

Karlmann Beyschlag, Simon Magus und die christliche Gnosis (WUNT 16), 249 S. Mohr Tübingen 1974. — *Joseph Frickel S. J., Die „Apophasis Megale“ in Hippolyts Refutatio (VI 9–18)*. Eine Paraphrase zur Apophasis Simons, 218 S. Rom 1968. — *Martin Hengel, Der Sohn Gottes*. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, 144 S. Mohr Tübingen 1975. — *Gerd Lüdemann, Untersuchungen zur simonianischen Gnosis* (Göttinger Theologische Arbeiten 1), 156 S. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1975. — *Kurt Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht*, ThR 34, 1969, 121–175. 181–231. 358–361; 36, 1971, 1–61. 89–124; 37, 1972, 289–360; 38, 1973, 1–25. — *Ders. (Hg.), Gnosis und Gnostizismus* (Wege der Forschung CCLXII), 862 S. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1975. — *J. M. A. Salles-Dabadie, Recherches sur Simon le Mage I. L'Apophasis megalé* (CRB 10), 150 S. Gabalda Paris 1969. — *David M. Scholer, Nag Hammadi Bibliography 1948–1969* (Nag Hammadi Studies 1), 201 S. Brill Leiden 1971. — *Ders., Bibliographia Gnostica Supplementum I*, NT XIII, 1971, 322–336; II, NT XIV, 1972, 312–336; III, NT XV, 1973, 327–345; IV, NT XVI, 1974, 316–336. — *Karl-Wolfgang Tröger (Hg.), Gnosis und Neues Testament*. Studien aus

⁷ Nur ein Beispiel noch aus der Kirchengeschichte. Um ihrer „westlichen“ Randlesarten in der Apostelgeschichte willen hat die syrische Version des Thomas von Harquel aus dem Jahr 616 immer stark das Interesse auf sich gezogen. Diese Übersetzung ist ihrerseits wieder eine Revision der rund 100 Jahre früher (im Jahre 508) von Philoxenos von Mabbug in Auftrag gegebenen syrischen Version des Neuen Testaments. Ihr Text ist, von den Marginalien abgesehen, textkritisch wenig ergiebig, weil ein fast reiner Koinetext. Anders jedoch in den Katholischen Briefen. Hier fällt eine erstaunliche Nähe zum alexandrinischen Text auf. Wie ist sie zu erklären? Die Antwort könnte sich daraus ergeben, daß, wie wir wissen, Thomas sein Übersetzungswerk als monophysitischer Flüchtling in einem ägyptischen Kloster vollendete. Da außerdem schon lange lebhaft Beziehungen zwischen den ägyptischen und syrischen Monophysiten bestanden, liegt der Schluß nahe, daß entweder Thomas selbst oder seine Vorlage für die Katholischen Briefe eine ägyptische Handschrift benutzten. — Auf diese Weise kann auch der Kirchenhistoriker aus der handschriftlichen Überlieferung wertvolle Details erfahren.

Religionswissenschaft und Theologie, 436 S. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1973. — Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, 813 S. de Gruyter Berlin 1975. — Martin Winter, *Pneumatiker und Psychiker in Korinth*. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von 1Kor. 2,6–3,4 (MThSt 12), 264 S. Elwert Marburg 1975. — Edwin Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, 208 S. Eerdmans Grand Rapids 1973.

I.

Für Martin Hengel ist unser Thema wissenschaftlich überholt. Auch „ohne auf die vielumstrittene Frage der Entstehung der Gnosis weiter einzugehen“, steht ihm der nachchristliche Ursprung der Gnosis fest, weil „gerade auch das frühe Christentum auslösende Wirkung für die Entstehung der gnostischen Systeme besaß“ (55). Darum kann die Gnosis nicht mehr für die Erklärung urchristlicher Dokumente und Phänomene herangezogen werden. Wer anderer Meinung ist, „zeigt nur seine völlige Unbelehrbarkeit“ (54).

Nun ist dies schulmeisterliche Urteil in Wahrheit weit davon entfernt, Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben zu können, und Hengels Verwunderung über die Tatsache, daß bzw. „wie sehr es (sc. das „gnostische Fieber“) noch in der populärtheologischen Literatur, in Pfarrkonventen und Examensarbeiten nachwirkt“ (55), räumt tatsächlich diesen solcherart abqualifizierten Umschlagplätzen der Theologie den vergleichsweise größeren wissenschaftlichen Rang ein, sei es auch nur deshalb, weil sie eine notwendige wissenschaftliche Fragestellung offenhalten.

Entgegen der Hoffnung Hengels ist erfreulicherweise auch nicht zu erkennen, daß die von ihm in dieser Weise beschriebene und inkriminierte Beschäftigung der neutestamentlichen Wissenschaft mit der Gnosis „vollends verschwindet und einer sachgemäßen Beurteilung der Phänomene Platz macht“ (55).

David M. Scholer hat 1971 eine Bibliographie über „New Testament and Gnosticism“ vorgelegt¹ und diese Bibliographie in jährlichen Berichten ergänzt. So kann sich jeder ohne Schwierigkeit über die zu unserem Thema erscheinende, umfangreiche wissenschaftliche Literatur — Examensarbeiten und populärwissenschaftliche Literatur ausgenommen — orientieren. Es ist zu wünschen und zu erwarten, daß Scholer seine hilfreiche bibliographische Sammlung fortsetzt.

Sehr verdienstvoll ist auch der ausführliche Forschungsbericht, den Kurt Rudolph vorgelegt hat und der in seltener Ausführlichkeit und in souveräner Manier das kaum übersehbare Material an Forschungen und neuen Editionen bespricht, dabei ausführlich auch die Ursprungsfrage der Gnosis berücksichtigend. Hinsichtlich der Themenstellung „Gnosis und Neues Testament“ be-

¹ Sie bildet einen Unterabschnitt seiner „Nag Hammadi Bibliography“.

schränkt Rudolph sich darauf, die ihm wesentlich erscheinenden Publikationen vorzustellen, „wobei ich allerdings kein Hehl daraus mache, daß ich eine Bestreitung gnostischen Einflusses auf gewisse nt-liche Schriften und die daraus folgende Tatsache des Vorhandenseins gnostischer ‚Sekten‘ im 1. Jh. n. Chr. als bisher in keinem Fall für gelungen betrachte“ (1972, 295).

Stellt man dazu den von Kurt Rudolph herausgegebenen Sammelband „Gnosis und Gnostizismus“ mit forschungsgeschichtlich wichtigen Beiträgen aus den letzten 100 Jahren und die in der Evangelischen Verlagsanstalt Berlin erschienene Aufsatzsammlung „Gnosis und Neues Testament“ mit 19 Beiträgen zeitgenössischer Forscher, deren Absicht es ist, „dem Forscher Informationen über neue Forschungsergebnisse, dem Studierenden eine Einführung in die Probleme der Gnosis und der gnostischen Elemente im Neuen Testament und dem praktizierenden Theologen das Rüstzeug für eine Exegese jener neutestamentlichen Texte, die ohne Kenntnis der gnostischen Religion nicht in aktuelle Verkündigung umgesetzt werden können“ (7), zu geben, so wird auch derjenige, welcher der Selbstverständlichkeit nicht folgt, mit welcher der Herausgeber *Karl-Wolfgang Tröger* in den zitierten Worten die Gnosis zu den *Voraussetzungen* des Neuen Testaments rechnet, die Niederschlagung auch schon der *Frage* nach einem solchen Abhängigkeitsverhältnis nur — ich bediene mich einer von Hegel bevorzugten Ausdrucksweise — „ein völlig unsinniges Unterfangen“ (120, 43) nennen können, auch wenn er seine Verdikte über die Unbelehrbarkeit Andersdenkender „bis zur Ermüdung, ohne sie freilich zureichend an den antiken Quellen zu verifizieren, wiederholte . . .“ (33).

Hengels Äußerungen zum Thema zeigen beispielhaft, daß die Ablehnung aller Überlegungen, ob und wie weit die Gnosis bei der Erklärung urchristlicher Dokumente vorauszusetzen sei, oftmals stark emotional mitbestimmt ist. Ein Hintergrund für diese Emotionalität zeigt sich m. E. in dem dogmatischen Urteil, ein Einfluß gnostischer oder anderer hellenistischer Strömungen auf das Neue Testament bedeute „eine *synkretistische Paganisierung des Urchristentums*“ (34) bzw. seine Auslieferung an den paganen Mythos (113).

Da Hengel diese Behauptung innerhalb seines Widerspruchs gegen Bultmann aufstellt, läßt sie sich besonders leicht widerlegen. Man verfolge etwa, wie Bultmann in seiner „Theologie des Neuen Testaments“ (1965, S. 166 ff) über „Gnostische Motive“ reflektiert: Es sei „ein geschichtlich notwendiger Vorgang“ gewesen, daß das Evangelium, welches „zunächst von der Begriffssprache der alttestamentlich-jüdischen Tradition“ getragen wurde, „in der hellenistischen Welt in eine ihr vertraute Begrifflichkeit übersetzt“ wurde, um so seine Bedeutung „für hellenistische Hörer überzeugend zum Ausdruck zu bringen“ (167). Bultmann spricht also von einem *hermeneutischen* Prozeß. Zwar sei zu fragen, ob sich bei diesem Prozeß das Evangelium „siegreich durchsetzen und seine klare Ausgestaltung in einer genuin christlichen Theologie gewinnen“ werde (168), aber diese Frage beantwortet Bultmann in seiner „Theologie des Neuen Testaments“ für die Hauptzeugen des Neuen Testaments eindeutig *entgegen* der These von einer synkretistischen Paganisierung des Urchristentums.

Hengel mag dieser hermeneutischen Behandlung unseres Problems Stringenz oder Recht absprechen. Er müßte sie aber zunächst als solche zur Kenntnis nehmen. Unterstellt er stattdessen einen religionsgeschichtlichen Positivismus und den entsprechenden

Synkretismus, tritt er in das Gespräch mit Bultmann noch gar nicht ein². Das ist bedauerlich, weil an die Stelle der solcherart fehlenden Argumentation ein emotionales Vorurteil wie das einer synkretistischen Paganisierung des Urchristentums tritt. Dies Vorurteil könnte natürlich richtig sein, aber ob es richtig ist, läßt sich erst feststellen, wenn man das Urchristentum nicht nur positivistisch-phänomenologisch, sondern auch hermeneutisch im Rahmen der antiken Religionen untersucht und versteht³.

Ich frage mich auch, ob Hengel sich bewußt ist, zu welchen Konsequenzen seine Bestimmung des religionsgeschichtlichen Zusammenhangs von Gnosis und Neuem Testament unter den eigenen methodischen Voraussetzungen führt. Hat nämlich „gerade auch das frühe Christentum auslösende Wirkung für die Entstehung des gnostischen Systems“ (55) besessen, so drängt sich unvermeidlich die Frage auf, wie gnostisch denn dies frühe Christentum, aus dessen Schoß die gnostischen Systeme entsprossen sind, selbst bereits gewesen ist, und diese Frage ist im Rahmen des positivistischen Ansatzes von Hengel schwerlich anders als mit der Auskunft zu beantworten, Paulus und Johannes seien zum wenigsten gnostisierende Theologen gewesen, wenn nicht gar gnostische.

Dem Widerspruch gegen die angebliche synkretistische Paganisierung des Urchristentums entspricht die positive Behauptung Hengels, die in Frage stehenden, scheinbar gnostischen Theologumena seien in Wahrheit „notwendigerweise aus der Verbindung von jüdischem Geschichts-, Zeit- und Schöpfungsdenken mit der Gewißheit der völligen Selbsterschließung Gottes in seinem Messias Jesus von Nazareth“ erwachsen (113). Uns interessiert an dieser Stelle weder diese religionsgeschichtliche These als solche (siehe dazu unten) noch der hinter ihr stehende heilsgeschichtliche Ansatz, der natürlich diskutabel ist. Aber ich gebe zu bedenken, daß auch bei dieser Sicht der Dinge kein Grund bestünde, die Gnosis aus diesem innerjüdischen Prozeß auszuschalten. Denn wo immer heute Einflüsse der Gnosis auf das Urchristentum zur Diskussion stehen, rechnet man mit Einflüssen *jüdischer* Gnosis!

² Sehe ich recht, liegt bei *Hengel* ein grundsätzliches Unverständnis der Position Bultmanns vor, das dann auch einzelne Mißverständnisse hervorruft, die sich sonst kaum erklären ließen. So hält er Bultmann zB. für den „Sprecher der religionsgeschichtlichen Schule“, der als solcher das hellenistische Christentum „als ‚im Grunde eine ganz neue Religion gegenüber dem palästinensischen Urchristentum‘ bezeichnen konnte“ (32), nämlich als „eine neue, von den Mysterienreligionen geprägte ‚Kultusfrömmigkeit‘“ (33).

Die von Hengel zitierten Ausführungen Bultmanns stammen aus GuV I, 253. Sie geben dort aber keineswegs Bultmanns Meinung wieder, sondern finden sich in einem *Referat* über Boussets „Kyrios Christos“! An dies Referat schließt Bultmann die Frage an, ob Boussets Urteile zuträfen, und diese Frage beantwortet er gegen die Ansicht Boussets ausdrücklich im Sinne der „Einheit der palästinensischen und der hellenistischen Christologie“ (267)!

³ Grundlegendes Unverständnis für das hermeneutische Problem als solches zeigt sich mE. auch zB. in der mehrfach mit Betonung aufgestellten These Hengels, der Nachweis von Mysteriensprache im Neuen Testament „bedeutet noch keine unmittelbare Abhängigkeit von den eigentlichen Mysterienkulten“ (46). Das mag sein. Aber was wäre denn theologisch mit einer indirekten Abhängigkeit von uneigentlicher Mysteriensprache gewonnen, mit einer direkten von den Mysterienkulten selbst verloren, wenn man „Abhängigkeit“ nicht synkretistisch — Hengel scheint allein zu einem solchen Verständnis von „Abhängigkeit“ imstande zu sein —, sondern hermeneutisch versteht, wie es bei dem von Hengels Worten kritisierten Bultmann selbstverständlich der Fall ist?

Die Nag Hammadi Funde haben uns in großem Umfang Originaltexte einer jüdischen Gnosis beschert, und nicht wenige ihrer christlichen Texte sind gleichfalls Dokumente jüdischer Gnosis mit einem dünnen christlichen Firnis. Diese Entdeckungen lassen auch schon früher bekannte Texte der Gnosis in einem teilweise neuen, nämlich jüdischen Licht erscheinen, so daß die Quellengrundlage der jüdischen Gnosis nicht hinter der des christlichen Gnostizismus zurücksteht. Das hat der älteren These Auftrieb gegeben, die Gnosis sei überhaupt jüdischen Ursprungs⁴. Auch Kurt Rudolph neigt seit einiger Zeit zu dieser Ansicht⁵, die er vornehmlich auf Übereinstimmungen zwischen apokalyptischen und weisheitlichen Motiven einerseits und der Gnosis andererseits begründet. Nun findet man in der Tat bestimmte Vorstellungen und Traditionen sowohl in Apokalyptik wie Gnosis. Sie weisen auf eine fundamentale Übereinstimmung im Daseins- und Weltverständnis beider antiken Bewegungen hin⁶: Apokalyptik wie Gnosis halten „diese Welt“ für eine dämonische Wirklichkeit.

Angesichts dieser Übereinstimmung weist sich aber die Apokalyptik als genuin jüdische, nämlich in geschichtlichen Kategorien ausgeprägte Gestalt dieses pessimistischen Daseinsverständnisses der Spätantike aus. Könnte man sich auch immerhin vorstellen, daß im Judentum selbst die pessimistisch-fatalistische Grundhaltung gegenüber der Schöpfung und einem sinnvollen Dasein, wie sie in bestimmten weisheitlichen Traditionen vorliegt, bis zur dualistischen Trennung von Gott und Schöpfung weitergetrieben wurde — die Apokalyptik geht indessen bezeichnenderweise nicht so weit —, so ist doch unvorstellbar, daß diese Entwicklung sich *als jüdische* zugleich zu dem substanzhaften, ungeschichtlichen und mythologischen Denken hin vollzog, das die Gnosis auszeichnet. Man wird deshalb nicht den *Ursprung* der Gnosis im Judentum suchen dürfen, muß aber ohne Frage die jüdische Gnosis als einen frühen und starken Ast am Stamm der gnostischen Bewegung ansehen, die möglicherweise schon in ihrer Ursprungsphase mit einem bestimmten Judentum — etwa im Zweistromland — Austausch pflegte.

So oder so besteht jedenfalls kein Grund, gnostische Einflüsse auszuschneiden, wenn man bestimmte urchristliche Entwicklungen — mit welcher Begründung auch immer — aus dem jüdischen Mutterboden des Christentums herleiten will.

II.

Die zahlreichen Dokumente der jüdischen Gnosis schließen, können sie auch den Ursprung der Gnosis nicht selbst erklären, doch deren christlichen Ursprung aus. Denn daß eine ursprünglich christliche Gnosis unter penibler

⁴ Vgl. *Rudolph* ThR 36, 1971, 89 ff.

⁵ Vgl. vor allem *Rudolph*, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, in: *Kairos* IX, 1967, 105—122.

⁶ Vgl. meine Arbeit über „Die Apokalyptik“, 1973, 67 ff.

Ausschaltung aller christlichen Vorstellungen und Begriffe in eine rein jüdische Gnosis verwandelt wurde, später außerdem teilweise wieder ein dünnes christliches Gewand erhielt, ist ein religionsgeschichtlich überhaupt und speziell in jener Zeit christlicher Expansion und jüdischer Regression unvorstellbarer Vorgang.

Einen direkten Beweis für einen im chronologischen Sinn vorchristlichen Ursprung der Gnosis liefern die Dokumente der jüdischen Gnosis indessen nicht. Nach wie vor ist deshalb das Fehlen von gnostischen Originaltexten, die eindeutig in urchristliche Zeit datiert werden können, das Hauptargument derer, die gnostische Einflüsse auf urchristliche Texte bestreiten. Dies Argument ist ernst zu nehmen, so schwach es auch im Argumentationsgang zumal jener Forscher sein mag, die — mit Recht! — unbefangen und in großem Umfang rabbinische Texte, die aus nach-neutestamentlicher Zeit stammen, zur Erklärung des Neuen Testaments heranziehen.

Nun sind die Indizien, welche die Annahme nahelegen, daß spätestens um die Mitte des 1. Jahrhunderts eine ausgeprägte Gnosis existierte, überwältigend.

Daß gegen Ende des 1. Jahrhunderts eine schon christianisierte Gnosis die Gemeinden beschäftigte, läßt sich angesichts des exegetischen Befundes in den johanneischen Schriften, den Pastoralbriefen, den Sendschreiben der Apokalypse, dem Epheser- und dem Kolosserbrief schwerlich bestreiten; dann aber müssen die Anfänge der Gnosis als solcher erheblich früher liegen.

Die literarischen Dokumente des zweiten Jahrhunderts lassen eine Gnosis erkennen, die bereits weit aufgefächert ist, und zwar sowohl in die großen Stränge der heidnischen, der jüdischen und der christlichen Gnosis als auch in vielfältige Strömungen innerhalb dieser einzelnen Stränge und zwischen ihnen. Der einheitliche Ursprung der Gnosis, der als solcher deshalb gelegentlich allerdings auch bestritten wird, gehört dann in eine wesentlich frühere Zeit.

Daß die mandäische Gnosis aus Palästina stammt und dort schon im 1. Jahrhundert verbreitet war, darf heute als gesichert gelten.

Die Kirchenväter geben vorchristliche Gestalten wie Simon, Menander, Dositheus als Erzketzer gnostischer Provenienz an⁷.

Freilich: auch diese und ähnliche Beobachtungen können die Existenz einer ausgebildeten gnostischen Religion in neutestamentlicher Zeit nicht stringent beweisen. Sie sprechen zwar stark für eine derartige Annahme, erledigen die Frage nach dem vorchristlichen Gnostizismus aber nicht definitiv.

Dies Urteil trifft auch auf eine weitere Überlegung zu. Man kann begründete Zweifel daran äußern, daß die Suche nach schriftlichen Dokumenten überhaupt angemessen ist, wenn man die zeitlichen Anfänge der Gnosis be-

⁷ Vgl. *Rudolph*, Zum gegenwärtigen Stand der mandäischen Religionsgeschichte, in: *Gnosis und Neues Testament*, S. 121 ff.

stimmen möchte. Niemand käme zB. auf die Idee, die Anfänge von Volkslied, Märchen, Sprichwörtern usw. auf die Zeit ihrer ersten literarischen Bezeugung zu datieren. Die rabbinischen Traditionen sind erst relativ spät aufgezeichnet worden. Auch in der frühen Christenheit gab es eine Epoche ohne Literatur, die für die Träger der synoptischen Tradition erst nach dem Jahre 70, für andere Kreise noch später endete; auch die Paulusbriefe wurden nicht vor ca. 90 Literatur, und zwar nicht ohne redaktionelle Bearbeitung des ursprünglich unliterarischen Stoffes.

Entsprechende Beobachtungen sind bei der Gnosis besonders gewichtig. Sie ist ihrem Wesen nach eine enthusiastische Bewegung. Auch in ihrer späteren Zeit stand ihr der Geist höher als der Buchstabe. Das geschriebene Wort ist Krücke für das erlahmte Pneuma. Wo der prophetische Enthusiasmus und die pneumatische Ekstase durchbrechen, fliegen die beschriebenen Blätter fort; denn der Geist weht, wo er will. Die Nachrichten der Kirchenväter und selbst die gnostische Literatur, aber auch zB. die Pastoralbriefe lassen das ursprünglich pneumatisch-ekstatische Wesen der Gnosis in vielfacher Hinsicht so deutlich erkennen, daß der enthusiastische Wurzelboden der Gnosis insgesamt und in vielen Einzelheiten daraus abgelesen werden kann.

Man darf also das Alter der gnostischen Bewegung überhaupt nicht am Alter der schriftlichen gnostischen Quellen ablesen wollen. Es ist bemerkenswert und fragwürdig, wie selbstverständlich diejenigen Forscher, die für die urchristliche Zeit eine Gnosis noch nicht in Ansatz bringen, dabei die gnostische Religion im allgemeinen als Schriftreligion von Anfang an betrachten. Nicht methodische Willkür, sondern im Gegenteil die methodische Notwendigkeit, der Gnosis als solcher entsprechende Fragestellungen zu verwenden, reflektiert auf eine — möglicherweise sehr lang währende — unliterarische Phase der gnostischen Bewegung.

Freilich führt auch diese Beobachtung nicht zur absolut sicheren Erkenntnis einer mit den Anfängen des Christentums gleichzeitigen Gnosis, und zwar auch dann nicht, wenn man eine wesentlich enthusiastische Ursprungsphase des Gnostizismus grundsätzlich bejaht. Unter jener Voraussetzung wird es zwar besonders schwer, die Ursprungszeit der Gnosis erst an das Ende des 1. Jahrhunderts zu versetzen, aber einen präzisen terminus post quem non gewinnen wir auch auf diesem Wege nicht.

Die Forschung kann deshalb — wie oft — auf den hermeneutischen Zirkel nicht verzichten. Sie muß fragen, ob das Neue Testament zu seiner sachgerechten Auslegung die Gnosis — sei es in ausgebildeter Form, sei es in statu nascendi — voraussetzt oder nicht. Dieser Zirkel wäre in etwas anderer Weise auch dann unvermeidlich, wenn feststünde, daß es in neutestamentlicher Zeit eine Gnosis gab; denn ein solcher Nachweis ließe noch offen, ob und in welcher Weise es diese Gnosis auch für das Urchristentum bzw. für seine in Frage stehenden Dokumente gab. Gelänge jener Nachweis zB. durch neue Textfunde definitiv, wäre darum die von unserem Thema gestellte Frage noch keineswegs

definitiv beantwortet. Da sich die Existenz einer mit dem Neuen Testament gleichzeitigen Gnosis indessen nicht sicher vor dem Zirkel feststellen läßt, muß der hermeneutische Zirkel in diesem Fall auch über jene Feststellung selbst entscheiden⁸.

An dieser Schaltstelle der Forschung entsteht verständlicherweise eine methodische Kontroverse. Während zB. *Kurt Rudolph* denen gegenüber, die gnostische Elemente bei der Erklärung des Neuen Testaments nicht heranziehen wollen, weil sie diese Elemente in neutestamentlicher Zeit direkt nicht sicher belegt finden, argumentiert: „Doch scheint mir das Neue Testament selbst dafür der beste Zeuge zu sein“ (ThR 36, 1971, 93), wird der so geschlagene Zirkel von anderen Forschern – meist indirekt – abgelehnt und dem Forscher verwehrt, gnostische Voraussetzungen des Neuen Testaments ggf. zu respektieren, solange nicht der vor- und außerchristliche Ursprung der Gnosis durch entsprechende Textzeugnisse unmittelbar nachgewiesen ist.

Das, was im hermeneutischen Zirkel erhoben – positiv oder negativ erhoben! – wird, gilt zB. *Karlmann Beyschlag* als „unerfreuliche Vermutungshypertrophie“ (4) und als „wissenschaftliche Legende“ (2), nämlich als Versuch, „das im historischen Verfahren präzis nicht mehr Belegbare in eben jenem Umfang durch Konstruktionen und Hypothesen zu kompensieren“ (4), und als „scheinbar überall gelingende Anwendung vorgegebener Beurteilungsschablonen auf bekannte Gegenstände“ (2).

Wenn es doch mit dem „historischen Verfahren“ wirklich so einfach wäre, wie Beyschlag es sich macht! Aber das historische Verfahren auf die Datierung und den Vergleich von (oft zufällig) erhaltenen schriftlichen Dokumenten zu reduzieren ist eine nach Analogie der Naturwissenschaften verfahrenende Methode, die der Geschichte selbst, auf die sie angewendet wird, nicht gerecht wird. Zumindest dürfte, wer denn auch immer das „präzis nicht mehr Belegbare“ als Historiker für indiskutabel hält, es nicht sogleich zum definitiv nicht Vorhandenen erklären, das als in Wahrheit vielleicht nur scheinbar nicht Vorhandenes dann die historische Arbeit bestimmt. Die in dieser positivistischen Weise abgesicherte These, es gebe zur Zeit des Urchristentums noch keine gnostische Bewegung, ist denkbar schlecht abgesichert. Sie argumentiert nicht einmal *e silentio*, sondern beruft sich lediglich auf das – überdies noch umstrittene – Schweigen unmittelbarer Quellen. Sie sollte *um ihrer selbst willen* nicht auf den ihr entsprechenden Nachweis im hermeneutischen Zirkel verzichten.

Instruktiv ist in diesem Zusammenhang das Buch von *Edwin M. Yamauchi* über Pre-Christian Gnosticism. Der Verfasser gibt einen sehr instruktiven Überblick über

⁸ Zur Notwendigkeit, Funktion und Leistungsfähigkeit des genannten Zirkels vgl. meine Aufsätze: Das Verhältnis von Gnosis und Neuem Testament als methodisches Problem, NTS 16, 1969/70, 373–383; Die gnostischen Elemente im Neuen Testament als hermeneutisches Problem, in: Tröger (Hg.), Gnosis und Neues Testament, 1973, 359–381.

die Forschungssituation, indem er zuerst die einschlägigen neutestamentlichen Schriften durchgeht, dann die Nachrichten der Kirchenväter und die gnostische Literatur der verschiedenen Provenienzen einschließlich der iranischen Texte registriert, weiter das Problem eines vorchristlichen Erlösermythos darstellt — alles in Gestalt eines belebten und verständnisvollen Referats — und schließlich eine Methodenkritik anfügt, die das hermeneutische Prinzip der eigenen sehr klaren Darstellung, wiederum vor allem in Gestalt eines Referats, auch selbst reflektiert.

Während man das Geschick bewundert, mit welchem der Verfasser die zahlreiche vielsprachige Literatur aufarbeitet sowie seine Zitate auswählt, anordnet, verbindet und deutet, muß man dem kritischen Prinzip Yamauchis seine Zustimmung verweigern. Es besteht in dem einen, immerfort in ermüdender Eintönigkeit wiederholten Argument: Es gibt keine Texte, deren Alter die Existenz einer vorchristlichen Gnosis direkt belegt. Da auch der nichtchristliche Gnostizismus die Existenz einer gnostischen Bewegung in vorchristlicher Zeit nicht beweisen könne, gebe es keinerlei *evidence* für *Pre-Christian Gnosticism*.

Dem ist schon grundsätzlich entgegenzuhalten, daß der Forscher gerade *zugunsten* der diskutablen These vom nachchristlichen Ursprung der Gnosis nicht alles auf diese eine Karte eines ‚positivistischen‘ Arguments setzen sollte, das ihn davon entbindet, auch die methodischen Voraussetzungen des jeweiligen Gesprächspartners mit zu bedenken und zu diskutieren und so allererst in ein echtes Gespräch einzutreten.

Es spricht allerdings für die Gründlichkeit der Referate in Yamauchis Arbeit, daß er dem Problem des hermeneutischen Zirkels einen eigenen Abschnitt (S. 173–176) widmet und dabei unter anderem aus einer Korrespondenz mit Rudolf Macuch über diese Problematik zitiert. Er diskutiert freilich diese Problematik dann doch selbst nicht, sondern konstatiert abschließend ‚positivistisch‘: „Thus, it would seem that there is a great gulf between German scholars who feel that it is valid to use ‚logical‘ deductions even in the absence of early objective evidence, and English-speaking scholars who would decry such arguments as subjective and speculative“ (176). Dies im Prinzip richtige Urteil sagt indessen nichts zur Sache, weil es das methodische Problem nur niederschlägt, statt zur Diskussion zu stellen, und erneut in die lapidare Feststellung mündet, daß nur direkte Quellen überhaupt den Nachweis einer vorchristlichen Gnosis erbringen können.

Der — überdies zumindest schiefe — Gegensatz ‚objektiv — spekulativ‘ beherrscht also als *Vorurteil* die im übrigen lesenswerte Darstellung Yamauchis und erlaubt nicht einmal die Vorführung eines negativen — für Yamauchis Auffassung positiven — Beispiels für den hermeneutischen Zirkel. Nicht erst die Ergebnisse dieses Zirkels, wie immer sie ausfallen mögen, schon er selbst ist falsch. Schade! Hier tut Aufklärung über den hermeneutischen Zirkel auch und gerade für den not, der die These von der Existenz einer vorchristlichen Gnosis überzeugend widerlegen will.

Solche Aufklärung liefert eine 1975 erschienene, auf Anregung von W. G. Kümmel erarbeitete Marburger Dissertation über den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Begriffspaares Pneumatiker und Psychiker, das im Neuen Testament nur bei Paulus und bei ihm in 1Kor 2,14f und 1Kor 15,44.46 begegnet. Der Verfasser, *Martin Winter*, geht von der durch einen Forschungsbericht untermauerten Erkenntnis aus, daß der Gegensatz πνευματικός-ψυχικός nicht paulinischen Ursprungs sein kann (230), sondern einen religionsgeschichtlich erheblichen Ursprung haben muß. Er untersucht daraufhin das genannte Begriffspaar in den apokalyptischen Schriften, in der Qumran-Literatur, bei Philo und in den gnostischen Texten. Die vergleichende Untersuchung ergibt, „daß die gnostischen Texte den *direkten* Sprach- und Vor-

stellungshintergrund der paulinischen Antithese πνευματικός-ψυχικός darstellen“ (205 f).

Mir geht es an dieser Stelle nicht vor allem um dieses ja nicht neue, aber neu begründete und mE. durchaus überzeugende Ergebnis der Arbeit Winters. Auch wenn dies Ergebnis falsch sein sollte, bietet Winters Arbeit ein gutes Beispiel für die Methode des hermeneutischen Zirkels, der in einem geschlossenen Argumentationsgang den Text selbst und seine religionsgeschichtlichen Hintergründe erhellt und erklärt. Da der zweifellos nicht originale Sprachgebrauch des Paulus weder aus der Apokalyptik noch aus dem Schrifttum von Qumran noch auch von Philo Dualismus abgeleitet werden kann, während er sich in der Gnosis unabhängig von Paulus und in einer Weise findet, welche die paulinische Argumentation verständlich macht, schließt sich der hermeneutische Zirkel zu einem methodisch abgerundeten Ergebnis.

Man muß im einzelnen manches freilich kritisch anmerken. Daß der Verfasser bei Philo nur eine Vorstufe des gnostischen Sprachgebrauchs finden will statt dessen (jüdisch-hellenistischen) Reflex, ist dem Ergebnis seiner Arbeit nicht sehr günstig. Daß er auch den Hintergrund von 1Kor 2,6–9 für gnostisierend (statt für apokalyptisch) hält, kommt der Erhebung des paulinischen Sinns des ganzen Abschnitts 2,6–16 nicht zugute. Und daß er nur das Begriffspaar πνευματικός-ψυχικός, nicht aber die sonstigen gnostischen Züge⁹ in V. 10–16 in entsprechender Weise religionsgeschichtlich untersucht, ist zwar bei einer Promotionsarbeit verständlich, dennoch aber im Blick auf das nunmehr nur auf einem (starken!) Bein stehende Ergebnis der Untersuchung bedauerlich.

Wichtiger ist freilich, ein anderes Problem kritisch aufzugreifen. Winter stellt mit Grund die Frage, woher Paulus jene gnostische Sprache, die er seiner gnostischen Inhalte entleert und in den Dienst seines Denkens stellt, zugeflossen sei. Er antwortet: von seinen gnostischen Gegnern in Korinth¹⁰.

Da der Text selbst keinen Anlaß für diese These bietet, muß man annehmen, daß Winter sie *in sich* für zwingend hält, sei es auch nur deshalb, weil er keine alternative Erklärungsmöglichkeit für den Ursprung der gnostischen Terminologie bei Paulus sieht. Aber seine Erklärung ist unwahrscheinlich und mißlich zugleich. Denn in ihrer Konsequenz dürfte man gnostische Begrifflichkeit und Denkschemata bei Paulus nur ansetzen, wo diese ihm direkt von seinen unmittelbaren Gegnern zugeflossen sind, während da, wo eine solche direkte Übernahme nicht vorliegen kann, auch keine gnostischen Voraussetzungen in Rechnung gestellt werden dürften. Dies Prinzip aber scheidet bei vielen einschlägigen Stellen der Paulusbriefe. Es ist auch aus allgemeinen Erwägungen unwahrscheinlich, daß Paulus bei bewußter Antithese zu den Anschauungen seiner Gegner deren Argumente formal so unkritisch und ohne alle Ironie aufnimmt, wie er es in 1Kor 2,10ff faktisch tut; man vergleiche nur, wie die Pastoralbriefe in entsprechender Situation alle gnostischen Elemente der paulinischen Sprache eliminieren, weil die Gegner sie für sich reklamieren konnten. Da Paulus außerdem in keiner Weise zu erkennen gibt, daß er die Gegner mit ihren eigenen Waffen schla-

⁹ Es liegt am Tage, „daß Paulus sich selten so stark gnostischer Terminologie und Motivation bedient hat wie in diesem Abschnitt“ (E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen I, 1965, 4. Aufl., 267).

¹⁰ Daß Winter mich zu denjenigen rechnet, welche diese These bereits vertreten haben, ist ein Mißverständnis (40. 208), in dem Winter Luise Schottroff, Der Gläubende und die feindliche Welt, 1970, 201, folgt.

gen will, muß es sich bei dem in 1Kor 2,10ff verwendeten Begriffsmaterial und Argumentationsschema um von Paulus bereits mitgebrachtes Gut gnostischer Provenienz handeln.

Damit stellt sich freilich die Frage nach der Herkunft der gnostischen Begriffe und Motive in der paulinischen Theologie, eine Frage, deren Beantwortung noch kaum in Angriff genommen wurde, die indessen einer zumindest hypothetischen Antwort dringend bedarf.

III.

Nicht von ungefähr bilden gerade unter dem Gesichtspunkt „Gnosis und Neues Testament“ Simon Magus und der Simonianismus einen wichtigen Gegenstand der Gnosisforschung; denn die Kirchenväter hielten Simon Magus für den Vater der gnostischen Bewegung überhaupt und damit faktisch die Gnosis zugleich für eine ursprünglich vor- bzw. nebenchristliche Bewegung. Dies implizite Urteil über den Ursprung der Gnosis ist deshalb besonders gewichtig, weil die Kirchenväter im übrigen gerne die Gnosis als eine Bewegung beschreiben, die durch einen Abfall vom Christentum entstand.

Karlmann Beyschlag hat in einer besonders dezidierten Form seine Aufmerksamkeit den Überlieferungen von Simon Magus gewidmet. Er kommt zu dem Ergebnis, daß der Simonianismus eine von Anfang an *christliche* Gnosis darstellt, die erst in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts im syrisch-samaritanischen Raum entstand. Der historische Simon hatte mit der Gnosis noch nichts zu tun, sondern war ein Samaritaner, der als hellenistischer Wundertäter sensationelles Aufsehen erregte und später als „göttlicher Mensch“ Verehrung genoß, bis sich noch später schließlich die Gnosis seiner als Symbolfigur bemächtigte.

Die Bedeutung dieses Ergebnisses seiner Arbeit faßt Beyschlag folgendermaßen zusammen: „Negativ muß unser Resultat auf alle diejenigen Erwartungen wirken, die das Problem des Gnostizismus bereits inmitten der Schriften und Gedankenwelt des NTs zu erblicken glauben. Denn indem Simon Magus aufhört zu sein, was er nicht war, nämlich ein vorchristlicher gnostischer (oder ‚frühgnostischer‘) Offenbarungsgott, bricht die einzige angeblich historisch gesicherte Stütze für den Frühansatz des übrigen christlichen Gnostizismus zusammen, und damit ein gutes Stück jener Faszination, die das gnostische Problem auf dem Boden des NTs lange Zeit besessen hat“ (218).

Nun, auf die Gestalt des Simon ist nicht angewiesen, wer gnostische Strömungen schon im Zusammenhang mit der Erklärung des Neuen Testaments berücksichtigt. Beyschlags anderslautendes Urteil läßt indessen die Methode des positivistischen Historismus gut erkennen, mit dem er sich unserem Problem zuwendet. Das Neue Testament selbst gilt ihm als Quelle zur Entscheidung der Frage nach seinen eventuell vorhandenen gnostischen Hintergründen nichts. Vielmehr fordert er „ganz einfach die Rückkehr der einschlägigen

Forschung vom außerchristlichen Hintergrund frühchristlicher Erscheinungen zum christlichen Vordergrund, vom bloß geschichtsmöglichen zum geschichtswirklichen Sachverhalt, von Vermutung und Hypothese zur kirchen- und dogmengeschichtlichen Faktizität“ (211 f). Das ist indessen ganz einfach zu einfach. Die Faktizität der Geschichte läßt sich nur vordergründig auf unsere philologisch befragbaren Quellen und ihre Verknüpfungen reduzieren.

Was darüber hinausgeht, beobachtet Beyschlag indessen nur mit äußerstem Befremden im wissenschaftlichen Raum. Es häufen sich Verdikte, die an die Stelle wissenschaftlicher Diskussion treten: „Non plus ultra einer modernen Gnostifikation des Gnostizismus“ (91); „wissenschaftliche Esoterik“ (91), die „allerwärts gläubige Anerkennung und Nachfolge gefunden hat“ (90); „divinatorische Phantasie des Forschers“ (87); gehört „ins Reich der wissenschaftlichen Phantasie“ (95).

Die religionsgeschichtliche Schule und ihre Methoden werden wegen ihrer „von keiner nachweisbaren Quelle mehr getragene(n) religionsgeschichtliche(n) ‚Hinterfragung‘ biblischer Texte“ (99) durchgehend hart attackiert. Beyschlag spricht ironisch vom „religionsgeschichtlichen Faktum“ (86); ernsthaft von der geschichtlichen Tatsache, die „sich auch durch religionsgeschichtliche Patentlösungen nicht einfach ins Nichts verdampfen läßt“ (126); von dem „Glauben“ (93), den „mancher moderne religionsgeschichtliche Geisterseher“ (96) fordere; von der „Intoleranz des modernen Verfahrens“, das die „historisch-kritische Methode“ verdrängt, denn „an die Stelle des Bibeltextes tritt ein abstraktes religionsgeschichtliches Koordinatensystem nach dem letzten Stand der Wissenschaft“ (100), eine „religionsgeschichtlich orientierte Überinterpretation“ (105).

Daß Beyschlag Haenchens Kommentar zur Apostelgeschichte einen „angeblich“ historisch-kritischen Kommentar nennt (100; vgl. 96), bildet das „non plus ultra“ dieser kritischen Ausfälle gegen die religionsgeschichtliche Methode, die das ganze Buch Beyschlags durchziehen und vor allem deshalb so bedauerlich sind, weil sie auch wissenschaftlich begründete Ergebnisse der Untersuchung Beyschlags diskreditieren. Denn die Ansicht, der historische Simon sei kein Gnostiker gewesen, hat auch dann, wenn man sie für falsch hält, durchaus ihr wissenschaftliches Recht, und wenn sie auch entgegen Beyschlags Meinung nicht über die Frage nach einer vorchristlichen Gnosis entscheiden kann, so hat sie doch für diese Frage ein gewisses Gewicht.

Nun sind allerdings die Schwächen der Argumentation Beyschlags auch abgesehen von seinen methodenkritischen Eskapaden nicht zu übersehen. War Simon gar kein Gnostiker, so wundert es gleicherweise, daß die kirchliche Tradition ihn zum Erzvater der gnostischen Häresie machte und daß die christliche Gnosis ihn zu einem ihrer bedeutendsten Lehrer erhob; denn beide traten damit in eklatanten Widerspruch zu ihrer ureigenen Traditionsgrundlage, nämlich zu Apg 8.

Beyschlag legt großen Wert auf die christlichen Züge, die der Simonianismus in den Berichten der Kirchenväter zeigt. Daraus auf einen christlichen Ursprung des Simonianismus zu schließen widerspricht indessen schon der allgemein zu beobachtenden Entwicklung der Gnosis von einer ursprünglich paganen bzw. jüdischen Bewegung zu einer christlichen Gestalt. Jene unchristliche Basis läßt sich zudem auch noch in den späten Traditionen des christianisierten Simonianismus sowohl hinsichtlich der Objektivationschicht wie natürlich im Blick auf die religiöse Substanz mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit erheben^{10*}.

^{10*} Richtig urteilt in dieser Hinsicht dagegen *Roland Bergmeier* (Quellen vorchristlicher Gnosis? in: *Tradition und Glaube*, Festgabe für Karl Georg Kuhn, 1971, S. 200 bis 220), S. 205 f. Bergmeier bestreitet zwar auf Grund des Berichtes der Apostelgeschichte, daß Simon ein Gnostiker war, urteilt aber mit Recht: „Damit ist die Frage

Dazu tritt die schon von Rudolph (ThR 37, 1972, 332) angemeldete Kritik: „B. verwendet die häresiologischen Quellen nur so weit sie zu seiner These passen.“ So bleibt ausgerechnet das frühe Zeugnis Justins (Apol I, 26,1–3) im entscheidenden unberücksichtigt. Zwar bespricht Beyschlag diesen Text im Rahmen seiner quellenkritischen Untersuchungen, und in diesem Zusammenhang kann er nicht bestreiten, daß Justin dem Leser Simon als einen Gnostiker vorstellt, dessen Lehre noch keinerlei christliche Züge aufweist. Danach aber vergißt Beyschlag diesen wichtigen Text, wenn er in dem größten Abschnitt seiner Untersuchung den Nachweis zu erbringen versucht, daß „der christliche Gnostizismus tatsächlich das eigentliche Konstituens an der simonianischen Gnosis und das Vorchristliche dann jedenfalls nicht gnostisch“ ist (216).

Der Schlüsseltext bleibt natürlich nach wie vor Apg 8,5–25. Gewiß trifft zu, daß Lukas in Apg 8 den Simon nicht einen Gnostiker nennt, sondern einen Zauberer (Magier), der, so erfahren wir von Lukas, dem Philippus in keiner Weise gewachsen ist und der als verachteter Goet bei den Aposteln mit Geld um die Kraft buhlt, den heiligen Geist geben zu können. Nun besteht aber zwischen dieser Schilderung und der religionsgeschichtlich bemerkenswerten Feststellung des Lukas, Simon sei in Samarien als „Große Kraft“ verehrt worden, eine auch von Beyschlag eingeräumte (214) erhebliche Spannung, die aufgelöst werden muß. Und weil „Große Kraft“ ein für die gnostische Zentralgestalt bezeichnender Titel ist, halten die Forscher im allgemeinen mit gutem Grund und im Lichte auch der späteren Texte Simon für einen bedeutenden Vertreter der frühen samaritanischen Gnosis, die übrige Darstellung des Lukas aber für den Ausdruck einer typischen Ketzerpolemik.

Beyschlags historischer Simon, weder als gnostische Inkarnation des Göttlichen noch als Zauberer und Goet, sondern als hellenistischer Wundertäter gezeichnet, kommt dagegen in Apg 8 überhaupt nicht vor, und Beyschlag stellt zudem selbst fest (110), daß die hellenistischen Wundertäter und Gottesmänner nie den Titel „Große Kraft“ tragen. Man begreift deshalb nicht, wie Beyschlag seine Exegese von Apg 8, die alle traditions- und redaktionsgeschichtlichen Fragestellungen zur Apostelgeschichte überdies souverän ignoriert, als Musterbeispiel historischer Forschung ausgeben kann, mit der „ganz einfach die Rückkehr der einschlägigen Forschung . . . von Vermutung und Hypothese zur kirchen- und dogmengeschichtlichen Faktizität“ (211 f) vollzogen wird.

Unabhängig von Beyschlags Buch entstand die Göttinger Dissertation von *Gerd Lüdemann* zur Simonfrage, eine Erstlingsarbeit mit manchen Schwächen einer solchen, die aber in ihrer überlegenden Sachlichkeit angenehm von dem eifernden Rasonnement Beyschlags absticht. Lüdemann baut seine Untersuchung zum Simonianismus auf der vernünftigen Annahme auf, „daß wir dort ursprüngliche Tradition vor uns haben, wo keine direkten Parallelen aus der christlichen Gnosis des 2. Jahrhunderts beigebracht werden können“ (29). Lüdemann behandelt die Quellenfrage einsichtig und rückt die relativ frühen Nachrichten bei Justin – auch die indirekten, aus Justins verlorenem Syntagma bei Irenäus aufbewahrten – gebührend ins Licht. Er löst die Helena-Gestalt als eine spätere „Beigabe“ von dem ursprünglicheren Ennoia-Mythos,

nach dem Ursprung und den Anfängen des Gnostizismus nicht entschieden“ (219). Daß die Annahme einer Gnosis in neutestamentlicher Zeit bloß ein „Postulat der motifgeschichtlich und phänomenologisch orientierten Gnosisforschung“ (220) sei, ist dagegen eine Feststellung, die höchstens unter der Voraussetzung eines methodischen Quellenpositivismus richtig sein könnte und deshalb methodisch nicht begründet ist.

der im Simonianismus von Anfang an in einem gnostischen Kontext stand, Fall und Erlösung der „Seele“ abbildend. Zur Darstellung der Apostelgeschichte urteilt Lüdemann einleuchtend, daß die Bezeichnung Simons als Magier „eine typische Herabsetzung eines Gegners“ darstellt (42)¹¹, während die Bezeichnung „Große Kraft“ als authentisch anzusehen sei. Das Verhältnis von Simon als Großer Kraft und der Ennoia bestimmt Lüdemann so, daß Simon sich den Teilnehmern an seinem Kult als ein Gott vorstellte, der zur Rettung der Ennoia erschienen sei.

Dies differenzierte Verhältnis von Simon und Ennoia scheint mir freilich auch schon ein Ergebnis von „Gemeindetheologie“ zu sein, während ursprünglich „Große Kraft“ und „Ennoia“ als rettender und zu rettender Teil derselben himmlischen Kraft bzw. Person begegneten. Aber wie dem auch sei: Auch Lüdemann kommt zu dem Schluß, daß die Simonianer „im Rahmen eines Kultes eine typisch gnostische Lehre ausgebildet haben, und zwar in der Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts“, womit wir „einen wichtigen Anhaltspunkt für die Existenz einer den Anfängen des Christentums gleichzeitigen Gnosis“ gewinnen, der „erneut das Recht der Frage“ erweist, inwieweit „das Verständnis der christlichen Botschaft im hellenistischen Christentum mittels der gnostischen Begrifflichkeit entfaltet wurde“ (102 f)¹².

Der Unterschied zwischen den Untersuchungen von Beyschlag und Lüdemann ist primär und wesentlich methodischer Art. Die von Lüdemann angewandte Methode religionsgeschichtlicher Auswertung von Quellen lehnt Beyschlag ab; für ihn zählt nur das unmittelbare Zeugnis. Wer Lüdemanns Vorgehen akzeptiert – und historisch-kritisches Denken muß es akzeptieren –, mag auf diesem Wege durchaus zu Ergebnissen kommen, die Simon im Gegensatz zu Lüdemanns Auffassung gerade als Nicht-Gnostiker erweisen. Darüber läßt sich *dann* trefflich streiten. Ein Gespräch mit Beyschlag ist dagegen von der grundlegenden methodischen Differenz derart belastet, daß es am entscheidenden Punkt nur schwer zur Sache kommen und – Beyschlags Buch beweist es – „Sachlichkeit“ gewinnen kann.

IV.

Im Zusammenhang mit der Simon-Magus-Frage spielt die „Apophasis Megale“ (A.M.) eine große Rolle, eine von Hippolyt in seiner (erst in der Mitte des vorigen Jahrhunderts wieder aufgefundenen) Refutatio wiedergegebenen gnostischen Schrift. Man hat sie nach ihrer Entdeckung im allgemeinen für ein besonders spätes Zeugnis des Simonianismus gehalten, ein Urteil, das allerdings Leisegang mit freilich unzureichenden Gründen bestritten hat.

¹¹ *Beyschlags* Ansicht, solche Degradierung widerspreche der Weise frühchristlicher Polemik, weist Lüdemann mit überzeugenden Belegen zurück (121 mit Anm. 12 und 13).

¹² Vgl. *Bultmann*, *Theologie des Neuen Testaments*, 1965, 167.

Ich selbst hatte¹³ behauptet, das in der A.M. vorliegende System – nicht die Schrift als solche – müsse relativ alt und ursprünglich sein, weil Simon in ihr noch nicht als der eine himmlische Gesandte begegne, sondern als Pneumatiker und Prophet, dh. als *eine* irdische Ausprägung der in die Welt geratenen und sich selbst erlösenden „Großen Kraft“; denn daß die hochmythologische Erlösergestalt Simon, wie sie sich zB. im Bericht des Irenäus findet, am Anfang, der bloße Prophet Simon aber am Ende der Entwicklung gestanden haben soll, widerspricht allen einschlägigen religionsgeschichtlichen Analogien. Der in der A.M. vorliegende gemäßigte Dualismus – die Einheit des Göttlichen ist vorausgesetzt – ist mE. gleichfalls im Prinzip nicht Anzeichen später Entwicklung, sondern Zeichen des ursprünglichen jüdisch-samaritanischen Wurzelbodens der simonianischen Gnosis.

Hinsichtlich des Alters des in der A.M. vorliegenden Systems erhielt ich – in den Einzelheiten nicht immer willkommene – Unterstützung durch *J. M. A. Salles-Dabadie* und *Joseph Frickel*. Während Salles-Dabadie den von Hippolyt gebotenen Text im wesentlichen Simon selbst zuschreibt – eine gewiß nicht haltbare These –, hält Frickel ihn für die nahezu unveränderte Wiedergabe einer Paraphrase bzw. eines Kommentars zu einzelnen wörtlich zitierten Stellen aus der Apophasis, die selbst eine Originalschrift Simons darstelle. Frickels Arbeit verdient wegen ihres neuartigen quellenkritischen Ansatzes und dessen Ausführung besondere Aufmerksamkeit. Die Frage nach dem Alter der A.M. bzw. des in ihr überlieferten Systems oder Quellenauszugs muß seitdem als eine zumindest offene Frage angesehen werden.

Ich halte Frickels Ergebnisse im Prinzip für richtig, auch wenn die in der Paraphrase stellenweise zitierte Schrift kaum ein Originalwerk des Simon gewesen sein dürfte. Frickels Analyse erklärt zB. sehr gut die philosophischen Passagen in der A. M.; sie gehören im wesentlichen erst der kommentierenden Paraphrase an¹⁴. Auch versteht man nun leicht, warum die A. M. des Hippolyt kein vollständiges gnostisches System enthält: „Unsere Schrift ist ja selektiv, d. h. sie behandelt praktisch nur die Entfaltung des Göttlichen im Menschen, und diesem Zweck ist selbst die Darlegung des Gottesbegriffs in Kap. 9 untergeordnet. Die Kosmologie ist hingegen nur angedeutet, während die *Apophasis* nach dem Zeugnis des Naassener-Fragmentes eine genaue Vorstellung über die Entstehung der Welt und aller Dinge aus der einen Wurzel hatte.“ (205)

Mit Frickels Analyse ist Beyschlag verständlicherweise nicht einverstanden. Für ihn „ist das Urteil über den Quellenwert der Apophasis bereits gesprochen“ (40), weil sie erst zu Beginn des dritten Jahrhunderts bekannt wird. Beyschlag diskutiert Frickels Arbeit gar nicht näher, sondern hält die seiner Arbeitsweise doch weit entgegenkommende Quellenanalyse Frickels für einen „Ritt über den Bodensee“ und urteilt: „Wirklich kontrollieren läßt sie sich jedenfalls nicht“ (92)¹⁵. Dieser Unwille Bey-

¹³ Die Gnosis in Korinth, 1969, 3. Aufl., 32 ff.; Das kirchliche Apostelamt, 1961, 146 ff.

¹⁴ Das übersieht *Haenchen* in seiner letzten Äußerung zu „Simon Magus in der Apostelgeschichte“ in dem von Tröger herausgegebenen Sammelband „Gnosis und Neues Testament“; vgl. bes. 269.

¹⁵ Die ausführliche Besprechung von Frickels Buch durch Beyschlag in ThLZ 95, 1970, Sp. 668 ff führt zu ähnlich unpräziser und allgemeiner Ablehnung.

schlags, sich auf Frickels Untersuchung einzulassen, ist verständlich. Denn indem Frickel versucht nachzuweisen, daß Hippolyt einen ihm schon vorliegenden Kommentar der vom Kommentator seinerseits benutzten Apophasis wiedergibt, hat er diese ursprüngliche Apophasis selbst mit literarkritischen Mitteln in eine relativ frühe Zeit, mindestens in die Zeit Justins, datiert. Unter dieser Voraussetzung läßt sich Hippolyts A.M. als ein in ihren ältesten Teilen relativ frühes Zeugnis der simonianischen Gnosis nicht mehr übergehen.

Tut Beyschlag dies dennoch, so hätte er doch in jedem Fall die Frage stellen und beantworten müssen, wie sich überhaupt die A.M. des Hippolyt, stamme sie auch erst aus dem dritten Jahrhundert, als ein kaum christianisiertes Dokument des Simonianismus mit seiner These verträgt, daß der Simonianismus das Produkt eines genuin *christlichen* Gnostizismus sei.

Nun ist für die traditions-geschichtliche Frage allerdings nicht einmal das Alter der A.M. oder einer ihrer Vorlagen, geschweige denn die Zeit ihres Auftauchens in unseren literarischen Quellen von ausschlaggebender Bedeutung. Selbst wenn Frickels quellenkritische Analyse ganz oder teilweise haltlos wäre, bliebe die religions-geschichtliche Frage nach dem Wesen des Gnostizismus, der in der A.M. in ihrer vorliegenden Gestalt begegnet, und nach seinem sachlichen und zeitlichen Verhältnis zu den sonstigen Nachrichten über Simon davon unberührt. Das System der A.M. selbst und seine leitenden Begriffe (zB. Große Kraft; *ἑστῶς-στάς-στησόμενος*; Simon-Epinoia) sind aber den Nachrichten aus Apg 8 sachlich mindestens ebenso nahe wie die Angaben der späteren Berichte des Justin und des Irenäus, und der gnostische Kern der bei den Kirchenvätern aufbewahrten und bekämpften simonianischen Traditionen deckt sich durchaus mit dem Gnostizismus der A.M. des Hippolyt. Die A.M. darf also auf keinen Fall unberücksichtigt bleiben, wenn man nach den Anfängen und der Eigenart der simonianischen Gnosis fragt.

Freilich sind für Beyschlag solche religions-geschichtlichen Erwägungen nicht mehr wissenschaftlich (91), sondern „Glauben“ und bestenfalls „Hypothesenkumulation“ (93). Es fehlt insoweit also die gemeinsame Argumentationsbasis, aber ich kann Beyschlags Positivismus — ich vermeide die von ihm bevorzugten deutlicheren Ausdrücke — nur als der Sache unangemessen bezeichnen.

Anders als Beyschlag stellt Lüdemann die genannten Versuche, die A.M. für ein relativ ursprüngliches Zeugnis des Simonianismus zu halten, sehr sachgemäß und abgewogen dar. Er verzichtet dennoch auf die Verwendung der A.M., weil es den von ihm referierten Arbeiten nicht überzeugend gelungen sei, „die MA als altes gnostisches Dokument zu erweisen“ (28). Das läßt man sich gefallen, auch wenn man widersprechen muß.

Lüdemann bestreitet den ursprünglichen Zusammenhang von A.M. und Simonianismus, und zwar vor allem deshalb, weil die A.M. die Helena-Gestalt, die bei Justin und Irenäus begegnet, nicht kennt (100. 104). Dies Argument überrascht, weil Lüdemann zuvor selbst gezeigt hatte, daß Helena im simonianischen System sekundär ist (55 ff) und eine „Beigabe zum Ennoia-

Mythos darstellt“ (77). Das ergibt viel eher ein Indiz für das relativ hohe Alter des in der A.M. aufbewahrten Simonianismus.

Deshalb dürfte die Reserve Lüdemanns gegenüber der A.M. tatsächlich vor allem dadurch bedingt sein, daß seiner Meinung nach bereits der historische Simon als Gott kultisch verehrt wurde, während die A.M. ihn nur als gnostischen Propheten wirken läßt, so daß er nur in jener Weise „Göttlichkeit“ zur Schau trägt, wie gnostische Pneumatiker überhaupt göttlich sind.

Wenn Lüdemann aber die Historisierung des Mythos, wie sie in der Gestalt der Helena vorliegt, mit Recht auflöst, wäre es konsequent, analog mit dem „Gott“ Simon zu verfahren. Dann aber war der historische Simon der Überbringer einer Botschaft, und seine mythologisch gefaßte „Göttlichkeit“ unterschied sich nicht von der „Dynamis“ der zu Erlösenden („Ich und du sind eins; vor mir bist du, nach dir bin ich“ heißt es in der A.M.; Hipp Ref VI 17,2). Seine frühe Potenzierung zu dem göttlichen Offenbarer ist dann ein verständlicher und gewöhnlicher religionsgeschichtlicher Vorgang gewesen, der vielleicht bereits christlichen Einfluß verrät, freilich in Apg 8 noch so wenig wie in der A.M. erkennbar wird. Denn für Lukas und seine Quelle ist Simon offensichtlich noch Apostel und Prophet, der als solcher mit den Boten des kirchlichen Evangeliums konkurriert.

Diese Probleme deuten an, wo das Gespräch mit Lüdemann geführt werden mußte. Sie zeigen, daß Lüdemanns Untersuchung Probleme methodisch offen hält, die bei Beyschlag „wissenschaftlich“ erledigt sind.

V.

Im Rahmen der Thematik „Gnosis und Neues Testament“ kulminieren diese Probleme in der Frage nach dem „Erlösermythos“ in Gnosis und Urchristentum.

Yamauchi widmet dieser Thematik mit Recht ein eigenes Kapitel in seinem erwähnten, die Forschung referierenden Buch (Ch. 10: The Pre-Christian Redeemer Myth, 163–169). Er beschreibt das „klassische“ religionsgeschichtliche Modell sachgemäß: “. . . the keystone of the hypothesis of a pre-Christian Gnosticism as developed by Reitzenstein and by Bultmann has been the teaching of the Redeemed Redeemer myth combined with the Primal Man myth, which was then historicized by Christianity. This myth supposes the existence of a Primal Man, a figure of light, who was torn asunder and divided into particles of light, which were then distributed in the world as human souls. The powers of darkness attempt to prevent these souls from realizing their heavenly origins, God then sent a Redeemer in corporeal form to awaken these souls, to liberate them from their bodies, and to gather them back to their heavenly home.” (163)

Anschließend gibt Yamauchi einen Überblick über die neuere Forschung, der zeigt, daß die religionsgeschichtliche These, „der Gedanke der Mensch-

werdung des Erlösers“ sei „ursprünglich gnostisch“¹⁶, auch innerhalb der religionsgeschichtlichen Schule selbst weitgehend preisgegeben wurde. Den Gründen dafür geht Yamauchi allerdings nicht näher nach. Sie liegen nicht vor allem in dem Fehlen vorchristlicher Quellen für einen entsprechenden gnostischen Mythos, sondern einerseits in der Erkenntnis, daß auch die späteren gnostischen Quellen einen in geschichtlicher Zeit Mensch gewordenen Erlöser für die frühe Zeit nicht erschließen lassen: Die Gestalt Christi als des historischen Erlösers par excellence auch in der Gnosis ist den gnostischen Systemen durchweg sekundär aufgepfropft und läßt sich ohne Verlust ihrer gnostischen Substanz aus diesen Systemen und Quellen entfernen. Damit verbindet sich andererseits die Einsicht, daß eine solche Erlösergestalt auch nicht genuin gnostisch sein kann. Denn weil es der Gnosis darum geht, das himmlische Pneuma aus den irdischen Leibern zu befreien, ist die Menschwerdung des Erlösers eine für die Gnosis nur schwer vollziehbare Vorstellung und – wenn schon, dann – der Dokerismus die gnostische Form der Menschwerdung. Dazu kommt, daß nach der gnostischen Erlösungsvorstellung die rettende Gnosis zumindest potentiell *stets* in den Pneumatikern anwesend ist, so daß der Gedanke an eine erst in geschichtlicher Zeit in die Welt eingetretene Gnosis – der historische Erlöser – kaum ursprünglich gnostisch sein dürfte¹⁷.

In der Tat hat sich der Forschung gezeigt, daß die außerchristliche Gnosis wesentlich den Gedanken der „Uroffenbarung“ kennt, ob diese Uroffenbarung nun von einer urzeitlichen mythischen Erlösergestalt ausgeht oder nicht, und daß diese Uroffenbarung nach gnostischer Auffassung im Laufe der Geschichte immerfort ihr erlösendes Werk vollbracht hat¹⁸.

In dem von Tröger herausgegebenen Sammelband „Gnosis und Neues Testament“ hat *Hans-Martin Schenke* diese Problematik unter dem Thema „Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser“ (205–229) einleuchtend behandelt.

Er unterscheidet zwischen der Uroffenbarung und der kontinuierlichen Offenbarung: „Zunächst einmal: der Erlöser der vorchristlichen Gnosis wirkt am Anfang der Menschheitsgeschichte . . . Aber es bleibt nun nie bei dieser Uroffenbarung allein. Vielmehr wiederholt sich die Offenbarung, wobei die

¹⁶ *Bultmann*, Das Evangelium des Johannes, 1952, 10.

¹⁷ Die genannten Gründe, die gegen den gnostischen Ursprung der Konzeption eines gnostischen historischen Erlösers sprechen, sind übrigens ein entscheidendes religionsgeschichtliches Argument gegen alle Versuche, den historischen Simon als vorchristlichen Gnostiker und *gleichzeitig* als einzigartige hochmythologische Erlösergestalt anzusehen, dh. ein Argument für die prinzipielle Priorität des in der A. M. überlieferten Simonianismus. Der historische Gnostiker Simon war Erlöser nur als „erlöster Erlöser“.

¹⁸ Vgl. schon *W. Brandt*, Mandäische Religion, 1889, 191 f; *W. Bousset*, Hauptprobleme der Gnosis, 1907, 273. 321; *W. Schultz*, Dokumente der Gnosis, 1910, XIII; *C. Colpe*, in: RGG 3. Aufl., II, 1650 f; ders., Die religionsgeschichtliche Schule, 1961, 198 ff; *G. Kretschmar*, ebd. 1657.

Art und auch die Häufigkeit der Wiederholung wiederum ganz verschieden gedacht sein können. Der Uroffenbarer kann selbst für die kontinuierliche Offenbarung verantwortlich sein; oder ein anderes Wesen übernimmt diese Funktion oder mehrere“ (212)¹⁹. Diesen „Erlöser-Konzeptionen gegenüber sekundär ist (und nicht umgekehrt)“ (211) die ursprünglich christliche Vorstellung eines menschengewordenen, historischen Erlösers. Das ergibt sich für Schenke aus den gnostischen Texten selbst.

Diese im Vollzug religionsgeschichtlicher Untersuchungen gewonnene und ältere Aufstellungen überholende Erkenntnis hat z. B. bei Hengel zu der triumphierenden Feststellung geführt, daß damit der „angebliche *gnostische Mythos von der Sendung des Sohnes Gottes in die Welt*“ definitiv als „pseudowissenschaftliche Mythenbildung“ erwiesen sei (53). In Wirklichkeit gebe es also keinen „vorchristlichen gnostischen Erlösermythos“ (54).

Dieser Triumph ist unbegründet²⁰; er beruht auf einem Kurzschluß. Tatsächlich ist nur an die Stelle der Auffassung von der einseitigen und geradlinigen Übertragung des gnostischen Erlösermodells auf die hellenistische Christologie die Einsicht in ein Wechselverhältnis mit gegenseitiger Beeinflussung getreten. Selbstverständlich gab es die verschiedensten vorchristlichen Erlösermythen, wenn auch anscheinend nicht die Vorstellung von einem historischen Erlöser; Präexistenzvorstellung, das Schema „Erniedrigung und Erhöhung“ sowie der Sendungsgedanke waren in den vorchristlichen Erlöservorstellungen der Gnosis ausgeprägt und wurden von der hellenistischen Christologie übernommen, auf Jesus übertragen und so theologisch fruchtbar gemacht. Die Gnosis übernahm ihrerseits aus dem Christentum die Vorstellung eines historischen Erlösers, meist Jesus selbst, der die rettende Offenbarung bringt.

Diese Ergebnisse religionsgeschichtlicher Forschung können den nicht überzeugen, der nur direkte Quellenzeugnisse gelten läßt. So findet sich bei

¹⁹ Schenkes Urteil, „daß es die Gnosis ohne Erlöser-Vorstellung nie gegeben hat“ (208), ist als Protest gegen die einseitige These von der bloßen Selbsterlösung in der Gnosis zwar verständlich, im übrigen aber mißverständlich, weil Schenke auch Phänomene wie „Ruf“ oder „Erinnerung“ unter die *Erlöser*vorstellung subsumieren muß. Das ist wenig angemessen.

²⁰ Unbegründet ist auch, wenn Hengel Colpes Buch über „Die religionsgeschichtliche Schule“ (1961) das Verdienst zuschreibt, „dieses Hypothesengebäude zum Einsturz gebracht zu haben“ (54). Die bei bestimmten Forschern zum Stereotyp gewordene pauschale Berufung auf die genannte Arbeit Colpes verrät vor allem, daß man sie nicht gründlich gelesen hat. Gegenstand der Arbeit von Colpe ist nämlich gar nicht primär der Erlösermythos, sondern die Urmensch-Erlöser-Vorstellung der religionsgeschichtlichen Schule und ihre iranischen Grundlagen. Die Probleme des gnostischen Erlösermythos überhaupt und des Verhältnisses von gnostischer und urchristlicher Christologie sollten in zwei weiteren Bänden abgehandelt werden, die Colpe 1961 ankündigte und in denen, folgt man den Hinweisen Colpes zB. Seite 207 f, die Existenz sowohl einer vorchristlichen Gnosis wie vorchristlicher Erlösermythen begründet werden sollte.

Warum diese Bände nicht erschienen sind, ist eine Frage für sich.

Yamauchi (168) zwar ein sachgemäßer Hinweis auf die neueren Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Untersuchung des Erlösermythos, aber da die Belege für "a pre-Christian Gnosticism without the classical Redeemer myth but with non-historical emissaries" (169) aus späteren Quellen stammen, verfällt auch diese These dem monotonen Verdikt fehlender "proof-texts". Indessen kann wissenschaftliche Erforschung geschichtlicher Sachverhalte nicht darauf verzichten, auch spätere Texte religionsgeschichtlich auf ihre Voraussetzungen hin zu befragen. Die Ergebnisse solcher Befragung sind um so sicherer, je mehr sie sich im hermeneutischen Zirkel darin bewähren, „daß bestimmte an sich merkwürdige und rätselhafte christologische Aussagen, Partien und Komplexe eben nur in dieser religionsgeschichtlichen Perspektive sachlich voll verständlich werden“.

Mit dieser trefflichen methodischen Bemerkung leitet Schenke (218) den letzten Teil seines genannten Aufsatzes ein, in dem er Phil 2,6–11; 1Kor 2,8; Röm 5,12–21; 1Kor 15,21 f. 45–49; Kol 1,15–20; 2,13c–15; Eph 2,14–18 sowie ausgewählte johanneische Texte unter der Voraussetzung erklärt, daß in ihnen vorchristliche gnostische Erlösvorstellungen mit der kirchlichen Christologie verbunden werden, um dieser zu einer aktuellen Gestalt zu verhelfen. Dieser Vorgang ist hermeneutischer Art und deshalb weder ein theologischer „Sündenfall“ (Hengel 19) noch eine „Paganisierung des Urchristentums“ (34).

VI.

Nun ist die Ableitung der gnostisierenden Züge der hellenistischen Christologie aus einer (jüdischen) Gnosis „a priori nicht die einzige Möglichkeit“ einer Erklärung (Schenke 206), wohl aber die nach Meinung vieler Forscher einleuchtendste und durch die gnostischen Texte sowie den hermeneutischen Zirkel am besten begründete.

Sie muß sich freilich den Vergleich mit anderen Erklärungsversuchen gefallen und ihre Tragfähigkeit auch auf diesem Wege noch einmal überprüfen lassen.

Zu dieser Überprüfung bietet sich das Phänomen der Präexistenzchristologie an. Schenke beschreibt den Anteil der Gnosis bei der Entstehung der Präexistenzchristologie folgendermaßen:

„Als Ort der Entstehung muß natürlich, wie im Vorhergehenden schon vorausgesetzt, die hellenistische Gemeinde gelten. Meines Erachtens dürfte nun der Ansatzpunkt für die neu entstehende Präexistenzchristologie innerhalb der bereits vorhandenen christologischen Konzeptionen die Vorstellung vom Erhöhten sein; und die Gedankenbewegung müßte gewesen sein: ein himmlisches Wesen kann man eigentlich nicht werden, sondern muß man immer schon sein. Der Gedanke bewegt sich sozusagen in gerader Linie, oberhalb, unter Überspringung der irdischen Existenz, von der himmlischen Postexistenz auf eine himmlische Präexistenz zu. Die wirkliche Anwendbarkeit des Gedankens der Präexistenz, die gedankliche Verbindung nach unten und wieder nach oben zurück, vermittelte im allgemeinen die selbstverständliche

Vorstellung der hellenistischen Umwelt, daß einerseits Götter oder Göttersöhne zu den Menschen herabsteigen können und das auch hin und wieder tun und andererseits Propheten von sich behaupten können und das auch hin und wieder tun: ‚ich bin Gott‘ bzw. ‚ich bin Gottes Sohn‘, im speziellen aber das gnostische Erlöserschema, durch dessen Verbindung mit der bloßen Präexistenzidee die Präexistenzchristologie als wirkliche Konzeption erst stabil wird. Daß übrigens in ihrem Rahmen im allgemeinen der Ton viel mehr auf dem Kommen aus der Präexistenz, also auf dem Abstieg, als auf dem Wiederaufstieg liegt, ist darin begründet, daß für die Versetzung aus der irdischen Existenz in die himmlische die ältere Konzeption der Erhöhung schon vorgegeben war“ (206 f).

Ich halte diese religionsgeschichtliche Konzeption im Prinzip für zutreffend, wenn ich mir auch etwas stärkere historische Konturen wünschte.

Zu einer ganz anderen Ableitung der Präexistenzvorstellung in der Christologie kommt dagegen *Martin Hengel*. Hinter dem Titel seiner Untersuchung „Der Sohn Gottes“ verbirgt sich in Wahrheit die Frage nach dem Ursprung der Präexistenzchristologie, die, wie Phil 2,6–8 zeigt, bereits vor dem Jahr 50 in ausgeprägter Form vorgelegen haben muß, so „daß sich in jenem Zeitraum von nicht einmal zwei Jahrzehnten christologisch mehr ereignet hat als in den ganzen folgenden sieben Jahrhunderten bis zur Vollendung des altkirchlichen Dogmas“ (11). Das ist eine vorzügliche Problemstellung, welche Hengel freilich in wenig überzeugender Weise mit der Sohn-Gottes-Titulatur vermengt, die wir indessen vernachlässigen können.

Hengel leitet die Präexistenzvorstellung aus jüdischem Denken ab, das wir uns „um die Zeitwende nicht vielseitig genug vorstellen“ können. „Die einzigartige intellektuelle, immer neue Denkanstöße integrierende Begabung des Volkes wird schon in der Antike sichtbar“ (67).

Wenn Hengel in diesem Zusammenhang auf Ps 2,7 und darauf verweist, daß der Titel „Gottessohn“ dem palästinischen Judentum „nicht völlig fremd war“ (72), besagt dies für die Präexistenzvorstellung nichts, weil in allen genannten Fällen Aussagen über ein göttliches Wesen der so Genannten nicht angedeutet sind. Auch Henoch/Metatron, der nach Aussagen des 3 Hen zu Gott erhöht wird, zeigt keine Züge von Präexistenz (73 ff), die dem Jakob freilich in einem von Origenes zitierten Text, dem „Gebet Josephs“, zukommt. Aber daß ausgerechnet Hengel sich für seine These auf so späte (und zudem gnostisierende!) Texte beruft, kann man nur als paradox ansehen.

Zeitlich wie sachlich näher liegen die spätjüdische Vorstellung von der präexistenten Weisheit und entsprechende Spekulationen Philos. Hengel weist mit Grund auf diese Phänomene hin. Die notwendige Frage, ob etwa solche frühen Gedanken ihrerseits bereits partiell gnostischen Einfluß verraten, stellt Hengel allerdings nicht. Aber daß die jüdische Weisheitsspekulation etwas wesentlich anderes ist als eine Präexistenzchristologie, dh. als die Vorstellung von der Präexistenz eines irdischen Menschen, kann auch er nicht ganz übersehen. So endet der Überblick über die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen, die das Judentum für die Präexistenzchristologie bereithält, mit dem bemerkenswerten Hinweis auf „die Möglichkeit von ‚analogieloser‘ Inno-

tion“ (92), sofern die Präexistenzchristologie selbst, nicht einzelne ihrer Elemente in Frage stehen.

Die palästinische Urgemeinde habe sich auf Grund des Ostergeschehens und im Blick auf „das einzigartige Gottesverhältnis“ (99), die messianische Erwartung und das messianische Selbstbewußtsein Jesu zu ihm als dem zum Gottessohn *erhöhten* Messias bekannt — ein, wie Hengel meint, von den urchristlichen Texten gedeckter und keineswegs analogieloser Vorgang, der freilich die Präexistenzvorstellung noch nicht enthält.

Dazu heißt es dann: „Die Einführung des Präexistenzgedankens in die Christologie geschah . . . aus innerer Notwendigkeit“ (111 f; vgl. 105 f 113). Dafür nennt Hengel (106 ff) vier Bedingungen:

1. Das Bekenntnis zur Erhöhung führte zur Frage nach dem Verhältnis Jesu zu den anderen himmlischen Hypostasen.
2. Es mußte das Verhältnis der bisherigen Heilmittel, Tempeldienst und Tora, zu dem erhöhten Heilmittler durchdacht werden.
3. Dem endzeitlichen Bewußtsein der Urgemeinde gesellte sich notwendigerweise ein protologisches Interesse bei.
4. „Schließlich und endlich war der *Präexistenzgedanke* ein beliebtes Ausdrucksmittel, um die besondere Heilsbedeutung bestimmter Phänomene herauszustellen“ (108).

Ich vermag nicht zu sehen, daß auch nur eine dieser Bedingungen mit „innerer Notwendigkeit“ auf die Präexistenzchristologie drängte. Bei den Punkten 2 und 3 kann ich nicht einmal eine Beziehung erkennen: In welcher Ursprung setzenden Beziehung steht zB. das eschatologische Selbstverständnis der *Gemeinde* zu einer protologischen Gestalt der *Christologie*? Inwiefern kann die Ablösung des irdischen Tempeldienstes und des Toragehorsams die Präexistenzchristologie provozieren? Vor allem aber versucht Hengel gar nicht, seine vier Bedingungen an den einschlägigen neutestamentlichen Texten zu verifizieren. Das dürfte seinen Grund haben: Die für diese Texte bezeichnenden Elemente der Präexistenzchristologie (Offenbarung, Sendung, Erniedrigung, Schöpfungsmittlerschaft) begegnen in den genannten Bedingungen nicht, die Hengel zufolge mit innerer Notwendigkeit die Präexistenzchristologie begründeten, während umgekehrt Hengels Bedingungen in den Texten nicht reflektiert werden.

Während die von Hengel so hart attackierten Religionsgeschichtler ihre Thesen immerhin an Hand und auf Grund von Texten entfalten, übergeht Hengel selbst die zeitgenössischen Texte souverän. Prädikate zur Wertung dieser Verfahrensweise enthält sein Büchlein zur Genüge.

Zum textlichen Befund bedenke man nur folgendes.

Von unseren vier Evangelien kennen die drei synoptischen die Präexistenzvorstellung überhaupt nicht, von der das Johannesevangelium dagegen durch und durch beherrscht wird. Allein diese am Tage liegende Tatsache, daß in den breiten Strom der über Antiochien gelaufenen synoptischen Jesusüber-

lieferung die Präexistenzchristologie bis etwa zur Jahrhundertwende noch keinen Eingang gefunden hatte, widerlegt Hengels über den Texten schwebende Behauptung: „Das Problem der ‚Präexistenz‘ erwuchs so notwendigerweise aus der Verbindung von jüdischem Geschichts-, Zeit- und Schöpfungsdenken mit der Gewißheit der völligen Selbsterschließung Gottes in seinem Messias Jesus von Nazareth“ (113).

Bei Paulus herrscht ein ähnliches Verhältnis wie in unserem Vier-Evangelien-Kanon. Er selbst vertritt wie selbstverständlich die Präexistenzchristologie, die sich auch in einigen seiner historisch schwer einzuordnenden gnostisierenden Traditionen findet; vgl. zB. Gal 4,4; Phil 2,6–11; 1Kor 8,6; 2Kor 8,9. In den eindeutig hellenistisch-judenchristlichen bzw. noch palästinischen Formeln findet sich dagegen der Präexistenzgedanke nicht; vgl. zB. Röm 1,3f; 3,25f; 1Kor 15,3ff.

Wir haben es bei der Präexistenzchristologie also mit einer offensichtlich zwar sehr alten Anschauung zu tun, die aber nur *neben* der fundamentalen jerusalemisch-antiochenischen Tradition begegnet. Früh findet sie sich bereits bei Paulus, nicht aber in seinen antiochenischen Traditionen; sehr viel später und ohne ersichtlichen Zusammenhang mit Paulus bei Johannes. Der gnostisierende Kontext, in welchem sie bei Paulus wie bei Johannes erscheint, gibt der in Abschnitt V besprochenen religionsgeschichtlichen These recht, daß das Aufkommen der Präexistenzchristologie ursächlich mit der gnostischen Erlösvorstellung zusammenhängt.

Diese Einsicht führt freilich weiter zu der bereits gestellten Frage, woher diese gnostischen Elemente in der paulinischen Sprache und Vorstellung historisch-biographisch stammen, wenn — so kann diese Frage nun präzisiert werden — die antiochenische bzw. die hellenistische Theologie neben Paulus nach Ausweis der Synoptiker im übrigen auf die Amalgamierung mit der Präexistenzvorstellung verzichtet hat. Diese Frage, deren Beantwortung hier nicht in Angriff genommen werden kann, müßte mit Hilfe einer traditionskritischen Analyse des paulinischen Schrifttums untersucht werden.

VII.

Das Problem „Gnosis und Neues Testament“ stellt sich nicht nur bei der Frage nach gnostischen Einflüssen auf theologische Entwürfe des Urchristentums — bei dieser Frage gewinnt es freilich besondere theologische Brisanz —, sondern auch angesichts der Frage, ob gnostische Strömungen bereits in neutestamentlicher Zeit von der Christenheit bekämpft werden. Ist diese zweite Frage zu bejahen, kann das natürlich nicht ohne Bedeutung für die erste Frage sein: entsprechende Einflüsse könnte man dann jedenfalls nicht mehr mit der Behauptung verneinen, die gnostische Bewegung sei mit den Anfängen der neutestamentlichen Literatur noch nicht gleichzeitig gewesen.

Die Frage nach der Bekämpfung gnostischer Gruppen im Neuen Testament ist alt. Schon Irenäus behauptete, Johannes habe gegen Korinth geschrieben.

Seit im 17. Jahrhundert die ersten mandäischen Schriften in Europa bekannt wurden, gehört das Thema „Johannes und die Gnosis“ zu den Standardthemen der johanneischen Literaturgeschichte.

Polemik gegen gnostische Irrlehrer hat man mit Recht bald in den Pastoralbriefen gefunden, nachdem Schleiermacher 1807 die Echtheit des 1Tim bestritten hatte.

Am interessantesten und wichtigsten ist natürlich die Frage nach der Gegnerschaft in den frühesten Dokumenten des Neuen Testaments, den echten Paulusbriefen. Schon de Wette hielt es in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts für „nicht unmöglich, daß schon der Apostel die Keime der gnostischen Richtung entdeckt und bestritten hätte“ (Einleitung 1848, 5. Aufl., 309).

Das Tübinger Geschichtsbild Baur, das die Vielfalt der urchristlichen Erscheinungen auf den dürftigen Gegensatz von Judaisten und Paulinern reduzierte, drängte freilich solche und ähnliche Ansätze für lange Zeit zurück. Es hatte für Enthusiasten aller Art keinen Platz.

Das Tübinger Geschichtsbild ist heute definitiv überholt. An die Stelle der Baurischen These, Paulus müsse sich in seinen echten Briefen gegen Judaisten zur Wehr setzen, die eine systematische Konkurrenzmission durchführten, ist die vorherrschende Meinung getreten, bei den Gegnern in den Gemeinden des Paulus handle es sich um sehr verschiedene, voneinander unabhängige, oft ad hoc entstehende und verschwindende, mehr oder weniger häretische Gruppen unterschiedlicher Herkunft.

Daß zu diesen Gruppen auch ein gnostischer oder zumindest prägnostischer Kreis gehörte, wird im Blick auf die Situation in Korinth heute nur noch selten in Frage gestellt, sei es auch, daß man solche gnostisierenden Gegner nur im 1Kor, im 2Kor aber bereits wieder andere Gruppen bekämpft sieht. Mit einer Gnosis in Korinth rechnen außer Bultmann zB. Kümmel, Käsemann, Wilckens, Lührmann, Schottroff, Jervell, Winter, Vielhauer u. v. a., so daß sich in dieser Hinsicht ein begründeter Konsensus anzubahnen scheint²¹.

Ein solcher Konsensus ist eine ausreichende Grundlage für die These, daß eine (jüdische oder heidnische) Gnosis mit den Anfängen des Christentums zumindest gleichzeitig war, und damit zugleich zwingender Anlaß zu der immer zu erneuernden hermeneutischen Frage, ob auf einzelne urchristliche Texte, Begriffe, Gebräuche und Anschauungen von entsprechenden gnostischen Ansichten aus ein verdeutlichendes Licht fällt. Bei dieser Frage schließt sich der Zirkel, in dem die Probleme der gnostischen Gegnerschaft und des gnostischen Einflusses im Urchristentum miteinander – im Sinne kritischer Begegnung – umlaufen. Das Baurische Geschichtsbild ist überholt. Mir leuchtet freilich nicht ein, daß es auch einen wissenschaftlichen Fortschritt darstellt, wenn die Einheitlichkeit, mit welcher Baur die Gegner in den echten Paulus-

²¹ Hengel meint freilich: „Die nächste Parallele zu den Vorgängen in Korinth ist mE. immer noch der Bericht des Livius über den Bacchanalienskandal in Rom 186 v. Chr. (39,85 ff)“ (48).

briefen zeichnete, einem Konglomerat von ganz unterschiedlichen Strömungen gewichen ist, die unversehens alle paulinischen Missionsgebiete — jede aber jeweils nur ein bestimmtes Gebiet — verwirrten. Meine Bedenken betreffen nicht so sehr die faktische Undurchschaubarkeit und die historische Unwahrscheinlichkeit eines solchen Vorgangs, sondern viel mehr die Tatsache, daß die paulinische Argumentation selbst auf eine einheitliche Frontstellung verweist²², nämlich auf eine Konkurrenzmission jüdischer (eher als schon judenchristlich zu nennender) Gnostiker.

BEIHEFTE ZU »EVANGELISCHE THEOLOGIE«

VERKÜNDIGUNG UND FORSCHUNG

NEUES TESTAMENT

2/1976

21. JAHRGANG

CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN