

ecclésiastique représentée par la Didascalie. Il n'est pas certain qu'elle implique aussi, comme Strecker incline à le croire (p. 259) que même au III^{ème} siècle ce judéo-christianisme dissident représentait encore, dans la région, l'élément numériquement le plus fort.

Les développements consacrés aux *KII* amènent l'auteur à contester qu'on puisse parler à leur propos de secte, entre autres raisons parce que ce judéo-christianisme possède une théologie propre (p. 273) et que le problème de ses relations avec la Grande Eglise ne se pose même pas de façon concrète. Il faut par conséquent corriger la conception courante d'après laquelle le judéo-christianisme se sépara de la Grande Eglise et mena ensuite l'existence obscure d'une secte. — Il manque ici — et l'auteur lui-même s'en est rendu compte (p. 273, n. 2) une définition de la secte ou, si l'on préfère, de l'hérésie, en même temps que du judéo-christianisme. Il paraît en effet assuré que le type particulier de judéo-christianisme représenté par les *KII* n'est pas né d'une scission à l'intérieur de la Grande Eglise: il représente dès le départ un groupement autonome, issu probablement de milieux juifs hétérodoxes. Et il est bien possible qu'il ait été, comme le pense Strecker, dans la région et à l'époque où ont été rédigées les *KII*, le seul représentant du christianisme: les vues de Bauer trouveraient ici une vérification très frappante. Peut-on, dans ces conditions, et à ce propos, parler de secte? La réponse dépend de la définition même l'on donnera d'une secte.

Mais ce qui vaut pour ce type de judéo-christianisme ne vaut pas nécessairement pour tous les autres. Il apparaît clairement, dans les pages consacrées par Strecker aux hérésiologues anciens, que certains au moins des rameaux du judéo-christianisme sont nés, en tant que groupes autonomes, d'une séparation, spontanée ou imposée, d'avec la Grande Eglise qui primitivement les englobait. Le témoignage de Justin Martyr (*Dialogue*, 47), judicieusement commenté par Strecker, est ici très probant. Et l'analyse des notices hérésiologiques fait ressortir toute la complexité du phénomène judéo-chrétien, tant en lui-même que dans ses rapports avec l'Eglise des Gentils. Le principal mérite de Strecker est de l'avoir, après d'autres, mis en pleine lumière et, comme il le souligne lui-même en terminant, d'avoir ainsi nuancé, en leur apportant pour l'essentiel une confirmation, les vues de Bauer.

Strasbourg

Marcel Simon

Ptolémée: „Lettre à Flora“. Analyse, texte critique, traduction et commentaire de Gilles Quispel. 2^e édition. Revue, corrigée et augmentée d'un index complet des mots grec. (= Sources Chrétiennes, 24). Paris (les éditions du Cerf) 1966. 116 S., kart. F. 14.40.

Den Brief des Valentinianers Ptolemäus an Flora hat uns Epiphanius in seinem Panarion überliefert. Die erste (und immer noch einzige) wissenschaftlichen Ansprüchen genügende, kritische Epiphanius-Ausgabe hat Karl Holl vorgelegt.¹ Er hat den Text im wesentlichen auf der Grundlage des Vaticanus 503 (V) dargeboten. Die Gründe für die Bevorzugung des V und den Ausschluß all der anderen codices, die den älteren Ausgaben zugrundegelegt hatten, hat Holl in einer besonderen Publikation dargelegt.² V, eine Pergamenthandschrift aus dem Anfang des neunten Jahrhunderts, ist der älteste Epiphaniuscodex, den wir besitzen. Eine kritische Sichtung der gesamten Handschriftenüberlieferung ergibt, daß fast alle codices, darunter auch G und J, die Harnack seinen Editionen zugrundegelegt hat,³ auf V zurückgehen. Wo V vorlag, ließ Holl darum alle anderen beiseite. Eine Ausnahmestellung nimmt nur der Marcianus 125 (M) ein. M stellt gegenüber V einen selbständigen

¹ Epiphanius, Panarion, ed. K. Holl, 3 Bände, GCS 25.31.37, 1915–1933.

² K. Holl, Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius (Anchoratus und Panarion), TU 36, 2. 1910.

³ A. Harnack, Der Brief des Ptolemäus an die Flora, SBA 1902, S. 536–541; ders., Ptolemäus: Brief an die Flora, Kleine Texte, 9. 1904.

Typ dar. Indessen kommen sie in einigen bezeichnenden Fehlern überein (im Ptolemäusbrief z. B. 3, 1: *θεμέλιον αὐτόν*), so daß ein gemeinsamer Stammvater vorauszusetzen ist. Es zeigt sich aber auch, daß V die Vorlage durchschnittlich viel getreuer wiedergibt als M.⁴ Andererseits hat M in nicht seltenen Fällen die bessere Überlieferung gegenüber V bewahrt⁵ (in unserem Text z. B. 3, 5: *προσάπτειν*; 4, 1: *μαθητέον*). Zu erwähnen sind schließlich gewisse Korrekturen von zweiter Hand in V. Der Korrektor ging nach Holls Feststellung⁶ u. a. von einer Handschrift vom Typ M aus. Das Verhältnis der einzelnen Handschriften (und auch Korrekturen) zueinander hat Holl in einem Stemma dargestellt.⁷ Die Vorarbeiten Holls, der überdies in seiner großen Ausgabe eine beträchtliche Anzahl einleuchtender Konjekturen geboten hat, sind alles in allem grundlegend.

Wenn Gilles Quispel es dennoch wagt, eine neue Textausgabe vorzulegen, dann deswegen, weil er glaubt, daß der von Holl dargebotene Text an einigen Stellen noch korrigiert werden könne. Er geht dabei vor allem von gewissen Beobachtungen aus, die er anhand einer Photokopie des Vaticanus machen konnte. Der Korrektor hat, wie ja auch bereits von Holl festgestellt wurde,⁸ nicht selten schlechtere Lesarten seines M-codex höher eingeschätzt als die entsprechenden V-Lesarten. Quispel konnte verschiedentlich feststellen, daß der Korrektor zugunsten einer Lesart der M-Tradition den ursprünglichen V-Text beseitigt hat, jedoch so, daß sich dieser Text unter den Korrekturen noch undeutlich erkennen läßt. Soweit Quispel also Holls Text von solchen Beobachtungen her korrigiert, geschieht dies innerhalb des Rahmens, den der Berliner Gelehrte durch seine grundlegenden Vorarbeiten für alle künftige Arbeit am Text abgesteckt hat. Quispel zieht jedoch auch die älteren Ausgaben des valentinianischen Lehrschreibens (Cornarius, Oporinus, Petau, Massuet, Grabe, Stieren, Ohler, Dindorf, Hilgenfeld und Harnack) heran, weil ihm scheint, daß deren Konjekturen eine stärkere Berücksichtigung verdienen, als ihnen durch Holl zuteil wurde.

Es ist im Rahmen dieser Rezension nicht möglich, den von Quispel hergestellten Text in allen Einzelheiten kritisch zu überprüfen. Nur einiges sei herausgegriffen. Dem Rezensenten ist die Aufgabe freilich dadurch, daß ihm keine Photokopie der maßgeblichen Handschrift vorliegt, erschwert.

In 3, 4 lesen V und M übereinstimmend *ἐπόμενος*, was von den meisten Editoren, auch von Holl, in *ἐπόμενον* umgeändert wurde. Das *ἐπόμενος* ergibt einen schlechten Text: Der eingeschobene Nominativ steht störend zwischen *τούτου* und dem folgenden *ἀτελῆ τε ὄντα κτλ.* Aber das *ἐπόμενος*, für das sich Quispel entscheidet (*ἐπόμενος* = „secondaire“), ist sicher nicht absolut unmöglich, und die übereinstimmende Bezeugung durch V und M hat ihr Gewicht. Nicht ganz auszuschließen wäre wohl die Möglichkeit, daß das *ἐπόμενος γάρ ἐστιν* ursprünglich als Kopistenanmerkung am Rande gestanden und dann – schon vor Epiphanius – in den Text geraten ist. – Eine wahre *crux* liegt in 3, 5 vor. Hier lautet der überlieferte Text: *... τῆ τοῦ ἀντικειμένου ἀδικεία (ἀδικία M) νόμον προσάπτει (προσάπτειν M) ἀδικεῖν αἰροῦντος· τῶν τε ἐξῆς τι μὴ συνορώντων...* Über die Vielzahl der bis dahin versuchten Textverbesserungen gibt der Apparat einen guten Überblick. Quispel selbst bevorzugt das *προσάπτειν* von M, greift mit Holl eine Konjektur Neanders auf: *τὸ ἀδικεῖν ἀναιροῦντα* statt *ἀδικεῖν αἰροῦντος*, und ändert *ἐξῆς τι* in *ἐξῆς ἐστι*, – eine einleuchtende Emendation, da man Verschreibung aufgrund von Homoioteleuton (EΞΗΣ/ΕΣ-) voraussetzen kann. Quispels Text empfiehlt sich u. a. dadurch, daß er es überflüssig macht, mit K. Holl einen ganzen Satz zu erfinden und zur Ergänzung vor *τῶν τε ἐξῆς κτλ.* einzuschieben. Allerdings sind damit nicht alle Schwie-

⁴ Holl, die handschriftl. Überlieferung, S. 37.

⁵ Holl, ebd. S. 36.

⁶ S. 39 ff.

⁷ S. 94.

⁸ S. 41.

rigkeiten beseitigt.⁹ – In 4, 2 folgt Quispel dem Vaticanus: . . . *καὶ πρῶτον εὐρίσκονται ἐντολὰς τινὰς ἐνθέντες ἰδίας*. Holls Konjekturen *αὐτοὶ* anstatt *πρῶτον* ist überflüssig und auch ohne Grundlage in der handschriftlichen Überlieferung (M und V² lesen *πρῶτοι*). Quispels Übersetzung „dès les début“ verdient Zustimmung. Hier ist zwar zunächst an die Ältesten von Num. 11 gedacht; Ptolemäus scheint aber das ununterbrochene Weiterstehen der Presbyterinstitution angenommen zu haben, was nicht nur durch das Prophetenzitat in 4, 13 bewiesen wird, sondern auch und vor allem durch den Umstand, daß der Autor Jesus in 4, 12 die Presbyter unmittelbar ansprechen läßt. Sie haben offenbar nach Ptolemäus dem mosaïschen Gesetz immerfort ihre eigenen Gebote unterschoben. – Als letztes sei auf 5, 3 hingewiesen, wo Quispel unter der vom Korrektor stammenden Lesart *ἀναίρεσιν* (so auch M) Spuren entdeckt, die auf ein ursprüngliches *ἀπαρῶρεσιν* hindeuten. Daß dies die *prima lectio* ist, scheint auch mir wahrscheinlich.

Es mag von Interesse sein, das Verhältnis dieser Edition zu der Ausgabe von Holl eingehender zu beschreiben. Es hat sich ergeben, daß Quispel, obwohl er in seiner textkritischen Bearbeitung des Ptolemäusbriefes weitgehend auf der von Holl geleisteten Vorarbeit fußt, dennoch einen sehr kritischen Gebrauch von dessen Textausgabe zu machen gezwungen war. Er akzeptiert in fünf Fällen Holls Emendationen, achtmal übernimmt er dessen erklärende Zusätze, zweimal verteidigt er mit Holl eine bestimmte Lesart gegen andere Editoren (3, 1; 4, 8). Dagegen weist Quispel in mehr als zehn Fällen Holls Text zurück. Außerdem konnte Quispel nachweisen, daß Holl in drei Fällen die handschriftliche Überlieferung falsch wiedergegeben, des öfteren diskutabile Lesarten der alten Handschriften, bisweilen auch solche, die von M und V übereinstimmend vertreten werden, mit Schweigen übergangen und schließlich hier und da bei der Zuweisung älterer Konjekturen Herausgebernamen miteinander verwechselt hat.¹⁰ Nach all dem hat Quispels Edition neben der von Holl durchaus ihre Daseinsberechtigung. Sie vermittelt im allgemeinen ein genaues Bild von den überlieferten Texten, so daß der Benutzer sich vom Urteil des Herausgebers unabhängig machen und eine eigene Meinung bilden kann.

Die Übersetzung liest sich gut und gibt auch da, wo sie sehr frei ist, den Sinn zuverlässig wieder. Man kann allerdings darüber streiten, ob in der Wiedergabe von 3, 6 (*μη̄ μόνον τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα, ἀλλὰ καὶ τὸ τοῦ σώματος πεπηρωμένον* = „qui sont aveugles, non seulement au sens figuré mais aussi au sens littéral de ce mot“) die Freiheit nicht zu weit geht.

Ptolemäus kommt nach Quispel das Verdienst zu, die Konzeptionen seines Meisters Valentin mit denen der Katholiken und der Marcioniten methodisch konfrontiert zu haben (S. 42). Die weiteren Ausführungen Quispels zeigen jedoch, daß es gegenüber den Marcioniten eigentlich nur zu einer Scheinkonfrontation gekommen ist. Ptolemäus hat nämlich den marcionitischen Standpunkt unexakt wiedergegeben, sofern er davon ausging, daß Marcion das Gesetz dem „verderbenbringenden Teufel“ zugeschrieben habe (3, 2). Aus welchem Grunde diese Verzeichnung? Ptolemäus führt in 5, 4–8 aus, daß der Demiurg weder gut noch böse, sondern „gerecht“ sei. Dies bedeute, daß sich Ptolemäus die wirkliche Position Marcions, die er mit Schweigen übergeht, mehr oder weniger zu eigen mache, wenn auch seine Beurteilung jener „Gerechtigkeit“ positiver ausfalle. Durch seine fehlerhafte Darstellung der marcionitischen Position verschaffe sich unser Verfasser den Vorteil, seine vorgefaßte Ansicht in eine aktuelle Beziehung zu der durch den katholisch-marcionitischen Gegen-

⁹ Es ist z. B. schwierig, dem *τῶν τε ἐξῆς ἔσσι κτλ.* einen guten Sinn abzugewinnen. Quispel selbst bezeichnet seine Übersetzung („C'est là le fait de gens qui ne voient pas la conclusion nécessaire“) als unsicher (S. 53²).

¹⁰ Leider hat W. Völker eine Anzahl solcher falschen Angaben – in solchen Fällen vor allem, in denen es sich um Zuweisung von Konjekturen an bestimmte Editoren handelt – in den Apparat seiner verdienstvollen Ausgabe übernommen (W. Völker, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Sammlung ausgew. kirchen- und dogmengesch. Quellenschr., NF 5, 1932, S. 87 ff. [zu 3, 1; 3, 2; 3, 7; 4, 1; 6, 1]).

satz bestimmten Situation setzen zu können. Denn ist das Gesetz weder gut noch böse – das eine vertreten die Katholiken, das andere die Marcioniten – so gilt es ja, eine Möglichkeit jenseits der katholisch-marcionitischen Alternative zu finden. Geht man freilich von der Verzeichnung der marcionitischen Position aus, so kann man nicht umhin, mit Quispel zu urteilen: „Victoire illusoire sur un adversaire qui n'existe pas!“ (S. 14).

Die Grundthese des Lehrschreibens ist bekanntlich die, daß drei Bestandteile im Gesetz zu unterscheiden seien, nämlich das Gesetz des Mose, das der Ältesten und das (als erstes genannte) Gesetz Gottes, welches wiederum nicht einheitlich ist, sondern ebenfalls in drei Teile zerfällt: das „reine Gesetz“ (Dekalog), das mit Unrecht vermischte Gesetz (ius talionis) und das Zeremonialgesetz, das eine symbolisch-typologische Bedeutung hat. Seiner Analyse des Textes stellt Quispel die These voran, daß jeder – oder fast jeder – Satz des Ptolemäus in Parallele zu einem entsprechenden Satz aus der katholischen Literatur der kirchlichen Frühzeit gesetzt werden könne, daß Auswahl und Anordnung der Argumente jedoch von einem aus esoterischer Lehre hergeleiteten hermeneutischen Schema bestimmt seien (S. 10). Mit dieser Eingangsfeststellung hat sich der Verfasser das Programm gesetzt, das er in Analyse und Kommentar erfüllen will, nämlich zum Beweis jener These fortlaufend sowohl vergleichbares Material aus der katholischen Literatur anzuführen als auch die Beziehungen zum System des Ptolemäus herzustellen. Man muß sagen, daß der Verfasser beiden Forderungen ausgezeichnet gerecht wird, – ein Urteil, das lediglich im Hinblick auf c. 4 ein wenig eingeschränkt zu werden verdient. Denn wenn Ptolemäus versichert, daß das Alte Testament Zusätze von Menschenhand enthält, so findet sich dieser Gesichtspunkt, wie Quispel S. 23 zugibt, sonst nirgends außer in den *Kerygmata Petrou* – Quispel schreibt fälschlich ‚Kerygma Petrou‘ – bezeugt. Quispel erwägt, ob sich Ptolemäus etwa auf judenchristliche Tradition gestützt habe. Anlaß zu dieser Erwägung gibt nicht nur die sachliche Nähe zu der in den *Kerygmata Petrou* vertretenen Lehre von den falschen Perikopen, sondern auch der Umstand, daß sich die *Kerygmata Petrou* wie Ptolemäus gegen den göttlichen Ursprung des alttestamentlichen Ehescheidungsgesetzes ausgesprochen und sich dafür auf das Herrenwort Mt. 19, 8 berufen haben. Aber auch Irenäus hat nicht umhin können, im Alten Testament zu differenzieren und verschiedenartig zu werten, und sich dabei ebenfalls auf diese Stelle berufen (Adv. haer. IV, 15, 1–2). Quispel hält es für fast unglaublich, daß ‚ein Heiliger und Vorkämpfer der Orthodoxie‘ wie Irenäus (S. 24) hätte zugeben können, das Gesetz über die Scheidung sei nicht göttlichen Ursprungs, und er meint, er habe nur für einen Moment mit diesem Gedanken gespielt. Wie dem auch sei, es verdient Zustimmung, wenn Quispel behauptet, an Irenäus sei zu sehen, daß „une telle conception peut naître spontanément“ (S. 24) und daß darum die Annahme einer Abhängigkeit von judenchristlicher Tradition auf seiten des Ptolemäus nicht notwendig sei.

Die eigentümliche Nähe des valentinianischen Schulhaupts zu den Lehren der Orthodoxie wird am deutlichsten von c. 5 an, wo Ptolemäus die These von der dreifachen Einteilung des göttlichen Gesetzes expliziert. Eine ähnliche Dreiteilung findet sich bei Justin (dial. 44), was, wie Quispel anmerkt, nicht erstaunlich ist, wenn man bedenkt, daß Ptolemäus und Justin in ein und derselben Stadt lebten und wirkten. Das Wesen des Dekalogs (des „reinen Gesetzes“) beschreibt Ptolemäus mit ähnlichen Begriffen wie Clemens Alexandrinus und Irenäus (S. 91 f.). Indem er die Frage des ius talionis anschnieidet, bedient er sich gewisser Argumente, die uns später bei Irenäus, Tertullian und Adamantius begegnen, Argumente, bei denen es vor allem um die Rechtfertigung des (natürlich seit Christus aufgehobenen) ius talionis geht. Es muß bereits im zweiten Jahrhundert eine stattliche katholisch-antimarcionitische Literatur existiert haben: aus ihr werden Ptolemäus und die genannten Kirchenschriftsteller unabhängig voneinander geschöpft haben. Schließlich scheint sich auch die Einstellung des Ptolemäus zum Zeremonial- und Kultgesetz von der der katholischen Autoren kaum zu unterscheiden: Nicht anders als diese vertritt der Gnostiker eine ethische Interpretation von Opfer, Beschneidung und Sabbat, wobei

er vornehmlich auf die von der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Juden entwickelten *topoi* zurückgreift.

Fast durchweg gelingt Quispel der Nachweis einer weitgehenden Übereinstimmung des Ketzers mit der Orthodoxie. In einen offenen Gegensatz zum Glauben der Katholiken tritt Ptolemäus indessen mit der Feststellung, daß der Gesetzgeber weder gut noch böse, sondern vielmehr „gerecht“ sei.¹¹ Quispel zeigt, daß Ptolemäus, der allenthalben eine pädagogisch bedingte Vorsicht walten läßt, seine Worte auch dieses Mal mit Sorgfalt wählt, indem er sich auf den Gebrauch ethischer Kategorien beschränkt, mit der sich die valentinianische Lehre, die eine ontologische Gnosis ist, nicht voll ausdrücken läßt. Die Mittelstellung des Demiurgen zwischen dem Teufel und Gott vermag er gegenüber Flora, die das System noch nicht kennt, nicht anders als mit Hilfe des ethischen Begriffes der ‚Gerechtigkeit‘ auszudrücken (7, 5). Erst im letzten Kapitel wird wenigstens angedeutet, daß der Unterschied von Altem und Neuem Testament eigentlich ein Unterschied der Naturen sei; über weitere Fragen könne jedoch erst die „apostolische Tradition“, d. h. das ptolemäische Lehrsystem, Antwort geben. Was Flora nicht weiß, ist dies, daß das System bereits den Hintergrund aller bisherigen Darlegungen gebildet hat. Nachzuweisen, daß die gesamte Beweisführung von dorthier gesteuert ist, das ist die zweite Aufgabe, die sich der Kommentator gesetzt hat.

Quispel versteht es, wahrscheinlich zu machen, daß Ptolemäus bei seiner Feststellung menschlicher Zusätze im Pentateuch von einer Voraussetzung ausgegangen ist, die nach allgemein-valentinianischer Anschauung für die gesamte Bibel gültig war. Irenäus scheint nämlich in *Adv. haer.* III, 2, 1 sagen zu wollen, daß die Valentinianer das Vorhandensein von nicht authentischen Partien in der ganzen Heiligen Schrift annahmen und daß nach ihrer Auskunft einzig der Kenner der geheimen Tradition zur Unterscheidung von Echem und Unechem imstande sei. Des Ptolemäus Lehre vom dreifachen Ursprung des Gesetzes entspricht einem hermeneutischen Prinzip, das er, wie auf das Gesetz so auch auf die Propheten wie auf die Evangelien anwendet (S. 84). Diesem Prinzip liegt ein ontologisches Schema zugrunde, nämlich die im System ausführlich dargelegte Distinktion der verschiedenen Naturen. Vortrefflich zeigt der Kommentator die systematischen Voraussetzungen nicht nur der Dreiteilung des Gesamtgesetzes, sondern auch der des göttlichen Gesetzes auf. Die Dreiheit der *lex divina* entspricht einem dreifachen Ursprung der Welt (Christus, Sophia, Demiurg) und einer dreifach gestuften Christologie. Hier zeigt sich, daß Ptolemäus mit seiner Dreiteilung ganz andere Intentionen verfolgt als etwa Justin, der, wie gezeigt wurde, ebenfalls eine Dreiteilung vertrat.

Das „reine Gesetz“ ordnet Quispel mit Recht dem „pneumatischen Samen“ zu, der der „Formierung“ durch den Erlöser harrt und durch die Vereinigung mit den Engeln des Soter seine Vollkommenheit wiedererlangen und in das *Pleroma* zurückkehren wird. Entsprechend werden die Gebote des Dekalogs durch den Erlöser ergänzt und vervollkommenet; Ptolemäus verwendet dafür, in Anspielung auf Mt. 5, 17, den terminus *πληροῦν*. „Erfüllt“ ist der Dekalog durch die Bergpredigt. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir meinen, diese von Quispel einleuchtend dargelegte Parallelität von „reinem Gesetz“ und „pneumatischem Samen“ noch weiter ausführen zu können, und behaupten, daß Ptolemäus da, wo er von der *πλήρωσις* des Gesetzes spricht (5, 3; vgl. 3, 4; 5, 1; 6, 1), nichts anderes als das *Pleroma* im Sinne hat. Flora freilich vermag die ontologischen Implikationen dieses Begriffes vorerst nicht herauszuhören und versteht nur, daß die Gebote des Dekalogs in denen der Bergpredigt „enthalten“ seien (6, 1), was ja besagt, daß sie nunmehr in ihre umfassende, die ganze „Fülle“ ihres Sinnes umgreifende Form gelangt sind. Der Gedankengang zielt aber dahin, daß derjenige, der die vom Erlöser „erfüllten“ Gebote

¹¹ Zu beachten ist der Unterschied zum ‚gerechten Gott‘ Marcions; vgl. W. Bauer GGA 185, 1923, S. 9: Für Marcion „stellen gut und ‚gerecht‘ eine vollendete Antithese dar“, während Ptolemäus sich „in sprachlich kaum haltbarer Weise“ bemüht, „δικαίος zu einem neutralen Ausdruck zwischen gut und schlecht zu machen“.

befolgt, eben bereits im himmlischen Pleroma weit. So beschreibt also das Nicht-Zürnen, Nicht-Begehren und Nicht-Schwören (6, 1) die Verhaltensweise des Pneumatikers, der die *μόρφωσις κατὰ γνώσιν* erlangt hat.¹²

Die ethische Interpretation des Zeremonialgesetzes (5, 8 ff.) zeigt, daß die Valentinianer „gute Werke“ durchaus schätzten, wenn sie ihnen auch keinen meritorischen Wert zuschrieben (S. 39 f.). Das System des Ptolemäus lehrt uns, daß das *ψυχικόν* zwar nicht die Ursache, wohl aber die Vorbedingung der Gnade für den Pneumatiker sei (Iren., Adv. haer. I, 5, 6). „Cette gnose suppose un fond de moralité et de religiosité“ (S. 40). Dem zugrundeliegenden hermeneutischen Schema gemäß muß Ptolemäus das Zeremonialgesetz auf die Sophia zurückgeführt haben (S. 40 f.). – Auch hier verdienen Analyse und Kommentar alle Anerkennung, doch hätte man auch das von Ptolemäus behauptete *μεταίθεσθαι* des Zeremonialgesetzes (5, 2, 9; 6, 4) noch auf seine ontologischen und soteriologischen Implikationen hin näher untersuchen und etwa mit der Vorstellung von der *μετάθεσις τοῦ ψυχικοῦ ἐκ δουλείας εἰς ἐλευθερίαν* (Exc. ex Theod. 57, Völker S. 112) in Verbindung bringen können. Denn das *μεταίθεσθαι* des Zeremonialgesetzes entspricht in gewisser Weise dem *πληροῦσθαι* des Dekalogs: Wie sich in diesem das Geschick des pneumatischen Samens spiegelt, so stellt sich in dem, was eschatologisch mit dem Zeremonialgesetz geschieht, das Schicksal des *ψυχικόν* dar.

Daß auch das Gesetz der Vergeltung und des Tötens göttlicher Herkunft ist, behauptet Ptolemäus zwar, wie gesagt, ausdrücklich (5, 4–8). Aber es ist, obwohl nicht eigentlich ungerecht, doch nur als eine Konzession an die Notwendigkeit zu verstehen und ist darum auch von dem Sohn des Demiurgen wieder aufgehoben worden (5, 7).¹³ Die verschleierte Darstellungsweise des Ptolemäus täuscht leicht darüber hinweg, daß nach seiner Meinung das Gesetz des Demiurgen doch eigentlich widergöttlich ist. Dies bringt Quispel auch zum Ausdruck: „L'argument repose sur la supposition que *φόνος* est toujours un *κακόν*, et donc ne s'accorde pas avec la bonté de Dieu“ (S. 93 zu 5, 4). Das ius talionis ist ein Erzeugnis der Unwissenheit des Demiurgen (5, 6). Mit der Verkündigung der Gnosis endet aber die Unwissenheit.¹⁴ Auch hier hätte noch gezeigt werden können, wie der Gedanke der Aufhebung (*ἀναρθεῖν*) des Gesetzes (5, 7; 6, 2) in der valentinianischen Lehre von der Auflösung des Irrtums und der Bosheit und der Beseitigung des Welt- und Schicksalszwanges¹⁵ wurzelt. Denn beide, Kosmos und Gesetz,¹⁶ sind Erzeugnisse des Demiurgen und setzen jene *ἄγνοια* voraus, die durch die Gnosis aufgehoben wird.

Für die Deutung des Ptolemäusbriefes hat Verf. Entscheidendes geleistet. Das Erscheinen des Bandes in der zweiten Auflage ist zu begrüßen.¹⁷

Wuppertal-Elberfeld

Manfred Hornschuh

¹² Dieselbe Anschauung von der Erhabenheit des Pneumatikers über die Begierde im Ev.Phil. § 61 (113, 26 ff.) Till, S. 33, besser bei Schenke, ThLZ 90, 1965, Sp. 329.

¹³ Der Sohn des Demiurgen wird von Quispel mit dem „psychischen Christus“, der der jüdische Messias ist, identifiziert (S. 36 f., 93 f.).

¹⁴ Vgl. Irenäus, adv haer. I, 15, 2.

¹⁵ Vgl. Valentinianer bei Irenäus, Adv. haer. I, 21, 4; dazu H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. I Die mythologische Gnosis² 1954, S. 375. Zu Ptolemäus s. W. Foerster, Die Grundzüge der ptolemäischen Gnosis, NTSt 6, 1959, S. 16–31 (S. 28); ferner Ev.Phil. § 13 (131, 8–10), De Resurr. 45, 9 f.; 46, 18 f.; Ev. Ver. 24, 20 ff., 26, 23 ff. Vgl. auch R. P. Casey, Two Notes on Valentinian Theology, HThR, 23, 1930, S. 288.

¹⁶ Die Parallelität der Schöpfungs- und der Gesetzesfrage betont Ptolemäus in seinem Brief c. 3.

¹⁷ An Druckfehlern, die der Korrektur entgangen sind, sind mir aufgefallen: S. 32 Matth. 4, 17; S. 51 Apparat *παντος*; S. 97 Sthäl.