

Poimandres.

Von

Otto Dibelius in Wittenberg.

Unter dem Titel „Poimandres“ hat R. Reitzenstein jüngst „Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur“ veröffentlicht, die mit so weittragenden Hypothesen in das Gebiet der urchristlichen und altchristlichen Forschung eingreifen, daß es dem Theologen nicht erspart werden kann, sich mit diesem Werke aufs eingehendste auseinanderzusetzen. Reitzensteins Resultate sind dahin zusammenzufassen, daß sich in Ägypten um die Wende unserer Zeitrechnung eine Poimandresgemeinde um das ägyptisch-gnostische Religionssystem eines Priesters gesammelt hat. Schriften dieser Gemeinde wirken im zweiten christlichen Jahrhundert bis nach Rom hinüber; der Hirt des Hermas hat eine solche Lehrschrift benutzt, die uns noch heute — wenn auch überarbeitet — vorliegt. Im Laufe des 3. Jahrhunderts geht die Gemeinde wieder in dem größeren Kreise der Hermesgemeinden auf. Die große hermetische Literatur, zu der die Poimandresschriften gehören, erschließt uns überhaupt erst das Verständnis der damaligen jüdischen und christlichen Gedankenwelt, vor allem der Systeme Philos, des vierten Evangelisten und des Valentin. Eine Prüfung dieser Ergebnisse erscheint um so notwendiger, als die erste seither erschienene Arbeit über Hermas ¹ das Gewicht der Gründe Reitzensteins anerkennt, ohne freilich für oder wider

1) Heinrich Weinel im „Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen“, herausgeg. von E. Hennecke, Tübingen 1904, S. 322 f.

Stellung zu nehmen. Grundlegend für die Würdigung jener Schriften ist die Frage nach der zeitlichen Ansetzung. Ihr wenden wir uns zunächst zu.

1.

Die Sammlung hermetischer Schriften, der Reitzensteins Arbeit gilt, „besteht aus achtzehn voneinander unabhängigen Stücken, die verschiedenen theologischen Systemen und ... sehr verschiedenen Zeiten angehören. Dennoch nimmt mehrfach die Einleitung eines Stückes auf das unmittelbar Vorausgehende Bezug, freilich nur in oberflächlicher und dem Sinne selten genügender Weise. Das zeigt, daß diese Stücke später planmäßig zu einem Corpus verbunden worden sind“. Eine Benutzung dieser Sammlung als solcher läßt sich nirgends nachweisen. Nur bei Stobäus kehren Stücke daraus wieder, und vielleicht haben wir am Eingang des VI. (VII.) Stückes einen Hinweis auf eine in lateinischer Bearbeitung erhaltene Lehrschrift des Asklepius, die Laktanz erwähnt, vielleicht auch zitiert. Wenn Tertullian, Athenagoras und Hippolyt für die Peraten, den Namen Hermes Trismegistos bzw. Schriften unter diesem Namen bezeugen, so beweist das nur eine gewisse Verbreitung der theologischen Hermesliteratur; für unsere besonderen Schriften bringt uns das nicht wesentlich weiter. Reitzenstein versucht infolgedessen, auf andere Weise eine sichere Datierung zu ermöglichen.

Das letzte Stück der Sammlung bildet eine Kaiserrede, von der freilich nur Anfang und Mitte erhalten ist. Ort der Abfassung ist augenscheinlich Alexandrien; christlichen Herrschern kann sie nicht gelten. Da nun mehrere Kaiser angedet zu sein scheinen, die miteinander in Eintracht leben, da siegreiche Kriege gegen die Barbaren und ein nunmehr friedlicher Zustand vorausgesetzt werden, so schließt Reitzenstein auf die Zeit Diokletians. Nicht zufällig steht diese Lobrede am Schluß des Corpus; sie soll zeigen, daß die ägyptisch-mystische Religion notwendig zur höchsten Loyalität gegen den Herrscher führe. Da endlich innerhalb des Corpus verschiedene Überarbeitungen zu bemerken sind, so ergibt sich der Schluß, daß die Mehrzahl dieser Schriften

im 2. Jahrhundert nach Christus entstanden, später überarbeitet, vereinigt und zur Zeit Diokletians den Kaisern überreicht worden sind.

Allein dieser Schlufs ist unhaltbar. Die Lobrede auf die βασιλεῖς ergeht sich in ganz allgemeinen Sätzen und ermangelt aller konkreten Züge. Zur Not läfst sich aus ihr auf eine Zeit des Friedens und auf siegreiche Kriege gegen die Barbaren schliessen. Nicht einmal das läfst sich ausmachen, ob der Verfasser wirklich an mehrere gegenwärtig regierende Könige oder Kaiser denkt. Auf Diokletian schliesst Reitzenstein von einer Stelle aus, deren Verständnis zum mindesten zweifelhaft ist: οὐκ ἔστιν οὖν ἐκεῖσε πρὸς ἀλλήλους διαφορά, οὐκ ἔστι τὸ ἀλλοπρόσαλλον ἐκεῖσε, ἀλλὰ πάντες ἐν φρονούσι, μία δὲ πάντων πρόγνωσις, εἷς αὐτοῖς νοῦς, μία αἰσθησις δι' αὐτῶν ἐργαζομένη· τὸ γὰρ εἰς ἀλλήλους φίλτρον ἔρωσ ὁ αὐτός, μίαν ἐργαζόμενος ἀρμονίαν τῶν πάντων. Vor diesen Sätzen ist eine Lücke im Texte. Selbst für den Fall, daß diese Stelle von der Einheit der göttlichen Wesen und Mächte zu verstehen sein sollte — es bleibt ein großer Anstofs, daß in einer Rede, die nur von „Gott“, dem unermesslich mächtigen und unermesslich hohen Vater, handelt, plötzlich, ohne Vermittelung zum Vorhergehenden und Folgenden, von einer Vielheit der göttlichen Wesen gesprochen sein soll —, selbst für diesen Fall liegt nicht der geringste Anlaß vor zu der Vermutung, daß dieser ganze Lobpreis im Hinblick auf die Kaiser geschrieben sei: „Das erweckt den Eindruck, daß auch auf Erden mehrere nicht völlig gleichgestellte Herrscher den einen überragenden umgeben, geeint durch die bei allen gleiche Liebe zu ihm“ (S. 207f.). Von einer Ungleichheit der Mächte, von einem überragenden Gott, den die anderen umgeben, ist an der Stelle schlechterdings nicht die Rede, nachdem Reitzenstein selbst die Worte ὁ πατήρ nach εἷς αὐτοῖς νοῦς als Zusatz ausgeschieden hat; geht der Satz auf die Gottheiten, so kann sich der ἔρωσ ὁ αὐτός nur auf die Liebe der einzelnen zueinander beziehen. Mag also die zeitliche Ansetzung zu Recht bestehen — wir halten sie aus den übrigen angeführten Gründen für nicht ganz unwahrscheinlich —, so ist doch

Reitzensteins Behauptung durch nichts zu begründen, daß die Rede als eine Art Widmung an Diokletian und seine Mitregenten angesehen werden müsse, ja daß sie mit den vorausgehenden Stücken überhaupt organisch verbunden sei.

Denn auch davon kann keine Rede sein, daß dies Stück erweisen solle, wie „die ägyptisch-mystische Religion notwendig zur höchsten Loyalität gegen den Herrscher führt“, wie „das Preisen des Herrschers die notwendige Vorübung und Ergänzung des Preises Gottes“ sei (S. 207). Die Rede preist die βασιλείς (bzw. den βασιλεύς) als erhabene Wesen, als Abbilder Gottes, die von Gott ihr Scepter empfangen haben. Weil dem so ist, so schickt es sich, erst die Gottheit zu preisen und dann zum Lobe des Herrschers hinabzusteigen, und wiederum — aber das wird nur einmal angedeutet — sich im Lobpreise des Herrschers zu üben für den des Gottes. Von einer Tendenz dieser Verknüpfung und damit von einer Tendenz der ganzen Rede läßt sich meines Erachtens auch nicht eine Spur entdecken. Und damit fehlt jeder Anlaß, ihre Stellung am Schluß des Corpus aus politischer, redaktioneller Absicht zu erklären. Was die Kaiserrede mit den übrigen Schriften verbindet, ist außer der für uns nicht mehr in ihren Motiven durchschaubaren Überlieferung nur die gemeinsame, allgemeine Gottesanschauung, aber keinerlei redaktionelle Tendenz. Wann die Rede zu dem übrigen Corpus hinzugetreten ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Von ihr aus auf die Abfassungszeit der vorhergehenden Schriften zu schließen, ist daher unzulässig; diese müssen selbständig untersucht werden.

Uns interessieren nicht alle Stücke der Sammlung, sondern nur zwei, die sich nach Form und Inhalt von den übrigen abheben und bei denen man bisher Spuren christlichen oder neuplatonischen Einflusses wahrzunehmen glaubte. Es sind das die erste und die dreizehnte (vierzehnte) Schrift, von Reitzenstein als eigentlicher Poimandres und als jüngere Poimandresschrift bezeichnet. Diese beiden Stücke sucht Reitzenstein chronologisch festzulegen durch die Behauptung, daß der Hirt des Hermas eine ältere und ausführlichere Fassung der ersten Schrift, des Poimandres, benutzt habe.

Sehen wir uns seine Gründe näher an!

Die Mandate, der zweite Teil des Hermas, werden in der fünften Vision folgendermaßen eingeführt: Προσευξαμένου μου ἐν τῷ οἴκῳ καὶ καθίσαντος εἰς τὴν κλίνην εἰσηλθὲν ἀνὴρ τις ἔνδοξος τῆ ὕψει, σχήματι ποιμενικῷ, περικείμενος δέριμα αἴγειον λευκὸν καὶ πήραν ἔχων ἐπὶ τῶν ὤμων καὶ ῥάβδον εἰς τὴν χεῖρα. καὶ ἠσπάσατό με κἀγὼ ἀντησπασάμην αὐτόν. καὶ εὐθὺς παρεκάθισέν μοι καὶ λέγει μοι· „ἀπεστάλην ὑπὸ τοῦ σεμνοτάτου ἀγγέλου, ἵνα μετὰ σοῦ οἰκῆσω τὰς λοιπὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου“. ἔδοξα ἐγὼ ὅτι πάρεστιν ἐκπειράζων με καὶ λέγω αὐτῷ· „σὺ γὰρ τίς εἶ; ἐγὼ γάρ“, φημί, „γινώσκω ᾧ παρεδόθην“. λέγει μοι· „οὐκ ἐπιγινώσκεις με;“, „οὐ“, φημί. „ἐγώ“, φησίν, „εἰ μὴ ὁ ποιμὴν, ᾧ παρεδόθης.“ ἔτι λαλοῦντος αὐτοῦ ἠλλοιώθη ἡ ἰδέα αὐτοῦ, καὶ ἐπέγγων αὐτόν, ὅτι ἐκεῖνος ἦν, ᾧ παρεδόθην.

Ganz ähnlich beginnt der Poimandres:

Ἐννοίας μοί ποτε γενομένης περὶ τῶν ὄντων καὶ μετεωροσθείσης μοι τῆς διανοίας σφόδρα, κατασχεθεισῶν μου τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων, καθάπερ οἱ ἕπην βεβαρημένοι ἐκ κόρου τροφῆς ἢ ἐκ κόπου σώματος, ἔδοξά τινα ὑπερμεγέθη μέτρῳ ἀπεριορίστῳ τυγχάνοντα καλεῖν μου τὸ ὄνομα λέγοντά μοι· „τί βούλει ἀκοῦσαι καὶ θεάσασθαι καὶ νοῆσας μαθεῖν καὶ γνῶναι;“ φημί ἐγώ· „σὺ γὰρ τίς εἶ;“ „ἐγὼ μὲν“, φησίν, „εἰ μὴ ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς ἀθθεντίας νοῦς. οἶδα δὲ βούλει καὶ σύνειμί σοι πανταχοῦ“. φημί ἐγώ· „μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γνῶναι τὸν θεόν. τοῦτο“, ἔφη, „ἀκοῦσαι βούλομαι“. φησίν ἐμοὶ πάλιν· „ἔχε νῦν σῶ ὅσα θέλεις μαθεῖν, κἀγὼ σε διδάξω“. τοῦτο εἰπὼν ἠλλάγη τῆ ἰδέα καὶ εὐθέως πάντα μοι ἤνοικτο ὁππῆ καὶ ὁρῶ θεῶν ἀόριστον, φῶς δὲ πάντα γεγενημένα εὐδίον τε καὶ ἰλαρόν.

Dafs zwischen diesen beiden Einleitungen Übereinstimmungen vorhanden sind, die die Annahme irgendwelcher literarischer Beziehungen nahe legen, läfst sich nicht bestreiten. Reitzenstein trifft den springenden Punkt: „Nicht dafs der offenbarende Geist unerkant zu dem sinnenden Propheten tritt, gefragt wird, wer er denn sei, und sich dann

verwandelt; nicht dafs er versichert, immer bei dem Propheten zu sein oder bei ihm bleiben zu wollen, sondern dafs er bei dem Heiden sich als den Menschenhirten, bei dem Christen sich als den Hirten dieses Menschen vorstellt, ist das Entscheidende“ (S. 12). Dafs der Poimandres nicht den Hirten benutzt hat, sondern dieser den Poimandres, ergibt sich aus dem Motiv der Verwandlung. „Bei dem Christen ist es eine ganz sinnlose Maskerade; bei dem Heiden ist es selbstverständlich, dafs der *Noûs*, der ja das Licht ist, seine kosmische Erscheinungsform wieder annimmt“ (S. 13).

Allein trotz dieser Argumente bleibt Reitzensteins Behauptung unwahrscheinlich.

Schon die eine Tatsache würde hinreichen, sie zu stürzen, dafs sich von dem ganzen Inhalt der Poimandresschrift bei Hermas nicht das geringste nachweisen läfst. Hätte Hermas, der in der Literatur offenbar nicht sonderlich bewandert ist, mag man von seiner Person denken wie man will, den Poimandres gekannt, so hätte sich seine Apokalypse etwa nach Art der Ascensio Iesaiiae gestaltet; hätte er von dem Anthropos gelesen, der den Himmel zerreißt, von dem Wort Gottes, das an die Welt erging: *αὐξάνεσθε ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθε ἐν πλήθει πάντα τὰ κτίσματα καὶ δημιουργήματα· καὶ ἀγνωρισάτω ὁ ἔννονος ἄνθρωπος ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον* (§ 18), so müßten wir eine Spur davon bei ihm zu finden erwarten.

Aber auch die Gestalt des Menschenhirten, wie sie uns in den beiden Schriften entgegentritt, birgt eine Reihe disparater Züge, die dem Gleichklang des Namens und der Worte die Beweiskraft nehmen. Zunächst handelt es sich im Poimandres gar nicht eigentlich um einen Hirten: „Poimandres“ ist Name und Idee, nicht eine Figur. Was der Prophet schaut, ist eine gar nicht mehr bestimmbare Erscheinung (*ἔδοξά τινα ὑπερμεγέθη μέτρῳ ἀπεριορίστῳ τυγχάνοντα καλεῖν μου τὸ ὄνομα*), die seinen Namen ruft. Es ist der *Noûs*, der am Schluß der Offenbarung seine Aufgabe in die Worte zusammenfaßt: „Ich selbst, der Nus, bin bei den Heiligen, Guten, Reinen, Barmherzigen und bei den Frommen, und meine Gegenwart wird zur Hilfe, und alsbald er-

kennen sie alles und versöhnen den Vater in Liebe, und sie danken in Lob und Preis, in Liebe auf ihn gerichtet.“ Es ist also nur eine persönlich gewandte Vorwegnahme dessen, was der ganzen Menschheit verkündet werden soll, wenn der Nus schon zu Anfang auf die Frage des Propheten: „Wer bist denn du?“ mit den Worten erwidert: „Ich bin der Poimandres . . . und bin bei dir allenthalben.“ Und wie jene allgemeine Gegenwart des Nus bei den Frommen als ein geistiger Schutz vom Himmel her gedacht ist, so bleibt auch bei der Offenbarung der Nus-Poimandres durchaus in der Sphäre des Himmels. Will man neutestamentliche Parallelen herbeiziehen, so bietet für die Offenbarung das Erlebnis des Paulus vor Damaskus ein formales Analogon; für die Aufgabe des Nus-Poimandres kann selbst der johanneische Gedankenkreis vom guten Hirten nicht ohne weiteres verwertet werden; die beste sachliche Parallele bietet noch das Abschiedswort Math. 28, 20: „Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt.“

Ganz anders bei Hermas. Ein Hirt tritt in sein Haus, setzt sich zu ihm aufs Bett und gibt sich ihm zu erkennen als „der Hirte, dem er übergeben sei“, d. h. nicht als allgemeinen Schutzhirten der Frommen, sondern als den persönlichen Schutz- und Offenbarungsendel des Hermas. So bleibt er auch im Folgenden keineswegs in himmlischer Klarheit und Ferne, dem Menschen nur im Zustand der Verzückung sichtbar, sondern er steigt immer wieder zur Erde herab, unterredet sich mit Hermas — kurz, er spielt die Rolle des führenden Engels, die von den Apokalypsen der vorchristlichen Zeit bis zur divina comedia eine beliebte Einkleidungsform der Offenbarung gewesen ist. Reitzensteins Behauptung (S. 230): Die Worte *προσευξαμένου μου ἐν τῷ οἴκῳ καὶ καθίσαντος εἰς τὴν κλίνην εἰσῆλθεν ἀνὴρ τις* wie die Verkündigung: *ἀπεστάλην, ἵνα μετὰ σοῦ οἰκήσω τὰς λοιπὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου* erinnern durchaus an die *λήψις δαίμωνος*“, d. h. an den Zauber, durch den man sich einen *δαίμων πάρεδρος* gewinnt, ist eben dieser Aufgabe des Hirtenengels und dem nüchternen Charakter der ganzen Schrift gegenüber unhaltbar.

Nun aber die Figur des Hirten! So viel ist sicher, daß Hermas sie nicht frei erfunden hat, ebenso sicher aber auch, daß sie nicht dem Poimandres entlehnt ist. Denn wo ist dort, von dem bloßen Namen abgesehen, von einem Hirten die Rede? Wie geläufig dem Hermas die Vorstellung vom Hirten ist, der die Menschen weidet, zeigt das sechste Gleichnis, wo der Hirt dem Hermas „die Hirten der Schafe“ zeigt, einen fröhlichen und einen wilden, großen Hirten mit einer Herde, die nachher als der Engel der Schwelgerei und des Betrugs und als der Engel der Strafe erklärt werden. Auch hier also Engel als Hirten — auch hier der eine in derselben typischen Hirtenkleidung wie der Schutzengel des Hermas: „ein weißes Ziegenfell hatte er umgeschlagen, einen Ranzentrug er auf den Schultern und einen sehr schweren Stab . . . in den Händen“ (Sim. VI, 2, 5). Endlich ist im neunten Gleichnis an einer wohl nicht ganz unversehrten Stelle (31, 4—6) von Hirten die Rede, mit deren Schafen Menschen gemeint sind; und zwar sind sowohl die Gemeindeführer als der Hermasengel als Hirten bezeichnet. Der Hirtentypus in theologischer Darstellung ist also dem Hermas wohl bekannt. Gewiß ist von dem Hirten der Schafe, der rein allegorisch gemeint ist, bis zu dem Hirten, der mit Hermas verkehrt, noch ein Weg; aber dieser Weg ist nicht weiter als der andere vom Nus-Poimandres zum Engel-Hirten des Hermas.

Woher diese Hirtenfigur stammt, läßt sich nicht in kurzen Worten sagen. Daß sie uns im Lande der Katakomben mit ihren Hirtenbildern begegnet, ist wohl nicht zufällig, und die Katakombenbilder wiederum sind schwerlich originale Schöpfungen des Christentums, etwa lediglich auf Grund von Luk. 15, Joh. 10 und Ps. 23 erwachsen, sondern haben, so sehr das auch immer noch bestritten wird, ihre Geschichte, die bis in hermetische und orphische Vorstellungskreise zurückreicht; vielleicht daß auch die Figur des Poimandres irgendwie in diese Geschichte einzustellen ist. Denn viel problematischer als die Hirtengestalt im Hermas scheint mir der Poimandres selbst zu sein. Was es mit der „Poimandresgemeinde“ auf sich hat, werden wir später untersuchen. So viel sei aber schon hier bemerkt, daß uns keine Schrift

über Wesen und Art dieser Figur Aufschluß gibt. Wir begegnen dem Poimandres nur noch im XIII. (XIV.) Stück unserer Sammlung und bei Zosimus (um 400); aber dort wird nur je einmal der Name genannt, Näheres erfahren wir nicht. Und in der Poimandresschrift selbst wird er bald mit dem Nus identifiziert, bald von ihm unterschieden, so daß wir ein klares Bild nicht gewinnen. Vermutlich ist der Poimandres einmal eine ganz bestimmte Gestalt gewesen; in der vorliegenden Schrift ist er es nicht mehr, und es ist eine sehr schwierige Annahme, daß die konkrete, fest umrissene Hirtenfigur des Hermas von hier aus irgendwelche Beeinflussung sollte erfahren haben.

Der verschwommene Charakter des Poimandres-Nus macht es auch unmöglich, aus dem Motiv der Verwandlung irgendein Argument für Reitzensteins Behauptung herzuleiten. Zunächst ist es nicht richtig, daß die Verwandlung des Hirten bei Hermas eine „sinnlose Maskerade“ sei. Hermas kennt seinen Schutzengel, d. h. er hat seine überirdische Gestalt irgendwann gesehen. In dem Hirten, der zu ihm hereintritt, kann er den Schutzengel nicht wiedererkennen und beantwortet deshalb seine Frage: „Kennst du mich nicht?“ mit einem ungläubigen „Nein!“ Der Hirt kann seine Identität mit dem Schutzengel nur dadurch erweisen, daß er jene dem Hermas bekannte Lichtgestalt annimmt. Jetzt erkennt ihn dieser. Die Verwandlung ist also ebenso ausreichend motiviert und erfüllt ihren Zweck in derselben Weise, wie etwa die der Athene bei der ersten Begrüßung des Odysseus auf dem Boden von Ithaka. Mit größerem Rechte könnte man den Vorwurf zurückgeben: Was ist die Verwandlung des Poimandres anders als eine „sinnlose Maskerade“, d. h. ein Motiv, das früher einmal eine Bedeutung gehabt hat, in der vorliegenden Gestaltung des Ganzen aber zwecklos und unklar ist? Der Erkennung dient sie nicht. Der „Prophet“ glaubt von Anfang an, was die Erscheinung ihm sagt. Und wenn es auch an sich „selbstverständlich ist, daß der Nus, der ja das Licht ist, seine kosmische Erscheinungsform wieder annimmt“, so bleibt doch die Bedeutung dieses Aktes um so mehr dunkel, als ja der Prophet die folgende Offen-

barung nicht eigentlich im Licht-Nus sieht, sondern der Poimandres-Nus sich von diesem Licht wieder differenziert und mit ihm in derselben Weise redet wie zuvor.

Es erübrigt nur noch, auf die Gründe allgemeinerer Art hinzuweisen, die die Annahme einer Benutzung der Poimandresschrift durch Hermas verbieten.

Der Poimandres stammt aus Ägypten. Dafs Ägypten unter den Provinzen des römischen Reiches eine Sonderstellung einnahm, dafs es nicht dem Senat, sondern nur dem Kaiser selbst unterstand, und dafs z. B. den Senatoren das Betreten des Landes untersagt war, ist bekannt, wird aber für die Kulturgeschichte des Imperiums nicht immer genügend berücksichtigt. Was Mommsen (Röm. Gesch. V, 591f.) für Alexandria so schlagend dartut, dafs der Einfluß seiner geistigen Kultur auf die übrige Welt in rapidem Sinken begriffen war, seit die Stadt des Hofes entbehrte, das gilt ebenso und in noch höherem Mafse von dem ägyptischen Hinterland, aus dem allem Anschein nach die umfangreiche, namenlose Literatur der ägyptisch-gnostischen Religionen geboren ward, das wohl auch als die Heimat unserer Schrift anzusehen ist. Die grofse Verbreitung des Isiskultes ist kein Argument dagegen, denn der Grund dazu ist um Jahrhunderte früher gelegt worden und die Nachrichten des Tertullian und des Minucius Felix über die Verehrung der ägyptischen Gottheiten in Rom sind nur auf Grund dieser langen Geschichte verständlich. Aber auch bei der Verbreitung des Isiskultes handelt es sich um religionsgeschichtliche, nicht um literarische Zusammenhänge. Es sollte doch zu denken geben, dafs sich ein merkbarer Einfluß der ägyptischen Zauberpapyri auf aufserägyptisches Land nicht nachweisen läfst, dafs gerade in Ägypten die erste Geschichte des Christentums dunkel bleibt, dafs überhaupt ein Einfluß Ägyptens auf Rom innerhalb der christlichen Literaturgeschichte nur ganz selten nachweisbar ist. Die stärksten Gründe müßten beigebracht werden, sollten wir literarische Abhängigkeit eines schlichten römischen „Gelegenheitsschriftstellers“ von einer ägyptischen Schrift annehmen. Was Reitzenstein anführt, sind keine zwingenden Gründe; anderes aber läfst sich nicht

anführen. Infolgedessen ist die Hypothese, daß Hermas den Poimandres benutzt habe, abzulehnen. Die Verwandtschaft zwischen beiden ist religionsgeschichtlich, nicht literargeschichtlich zu erklären.

Noch eine Einzelheit sei gleich hier nachgetragen. Reitzenstein sucht die oft besprochene und noch nicht geklärte Tatsache, daß Hermas im neunten Gleichnis vom Bußengel nach Arkadien geführt wird, durch einen Hinweis auf die hermetische Religion verständlich zu machen. Es wäre zwar keine direkte, immerhin aber eine indirekte Stütze für seine These, wenn sich erweisen ließe, daß Hermas überhaupt von Gedanken der Hermesliteratur beeinflusst wäre. Und gerade an dieser Stelle, die sich aus dem geläufigen Gedankenmaterial des Hermas und der anderen christlich-römischen Schriften nun einmal nicht kurzerhand erklären läßt, würde der Kirchenhistoriker für jeden Aufschluß dankbar sein. — Reitzenstein sagt (S. 33): „Das Führen auf einen Berg ist die übliche Form der christlichen Offenbarungsliteratur, die Wahl gerade Arkadiens aber mehr als befremdlich, da ja der Verfasser in Rom lebt und sonst bei Rom oder Kumä seine Visionen sieht. Nun bezeugt der Eingang des XIII. bzw. XIV. Kapitels des Poimandres, daß auch in der hermetischen Literatur derartige Situationsschilderungen vorkamen; eine Unterhaltung beim Niederstiege von einem Berge war in einem *Γενικός λόγος* berichtet; ob ihr eine Vision vorausging, ist nicht zu sagen. Daß Hermaes auch in seiner Heimat Arkadien erscheint, kann nicht befremden. Berufen sich doch z. B. die Naassener auf das Kultbild von Kyllene, und haben doch ‚christliche‘ Gemeinden im zweiten Jahrhundert Christus unter dem Symbol des Phallus, also entsprechend jenem Kultbild, verehrt. Aus Arkadien war gerade der ägyptische Hermes nach griechischer Auffassung gekommen; es ist durchaus möglich, daß sie in solchem Einzelzuge die hermetische Literatur beeinflussten.“ Mit anderen Worten: sicher ist nur aus der Quelle von Cicero, *De nat. deor.* III, 56, daß nach griechischer Tradition der ägyptische Hermes aus Arkadien stammt, und ferner daß einige an der Peripherie des „Christlichen“ stehende

Gemeinden zum Kultbild von Kyllene Beziehungen haben. Alles andere ist Hypothese. Vor allem schwebt die Möglichkeit, daß jene griechische Tradition auf die hermetische Literatur gewirkt haben kann, gänzlich in der Luft. So kann ich nicht einsehen, daß die fragliche Stelle bei Hermas durch den Hinweis auf die Hermesreligion verständlicher geworden wäre. Daß die Nennung Arkadiens irgendwie mit griechischen Vorstellungen von der sagenhaften und wunderbaren Heiligkeit jenes Landes zusammenhängen muß, ist klar; weiter sind wir auch durch Reitzenstein nicht gekommen.

2.

Die erste, eigentliche Poimandresschrift ist nicht aus einem Guß; das hat auch Reitzenstein gesehen. Vor allem scheidet er die §§ 6^b—8, die einen zweiten Schöpfungsbericht enthalten, der zu dem ersten gar nicht paßt, als Interpolation aus, nimmt ferner in den §§ 13 und 24—26 Interpolationen an, ohne hier jedoch die beiden Rezensionen scharf voneinander sondern zu können. Daß die genannten Stellen Einschübe und Überarbeitungen enthalten, ist zuzugeben; Reitzenstein irrt jedoch m. E. in der Annahme, daß nach deren Beseitigung ein reinlicher Text zurückbleibe.

Die bedeutsamste Unebenheit im Text ist die, daß zu Anfang des Stückes der Nus als höchster Gott, als „der Gott“ auftritt, während in der späteren Darstellung „Gott“ vom Nus deutlich als der Höhere unterschieden wird. Zu Anfang ist der Nus *ὁ Θεός* (§ 9), *ὁ σὸς Θεός* (§ 6^a), *πατήρ Θεός* (§ 6^e), *ὁ πάντων πατήρ* (§ 12), er ist *ζωὴ καὶ φῶς* (§§ 9 und 12), von ihm stammt der *ἄνω Ἄνθρωπος* (§ 12); später wird genau dasselbe von dem höchsten Gott ausgesagt; von ihm stammt der *Ἄνθρωπος*, er ist *ὁ πατήρ τῶν ὄλων, φῶς καὶ ζωὴ ἐστὶν ὁ Θεός καὶ πατήρ, ἐξ οὗ ἐγένετο ὁ ἄνω Ἄνθρωπος* (§ 21); der Nus, der mit dem Propheten redet, der bei den Heiligen und Reinen sein will, ist augenscheinlich ein ihm untergeordnetes Wesen (§§ 21ff.). Das ist auch Reitzenstein nicht entgangen. Er bemerkt zu einer vorhergehenden Stelle (§ 18): „Wer hier ‚der Gott‘ ist, wird nicht gesagt; daß der *Νοῦς* von sich selbst berichtet *ὁ δὲ*

θεός εὐθεός εἶπεν ἀγίῳ λόγῳ, war von vornherein undenkbar und ist durch den Wortlaut der Überlieferung des Folgenden (φησὶ γὰρ ὁ θεός) widerlegt. Ein Urgott, der dem Νοῦς vorausliegt, muß hier eingreifen“ (S. 50, Anm. 3). Und zum Folgenden: „Im Leben des Menschen wirken zwei Mächte‘ der Νοῦς, der von jetzt an durchaus Diener ‚des Gottes‘ ist, und der τιμωρὸς δαίμων“ (S. 51). So kurz läßt sich aber meines Erachtens diese Tatsache nicht abtun; denn unmöglich kann eine Kosmologie in Ordnung sein, die sich in der Hauptsache, in der Frage nach dem höchsten Gott, selbst widerspricht.

Der wunde Punkt muß zu Anfang gesucht werden. Von § 13 an liest sich alles glatt unter der Voraussetzung eines Systems, das einen höchsten Gott an den Anfang des Geschehens setzt und den Nus-Poimandres nur als Offenbarungs- und Schutzgottheit kennt. Fragwürdig ist dagegen schon der Übergang von § 6^a zu 9, nachdem die §§ 6^b—8 als Interpolation entfernt sind. Zwar ist Reitzenstein der Meinung, daß sich die Worte ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός ἀρρηρόθηλος ὢν „lückenlos an den Hauptteil schliesen“ (S. 39); allein was der Anfang gebracht hat, war eine Vision, die im Zwiegespräch erklärt wird; was in § 9 folgt, ist eine lehrhafte Auseinandersetzung, in der nichts mehr geschaut wird, die auch keine Vision voraussetzt. Was Reitzenstein für das Folgende zugesteht, gilt schon für diese Stelle: es ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß der Nus von sich selbst berichtet: ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρηρόθηλος ὢν, ζῶν καὶ φῶς ἐπάρχων. . . . Ferner war bisher noch nicht die Rede davon, daß der Nus ζῶν καὶ φῶς sei; nur daß er das Licht sei, das der Prophet geschaut hatte, war gesagt, der Begriff der ζῶν steht erst in der dazwischengeschobenen Interpolation. Und endlich: ist der mannweibliche Nus, der den Demiurgen emanirt, wirklich identisch mit dem Poimandres-Nus der Einleitung, der durch die Verwandlung in das Licht „seine kosmische Erscheinungsform wieder angenommen hatte“? Mir scheint zwischen den beiden Berichten eine Kluft zu liegen, die gegenwärtig durch die Interpolation verdeckt ist, die sich aber sofort wieder auftut, wenn diese

entfernt ist. Auch im Folgenden wird die Anfangsvision nirgends vorausgesetzt; ja, der Bericht widerspricht vielmehr der dort geschauten Trennung der oberen Elemente — $\pi\upsilon\rho$ und $\acute{\alpha}\eta\rho$ — von den unteren — $\gamma\eta$ und $\epsilon\delta\omega\rho$. Denn bei der Entstehung der Tiere werden Luft, Wasser und Erde als $\kappa\alpha\tau\omega\gamma\epsilon\rho\eta$ $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\alpha$ zusammengefaßt; und dieser Bericht ist zu eindeutig, als daß hier „zwei Fassungen durcheinander gewirrt“ sein könnten (S. 47). Und wenn der Demiurg als $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ $\pi\upsilon\rho\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ bezeichnet wird, so ist es gewiß nicht das Nächstliegende, $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ mit $\acute{\alpha}\eta\rho$ als dem zweiten Weltelemente zu identifizieren, wie Reitzenstein tut, um den Unterschied auszugleichen. Wenn zu Anfang $\acute{\alpha}\eta\rho$ gebraucht war und im Folgenden wieder von $\acute{\alpha}\eta\rho$ die Rede ist, so würden wir den gleichen Terminus auch hier erwarten. „Feuer und Geist“ bedeutet eben etwas anderes als die beiden oberen Weltelemente, wie ein Blick auf das Neue Testament zur Genüge zeigt. Ist dem aber so, dann liegen in den §§ 5 und 11 zwei voneinander völlig verschiedene Anschauungen von der Welt und ihren Elementen vor, so daß sich auch von hier aus die Unvereinbarkeit beider Stücke ergibt.

Allein die Ablösung der Einleitungsvision (§ 1—6^a) löst das literarische Problem noch nicht. Denn nun enthalten noch die §§ 9—12, die mit dem folgenden einheitlichen Bericht eng verbunden sind, jene Vorstellung vom Nus als dem höchsten Gott, die sie von dem Hauptbericht trennt und mit der Einleitung verknüpft. Hier eine genaue Quellscheidung vorzunehmen, halte ich für aussichtslos. Es genügt die Feststellung, daß Vision und Hauptdarstellung ursprünglich nicht beieinander gestanden haben, so daß literarische Beziehungen der Einleitung für Alter und Herkunft des Hauptteiles nichts zu besagen brauchen und umgekehrt, so daß auch der dort erzählte Vorgang mit dem Inhalt der folgenden theologischen Darstellung an und für sich nicht in irgendwelcher inneren Verbindung zu stehen braucht.

Kann man für den folgenden Teil des Stückes, die eigentlichen Welterklärungen, den Aufstellungen Reitzensteins, der wiederum einige Interpolationen feststellt, im großen und

ganzen beistimmen, so fordert doch der Schluß die literarische Kritik von neuem heraus. Dieser Schluß enthält eine Predigt des Propheten an die auf seinen Ruf zusammenströmenden Menschen und — wenigstens andeutungsweise — einen Bericht über die Gründung einer Gemeinde. Schließlich, am Abend, gehen die Leute wieder nach Haus. Und nun fährt der Poimandres fort: *ἐγὼ δὲ τὴν εὐεργεσίαν τοῦ Ποιμάνδρου ἀνεγραψάμην εἰς ἐμαντόν, καὶ πληρωθεὶς ὧν ἤθελον ἐξηφράνθην. ἐγένετο γὰρ ὁ τοῦ σώματος ἕπνος τῆς ψυχῆς νῆψις, καὶ ἡ κάμνσις τῶν ὀφθαλμῶν ἀληθινὴ δρασις, καὶ ἡ σιωπὴ μου ἐγκύμων τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ ἡ τοῦ λόγου ἐκφορὰ γενήματα ἀγαθῶν. τοῦτο δὲ συνέβη μοι λαβόντι ἀπὸ τοῦ Νοός, τουτέστι τοῦ Ποιμάνδρου, τὸν τῆς αὐθεντίας λόγον· θεόπνοος γενόμενος ἐπὶ τὸν κύκλον τῆς Ἀληθείας ἦλθον.* Was soll dieser Hinweis auf die „Wohltat des Poimandres“, die Versicherung, daß der Prophet sie beherzigt und daß nun sein Verlangen befriedigt ist, eine Versicherung, die im unmittelbaren Anschluß an die Offenbarung selbst ihr gutes Recht hätte — hier, wo der Prophet bereits auf Grund dieser Wohltat die Gemeinde zusammengerufen und wieder entlassen hat? Dazu kommt, daß der Aufstieg der Seele, der augenscheinlich mit den letzten Worten geschildert werden soll, in keinerlei Beziehung steht zu der ausführlichen Belehrung der §§ 24—26 über das Erlebnis; woher auf einmal das Reich der *Ἀλήθεια*? Kann dies Reich ohne weiteres mit der Ogdoas, von der jene Belehrung sprach, identifiziert werden? Endlich fällt der Widerspruch, den wir als erstes literarkritisches Merkmal benutzen durften, auch hier in die Augen. Die Pointe dieses zweiten Schlusses ist, daß der Prophet vom *νοός τῆς αὐθεντίας* den *λόγος τῆς αὐθεντίας* erhalten hat; die Bemerkung *τουτέστι τοῦ Ποιμάνδρου* ist vielleicht nachträglich eingefügt. Der erste Schluß, der die Predigt des Propheten enthält und der mit dem letzten Teil der Offenbarung fest verklammert ist, redet ebenso wie dieser nur von Gott, nicht vom Nus. So werden wir zu dem Schluß gedrängt, daß hier zwei verschiedene Schlüsse, die miteinander zunächst nichts zu tun haben, vom Redaktor aneinandergesetzt sind.

Ist aber erst einmal klar erkannt, daß der „Gott“, von dem der Hauptteil des Poimandres handelt, ein anderer ist als der Nus-Poimandres der Einleitung, so ist damit auch Reitzensteins so sehr ausgebeutete These gefallen, daß die Predigt, die diesen Hauptteil abschließt, die Gründung einer „Poimandresgemeinde“ bedeute. Die Predigt redet in allgemeinsten Ausdrücken von *θάνατος* und *ἀθανασία*, von *γνώσις* und *ἀγνώσις*, von *ἕκτος*, *φθορά* und *σωτηρία*. Der „Gott“, der zweimal erwähnt wird, ist der namenlose, höchste Gott, derselbe Gott, der im Ausgang des Poimandres in einem Hymnus angerufen wird, von dem Reitzenstein nicht ohne Grund vermutet, daß er aufs engste mit der Predigt und der ihr folgenden gemeinsamen *εὐχαριστία* zu verbinden sei. Der Poimandres kann für diese Gemeinde nur dieselbe Bedeutung haben wie für den Propheten; er ist der Schutzengel, das Gegenbild des *τιμωρὸς δαίμων*, dem die Gottlosen übergeben werden. Von einer Poimandresgemeinde ist gar nicht die Rede, und alle Betrachtungen über das Verhältnis einer solchen Gemeinde zu dem großen Komplex der hermetischen Gemeinden — wie weit von solchen überhaupt gesprochen werden darf, soll hier nicht untersucht werden — sind meines Erachtens müßig.

Wir haben somit in der vorliegenden Poimandresschrift zwei Hauptschichten zu unterscheiden. Die erste umfaßt den größten Teil der eigentlichen Unterweisung. Sie kennt den *νοῦς τῆς ἀθθεντίας* als Gott nicht, redet vielmehr nur von dem höchsten Gott, von seiner *βουλή* und von der *πρόνοια*. Weist man ihr auch den Schlufshymnus zu, so enthält diese Hauptschicht mit ihrem *θεὸς ἄρρητος* allein diejenigen Wendungen, die mit der christlichen Terminologie eine zum Teil frappierende Ähnlichkeit haben. Die zweite Schicht kennt nur den *Νοῦς τῆς ἀθθεντίας* als obersten Gott. Ob mit dem zweiten Schlufs, der dieser Schicht entstammt, die Einleitungsvision zu verbinden ist oder die §§ 9—12, und in welchem Verhältnis diese beiden Teile zueinander stehen, läßt sich nicht mehr ermitteln. Nimmt man hinzu, daß außerdem der größte Teil der Interpolationen, die Reitzenstein zu erkennen glaubte, in der Tat ausgeschie-

den werden muß und daß das Verhältnis des Poimandres zum Nus und des Nus zum Poimandres so unklar ist, daß die Annahme einer religionsgeschichtlichen, vielleicht auch literargeschichtlichen Entwicklung unumgänglich ist, so wird man zugestehen müssen, daß der Poimandres wie so viele andere Stücke derartiger Literatur ein Konglomerat aus den verschiedensten Bestandteilen ist, und daß es aussichtslos ist, auf literarkritischem Wege einen irgendwie reinlichen Text zu erhalten. Die Bestandteile lassen sich ungefähr angeben, weiter aber auch nichts; und jeder Versuch, von literarischen oder religionsgeschichtlichen Beziehungen einzelner Teile aus zu einer zeitlichen Bestimmung des Ganzen zu gelangen, oder von dem durch die letzte Hand künstlich hervorgerufenen Gesamtbilde aus auf konkrete „Gemeinde“-verhältnisse zu schließen, muß aussichtslos bleiben.

3.

Obwohl also für eine Datierung der Poimandrestexte die Anhaltspunkte so gut wie ganz fehlen und für eine historische Verwertung die äußerste Vorsicht geboten ist, sind diese Dokumente doch für den Kirchenhistoriker nicht ohne Wichtigkeit, und es bleibt ein Verdienst Reitzensteins, durch seine Ausgabe die Aufmerksamkeit von neuem auf sie gelenkt zu haben. Es sei, unter Übergehung einzelner interessanter Parallelen zu altchristlichen Literaturdenkmälern, aus den übrigen Schriften hier auf die Verwandtschaft des ersten Poimandresstückes zu valentinischen Gedankenkreisen hingewiesen.

Wie sie vorliegt, zeigt uns diese erste Schrift einen Kreis — das Wort „Gemeinde“ möchte ich vermeiden —, der ein glühendes Interesse für die großen Fragen der Gottheit und des Weltgeschehens verbindet mit naiver, praktischer, von allen Einzelheiten der Spekulation unabhängiger Frömmigkeit. Zur Sinnesänderung (*μετανοήσατε*), zur Abkehr von Irrtum und Unwissenheit, zur Nüchternheit und zum Erwachen mahnt die Predigt; denn nur so können die Menschen gerettet werden; das ist der Weg zur Vergottung und Unsterblichkeit, während der andere Weg zum Tode führt.

Die Frömmigkeit besteht in reiner, geistiger Verehrung Gottes des Vaters, dessen Name so naiv gebraucht wird, als gäbe es keinerlei Differenzierung innerhalb der Gottheit. — Ganz ähnlich liegt es in den Gemeinden, die sich auf Valentin zurückführen, wie es aus den von dem Stifter selbst erhaltenen Fragmenten und aus dem Brief an die Flora ersichtlich ist. Auch hier werden einfache, sittlich-religiöse Forderungen erhoben, die sich orientieren an dem Geheimnis der Unsterblichkeit; auch hier wird dem Uneingeweihten gegenüber naiv von „dem Gott“ geredet — wer den Brief an die Flora liest, kann zunächst nicht ahnen, daß der *θεός* der ersten Kapitel nicht der höchste Gott, Gott schlechthin ist —, als gäbe es kein Pleroma und keine Sophia. Und doch ist hier wie dort das eigentlich Große und allein Befriedigende erst die geheimnisvolle Lehre von der Gottheit, der Weltentstehung und des Zieles der Seele, die den Eingeweihten zuteil wird und die hier wie dort als Gnadengeschenk aus der Hand der Gottheit dankbar hingenommen wird. (Vgl. Ptol. ad Flor. c. 1 und 5 zu Poim. § 30.)

Die Lehre von der Welt beginnt in beiden Weltanschauungen mit einer Selbstdifferenzierung der Gottheit. Im Poimandres der vorliegenden Fassung lernen wir neben und unter dem höchsten Gott, dem *πατήρ των όλων*, den Nus kennen, der ebenfalls den Titel *πατήρ* führt; sodann den aus dem Nus stammenden Logos (*ὁ δὲ ἐκ Νοῦς φωτεινὸς λόγος υἱὸς θεοῦ* § 6^a) und — vom Nus-Demiurgen abgesehen — den *ἕνω* „*Ανθρωπῶτος*“ — die valentinische Ogdoas, deren Träger ja eben diese männlichen Äonen sind, während der weibliche Teil der Syzygien zwischen bloßen Eigenschaften jener und zwischen selbständigen Gottheiten die Mitte hält. Zum Überflus hören wir noch, daß das Bindemittel (*ἔνωσις*) zwischen Nus und Logos die *Ζωή* sei, die auch bei Valentin Syzygos des Logos ist.

Die Weltschöpfung wird hier wie dort vermittelt durch den Demiurgen, der außerhalb der Ogdoas (Poim. § 26) steht und nun zuerst die Hebdomas, den Planetenhimmel, schafft, an den die *εἰμαρμένη* geknüpft ist. Daß der De-

miurg hier, anders als bei Ptolemäus, vom Nus gezeugt wird, scheint auch im Anfang des Naassenerhymnus (Hippol. V, 10) vorausgesetzt zu werden, eines Dokumentes, das dem Valentinianismus, wie Hippolyt ihn kennt, nicht fern steht. — Bevor aber die lebendigen Wesen entstehen, springt im Poimandres der Logos, der bei der Schaffung der Materie auf sie herabgestiegen war, wieder ins Pleroma zurück, ähnlich wie im System des Ptolemäus die eigentliche *ἕλη* erst dadurch entsteht, daß der *Χριστός* vom Pleroma her eingreift, um sich gleich wieder zurückzuziehen; erst dann kommen Körper und lebende Wesen zustande (Iren. I, 4, 1). Und zwar ist wie in den Excerpta, so auch bei Irenäus noch eine Spur davon vorhanden, daß dieses ins Pleroma zurückgeeilte Wesen ursprünglich, oder wenigstens in einer bestimmten Traditionsreihe, nicht der *Χριστός*, sondern der *Λόγος* gewesen ist; denn er sagt (a. a. O. ed. Stieren, S. 46, 11 f.): *κενωθεῖσαν ἀοράτως ἀντὶ συνόντος Λόγου, τουτέστι τοῦ Χριστοῦ* . . ., während er die Gleichung *Χριστός = Λόγος* nur bei den Beinamen des Jesus-Soter, nicht aber beim Christus hat. — Damit aber in die hylische Welt ein göttlicher Keim, die Unsterblichkeit käme, steigt der *ἄνω Ἄνθρωπος* zur Erde hinab, ausgerüstet mit der ganzen Schönheit Gottes und mit aller Gewalt; und zwar gelangt er zuerst an den Ort des Demiurgen (*ἡ δημιουργικὴ σφαῖρα*; bei Ptolemäus der *τόπος τῆς μεσότητος*), vervollständigt hier seine Ausrüstung und kommt so zur Erde nieder. Ebenso wird bei Ptolemäus die Herabkunft des Soter beschrieben. (Vgl. Exc. § 59 und die Nachklänge davon Iren. I, 6, 1.) Die Vermischung des *Ἄνθρωπος* mit der *ἕλη*, wie sie im Poimandres erzählt wird (§ 14), ist die ursprüngliche Form jener valentinischen Erzählung von der Begegnung der *Σοφία* mit dem *Χριστός*; denn daß es sich dabei ursprünglich um Vermischung und Befruchtung gehandelt hat, blickt hier und da noch durch (z. B. Iren. I, 4, 5 Schluß).

Was den unbewegten Gott bewegt, ist bei Valentin ähnlich wie im Poimandres der Wille, erkannt zu werden (Poi. § 31 vgl. Iren. I, 2, 1). Die Erkenntnis der Gottheit ist auch des Menschen Zweck. Wer ihn erfüllt, steigt zur

Ogdoas empor (Poim. § 26 vgl. zu Exc. ex Theod. § 80), zum Leben und zur Vergottung. Bedingung für den Eintritt in die Ogdoas ist im Poimandres die Ausscheidung der Affekte, wie auch die Sophia der Valentinianer von Furcht, Trauer, Angst und Unwissenheit befreit werden muß, um wieder ins Pleroma aufgenommen werden zu können. Auf Erden aber haben die Auserwählten und Eingeweihten, die Eigentumsmenschen (*οἱ ἴδιοι* Poim. § 31) die Pflicht, die Unwissenden, ihre Brüder, Gottes Kinder (*ἐμοῦ μὲν ἀδελφούς, υἱὸς δὲ σοῦ* § 32), zu erleuchten und zur Erkenntnis zu führen; dasselbe ist die Aufgabe der Pneumatiker bei den Valentinianern.

So berühren sich die Lehre des Poimandres und die des Valentin in ihrer ganzen Struktur und in mancherlei Einzelheiten; erwähnt mag noch werden, daß auch der Ausdruck *δμοούσιος*, der gerade bei Ptolemäus häufiger vorkommt, auch im Poimandres (§ 10) vom Verhältnis des Logos zum welterschaffenden Nus gebraucht wird. Und dennoch gehen die beiden Weltanschauungen so weit auseinander, daß an irgendwelche direkte Beziehungen beider' zueinander gar nicht zu denken ist. Auch wenn wir von den Unterschieden absehen, die der Charakter des Valentinianismus als einer christlichen Religion bedingt: im Poimandres haben wir eine Lehre darüber, wie die Welt wurde; der Versuch, daraus eine Erklärung zu machen, weshalb sie so wurde (§ 20 f.), bleibt in den Ansätzen stecken; zur praktischen Frömmigkeit hat die Lehre keine Beziehung. Valentin entwirft uns ein grandioses Drama, das sich nicht allein nach Ursachen, sondern auch und vor allem nach Zwecken abspielt, in dem sich Grund und Ziel der Erlösungssehnsucht enthüllt, in der die Gemeinde sich zusammenfindet. Dieselben Äonen, die im Poimandres willkürlich und regellos entstehen, stellen bei Valentin eine planvolle und sinnvolle Entwicklung dar: zuerst der schweigende Urgrund, sein erstes Merkmal und Erzeugnis das reine Denken, dem das Prädikat der Wahrheit zukommt, und das im Wort lebendig wird, während dies Wort als in der letzten Realisierung des göttlichen Willens Gestalt gewinnt im Menschen, der seine

Bestimmung in der Gemeinde verwirklicht. Und diese Entwicklung schreitet in den valentinischen Systemen so sicher und folgerichtig fort bis hin zur Vollendung in der Endzeit, daß kein Glied der Kette fehlen darf, während im Poimandres kaum eine einzige Phase den Stempel des Zwingenden, der inneren Notwendigkeit trägt. — So gewinnen wir durch einen Vergleich des Poimandres mit den valentinischen Schriften einen Eindruck davon, wie dasselbe Material an überlieferten Namen und Gedanken in der Hand philosophierender, heidnischer Durchschnittsprediger sich gestaltet und wie es sich gestaltet im Geiste eines genialen, von der Botschaft Christi ergriffenen Lehrers. Dabei ist es gleichgültig, was sich von valentinischen Gedanken auf den Meister zurückführen läßt und was von seinen Schülern stammt; denn auch diese waren Männer von Bedeutung und geistiger Kraft. Wie denn schon dieser Umstand bezeichnend ist für den großen Unterschied zwischen den Systemen eines Basilides und Valentin und der heidnischen Literatur der Zauberpapyri und verwandter Dokumente, auch den Poimandresschriften, daß diese anonym umlaufen, vielleicht einem Gott zugeschrieben werden, während jene von Persönlichkeiten geschaffen und von Persönlichkeiten getragen und weitergebildet werden.

So gibt auch ein Vergleich der Poimandresschriften mit den nächstverwandten datierbaren Dokumenten keinerlei innere Gründe für irgendwelche Näherbestimmung ab. Vor allem darf nicht übersehen werden, daß gerade diejenige Lehre, die der valentinischen Schule ägyptisches Gepräge verleiht, im Poimandres fehlt: die Lehre von der Sophia. Es ist ein Verdienst Reitzensteins, nachdrücklich, wenn auch meines Erachtens einseitig, darauf hingewiesen zu haben, daß die Sophia der Valentinianer die Isis ist. Die Namen Mutter und Erde für die Sophia sind nicht unkontrollierbare Namen, wie manche anderen der von Irenäus beigebrachten, sondern wir sehen aus dem, was Irenäus aus eigener Kenntnis des Valentinianismus beibringt, und aus einer der Quellen der Excerpta (ich werde darüber andernorts ausführlich handeln), daß die Valentinianer in der Regel den Namen

„Mutter“ schlechtweg für die Sophia gebraucht haben, und wir könnenn noch verfolgen, wie in den ältesten ägyptischen Quellen diese Mutter = Erde so im Vordergrunde steht, dafs für eine Christologie kaum Raum übrig bleibt, und wie dann erst später, vielleicht bei räumlicher Entfernung von Ägypten, die Gestalt der Sophia mehr zurücktritt — ein Vorgang, der sich erst dann hinreichend erklärt, wenn die Sophia in der Tat die Isis ist. Damit aber ergibt sich ein neuer grundlegender Unterschied zwischen dem Valentinianismus und den Poimandresdokumenten: jener repräsentiert in seinen Anfängen eine Art von lebendiger Volksreligion, diese sind ihrem Hauptinhalt nach Philosophenschriften; und zwar scheint mir diese Verschiedenheit, wie sie sich an der Beziehung zur Isis-Sophia darstellt, so groß zu sein, dafs ich auch eine Beeinflussung der Poimandresschriften durch Valentin, wie sie Dieterich im Abraxas (S. 134, 2) anzunehmen geneigt war, für ganz unwahrscheinlich halte.

Auch diese Identifizierung von Sophia und Isis möchte ich freilich nicht so aufgefaßt wissen, wie es Reitzenstein gelegentlich (z. B. S. 54) recht mißverständlich ausdrückt, als habe Valentin derartige Elemente „einfach aus dem Heidentum übernommen“, d. h. als habe er lediglich Namen und Dogmen aus heidnischen Religionen zusammengetragen und unverarbeitet nebeneinandergestellt und als sei die Aufgabe des Historikers damit erledigt, dafs die Herkunft dieser einzelnen Bestandteile nachgewiesen wird. Dafs von den Hauptgedanken der valentinischen Systeme — Syzygien und Horos, Dreiteilung der Menschen und Hochzeiten in der Vollendung, Leiden und Fall der Sophia — schlechterdings nichts originale Erfindung des Meisters ist, sondern alles Überlieferung, uralte Vorstellung, liegt auf der Hand, und es ist gewifs von Wert, wenn wir über die Herkunft dieser Vorstellungen Klarheit erhalten. Die vornehmste Aufgabe des Historikers beginnt indessen erst da, wo aus der Frage nach dem Was? die nach dem Wie? wird, wo eine große Persönlichkeit dies Material in originaler Weise gestaltet und wir versuchen, diese seine Arbeit zu verstehen. Was ein solches Eingreifen von Persönlichkeiten bedeutet, das kann man

eben an den Meistern der valentinischen Schule lernen. So erstaunlich mannigfaltig sich die verschiedenen Systeme auch erweisen, wenn man den Berichten des Irenäus, Klemens und Origenes auf den Grund geht: in ihnen allen, ob sie auch Tertullian nicht mehr als valentinianisch will gelten lassen (adv. V. c. 4), waltet, dank des entscheidenden Anstosses durch den Christen Valentin, eine formale und sachliche Geschlossenheit, die sie alle weit über die Literatur der Zauberpapyri, auch über die Poimandresschriften hinaushebt.

So kommen wir zu dem Ergebnis, daß es zurzeit noch gänzlich unmöglich ist, die Poimandrestexte mit einiger Sicherheit über das Jahr 300 hinaufzuführen und sie zu den altchristlichen Schriften in geschichtliche Beziehung zu setzen, daß also eine Behandlung, wie Reitzenstein sie ihnen hat angedeihen lassen, zum mindesten verfrüht ist. Wir können sie nur als Dokumente dafür verwerten, daß das Gedankenmaterial der valentinischen Systeme nicht nur hin und her in zerstreuten Texten der niederen christlichen Gnosis zu belegen ist, sondern daß eine Reihe der wichtigsten Gedanken in ähnlicher Weise wie dort auch auf heidnischem Boden vor der neuplatonischen Zeit zu einer Lehre zusammengefaßt worden ist, und daß eine solche Lehre auch in einem heidnischen Kreise ähnlich neben der praktischen Religiosität steht, wie in der valentinischen Schule. Alles Weitere muß der Zukunft anheimgestellt werden. ¹

1) Nachdem Vorstehendes längst geschrieben war, ist in Theol. Lit.-Ztg. 1905 Nr. 7 eine ausführliche Besprechung des Reitzensteinschen Buches von Hans Lietzmann erschienen. Wenn ich auch in Einzelheiten, z. B. in der Auffassung des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen Hermas und Poimandres von Lietzmann abweiche, so möchte ich doch, um Mißverständnisse zu vermeiden, ausdrücklich bemerken, daß ich dem, was in dieser Rezension über den Wert der Arbeiten Reitzensteins zur ägyptisch-hellenistischen Religionsgeschichte gesagt ist, im Großen und Ganzen beistimme.