

21967) wirklich bei Basilides a.a.O. 22, 2 ausgeschlossen ist (vgl. auch H. J. Krämer, a.a.O. 234–238); denn Hippolyt fährt in seinem Referat mit einigen wörtlichen Zitaten fort, in denen der Weltsame mit dem göttlichen Logos identifiziert wird (22, 3–4): nur „eine Unausgeglichenheit im Bericht Hippolyts, die sich nicht harmonisieren läßt“ (S. 80)? Sollte man nicht in der „bis zum Äußersten gesteigerten theologia negativa“ (S. 68) den Grund dafür sehen, daß Basilides jede „innerweltliche Analogie“ übersteigt: Gottes „Schaffen“ ist über alle irdischen Schöpfungsvorgänge in unvergleichbarer Weise erhaben und eben deshalb nur negativ zu umschreiben“ (S. 76, vgl. S. 85), was ja nicht notwendigerweise mit der Ablehnung des Reflexionsmodells und einer bestimmten Deutung desselben zusammengehen muß, eher eine emphatische Überbietung jedes Modells darstellt (vgl. auch S. 48). Es ist m. E. nicht erwiesen, daß Basilides „der erste uns bekannte christliche Theologe (ist), der von einer Schöpfung aus nichts im eigentlichen Sinne redet“ (S. 78), d. h. „eine durchreflektierte Lehre von der Erschaffung des Kosmos aus dem Nichts“ vertritt (S. 84); zumindest müßten am Inhalt einer solchen Lehre entscheidende Abstriche vorgenommen werden, will man in Basilides' Aussagen ein Zeugnis für dieselbe finden (vgl. auch S. 77, Anm. 70. 82. 164, Anm. 74, ferner die Deutung von A. Orbe, *Hacia la primera teologia de la procesión del Verbo*, *Estudios Valentinianos*, I, 2 (Analecta Gregoriana, C), Romae 1958, 699–709, vom Verf. S. 74, Anm. 54 erwähnt).

Die verdienstvolle Arbeit von G. May hat offensichtlich eine lange Geschichte bis zu ihrer vorliegenden Veröffentlichung hinter sich (S. X f.); im Hinblick auf neu erschienene Thesen wurde manches nachträglich in den Text eingearbeitet, doch selten spürt man die Zäsuren. Weniger angenehm dürfte es aber für den Leser sein, daß bei fehlender Bibliographie recht uneinheitlich und unvollständig zitiert wird, wobei der Index S. 192–196 eine gewisse Hilfe bietet, um z. B. Hinweise wie „Wacht“ in Anm. 85 und 87 auf S. 19 f. aufzuklären. In der Aufzählung der benutzten Textausgaben (S. 185–188) fehlt z. B. ein Hinweis auf die *Epistula apostolorum*, im Register der Bibelstellen (S. 189 f.) z. B. ein solcher zu Kol. 1, 16–18 auf S. 37, Anm. 174. Eine letzte Einzelheit sei angemerkt. Das S. 90, Anm. 131 als unecht empfundene Valentin-Zitat, welches gegen die Zwei-Naturen-Christologie der Galiläer eine Ein-Natur-Lehre geltend macht, wird zwar bei Eulogios v. Alexandrien (cod. 230 Photios) ebenso wie bei Pamphilus, „*Panoplia dogmatica*“ (ed. A. Mai, *Novae Patrum Bibliothecae Tomus II*, Romae, 1844), qu. 8, 5, p. 629 Valentin zugeschrieben, doch bei Justinian, *Contra Monophysitas* (ed. E. Schwartz, *Drei dogmatische Schriften Justinians*, in: *Abh. Bayer. Ak. Wiss., Phil.-hist. Abt.*, N. F. 18, 1939), 90, p. 23, 30–34 als ein *Testimonium* der *Epistula ad Addam des Mani* bzw. in der *Epistula de duabus naturis des Eustathios Monachos* (PG 86, 1, 904 A 4–14) einfach als eine Aussage eines Manichäers überliefert.

München

Karl-Heinz Uthemann

Kurt Rudolph: *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1977. 436 S., Ln., DM 45.–.

„Das gnostische Trauma der ersten nachchristlichen Jahrhunderte liegt tiefer als das der blutigen Verfolgungen.“ Mit diesem Satz wird im anzuzeigenden Buch (392) H. Blumenberg zitiert und zugleich das kirchengeschichtliche Interesse an der spätantiken Religion der Gnosis signalisiert. Die Spuren der Begegnung zwischen Christentum und Gnosis haben sich in das Profil beider tief eingegraben, – in das des Christentums (weil es historisch überlebte) bleibend.

Doch der Reihenfolge nach. Was war die Gnosis? Eine zuverlässige und zugleich intensive, detaillierte Information jüngerer Datums und in allgemein zugänglichem Darstellungsstil war darüber bislang nicht leicht zu haben. Es gab exzellente Kurzbeschreibungen und Quellen-Dokumentationen und subtile wissenschaftliche Monographien. Nun hat K. Rudolph einen neuen „Leisegang“ versucht, und zwar erklärtermaßen vom H. Jonas'schen Ansatz her (8), also ein „für breitere Kreise gedach-

tes Buch“ mit keinerlei Verzicht im historisch-hermeneutischen Anspruch. Das neue Gnosisbuch, das so entstand, ist in verschiedenen Hinsichten so vorzüglich, daß es sich selbst hinreichend empfiehlt. Wer hätte erwartet, daß sich ein Band mit diesem Titel so ansprechend aufmachen läßt? Bilder, Leseband, viele die Lektüre erleichternde Randhinweise, Entlastung vom wissenschaftlichen Apparat und nicht zuletzt der Schreibstil wirken auf den Leser ausgesprochen einladend. Was läßt sich von der Gnosis bildlich darstellen? Manches an Abbildungen ist zweifellos etwas weit hergeholt (Hippolyt-Statue, die Basilica sotteranea auf Tafel 9 u. a.), aber die manichäischen Buchillustrationen, Miniaturen, Tempelfahnen u. ä. schaut man gern an, die vielen gnostischen Handschriften-Fotos verschiedenster Provenienz sind informativ und hochinteressant, und gar das Konterfei des Entdeckers der Codices von Nag-Hammadi (NH) sowie die Fotos von der Fundstätte und den Codices selbst sind natürlich geeignet, einen Touch von erster Stunde im Buch zu erzeugen. Und ganz nahe rückt dem Leser die Gnosis, wenn ihre „Überbleibsel“, nämlich die Mandäer des Iran und Irak, auf mehreren (z. T. vom Verfasser aufgenommenen) Fotos zu sehen sind: bei Totenmahl und Taufe, mit Heiligtum, Priester und Kultrequisiten sowie ihren eigenartigen graphischen Darstellungen des Seelenschicksals.

Aber die wichtigste Hinterlassenschaft dieser Religion sind ihre Bücher. Über deren Bestand, d. h. über Originalquellen und über indirekte Berichte (Kirchenväter), wird zuerst informiert. Was man über den Fund von NH berichtet bekommt (39–57), müßte man sich anders in mühseliger Einzelsuche zusammenlesen. Allein die kurz kommentierte Zusammenstellung aller 53 Schriften der 13 Codices des Fundes (49–53) ist informativ und zeigt beispielsweise schon in den Titeln und durch die kurzen Inhaltsangaben den Kaleidoskop-Charakter gnostischer Selbstäußerungen. Zugleich erfährt man den gegenwärtigen Stand der Edition. – Die Sache ist weiter so geordnet, daß man – trotz aller Varianten und Reichtümer in der Gnosis – zunächst das gemeinsame, typische Gefüge „der gnostischen Ideologie und Mythologie“ vorgeführt bekommt: Dualismus, Kosmologie und Kosmogonie, Anthropologie und Anthropogonie, Erlösungs- und Erlöserlehre, Seelenaufstieg und Weltende, Gemeinde, Kult und Ethik (58–290). Dieser Teil des Buches wird auf das breiteste Interesse stoßen. Er beschreibt, was Gnosis ist, was also der Leser im Buch sucht und erwartet. – Es folgt die Geschichte der Religion: vom Ursprung über die frühen Schulen, die Systeme des 2. Jahrhunderts und den Manichäismus bis eben zu den Mandäern noch des 20. Jahrhunderts (291–390), für die Verf. sich auf „persönliche Reiseerfahrungen und briefliche Informationen von irakischen Mandäern“ berufen kann (Anm. 167) und die er offenbar in einem recht desolaten Zustand ihrer Religion antraf (388–390). Einige wertvolle Seiten als „Ausblick: Metamorphose und Wirkungsgeschichte“ schließen ab (391–401). Das Buch hinterläßt den befriedigenden Eindruck einer abgerundeten, abgewogenen Gesamtdarstellung. Es wird auf diese Weise das Bedürfnis nach religionsgeschichtlicher Belehrung über die viel genannte Gnosis optimal erfüllen.

Im zentralen Teil über „Wesen und Struktur“ wird, für den Leser erleichternd, so verfahren, daß die Inhalte und Strukturen gnostischer Erfahrung und Aussage zunächst „erzählt“ werden, um dann umfangreich jeweils durch Quellentexte, wieder von Erläuterungen unterbrochen, belegt und belebt zu werden. Dabei wird weit überwiegend aus den NH-Texten exzerpiert, so daß der durchschnittliche Leser fast nur Neues vorgeführt bekommt. Man staunt einerseits dabei über die weitreichende Identität mit dem, was man vor den großen Funden durch die (freilich tendenziös berichtenden) Kirchenväter wußte, und andererseits muß man allerdings deren Gnosisbild in vielem korrigieren. Der Leser freilich bleibt von vielen Forschungsproblemen unbehelligt, und ich meine, daß sich in dieser Schonung eine gewisse Grenze des Buches manifestiert. Aus der Tendenz heraus, chronologisch, geographisch und ideologisch ein Totalbild zu entwerfen, wird – trotz häufiger Hinweise auf quellenmäßiges Defizit – insgesamt m. E. doch immer wieder mehr Wissen aufgebaut als vorhanden ist, obwohl man dem Verfasser große Behutsamkeit und Exaktheit bestätigen muß. Aber die Versuchung ist groß. Man vergleiche die

wenigen Seiten (309–311. 227) mit dem Versuch zu einer soziologischen Identifizierung der Gnostiker. Freilich möchte man darüber etwas wissen, aber die Quellen lassen praktisch total im Stich (vgl. 57 Nr. 8). Was man R. an Vermutungen über die tragenden Schichten und über die Erfüllung sozialgeschichtlicher Bedürfnisse in der Gnosis liest (309–311), ist eindeutig ernster zu nehmen und behutsamer gedacht als die monokausalen Vorstellungen Kippenbergs von den Folgen römischer Soldatenstiefel, bleibt aber trotz allem eben reichlich ungeschützt. Ähnlich steht es um die Entdeckung eines „besonderen sozialkritischen Akzents“ in gnostischer Diktion (221). Der Term „Gesellschafts-“ oder „Sozialkritik“ weckt wohl doch die falschen Assoziationen, wenn damit der Umstand benannt wird (218 ff.), daß der Gnostiker samt dem Kosmos eben auch die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse als dessen Teil verabscheut und verabschiedet und sie (eschatologisch) vernichtet (nicht etwa innergeschichtlich verändert) sehen will. In solchem Sinn wäre jede Apokalyptik und jede Vorstellung von künftigem Ausgleich eine „Gesellschaftskritik“, was sich nicht sagen läßt. Einschlägiger sind allenfalls die eigentumskritischen Reflexionen der Gnostiker (285–288).

Viel kritischer noch wird die Sache m. E. dort (und ich sehe dort zugleich auch die Behutsamkeit und Exaktheit des Buches aufgegeben), wo es um die neutestamentlichen Schriften als Quellen für die Gnosis geht (318–327; vgl. 163). Die Sachlage ist für R. „prinzipiell längst geklärt“ (318), nämlich durch R. Bultmann und dessen Gnosisbild. Schon das vorpaulinische hellenistische Christentum hat Berührung mit der Gnosis. Unter den Gegnern des Paulus sind Gnostiker. Paulus selbst gehört – nicht nur als Gegner – mit zur Geschichte der Gnosis (320). Zur Stützung solcher Urteile wird eine lockere Summe von paulinischen Materialien angeboten, die insgesamt einen gnostischen Eindruck macht, wenn man bis hierher gelesen hat, und die ohne Interpretation für sich sprechen soll. Es wird nicht erwähnt oder nur angedeutet, welche gravierenden methodologischen Bedenken es gegen solche extrapolierenden Frühdatierungen gibt. Ich verweise auf die kompetente Kritik des Koptologen R. Haardt, *Gnosis und NT*, in: J. Sint, *Bibel und zeitgemäßer Glaube*, Klosterneuburg u. a. 1967, 131–158; *Sacramentum Mundi* Bd. II, 1968, 482–484. Der Leser wird in der wichtigen Frage bezüglich des Verhältnisses zwischen Urchristentum und Frühgnosis hier m. E. oberflächlich und einseitig informiert. Gesicherter sind freilich die Feststellungen zur Situation der johanneischen Schriften (324–327), die etliche Jahrzehnte später datieren.

Vergleichbare Vorbehalte habe ich gegenüber einigen ähnlich pauschal getroffenen Beschreibungen der Relation Gnosis-Christentum in altkirchlicher Zeit. Zunächst scheint mir zutreffend (391 f.), jedenfalls vertretbar, was über die vermutlichen Gründe für das Verschwinden der Gnosis aus der Geschichte gesagt wird (Ausbleiben einer Massenbewegung infolge einseitiger Esoterik, Weltfeindlichkeit, doktrinaire Stagnation). Auch ihre Überflügelung und teilweise Ablösung durch die christliche Großkirche ist wohl zutreffend erklärt: einerseits aus der Fähigkeit der Großkirche zur Anpassung und zur Selbstorganisation sowie zur Lehrentwicklung und vor allem zur Rezeption (statt nur zur mythologischen Allegorese) des antiken Bildungserbes, und auch aus dem schließlichen Besitz und Einsatz der politischen Macht; andererseits aus der Fähigkeit der Kirche zur Versorgung auch der gnostischen Bedürfnisse im Menschen. Zum letzten Moment hätte allerdings bemerkt werden müssen, daß diese Versorgung durchweg marginal blieb und verbreitet verkezert wurde, es sei denn, man leitet sämtliche dualistische Züge des historischen Christentums aus seiner Tangente zur Gnosis ab, wozu R. tatsächlich (auch beim Thema *Teufel*: 395) deutlich neigt. Es gerät zu vieles (oder vieles zu exklusiv) in den Sog der Nachwirkung der Gnosis, wenn weiter zu Klemens und Origenes von Alex., zu Augustin und für die altkirchliche Christologie insgesamt (spez. zur Zwei-Naturen-Lehre; vgl. auch 173) allein von gnostischen Einflüssen und nur nebenher von der hellenistisch-philosophischen Überlieferung die Rede ist. Zwar bespricht R. hier die Nachwirkungen der Gnosis, nicht der Philosophie; aber die Gnosis kann dabei nicht aus ihren geistesgeschichtlichen Verklammerungen isoliert werden, die z. B. durch

H. J. Krämer deutlich gemacht wurden. Die pan-gnostischen Bilder der Szene malen die Spätantike grauer als sie war. Es geht um die Sicherung der Ergebnisse. Sie scheint mir wieder größer zu sein, wo das spezielle Erbe bei Augustin und dessen Versuche zur Überwindung des Dualismus in ihrer Fatalität (mit Hilfe von H. Blumenberg) skizziert werden (394 f.). Und so heikel solche großräumigen Vergleiche regelmäßig sind, die Zitate aus neuzeitlichen Kirchenliedern (396) mit dem Kommentar „auch ein Gnostiker könnte dies singen“ (bezogen auf die 3. Strophe aus Luthers „Eine feste Burg“) sind aufschlußreich und sogar notwendig, was ihren aufklärerischen Wert bezüglich der Relation des gewordenen Christentums zu gnostischen Positionen anbelangt. Was zur Nachwirkung der Gnosis auf wenigen Druckseiten (391–401) in Auswahl und mit westlichem Schwerpunkt über die Effekte der Kollision und Synkrasie von kirchlichem Christentum und Gnosis Negatives und Positives berichtet wird, greift – unter der Inspiration durch H. Blumenberg – mit großer Sicherheit wirklich Bedeutendes und Bezeichnendes heraus und stellt einen adäquaten Schluß des gelungenen Buches dar.

Über einzelne Thesen und Positionen des Autors ist noch mitzuteilen, daß R. zur Ursprungsfrage an der schon früher publizierten Herleitung aus dem marginalen Judentum festhält, wobei Apokalyptik (samt Qumran) und Weisheitslehre (mit ihrer Skepsis und ihrem verlorenen Vertrauen in den Zusammenhang von Welt und Gott) als die jüdischen Hintergründe vorgeführt werden: „Es handelte sich (sc. bei der Entstehung der Gnosis) also um eine krisenhafte Selbstauflösung am Rande des Judentums“ (299). Mir ist nicht ganz klar, wieso dieser Eindruck einer Entstehung exklusiv am Rande des Judentums aufrechterhalten werden soll und kann, wenn anschließend so überzeugend an die iranische und griechisch-hellenistische Tradition (302 f.) erinnert wird und schließlich „die gnostische Religion nur ein Sonderfall in einer veränderten religionsgeschichtlichen Landschaft“ ist, die von R. in wenigen Zeilen exzellent gezeichnet wird (303–305), wobei die gnostischen Systeme „ihr hellenistisches Gewand über einem orientalisch-jüdischen Leib“ tragen (309). In der Hermetik z. B. sind doch die „Anklänge an das Judentum“ (302) kaum noch deutlich genug.

Erwähnenswert ist weiter, daß Markion, der zwar „nur mit einem Bein in der gnostischen Tradition steht“, nach R. (gegen Harnack) in die Geschichte der Gnosis gehört (334 f.). Er ist ein „konsequenter Fortsetzer des Paulus in gnostischem Geiste“; was ihm zur Erlösung: „Natürlich bleibt es dabei, daß das ‚Pneumatische‘ nicht zugrunde gehen kann und sein Eingang ins Pleroma vorbestimmt ist.“ Die Lebensweise hat dann also eher Demonstrationswert. R. zitiert aus der „Schrift ohne Titel“: „Denn jeder wird durch seine Handlung und seine Erkenntnis seine Natur offenbaren“ (NHC II, 5, 175, 16 f.). Der Gnostiker kann diese Demonstration des eigenen pneumatischen Seins zwar unterlassen, aber offenbar doch ohne aufzuhören, ein Pneumatiker und damit Erlöster zu sein. Wenn der fromme Gnostiker im Poimandres betet: „laß mich nie von der Erkenntnis, die unserem Wesen entspricht, abfallen“ (Corp. Herm. I 32), dann scheinen mir solche Gedanken ein Interpretament für das Phänomen gnostischer Lapsi zu sein, die es natürlich gab, nach dem Dogma aber nicht geben konnte. Der Demiurg kann neuerdings Dunkelheit verbreiten, Begierde einpflanzen und damit Rettung verhindern (i. S. von verzögern): „Da verließ uns die Schärfe unserer ewigen Erkenntnis, und es verfolgte uns Schwäche“ (148, Zitat NHC V 5).

Zu vielen anderen Details hätte man Nachfragen. Doch hat das bei einem so gelungenen Buch wie diesem nur begrenztes Recht. Was seinen Wert m. E. wirklich

beeinträchtigt, habe ich genannt. Hinzu kommt ein technischer Mangel: Das Register enttäuscht, weil es den Reichtum des Buches nicht entfernt aufschlüsselt. Ein Beispiel: Zum Stichwort „Geschichte“ wird man auf 291 ff. verwiesen, somit auf das Kapitel über die Geschichte der gnostischen Religion (nicht auf eine Darstellung von deren Geschichtsauffassung). Dabei werden an fast 20 verschiedenen Stellen des Buches wichtige Aussagen über das gnostische Geschichtsbild gemacht.

Der Wert des Buches liegt im Stil der Präsentation, in der Kompetenz des Autors und dem quellenmäßig aktuellen Informationsstand, den es hat. Es ist für Fachleute wie für die sogenannten „breiteren Kreise“, an die es adressiert ist, wichtig und wertvoll.

*Regensburg*

*Norbert Brox*

Henning Paulsen: *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien* (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 29). Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1978. 226 S., kart., DM 48.-.

Die Übergänge zwischen dem Urchristentum und der Kirche des 2. Jh. rücken seit einiger Zeit wieder stärker in den Blickpunkt; interdisziplinäre Kooperation zwischen Neutestamentlern und Patristikern tut sich auf – als Kompensation des Mangels, daß die früher bewährte Kombination beider Wissenschaften in unserer Generation kaum noch in der Person eines Wissenschaftlers repräsentiert wird, sowie als Versuch, beide Disziplinen aus der Unfruchtbarkeit eines hochspezialisierten, selbstgenügsamen Betriebs herauszuführen. Zumal für die neutestamentliche Wissenschaft hat sich die Vernachlässigung der nachkanonischen Literatur nachteilig ausgewirkt. Denn die Schriften des NT sind nun einmal Produkte eines frühen Christentums, dessen Entwicklung bis zum Ende des 2. Jh. über die heutigen Kanongrenzen hinaus als Einheit begriffen werden muß. Deswegen kann man es nur begrüßen, daß ein Neutestamentler sich mit der vorliegenden Habilitationsschrift (Mainz 1976) erfolgreich in die große Tradition der Verbindung beider Gebiete stellt, der seine Kompetenz in der frühen Patristik bereits durch einige kleinere Arbeiten bewiesen hat.

Für die Übergänge vom Urchristentum zur Alten Kirche kommt den Ignatiusbriefen in verschiedener Hinsicht eine Schlüsselrolle zu. Die ausgefeilte Literaturproduktion der letzten Dezennien weist Titel zu den verschiedenen Problemen des Corpus Ignatianum auf, aber keine Gesamtdarstellung von dessen Theologie. Eine solche zu liefern, beansprucht auch P. nicht; aber er gibt einen grundlegenden, weiterführenden Beitrag dazu, der daraufhin geprüft werden muß, inwiefern er sich auch als fruchtbarer Beitrag zu einer die Kanongrenzen übergreifenden christlichen Theologiegeschichte erweist. Das wird aus der vorliegenden Gestalt des Buches nicht ohne weiteres deutlich, weil dessen Stärke in der gründlichen Analyse und Kritik (verbunden mit einer stupenden Literaturkenntnis), nicht so sehr aber in der Synthese liegt.

In einer umfangreichen Einleitung (1. Teil) diskutiert P. zunächst die anzuwendende Methodik – die Ignatiusbriefe sind ja ein forschungsgeschichtliches Paradebeispiel für die ntl. Methodenreflexion. Dabei stellt er die unaufgebbaren Vorzüge der verschiedenen in der Vergangenheit in den großen Ignatius-Darstellungen angewandten Methoden heraus und beweist damit insgesamt ein solides Methodenbewußtsein. Die an der Rekonstruktion von literarischen und konzeptionellen Abhängigkeiten interessierte „theologiegeschichtliche“ Methode bei E. v. d. Goltz (1894), der Ignatius im wesentlichen aus Paulus und Johannes herleitete, behält ihre Bedeutung, weil sie sich an dem Gesamtentwurf der ignatianischen Theologie und an dessen geschichtlichen Bedingungen orientiert (S. 19). Ihr Mangel besteht in dem Kausalitätsdenken, das „ignatianische Theologie nur noch als Addierung paulinischer und johanneischer Traditionen“ (S. 18) begreift. Vor- und Nachteile der religionsgeschichtlichen Methode werden anhand der Arbeit H. Schliers (1929) geprüft. In der Konzentration auf die Fülle der unverbundenen religionsgeschichtlichen Analo-