubstanz des Menschen überhaupt (das „Pneuma“).¹¹²³ Der Grundgedanke der Lehre von Gott „Mensch“ liegt in dem engen Verwandtschafts- oder Wesensverhältnis zwischen dem höchsten Gott und dem Kern des Menschen. Dieses Verhältnis wird als Abbildverhältnis verstanden, d. h., der (irdische) Mensch ist ein Abbild des göttlichen Urbildes, das dementsprechend gleichfalls oft den Namen „Mensch“ trägt.¹¹²⁴

Viele Wissenschaftler haben gezeigt, dass die Lehre vom Gott „Mensch“ einen jüdischen Hintergrund hat. SCHENKE sagt, dass diese Lehre „ein Produkt vor- oder nebenchristlicher jüdischer oder auch samaritanischer Gnosis“ ist¹¹²⁵, QUISPTEL und POKORNY aber meinen, dass die Lehre vom Gott „Mensch“ im hellenistischen Diasporajudentum oder in den heterodoxen Strömungen des Judentums entstanden ist.¹¹²⁶ RUDOLPH, der auch bei der Lehre

¹¹¹⁰ I 12–19: „der Mensch“. S. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 13 und 44 ff. S. auch Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, 561–562 und Quispel, Gnosis, 417.

¹¹¹¹ Hippolyt, *Elenchos* V, 92, 28: *teleios anthropos*; 86, 7 f.; 88, 1; 90, 26; 91, 4: *archanthropos*. S. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 57 ff.

¹¹¹² Schenke, *op. cit.*, 61 ff.

¹¹¹³ NHC III, 4, 104, 1: „Mensch“ und „Sohn des Menschen“; NHC III, 4, 104, 5: „der erste Mensch“. S. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 8.

¹¹¹⁴ *Adv. haer.* I 30: *Primus Homo*; *Primus Anthropos*; *Homo*. S. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 8.

¹¹¹⁵ Clemens Alexandrinus, *Strom.* II 36, 2–4: *proon Anthropos*; *Adv. haer.* I 12, 4; Epiphanius, *Pan.* 31, 5, 5: *Anthropos*. S. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 9.

¹¹¹⁶ *Ginza* 251, 13; 269, 10; 270, 9: Adam rabba („Adam der Große“); Mand. Lit. 145, 1–5; 269, 3–6; *Ginza* 243, 5 f.; 244, 14–20. 37–39; 245, 1–26; 246, 1–15; 486, 14–487, 4: Adam kasia („der verborgene Adam“); *Ginza* 109, 29 f.; 110, 25 f.; 112, 36 f.; 113, 1 f. 23–27: Adakas, der nach der Meinung Lidzbarskis eine Verkürzung von Adam kasia ist. S. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 13–14; s. auch Rudolph, Die Gnosis, 385.

¹¹¹⁷ Im Manichäismus heißt die Zentralfigur des ganzen Mythos, der Sohn der Mutter der Lebendigen, „Urmensch“ (Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 14 ff.). S. auch Schenke, *op. cit.*, 108 ff.

¹¹¹⁸ *Op. Mund.* I 34 f.; *Leg. All.* I 31–108; II 4. S. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 122 ff. S. auch: Wedderburn, A. J. M. Philo's „Heavenly Man“. In: *Novum Testamentum*. Volume XV. E. J. Brill. Leiden 1973, 301–326.

¹¹¹⁹ Schenke, *op. cit.*, 64 ff.

¹¹²⁰ Schenke, Die Gnosis, 381.

¹¹²¹ Rudolph, Die Gnosis, 101.

¹¹²² Schenke, Die Gnosis, 381–382.

¹¹²³ Rudolph, Die Gnosis, 101.

¹¹²⁴ Rudolph, *op. cit.*, *ibid.*

¹¹²⁵ Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 71.

¹¹²⁶ Quispel, Gilles. Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition. In: *Gnostic Studies I* by Gilles Quispel. Istanbul. Nederlands Historisch-Arhaeologisch Instituut in het Nabije Oosten 1974, 173; Quispel, Gnosis, 416 ff.; Pokorny, Der Ursprung der Gnosis, 754.

vom Gott „Mensch“ mit einen jüdischen Hintergrund rechnet¹¹²⁷, meint doch, dass niemand behaupten wird, dass diese Lehre einer internen Entwicklung des Judentums entsprossen ist, sondern es sind hier die verschiedenen Umwelteinflüsse des hellenistischen Synkretismus zu berücksichtigen. Er rechnet dabei besonders mit dem iranischen Einfluss.¹¹²⁸ In folgendem beobachten wir aber nur, welche Voraussetzungen diese Lehre im Judentum gehabt hat.

Bei der Lehre vom Gott „Mensch“ muss man mit verschiedenen Quellen rechnen. Zuerst steht es außer Zweifel, dass die Lehre vom Gott „Mensch“ in der Gnosis aus gnostischer Interpretation von Gen. 1, 26 f. ableitbar ist, wie RUDOLPH, SCHENKE und POKORNY nachgewiesen haben¹¹²⁹: Wenn der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde, mußte Gott, dem der Mensch unterliegt, ein himmlischer Mensch sein.¹¹³⁰ Dabei haben auch nachbiblische-jüdische Vorstellungen, besonders die verschiedenen Adam-spekulationen, mitgewirkt. Dort wurde Adam als unschuldige und fast göttliche Gestalt geschildert (2. Hen. A 31, 6; Test. patr. Levi 18, 4; Ezr. 8, 24 u. a.), die eine kosmische Autorität besitzt (2. Hen. A 30, 6–14). In der Sektenrolle von Qumran wird den Erwählten der Anteil an der Herrlichkeit Adams versprochen.¹¹³¹ Der Fall Adams ist mehr Unglück als Schuld (Vita Adae 30–44)¹¹³² usw. Wenn wir darauf denken, wie oft der gnostische göttliche Mensch mit dem semitischen Äquivalent Adam bezeichnet wird¹¹³³, ist es deutlich, welche Tendenzen in der auf Gen. 1, 26 f. gegründeten gnostischen Spekulation stecken.¹¹³⁴

QUISPEL hat gezeigt, dass die zweite Quelle von der Lehre vom Gott „Mensch“ eine Vision des Propheten Hesekiel ist. Dieser erzählt im ersten Kapitel, wie er 593 v. Chr. die Glorie (*kabod*) des Herrn schaute, welche ihn auch im babylonischen Exil nicht verlassen hatte. Diese Offenbarungsgestalt wird die „Gestalt wie das Aussehen Adams („des Menschen“)" genannt (1, 26).¹¹³⁵ Im Laufe der Jahrhunderte ist die Schau dieses göttlichen, himmlischen Menschen das zentrale Thema der jüdischen Mystik geworden, bis auf dem Uradam (*Adam kadmon*) der

¹¹²⁷ Rudolph, Kurt. Ein Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam-Spekulation. In: Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaeon Studies. Formerly Nag Hammadi Studies. Edited by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. XLII. E. J. Brill. Leiden New York Köln 1996, 139–140.

¹¹²⁸ Rudolph, *op. cit.*, 139.

¹¹²⁹ Rudolph, Die Gnosis, 101; Rudolph, Ein Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam-Spekulation, 123; Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 69 ff.; Schenke, Die Gnosis, 381; Pokorny, Der Ursprung der Gnosis, 754–755. Aus Gen 1, 26 f. ist auch die Lehre über zwei Menschen (der himmlischen- und der irdischen Menschen) bei Philo von Alexandrien ableitbar (*Op Mund*. I 34 f.; *Leg All*. I 31–108; II 4; s. auch Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 122 ff.).

¹¹³⁰ Pokorny, Der Ursprung der Gnosis, 758.

¹¹³¹ Die Herrlichkeit von Adam kommt auch im NHC V, 5, 64, 5 ff vor. Nach BÖHLIG stammt der Glanz Adams aus der jüdischen Tradition, wo er als Abglanz der göttlichen Doxa (*kabod*) angesehen wird (Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 126). Der erste Mensch hatte nach rabbinischen Quellen Anteil am *kabod* Gottes (Gen. r. XI, 2). Er war ein leuchtendes Wesen, dessen Ferse den Sonnenball verdunkelt. Adam war sogar nach jüdischen Quellen das Licht der Welt (Philo, *Op Mund* 143, 144, 148; Jeruschalmi Sabbath II, 35 b; Genesis r. 17, 8; Tan. Noa § 1) (Quispel, Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition, 189). In der Adamapokalypse ist allerdings von der Herrlichkeit im Herzen und von der Gnosis die Rede. In beiden Traditionen wird dieser Glanz aber wieder entzogen, im Judentum wegen der Sünde, in der Gnosis wegen der überragenden Qualität (Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 126).

¹¹³² Pokorny, Der Ursprung der Gnosis, 754.

¹¹³³ In der Religion der Mandäer heißt der himmlische Mensch „Adam kasia“ (der „innere“ (d. h. „verborgene“) Adam. Über die Adamspekulationen in der Gnosis s. Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 276–278; über die Vermengung von Anthroposmythos und Adamlegende s. Rudolph, *op. cit.*, 297–298.

¹¹³⁴ Pokorny, Der Ursprung der Gnosis, 755.

¹¹³⁵ Quispel, Gnosis, 417.

mittelalterlichen Kabbalah. Die älteste Belegstelle dieser Mystik ist eine Stelle beim jüdischen Dichter Ezechiel Tragicus, der im zweiten vorchristlichen Jahrhundert in Alexandria gelebt haben mag.¹¹³⁶ Er hat auf Griechisch in seinem Drama *Exodus* über einen Traum von Moses geschrieben, von dem ein Fragment in der *Praeparatio Evangelica* (9, 29) des Eusebius von Caesarea bewahrt worden ist. Darin erzählt er, dass Moses einen Thron schaute auf dem Gipfel des Sinai. Darauf saß ein „Mensch“ (Griechisch: *phos*) mit einer Krone auf seinem Kopf und einem Szepter in der Linken. Mit der Rechten winkte er Moses mit einer Krone und bat ihn, auf einem Thron (neben den eigentlichen Thron) Platz zu nehmen. Dieser Traum geht QUISPELS Meinung nach zurück auf die Vision des Propheten Hesekiels.¹¹³⁷ Aus derselben, jüdisch-alexandrinischen Quelle haben nach QUISPEL auch all die Gnostiker geschöpft, welche den „Menschen“ als erste Emanation der Gottheit auffaßten.¹¹³⁸

Wie schon erwähnt hat, wird den Gott „Mensch“ häufig „Sohn des Menschen“ genannt. Durch diesen Titel hat dieser Gott die Berührungspunkte auch mit der jüdischen Apokalyptik, wo der „Sohn des Menschen“ eine sehr wichtige Figur ist. Zwischen dem Gott „Mensch“ in der Gnosis und dem „Sohn des Menschen“ in der Apokalyptik gibt es schon ein rein sprachlichen Einklang: der „Sohn des Menschen“ – *bar enaš*, *bar anaša* oder *barnaša* – ist der Ausdruck, der auf Aramäisch eine gewöhnliche Bezeichnung für „Mensch“ ist.¹¹³⁹ Wie der Anthropos in der Gnosis, so ist auch der Menschensohn in der Apokalyptik ein übernatürliches, transzendentes und preexistentes Wesen, der in der himmlischen Welt lebt.¹¹⁴⁰ Aber zwischen dem Gott „Mensch“ und dem Sohn des Menschen gibt es auch die Verschiedenheiten: in der Apokalyptik fehlt das Mythologem, nach dem der irdische Mensch nach dem Bild vom Sohn des Menschen geschaffen wurde. In der Apokalyptik fehlt auch die Vorstellung von dem Fall des Sohnes des Menschen. Es ist sicher, dass zwischen dem Gott „Mensch“ und dem Sohn des Menschen irgendeine Verwandtschaft besteht (man hat vermutet, dass der Sohn des Menschen ursprünglich der erste Mensch gewesen ist¹¹⁴¹, dass auch die Gestalt des Menschensohnes außerisraelitischen (bes. iranischen) Einflüssen ihre Entstehung verdankt¹¹⁴² usw.) – sonst haben die Gnostiker nicht ihren himmlischen Menschen mit dem Menschensohn gleichgesetzt. Da aber der Gott „Mensch“ nicht aus der Gestalt des Menschensohns ableitbar ist und der Menschensohn entweder aus Gen. 1, 26 f. oder Hes. 1, 26 erklärbar ist, muss man den Gott „Mensch“ und den Menschensohn als Parallelerscheinungen beobachten.

7. 4. Die Weisheit

Neben dem Gott „Mensch“ hat in der Gnosis eine sehr wichtige Stelle eine weibliche Gestalt, die unter den Namen Sophia, Ennoia oder Achamoth¹¹⁴³ bekannt ist. Meistens ist sie unter dem Namen Sophia bekannt, weswegen man die Überlieferungen von ihr als „Sophia-Mythos“ bezeichnet.¹¹⁴⁴ In einigen Überlieferungen handelt es sich um eine Paredra des höchsten Gottes,

¹¹³⁶ Quispel, *op. cit.*, 416.

¹¹³⁷ Quispel, *op. cit.*, 416–417.

¹¹³⁸ Quispel, *op. cit.*, 418.

¹¹³⁹ Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 144.

¹¹⁴⁰ s. 1. 8.

¹¹⁴¹ Schenke, *op. cit.*, 144 ff.

¹¹⁴² Schenke, *op. cit.*, 149.

¹¹⁴³ Der Name Achamoth geht zurück auf den intensiven Plural/die Abstraktbildung *hokmot* (hbr. Weisheit)(Berger, Gnosis/ Gnostizismus I., 527).

¹¹⁴⁴ Der „Sophia-Mythos“ ist ein Gegenstück des „Anthropos-Mythos“: wie nach diesem Mythos der Eintritt in den Leib den Fall des Anthropos verursachte, der die Gefangenschaft der Seele im menschlichen Leib mitgebracht hat,

genauer um den weiblichen Aspekt seiner ersten Manifestation oder Emanation, deren männlicher Aspekt oder „Paargenosse“ der „Urmensch“, „Menschensohn“ oder Christus (-Seth) sein kann (so SJC BG 3; NHC III, 4; Eug NHC III, 3; NHC V, 1; Dial NHC III, 5; 2Stelseth NHC VII, 5; vielleicht Protennoia NHC XIII). Andere Aussagen – es ist die Mehrzahl – beschreiben die Sophia als einen Äon, der als einer der letzten mittelbar mit dem Verhängnis der Schöpfung zu tun hat, indem sie Mutter des Demiurgen (Jaldabaoth) wird; gleichzeitig ist sie aber mit dem Erlösungswerk beschäftigt, um den angerichteten Schaden (den Verlust von Lichtteilen) wiedergutzumachen, wobei sie selbst – aufgespalten in zwei Wesen (eine obere und untere, eine große und kleine, eine des Lebens und des Todes) – das Schicksal des Abfalls und der Erlösung vorbildhaft erleidet. Diese Version ist den sog. „barbelognostischen“ und valentinianischen Systemen eigen; sie wird (von Irenäus) auch den Kainiten und Ophiten bzw. Sethianern zugeschrieben (*Adv. haer.* I 30. 1. 3. 6. 9–13. 15). Von den Nag-Hammadi Codices gehören hierher: AJ BG II, 1; NHC III, 1; NHC IV, 1; HA NHC II, 4; ÄgEv NHC III, 2; 1ApcJac NHC V, 3; Zostr NHC VIII, 1; Noema NHC VI, 4; protennoia NHC XIII und die valentinianischen Traktate.¹¹⁴⁵

Die Gestalt der Sophia kommt schon bei Simon Magus vor. Nach Justin (*Apologia* I 26, 1–3) und Irenäus (*Adv. haer.* I 23, 1–4) glaubte Simon, dass Gott eine Gattin hat. Sie heißt Sophia oder der Heilige Geist. Sie ist die Mutter von allen¹¹⁴⁶ und „der erste Idee oder Denkkraft (*ennoia*) Gottes“. Sie stieg hinab und schuf die Engel und Mächte, die wiederum die Welt schufen. Dort haben die Weltmächte die Sophia vergewaltigt. Daraufhin ist sie von den bösen Engeln zurückgehalten und durch Jahrhunderte in immer andere weibliche Körper reinkarniert, bis Simon sie als eine Dirne namens Helena in einem Bordell in Tyrus in Phönizien vorgefunden und losgekauft hat.¹¹⁴⁷

Später spielt dieselbe Sophia eine sehr wichtige Rolle im Valentinianismus. Hier besteht das Pleroma aus 30 Äonen oder Welten, die verschiedene Namen tragen und paarweise angeordnet sind (also 15 Paare bilden). Eine davon ist der Äon Sophia. Sie will in leidenschaftlicher Erregung in die Tiefe der Gottheit eindringen und fällt deshalb aus der Geisteswelt. Da weint und lächelt sie: aus diesem Leiden entseht die Welt.¹¹⁴⁸ Für die Gnostiker war der „Fall“ der Sophia bedeutend, da dieses Ereignis die Entsehung der materiellen Welt und die Gefangenschaft der Seele in diese Welt gebracht hat. Es ist nicht Zufall, dass „Die Exegese der Seele“ (NHC II, 6) über das Schicksal der Seele in der Welt dasselbe berichtet wie der „simonianische Mythos“ nach Irenäus von Sophia: am Anfang befand sie sich beim Vater und war eine Jungfrau. Dann fiel sie aber in einen Körper hinab und wurde geschändet. Zuletzt wurde sie aber erlöst und kehrte zum Vater zurück. LÜDEMANN vermutet, das der Sophiamythos das Vorbild dieses Seelenmythos ist.¹¹⁴⁹ HAENCHEN¹¹⁵⁰ und SCHENKE meinen

so verursachte auch der Fall der Sophia die Entstehung von Weltschöpfermächte und der Welt und die Gefangenschaft der Seele im Leib. Auf Grund des Geschlechts des Wesens, das aus der Geisterwelt gefallen ist, kann man die gnostischen Systeme entweder zum „männlichen“ oder „weiblichen“ System rechnen (Haardt, Gnostizismus, 478–479).

¹¹⁴⁵ Rudolph, Sophia und Gnosis, 222.

¹¹⁴⁶ Nach Irenäus (*Adv. haer.* I 18, 1) wurde die *arche* Gen 1, 1 von Gnostiker mit der Sophia als Mutter der Welt ausgelegt. RUDOLPH lenkt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass die Weisheit auch bei Philo eine ähnliche Stellung hat (Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 791). Dazu s. auch: Mack, Logos und Sophia, 155 ff.

¹¹⁴⁷ Quispel, Gnosis, 420.

¹¹⁴⁸ Rudolph, Die Gnosis, 345; Quispel, Gnosis, 429; Schenke, Die Gnosis, 392.

¹¹⁴⁹ Lüdemann, Gerd., Janßen Martina. Bibel der Häretiker. Die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Gerd Lüdemann und Martina Janßen. Radius-Verlag GmbH Stuttgart 1997, 212.

dagegen, dass das Leiden und die Schmach der Ennoia schon bei Simon Magos Vorbild und Symbol für das Leiden und die Schmach der Seele im Menschen ist.¹¹⁵¹

Viele Wissenschaftler haben vermutet, dass das Vorbild der Sophia die Weisheit in der jüdischen Weisheitsliteratur ist oder auf irgendwelche Weise bei der Entstehung der Gestalt der Sophia in der Gnosis mitgewirkt hat.¹¹⁵² RUDOLPH sagt, dass viele einzelne Züge der gnostischen Sophiagestalt feststellen lassen, dass sie aus der jüdischen Weisheitsradition verstehbar und herleitbar sind. Dazu gehören nach RUDOLPH in erster Linie die personifizierte, gottnahe Stellung, die ihr Funktionen in Kosmogonie¹¹⁵³, Kosmologie und Soteriologie einbrachte.¹¹⁵⁴ RUDOLPH sagt, dass weder methodisch noch durch Bereicherung unserer frühjüdischen Literatur ein unmittelbares Vorbild gnostischer Sophiavorstellung insgesamt zu erheben ist.¹¹⁵⁵ Die bestimmenden Züge gnostischer Sophialehren sind nicht aus der jüdischen Weisheitsliteratur ableitbar (Verdoppelung der Sophia, ihr Fall und ihre Pleromarolle), sondern sind gnostisches Eigengut.¹¹⁵⁶ Dies bedeutet allerdings nicht, dass der Weg zur Genese der gnostischen Sophia überhaupt blockiert ist.¹¹⁵⁷ Er meint, dass die Gnostiker die Gestalt der Weisheit benutzt und für ihre Gedankenwelt dienstbar gemacht haben.¹¹⁵⁸ Auch QUISPTEL meint, dass die Gestalt der Weisheit der jüdische Hintergrund für die gnostische Sophia bildet. Für QUISPTEL ist bedeutungsvoll die Tatsache, dass die Sophia in der Gnosis die Gattin Gottes ist. Im AT ist Jahwe Gott ohne Göttin¹¹⁵⁹, aber im SapSal 8, 3 ist die Weisheit die Geliebte und Gattin des Gottes.¹¹⁶⁰ Die Auffassung, dass Gott eine Frau hat, ist aber nach QUISPTELs Meinung viel älter. Er lenkt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass im israelitischen Negeb und in der Nähe von Hebron hebräische Inschriften aus dem achten vorchristlichen Jahrhundert gefunden wurden, in denen neben „dem Herrn, der uns beschützt“ auch seine Frau, die Aschera, erwähnt wird. Diese Göttin wurde mit Anat identifiziert. QUISPTEL führt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass die jüdischen Soldaten im fünften vorchristlichen Jahrhundert in Elephantine noch immer Anat Jahu, welche des Herrn Gattin war, verehrten.¹¹⁶¹ Es ist merkwürdig, dass auch die Sophia in der Gnosis solche Züge trägt, die an die Muttergöttinnen von Vorderorient erinnern. Deswegen hat schon BOUSSET vermutet, dass der Prototyp der gnostischen Sophia die altbabylonische Muttergöttin Ištar ist.¹¹⁶² Auch PUECH behauptet, dass die Gestalt der Mutter in der Gnosis sicher dem überall in Kleinasien begegnenden Typus der Muttergöttin entspricht.¹¹⁶³

¹¹⁵⁰ Haenchen, Ernst. Gab es eine vorchristliche Gnosis? In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 49, 1952, 340–342. 348.

¹¹⁵¹ Schenke, Die Gnosis, 383.

¹¹⁵² Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 130; Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 530; Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 790; Schenke, Die Gnosis, 380; Wilson, Gnosis/ Gnostizismus II., 539; Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II., 166.

¹¹⁵³ Sie ist „Schöpfungsmittlerin“ (Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 790) oder die „Werkmeisterin Gottes“ (Schenke, Die Gnosis, 380).

¹¹⁵⁴ Rudolph, Sophia und Gnosis, 227.

¹¹⁵⁵ Rudolph, *op. cit.*, 224.

¹¹⁵⁶ Rudolph, *op. cit.*, *ibid.*

¹¹⁵⁷ Rudolph, *op. cit.*, *ibid.*

¹¹⁵⁸ Rudolph, *op. cit.*, 227.

¹¹⁵⁹ Köhler, Vana Testamendi teologia, 4; Fohrer, Israeli usundi ajalugu, 42.

¹¹⁶⁰ Quispel, Gnosis, 418.

¹¹⁶¹ Quispel, Gnosis, 419. Über die Religion von Elephantine s. Hermann, Siegfried. Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. 3. Auflage. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1985, 396 ff.; Albright, William Foxwell. Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen. Autorisierte Übersetzung mit Nachträgen des Verfassers von Friedrich Cornelius. Ernst Reinhardt Verlag München/Basel 1956, 185 ff.

¹¹⁶² Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 11 ff.

¹¹⁶³ Puech, Das Problem des Gnostizismus, 338.

Aber wie schon in 2. 3. gezeigt, hat die Gestalt der Weisheit schon im Judentum Parallelen in den außerisraelitischen Religionen (besonders in der ägyptischen Religion). Deswegen sagt HENGEL: „Es ist nicht ausgeschlossen, dass die im Himmel bei Gott wohnende „hokhmah“ zugleich eine Transformation der semitischen Mutter- und Liebesgöttin darstellt.“¹¹⁶⁴ Ähnlich denkt auch QUISPTEL. Seiner Meinung nach ist die weibliche Weisheit neben Gott ein Versuch die semitische Mutter- und Liebesgöttin zu ersetzen.¹¹⁶⁵ Deshalb kann man behaupten, dass die Vorstellung von der Sophia in der Gnosis einen weiteren vorderorientalischen Hintergrund hat. Aber in ersten Linie ist ihre Gestalt von der jüdischen Weisheitslehre beeinflusst.

Auch das Motiv des „Falles“ der Sophia hat man aus der jüdischen Überlieferung zu erklären versucht. Für dieses Motiv hat man entweder den Fall der Engel in Gen 6 und dessen Ausspinnung in der pseudoepigraphischen und rabbinischen Literatur herangezogen oder den „Sündenfall“ der Eva in Gen 2 mit seiner entsprechenden frühjüdischen Haggada.¹¹⁶⁶ So vermutet TRÖGER, dass das Vorbild des Mythos vom Fall der Sophia die Vorstellung vom Abstieg und Wiederaufstieg der Weisheit ist, die schon im Henochbuch (im Kap. 42) vorkommt.¹¹⁶⁷ Auch nach der These von MACRAE hat der jüdische Mythos vom Abstieg der Weisheit den gnostischen Sophia-Mythos beeinflusst, aber nach MACRAE ist der Mythos vom Abstieg der Weisheit von Gnostikern durch die Kombination mit dem Sündenfall der Eva in eine kosmische Katastrophe transformiert werden konnte.¹¹⁶⁸ RUDOLPHS Meinung nach ist das Motiv des Falles der Weisheit aus der jüdischen Weisheitsliteratur nicht ableitbar – das ist gnostisches Eigengut, aber dennoch hat die Herleitung des Motiv des „Falles“ der Weisheit aus dem „Sündenfall“ der Eva am ehesten Wahrscheinlichkeit, weil nicht nur der Gnosis die Tendenz eigen ist, biblische Vorgänge ins Jenseits zu transponieren und als Urbilder zu verstehen, sondern die Sophia in einigen gnostischen Texten (Dial NHC III, 5; HA NHC II, 4) in enger Beziehung (als Mutter oder Urbild) zur Eva steht und so die Motivübertragung leicht erklärbar ist (vgl. auch SJC BG 118, 15–17).¹¹⁶⁹ Meiner Meinung nach bietet auch die Erzählung vom Fall der Engel zum Mythos von dem Fall der Weisheit eine merkwürdige Parallele und es ist möglich, dass diese Erzählung, eigentlich eine pseudoeigraphische Version von dieser Erzählung, den „Sophia-Mythos“ beeinflusst hat. Die Geschichte vom Engelfall befindet sich schon im „Buch der Wächter“ (1 Hen 1–36) und ist folglich älter als der „Sophia-Mythos“¹¹⁷⁰. Wie in der Gnosis, so ist auch im „Buch der Wächter“ die Ursache des Falles die Begierde – in der Gnosis, besonders im Valentinianismus, die Begierde der Sophia nach dem unbekanntem Gott, im 1 Hen aber die Begierde der Engel („die Gottessöhne“) nach den Töchtern der Menschen.¹¹⁷¹

Zuletzt gibt es auch die Forscher, die dagegen sind, um die Gestalt der Sophia aus der jüdischen Weisheitstradition zu erklären. So sagt VAN UNNIK, dass der Fall der Sophia nicht

¹¹⁶⁴ Hengel, Judentum und Hellenismus, 278.

¹¹⁶⁵ Quispel, Gnosis, 419.

¹¹⁶⁶ Rudolph, Sophia und Gnosis, 227–228.

¹¹⁶⁷ Tröger, Spekulativ-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis), 314. Danach hat die Weisheit die Welt verlassen, weil Sünde und Ungerechtigkeit ihr keinen Platz ließen und kehrte in ihre „himmlische Wohnung“ oder „Kammer“ zurück.

¹¹⁶⁸ McRae, George. W. The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth. In: Novum Testamentum 12, 1970, 86–101.

¹¹⁶⁹ Rudolph, Sophia und Gnosis, 228.

¹¹⁷⁰ Das „Buch der Wächter“ stammt aus dem 3. Jh. v. Chr. (Kaiser, Die alttestamentlichen Apokryphen, 65), der „Sophia-Mythos“ kommt aber erstmalig bei Simon Magus (1. Jh. n. Chr.) vor.

¹¹⁷¹ Zwischen dem „Sophia-Mythos“ und der Erzählung vom Engelfall gibt es dennoch eine große Verschiedenheit – der Fall der Sophia bringt die Entstehung der materiellen Welt mit, aber im 1 Hen existierte diese Welt schon vor dem Engelfall.

aus jüdischen Voraussetzungen erklärbar ist, denn im Judentum hat man niemals so ungünstig über die Weisheit geurteilt.¹¹⁷² Auf dieselbe Tatsache hat auch MACRAE die Aufmerksamkeit gelenkt. Er sagt: „die jüdische Haltung ist eine des Vertrauens auf die Weisheit, die gnostische ist feindselig oder wenigstens ambivalent“.¹¹⁷³ Auch nach MAIER ist „für die äußerst vielfältige Sophia-Gestalt eine vorrangig exegetisch-spekulative Ableitung aus biblischen Voraussetzungen (inklusive Sirach und Sapientia Salomonis) unglaublich“.¹¹⁷⁴

Obwohl die bestimmte Züge gnostischer Sophialehren nicht aus der jüdischen Weisheitsliteratur ableitbar (Verdoppelung der Sophia, ihr Fall und ihre Pleromarolle), sondern gnostisches Eigengut sind und die Gestalt der Weisheit sich so stark von der gnostischen Sophia unterscheidet, dass die Weiheit in der jüdischen Weisheitsliteratur nicht als ein unmittelbares Vorbild für Sophia betrachtet werden kann, ist es sicher, dass die gnostische Sophiagestalt nicht ohne die jüdische „Weisheit“ als Vorläufer und Anknüpfungspunkt entstanden ist.¹¹⁷⁵ Aber die gnostische Sophia ist so wenig und so viel die jüdische Weisheit, wie der Demiurg der Gott des AT oder die sieben Archonten die sieben Erzengel der Judentum – sie ist gründlich „umfunktioniert“ und transformiert worden.

7. 5. Der Gottesgeist im Menschen

Eine sehr wichtige Rolle spielt in der Gnosis der überweltliche Teil des Menschen, der das Objekt des Falles und gleichzeitig auch das Objekt der Erlösung ist. Die Gnosis hat diese transzendente Schicht des Menschen mit vielfältigen Begriffen bezeichnet. Immerhin dominiert der Begriff „Geist“ (πνεῦμα) in den griechischen und koptischen Texten, in den relevanten Hermetika „Vernunft“ (νοῦς) und in den orientalisch-semitischen Texten „Seele“.¹¹⁷⁶ Oft wird dieser Teil des Menschen als „wahrer“ oder „innerer Mensch“ bezeichnet.¹¹⁷⁷ Am treffendsten ist wohl der Ausdruck „Funke“ (griech. σπινθήρ), der hin und wieder begegnet. Auch „Samen des Lichts“ findet sich dafür verwendet. In der Forschung hat man sich, um einen einheitlichen Ausdruck zu verwenden, angewöhnt, vom „Selbst“ oder „Ich“ zu sprechen, wobei die Wiedergabe eines manichäisch-iranischen Terminus Pate gestanden hat.¹¹⁷⁸ Dieser Teil des Menschen ist für die Gnostiker der wichtigste, weil allein durch diesen göttlichen Grund im Menschen überhaupt „Gnosis“ möglich ist, d. h. das „Wissen“ ist einerseits eine Funktion des unweltlichen „Ich“, andererseits richtet es sich auf dieses, um es zu entdecken und als Garant der Befreiung aus dem Kosmos zu erfahren.¹¹⁷⁹

RUDOLPH hat mit Recht bemerkt, dass die Terminologie, die die Gnostker verwendet haben, vor allem für den transzendenten Kern des Menschen, dabei nach außen hin der philosophischen Tradition verpflichtet ist.¹¹⁸⁰ Es ist sicher, dass die platonische Auffassung von der Seele auch die gnostische Vorstellungen von der Seele beeinflusst hat, aber QUISPTEL hat gezeigt, dass das Mythologem vom göttlichen Geist im Menschen auch einen jüdischen Hintergrund hat. QUISPTELs Meinung nach ist der Grund dieses Mythologems Gen 2, 7, wo erzählt wird, dass

¹¹⁷² Van Unnik, Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis, 489.

¹¹⁷³ McRae, The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth, 97.

¹¹⁷⁴ Maier, Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?, 245–246.

¹¹⁷⁵ Rudolph, Sophia und Gnosis, 230.

¹¹⁷⁶ Rudolph, Die Gnosis, 99.

¹¹⁷⁷ Rudolph, *op. cit.*, 78. 99.

¹¹⁷⁸ Rudolph, *op. cit.*, 99. S. auch Schenke, Die Gnosis, 377.

¹¹⁷⁹ Rudolph, Die Gnosis, 100.

¹¹⁸⁰ Rudolph, *op. cit.*, 99.

Gott den Hauch des Lebens in die Nase Adams bläst, wodurch dieser ein Lebewesen wird. QUIPEL führt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache zurück, dass es schon im Alten Testament (Hiob 34, 13–15; Psalm 104, 29–30) Ansätze dazu gibt es, diesen Hauch als den Geist Gottes aufzufassen. Später kommt diese Tendenz bei den Essenern von Qumran vor. Im *Hodajoth* sagt man: „Ich, das Gebilde von Staub, habe erkannt durch den Geist, den Du in mich gegeben hast“. Auch im alexandrinischen Judentum hat es einige gegeben, welche „Hauch“ (Hebräisch: *neschama*) in Gen 2, 7 mit $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$, Geist, übersetzt haben und das Buch Weisheit Salomos spricht es klipp und klar aus, dass Gottes unvergängliches $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$ in Allen ist (12, 1).¹¹⁸¹ QUIPEL sagt, dass man heutzutage nicht mehr weiß, dass das Mythologem vom Gottesgeist im Menschen einen biblischen Boden hat.¹¹⁸²

Wie hat der Geist in den Mensch geraten, dazu gibt es in der Gnosis viele Überlieferungen, aber meistens hat der Mensch den Geist durch den Urmensch bekommen. In NHC II, 1, 19, 20 ff. hat letzteres den Geist von der Sophia erhalten, aber durch den Demiurg, der den Geist ins Gesicht Adamas hauchte, wodurch Adam lebendig wurde. In NHC II, 4, 88, 1 ff. ist dieses Ereignis ein wenig komplizierter. Da schufen zuerst die Archonten einen Mensch nach dem Bild des Gottes, das sich ihnen in den Wassern gezeigt hatte und der Demiurg hauchte in sein Gesicht, wodurch der Mensch seelisch wurde. Die Archonten konnten den Mensch infolge ihrer Kraftlosigkeit nicht aufrichten. Wie die Wirbelwinde harrten sie aus, um jenem Abbild, welches sich ihnen offenbart hatte, aufzulauern. Aber sie kannten nicht die Beschaffenheit seiner Kraft. Der Geist (d. h. der höchste Gott) sah den seelischen Menschen auf der Erde, kam herab und ging in den Menschen ein. Jener Mensch wurde eine lebende Seele und der Demiurg nannte ihn Adam. Es ist sicher, dass der Grund beiden Erzählungen Gen 2, 7 ist, wo sagt man: „Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen.“ Auch die Vorstellung, dass Adam zuerst nicht lebensfähig war, kommt aus dem Judentum. Der Hintergrund dieser Vorstellung bildet die Vorstellung vom Golem¹¹⁸³, d. h. ein noch ungestalteter Körper, der dann erst die „Neschama“ (Seele) erhielt (vgl. Sanhedrin f. 38 f.)¹¹⁸⁴ und der Mythos von der Belebung des Adamkörpers durch den Geist Gottes.¹¹⁸⁵

8. Die ältesten gnostischen Sekten und ihre Berührungen mit dem Judentum

8. 1. Die Mandäer und das Judentum

Es gibt kaum eine andere gnostische Sekte, die so viele Berührungspunkte mit dem Judentum hat, als das Mandäertum. So sind die himmlischen und höllischen Wesen des mandäischen Pantheons teilweise at-lich-jüdischen Ursprungs oder haben jüdische Zusammensetzung.¹¹⁸⁶ Zur ersten Gruppe gehören solche Wesen wie El-El, El-Šiddai, Ja und Šum¹¹⁸⁷, zur zweiten Guppe

¹¹⁸¹ Quispel, Gnosis, 421.

¹¹⁸² Quispel, *op. cit.*, 422.

¹¹⁸³ Es bedeutet „das Unentwickelte, Ungestaltete, Formlose“.

¹¹⁸⁴ Rudolph, Sophia und Gnosis, 137.

¹¹⁸⁵ Rudolph, Die Gnosis, 111.

¹¹⁸⁶ Rudolph, Die Mandäer. I., 80; Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 129.

¹¹⁸⁷ Rudolph, Die Mandäer. I., 80, Anmerkung 6.

die Wesen, die die Namen, die die Silben -el und jo- enthalten, tragen, wie Jorabba und Josamin.¹¹⁸⁸ Der höchste Gott der Mandäer, der an der Spitze der Lichtwelt steht, heißt „Herr der Größe“ (*mara drabuta*), welchen Namen auch das Genesisapokryphon aus Qumran kennt.¹¹⁸⁹ Unter den Erlösergestalten (Gesandten) befindet sich die Dreiheit Hibil, Šitil und Anoš (d. i. Abel, Seth und Enosch in Gen. 4, 25–26; 5, 3 ff.) an erster Stelle.¹¹⁹⁰ Die oberste Dämonin trägt den Namen Ruha, d. i. der at-liche Schöpfergeist (s. Gen.1, 2) , der zusammengefloßen ist mit der vorderasiatischen Muttergöttin.¹¹⁹¹ Auch der Name des Höllenfürsten Ur, der vermutlich aus Gen. 1, 3 abgeleitet ist, gehört in diesen Zusammenhang (Gen. 1, 2 f. – 'ur, 'or = Licht).¹¹⁹² Hinter dem mandäischen Demiurgen Ptahil, Jo-Rabba und Adonai steckt der biblische Schöpfergott.¹¹⁹³ Auch die Anspielung auf einen „Hieros gamos“ zwischen dem Demiurg und der Ruha hat eine Parallele im Judentum.¹¹⁹⁴ Zahlreich sind die biblischen Stoffe.¹¹⁹⁵ So finden sich

¹¹⁸⁸ Rudolph, *op. cit.*, *ibid.*, Anmerkung 6; Rudolph, Kurt. Die Religion der Mandäer. In: Gese, Hartmut, Höfner, Maria, Rudolph, Kurt. Die Religionen Altisryens, Altarabiens und der Mandäer. Die Religionen der Menschheit. Herausgegeben Christel Matthias Schröder. Band 10, 2. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln Mainz 1970, 449.

¹¹⁸⁹ Rudolph, *op. cit.*, 417.

¹¹⁹⁰ Rudolph, Die Mandäer. I., 80–81; Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 129; Rudolph, Die Gnosis, 385. S. auch Rudolph, Die Religion der Mandäer, 423 und Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 288 ff.

¹¹⁹¹ Rudolph, Die Mandäer. I., 81; Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 129; Rudolph, Kurt. Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion. In: Der Mandäismus. Wege der Forschung. Band CLXVII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982, 73. RUDOLPH lenkt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass auch diese Muttergöttin die Mutter der Gestirngötter ist. Er zeigt die Parallelen zwischen Ruha und der jüdischen Sophia, die als Schöpferin des Alls mit seinen sieben Sphären gilt (Spr. Sal. 9, 1). RUDOLPH sagt, dass das letztere Theologumenon in seiner jüdischen Prägung offenbar die Brücke zur mandäischen Ruha mit den Sieben gebildet hat (Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 167).

¹¹⁹² Rudolph, Die Mandäer. I., 81; Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 129; Rudolph 1994, Die Gnosis. KASEMAA hat dabei mit Recht bemerkt, dass das Licht bei den Mandäern die Finsternis ist (Kasemaa, Kalle. De origine et theologia mandaeorum. Mandalasist ja manda usundi gnostilisest lunastusöpetusest. Magistriväitekiri. Palamuse 1975 (Handschrift), 26). Meiner Meinung nach ist das das beste Beispiel für den „revolutionären Charakter der Gnosis“.

¹¹⁹³ Rudolph, Die Mandäer. I., 81; Rudolph, Die Religion der Mandäer, 419; Rudolph, Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion, 73; Rudolph, Kurt. Ergebnisse einer literarkritischen und traditionsgehistorischen Untersuchung der mandäischen Schriften. In: Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaean Studies. Formerly Nag Hammadi Studies. Edited by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. XLII. E. J. Brill. Leiden New York Köln 1996, 365; Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 129; Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 170; Rudolph, Die Mandäer. I., 81–82. S. GR 25; 43 (135, 10 ff.; 410, 9ff.; J. 191 ff. (Rudolph, *op. cit.*, 82, Anmerkung 1). Dieser Demiurg heißt in GR V, 2 El-Šiddai (= 179, 32 El-Šaddai); in GR XI El-Rabba (260, 20. 28; auch 258, 5) oder Jorabba und wird 410, 9 mit dem Judengott Adonai identifiziert. Dass dieser Demiurg mit dem jüdischen Schöpfergott gleichgesetzt wird, zeigen außerdem die Stellen, in denen der Demiurg in Zusammenhängen auftaucht, die an den at-lichen Schöpfungsbericht erinnern (Rudolph, Die Mandäer. I., 81, Anmerkung 4). Anders meint LIDZBARSKI. Er schreibt: „Ptahil spielt als Demiurg und Weltschöpfer in der Kosmogonie der Mandäer eine bedeutende Rolle, und ich identifiziere ihn mit dem ägyptischen Weltschöpfer Ptah. Dass er bei den Mandäern dieselbe Funktion ausübt wie bei den Ägyptern und in ihren Mythen stark hervortritt, zeigt, dass er nicht nur als leerer Name übernommen wurde“ (Lidzbarski, Mark. Alter und Heimat der mandäischen Religion. In: Der Mandäismus. Wege der Forschung. Band CLXVII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982, 336).

¹¹⁹⁴ RUDOLPH lenkt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass in den Elephantineurkunden (5. Jh. v. Chr.) über die Verbindung von Jahwe (Jahu) mit Anat (Anat-Jahu = Anat-Bet'el) spricht man. RUDOLPH zeigt hier auch die Parallele mit der Weisheit, die auch als Schöpfungsheflerin und Paredros Gottes gilt (Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 171).

Reminiszenzen an den biblischen Schöpfungsbericht¹¹⁹⁶, Adam und Hawwa (= Eva) ist Stammpaar der Menschheit (bzw. der Mandäer)¹¹⁹⁷, die Sintflut mit Noah und der Arche ist bekannt¹¹⁹⁸, Abraham und der Auszug aus Ägypten (Schilfmeerlegende)¹¹⁹⁹, Mose und der Sinai¹²⁰⁰, Jerusalem und seine Zerstörung, der Karmelberg.¹²⁰¹ Mannigfaltig sind auch die Reminiszenzen an at-liche Stellen und Begriffe.¹²⁰² So ist z. B. die gängige mandäische Bezeichnung der unteren, irdischen Welt „Tibil“ das biblische *tebel*.¹²⁰³ Der Aufbau der mandäischen Weltgeschichte erinnert stark an die biblische.¹²⁰⁴ Zu dem unverkennbar hebräisch-alttestamentlichen Sprachhintergrund treten nun vor allem Züge, die nur aus diesem Bereich erklärbar sind.¹²⁰⁵ So ist für Mandäer (und Manichäer) charakteristisch die Höherbewertung der Seele (= das *pneuma* in anderen gnostischen Systemen) gegenüber dem Geist. Hier ist ganz deutlich die Verwurzelung im semitisch-at-lichen Boden greifbar, nur ist die *Ruah*, das göttliche Element im AT, durch die gnostische Weltauffassung zum innerweltlichen Sein geworden, während die *Nesama* (bzw. *Näfäs*), der dem Menschen verliehene Lebensodem (vgl. Gn 2, 7), die „jenseitige Macht der Entweltlichung“ das „metaphysische Ich“ geworden ist.¹²⁰⁶ Aus dem Judentum ist die Ablehnung der strengen Askese erklärbar, die für eine gnostische Religion eine bedeutsame Ausnahme ist, obwohl im Mandäismus natürlich auch gewisse asketische Züge nicht fehlen. Bei den Mandäern wird die Einehe hochgeschätzt, ja sie ist sogar Pflicht.¹²⁰⁷ Betont wird das Almosengeben (*zidqa*), das heilsnotwendig ist; damit hängt eine typische jüdische „Werkgerechtigkeit“ zusammen. Die ganze Ethik hat jüdisch-biblische Grundlagen und besondere Nähe zum „spätjüdisch-häretischen Radikalismus“.¹²⁰⁸ Götzen- und Bilderdienst wird

¹¹⁹⁵ Aber RUDOLPH bemerkt: „Dabei zeigt sich ganz offensichtlich, dass hier keine „Schriftbenutzung“ vorliegt, sondern alles auf mündlicher Umgangssprache (des Babylonisch-Jüdischen) beruht. Das beweist schon die Unkenntnis der Bibel, die sich in den at-lichen Legenden der Mandäer ausspricht“ (Rudolph, Die Mandäer. I., 88).

¹¹⁹⁶ Rudolph, *op. cit.*, 82 und Anmerkung 2. RUDOLPH hat gezeigt, dass in mandäischen Mythos von der Weltschöpfung eine „häretisch-jüdische (gnostische) Interpretation der at-lichen Schöpfungsgeschichte in Gen. 1 greifbar ist: Ptahil, der auch mit Jo- oder El-Rabba identisch ist, erzeugt mit Ruha, dem dämonisierten Schöpfungsgeist aus dem AT, die Planeten und Tierkreiszeichen, die dann als Weltherrscher wirken (Rudolph, Kurt. Ergebnisse einer literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Untersuchung der mandäischen Schriften. In: Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaean Studies. Formerly Nag Hammadi Studies. Edited by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. XLII. E. J. Brill. Leiden New York Köln 1996, 365). S. auch: K. Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Göttingen 1965.

¹¹⁹⁷ GR I, II; Rudolph, Die Mandäer. I., 82; Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 129. Von Adam und Eva leiten sich die Mandäer als „Geschlecht des Lebens“ her, ihre Seelen entstammen aber aus der Lichtwelt (Rudolph, Die Gnosis, 385).

¹¹⁹⁸ Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 301–302. S. auch 3. 1. d.

¹¹⁹⁹ Rudolph, Die Mandäer. I., 83, Anmerkung 2. Schilfmeer (Sufmeer) spielt eine wichtige Rolle auch in der mandäischen Eschatologie (s. Rudolph, Die Gnosis, 386).

¹²⁰⁰ GR 43, 6 ff.; 46, 11; auch J. 79, 9. Rudolph, Die Mandäer. I., 83, Anmerkung 3.

¹²⁰¹ GR 121, 12; 125, 4; 132, 4; 192, 20; J. 94, 18; Lit. 203. Rudolph, Die Mandäer. I., 83, Anmerkung 4.

¹²⁰² Rudolph, *op. cit.*, 82–84. Dazu gehören auch die direkten Zitate des AT in der mandäischen Literatur. S. Rudolph, *op. cit.*, 84, Anmerkung 1.

¹²⁰³ Rudolph, Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion, 73; Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 129.

¹²⁰⁴ Eine ausführliche mandäische Weltgeschichte liefert das 18. Buch des GR. S. Rudolph, Die Mandäer. I., 83, Anmerkung 3 und Rudolph, Die Religion der Mandäer, 446.

¹²⁰⁵ Rudolph, Die Mandäer. I., 85.

¹²⁰⁶ Rudolph, Die Mandäer. I., 166.

¹²⁰⁷ Rudolph, *op. cit.*, 85; Rudolph, Die Religion der Mandäer, 429–430; Rudolph, Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion, 75; Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 284.

¹²⁰⁸ Rudolph, Die Mandäer. I., 85–86; Rudolph, Die Gnosis, 387; Rudolph, Die Religion der Mandäer, 431.

von den Mandäern verworfen. Hierzu müssen auch Speisegesetze, Schlachtungen und Reinheitsgebote bzw. Waschungen gestellt werden. Gleichermassen ist jüdischer Gebetseinfluß sicherlich vorhanden. Der späteren Sonntagsfeier ging vermutlich eine ursprüngliche Sabbatverehrung voraus. Die Mandäer halten später den Sonntag unter Polemik gegen Juden- und Christentum. Die wichtige Vorstellung vom „Kanna der Seelen“ hat ihre Parallele in der spätjüdischen *Guf*-Lehre. An einigen Stellen begegnen die Gehenna, die Abbadons, die Seol und öfter der Satan (Satane).¹²⁰⁹ Hinzu kommen die spezifisch-gnostische Mythologeme, die einen jüdischen Hintergrund hat. So findet sich auch im Mandäertum Vorstellung von den „Sieben“ (Planeten)¹²¹⁰, die Vorstellung vom Gott „Mensch“ (der himmlische oder „Große“ Adam, auch Adakas (d. i. „verborgener Adam“) genannt)¹²¹¹, das Theologumenon von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen¹²¹² usw. Nicht in diesen Zusammenhang gehören die späteren Reminiszenzen, die auf die jüdische Umwelt der Mandäer in Mesopotamien weisen: Der Tempel wird als „Volkshaus“ bezeichnet; Freitagblasen (Sofar) wird genannt; Tefillim; Sabbat (*safta*) aus jüdisch-babylonischem (*sabta*); Beschneidung; Der Gottesname Adonai usw.¹²¹³ Außerdem spielen in den mandäischen Überlieferungen eine sehr wichtige Rolle der Jordan¹²¹⁴ und Jerusalem.¹²¹⁵ Ein Berührungspunkt mit dem Judentum ist auch der abgrundtiefe Haß gegen das Judentum, der alle Schichten der mandäischen Literatur durchzieht und sich in verschiedenen Vorstellungen ausdrückt¹²¹⁶: der jüdische Gott Adonai gilt als falscher Gott¹²¹⁷, der Geist Gottes ist ein böser Geist (Ruha)¹²¹⁸, Abraham und Mose sind der Propheten der Ruha, die Tora (*uraita*) hat durch Ruha und die sieben Planeten geschrieben¹²¹⁹, die Juden sind Götzenanbeter, Gestirnverehrer und Lügner¹²²⁰, die Vernichtung Jerusalems ist die Strafe für die Ablehnung der mandäischen Botschaft und die Verfolgung der Mandäer¹²²¹ usw.

Über den Ursprung der Mandäer, d.h. über die Frage nach Alter und Heimat der Mandäer („die Mandäerfrage“), hat man in den Forschungsgeschichte zwei konkurrierende Theorien gestellt: die „östliche Theorie“, die die Abstammung der Mandäer aus Mesopotamien-Babylonien postuliert und die „westliche Theorie“, die die Abstammung der Mandäer aus Palästina-Syrien behauptet. Die erste Theorie vertreten BRANDT, ZIMMERN, KEßLER, VON WESENDONK, ROSENTHAL, WIDENGREN, die die Mandäer als Ausläufer der babylonischen Volksreligion ansehen. Die zweite Theorie vertreten BULTMANN, LIDZBARSKI, REITZENSTEIN, BOUSSET, FRACASSINI, KRAELING, ODEBERG, LAGRANGE, SCHMID, PEDERSEN, THOMAS, NÖLDEKE, SCHAEDEER, SÄVE-SÖDERBERGH, BAUMGARTNER, MACUCH, SEGELBERG,¹²²² RUDOLPH, BÖHLIG,

¹²⁰⁹ Rudolph, Die Mandäer. I., 84–88.

¹²¹⁰ Rudolph, Die Gnosis, 384. Im Mandäischen sind die Planeten mit den welt schöpferischen Engeln verknüpft, wie vor allem die alten GL-Hymnen lehren (Rudolph, Die Religion der Mandäer, 419–420).

¹²¹¹ Rudolph, Die Gnosis, 385.

¹²¹² Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, 256. RUDOLPH sagt: „Die mandäische Imago-Lehre ist altes jüdisches Gut, hat jedoch eine vollständige Umwertung erfahren: der körperliche Adam ist Abbild (*dmuta*) des hybriden Demiurgen (alias Jahwe-Adonai), nicht des höchsten (guten) Gottes.“ (Rudolph, *op. cit.*, 256–257).

¹²¹³ Rudolph, Die Mandäer. I., 88.

¹²¹⁴ Rudolph, *op. cit.*, 62 ff; Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II., 153.

¹²¹⁵ Rudolph, Die Mandäer. I., 91.

¹²¹⁶ Rudolph, *op. cit.*, 51 ff.; 88.

¹²¹⁷ Rudolph, Die Gnosis, 390; Rudolph, Die Religion der Mandäer, 448.

¹²¹⁸ Rudolph, *op. cit.*, 448.

¹²¹⁹ Rudolph, Die Mandäer. I., 52.

¹²²⁰ Rudolph, Die Mandäer. I., 51.

¹²²¹ Rudolph, *op. cit.*, 91; Rudolph, Die Religion der Mandäer, 446.

¹²²² Rudolph, Die Mandäer. I., 59.

HAARDT, SCHENKE, KLAUCK. Zur Zeit sind die überwiegende Mehrzahl von Wissenschaftlern für die zweite Theorie. Für diese Theorie sprechen viele wichtige Tatsachen:

1) Sprachliche Belege: eine Anzahl zentraler Worte der ostaramäischen Literatur der Mandäer sind westaramäischer Herkunft (*kusta, manda, msunia*).¹²²³ Auch viele Namen der mythologischen Wesen stammen aus dem Westen: Hauran, Silmai und Nidbai, Hewath, Josamin, Jokabar, Jokasar, Jozataq.¹²²⁴ Die Mandäer verwenden für „taufen, Taufe“ den Terminus *sb* wie ostjordanischen Taufsekten, zum Unterschied zum ostsyrischen Gebrauch der Wurzel *'md*¹²²⁵;

2) In den mandäischen Überlieferungen spielen der Jordan (*Jardna*)¹²²⁶ und Jerusalem¹²²⁷ eine sehr wichtige Rolle. Die Mandäer meinen dabei mit Jerusalem niemals den bösen Äon, sondern die konkrete Stadt Jerusalem.¹²²⁸ Man spricht über den Bau Jerusalems durch Salomo (GR 46, 14, verwechselt mit Tempelbau)¹²²⁹, über das Auftreten Christi und seines mandäischen Widersachers Anos und Johannes der Täufer¹²³⁰, über die Bekehrung der Jüdin Mirjai zum mandäischen Glauben in Jerusalem und über ihrer Flucht von Jerusalem an den Euphrat¹²³¹, über die Verfolgung der Mandäer durch die Juden in Jerusalem und über die Vernichtung von Jerusalem, die die Strafe für die Ablehnung der mandäischen Botschaft und die Verfolgung der Mandäer ist.¹²³² RUDOLPH bemerkt, dass die Mandäer eine „mythisch-geographische Tradition“ besitzen, die ihren Ursprung nach dem Westen verlegt und er glaubt, dass die Mandäer sicherlich auch aus Palästina stammen.¹²³³

Besonders haben LIDZBARSKI und RUDOLPH die Berührungen zwischen den Mandäern und dem Judentum aufgezeigt. LIDZBARSKI sagt: „Ihre Terminologie in Lehre und Kultus ist so stark durch das Alte Testament und das Hebräische beeinflusst, wie man es sonst außerhalb des Judentums nicht findet.“¹²³⁴ RUDOLPH behauptet: „Die jüdischen Vorstellungen sind so weitschichtig mit dem mandäischen Mythos verbunden, dass es meines Erachtens keines großen Beweis bedarf für die Verwurzelung des mandäischen Ursprungs im Judentum, d. h. einem häretischen Judentum.“¹²³⁵ RUDOLPH und SCHENKE meinen, dass das Mandäertum am

¹²²³ LIDZBARSKI sagt: „Die ältere religiöse Terminologie der Mandäer gehört nicht der aramäischen Sprache Babyloniens, sondern der des Westens an. Schon das Wort *manda, gnosis*, wonach die Mandäer sich nennen, ist nicht in Babylonien zu Hause“ (Lidzbarski, Mandäische Fragen, 332). S. auch: Lidzbarski, Lidzbarski, Mark. Alter und Heimat der mandäischen Religion. In: Der Mandäismus. Wege der Forschung. Band CLXVII.

Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982, 386; Rudolph, Die Mandäer. I., 60; Rudolph, Kurt. Mandäer/Mandäismus. In: Theologische Realenzyklopädie. Band XXII. Walter de Gruyter Berlin New York 1992, 23; Rudolph, Die Religion der Mandäer, 405; Böhlig, Gnosis und Manichäismus, 165.

¹²²⁴ Rudolph, Die Mandäer. I., 60; Rudolph, Mandäer/Mandäismus, 23; Böhlig, Gnosis und Manichäismus, 165.

¹²²⁵ Rudolph, Die Mandäer. I., 61; Rudolph, Die Religion der Mandäer, 405; Böhlig, Gnosis und Manichäismus, 165.

¹²²⁶ Rudolph, Die Mandäer. I., 62 ff.; Böhlig, Gnosis und Manichäismus, 165.

¹²²⁷ Rudolph, Die Mandäer. I., 89 ff.; 95 ff.

¹²²⁸ Rudolph, *op. cit.*, 91. Anders meint z. B. PETERSON. Er fragt: „[---]...ist...[---] Jerusalem bei den Mandäern vielmehr Bezeichnung für eine geistige und symbolisch geartete Größe?“ (Peretson, Erik. Bemerkungen zur mandäischen Literatur. In: Der Mandäismus. Wege der Forschung. Band CLXVII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982, 327).

¹²²⁹ Rudolph, Die Mandäer. I., 84, 89, Anmerkung 4.

¹²³⁰ Rudolph, *op. cit.*, 89.

¹²³¹ Rudolph, *op. cit.*, 95 ff.

¹²³² Rudolph, Die Mandäer. I., 91.

¹²³³ Rudolph, *op. cit.*, 101.

¹²³⁴ Lidzbarski, J. XVI f.

¹²³⁵ Rudolph, Die Mandäer. I., 80.

Anfang eine Taufsekte gewesen ist, die aus dem offiziellen Judentum ausgetreten ist.¹²³⁶ Außerdem diese Berührungspunkte zwischen dem Mandäertum und dem Judentum, die wir schon genannt haben, führt RUDOLPH die Aufmerksamkeit auf die Tatsachen, dass die Grundzüge des mandäischen Taufritus aus dem frühjüdischen Baptismus des Jordangebietes stammen¹²³⁷ und dass die mandäische Literatur viele Berührungspunkte mit der syrisch-gnostischen Literatur hat.¹²³⁸ RUDOLPH meint, dass auch die scharfe antijüdische Polemik der Mandäer nicht eine Einwendung gegen den jüdischen Ursprung der Mandäer ist.¹²³⁹ Eher könnte es nach RUDOLPH ein Beleg für die häretisch-jüdischen Herkunft der Mandäer sein: „Hier liegen konkrete Gegebenheiten zugrunde, die sich meines Erachtens immer noch am besten erklären aus der ursprünglichen Feindschaft einer häretischen jüdischen Sekte gegen das offizielle Judentum.“¹²⁴⁰ RUDOLPH glaubt, dass auch das Verfolgungsmotiv, das in der mandäischen Literatur eine große Rolle spielt, auf eine historische Wirklichkeit zurückgehen muß, in der die Juden Macht hatten, Andersgläubige zu tyrannisieren. Dies wird im Osten kaum möglich gewesen sein¹²⁴¹, wo sie eher verfolgt wurden, als dass sie andere Gläubige verfolgen konnten. RUDOLPHs Meinung nach ist eine solche Bedrängung durchaus im Westen in der Zeit eines jüdischen Staates möglich gewesen ist: „man denkt da besonders an die Zeit eines jüdischen Fanatismus nationaler Art in den letzten beiden vorchristlichen und dem ersten nachchristlichen Jahrhundert sowie der Bar-Kochba-Zeit. Sicheres läßt sich aber nicht ermitteln.“¹²⁴²

Die Frage nach dem Alter der Mandäer steht in Verbindung mit der Chronologie der mandäischen Literatur, die ein schwieriges Problem darstellt. Zeitgeschichtliche Anspielungen sind in dieser Literatur sehr selten und oft auch noch schwer deutbar. Näher fixieren lassen sich nur einige Traktate des rechten Ginza, wie etwa das 9. Buch (7./8. Jahrhundert n. Chr.) und 18. Buch (Mitte des 7. Jahrhunderts).¹²⁴³ Ein ostsyrischer Häresiologe des 8. Jahrhunderts, Theodor bar Konai¹²⁴⁴, zitierte einige Stellen aus dem linken Ginza und erwähnt das „Buch des Dinanukht“, heute das 11. Buch im rechten Ginza.¹²⁴⁵ R. MACUCH hat versucht, aus den Abschreiberlisten chronologische Daten zu gewinnen. So läßt sich wahrscheinlich machen, daß nach den Kolophonen im Gebetbuch diese liturgische Sammlung im 3. (oder 4.?) Jahrhundert n. Chr. von einem gewissen Zazai dGawazta kopiert (oder redigiert?) wurde, falls die Angabe, dieser habe 368 Jahre vor Ramowi, der zusammen mit Anos bar Danqa in frühislamischer Zeit (7./8. Jahrhundert) wirkte, gelebt, ihre Richtigkeit hat, was wir vorläufig nicht sicher beweisen können.¹²⁴⁶ Eine solche frühe Redaktion der wichtigen liturgischen Texte würde übrigens sehr gut zu dem Ergebnis passen, das T. SÄVE-SÖDERBERGH durch Vergleich der mandäischen Thomaspsalmen mit der mandäischen Hymnenliteratur (aus dem GL und den ML), gewonnen

¹²³⁶ Rudolph, Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion, 72; s. auch: Rudolph, Die Mandäer. I., 93–94; Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 532; Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 129–130; Schenke, Die Gnosis, 401.

¹²³⁷ Rudolph, Mandäer/Mandäismus, 23; Rudolph, Die Gnosis, 388; Rudolph, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, 532; Rudolph, Antike Baptisten, 592 ff. Über die jüdischen Taufsekten s. K. Rudolph, Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und frühchristliche Taufsekten.

¹²³⁸ Rudolph, Die Mandäer. I., 166 ff.

¹²³⁹ Rudolph, Die Religion der Mandäer, 448; Rudolph, Die Gnosis, 390–391.

¹²⁴⁰ Rudolph, Die Mandäer. I., 88.

¹²⁴¹ So meint auch LIDZBARSKI (Lidzbarski, Mandäische Fragen, 335–336).

¹²⁴² Rudolph, Die Mandäer. I., 53–54.

¹²⁴³ Rudolph, Die Religion der Mandäer, 414; Rudolph, Die Mandäer. I., 23.

¹²⁴⁴ Über ihn s. Rudolph, Die Religion der Mandäer, 420–421.

¹²⁴⁵ Rudolph, *op. cit.*, 414.

¹²⁴⁶ S. dazu auch: Rudolph, *op. cit.*, 415–416 und Rudolph, Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion, 70–71.

hat. Danach müssen Teile dieser Literatur im 3. Jahrhundert, d. h. in vormanichäischer Zeit, bereits existiert haben.¹²⁴⁷ Ein wichtiges Indizium für die Existenz mandäischer Überlieferungen geben die magischen Texte auf Blei und Ton. Sie sind mit ziemlicher Sicherheit mindestens in das 4. und 5., nach MACUCH sogar in das 2./3. Jahrhundert n. Chr. zu stellen.¹²⁴⁸ Diese Texte setzten die Grundzüge der mandäischen Mythologie als bekannt voraus.¹²⁴⁹ In dieselbe Zeit reichen auch die ältesten Zeugnisse der mandäische Schrift zurück. Es sind die charakenische Münzlegenden des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr. Hinzu kommen die Übereinstimmungen der mandäische Schrift mit den elymäischen Inschriften aus dem Tang-e Sarwak in Huzistan, die dem 2. nachchristlichen Jahrhundert angehören.¹²⁵⁰ Obwohl diese Tatsachen die Existenz der Mandäer in das 2./3. Jahrhundert n. Chr. zu stellen erlauben, haben LIDZBARSKI¹²⁵¹ und RUDOLPH die Entstehung der Mandäer in noch früheren Zeit gestellt. Die schon erwähnten Tatsachen, die für den Ursprung der Mandäer im Westen (d. h. aus Syrien-Palästina) zeugen und einige Fakten in der von Lady DROWER entdeckten sog. „*Haran-Gawaita-Rolle*“ erlauben, die Anfänge der Mandäer ins 1. Jahrhundert n. Chr. zurückzudatieren.¹²⁵² Wie die westliche Herkunft der Mandäer, so ist auch diese Datierung zur Zeit ziemlich anerkannt.¹²⁵³ Ziemlich anerkannt ist auch die Hypothese, dass die Mandäer von Palästina nach Mesopotamien ausgewandert sind. Nur die Datierungen dieses Ereignisses sind unterschiedliche: nach SCHENKE noch im 1. Jahrhundert n. Chr.¹²⁵⁴; nach RUDOLPH im 2. Jahrhundert im Zusammenhang mit dem Bar-Kochba-Aufstand¹²⁵⁵; nach HAARDT im 3. Jahrhundert.¹²⁵⁶ Die Mandäer sind ein gutes Beispiel für die Gnosis, die unabhängig vom Christentum entstanden ist, aber mit dem Judentum viele Berührungspunkte hat.

8. 2. Die Berührungspunkte zwischen Simon Magus, der „samaritanische Gnosis“, dem Samaritanertum und dem Judentum

Kaum ist in der Geschichte der antiker Gnosis eine so problematische Person gewesen wie Simon Magus. Die christlichen Ketzerbekämpfer führen fast übereinstimmend den Ursprung der Gnosis auf ihn zurück.¹²⁵⁷ Er galt für Irenäus und Eusebius sogar als Vater von allen Häresien¹²⁵⁸ und deswegen steht seine Sekte in den Listen von Häresien immer an den erste Stelle.¹²⁵⁹ Obwohl die moderne Gnosisforschung von der Überzeugung Abschied genommen hat, dass in Simon

¹²⁴⁷ Rudolph, *Die Mandäer*. I., 24–25; Rudolph, *Die Religion der Mandäer*, 414–415; Rudolph, *Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion*, 69; Widengren, *Widengren, Geo. Einleitung*. In: *Der Mandäismus. Wege der Forschung*. Band CLXVII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982, 10.

¹²⁴⁸ Rudolph, *Die Religion der Mandäer*, 416 ff.

¹²⁴⁹ Rudolph, *op. cit.*, 415.

¹²⁵⁰ Rudolph, *op. cit.*, *ibid.*; Rudolph, *Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion*, 70. S. auch: Rudolph, *Die Mandäer*. I., 29–31.

¹²⁵¹ Lidzbarski, *Ginza Einleitung*, S. X; *OLZ*, 25, 1922, Sp. 56; *ZNW*, 26, 1927, S. 74.

¹²⁵² Rudolph, *Die Religion der Mandäer*, 408 ff.; Rudolph, *Die Gnosis*, 390 ff.; Rudolph, *Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion*, 70.

¹²⁵³ Schenke, *Die Gnosis*, 401: „Die Mandäer sind als eine gnostische Sekte etwa gleich alt wie das Christentum“.; Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II.*, 153.

¹²⁵⁴ Schenke, *Die Gnosis*, 401.

¹²⁵⁵ Rudolph, *Die Mandäer*. I., 251. S. auch: Rudolph, *Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion*, 70.

¹²⁵⁶ Haardt, *Die Gnosis*, 10.

¹²⁵⁷ Justin, *Apol.* I 26, 6; Irenäus, *Adv. haer.* I 23, 2, 4; Eusebius, *Hist. eccl.* II 13, 6.

¹²⁵⁸ Irenäus, *Adv. haer.* I 23, 2; 27, 4; III 4, 3; Eusebius, *Hist. eccl.* II 13.

¹²⁵⁹ S. z. B. Epiphanius, *Proem.* I 4, 3; Eusebius, *Hist. eccl.* IV 22, 5.

Magus der Ahn der gesamten gnostischen Religion gesehen werden müsse, ist doch sein Name bis heute tatsächlich der erste, der im Zusammenhang mit der Gnosis auftaucht¹²⁶⁰ und deshalb hat Simon Magus eine große Bedeutung für die Gnosisforschung noch zur Zeit. Andererseits trägt aber die Gestalt von Simon so legendäre Züge, dass manche Forscher an seiner historischen Existenz überhaupt gezweifelt haben. Schon FERDINAND CHRISTIAN BAUR hat Simon Magus als mythische Fiktion und (judenchristliche) Karikatur des Paulus erklärt, der man im 2. Jh. gnostische Züge angehängt habe.¹²⁶¹ Diese Konzeption tritt teilweise in abgewandelter Form wieder bei KARLMANN BEYSCHLAG auf¹²⁶², indem Simon Magus als ein „häresiologisches Phantasieprodukt“ erscheint.¹²⁶³ Die überwiegende Mehrzahl der heutigen Wissenschaftlern zweifeln dennoch nicht an der historischen Existenz von Simon Magus, aber seine Beziehung mit der Gnosis hat man unterschiedlich beurteilt.

GRANT¹²⁶⁴ und BOWMAN¹²⁶⁵ vermuten, dass Simon Magus als *Ta'eb*, d. h. der samaritanische Messias aufgetreten ist. HAENCHEN¹²⁶⁶, SCHILLE¹²⁶⁷, PESCH¹²⁶⁸ und LÜDEMANN¹²⁶⁹, meinen, dass Simon als Gott (ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη – Ap 8, 10) aufgetreten ist. CONZELMANN und SCHNEIDER¹²⁷⁰ sehen in Simon Magus einen Mann, der göttliche Wunderkraft gehabt hat (*theios aner*). Manche Forscher (LEISEGANG¹²⁷¹, THEIßEN¹²⁷², PESCH¹²⁷³) meinen, dass Simon Magus gleichzeitig sowohl ein charismatisches Wundermann als auch eine Epiphanie Gottes gewesen ist. LOHSE¹²⁷⁴, SCHENKE¹²⁷⁵,

¹²⁶⁰ Rudolph, Die Gnosis, 315.

¹²⁶¹ Rudolph, Kurt. Simon – Magus oder Gnosticus? Zum Stande der Debatte. In: Theologische Rundschau. Neue Folge. Unter Mitwirkung von Knud E. Logstrup herausgegeben Erich Dinkler und Werner Georg Kümmel. 42. Jahrgang. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1977, 289.

¹²⁶² Beyschlag, Karlmann. Simon Magus und die christliche Gnosis. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Herausgegeben von Martin Hengel, Joachim Jeremias und Otto Michel 16. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1974, 79.

¹²⁶³ Rudolph, Simon – Magus oder Gnosticus?, 289.

¹²⁶⁴ Grant, Gnosticism and Early Christianity, 70–96.

¹²⁶⁵ Bowman, Samaritanische Probleme, 74.

¹²⁶⁶ HAENCHEN sagt: „Das Wort *kaloumene* in V. 10 zeigt deutlich: der Begriff ‚die grosse Kraft‘ ist eine feste Formel, die Lukas offensichtlich für erklärungsbedürftig hielt und darum (fälschlich) durch den Zusatz ‚Gottes‘ erläuterte. Mit der ‚Kraft Gottes‘ von 1 Kor 1, 24 hat sie nichts zu tun. ‚Die grosse Kraft‘ ist vielmehr die simonianische Bezeichnung der höchsten Gottheit (Haenchen, Ernst. Die Apostelgeschichte. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Dritte Abteilung – 13. Auflage. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1961, 257)“. Mit anderen Worten: „Die „grosse Kraft“ ist nicht eine Kraft Gottes, sondern die höchste Gottheit selbst“ (Haenchen, Die Apostelgeschichte, 253).

¹²⁶⁷ Schille, Gottfried. Die Apostelgeschichte des Lukas. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Herausgegeben von Erich Fascher, Joachim Rohde und Christian Wolff. V. Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 203.

¹²⁶⁸ Pesch, Rudolf. Die Apostelgeschichte. 1. Teilband: Apg 1–12. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Herausgegeben von Josef Blank, Rudolf Schnackenburg, Eduard Schweizer und Ulrich Wilkens. Band V. Benziger Verlag, 274.

¹²⁶⁹ Lüdemann, Gerd. Untersuchungen zur simonianischen Gnosis. Göttinger theologische Arbeiten. Herausgegeben von Georg Strecker. Band 1. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1975, 49–54.

¹²⁷⁰ Schneider, Gerhard. Die Apostelgeschichte. I. Teil. Einleitung. Kommentar zu Kap. 1, 1–8, 40. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Herausgegeben von Alfred Wikenhauser, Anton Vögtle, Rudolf Schnackenburg. Band V. Herder. Freiburg Basel Wien 1980, 489–490.

¹²⁷¹ Leisegang, Die Gnosis, 60 ff.

¹²⁷² Theißen, Die Religion der ersten Christen, 317–319.

¹²⁷³ Pesch, Die Apostelgeschichte, 274.

¹²⁷⁴ Lohse, Umwelt des Neuen Testaments, 198–199.

¹²⁷⁵ Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 130–131; Schenke, Die Gnosis, 374. 406.

RUDOLPH¹²⁷⁶ und SCHMITHALS¹²⁷⁷ sind dagegen sicher, dass Simon Magus ein Gnostiker gewesen ist.

Die grösste Schwierigkeit bereitet beim ganzen Simon Magus-Problem die Quellenlage. Die wertvollsten Angaben über Simon Magus und seine Schule („die Simonianer“) erstrecken sich auf einen Zeitraum vom 1. Jh. (Ap 8) bis ins 5. Jh. (Theodoret von Cyros) oder gar ins 14. Jh. (Abu’I Fath). Der zeitlichen Disparatheit entspricht die inhaltliche: die Angaben werden bis ins 4. Jh. (Epiphanius) immer ausführlicher und lassen sich nicht ohne Gewalt und Phantasie aufeinander abstimmen. Als wichtigste Zeugen heben sich heraus: Ap 8, 9–24; Justin, *Apol.* I 26, 56; Irenäus, *Adv. haer.* I, 23 (cf. Tertullian, *De anima* 34); Hippolyt, *Ref.* VI, 9–18; Epiphanius, *Panarion*, XXI, 1–6 und die Pseudoclementinen. Es sind durchweg Zeugnisse aus der Hand der Gegner.¹²⁷⁸ Auch der samaritanische Chroniker Abu’I Fath, der die Chronik *Kitab al-Tarikh* geschrieben hat, sieht Simon Magus aus dem häresiologischen Gesichtswinkel. Wir haben zur Zeit nur zwei authentische Quellen, die von der simonianischen Sekte stammen: *Apophysis Megale*, eine Schrift, die bei Hippolyt (*Ref.* VI, 9,4–18, 7) erhalten ist und „Die Exegese der Seele“ (NHC II, 6), die aus Nag-Hammadi stammt und vielleicht simonianisch ist.¹²⁷⁹ Mit einem Wort – die überwiegende Anzahl der Angaben über Simon Magus (weiter SM) sind von den Gegnern von SM überliefert und haben deswegen einen polemischen Charakter. Mit dieser Tatsache muss man bei SM-Forschung rechnen.

Die älteste Quelle über SM ist die Apostelgeschichte (8, 9–13. 14–25), die gegen Ende des 1. Jh. geschrieben ist. Viele Forscher (SCHILLE¹²⁸⁰, SCHNEIDER¹²⁸¹, BEYSCHLAG¹²⁸², THEIßEN¹²⁸³, LOGAN¹²⁸⁴) haben bemerkt, dass in der Apg. bei der Gestalt Simons alle gnostische Züge fehlen – er ist da ein Zauberer (μάγος)¹²⁸⁵, der in Samaria die Leute verführte. Aber gleichzeitig verweist Ap 8, 9 f auf den Anspruch Simons „die große Kraft“ zu sein, der über den des Magiers hinausgeht.¹²⁸⁶ Deswegen vermuten diese Forscher, dass SM ursprünglich als Gott¹²⁸⁷ oder ein *theios aner* aufgetreten ist und erst in späteren Überlieferungen von den Gnostikern oder von den Häresiologen zum Gnostiker gemacht wurde. Es ist sicher, dass die gnostischen Züge bei SM erst seit dem 2. Jh. (bei Irenäus¹²⁸⁸) belegt sind, aber auch in diesen Fall hat FOERSTER Recht zu fragen: „Wie Simon zum Vater der (christlichen) Gnostiker

¹²⁷⁶ Rudolph, *Die Gnosis*, 315 ff.

¹²⁷⁷ Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*, 130–133.

¹²⁷⁸ Rudolph, *Simon – Magus oder Gnosticus?*, 289.

¹²⁷⁹ Rudolph, *Die antike Gnosis – Probleme und Fakten*, 26.

¹²⁸⁰ Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, 208–209.

¹²⁸¹ Schneider, *Die Apostelgeschichte*, 486.

¹²⁸² Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis*.

¹²⁸³ Theißen, *Die Religion der ersten Christen*, 317 ff.

¹²⁸⁴ Logan, Alastair H. B. *Simon Magus*. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Band XXXI. Walter de Gruyter Berlin New York 2000, 272 ff.

¹²⁸⁵ Als einen Zauberer begegnen wir Simon Magus auch bei Justin (*Apol.* I 26, 56), bei Irenäus (*Adv. haer.* I 23, 4), in Pseudoklementinen (Ps-Clemens, *hom.* II, 22, 2–3) und bei Abu’I Fath. RUDOLPH (Rudolph, *Die Gnosis*, 319), SCHILLE (Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, 208–209), HAENCHEN (Haenchen 1961: 258) und SCHMITHALS (1984: 132) meinen, dass die Darstellung von SM als ein Zauberer aus der antihäretischen Polemik stammt. HAENCHEN (Haenchen, *Gab es eine vorchristliche Gnosis?*, 345) glaubt, dass SM auch als ein Zauberer gewirkt konnte hat, aber er ist nicht nur als Zauberer, sondern auch als die „Grosse Kraft“ aufgetreten. Seine Zauberei wird nach HAENCHEN vielmehr nur als das Mittel erwähnt, durch das er Glauben gewonnen hatte (Haenchen, *op. cit.*, *ibid.*).

¹²⁸⁶ Pesch, *Die Apostelgeschichte*, 485.

¹²⁸⁷ Auch der Apologet und Märtyrer Justin (gestorben 167), der ebenfalls aus Samarien stammt, berichtet, dass Simon zur Zeit des Kaisers Claudius (41–54) dort wirkte und von seinen Anhängern angeblich als „erster Gott“ verehrt wurde (Justin, *Apol.* I 26, 1 ff).

¹²⁸⁸ Irenäus, *Adv. haer.* I, 23, 1–4.

geworden ist? Wären nicht Barjeesus (Ap 13, 6–11) oder besonders Nikolaus, einer der „Sieben“, auf den die Kirchenväter die Nikolaiten zurückzuführen (Irenäus, *Adv. haer.* I 26, 3; Hippolyt, *Ref.* VII 36, 3; Clemens Alexandrinus, *Strom* II 4, 25 f.; Epiphanius, *Panarion* 25, 1–6), geeigneter gewesen als der Mann aus Samaria, der im N. T. kaum Züge eines Gnostikers an sich trägt?“¹²⁸⁹

Für RUDOLPH ist die wichtigste Originalquelle über die simonianische Gnosis „Die Exegese der Seele“. Dieses Werk schildert den Fall und die Rettung der Seele: Die Seele verläßt ihren wahren Bräutigam und gibt sich der irdischen Unzucht mit Ehebrechern hin. Sie erkennt jedoch ihr Fehlverhalten und will zu ihrem wahren Bräutigam zurückkehren. Nachdem die Seele sich von ihren früheren Sünden gereinigt hat, vereingt sie sich wieder mit ihrem wahren Bräutigam und empfängt Kinder von ihm. Das Schicksal der gefallenen und geretteten Seele ist dem Helenas, der Gefährtin des Simon Magus, ähnlich, wie Irenäus (*Adv. haer.* I 23, 2 f.) es geschildert hat. Deswegen behauptet der Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften: „Wenn man überhaupt den Versuch machen will, die ursprüngliche Gestalt der simonianischen Gnosis zu rekonstruieren, dann müsste man von diesen Schrift ausgehen, nicht aber wie WALTER SCHMITHALS von der Megale Apophasis“.¹²⁹⁰ Auch RUDOLPH sagt: „Wir haben bis jetzt keine historischen und textkritischen Beweise, die ExPsych ins 1. Jh. zu versetzen, aber der Stoff, den sie verarbeitet, ist unter den bisherigen gnostischen Originaltexten der einzige, der für den historischen Simon ausserhalb der häresiologischen Quellen mit gutem Gewissen für den Hintergrund seines Mythos und seiner Rekonstruktion aus der zerstörten Überlieferung herangezogen werden kann. Er gibt uns erstmalig gewisse Mittel in die Hand, häresiologische Verzeichnung und Verunglimpfung anhand eines relativ klaren, aber symbol- und allegorieträchtigen Textes der Gnostiker selbst nachzuweisen. Für den „historischen“ Simon ist damit zwar unmittelbar nichts gewonnen, aber von der Aufhellung der sich auf ihn berufenden gnostischen Lehre fällt auch indirekt Licht auf ihn. Ist er schon, wie nachgewiesen, kein bloßer Magier oder „Zauberer“ gewesen, so ist wenigstens seine Bindung an die gnostische Überlieferung ein besser Grund, ihm gerecht zu werden. *Überlieferungsgeschichtlich* hat der Simon Gnosticus gegenüber dem Simon Magus größere Chancen historischer „Faktizität“.“¹²⁹¹

Die Mythe von der „Exegese der Seele“ trägt alle spezifisch-gnostischen Züge. SCHENKE sieht im Leiden und in der Schmach der *Ennoia* Vorbild und Symbol für das Leiden und die Schmach der Seele im Menschen. Die Seele des Menschen stammt nicht, wie alles andere am Menschen, von den welterschöpferischen Engeln, sondern von der *Ennoia*. Wie die *Ennoia* ist die Seele im menschlichen Leibe gefangen und harret der Erlösung. SCHENKE sagt, dass diese Verbindung von *Ennoia* und Seele in der Überlieferung nicht zum Ausdruck gebracht ist und vielmehr auf einer Rekonstruktion seinerseits beruht.¹²⁹² HAENCHEN geht noch weiter: ursprünglich sind in der Lehre Simons *Ennoia* und die Menschenseele identisch gewesen.¹²⁹³ Es ist durchaus möglich: RUDOLPH lenkt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass es Hinweise darauf gibt, dass Helena schon bei den Griechen als Symbol der Seele verstanden wurde

¹²⁸⁹ Foerster, Werner. Die „ersten Gnostiker“ Simon und Menander. In: Bianchi, Ugo (Herausgeber). *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e Discussioni*. E. J. Brill. Leiden 1967, 190–191.

¹²⁹⁰ Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostischen Schriften. Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 39.

¹²⁹¹ Rudolph, Simon – Magus oder Gnosticus?, 358–359.

¹²⁹² Schenke, Die Gnosis, 383.

¹²⁹³ Haenchen, Gab es eine vorchristliche Gnosis?, 340–342. 348.

(Eustathius, *Homerica* IV 2).¹²⁹⁴ Andererseits hat aber der Mythos von der *Ennoia* auch die Berührungspunkte mit dem gnostischen Sophia-Mythos.

Wenn die Mythe von der „Exegese der Seele“ alle spezifisch-gnostischen Züge trägt und wenn auch fast alle anderen Quellen (Irenäus, Hippolyt, Epiphanius, Pseudoclementinen) über SM seine Lehre als gnostische schildern, hat RUDOLPH den Mut zu sagen: „Für den historischen Simon ist sicherlich anzunehmen, dass er in Samarien eine gnostische Gemeinde gründete, die von dem sich ausbreitenden Christentum als ernsthafte Konkurrenz betrachtet wurde, vor allem, als sich die Simonianer selbst christlicher Lehrstücke bemächtigten und damit die christlichen Gemeinden zu unterwandern drohten, wie es die meisten der späteren Gnostiker taten.“¹²⁹⁵ Auch SCHENKE¹²⁹⁶, LOHSE¹²⁹⁷ und HAENCHEN¹²⁹⁸ meinen, dass Simon Magus ein Vertreter der frühen Gnosis in Samaria gewesen ist. Das Grundgerüst der Lehre Simons lässt sich zwar nur in Umrissen rekonstruieren, aber aufgrund dessen, was wir über die simonianische Gnosis wissen, kann man sagen: es wird eine Frühform des sogenannten barbelognostischen Systems gewesen sein, nach dem der höchste Gott durch seine erste Emanation (*ennoia*) zum Handeln gelangt, die Welt entsteht und die Seele in die Knechtschaft gerät.¹²⁹⁹

Ohne hier alle Quellen über SM und die simonianische Lehre ausführlich zu referieren und zu analysieren, beachte ich an dieser Stelle nur solche Motive in diesen Quellen, die man mit den jüdischen oder den samaritanischen Überlieferungen zusammenbinden kann.

1) Alle Überlieferungen (Ap 8, 9 ff.; Justin, *Apol.* I 26, 1–3; Irenäus, *Adv. haer.* I 23, 1; Ps-Clemens, *hom.* II, 22, 2 ff; Abu’I Fath, *Kitab-al Tarikh*, 156) berichten, dass Simon Magus in Samaria gewirkt hat. Obwohl HAENCHEN¹³⁰⁰ und LÜDEMANN¹³⁰¹ vermuten, dass Simon Magus nicht ein Samaritaner, sondern ein Heide war, scheint es, dass die Ap voraus setzt, dass Simon Magus dennoch ein Samaritaner war. Justin¹³⁰² und Ps-Clemens¹³⁰³ behaupten dagegen deutlich, dass Simon Magus nach seiner Nationalität Samaritaner war. Auch Abu’I Fath setzt das voraus.¹³⁰⁴ Nach SCHENKE¹³⁰⁵, RUDOLPH¹³⁰⁶ und KRETSCHMAR¹³⁰⁷ ist die Tatsache

¹²⁹⁴ Rudolph, Simon – Magus oder Gnosticus?, 347.

¹²⁹⁵ Nach Justin (*Apol.* I 26, 3), Origenes (*Contra Celsum* V 62) und Eusebius (*Hist. eccl.* II, 1, 11) haben die Jünger von SM sich als Christen ausgegeben. Nach Irenäus sind die christlichen Elemente in der Lehre von SM folgende: SM sei unter den Juden als Sohn erschienen, in Samarien als Vater herabgestiegen und bei den übrigen Völkern als der Heilige Geist angekommen (*Adv. haer.* I 23, 1); Die *Ennoia* ist das verlorene Schaf des Evangeliums (I 23, 2); In Judäa glaubte man, dass SM als Sohn gelitten habe (d. h. er ist Christus), während er in Wirklichkeit gar nicht habe leiden können (I 23, 3). SCHENKE betont, dass diese christlichen Elemente überhaupt keine organische Verbindung mit der übrigen Lehre haben. Dadurch erweisen sie sich als sekundär und zeigen zugleich, dass der Simonianismus vorchristlich ist (Schenke, *Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis*, 130). Auch LOHSE (Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments*, 198) und HAENCHEN (Haenchen, *Gab es eine vorchristliche Gnosis?*, 316 ff.) sprechen bei SM und dem Simonianismus von der „vorchristlichen Gnosis“. Ich meine, dass dieser Termin irreführend ist. Wenn SCHENKE meint, dass die Gnosis ungefähr gleichzeitig mit dem Christentum entstanden ist (Schenke, *Hauptprobleme der Gnosis*, 592), wäre es richtiger diese Gnosis als die „nichtchristliche- oder nebenchristliche Gnosis“ zu nennen.

¹²⁹⁶ Schenke, *Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis*, 130.

¹²⁹⁷ Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments*, 198–199.

¹²⁹⁸ Haenchen, *Gab es eine vorchristliche Gnosis?*, 316 ff.

¹²⁹⁹ Rudolph, *Die Gnosis*, 318.

¹³⁰⁰ Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, 257; Haenchen, Ernst. Simon Magus in der Apostelgeschichte. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie.* Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 275.

¹³⁰¹ Lüdemann, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis*, 52–54.

¹³⁰² *Apol.* I 26, 1.

¹³⁰³ Ps-Clemens, *hom.* II 22, 2.

¹³⁰⁴ *Kitab-al Tarikh*, 156.

¹³⁰⁵ Schenke, *Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis*, 130.

bemerkenswert, dass SM Samaritaner war und in Samaria gewirkt hat. Obwohl DEXINGER betont, dass es „völlig irrig ist, die samaritanische Religion mit irgendeiner Form des Synkretismus in Verbindung zu bringen“¹³⁰⁸, hat auch LOHSE Recht, wenn er sagt, dass die simonianische Bewegung nicht zufällig auf samaritanischem Boden entstand: dort konnten sich mancherlei religionsgeschichtliche Einflüsse mit solchen jüdischen Überlieferungen verbinden, die nicht dem strengen Maßstab der jüdischen Orthodoxie entsprachen.¹³⁰⁹ Von der traditionellen samaritanischen Religion muss man verschiedene samaritanische Sekten unterscheiden, worüber auch die christliche Häresiologen geschrieben haben. Die Hauptsekte der Samaritaner waren die Dositheaner¹³¹⁰, dessen Stifter und Führer irgendein Samaritaner Dositheos (Dusis) war. Dositheos und die Dositheaner werden von Hegesipp (um 180 n. Chr.) bei Eusebius¹³¹¹, Origenes¹³¹² und Epiphanius¹³¹³ genannt, aber er ist eine wichtige Person auch in den samaritanischen Überlieferungen; auch da ist er ein Häretiker.¹³¹⁴ In den Pseudo-Clementinen (3. Jh. n. Chr.) ist Dositheos der Rivale von Simon Magus.¹³¹⁵ Obgleich die überwiegende Mehrzahl der heutigen Wissenschaftler meinen, dass in den Pseudo-Clementinen nur wenig authentische Information über Simon Magus und seine Lehre erhalten ist¹³¹⁶, kann der Bericht über den Konflikt zwischen SM und Dositheos in *Ps-Clem hom.* II 24, 5 ff nach BEYSCHLAG als ein legendärer Widerschein eines Konkurrenzkampfes zwischen Simonianismus und Dositheanismus sein.¹³¹⁷ Aber auch in der traditionellen samaritanischen Religion gibt es Motive, die an die Gnosis erinnern.¹³¹⁸ Man hat vermutet, dass die Samaritaner diese Motive von den Dositheanern übernommen haben.¹³¹⁹ Also – Samaria weist auf diesen geistigen Boden hin,

¹³⁰⁶ Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 789 ff.

¹³⁰⁷ Kretschmar, Georg. Gnosis III. Christlicher Gnostizismus, dogmengeschichtlich. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2. Bd. Tübingen 1958, 354 ff.

¹³⁰⁸ Dexinger, Ferdinand. Samaritaner. In: Theologische Realenzyklopädie. Band XXIX. Walter de Gruyter Berlin New York 1998, 752.

¹³⁰⁹ Lohse, Umwelt des Neuen Testaments, 199.

¹³¹⁰ Beltz, Walter. Samaritanertum und Gnosis. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 90.

¹³¹¹ Eusebius, *Hist. eccl.* IV, 22, 5.

¹³¹² *Comm. in Ioh.* 13, 27; *Comm. in Matth.* 23; *Contra Celsum* VI, 11.

¹³¹³ *Adv. haer.* I, 13.

¹³¹⁴ Bowman, Samaritanische Probleme, 37 ff.

¹³¹⁵ *hom.* II, 24, 1 ff.

¹³¹⁶ Dorese, Jean. Gnosticism. In: Widengren, Geo, Bleeker, C. J. (ed.). *Historia religionum*. II. Tallinn 1988–1990 (Handschrift), 322; Beyschlag, Simon Magus und die christliche Gnosis, 49; Rudolph, Die Gnosis, 318; Logan, Simon Magus, 275.

¹³¹⁷ Beyschlag, Simon Magus und die christliche Gnosis, 64.

¹³¹⁸ So hat die große Rolle des Seth in der Gnosis eine Parallele auch in der samaritanischen Religion: „Seths Nachkommen bilden die heilige Kette; von dem Licht, das nach dem Fall noch in Adam zurückgeblieben war, wurde durch die heilige Kette etwas auf Mose vererbt, der das inkarnierte Licht ist.“ (Bowman, Samaritanische Probleme, 83) Durch das Gesetz Mosis erhalten die Samaritaner als Söhne des Lichts den Status Adams vor dem Fall-zurück und erwerben sich das Lichtkleid (Bowman, *op. cit.*, 30 ff.). Sowohl die samaritanische Liturgie als auch die *Memar Marqa* enthalten eine Fülle von Ausdrücken (term. techn.), die uns auch in gnostischen (bes. mandäischen) Texten entgegneten: qushta, Lebensbaum, Wasser des Lebens, Wurzel, „stehend“ als Gottesattribut, Erlösertitel des Mose (Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 789). Wie im Mandäischen erfolgt in der samaritanischen Religion die Kosmogonie aus Feuer und Wasser. Eine ähnliche Bilderrede wird verwendet (Rudolph, *op. cit.*, 790). Die rettende Rolle der Weisheit findet sich auch gut ausgeprägt im *Memar Marqa* VI, § 2 (Adam und alle Patriarchen wurden durch sie grettet, nicht aber ihre Gegner, die sie vergaßen: Schlange, Kain, Enosh, Leute der Flut, Pharao); Mose besitzt sie aus dem Licht Gottes (IV § 1); darin gründet sein übernatürliches Wissen (Rudolph, *op. cit.*, 791).

¹³¹⁹ So meint BELTZ, dass das Gedankengut von Dositheanern seit dem 12. Jahrhundert in die samaritanische Theologie eindringt (Beltz, Samaritanertum und Gnosis, 90). DRIJVERS vermutet umgekehrt: es ist möglich, dass

worauf die gnostische Religion entstanden und sich verbreiten konnte. D. h. – Samaria ist nicht nur der geographische Raum, wo die Gnosis entstanden und zuerst sich verbreiten konnte, sondern auch der „geistliche Raum“, in dem das „gnostische Weltgefühl“ zuerst greifbar zu sein scheint.¹³²⁰ Diesen „geistlichen Raum“, wo die Gnosis entstanden ist und zuerst sich verbreitet hat, bildet wahrscheinlich „das synkretistische Judentum“ (KRETSCHMAR)¹³²¹ oder „der Rand des Judentums“ (RUDOLPH).¹³²² Zu diesem „Rande“ gehören die Dositheanen, die jüdischen Taufsekten des Jordantales, die Mandäer, die Essener von Qumran, Philo von Alexandrien und auch Simon Magus und seine Sekte.

2) Schon Ap 8, 10 sagt man über SM, dass die Samaritaner über SM sagen: οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἢ καλουμένη μεγάλη. Alle Exegeten meinen, dass das Wort καλουμένη deutlich zeigt: der Begriff δύναμις μεγάλη ist eine feste Formel, die Lukas aus den älteren Tradition übernommen hat.¹³²³ Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Titel δύναμις μεγάλη auf den „historischen Simon Magus“ zurückgeht, d. h. seine Selbstprädikation ist.¹³²⁴ Als Selbstprädikation des Simon Magus kommt dieser Titel bei Irenäus¹³²⁵ und in den Pseudo-Clementinen¹³²⁶ vor. In der Apophasis Megale (bei Hippolyt) begegnen wir dem Gottesname ἀπέραντος δύναμις.¹³²⁷ KIPPENBERG¹³²⁸, BEYSCHLAG¹³²⁹ und RUDOLPH¹³³⁰ lenken die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass die „Große Kraft“ eine beliebte Gottesbezeichnung der samaritanisch-jüdischen Überlieferung ist. Die jüdisch-frühchristlichen Zeugnisse belegen diesen Titel als Umschreibung des Gottesnamens oder als Hypostase (so bei Philo).¹³³¹ KIPPENBERG macht auf das Faktum aufmerksam, dass die Gottesbezeichnung „die Kraft“ (*hila*) in den liturgischen Texten der Samaritaner (z. B. in den Marqa-Hymnen) häufig vor kommt. Da preist auch die Gemeinde diese Kraft als „groß“ (*rav*).¹³³² RUDOLPH sagt, dass das Wort „groß“ (*rabba*) in aramäisch-gnostischen Texten häufig als Bezeichnung höherer Wesen (bei den

die samaritanischen Motive, die an die Gnosis erinnern, zur Entstehung des dositheanischen Gnostizismus geführt haben (Drijvers, Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem, 834). Ganz anders erklärt aber RUDOLPH die Parallele zwischen den samaritanischen Religion und der Gnosis. Er schreibt: „Da an einen Einfluß des Simons (der in den Überlieferungen in Verbindung mit Dositheos steht), seiner Schule oder der mandäischen Tradition auf die samaritanische Religion kaum zu denken ist, ist man angehalten, einen gemeinsamen Wuzelboden dafür in Anspruch zu nehmen, der in der Gestalt der samaritanischen Überlieferung noch ohne gnostische Überfremdung zugänglich ist.“ (Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 790). Nach RUDOLPH wird auch von dieser Seite her – der gnostischen Kunstsprache im aramäischen Raum – der räumliche Ansatz des Entstehungsgebietes der Gnosis nahegelegt bzw. bestätigt (Rudolph, *op. cit.*, *ibid.*).

¹³²⁰ Rudolph, *op. cit.*, 775. S. auch: Puech, Das Problem des Gnostizismus, 312; Lohse, Umwelt des Neuen Testaments, 198–199; Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 130–131.

¹³²¹ Kretschmar, Georg. Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis. In: Evangelische Theologie. 13. Jahrgang (8. Jahrgang der Neuen Folge). Chr. Kaiser Verlag / München 1953, 360.

¹³²² Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus.

¹³²³ Schille, Die Apostelgeschichte des Lukas, 203; Haenchen, Gab es eine vorchristliche Gnosis?, 348; Haenchen, Die Apostelgeschichte, 257.

¹³²⁴ Pesch, Die Apostelgeschichte, 274.

¹³²⁵ *Adv. haer.* I 23, 1.

¹³²⁶ *hom.* II 22, 3.

¹³²⁷ *Ref.* VI 9, 4.

¹³²⁸ Kippenberg, H. G. Garizim und Synagoge. Berlin 1971, 2–9, 103, 345.

¹³²⁹ Beyschlag, Simon Magus und die christliche Gnosis, 106–110.

¹³³⁰ Rudolph, Die Gnosis, 319.

¹³³¹ Rudolph, Simon – Magus oder Gnosticus?, 320.

¹³³² Kippenberg, Garizim und Synagoge, 2–9, 103, 345.

Mandäern auch des höchsten Wesens!“) begegnet¹³³³ und der Titel die „große Kraft“ ist für RUDOLPH ein deutlicher Hinweis auf die samaritanische Herkunft der Simon Magus.¹³³⁴

3) Bei CLEMENS ALEXANDRINUS¹³³⁵, bei HIPPOLYT¹³³⁶ und in den Pseudo-Clementinen¹³³⁷ trägt SM den Titel „der Stehende“ (ὁ ἑστῶς). Erstmals begegnen wir diesem Titel in Apophasis Megale, indem das in den Formel ἑστῶς, στῶς, στησόμενος.¹³³⁸ In Ref VI 17, 1 wird diese rätselhafte Formel im Folgenden erläutert: „einst stehend“ (ἑστῶς) „oben in der ungezeugten Kraft, jetzt stehend“ (στῶς) „unten in der Strömung der Wasser (d. h. im Chaos), stehen werdend“ (στησόμενος)“ oben bei der seligen unendlichen Kraft“. Hier werden die drei Stadien bezeichnet, durch die das Göttliche nach Apophasis Megale geht.¹³³⁹ FOERSTER meint, dass der ursprüngliche Titel von SM aber einfach ἑστῶς war.¹³⁴⁰ Bei CLEMENS und in den Pseudo-Clementinen ist dieser Titel nicht Abkürzung für die dreiteilige Formel, sondern führt auf etwas anderes: er heißt *stans tamquam qui non possit ulla corruptione decidere*¹³⁴¹: das bedeutet, dass Simon sich *stans* nennt in dem Sinne, dass er unsterblich sein wollte.¹³⁴²

Schon HEIDENHEIM wies darauf hin, dass der Titel ὁ ἑστῶς, den SM nach den christlichen Quellen führte, dem *g'jm* entspreche, das in der samaritanischen Liturgie festes Gottesprädikat sei.¹³⁴³ CERFAUX sucht den Ursprung des Prädikates eher bei den Alexandrinern, etwa PHILO. Ähnlich auch QUISPEL.¹³⁴⁴ RUDOLPH dagegen betont, dass die Bezeichnung „stehend“ als Gottesattribut besonders charakteristisch für die Samaritaner ist.¹³⁴⁵ Außerdem kommt der Ausdruck „der Stehende“ nach RUDOLPH bei den Samaritanern als Umschreibung für die von Gott bestimmte Existenz des Menschen vor.¹³⁴⁶ Wie der Titel die „große Kraft“, so ist auch der Titel „der Stehende“ für RUDOLPH ein deutlicher Hinweis auf die samaritanische Herkunft der SM.

4) SCHENKE¹³⁴⁷ und LÜDEMANN¹³⁴⁸ behaupten, dass hinter der *Ennoia* von Simon Magus deutlich die Sophia-Gestalt der jüdischen Weisheitsspekulation steht. Auch RUDOLPH meint, dass schon Simon Magus einen Sophiamythos, wie er uns etwa 1. Hen. 42 in der Erzählung von der enttäuschten Weisheit entgegentritt, in Gestalt seiner Helena (deren Urbild die *Ennoia* ist) praktisch dargestellt zu haben scheint.¹³⁴⁹ In den Pseudo-Clementinen wird Helena mit der Weisheit gleichgesetzt.¹³⁵⁰ Die Ähnlichkeit zwischen der *Ennoia* von Simon Magus und der Sophia in anderen gnostischen Systemen steht außer Zweifel. Es ist sicher, dass beide „Frauen“ von den jüdischen Weisheitsspekulationen beeinflusst waren.

¹³³³ Rudolph, Simon – Magus oder Gnosticus?, 321.

¹³³⁴ Rudolph, Die Gnosis, 318–319.

¹³³⁵ *Strom.* II 11, 52, 2.

¹³³⁶ *Ref.* VI 9, 13, 1; 17, 1 f.; 18, 4.

¹³³⁷ Ps-Clemens, *hom.* II 22, 2; *Rec.* I 72, II 7, III, 47.

¹³³⁸ *Ref.* VI 9, 1.

¹³³⁹ Haenchen, Gab es eine vorchristliche Gnosis, 330–331.

¹³⁴⁰ Foerster, Die „ersten Gnostiker“ Simon und Menander, 191.

¹³⁴¹ Ps-Clemens, *Rec.* II, 7: *...ut possit in aeternum durare. Hinc ergo Stans appellatur.*

¹³⁴² Foerster, Die „ersten Gnostiker“ Simon und Menander, 194.

¹³⁴³ Kretschmar, Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis, 359.

¹³⁴⁴ Kretschmar, *op. cit.*, *ibid.*

¹³⁴⁵ Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 789.

¹³⁴⁶ Rudolph, Die Gnosis, 316.

¹³⁴⁷ Schenke, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, 130.

¹³⁴⁸ Lüdemann, Untersuchungen zur simonianischen Gnosis, 70.

¹³⁴⁹ Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, 791. S. Irenäus, *Adv. haer.* I 23, 1–4.

¹³⁵⁰ Ps-Clemens, *hom.* II, 25, 1–2.

5) Nach dem simonianischen Mythos ist diese Welt durch Engel geschaffen.¹³⁵¹ Diese Vorstellung fehlt noch im AT, aber sie ist rein jüdisch und kommt sowohl im rabbinischen Judentum, als auch bei Philo und bei den Samaritanern vor.¹³⁵² Fast alle Gnosisforscher meinen, dass diese Vorstellung von den Gnostikern aus dem Judentum aufgenommen wurde, aber natürlich ist auch diese Vorstellung in der Gnosis (wie auch bei Simon) „umfunktioniert“ worden: die Engel sind hier die böse Wesen.

Das Beispiel der simonianischen Gnosis zeigt deutlich, dass eine nicht unbeträchtliche Komponente von Vorstellungen, die sich am Rande des Judentums ausgebildet hat, an der Entstehung gnostischer Lehre beteiligt gewesen ist. Dennoch wird man nicht behaupten dürfen, die weit verzweigte Bewegung der Gnosis gehe auf einen einzigen Ursprung zurück, der in Samaria gelegen hat; denn das Gebilde der Gnosis ist zu vielschichtig, als dass seine Entstehung nur auf einen Ort oder gar einen bestimmten Gründer zurückgeführt werden könnte. Wohl aber lässt sich aus ältesten Berichten über SM das Bild einer früher Form nichtchristlicher Gnosis gewinnen, die alsbald in scharfe Auseinandersetzung mit dem Christentum geraten mußte.¹³⁵³

Zusammenfassung des 2. Teils

Da in der Gnosis neben den Einflüssen des Judentums auch Einflüsse der griechischen Philosophie eine große Rolle spielen, vermuten manche Forscher (POKORNY, STÜRMER, QUISPTEL), dass die religionsgeschichtliche Herkunft der Gnosis im hellenistischen Judentum zu suchen sei. Der Begriff „hellenistisches Judentum“ wird dabei aber weiter gefasst verstanden als früher, weil sich herausgestellt, dass selbst das traditionelle Judentum Palästinas vom „hellenistischen Geist“ stark beeinflusst worden war. Die Einflüsse des Hellenismus sind sowohl in Palästina als auch in der Diaspora seit der frühen Ptolemäerzeit nachweisbar. Diese Einflüsse sind zahlreich und vielfältig und zeigen sich sowohl in der materiellen als auch in der geistigen Kultur – in der Sprache, in der Literatur, in der Philosophie und in der Religion, weswegen die neuere Forschung zunehmend davon Abstand nimmt, ein „hellenistisches“ und ein „palästinensisches“ Judentum streng voneinander zu unterscheiden. Obwohl die gnostische Bewegung etwa um die Zeitwende auftauchte, waren die geistigen Bewegungen, die die Entstehung der Gnosis beeinflussten, bereits im vorchristlichen, genauer im hellenistischen Zeitalter, entstanden. Der Großteil der gnostischen Schriften wurde in der Koine abgefasst. Die größten Zentren der Gnosis lagen in Alexandrien, in Antiochia und in anderen Städten, die im hellenistischen Zeitalter entstanden sind. Aus diesem Grunde kann man behaupten, dass die griechisch-hellenistische Gedankenwelt für die Ausbildung und die Entwicklung der Gnosis eine erhebliche Bedeutung hatte und der Hellenismus eine entscheidende Voraussetzung für die Gnosis bildet.

Im hellenistischen Zeitalter fand im Judentum viele Veränderungen stattgefunden, die für die Ausbildung der Gnosis eine wichtige Rolle spielten. Das Hauptmerkmal der jüdischen Religion in diesem Zeitalter war die ausschließliche Vorherrschaft ihrer monotheistischen Glaubensvorstellungen in jener Form, wie sie sich in den vorausgehenden Generationen

¹³⁵¹ Irenäus, *Adv. haer.* I 23, 1 ff.

¹³⁵² Bousset/Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 325 ff; Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften*, 200; Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, 198 ff; Quispel, *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie*, 476–477; Quispel, *Gnosis*, 420–421; Bormann, *Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien*, 56 ff.

¹³⁵³ Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments*, 199.

herausgebildet hatte. Der jüdische Monotheismus in dieser Zeit war ausgesprochen abstrakt, eine Tendenz, die sich noch verstärkte, als man eine Verbindung zwischen Mensch und überirdischer Welt nicht mehr empfand. Mit der Betonung der Singularität und Transzendenz von Jahwe hatten sich die göttlichen Mächte zu selbständigen Hypostasen entwickelt, zu Wesen, die für sich handeln, und in deren Wirksamkeit der Mensch das Handeln von Jahwe erfährt. Solche Hypostasen fungieren gleichzeitig als Vermittler zwischen Gott und Mensch. Die berühmteste Hypostase war die Weisheit (*hokma*), deren Gestalt in der jüdischen Weisheitsliteratur eine zentrale Rolle spielt und dort eine kosmogonische Bedeutung innehat. Die Gestalt der „Weisheit“ beeinflusste sicherlich die gnostischen Vorstellungen von der Sophia, wie die jüdische Weisheitslehre überhaupt als eine religiöse Strömung betrachtet werden kann, die starken Einfluss auf die gnostische Bewegung ausübte. Auch der Glaube an Engel als Vermittler zwischen Gott und Mensch gewann mehr und mehr an Boden. Den Glauben an Engel gab es zwar bereits im AT, im hellenistischen Zeitalter jedoch erlangte dieser Glaube mehr und mehr Bedeutung. In diesem Zeitalter entwickelte sich auch der Glaube an Satan und Dämonen. Wie die Engel, so waren auch die Dämonen in der israelitischen Religion schon früher bekannt; herrschte früher allein die Vorstellung, dass die Dämonen für die äußeren Unfälle verantwortlich waren, so wurden sie jetzt auch zum Verführer für das ethisch Böse. Der Satan, der früher nur ein böses Wesen unter anderen war, wurde zum Haupt der Dämonen. Der Kampf zwischen Gott und Satan, zwischen Engel und Dämonen ist ein wichtiges Thema in der Apokalyptik, die eine neue, im hellenistischen Zeitalter entstandene religiöse Bewegung darstellt. Die apokalyptische Bewegung erwuchs zwar aus den Voraussetzung der israelitischen Religion, aber viele charakteristische Züge der Apokalyptik weisen auf fremde Einflüsse, besonders auf die Einflüsse des Zoroastrismus, hin. So lässt sich z. B. mit großer Sicherheit bestimmen, dass der Dualismus zwischen Gott und Satan vom Iranischen abhängig ist. Andere charakteristische Züge der Apokalyptik sind die Ausrichtung auf die jenseitige Welt, auf die Welt der Engel und Geister, der Mythologismus, die kosmologische Orientierung, die pessimistische Geschichtsbetrachtung und die Gegenüberstellung von den zwei Äonen – von jener Weltzeit (*ha olam hazze*, αἰὼν οὗτος), die unter der Herrschaft Satans und der Dämonen steht, mit der kommenden Weltzeit (*ha olam habba*, αἰὼν μέλλων), die mit dem Reich Gottes identisch ist. Viele Wissenschaftler vermuten, dass auch die Apokalyptik die gnostische Bewegung beeinflusst hat. Man hat mehrere Phänomene des apokalyptischen Judentums aufgeführt, die für die Ausbildung des gnostischen Denkens „entscheidend“ gewesen sein könnten. Solche Phänomene sind der Dualismus, die Abwertung „dieses Äons“ zugunsten des zukünftigen, die Ausbildung einer Arkandisziplin und eines esoterischen, das Heil verbürgenden Wissens, starkes Interesse für Kosmologie und Angelologie (Zwischenwelt), verbunden mit einer zunehmenden Transzendentalisierung Gottes und pessimistische Skepsis über den Lauf dieser Welt. Aber Zudem liehen die Gnostiker von der Apokalyptik viele konkrete Gestalte und Motive: So ist beispielsweise beinahe die gesamte Lichtwelt in der Gnosis von Wesen erfüllt, die aus der Apokalyptik bekannt sind. Auch die jüdisch-hellenistische Philosophie, die im hellenistischen Zeitalter entstanden ist und deren Hauptvertreter Philo von Alexandrien war, hat viele Berührungspunkte mit der Gnosis und hat sie auch sicherlich beeinflusst.

In der gnostischen Literatur spielt der alttestamentliches Stoff eine sehr wichtige Rolle. Die Gnostiker haben verschiedene alttestamentliche Texte verwendet, allerdings benutzten sie nur solche Bibelstellen, die für die gnostischen Grundaussagen zu adaptieren waren (der sog. „selektive Gebrauch der Bibel“ der Gnostiker). Die große Bedeutung, die die Anfänge der Bibel für die Gnostike haben, hängt mit ihrem Interesse an den Uranfängen der Welt zusammen, bei denen sich das Verhängnis der kosmischen Entwicklung entschied. Solche Bibelstellen, wie Gen. 1, 1, 2, 26, 27 ff., 10–14, 17, 21; 3, 1–20; 23 f dienen als Illustration von Kosmogonie;

Anthropogonie und dem Urzustand („Paradies“) des Menschen. Andere Zitate, wie aus Jesaja (bes. 6, 3. 10; 45, 5; 46, 9), dienen entweder zum Beweis der Verstocktheit der Juden bzw. der Anhänger des Demiurgen oder der Charakterisierung des überheblichen Schöpfergottes (Archon, Jaldabaoth, Saklas). Am kennzeichnendsten ist für die Gnosis die sog. „Protestexegese“ – die Gnostiker haben viele Bibelstellen so uminterpretiert, dass ihre ursprüngliche Sinn zum Gegensätzlichen hin verändert wurde. Wenn z. B. in Jes 45, 5 Gott sagt: „Ich bin der Herr und sonst niemand; / außer mir gibt es keinen Gott“, ist das für die Gnostiker nicht eine Selbstmanifestation des wahren Gottes, wie für die Juden, sondern eine Aussage, die nur den Hochmut des Demiurgen ausdrückt. Außer der Bibel benutzten die Gnostiker auch die jüdischen Pseudepigraphen. Zumeist jedoch interpretierten sie die Motive von Pseudepigraphen um, um sie der gnostischen Grundkonzeption dienstbar zu machen. So werden sieben Erzengel, die in den Pseudepigraphen vorkommen, in der Gnosis zum bösen Archonten, und der Abstieg der Weisheit (1 Hen 42, 1–3) wird zum Fall von Sophia. Ein Teil des Materials, das aus der apokryphischen und pseudepigraphischen Literatur stammt, wird von Gnostikern auch „neutral“ benutzt, es dient den Gnostikern nur als ein illustrierendes Material, das – aus der Perspektive der Grundkonzeptionen dieser Werke aus betrachtet – nur eine sekundäre Rolle spielt.

Auch die wichtigsten der gnostischen Grundmythologemen haben einen alttestamentlichen-jüdischen Hintergrund. Dies gilt für bestimmte Anschauungen und Vorstellungen, wie z. B. der Unterscheidung zwischen dem unbekanntem und wahren Gott und dem Demiurgen oder dem Schöpfer dieser Welt, für die sieben Archonten, den Gott „Mensch“, die Weisheit und den Gottesgeist im Menschen. So ist z. B. die Lehre vom Gott „Mensch“ in der Gnosis aus gnostischer Interpretation von Gen. 1, 26 f. ableitbar. Die zweite Quelle von der Lehre vom Gott „Mensch“ ist sicherlich eine Vision des Propheten Hezekiel. Sie erzählt, wie Hezekiel die Glorie (*kabod*) des Herrn schaute, welche ihn auch im babylonischen Exil nicht verlassen hatte – diese Offenbarungsgestalt wird die „Gestalt wie das Aussehen Adams („des Menschen“)" genannt (1, 26).

Bemerkenswert ist die Tatsache, dass der jüdische Stoff bereits bei den gnostischen Sekten eine große Rolle spielte, die als die ältesten gnostischen Sekten betrachtet werden – bei den Mandäern und den Simonianern. Da die beiden Sekten in Palästina entstanden sind, wäre das ein Beweis dafür, dass die Gnosis schon im 1. Jahrhundert n. Chr. nicht nur in Diaspora, sondern auch in Palästina vorhanden war. Die Wurzeln beider Sekten liegen in synkretistischen Kreisen des Judentums, und diese Tatsache scheint die Hypothese zu bestätigen, wonach die religionsgeschichtliche Herkunft der Gnosis in diesen Kreisen zu suchen sei. Zudem sind sowohl die Mandäer als auch die Simonianer ein gutes Beispiel für die Gnosis, die unabhängig vom Christentum entstanden ist.

III. Teil

DIE BERÜHRUNGSPUNKTE ZWISCHEN GNOSIS UND JUDENTUM IN DEN PAULINISCHEN BRIEFEN

9. Der erste Thessalonicherbrief

Wie ich bereits in der Einführung erwähnt habe, kann man die Berührungspunkte zwischen der Gnosis und dem Judentum im Corpus Paulinum in zwei Gruppe teilen: 1) Andeutungen auf die jüdische Herkunft der Gegner von Paulus und 2) Vorstellungen, Gedanken und Begriffe („die Motive“) in den paulinischen Briefen, die an die Gnosis erinnern, aber gleichzeitig auch Gemeinsamkeiten mit dem Judentum zeigen. Dasselbe gilt für den ersten Thessalonicherbrief des Paulus: Hier gibt es einige Stellen, die als polemische Andeutungen auf die Gegner des Paulus – die man mit den jüdischen Gnostikern identifiziert hat – erklärt wurden; weiters lassen sich hier jedoch auch einige Motive erkennen, die sowohl an die Gnosis als auch an das Judentum erinnern.

9. 1. Die vermuteten polemischen Hinweise auf die Gegner des Paulus

Diese Hinweise sind in der sog. „Apologie“ des Paulus im 1. Thess. 2, 1–12 enthalten, in der der Apostel seine Missionstätigkeit in Thessalonich charakterisiert, die Reinheit seiner Motive betont und sie gegen Irreführung, Unlauterkeit und List (V. 3), Schmeichelei, Habsucht (V. 5) und Ehrsucht (V. 6), abgrenzt.¹³⁵⁴ Es stellt sich nun die Frage, ob dieser „Katalog“ moralischer Verdächtigungen konkret gegen ihn erhoben wurde – und wenn ja, von wem?¹³⁵⁵ Wer waren diese Gegner, die ihm solche Vorwürfe machten? LIPSIUS, HILGENFELD, KÜMMEL¹³⁵⁶ und FRIEDRICH¹³⁵⁷ verweisen auf Juden, das heißt auf die örtliche Synagoge (in Thessalonich), die dem Apostel seinen Missionserfolg missgönnte. SCHMIEDEL, CLEMEN und ZAHN vermuten hingegen, dass diese Gegner Heiden waren, die sich gegen jede jüdische und christliche Proselytenmacherei gewendet hatten.¹³⁵⁸ LÜTGERT erschloss dies betreffend, dass die Gegner in Thessalonich dieselben waren, die Paulus in 1 und 2 Kor und Gal bekämpft, und erklärte sie dem entsprechend als christliche Enthusiasten bzw. judenchristliche Gnostiker.¹³⁵⁹ Auch SCHMITHALS sieht in 1. Thess judenchristliche Gnostiker in seinem Gefolge, sieht jedoch

¹³⁵⁴ Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, 85.

¹³⁵⁵ Vielhauer, *op. cit.*, *ibid.*

¹³⁵⁶ Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 43.

¹³⁵⁷ Friedrich, Gerhard. Der erste Briefe an die Thessalonicher. In: Becker, Jürgen, Conzelmann, Hans, Friedrich Gerhard. Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon. Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Herausgegeben von Gerhard Friedrich und Peter Stuhlmacher. Teilband 8. 15., durchgesehene und ergänzte Auflage (2. Auflage dieser Bearbeitung). 63.–66. Tausend. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1981, 228.

¹³⁵⁸ Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 43.

¹³⁵⁹ Lütgert, Walther. Die Volkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich. Gütersloh 1909.

Andeutungen auf den Enthusiasmus der Gegner nicht nur in der „Apologie“ in 1. Thess. 2, 1–12, sondern auch an anderen Stellen im 1. sowie in 2. Thess.¹³⁶⁰

Wie ECKHART, FUCHS und SCHENKE/FISCHER¹³⁶¹, vertritt auch SCHMITHALS¹³⁶² die These, wonach 1 Thess bzw. 1/2 Thess eine Kompilation aus mehreren Briefen ist, die vor allem durch Dubletten der Briefnamen, aber auch durch wechselnde Situationen von Absender und Empfänger im selben Brief begründet zu sein scheint. Diese Kompilation besteht nach SCHMITHALS aus fünf Briefen: 1) 2 Thess 1, 1–4 a. 11–12; 3, 6–16; 2) 1 Thess 4, 13–14; 5, 1–28; 3) 2 Thess 2, 23–14. 1–4. 8 b. 15–17; 3, 1–3. 17–18); 4) 1 Thess 1, 1–2, 12; 4, 2–12; 2 Thess 3, 4–5; 5) 1 Thess 2, 13; 2, 17–4, 1.¹³⁶³ Nach SCHMITHALS werden bereits im ersten Brief Andeutungen auf Gemeindeglieder in Thessalonich gemacht, die sich „unordentlich“ verhalten. Sie entfalten eine missionarische Tätigkeit und wollen dabei von der Gemeinde unterstützt werden. Welche Lehre sie verbreiten, ist noch nicht erkennbar.¹³⁶⁴ Im zweiten Brief nimmt das Bild der Situation in Thessalonich deutlichere Konturen an: Zwischen der Gemeindeleitung und Teilen der „Basis“ gibt es Spannungen (1 Thess 5, 12 f. 27), welche auf die aus dem ersten Brief bekannten „Unordentlichen“ zurückgehen dürften. Nach SCHMITHALS lässt sich aus 1 Thess 5, 19f. entnehmen, dass es sich bei den Unordentlichen um Enthusiasten handelt; Paulus verwehrt der Gemeinde, den prophetischen Geist ganz zu verwerfen, und fordert sie auf, Spreu und Weizen voneinander zu trennen (1 Thess 5, 21 f.). Vor allem greift er zur Feder, um sich gegen die Leugnung der Auferstehung zu wenden (1 Thess 4, 13 ff. 5, 1–11). Diese Leugnung interpretiert SCHMITHALS als die Leugnung der Auferstehung bei den Enthusiasten in Korinth: sie meinen nicht wie Paulus, dass mit dem Tode alles aus sei (vgl. auch 1 Kor 15, 32 mit 15, 29 f.), sondern behaupten die Leiblosigkeit des unsterblichen Pneuma-Selbst (vgl. 2 Thess 2, 2; 2 Tim 2, 18).¹³⁶⁵ Im dritten Brief findet sich zudem die Behauptung, dass der „Tag des Herrn“ bereits gekommen sei. SCHMITHALS meint, dass auch diese Behauptung „pneumatisch“ interpretiert werden muss: die Enthusiasten haben den Geist (Pneuma), der die eschatologische Gabe darstellt, bereits bekommen – der Tag des Herrn ist also bereits da.¹³⁶⁶ Auch im vierten Brief sieht SCHMITHALS Hinweise auf den Pneumatismus der Gegner des Paulus in Thessalonich. Er vermutet, dass Paulus erfahren hat, dass die „Unordentlichen“ auch in Thessalonich (vgl. schon 2 Thess 3, 2 f.) zum Angriff auf seine apostolische Autorität übergegangen waren. In eigenem pneumatischen Selbstbewusstsein werfen sie seiner Predigt vor, sie sei bloß „im Wort“ ergangen und darum „geistlich“ leer gewesen (1 Thess 1, 5 ff. 9 f.; 2, 1), und beschuldigen ihn darüber hinaus, er predige nur, um sich hinterlistig an der Kollekte zu bereichern, die Paulus aufgrund einer alten Abmachung (Gal 2, 10) während der dritten Missionsreise in allen seinen Gemeinden für die Jerusalemer Christen gesammelt hatte (1 Thess 2, 3–12).¹³⁶⁷

¹³⁶⁰ Schmithals, Walter. Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen. Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre. XXXV. Veröffentlichung. Herbert Reich. Evangelischer Verlag GmbH Hamburg-Bergstedt 1965, 89 ff.

¹³⁶¹ Schenke, Hans-Martin, Fischer, Karl Martin. Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. I Bd: Die Briefe des Paulus und Schriften des Paulinismus. Gütersloher Verlagshaus. Gerd Mohn 1978, 65–71.

¹³⁶² Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 46.

¹³⁶³ Schmithals, *op. cit.*, 46–48.

¹³⁶⁴ Schmithals, *op. cit.*, 46.

¹³⁶⁵ Schmithals, *op. cit.*, 47.

¹³⁶⁶ Schmithals, *op. cit.*, *ibid.*

¹³⁶⁷ Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 48.

Da der erste Brief an die Thessalonicher eine inhaltliche Einheit darstellt, ist die Aufteilung in verschiedene Teile unbegründet. Ich stimme deshalb mit der Behauptung FRIEDRICHs überein, die Aufteilung von SCHMITHALS überzeuge nicht.¹³⁶⁸ FRIEDRICH schreibt:

„Betrachtet man die herausgearbeiteten Briefe genauer, so entstehen Bedenken gegen die Richtigkeit seiner These. Im ersten Brief schlägt Paulus einen sehr scharfen Ton an, was bei einer ersten Kontaktaufnahme verwunderlich ist. In dem nach der Hypothese von SCHMITHALS zweiten Brief an die Thessalonicher äußert sich der Apostel trotz der angeblich erfolgreichen Agitation der Gegner sehr herzlich. Diese Ausführungen machen nicht den Eindruck, als ob Paulus schon einmal an die Thessalonicher geschrieben hat, sondern scheinen mit dem Hinweis auf den Besuch an die jüngste Vergangenheit zu erinnern. Ob die kurze Bemerkung 1. Thess. 4, 10 f. über die Mißstände in Thessalonich genügt, wenn die Gnostiker mit ihren Theorien so erfolgreich gewesen sind und die ausführliche Mahnungen 2. Thess. 3, 6 ff. über die Vernachlässigung der Arbeit ohne Wirkung geblieben ist, erscheint doch sehr fraglich. Wenn die Gnostiker sich für ihre Ansicht auf Paulus berufen, dann ist man erstaunt, dass Paulus sich in seinem dritten Brief nicht kritisch dagegen wendet, sondern als Antwort eine Apokalypse bietet. Rein formal sind nicht sämtliche Briefeingänge und Schlüsse, die SCHMITHALS herausgestellt hat, wirklich als solche anzusehen. Und schließlich ist zu fragen, was den Redaktor bewogen haben sollte, aus vier Briefen zwei zu konstruieren und zusammengehörende Teile auseinanderzureißen.“¹³⁶⁹

Ebenso ist meiner Meinung nach die Vermutung SCHMITHALS', die Gegner des Paulus in Thessalonika wären Gnostiker gewesen, unzureichend begründet. Hinter den Ermahnungen τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, / προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε (1 Thess 5, 19 f.) kann man eine falsche Einschätzung gewisser Geistesgaben vermuten, was zu unliebsamen Reaktionen bei anderen geführt hat – in diesem Fall kann Paulus die Gemeinde davor warnen, außerordentliche Erscheinungen des Geistes rigoros zurückzudrängen.¹³⁷⁰ Obgleich SCHMITHALS versucht, durch die Parallelen in Korinth zu zeigen, dass der Pneumatismus, gegen den Paulus im 1. Thess kämpft, ähnlich veranlagt war wie jener in Korinth¹³⁷¹ und obgleich dies auch FRIEDRICH

¹³⁶⁸ Friedrich, *Der erste Briefe an die Thessalonicher*, 207.

¹³⁶⁹ Friedrich, *op. cit.*, 208.

¹³⁷⁰ Friedrich, *op. cit.*, , 250; Oepke, Albrecht. Die Briefe an die Thessalonicher. In: Beyer, Hermann W, Althaus Paul, Conzelmann, Hans, Friedrich, Gerhard, Oepke, Albrecht. Die kleineren Briefe des Apostels Paulus. Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Herausgegeben von Paul Althaus und Gerhard Friedrich. Teilband 8. 10., durchgesehene Auflage 42.–45. Tausend. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1965, 178.

¹³⁷¹ SCHMITHALS schreibt: „(Im Abschnitt 1, 2 ff) weist Paulus auch mit der Feststellung, sein Evangelium sei nicht allein im Wort ergangen (1, 5), sein Auftreten in Thessalonich sei wirkungsvoll (1, 9) und keineswegs κενός gewesen (2, 1), entsprechende Vorwürfe zurück. Welcher Art sind diese Vorwürfe? κενός kann, wenn es – wie hier – übertragen gebraucht wird, entweder „erfolglos“ (so bei Paulus z. B. 1. Kor. 15, 10) oder „kraftlos“ (so z. B. 1. Kor. 15, 10) heißen. Mit Recht zieht die Mehrzahl der Exegeten an unserer Stelle die Bedeutung „kraftlos“ vor. Nur so wird der durch das ἀλλά zu Anfang von 2, 2 geforderte Gegensatz zu ἐπαρρησιασάμεθα sichtbar, auf dem der Ton in 2, 2 liegt und das ja nicht „erfolgreich“, sondern „offen“, „mutig“ reden heißt. Damit ist zugleich die Brücke zu 1, 5 geschlagen, wo die Gegenüberstellung von λόγος und δύναμις bzw. πνεῦμα ja auch den Gegensatz „kraftlos“ und „wirkungsvoll“ bezeichnen soll, und zu 1, 9, wo das nicht näher bestimmte Auftreten des Paulus in Thessalonich (ὁποῖαν εἴσοδον) durch den Hinweis auf den offenkundigen Erfolg eben als „kraftvoll“ ausgewiesen wird. Paulus wehrt sich also gegen den Vorwurf, seine Predigt sei kraftlos, armselig und schwach gewesen. Was bedeutet dieser Vorwurf? (Schmithals, Paulus und die Gnostiker, 98). [---] Nun, auch das ist nicht ohne Parallele. Nach 2. Kor. 10, 1 soll Paulus in Korinth ταπεινός aufgetreten sein. Seine παρορθσία (= εἴσοδος, 1. Thess. 1, 9) in Korinth war nach 2. Kor. 10, 10 ἀσθενής καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος. Auch nach 1. Kor. 4, 10 (vgl. 2. Kor. 13, 9) gelten er und seine Mitapostel als ἀσθενεῖς und als μωροὶ ἐν Χριστῷ. Er ist „nichts“ im Vergleich zu den Überaposteln (2. Kor. 12, 11). Christus spricht angeblich nicht wirklich aus ihm (2. Kor. 13, 3). Diese Stellen lassen

durchaus möglich erscheint¹³⁷², fehlen im 1. Thess bei den Gegnern des Paulus andere Züge, die seine Gegner in 1 Kor tragen, d. h. jene Züge, die an die Gnostiker erinnern. Den urchristlichen Enthusiasmus kann man nicht automatisch mit gnostischem Pneumatismus gleichsetzen; deshalb darf man die Gegner im 1. Thess nicht mit der Gnosis in Verbindung bringen. Im 1. Thess fehlt überhaupt eine direkte Polemik gegen die Gegner, wie sie im Gal oder im 1. Kor vorkommt – 1. Thess 2, 1–12 ist der Rückblick auf den Anfang der Mission des Paulus in Thessalonich und kann deshalb nur indirekte Polemik enthalten. Die weiteren Stellen im 1. Thess, die SCHMITHALS mit der Gnosis in Verbindung bringen will, haben keine organische Verbindung zu den vermutlichen Gegnern im 1. Thess 2, 1–12. So darf das Zweifeln an der Auferstehung der Toten im 1 Thess 4, 13 ff. 5, 1–11 nicht als der Glaube an die „Auferstehung des Pneumas“ verstanden werden, wie es bei SCHMITHALS zu finden ist¹³⁷³; kann die erste Stelle mit der Sorge der thessalonischen Christen um verstorbene Gemeindeglieder in Verbindung gebracht werden¹³⁷⁴, so kann man die zweite Stelle als eine Ermahnung für solche Christen verstehen, die nach dem Zeitpunkt des erwarteten Endes geforscht haben sowie auch für solche, die gegenüber der bevorstehenden Parusia gleichgültig waren¹³⁷⁵.

Zusammenfassend: Meiner Meinung nach brachte SCHMITHALS sehr unterschiedliche Probleme, die im 1. Thess auftauchen, mit der gnostischen Bewegung in Verbindung. Die inhaltlichen Gemeinsamkeiten verschiedener Stellen, in denen SCHMITHALS Parallelen zur Gnosis sieht, sind jedoch meiner Ansicht nach unzureichend begründet. SCHMITHALS will durch die Ähnlichkeiten zur Situation in Korinth zeigen, dass 1. Thess 1, 5 als eine indirekte Polemik gegen die Pneumatiker in Thessalonich gesehen werden kann. Dies ist durchaus möglich, und es ist ebenso möglich, dass auch die Mahnung 1. Thess 5, 19 f mit den Pneumatikern in Verbindung steht – jegliches Pneumatikertum kann jedoch nicht ohne weiteres mit der Gnosis gleichgesetzt werden. Die Apologie im 1. Thess 2, 1–12 enthält zwar Andeutungen auf die Vorwürfe der Gegner des Paulus, jedoch weist nichts darauf hin, dass diese Gegner dieselben Pneumatiker waren, auf die im 1. Thess 1, 5 und 1. Thess 5, 19 hingewiesen wurde. Das Zweifeln an der Auferstehung der Toten im 1 Thess 4, 13 ff. gehört jedoch mit Sicherheit in einen anderen Zusammenhang und bedarf keiner pneumatischen oder gnostischen Voraussetzungen. Wenn Paulus in dieser Apologie (im 1. Thess 2, 2) auf seinen Konflikt mit den Juden in Thessalonich (Apg 17, 5 ff) hinweist und auch ein wenig später (1. Thess 2, 14 ff) über die Juden spricht, ist es höchst wahrscheinlich, dass die Gegner des Paulus in der Apologie Juden waren, wie LIPSIUS, HILGENFELD, KÜMMEL und FRIEDERICH vermuten, nicht aber

keinen Zweifel daran aufkommen, dass hier [---] die Schwachheit der Verkündigung des Paulus kritisiert wird. In diesem Sinne setzen die Irrlehrer der Schwachheit des Paulus (2. Kor. 10, 9 ff.) das eigene Χριστοῦ εἶναι (2. Kor. 10, 7 f.) entgegen, bezeichnet sie Paulus als ταπεινός (2. Kor. 10, 1), weil sie selbst πνευματικοί sind (2. Kor 1, 2). Die ισχυροί nennen Paulus ἀσθενής (1. Kor. 4, 10), im Vergleich zu den Überaposteln wird Paulus zu nichts (2. Kor. 12, 11) und hört man Christus nicht mehr aus ihm sprechen (2. Kor. 13, 13)“ (Schmithals, *op. cit.*, 100). SCHMITHALS fragt: „Wie könnte man umhin anzuerkennen, dass die Vorwürfe, gegen die Paulus sich 1. Thess. 1, 5, 9; 2, 1 f. wehrt, denselben Hintergrund haben“ (Schmithals, *op. cit.*, 101), und antwortet mit LÜTTGERT: „Das sind genau dieselben Vorwürfe, die dem Apostel in Korinth gemacht wurden. Diesem Schluß könnte man nur entgehen, wenn man die genannten Verse als zweck- und absichtslos geschrieben ansieht. Gerade das aber ist nun durch die Parallelen gänzlich unmöglich gemacht. Man hat also Paulus vorgeworfen, er habe nur „geredet“ (ἐν λόγῳ μόνον) und es an den ekstatischen Kraftweisen, an Zungenreden und Offenbarungen fehlen lassen. Darum sei sein Auftreten „leer“ gewesen, denn ein Evangelium ohne Pneuma ist in genau der Weise inhaltslos, in der ein Apostel ohne pneumatische Krafttaten nichts ist (2. Kor. 12, 11 f.)“ (Schmithals, *op. cit.*, *ibid.*).

¹³⁷² Friedrich, Der erste Briefe an die Thessalonicher, 250.

¹³⁷³ Schmithals, Paulus und die Gnostiker, 120 ff. Über den gnostischen Auferstehungsglaube s. auch Rudolph, Kurt. Die Gnosis, 207 ff.

¹³⁷⁴ S. Friedrich, Der erste Brief an die Thessalonicher, 242 ff.

¹³⁷⁵ Oepke, Der erste Briefe an die Thessalonicher, 173 ff.; Friedrich, Der erste Brief an die Thessalonicher, 245 ff.

jüdische Gnostiker, wie SCHMITHALS meint. Die Pneumatiker und die Gegner des Paulus in Thessalonich kann man nicht exakt identifizieren.¹³⁷⁶

9. 2. Die Motive, die sowohl mit der Gnosis als auch mit dem Judentum die Berührungspunkte haben

9. 2. 1. Der Gegensatz zwischen dem Licht und der Finsternis. Die Finsternis, das Schlafen und die Trunkenheit als Symbole der Unwissenheit. Die Söhne des Lichts

BULTMANN¹³⁷⁷ und HAENCHEN¹³⁷⁸ haben betont, dass ein Motiv, das im Corpus Paulinum mehrmals vorkommt und Ähnlichkeiten mit der Gnosis aufweist, der Gegensatz zwischen dem Licht (φῶς, φωτός) und der Finsternis (σκότος, σκοτία) ist. Dieses Motiv hat auch Parallelen im Judentum, besonders in der Literatur von Qumran. Wir begegnen dem Gegensatz zwischen dem Licht und dem Finsternis in 1. Thess 5, 4–5, wo Paulus spricht:

υμεῖς δέ, ἀδελφοί, οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει, ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμῶς ὡς κλέπτης καταλάβῃ· πάντες γὰρ υμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας. Οὐκ ἐσμὲν νυκτὸς οὐδὲ σκότους·

Dieser Abschnitt ist ein Teil aus der Paränese 1. Thess 5, 1–11, in dem jene Glieder der Gemeinde ermahnt werden, die dem bevorstehenden Kommen Christi zweifelnd gegenüberstehen, die sich gegen die Naherwartung wenden und die anderen in Sicherheit wiegen, so dass sie unbekümmert als Schlafende, nicht als Wachende in den Tag hineinleben.¹³⁷⁹

In 1. Thess 5, 2 mahnt Paulus, der Tag des Herrn wäre so plötzlich, wie das unerwartete Kommen eines Diebes.¹³⁸⁰ Der Dieb kommt in der Nacht. In V. 4 sagt der Apostel, da die Christen nicht der Finsternis angehören, könne der Tag des Herrn sie niemals so überraschen, wie der Dieb unerwartet seinen Einbruch macht.¹³⁸¹ Die Finsternis ist hier sowohl eine Charakterisierung der jetzigen Welt¹³⁸² als auch das Symbol der Unwissenheit – der Unwissenheit gegenüber dem bevorstehenden Tag des Herrn. In V. 6 fügt Paulus diesem Bild noch das Bild vom Schlafen und in V. 7 das Bild vom Trunkensein hinzu. Auch diese Bilder sind eine Darstellung der Unwissenheit gegenüber dem bevorstehenden Tag des Herrn und der Nichtbereitschaft für diesen. In V. 6 stellt Paulus dem Schlafen das Wachsein und dem Trunkensein die Nüchternheit gegenüber. Das Wachsein und die Nüchternheit symbolisieren hier die Bereitschaft für den Tag des Herrn. Die antithetischen Aussagen vom Wachen und Schlafen, Nüchtern- und Trunkensein gehören zu den damals weit verbreiteten moralischen Mahnungen. Wie 1. Petr. 5, 8 zeigt, stehen die Aufforderungen zur Wachsamkeit und zur Nüchternheit miteinander in Verbindung. Ebenso bilden Schlafen und Trunkenheit eine zusammengehörende

¹³⁷⁶ In diesen Zusammenhang muss man mit FRIEDRICH betonen, dass diese Gegner vermutlich die Juden gewesen sind, aber die meisten Glieder der Gemeinde in Thessalonika scheinen nicht aus der Judenschaft, sondern, wie es aus 1. Thess. 1, 9 zu entnehmen ist, aus dem Heidentum gekommen zu sein (vgl. 1. Thess. 2, 14) (Friedrich, *op. cit.*, 205).

¹³⁷⁷ Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 177.

¹³⁷⁸ Haenchen, *Gnosis II.*, 1652.

¹³⁷⁹ Griedrich, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 245.

¹³⁸⁰ Das Bild vom Dieb, das außerhalb des Neuen Testaments nicht gebräuchlich ist, kommt in den urchristlichen Schriften sehr häufig vor (Mt. 24, 43; Lk 12, 39; 2. Petr. 3, 10; Offb. 3, 3; 16, 15) (Griedrich, *op. cit.*, *ibid.*).

¹³⁸¹ Friedrich, *op. cit.*, 245–246.

¹³⁸² Friedrich, *op. cit.*, 246.

Gruppe: beides sind Dinge der Nacht und der Finsternis. Die Christen hingegen sind nach Paulus die „Söhne¹³⁸³ des Lichts“ (V. 5). Sie gehören dem Licht an und sind aus dem gegenwärtigen bösen Äon gerettet (Gal. 1, 4), so dass sie mit der Finsternis nichts zu tun haben. Als Söhne des Lichts und des Tages sollen sie wachen und nüchtern sein. Während die Trunkenen und Schlafenden nicht damit rechnen, dass der Tag des Herrn bald kommt, sind die Kinder des Lichts stets dafür bereit.¹³⁸⁴

Die Gegenüberstellung von Licht und Finsternis, die in 1. Thess 5, 4–5 ff enthalten ist, ist kennzeichnend für die gesamte Gnosis¹³⁸⁵, in der allerdings das Licht mit dem Geist und die Finsternis mit der Materie identifiziert wird. Aus 1 Thess kann man eine solche Gleichsetzung nicht schließen. Doch wir begegnen dem Gegensatz von Licht und Finsternis auch im Judentum¹³⁸⁶ – in der Apokalyptik, besonders aber in der Theologie von Qumran. Letztere, die auch mit der Gnosis Gemeinsamkeiten aufweist¹³⁸⁷, bietet merkwürdige Parallelen für 1. Thess 5, 4–5. In V. 5 stellt Paulus die Christen (oder jene Christen, die für den Tag des Herrn bereit sind) als die „Söhne des Lichts“ (υἱοὶ φωτός) den Nichtchristen (oder jenen Christen, die dem bevorstehenden Kommen Christi zweifelnd gegenüberstehen) als den „Söhnen der Finsternis“ gegenüber. Die Wendung „Söhne des Lichts“ bzw. „Söhne der Finsternis“ fehlt im AT, in den Apokryphen und Pseudoepigraphen, ist aber aus den Schriften von Qumran bekannt und wird auch gelegentlich im Neuen Testament gebraucht (Lk 16, 8; Joh. 12, 36; Eph. 5, 8).¹³⁸⁸ Auch in Qumran (speziell in 1 QS III 13 – IV 26) wird diese Wendung in einem dualistisch-eschatologischen Kontext als der Gegensatz von den Kindern des Lichts und der Finsternis verwendet. Die Wendung „Kinder des Lichts“ (N-ERE MPOYOEIN) kommt auch in der gnostischen Literatur als eine Selbstbezeichnung der Gnostiker vor¹³⁸⁹, jedoch nicht als

¹³⁸³ „Sohn“ drückt im Semitischen die Zugehörigkeit zu einem Bereich, zu einer größeren Einheit aus (Friedrich, *op. cit.*, *ibid.*). S. auch Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 116 a. Im diesen Sinn kommt der „Sohn“ im NT auch anderswo, darunter auch im Corpus Paulinum, vor (vgl. z. B. Eph 2, 2; 5, 6; Kol 3, 6: υἱοὶ τῆς ἀπειθείας; 2. Thess 2, 3: ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας). S. auch Bauer, Walter. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. Verlag Alfred Töpelmann. Berlin 1937, 1383.

¹³⁸⁴ Friedrich, Der erste Brief an die Thessalonicher, 246.

¹³⁸⁵ S. I. Teil, 1. 1.

¹³⁸⁶ Wie BULTMANN gezeigt hat, fehlte der Dualismus von Licht und Finsternis in der griechischen Religion bis zum hellenistischen Zeitalter. Erst dann wird das Licht zu einer kosmischen Größe, zum Inbegriff der göttlichen Macht schlechthin, die im Kampf mit der Gegenmacht der Finsternis steht. Dieser kosmische Dualismus von Licht und Finsternis, der Grundgedanke der iranischen Religion ist, war BULTMANNs Meinung nach der Ausdruck eines neuen Weltgefühls in der griechisch-römische Welt. BULTMANN meint, dass dieser Dualismus mit dem Sonnenkult aus dem Osten in die griechisch-römische Welt eingedrungen ist (Bultmann, Rudolf. Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum. In: Bultmann, Rudolf. Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments. Ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Erich Dinkler. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1967, 333).

¹³⁸⁷ S. II. Teil, 2. 2.

¹³⁸⁸ Friedrich, Der erste Brief an die Thessalonicher, 246.

¹³⁸⁹ NHC II, 4, 97, 13; NHC V, 3, 25, 17; NHC VII, 1, 4, 2, 8, 24; NHC VII, 2, 51, 2, 60, 19; NHC VII, 3, 78, 25; NHC XIII, 1, 37, 19, 41, 16, 42, 16, 45, 33, 49, 25; BG 126, 14. S. Siegert, Folker. Selbstbezeichnungen der Gnostiker in den Nag-Hammadi-Texten. Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche. Herausgegeben von Eduard Lohse. 71. Band 1980. Walter de Gruyter. Berlin/ New York, 130; Siegert, Folker. Nag-Hammadi Register. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi mit einem deutschen Index. Angefertigt von Folker Siegert. Einführung von Alexander Böhlig. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1982, 121. Die Wendung υἱοὶ φωτός kommt auch in den Evangelien (Lk 16, 8; Joh 12, 36) vor. Haben die Gnostiker diese Wendung aus dem NT übernommen? Die Wendung N-ERE MPOYOEIN befindet sich in folgenden gnostischen Schriften von Nag-Hammadi: Das Wesen der Archonten (NHC II, 4), Die erste Apokalypse des Jakobus (NHC V, 3), Die Paraphrase des Seem (NHC VII, 1), Der zweite Logos des Grossen Seth (NHC VII, 2), Die Apokalypse des Petrus (NHC VII, 3), Die dreigestaltige Proténnoia (NHC XIII, 1). Nach ihrer Beziehung zum Christentum hat TRÖGER diese Nag-Hammadi-Texte in folgendem gruppiert: Das

Gegensatz zur Wendung „Söhne der Finsternis“, wie in Qumran. Die von Paulus aufgenommenen Anschauungen sind jenen Qumrans äußerst ähnlich, eine direkte Abhängigkeit von den Qumrantexten ist für Paulus jedoch nirgends nachzuweisen.¹³⁹⁰ Zwischen Qumran und dem 1. Thess fällt ein Unterschied auf: So sind es in der Theologie von Qumran nicht die Bewusstheit und die Wachsamkeit, die die Söhne des Lichts von den Söhnen der Finsternis unterscheiden, sondern das Einhalten der Gebote der Thora.

RUDOLF BULTMANN hat bemerkt, dass die Terminologie der Paränese 1 Thess 5, 4–6 gnostisch ist, wenn sie davon spricht, dass die Menschen dem Schlummer oder der Trunkenheit verfallen sind und nüchtern sein müssen.¹³⁹¹ BULTMANNs Schüler HANS JONAS hat gezeigt, dass die Gnostiker häufig die Existenz des Menschen in dieser Welt durch solche Begriffe wie Betäubung, Schlaf und Trunkenheit beschrieben haben.¹³⁹² Wenn in der gnostischen Literatur erzählt wird, dass der Weltschöpfer den Menschen nach der Schöpfung einschlafen lässt (Gen 2, 21)¹³⁹³, so ist dies ein Bild für die Lähmung der Erkenntnisfähigkeit des Menschen, dem das „Erwecken“ durch den „Ruf“ des Offenbarers oder durch die Erkenntnis gegenübersteht.¹³⁹⁴ Erst ein „Ruf“ von außen kann ihn „aufwecken“ oder „nüchtern machen“, d. h. seine Unwissenheit vertreiben.¹³⁹⁵ Dennoch lässt sich darüber streiten, ob die Terminologie der Paränese 1 Thess 5, 4–6 als „gnostisch“ bezeichnet werden kann, wie es bei BULTMANN zu finden ist. Wie FRIEDRICH mit Recht hingewiesen hat, zählen die antithetischen Aussagen vom Wachen und Schlafen, Nüchtern- und Trunkensein zu den damals weit verbreiteten moralischen Mahnungen, die auch außerhalb der Gnosis (z. B. in der stoischen Philosophie) vorkommen: Aus diesem Grunde müsste man hier wohl eher sagen, dass die Terminologie dieser Paränese in der Gnosis Parallelen aufweist – oder auch an die gnostische Terminologie erinnert. Ebenso wenig kann der Gegensatz zwischen dem Licht und der Finsternis als spezifisch gnostisch interpretiert werden, da er auch in der hellenistischen- und spätantiken Literatur (darunter in der griechischen Literatur¹³⁹⁶) außerhalb der Gnosis stark verbreitet ist. Ebenso kommt der Gedanke, dass das Wissen das Licht und die Unwissenheit die Finsternis ist, in der Antike auch außerhalb der gnostischen Literatur vor. Nichts desto trotz lässt sich jedoch festhalten, dass die Paränese 1 Thess 5, 4–6 sowohl mit dem Judentum als auch mit der Gnosis Berührungspunkte aufweist.

Wesen der Archonten gehört zu den gnostische Schriften, die ihrem Wesen nach nichtchristlich sind, aber christliche Elemente enthalten; Die Apokalypse des Jakobus, Der zweite Logos des Grossen Seth und Die Apokalypse des Petrus sind die christlich-gnostische Schriften; Protennoia ist nach TRÖGER ein „verchristlichter“ Text, d. h. ein Text, der nachträglich christianisiert wurde (Tröger, Einführung: Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung, 21). Auch in der Paraphrase des Seem sind keine eindeutig christlichen Einflüsse zu finden, weswegen auch dieser Text zu den nichtchristlichen gnostischen Schriften gehört (Wissel, Frederik. The Paraphrase of Shem. Introduction. In: The Nag Hammadi Library in English. Translated by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity. James M. Robinson, Director. Second Edition. E. J. Brill, Leiden 1984, 308). Wenn die überwiegende Mehrzahl dieser Schriften irgendwelche Beziehungen zum Christentum hat, ist es höchst wahrscheinlich, dass die koptische Wendung N·ERE MPOYOEIN von der neutestamentlichen Wendung *ὁὶ φωτός* abgehängt. Dies ist nicht verwunderlich – haben doch die christlichen Gnostiker viele neutestamentliche Begriffe und Wendungen benutzt. Hier darf man nicht vergessen, dass die christlichen Gnostiker sich selbst als Christen verstanden haben (S. 1. Teil, 1. 1).

¹³⁹⁰ Schnelle, Udo. Einleitung in das Neue Testament. 3., neubearbeitete Auflage. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1999, 64.

¹³⁹¹ Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 178.

¹³⁹² S. Jonas, The Gnostic Religion. S. dazu NHC I 3, 22, 2–19; NHC VI, 4, 39, 33–40, 7; Ev. Thom. Logion 28; Corpus Hermeticum I 27; bei Manichäern s. Haardt, Die Gnosis, 217.

¹³⁹³ S. z. B. in „Geheimschrift des Johannes“ BG 58, 16–59, 1.

¹³⁹⁴ Rudolph, Die Gnosis, 122.

¹³⁹⁵ Rudolph, *op. cit.*, 139.

¹³⁹⁶ Bultmann, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum, 323 ff.

10. Der Galaterbrief

Wie im ersten Thessalonicherbrief gibt es auch im Galaterbrief zweierlei Stellen, die sowohl mit der Gnosis als auch mit dem Judentum Ähnlichkeiten zeigen. Zunächst begegnen wir hier einer scharfen Polemik den Gegnern des Paulus gegenüber, die von manchen Wissenschaftlern mit den jüdischen Gnostikern gleichgesetzt wurden. Darüber hinaus kommen hier auch einige Motive vor, die wiederum einerseits an die Gnosis und andererseits an das Judentum erinnern. Eine wichtige Sonderfrage, die im Gal auftauchen wird, ist die Frage danach, wie diese Motive mit den Gegnern des Paulus in Verbindung gebracht werden können und ob diese Motive überhaupt irgendwelche Berührungen mit der Theologie der Gegner haben.

10. 1. Die Gegner des Paulus in Galatien und ihr Verhältnis zur Gnosis und zum Judentum

Der Anlass des Galaterbriefes ist das Auftreten von Irrlehrern in den galatischen Gemeinden; sein Zweck ist es, die Irrlehrer aus dem Felde zu schlagen und die Gemeinden wieder zum wahren Evangelium zurückzuführen.¹³⁹⁷ Aus diesem Grunde ist die Frage, wer diese Irrlehrer waren, bedeutend für das Verständnis des Galaterbriefes.

Aus den Aussagen und Andeutungen des Briefes ergibt sich hinsichtlich der Lehre der Gegner nach MUßNER folgendes:

- a) Die Gegner vertreten eine jüdische Gesetzesfrömmigkeit; die Galater wollen ja auf die Agitation der Gegner hin „unter dem Gesetz“ sein (4, 21) und „durch das Gesetz“ gerechtfertigt werden (5, 4). Den Gegnern selbst wirft der Apostel vor, dass sie selber das Gesetz nicht halten (6, 13).
- b) Damit hängt wesentlich die Beschneidungsforderung zusammen, die die Gegner erheben, wie aus dem Brief eindeutig hervorgeht (vgl. 5, 2; 6, 12: οὗτοι ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι; 6, 13: θέλουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι).
- c) Weiters steht damit auch eine bestimmte Kalenderfrömmigkeit im Zusammenhang, die sich als Beobachtung bestimmter „Tage, Monate, Zeiten und Jahre“ äußert (vgl. 4, 10) und die Galater dadurch erneut zum στοιχεῖα-Dienst verführen kann.
- d) Mit diesen Frömmigkeitsforderungen verbanden sich gewisse Vorwürfe der Gegner gegen Paulus, wie etwa folgende: er sei kein richtiger Apostel (vgl. 1, 1. 12); es ginge ihm bei seiner Verkündigung um den Beifall der Menschen (vgl. 1, 10); sein „Evangelium“ stimme nicht überein mit jenem der maßgebenden Männer der Urgemeinde (2, 2 ff); er lehne selber die Beschneidung nicht grundsätzlich ab (vgl. 5, 11). Wahrscheinlich spielten sie auch Jerusalem als Sitz der Urgemeinde und Ursprungsort des messianischen Heils gegen den Apostel aus.¹³⁹⁸

In der gängigen Forschungsliteratur finden sich aufgrund dieser Angaben durchaus unterschiedliche Urteile über die religionsgeschichtliche Herkunft der Gegner des Paulus in Galatien. Die überwiegende Anzahl der Wissenschaftler vermutet, die Gegner des Paulus in Galatien wären „Judaisten“, d. h. Judenchristen streng gesetzlicher Observanz.¹³⁹⁹ Bei ihrem

¹³⁹⁷ Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, 113.

¹³⁹⁸ Mußner, Franz. Der Galaterbrief. Fünfte, erweiterte Auflage. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Herausgegeben von Alfred Wikenhauser, Anton Vögtle, Rudolf Schnackenburg. Band IX. Herder. Freiburg Basel Wien 1988, 12.

¹³⁹⁹ Beyer, Hermann. Der Brief an die Galater. In: Beyer, Hermann, Althaus, Paul, Wendland, Heinz-Dietrich, Rendtorff, Heinrich, Heinzlmann, Gerhard, Oepke, Albrecht. Die Apostelgeschichte. Die Briefe des Apostels Paulus. Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Dritter Band. 7./8. Auflage. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1958, 1 ff.; Becker, Jürgen, Der Brief an die Galater. In: Becker, Jürgen, Conzelmann, Hans,

„Judaismus“ werden allerdings verschiedene Nuancen unterschieden: die „judaisierenden Heidenchristen“, d. h. die Heidenchristen, die das mosaische Gesetz zu befolgen haben (HIRSCH, MUNCK)¹⁴⁰⁰; die hellenistischen Judenchristen, deren Lehre auf „synkretistische Züge“ verweist (TALBERT, LÜHRMANN, SÖDING)¹⁴⁰¹ usw. Der Nomismus dieser Gegner steht außer Zweifel. Ihre „Kalenderfrömmigkeit“ hat viele Parallelen im antiken Judentum (vgl. z. B. 1 QS 1, 13–15; 9, 26–10, 8; 1 QM 2, 4; 10, 15; CD 3, 12–16; 16, 2–4; 1 QH 1, 24; 12, 4–9; Jub 6, 32. 36. 37; äthHen 72, 1; 75, 3 f; 79, 2; 84, 4. 7–10).¹⁴⁰² Die „synkretistischen Züge“ der Gegner wurden auf Grund des Begriffes τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal 4, 3) behauptet, wobei nicht sicher ist, ob dieser Begriff von den Gegnern stammt.¹⁴⁰³ Ohne über den Begriff des „Synkretismus“ hier zu diskutieren¹⁴⁰⁴, sollte man jedoch auch bei der „Hellenisten-Hypothese“ betonen, dass das Judentum seit der Entstehung der Diadochenreiche hellenistischen Einflüssen unterliegt¹⁴⁰⁵ und dass das traditionelle Judentum sogar in Palästina vom hellenistischen Denken stark beeinflusst wurde, so dass die neuere Forschung zunehmend davon Abstand nimmt, ein „hellenistisches“ und ein „palästinisches“ Judentum streng voneinander zu scheiden.¹⁴⁰⁶ In diesem Sinn war auch Paulus selbst ein „Hellenist“.

Am bedeutendsten für unser Thema ist wohl die Hypothese, wonach die Gegner des Paulus in Galatien Gnostiker waren. Schon LÜTGERT hat in seinem Buch „Gesetz und Geist“ (1919) die These vertreten, dass Paulus im Galaterbrief einen „Zweitfrontenkrieg“ zu führen hatte. Einmal gegen Judaisten, zum andern gegen pneumatisch-libertinistische Schwarmgeister. LÜTGERT beruft sich in seiner These von den zwei verschiedenen Gruppen innerhalb der galatischen Gemeinden vor allem auf Stellen wie 4, 21; 5, 4 und 6, 1, die sich jeweils nur auf einen Teil der Gemeinde beziehen können – eben auf eine ihrer beiden Gruppen. Während die Judaisten vor allem für die Beschneidung und das Gesetz agitieren, vertreten die Schwärmer nach LÜTGERT einen Begriff der Freiheit, der zu einer Missachtung des Liebesgebotes und jeder ethischen Gebundenheit führt. Mit den Judaisten setzte sich Paulus in jenen Abschnitten des Briefes auseinander, die das Gesetz zum ausdrücklichen Thema haben; mit den Schwärmern, die Libertinisten waren, im ethischen Schlussteil des Briefes¹⁴⁰⁷, d. h. im Lasterkatalog 5, 19–21, den LÜTGERT als Beweis für das Vorhandensein von Libertinisten in Galatien betrachtet.¹⁴⁰⁸ Diese Hypothese hat trotz ihrer Erneuerung durch ROPES keinen Anklang gefunden und – wie BECKER meint – „mit guten Gründen“: Eine Doppelfront lässt sich im Galaterbrief nicht erkennen. Paulus behandelt zwar verschiedene Sachprobleme, aber es fehlt schlechterdings jedes

Friedrich Gerhard. Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon. Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Herausgegeben von Gerhard Friedrich und Peter Stuhlmacher. Teilband 8. 15., durchgesehene und ergänzte Auflage (2. Auflage dieser Bearbeitung). 63.–66. Tausend. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1981, 3 ff; Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 115 ff.; Schenke/Fischer, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. I Bd, 81 ff.; Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, 118 ff.; Fischer, Altkristus, 123; Lohse, Uue Testamendi tekkelugu, 45–46.

¹⁴⁰⁰ Mußner, Der Galaterbrief, 16–17.

¹⁴⁰¹ Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 38; Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 117.

¹⁴⁰² Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 116–117; Mußner, Der Galaterbrief,

¹⁴⁰³ S. Abschnitt c. Für die Abstammung von den Gegnern sind z. B. SCHLIER, SCHMITHALS, STÄHLIN., MARXEN, EDUARD SCHWEITZER, BECKER (Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, 115; Becker, Der Brief an die Galater, 47 ff.). Dagegen (und für die paulinischen Abstammung dieses Begriffes) ist z. B. VIELHAUER (Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, 115–116).

¹⁴⁰⁴ Ich stimme mit RUDOLPH überein, wenn er sagt: „ist doch jede Religion strenggenommen ein synkretistisches Gebilde; „reine Religionen“ finden sich nur in Schreibtischtheorien“ (Rudolph, Die Gnosis, 307).

¹⁴⁰⁵ Becker, Der Brief an die Galater, 3.

¹⁴⁰⁶ Rudolph, Die Gnosis, 304.

¹⁴⁰⁷ Mußner, Der Galaterbrief, 15.

¹⁴⁰⁸ Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, 120.

Indiz, dass sie mit zwei zu unterscheidenden Personengruppen zusammenhängen. Paulus spricht vielmehr mit der Gemeinde über eine einzige Front, deren innerlich zusammenhängende Position er aspektweise nacheinander behandelt.¹⁴⁰⁹ Vor allem aber setzte sich die Erkenntnis durch, dass der Passus Gal 5, 13–6, 10, auf den LÜTGERT und ROPES sich stützen, formgeschichtlich zur Gattung der Paränese gehört, die nicht aktuell motiviert, sondern traditionell formuliert ist und deshalb keinen Aufschluss über die tatsächlichen moralischen Verhältnisse bei den Angesprochenen oder Adressaten gibt.¹⁴¹⁰

Trotz dieser Gegenargumente hat SCHMITHALS LÜTGERTs These von den pneumatischen Libertinisten aufgenommen und dahingehend radikalisiert, diese seien die einzigen Gegner des Paulus in Galatien; die Häretiker in Galatien seien nicht nomistische Judaisten – Judaisten habe es nach SCHMITHALS überhaupt nicht gegeben –, sondern judenchristliche Gnostiker mit ausgesprochenen libertinistischen Tendenzen.¹⁴¹¹ Das Vorhandensein des Libertinismus in Galatien vermutet SCHMITHALS wie LÜTGER auf Grund des Lasterkataloges 5, 19–21. Das Hauptargument für das Gnostikertum der Gegner des Paulus ist aber für SCHMITHALS die Kritik der Gegner am Apostolat von Paulus.¹⁴¹² SCHMITHALS schreibt:

„Gleich am Anfang des ersten Satzes des Galaterbriefes ist die defensive Polemik in voller Stärke da: Paulus soll sein Evangelium von Menschen empfangen haben: Denn ihr sollt wissen, Brüder, dass das von mir gepredigte Evangelium nicht menschlich ist; denn auch ich habe es nicht von einem Menschen empfangen noch gelernt, sondern durch Offenbarung Jesu Christi (Gal 1, 11 f.). Für die schismatischen Christen in Galatien sind also Reinheit des Evangeliums und Unmittelbarkeit des Apostolates unlösbar voneinander [---].¹⁴¹³ Wer bekämpft dann aber Paulus mit dem grundlegenden Argument, der Apostel müsse seine apostolische Vollmacht und damit automatisch sein Evangelium direkt von Gott bzw. Christus empfangen haben, so dass Paulus in Gal 1, 12 entgegnet, auch er habe – nämlich wie sie es von sich behaupten – das Evangelium nicht von Menschen, sondern durch eine ἀποκάλυψις empfangen? Nun, dies Argument ist genuin gnostisch. Der gnostische Apostel weist sich nicht durch eine Traditionskette, durch die apostolische Sukzession aus, sondern durch direkte pneumatische Berufung. Wenn Paulus sagt: „Bin ich nicht ein Apostel; habe ich nicht Jesus unseren Herrn gesehen?“ (1. Kor 9, 1), so ist diese Zusammenstellung, die eine Gleichung darstellt, im Ursprung typisch gnostisch. Der gnostische Apostel wird direkt von Gott berufen. Er erweist sich dann als solcher durch die σημεῖα τοῦ ἀποστόλου (2. Kor 12, 12), nämlich ἐν σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν (2. Kor 12, 12; Röm 15, 19; Hebr 2, 4), d. h. durch die ekstatische Bezeugung des Pneuma-Selbst.“¹⁴¹⁴

Die Beschneidungsforderung der Gegner des Paulus erklärt SCHMITHALS allegorisch: die Gnostiker hätten sie nicht jüdisch, sondern gnostisch als „Befreiung des Pneuma-Selbst von dem Kerker dieses Leibes“¹⁴¹⁵ verstanden. SCHMITHALS verneint nicht, dass die Irrlehrer in Galatien die Beschneidung auch wirklich ausgeübt haben, vermutet aber als Grund für die Ausübung den Versuch, der Verfolgung durch die Synagoge zu entgehen, die den Juden Paulus wegen seiner gesetzesfreien Mission traf (5, 11; 2 Kor 11, 24)¹⁴¹⁶, d. h., dass die Gegner des

¹⁴⁰⁹ Becker, Der Brief an die Galater, 3.

¹⁴¹⁰ Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, 120; vgl. auch Becker, Der Brief an die Galater, 3.

¹⁴¹¹ Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, 120–121.

¹⁴¹² Schmithals, Paulus und die Gnostiker, 13 ff.

¹⁴¹³ Schmithals, *op. cit.*, 13.

¹⁴¹⁴ Schmithals, Paulus und die Gnostiker, 19–20.

¹⁴¹⁵ Schmithals, *op. cit.*, 27.

¹⁴¹⁶ Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 38.

Paulus in Galatien nicht Nomisten (Judaisten) waren, wie die überwiegende Mehrzahl der Exegeten meint.

Die Gnostiker-Hypothese von SCHMITHALS wurde vielfach kritisiert. So sagt BECKER, dass die Gnostikerthese nicht zu überzeugen vermag, da sie von drei Voraussetzungen abhängt: 1) der Vorwurf paulinischer Abhängigkeit von den Jerusalemer Autoritäten, der aus Gal 1, 10 ff. erschlossen wird, sei typisch gnostisch; 2) die Mahnungen in 5, 13–6, 10 seien konkret gegen eine gnostische Front formuliert; 3) die paulinische Polemik in 4, 9 f.; 6, 12 f. könne nur auf gnostische Missionare abzielen.¹⁴¹⁷ All diese Voraussetzungen sind jedoch unzureichend begründet. Wie VIELHAUER erwähnt, basiert das Argument, dass die Auffassung, die Echtheit des Evangeliums werde durch den unmittelbar göttlichen Ursprung des Apostolates garantiert und ausgewiesen, von Paulus und seinen Gegnern geteilt werde, nicht aber von den Jerusalemern, und typisch gnostisch sei, auf der unhaltbaren These vom gnostischen Ursprung des Apostolates¹⁴¹⁸ und auf der Eintragung von Motiven aus den Korintherbriefen in den Gal.¹⁴¹⁹ Was die Mahnungen in 5, 13–6, 10 betrifft, legt 1, 10 ff. ein anderes Verständnis nahe: Die Mahnungen zum christlichen Verhalten in 5, 13–6, 10 sind schwerlich konkret polemisch zu verstehen, und von den Stellen 4, 9 f.; 6, 12 f. bezeugt gerade letztere die judaistische Grundposition, die erstere hingegen bringt keineswegs sichere gnostische Indizien.¹⁴²⁰

Festzuhalten ist, dass die Gnostiker-Hypothese von SCHMITHALS nicht ausreichend begründet ist, weshalb sie sich in der Forschung nicht durchsetzen konnte. Es gibt nur einige Wissenschaftler, die bei den Gegnern des Paulus auch gnostische Züge erkennen. So bemerkt MARXEN, dass Paulus „sich ja nicht eigentlich in eine unmittelbare Auseinandersetzung mit dieser Häresie“ einlässt, sondern „die Auseinandersetzung am Gesetz“ durchführt; „und er führt sie so durch, wie er sie auch dann hätte durchführen können, wenn seine Gegner pharisäische Judaisten gewesen wären, was sie doch offenbar nicht waren“. Wer in Galatien gegen die Beschneidung predige, habe in Wirklichkeit doch keine Verfolgung zu erwarten, was jedoch nach Gal 5, 11 der Fall zu sein scheine. Daraus könne man ersehen, „dass Paulus von sich aus (im Zusammenhang mit älteren Erfahrungen) die Beschneidungspraxis interpretiert“, eben im pharisäisch-judaistischen Sinn, der den Gegnern in Wirklichkeit fern lag. Denn die „galatische Beschneidung sollte ja gar nicht unter das Gesetz stellen“. So lösen sich nach MARXEN „die verschiedenen Schwierigkeiten am besten, wenn man annimmt, dass Paulus die Position der Gegner nicht völlig durchschaut. Seine Nachrichten dürften ungenau gewesen sein. Er hört vom Auftreten dieser Leute, die ethisch offenbar wenig gefestigt sind. Er hört ferner, dass sie die Beschneidung bringen. – Nun hat er seine Erfahrung auf dem Apostelkonzil gemacht. Man hat ihm dort zugestanden, dass die Heiden nicht beschnitten werden sollen. Um der Freiheit des Evangeliums willen kann die Beschneidung von den Heiden nicht gefordert werden. Wird sie nun doch nach Galatien gebracht, ist seine Reaktion verständlich. Die Freiheit des Evangeliums ist in Gefahr. Die Galater fallen zurück. Sie fallen zwar unter die Weltelemente; davon hat Paulus gehört. Aber er setzt sie mit dem Gesetz gleich, denn der Beschnittene gehört (nach

¹⁴¹⁷ Becker, Der Brief an die Galater, 3.

¹⁴¹⁸ S. Schmithals, Walter. Das kirchliche Apostelamt. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. 79. 1961. Kritik dazu s. Haenchen, Simon Magus in der Apostelgeschichte, 268–270. HAENCHEN sagt: „Methodisch bedenklich ist bei SCHMITHALS die allzu freie Art, mit der er Traditionen aus sehr verschiedenen Zeiten und Quellen so anführt, als stünden sie gleichrangig nebeneinander. [...] Aber für die entscheidende These, dass man zuerst besonders für die Mission begabte Gnostiker „Apostel“ nannte, reichen die Hinweise auf Stellen wie Epist Apost I oder Apost Const VI 8 nicht aus, wo von Lügenaposteln, von *ψευδαπόστολοι*, die Rede ist. Denn diese Ausdrücke sind als Gegenbild des christlichen Apostolats gebildet“ (Haenchen, *op. cit.*, 269–270).

¹⁴¹⁹ Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, 121–122.

¹⁴²⁰ Becker, Der Brief an die Galater, 3.

Paulus) der Herrschaft des Gesetzes unterstellt. So hängt seine Polemik gegen dieses Unterstellen unter das Gesetz damit zusammen, dass er die Beschneidungspraxis in Galatien überinterpretiert.“ Auch die Freiheit des Evangeliums sei „kein konkret veranlassendes Thema, sondern ein (auf Grund seiner Nachrichten) von Paulus konstruiertes...Denn das eben liest er aus den knappen Nachrichten heraus: Die Gegner veranlassen die Gemeinden zum Rückfall. Tatsächlich aber brachten sie etwas Neues: einen christlich-jüdisch-gnostischen Synkretismus.“¹⁴²¹

Nach MARXEN bekämpft Paulus gar nicht die in Galatien wirkenden Gegner, sondern vielmehr sein eigenes Phantasieprodukt, d. h. ein durch und durch falsches Bild, das er sich von ihnen macht.¹⁴²² Ohne näher darauf einzugehen, ob Paulus die Nachrichten über die Gegner in Galatien nun falsch physiognomisiert hat¹⁴²³ oder nicht, möchte ich betonen, dass „der Synkretismus“ noch nicht ohne weiteres mit der Gnosis gleichzusetzen ist. Letzteres ist das allgemeine religiöse Kolorit des Zeitalters des NTs. Bei den Gegnern des Paulus in Galatien begegnen wir manchen Motiven, die auch mit der Gnosis bestimmte Berührungspunkte haben (vielleicht der Begriff τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal 4, 3), aber kein einziges davon ist nur für die Gnosis charakteristisch. Häufig lassen sich bei diesen Gegnern jene Züge erkennen, die Parallelen zum Judentum haben (Beschneidungsforderung, „Kalenderfrömmigkeit“). Am überzeugendsten ist deshalb immer noch die von der Mehrzahl der Exegeten vertretene und seit BAUR etablierte These, die Gegner des Paulus in Galatien wären judenchristliche Missionare (strenger Provenienz) gewesen, die von außen in die Gemeinde eingedrungen wären und das gute Verhältnis zwischen Gemeinde und Apostel zerstört hätten (vgl. Gal 5, 7; 4, 13–15).¹⁴²⁴

10. 2. Die Motive, die mit der Gnosis und mit dem Judentum die Berührungspunkte haben

10. 2. 1. Die negative Beurteilung des Gesetzes und die Vorstellung, dass das Gesetz Gottes durch Engel erlassen wurde

In Gal 3, 19 fragt Paulus: Τί οὖν ὁ νόμος; und antwortet: τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται, διαταγεῖς δι’ ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου.

Vieldeutig und umstritten ist in diesem Abschnitt das erste Wort. Als Übersetzungen davon sind bekannt: Was ist das Gesetz? oder: Wozu das Gesetz? Nach OEPKE zeigt die genaue Parallele Röm 3, 1, dass Paulus τί als Pronomen und nicht als Konjunktion gebraucht. OEPKE meint, dass allein die Vertreter der zweiten Auffassung in ihrer Annahme richtig liegen, dass in solchen Fällen nicht nach der Beschaffenheit des Subjekts gefragt wird, sondern nach seiner Bedeutung, nach Aufgabe und Zweck (vgl. 1. Kor. 3, 5): Was hat das Gesetz im Heilsplan Gottes zu bedeuten? Hat es überhaupt etwas zu bedeuten? Ist es nicht ein Fremdkörper? Die Antwort ist in Verbindung mit letzterem zu sehen: Zur Thora (und dem Buch Josua) sind die übrigen Bücher des AT nur der Sünde Israels wegen hinzugesetzt worden. Paulus sagt, die Thora (im engeren Sinn) sei selbst ein Zusatz (προσετέθη), und zwar – da das früher geschriebene in Kraft bleibt – nicht ein gleichberechtigter, nun maßgeblicher Zusatz, ein „Kodizill“ des Testators, sondern vielmehr ein Anhängsel, vielleicht gar ein Gegentestament von fremder Hand. Über die Herkunft

¹⁴²¹ Mußner, Der Galaterbrief, 18–19.

¹⁴²² Schenke/Fischer, Karl Martin. Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. I Bd., 88.

¹⁴²³ Dazu s. Mußner, Der Galaterbrief, 27–28.

¹⁴²⁴ Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 116.

bleiben wir einstweilen im Unklaren. Der Ausdruck ist absichtlich undefiniert, wie auch in Röm 5, 20. Das dortige *παρεισῆλθεν* erinnert an *παρεισῆλθον* in Gal 2, 4. Auch das Gesetz hat sich in den Text eingeschlichen. Paulus behauptet, die Thora sei da um der Übertretungen willen, das bedeutet, um sie hervorzurufen (*τῶν παραβάσεων χάριν*). *χάριν* statt dessen als Ursache zu verstehen, ist sprachlich zwar möglich (1. Joh 3, 12; Luk 7, 47). Ebensooft gibt es jedoch den Zweck an (Tit 1, 11; 1. Tim 5, 14; Judas 16). Was Paulus nun wirklich meint, sagt er im Röm 4, 15; 5, 20; 7, 7 ff. mit voller Deutlichkeit: Das Gesetz regt die unter Umständen vorhandene Sünde zur bewussten Übertretung an und provoziert daher den Zorn Gottes und den Tod, ja, es reizt geradezu zum Sündigen an.¹⁴²⁵

Die überwiegende Mehrzahl der Exegeten hat gezeigt, dass die Beurteilung des Gesetzes durch Paulus im Galaterbrief negativ ist. Man spricht von der „Abwertung oder Degradierung des Gesetzes“ (BECKER¹⁴²⁶) oder sogar von der „Inferiorität des Gesetzes“ (MÜßNER¹⁴²⁷, OEPKE¹⁴²⁸).

Ebendiese negative Beurteilung des Gesetzes provoziert die Frage nach der Bedeutung des Gesetzes (*Τί οὖν ὁ νόμος;*) überhaupt (BECKER).¹⁴²⁹ Selbstverständlich muss es auch nach Paulus eine gesetzliche Ordnung des menschlichen Gemeinschaftslebens geben. Aber im Verhältnis zu Gott bringt das Gesetz nicht das Heil, es deckt vielmehr gerade die Heillosigkeit auf (BEYER).¹⁴³⁰ Deswegen stellt sich die Frage, ob das Gesetz gegen die Verheißungen Gottes steht. (BECKER).¹⁴³¹

Nach BECKER wurde der theologische Ort des Gesetzes in Gal 3, 19 durch Paulus in vier lapidaren Sätzen bestimmt, die nur abwertende Aussagen enthalten. Die erste Aussage (*τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη*) lautet: Das Gesetz ist Nachtrag und Sündenspiegel. Auch Veranlassung und Aufgabe des Gesetzes sind nicht positiv: Es soll längst nach dem Auftreten der Sünde diese als Übertretung darstellen (Röm 4, 15). Es besitzt also weder die Kraft, die bestehende Sündhaftigkeit zu heilen, noch die Kraft, neue Sünde zu verhindern.¹⁴³² Es kann dem Sünder nur seinen empirischen Zustand aufdecken, ihn als gottlos, nächstenfeindlich, totverfallen und mit sich selbst im Zwiespalt lebend bloßstellen (vgl. Röm 3, 20; 5, 20; 7, 7 ff.; (indirekt:) 13, 8 ff.; Gal 5, 14 f.; natürlich auch zum Ganzen Gal 3, 10 ff.). Es hat nicht die geringste Heilsfunktion, sondern qualifiziert den Sünder zu einem offen erkennbaren Gesetzesbrecher. Dies schließt jede Konkurrenz zur Verheißung aus.¹⁴³³

Die zweite Aussage (*ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται*) ergänzt den Zeitaspekt, indem sie die Aufgabe des Gesetzes in Richtung Zukunft hin eingrenzt: Die Zeit des Gesetzes hat den eindeutigen Charakter eines Interregnums, dass mit Christus abgeschlossen ist¹⁴³⁴. Das Gesetz

¹⁴²⁵ Oepke, Albrecht. Der Brief des Paulus an die Galater. 5. Auflage. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1984, 115.

¹⁴²⁶ Becker, Der Brief an die Galater, 41–42.

¹⁴²⁷ Mußner, Der Galaterbrief, 247.

¹⁴²⁸ Oepke, Der Brief des Paulus an die Galater, 116.

¹⁴²⁹ Becker, Der Brief an die Galater, 42.

¹⁴³⁰ Beyer, Der Brief an die Galater, 29.

¹⁴³¹ Becker, Der Brief an die Galater, 42.

¹⁴³² Vgl. LIETZMANN: „*τῶν παραβάσεων χάριν* ist nicht „um den Übertretungen zu wehren“, sondern „um sie zu mehren“ und nach Röm 4, 15; 5, 13 zur bewußten Sünde zu stempeln und so die Aussichtslosigkeit des Gesetzesweges deutlich zu zeigen“ (Lietzmann, Hans. An die Galater. Handbuch zum Neuen Testament. Herausgegeben von Hans Lietzmann. 10. Zweite., neubearbeitete Auflage. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1923, 20–21.

¹⁴³³ Becker, Der Brief an die Galater, 42.

¹⁴³⁴ Vgl. LIETZMANN: „*τὸ σπέρμα* ist Christus, welcher der Gesetzesherrschaft ein Ende machte“ (Lietzmann, An die Galater, 21). S. auch: Schlier, Heinrich. Der Brief an die Galater. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Siebente Abteilung – 10. Auflage. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1949, 108. SCHLIER

tritt später als die Abrahamsverheißung (3, 17) auf und hat mit dem Erscheinen dessen, der Abraham als Heilsifter angekündigt wurde, seine Schuldigkeit getan, weil Christus vom Fluch des Gesetzes befreit (3, 13).¹⁴³⁵

Die dritte Aussage (διαταγείς δι' ἀγγέλων) nimmt dem Gesetz den göttlichen Offenbarungscharakter. Paulus umgeht die in Röm 7, 12. 22; 8, 7 erhaltene Auffassung, das Gesetz sei von Gott gegeben. Gott hat zwar die Verheißung gestiftet, doch das Gesetz haben Engel verordnet. Man darf diese eindeutige Angabe nicht dahingehend interpretieren, als würde der Apostel von den Engeln als von Begleitern Gottes oder als dessen Mittlern sprechen. Zum einen handeln sie allein; eine Erwähnung Gottes fehlt und sollte nicht in den Text hineingedeutet werden. Zum anderen ist die Mittlerschaft erst in der nächsten Aussage aktuell und hier als Folge der Vielzahl von himmlischen Offenbarungsträgern einem einzigen Menschen, nämlich Mose, übertragen. Will man nach dem göttlichen oder widergöttlichen Charakter der Engel fragen, so läßt sich aus 3, 23 f.; 5, 13 f. schließen, dass der Apostel das Gesetz nicht widergöttlichen Mächten, sondern der Heilsökonomie wie auch dem Willen Gottes zuordnet. Dies stimmt mit Röm 7, 12. 22; 8, 7 überein. Also wird man in Gal 3, 19 schwerlich an widergöttliche Engel denken können. Vielmehr ist die Aufgabe der Engel dann – über die direkte Textaussage hinaus – in einer Mittlerschaft im Auftrag Gottes zu sehen. Paulus schweigt davon um des Kontrastes der Verheißung und um der Degradierung des Gesetzes willen. Es ist nun einzig von unteren Mächten gegeben.¹⁴³⁶

Die vierte Aussage (ἐν χειρὶ μεσίτου) betrifft den Mittler. Es sollte kein Zweifel darüber bestehen, dass Mose gemeint ist. Abraham konnte als Adressat der Verheißung direkt angesprochen werden. Die Mitteilung des Gesetzes erfolgt nur über den Mittler, da nicht Gott – also ein Einzelner – das Gesetz offenbart, sondern eine Mehrzahl, die Engel. Somit stützt die überlieferte Mittlerschaft des Mose die These der Engelloffenbarung. Dieser Gedankengang macht klar, wie außergewöhnlich die Aussage über die Engel als den alleinigen Offenbarern des Gesetzes den Lesern auch nach Paulus erscheinen musste. Ganz nebenbei wird zugleich aus dem hochgeehrten jüdischen Mose ein Mann, dessen Aufgabe nur noch Indiz ist für die Inferiorität des Gesetzes.¹⁴³⁷

Am interessantesten ist für unser Thema die Behauptung, dass das Gesetz διαταγείς δι' ἀγγέλων. Haben hier die Engel als Urheber des Gesetzes gesehen? Das Verbum διατάσσειν bedeutet hier „anordnen“, verordnen im allgemeinen Sinn¹⁴³⁸ und wird u. a. in der Behördensprache und auch bei testamentarischen Anordnungen verwendet. Aufrällig ist jedoch, dass der Apostel nicht sagt: διαταγείς ὑπ' ἀγγέλων, sondern die Präposition διὰ verwendet. MUßNER sagt, dass διὰ bei Personen auch den Urheber bezeichnen, also für ὑπό stehen kann, aber in Verbindung mit passiven Verben (wie an unserer Stelle) meist nicht direktes Vorgehen, sondern vermittelnde Beteiligung vorzuliegen scheint.¹⁴³⁹ Die Auffassung des Apostels ist also jene, dass Mose das Gesetz nicht direkt von Gott, sondern „durch Vermittlung der Engel“ verordnet wurde.¹⁴⁴⁰ SCHLIER hingegen interpretiert die Präposition διὰ hier kausal, und nicht,

lenkt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass das Perfekt ἐπήγγελλται, das passivisch, nicht medial zu verstehen ist, wiederum die fortdauernde Wirksamkeit jener einmal gegebenen Verheißung anzeigt. Das Gesetz ist also befristet. So wie es in der Geschichte einen Anfang hatte, so hat es auch ein Ende. So wie es nicht von Ewigkeit war, so ist es nicht in Ewigkeit (Schlier, Der Brief an die Galater, 108).

¹⁴³⁵ Becker, Der Brief an die Galater, 43.

¹⁴³⁶ Becker, Der Brief an die Galater, 43.

¹⁴³⁷ Becker, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁴³⁸ Mußner, Der Galaterbrief, 247; Schlier, Der Brief an die Galater, 109.

¹⁴³⁹ Mußner, Der Galaterbrief, 247.

¹⁴⁴⁰ Mußner, *op. cit.*, *ibid.*

wie MUßNER, instrumental. Er weist darauf hin, dass der Vermittler erst an zweiter Stelle genannt wird. Dort ist aber die vermittelnde Tätigkeit durch das deutliche ἐν χειρὶ ¹⁴⁴¹ angezeigt und SCHLIER merkt an, dass immerhin auch zwischen einem kausalen διὰ und einem ὑπό noch ein gewisser Unterschied bleibt: διὰ dient zur Bezeichnung einer relativ selbständig wirkenden *causa secunda*. Nach SCHLIER sind die Engel also von Paulus auf bestimmte Art und Weise als Urheber des Gesetzes gemeint.¹⁴⁴² Ähnlich argumentiert auch OEPKE. Er schreibt: „διὰ dient im Unterschied von ὑπό zur Bezeichnung eines Urhebers zweiten Grades. Der Sinn ist also wohl folgender: Bei der Gesetzgebung walteten die Engel relativ selbständig; nicht ohne Gott, gewiss; aber auch nicht in seinem Auftrag, eher unter seiner einstweiligen Duldung.“¹⁴⁴³ Wie aber kommt Paulus zu der Ansicht, dass das Gesetz Gottes durch Engel erlassen wurde?

Wir begegnen dieser Anschauung im NT noch an weiteren Stellen (Apg 7, 38. 53; Hebr 2, 2), sie weist jedoch viele Parallelen zu alttestamentlichen und jüdischen Überlieferungen auf und entstammt diesen. Schon LXX begegnen wir dem Bild, dass Engel bei der Gesetzgebung beteiligt werden (so z. B. Deut 33, 2).¹⁴⁴⁴ Die Naturerscheinungen, unter welchen der grundlegende Anfang der Gesetzgebung erfolgte (Ex 19, 16–19; 20, 18; Deut 4, 11), verstand man nach israelitischer Auffassung von Engeln (Ps 104, 4 cf Ps 103, 20 f.) als Wirkungen dieser. In deren Begleitung ist Gott auf Sinai erschienen (Ps 68, 18; Deut 33, 2, unzweideutig nach LXX) und in dem durch Engel bewirkten posaunenartigen Schall hat Gott zu Moses gesprochen (Ex 19, 19).¹⁴⁴⁵ Wir begegnen im Judentum aber auch der Vorstellung, dass das Gesetz direkt durch die Engel erlassen wurde. So sagt Josephus (*Ant.* XV, 5, 3 § 136): „Das Beste unserer Lehren und das Heiligste in unseren Gesetzen haben wir durch Engel von Gott (δι' ἰγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ) gelernt“. Später begegnen wir dem Bild, dass Engel bei der Gesetzgebung beteiligt werden, in der rabbinischen Literatur.¹⁴⁴⁶ Fest steht, dass Paulus solche Anschauungen aus dem Judentum übernommen hat, aber – und dies muss an dieser Stelle besonders betont werden – in diesem Zusammenhang lassen sich zahlreiche Unterschiede zwischen Paulus und der traditionellen jüdischen Anschauung feststellen. Diese Unterschiede sind meiner Meinung nach folgende:

1) Für die Juden bedeutete das Gesetz den Heilsweg für Israel, für Paulus aber ist das Gesetz im Gal 3, 19 alles andere als der Heilsweg;

2) Für die Juden war das Gesetz die Grundlage von Welt und Geschichte. Dies kommt u.a. dadurch zum Ausdruck, dass man die Gültigkeit des Gesetzes vor aller Zeit beginnen und bis ans Ende der Welt währen lässt.¹⁴⁴⁷ Für Paulus ist das Gesetz nicht das ewige νόμος, sondern ein Phänomen, das zeitlich begrenzt ist;

3) Obwohl Paulus wie die jüdischen Sagen die Vermittlung des Gesetzes durch Engel anspricht, tut er dies nicht, um die Würde und Herrlichkeit des Gesetzes zu betonen, wie es bei den jüdischen Überlieferungen der Fall ist, sondern ganz im Gegenteil seine Minderwertigkeit,

¹⁴⁴¹ ἐν χειρὶ ist Hebraismus für *bö jad* (Schlier, *Der Brief an die Galater*, 109; Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 115).

¹⁴⁴² Schlier, *Der Brief an die Galater*, 109.

¹⁴⁴³ Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 116.

¹⁴⁴⁴ Mußner, *Der Galaterbrief*, 247; Schlier, *Der Brief an die Galater*, 109; Zahn, *Theodor. Der Brief des Paulus an die Galater*. R. Brockhaus, 176.

¹⁴⁴⁵ Zahn, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁴⁴⁶ S. Billerbeck, *Paul. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*. Erläutert aus Talmud und Midrasch. Vierte, unveränderte Auflage. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München MCMLXV, 554–556.

¹⁴⁴⁷ S. z. B. Spr. 8, 22: die Weisheit ist das Gesetz; Apk Bar 4, 1: „Dies ist das Buch der Gebote Gottes und das Gesetz, das in Ewigkeit bleibt“. S. auch Schlier, *Der Brief an die Galater*, Anmerkung 2 S. 108.

seinen Abstand von Gott: Es ist nicht sein eigener Wille und nicht sein eigenes Werk.¹⁴⁴⁸ Oder in den Worten von MUßNER: Paulus hat in Gal 3, 19 die Anschauung, dass das Gesetz Gottes durch Engel erlassen wurde, aufgenommen, um die Inferiorität des Gesetzes im Vergleich mit der Verheißung sicherzustellen.¹⁴⁴⁹ Ähnlich argumentiert auch OEPKE.¹⁴⁵⁰

OEPKE, der die kausale Interpretation der Präposition διὰ vertritt, stellt die Frage, ob Paulus nur sagen will, das Gesetz stamme bloß mittelbar von Gott, oder ob er die viel weiter gehende Meinung vertritt, das Gesetz stamme überhaupt nicht von Gott, es sei ein Gegenunternehmen (feindlicher?) Engel gegen die Verheißung Gottes, und OEPKE meint des weiteren, dass die Logik dieses Abschnittes eher auf das letztere rückschließen lasse. Nach OEPKE kommt Paulus hier der weit verbreiteten, bis in seine Zeit zurückgehenden gnostischen Überlieferungen sehr nahe.¹⁴⁵¹ Man kann nicht behaupten, dass die Engel hier – wie in der Gnosis – widergöttliche Mächte sind, aber dennoch hat die paulinische Ansicht, wonach das Gesetz durch Engel erlassen wurde, Ähnlichkeiten mit der Gnosis.

Wie ich bereits im II Teil, 3. 1. f. gezeigt habe, ist die negative Beurteilung des Gesetzes für die Gnosis kennzeichnend, und wie im II Teil, 4. a. b. erwähnt, enthält die Gnosis auch die Vorstellung von den Engeln. Bei den Mandäern begegnen wir der Auffassung, dass das Gesetz („ein Buch des Frevels und des Truges“) durch sieben Planeten geschrieben und in die Hände des Shanish-Adonai gelegt wurde. Adonai gab das Gesetz wiederum für Misha bar Amra (Moses).¹⁴⁵² Deswegen sagt SCHLIER:

„Es enthält also die gnostische Tradition gegenüber der sonst bei den Rabbinern, in den Apokryphen und im NT auftauchenden Überlieferung (mit Ausnahme von Hb 2, 2, vgl. 7, 18) gerade das Moment, dass Paulus im Zusammenhang unserer Stelle betont: das Gesetz gehört nicht zur Offenbarung des gnädigen Gottes. Es steht der Verheißung gegenüber nicht nur auf der tieferen Stufe einer mittelbaren Gabe Gottes, sondern es ist überhaupt keine Gabe Gottes. [---] Das Gesetz ist ein fluchbringender (3, 13), die Sünden erweckender, zeitlich begrenzter Zusatz zur Verheißung, den die Engelmächte machten und nicht Gott.“¹⁴⁵³

Zusammenfassend möchte ich festhalten, dass die paulinische Anschauung vom Gesetz und von den Engeln nicht mit der gnostischen Anschauung derselben gleichgesetzt werden kann. Die paulinische Anschauung in Gal 3, 19 hat ihre Parallelen sowohl im Judentum als auch in der Gnosis; sicherlich haben die Gnostiker die Vorstellung, dass das Gesetz durch Engel erlassen wurde, aus dem Judentum übernommen und modifiziert.¹⁴⁵⁴ Aber auch Paulus hat im Galaterbrief diese Vorstellung „umfunktioniert“ – seine Anschauung vom Gesetz und den Engeln steht hier der gnostischen Anschauung näher als der rabbinischen.

10. 2. 2. Der Begriff τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου

Im Galaterbrief gibt es zwei Stellen, an denen der Begriff τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου erwähnt wird: Gal 4, 3 und 9 (ohne Genitiv-Zusatz τοῦ κόσμου). Da mir an diesen Stellen auch der Kontext wichtig erscheint, möchte ich im Folgenden jene Abschnitte zitieren, in denen dieser Ausdruck enthalten ist. So schreibt Paulus im Gal 4, 1–3:

¹⁴⁴⁸ Beyer, Der Brief an die Galater, 29.

¹⁴⁴⁹ Mußner, Der Galaterbrief, 247.

¹⁴⁵⁰ Oepke, Der Brief des Paulus an die Galater, 116.

¹⁴⁵¹ Oepke, Der Brief des Paulus an die Galater, *ibid.*

¹⁴⁵² Das Johannesbuch c. 54, 198.

¹⁴⁵³ Schlier, Der Brief an die Galater, 112.

¹⁴⁵⁴ Böhlig, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi, 129.

Λέγω δέ, ἐφ' ὅσον χρόνον ὁ κληρονόμος νήπιός ἐστιν, οὐδὲν διαφέρει δούλου κύριος πάντων ὄν, ἀλλὰ ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶν καὶ οἰκονόμους ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός. οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι: ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν.

Und weiter, im Gal 4, 8–11, schreibt er:

Ἄλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδόρες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς· νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε; ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς, φοβοῦμαι ὑμᾶς μή πως εἰκῆ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς.

Gal 4, 3 zeigt, dass die Zeit bis zur Ankunft des Glaubens – d. h. bis zur Ankunft Christi – unter den Weltelementen die Zeit der Sklaverei (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου) gewesen ist.¹⁴⁵⁵ Die Erlösung, worüber Paulus im Gal schreibt, bedeutet die Freiheit von den Weltelementen. Was sind nun aber die Weltelemente?

Der Begriff *στοιχεῖον* hat im Griechischen viele unterschiedliche Bedeutungen: Buchstabe, elementares Prinzip der Wissenschaft oder des Unterrichtes, fundamentale Voraussetzung eines Beweises; diese Bedeutungen kommen nicht in Frage.¹⁴⁵⁶ Andere Bedeutungen sind: die Urbestandteile, die Grundstoffe, die Elemente, die materiellen Grundlagen der Erscheinungswelt (z. B. die vier Elemente: die Luft, das Feuer, das Wasser, die Erde); die Elementargeister, die Elemente repräsentieren; die Gestirne.¹⁴⁵⁷ Unter den Exegeten herrschen verschiedene Meinungen darüber vor, was im Galaterbrief mit dem Begriff τὰ στοιχεῖα oder τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου konkret gemeint ist. Einige Beispiele:

LIETZMANN meint, dass die Knechtschaft unter die *στοιχεῖα* nicht einfach = Götzendienst sein kann: den bezeichnet er v. 8 ganz präzise als ein δουλεύειν τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς. Analog zu v. 3 nennt Paulus auch in v. 9 den Abfall zum Judentum ein πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ *στοιχεῖα* und definiert den Inhalt dieser *στοιχεῖα* –Knechtschaft näher als ein Beobachten von Tagen, Monaten, Zeiten und Jahren. LIETZMANN sagt: „An dieses letztere haben wir uns für das Verständnis zu halten, wenn es auch nicht den vollen Inhalt der *στοιχεῖα* –Knechtschaft auszumachen braucht. Denn wie das betont πάλιν, πάλιν ἐνώθεν klar zeigt, haben die Galater bereits als Heiden unter den *στοιχεῖα* gestanden und werden als Judenchristen wieder in diese Lage zurückkehren. Es muß also mit dem Ausdruck etwas bezeichnet sein, was sowohl auf Juden wie auf Heiden zutrifft“.¹⁴⁵⁸ Der Ausdruck *στοιχεῖα* kann Gestirne bezeichnen; LIETZMANN spricht davon, dass auch die Hauptstücke der jüdischen Zeremonialreligion, Sabbath, Neumondstag, Passah, Neujahr u. a. vom Lauf der Gestirne abhängig sind. Dass in jüdischen Kreisen ein besonderer Kult der Sternengel bestanden habe, kann nach LIETZMANN aus unserer Stelle allein nicht gefolgert werden, wie es z.B. der Verfasser des *Kerygma Petri* (bei Clem. Alex. *Strom.* VI 5, 41) macht; es wird aber durch die Parallele Kol 2, 16–20

¹⁴⁵⁵ Schlier, *Der Brief an die Galater*, 133.

¹⁴⁵⁶ Schlier, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁴⁵⁷ Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, 1279–1280.

¹⁴⁵⁸ Lietzmann, *An die Galater*, 24.

sichergestellt.¹⁴⁵⁹ Deswegen meint LIETZMANN: Paulus wählt absichtlich den vieldeutigen Ausdruck, der zugleich heidnischen und jüdischen Ritus trifft: bei den Juden dominieren die στοιχεῖα nur als Zeitmaße, bei den Heiden als alles Mögliche (d. h. die stofflichen Elemente, aus denen die Welt besteht, die Himmelskörper, die Dämonen usw.).¹⁴⁶⁰ Paulus will nicht differenzieren, sondern zusammenfassen: Naturreligion gegenüber Christentum. Die Frage, ob Paulus den Begriff στοιχεῖα aus der apologetischen Theorie entlehnte, oder ob die Galater tatsächlich einen Kult der Elemente und Gestirne gepflegt hatten, muss nach LIETZMANN offen bleiben.¹⁴⁶¹

Nach DELLING gehört zu „den στοιχεῖα τοῦ κόσμου in Gl 4 einerseits die Tora mit ihren Satzungen (4, 3–5), andererseits die Welt der unechten Götter, denen die Adressaten einst diente (4, 8 f). Mit dem Ausdruck στοιχεῖα τοῦ κόσμου wird also etwas der jüdischen und der heidnischen Religion Gemeinsames herausgehoben...In beiden – dieser Gedanke ist im Zusammenhang 4, 1–10 sichtlich entscheidend – lebten die Menschen in Sklaverei gegenüber den στοιχεῖα. Die Einbeziehung der Thora in die στοιχεῖα macht die buchstäbliche Deutung auf die Urstoffe unglaublich, und auch vollends die auf die Gestirne. Die Beziehung auf die Geistermächte ist eine Verlegenheitsauskunft, die dem bedeutungsgeschichtlichen Befund widerspricht und sich dem Kontext nur schwer einfügt...anscheinend wurde der Ausdruck στοιχεῖα τοῦ κόσμου im Galaterbrief und im Kolosserbrief von Paulus aufgebracht; dann ist er natürlich in negativem Sinn gemeint, wie Gl 4, 9 bestätigt.“ Aber der Apostel „knüpft offenbar an einen zu seiner Zeit ganz allgemein verbreiteten Gedanken an: die Wendung στοιχεῖα τοῦ κόσμου bezeichnet das, worauf die Existenz dieser Welt beruht und was auch das Sein des Menschen ausmacht...Paulus benutzt sie in einem übertragenen Sinn: eben das, worauf die Existenz des Menschen vor Christus auch und gerade in der vorchristlichen Religion beruhte, das ist armselig und kraftlos, das versklavt ihn, anstatt ihn freizumachen.“¹⁴⁶²

SCHLIER: Die Elemente der Welt sind die unteilbaren Grundstoffe der Welt, etwa die stoischen vier Elemente oder auch die Elemente, wie sie sich in orientalischen Elementenlisten finden, oder auch personenhaft wirksame engelische bzw. dämonische Potenzen oder die Gestirne. Auf alle Fälle werden nach SCHLIER die Weltelemente als Wesen verstanden, weil 1) die στοιχεῖα in V. 2 vergleichsweise als unsere ἐπίτροποι καὶ οἰκονόμοι bezeichnet werden; 2) weil sie mit den φύσει μὴ ὄντες θεοί von 4, 8 f. ohne Zweifel identisch sind, was wiederum auf willensmächtige und göttliche Wesen zurückzuführen ist; 3) weil sie als κύριοι, in deren Sklavendienst „wir“ standen (4, 3), die von ihren Verehrern bestimmte Dienste fordern (4, 9), gedacht sind; auch das führt zur Vorstellung personenhafter Mächte; 4) zu demselben Ergebnis kommt eine Betrachtung des Kontextes von Kol 2, 8 ff., der zweiten Stelle des NTs, die von den τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου handelt und zur Erläuterung unserer Galaterstelle herangezogen werden kann und muss. Dort stehen die στοιχεῖα τοῦ κόσμου 1. im Gegensatz zu Χριστός, der als Inhalt und Urheber einer rechten „Philosophie“ genannt wird; 2. in einer Reihe mit πάντα ἀρχὴ καὶ ἐξουσία von 2, 10; vgl. 2, 15; 3. wird die kolossische Irrlehre in 2, 18 als θρησκεία τῶν ἀγγέλων bezeichnet, und diese ἄγγελοι sind wiederum mit den στοιχεῖα τοῦ κόσμου identisch, die den

¹⁴⁵⁹ Lietzmann, An die Galater, 25.

¹⁴⁶⁰ MUBNER sagt dazu, dass als die versklavenden „Weltelemente“ für Juden und Heiden nicht dieselben „Elemente“ gemeint sind; es muss jedoch in den Augen des Apostels ein tertium comparationis zwischen „jüdischen“ und „heidnischen“ Weltelementen geben, das den alten Äon in gleicher Weise gekennzeichnet hat. Dieses Gemeinsame besteht für den Apostel darin, dass wir in der Zeit der Unmündigkeit versklavt waren – den Ton trägt in V 3 das an den Schluss gestellte, rhythmisch retardierende δεδουλωμένοι (Mußner, Der Galaterbrief, 268).

¹⁴⁶¹ Lietzmann, An die Galater, 24.

¹⁴⁶² Mußner, Der Galaterbrief, 295.

Menschen δόγματα auferlegen (2, 20). Deswegen behauptet SCHLIER: „Unter den στοιχεῖα τοῦ κόσμου sind also in der Tat, soweit der Kontext von Gal und Kol Aufschluss gibt, die Weltelemente als „Wesen“ verstanden, die mit der Autorität göttlicher und engelischer Mächte bestimmte Forderungen an die Menschen stellen und Anspruch auf religiöse Verehrung erheben. Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου des Gal sind dabei – das sei schon hier erwähnt –, wie Gal 4, 10 zeigt, offenbar in erster Linie auf die elementaren Kräfte der Gestirne bezogen. Diese Auffassung des Apostels erhält ihr Licht aus Vorstellungen, die vor allem in der apokryphen jüdischen Literatur, besonders in den drei Henoch-Büchern, wiederkehren. Dort haben oder sind nicht nur die jeweiligen Elemente ihre „Geister“ oder „Engel“ oder „Oberste“, sondern dort findet sich auch ein besonders enger Zusammenhang zwischen den Gestirnen und Elementen einerseits und den Gestirnen und „Engeln“ oder „Geistern“ andererseits.“¹⁴⁶³

BECKER: Die Weltelemente sind primär die vier Grundstoffe der Welt: Erde, Wasser, Feuer, Luft, die das Heidentum verehrte und auch bisweilen mit Göttern identifizierte. Das Judentum hat dagegen polemisiert, obwohl auch das Judentum die Elemente als Grundstoffe des Kosmos kennt (BECKER führt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache zurück, dass für Philo (*Rer. div. her.* 152 f.; *Spec. leg.* I 208) die rechte Mischung der Elemente die Harmonie des Geschöpflichen garantiert; der Gottesdienst ist Dank an Gott für diese Harmonie (*Rer. div. her.* 199. 266 u. ö.)¹⁴⁶⁴ Aber wie die galatische Irrlehre die Elemente genau deutet, bleibt nach BECKER im Dunkeln, vor allem deshalb, weil die galatische Religionsgeschichte unbekannt ist (BECKER setzt voraus, dass die Gemeindeglieder in Galatien Kelten gewesen sind). BECKER meint, dass die „Elemente der Welt“ mit den Engeln identisch gewesen sein könnten (auch BECKER weist auf Gal 3, 19 hin, wo gesagt wird, dass das Gesetz durch Engel erlassen wurde) und dass die Irrlehrer in Galatien auf diese Art und Weise die fortdauernde Geltung des jüdischen Gesetzes mit ihrer Elementenlehre begründet haben könnten.¹⁴⁶⁵

BEYER: Die Elemente der Welt sind die „Urwesen“, d. h. die heidnischen Götter, die Elementargeister oder die Gestirngeister (BEYER verweist auf die SapSal 13, 1 f., wo gesagt wird, dass die Menschen, die Gott nicht kennen, Feuer, Wind, Luft, Gestirne oder Wasser für Götter halten). Ihren Ordnungen, Jahreszeiten, Sonnenwenden und dergleichen war der Mensch unterworfen und musste seinen Kult danach ausrichten. Dazu kam die Vorstellung, dass die Gestirngeister den Lebenslauf der Menschen unabänderlich bestimmen, so dass er ihnen vollends verknecchtet ist.¹⁴⁶⁶

OEPKE: στοιχεῖα bedeutet hier: 1) die Gestirne, vielleicht a) die Tierkreisbilder (OEPKE weist auf eine spätestens aus dem 1. Jahrh. n. Chr. stammende Nachricht bei Diog. Laert. VI 102 hin, wonach der Epikureer Menedemos τὰ δώδεκα στοιχεῖα auf seinem Hut eingewoben trug) oder b) die Planeten, oder 2) die vier Elemente der Materie.¹⁴⁶⁷ OEPKE betont, dass στοιχεῖα bei Paulus auch ohne τοῦ κόσμου durchaus kein neutraler Begriff ist.¹⁴⁶⁸ Die Kombination mit 3, 19 ist nach OEPKE problematisch¹⁴⁶⁹, sicher ist hingegen, dass diese Elemente oder Gestirne als persönlich gedachte Wesen die Dämonen sind.¹⁴⁷⁰ OEPKE zeigt dazu viele Parallelen in der Antike: Die vier Elemente (στοιχεῖα) treten in der Kore Kosmu des Hermes Trismegistos anklagend vor den höchsten Gott; im Test. Sal. VIII 2 antworten 7 (Planeten-?) Geister auf die Frage, wer sie seien:

¹⁴⁶³ Schlier, Der Brief an die Galater, 134–135.

¹⁴⁶⁴ Becker, Die Brief an die Galater, 47–48.

¹⁴⁶⁵ Becker, *op. cit.*, 48.

¹⁴⁶⁶ Beyer, Der Brief an die Galater, 33–34.

¹⁴⁶⁷ Oepke, Der Brief des Paulus an die Galater, 130–131.

¹⁴⁶⁸ Oepke, *op. cit.*, 131.

¹⁴⁶⁹ Oepke, *op. cit.*, 132.

¹⁴⁷⁰ Oepke, *op. cit.*, 131.

ἡμεῖς ἐσμεν στοιχεῖα τοῦ κοσμοκράτορος τοῦ σκότους; der Alexanderroman des Ps. Callisthenes sagt von einem Zauberer: τὰ γὰρ κοσμικὰ στοιχεῖα λόγῳ πάντα αὐτῷ υπεράσσετο. Die folgende Aufzählung lässt Beziehungen zu den vier Elementen erkennen; Philo nennt die Heiden τοὺς τὰ στοιχεῖα τιμῶντας (*Vit. Cont.* 3) usw.¹⁴⁷¹

Auch nach SCHWEITZER ist der Begriff στοιχεῖα τοῦ κόσμου ein Terminus sowohl für vergötterte Elemente (d. h. „Elementargeister“) im Heidentum als auch für das Gesetz im Judentum. Er fragt: „Was können „Elementargeister“ mit dem mosaischen „Gesetz“ zu tun haben?“¹⁴⁷², und antwortet: Die Lehre von den Elementen habe mit der Gesetzlichkeit im Zusammenhang gestanden.¹⁴⁷³ Offenbar haben die Galater gewisse jüdische Gebote befolgt, insbesondere was Feiertage [und Kult?] betrifft (SCHWEITZER weist auf Gal 4, 9 f. hin, wo die Versklavung unter die Elemente konkret als Halten von Tagen, Monaten, Festzeiten und Jahren beschrieben wird¹⁴⁷⁴), und damit die Harmonie der Elemente gesichert (er verweist auf die Tatsache, dass die Anschauung, wonach die Spezialgesetze des Mose nur die Harmonie des Alls anstreben und die στοιχεῖα ihre Verletzung rächen, sich bereits bei Philo (*Vit. Mos.* II 52 f.) findet¹⁴⁷⁵), sich aber auch vor ihrer Macht [beim einstigen Aufstieg der Seele?¹⁴⁷⁶] schützen wollen.¹⁴⁷⁷ Wie bereits hingewiesen wurde, kommt der Begriff τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου im NT noch Kol 2, 8. 20 vor, wo diese στοιχεῖα mit den Engeln gleichgesetzt werden. SCHWEITZER meint, dass die Irrlehre in Galatien nicht einfach die gleiche gewesen sei wie jene in Kolossä, fährt jedoch fort: „Es wäre aber ein merkwürdiger Zufall, wenn nur an diesen beiden Stellen (d. h. Kol 2, 8. 20 und Gal 4, 3. 9) das Stichwort von den Elementen im Zusammenhang mit einer Gesetzlichkeit¹⁴⁷⁸, die sich unter anderem im Halten von Feiertagen ausdrückt, erschiene, ohne dass beide Bewegungen verwandt wären. Zweifellos ist der jüdische Charakter in Galatien stärker, und Paulus sieht die Unterordnung unter die „Elemente“ noch ganz in der Nähe der

¹⁴⁷¹ Oepke, *op. cit.*, 130.

¹⁴⁷² Schweitzer, Eduard. Die „Elemente der Welt“ Gal 4, 3. 9; Kol 2, 8. 20. In: Böcher, Otto, Haacker, Klaus (Herausgeber). *Verborum Veritas*. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag. Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, Wuppertal 1970, 245.

¹⁴⁷³ Schweitzer, *op. cit.*, 255. 258.

¹⁴⁷⁴ Schweitzer, *op. cit.*, 246.

¹⁴⁷⁵ Schweitzer, *op. cit.*, 255. Dazu s. auch 249–250.

¹⁴⁷⁶ SCHWEITZER meint, dass auch in Galatien die Vorstellung vom Aufstieg der Seele durch die Elemente bekannt sein könnte, die in der Antike wichtig war (s. dazu Schweitzer, *op. cit.*, 252–254).

¹⁴⁷⁷ Schweitzer, *op. cit.*, 259.

¹⁴⁷⁸ Auch in Kolossä steht die Lehre von den Elementen mit den verschiedenen Vorschriften und Geboten in Verbindung (s. Schweitzer, *op. cit.*, 254 ff.; Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 192 ff.; über die Irrlehre von Kolossä s. auch: Hans, Conzelmann. *Der Brief an die Kolosser*. In: Becker, Jürgen, Conzelmann, Hans, Friedrich Gerhard. *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon*. Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Herausgegeben von Gerhard Friedrich und Peter Stuhlmacher. Teilband 8. 15., durchgesehene und ergänzte Auflage (2. Auflage dieser Bearbeitung). 63.–66. Tausend. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1981, 176 ff.; Bornkamm, Günther. *Die Häresie des Kolosserbriefes*. In: Bornkamm, Günther. *Das Ende des Gesetzes*. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze. Band I. Beiträge zur evangelischen Theologie. Theologische Abhandlung, herausgegeben von E. Wolf. Band 16. Chr. Kaiser Verlag München 1961, 139–156; Dunn, James D. G. *The Colossian Philosophy: A Confident Jewish Apologia*. In: *Biblica*. Volumen 76. 1995, 153–181; Evans, Craig A. *The Colossian Mystics*. In: *Biblica*. Volumen 63. 1982, 188–205; Foerster, Werner. *Die Irrlehrer des Kolosserbriefes*. In: *Studia Biblica et Semitica*. Theodoro Christiano Vriezen qui munere professoris theologiae per XXV annos functus est, ab amicis, collegis, discipulis dedicata. H. Veenman & Zonen N. V. Wageningen 1966, 71–80; Gnllka, Joachim. *Der Kolosserbrief*. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Herausgegeben von Alfred Wikenhauser, Anton Vögtle, Rudolf Schnackenburg. Band X: Faszikel 1. Zweite Auflage. Herder. Freiburg Basel Wien 1991; Schenke/Fischer, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*. I Bd, 158 ff.; Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* 309 ff.; Lahe, *Gnoosis ja algkristlus*, 153–161).

mosaischen Gesetzgebung. [---] Jedenfalls ist es eine noch stärker jüdische, noch weniger mysterienhaft geprägte Variante der gleichen Spekulation, die in Kolossä weiter entwickelt worden ist.”¹⁴⁷⁹ In erster Linie jedoch ist nach SCHWEITZER die gemeinsame Bezeichnung sowohl für vergötterte Elemente als auch für das Gesetz Mose „die Sklaverei”.¹⁴⁸⁰

Zusammenfassend: Da der Begriff τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου in der Antike viele verschiedene Bedeutungen innehat, gibt es auch zahlreiche unterschiedliche Meinungen darüber, was man unter diesem Begriff konkret zu verstehen habe. Dennoch meint die überwiegende Mehrzahl der Exegeten, dass diese στοιχεῖα nicht einfache physikalische Elemente sind, sondern lebendige Wesen, d. h. Elementargeister oder Planetargeister. Die zweite Meinung erscheint mir insofern glaubwürdiger, als aufgrund von Gal 4, 10 feststeht, dass diese Elemente mit dem Festkalender in Verbindung stehen. Auf diese Verbindung werde ich noch in Abschnitt b zurückkommen.

Die andere Frage besteht darin, ob der Begriff τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου von den Irrlehrern in Galatien stammt oder ein Begriff des Paulus ist. SCHLIER, SCHMITHALS, STÄHLIN, MARXEN und SCHWEITZER verstehen den Ausdruck στοιχεῖα als zentrales Wort der Gegner von Paulus, d. h. diese Exegeten meinen, die Gegner von Paulus in Galatien hätten einen Stoicheiakult vertreten und propagiert.¹⁴⁸¹ Andere Exegeten, wie VIELHAUER, sind gegensätzlicher Ansicht. Er schreibt: „Da der Ausdruck στοιχεῖα (τοῦ κόσμου) im Corpus Paulinum nur an den genannten vier Stellen vorkommt (d. h. Gal 4, 3. 9 und Kol 2, 8. 20), glaubt man, eine Verwandtschaft der in Gal und Kol bekämpften Häresien feststellen, dieselbe innere Beziehung zwischen Festkalender und „Elementen” annehmen und d.h. auch für die galatische Häresie einen Stoicheiakult postulieren zu können. Aber es ist methodisch fragwürdig, den späteren und in seiner Echtheit angefochtenen Kol zur Rekonstruktion der galatischen Häresie heranzuziehen. Die Unterschiede sind zu groß. Von allem anderen abgesehen, die Häretiker in Kolossä fordern die Beschneidung nicht; ihr Festkalender (Fest, Neumond, Sabbat) stimmt terminologisch in nichts mit dem von Gal 4, 10 überein. Es ist zudem umstritten, ob der Ausdruck „Weltelemente” eines ihrer Schlagworte ist oder vom Verfasser des Kol ins Spiel gebracht worden ist. Bei solcher Sachlage ist es geboten, bei der Rekonstruktion der galatischen Häresie auf Anleihen aus dem Kol zu verzichten und sich auf den Gal zu beschränken.”¹⁴⁸² Auch SCHWEITZER¹⁴⁸³ und BECKER¹⁴⁸⁴ sprechen sich dagegen aus, die Häresie von Kolossä mit der Heresie von Galatien gleichzusetzen, würden die beiden Häresien jedoch teilweise ähnliche Züge tragen, wäre es zumindest möglich, bestimmte Verbindungen oder Berührungspunkte zwischen ihnen zu erwägen. Nun ergibt sich meines Erachtens die Frage: Wie sollen die Berührungspunkte zwischen den beiden Irrlehren an dieser Stelle verstanden werden, wenn der Kolosserbrief nicht der authentische Paulusbrief ist?

Die Vorstellung von den „Elementen der Welt”, wie sie in Gal 4, 3. 9 vorkommt, weist sowohl mit dem Judentum als auch mit der Gnosis Ähnlichkeiten auf. Wir wissen zwar nicht genau, ob mit diesem Ausdruck die Grundstoffe der Welt oder die Himmelskörper als Lebewesen gemeint sind, beide Vorstellungen jedoch sind auch im Judentum bekannt. Wir begegnen den Elementen der Welt bei Philo als den Grundstoffen der Welt. Dass anstelle des Schöpfers die vier Elemente, auch Sonne, Mond und Gestirne, ja das ganze Weltall mit dem Himmel verehrt werden, ist Philos Meinung nach zwar falsch, jedoch weit eher verständlich als die Anbetung der Götzenbilder (*Spec. Leg.* II 255 f.; *Vit. Cont.* 3–7) – der Kosmos ist für Philo

¹⁴⁷⁹ Schweitzer, Die „Elemente der Welt” Gal 4, 3. 9; Kol 2, 8. 20, 259.

¹⁴⁸⁰ Schweitzer, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁴⁸¹ Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, 115.

¹⁴⁸² Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, 115–116.

¹⁴⁸³ Schweitzer, Die „Elemente der Welt” Gal 4, 3. 9; Kol 2, 8. 20, 259.

¹⁴⁸⁴ Becker, Der Brief an die Galater, 47.

„Wohnung und Stadt Gottes“ (*Cher.* 127). SapSal 7, 17 erklärt sogar, gerade die Weisheit lehre „die Kraft der Elemente“ erkennen; werden die Elemente als „Regenten der Welt“ verehrt, so wird dies als ein Versuch, Gott aus der Größe und Schönheit seiner Werke zu erkennen, einigermaßen entschuldigt und scharf abgehoben von der völlig abzulehnenden Verehrung von Götzenbildern (SapSal 13, 1–11).¹⁴⁸⁵ Wir begegnen in der Apokalyptik der Anschauung, wonach die Engel mit den Elementen eng in Verbindung stehen oder mit den Elementen gleichgesetzt werden (slav. Hen. 5, 6; 16, 7; 12, 1; 14, 3; 15, 1; 19, 1 ff.; äth.Hen. 60, 11 ff.; 69, 22; Jubil 2, 2; IV Esr 6, 3; griech. Bar. 6. 9). Auch die Auffassung von den Himmelskörpern als himmlischen Wesen (Engel oder Dämonen) ist im Judentum (in der Apokalyptik) bekannt (s. II Teil, 2, 1.). Die Vorstellung, dass die Engel, die mit den Planeten gleichgesetzt werden, Zeit und Schicksal regieren, kommt sowohl in der Gnosis als auch im Judentum vor: In der Gnosis begegnen wir der Vorstellung von sieben Archonten, die das Schicksal des Menschen bestimmen (s. I Teil, 1, 1). Im Judentum (in der Apokalyptik), z. B. in äth.Hen. 6–8 ist von den gefallen Engeln als Beherrschern der Elemente, Konstellationen und Planeten die Rede. Wie aber DODDS gezeigt hat, ist der Glauben an die Planeten, die das Schicksal bestimmen, nicht nur für die Gnosis, sondern auch für die ganze Spätantike¹⁴⁸⁶ kennzeichnend und steht eng mit der Astrologie in Verbindung.

10. 2. 2. 1. τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου und ihre Beziehungen zur „Kalenderfrömmigkeit“ und zum Gesetz

Wie bereits im Abschnitt a erwähnt, nennt Paulus im Vers 9 den Abfall zum Judentum ein *πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα* und gibt im Vers 10 den Inhalt dieser *στοιχεῖα* – Knechtschaft näher an als ein Beobachten von Tagen, Monaten, Zeiten und Jahren. Die Aufzählung ist sicher traditionell und lässt sich als grobe Kennzeichnung eines jüdischen Festzyklus erkennen¹⁴⁸⁷, aber die Zeiten, die er im Auge hat, werden etwas formelhaft und ungenau genannt.¹⁴⁸⁸ Daraus ergibt sich nun die Frage, ob die durch V. 9 u. 10 betonte Verbindung des Festkalenders mit dem

¹⁴⁸⁵ Schweitzer, Die „Elemente der Welt“ Gal 4, 3. 9; Kol 2, 8. 20, 248–249.

¹⁴⁸⁶ Dodds, Paganism ja kristlased ängistuse ajastul, 24–25. Auch die begriffliche Einheit ist dabei bemerkenswert. So stehen im 3. Henoch unter Metatron auch die sogen. *κοσμοκράτορες*, die Engel, die über die elementaren Kräfte der Welt, Feuer, Eis, Wind usw. gesetzt sind und über die himmlischen Körper herrschen, einschließlich der Engel des Tages und der Nacht. Dem Begriff *κοσμοκράτορες* begegnen wir auch Eph 6, 12, wobei es an dieser Stelle die bösen Wesen (wie die Archonten in der Gnosis) sind, und dem Pl. dieses Begriffs begegnen wir im Test. Sal. VIII 2, wo 7 (Planeten-?) Geister auf die Frage, wer sie seien, antworten: *ἡμεῖς ἐσμεν στοιχεῖα τοῦ κοσμοκράτορος τοῦ σκότους*.

¹⁴⁸⁷ Becker, Der Brief an die Galater, 51. Die Exegeten verstehen 1. unter den *ἡμέραι* etwa Sabbate (LAGRANGE, SCHÄFER, HOFMANN, BOUSSET, STEINMANN), Sabbate, Fast- und Festtage (SIEFFERT, LIPSIUS, DE WETTE, ESTIUS, BURTON), Sabbate, dann den Versöhnungstag usw. (OEPKE); 2. unter den *μήνες* vor allem den Neumond (LUTHER, BENGEL, SCHÄFER, LAGRANGE, LIPSIUS, BOUSSET, SIEFFERT, OEPKE, BURTON); nicht nur den Neumondstag, sondern vor allem den Monat Tischri (die großen Feste, Versöhnungstagf, Laubhüttenfest), Nisan, den Ersten Monat des Kirchenjahres und das Passahfest (Zahn); die siebten Monate (Hoffmann), den ersten und siebten Monat (Estius), den Neumond und siebten Monat (DE WETTE); 3. unter den *καποὶ* diehl. Festzeiten Lev 23, 4 (OEPKE, LUTHER, BENGEL, DE WETTE); FOFMANN, LIPSIUS; BOUSSET; STEINMANN, ESTIUS; LAGRANGE, SCHÄFER), die täglichen Gebetsstunden, die Enthaltung von gesäuertem Brot während der dafür genau begrenzten *ἡμέραι τῶν ἀζύμων*, die Feier der *πεντεκοστή* (Zahn); 4. unter *ἐνιαυτοί* das Sabbat- und Jubeljahr (DE WETTE, ESTIUS, ZAHN, mit Einschränkung OEPKE), die Sabbatjahre (HOFMANN, BOUSSET), Neujahrsfeste (SIEFFERT, BURTON), Neujahrsfeste, Jahresfeste (LIPSIUS), den 1. Jahrestag und das Sabbatjahr (LAGRANGE, SCHÄFER) (Schlier, Der Brief an die Galater, 145).

¹⁴⁸⁸ Schlier, *op. cit.*, 144.

„Dienst der Elemente“ eine paulinische Behauptung oder eine These der Häretiker ist.¹⁴⁸⁹ Das bedeutet: Haben die Irrlehrer in Galatien die „Kalenderfrömmigkeit“ nun gefördert oder nicht? So sind z. B. SCHNELLE und MUßNER sicher, dass die Gegner des Paulus in Galatien die „Kalenderfrömmigkeit“ propagiert haben.¹⁴⁹⁰ Wenn diese Frömmigkeit für das antike Judentum kennzeichnend ist¹⁴⁹¹, so ist das für SCHNELLE und MUßNER ein Indiz dafür, dass die Gegner des Paulus in Galatien die Judaisten, d. h. die judenchristlichen Missionare (strenger Provenienz) waren. SCHNELLE identifiziert sie noch genauer. Der komplexe Zusammenhang von Stoicheia-Dienst, Kalenderfrömmigkeit und Gesetzesobservanz verweist seiner Meinung nach auf „hellenistische Judenchristen“.¹⁴⁹² Anderer Meinung sind z. B. LÜTGERT und BECKER. So meint LÜTGERT: Die Erwähnung der Zeiten, die im V. 10 genannt werden, „soll nicht eine Beschreibung der Praktiken liefern, die die gesetzesfreundlichen Verführer von den galatischen Gemeinden tatsächlich verlangten, sie soll auch nicht eine Darstellung der Praktiken geben, wie sie früher mit der Verehrung der Elementarkräfte bei den Galatern verbunden waren, sondern sie sollen nur im allgemeinen Zusammenhang mit diesen und jenen die Art der religiösen Observanz andeuten, auf die die Galater notwendig hinauskommen, wenn sie sich wieder dem Gesetz, wie es die Judaisten propagieren, zuwenden.“¹⁴⁹³ Ähnlich denkt auch BECKER.¹⁴⁹⁴ Zwar hat die Kalenderfrömmigkeit mit der Gnosis nichts zu tun¹⁴⁹⁵ – sehr wohl aber mit dem Judentum. Die Verbindung zwischen dem Gesetz und den Gestirnen jedoch hat mit der Gnosis ebenso Berührungspunkte wie mit dem Judentum.

Merkwürdig erscheint, dass nach Paulus (Gal 4, 3) den στοιχεῖα τοῦ κόσμου „wir“ (ἡμεῖς) als Sklaven unterworfen waren. Selbstverständlich geht daraus nicht hervor, dass Paulus als Jude einen Stoicheiakult zelebriert habe. Aus seiner Aussage: „So waren auch wir, als wir unmündig waren, unter die Elemente der Welt versklavt“ geht vielmehr hervor, dass er das vorgläubige Sein sowohl der Juden als auch der Heiden auf den gleichen Nenner bringt: Knechtschaft unter den Elementen der Welt.¹⁴⁹⁶ Paulus sieht also eine Ähnlichkeit zwischen dem Elementendienst der Heiden und dem Gesezesdienst der Juden.¹⁴⁹⁷ Sowohl die Elemente der Welt (die Himmelskörper, die Götter der Heiden) als auch das Gesetz der Juden versklaven all jene, die unter ihnen stehen. Der Gedanke, dass das Gesetz versklavt, ist völlig unjüdisch, kommt hingegen häufig in der Gnosis vor (s. Teil II, 3. 1. f). Es ist möglich, dass die paulinische Anschauung, wonach die Elemente der Welt und die Thora auf den gleichen Nenner gebracht werden, von der jüdischen Frömmigkeit beeinflusst wurde, welche die Kosmologie mit dem Gesetz in Verbindung gebracht hat. Solche Frömmigkeit ist bereits aus der jüdischen Weisheitstheologie bekannt (s. Teil II, 2. 3), und wir begegnen ihr ebenso in der Apokalyptik, besonders im 1. Henochbuch, wo das Gesetz über den Kosmos und über die Natur herrscht.¹⁴⁹⁸

¹⁴⁸⁹ Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, 115.

¹⁴⁹⁰ Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 116–117; Mußner, Der Galaterbrief, 12.

¹⁴⁹¹ SCHNELLE (Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 116), MUßNER (Mußner, Der Galaterbrief, 24), SCHLIER (Schlier, Der Brief an die Galater, 145–146) und BECKER (Becker, Der Brief an die Galater, 51) zeigen, dass diese Frömmigkeit in dem sogenannten astronomischen Buch des äth. Hen. und in den Schriften von Qumran viele Parallelen haben. Auch dort erzählt man über die „Zeiten, die Jahre und Tage“ (s. z. B. äth. Hen. 75, 3 f.; 79, 2; 82, 7 ff.).

¹⁴⁹² Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 117.

¹⁴⁹³ Schlier, Der Brief an die Galater, 144.

¹⁴⁹⁴ Becker, Der Brief an die Galater, 51.

¹⁴⁹⁵ Mußner, Der Galaterbrief, 24.

¹⁴⁹⁶ Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, 117.

¹⁴⁹⁷ Schlier, Der Brief an die Galater, 135–137; Becker, Der Brief an die Galater, 48; Beyer, Der Brief an die Galater, 35–36; Oepke, Der Brief des Paulus an die Galater, 128 ff.; Mußner, Der Galaterbrief.

¹⁴⁹⁸ Schlier, Der Brief an die Galater, 134–135; Mußner, Der Galaterbrief.

Der Kosmos und das Gesetz stehen für solche Frömmigkeit in Harmonie. Deswegen ist auch der Festkalender gesetzlich und kosmisch zu begründen (Gal 4, 10).¹⁴⁹⁹

10. 2. 3. Der Gegensatz zwischen dem Geist (πνεῦμα) und dem Fleisch (σὰρξ)

In Gal 5, 16–25 sagt Paulus: Λέγω δέ, πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε. ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μὴ ἂ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιῆτε. εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον. φανερὰ δὲ ἐστὶν τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινα ἐστὶν πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλολατρία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρις, ζήλος, θυμοί, ἐριθείαι, διχοστασίαι, αἰρέσεις, φθόνοι, μέθαι, κῶμοι καὶ τὰ ὅμοια τούτοις, ἃ προλέγω ὑμῖν, καθὼς προεῖπον ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν. ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος ἐστὶν ἀγάπη χαρὰ εἰρήνη, μακροθυμία χρηστότης ἀγαθωσύνη, πίστις πραύτης ἐγκράτεια· κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἐστὶν νόμος. οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ] τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις. Εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν.

Der Kern dieses Abschnittes ist der Gegensatz zwischen dem Geist und dem Fleisch. Zahlreiche Wissenschaftler haben hier auf die Parallelen in der Gnosis hingewiesen. So vertrat BOUSSET die Auffassung, dass die Antithese σὰρξ-πνεῦμα, die Paulus hier (und im Römerbrief) verwendet, aus der religiös-ekstatischen Mystik stammt, wobei er vor allem auf Philo, Hermetica und Gnosis verwies.¹⁵⁰⁰ BULTMANN behauptet, dass sowohl das Johannesevangelium als auch Paulus das für die gnostische Anthropologie charakteristische σὰρξ-πνεῦμα-Verständnis aufgenommen haben.¹⁵⁰¹ Auch KÄSEMANN und OEPKE haben in dieser Richtung argumentiert und die These vertreten, dass Paulus σὰρξ und πνεῦμα wie gnostische Aionen schildert.¹⁵⁰²

Wie SCHWEITZER im „Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament“ gezeigt hat, kann der Begriff σὰρξ viele verschiedene Bedeutungen haben: muskulöser Teil des menschlichen oder tierischen Körpers, Leib usw.¹⁵⁰³ Obwohl auf Griechisch für Leib ein separates Wort (σῶμα) vorhanden ist, benutzt man das Wort σὰρξ häufig auch im NT für Leib des Menschen.¹⁵⁰⁴ Man kann jedoch mit Sicherheit annehmen, dass σὰρξ im Abschnitt Gal 5, 16–25 nicht den konkreten fleischlichen Körper bezeichnet, sondern die „Fleischlichkeit“ als das irdisch-menschliche Wesen in seiner spezifischen Menschlichkeit, d. h. in seiner Schwäche und Vergänglichkeit, was zugleich im Gegensatz zu Gott und seinem πνεῦμα bedutet.¹⁵⁰⁵ Sie ist der „Inbegriff des Irdisch-Gottfeindlichen und Sündhaften, mit dem der Apostel „das ganze Elend jenes Menschen..., der nicht vom Pneuma ergriffen ist“ (KUSS), bezeichnet.¹⁵⁰⁶

¹⁴⁹⁹ Becker, Die Brief an die Galater, 48.

¹⁵⁰⁰ Bousset, Wilhelm. Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. 21. 6. Auflage. 1967.

¹⁵⁰¹ Bultmann, Rudolf. Das Evangelium des Johannes. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Zweite Abteilung – 11. durchgesehene Auflage. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1950, 100, Anmerkung 4.

¹⁵⁰² Käsemann, Ernst. Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit. Beiträge zur historischen Theologie. 9. 1933; Oepke, Der Brief des Paulus an die Galater, 174.

¹⁵⁰³ In: Gerhard Friedrich (Herausgeber). Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. VII Bd. W. Kohlhammer Verlag Stuttgart 1964, 99 ff.

¹⁵⁰⁴ Die Beispiele s. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch, 1239.

¹⁵⁰⁵ Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 234.

¹⁵⁰⁶ Mußner, Der Galaterbrief, 376.

Der Begriff σὰρξ beschreibt schon im AT (LXX) den Menschen unter dem Aspekt bzw. hinsichtlich seiner Hinfälligkeit und Schwäche (Ps 56, 5; 78, 38 f.; Jes 40, 6).¹⁵⁰⁷ Auch der Gegensatz zwischen dem Geist (πνεῦμα) und dem Fleisch (σὰρξ) kommt im AT vor (MT sowie AΣΘ; vgl. Joel 3, 1; Gen 6, 3), wobei σὰρξ den Menschen als hinfälliges Geschöpf, πνεῦμα Gott als machtvollen Herrn bezeichnet (vgl. Röm 1, 3 f.; 15, 27; Mt 16, 17; Joh 6, 63).¹⁵⁰⁸ Aber in Gal 5, 16–25 bezeichnet σὰρξ nicht nur für den Menschen unter dem Aspekt seiner Hinfälligkeit und Schwäche, wie Ps 56, 5; 78, 38 f.; Jes 40, 6, sondern steht auch mit der Sünde in Verbindung, wie auch im Römerbief.¹⁵⁰⁹ Die παθήματα und ἐπιθυμίαι der σὰρξ, die nach Gal 5, 24 der Glaubende gekreuzigt hat, sind die „Laster“ der Sinnlichkeit und der Selbstsucht, die 5, 19–21 als ἔργα τῆς σαρκός aufgezählt werden¹⁵¹⁰, d. h. sie werden als Sündige qualifiziert. Eine solche Verbindung zwischen dem Fleisch und der Sünde fehlt im AT, ist aber, wie BULTMANN¹⁵¹¹ und BRANDENBURGER¹⁵¹² betont haben, kennzeichnend für die Theologie des Paulus. Woher stammt nun diese Gegenüberstellung von Fleisch und Geist bei Paulus?

BOUSSET, BULTMANN, KÄSEMANN und OEPKE sind der Ansicht, dass Paulus diese Gegenüberstellung aus der Gnosis übernommen habe, wo σὰρξ anthropologisch meist als böses Prinzip verstanden wird. Wie im NT, wird das Fleisch (σὰρξ) auch in der Gnosis häufig mit dem Leib (σῶμα), d. h. dem materiellen Teil des Menschen, gleichgesetzt¹⁵¹³, allerdings erweist es sich an manchen Stelle als schwierig – etwa in mandäischen Texten –, individuelle und generelle Aussagen über das stofflich-körperliche Sein auseinanderzuhalten: Hier entspricht der Makrokosmos dem Mikrokosmos und umgekehrt, deswegen wird der Körper als Welt (entsprechend negativ) umschrieben – und umgekehrt. Manchmal jedoch unterscheidet man das Fleisch als die Materie, aus welcher der Leib des Menschen geschaffen wurde und den Leib als das Produkt der Materie (ὑλη).¹⁵¹⁴ BRANDENBURGER hat hingegen gezeigt, dass jene Ansicht, die dem Fleisch als vergänglichem Teil den Geist als unvergänglichen Teil des Menschen gegenüberstellt¹⁵¹⁵, der Auffassung gegenübersteht, die den Geist als göttliches Element mit dem Fleisch als irdisch-menschlichem Element versteht und des weiteren, dass die negative Beurteilung des Fleisches oder des Leibes des Menschen nicht nur in gnostischen, sondern auch in spätjüdischen Texten sehr häufig vorkommt. Wir finden diese Betrachtungen in der Apokalyptik¹⁵¹⁶, in Qumran¹⁵¹⁷, in der Weisheitsliteratur (SapSal)¹⁵¹⁸ und bei Philo von

¹⁵⁰⁷ Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 49.

¹⁵⁰⁸ Schmithals, *op. cit.*, 50.

¹⁵⁰⁹ Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 239 ff.

¹⁵¹⁰ Bultmann, *op. cit.*, 239.

¹⁵¹¹ Bultmann, *op. cit.*, 239 ff.

¹⁵¹² Brandenburger, Fleisch und Geist, 44 ff.

¹⁵¹³ So wird Sarx Cl Al *Exc. Theod.* 67, 1 durch Soma interpretiert: Pls lebt gewissermaßen schon außerhalb des Leibes; dieser ist Eingang für die bösen Mächte 73, 1. Entsprechend verändert die Taufe nur die Seele, nicht den Leib 77, 2.

¹⁵¹⁴ So z. B. bei Irenaeus, *Adv. haer.* I 4, 2: die Seele stammt vom Demiurgen, der Leib von der Erde und das Fleisch von der hyle, der pneumatische Mensch hingegen von der Mutter, der Achamoth oder Sophia, aus deren Trauer über ihre Verlassenheit alle σωματικά στοιχεία entstanden sind. Daran schließt später die bekannte Trichotomie in das Pneumatische, das mittlere Psychische und das dem Untergang geweihte Hylische an (6, 1).

¹⁵¹⁵ In diesem Fall wird σὰρξ mit σῶμα gleichgesetzt. σῶμα hat kein einheitliches hbr Äquivalent und bei der Übers von basar ersetzt es bereits in LXX in etwa einem von sieben Fällen σὰρξ (Schweitzer, Eduard. σὰρξ. In: Gerhard Friedrich (Herausgeber). Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. VII Band. V. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1043).

¹⁵¹⁶ Brandenburger, Fleisch und Geist, 59 ff. In der Apokalyptik sind Fleisch und Geist klar gegeneinander abgesetzt: Die Gerechten, denen in ihrem Fleische, d. h. in der Zeit fleischhafter Seinsweise, nicht mit Ehre gelohnt wurde, deren Geister werden im Eschaton verklärt werden (äthHen 108, 11). Die Gebeine der Gerechten werden in der Erde

Alexandrien.¹⁵¹⁹ Am deutlichsten wird die Gegenüberstellung von Fleisch und Geist bei Philo. Philo schwebt ein substanzhafter Dualismus vor. σὰρξ und πνεῦμα. stehen sich nun nicht mehr wie irdische und himmlische Beschaffenheit, wie Unvermögen und Kraft gegenüber, sondern sie werden zunehmend als sich ausschließende Gegensätze empfunden.¹⁵²⁰ Philo behauptet: Soll das göttliche Pneuma verbleiben, muss folglich die Sarx weichen. Nach Philo fordert Mose dazu auf, die Sarx und das der Sarx Verwandte zu verachten (καταφρονεῖν) (*De gig.* 32). Der wahre Mensch (ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος), das ist der innere, pneumageprägte Mensch, strebt darum nach Entfremdung vom sarkischen Leib (*De gig.* 33).¹⁵²¹ Bei Philo begegnen wir auch der

ruhen, aber ihr Geist wird an den Freuden des Endheils teilhaben (Jub 23, 31). Der Geist Adams geht aus seinem Leibe heraus und kehrt zu Gott zurück (4 Esra 7, 78; vgl. 88, 100). (Brandenburger, *op. cit.*, 60). Es gibt aber auch solche Texte, aus denen hervorgeht, dass irdische und himmlische Sphäre samt ihren Bewohnern schon früh in ihrer substantiellen Beschaffenheit nach Fleisch und Geist differenziert wurden. So deutet das Nebeneinander von „kein Engel“ und „kein Fleisch“ äthHen 14, 21 einen deutlichen Unterschied zwischen Geist- und Fleischwesen an. In 61, 12 wird die Gesamtheit der Himmelsbewohner, zu denen hier auch die vollendeten Auserwählten zählen, mit „jeder Geist des Lichtes“ der Welt des Fleisches, „alles Fleisch“, gegenübergestellt. Nach Jub 2, 2 ff. 11 ff wurden die Geistwesen am ersten, die Fleischwesen dagegen erst am fünften Schöpfungstag erschaffen, was durchaus ihren ontologischen Rang bezeichnet. Mit den Geistwesen hielt Gott bereits Sabbat im Himmel, bevor es den Fleischwesen gezeigt wurde, auf Erden dasselbe zu tun (Jub 2, 30) (Brandenburger, *op. cit.*, 65).

¹⁵¹⁷ Brandenburger, *Fleisch und Geist*, 86 ff. Die Entgegensetzung von Fleisch und Geist kommt mehrmals in Hodajot vor. So sagt man z. B. in 1 QH 15, 21 f: „Was ist denn auch das Fleisch, das es (deine Geheimnisse) verstünde, / und das (Gebilde) von Staub, wie vermöchte es, seinen Schritt zu bestimmen?/ Du hast den Geist gebildet, / sein Werk bestimm(t... ..)/ und von dir her kommt der Weg alles Lebendigen.“ (Brandenburger, *Egon. op. cit.*, 86). Die Parallelität beider Aussagen reiht diese Stelle in die zahlreichen Niedrigkeitsaussagen der Hodajot ein: 1 QH 1, 21 ff; 3, 24 ff; 7, 32; 10, 3 ff; 11, 3 f; 12, 24 ff; 13, 14 ff. Das Menschliche ist dabei, wenn man es von seiner substanzhaften Grundlage aus betrachtet, eben als Fleisch und Erdgebilde, grundsätzlich negativ bewertet (Brandenburger, *op. cit.*, 87). In einigen Stellen der Hodajot ist davon die Rede, dass sich das Heilgeschehen weg vom Fleisch oder aus dem Fleisch heraus (mbsr) ereignet: 1 QH 15, 16 ff (vgl. 18, 14). Das nähert sich der Vorstellung vom Fleisch als einer Sphäre, eines Bereiches, an, auch wenn weitergehende Formulierungen von einem Insein im Fleisch, wie sie bei Paulus vorliegen, noch fehlen. Des näheren wäre auch von einem Substanzbereich zu sprechen; mit bsr wird hier ja mindestens die menschliche Daseinsweise von ihrer stofflichen Grundlage aus betrachtet. So sagt man z. B. in 1 QH 15, 14–17: „Du (sc. Gott) nur hast den Gerechten (geschaffen)/ und ihn von Mutterleib an für die Zeit des Wohlgefallens bestimmt./ damit er in deinem Bund bewahrt werde/ und in allem (Befohlenen) wandle./ um (Großes zu tun) an ihm durch die Fülle deines Erbarmens/ und alle Bedrängnis seiner Seele zu lösen./ zu ewigem Heil, dauerndem Frieden und keinerlei Mangel./ Und so erhöhst du seine Herrlichkeit aus dem Fleisch.“ (Brandenburger, *Fleisch und Geist*, 102) Heil vollzieht sich schließlich als Distanzierung von der irdisch-fleischlichen Daseinsweise. Heil ist erlösender Aufstieg. Der Gerechte ist eschatologisch kein irdisch-fleischhaftes Wesen mehr, er erscheint als kabod-Wesen; und das bedeutet, er ist seiner Substanz nach nicht mehr Fleisch-, sondern Geisteswesen. So sagt man in 1 QH 3, 19–23: „Ich will dich preisen, Herr, denn du hast meine Seele aus der Unterwelt erlöst/ und mich aus des Totenreichs Abgrund auf eine ewige Höhe hinaufgehoben./ Und so wandle ich auf ebenem Plan ohne Grenze/ und weiß, dass es Hoffnung gibt für den./ welchen du gebildet hast aus Staub für die ewige Gemeinschaft./ Den verkehrten Geist hast du gereinigt von grosser Verschuldung./ damit er sich hinstelle an den Standort mit der Heerschar der Heiligen/ und in die Gemeinschaft mit der Gemeinde der Himmelssöhne eintrete./ Und so hast du dem Menschen ein ewiges Los geworfen mit den Geistern/ des Wissens, / damit er deinen Namen im gemeinsamen Jubel preise/ und deine Wunder erzählte vor all deinen Werken.“ (Brandenburger, *op. cit.*, 104).

¹⁵¹⁸ Brandenburger, *op. cit.*, 100 ff. S. z. B. SapSal 9, 15: „der vergängliche Leib beschwert die Seele/ und das irdische Zelt belastet den um vieles besorgten Geist.“

¹⁵¹⁹ Brandenburger, *Fleisch und Geist*, 114 ff. So behauptet Philo, dass das Fleisch den Menschen einschnürt und belastet (*spec. leg.* IV 114); das Fleisch kann den Geist (voûς) versklaven (*leg. all.* II 49); es ist als kosmische Macht dazu imstande, Verderben zu verbreiten (*immut.* 140) S. Brandenburger, *Fleisch und Geist*, 117).

¹⁵²⁰ Brandenburger, *op. cit.*, 145. S. z. B. *Gig.* 19 f. 29; *immut.* 2; *det. pot.* 84 f; *spec. leg.* IV 122 f; bes. *heres.* 55 ff.

¹⁵²¹ Brandenburger, *Fleisch und Geist*, 145.

Auffassung vom Fleisch als der aktiven Hauptursache alles Negativen und des Ansturms sündiger Leidenschaften.¹⁵²²

Die alttestamentliche Anschauung von der begrenzten Möglichkeit und Schwachheit des Fleisches ist in der spätjüdischen Literatur und bei Philo zum Gedanken vom völligen Unvermögen und gänzlicher Nichtigkeit des Fleisches radikalisiert worden.¹⁵²³ Wie schon BOUSSET gezeigt hat, verrät die entsprechende Anschauung hellenistische (platonisierende) Einflüsse auf die Anthropologie des Judentums.¹⁵²⁴ Zumindest in SapSal und bei Philo stehen diese Einflüsse außer Zweifel.

Somit steht fest: Die paulinische Gegenüberstellung von Fleisch und Geist weist sowohl zur Gnosis als auch zum Judentum Parallelen auf. Wird in der Gnosis das Fleisch eindeutig mit der Materie oder dem Leib gleichgesetzt, nicht jedoch bei Paulus, so stehen die jüdischen Parallelen den paulinischen Ansichten näher als die gnostischen. Zudem kann in der Gnosis die Gegenüberstellung von Fleisch und Geist nicht mit den moralischen Verhaltensweisen in Zusammenhang gebracht werden, wie in Gal 5, 16–25.¹⁵²⁵ Im Besonderen gleicht die paulinische Gegenüberstellung von Fleisch und Geist der Anschauung von Philo, der auch – wie Paulus in Gal 5, 16–25 – das Fleisch mit der Begierde in Verbindung bringt. Eine direkte Verbindung von Philo zu Paulus ist zwar nicht nachweisbar, in der antiochenischen Synagoge dürften jedoch analoge Gedanken vertreten und von Paulus oder einem vor-pln. Christentum aufgegriffen und weitergeführt worden sein.¹⁵²⁶ Deswegen versuchen zahlreiche Wissenschaftler, den Gegensatz von Fleisch und Geist bei Paulus aus dem hellenistischen Judentum herzuleiten. Obwohl beim Gegensatz von Geist (πνεῦμα) und Fleisch (σὰρξ) direkte Einflüsse der Gnosis nicht nachweisbar sind, ist dieser Gegensatz dennoch ein Motiv, das sowohl mit dem Judentum als auch mit der Gnosis Ähnlichkeiten zeigt.

11. Der erste Korintherbrief

In 1. Kor begegnen wir einer scharfen Polemik gegenüber den Gegnern des Paulus, die von manchen Wissenschaftlern als jüdische Gnostiker identifiziert werden; allerdings treten hier auch einige Motive auf, die nur teilweise oder außerhalb des polemischen Kontextes vorkommen und die sowohl an die Gnosis erinnern als auch im Judentum Parallelen haben.

11. 1. Die Gegner des Paulus und ihre Verbindung mit der Gnosis und mit dem Judentum

In 1. Kor gibt es viele Hinweise, die mit den Gegnern des Paulus in Verbindung gebracht wurden. Auf Grund der Terminologie, die Paulus hier benutzt, kann man vermuten, dass die

¹⁵²² Brandenburger, *op. cit.*, 177. Über die Verbindung des Fleisches oder des Leibes mit der Begierde und der Lust s. *migr.* 9; *agric.* 22 (ἡδοναί des Soma); *immut.* 143 (ἡδοναί der Sarx); *leg. all.* I 103 (ἐπιθυμία des Soma); *gig.* 34 f. (ἐπιθυμία der Sarx). BRANDENBURGER zieht hier eine Parallele zu Gal 5, 16 f, wo wir auch dem Gedanken der ἐπιθυμία (-αι) σαρκός begegnen (Brandenburger, *Fleisch und Geist*, 118).

¹⁵²³ Brandenburger, *op. cit.*, 177.

¹⁵²⁴ Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 400 ff.

¹⁵²⁵ In diesem Sinn gleicht die Anschauung von Paulus eher der Theologie von Qumran. MUBNER weist auf die Tatsache hin, dass der Laster- und Tugendkatalog in Gal 5, 19 ff die Parallelen in Qumran (1 QS IV) hat. S. Mußner, *Der Galaterbrief*, 380 ff, bes. 392–395.

¹⁵²⁶ Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*, 55.

Gegner selbst ihre Lehre „die Weisheit“ (σοφία – 1. Kor 1, 20–22; 2, 1. 6–7) und sich selbst „die Weisen“ (σοφοί – 1. Kor 1, 19. 26–27), „die Vollkommenen“ (τέλειοι – 1. Kor 2, 6) und „die Geisterfüllten“ (πνευματικοί – 1. Kor 2, 14 ff.; 15, 21. 44–49) genannt haben. Sie glaubten, dass nur sie den „Geist“ (πνεῦμα – 1. Kor 2, 4 ff.; 14, 12 ff.), die „Weisheit“ (σοφοί – 1. Kor 2, 20–22) und die „Erkenntnis“ (γνώσις – 1. Kor 8, 1 ff.; 13, 18 ff.) besitzen.¹⁵²⁷ Der Pneumabesitz trennt die Christen ihrer Meinung nach in zwei Klassen, die Pneumatiker bzw. die „Vollkommenen“ einerseits und die Sarkiker (σαρκικοί – 1. Kor 3, 3) bzw. „Unmündigen“ andererseits (3, 1).¹⁵²⁸ Sie sind stolz auf ihre „Erkenntnis“ und geringschätzen die „Schwachen“ (1. Kor 10, 23–31).¹⁵²⁹ Für den Pneumatiker ist das „Fleisch“ (σὰρξ), d.h. Vergänglichkeit und Tod, unwesentlich geworden und das ewige Leben Gegenwart (4, 8). Aus dieser Perspektive ist auch die Leugnung der (leiblichen) Auferstehung zu verstehen (15, 12 ff): Die Auferstehung ist im Pneuma bzw. in der Gnosis vorweggenommen (wie 2 Tim 2, 18), vielleicht auch in der Taufe¹⁵³⁰; denn der Brauch, sie stellvertretend für Verstorbene zu vollziehen („Vikariatstaufe“ 15, 21), setzt doch die Anschauung voraus, sie verleihe das Leben. Auch ansonsten scheint sich ein magisches Verständnis der Sakramente mit dem korinthischen Pneumatismus vertragen zu haben; Paulus polemisiert jedenfalls 10, 1 ff gegen die Meinung, die Sakramente feiten vor Sünde und Tod.¹⁵³¹ Außerdem wird die Gemeindeversammlung (besonders das Abendmahl) bei ihnen zu einer Demonstration der Geistesbesessenheit (1. Kor 12, 3; 14, 2–19).¹⁵³² In ihrer Freiheit vom Tode verstanden sich die Pneumatiker auch frei gegenüber der vergänglichen Welt: Sie konnte ihnen nichts anhaben und zu nichts verpflichten. Nach ihren Worten lautet es: πάντα (μοι) ἔξεστιν (6, 12; 10, 23) und hat dem Kontext nach im Verhalten zur Sexualität und zum Götzenopferfleisch eine gewichtige Rolle gespielt.¹⁵³³

Wer waren nun diese Gegner des Paulus in Korinth? Zu dieser vieldiskutierten Frage findet man sehr unterschiedliche Meinungen. Seit HAMMOND¹⁵³⁴ haben viele Exegeten gemeint, dass diese Gegner Gnostiker gewesen wären. Diese Ansicht teilen z. B. BURTON¹⁵³⁵, GODET¹⁵³⁶,

¹⁵²⁷ Schmithals, *op. cit.*, 31; Rudolph, *Die Gnosis*, 322.

¹⁵²⁸ Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 133.

¹⁵²⁹ Rudolph, *Die Gnosis*, 322.

¹⁵³⁰ Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 133.; Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*, 31. 32; Rudolph, *Die Gnosis*, 322.

¹⁵³¹ Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Brandenburger, *Fleisch und Geist*, 59 ff. In der Apokalyptik sind Fleisch und Geist klar gegeneinander abgesetzt: Die Gerechten, denen in ihrem Fleische, d. h. in der Zeit fleischhafter Seinsweise, nicht mit Ehre gelohnt wurde, deren Geister werden im Eschaton verklärt werden (äthHen 108, 11). Die Gebeine der Gerechten werden in der Erde ruhen, aber ihr Geist wird an den Freuden des Endheils teilhaben (Jub 23, 31). Der Geist Adams geht aus seinem Leibe heraus und kehrt zu Gott zurück (4 Esra 7, 78; vgl. 88, 100). (Brandenburger, *Fleisch und Geist*, 60). Es gibt aber auch solche Texte, aus denen hervorgeht, dass irdische und himmlische Sphäre samt ihren Bewohnern schon früh in ihrer substantiellen Beschaffenheit nach Fleisch und Geist differenziert wurden. So deutet das Nebeneinander von „kein Engel“ und „kein Fleisch“ äthHen 14, 21 einen deutlichen Unterschied zwischen Geist- und Fleischwesen an. In 61, 12 wird die Gesamtheit der Himmelsbewohner, zu denen hier auch die vollendeten Auserwählten zählen, mit „jeder Geist des Lichtes“ der Welt des Fleisches, „alles Fleisch“, gegenübergestellt. Nach Jub 2, 2 ff. 11 ff wurden die Geistwesen am ersten, die Fleischwesen dagegen erst am fünften Schöpfungstag erschaffen, was durchaus ihren ontologischen Rang bezeichnet. Mit den Geistwesen hielt Gott bereits Sabbat im Himmel, bevor es den Fleischwesen gezeigt wurde, auf Erden dasselbe zu tun (Jub 2, 30) (Brandenburger, *Fleisch und Geist*, 65).

¹⁵³² Rudolph, *Die Gnosis*, 322.

¹⁵³³ Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, *ibid.*; Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*, 31.

¹⁵³⁴ Hammond, *H. NT Domini nostri Jesu Christi ex versione vulgata cum paraphrasi et adnotationibus...in Latinam transtulit, suaeque animadversionibus illustravit, castigavit, auxit Johannes Clericus*. Bd II, 73 f. 81. 98 f. 108 f.

¹⁵³⁵ Burton, *E. An Inquiry into the Heresies of the Apostolic Age*, 1829, 130 ff.

¹⁵³⁶ Godet, *F. Einleitung in das NT*, I, 1894, 145 ff.

SCHLATTER¹⁵³⁷, LAKE¹⁵³⁸, BAUER¹⁵³⁹, BULTMANN¹⁵⁴⁰, WENDLAND¹⁵⁴¹, REICKE¹⁵⁴², GOPPELT¹⁵⁴³, SCHNIEWIND¹⁵⁴⁴, CONZELMANN¹⁵⁴⁵, KÖSTER¹⁵⁴⁶, WILCKENS¹⁵⁴⁷, DINKLER¹⁵⁴⁸, SCHMITHALS¹⁵⁴⁹, JEWETT¹⁵⁵⁰, PETREMENT¹⁵⁵¹, RUDOLPH¹⁵⁵² und NIKOLAINEN.¹⁵⁵³

Unter diesen Wissenschaftern hat SCHMITHALS einen Versuch unternommen, die Gnosis in Korinth möglichst präzise zu rekonstruieren.¹⁵⁵⁴ Er weist auf eine Reihe von Übereinstimmungen zwischen Aussagen des 1 Kor und gnostischen Texten hin: Sarx-Pneuma-Dualismus, Sophia-Spekulationen, Abwertung der Leiblichkeit, bereits erfolgte Auferstehung. Seine Hypothese stieß jedoch auf scharfe Kritik. So sind SCHENKE und FISCHER der Ansicht, dass wir in Korinth bestimmten Parolen und Verhaltensweisen begegnen, die als Ausdruck einer spezifisch

¹⁵³⁷ Schlatter, Adolf. Die korinthische Theologie, 1914.

¹⁵³⁸ Lake, K. The Earlier Epistles of St. Paul, 1914.

¹⁵³⁹ Bauer, Walter. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. 2. Auflage mit einem Nachtrag von G. Strecker. J. C. H. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1964, 103 f.

¹⁵⁴⁰ Bultmann, Rudolf. ThWNT I, 706.

¹⁵⁴¹ Wendland, Hans-Dietrich. Die Briefe an die Korinther. Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Herausgegeben Gerhard Friedrich. Teilband 7. 13. Auflage. Vandenhoeck&Ruprecht. Göttingen 1972, 2 f.

¹⁵⁴² Reicke, Bo. Diakonie, Festfreude und Zelos, Zürich 1951, 273 ff.

¹⁵⁴³ Goppelt, Leonhard. Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Vandenhoeck&Ruprecht. Göttingen 1954, 126 ff.

¹⁵⁴⁴ Schniewind, Julius. Nachgelassene Reden und Aufsätze, 1952, 114.

¹⁵⁴⁵ CONZELMANN sagt: „Einzelne Spuren weisen auch darauf, dass sich das zu formieren beginnt, was sich später als „Gnosis“ präsentiert, also Gnosis in statu nascendi. Man mag die Korinther als Proto-Gnostiker charakterisieren“ (Conzelmann, Hans. Der erste Brief an die Korinther. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Fünfte Abteilung – 11. Auflage. 1. Auflage dieser Neuauslegung. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1969, 30). Ähnlich denkt auch KÖSTER, der schreibt: „Es ist nicht falsch, die Gegner in Korinth (die „Starken“ unter den Gemeindegliedern) als Gnostiker oder als Proto-Gnostiker zu bezeichnen, wenn man damit ihr Selbstbewusstsein beschreiben will“ (Köster, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, 555). S. auch SCHRAGE: „Die seitherige Diskussion hat dazu geführt, dass im Anschluss an das Messina-Kolloquium, wo Gnosis als Religion und Gnostizismus als ausgearbeitete christlich-gnostische Systeme des 2. Jh. unterschieden wurden, die meisten heute vorsichtiger auch bei den Korinthern von Prae-Gnosis oder Proto-Gnosis sprechen, von Gnosis in *statu nascendi*, von Frühgnosis oder Frühstufe der Gnosis oder, wohl am besten, von „gnostisierenden“ Pneumatikern oder Tendenzen. Das ist darum sinnvoll, weil ein radikal dualistisches Daseins-, Welt- und Gottesverständnis mit einem metaphysischen Antagonismus von Gott und Schöpfung in Korinth nicht auszumachen, für die Gnosis aber im allgemeinen konstitutiv ist (Schrage, Wolfgang. Der erste Brief an die Korinther. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Herausgegeben von Norbert Brox, Rudolf Schnackenburg, Eduard Schweizer und Ulrich Wilckens. Band VII/1. Benziger Verlag. Neukirchener Verlag, 52).

¹⁵⁴⁶ Köster. Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, 554 ff.

¹⁵⁴⁷ Wilckens, U. Weisheit und Torheit, 1959.

¹⁵⁴⁸ Dinkler, Erich. Korintherbriefe. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. IV Band. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 17 ff.

¹⁵⁴⁹ Schmithals, Walter. Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Herausgegeben von Rudolf Bultmann. Neue Folge, 48. Heft. Der ganzen Reihe 66. Heft. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1956.

¹⁵⁵⁰ Jewett, R. Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings. 1971, 34 ff.

¹⁵⁵¹ Petrement, S. Sur le probleme du gnosticisme, 1980, 154.

¹⁵⁵² Rudolph, Die Gnosis, 322–323.

¹⁵⁵³ Nikolainen, Aimo T. Pauluse kirjad korintlastele. Kaine kristluse alused. Esimene kiri. EELK Konsistooriumi kirjastus- ja pressiosakond, Tallinn 1995, 17.

¹⁵⁵⁴ Schmithals, Die Gnosis in Korinth.

gnostischen Daseinshaltung gedeutet werden können – jedoch nicht müssen (die Parole πάντα (μοι) ἔξεστιν (1. Kor 6, 12; 10, 23), die Parole ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν (1. Kor 15, 12), und überhaupt das hohe Selbstbewusstsein der Korinther, das sich in der Begrifflichkeit des Paulus als ein καυχᾶσθαι und φυσιοῦσθαι widerspiegelt (vgl. besonderes 1. Kor 4, 7–13).¹⁵⁵⁵ So ist z. B. unklar, wie die Parole ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν zu verstehen ist, hebräisch, gnostisch, mysterienhaft oder griechisch, d. h. ob in dem Sinne, dass das Heil, das das Christentum verspricht, nur für das irdische Leben gilt, weil es kein zukünftiges gebe, oder ob im Sinn der in den Pastoralbriefen bekämpften Gnostiker, die behaupten ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι (2 Tim 2, 18), ob im Sinne von συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν (ἡμᾶς) ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (Eph 2, 6) oder ob im Sinne der bei Justin dial. 80 erwähnten sogenannten Christen, deren Meinung es ist μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλὰ ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν.¹⁵⁵⁶ Außerdem geht SCHMITHALS in seiner Abhandlung von Stellen aus, aus denen entweder gar nicht ersichtlich ist, dass Paulus gegen gegnerische Auffassungen ankämpft, oder an denen unklar ist, wie und wogegen er eigentlich polemisiert. Aus diesen Stellen konstruiert er nun die bisher vermisste mythologische Lehre der Gegner des Paulus. Er entnimmt aus 1. Kor 12, 3 (ἀνάθεμα Ἰησοῦς) z. B., dass die Häretiker eine typische Christologie vertreten hätten, in der zwischen dem irdischen Menschen Jesus und dem himmlischen Geist-Christus unterschieden worden wäre.¹⁵⁵⁷ SCHMITHALS erklärt auch den paulinischen Dualismus σὰρξ– πνεῦμα für genuin gnostisch.¹⁵⁵⁸ Die Rekonstruktion von SCHMITHALS ist also unzureichend begründet, teilweise erscheint sie sogar willkürlich – aus diesem Grunde gebe ich SCHENKE und FISCHER Recht, wenn sie sagen:

„Er (d. h. SCHMITHALS) legt bestimmten paulinischen Wendungen einfach einen gnostischen Sinn unter und hält das dann für Terminologie und Mythologie der Häretiker. Dieses Verfahren, dessen sich SCHMITHALS anscheinend nicht bewusst ist, muss dazu führen, Paulus selber für einen Gnostiker, d. h. als seinen eigenen Gegner, zu erklären.“¹⁵⁵⁹

Auch SCHNELLE kritisiert die Anschauung von SCHMITHALS scharf. Er sagt, dass eine dualistische Anthropologie noch nicht ausreicht, um einen gnostischen Einfluss zu postulieren. SCHNELLE macht weiters auf die Tatsache aufmerksam, dass sich auch die Vorstellung einer Konsubstantialität zwischen dem eigentlichen Selbst und der Gottheit für die Gegner des Paulus in Korinth nicht nachweisen lässt, und dass die Schöpfung für sie nicht als Bereich einer widergöttlichen Macht erscheint, so dass die Gegner nicht zwischen einer obersten Gottheit und einem minderwertigen Schöpfergott unterscheiden. Von Gnosis kann nach SCHNELLE erst dort sinnvoll gesprochen werden, wo Gott und damit auch die Schöpfung in einen protologischen Dualismus mit hineingenommen werden.¹⁵⁶⁰ Deswegen versuchen manche Wissenschaftler, wie

¹⁵⁵⁵ Schenke/Fischer, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. I Bd., 100.

¹⁵⁵⁶ Schenke/Fischer, *op. cit.*, 97.

¹⁵⁵⁷ Schenke/Fischer, *op. cit.*, 104.

¹⁵⁵⁸ Schenke/Fischer, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁵⁵⁹ Schenke/Fischer, *op. cit.*, 105.

¹⁵⁶⁰ Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 80. Ähnlich denkt auch ARAI, der schreibt: „Es sei zwar zugegeben, dass einzelne Bedingungen, unter denen die ‘Gnosis’ bestehen kann, in der korinthischen Gemeinde schon vorhanden waren, da sowohl die Logoi-Tradition, als auch die präsentische Eschatologie je in ihrem Wesen den Samen der Gnosis tragen, der aufgehen soll, sobald er auf die Bahn einer dualistischen Anthropologie gerät. Dennoch scheint es mir so zu sein, dass sich dieser Same trotz der dualistischen Anthropologie in Korinth noch nicht zur Gnosis, bzw. zum Gnostizismus entfaltet, und zwar aus folgenden Gründen: Zunächst ist es bei den Gegnern des Paulus noch unklar, ob ihre Erlösung in der Tat im Wissen, also in der Gnosis, um Konsubstantialität vom eigentlichen Selbst und der Gottheit besteht. Einerseits ist mit dem *salvandum*, das zum *salvatum* werden wird (15, 37), sicher das eigentliche Selbst gemeint. Andererseits scheinen sie aber behauptet zu haben, ‘alle Geheimnisse

z. B. VIELHAUER, die „korinthische Theologie“ ohne gnostische Einflüsse zu erklären. VIELHAUER ist der Ansicht, dass das Pneumatikertum eher das Produkt einer inneren (sozusagen „endogenen“) Entwicklung der korinthischen Gemeinde gewesen zu sein scheint: Dafür spricht die einseitige Betonung einzelner Elemente der paulinischen Verkündigung und ihre einfache Verbindung mit den mitgebrachten weltanschaulichen und religiösen Gedanken und Vorstellungen, wie LÜTGERT und REITZENSTEIN bereits früher gemeint hatten.¹⁵⁶¹ In Korinth waren verschiedene Religionen vertreten¹⁵⁶² und sogar jene Wissenschaftler, die bei der „Theologie von Korinth“ die Einflüsse der Gnosis bejahen, rechnen bei eben dieser „Theologie“ mit verschiedenen Einflüssen (wie z. B. Einflüssen der Stoa und Mysterienreligionen).¹⁵⁶³

Ich stimme mit VIELHAUER überein, wenn er sagt, dass sich eine vollständige Rekonstruktion der „korinthischen Theologie“ aufgrund der Quellen nicht durchführen lässt, sondern nur mit Hilfe von Phantasie¹⁵⁶⁴ – und deshalb möchte ich eine solche Rekonstruktion hier nicht vornehmen. Aber aufgrund der knappen Angaben, die wir über diese Irrlehre haben, stimme ich doch auch RUDOLPH, NIKOLAINEN und vielen anderen zu, wenn sie vermuten, dass in der „korinthischen Theologie“ sicherlich (u. a.) auch gnostische Einflüsse wirken. Auf die Gnosis scheint in erster Linie die Terminologie, die Paulus hier verwendet, zu verweisen: γνῶσις (1. Kor 8, 1), σοφία (1 Kr 1, 20–22; 2, 1. 6–7), ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου (1. Kor 2, 6. 8).¹⁵⁶⁵ Wenn auch γνῶσις im Griechentum und σοφία im Judentum (in der Weisheitsliteratur) vorkommt, so sind der Ausdruck ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου und die anthropologischen Begriffe πνευματικοί (1. Kor 2, 14 ff.), ψυχικοί (1. Kor 2, 14), σαρκικοί (1. Kor 3, 3) nur für die antike Gnosis charakteristisch. Auch die „Vikariatstaufe“, die Paulus in 1. Kor 15, 21 erwähnt hat, kommt später nur in der Gnosis vor (s. z. B. *Ex. ex. Theod.* 22).¹⁵⁶⁶ Hier fehlt noch ein ausgebildeter gnostischer Mythos, aber das stolze Selbstbewusstsein des Pneumatikers, das hier auftaucht, ist ähnlich der gnostischen Haltung, die wir kurze Zeit später in der Gnosis vorfinden.¹⁵⁶⁷ Deswegen sprechen viele Wissenschaftler bei der Irrlehre in Korinth von „Prae-Gnosis oder Proto-Gnosis, von Gnosis in *statu nascendi*, von Frühgnosis oder Frühstufe der Gnosis oder von „gnostisierenden“ Pneumatikern oder Tendenzen.¹⁵⁶⁸

und alle Erkenntnis' zu besitzen (13, 2), so dass Paulus 'den eschatologischen Vorbehalt' hervorheben musste: 'Jetzt erkenne ich noch ein Stück, dann aber werde ich es ganz erkennen, so wie ich erkannt worden bin' (13, 12). Steht aber Paulus damit auch, wie ROBINSON meint, 'auf der Ebene der Gnosis'? Nein, an keiner Stelle ist belegt, dass das Objekt ihres Wissens ihr eigentliches Selbst sei. Hinzu kommt noch der schwerwiegende Tatbestand, dass ausgerechnet im Kap. 8, wo der Begriff 'Gnosis' am häufigsten, und zwar im technischen Sinne, gebraucht wird, erklärt wird, dass die Korinther 'wissen' wollten: 'Es gibt keinerlei Götzen auf der Welt. Es gibt keinen Gott außer dem einen einzigen' (V. 4 vgl. V. 1, 2, 7, 10, 11), also Alleinherrschaft Gottes, nicht aber das eigentliche Selbst. So muss zweitens betont werden, dass die Korinther, bzw. die Gegner des Paulus, noch keinen 'Bruch in der Gottheit' kannten. Das heißt, dass sie mit ihrem Dualismus noch nicht – wie Gnostiker im allgemeinen – so weit gegangen sind, den jüdisch-christlichen 'Gott' der 'Abwärtsentwicklung' anheimzustellen" (Arai, Sasagu. Die Gegner des Paulus im 1. Korintherbrief und das Problem der Gnosis. In: *New Testament Studies*. Vol. XIX 1972–1973. Cambridge at the University Press 1973, 436–437).

¹⁵⁶¹ Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 139.

¹⁵⁶² Vielhauer, *op. cit.*, 128–129.

¹⁵⁶³ Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, 157–158; Fischer, *Altkristus*, 120–121.

¹⁵⁶⁴ Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 128–129.

¹⁵⁶⁵ Lahe, *Gnosis ja altkristus*, 125–126.

¹⁵⁶⁶ Lahe, *op. cit.*, 126–127. Auch RISSI hat gezeigt, dass weder aus dem Judentum noch aus dem Bereich heidnischer Religiosität keine direkte Linie zu 1. Kor 15, 29 führt (Rissi, Mathis. Die Taufe für die Toten. Ein Beitrag zur paulinischen Tauflehre. *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*. Herausgegeben von W. Eichrodt und O. Cullmann. Zwingli Verlag Zürich/Stuttgart 1962, bes. 59 ff.).

¹⁵⁶⁷ Lohse, *Uue Testameni tekkelugu*, 50.

¹⁵⁶⁸ Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 52. Vgl. Anmerkung 192.

SCHMITHALS¹⁵⁶⁹ und RUDOLPH¹⁵⁷⁰ vermuten, dass die Gegner des Paulus dieselben Gegner sind, mit denen er in 2. Kor zu tun hat. Die jüdische Herkunft dieser „Apostel“ wird ausdrücklich festgehalten (2. Kor. 11, 22).¹⁵⁷¹ Solcherart haben schon LÜTGERT und BULTMANN die Gegner des Paulus in 1. Kor identifiziert. Demgegenüber macht KÄSEMANN gegen eine Gleichsetzung der Gegner in beiden Korintherbriefen geltend, dass der 2 Kor eine neue, fortgeschrittene Situation voraussetzte. Für ihn sind die Gegner in 2 Kor der Jerusalemer Urgemeinde nahestehende Missionare, die den Versuch unternahmen, die Autorität der Urapostel gegen Paulus durchzusetzen. Über die Vermutung von KÄSEMANN lässt sich streiten¹⁵⁷², es ist jedoch nicht elementar, um die Gegner des Paulus in beiden Briefen zu identifizieren: Die Züge, die für die Gegner in 1. Kor kennzeichnend sind, fehlen bei den Gegnern in 2. Kor (gegen SCHMITHALS und VIELHAUER). Zum Unterschied von 1. Kor setzt 2. Kor auch nicht voraus, dass die Gegner des Paulus Judenchristen waren.¹⁵⁷³ Dennoch muss man aber in Korinth auch mit jüdischen-judenchristlichen Einflüssen rechnen.¹⁵⁷⁴

Auf den Einfluss hellenistisch-jüdischer Weisheitstheologie in Korinth verweisen SCHNELLES Meinung nach die Sophia-Theologie in 1. Kor 2, 6–16, der Sarx-Pneuma-Dualismus, die Hochschätzung der Erkenntnis (vgl. 1. Kor 8, 1–6; 13, 2), die Abwertung des Leibes (vgl. 1. Kor 6, 12–20) und die Vorstellung der zwei Urmenschen in 1. Kor 15, 45.¹⁵⁷⁵ SELLIN vermutet, dass eine alexandrinisch-jüdische Weisheitstheologie durch Apollos, der ein hellenistischer Jude aus Alexandrien war (vgl. Apg 18, 24–19,1), in die überwiegend heidenchristliche korinthische Gemeinde eingedrungen war.¹⁵⁷⁶ Auch SCHENKE und FISCHER meinen, dass der Einfluss des Apollos sich vermutlich im wesentlichen auswirkt in einer Vorliebe für wohlgeformte und tief sinnige Erörterungen über die Geheimnisse des Glaubens (1. Kor 1, 17–4, 6; Schlagworte σοφία und γνῶσις), in ekstatischen Formen des Gottesdienstes (Paulus nennt die Korinther ζῆλωτὰ πνευμάτων 1. Kor 14, 12), namentlich in dem Phänomen und der Hochschätzung der Glossolalie (1. Kor 12, 14), in einer besonderen Akzentuierung der christlichen Freiheit und ἐξουσία (1. Kor 6, 12; 10, 23).¹⁵⁷⁷ Dabei darf man aber nicht vergessen, dass Paulus selbst aus dem hellenistischen Judentum stammt¹⁵⁷⁸ und deswegen durch die hellenistisch-jüdischen Weisheitsspekulationen beeinflusst werden konnte. Deshalb meint SCHNELLE, dass die Theologie des Paulus und die Position der korinthischen Gegner nicht in jedem Fall einleuchtend trennbar sind.¹⁵⁷⁹

Die jüdisch-hellenistische Weisheitslehre kann man nicht mit der Gnosis gleichsetzen, jedoch diene sie – wie ich II, 2, 3 gezeigt habe – als wichtige Quelle für diese und weist deshalb auch Ähnlichkeiten sowohl mit dem Judentum als auch mit der Gnosis auf. Ich betrachte im Folgenden die Motive in 1. Kor, die mit beiden religiösen Strömungen Berührungspunkte zeigen.

¹⁵⁶⁹ Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 32–33.

¹⁵⁷⁰ Rudolph, Die Gnosis, 322.

¹⁵⁷¹ Rudolph, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁵⁷² Lohse, Uue Testamendi tekkelugu, 55; VIELHAUER sagt: „diese kühne Konstruktion ist jedoch in sich unwahrscheinlich und lässt sich exegetisch nicht halten“ (Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, 149).

¹⁵⁷³ Lohse, Uue Testamendi tekkelugu, 55.

¹⁵⁷⁴ SCHENKE und FISCHER schreiben: „So steht die korinthische Gemeinde im Spannungsfeld sehr verschiedener Einflüsse. Es sind im ganzen vier Kräfte, deren Wechselspiel die Korinther ausgesetzt sind: der Einfluss des Paulus, der Einfluss des Apollos, der Einfluss Jerusalems und der Einfluss der heidnischen Vergangenheit und Umgebung“ (Schenke/Fischer, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, 95).

¹⁵⁷⁵ Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 81.

¹⁵⁷⁶ Schnelle, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁵⁷⁷ Schenke/Fischer, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, 95.

¹⁵⁷⁸ Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 81.

¹⁵⁷⁹ Schnelle, *op. cit.*, *ibid.*

11. 2. Die Motive, die sowohl mit der Gnosis als auch mit dem Judentum die Berührungspunkte haben

11. 2. 1. Die 'Leib Christi'-Vorstellung

In 1. Kor verwendet Paulus zweimal das Bild vom Leib Christi und von seinen Gliedern – in 1. Kor 6, 15–17 und in 1. Kor 12, 12–27. Eigentlich spricht Paulus in 1. Kor 6, 15–17 nur von Gliedern Christi (τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ), aber es ist sicher, dass der Hintergrund dieses Abschnittes die Vorstellung vom Leib Christi (σῶμα Χριστοῦ) ist.¹⁵⁸⁰

In 1. Kor 6, 15–17 benutzt Paulus das Bild von den Gliedern Christi in seiner Polemik gegen die πορνεία unter Christen: die Leiber der Christen sind die Glieder Christi, d. h. sie gehören ihm. Durch die πορνεία entreißt man sich der Zugehörigkeit zum Leib Christi.¹⁵⁸¹ V. 15 betont mit einem entschiedenen μὴ γένοιτο, dass es zwischen μέλη τοῦ Χριστοῦ und μέλη πόρνῆς keine Symbiose geben kann.¹⁵⁸² In 1. Kor 12, 12–27 verwendet Paulus das Bild vom Leib und von den Gliedern, um die Einheit der Kirche zu illustrieren.

Die religionsgeschichtliche Herkunft dieses Bildes wurde vielfach untersucht. Nach KÄSEMANN werden drei Grundmöglichkeiten der religionsgeschichtlichen Erklärung vertreten, deren Variationen sich überschneiden: 1) Am nächsten liegt die bis vor Plato nachweisbare Anschauung vom Riesenleibe des Kosmos, in welchem sich nach der mittleren Stoa die göttliche διοίκησις spiegelt und durch Sympathie das All zu einer spannungsvollen Einheit gestaltet.¹⁵⁸³ Nach dieser Anschauung ist der Kosmos ein großer Leib (σῶμα), der von Sympathie durchdrungen ist.¹⁵⁸⁴ Die Menschen und Götter sind Teile (Glieder) dieses Alls (des Leibes), das die Menschen und Götter umfasst und zusammenschließt. Dem entspricht wohl bereits in orientalischer Mythologie das Verständnis des Menschen als eines Mikrokosmos in der Einheit seiner verschiedenen Elemente und Teile. Eine Variation dieser Anschauung liegt in der Übertragung des Leib-Motivs auf staatliche und gesellschaftliche Verhältnisse durch die Popularphilosophie vor, wie sie vor allem aus der berühmten Fabel des Menenius Agrippa Liv. Hist. II, 32 bekannt ist¹⁵⁸⁵; 2) Der zweite Erklärungsversuch beruft sich auf die zur Adam-Christus-Typologie erörterte semitische Anschauung von der *corporate personality*; 3) Der dritte Erklärungsversuch bezieht sich bei der Vorstellung von σῶμα χριστοῦ nur auf die christlichen Voraussetzungen: Der Leib des Christus ist kein anderer als der des Getöteten und Auferstandenen. Die Verbindung zwischen beiden wird sakramental gezogen: Wie Taufe und Eucharistie in den Christusleib der Gemeinde eingliedern, so sind wir in Wahrheit bereits auf Golgatha Christus inkorporiert, ist die Kirche der erweiterte Kreuzesleib Jesu oder, wo Mystik vom Entwicklungsgedanken abgelöst wird, der Bereich, in welchem sich dieses

¹⁵⁸⁰ Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, 134.

¹⁵⁸¹ Conzelmann, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁵⁸² Schrage, Der erste Brief an die Korinther, 177.

¹⁵⁸³ S. z. B. Sextus Empiricus, *Adv Math.* 9, 78 f.; Seneca, *Epist.* 95.52 ff; 102.6; Epict I 14, 2; SVF, 2.1013; 366–368; 473; 475; 534; 546; 912; 1211; Marcus Aurelius, *Ta eis heauton*, 7.9.

¹⁵⁸⁴ Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, 253.

¹⁵⁸⁵ Käsemann, Ernst. An die Römer. Handbuch zum Neuen Testament. Herausgegeben von Günther Bornkamm. 8 a. 4., durchgesehene Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1980,

324. Das Bild wird auch sonst auf politische Verhältnisse angewendet: Curtius Rufus X 6, 1 ff.: Das Reich ist der Körper, der Herrscher das Haupt, die Provinzen sind die Glieder (s. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, 248).

Christusgeschehen auswirkt. Vom Leibe Christi wird dann als der Realität oder der bildlichen Umschreibung des „in Christus“ gesprochen.¹⁵⁸⁶

Das Bild vom Leib und seinen Gliedern war in der Antike weit verbreitet. Dieses Bild war zunächst volkstümlich und wird auf politische Verhältnisse angewendet.¹⁵⁸⁷ Dann wird dieses Bild von der Philosophie aufgenommen, besonders von der Stoa, um die Einheit der Menschen und Götter zu illustrieren¹⁵⁸⁸, und es steht außer Zweifel, dass auch Paulus das Bild vom Leib und Gliedern gekannt hat.¹⁵⁸⁹ Zwar behauptet KÄSEMANN: „Keine einleuchtende Verbindungslinie lässt sich vom Riesenleib der Gottheit oder des Äons zur paulinischen Anschauung ziehen, weil das Verständnis vom Schöpfungsmittler zwar auf Christus übertragen werden konnte“¹⁵⁹⁰, aber das Bild vom Leib und den Gliedern des Leibes in der Antike so viele Parallele hat, dass es sicher ist, dass Paulus hier, um den Begriff „Maß des Glaubens“ zu klären, auf den hellenistischen Bildstoff vom „Leib“ und „den Gliedern“ eingeht. Natürlich hat Paulus hier diesen Bildstoff modifiziert und das Bild vom Leib und den Gliedern auf Christus und die Gemeinde übertragen. Über den zweiten Erklärungsversuch sagt KÄSEMANN: „Die Antithese zwischen altem und neuem Äon, ihren Repräsentanten Adam und Christus wird hier mit einer religionsgeschichtlichen Kategorie überspielt, der Unvergleichbarkeit des Christusleibes als neuer Schöpfung nicht wirklich Rechnung getragen“¹⁵⁹¹, trotzdem hat die Vorstellung vom Leib des Christus bei Paulus dennoch vergleichbare Entsprechungen in den Spekulationen über den Leib Adams im Judentum.¹⁵⁹² Die spezifisch-christlichen Voraussetzungen dürfen bei der Vorstellung von Leib-Christi nicht ignoriert werden, wahrscheinlich darf man jedoch bei dieser Vorstellung mit verschiedenen Quellen rechnen. So etwa geht z. B. STUHLMACHER vor, wenn er sagt: „Immerhin läßt sich – wie schon F. Lang, „Die Briefe an die Korinther“, herausgestellt hat – eine dreifache Wurzel erkennen. Die neuartige Rede von der Kirche als dem Christusleib ergibt sich für Paulus aus der Abendmahlstradition, der sog. Adam-Christustypologie (in 1. Kor 15, 44–49; Röm 5, 12–21) und der vom Apostel aufgenommenen Tradition von Jesus als dem für uns in den Tod gegebenen und auferweckten Menschensohn-Messias.“¹⁵⁹³

Ohne an dieser Stelle die verschiedenen Traditionen näher zu analysieren, möchte ich auf die Tatsache verweisen, dass HAENCHEN¹⁵⁹⁴, BULTMANN¹⁵⁹⁵ und KÄSEMANN¹⁵⁹⁶ die Vorstellung vom Leib des Christus mit der Gnosis in Verbindung gebracht haben. HAENCHEN behauptet, dass die Lehre von der Verbundenheit der Christen mit Christus und miteinander im $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ an die gnostischen Vorstellungen vom Urmenschen und Erlöser erinnert.¹⁵⁹⁷

¹⁵⁸⁶ Käsemann, An die Römer, 325.

¹⁵⁸⁷ Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, 248.

¹⁵⁸⁸ Conzelmann, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁵⁸⁹ Althaus, Paul. Der Brief an die Römer. Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Herausgegeben von Gerhard Friedrich und Peter Stuhlmacher. Teilband 6. 13. Auflage, 63.–65. Tausend. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1978, 126; Michel, Otto. Der Brief an die Römer. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Vierte Abteilung – 12. Auflage. 12., neubearbeitete und erweiterte Auflage. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1963, 297.

¹⁵⁹⁰ Käsemann, An die Römer, 324.

¹⁵⁹¹ Käsemann, *op. cit.*, 324–325.

¹⁵⁹² Vgl. z. B. 4 Esr 6, 54; Pseudo-Philo, LibAnt 32, 15; TestAbr, Rez. B, 8, 13. Auch SCHMIDT verweist auf die jüdischen Vorstellungen vom kosmischen Riesenleib Adams (Schmidt, T. Der Leib Christi, 1919).

¹⁵⁹³ Stuhlmacher, Peter. Der Brief an die Römer. Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Herausgegeben von Paul Stuhlmacher. Teilband 6. 14. Auflage (1. Auflage dieser neuen Fassung). Vandenhoeck&Ruprecht. Göttingen und Zürich 1989, 170.

¹⁵⁹⁴ Haenchen, Gnosis II. 1653.

¹⁵⁹⁵ Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 182–183.

¹⁵⁹⁶ Käsemann, Leib und Leib Christi, 137–186.

¹⁵⁹⁷ Haenchen, Gnosis II., 1653.

BULTMANN meint sogar, dass Paulus den Begriff $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ aus der Gnosis übernommen hat und führt weiters an, dass Paulus die innere Einheit der Glaubenden untereinander und mit dem Erlöser durch den gnostischen Begriff $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ verdeutlicht und damit sehr wesentlich die Ausbildung des Kirchenbegriffes bestimmt.¹⁵⁹⁸ Ähnlich argumentiert auch KÄSEMANN.¹⁵⁹⁹

SCHENKE, der über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi eine ausführliche Arbeit geschrieben hat, fasst die Auffassung BULTMANNs und KÄSEMANNs im Folgenden zusammen:

„Der der paulinischen Anschauung vom Leibe Christi zugrunde liegende vorchristliche, gnostische Anthropus-Mythus handelt von einem Gottwesen mit dem Namen „Mensch“ (s. II, 4 c), das sich aus dem Lichtreich in die Welt der Finsternis hinabgab und von den dort herrschenden Gewalten festgehalten und am Wiederaufstieg gehindert wurde. Nur einem Teil dieses „Menschen“ gelang die Rückkehr in die himmlische Heimat. Der andere Teil aber wurde um so fester an die Materie gefesselt. Er befindet sich in viele kleine Stücke aufgespalten als Seele in den menschlichen Körpern. Um auch diesen anderen Teil seiner ursprünglichen Gestalt zu retten, steigt der bereits erlöste Teil schließlich noch einmal zur Welt der Finsternis herunter und teilt den Seelen der Menschen die erlösende Erkenntnis mit. Durch den Prozeß der Erlösung wird der „Mensch“ in seiner Ganzheit wiederhergestellt. Nach diesem Mythus bilden der Erlöser und die Erlösten gewissermaßen einen Leib, und zwar auch schon vor der endgültigen Wiedervereinigung im Reiche des Lichtes. Wenn aber die Vorrangstellung des Erlösers gegenüber den zu Erlösenden bzw. Erlösten betont werden soll, kann man sehr gut den Erlöser als das Haupt des Leibes bezeichnen. Das Haupt als wichtigster Körperteil des „Menschen“ ist unmittelbar nach dem Fall der Finsternis entronnen und zieht die anderen Teile oder Glieder des Leibes nach sich in den Himmel.“¹⁶⁰⁰

In der Paulusforschung hat diese Theorie eine lebhafte Diskussion entfacht und teils Zustimmung, teils Ablehnung erfahren. Übernommen worden ist besagte Anschauung z.B. von SEESEMANN, DIBELIUS, WIKENHAUSER, SCHMITHALS, WIDENGREN und LENTZ.¹⁶⁰¹ Widersprochen wurde ihr z. B. von SCHNEIDER, PERCY, MEINERTZ, HANSON, CERFAUX, GOOSSENS, DEIMEL¹⁶⁰², SCHENKE¹⁶⁰³ und COLPE.¹⁶⁰⁴ Die ganze religionsgeschichtliche Konzeption BULTMANNs und KÄSEMANNs steht und fällt nun mit ihrer Voraussetzung – der Voraussetzung, dass es den oben skizzierten gnostischen Anthropus-Mythus tatsächlich gegeben hat.¹⁶⁰⁵

Fest steht, dass BULTMANNs und KÄSEMANNs Auffassung, wonach der Gedanke vom Leibe Christi bei Paulus aus der Gnosis stammt, als Voraussetzung gilt für die Theorie REITZENSTEINs über den „erlösten Erlöser“ als Zentralgedanken der aus dem Iran stammenden Gnosis (s. I, 2. 1).¹⁶⁰⁶ Wie ich bereits im I. Teil gezeigt habe, hat man diese Theorie

¹⁵⁹⁸ Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 182. BULTMANN sagt: „Paulus kann [...] mit der gnostischen Leibvorstellung das mit griechisch-römischen Literatur geläufige Bild vom Leib für den Organismus staatlicher Gemeinschaft kombinieren, um das Gefüge der christlichen Gemeinde zu beschreiben.“ (Bultmann, Rudolf. *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*. Artemis-Verlag Zürich 1949, 226).

¹⁵⁹⁹ Käsemann, *Leib und Leib Christi*, 137–186. Beim Epheserbrief meint so auch SCHLIER (Schlier, Heinrich. *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, Tübingen 1930).

¹⁶⁰⁰ Schenke, *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis*, 1–2.

¹⁶⁰¹ Schenke, *op. cit.*, 2–4.

¹⁶⁰² Schenke, *op. cit.*, 2.

¹⁶⁰³ Schenke, *op. cit.*, 155–156.

¹⁶⁰⁴ Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*.

¹⁶⁰⁵ Schenke, *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis*, 3.

¹⁶⁰⁶ Schenke, *op. cit.*, *ibid.*

viel kritisiert (s. I, 2. 1. 1 und bes. 2. 1. 2). SCHENKE hat mit Recht bemerkt, dass die gnostischen Texte, die explizit vom Leibe des Erlösers sprechen bzw. von seinem Haupt, außerordentlich spärlich sind.¹⁶⁰⁷ In der angegebenen strengen Fassung ist der Mythos vom „erlösten Erlöser“ eigentlich nur in manichäischen Texten greifbar, und so meint RUDOLPH etwa, dass REITZENSTEIN ihn in vielen gnostische Überlieferungen nur hineingedeutet habe.¹⁶⁰⁸ Ähnlicherweise hat auch COLPE – wie bereits in I. 2. 1. besprochen – die Lehre vom erlösten Erlöser in seiner Arbeit „Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus“ kritisiert. SCHENKE hat in in seiner Arbeit „Der Gott „Mensch“ in der Gnosis“ auf Grund von umfangreichem Material gezeigt, dass die Vorstellung vom Gott „Mensch“ aus gnostischer Spekulation über die Schriftstelle Gen 1, 26 f. erwachsen ist und dass die uralte und weitverbreitete Allgott-Vorstellung mit der gnostischen Lehre vom Gotte „Mensch“ anfänglich nichts zu tun hat: Erst im Manichäismus verbinden sich sekundär die Allgott-Vorstellung und die Lehre vom Gotte „Mensch“ unter Einbeziehung des gnostischen Sophia-Mythus und der iranischen Überlieferung vom Urmensch Gayomart. Aus dieser Verbindung entspringt die manichäische Urmenschlehre als Lehre vom erlösten Erlöser. Wenn diese Lehre nun tatsächlich aus dem Manichäismus stammt, so ist auch die Leib-Christi-Vorstellung nicht aus dem Mythos vom erlösten Erlöser ableitbar. Der Manichäismus kann aus chronologischen Gründen als Quelle für die Leib-Christi-Vorstellung nicht in Betracht gezogen werden; die Beeinflussung erfolgte vielmehr in umgekehrter Richtung.¹⁶⁰⁹ Aus diesem Grunde kann man der Auffassung BULTMANNs und KÄSEMANNs nicht zustimmen. Inhaltlich sind bei dieser Lehre zwar interessante Übereinstimmungen mit der Leib-Christi-Vorstellung vorhanden¹⁶¹⁰, weshalb man zwischen der Lehre von erlösten Erlöser und der Leib-Christi-Vorstellung von gewissen Parallelen sprechen kann – allerdings bleibt es bei Parallelen!

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Die Vorstellung vom $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ, die in 1. Kor 6, 15–17 und in 1. Kor 12, 12–27 vorkommt, hat sowohl im Judentum, in der hellenistischen Philosophie, als auch in der Gnosis Parallelen. Die religionsgeschichtliche Schule hat postuliert, dass diese Vorstellung aus dem gnostischen Mythos vom erlösten Erlöser ableitbar ist. Zwischen diesem Mythos und der paulinischen Lehre vom Leib Christi gibt es zwar inhaltliche Übereinstimmungen, weil jedoch die Vorstellung vom erlösten Erlöser im Manichäismus erstmalig vorkommt, ist es unmöglich, dass Paulus die Vorstellung vom Leib Christi aus diesem Mythos übernommen hat. Es ist nicht nachweisbar, dass die paulinische Anschauung vom Leib Christi überhaupt von der Vorstellung vom Gott „Mensch“ beeinflusst wurde. Vielmehr muss diese Auffassung aus dem Kontext der hellenistischen Populärphilosophie sowie aus den christlichen Voraussetzungen erklärt werden. Die paulinische Anschauung vom Leib Christi weist sowohl im Judentum wie auch in der Gnosis lediglich Parallelen auf – allerdings gelten auch Parallelen als Berührungspunkte.

11. 2. 2. Die Gegenüberstellung von Adam und Christus

In 1. Kor 15, 21–22; 45–47 schreibt Paulus: ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν. ὡς περὶ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται. οὕτως καὶ γέγραπται · ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν

¹⁶⁰⁷ Schenke, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁶⁰⁸ Rudolph, *Die Gnosis*, 141.

¹⁶⁰⁹ Schenke, *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis*, 155.

¹⁶¹⁰ Schenke, *op. cit.*, *ibid.*

ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιούων. ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ.

In diesem Abschnitt stellt Paulus Adam und Christus gegenüber: Durch Adam ist der Tod gekommen, durch Christus aber die Auferstehung der Toten (V. 21); alle sterben in Adam, aber werden in Christus lebendig gemacht (V. 22); Adam ist der Erste Mensch, aber Christus ist „Der Letzte Adam“ (V. 45); Der Erste Mensch ist das Irdische, der „Zweite Mensch“ (Christus) aber das Überirdische (V. 46); Der Erste Mensch stammt von der Erde, der zweite Mensch stammt vom Himmel ab (V. 47).

Für viele Exegeten liegt hier der Gedanke nahe, dass Paulus an dieser Stelle auf eine schon geprägte Vorstellung zurückgreift¹⁶¹¹, d. h. dass diese Gegenüberstellung von Paulus aus der Tradition übernommen wurde.¹⁶¹² Deshalb stellte man die Frage nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund dieser Gegenüberstellung.

Im Hintergrund der Gegenüberstellung von Adam und Christus steht die Idee der Entsprechung von Urzeit und Endzeit.¹⁶¹³ Adam ist hier nicht nur der Stammvater der Menschen, sondern der Urmensch. Entsprechendes gilt für Christus als den ἄνθρωπος-Erlöser.¹⁶¹⁴ CONZELMANN betont, dass die Bezeichnung Adams und Christi als ἄνθρωπος die Idee des „Urmenschen“ voraussetzt, ebenso das Verständnis des Sündenfalls als der Ursache des Todes.¹⁶¹⁵ Dieser Gedanke ist nicht aus dem biblischen Schöpfungsbericht zu entnehmen.¹⁶¹⁶ Zwar kommt die Anschauung, wonach Adam der Urmensch ist und die Sünde und der Tod durch ihn in die Welt gekommen sind, im außerbiblischen Judentum, insbesondere in der apokalyptischen Literatur, vor (s. Z. B. 4. Esra 3, 5–7¹⁶¹⁷; 7, 11.¹⁶¹⁸ 118 f¹⁶¹⁹; syrBar 54, 15–19.¹⁶²⁰). Man muss jedoch betonen, dass die Verbindung von Sünde und Tod in der Bibel fehlt¹⁶²¹ und die Auffassung, wonach die Sünde und der Tod durch Adam in die Welt gekommen

¹⁶¹¹ Fischer, Karl Martin. Adam und Christus. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 284.

¹⁶¹² Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, 318.

¹⁶¹³ Conzelmann, *op. cit.*, 317.

¹⁶¹⁴ Conzelmann, *op. cit.*, 318.

¹⁶¹⁵ Conzelmann, *op. cit.*, 317.

¹⁶¹⁶ Conzelmann, *op. cit.*, 318.

¹⁶¹⁷ „Du hauchtest ihm (scil. Adam) den Odem des Lebens ein, dass er vor dir lebendig ward. Dann führtest du ihn ins Paradies, das deine Rechte gepflanzt hatte, ehe die Erde ward, und legtest ihm ein einziges Gebot von dir auf; er aber übertrat es. Alsobald verordnetest du über ihn den Tod, wie über seine Nachkommen“.

¹⁶¹⁸ „Als Adam meine Gebote übertrat, wurde gerichtet, was geschaffen ist.“

¹⁶¹⁹ „Ach Adam, was hast du getan? Als du sündigtest, kam dein Fall nicht nur auf dich, sondern auch auf uns, deine Nachkommen! Denn was hilft es uns, dass uns die Ewigkeit versprochen ist, wenn wir Werke des Todes getan haben?“

¹⁶²⁰ „Denn wenn Adam zuerst gesündigt und über alle den vorzeitigen Tod gebracht hat, so hat doch auch von denen, die von ihm abstammen, jeder einzelne sich selbst die zukünftige Pein zugezogen, und wiederum hat sich jeder einzelne von ihnen die zukünftige Herrlichkeit erwählt...Jetzt aber wendet euch nur dem Verderben zu, ihr, die ihr jetzt Übeltäter seid; denn ihr werdet streng heimgesucht werden, da ihr ja ehemals die Einsicht des Höchsten mißachtet. Denn nicht haben euch seine Werke belehrt; auch hat euch nicht die kunstvolle Einrichtung seiner Schöpfung, die allezeit besteht, (davon) überzeugt. Adam ist also einzig und allein für sich selbst die Veranlassung; wir alle aber sind ein jeder für sich selbst zum Adam geworden.“

¹⁶²¹ BULTMANN schreibt: „Es ist nun charakteristisch, dass Paulus nicht das Bedürfnis hat, den Ursprung der Sünde Adams aufzuzeigen. Sie besteht für ihn in Adams παράπτωμα (V. 15. 17) bzw. παρακοή (V. 19). Die Genesis-Erzählung schwebt also vor. In dieser wird freilich weder die Sünde noch der Tod der Menschheit auf Adams Sünde zurückgeführt, wie denn Gen 3 im AT überhaupt keine Rolle spielt. Erst im späteren Judentum wurde dem Fall Adams die Bedeutung zugeschrieben, dass er Sünde und Tod in die Welt gebracht habe“ (Bultmann, Rudolf. Adam und Christus nach Römer 5. In: Bultmann, Rudolf. Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen

sind, auch später keine allgemeine jüdische Anschauung war.¹⁶²² In der apokalyptischen Spekulation ist Adam zum Urmenschen geworden, in dem die ganze Menschheit virtuell erhalten ist.¹⁶²³ Auch die paulinische Anschauung vom himmlischen und irdischen Mensch kommt im außerbiblischen Judentum, vor allem bei Philo, vor.¹⁶²⁴ Deswegen haben viele Exegeten, wie z. B. BULTMANN¹⁶²⁵, SCHENKE¹⁶²⁶, FISCHER¹⁶²⁷, MICHEL¹⁶²⁸, KÄSEMANN¹⁶²⁹, ALTHAUS¹⁶³⁰, SCHLIER¹⁶³¹ und STUHLMACHER¹⁶³², zwischen der Gegenüberstellung von Adam und Christus bei Paulus und den Adam-Spekulationen im Judentum Berührungspunkte gesehen. CONZELMANN aber meint, dass der Gedanke der „korporativen Persönlichkeit“ noch nicht zur Erklärung der Adam-Christus-Typologie ausreicht. CONZELMANN sagt:

„Der Gedanke des Urmenschen greift über diese hinaus, und überhaupt weist die jüdische Deutung Adams als des Urmenschen in einen weiteren religionsgeschichtlichen Zusammenhang: Die Idee vom Urmenschen ist weit gestreut. Belege bietet vor allem die Gnosis.“¹⁶³³

Wie ich bereits im II. 1. a und b und II. 2. c. gezeigt habe, spielt die Gestalt Adams und das Thema vom Sündenfall Adams in der gnostischen Literatur eine zentrale Rolle. Dort unterscheidet man den irdischen und den himmlischen Menschen (Adam, Anthropos), der Urbild des irdischen Menschen ist. Der irdische Mensch (oder zumindest sein Leib) ist die Kreatur der niederen schöpferischen Mächte. Verbreitet war auch die Anschauung, wonach der erste Mensch einen zweiten ihm wesensgleichen himmlischen Menschen entstehen lässt, nach dessen Vorbild die Archonten den Leib des irdischen Menschen schaffen. Der zweite Mensch wird durch die Ähnlichkeit dieses Leibes mit ihm dazu verleitet, in ihm zu wohnen. Aber der Leib erweist sich als eine Falle; der Himmelmensch ist in ihn getreten und wird so zur Seele des Leibes. Er gilt dann als „innerer Mensch“ und repräsentiert zugleich die göttliche Kernsubstanz des Menschen überhaupt (das „Pneuma“). Aus diesem Grunde existiert ein enges Verwandtschafts- bzw. Wesensverhältnis zwischen dem höchsten Gott und dem Kern des Menschen (s. S. 138).

Testaments. Ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Erich Dinkler. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1967, 432).

¹⁶²² FISCHER sagt: „Man muß allerdings zugeben, dass die Anschauung, Adams Sünde brachte das Todesverhängnis über die Welt, nicht die allgemeine jüdische Anschauung jener Zeit war. Weit verbreitet ist der Gedanke, dass die Menschen Opfer des Falls der Engel sind (äthHen 6–11; Jubil 5, 1–3) oder vom Teufel verführt wurden, weil er auf die Herrlichkeit des Menschen neidisch war (SapSal 2, 24). Der Mensch trug Gottes Ebenbild, darum sollten ihn die Dienstengel anbeten. Satan aber weigerte sich, wurde darum verstoßen und rächte sich durch die Verführung des Menschen zur Sünde (vita Adae et Evae 12–17)“ (Fischer, Adam und Christus, 286). Über die Problematik des Zusammenhangs Adams bzw. Evas mit der Sünde und dem Tod aller Menschen s. Michel, Der Brief an die Römer, 146–147 und Schlier, Der Römerbrief, 184 ff.

¹⁶²³ Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, 318.

¹⁶²⁴ S. *Leg All I* 31 f.; *Opif Mund* 134. Später begegnen wir Spekulationen über den „ersten“ und den „letzten“ Menschen und über den „oberen“ und „unteren Menschen“ auch in der kabbalistischen Literatur (Billerbeck, Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis, 477).

¹⁶²⁵ Bultmann, Adam und Christus nach Römer 5, 432.

¹⁶²⁶ Schenke, Hans-Martin. Die neutestamentliche Christologie und der gnostischer Erlöser. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 220.

¹⁶²⁷ Fischer, Adam und Christus, 284 ff.

¹⁶²⁸ Michel, Der Brief an die Römer, 146–147.

¹⁶²⁹ Käsemann, An die Römer, 133 ff.

¹⁶³⁰ Althaus, Der Brief an die Römer, 57.

¹⁶³¹ Schlier, Der Römerbrief, 183 ff.

¹⁶³² Stuhlmacher, Der Brief an die Römer, 78 ff.

¹⁶³³ Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, 318.

Zwischen der paulinischen Anschauung von Adam und den gnostischen Anschauungen von Adam und dem Sündenfall haben viele Exegeten, wie z. B. BULTMANN¹⁶³⁴, HAENCHEN¹⁶³⁵, SCHENKE¹⁶³⁶ und FISCHER¹⁶³⁷, Parallelen erkannt.

BULTMANN behauptet, dass Adams Fall, der (Sünde und) Tod über die Menschheit gebracht hat, im Röm 5, 12 ff ganz im gnostischen Sinne interpretiert wird.¹⁶³⁸ Adam und Christus gelten für BULTMANN als die Eröffner zweier Menschheits-Epochen (die erste Epoche steht unter der Herrschaft der Sünde und des Todes, die zweite ist die Epoche der Gnade Gottes, die durch Christus gekommen ist) und er meint weiters, dass der Gedanke von zwei Menschheiten (bzw. zwei Menschheits-Epochen) und deren Bestimmtheit durch ihren jeweiligen Eröffner ein gnostischer Gedanke ist.¹⁶³⁹ Auf die Gnosis weist nach BULTMANN auch die Bestimmtheit von der anerschaffenen Qualität des Adam als eines ψυχικός und χοϊκός hin, weil der Gegensatz ψυχικός – πνευματικός weder aus dem griechischen Sprachgebrauch noch aus dem AT, sondern alleine aus der gnostischen Anthropologie heraus verständlich ist.¹⁶⁴⁰ BULTMANN sagt, dass auch der Tod bei dieser Gegenüberstellung – echt gnostisch – als das Schicksal verstanden wird, das über die vom ersten Urmenschen abstammende Menschheit gebracht worden ist.¹⁶⁴¹

Viele Forscher, wie z. B. COLPE¹⁶⁴², KÄSEMANN¹⁶⁴³ und SCHENKE¹⁶⁴⁴ haben BULTMANNs Anschauung kritisiert, weil sie mit der Auffassung REITZENSTEINs vom „erlösten Erlöser“ eng in Verbindung steht. Der Rekonstruktion dieser Mythologie hat sich KÄSEMANNs Meinung nach ein inzwischen unüberschaubar gewordenes Schrifttum gewidmet, dessen Problematik sich unvermeidlich mit der heftig umstrittenen Frage einer vorchristlichen Gnosis verband und dabei fast durchweg auf nachchristliches, widersprüchliches Material angewiesen war.¹⁶⁴⁵ KÄSEMANN schreibt:

„Die Debatte ist im Augenblick religionsgeschichtlich durch zwei negative Ergebnisse gekennzeichnet: Der Mythos vom „erlösten Erlöser“ bildet nicht das Zentrum einer vor- und außerchristlichen Gnosis, wie es vor allem in Deutschland auf Grund der Arbeit R. REITZENSTEINs durch Jahrzehnte hin angenommen wurde. Wie immer es zweitens mit dem dadurch anvisierten, keineswegs exakt geklärten Sachverhalt stehen mag, wird die paulinisch-deuteropaulinische Adam-Christus-Typologie von da aus in ihrer zentralen Problematik nicht

¹⁶³⁴ Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 177; Bultmann, *Adam und Christus nach Römer 5*, 424–444.

¹⁶³⁵ Haenchen, *Gnosis II.*, 1653.

¹⁶³⁶ Schenke, *Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser*, 205–229.

¹⁶³⁷ Fischer, *Adam und Christus*, 283–298.

¹⁶³⁸ Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 177.

¹⁶³⁹ Bultmann, *Adam und Christus nach Römer 5*, 434. Vgl. auch ALTHAUS: „Adam und Christus sind die wesentlichen Epochen“ (*Der Brief an die Römer*, 56).

¹⁶⁴⁰ Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 177–178. Auch SCHOTTROFF sieht hier die Berührungspunkte mit der Anthropologie. Sie sagt: „Der dualistischen Gegenüberstellung der beiden mythischen Gestalten Adam und Christus sind entsprechende anthropologische Dualismen zugeordnet, so wie sich Adam und Christus gegenüberstehen, stehen sich gegenüber: ψυχικόν – πνευματικόν (V. 46); σῶμα ψυχικόν – σῶμα πνευματικόν (V. 44); φθορά – ἀφθαρσία (V. 42); ἀτιμία – δόξα (V. 43); ἀσθένεια – δύναμις (V. 43)“ (Schottroff, Luise. *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtung zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. In Verbindung mit Ferdinand Hahn und Odil Hannes Steck herausgegeben Günther Bornkamm und Gerhard von Rad.* 37. Band. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970, 117).

¹⁶⁴¹ Bultmann, *Adam und Christus nach Römer 5*, 434.

¹⁶⁴² Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, bes. 171 ff.

¹⁶⁴³ Käsemann, *An die Römer*, 136.

¹⁶⁴⁴ Schenke, *Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser*, 209 ff.

¹⁶⁴⁵ Käsemann, *An die Römer*, 136.

erfaßt, geschweige gelöst. Denn Adam und Christus bleiben hier Antipoden, die durch keinerlei ursprüngliche Konsubstantialität verbunden sind. Nicht Adam, der allein irdischer Protoplast, nicht gefallenes Himmelswesen ist, wird erlöst, sondern die von ihm in seinen Fall verstrickte Welt, Christus aber wird nicht als Adam redivivus betrachtet, sondern als der eschatologisch erscheinende Gottessohn. Kommensurabel sind beide nicht nach ihrem Wesen, sondern ausschließlich nach der Funktion, dass von beiden Welt verändert wurde. Vom Mythos des Urmenschen her ist nur zu erklären, dass beide mit dem Titel des „Anthropos“ bedacht wurden, und selbst das ist bloß auf dem Wege einer komplizierten Rekonstruktion möglich.“¹⁶⁴⁶

In der Gnosis gibt es zwar die Vorstellung vom göttlichen Urmensch – vom Gott „Mensch“, der auch Anthropos oder Adam genannt wird (s. II, 4. c); es gibt auch die Konzeption von Adam(as) als Erlöser¹⁶⁴⁷ und wie ich schon I, 2. 1. gezeigt habe, findet sich im Manichäismus auch die Idee vom „erlösten Erlöser“, aber wie SCHENKE mit Recht bemerkte, gibt es keinen einheitlichen (Ur-)Mythos der Gnosis vom Erlöser, sondern vielmehr war die Gnosis bei einheitlicher Daseinshaltung, Weltanschauung und Weltbild in ihrem Mythos, d. h. in ihren mythologischen Objektivationen, von Anfang an vielfältig und variabel.¹⁶⁴⁸ SCHENKE¹⁶⁴⁹ und FISCHER¹⁶⁵⁰ bezweifeln nicht, dass die Adam-Christus-Typologie bei Paulus (und damit auch die paulinische Christologie) mit der gnostischen Vorstellung vom Urmensch und Erlöser Berührungspunkte aufweist. SCHENKE sieht besonders hinter dem 1. Kor 15, 46 eine spezifische gnostische Urmensch-Spekulation nach dem Archetyp vom himmlischen Adam als Erlöser seines Samenes und wohl in der Konkretion gemäß dem Schema des von ihm sogenannten zweiten Typs der Lehre vom Gotte „Mensch“, vertreten.¹⁶⁵¹ Dieser Lehre nach entsteht im Rahmen der Kosmogonie nach dem Bilde des höchsten Gottes, der der eigentliche Urmensch ist, der irdische Urmensch. Vorher aber entsteht nach dem Bilde Gottes neben Gott noch ein zweiter himmlischer Urmensch. Von der Ähnlichkeit des irdischen Urmenschen verleitet kommt dieser himmlische Urmensch in den (bzw. zu dem) irdischen Urmensch hinab und wird, soweit er ihm immanent wird bzw. bleibt, zu dessen höherem Prinzip (νοῦς bzw. πνεῦμα), und soweit er ihm transzendent bleibt oder wieder wird, zu dessen Urerlöser bzw. zum Urerlöser von dessen νοῦς bzw. πνεῦμα. Von diesem so durch den Eingang des himmlischen in den irdischen Urmenschen entstandenen „doppelten“ Urmenschen stammen die zwei Menschenklassen ab: einerseits die (bloß) irdischen bzw. seelischen Menschen, in denen nichts vom himmlischen Urmenschen wohnt; andererseits die geistigen Menschen, die in ihrem irdischen Leibe etwas, ein Stück, vom himmlischen Urmenschen bewahren.¹⁶⁵² Aber die Adam-Christus-Typologie bei Paulus ist nach SCHENKE und FISCHER nicht nur aus der Gnosis abzuleiten. Es steht nämlich fest, dass Paulus im 1. Kor 15 und im Röm 5 eine spätjüdische Adam-Haggada (Adam als

¹⁶⁴⁶ Käsemann, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁶⁴⁷ Diese Konzeption finden wir rein und klassisch ausgeprägt in der ersten der „drei Stelen des Seth“ aus NHC VII. Hier ist der himmlische und irdische Adam der Erlöser seiner Kinder, und zwar durch Vermittlung des Seth, der auch seinerseits als Erlöser wirkt (s. Schenke, *Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser*, 216).

¹⁶⁴⁸ Schenke, *op. cit.*, 211.

¹⁶⁴⁹ Schenke, *op. cit.*, 220–221.

¹⁶⁵⁰ Fischer, *Adam und Christus*, 283 ff.

¹⁶⁵¹ Schenke, *Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser*, 220–221. Ähnlich meint auch FISCHER, der sagt: „Die Beschreibung des himmlischen Adam in 1. Kor 15, 44 ff entspricht genau dem, wie der Gott „Mensch“ in seinem Verhältnis zu dem inneren Menschen dargestellt wird. Der innere Mensch ist das Abbild des oberen himmlischen Menschen“ (Fischer, *Adam und Christus*, 292).

¹⁶⁵² Schenke, *Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser*, 220–221. Vgl. Fischer, *Adam und Christus*, 292.

Urheber von Sünde und Tod) benutzte.¹⁶⁵³ SCHENKE meint, dass Paulus hätte nun, wo sich doch die Identifikation des irdischen Urmenschen dieser gnostischen Lehre mit dem Adam der jüdischen Haggada geradezu anbot, den himmlischen Urmenschen dieser gnostischen Lehre dann auf den ja auch vom Himmel gekommenen Christus bezogen und entsprechend die Pneumatiker auf die Christen und so aus dem gnostischen Übereinander ein apokalyptisches Nacheinander gemacht. Innerhalb der paulinischen Gedankenwelt stammt also, was die Adam-Christus-Typologie betrifft, die Adam-Partie aus einer Kombination des jüdischen Adam mit dem irdischen Urmenschen der Gnosis, wobei in der konkreten Äußerung jeweils das jüdische oder das gnostische Element vorherrschend sein kann.¹⁶⁵⁴ Also – die Adam-Christus-Typologie bei Paulus hat einen doppelten (jüdischen und gnostischen) religionsgeschichtlichen Hintergrund¹⁶⁵⁵, wobei SCHENKES Meinung nach in Röm 5 deutlich das jüdische Element vorherrscht, in 1. Kor 15 das jedoch gnostische.¹⁶⁵⁶ Auch FISCHER sagt, dass bestimmte Aspekte der Vorstellung von den beiden sich antitypisch gegenüberstehenden Menschen am klarsten in jüdisch-apokalyptischen Texten wiederzufinden sind, andere ganz und gar gnostisch wirken.¹⁶⁵⁷ Die Exegeten, die bei der Adam-Christus Gegenüberstellung in 1. Kor nicht damit einverstanden sind, mit gnostischen Einflüssen zu rechnen (wie. z. B. NIKOLAINEN), rechnen hier neben den Einflüssen der jüdischen Apokalyptik mit der Vorstellung von zwei Adam von Philo.¹⁶⁵⁸ NIKOLAINEN setzt voraus, dass Paulus diese Vorstellung gekannt hat, aber behaupten, dass Paulus diese Vorstellung gründlich „umstrukturiert“ hat.¹⁶⁵⁹ Jedenfalls steht die Anschauung von Philo der Gnosis sehr nahe. Philos Anschauung über zwei Menschen und die gnostische Anschauung haben sicherlich einen gemeinsamen jüdisch-hellenistischen Hintergrund. Beide beruhen auf der Geschichte über die Schöpfung des Menschen in Gen 2. SCHLIER vermutet, dass die Vorstellung von zwei Adam auch bei den korinthischen Enthusiasten bekannt gewesen sein könnte.¹⁶⁶⁰

FISCHER analysiert sowohl die jüdisch-apokalyptischen als auch die gnostischen Texte über Adam. Er zeigt auf, wie sich die gnostische Anschauung von Adam und vom Sündenfall von den jüdischen Vorstellungen davon unterscheidet und wie die Adam-Typologie bei Paulus sich wiederum von beiden abgrenzt. So hat das Todesverhängnis in der Gnosis seine Ursache nicht – wie im Judentum – in einem Fehlverhalten des Menschen, sondern im Fall eines himmlischen Wesens.¹⁶⁶¹ Das Todesverhängnis wird in der Gnosis nicht auf die Schuld des Menschen zurückgeführt, wie es im Judentum der Fall ist, sondern auf den Neid und die Rache des Demiurgen.¹⁶⁶² Die Übertretung des Gebots (in der Gnosis des Gebots der Archonten) ist in der Gnosis keine „Sünde“, wie im Judentum, sondern „mehr oder weniger bewußter positiver Widerstand gegen die selbstherrliche Ordnung der Finsterniswelt.“¹⁶⁶³ Die Vorstellung von

¹⁶⁵³ Schenke, *Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser*, 220.

¹⁶⁵⁴ Schenke, *op. cit.*, 221.

¹⁶⁵⁵ Schenke, *op. cit.*, 220.

¹⁶⁵⁶ Schenke, *op. cit.*, 221.

¹⁶⁵⁷ FISCHER schreibt: „Es hat darum immer wieder Versuche gegeben, die Vorstellung entweder ganz aus dem Judentum oder ganz aus der Gnosis herzuleiten. In beiden Fällen bleiben ungeklärte Reste“ (Fischer, *Adam und Christus*, 284).

¹⁶⁵⁸ Vgl. auch SCHOTTROFF: „Es ist nicht zu bezweifeln, dass Paulus sich in 1. Kor 15 und Röm 5, 12 ff vorgegebener Anthropospekulationen bedient (Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt*, 125). [---] Philo benutzt denselben Stoff, den Paulus für die Adam-Christus-Mythologie verwendet“ (*op. cit.*, 130).

¹⁶⁵⁹ Nikolainen, *Pauluse kirjad korintlastele. Esimine kiri*, 109.

¹⁶⁶⁰ Schlier, *Der Römerbrief*, 187.

¹⁶⁶¹ Fischer, *Adam und Christus*, 288.

¹⁶⁶² Fischer, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁶⁶³ Fischer, *op. cit.*, *ibid.*

einem ersten und einem zweiten Menschen, die für die Menschheit umfassende Bedeutung haben, findet sich zwar bei Philo und in abgewandelter Form auch in der Gnosis; doch ist die Struktur konträr zu jener in Röm 5: Bei Philo¹⁶⁶⁴ und in der Gnosis steht am Anfang der unvergängliche ideale Mensch, von dem sich der nachträglich geschaffene irdische Mensch durch Körperlichkeit und Vergänglichkeit unterscheidet. Der irdische Mensch wurde erst später geschaffen. Bei Paulus ist die Reihenfolge der beiden Menschen genau umgekehrt: Am Anfang steht Adam, durch den Sünde und Tod in die Welt gekommen sind, und erst später kommt Christus, der die Gnade und Gerechtigkeit Gottes mitbringt.¹⁶⁶⁵ Dies bedeutet: Bei Paulus ist der „zweite Mensch“ der wahre und vollkommene.¹⁶⁶⁶ Die Reihenfolge, wonach der zweite Mensch der wahre Mensch ist, ist formal wie inhaltlich nicht als gnostisch zu deuten, sondern der Gedankenwelt der Apokalyptik zuzuordnen, die dem jetzigen unvollkommenen Äon den zukünftigen vollkommenen Äon gegenüberstellt.¹⁶⁶⁷ So kommt FISCHER zu dem Schluss, dass die Vorstellung von Adam und Christus in ihrer konkreten Zuspitzung – der Gegenüberstellung des ersten Menschen, der das Todesverhängnis über die Menschheit bringt, mit dem zweiten Menschen, der die Erlösung bringt – bisher weder in jüdischen noch in gnostischen Texten nachweisbar ist. FISCHERs Meinung nach überschreitet in beiden Fällen ein Element die Möglichkeit des jüdischen wie des gnostischen Denkens.¹⁶⁶⁸ Ähnlich meint auch SCHOTTROFF.¹⁶⁶⁹

Die paulinische Anschauung vom Adam und Christus, die in 1. Kor 15 vorkommt, ist also die theologische Neuschöpfung des Apostels. Da jedoch bestimmte Aspekte dieser Anschauung am deutlichsten in jüdisch-apokalyptischen Texten, andere wiederum in gnostischen Texten wiederzufinden sind, kann diese Auffassung als ein Berührungspunkt sowohl mit der Gnosis als auch mit dem Judentum betrachtet werden. Sowohl die paulinische Anschauung von Adam und vom Sündenfall als auch die gnostische Anschauung haben zwar einen gemeinsamen religionsgeschichtlichen Hintergrund – die Anfangskapitel der Genesis –, bei den Gnostikern aber ist die Anschauung von Adam und Sündenfall gründlicher „umfunktioniert“ (und damit auch inhaltlich verändert) als bei Paulus. Dennoch können wir behaupten: wenn wir 1. Kor 15 die direkten gnostischen Einflüssen auch nicht postulieren, steht 1. Kor 15, 45 wenigstens der Anschauung von Philo sehr nahe; die letzte ist aber wiederum sehr ähnlich der gnostischen Anschauung von zwei Menschen. Sie haben, wie ich oben dargelegt habe, eine gemeinsame Wurzel. Allerdings kann man wegen der Verbingung mit der anthropologischen Terminologie (ψυχικός, πνευματικός) dennoch behaupten, dass der religionsgeschichtliche Hintergrund des 1. Kor 15 eher an die Gnosis erinnert als an anderes.

¹⁶⁶⁴ S. Philo, *Opif mundi* 134.

¹⁶⁶⁵ Fischer, Adam und Christus, 289.

¹⁶⁶⁶ Fischer, *op. cit.*, 291.

¹⁶⁶⁷ Fischer, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁶⁶⁸ Fischer, *op. cit.*, 284.

¹⁶⁶⁹ SCHOTTROFF sagt: „Paulus entfaltet hier (d.h. in 1. Kor 15) eine dualistische mythische Theorie, für die es in dieser komplexen Gestalt keine Analogie in ausserpaulinischen Texten gibt, denn der Gesamtkomplex des paulinischen Entwurfs kann nur nach seiner Zerlegung in Einzelgedanken religionsgeschichtliche Analogien finden“ (Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt*, 117).

11. 2. 3. Die verborgene Weisheit (σοφία) und die Machthaber dieser Welt (ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου)

Paulus schreibt in 1. Kor 2, 6–15:

Σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων· ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν, ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν. ἀλλὰ καθὼς γέγραπται· ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὐς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἠτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν· ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος· τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ. τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ· ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν· ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντας. ψυχικὸς δὲ ἐνθρῶπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστὶν καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται. ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει τὰ πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται.

Im Abschnitt 1. Kor 2, 6–15 begegnen wir vielen Begriffen und Vorstellungen, die in der Gnosis eine sehr wichtige Rolle spielen: der Begriff σοφία (1. Kor 2, 6. 7); die Vorstellung von der verborgenen Weisheit (1. Kor 2, 7); der Begriff ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου (1. Kor 2, 6. 8); die Vorstellung, demnach die Archonten den Erlöser nicht gekannt haben (1. Kor 2, 8); die Vorstellung von der Analogie des menschlichen Geistes (πνεῦμα) mit dem göttlichen Geist (1. Kor 2, 11); Die Gegenüberstellung von πνευματικὸς und ψυχικὸς (1. Kor 2, 14–15). WILCKENS hat dazu gesagt, dass Paulus hier wie ein Gnostiker spreche.¹⁶⁷⁰ Manche von diesen Begriffen und Vorstellungen, die Paulus in diesem Abschnitt verwendet, haben gleichzeitig einen jüdischen Hintergrund. Bevor ich dazu eine Bewertung geben werde, werde ich diese Begriffe und Vorstellungen separat analysieren.

11. 2. 3. 1. Die verborgene Weisheit (σοφία)

Der Abschnitt 1. Kor 2, 6–16 spricht Paulus von der Weisheit. Er unterscheidet zwei Weisheiten und stellt sie entgegen: die erste „die Weisheit dieser Welt“ (σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου) oder „die Weisheit der Machthaber dieser Welt“ (σοφία τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου) (1. Kor 2, 6) die zweite aber „die Weisheit Gottes“ (σοφία τοῦ θεοῦ) (1. Kor 2, 7).¹⁶⁷¹ Ihnen entsprechen zwei Geister: der erste ist „der Geist der Welt“ (πνεῦμα τοῦ κόσμου 1. Kor 2, 12), der zweite aber „der Geist Gottes“ (πνεῦμα τοῦ θεοῦ – 1. Kor 2, 11) oder „der Geist, der aus Gott stammt“ (πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ – 1. Kor 2, 12) und zwei Menschenklasse, dessen Vertreter mit den Benennungen ψυχικὸς und πνευματικὸς bezeichnet man (1. Kor 2, 14–15). Durch den ganzen Abschnitt laufen die Paare des Gegensatzes (σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου / σοφία τοῦ θεοῦ; πνεῦμα τοῦ κόσμου / πνεῦμα τοῦ θεοῦ; ψυχικὸς / πνευματικὸς), so dass man hier „über die dualistische

¹⁶⁷⁰ Wilckens, Weisheit und Torheit, 60.

¹⁶⁷¹ Vgl. Jak 3, 15–17, wo ebenso über zwei Weisheiten redet man. Die erste Weisheit ist ἐπίγειος, ψυχικὴ, δαμονιώδης (Jak 3, 15), die zweite Weisheit ist aber ἄνωθεν (Jak 3, 17).

Grundstruktur des Abschnittes” reden könnte. Aber meiner Meinung nach ist in diesem Abschnitt das wichtigste Paar des Gegensatzes „die Verborgene“ und „die Enthüllung“: für die Machtbarer dieser Welt ist die Weisheit Gottes eine verborgene Weisheit (sie ist *μυστήριον* – vgl. 1. Kor 2, 7), aber wird für Christen („für uns“) durch den Geist enthüllt (1. Kor 2, 10).

Will man nun nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund dieses Abschnittes fragen, so muss man hier sicherlich mit den vier Komponenten rechnen: 1) Die Theologie der korinthischen Enthusiasten; 2) Die Theologie des Paulus; 3) Die jüdische Weisheitslehre; 4) Die Apokalyptik.

Wir wissen nicht genau, welche die Anschauung von der Weisheit bei der korinthischen Enthusiasten war. SCHMITHALS hat versucht, die korinthische „Weisheitstheologie“ möglichst präzise zu rekonstruieren¹⁶⁷², aber dazu gilt es dasselbe wie für die ganze Rekonstruktion der „korinthische Gnosis“ von SCHMITHALS (s. 3. a) – sie ist sehr kühn und schwach begründet. Schwach begründet ist auch die Hypothese von WILCKENS, wonach die Weisheit bei den Korinthern als eine Erlösgestalt verstanden wurde.¹⁶⁷³ Dennoch scheint es sicher zu sein, dass die Enthusiasten die Weisheit hochgeschätzt haben und sie als ihren pneumatischen Besitz betrachtet haben (s. 3. a). Hat Paulus im Galaterbrief den Weg des Rückfalls in neue Gesetzlichkeit als drohende Gefahr abgewehrt, so deckt er in 1. Kor die Suche nach „Weisheit“ von Menschenseite her als Irrweg auf; denn da der Begriff „Weisheit“ bei den Griechen als rein menschliches Sterben vorbelastet ist, die Verkündigung des Kreuzes aber von den selbstgewiss „Weisen“ als Torheit abgewiesen wird, wäre es sinnvoller, diese „Torheit“ als Offenbarung göttlicher Dynamis zu verstehen.¹⁶⁷⁴ Deshalb hat Paulus schon in 1. Kor 1, 24 Christus mit der Weisheit gleichgesetzt: Der gekreuzigte Christus ist die Macht und Weisheit Gottes. Die Weisheit Gottes in 1. Kor 2, 6 f. ist nichts anderes als die Weisheit in 1, 24. 30. Paulus predigt diese Weisheit, und seine Weisheitsrede ist nichts anderes als die Verkündigung des gekreuzigten Christus (2, 2).¹⁶⁷⁵ Paulus hat also seine Kreuzestheologie in der Polemik mit der korinthischen Enthusiasten entwickelt.

WILCKENS hat diese Theologie zutreffend als „Die Sophia-Christologie“ charakterisiert.¹⁶⁷⁶ Es steht außer dem Zweifel, dass diese Christologie mit der jüdischen Weisheitslehre in Verbindung steht. Auch da spielen die Idee von der verborgenen Weisheit (s. z. B. Hiob 28, 21) und der Begriff „Geheimnis“ (s. z. B. SapSal 2, 22; 6, 22; 14, 15. 23) eine große Rolle. Doch sie sind auch in der Apokalyptik (Dan 2, 18 f. 27 ff) sehr wichtig. Es ist zu berücksichtigen, dass „Weisheit“ und Apokalyptik ineinander übergehen. Nach CONZELMANN sind beide Aspekte auch bei Paulus verknüpft.¹⁶⁷⁷

Die Begriffe „Geheimnis“ (*μυστήριον*, auf Koptisch: *hop*)¹⁶⁷⁸ und „Weisheit“ (*σοφία*; als Lehnwort auch auf Koptisch) spielen sehr wichtige Rolle auch in der Gnosis. Der Begriff

¹⁶⁷² S. Schmithals, W. Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen. Vandenhoeck & Ruprecht 1956.

¹⁶⁷³ Wilckens, Weisheit und Torheit, 38 f. 98 f. 70-80. Kritik dazu s. Schottruff, Der Glaubende und die feindliche Welt, 189 ff.

¹⁶⁷⁴ Fascher, Erich. Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 119.

¹⁶⁷⁵ Schottruff, Der Glaubende und die feindliche Welt, 217.

¹⁶⁷⁶ Wilckens, Weisheit und Torheit, 205–213.

¹⁶⁷⁷ Conzelmann, H. Der erste Brief an die Korinther, 80.

¹⁶⁷⁸ S. z. B. Naassener-Hymnus bei Hippolyt (*Ref. V*, 10, 2): *μυστήρια πάντα δ' ἀναδείξω, μορφὰς δὲ θεῶν ἐπιδείξω. [καὶ] τὰ κεκρυμμένα τῆς ἀγίας ὁδοῦ, γνῶσιν καλέσας, παραδώσω; Corp. Herm. I 16 XVI 2; NHC I 39, 21; BG 104, 12. RUDOLPH hat gezeigt, dass mit dem Begriff „Geheimnis“ in der Gnosis sehr unterschiedliche Sachen und Personen bezeichnet werden, wie Christus (EV), seine Geburt (TestVer) und sein Tod (ApkJak I; ApkPetr), die Hyle (TrTrip), der Agnostos Theos oder „Vater“ (2LogSeth), pleromatische Gestalten (Allog.: „die dreifache eine Kraft“; Prot.: die „erste Dekkraft“), die gnostische „Wahrheit“ (Dial, AJ pass.), der „Heilsplan“ (SJC), der Lebensbaum im Paradies (AJ) und das Leben der Archonten (ebd.), Sakramente oder Riten (bes. EvPhil), vor allem aber die*

„Geheimnis“ hat auch in der Gnosis ähnliche Bedeutung, wie in der Weisheitslehre und in der Apokalyptik.¹⁶⁷⁹ Auch der Begriff „Weisheit“ wird in der Gnosis gelegentlich im ähnlichen Sinn gebraucht, d. h. als ein Synonym für die „Gnosis“ oder „Geheimwissen“, das der Gegenstand von Offenbarung und Verkündigung ist (vgl. z. B. Apk.Ad. 85, 19; CH I 29), aber meistens wird die „Weisheit“ in der gnostischen Literatur als eine hypostasierte Gestalt („Sophia“) dargestellt. In II, 2. 3 habe ich gezeigt, dass solche Darstellungsweise einen jüdischen Hintergrund haben und dass deren Prototyp die Weisheit in der jüdischen Weisheitsliteratur ist. Es ist höchst wahrscheinlich, dass der Weisheitsbegriff auch bei den Korinthern und bei Paulus ebenso einen jüdischen Hintergrund hat und mit der Gestalt der Weisheit in spätjüdischen Texten verbunden ist. Aber es gibt keinen Anhaltspunkt dafür, dass auch in Korinth ein gnostischer Sophiamythos vorhanden war. Eher muss man aus 1. Kor 1, 2 schließen, dass den Beteiligten von einem solchen Sophiamythos nichts bekannt war.¹⁶⁸⁰ Nichts weist auch darauf hin, dass Paulus den gnostischen Sophiamythos gekannt hätte.¹⁶⁸¹ Weisheit ist in 1. Kor keine mythische Gestalt, sondern Offenbarungsgegenstand.¹⁶⁸² Das ist ein Berührungspunkt sowohl mit dem Judentum (mit der Weisheitsliteratur und mit der Apokalyptik) als auch mit der Gnosis, aber man darf nicht den gnostischen Sophiamythos in 1. Kor 2, 6 ff. hineinlesen. Einzige feste Verbindung zwischen 1. Kor, 6 ff., dem Judentum und der Gnosis ist der Begriff „Weisheit“ und die Vorstellung von der Verborgenheit der Weisheit, die sowohl in der Gnosis, in der Apokalyptik als auch in der jüdischen Weisheitsliteratur vorkommt. Auch dass Offenbarung beschrieben wird als Offenbarung von Verborgenen und als $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$, ist in allen Bereichen spätantiker Literatur anzutreffen.¹⁶⁸³ Es ist nicht etwas speziell gnostisch, aber dennoch kann man sie auch als ein Berührungspunkt mit der Gnosis betrachten.

11. 2. 3. 2. Die Machtbarer dieser Welt ($\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\nu\tau\epsilon\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$)

In 1. Kor 2, 6. 8 verwendet Paulus den Begriff $\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\nu\tau\epsilon\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$. Im Neuen Testament wird der Begriff $\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu$ in drei verschiedenen Sinn verwendet: 1) Als Benennung für römische und jüdische Beamte aller Art; 2) Doxologisch für erhöhten Christus als $\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\ \tau\omicron\nu\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\acute{\epsilon}\omega\nu\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\eta\varsigma$ Apk 1, 5 (für Christus nur hier); 3) Befehlshaber übermenschlicher (offenbar immer gottfeindlicher) Mächte.¹⁶⁸⁴ Bei den Synoptikern suchen z. B. die Pharisäer den Eindruck der Besessenenheilungen Jesu auf das Volk dadurch in sein Gegenteil zu verkehren, indem sie behaupten, sie seien „im Namen“ des $\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu$ der Dämonen (Mt 12, 24; Lk 11, 15 $\beta\epsilon\epsilon\lambda\zeta\epsilon\beta\omicron\upsilon\lambda$ genannt) vollzogen, was nach Mk 3, 22 so zu verstehen ist, dass Beelzebul selbst in Jesus wirksam sei. Schon darin zeigt sich, dass das NT das Lebenswerk Jesu als einen Kampf mit

gnostische Lehre oder Weisheit selbst inklusive der literarischen Form, d. h. der Texte (AJ, ApkJak, ApkPetr, ValExpos, EvÄg, Prot). Das Mysterium des „Wissens“ ist der Kern der gnostischen Heilsbotschaft, die der Erlöser an die Eingeweihten, d. h. die Angehörigen des „nicht wankenden Geschlechtes“ vermittelt (vgl. AJ III, 1: 39, 17 f. par; 40, 5 par)(Rudolph, Kurt. Geheimnis und Geheimhaltung in der antiken Gnosis und Manichäismus. In: Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaeae Studies. Formerly Nag Hammadi Studies. Edited by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. XLII. E. J. Brill. Leiden New York Köln 1996, 225–226).

¹⁶⁷⁹ Vgl. Rudolph, *op. cit.*, 220.

¹⁶⁸⁰ Schottroff, Luise. *Der Glaubende und die feindliche Welt*, 191.

¹⁶⁸¹ Schottroff, *op. cit.*, 209.

¹⁶⁸² Schottroff, Luise. *Der Glaubende und die feindliche Welt*, 191–192. 209 ff.

¹⁶⁸³ Schottroff, *op. cit.*, 211.

¹⁶⁸⁴ Delling, $\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu$. In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Herausgegeben von Gerhard Kittel. Erster Band: A–Γ. Verlag von W. Kohlhammer. Stuttgart 1959, 487.

überirdischen Mächten auffasst; bei Johannes wird der Gedanke in den weiteren Zusammenhang eingespannt, so dass er an einen transitorischen Dualismus grenzt: Der gesamte κόσμος wird von diesem ἄρχων beherrscht. Aber der „Vater“ bekennt sich zu dem Kampf Jesu gegen ihn – und damit ist seine Machtstellung bereits gebrochen (12, 31); das Gericht an ihm ist schon (von Gott) vollzogen (16, 11), und zwar offenbar deswegen, weil er sich bemüht, über den Sündlosen seine Macht auszuüben (14, 30) und ihn wie einen Sünder in das Todesschicksal – seinen Machtbereich – einbeziehen will. In Eph 2, 2 wirkt das πνεῦμα des ἄρχων in den Nichtchristen unwiderstehlich; nur die Christen haben durch das von Gott geschenkte Leben (Eph 2, 5) die Kraft, gegen ihn zu kämpfen. Die persönlich gedachten Machthaber haben ihre Spitze in dem ἄρχων der Luftgewalt(en)(Eph 2, 2).¹⁶⁸⁵

Außerhalb des NTs begegnen wir dem Begriff ἄρχων für die oberirdischen Wesen im Judentum (In LXX), bei Plato und in der urchristlichen Literatur. In Da Θ 10, 13. 20 f, vgl. 12, 1 (einmal auch Da LXX 10, 13) bezeichnet ἄρχων die oberirdischen Wesen, die die irdischen Staatengebilde (die volkstümlich mit den entsprechenden Völkern identifiziert werden) schützen und im eigentlichen Sinne repräsentieren, von deren Rang und Macht in der Geisterwelt die Stellung ihrer Völker auf Erden abhängt. Der ἄρχων Israels trägt den Namen Michael; sein Sieg über die ἄρχοντες der Perser und Griechen bringt die Herrschaft der Juden über diese Völker mit sich.¹⁶⁸⁶ Werden die ἄρχων Israels mit dem Erzengel gleichgesetzt, so sind die anderen ἄρχοντες zum größeren Teile Widersacher des Volkes Gottes (und damit Widersacher Gottes), die vom Menschenähnlichen – nach dem Messias – und seinem Bundesgenossen bekämpft und in der Endzeit besiegt werden.¹⁶⁸⁷ Bei Plato (*Nomoi* X 903 b) sind die ἄρχοντες eine Art Herrscher im All mit bestimmten Verwaltungsbezirken. Sie üben eine gottesgewollte Aufsicht über einzelne Schöpfungsbereiche aus. Sie werden also noch durch und durch positiv bewertet.¹⁶⁸⁸ In der urchristlichen Literatur verwendet man den Begriff ἄρχων hingegen für den Teufel und Dämonen (im Barnabasbrief 18, 2 ist der Teufel ἄρχων καιροῦ τοῦ νῦν τῆς ἀνομίας; bei Ignatius (Eph 17, 1. 19, 1; Mg 1, 3; Trall 4, 2; Rö 7, 1; Phld 6, 2), in Himmelf. d. Jesaj. (1, 3. 10, 29) und in 3. Korintherbrief (3, 11) in den Paulusakten heißt er wie im NT ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου; für die Dämonen verwendet man den Begriff ἄρχοντες (in Pl) noch bei Ignatius (Trall 5, 2; Smyrn 6, 1); Act Joh 114; Act Thom 10, 143). Die wichtigste Rolle spielt jedoch die Benennung ἄρχοντες für die bösen Wesen in der Gnosis, wo sie sieben Planetenherrscher bezeichnet, die vermutlich die dämonisierten sieben Erzengel des Judentums sind (s. II, 3. 2 und 4 b).

Der Streit, ob die ἄρχοντες in 1. Kor 2, 6. 8 Dämonen oder politische Machthaber seien, ist alt und bereits aus Bemerkungen Theodors von Mopsuestia ersichtlich.¹⁶⁸⁹ Theodor denkt an Dämonen, aber schon Origenes hat sie als οἱ ἐνεργοῦντες τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν τοῦ κόσμου τούτου, d. h. überirdische Kräfte und Mächte definiert, die den Menschen die Weisheit eingeben und die sie dadurch lenken und steuern, damit sie nun wieder im Bann der ihr suggerierten Vorstellungen die übrige Welt „knechten“¹⁶⁹⁰, während SCHNIEWIEND¹⁶⁹¹ diese Stelle als einen „Topos der urchristlichen Missionspredigt“ gedeutet hat, wobei allerdings nicht an vergebbare

¹⁶⁸⁵ Dellings, *op. cit.*, 487–488.

¹⁶⁸⁶ Dellings, *op. cit.*, 487.

¹⁶⁸⁷ Dellings, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁶⁸⁸ Dellings, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁶⁸⁹ Staab, K. (Herausgeber). Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Neutestamentliche Abhandlungen 15, 1933, 174.

¹⁶⁹⁰ Zitiert bei Fascher, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 122.

¹⁶⁹¹ Schniewind, Julius. Die Archonten dieses Äons. In: Schniewind, J. Nachgelassene Reden und Aufsätze, 1952, 104 ff.

Unwissenheitssünde, sondern an Schuld zu denken sei, ohne dass seine weiteren Ausführungen einsichtig wären. Er stützt sich auf das Argument, dass das Wort ansonsten im NT nicht Dämonen bezeichnet. Wie ich allerdings oben bereits gezeigt habe, ist dem nicht so. CONZELMANN fragt entgegen dieser politischen Deutung: „Was sollen irdische Machthaber mit der überirdischen Weisheit zu tun haben?“¹⁶⁹² CONZELMANN meint, dass der mythische Kontext zur Deutung auf Dämonen schließen lässt, ebenso die wuchtige Prädikation τῶν καταργουμένων.¹⁶⁹³ Mit den ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου sind also nicht Kaiser oder Regenten wie Pilatus oder Kaiaphas gemeint¹⁶⁹⁴, sondern die Trabanten des „Gottes dieses Äons“ (2. Kor 4, 4)¹⁶⁹⁵, die Repräsentanten des gottfeindlichen κόσμος sind.¹⁶⁹⁶ Für die „dämonologische Interpretation“ des 1. Kor 2, 6. 8 sprechen sich zudem BULTMANN¹⁶⁹⁷, BAUER¹⁶⁹⁸, SCHOTROFF¹⁶⁹⁹, NIKOLAINEN¹⁷⁰⁰, PAUL¹⁷⁰¹ und FASCHER aus.¹⁷⁰² So wurden hier auch Berührungspunkte mit der Gnosis gesehen.¹⁷⁰³

In V. 8 sagt Paulus, dass die Archonten „das Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes“ nicht erkannt haben; denn hätten sie die Weisheit Gottes erkannt, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt. Was konnte Paulus damit gemeint haben?

Nach SCHOTROFF lässt sich die Deutung der in 2, 6–16 beschriebenen Offenbarung auf die in 1, 18 ff. vorgetragene Kreuzespredigt durch die Beobachtung des Sinnes von V. 8 bestätigen. In diesem Vers erläutert Paulus die Verborgenheit der Offenbarung – der Weisheit Gottes – als Verborgenheit vor den Archonten. Die Kreuzigung ist Ausdruck der Verborgenheit der Weisheit Gottes. ἦν (sc. σοφίαν) οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν bedeutet es nach SCHOTROFF: Es besteht die totale Wesensdistanz des Nicht-Kennens zwischen der Weisheit Gottes und den dämonischen Mächten, den Repräsentanten des gottesfeindlichen κόσμος. In dieser Wendung nimmt Paulus nach SCHOTROFF wie auch sonst in 1. Kor. 1, 2 den gnostischen Dualismus auf. V. 8a mit seiner gnostischen Gegenüberstellung ist nach SCHOTROFF die notwendige Voraussetzung für das Verständnis von V. 8b: εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν ; „wenn sie ihn gekannt hätten“ zielt nicht auf eine grundsätzlich vermeidbare Tatsache ab. Dieser Satz ist nicht etwa im folgenden Sinne zu verstehen: Hätten sie gewusst, wer Jesus war, sie hätten ihn nicht gekreuzigt. Denn „Nicht-Kennen“ im dualistischen Sinn ist ja nicht eine zufällige Täuschung, die durch bessere Information aufzuheben wäre, sondern die totale Wesensdistanz, die nichts anderes besagt als die Feindschaft der Finsternis gegenüber dem Licht. Eben diese Wesensdistanz zwischen den Archonten und der Weisheit Gottes kommt in der Kreuzigung zum Zuge. V. 8b ist also

¹⁶⁹² Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, 79, Anmerkung 47.

¹⁶⁹³ Conzelmann, *op. cit.*, *ibid.* Das zeitlose Präsens τῶν καταργουμένων besagt, dass die Archonten zur Vernichtung bestimmt sind (Fascher, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 122). Paulus spricht mit diesem Urteil über die Herrscher dieser Welt, welche in Jesus nicht den κύριος τῆς δόξης zu erkennen vermochten, als einen Eingeweichten, dem das Geheimnis Gottes zu begreifen gegeben ist, was den ἄρχοντες nicht möglich war (Fascher, *op. cit.*, 124).

¹⁶⁹⁴ Fascher, *op. cit.*, 122.

¹⁶⁹⁵ Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, 79.

¹⁶⁹⁶ Schotroff, Der Glaubende und die feindliche Welt, 221.

¹⁶⁹⁷ Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 176–177.

¹⁶⁹⁸ Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und übrigen urchristlichen Literatur, 190: „die ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου 1. Kor 2, 6–8 können nur Dämonen sein“.

¹⁶⁹⁹ Schotroff, Der Glaubende und die feindliche Welt, 220 ff.

¹⁷⁰⁰ Nikolainen, Pauluse kirjad korintlastele. Esimene kiri, 21.

¹⁷⁰¹ Paul, Toomas. Uus Testament ja Psalmid ehk Vana Testamendi laulud. EELK Konsistoorium, Tallinn 1989, Bemerkung zu 1. Kor 2, 6. 8.

¹⁷⁰² Fascher, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 122.

¹⁷⁰³ Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 176–177; Schotroff, Der Glaubende und die feindliche Welt, 221.

folgendermaßen zu paraphrasieren: Gerade weil die totale Wesensdistanz der Nicht-Kennntnis zwischen κόσμος und θεός, zwischen den Archonten und der Weisheit, besteht, haben die Archonten den Erlöser gekreuzigt. Paulus nimmt in V. 8a den gnostischen Dualismus auf und verkehrt ihn in V. 8b ins Gegenteil. Die Archonten haben ihre Gottesfeindlichkeit gegen den κύριος τῆς δόξης ausgeübt. Dass die gottesfeindliche Macht die Integrität des himmlischen Bereiches tangieren kann, wie Paulus in V. 8b behauptet, ist eine der Tendenz des gnostischen Dualismus gezielt entgegengesetzte Vorstellung. So ist jede gnostische Umdeutung der Kreuzigung in jeglichem doketischen Sinn ausgeschlossen. Hier in V. 8 erläutert Paulus seine Sicht der Torheit des Kreuzes mit Hilfe einer mythischen Theorie. Die Archonten haben Christus gekreuzigt, das Kreuzesgeschehen ist ein Sieg der Archonten, der κόσμος siegt über die göttliche Weisheit – und als Sieger richtet sich der κόσμος, erweisen sich die Archonten als καταργούμενοι (V.6). Indem Christus von den Archonten gekreuzigt wird, lässt Gott sich auf τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ein. V. 8 meint in mythischer Verschlüsselung dasselbe, was 1, 27 für die anthropologische Seite der paulinischen Heilssicht aussagt: Das Heil ist nicht in Distanz zur feindlichen Welt geschehen, Gott lässt sich auf die feindliche Welt ein. Die mythische Theorie des V. 8 ist Teil der dualistischen Version der *iustificatio impii* bei Paulus. Während es für V. 8a zahlreiche gnostische Parallelen gibt, lassen sich für V. 8b keine gnostischen Analogien feststellen. Der Satz stellt eine Polemik gegen die Gnosis dar.¹⁷⁰⁴

LIETZMANN¹⁷⁰⁵ sieht im Hintergrund des Abschnittes 1. Kor 2, 6. 8 das bekannte Motiv einer Überlistung des Teufels: Der Erlöser verkleidete sich bei seinem Abstieg durch den Kosmos, um den Teufel und die Dämonen zu betrügen. Dieses Motiv spielt in der Gnosis eine große Rolle und kommt darin häufig vor (vgl. Irenäus, *Adv. haer.* I 24, 4 (für Basilides); Epiphanius, *Haer.* 21, 2, 4; Pistis Sophia 7; Ev Phil 26), aber wir begegnen ihm auch außerhalb der Gnosis in der urchristlichen Literatur (vgl. Iganitius, Eph19, 1¹⁷⁰⁶; Origenes, in Mt tom. XVI, 8). CONZELMANN schließt nicht aus, dass hier die mythische Vorstellung vom Abstieg des Offenbarers auf einen geschichtlichen Vorgang (die Kreuzigung Jesu) übertragen wurde. Er meint jedoch: Sollte dies auch tatsächlich geschehen sein, so ist diese mythische Vorstellung selbst nicht mehr als richtig zu betrachten.¹⁷⁰⁷ SCHOTROFF meint, dass V. 8 kein Anhaltspunkt dafür zu entnehmen ist, dass Paulus und die Gegner das Motiv vom verkleidet herabsteigenden Erlöser auf Christus angewendet haben, der einzige Anlass für diese Annahme wäre das Nichtkennen der Archonten. Sie bemerkt, dass das Nicht-Kennen der Archonten zwar in gnostischen Mythologien mit dem Motiv des verkleideten Erlösers ausgemalt werden, jedoch kann man nicht prinzipiell immer dann von diesem Motiv sprechen, wenn vom Nicht-Kennen der Archonten gegenüber Gestalten der himmlischen Welt die Rede ist. Jedoch auch wenn man das Motiv der Verkleidung in V. 8 als Hintergrund vermuten wollte – obwohl diese Vermutung nicht evident zu machen ist – die Aussage von V. 8b ist gerade gegensätzlich dazu, was das Motiv in gnostischer Literatur besagt. Wenn ein solcher Abstiegsmythos erzählt wird, besagt er ja gerade, dass die Archonten keine Hand an das himmlische Wesen legen können; dies aber ist in 1. Kor 2, 6. 8 nicht gemeint.¹⁷⁰⁸ FASCHER dagegen glaubt überhaupt nicht, dass sich hinter der Stelle 1. Kor 2, 6. 8 ein Verkleidungsmotiv befindet sich. Er sagt:

¹⁷⁰⁴ Schotroff, *op. cit.*, 221–222.

¹⁷⁰⁵ Lietzmann, Hans, Kümmel, Werner Georg. An die Korinther. I.II. Ergänzt von Werner Georg Kümmel. Handbuch zum Neuen Testament. Herausgegeben von Hans Lietzmann. 9. Fünfte, durch einen Literaturnachtrag erweiterte Auflage. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1969, 13.

¹⁷⁰⁶ Καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἢ παρτενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου· τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχία θεοῦ ἐπράχθη.

¹⁷⁰⁷ Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, 81.

¹⁷⁰⁸ Schotroff, Der Glaubende und die feindliche Welt, 223.

„Zu beachten scheint mir, dass das in gnostischen Texten eine Rolle spielende Verkleidungsmotiv hier bei Paulus und anderswo im Neuen Testament keine Rolle spielt. Der Herr verkleidet sich nicht, sondern die Augen der Menschen sind „gehalten“ (ἐκρατοῦντο Luk 24, 16), bis sie ihnen „geöffnet“ werden (Luk 24, 31). Verkleiden bedeutet ja ein Täuschen oder Irreführen, dazu lässt sich Gott nicht herbei; er erscheint bestenfalls (schon im Alten Testament) als Offenbarungsendel, nimmt aber nicht (wie z.B. die Götter der Ilias) die Gestalt bekannter Menschen an.“¹⁷⁰⁹

Auch alle Spekulationen, warum die ἄρχοντες Jesus nicht erkannten und was geworden wäre, wenn sie ihn erkannt und dann nicht gekreuzigt hätten, sind FASCHERS Meinung nach müßig.¹⁷¹⁰ FASCHER fragt zwar auch selbst: „Warum die Archonten Jesus nicht erkannten?“, und antwortet: „Weil das εὐδόκησεν Gottes ebendieses Gottes Geheimnis war und nur bestimmten Vertrauten (wie eben Paulus) als solches enthüllt werden sollte“.¹⁷¹¹ Nach FASCHER könnte man eine Lösung nur in der Richtung finden, dass die ἄρχοντες hofften, den in diese Welt eingegangenen Sohn als ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου in ihre Gewalt zu bringen und zu töten. Sie kannten aber das μυστήριον der Auferstehung nicht und glaubten daher, Gott bei einer „Schwäche“ ertappt zu haben, ohne zu wissen, dass er durch die Verbindung von δύναμις und σοφία seine Gegner zu Toren macht. Gottes „Weisheit“ ist also größer als die der Welt samt deren ἄρχοντες. Anders gesagt: Was an Gott als Torheit erscheint, ist immer noch weiser als die Menschen und ihre Inspiratoren. Gegen ihren Willen haben sie Jesus dazu verholfen, κύριος τῆς δόξης zu werden.¹⁷¹²

Zusammenfassend gilt: Wenn Paulus in 1. Kor 2, 6. 8 auch ein gnostisches Myhtlogem vom Verkleiden des Erlösers verwendet hat, so hat er es doch gründlich uminterpretiert, so dass dieses Motiv in diesem Fall seine ursprüngliche Deutungsweise verloren hat. Die Vorstellung von den Wesen, die über das Schicksal der Welt beherrschen, kommt zwar in der Antike außerhalb der Gnosis vor (s. 2. a), und manchmal tragen sie auch den Namen ἄρχοντες (vgl. *Corp. Herm.* XI, 7; Origenes *apud* Eusebius, *Praeparatio evangelica*, 6. 11. 1), am charakteristischsten ist der Name für diese Wesen dennoch in der Gnosis. Da die Vorstellung von den Archonten sicherlich einen jüdischen Hintergrund hat, kann man das als einen Berührungspunkt sowohl mit dem Judentum als auch mit der Gnosis betrachten. Meiner Meinung nach erscheint es merkwürdig, dass Paulus diese Vorstellung hier neben der Vorstellung von der Weisheit Gottes benutzt, die ebenso einen jüdischen Hintergrund aufweist.

11. 2. 3. 3. Hat Paulus in 1. Kor 2, 6 ff. eine gnostische Sprache verwendet?

WILCKENS hebt hervor, daß Paulus in 1. Kor 2, 6 ff. plötzlich ganz wie ein Gnostiker spreche, während er doch in 1, 18–2, 5 scharf gegen die Gnosis polemisierte.¹⁷¹³ Wie kann man die „gnostische Sprache“ des Paulus in 1. Kor 2, 6 ff. erklären? Darf man hier überhaupt von der gnostischen Sprache sprechen?

Zusammenfassend gilt für die Motive, die ich in a und b analysiert habe: im Abschnitt 1. Kor 2, 6 ff. gibt es nur ein Motiv, das nur für die Gnosis charakteristisch ist – die

¹⁷⁰⁹ Fascher, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 124.

¹⁷¹⁰ Fascher, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁷¹¹ Fascher, *op. cit.*, 125.

¹⁷¹² Fascher, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁷¹³ Wilkens, *Weisheit und Torheit*, 60.

Gegegenüberstellung von πνευματικὸς und ψυχικὸς (1. Kor 2, 14–15), aber weil sie im Judentum keine Parallelen habe, habe ich dieses Paar des Gegensatzes nicht analysiert. Die anderen Begriffe und die Vorstellungen, die im Abschnitt in 1. Kor 2, 6 ff vorkommen (die Verborgene Weisheit usw.), haben Parallelen auch außerhalb der Gnosis (in der Apokalyptik, in der Weisheitsliteratur, in der griechischen Philosophie). CONZELMANN¹⁷¹⁴ und SCHOTROFF¹⁷¹⁵ meinen, dass Paulus hier mit vorgegebenem Stoff arbeitet. SCHOTROFF sagt:

„Paulus beschreibt in 2, 6–16 Offenbarung und zwar mit traditionellen Schemata, die als solche weder spezifisch gnostisch, noch spezifisch christlich, noch auch spezifisch jüdisch sind. Diese Schemata sind weisheitlichen, apokalyptischen, sakramental-mysterienhaften, gnostischen und christlichen Inhalten dienstbar gemacht worden, sind aber mit solchem jeweiligem Inhalt nicht unlösbar verbunden. Selbst wenn man annehmen könnte, daß diese Vorstellungen ursprünglich im weisheitlichen Denken zu Hause waren und sich erst sekundär in die verschiedenen Bereiche der religiösen Spätantike vererbt hätten (jedoch der synkretistische Charakter der spätjüdischen Weisheit dürfte einen solchen Nachweis erschweren), so wäre damit für die Situation zur Zeit Paulus noch nichts gesagt; zur Zeit des Paulus sind diese Vorstellungen religionsgeschichtlich unspezifisch.“¹⁷¹⁶

Natürlich hat Paulus diese traditionelle Offenbarungsschemata aus der Frömmigkeit seiner Zeit bloß aufgenommen, sondern hat sie verarbeitet¹⁷¹⁷ – so, dass er diese Schemata mit Christus in Verbindung gebracht hat. Die Begriffe und Vorstellungen, die Paulus im Abschnitt 1. Kor 2, 6 ff verwendet und die in der Gnosis Parallelen haben, hat er sicherlich teilweise aus seiner religiösen Umgebung, teilweise aber zum Zweck der Polemik von seinen Gegnern aufgenommen. Mit Ausnahme der Gegegenüberstellung von πνευματικὸς und ψυχικὸς in 1. Kor 2, 14–15 ist der Sprachgebrauch des Paulus nicht spezifisch gnostisch, aber hat auch die Berührungspunkte mit der Gnosis.

12. Der Philipperbrief

12. 1. Die Gegner des Paulus in Philippi und ihr Verhältnis zur Gnosis und zum Judentum

In Phil 3, 2–4, 3 findet sich eine scharfe Polemik gegen die Irrlehrer in Philippi. Über die Frage, welche Irrlehrer dies sind, gehen die Urteile weit auseinander. Dabei sind folgende Erklärungsmodelle (mit Unterschieden in der Einzelargumentation) von Bedeutung: 1) Paulus wendet sich nur gegen eine einzige Gegnerfront, entweder gegen Judaisten (DELLING, KLEIN, LÜDEMANN, BALZ), judenchristliche Gnostiker (BORNKAMM, FRIEDRICH¹⁷¹⁸, LOHSE¹⁷¹⁹, VIELHAUER¹⁷²⁰, bes. SCHMITHALS¹⁷²¹) oder gegen judenchristliche Missionare, die mit den

¹⁷¹⁴ Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, 75 ff.

¹⁷¹⁵ Schotroff, Der Glaubende und die feindliche Welt, 202 ff.

¹⁷¹⁶ Schotroff, Luise. Der Glaubende und die feindliche Welt, 203–204.

¹⁷¹⁷ Schotroff, *op. cit.*, 202.

¹⁷¹⁸ Friederich, G. Der Brief an die Philiper, 131 ff.

¹⁷¹⁹ Lohse, E. Uue Testamendi tekkelugu, 66.

¹⁷²⁰ Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, 165.

¹⁷²¹ Schmithals, Paulus und die Gnosiker, 47-87.; Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 33-37.

Gegnern des 2 Kor vergleichbar sind (GNILKA¹⁷²²); 2) Die paulinische Polemik richtet sich gegen zwei Fronten, in Phil 3, 1–11 (–16) gegen Juden, ab Phil 3, 12 (17) gegen hellenistische Libertinisten (DIBELIUS, BAUMBACH¹⁷²³); 3) Eine dreifache Frontstellung in Phil 3 nimmt E. LOHMAYER¹⁷²⁴ an, der in 3, 2–11 die Gefahr des Judentums sieht, 3, 12–15 auf Libertinisten bezieht und 3, 17–21 als Mahnung gegen die Gefahr des inneren oder äußeren Abfalls der Gemeinde interpretiert (ähnlich H. D. BETZ).¹⁷²⁵

Weitgehend unbestritten ist die Frontstellung in Phil 3, 2–11, Paulus wendet sich hier gegen judenchristliche Missionare.¹⁷²⁶ Der Apostel bezeichnet sie als „Hunde“, um so die böartigen und zerstörerischen Absichten der Gegner zu charakterisieren. Die Wendung *blepete tous kakous ergatas* erklärt sich aus 2. Kor 11, 13, wo *ergatai dolo* als polemischer Begriff für „Apostel“ verwendet wird. Offenbar war *ergates* im Urchristentum eine Selbstbezeichnung von Missionaren (vgl. Mt 9, 37 f; 10, 10), die Paulus mit dem Adjektiv *kakos* negativ qualifiziert. Deutlich erkennbar wird der Standort der Gegner im Wort *katatome*, das gleichbedeutend mit „Beschneidung“ ist (vgl. Gal 5, 12). Wenn Paulus in V. 3 a den Begriff der Beschneidung positiv für die christliche Gemeinde reklamiert, so benennt er damit den Kernpunkt der Auseinandersetzung: Judenchristliche Missionare waren in die Gemeinde von Philippi eingedrungen und forderten auch von Heidenchristen die Beschneidung. In bewußter Polemik verweist Paulus in Phil 3, 4 ff auf die Vorzüge seiner jüdischen Abstammung, die Zugehörigkeit zu den Pharisäern und seine tadellose Gesetzeserfüllung. Auch die an den Gal erinnernde Rechtfertigungsterminologie in Phil 3, 9 legt es nahe, in den Gegnern militante Judenchristen zu sehen.¹⁷²⁷

SCHNELLE lenkt die Aufmerksamkeit auf die auffälligen sachlichen und sprachlichen Übereinstimmungen zwischen Phil 3, 12–16 und 1. Kor 2, 6. 10; 4, 8; 9, 24. Diese Übereinstimmungen zeigen nach SCHNELLE, dass Paulus sich auch hier mit einer enthusiastischen Strömung innerhalb der Gemeinde auseinandersetzen muss. In Phil 3, 17 redet Paulus wiederum explizit die Gemeinde an, wobei kaum zu entscheiden ist, ob er wieder an seine Argumentation in 3, 2–11 anknüpft. Für die zweite Möglichkeit spricht die Bezeichnung der Gegner als „Feinde des Kreuzes Christi“ in Phil 3, 19, die sich kaum auf die innengemeindliche Gruppe beziehen kann. Die parallele Aussage in 2 Kor 12, 21 legt es deshalb nahe, in den paulinischen Gegnern des Phil hellenistisch-judenchristliche Missionare zu sehen¹⁷²⁸, die judaistische und enthusiastische Elemente miteinander verbanden. Paulus wendet sich in Phil 3 gegen eine einheitliche Gegnerfront, die wahrscheinlich auch enthusiastische Tendenzen in der Gemeinde entfachte oder verstärkte.¹⁷²⁹

Es steht außer Zweifel, dass die Gegner des Paulus die Menschen mit jüdischer Herkunft gewesen sind. Ein sicherer Beweis dafür ist Phil 3, 3 ff. Ihre Beziehung zur Gnosis ist aber

¹⁷²² Gnilka, Joachim. Die antipaulinische Mission in Philippi. In: *Biblische Zeitschrift*. Herausgegeben von Vinzenz Hamp und Rudolf Schnakenburg. Neue Folge 1965. Ferdinand Schöningh Paderborn 1965, 258-276.; Gnilka, Joachim, *Der Philipperbrief*. Vierte Auflage. Herder. Freiburg/Basel/Wien 1987, 184 ff.

¹⁷²³ Baumbach, Günther. Die von Paulus im Philipperbrief bekämpften Irrlehrer. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Gnosis und Neues Testament*. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 293–310, 293 ff.

¹⁷²⁴ Lohmeyer, Ernst. *Die Offenbarung des Johannes*. Dritte, unveränderte Auflage. Handbuch zum Neuen Testament. Herausgegeben von Günther Bornkamm. 16. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1970, 125.

¹⁷²⁵ Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 164. ; Schenke/Fischer, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*. I Bd., 131; Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 154 ff.

¹⁷²⁶ Friedrich, *Der Brief an die Philipper*, 131; Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 155.

¹⁷²⁷ Schnelle, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁷²⁸ Friedrich, G. *Der Brief an die Philipper*, 131; Schnelle, U. *Einleitung in das Neue Testament*, 156.

¹⁷²⁹ Schnelle, U. *Einleitung*, *ibid.*

problematisch. Diese Beziehung hat man hauptsächlich auf Grund ihrer Selbsteinschätzung postuliert. Sie haben sich vermutlich als *teleioi* verstanden (s. 3, 15; vgl auch 3, 12) und haben geglaubt, dass sie die Vollkommenheit schon erhalten haben.¹⁷³⁰ Deswegen haben manche Forscher sie als Gnostiker jüdischer Herkunft bezeichnet.¹⁷³¹ Die Angaben über die Gegner des Paulus in Phil sind dennoch zu knapp, um sie mit den Gnostikern gleichzusetzen zu können.

12. 2. Das Christus-Lied in Phil 2, 6–11 und seine Berührungspunkte mit der Gnosis und mit dem Judentum

In Phil 2, 5–11 schreibt Paulus:

Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,
ὡς ἐν μορφῇ θεοῦ υπάρχων
οὐχ ἀρπαγμὸν ἠψήσατο
τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,
ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν
μορφὴν δούλου λαβών,
ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·
καὶ σχήματι ευρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος
ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν
γενόμενος υπῆκοος μέχρι θανάτου,
θανάτου δὲ σταυροῦ.
διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν υπερύψωσεν
καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα
τὸ υπὲρ πάντων ὄνομα,
ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ
πάντων γόνυ κάμψῃ
ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων
καὶ πάντα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται ὅτι
κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς
εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.

Dass Paulus Phil 2, 6–11 ein vorpaulinisches Christuslied zitiert, ist durch E. LOHMEYER¹⁷³² bewiesen worden und seither fast allgemein anerkannt. Umstritten sind die Fragen etwaiger paulinischer Zusätze, der strophischen Gliederung, der religionsgeschichtlichen Herkunft der Terminologie und Vorstellungen und damit der theologischen Gedanken.¹⁷³³ Ohne in dieser Stelle die strophische Gliederung dieses Liedes zu analysieren¹⁷³⁴, möchte ich aber ein paar Wörter über den religionsgeschichtlichen Hintergrund dieses Christuslied sagen.

¹⁷³⁰ Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 165; Fischer, K.-M., *Algkristlus*, 123; Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*, 36.

¹⁷³¹ So z. B. VIELHAUER (s. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 165).

¹⁷³² Lohmeyer, Ernst. *Kyrios Jesus*, 1929.

¹⁷³³ Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 41; Gnllka, J. *Der Philipperbrief*, 131.

¹⁷³⁴ Dazu. s. z. B. Gnllka, *op. cit.*, 133 ff.

Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Christusliedes Phil 2, 6–11 hat vielfältige Erklärungen gefunden. So im Heraklesmythos¹⁷³⁵, in der Vorstellung vom Menschensohn in der Apokalyptik¹⁷³⁶, in den Ebed-Jahve-Liedern¹⁷³⁷ und in der Vorstellung von der Weisheit.¹⁷³⁸ BULTMANN, ADAM¹⁷³⁹, FISCHER¹⁷⁴⁰ und viele andere Forscher haben aber vermutet, dass der religionsgeschichtliche Hintergrund dieses Liedes die gnostischen Vorstellungen sind. So sagt BULTMANN, dass Christus in Phil 2, 6–11 als eine kosmische Gestalt, als das präexistente Gotteswesen, der Sohn des Vaters erscheint, der vom Himmel herabkam und Menschengestalt annahm, der nach seinem irdischen Wirken zur himmlischen Herrlichkeit erhöht wurde und die Herrschaft über die Geistesmächte errang.¹⁷⁴¹ Dennoch gibt es hier nach BULTMANN ein Unterschied von der Gnosis: Der gnostische Mythos enthält als solcher nur die Vorstellung vom Kommen und Gehen des Erlösers als seiner Erniedrigung und Erhöhung, nicht aber notwendig den Gedanken, dass sein Abschied von der Erde durch einen gewaltsamen Tod herbeigeführt wurde.¹⁷⁴² Auch in der Gnosis gibt es die Überlieferungen vom Kreuzestod Christi, aber in der Gnosis hat das keinen heilsgeschichtlichen Sinn.¹⁷⁴³ Nach SCHENKE ist der religionsgeschichtliche Hintergrund dieses Liedes das in der Gnosis weitverbreiteten Topos von der Entstehung der Welt durch den Fall eines göttlichen Wesens, gewöhnlich der Sophia: Sie trachtet in räuberischer Vermessenheit danach, dem göttlichen Urvater gleich zu sein, indem sie wie dieser etwas aus sich allein hervorzubringen versucht; entsprechend wird ihr Produkt, zunächst der Demiurg, der seinerseits wieder Gott gleich sein will, und dann auch die Welt, nur ein Fehlgeburt. Man hätte die Wendung οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ auf diesem Hintergrund zu paraphrasieren: Der Gottessohn begeht nicht den Fehler seiner Schwester, sondern steigt, den Reichtum seiner göttlichen Fülle um der zu Rettenden willen im Himmel zurücklassend (ἐκένωσεν), in die Welt hinab, um den Fehler wiedergutzumachen.¹⁷⁴⁴ Auch LÜDEMANN und JANSSEN haben die Parallele zwischen dem Christuslied Phil 2, 6–11 und den gnostischen Christushymnen aus Nag Hammadi gezeigt.¹⁷⁴⁵ Wie muss man diese Parallele erklären?

Natürlich ist das Christus-Lied nicht ein gnostisches, sondern ein christliches Lied, das Parallelen zu anderen urchristlichen Liedern hat.¹⁷⁴⁶ Beim religionsgeschichtlichen Hintergrund dieses Liedes kann man außer der Gnosis auch mit den anderen religionsgeschichtlichen Einflüssen und Vorbildern rechnen (die Ebed-Jahve-Lieder, die Vorstellungen von der Weisheit im Judentum), aber sicherlich hat Phil 2, 6–11 auch gemeinsame Züge mit der Gnosis. Die beste Erklärung hat dazu meiner Meinung nach SCHENKE gegeben, wenn er schreibt:

¹⁷³⁵ Gnilka, *op. cit.*, 138-139.

¹⁷³⁶ Gnilka, *op. cit.*, 139-140.

¹⁷³⁷ Gnilka, *op. cit.*, 140-141.

¹⁷³⁸ Gnilka, *op. cit.*, 142-144.

¹⁷³⁹ Adam, *Dogmadelugu*, 17.

¹⁷⁴⁰ Fischer, *Algkristlus*, 152-153.

¹⁷⁴¹ Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 178-179.

¹⁷⁴² Bultmann, *op. cit.*, 298.

¹⁷⁴³ Lahe, *Gnoosis ja algkristlus*, 150.

¹⁷⁴⁴ Schenke, *Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser*, 219.

¹⁷⁴⁵ Lüdemann, Gerd, Janßen, Martina. Phil 2, 6–11 und gnostische Christushymnen aus Nag Hammadi. In: Kollmann, Bernd, Reinbold, Wolfgang und Steudel, Anette (Herausgeber). *Antikes Judentum und Frühes Christentum. Festschrift für Hertmut Stegemann zum 65. Geburtstag*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Herausgegeben von Erich Gräßer. Band 97. Walter de Gruyter. Berlin New York 1999, 488–511.

¹⁷⁴⁶ Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 40 ff.

„Die Christologie des Urchristentums – wie die Christologie überhaupt – ist die Artikulation der Bedeutsamkeit des Menschen Jesus von Nazareth in den Kategorien der betreffenden Zeit und der betreffenden Umgebung. Bedienten sich die ersten Christen, weil sie palästinische Juden waren, dabei also jüdischer Begriffe und Vorstellungen,¹⁷⁴⁷ so kamen, als das Christentum sich in die hellenistische Welt hinein ausbreitete, Aussagen über Jesus in hellenistischer Begrifflichkeit und Vorstellungsweise, die aus dem palästinensischen Urchristentum ererbten übersetzend und überlagernd, hinzu.¹⁷⁴⁸ Die hellenistischen Kategorien, deren sich die hellenistische Gemeinde dabei bediente, die an sich als nicht weniger angemessen gelten sollten als die älteren jüdischen, sind mehrschichtig und vielfältig. Und eine von ihnen die Erlöservorstellung der Gnosis.“¹⁷⁴⁹

D.h.: Paulus zitierte und glossierte das Christuslied Phil 2, 6–11, das in gnostischen Kategorien gedacht und formuliert ist, um die Bedeutung des Heilsgeschehens in Christus für seine Gemeindeglieder in Philippi, die in solchen Kategorien gedacht haben, verständlich zu machen. Aber das ist ein Beweis dafür, dass solche Kategorien in den paulinischen Gemeinden bekannt waren.

13. Der Römerbrief

Im Römerbrief finden sich zahlreiche Motive, die sowohl mit dem Judentum als auch mit der Gnosis Berührungspunkte aufweisen. Manche dieser Motive kommen auch außerhalb des Römerbriefes (bes. im Galaterbrief) vor, dennoch möchte ich sie in diesem Kapitel näher betrachten.

13. 1. Die Motive, die sowohl mit der Gosis als auch mit dem Judentum die Berührungspunkte haben

13. 1. 1. Der Gegensatz zwischen dem Geist (πνεῦμα) und dem Fleisch (σὰρξ)

Wie im Galaterbrief begegnen wir der Gegenüberstellung von Geist und Fleisch auch im Römerbrief. Im Röm 8, 1–10 schreibt Paulus:

Οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου. Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.. οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος. τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ

¹⁷⁴⁷ Aufnahme in den Himmel zwecks Ankunft als Menschensohn; himmlische Adoption zum Gottessohn und Geistbegabung für das baldige Wirken als Messias; Auferstehung von den Toten als Beginn der eschatologischen allgemeinen Totenaufstehung; Opreftod für die Sünden des Volkes.

¹⁷⁴⁸ Gegenwärtiges Wirken im Himmel in göttlicher Macht als Herr der Gemeinde; Präexistenz als göttlicher Sohn des göttlichen Vaters im Himmel vor der Wirksamkeit auf Erden; Abstieg vom Himmel zur Erlösung der Seinen und Wiederaufstieg als ihr Wegbereiter; Betrauung mit der gegenwärtigen Weltherrschaft nach der irdischen Wirksamkeit; Schöpfungsmittlerschaft lange vor der irdischen Wirksamkeit.

¹⁷⁴⁹ Schenke, Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser, 205.

φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη· διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν, τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται· οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται. Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν υμῖν. εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. εἰ δὲ Χριστὸς ἐν υμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.

Nach Röm 8, 1–10 steht der Christ im Gegensatz zu σὰρξ (Fleisch) und πνεῦμα (Geist).¹⁷⁵⁰ Unter dem Begriff σὰρξ versteht Paulus hier auch den Leib des Menschen (vgl. Röm 6, 6 σῶμα τῆς ἁμαρτίας („Sündenleib“) mit 8, 3 σαρκὸς ἁμαρτίας („Sündenfleisch“); auch 6, 12 und den Wechsel von σῶμα („Leib“) und „Fleisch“ 8, 13), jedoch nicht nur den Leib, sondern auch „den Menschen und das Menschenwesen in seinem Widerspruche zu Gott“.¹⁷⁵¹ Auch mit πνεῦμα meint Paulus gelegentlich anthropologisch den Menscheng Geist, im Unterschiede zum Leibe (z. B. Kol 2, 5), meist aber das Leben und Wesen, wie es Gott eigen, von Gott gegeben (das Gesetz ist πνευματικός („geistlich“) 7, 14), auf Gott gerichtet ist.¹⁷⁵² Mit anderen Worten: „Fleisch“ ist die Machtsphäre des Menschen, in der er sich dem Willen Gottes entzieht und sich gegen ihn auflehnt; „Geist“ dagegen ist die Umschreibung der Herrschaft Gottes, die dem Wort und Werk Jesu gemäß ist.¹⁷⁵³ In diesem Sinne spricht Paulus auch vom Geist im Röm 8, 1–10. Geist und Fleisch bedeuten also nicht die beiden nebeneinander möglichen „Teile“ oder Seiten des Menschen, sondern zwei einander streng ausschließende Bestimmtheiten je seines gesamten Daseins. Der Mensch ist ganz im „Geiste“ (ἐν πνεύματι – Gal 5, 16) oder ganz „im Fleische“ (ἐν σαρκὶ – Röm 7, 5; 8, 9). Es wird also jeweils eine Bestimmtheit des ganzen Menschen angesprochen. „Geist“ bedeutet demnach nicht etwas „Geistiges“ im Gegensatz zu etwas Leiblichem. Geistlich und geistig ist zweierlei Dinge. Wie der Mensch gerade auch in seinen „geistigen“ Sünden „Fleisch“ ist, so bedeutet „Geist“ eine neue Bestimmtheit auch seiner Leiblichkeit (vgl. 1. Kor. 15, 44 ff., wo Paulus von einem „geistlichen“ Leib (σῶμα πνευματικόν) spricht).¹⁷⁵⁴ Fleisch und Geist sind also nach Paulus zwei „Seinsweisen“¹⁷⁵⁵, die räumlich als zwei Sphären vorstellbar sind: In der Sphäre des Fleisches herrscht das Gesetz über den Menschen, die Sünde und der Tod und versklaven ihn; in der Sphäre des Geistes aber herrscht der göttliche Geist über ihn, die wunderbare göttliche Lebenskraft.¹⁷⁵⁶ BULTMANN betont dabei, dass Paulus von Fleisch und Sünde wie von persönlichen Wesen spricht, gleichsam dämonischen Herrschern, denen der Mensch verfallen ist.¹⁷⁵⁷

Man kann durchaus behaupten, dass die Begriffe „Fleisch“ und „Geist“ in der Theologie des Paulus neue Bedeutungen bekommen. Das heißt jedoch nicht, dass die Gegenüberstellung von Fleisch und Geist auf „einer leeren Stelle“ beruht. Wie ich bereits im vorigen Kapitel gezeigt habe, hat diese Gegenüberstellung von Fleisch und Geist im Alten Testament ihre Wurzeln, wo σὰρξ (LXX) den Menschen unter dem Aspekt bzw. hinsichtlich seiner Fleischhaftigkeit (Lev 26, 29), seiner Körperlichkeit (Hi 4, 15; Gen 2, 24), seiner kreatürlichen Lebendigkeit (Ps 145, 21; Jes 40, 5 f.; Ez 11, 19), seiner Hinfalligkeit und Schwäche (Ps 56, 5; 78, 38 f.; Jes 40, 6) bezeichnet. πνεῦμα hingegen hat im AT (LXX) zwei verschiedene Bedeutungen: Einerseits

¹⁷⁵⁰ Althaus, Der Brief an die Römer, 87.

¹⁷⁵¹ Althaus, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁷⁵² Althaus, *op. cit.*, 88.

¹⁷⁵³ Michel, Der Brief an die Römer, 191.

¹⁷⁵⁴ Althaus, Der Brief an die Römer, 88.

¹⁷⁵⁵ Michel, Der Brief an die Römer, 192.

¹⁷⁵⁶ Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 234 ff.

¹⁷⁵⁷ Bultmann, *op. cit.*, 244–245.

bezeichnet es den Menschen unter dem Aspekt seiner Lebendigkeit, der von Gott kommenden Lebenskraft seiner Natur (Gen 6, 17; 45, 27), seiner Emotionalität (Jes 19, 14; 26, 9) und seines Wollens (Ps 51, 12. 14; Ez 36, 26), andererseits aber die Schöpferkraft und Heilsmacht Gottes (Joel 3, 1), wobei zwischen der anthropologischen und theologischen Verwendung von *pneuma* ein Übergang stattfindet. Der den leblosen Leib lebendigmachende „Geist“ stammt nicht nur von Gott (Ez 37, 6 ff.; Jes 42, 5; Ps 104, 29 f.; 146, 4), nein: Gottes „Geist“ verbindet sich darüber hinaus mit dem Menschen auch als Zeichen besonderer Gnade, als Charisma des Propheten (Num 24, 2 f.; Hos 9, 7), der Weisheit (Gen 41, 38), der vollmächtigen Rede (Jes 42, 1; Ez 11, 5) und der Gotteserkenntnis (Jes 11, 2 f.; Ez 11, 19; 36, 26; Ps 51, 12 ff.).¹⁷⁵⁸ Wie bereits im vorigen Kapitel gezeigt, bezeichnet in der Gegenüberstellung von Fleisch und Geist das Fleisch den Menschen als hinnfälliges Geschöpf, der Geist Gott als machtvollen Herrn. Besonders bemerkenswert ist in diesem Sinn Gen 6, 3, wo dem Fleisch eine negative Bewertung zukommt. Wie ich des weiteren im vorigen Unterkapitel dargestellt habe, kommt die Gegenüberstellung von Fleisch und Geist auch im nachbiblischen Judentum vor. Deshalb ist es höchst wahrscheinlich, dass in der Übernahme des Gegensatzes von Geist und Fleisch eine alte Tradition benützt wird, die bei Paulus neue Gestalt annimmt.¹⁷⁵⁹ Wie ich bereits im vorigen Kapitel gezeigt habe, kann man annehmen, dass die paulinische Gegenüberstellung von Fleisch und Geist von den ähnlichen Gegenüberstellungen im hellenistischen Judentum beeinflusst wurde. Paulus aber hat diese Gegenüberstellung für seine Theologie uminterpretiert und mit seiner Christologie in Verbindung gebracht: Er setzt den Geist (Gottes) mit dem Geist Christi gleich (8, 9), deshalb wechselt in diesem Abschnitt auch die Wendung „im Geist“ mit der Wendung „in Christus“.¹⁷⁶⁰ Ingesamt sagt Paulus Folgendes: Jene, die unter der Herrschaft Christi („im Geist“ oder „in Christus“) stehen, haben kein Todesurteil zu befürchten. Das neue „Gesetz des Geistes“, das das eschatologische Leben erschließt, diese neue Geistesordnung, die in Christus Jesus herrscht, hat sie von der Sünden- und Todesmacht befreit. Gott hat eingegriffen. Er hat das getan, wozu das mosaische Gesetz als Fixierung und Repräsentation der lebengewährenden Forderung Gottes, des hervorrufenden Anspruchs Gottes überhaupt, nicht imstande war, nicht an sich selbst, sondern durch das selbstsüchtige Fleischeswesen. Dieses verhöhnt und verkehrt jeden Anspruch Gottes und bringt allein die Sündenmacht, die es beherrscht, in ständigem Ungerechten oder Selbstgerechten zutage. Gott aber hat, anders als in der geschichtlichen Wirklichkeit des Menschen, das in seiner Fleischessphäre ohnmächtige Gesetz, die Sündenmacht, die in der Fleischesmacht dieses Äons haust und sie beherrscht, zu Tode gebracht. Das geschah, indem er seinen eigenen Sohn Jesus Christus als fleischlichen Menschen in die Welt sandte (und zur Auferstehung ans Kreuz). Eben diese Tat Gottes in Jesus Christus ist die Grundlage und Voraussetzung für die Befreiung, die der Leben schenkende Geist, dessen Gesetz jetzt im Herrschaftsbereich Jesu Christi herrscht, dem einzelnen gewährt hat: die Befreiung von der Sünden- und Todesordnung des Fleisches. In welcher Weise, wird nicht erwähnt. Paulus lässt nur durch die Zusammenordnung von V 2 und V 3 vermuten, dass in dem Wirken des Geistes jenes Handeln Gottes erfahren wird.¹⁷⁶¹

¹⁷⁵⁸ Schmithals, Neues Testament und Gnosis, 49.

¹⁷⁵⁹ Michel, Der Brief an die Römer, 191. In diesem Zusammenhang weist STUHLMACHER besonders auf die Literatur von Qumran hin. Er schreibt: „Der (vor-) paulinische Ausdruck „Fleisch der Sünde“ (8, 3) entspricht nämlich der Rede vom „Fleisch des Frevels“ in IQS 11, 9, und der Ausdruck „Trachten des Fleisches“ in 8, 6 hat sein Vorbild in dem „Sterben (oder auch: Trieb) des Fleisches“ von IQH 10, 23. In den essenischen Texten vom Toten Meer steht das „Fleisch der Sünde“ dem Gott der Gerechtigkeit gegenüber, der dem Sünder aus freier Gnade seine Übertretungen vergibt, ihn mit Hl. Geist erfüllt und zum Lobpreis sowie zum vollkommenen Wandel befähigt (vgl. IQS 11, 9-18). Paulus denkt und argumentiert ganz analog“ (Stuhlmacher, Peter. Der Brief an die Römer, 109).

¹⁷⁶⁰ Käsemann, An die Römer, 213.

¹⁷⁶¹ Schlier, Der Römerbrief, 242–243.

Obwohl die Gegenüberstellung von Fleisch und Geist, die sowohl im Gal als auch im Röm vorkommt, mit der Gnosis Berührungspunkte hat, darf man an dieser Stelle nicht vergessen, dass es im Vergleich zur Gnosis auch Unterschiede gibt: Bei Paulus wird das Fleisch nicht mit der Materie gleichgesetzt. Es fehlt die Auffassung vom Fleisch als dem minderwertigen Teil des Kosmos und des Menschen, also der kosmologische und anthropologische Dualismus, und in diesem Sinn gebe ich ALTHAUS Recht, wenn er meint, dass Paulus die dualistische Weltansicht fern liegt. ALTHAUS betont, dass die Geist-Fleisch Lehre des Paulus von ihren hellenistischen Entsprechungen und Vorbildern deutlich geschieden ist und den alttestamentlichen-jüdischen Zug wahr.¹⁷⁶² Deswegen kann man bei Paulus lediglich von einem mit der Gnosis gemeinen Sprachgebrauch sprechen, nicht aber von einer Abhängigkeit vom gnostischen Sprachgebrauch. Und noch viel weniger kann man darüberhinaus bei der paulinischen Gegenüberstellung vom Fleisch und Geist von einer Abhängigkeit von der gnostischen Denkweise sprechen.

13. 1. 2. Der Gegensatz zwischen dem Licht (φωτός) und der Finsternis (σκοτία). Das Aufwachen aus dem Schlaf

Im Röm 13, 11–12 schreibt Paulus: Καὶ τοῦτο εἰδότες τὸν καιρὸν, ὅτι ὥρα ἤδη υμᾶς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι, νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἢ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν. ἢ νῦξ προέκοψεν, ἢ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν. ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκούτου, ἐνδυσώμεθα δὲ τὰ ὄπλα τοῦ φωτός.

Im Aufbau von V. 11 schiebt Paulus zunächst den Begriff der Zeit (ὁ καιρός) ein. kai touto verlangt als Ergänzung den Imperativ ποιείτε; es hat hier steigernde Bedeutung („und dies um so mehr, als ...“). Wir wissen um die Besonderheit der Zeit, die durch das Heilsgeschehen entscheidendes Gewicht erhält. Inhalt dieses Wissens (εἰδότες ὅτι) ist der Wächterruf: „Die Stunde ist gekommen, vom Schlaf aufzustehen.“ Die „Stunde“ ist ähnlich wie die Zeit¹⁷⁶³ eine Beschreibung der von Gott gegebenen geschichtlichen Situation. „Schlafen“ und „Wachwerden“ sind feststehende Bilder, die stereotyp der apokalyptischen Paränese angehören.¹⁷⁶⁴ Das „Schlafen“ bedeutet den nahe gerückten Tag zu versäumen.¹⁷⁶⁵ „Wachwerden“ meint: dem alten Äon verhaftet zu sein und dem entsprechend: zum neuen Äon berufen zu werden.¹⁷⁶⁶ Das Bild vom Aufstehen aus dem Schlaf ist auch im Hellenistischen weit verbreitet: vgl. *Corp. Herm.* I 27, VII, 1; Philo, *De somn.* I 164, II 292; *OdSal* 8, 3 ff; *ActThom* 110 u. a.¹⁷⁶⁷ Ebenso sind „Finsternis“ und „Tag“ (als Gegensatzpaar bei Paulus auch in 1 Thess 5, 4, s. III, 1. b) eine Beurteilung der beiden Äonen: Der alte ist seinem Wesen nach „Finsternis“, der neue hingegen „Tag“, an dem der Mensch wach wird.¹⁷⁶⁸ Bei diesem „Tag“ muss man an den „Tag des Herrn“ (oder den „Tag Jesu Christi“; vgl. 1 Kor 1, 8; 5, 5 u. ö) denken: der „Tag des Herrn“ ist wahrhaftig Tag im Vergleich zur Nacht dieses Äons.¹⁷⁶⁹ Das Aufwachen ist die im Röm 12, 2 beschriebene Erneuerung.¹⁷⁷⁰ V. 12 a ist die Fortsetzung des Wächterrufes V 11 a und

¹⁷⁶² Althaus, Paul. Der Brief an die Römer, 89.

¹⁷⁶³ KÄSEMANN sagt über καιρός: „καιρός bezeichnet (hier – J. L.) den schicksalsträchtigen Augenblick“ (Käsemann, An die Römer, 349). kairos ist die eschatologische Entscheidungszeit. In diesem Sinn findet sich καιρός auch 1 Kor 7, 29; 2 Kor 6, 2; Eph 5, 16; Kol 4, 5; Röm 3, 26; 8, 18; 11, 5 (Schlier, Der Römerbrief, 396).

¹⁷⁶⁴ Michel, Der Brief an die Römer, 328–329; Käsemann, An die Römer, 350.

¹⁷⁶⁵ Schlier, Der Römerbrief, 397.

¹⁷⁶⁶ Michel, Der Brief an die Römer, 328–329; Käsemann, An die Römer, 350.

¹⁷⁶⁷ Schlier, Der Römerbrief, 396.

¹⁷⁶⁸ Michel, Der Brief an die Römer, 328–329.

¹⁷⁶⁹ Schlier, Der Römerbrief, 397; Althaus, Der Brief an die Römer, 136.

¹⁷⁷⁰ Althaus, *op. cit.*, *ibid.*; Schlier, Der Römerbrief, 396.

proklamiert den Anbruch des neuen „Tages“. Die „Nacht“ ist vorgertückt (προέκοψεν ist zeitlich zu verstehen), der „Tag“ naht. V. 12 b zieht die Konsequenz aus V. 12 a und bringt durch den Gegensatz: ἀποθώμεθα – ἐνδυσώμεθα eine Fortsetzung des vorangehenden Ausrufes.¹⁷⁷¹

Der Gegensatz Licht-Finsternis ist in sektiererischen Kreisen des Judentums bezeugt (Sekt 1, 9 f.; 2, 16; 3, 13 ff.; Milch 1, 1; Test Levi 19, 1; Test Joseph 20, 2; Test Naphth 2, 7; ätHen 58, 6; 63, 6; 108, 11; slaw Hen 65, 9) und wird als Taufpredigt in Eph 5, 8 ff. entfaltet.¹⁷⁷² Das Bild des „Anziehens“ entstand aus dem Vorgang während der Taufe, in dem der Getaufte – als Sinnbild der Versetzung in das Leben der neuen Welt – ein neues Kleid anzog.¹⁷⁷³ Das Bild des „Ablegens“ des alten Menschen und des „Anziehens“ des neuen bzw. der Waffenrüstung Gottes (oder des Christus) taucht in der Paränese immer wieder auf.¹⁷⁷⁴ Wir haben also einen feststehenden Bildstoff vor uns, der allgemeiner vorderasiatischer Herkunft ist und in den Bereich der Tauffsprache gehört. Es ist durchaus möglich, dass Paulus hier eine Taufliturgie verwendet, sie jedoch weiter ausbaut und auf den Glaubenden auslegt.¹⁷⁷⁵ Denn auch das „Ablegen“ bei Paulus bezieht sich auf den Menschen des alten Äons und das „Anziehen“ auf den Menschen des neuen Äons (Kol 3, 9. 12). Der „alte Mensch“ ist an seinen Werken ebenso erkennbar wie der „neue“ (Röm 13, 13; Kol 3, 12). Indem man die Werke des „alten Menschen“ ablegt, legt man ihn selbst ab, und indem man die Werke des „neuen Menschen“ annimmt, zieht man Christus als den „neuen Menschen“ an (13, 14). Alter und neuer Mensch, alter und neuer Äon entsprechen einander wie Nacht und Tag. Es ist nun eigenartig, dass Paulus in V. 12 b nicht Werke der Finsternis und des Lichtes einander gegenüberstellt, sondern Werke der Finsternis und Waffen des Lichtes. Ähnlich war schon in Qumran der Kampf der Söhne des Lichts gegen die Söhne der Finsternis geschildert worden.¹⁷⁷⁶ Die „Werke der Finsternis“ sind die Verhaltensweisen des alten Menschen, Erscheinungsformen des alten Äons. Die „Waffen des Lichtes“ sind demnach Verhaltensweisen des neuen Menschen, Erscheinungsformen des neuen Äons, in denen die Auseinandersetzung zwischen Finsternis und Licht durchgeföhnt wird.¹⁷⁷⁷ Die Christen stehen – wie ihr Herr selbst (vgl. 1. Kor 15, 25) – im Kampf gegen die Mächte und Einwirkungen der Finsternis, und zwar auf der Seite des Lichtes, das Gott und seinen Christus kennzeichnet und von ihnen ausgeht (vgl. Ps 104, 2; Kol 1, 12 f.; Joh 1, 4 f.; 1. Joh 1, 5-7). Die Waffen, derer sie sich in diesem Kampf bedienen sollen, sind Glaube, Liebe, Gerechtigkeit und Wahrheit (Eph 5, 8 f.; 6, 13 ff.).¹⁷⁷⁸ Dieser Kampf zwischen Licht und Finsternis ist identisch mit jenem zwischen Glauben und Unglauben.¹⁷⁷⁹

Wie im Judentum wird der Gegensatz Licht-Finsternis auch häufig in der Gnosis erwähnt und ist für diese kennzeichnend (s. I, 1. 1.). Er ist in der Gnosis sowohl im kosmologischen- als auch im anthropologischen Sinn erkennbar, wobei das Licht stets mit dem geistigen- und göttlichen Prinzip, die Finsternis hingegen immer mit dem materiellen Prinzip gleichgesetzt wird. Man findet das Motiv vom Kampf zwischen Licht und Finsternis in der Gnosis (bes. im Manichäismus) häufig. Auch für Paulus ist das Licht ein „göttliches Element“ – bei ihm steht das

¹⁷⁷¹ Michel, Der Brief an die Römer, 329.

¹⁷⁷² Michel, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁷⁷³ Althaus, Der Brief an die Römer, 137.

¹⁷⁷⁴ Michel, Der Brief an die Römer, 329.

¹⁷⁷⁵ Michel, *op. cit.*, 330. Auch STUHLMACHER meint: „Die enge sprachliche und inhaltliche Verwandtschaft von Röm 13, 11-14 mit 1. Thess 5, 1-11; Kol 3, 1-11 und Eph 5, 8-20 zeigt, dass Paulus z. T. sogar hymnisch formulierte Elemente der Taufliturgie (vgl. Eph 5, 14) und traditionelle Motive aus der urchristlichen Mahnrede an die getauften Glieder der Gemeinde Christi aufgreift“ (Stuhlmacher, Der Brief an die Römer, 189).

¹⁷⁷⁶ Michel, Der Brief an die Römer, 330; Althaus, Der Brief an die Römer, 137; Käsemann, An die Römer, 350.

¹⁷⁷⁷ Michel, Der Brief an die Römer, 330.

¹⁷⁷⁸ Stuhlmacher, Der Brief an die Römer, 190.

¹⁷⁷⁹ Michel, Der Brief an die Römer, 331.

Licht mit Gott oder Christus in Verbindung – so auch im Röm 13, 11–12, wo das Licht den neuen Äon (= das Reich Gottes) kennzeichnet. Aus diesem Grunde kann der Gegensatz zwischen Licht und Finsternis bei Paulus auch im Röm 13, 11–12 als eine Gemeinsamkeit mit der Gnosis betrachtet werden. Allerdings gilt dieser Gegensatz nicht etwa als spezifisch gnostisch, sondern ist auch im Judentum (bes. in der Apokalypitik) vorhanden; und wie ich oben gezeigt habe, ist der Hintergrund dieses Gegensatzes im Röm 13, 11–12 sicherlich die Apokalypitik, d. h. nicht die Gnosis. Ebenso hat das Aufwachen aus dem Schlaf, das im Röm 13, 11 ff. enthalten ist, Ähnlichkeiten sowohl mit der Gnosis als auch mit der Apokalypitik (III, 1. b). Bezieht man nun den gesamten Kontext des Abschnittes mit ein, so ist es wahrscheinlicher, dass Paulus dieses Motiv aus der Apokalypitik, nicht jedoch aus der Gnosis übernommen hat. Diese Vermutung lässt sich etwa durch die Tatsache bekräftigen, dass Paulus in V 13 ff. die „Werke der Finsternis“ näher als schlimme Verhaltensweisen schildert. Das heißt, er versteht zunächst die Gegensätze Licht-Finsternis und Tag-Nacht eschatologisch als den Gegensatz zwischen zwei Äonen – zwischen gegenwärtigem und zukünftigem Äon, und anschließend jedoch auch moralisch, weil die Verhaltensweisen des Menschen seiner Meinung nach jenen Äon kennzeichnen, in den der Mensch gehört. Im moralischen Sinn ist der Gegensatz zwischen Licht und Finsternis für die Gnosis nicht charakteristisch, sehr wohl aber für die jüdische Apokalypitik und die Literatur von Qumran. In dieser Beziehung steht Paulus der Apokalypitik näher als der Gnosis. Trotz allem können diese Gegensätze zwischen dem Licht (φωτός) und der Finsternis (σκοτία) und zwischen dem Schlafen und dem Wachwerden im Röm 13, 11–12 als deutliche Gemeinsamkeiten sowohl mit dem Judentum als auch mit der Gnosis gesehen werden.

13. 1. 3. Die 'Leib Christi'-Vorstellung

Im Röm 12, 4–8 schreibt Paulus:

καθάπερ γὰρ ἐν ἐνὶ σῶματι πολλὰ μέλη ἔχομεν, τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρῶξιν, οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' εἰς ἀλλήλων μέλη. ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα, εἴτε προφητείαν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, εἴτε διακονίαν ἐν τῇ διακονίᾳ, εἴτε ὁ διδάσκων ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, εἴτε ὁ παρακαλῶν ἐν τῇ παρακλήσει· ὁ μεταδιδούς ἐν ἀπλότητι, ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ, ὁ ἐλεῶν ἐν ἰλαρότητι.

Um die Mannigfaltigkeit der Geistesgaben (χαρίσματα) in der Gemeinde zu illustrieren, benutzt Paulus im Röm 12, 4–8 das Bild vom Leib (σῶμα) und von den Gliedern (μέλη) des Leibes. Der Sinn dieses Bildes besteht darin, dass die Glieder auf dieselbe Art ein Ganzes bilden, wie auch die Charismatiker „in Christus“ es tun. Christus ist hier der in seinem Leibe gegenwärtige Herr, in den jeder einzelne Glaubende eingliedert ist.¹⁷⁸⁰ MICHEL hebt bei diesem Bild (nach den Worten MICHELs: „ein allegorisierendes Gleichnis“) zwei Tendenzen hervor: a) die Glieder haben nicht alle die gleiche Funktion; b) sie sind allerdings untereinander zum gegenseitigen Dienst verpflichtet. Die Verschiedenheit des Dienstes muss ebenso anerkannt werden wie das Mit- und Füreinander-Sein; beides ist nur unter der Voraussetzung der vorgegebenen Einheit möglich.¹⁷⁸¹

Paulus benutzt hier eine feststehende theologische Vorstellung von σῶμα χριστοῦ, die auch im 1. Kor 12, 12–27 vorkommt. Was ist der religionsgeschichtliche Hintergrund dieses Motives?

¹⁷⁸⁰ Michel, *op. cit.*, 297.

¹⁷⁸¹ Michel, *op. cit.*, *ibid.*

Nach KÄSEMANN werden drei Grundmöglichkeiten der religionsgeschichtlichen Erklärung vertreten, deren Variationen sich überschneiden: 1) Am nächsten liegt die bis vor Plato nachweisbare Anschauung vom Riesenleibe des Kosmos, in welchem sich nach der mittleren Stoa die göttliche διοίκησις spiegelt und durch Sympathie das All zu einer spannungsvollen Einheit gestaltet.¹⁷⁸² Dem entspricht wohl bereits in orientalischer Mythologie das Verständnis des Menschen als eines Mikrokosmos in der Einheit seiner verschiedenen Elemente und Teile. Eine Variation dieser Anschauung liegt in der Übertragung des Leib-Motivs auf staatliche und gesellschaftliche Verhältnisse durch die Popularphilosophie vor, wie sie vor allem aus der berühmten Fabel des Menenius Agrippa Liv. Hist. II, 32 bekannt ist¹⁷⁸³; 2) Der zweite Erklärungsversuch beruft sich auf die zur Adam-Christus-Typologie erörterte semitische Anschauung von der *corporate personality*; 3) Der dritte Erklärungsversuch bezieht sich bei der Vorstellung von σῶμα χριστοῦ nur auf die christlichen Voraussetzungen: Der Leib des Christus ist kein anderer als der des Getöteten und Auferstandenen. Die Verbindung zwischen beiden wird sakramental gezogen: Wie Taufe und Eucharistie in den Christusleib der Gemeinde eingliedern, so sind wir in Wahrheit bereits auf Golgatha Christus inkorporiert, ist die Kirche der erweiterte Kreuzesleib Jesu oder, wo Mystik vom Entwicklungsgedanken abgelöst wird, der Bereich, in welchem sich dieses Christusgeschehen auswirkt. Vom Leibe Christi wird dann als der Realität oder der bildlichen Umschreibung des „in Christus“ gesprochen.¹⁷⁸⁴

Es steht außer Zweifel, dass Paulus im Röm 12, 4–8 ein in der Antike weit verbreitetes Bild verwendet.¹⁷⁸⁵ Zwar behauptet KÄSEMANN: „Keine einleuchtende Verbindungslinie läßt sich vom Riesenleib der Gottheit oder des Äons zur paulinischen Anschauung ziehen, weil das Verständnis vom Schöpfungsmittler zwar auf Christus übertragen werden konnte“¹⁷⁸⁶, aber das Bild vom Leib und den Gliedern des Leibes in der Antike so viele Parallele hat, dass es sicher ist, dass Paulus hier, um den Begriff „Maß des Glaubens“ zu klären, auf den hellenistischen Bildstoff vom „Leib“ und „den Gliedern“ eingeht. Natürlich hat Paulus hier diesen Bildstoff modifiziert und das Bild vom Leib und den Gliedern auf Christus und die Gemeinde übertragen. Über den zweiten Erklärungsversuch sagt KÄSEMANN: „Die Antithese zwischen altem und neuem Äon, ihren Repräsentanten Adam und Christus wird hier mit einer religionsgeschichtlichen Kategorie überspielt, der Unvergleichbarkeit des Christusleibes als neuer Schöpfung nicht wirklich Rechnung getragen“¹⁷⁸⁷, trotzdem hat die Vorstellung vom Leib des Christus bei Paulus dennoch vergleichbare Entsprechungen in den Spekulationen über den Leib Adams im Judentum.¹⁷⁸⁸ Die spezifisch-christlichen Voraussetzungen dürfen bei der Vorstellung von Leib-Christi nicht ignoriert werden, wahrscheinlich darf man jedoch bei dieser Vorstellung mit verschiedenen Quellen rechnen. So etwa geht z. B. STUHLMACHER vor, wenn er sagt: „Immerhin läßt sich – wie schon F. Lang, „Die Briefe an die Korinther“, herausgestellt hat – eine dreifache Wurzel erkennen. Die neuartige Rede von der Kirche als dem Christusleib ergibt sich für Paulus aus der Abendmahlstradition, der sog. Adam-Christustypologie (in 1. Kor

¹⁷⁸² S. z. B. Sextus Empiricus, 7.98; Seneca, *Epist* 95.52 ff; 102.6; SVF, 2.1013; 366–368; 473; 475; 534; 546; 912; 1211; Marcus Aurelius, *Ta eis heauton*, 7.9.

¹⁷⁸³ Käsemann, An die Römer, 324.

¹⁷⁸⁴ Käsemann, *op. cit.*, 325.

¹⁷⁸⁵ Althaus, Der Brief an die Römer, 126; Michel, Der Brief an die Römer, 297.

¹⁷⁸⁶ Käsemann, An die Römer, 324.

¹⁷⁸⁷ Käsemann, *op. cit.*, 324–325.

¹⁷⁸⁸ Vgl. z. B. 4 Esr 6, 54; Pseudo-Philo, LibAnt 32, 15; TestAbr, Rez. B, 8, 13. Auch SCHMIDT verweist auf die jüdischen Vorstellungen vom kosmischen Riesenleib Adamas (Schmidt, T. Der Leib Christi, 1919).

15, 44–49; Röm 5, 12–21) und der vom Apostel aufgenommenen Tradition von Jesus als dem für uns in den Tod gegebenen und auferweckten Menschensohn-Messias.¹⁷⁸⁹

Ohne an dieser Stelle die verschiedenen Traditionen näher zu analysieren, möchte ich auf die Tatsache verweisen, dass HAENCHEN¹⁷⁹⁰, BULTMANN¹⁷⁹¹ und KÄSEMANN¹⁷⁹² die Vorstellung vom Leib des Christus mit der Gnosis in Verbindung gebracht haben. HAENCHEN behauptet, dass die Lehre von der Verbundenheit der Christen mit Christus und miteinander im $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ an die gnostischen Vorstellungen vom Urmenschen und Erlöser erinnert.¹⁷⁹³ BULTMANN meint sogar, dass Paulus den Begriff $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ aus der Gnosis übernommen hat und führt weiters an, dass Paulus die innere Einheit der Glaubenden untereinander und mit dem Erlöser durch den gnostischen Begriff $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ verdeutlicht und damit sehr wesentlich die Ausbildung des Kirchenbegriffes bestimmt.¹⁷⁹⁴ Ähnlich argumentiert auch KÄSEMANN.¹⁷⁹⁵

SCHENKE, der über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi eine ausführliche Arbeit geschrieben hat, fasst die Auffassung BULTMANNs und KÄSEMANNs im folgenden zusammen:

„Der der paulinischen Anschauung vom Leibe Christi zugrunde liegende vorchristliche, gnostische Anthropus-Mythus handelt von einem Gottwesen mit dem Namen „Mensch“ (s. II, 4 c), das sich aus dem Lichtreich in die Welt der Finsternis hinabgab und von den dort herrschenden Gewalten festgehalten und am Wiederaufstieg gehindert wurde. Nur einem Teil dieses „Menschen“ gelang die Rückkehr in die himmlische Heimat. Der andere Teil aber wurde um so fester an die Materie gefesselt. Er befindet sich in viele kleine Stücke aufgespalten als Seele in den menschlichen Körpern. Um auch diesen anderen Teil seiner ursprünglichen Gestalt zu retten, steigt der bereits erlöste Teil schließlich noch einmal zur Welt der Finsternis herunter und teilt den Seelen der Menschen die erlösende Erkenntnis mit. Durch den Prozeß der Erlösung wird der „Mensch“ in seiner Ganzheit wiederhergestellt. Nach diesem Mythus bilden der Erlöser und die Erlösten gewissermaßen einen Leib, und zwar auch schon vor der endgültigen Wiedervereinigung im Reiche des Lichtes. Wenn aber die Vorrangstellung des Erlösers gegenüber den zu Erlösenden bzw. Erlösten betont werden soll, kann man sehr gut den Erlöser als das Haupt des Leibes bezeichnen. Das Haupt als wichtigster Körperteil des „Menschen“ ist unmittelbar nach dem Fall der Finsternis entronnen und zieht die anderen Teile oder Glieder des Leibes nach sich in den Himmel.“¹⁷⁹⁶

In der Paulusforschung hat diese Theorie eine lebhaft diskutierte Diskussion entfacht und teils Zustimmung, teils Ablehnung erfahren. Übernommen worden ist die besagte Anschauung z. B. von SEESEMAN, DIBELIUS, WIKENHAUSER, SCHMITHALS, WIDENGREN und LENTZ.¹⁷⁹⁷ Widersprochen wurde ihr z. B. von SCHNEIDER, PERCY, MEINERTZ, HANSON, CERFAUX, GOOSSENS, DEIMEL¹⁷⁹⁸, SCHENKE¹⁷⁹⁹ und COLPE.¹⁸⁰⁰ Die ganze

¹⁷⁸⁹ Stuhlmacher, Der Brief an die Römer, 170.

¹⁷⁹⁰ Haenchen, Gnosis II., 1653.

¹⁷⁹¹ Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 182–183.

¹⁷⁹² Käsemann, Leib und Leib Christi, 137–186.

¹⁷⁹³ Haenchen, Gnosis II., 1653.

¹⁷⁹⁴ Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 182. BULTMANN sagt: „Paulus kann [– – –] mit der gnostischen Leibvorstellung das mit griechisch-römischen Literatur geläufige Bild vom Leib für den Organismus staatlicher Gemeinschaft kombinieren, um das Gefüge der christlichen Gemeinde zu beschreiben.“ (Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, 226).

¹⁷⁹⁵ Käsemann, Ernst. Leib und Leib Christi, 137–186.

¹⁷⁹⁶ Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 1–2.

¹⁷⁹⁷ Schenke, *op. cit.*, 2–4.

¹⁷⁹⁸ Schenke, *op. cit.*, 2.

religionsgeschichtliche Konzeption BULTMANNs und KÄSEMANNs steht und fällt nun mit ihrer Voraussetzung – der Voraussetzung, dass es den oben skizzierten gnostischen Anthropus-Mythos tatsächlich gegeben hat.¹⁸⁰¹

Fest steht, dass BULTMANNs und KÄSEMANNs Auffassung, wonach der Gedanke vom Leibe Christi bei Paulus aus der Gnosis stammt, als Voraussetzung gilt für die Theorie REITZENSTEINs über den „erlösten Erlöser“ als Zentralgedanken der aus dem Iran stammenden Gnosis (s. I, 2. 1).¹⁸⁰² Wie ich bereits im I. Teil gezeigt habe, hat man diese Theorie viel kritisiert (s. I, 2. 1. 1 und bes. 2. 1. 2). SCHENKE hat mit Recht bemerkt, dass die gnostischen Texte, die explizit vom Leibe des Erlösers sprechen bzw. von seinem Haupt, außerordentlich spärlich sind.¹⁸⁰³ In der angegebenen strengen Fassung ist der Mythos vom „erlösten Erlöser“ eigentlich nur in manichäischen Texten greifbar und so meint RUDOLPH etwa, dass REITZENSTEIN ihn in vielen gnostische Überlieferungen nur hineingedeutet habe.¹⁸⁰⁴ Ähnlicherweise hat auch COLPE – wie bereits in I. 2. 1. besprochen – die Lehre vom erlösten Erlöser in seiner Arbeit „Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos“ kritisiert. SCHENKE hat in in seiner Arbeit „Der Gott „Mensch“ in der Gnosis“ auf Grund von umfangreichem Material gezeigt, dass die Vorstellung vom Gott „Mensch“ aus gnostischer Spekulation über die Schriftstelle Gen 1, 26 f. erwachsen ist und dass die uralte und weitverbreitete Allgott-Vorstellung mit der gnostischen Lehre vom Gotte „Mensch“ anfänglich nichts zu tun hat: Erst im Manichäismus verbinden sich sekundär die Allgott-Vorstellung und die Lehre vom Gotte „Mensch“ unter Einbeziehung des gnostischen Sophia-Mythos und der iranischen Überlieferung vom Urmensch Gayomart. Aus dieser Verbindung entspringt die manichäische Urmenschlehre als Lehre vom erlösten Erlöser. Wenn diese Lehre nun tatsächlich aus dem Manichäismus stammt, so ist auch die Leib-Christi-Vorstellung nicht aus dem Mythos vom erlösten Erlöser ableitbar. Der Manichäismus kann aus chronologischen Gründen als Quelle für die Leib-Christi-Vorstellung nicht in Betracht gezogen werden – die Beeinflussung erfolgte vielmehr in umgekehrter Richtung.¹⁸⁰⁵ Aus diesem Grunde kann man der Auffassung BULTMANNs und KÄSEMANNs nicht zustimmen. Inhaltlich sind bei dieser Lehre zwar interessante Übereinstimmungen mit der Leib-Christi-Vorstellung vorhanden¹⁸⁰⁶, weshalb man zwischen der Lehre von erlösten Erlöser und der Leib-Christi-Vorstellung von gewissen Parallelen sprechen kann – es bleibt allerdings lediglich bei Parallelen!

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Die Vorstellung vom $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ, die im Röm 12, 4–8 vorkommt, hat sowohl im Judentum, in der hellenistischen Philosophie als auch in der Gnosis Parallelen. Die religionsgeschichtliche Schule hat postuliert, dass diese Vorstellung aus dem gnostischen Mythos vom erlösten Erlöser ableitbar ist. Zwischen diesem Mythos und der paulinischen Lehre vom Leib Christi gibt es zwar inhaltliche Übereinstimmungen, weil jedoch die Vorstellung vom erlösten Erlöser im Manichäismus erstmalig vorkommt, ist es unmöglich, dass Paulus die Vorstellung vom Leib Christi aus diesem Mythos übernommen hat. Es ist nicht nachweisbar, dass die paulinische Anschauung vom Leib Christi überhaupt von der Vorstellung vom Gott „Mensch“ beeinflusst wurde. Vielmehr muss diese Auffassung aus dem Kontext der

¹⁷⁹⁹ Schenke, *op. cit.*, 155–156.

¹⁸⁰⁰ Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule.

¹⁸⁰¹ Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 3.

¹⁸⁰² Schenke, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁸⁰³ Schenke, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁸⁰⁴ Rudolph, Die Gnosis, 141.

¹⁸⁰⁵ Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 155.

¹⁸⁰⁶ Schenke, *op. cit.*, *ibid.*

hellenistischen Populärphilosophie sowie aus den christlichen Voraussetzungen erklärt werden. Die paulinische Anschauung vom Leib Christi weist sowohl im Judentum wie auch in der Gnosis lediglich Parallelen auf – allerdings gelten auch Parallelen als Berührungspunkte.

13. 1. 4. Die Gegenüberstellung von Adam und Christus im Röm 5

Wie im 1. Kor 15, 21 f. 44–49 stellt Paulus auch im Röm 5, 12–21 die Wirkung des Christusgeschehens mit der Vorstellung von Christus als dem zweiten Adam dar. Der erste Mensch brachte über alle Menschen den Tod (Röm 5, 12); der zweite die Gnade (Röm 5, 15) und Gerechtigkeit Gottes (Röm 5, 17. 18. 19).¹⁸⁰⁷ Christus ist also das Gegenbild Adams.¹⁸⁰⁸

Paulus macht mit dieser Vorstellung die kosmische Wirkung des Christusgeschehens deutlich, die Übermacht der Gnade Gottes über die Sünde (Röm 5, 20).¹⁸⁰⁹ Wie ich schon gezeigt habe, sehen viele Exegeten bei dieser Vorstellung Berührungspunkte mit der Gnosis (s. 3. c). BULTMANN bemerkt, dass auch der Tod hier – charakteristisch gnostisch – als das Schicksal verstanden wird, das über die vom ersten Urmenschen abstammende Menschheit gebracht worden ist.¹⁸¹⁰ Der Unterschied zur Gnosis besteht nach BULTMANN darin, dass der Gedanke von zwei Menschheiten und deren Bestimmtheit durch ihre Eröffner zwar in der Gnosis kosmologisch, bei Paulus jedoch heilsgeschichtlich gedacht ist.¹⁸¹¹ BULTMANN meint, dass sich hinter dem Abschnitt Röm 5, 12 zwar der gnostische Urmensch-Mythos verbirgt, aber dass der kosmologische Sinn des zugrunde liegenden gnostischen Mythos durch V. 20 einen heilsgeschichtlichen Sinn gewinnt, wie denn schon durch die Begriffe κρίμα–δικαίωμα usw. die Begrifflichkeit des Mythos, der nur von θάνατος und ζωή reden kann, durchbrochen wird.¹⁸¹² Er schreibt:

„Der kosmologische Aufriß des Mythos ist also zu einem heilsgeschichtlichen geworden. Die beiden Perioden der Menschheitsgeschichte folgen nicht einfach aufeinander wie im Mythos, sondern es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen ihnen. Die erste Periode, als die der Sünde, bereitet die zweite Periode, als die der Gnade, vor.“¹⁸¹³

Wenn Bultmann behauptet, dass in der Gnosis der eschatologische Dualismus zum kosmologischen Dualismus geworden ist¹⁸¹⁴, so ist es seiner Meinung nach bei Paulus umgekehrt – der kosmologische Dualismus wird heilsgeschichtlich-eschatologisch „uminterpretiert“.

Wie ich schon in 3 c gezeigt habe, hat man die Anschauung von BULTMANN vielfach kritisiert, da sie eng mit dem „Mythos von erlösten Erlöser“ in Verbindung steht. Die Kritik, die ich in 3 c dargeboten habe, gilt auch für die Gegenüberstellung von Christus und Adam in Röm 5. Zum Unterschied von 1. Kor 15, wenigstens von V. 45 ff, die in der Gnosis zumindest Parallelen haben, steht aber die Gegenüberstellung von Adam und Christus in Röm 5 der Apokalyptik näher als der Gnosis, wo die Vorstellungen vom Adam und Sündenfall gründlicher „umfunktioniert“ sind. Natürlich hat Paulus seine Anschauung von Adam und Sündenfall nicht bloß aus dem Judentum übernommen, sondern „christlich umfunktioniert“ (d.h., sie mit Christus

¹⁸⁰⁷ Fischer, Adam und Christus, 283; Althaus, Der Brief an die Römer, 53. 57.

¹⁸⁰⁸ Althaus, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁸⁰⁹ Fischer, Adam und Christus, 283.

¹⁸¹⁰ Bultmann, Adam und Christus nach Römer 5, 438.

¹⁸¹¹ Bultmann, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁸¹² Bultmann, *op. cit.*, 439.

¹⁸¹³ Bultmann, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁸¹⁴ Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 167. 175–176.

in Zusammenhang gebracht). Es lässt sich lediglich feststellen, dass Paulus und die Gnostiker dieselben Überlieferungen verwendet haben, deren gemeinsame Wurzel im Spätjudentum (in der Apokalyptik) verborgen sind.

Zusammenfassung des 3. Teils

Die Berührungspunkte zwischen der Gnosis und dem Judentum, die in authentischen Briefen des Paulus vorkommen, sind vielfältig, aber hauptsächlich kann man sie auf folgende Weise gruppieren:

- 1) Die Anspielungen auf die jüdische Herkunft der Gegner des Paulus, die man gleichzeitig auch mit den Gnostikern zu identifizieren versucht hat (in Gal und in Phil);
- 2) Die Motive, die bei Paulus vorkommen, aber die gleichzeitig sowohl mit der Gnosis als auch mit dem Judentum Berührungspunkte haben.

Die letzten Motive kann man wiederum danach gruppieren, ob es ein Motiv in einem polemischen Kontext ist oder nicht. Manchmal ist schwer festzustellen, in welchem Maße Paulus manches Wort oder manchen Begriff, der an den Sprachgebrauch seiner Gegner erinnert, zum polemischen Zweck verwendet hat. So kann man z. B. der Begriff τέλειοι Phil 3, 15 als eine Selbstbezeichnung der Gegner verstehen, aber Paulus kann hier diesen Begriff auch ganz positiv, d. h. unabhängig von jeder Polemik, verwenden. Auch in 1. Kor ist oftmals schwer zu entscheiden, wo Paulus z. B. den Begriff Gnosis mit einem polemischen Hintergrund, wo aber ohne diesen Hintergrund, d. h. einfach als eine Bezeichnung über Gotteskenntnis, verwendet. Es ist höchst wahrscheinlich, dass Paulus in manchen Fragen auch mit seinen Gegnern übereinstimmt und mit ihnen einen gemeinsamen Sprachgebrauch und eine Vorstellungswelt teilt, ohne sie damit zu konfrontieren. Man hat z. B. vermutet, dass die Gegner des Paulus in Korinth ihrer Herkunft nach hellenistische Juden waren - doch man darf nicht vergessen, dass auch Paulus selbst ein hellenistisches Jude war.

Die jüdische Herkunft der Gegner des Paulus steht meistens außer Zweifel – so in Gal und in Phil –, aber wie man zumindest in Philippi vermuten kann, dass sie Gnostiker waren, so ist das in Galatien ausgeschlossen. In Korinth ist ihre Verbindung mit der Gnosis am wahrscheinlichsten, aber die Pneumatiker in Korinth sind kaum Juden gewesen (obwohl in der Gemeinde Korinth auch jüdische Elemente vertreten waren). Die Motive, die an die Gnosis erinnern und die gleichzeitig auch im Judentum Parallelen haben (die verborgene Weisheit usw), die Paulus in Gegenüberstellung mit seinen Gegnern benutzt, sind kein Beweis dafür, dass die Gegner seiner Herkunft nach Juden gewesen sind.

Obwohl Paulus viele Begriffe und Vorstellungen benutzt, die an die Gnosis erinnern, darf man meistens nicht über die „gnostische Einflüsse“ in seiner Theologie sprechen. Sogar dann, wenn Paulus die gnostischen Vorstellungen und Begriffe benutzt (wie z. B. in 1. Kor 2, 6 ff.), hat er sie nicht einfach aus der Gnosis aufgenommen, sondern mit der christlichen Botschaft in Verbindung gebracht. Dieses Botschaft ist „das Wort vom Kreuz“ (1. Kor 1, 19), die nichts mit der Gnosis zu tun hat. Wenn Paulus auch die gnostischen Begriffe und Vorstellungen benutzt hat, hat er sie gründlich „umfunktioniert“, d. h. sie haben von ihm einen neuen, christlichen Inhalt und einen neuen Sinn bekommen. D.h., ebenso wie die Gnostiker selbst verschiedene Überlieferungen, darunter die jüdischen, gründlich uminterpretiert haben, so hat Paulus mit den gnostischen Vorstellungen und Begriffen dasselbe getan. Aber meistens sind diese Vorstellungen und Begriffe nicht spezifisch gnostisch, sondern solche, die auch die Gnostiker benutzt haben. Meistens stammt dieses Gedankengut aus dem Judentum (aus der Apokalyptik, aus der

Weisheitstheologie) und man kann sagen, dass Paulus und die Gnostiker nur dasselbe Material verarbeitet haben. Dann kann man nur die Berührungspunkte mit der Gnosis sprechen, aber nicht mit den „gnostischen Einflüssen“ bei Paulus, wie z. B. SCHMITHALS getan hat.

Wenn Paulus auch spezifisch-gnostische Motive benutzt hat, hat er das nicht getan, weil er Gnostiker war (wie schon Marcion glaubte), sondern darum, dass diese Motive ein Teil der Vorstellungswelt (oder von den Kategorien des Denkens) seiner Gemeindeglieder in der hellenistischen Umgebung war. Paulus will durch diese Vorstellungen und Begriffe seine Botschaft von Christus nur in die Sprache übersetzen, die für seine Gemeindeglieder verständlich wäre. Aber manchmal benutzt er gnostische Begriffe und Vorstellungen auch zum Zweck der Polemik, d. h. er benutzt dieselben Begriffe und Vorstellungen wie seine Gegner, um mit ihnen in „seiner Sprache“ sprechen. Natürlich hat Paulus dabei diese Begriffe und Vorstellungen verändert und manchmal ihnen eine ganz neue, umgekehrte Bedeutung gegeben (wie z. B. für die anthropologische Begriffe πνευματικός und ψυχικός in der Polemik mit seinen Gegnern in 1. Kor).

SCHLUSSWORT

Die Gnostiker haben viele Motive benutzt, die aus dem Judentum stammen und deswegen kann man sagen, dass das jüdische Element in der Gnosis eine bedeutende Rolle gespielt hat (gegen MAIER). Wenn die ältere gnostische Sekte mit „synkretistischen Kreisen“ des Judentums eng in Verbindung steht und viele gnostische Hauptmythologeme einen jüdischen Hintergrund haben, kann man vermuten, dass dieses Element schon bei der Entstehung der Gnosis eine wichtige Rolle gespielt hat.

Weil die Gnosis und das Christentum im selben Kulturraum entstanden sind, ist natürlich, dass zwischen ihnen schon früh Kontakte entstanden. Die Berührungspunkte, die zwischen dem Christentum und der Gnosis im NT vorhanden sind, spiegeln diese Kontakte wider. Im NT, darunter schon in den authentischen Briefen des Paulus, haben wir auch viele Berührungspunkte zwischen Gnosis und Judentum gefunden. Natürlich kann man in dieser Zeit nicht noch von der ausgebildeten Gnosis, sondern von den Anfänge der Gnosis sprechen. Und wie ich gezeigt habe, waren diese Berührungspunkte zweierlei – sie sind die Begriffe und Vorstellungen, die in der Gnosis enge Parallelen haben oder die Andeutungen auf die jüdische Herkunft der Gegner des Paulus, die auch gleichzeitig mit der Gnosis in Verbindung gebracht werden können.

Über die ersten Berührungspunkte gilt dasselbe, was ich in der Zusammenfassung des 3. Teiles gesagt habe – sie sind selten Begriffe und Vorstellungen, die nur (oder wesentlich) für die Gnosis charakteristisch sind. Wenn sie wesentlich solche sind, hat Paulus sie entweder als Ausdrucksmittel für seine Botschaft oder zum Zweck der Polemik verwendet. In beiden Fällen verändert Paulus den Inhalt und Sinn dieser Vorstellungen und Begriffe. Wenn die Gnostiker unterschiedliche Überlieferungen (darunter jüdische) gründlich umfunktioniert haben, hat Paulus die gnostischen Motive gründlich umfunktioniert und ihnen einen ganz neuen (und meistens) umgekehrten Sinn gegeben, als sie in der Gnosis haben. Darum kann man meistens nur darüber sprechen, dass Paulus und die Gnostiker denselben Stoff benutzt haben. Dennoch bestätigt die Tatsache, dass Paulus solche gnostischen Motive benutzt hat, die auch mit dem Judentum eng in Verbindung stehen, die Behauptung, dass der jüdische Stoff in der Gnosis schon früh eine wichtige Rolle gespielt hat. Das könnte ein Beweis für die jüdische Herkunft der Gnosis sein und so scheinen auch die gnostischen Motive bei Paulus die Hypothese zu befestigen, dass der Ursprung der Gnosis in „synkretistischen Kreisen“ des Judentums gesucht werden muss.

Was die Gegner des Paulus betrifft, so stellte sich darüber heraus, dass auf Grund der authentischen Briefe des Paulus man nicht behaupten kann, dass die Träger der gnostischen Ideen in erster Linie die Menschen jüdischer Herkunft gewesen sind. Nur über die Gegner des Philippi ist sicher, dass sie Juden waren, aber ihre Verhältnis zur Gnosis ist problematisch. In Korinth zeigt nichts, dass die Gegner Juden gewesen sind. Die Tatsache, dass Paulus gegen sie Begriffe und Vorstellungen benutzt, die mit der Gnosis eng in Verbindung stehen, aber gleichzeitig auch einen jüdischen Hintergrund haben (diese Polemik zeigt, dass auch seine Gegner ähnliche Begriffe und Vorstellungen benutzen konnten), ist kein Beweis dafür, dass seine Gegner Juden waren. Es ist höchst wahrscheinlich, dass die Gnostischen Vorstellungen und die die gnostische Haltung sich auch außerhalb von jüdischen Kreisen verbreitet war. Neben der „jüdischen Gnosis“ gab es sicherlich schon frühzeitig „die pagane Gnosis“, aber wie Corpus Hermeticum beweist, hat das jüdische Element auch in dieser Gnosis eine wichtige Rolle gespielt. Das bedeutet: Der jüdische Stoff hat für die Mythologie der Gnosis immer eine bedeutende Rolle gespielt. Natürlich bedeutet es nicht, dass die gnostische „Daseinshaltung“ aus dem Judentum ableitbar ist.

Allgemeine Zusammenfassung

γνῶσις ist ein griechisches Wort, das „Erkenntnis“, „Wissen“ bedeutet. Es wird seit jeher in der Altertumskunde benutzt, um eine geistige Bewegung zu bezeichnen, welche ein Wissen um göttliche Geheimnisse betonte. Wurde im 18. und 19. Jahrhundert diese Bewegung als eine christliche Häresie betrachtet, so dominiert seit dem Anfang des 20. Jahrhundert in der Forschung die Meinung, dass die Gnosis als eine selbständige religiöse Bewegung oder eine Religion *sui generis*, betrachtet werden muss. Obwohl eine allgemein anerkannte Definition der Gnosis fehlt, ist eine überwiegende Mehrzahl von Wissenschaftlern der Meinung, dass die Gnosis nicht einfach ein Synkretismus ist, sondern eine spezielle „geistige Struktur“ hat, die sie von anderen synkretistischen Religionen der Spätantike unterscheidet. Die allgemeinen Wesenszüge der Gnosis sind:

- a) Ein radikaler kosmischer/ antikosmischer Dualismus, der diese Welt als böse, unter der Herrschaft feindlicher Mächte sieht und eine radikale Weltablehnung, die dadurch bedingt ist;
- b) Eine Unterscheidung zwischen dem unbekanntem, transzendenten und wahren Gott und dem Demiurgen oder den Planetenherrschern (Archonten);
- c) Der Glaube, dass der Menschen seiner wahren Natur nach dem Göttlichen wesenhaft gleich sei, ein Funken des himmlischen Lichtes, eingesperrt in einen materiellen Körper, und in dieser Welt der Herrschaft des Demiurgen und seiner Mächte unterworfen ist;
- d) Ein Mythos, der eine Art vorweltlichen Fall erzählt, um den gegenwärtigen Zustand des Menschen und sein Verlangen nach Befreiung zu erklären;
- e) Eine typische Offenbarungs- und Erlösungslehre;
- f) Die Hilfe, die rettende Gnosis, durch die diese Befreiung bewirkt wird und die den Menschen zur Einsicht über seine wahre Natur und seinen himmlischen Ursprung bringt.

Das Hauptproblem der Gnosis ist nach wie vor das Rätsel ihres religionsgeschichtlichen Ursprungs. Vom diesem Problem hängt auch das Problem der Entstehungszeit der Gnosis ab. Über diese Frage herrscht kein Konsens – dies bezeugen zahlreiche Theorien und Hypothesen, die nach SCHOEPS und HAARDT in folgende Gruppe eingeteilt werden können: 1) hellenistische, 2) altorientalische (ägyptische, babylonische, iranische) und 3) heterodox-jüdische Theorien. Die überwiegende Mehrzahl der Wissenschaftler rechnet bei der Entstehung der Gnosis dennoch mit Einflüssen von verschiedenen Religionen und Philosophien. Obwohl man nun in der Gnosis Elemente aus verschiedenen Religionen sehen kann, betonen im 20. Jahrhundert viele Forscher, dass die Gnosis keine Mischung aus diesen Elementen, sondern ein neues Ganzes darstellt. Nach LEISEGANG, BULTMANN und JONAS besteht das Wesen der Gnosis nicht in ihrer synkretistischen Mythologie, sondern in einem „der antiken Welt gegenüber neuen Welt- und Selbstverständnis“ (BULTMANN). Die Mythologie bedeutet ihrer Meinung nach nur ein Ausdrucksmittel dieses Welt- und Selbstverständnisses. Für BULTMANN und JONAS ist die Gnosis hauptsächlich ein besonderes Verständnis von Gott, Mensch und Welt. Die grundlegenden Wesenszüge der Gnosis (Gnosis im engeren Sinn) sind ihrer Meinung nach im Einzelnen aus bestimmten Ideen bzw. Religionen der Antike ableitbar (Platonismus, Zoroastrismus, Judentum). Die Synthese dieser Elemente aber ist „das ganz Neue in der Gnosis“, „was ihre verschiedenen Wesenszüge miteinander verschmelzen ließ, nämlich eine dahinter liegende anthroposophische und antikosmische ‚Daseinshaltung‘ (JONAS). Der Standpunkt von BULTMANN und JONAS hat sich in der Gnosisforschung stark durchgesetzt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Frage nach dem religionsgeschichtlichen Ursprung der Gnosis veraltet ist.

Das Problem muss nur neu gestellt werden: Was ist das geistige Milieu, in dem die gnostische Daseinshaltung zum ersten Mal in der Antike aufgetaucht ist und wo geschah dies?

Bekannt ist eine Hypothese, wonach diese geistige Milieu im Judentum gesucht werden müssen. Für diese Hypothese sind z. B. STÜRMER, KRETSCHMAR, QUISPÉL, POKORNY, DANIELOU, WILSON, CALDWELL, SCHUBERT, NOCK, PETERSON, McRAE, GRANT, SIMON, SCHOLEM, PERKINS und IWERSEN. Sie vermuten, dass die religionsgeschichtliche Herkunft der Gnosis aus bestimmten Kreisen des Judentums hergeleitet werden müsse. Bei diesen Kreisen hat man von 'Randerscheinungen des Judentums', 'jüdischer Heterodoxie' oder 'synkretistisches Judentum' gesprochen. Die Forscher, die diese Hypothese vertreten, meinen, dass die Gnosis ungefähr gleichzeitig mit dem Christentum entstanden war, ihre Wurzeln jedoch bis in das Zeitalter des Hellenismus zurückreichen. Sie zeigen dafür einige Argumente auf:

- 1) Kirchenväter haben immer wieder festgehalten, dass die ersten Gnostiker aus dem Orient, genauer aus dem samaritanisch – palästinischen Raum stammten;
- 2) Die älteren gnostischen Sekten (Simonianer, Mandäer) tauchten im samaritanisch - palästinischen Raum auf;
- 3) Die Gnostiker benutzten sehr viele alttestamentliche und außerbiblisch-jüdische Überlieferungen;
- 4) Es steht außer Zweifel, dass die Gnosis von zwei jüdischen Geistesströmungen beeinflusst wurde – von der Apokalyptik und von der jüdischen Weisheitslehre;
- 5) *Viele gnostische Hauptmythologeme haben einen jüdischen Hintergrund.*

Das Hauptmerkmal der jüdischen Religion im hellenistischen Zeitalter war die ausschließliche Vorherrschaft ihrer monotheistischen Glaubensvorstellungen in jener Form, wie sie sich in den vorausgehenden Generationen herausgebildet hatte. Der jüdische Monotheismus in dieser Zeit war ausgesprochen abstrakt, eine Tendenz, die sich noch verstärkte, als man eine Verbindung zwischen Mensch und überirdischer Welt nicht mehr empfand. Mit der Betonung der Singularität und Transzendenz von Jahwe hatten sich die göttlichen Mächte zu selbständigen Hypostasen entwickelt, zu Wesen, die für sich handeln, und in deren Wirksamkeit der Mensch das Handeln von Jahwe erfährt. Solche Hypostasen fungieren gleichzeitig als Vermittler zwischen Gott und Mensch. Die berühmteste Hypostase war die Weisheit (*hokma*), deren Gestalt in der jüdischen Weisheitsliteratur eine zentrale Rolle spielt und dort eine kosmogonische Bedeutung innehat. Die Gestalt der „Weisheit“ beeinflusste sicherlich die gnostischen Vorstellungen von der Sophia, wie die jüdische Weisheitslehre überhaupt als eine religiöse Strömung betrachtet werden kann, die starken Einfluss auf die gnostische Bewegung ausübte. Auch der Glaube an Engel als Vermittler zwischen Gott und Mensch gewann mehr und mehr an Boden. Den Glauben an Engel gab es zwar bereits im AT, im hellenistischen Zeitalter jedoch erlangte dieser Glaube mehr und mehr Bedeutung. In diesem Zeitalter entwickelte sich auch der Glaube an Satan und Dämonen. Wie die Engel, so waren auch die Dämonen in der israelitischen Religion schon früher bekannt; herrschte früher allein die Vorstellung, dass die Dämonen für die äußeren Unfälle verantwortlich waren, so wurden sie jetzt auch zum Verführer für das ethisch Böse. Der Satan, der früher nur ein böses Wesen unter anderen war, wurde zum Haupt der Dämonen. Der Kampf zwischen Gott und Satan, zwischen Engel und Dämonen ist ein wichtiges Thema in der Apokalyptik, die eine neue, im hellenistischen Zeitalter entstandene religiöse Bewegung darstellt. Die apokalyptische Bewegung erwuchs zwar aus den Voraussetzung der israelitischen Religion, aber viele charakteristische Züge der Apokalyptik weisen auf fremde Einflüsse, besonders auf die Einflüsse des Zoroastrismus, hin. So lässt sich z. B. mit großer Sicherheit bestimmen, dass der Dualismus zwischen Gott und Satan vom Iranischen abhängig ist. Andere charakteristische Züge der Apokalyptik sind die Ausrichtung auf die jenseitige Welt, auf die Welt der Engel und Geister, der Mythologismus, die kosmologische Orientierung, die

pessimistische Geschichtsbetrachtung und die Gegenüberstellung von den zwei Äonen – von jener Weltzeit (*ha olam hazze*, αἰὼν οὐτος), die unter der Herrschaft Satans und der Dämonen steht, mit der kommenden Weltzeit (*ha olam habba*, αἰὼν μέλλων), die mit dem Reich Gottes identisch ist. Viele Wissenschaftler vermuten, dass auch die Apokalyptik die gnostische Bewegung beeinflusst hat. Man hat mehrere Phänomene des apokalyptischen Judentums aufgeführt, die für die Ausbildung des gnostischen Denkens „entscheidend“ gewesen sein könnten. Solche Phänomene sind der Dualismus, die Abwertung „dieses Äons“ zugunsten des zukünftigen, die Ausbildung einer Arkandisziplin und eines esoterischen, das Heil verbürgenden Wissens, starkes Interesse für Kosmologie und Angelologie (Zwischenwelt), verbunden mit einer zunehmenden Transzendentalisierung Gottes und pessimistische Skepsis über den Lauf dieser Welt. Aber Zudem liehen die Gnostiker von der Apokalyptik viele konkrete Gestalte und Motive: So ist beispielsweise beinahe die gesamte Lichtwelt in der Gnosis von Wesen erfüllt, die aus der Apokalyptik bekannt sind. Auch die jüdisch-hellenistische Philosophie, die im hellenistischen Zeitalter entstanden ist und deren Hauptvertreter Philo von Alexandrien war, hat viele Berührungspunkte mit der Gnosis und hat sie auch sicherlich beeinflusst.

In der gnostischen Literatur spielt der alttestamentliche Stoff eine sehr wichtige Rolle. Die Gnostiker haben verschiedene alttestamentliche Texte verwendet, allerdings benutzten sie nur solche Bibelstellen, die für die gnostischen Grundaussagen zu adaptieren waren (der sog. „selektive Gebrauch der Bibel“ der Gnostiker). Die große Bedeutung, die die Anfänge der Bibel für die Gnostike haben, hängt mit ihrem Interesse an den Uranfängen der Welt zusammen, bei denen sich das Verhängnis der kosmischen Entwicklung entschied. Solche Bibelstellen, wie Gen. 1, 1, 2, 26, 27 ff., 10–14, 17, 21; 3, 1–20; 23 f dienen als Illustration von Kosmogonie; Anthropogonie und dem Urzustand („Paradies“) des Menschen. Andere Zitate, wie aus Jesaja (bes. 6, 3. 10; 45, 5; 46, 9), dienen entweder zum Beweis der Verstocktheit der Juden bzw. der Anhänger des Demiurgen oder der Charakterisierung des überheblichen Schöpfergottes (Archon, Jaldabaoth, Saklas). Am kennzeichnendsten ist für die Gnosis die sog. „Protestexegese“ – die Gnostiker haben viele Bibelstellen so uminterpretiert, dass ihre ursprüngliche Sinn zum Gegensätzlichen hin verändert wurde. Wenn z. B. in Jes 45, 5 Gott sagt: „Ich bin der Herr und sonst niemand; / außer mir gibt es keinen Gott“, ist das für die Gnostiker nicht eine Selbstmanifestation des wahren Gottes, wie für die Juden, sondern eine Aussage, die nur den Hochmut des Demiurges ausdrückt. Außer der Bibel benutzten die Gnostiker auch die jüdischen Pseudepigraphen. Zumeist jedoch interpretierten sie die Motive von Pseudepigraphen um, um sie der gnostischen Grundkonzeption dienstbar zu machen. So werden sieben Erzengel, die in den Pseudepigraphen vorkommen, in der Gnosis zum bösen Archonten, und der Abstieg der Weisheit (1 Hen 42, 1–3) wird zum Fall von Sophia. Ein Teil des Materials, das aus der apokryphischen und pseudepigraphischen Literatur stammt, wird von Gnostikern auch „neutral“ benutzt, es dient den Gnostikern nur als ein illustrierendes Material, das – aus der Perspektive der Grundkonzeptionen dieser Werke aus betrachtet – nur eine sekundäre Rolle spielt.

Auch die wichtigsten der gnostischen Grundmythologemen haben einen alttestamentlichen-jüdischen Hintergrund. Dies gilt für bestimmte Anschauungen und Vorstellungen, wie z. B. der Unterscheidung zwischen dem unbekanntem und wahren Gott und dem Demiurgen oder dem Schöpfer dieser Welt, für die sieben Archonten, den Gott „Mensch“, die Weisheit und den Gottesgeist im Menschen. So ist z. B. die Lehre vom Gott „Mensch“ in der Gnosis aus gnostischer Interpretation von Gen. 1, 26 f. ableitbar. Die zweite Quelle von der Lehre vom Gott „Mensch“ ist sicherlich eine Vision des Propheten Hezekiel. Sie erzählt, wie Hezekiel die Glorie (*kabod*) des Herrn schaute, welche ihn auch im babylonischen Exil nicht verlassen hatte – diese Offenbarungsgestalt wird die „Gestalt wie das Aussehen Adams („des Menschen“)" genannt (1, 26).

Bemerkenswert ist die Tatsache, dass der jüdische Stoff bereits bei den gnostischen Sekten eine große Rolle spielte, die als die ältesten gnostischen Sekten betrachtet werden – bei den Mandäern und den Simonianern. Da die beiden Sekten in Palästina entstanden sind, wäre das ein Beweis dafür, dass die Gnosis schon im 1. Jahrhundert n. Chr. nicht nur in Diaspora, sondern auch in Palästina vorhanden war. Die Wurzeln beider Sekten liegen in synkretistischen Kreisen des Judentums, und diese Tatsache scheint die Hypothese zu bestätigen, wonach die religionsgeschichtliche Herkunft der Gnosis in diesen Kreisen zu suchen sei.

Diese Hypothese wurde von vielen Forschern (STRECKER, SCHOEPS, DRIJVERS, MAIER) kritisiert und mit Gegenargumenten versehen: Die metaphysischen Grundprinzipien der Gnosis und des Judentums sind ganz unterschiedlich; jüdischer Stoff wurde in der gnostischen Literatur gründlich umgearbeitet. Alle Motive, die jüdische Herkunft haben, sind in der Gnosis stark umgeformt und spielen eine grundsätzlich andere Rolle: Der Schöpfer-Gott des Judentums wird zum bösen Demiurgen und der Sündenfall in 1 Mose 3 wird zu einem entscheidenden Augenblick in der Heilsgeschichte der Menschheit usw. Der jüdische Beitrag zur Entwicklung der Gnosis steht außer Frage, aber dennoch bleibt die Frage, ob die ersten Gnostiker Juden waren. Mit anderen Worten: Beweist der Gebrauch des jüdischen Materials, dass die Benutzer selbst Juden waren? Manche Forscher (QUIPEL, POKORNY, SCHENKE) meinen, dass die ersten Gnostiker Juden waren, aber andere (McLACHLAN WILSON) behaupten, dass die Benutzung jüdischen Materials nicht als Beweis dienen könne. Das Hauptproblem liegt darin, dass wir in der gnostischen Literatur einer streng antijüdischen Haltung begegnen: Jahwe ist ein böser Gott, die sieben Erzengel des Judentums wurden dämonisiert, die Juden verehrten die kosmischen Mächte des Bösen und wurden von ihnen geleitet, alle jüdischen Propheten – und zwar einschließlich Moses – gelten als „Lügenpropheten“, die jüdischen Gesetze werden abgelehnt. Diese Gegenargumente sind ernst zu nehmen, selbiges gilt jedoch auch für die Argumente, die für eine jüdische Herkunft der Gnosis sprechen. Deswegen kann man die Hypothese, wonach die religionsgeschichtliche Herkunft der Gnosis aus bestimmten Kreisen des Judentums herzuleiten sei, als eine zu berücksichtigende Hypothese in Erwägung ziehen.

Die Gnosis ist – wie das Christentum – eine Erlösungsreligion und weist zahlreiche Berührungspunkte mit letzterem auf. Diese Berührungspunkte kommen bereits im Neuen Testament vor, obwohl man diskutiert hat, ob diese Berührungspunkte schon in früheren Texten des Neues Testaments (in den authentischen Briefen des Paulus) vorkommen oder ob man nur in den späteren Schriften des Neues Testaments (in den deuteropaulinischen Schriften und in der johanneischen Literatur) von ihnen sprechen kann. Das erste methodologische Problem liegt darin, dass wir keine gnostischen Originaltexte besitzen, deren Ursprung eindeutig in die ntl. Zeit zurückgehen. Die Anschauungen der „Irrlehrer“ müssen aus der direkten oder indirekten Polemik und Apologetik des ntl. Autors erschlossen werden, und erst eine solche Schlussfolgerung ihrerseits macht uns jene Polemik und Apologetik verständlich. Die Angaben, die wir über die „Irrlehrer“ im Neuen Testament besitzen, sind meistens zu gering und zu allgemein gehalten, um auf Grund dieser Information diese Lehrer ganz genau zu bestimmen. Hinzu kommt auch die Tatsache, dass die Autoren des NT ihre Gegner als „Irrlehrer“ betrachten. Deswegen muss man stets fragen: Wie objektiv ist das Bild, das die Autoren des NT über ihre Gegner geben? Das zweite methodologische Problem ist durch die synkretistische Religiosität des Zeitalters des Neuen Testaments bedingt. Viele „Irrlehrer“ tragen jene Züge, denen wir auch in der Gnosis begegnen, und daraus resultierten viele Behauptungen, diese Irrlehrer wären Gnostiker gewesen. Auf dieselben Züge treffen wir jedoch auch außerhalb der Gnosis; es stellt sich deshalb die Frage, ob diese Züge ausreichen, um diese „Irrlehrer“ mit Gnostikern gleichzusetzen. So gibt es z. B. bei den „Irrlehrern“ in 1Kor viele Züge, die an die Gnosis erinnern (hohes Selbstbewusstsein, die Überzeugung, dass man den Geist besitzt, die Begriffe

πνευματικοί und σαρκικοί, die wahrscheinlich die Gegner des Paulus benutzt haben), gleichzeitig kommen sie jedoch auch außerhalb der Gnosis vor. So begegnen wir dem hohen Selbstbewusstsein des Gläubigen auch in den Mysterienreligionen - und die Überzeugung, dass man den Geist besitzt, war eine allgemeine Überzeugung im Urchristentum. Deswegen zweifeln zahlreiche Forscher, ob man diese „Irrlehrer“ mit Gnostikern gleichsetzen kann. Zum Unterschied von SCHMITHALS, der alle Züge bei den „Irrlehrern“ in Korinth aus der Gnosis ableiten will, rechnen solche Wissenschaftler, die auch meinen, dass es bei den Gegner des Paulus gnostische Züge gibt, bei diesen „Irrlehrern“ auch mit anderen Einflüssen. So sind diese Forscher der Meinung, dass die Theologie der „Irrlehrer“ in Korinth sich religionsgeschichtlich nicht monokausal verorten lässt. Ein ähnliches Problem taucht im Neuen Testament auch dort auf, wo Motive vorkommen, die an die Gnosis erinnern, jedoch keinen polemischen Kontext haben. Es steht außer Zweifel, dass es im Neuen Testament solche Motive gibt, die zwar an die Gnosis erinnern, aber außerhalb der direkten Polemik existieren, und dass es eine von der Gnosis verwendete Sprache gibt, die auch im NT gebraucht wird (Begriffe wie Welt, Geist, Fleisch usw.), sowie Vorstellungen und Denkformen, die hier wie dort auftauchen (z. B. der Dualismus, der Erlösungsgedanke usw.); das Problem aber liegt darin, wie diese Begriffe und Vorstellungen *erklärt* zu sein haben. Man muss unterscheiden, ob nach einem direkten gnostischen Einfluss auf die Autoren des NT gefragt wird, oder ob es sich um Berührungspunkte, „Parallelen“ oder Analogien zwischen urchristlichen und gnostischen Aussagen handelt.

Die Berührungspunkte zwischen der Gnosis und dem Judentum, die in authentischen Briefen des Paulus vorkommen, kann man auf folgende Weise gruppieren:

- 1) Die Anspielungen auf die jüdische Herkunft der Gegner des Paulus, deren gleichzeitig auch mit den Gnostikern identifiziert zu versuchen hat man (in Gal und in Phil);
- 2) Die Motive, die bei Paulus vorkommen, aber die gleichzeitig sowohl mit der Gnosis als auch mit dem Judentum Berührungspunkte haben.

Die letzten Motive kann man wiederum danach gruppieren, ob ein Motive in einem polemischen Kontext hat oder nicht. Manchmal ist schwer festzustellen, in welchem Maße hat Paulus manches Wort oder manchen Begriff, der an das Sprachgebrauch seinen Gegner erinnert, zum polemischen Zweck verwendet. So kann man z. B. der Begriff τέλειοι Phil 3, 15 als eine Selbstbezeichnung der Gegner verstanden, aber Paulus kann hier diesen Begriff aber auch ganz positiv, d. h. unabhängig von jeder Polemik, verstanden. Auch in 1. Kor ist oftmals schwer entscheiden, wo Paulus z. B. den Begriff Gnosis mit einen polemischen Hintergrund, wo aber ohne diesen Hintergrund, d. h. einfach als eine Bezeichnung über Gotteskenntnis verwendet. Es ist höchstens wahrscheinlich, dass Paulus in mancher Frage mit seinen Gegnern auch übereinstimmt und mit ihnen einen gemeinsamen Sprachgebrauch und Vorstellungswelt teilt, ohne um sie zu kofrontiert. Wie z. B. man vermutet hat, dass die Gegner des Paulus in Korinth ihrer Herkunft nach die hellenistische Juden waren, darf man nicht vergessen, dass auch Paulus selbst ein hellenistisches Jude war.

Die jüdische Herkunft der Gegner des Paulus steht meistens außer Zweifel – so in Gal und in Phil –, aber wie in Philippi wenigstens vermutet kann man, dass sie die Gnostiker waren, ist das in Galatien ausgeschlossen. In Korinth ist ihre Verbindung mit der Gnosis am wahrscheinlichsten, aber die Pneumatiker in Korinth sind kaum die Juden gewesen (obwohl in der Gemeinde Korinth auch jüdisches Element vertrat war) sind. Die Motive, die an die Gnosis erinnern und die gleichzeitig auch im Judentum die Parallelen haben (die verborgene Weisheit usw), die Paulus in Gegenüberstellung mit seiner Gegner benutzt, sind nicht ein Beweis dafür, dass die Gegner seiner Herkunft nach die Juden gewesen sind.

Obwohl Paulus viele Begriffe und Vorstellungen benutzt, die an die Gnosis erinnern, darf man meistens nicht über die „gnostische Einflüsse“ in seiner Theologie sprechen. Sogar dann, wenn Paulus die gnostische Vorstellungen und Begriffe benutzt hat (wie z. B. in 1. Kor 2, 6 ff.), hat er sie nicht einfach aus der Gnosis aufgenommen, sondern mit dem christlichen Botschaft in Verbindung gebracht. Dieses Botschaft ist „das Wort vom Kreuz“ (1. Kor 1, 19), deren nichts mit der Gnosis zu tun hat. Wenn Paulus auch die gnostische Begriffe und Vorstellungen benutzt hat, hat er sie gründlich „umfunktioniert“, d. h. sie haben von ihm einen neuen, christlichen Inhalt und einen neuen Sinn bekommen. Also – genauso die Gnostiker selbst verschiedene Überlieferungen, darunter die jüdischen gründlich uminterpretiert hat, dasselbe hat Paulus mit den gnostischen Vorstellungen und Begriffe getan. Aber meistens sind diese Vorstellungen und Begriffe nicht spezifisch gnostische, sondern solche, die auch die Gnostiker benutzt haben. Meistens stammt diese Gedankegut aus dem Judentum (aus der Apokalyptik, aus der Weisheitstheologie) und dann kann man sagen, dass Paulus und die Gnostiker nur dasselbe Material verarbeitet haben. Dann kann man nur die Berührungspunkte mit der Gnosis sprechen, aber nicht mit den „gnostischen Einflüssen“ bei Paulus, wie z. B. SCHMITHALS getan hat.

Wenn Paulus auch die spezifisch-gnostische Motive benutzt hat, hat er das nicht getan, weil er Gnostiker war (wie schon Marcion glaubte), sondern darum, dass diese Motive ein Teil von Vorstellungswelt (oder von den Kategorien des Denkens) seiner Gemeindegliedern in der hellenistischen Umgebung war. Paulus will durch diese Vorstellungen und Begriffe sein Botschaft vom Christus nur in die Sprache übersetzen, die für seine Gemeindeglieder verständlich wäre. Aber manchmal benutzt er gnostische Begriffe und Vorstellungen auch zum Zweck Polemik, d. h. er benutzt dieselbe Begriffe und Vorstellungen wie seine Gegner, um mit ihnen in „seiner Sprache“ sprechen. Natürlich hat Paulus dabei diese Begriffe und Vorstellungen verändert und manchmal ihnen einen ganz neuen, umgekehrte Bedeutung gegeben (wie z. B. für die anthropologische Begriffe πνευματικός und ψυχικός in der Polemik mit seinen Gegnern in 1. Kor).

Die Tatsache, dass Paulus solche gnostische Motive benutzt hat, die auch mit dem Judentum eng Verbindung stehen, bestätigt die Behauptung, dass der jüdische Stoff in der Gnosis schon früh eine wichtige Rolle gespielt hat. Das könnte ein Beweis für die jüdische Herkunft der Gnosis sein und so scheinen auch die gnostische Motive bei Paulus die Hypothese zu befestigen, dass den Ursprung der Gnosis in „synkretistischen Kreisen“ des Judentums suchen muss man.

Was die Gegner des Paulus betrifft, darüber sollte es sich herausstellen, dass auf Grund der authentischen Briefen des Paulus kann man nicht behaupten, dass die Träger der gnostischen Ideen in erster Linie die Menschen jüdischer Herkunft gewesen sind. Nur über die Gegner des Philippi ist es sicher, dass sie Juden waren, aber ihre Verhältnis zur Gnosis ist problematisch. In Korinth zeigt nichts, dass die Gegner die Juden gewesen sind. Die Tatsache, dass Paulus gegen sie die Begriffe und Vorstellungen benutzt, die mit der Gnosis eng in Verbindung stehen, aber gleichzeitig auch den jüdischen Hintergrund haben (diese Polemik kann man zeigen, dass auch seine Gegner ähnliche Begriffe und Vorstellungen benutzt könnten), ist nicht ein Beweis dafür, dass seine Gegner die Juden waren. Es ist höchstens wahrscheinlich, dass die gnostische Vorstellungen und die die gnostische Haltung auch außer der jüdischen Kreisen sich verbreitet haben. Neben der „jüdischen Gnosis“ gab es sicherlich schon frühzeitig „die pagane Gnosis“, aber wie Corpus Hermeticum beweist, hat das jüdische Element auch in dieser Gnosis eine wichtige Rolle gespielt. Also – der jüdische Stoff hat man für die Mythologie der Gnosis immer eine bedeutende Rolle gehabt. Natürlich bedeutet es nicht, dass die gnostische „Daseinshaltung“ aus dem Judentum ableitbar ist.

KOKKUVÕTE (Zusammenfassung auf Estnisch)

Gnoosis on hilisantiikaegne vaimne liikumine, mis rõhutas jumalike saladuste tundmist ja õpetas lunastust tunnetuse (gnoosis) kadu, mis saab osaks vaid valitutele. Kuigi puudub ültunnustatud gnoosise definitsioon, on olemas rida tunnuseid, mis seda liikumist iseloomustavad ja mille koosinemine eristab seda liikumist teistest hilisantiikaja usunditest ja usulistest liikumistest. Nendeks tunnusteks on:

- 1) Idee tunnetusest, mis saab ilmutuse kaudu osaks vaid valitutele;
- 2) Kujutlus sellest, et inimese hing on oma päritolult jumalik ja olemusühtne mingi jumaliku olendiga ning sattunud sellesse maailma tole olendi languse tagajärjel;
- 3) Terav vahetegemine kõrgema Jumaluse ja maailma loonud madalama jumaluse või jumaluste (demiurg, arhondid) vahel;
- 4) Negatiivne suhtumine materiaalsesse maailma ja kehasse (nn „antikosmiline dualism”);
- 5) Lunastuse mõistmine teadlikuksaamisena oma unustatud jumalikust päritolust ja vabanemisena materia ja keha köidikutest.

Kuigi gnoosis kasutab inimese olukorra ja lunastuse kirjeldamiseks kunstmüüte, mille elemendid on laenatud erinevatest Lähis-Ida usunditest, pole ta lihtsalt sünkretism, vaid eriline maailmatunnetus, mille aluseks on viis eelnimetatud ideed. Erinevate usundite ainest on kasutanud gnostikud vaid oma spetsiifilise maailmatunnetuse väljendusvahendina.

Keskseks küsimuseks on olnud ja on gnoosise uurimises küsimus selle liikumise päritolust ja tekkeajast ning -kohast. Gnoosist on püütud tuletada erinevatest usunditest, kuid üheks väga arvestatavaks hüpoteesiks on jäänud oletus, et gnoosise juuri tuleb otsida teatud juutluse ringkondadest, mis olid tugevalt avatud teiste usundite ja kreeka filosoofia mõjudele. Selle hüpoteesi kinnituseks on toodud rida argumente:

- 1) Kirikuisad näevad gnoosise juuri teatud juutlikes rühmitustes;
- 2) Vanimad meile teadaolevad gnostilised rühmitused on tihedalt seotud juutlusega;
- 3) Gnostikud kasutavad palju Vana Testamendi ja juudi pärimusi;
- 4) Paljudel põhilistel gnostilistel mütologeemidel (jumal nimega „Inimene”, jumalik Tarkus) on vaieldamatult juutlik taust;
- 5) On tuvastatud, et gnoosist on mõjutanud mitmed juudi päritoluga vaimsed voolud (apokalüptika, tarkusõpetus).

Gnoosise tekkeajaks peab tänapäeval suur osa teadlasi meie ajaarvamise algust. Kuna gnoosis tekkis ja levis samas ajaloolis-kultuurilises keskkonnas kus kristluski, on tal olnud kristlusega palju kokkupuuteid. Neid kontakte on tahetud näha juba Uue Testamendi teostes, kus leidub poleemikat eksiõpetajatega, kelles on nähtud gnostikuid. Samuti leidub Uues Testamendis kujutlusi ja mõisteid („motiive”), mis on sarnased gnoosise ja millest vähemalt osade puhul on oletatud ka gnostilist päritolu.

Käesolevas uurimuses vaatlen ma autentseid Pauluse kirju kui vanimaid kristlikke ürikuid ning püüan väljaselgitada, kas neis leidub kokkupuutepunkte gnoosise ja juutlusega. Vaatlen motiive, millel on samal ajal ka kokkupuutepunkte juutlusega ning katsun leida vastust küsimusele, kas nende kokkupuutepunktide põhjal saab midagi väita gnoosise ja juutluse suhete kohta üldiselt.

Kokkupuutepunktid juutluse ja gnoosise vahel, mida käsitlen, võib jagada viideteks Pauluse gnostikutega samastatud vastaste juudi päritolule ja mõisteteks ja kujutlusteks, mis meenutavad gnoosist, kuid millel on ka kokkupuutepunkte juutlusega. Need mõisted ja kujutlused esinevad mõnikord poleemilises kontekstis (st poleemikas „eksiõpetajatega”), mõnikord esinevad nad aga ka väljaspool otsest poleemikat. Jõuan järeldusele, et kui poleemilises kontekstis võib neid kokkupuutepunkte seletada Pauluse sooviga kõneleda oma vastastega nende enda terminoloogia abil, siis mittepoleemilises kontekstis esinevaid motiive saab seletada katsega tõlkida kristlik

sõnum Pauluse kirjade lugejatele mõistetavasse terminoloogiasse ja kujutlustikku, milles näib olevat olnud oma koht ka gnostilistel mõistetel ja kujutlustel. Kuid nii nagu gnostikud tõlgendavad teiste usundite pärimusi ümber oma maailmavaatele vastavalt (sel puhul on räägitud gnoosise „parasiteerivast iseloomust”), nii annab ka Paulus gnostilistele mõistetele ja kujutlustele uue sisu ja tähenduse, mis erineb oluliselt sellest, mis neil mõistetel ja kujutlustel on gnoosis. Paljud gnoosisega sarnased motiivid, mida Paulus kasutab, olid aga tuntud ka väljaspool gnostilist liikumist ja sel juhul võib rääkida vaid gnoosisele sarnasest keelekasutusest. Paljud nendest motiividest olid tuntud erinevates hilisantiikaja usundites ja kujutavad seega endast nõ hilisantiikaja religioonimaailma „ühisvara”. Kuid kokkupuutepunktidena tulevad arvesse ka sarnased motiivid.

Mis puudutab eksiõpetajaid, kellega Paulus polemiseerib, siis enamiku puhul neist on nende juudi päritolu väljaspool kahtlust, kuid seda pole nende seos gnoosisega. Mõnel juhul (nii näiteks Korintoses) on küll väga tõenäoline vastaste side tekkiva gnostilise liikumisega, kuid kuigi on ilmne, et gnoosist meenutavad mõisted ja kujutlused, mida nad on kasutanud, on juudi päritoluga, ei tähenda see, et nad ise oleksid olnud juudi päritoluga. Tuleb arvestada võimalusega, et gnostilisel liikumisel võis olla juba algusest peale ka oma „paganlik haru”. Kuid nagu näitab Korintose näide ja nagu näitab hilisem *Corpus Hermeticum*, mängis selleski gnoosises suurt rolli juudi päritoluga aines. See asjaolu võib olla taas argumendiks gnoosise juudi päritolu poolt.

LITERATURVERZEICHNIS

1. Quellen

Charlesworth, James H (Herausgeber). The Old Testament Pseudepigrapha. Volume I: Apocalyptic Literatur and Testaments. Doubleday New York-London-Toronto-Sidny-Auckland 1983.

Charlesworth, James H (Herausgeber). The Old Testament Pseudepigrapha. Volume II: Expansions of the „Old Testament“ and Legends, Wisdom and philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, fragments of lost judeo-hellenistic works. Doubleday New York-London-Toronto-Sidny-Auckland 1983.

Eusebius von Caesarea. Kirchengeschichte. Herausgegeben und eingeleitet von Heinrich Kraft. Übersetzung von Philipp Haeuser. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Unveränderter Nachdruck der 3. Auflage 1989. Darmstadt 1997.

Fischer, Joseph A (Herausgeber). Die apostolischen Väter. Schriften des Urchristentums. Erster Teil. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1956.

Hennecke, Edgar. Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 3., völlig neubearbeitete Auflage. Herausgegeben von Wilhelm Schneemelcher. II. Band. Apostolisches Apokalypsen und Verwandtes. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1964.

Irenaeus von Lyon. Adversus haereses. Gegen die Häresien. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter. Herausgegeben von Norbert Brox. Band 8/3. Verlag Herder. Freiburg im Breisgau 1995.

Lohse, Eduard (Herausgeber). Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch. Kösel-Verlag, München 1964.

Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren. apparatus criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboravaverunt Kurt Aland et Barbara Aland una cum Institutio studiorum textus Novi Testamenti Monasteriensi (Westphalia). Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart. 26. neu bearbeitete Auflage. 11. Druck 1990.

Robinson, James. M. (Herausgeber). The Nag Hammadi Library in English. Translated by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity. Second Edition. E. J. Brill. Leiden 1984.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart 1979.

Schmidt, Carl (Herausgeber). Pistis Sophia. Ein gnostisches Originalwerk des dritten Jahrhunderts aus dem Koptisch übersetzt. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. Leipzig 1925.

Staab, K. (Herausgeber). Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Neutestamentliche Abhandlungen 15, 1933.

2. Kommentare

Althaus, Paul. Der Brief an die Römer. Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Herausgegeben von Gerhard Friedrich und Peter Stuhlmacher. Teilband 6. 13. Auflage, 63.–65. Tausend. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1978.

Barth, G. Der Brief an die Philipper, 1979.

Baur, Ferdinand Christian. Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus, 1835.

Becker, Jürgen, Conzelmann, Hans, Friedrich Gerhard. Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon. Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Herausgegeben von Gerhard Friedrich und Peter Stuhlmacher. Teilband 8. 15., durchgesehene und ergänzte Auflage (2. Auflage dieser Bearbeitung). 63.–66. Tausend. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1981.

Becker, Jürgen. Der Brief an die Galater. In: Becker, Jürgen, Conzelmann, Hans, Friedrich Gerhard. Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon. Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Herausgegeben von Gerhard Friedrich und Peter Stuhlmacher. Teilband 8. 15., durchgesehene und ergänzte Auflage (2. Auflage dieser Bearbeitung). 63.–66. Tausend. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1981, 1–85.

Becker, Jürgen, Luz, Ulrich. Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1998.

Beyer, Hermann, Althaus, Paul, Wendland, Heinz-Dietrich, Rendtorff, Heinrich, Heinzemann, Gerhard, Oepke, Albrecht. Die Apostelgeschichte. Die Briefe des Apostels Paulus. Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Dritter Band. 7./8. Auflage. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1958.

Beyer, Hermann. Der Brief an die Galater. In: Beyer, Hermann, Althaus, Paul, Wendland, Heinz-Dietrich, Rendtorff, Heinrich, Heinzemann, Gerhard, Oepke, Albrecht. Die Apostelgeschichte. Die Briefe des Apostels Paulus. Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Dritter Band. 7./8. Auflage. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1958.

Billerbeck, Paul. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis. Erläutert aus Talmud und Midrasch. Vierte, unveränderte Auflage. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München MCMLXV.

Bultmann, Rudolf. Das Evangelium des Johannes. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Zweite Abteilung – 11. durchgesehene Auflage. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1950.

Conzelmann, Hans. Der erste Brief an die Korinther. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Fünfte Abteilung – 11. Auflage. 1. Auflage dieser Neuauslegung. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1969.

Fascher, Erich. Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Erster Teil: Einführung und Auslegung der Kapitel 1-7. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. VII/1.

Herausgegeben von Erich Fascher, Joachim Rohde und Christian Wolff. Evangelische Verlagsanstalt Berlin. 3. Auflage 1984.

Friedrich, Gerhard. Der Brief an die Philiper. In: Becker, Jürgen, Conzelmann, Hans, Friedrich Gerhard. Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon. Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Herausgegeben von Gerhard Friedrich und Peter Stuhlmacher. Teilband 8. 15., durchgesehene und ergänzte Auflage (2. Auflage dieser Bearbeitung). 63.–66. Tausend. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1981, 125–175.

Friedrich, Gerhard. Der erste Briefe an die Thessalonicher. In: Becker, Jürgen, Conzelmann, Hans, Friedrich Gerhard. Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon. Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Herausgegeben von Gerhard Friedrich und Peter Stuhlmacher. Teilband 8. 15., durchgesehene und ergänzte Auflage (2. Auflage dieser Bearbeitung). 63.–66. Tausend. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1981, 203–251.

Gnilka, Joachim. Der Philipperbrief. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Herausgegeben von Alfred Wikenhauser, Anton Vögtle, Rudolf Schnackenburg. Band X: Faszikel 3. Vierte Auflage. Herder. Freiburg Basel Wien 1987.

Haenchen, Ernst. Die Apostelgeschichte. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Dritte Abteilung – 13. Auflage. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1961.

Hertzberg, Hans Wilhelm. Der Prediger. Kommentar zum Alten Testament, Bd XVII 4–5. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1963.

Kasemaa, Kalle. Koguja raamat (Handschrift).

Käsemann, Ernst. An die Römer. Handbuch zum Neuen Testament. Herausgegeben von Günther Bornkamm. 8 a. 4., durchgesehene Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1980.

Kelly, J. N. D. A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude. Black's New Testament Commentaries. General Editor: Henry Chadwick. Adam & Charles Black. London 1982.

Lietzmann, Hans. An die Galater. Handbuch zum Neuen Testament. Herausgegeben von Hans Lietzmann. 10. Zweite., neubearbeitete Auflage. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1923.

Lietzmann, Hans, Kümmel, Werner Georg. An die Korinther. I.II. Ergänzt von Werner Georg Kümmel. Handbuch zum Neuen Testament. Herausgegeben von Hans Lietzmann. 9. Fünfte, durch einen Literaturnachtrag erweiterte Auflage. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1969.

Lohmeyer, Ernst. Die Offenbarung des Johannes. Dritte, unveränderte Auflage. Handbuch zum Neuen Testament. Herausgegeben von Günther Bornkamm. 16. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1970.

Michel, Otto. Der Brief an die Römer. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Vierte Abteilung – 12. Auflage. 12., neubearbeitete und erweiterte Auflage. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1963.

Mußner, Franz. Der Galaterbrief. Fünfte, erweiterte Auflage. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Herausgegeben von Alfred Wikenhauser, Anton Vögtle, Rudolf Schnackenburg. Band IX. Herder. Freiburg Basel Wien 1988.

Nikolainen, Aimo T. Pauluse kirjad korintlastele. Kaine kristluse alused. Esimene kiri. EELK Konsistooriumi kirjastus- ja pressiosakond, Tallinn 1995.

Oepke, Albrecht. Der Brief des Paulus an die Galater. 5. Auflage. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1984.

Oepke, Albrecht. Die Briefe an die Thessalonicher. In: Beyer, Hermann W, Althaus Paul, Conzelmann, Hans, Friedrich, Gerhard, Oepke, Albrecht. Die kleineren Briefe des Apostels Paulus. Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Herausgegeben von Paul Althaus und Gerhard Friedrich. Teilband 8. 10., durchgesehene Auflage 42.–45. Tausend. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1965, 157–179.

Pesch, Rudolf. Die Apostelgeschichte. 1. Teilband: Apg 1–12. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Herausgegeben von Josef Blank, Rudolf Schnackenburg,, Eduard Schweizer und Ulrich Wilkens. Band V. Benziger Verlag.

Schille, Gottfried. Die Apostelgeschichte des Lukas. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Herausgegeben von Erich Fascher, Joachim Rohde und Christian Wolff. V. Evangelische Verlagsanstalt Berlin.

Schlier, Heinrich. Der Brief an die Galater. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Siebente Abteilung – 10. Auflage. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1949.

Schlier, Heinrich. Der Römerbrief. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Herausgegeben von Alfred Wikenhauser, Anton Vögtle, Rudolf Schnackenburg. Band VI. Dritte Auflage. Herder. Freiburg Basel Wien 1987.

Schneider, Gerhard. Die Apostelgeschichte. I. Teil. Einleitung. Kommentar zu Kap. 1, 1–8, 40. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Herausgegeben von Alfred Wikenhauser, Anton Vögtle, Rudolf Schnackenburg. Band V. Herder. Freiburg Basel Wien 1980.

Schrage, Wolfgang. Der erste Brief an die Korinther. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Herausgegeben von Norbert Brox, Rudolf Schnackenburg, Eduard Schweizer und Ulrich Wilckens. Band VII/1. Benziger Verlag. Neukirchener Verlag.

Stuhlmacher, Peter. Der Brief an die Römer. Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Herausgegeben von Paul Stuhlmacher. Teilband 6. 14. Auflage (1. Auflage dieser neuen Fassung). Vandenhoeck&Ruprecht. Göttingen und Zürich 1989.

Wendland, Hans-Dietrich. Die Briefe an die Korinther. Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Herausgegeben Gerhard Friedrich. Teilband 7. 13. Auflage. Vandenhoeck&Ruprecht. Göttingen 1972.

Zahn, Theodor. Der Brief des Paulus an die Galater. R. Brockhaus.

3. Wörterbücher

Bauer, Walter. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. Verlag Alfred Töpelmann. Berlin 1937.

Friedrich, Gerhard (Herausgeber). Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. VI. Bd. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1963.

Friedrich, Gerhard (Herausgeber). Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. VII. Bd. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1964.

Gesenius, Wilhelm. Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Bearbeitet von F. Mühlau und W. Volck. Elfte durchgesehene Auflage. Verlag von F. C. W. Vogel. Leipzig 1890.

Kittel, Gerhard (Herausgeber). Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. I. Bd. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1959.

Siegert, Folker. Nag-Hammadi-Register. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi mit einem deutschen Index. Angefertigt von Folker Siegert. Einführung von Alexander Böhlig. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 26. Herausgegeben von Martin Hengel und Otfried Hofius. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1982.

4. Monographien, Lehrbücher, Aufsätze und Sammlungen von Aufsätzen

Adam, Alfred. Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis. Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche. Herausgegeben von Walther Eltester in Tübingen. Beiheft 24. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin W 1959.

Adam, Alfred. Dogmadelugu. Teoloogiline Raamatukogu. Greif. Tartu 1995.

Adam, Alfred. Ist die Gnosis in aramäischen Weisheitsschulen Entstanden? In: Bianchi, Ugo (Herausgeber). Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e Discussioni. E. J. Brill. Leiden 1967, 291–301.

Aland, Barbara (Herausgeberin). Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1978.

Albertz, Rainer. Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern. Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch. Ergänzungreihe. Herausgegeben von Walter Beyerlin Band 8/2 Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1992.

Albright, William Foxwell. Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen. Autorisierte Übersetzung mit Nachträgen des Verfassers von Friedrich Cornelius. Ernst Reinhardt Verlag München/Basel 1956.

Altaner, Berthold, Stuiber Alfred. Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. 8., durchgesehene und erweiterte Auflage. Herder. Freiburg Basel Wien 1978.

Anz, W. Ursprung des Gnostizismus. Leipzig 1897.

Arai, Sasagu. Die Gegner des Paulus im 1. Korintherbrief und das Problem der Gnosis. In: New Testament Studies. Vol. XIX 1972–1973. Cambridge at the University Press 1973, 430–437.

- Arai, Sasagu. Zur Definition der Gnosis in Rücksicht auf die Frage nach ihrem Ursprung. In: Bianchi, Ugo (Herausgeber). *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e Discussioni*. E. J. Brill. Leiden 1967, 181–189.
- Barc, Bernard (Herausgeber). *Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi* (Quebec, 22–25 aout 1978). *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section „Etudes“ 1. Vollektion editee par Jacques-E. Menard – Paul-Hubert Poirier, Michael Roberge*. Les Presses de l’Université Laval Québec, Canada 1981.
- Bauer, Walter. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. 2. Auflage mit einem Nachtrag von G. Strecker. J. C. H. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1964.
- Baumbach, Günther. Die von Paulus im Philipperbrief bekämpften Irrlehrer. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 293–310.
- Beltz, Walter. Samaritanertum und Gnosis. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 89–95.
- Ben-Sasson, Haim Hillel (Herausgeber). *Geschichte des jüdischen Volkes*. Erster Band. Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert. Von Abraham Malamat, Hayim Tadmor, Menahem Stern, Shmuel Safrai. Zweite, unveränderte Auflage. Verlag C. H. Beck, München 1981. (Dritter Teil: Die Zeit des Zweiten Tempels. Von Menachem Stern, S. 231–373; Vierter Teil: Das Zeitalter der Mischna und des Talmuds (70–640). Von Shmuel Safrai, S. 377–469).
- Berger, Klaus. Gnosis/ Gnostizismus I. Vor- und außerchristlich. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Band XIII. Walter de Gruyter Berlin New York 1984, 519–535.
- Bergmeier, Roland. Quellen vorchristlicher Gnosis? In: Jeremias, Gert, Kuhn, Heinz-Wolfgang und Stegemann, Hartmut (Herausgeber). *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag*. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1971, 200–220.
- Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostischen Schriften. Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 13–76.
- Bethge, Hans-Gebhard. Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 89–109.
- Betz, Otto, *Das Problem der Gnosis seit der Entdeckung der Texte von Nag Hammadi. Verkündigung und Forschung*. 21.
- Betz, Otto, Hengel, Martin, Schmidt, Peter (Herausgeber). *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel. Festschrift für Otto Michel zum 60. Geburtstag*. E. J. Brill. Leiden Köln 1963.
- Beyschlag, Karlmann. *Simon Magus und die christliche Gnosis. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. Herausgegeben von Martin Hengel, Joachim Jeremias und Otto Michel 16. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1974.

- Bianchi, Ugo (Herausgeber). *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi i Discussioni*. E. J. Brill. Leiden 1967.
- Bianchi, Ugo. *Das Problem der Ursprünge des Gnostizismus und die Religionsgeschichte*. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). *Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung*. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 601–625.
- Bianchi, Ugo. *Le Gnosticisme: Concept, Terminologie, Origines, Delimitation*, in: B. Aland (ed.), *Gnosis. Festschrift für H. Jonas*. Göttingen 1978, 33–64.
- Böcher, Otto, Haacker, Klaus (Herausgeber). *Verborum Veritas. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag*. Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, Wuppertal 1970.
- Böhlig, Alexander, *Der Manichäismus*. In: *OrRR*, S. 436–458.
- Böhlig, Alexander, Marksches, Christoph. *Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Herausgegeben von Erich Gräßer. Band 72. Walter de Gruyter. Berlin New York 1994.
- Böhlig, Alexander. *Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi*. In: Böhlig, Alexander. *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*. 2. Teil. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1989, 414–453.
- Böhlig, Alexander. *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*. In: Bianchi, Ugo (Herausgeber). *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi i Discussioni*. E. J. Brill. Leiden 1967, 109–140.
- Böhlig, Alexander. *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*. 2. Teil. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1989.
- Bormann, Karl. *Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien. Eine Auseinandersetzung mit H. A. Wolfson*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Köln. Köln 1955.
- Bousset, Wilhelm. *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. In dritter verbesserter Auflage. Herausgegeben von Hugo Gressmann. 4., photomechanisch gedruckte Auflage mit einem Vorwort von Eduard Lohse. *Handbuch zum Neuen Testament*. Herausgegeben von Günther Bornkamm 21. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1966.
- Bousset, Wilhelm. *Die religionsgeschichtliche Herkunft der jüdischen Apokalyptik*. In: Koch, Klaus, Schmidt, Johann Michael. *Apokalyptik. Wege der Forschung*. Band CCCLXV. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982, 132–145.
- Bousset, Wilhelm. *Hauptprobleme der Gnosis. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*. Herausgegeben von Wilhelm Bousset und Hermann Gunkel. 10. Heft. Neudruck der 1. Auflage von 1907. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1973.
- Bousset, Wilhelm. *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*. *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*. 21. 6. Auflage. 1967.
- Bowman, John. *Samaritanische Probleme. Studien zum Verhältnis von Samaritanertum, Judentum und Urchristentum*. *Franz Delitzsch-Vorlesungen 1959*. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart Berlin Köln Mainz 1967.

- Brandenburger, Egon. *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit.* Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. Herausgegeben von Günther Bornkamm und Gerhard von Rad. Neunundzwanzigster Band. Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn 1968.
- Brumlik, Micha. *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen.* Eichborn 1992, 2. Aufl. Berlin 2000.
- Büchsel, R. *Der Geist Gottes im Neuen Testaments.* Gütersloh 1926.
- Bultmann, Rudolf. Adam und Christus nach Römer 5. In: Bultmann, Rudolf. *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments.* Ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Erich Dinkler. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1967, 424–444.
- Bultmann, Rudolf. *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen.* Artemis-Verlag Zürich 1949.
- Bultmann, Rudolf. *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments.* Ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Erich Dinkler. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1967.
- Bultmann, Rudolf. *Theologie des Neuen Testaments.* 9. Auflage, durchgesehen und ergänzt von Otto Merk. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1984.
- Bultmann, Rudolf. Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum. In: Bultmann, Rudolf. *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments.* Ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Erich Dinkler. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1967, 323–355.
- Burrows, Millar. *Die Schriftrollen vom Toten Meer.* Zweite Auflage. Verlag C. H. Beck München MCMLVIII.
- Burton, E. *An Inquiry into the Heresies of the Apostolic Age,* 1829.
- Caldwell, Thomas. Dositheos Samaritanus. In: *Kairos* 4 (1962), 105–117.
- Casey, R. P. Gnosis, Gnosticism and the New Testament. In: Davies, W. D. (Herausgeber) u. a. *The Background of the New Testament and its Eschatology* 1964, 52 ff.
- Chadwick, Henry. The Domestication of Gnosis. In: Layton, Bentley (Herausgeber). *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978. Volume one: the School of Valentinus. Studies in the History of Religions.* Edited by M. Heerma van Voss, E. J. Shapre, R. J. Werblowsky. XLI. E. J. Brill, Leiden 1980, 3–16.
- Clinton, Arnold. Returning to the Domain of the Powers: Stoicheia as evil Spirits in Galatians 4:3, 9. In: *Novum Testamentum.* Volume XXXVIII. E. J. Brill. Leiden 1996, 55–76.
- Colpe, Carsten. *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus.* Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Herausgegeben von Rudolf Bultmann. Neue Folge, 60. Heft. Der ganzen Reihe 78. Heft. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1961.
- Colpe, Carsten. Gnosis I. Religionsgeschichtlich. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft.* 2. Bd. Tübingen 1958, 1648–1652.
- Colpe, Carsten. Irans Anteil an Entstehung und Ausgang des antiken Synkretismus. Zum Stande der Forschung. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Altes Testament – Frühjudentum –*

Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 327–343.

Conzelmann, Hans, Lindemann, Andreas. Arbeitsbuch zum Neuen Testament. 13., bearbeitete Auflage. Mohr Siebeck. Tübingen 2000.

Conzelmann, Hans. Grundriß der Theologie des Neuen Testaments. München 1967.

Dahl, Nils. The arrogant Archon and the lewd Sophia. Jewish Traditions in Gnostic Revolt. In: Layton, Bentley (Herausgeber). The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978. Volume two: Sethian Gnosticism. Studies in the History of Religions. Edited by M. Heerma van Voss, E. J. Shapre, R. J. Werblowsky. XLI. E. J. Brill, Leiden 1981, 689–712.

Danielou, Jean. Le mauvais gouvernement du monde d'après le gnosticisme. In: Bianchi, Ugo (Herausgeber). Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e Discussioni. E. J. Brill. Leiden 1967, 448–456.

Davies, W. D. (Herausgeber) u. a. The Background of the New Testament and its Eschatology 1964.

De Vaux, Roland. The Early History of Israel to the Exodus and covenant of Sinai. Vol. I Darton, Longman & Todd, London 1978.

Delling, ἄρχων. In: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Herausgegeben von Gerhard Kittel. Erster Band: A–Γ. Verlag von W. Kohlhammer. Stuttgart 1959.

Dexinger, Ferdinand. Samaritaner. In: Theologische Realenzyklopädie. Band XXIX. Walter de Gruyter Berlin New York 1998, 750–756.

Dinkler, Erich. Korintherbriefe. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. IV Band. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 17 ff.

Dodds, Eric R. Paganad ja kristlased ängistuse ajastul. Varrak 2003 (übersetzt von Marju Lepajõe).

Doresse, Jean. Gnostitsism. In: Widengren, Geo, Bleeker, C. J. (ed.). Historia religionum. II. Tallinn 1988–1990 (Handschrift), 315–365.

Drijvers, H. J. W. Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 798–841.

Ellis, E. E., Prophecy and Hermeneutics in Early Christianity. New Testaments Essays. Untersuchungen zum Neuen Testament I/18. 1978.

Eltester, Walther (Herausgeber) Christentum und Gnosis. Aufsätze. Verlag Alfred Töpelmann. Berlin 1969.

Erman, Adolf. Die ägyptische Religion. Zweite umgearbeitete Auflage. Handbücher der königlichen Museen zu Berlin. Verlag Georg Reimer. Berlin 1909.

Fascher, Erich. Die Korintherbriefe und die Gnosis. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 281–291.

- Filoramo, Giovanni. Gnosis/Gnosticismus I. Religionswissenschaftlich. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Band 3. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 2000, 1043–1044.
- Fischer, Karl Martin. Adam und Christus. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 283–298.
- Fischer, Karl Martin. Alpkristlus. EELK Usuteaduse Instituudi õppekirjandus 4. Logos. Tallinn 1995 (übersetzt von Elmar Salumaa).
- Foerster, Werner. Die „ersten Gnostiker“ Simon und Menander. In: Bianchi, Ugo (Herausgeber). Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e Discussioni. E. J. Brill. Leiden 1967, 190–196.
- Fohrer, Georg. Iisraeli usundi ajalugu. Greif. Tartu 1997 (übersetzt von Kalle Kasemaa).
- Fossum, Jarl E. The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Herausgegeben Martin Hengel und Otfried Hofius. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1985.
- Frey, Jörg. Die paulinische Antithese von „Fleisch“ und Geist“ und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition. In: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Herausgegeben Michael Wolter. 90. Band. Walter de Gruyter. Berlin New York 1999, 45–77.
- Gese, Hartmut, Höfner, Maria, Rudolph, Kurt. Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer. Die Religionen der Menschheit. Herausgegeben Christel Matthias Schröder. Band 10, 2. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln Mainz 1970.
- Gnilka, Joachim. Die antipaulinische Mission in Philippi. In: Biblische Zeitschrift. Herausgegeben von Vinzenz Hamp und Rudolf Schnakenburg. Neue Folge 1965. Ferdinand Schöningh Paderborn 1965, 258–276.
- Godet, F. Einleitung in das NT, I, 1894.
- Goppelt, Leonhard. Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Vandenhoeck&Ruprecht. Göttingen 1954.
- Grant, R. M. Gnosticism and Early Christianity. Columbia University Press. New York 1959.
- Gruenewald, Ithamar. Aspects of the jewish-gnostic Controversy. In: Layton, Bentley (Herausgeber). The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978. Volume two: Sethian Gnosticism. Studies in the History of Religions. Edited by M. Heerma van Voss, E. J. Shapre, R. J. Werblowsky. XLI. E. J. Brill, Leiden 1981, 713–723.
- Gunkel, Hermann. Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Herausgegeben von Wilhelm Bousset und Hermann Gunkel. 1. Heft. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1903.
- Gunneweg, Antonius. Iisraeli ajalugu (Handschrift).
- Haardt, Robert. Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse. Otto Müller Verlag Salzburg 1967.

- Haardt, Robert. Gnosis. In: *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. Zweiter Band.* Herder. Freiburg Basel Wien 1968, 476–486.
- Haardt, Robert. Gnostizismus. In: *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. Zweiter Band.* Herder. Freiburg Basel Wien 1968, 486–490.
- Haardt, Robert. Zur Methodologie der Gnosisforschung. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie.* Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 183–202.
- Haenchen, Ernst. Gab es eine vorchristliche Gnosis? In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 49, 1952, 316–349.
- Haenchen, Ernst. Gnosis II. Gnosis und NT. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2. Bd.* Tübingen 1958, 1652–1656.
- Haenchen, Ernst. Simon Magus in der Apostelgeschichte. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie.* Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 267–279.
- Harnack, Adolf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Vierte, neu durchgearbeitete und vermehrte Auflage.* Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1909.
- Hegermann, Harald. Das griechischsprechende Judentum. In: Hegermann, Harald. *Griechisch-jüdisches Schrifttum.* In: Maier, Johann, Schreiner Josef (Herausgeber). *Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung.* Echter Verlag Würzburg. Gütersloher Verlagshaus. Gerd Mohn. Würzburg 1973, 328–352.
- Hengel, Martin. *Der Sohn Gottes.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1975.
- Hengel, Martin. *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit.* Stuttgarter Bibelstudien 76. Herausgegeben von Herbert Haag, Rudolf Kilian und Wilhelm Pesch. KBW Verlag Stuttgart 1976.
- Hengel, Martin. *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. 2., durchgesehene und ergänzte Auflage. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.* Herausgegeben von Joachim Jeremias und Otto Michel 10. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1973.
- Hermann, Siegfried. *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. 3. Auflage.* Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1985.
- Heussi, Karl. *Kompendium der Kirchengeschichte. Achtzehnte Auflage. Unveränderter Nachdruck der zwölften Auflage.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1991.
- Hilgenfeld, Adolf. *Historisch-kritische Einleitung in das NT, 1875.*
- Iwersen, Julia. *Gnosis zur Einführung.* Junius Verlag GmbH Hamburg 2001.
- Jeremias, Gert, Kuhn, Heinz-Wolfgang und Stegemann, Hartmut (Herausgeber). *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag.* Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1971.
- Jewett, R. *Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings.* 1971.

- Jonas, Hans. Delimitation of the gnostic Phenomenon. In: Bianchi, Ugo (Herausgeber). *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e Discussioni*. E. J. Brill. Leiden 1967, 90–104.
- Jonas, Hans. *Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1934.
- Jonas, Hans. *Gnosis und spätantiker Geist. Teil 2: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1954.
- Jonas, Hans. *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Second edition, revised. Beacon Press. Boston 1991.
- Kaiser, Otto. *Die alttestamentlichen Apokryphen. Eine Einleitung in Grundzügen*. Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000.
- Karpeles, Gustav. *Geschichte der jüdischen Literatur. Erster Band. Dritte Auflage*. Verlag von M. Poppelauer. Berlin 1920.
- Kasemaa, Kalle. *De origine et theologia mandaeorum. Mandalasist ja manda usundi gnostiliseist lunastusõpetusest*. Magistriväitekiri. Palamuse 1975 (Handschrift).
- Käsemann, Ernst. *Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit*. Beiträge zur historischen Theologie. 9. 1933.
- Keller, Carl-A. *Das Problem des Bösen in Apokalyptik und Gnostik*. In: Krause, Martin (Herausgeber). *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th–13th 1975)*. Nag Hammadi Studies. Edited by Martin Krause, James M. Robinson, Fredeick Wisse. VIII. E. J. Brill. Leiden 1977, 70–90.
- Kessler, K. *Über Gnosis und altbabylonische Religion*. In: *Verhandl. d. 5. Orientalistenkongr.* Berlin 1882.
- Klatzkin, Jakob, Kaufmann, Jeheskel. *Apokalyptik*. In: Koch, Klaus, Schmidt, Johann Michael. *Apokalyptik. Wege der Forschung. Band CCCLXV*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982, 228–248.
- Klauck, Hans-Josef. *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis*. Kohlhammer Studienbücher Theologie. Herausgegeben von Gottfried Bitter, Ernst Dassmann, Helmut Merklein, Herbert Vorgrimler, Erich Zenger. Band 9, 2. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln 1996.
- Kleinknecht, H. *πρωτεύμα*. In: Friedrich, Gerhard (Herausgeber). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. VI. Bd. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1963, 337–357.
- Koch, Klaus, Schmidt, Johann Michael. *Apokalyptik. Wege der Forschung. Band CCCLXV*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982.
- Köckert, Matthias. *Samaria*. In: *Theologische Realenzyklopädie. Band XXIX*. Walter de Gruyter Berlin New York 1998, 744–750.
- Kollmann, Bernd, Reinbold, Wolfgang und Steudel, Anette (Herausgeber). *Antikes Judentum und Frühes Christentum. Festschrift für Hertmut Stegemann zum 65. Geburtstag*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Herausgegeben von Erich Gräßer. Band 97. Walter de Gruyter. Berlin New York 1999.

- Köster, Helmut. Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit. Walter de Gruyter Berlin New York 1980.
- Krause, Martin (Herausgeber). Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th–13th 1975). Nag Hammadi Studies. Edited by Martin Krause, James M. Robinson, Fredeick Wisse. VIII. E. J. Brill. Leiden 1977.
- Kretschmar, Georg. Gnosis III. Christlicher Gnostizismus, dogmengeschichtlich. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2. Bd. Tübingen 1958, 1656–1661.
- Kretschmar, Georg. Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis. In: Evangelische Theologie. 13. Jahrgang (8. Jahrgang der Neuen Folge). Chr. Kaiser Verlag / München 1953, 354–361.
- Krüger, Thomas. „Frau Weisheit“ in Koh 7, 26? In: Biblica. Volumen 73. 1992, 394–403.
- Lahe, Jaan. Gnoosis ja algkristlus. 2., parandatud ja täiendatud trükk. Kodutrükk. Tallinn 2004
- Lake. The Earlier Epistles of St. Paul, 1914.
- Layton, Bentley (Herausgeber). The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978. Volume two: Sethian Gnosticism. Studies in the History of Religions. Edited by M. Heerma van Voss, E. J. Shapre, R. J. Werblowsky. XLI. E. J. Brill, Leiden 1981.
- Layton, Bentley (Herausgeber). The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978. Volume one: the School of Valentinus. Studies in the History of Religions. Edited by M. Heerma van Voss, E. J. Shapre, R. J. Werblowsky. XLI. E. J. Brill, Leiden 1980.
- Leicht, Raimund. Gnosis/Gnostizismus IV. Judentum. 1. Antike. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Band 3. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 2000, 1056–1057.
- Leisegang, Hans. Die Gnosis. Fünfte Auflage. Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1985.
- Lidzbarski, Mark. Alter und Heimat der mandäischen Religion. In: Der Mandäismus. Wege der Forschung. Band CLXVII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982, 381–388.
- Lidzbarski, Mark. Mandäische Fragen. In: Der Mandäismus. Wege der Forschung. Band CLXVII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982, 332–337.
- Lightfoot, J. B., St. Paul's Epistle to the Philippians, 1888.
- Logan, Alastair H. B. Simon Magus. In: Theologische Realenzyklopädie. Band XXXI. Walter de Gruyter Berlin New York 2000, 272–276.
- Lohse, Eduard. Umwelt des Neuen Testaments. 7., durchgesehene Auflage. Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch. Ergänzungsreihe. Herausgegeben von Gerhard Friedrich. Band 1. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1986.
- Lohse, Eduard. Uue Testamedi tekkelu. Eesti Üliõpilaste Seltsi Kirjastus. Tartu 1994 (übersetzt von Kalle Kasemaa).
- Lüdemann, Gerd, Janßen, Martina. Phil 2, 6–11 und gnostische Christushymnen aus Nag Hammadi. In: Kollmann, Bernd, Reinbold, Wolfgang und Steudel, Anette (Herausgeber).

- Antikes Judentum und Frühes Christentum. Festschrift für Hertmut Stegemann zum 65. Geburtstag. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Herausgegeben von Erich Gräßer. Band 97. Walter de Gruyter. Berlin New York 1999, 488–511.
- Lüdemann, Gerd. Paulus, der Heidenapostel. Band I: Studien zur Chronologie. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1980.
- Lüdemann, Gerd. Untersuchungen zur simonianischen Gnosis. Göttinger theologische Arbeiten. Herausgegeben von Georg Strecker. Band 1. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1975.
- Lüdemann, Gerd., Janßen Martina. Bibel der Häretiker. Die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Gerd Lüdemann und Martina Janßen. Radius-Verlag GmbH Stuttgart 1997.
- Lütgert, Walther. Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Herausgegeben von A. Schlatter und W. Lütgert. Dreizehnter Jahrgang. Drittes Heft. Verlag G. Bertelsmann. Gütersloh 1909.
- Lütgert, Walther. Die Volkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich. Verlag von C. Bertelsmann. Gütersloh 1909.
- Mack, Burton L. Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments. Herausgegeben von Karl Georg Kuhn. Band 10. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1973.
- MacRae, George W. Nag Hammadi and the New Testament. In: Aland, Barbara (Herausgeberin). Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1978, 144–157.
- Maier, Johann, Schreiner Josef (Herausgeber). Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung. Echter Verlag Würzburg. Gütersloher Verlagshaus. Gerd Mohn. Würzburg 1973.
- Maier, Johann. Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexander des Grossen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert. Walter de Gruyter Berlin New York 1972.
- Maier, Johann. Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis? In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 239–258.
- Markschies, Christoph. Gnosis/Gnostizismus II. Christentum. 1. Neues Testament. 2. Kirchengeschichtlich. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Band 3. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 2000, 1045–1053.
- McRae, George W. The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth. In: Novum Testamentum 12, 1970, 86–101.
- Müller, U. B., Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Studien zum Alten und Neuen Testament. 10. 1975.
- Müller-Bardorff, J., Zur Frage der literarischen Einheit des Philipperbriefes, Wissenschaftliche Zeitschrift (Jena) 7, 1957/1958.

- Nagel, Peter. Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 49–70.
- Neander, August. Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. Fünfte Auflage, 1862.
- Nilsson, Martin P. Geschichte der griechischen Religion. Zweiter Band. Die hellenistische und römische Zeit. Handbuch der Altertumswissenschaft. Herausgegeben von Walter Otto. Fünfte Abteilung. Zweiter Teil. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München MCML.
- Pagels, Elaine. Adam, Eve and the Serpent. Vintage Books. A division of Random House, Inc. New York 1989.
- Pagels, Elaine. The Gnostic Gospels. Penguin Books 1990.
- Parroy, Douglas M. Gnosticism and Agyptian Religion. In: Novum Testamentum. Volume XXIX. E. J. Brill. Leiden 1987, 73–93.
- Pearson, Birger A. Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity. Fotress Press. Minneapolis 1990.
- Pearson, Birger A. The Figure of Seth in Gnostic Literature. In: Layton, Bentley (Herausgeber). The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978. Volume two: Sethian Gnosticism. Studies in the History of Religions. Edited by M. Heerma van Voss, E. J. Shapre, R. J. Werblowsky. XLI. E. J. Brill, Leiden 1981, 472–504.
- Peretson, Erik. Bemerkungen zur mandäischen Literatur. In: Der Mandäismus. Wege der Forschung. Band CLXVII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982, 319–331.
- Perkins, PHEME. Gnosticism and the New Testament. Fortress Press. Minneapolis 1993.
- Petrement, S. Sur le probleme du gnosticisme, 1980.
- Pokorny, Petr. Der soziale Hintergrund der Gnosis. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 77–87.
- Pokorny, Petr. Der Ursprung der Gnosis. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 749–767.
- Prümm, Karl. Gnosis an der Wurzel des Christentums, 1972.
- Prümm, Karl. Gnostizismus. 1. Im Hellenismus. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Herausgegeben von Josef Höfer und Karl Rahner. Vierter Band. Verlag Herder. Freiburg 1968, 1021–1024.
- Puech, Henri-Charles. Das Problem des Gnostizismus. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 306–351.
- Quispel, Gilles. Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie. In: Evangelische Theologie. 14. Jahrgang (9. Jahrgang der Neuen Folge) 1954. Chr. Kaiser Verlag/ München, 474–484.

- Quispel, Gilles. Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition. In: *Gnostic Studies I* by Gilles Quispel. Istanbul. Nederlands Historisch-Arhaeologisch Instituut in het Nabije Oosten 1974, 173–195.
- Quispel, Gilles. *Gnosis als Weltreligion*. Zürich 1951.
- Quispel, Gilles. *Gnosis*. In: *OrRR*, S. 413–435.
- Reicke, Bo. *Diakonie, Festfreude und Zelos*, 1951.
- Reicke, Bo. *Neutestamentliche Zeitgeschichte. Die biblische Welt von 500 v. Chr. bis 100 n. Chr.* Dritte, verbesserte Auflage. Walter de Gruyter, Berlin New-York 1982.
- Ringgren, Helmer. *Israelitische Religion*. Zweite, verbesserte und mit einem Nachtrag versehene Auflage. *Die Religionen der Menschheit*. Herausgegeben von Christel Matthias Schröder. Band 26. Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz 1982.
- Ringgren, Helmer. *The Faith of Qumran. Theology of the Dead Sea Scrolls. Expanded Edition*. Edited with a New Introduction by James H. Charlesworth. *Christian Origins Library*. Crossroad. New York 1995.
- Rissi, Mathis. *Die Taufe für die Toten. Ein Beitrag zur paulinischen Tauflehre*. *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*. Herausgegeben von W. Eichrodt und O. Cullmann. Zwingli Verlag Zürich/Stuttgart 1962.
- Rist, M., *Pseudoepigraphic Refutations of Marcionitism*. *Journal of Religion*. 22, 1942.
- Robinson, James M. *Gnosticism and the New Testament*. In: Aland, Barbara (Herausgeberin). *Gnosis*. Festschrift für Hans Jonas. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1978, 125–143.
- Rudolph, Kurt (Herausgeber). *Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung*. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975.
- Rudolph, Kurt. „Christlich“ und „Christentum“ in der Auseinandersetzung zwischen „Kirche“ und „Gnosis“. *Gedanken zur Terminologie und zum Verhältnis von „Selbstverständnis“ und „Fremdverständnis“*. In: Rudolph, Kurt. *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*. *Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaean Studies. Formerly Nag Hammadi Studies*. Edited by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. XLII. E. J. Brill. Leiden New York Köln 1996, 256–277.
- Rudolph, Kurt. „Gnosis“ and „Gnosticism“ – the Problems of their Definition and their relation to the writings of the New Testament. In: Rudolph, Kurt. *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*. *Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaean Studies. Formerly Nag Hammadi Studies*. Edited by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. XLII. E. J. Brill. Leiden New York Köln 1996, 34–52.
- Rudolph, Kurt. *Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und frühchristliche Taufsekten*. In: Rudolph, Kurt. *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*. *Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaean Studies. Formerly Nag Hammadi Studies*. Edited by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. XLII. E. J. Brill. Leiden New York Köln 1996, 569–606.
- Rudolph, Kurt. *Bibel und Gnosis. Zum Verständnis jüdisch-biblischer Texte in der gnostischen Literatur, vornehmlich aus Nag Hammadi*. In: Rudolph, Kurt. *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*. *Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaean Studies. Formerly Nag Hammadi Studies*. Edited by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. XLII. E. J. Brill. Leiden New York Köln 1996, 190–209.

Rudolph, Kurt. Die antike Gnosis – Probleme und Fakten. In: Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen. Herausgegeben Albert Franz. Verlag Ferdinand Schöningh GmbH. Paderborn, München, Wien, Zürich 2002, 13–39.

Rudolph, Kurt. Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Unveränderter Nachdruck der dritten durchgesehenen und ergänzten Auflage. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1994.

Rudolph, Kurt. Die Mandäer. I. Prolegomena: Das Mandäerproblem. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1960.

Rudolph, Kurt. Die Mandäer. II. Kult. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1961.

Rudolph, Kurt. Die Religion der Mandäer. In: Gese, Hartmut, Höfner, Maria, Rudolph, Kurt. Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer. Die Religionen der Menschheit. Herausgegeben Christel Matthias Schröder. Band 10, 2. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln Mainz 1970, 403–462.

Rudolph, Kurt. Ein Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam-Spekulation. In: Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaean Studies. Formerly Nag Hammadi Studies. Edited by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. XLII. E. J. Brill. Leiden New York Köln 1996, 123–143.

Rudolph, Kurt. Ergebnisse einer literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Untersuchung der mandäischen Schriften. In: Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaean Studies. Formerly Nag Hammadi Studies. Edited by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. XLII. E. J. Brill. Leiden New York Köln 1996, 363–369.

Rudolph, Kurt. Erkenntnis und Heil: Die Gnosis. In: Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaean Studies. Formerly Nag Hammadi Studies. Edited by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. XLII. E. J. Brill. Leiden New York Köln 1996, 14–33.

Rudolph, Kurt. Gnosis und Gnostizismus. Forschung und Wirkungsgeschichte. In: Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaean Studies. Formerly Nag Hammadi Studies. Edited by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. XLII. E. J. Brill. Leiden New York Köln 1996, 3–13.

Rudolph, Kurt. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaean Studies. Formerly Nag Hammadi Studies. Edited by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. XLII. E. J. Brill. Leiden New York Köln 1996.

Rudolph, Kurt. Mandäer/Mandäismus. In: Theologische Realenzyklopädie. Band XXII. Walter de Gruyter Berlin New York 1992, 19–25.

Rudolph, Kurt. Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion. In: Der Mandäismus. Wege der Forschung. Band CLXVII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982, 67–80.

Rudolph, Kurt. Quellenprobleme zum Ursprung und Alter der Mandäer. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 121–148.

- Rudolph, Kurt. Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). *Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung*. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 768–797.
- Rudolph, Kurt. Simon – Magus oder Gnosticus? Zum Stande der Debatte. In: *Theologische Rundschau*. Neue Folge. Unter Mitwirkung von Knud E. Logstrup herausgegeben Erich Dinkler und Werner Georg Kümmel. 42. Jahrgang. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1977, 279–359.
- Rudolph, Kurt. Sophia und Gnosis. Bemerkungen zum Problem „Gnosis und Frühjudentum“. In: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 221–237.
- Rudolph, Kurt. Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). *Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung*. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 510–553.
- Rudolph, Kurt. Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung. *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*. Herausgegeben von Ernst Käsemann und Ernst Würthwein 88. Heft der ganzen Reihe. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1965.
- Rudolph, Kurt. War der Verfasser der Oden Salomos ein „Qumran-Christ“? Ein Beitrag zur Diskussion um die Anfänge der Gnosis. In: Rudolph, Kurt. *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaean Studies. Formerly Nag Hammadi Studies*. Edited by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. XLII. E. J. Brill. Leiden New York Köln 1996, 503–537.
- Rudolph, Kurt. Zum gegenwärtigen Stand der mandäischen Religionsgeschichte. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 121–148.
- Rusam, Dietrich. Neue Belege zu den stoicheia tou kosmou. In: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*. Herausgegeben von Erich Grässer. 83. Band. Walter de Gruyter. Berlin New York 1992, 119–125.
- Russell, David Syme. Apokalyptik – Prophetie – Pseudonymität. In: Koch, Klaus, Schmidt, Johann Michael. *Apokalyptik. Wege der Forschung*. Band CCCLXV. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982, 311–326.
- Russell, David Syme. *From Early Judaism to Early Church*. Fortress Press, Philadelphia 1986.
- Sabatier, Auguste. Die jüdische Apokalyptik und die Geschichtsphilosophie. In: Koch, Klaus, Schmidt, Johann Michael. *Apokalyptik. Wege der Forschung*. Band CCCLXV. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982, 91–113.
- Safrai, Shmuel. Das Zeitalter der Mischna und des Talmuds (70–640). In: Ben-Sasson, Haim Hillel (Herausgeber). *Geschichte des jüdischen Volkes*. Erster Band. Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert. Von Abraham Malamat, Hayim Tadmor, Menahem Stern, Shmuel Safrai. Zweite, unveränderte Auflage. Verlag C. H. Beck, München 1981, 377–469.
- Schenk, Wolfgang. Textverarbeitung in Frühjudentum, Frühkirche und Gnosis. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980.

- Schenke, Hans Martin. Der Widerstreit gnostischer und kirchlicher Christologie im Spiegel des Kolosserbriefes. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Gerhard Ebeling. 61. Jahrgang 1964. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1964, 391–403.
- Schenke, Hans Martin. Die Gnosis. In: Umwelt des Urchristentums I: Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters. Herausgegeben von Johannes Leipoldt und Walter Grundmann. 7. Auflage. Evangelische Verlagsanstalt GmbH. Berlin 1985, 372–415.
- Schenke, Hans-Martin, Fischer, Karl Martin. Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. I Bd: Die Briefe des Paulus und Schriften des Paulinismus. Gütersloher Verlagshaus. Gerd Mohn 1978.
- Schenke, Hans-Martin. Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis. Ist die Gnosis aus dem Judentum ableitbar? In: Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie. Jahrgang VII/ 1965, 124–133.
- Schenke, Hans-Martin. Der Gott „Mensch“ in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1962.
- Schenke, Hans-Martin. Die neutestamentliche Christologie und der gnostischer Erlöser. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 205–229.
- Schenke, Hans-Martin. Hauptprobleme der Gnosis. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 585–600.
- Schlarb, Egbert. Miscelle zu 1 Tim 6, 20. In: Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. 77. Band 1986. Walter de Gruyter. Berlin New York 1986, 276–281.
- Schlatter, Adolf. Die korinthische Theologie, 1914.
- Schmithals Walter. Neues Testament und Gnosis. Erträge der Forschung. Band 208. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1984.
- Schmithals, Walter. Das kirchliche Apostelamt. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. 79. 1961.
- Schmithals, Walter. Das Verhältnis von Gnosis und Neuem Testament als methodisches Problem. In: New Testament Studies. Vol. XVI 1969–1970. Cambridge at the University Press 1970, 373–383.
- Schmithals, Walter. Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Herausgegeben von Rudolf Bultmann. Neue Folge, 48. Heft. Der ganzen Reihe 66. Heft. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1956.
- Schmithals, Walter. Die gnostische Elemente im Neuen Testament als hermeneutisches Problem. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 359–381.
- Schmithals, Walter. Pastoralbriefe. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. V Band. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1961, 144–148.

- Schmithals, Walter. Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen. Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre. XXXV. Veröffentlichung. Herbert Reich. Evangelischer Verlag GmbH Hamburg-Bergstedt 1965.
- Schmithals, Walter. Zur Herkunft der gnostischen Elemente in der Sprache des Paulus. In: Aland, Barbara (Herausgeberin). Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1978, 385–414.
- Schneider, C., Geistesgeschichte des antiken Christentums. I. Bd. Verlag C. H. Beck. München 1954.
- Schnelle, Udo. Einleitung in das Neue Testament. 3., neubearbeitete Auflage. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1999.
- Schniewind, Julius. Die Archonten dieses Äons. In: Schniewind, Julius. Nachgelassene Reden und Aufsätze, 1952, 104 ff.
- Schniewind, Julius. Nachgelassene Reden und Aufsätze, 1952.
- Schoeps, Hans-Joachim. Judenchristentum und Gnosis. In: Bianchi, Ugo (Herausgeber). Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e Discussioni. E. J. Brill. Leiden 1967, 529–537.
- Schoeps, Hans-Joachim. Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1956.
- Schoeps, Hans-Joachim. Zur Standortbestimmung der Gnosis. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 462–475.
- Scholem, Gershom. Die jüdische Mystik in ihrer Hauptströmungen. Alfred Metzner Verlag Frankfurt a/M 1957.
- Scholem, Gershom. Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Rhein-Verlag Zürich 1960.
- Schottroff, Luise. Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtung zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. In Verbindung mit Ferdinand Hahn und Odil Hannes Steck herausgegeben Günther Bornkamm und Gerhard von Rad. 37. Band. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970.
- Schreiner, Josef. Die apokalyptische Bewegung. In: Maier, Johann, Schreiner Josef (Herausgeber). Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung. Echter Verlag Würzburg. Gütersloher Verlagshaus. Gerd Mohn. Würzburg 1973, 214–253.
- Schubert, Kurt. Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften. Der Sektenkanon von En Feshcha und die Anfänge der jüdischen Gnosis. In: Theologische Literaturzeitung. Herausgegeben von Kurt Aland. 1953, 495.
- Schubert, Kurt. Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entsehung und ihre Lehren. Ernst Reinhardt Verlag München/ Basel 1958.
- Schubert, Kurt. Die Religion des nachbiblischen Judentums. Verlag Herder Freiburg–Wien 1955.
- Schubert, Kurt. Problem und Wesen der jüdischen Gnosis. In: Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie. Jahrgang III/ 1961, 2–19.

Schulz, Siegfried. Die Mitte der Schrift. Zürich 1976.

Schulz, Siegfried. Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die neutestamentliche Wissenschaft. In: Theologische Rundschau. Neue Folge. Unter Mitwirkung von Walter Baumgartner und Werner Georg Kümmel herausgegeben Rudolf Bultmann und Erich Dinkler. 26. Jahrgang. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1960, 210–334.

Schwartz, Jacques, Papyri Magicae Graecae und magische Gemmen. In: OrRR, S. 485–509.

Schweitzer, Eduard. Die „Elemente der Welt“ Gal 4, 3. 9; Kol 2, 8. 20. In: Böcher, Otto, Haacker, Klaus (Herausgeber). Verborum Veritas. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag. Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, Wuppertal 1970, 245–259.

Schweitzer, Eduard. σὰρξ. In: Gerhard Friedrich (Herausgeber). Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. VII Band. V. Kohlhammer Verlag Stuttgart.

Sellin, Gerhard, „Die Auferstehung ist schon geschehen“. Zur Spiritualisierung apokalyptischer Terminologie im Neuen Testament. In: Novum Testamentum. Volume XXV. E. J. Brill. Leiden 1983, 220–237.

Siber, P., Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. 61. 1971.

Siegert, Folker. Selbstbezeichnungen der Gnostiker in den Nag-Hammadi-Texten. Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche. Herausgegeben von Eduard Lohse. 71. Band 1980. Walter de Gruyter. Berlin/ New York, 129–132.

Simon, Marcel. Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi. Benziger Verlag Einsiedeln Zürich Köln 1964.

Smith, Morton. The History of the Term Gnostikos. In: Layton, Bentley (Herausgeber). The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978. Volume two: Sethian Gnosticism. Studies in the History of Religions. Edited by M. Heerma van Voss, E. J. Shapre, R. J. Werblowsky. XLI. E. J. Brill, Leiden 1981, 796–807.

Stern, Menachem. Die Zeit des Zweiten Tempels. In: Ben-Sasson, Haim Hillel (Herausgeber). Geschichte des jüdischen Volkes. Erster Band. Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert. Von Abraham Malamat, Hayim Tadmor, Menachem Stern, Shmuel Safrai. Zweite, unveränderte Auflage. Verlag C. H. Beck, München 1981, 231–373.

Strecker, Georg. Judenchristentum und Gnosis. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 261–282.

Stroumsa, Gedaliahu G. Aher: a Gnostic. In: Layton, Bentley (Herausgeber). The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978. Volume two: Sethian Gnosticism. Studies in the History of Religions. Edited by M. Heerma van Voss, E. J. Shapre, R. J. Werblowsky. XLI. E. J. Brill, Leiden 1981, 808–818.

Stürmer, Karl. Judentum, Griechentum und Gnosis. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 387–409.

- Szabo, Andor. Die Engelvorstellungen vom Alten Testament bis zur Gnosis. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 143–152.
- Theißen, Gerd. *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*. Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000.
- Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980.
- Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973.
- Tröger, Karl-Wolfgang. Einführung: Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 11–33.
- Tröger, Karl-Wolfgang. *Gnosis und Judentum*. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 155–168.
- Tröger, Karl-Wolfgang. *Spekulativ-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis)*. In: Maier, Johann, Schreiner Josef (Herausgeber). *Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung*. Echter Verlag Würzburg. Gütersloher Verlagshaus. Gerd Mohn. Würzburg 1973, 310–319.
- Tyson, J. B., *Paul’s Opponents at Philippi*. PrSt. 3, 1976.
- Ullmann, Wolfgang. *Apokalyptik und Magie im gnostischen Mythos*. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 169–194.
- Van Baaren, Thomas P., *Towards a Definition of Gnosticism*, in: Bianchi, Ugo (Herausgeber). *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e Discussioni*. E. J. Brill. Leiden 1967, 174–180.
- Van den Broek, Roelof. *Frühchristliche Religion*. In: OrRRR, S. 363–387.
- Van Unnik Willem Cornelis. *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). *Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung*. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 476–494.
- Van Unnik, Willem Cornelis. *Gnosis und Judentum*. In: *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Herausgegeben von Barbara Aland. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1978, 65–86.
- VanderKam, James C. *Einführung in die Qumranforschung*. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1998.
- Vermaseren, Maarten J. (Herausgeber). *Die orientalischen Religionen im Römerreich (OrRR)*. E. J. Brill, Leiden 1981.
- Vermaseren, Maarten J. *Hellenistik und usundid*. In: Widengren, G., Bleeker, C. J. (ed.). *Historia religionum*. II. Tallinn 1988–1990 (Handschrift), 275–314.
- Vermaseren, Maarten J. *Mithras in der Römerzeit*. In: Vermaseren, Maarten J. (Herausgeber). *Die orientalischen Religionen im Römerreich (OrRR)*. E. J. Brill, Leiden 1981, 96–120.

- Vielhauer, Philipp. Apokalypsen und Verwandtes. In: Koch, Klaus, Schmidt, Johann Michael. Apokalyptik. Wege der Forschung. Band CCCLXV. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982, 403–439.
- Vielhauer, Philipp. Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter. Walter de Gruyter. Berlin New York 1975.
- Von Rad, Gerhard. Weisheit in Israel. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1970.
- Walter, Nikolaus. Geschichte und Mythos in der urchristlichen Präexistenzchristologie. In: Walter, Nikolaus. Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments. Herausgegeben von Wolfgang Kraus und Florian Wilk. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Herausgegeben von Martin Hengel und Otfried Hofius. 98. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1997, 281–292.
- Walter, Nikolaus. Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments. Herausgegeben von Wolfgang Kraus und Florian Wilk. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Herausgegeben von Martin Hengel und Otfried Hofius. 98. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1997.
- Wedderburn, A. J. M. Philo's „Heavenly Man“. In: Novum Testamentum. Volume XV. E. J. Brill. Leiden 1973, 301–326.
- Weinel., H., Biblische Theologie des NT. Vierte Auflage. 1928.
- Weiß, Hans-Friedrich. Das Gesetz in der Gnosis. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980, 71–88.
- Weiß, Hans-Friedrich. Gnostische Motive und antignostische Polemik im Kolosser- und im Epheserbrief. In: Tröger, Karl-Wolfgang (Herausgeber). Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973, 311–324.
- Wendland, Paul. Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Handbuch zum Neuen Testament. Erster Band: zweiter und dritter Teil. Zweite und dritte Auflage. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1912.
- Widengren, Geo (Herausgeber). Der Mandäismus. Wege der Forschung. Band CLXVII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982.
- Widengren, Geo, Bleeker, C. J. (ed.). Historia religionum. II. Tallinn 1988–1990 (Handschrift).
- Widengren, Geo. Der iranische Hintergrund der Gnosis. In: Rudolph, Kurt (Herausgeber). Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung. Band CCLXII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975, 410 ff.
- Widengren, Geo. Die Religionen Irans. Die Religionen der Menschheit. Herausgegeben von Christel Matthias Schröder. Band 14. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1965.
- Widengren, Geo. Einleitung. In: Der Mandäismus. Wege der Forschung. Band CLXVII. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982, 1–17.
- Wilckens, U. Weisheit und Torheit, 1959.
- Williams, Michael Allen. Rethinking „Gnosticism“. An Argument for Dismantling a dubious Category. Pinceton Univeristy Press 1996.
- Wilson, McLachlan. The Gnostic Problem, 1958.

Wilson, Robert McLachlan. Gnosis und Neues Testament. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart Berlin Köln Mainz 1971.

Wilson, Robert McLachlan. Gnosis/ Gnostizismus II. Neues Testament, Judentum, Alte Kirche. In: Theologische Realenzyklopädie. Band XIII. Walter de Gruyter Berlin New York 1984, 535–550.

Wisse, Frederik. The „Opponents” in the New Testament in Light of the Nag Hammadi writings. In: Barc, Bernard (Herausgeber). Colloquie International sur les Textes de Nag Hammadi (Quebec, 22–25 août 1978). Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section „Etudes” 1. Vollektion editée par Jacques-E. Menard – Paul-Hubert Poirier, Michael Roberge. Les Presses de l’Université Laval Québec, Canada 1981, 99–120.

Wisse, Frederik. The Paraphrase of Shem. Introduction. In: The Nag Hammadi Library in English. Translated by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity. James M. Robinson, Director. Second Edition. E. J. Brill, Leiden 1984, 308.

Yamauchi. Jewish Gnosticism?; in: R. van den Broek, M. J. Vermaseren (Hrsg.), Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, 1981.

Zenger, Erich. Die späte Weisheit und das Gestz. In: Maier, Johann, Schreiner Josef (Herausgeber). Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung. Echter Verlag Würzburg. Gütersloher Verlagshaus. Gerd Mohn. Würzburg 1973, 43–56.

5. Sonstiges

Paul, Toomas. Bemerkungen in der Ausgabe: Uus Testament ja Psalmid ehk Vana Testamendi laulud. Tõlkinud Toomas Paul ja Uku Masing. Tallinn. EELK Konsistoorium 1989.