

UNTERSUCHUNGEN

„Doketismus“ – eine Problemanzeige

Otto Kuss zum 80. Geburtstag am 5. 1. 1985

Von Norbert Brox

Polemische Texte der frühkirchlichen Literatur setzen für ihr Verständnis voraus, daß man die von ihnen bestrittene Doktrin kennt. Weil die abgewiesenen Gegner aber oft nur ungenau modelliert und nur indirekt kenntlich gemacht sind, da sie für die zeitgenössischen Leser als bekannt gelten durften, hat die historische Forschung in vielen Fällen ihre Bestimmungsprobleme. Sie braucht Kriterien und Kategorien zur Unterscheidung und Beschreibung. Aus pragmatischen Gründen wird im Eifer der Arbeit der Anwendungsbereich solcher Merkmalbegriffe in vielen Fällen ständig ausgeweitet. Man ist an ihrer Übertragbarkeit vom einen Fall auch auf den anderen und darum an inhaltlicher Breite interessiert. Der einzelne Term verliert seine Genauigkeit und gerät außer Kontrolle. Der Begriff „Gnosis“ (Gnostizismus) hat diesbezüglich besonders gelitten und ist zeitweise zum Schlagwort degeneriert. „Doketismus“ ist ebenfalls einer von diesen Begriffen, die immer großzügiger eingesetzt worden sind. Um ihn geht es in diesen Überlegungen. Man verwendet ihn, um unterschiedliche Verlaufslinien der Christologie in frühkirchlicher Zeit vergleichend zu bestimmen. Die Opposition lautet: doketische Christologie – inkarnatorische Christologie. Man gebraucht sie seit langem beispielsweise auch zur Exegese des 1. (und 2.) Johannesbriefes des Neuen Testaments, die mit einer gegnerischen Gruppe um die Christologie (und um weitere Themen) streiten. Wir bleiben im Folgenden – soweit exemplifiziert werden muß – bei diesem Beispiel, an dem die herrschende Unklarheit im Begriff des Doketismus, die jede eindeutige Verständigung nahezu unmöglich macht, hinreichend deutlich wird.

Es sind einige Bemerkungen zur üblichen Bewertung der Irrlehrer des 1 Joh vorzuschicken, die schon mit dem Stichwort Doketismus zu tun haben. Ohne zu zitieren und für alle Einzelheiten Namen zu nennen, kann ich aus jüngeren Kommentaren und Einleitungen zum Neuen Testament folgendermaßen resümieren (die älteren Ansichten sind in diesen Positionen faktisch aufgegriffen): Der 1 Joh hat es mit *Gnostikern* zu tun, die eine *doketische* Christologie vertraten. Diese pauschale Grundansicht wird bei einzelnen Autoren in folgende Richtungen differenziert und präzisiert:

1. Die an sich sehr vielfältige Gnosis vertritt in ihren christlichen Varianten *immer* eine doketische Christologie, also auch im 1 Joh. – Oder: Es gibt *den* gnostischen Doketismus, eine Spielart davon tritt man im 1 Joh an. – Oder: Es ist die enthusiastische Gnosis, die hier im 1 Joh christologi-

sche Auswirkungen zeigt (sc. in Form des Doketismus) und – am Doketismus erkennbar – hier in einer schon entwickelteren Form auftritt. Also wieder: Gnosis ist doketisch, Doketismus ist eine Kennmarke der Gnosis.

2. Zurückhaltender, zugleich unentschiedener kann es auch heißen, daß die Gegner des 1 Joh „gnostisch orientiert“ (also nicht direkt Gnostiker) sind, und auch gleichzeitig, daß „eine ausgesprochen ‚doketische‘ Christologie“ gar „nicht erkennbar“ wird. Beide, gnostischer *und* doketischer Charakter des 1 Joh, sind dabei eingeschränkt, und außerdem wird folgender Zusammenhang zwischen Gnosis und Doketismus hergestellt: Alle Spielarten, in denen der Doketismus auftritt, hängen mit einer „gnostisierenden“ Geisteshaltung zusammen, aber gleichzeitig wird geschrieben, daß diese doketische Lehre des 1 Joh zu der „bedrohlichen, pseudochristlichen Geisteshaltung“ gehört, „die dann im Gnostizismus offen zutage trat“, diesem also vorauslag.

Ich lese zumindest drei *verschiedene* Auffassungen daraus:

- 1) Im 1 Joh werden Gnosis und Doketismus (additiv) konstatiert, ein Vermerk über deren zwingendes, naheliegendes oder bloß zufälliges Zusammenreffen aber nicht für notwendig gehalten.
- 2) Weil man Gnostisches feststellt im Brief, findet man den Doketismus nicht überraschend, sondern unbedingt erwartbar, weil er ein regelmäßiges Symptom des Gnostizismus ist.
- 3) Doketismus ist früher als Gnostizismus, kann aber als Gnostizismus auftreten und *ist* historisch als Gnostizismus aufgetreten.

Diese drei Auffassungen gehen beachtlich weit auseinander, bilden aber noch den Konsens: Der 1 Joh hat es mit den Gnostikern zu tun, die eine doketische Christologie vertraten. Dieser Konsens muß inzwischen in Frage gestellt werden. Es ist über ihn neu und genau nachzudenken.

W. S. Vorster¹ hat solide Zweifel daran angemeldet, ob man im 1 Joh überhaupt eine gnostische Theologie bzw. Christologie vor sich hat – nicht um daraufhin eine andere religionsgeschichtliche, sondern um eine kirchengeschichtliche Ableitung der polemischen Situation des Briefes vorzunehmen. Er findet, was an Terminologie und Motivfragmenten im 1 Joh als gnostisch namhaft gemacht wird, überhaupt nicht zwingend identifiziert. Auch ihm ist zwar sicher, daß es sich um *doketische* Christologie handelt, aber sehr zweifelhaft, daß sie gnostisch ist. Für die Hintergrundbestimmung des 1 Joh genügt es völlig, meint er, generell den Entwicklungscharakter der urchristlichen Szene, d.h. die anfängliche Pluralität von Interpretationen und Ideen etc. bewußt zu haben und dann speziell zu sehen, welche Situation die des 1 Joh ist, nämlich: Es gab verschiedene Christologien, die nicht mehr alle miteinander vereinbar waren. Es war die Notwendigkeit entstanden, auf die Orthodoxie zu reflektieren. Man mußte begründen, warum man dachte, was und wie man theologisch inzwischen dachte. Nach Vorster gibt es nun für die These, die in 1 Joh abgewiesene christologische Falschlehre sei gnostisch,

¹ W. S. Vorster, Heterodoxy in I John: Neotestamentica 9 (1975), 87–97.

keinerlei wirklichen Beweis, sondern nur den Usus in der Forschung, Abweichendes im Neuen Testament gnostisch zu nennen. Was die ethischen Korrekturen und Anathematismen betrifft (1 Joh 1,8–10; 2,3f.9–11), muß man, sagt Vorster, kein Gnostiker sein, um zu handeln, wie die Irrlehrer des 1 Joh es tun, nämlich zu sagen, man kenne Gott, ohne gleichzeitig seine Gebote zu halten; oder zu behaupten, man gehöre zu Gott/Christus (2,6; 4,13), ohne zugleich zu praktizieren, was man da behauptet oder predigt. Der 1 Joh hat es nicht mit Metaphysikern zu tun, die die Gnostiker waren, sondern mit dem sehr praktischen Problem der guten Früchte, die begleitend zu Glaubensbeteuerungen vorgewiesen werden müssen, bei den Gegnern des 1 Joh aber ausbleiben; es geht also um das Problem des moralischen Ernstes oder auch der Sünde. – „Erkennen“ und „Gotteserkenntnis“ (2,3f.; 4,8), wie andere Termini im 1 Joh auf den ersten Blick gnostisch anmutend, sind in christologischen und ethischen Zusammenhängen nicht zwingend gnostisch; es gibt eine alltäglichere, unprägnantere Semantik dieser Wörter.²

Zwar glaube ich nicht, daß sich mit Vorsters Zweifeln die religionsgeschichtliche Ableitung der Ketzerei des 1 Joh erübrigt. Aber wenn man liest, was auch er alles zum 1 Joh gelesen hat, versteht man seinen Vorschlag zu neuer Zurückhaltung. Die Ernüchterung, die er in die Debatte einbringt, muß auch noch ins Unrecht gesetzt werden, ehe man sie ignoriert. Es braucht nicht an Textbeispielen demonstriert zu werden, *wo* Vorster's Vorsicht zu beherzigen wäre.³ Das will sagen: Auch mir ist die Identität der Irrlehrer nicht so gewiß, wie man verbreitet gern deshalb tut, weil der 1 Joh bezüglich seiner Gegner ein paar Signale mehr setzt als andere neutestamentliche Schriften. Diese Signale sind so deutlich nicht (ich komme auf das Identifikationsproblem zurück). Man sieht, daß da etliches noch klärungsbedürftig ist. Ich versuche in zwei Hinsichten beizutragen, nämlich vor allem in Richtung der Bestimmung und Nomenklatur von Doketismus, sodann bezüglich des Zusammenhangs von Gnosis und Doketismus.

1) Was soll Doketismus genannt werden?

Genaue Begriffsbestimmung und Nomenklatur des Doketismus sind tatsächlich ein Desiderat. Der übliche Wortgebrauch ist so unscharf, daß er durch sich nicht anzeigt, was man exakt sagt, wenn man eine Irrlehre wie die des 1 Joh Doketismus nennt. In der exegetischen (wie auch in der dogmengeschichtlichen) Literatur wird dieser Begriff in der Regel nicht für erklärungsbedürftig gehalten, während er es sehr wohl ist. In Lexica und Hand-

² Auch K. Weiß, Die „Gnosis“ im Hintergrund und im Spiegel der Johannesbriefe, in: K.-W. Tröger (Hg.), Gnosis und NT, Gütersloh 1973, 341–356, zieht den gnostischen Charakter der Gegner des 1 Joh stark in Zweifel. Seine Bestimmung der Lehren dieser Leute, aufgrund deren er sie von der Gnosis abbrückt und den Anschein gnostischer Qualität dieser „Dogmen“ mehr auf die Diktion des Verfassers des 1 Joh als auf die der Gegner selbst zurückführt, überzeugt mich größtenteils nicht.

³ Man findet solche bei W. Schmithals, Neues Testament und Gnosis, Darmstadt 1984, 106–110 und nicht nur hier.

büchern liest man ungenaue und divergierende Umschreibungen, die mehr Konfusion als Klarheit liefern. Was soll Dokerismus genannt werden?

Auf eine erste Abgrenzung kann und muß man sich schnell einigen: Dokerismus soll nicht die Lehre der historischen Gruppe sein, die bei den altkirchlichen Häresiologen „Doketen“ heißt. Klemens von Alex. nennt sie als eines seiner Beispiele für solche Häresien, die ihren Namen von der eigentümlichen Lehre her bekamen, die sie vertraten (während andere Sektenbezeichnungen vom jeweiligen Begründer abzuleiten sind oder von einem Ort, einem Volk, einer Verhaltensweise usw.: strom. VII 108,1–2); aber er beschreibt die Doktrin, die zum Namen „Doketen“ (δοκηταί) führte, bedauerlicherweise nicht. Zwar nennt er mit Julios Kassianos noch den angeblichen „Stifter der doketischen Lehre“,⁴ referiert aus dessen System aber nur einen rigorosen, leibfeindlichen Dualismus mit Eheverbot, ohne eine doketische Christologie erkennen zu lassen (strom. III 91–95). Hieronymus berichtet für diesen Julios Kassianos immerhin an erster Stelle, daß er „putativam carnem Christi introducens“ zu seinen weiteren Überzeugungen kam (coGal 6,8),⁵ was einen klaren Hinweis auf christologischen Dokerismus bedeutet, doch ist diese Auskunft in ihrer Isoliertheit historisch sehr unsicher. Im Zusammenhang seiner Kritik am Petrus-evangelium weiß Serapion von Antiochien, daß der Name „Doketen“ eine Fremdbezeichnung der Gruppe seitens der Kirchenchristen ist („wir nennen sie Doketen“: Eus.h.e. VI 12,6), wobei offen bleiben muß, ob er die Doketen des Klemens meint. Es bleiben da Unsicherheiten, denn Hippolyt behauptet von denen, die er unter der Chiffre „Doketen“ ausführlich beschreibt (refut. VIII 8,2–11,2; X 16,1–6) und seiner Vorliebe gemäß aus der Philosophie ableitet (VIII 2; 11,2), daß sie sich selbst Doketen nannten (VIII 8,2; 11,1), dies also eine Selbstbezeichnung war. Innerhalb ihres „Systems“ referiert er nun auch minutiös die „Christologie“: Der Erlöser wollte „die Ideen der Äonen von oben, die er in die finsternen Körper versetzt sah, durch seine Herabkunft retten“ (VIII 10,3). Mit Rücksicht auf die Unerträglichkeit seines Anblicks sogar für die Äonen „schloß er sich wie einen mächtigen Blitz in den kleinsten Körper ein“ (ebd.), womit ein jenseitiger oder himmlischer Leib umschrieben zu sein scheint; denn nach seiner Ankunft „in diese Welt“ sollte er nun auch mit der äußeren Finsternis, womit sie das Fleisch meinen, bekleidet werden, und er zog, als er von oben kam, den aus Maria geborenen Körper an, „wie geschrieben steht“ (VIII 10,6). Bei der Jordantaufe wurde er dann mit einer andersartigen, dauerhafteren Leiblichkeit versehen, um „nicht nackt zu sein“, wenn er bei der Kreuzigung den (sarkischen) Körper aufgab und auszog, sondern stattdessen noch mit einem Leib bekleidet zu sein

⁴ Die δόκησις ist hier nicht generell die (unbegründete) Meinung, sondern speziell die doketische Doktrin.

⁵ PL 26,460. Die Daten zu den Doketen bei G. Krüger, RE³, IV, 1898, 764 und (mit den Quellenexzerpten) bei A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 546–550.

(VIII 10,7). Die Christologie, die man heute Doketismus nennt (s. u.), ist das nicht, es sei denn, man will in diesem schwierigen Text⁶ die Verbindung des Soter mit seinem jeweiligen Leib sehr flüchtig, vordergründig, nur scheinbar und rein funktional (Schutz anderer Wesen vor seinem Anblick, dem sie nicht standhalten würden) sehen, doch scheint viel Gewicht auf die Wirklichkeit und Dauerhaftigkeit seiner Leiblichkeit gelegt und seine Verbindung oder „Bekleidung“ mit einem Körper doch von einer realen, tatsächlichen Qualität gedacht zu sein, wie der Doketismus im heutigen Begriff sie nicht meint. Kreuzigung und Passion sind hier nicht als „Schein“ qualifiziert, ja schon die Parusie des Soter in dieser Welt „unten“ ist eine Geburt im Leib. Vor allem aber ist nicht unterschieden oder getrennt zwischen himmlischem Christus und irdischem Jesus, worauf Doketismus im jetzt gebräuchlichen Wortsinn immer aus ist und angewiesen bleibt.

Daß der Terminus „Doketen“ nicht eine spezielle historische Sekte markiert, sondern mehrere namentlich verschiedene, in der Sache übereinstimmende Falschlehren als Sammelname gemeinsam charakterisiert, findet sich erstmals bei Theodoret, ep. 82.⁷ Er spricht von „Markioniten, Valentinianern, Manichäern und anderen Doketen“. Die Älteren kennen zwar die Übereinstimmung mehrerer Häresien im fraglichen Punkt, aber keinen zusammenfassenden Terminus dafür. Sie verstehen unter Doketen eine einzelne Gruppe von Irrlehrern. Der Wortgebrauch ist heute anders. Um nun in der Nomenklatur ganz genau zu sein, müßte und sollte man das Adjektiv „doketisch“ für die Lehren dieser historisch sogenannten Doketen reservieren, dagegen für das, was uns hier interessiert, die Formen „doketistisch“ und „Doketisten“ wählen (bei „Doketismus“ bleibt es). K. W. Tröger schlägt dies vor.⁸ Man sollte sich der Genauigkeit wegen anschließen, weil man andernfalls leicht eine Gruppe oder „Schule“, und dann eben die falsche, assoziiert.

Was soll Doketismus genannt werden, wenn *nicht* die Lehre dieser historischen Doketen? Da gibt es nun verschieden weite oder enge Definitionen, von F. Chr. Baur⁹ bis zu Michael Slusser.¹⁰ Sehr auffällig ist, daß es nur eine einzige monographische Arbeit zum Doketismus gibt, nämlich die ungedruckte Dissertation von Peter Weigandt.¹¹ Gemeinsam ist überall, wo von Doketismus gesprochen wird, daß mit dem Term eine theologische Kontroverse des frühen 2. Jahrhunderts benannt sein soll. Aber was genau? Von der Definition hängt es ab, in welchem Zusammenhang der Begriff eingesetzt werden kann und ob er sich – unser Beispiel – etwa zur Identifikation der

⁶ Zur Interpretation auch W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909, 130.

⁷ PG 83,1264.

⁸ K. W. Tröger, *Doketistische Christologie in Nag-Hammadi-Texten. Ein Beitrag zum Doketismus in frühchristlicher Zeit: Kairos* 19 (1977), (45–52) 46.

⁹ F. Chr. Baur, *Die christliche Gnosis*, Tübingen 1835, 256.258.

¹⁰ M. Slusser, *Docetism: A Historical Definition: The Second Century* 1 (1981), 163–172.

¹¹ P. Weigandt, *Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts*, Diss. theol. Heidelberg 1961.

Irrlehrer des 1 Joh eignet. Es besteht seit je der Trend, auch bei der Auslegung der Johannesbriefe, mit Dokerismus eine verbreitete Erscheinung im frühen Christentum zu benennen, weil man ihn für einen ständigen Begleiter der sog. christlichen Gnosis hält und somit für ebenso „allgegenwärtig“ wie diese. Dokerismus steht demnach für alle gnostischen Christologien, und man meint damit, daß sie alle die wirkliche Inkarnation, das volle Menschsein Christi bestreiten. Dokerismus fungiert da als dogmatischer Sammelbegriff.

In einem engeren Begriff ist Dokerismus die Doktrin, nach der die Erscheinung Christi, sein historisch-leibhaftiges Dagesewensein, also vor allem die menschliche Gestalt Jesu, insgesamt bloßer Schein, ohne wahrhafte Realität, gewesen ist. Menschsein und Leiden Christi als reiner Schein: diese Idee diente dazu, Menschwerdung und Passion des jenseitigen Erlösers zu eliminieren, wo sie Anstoß bedeuteten. Speziell gegen (leibliche) Geburt und Passion wird polemisiert. Das ist eine deutlicher profilierte christologische Häresie als das Erstgenannte: Jesus Christus als göttlicher Erlöser, der keinen auch noch so flüchtigen Kontakt mit der Materie hatte, weil er ihn von seinem Wesen und seiner Aufgabe her nicht haben konnte und durfte. Diese Christologie ist in solcher Form nachweisbar bei Kerdon, Satornil und Markion.

Kerdon „leugnet, daß Christus im Fleisch war, und propagiert, daß er bloß im Trugbild (in phantasmate) dagewesen sei. Er habe überhaupt nicht gelitten, sondern nur vermeintlich gelitten (quasi passum). Und er sei aus keiner Jungfrau geboren, sondern überhaupt nicht geboren“ (Ps-Tertullian, *adv. omnes haer.* 6,1).¹² – Satornil „machte zur Grundlage, daß der Erlöser ungeboren, unkörperlich, gestaltlos sei, scheinbar (putative/δοκήσει) nur als Mensch erschienen“ (Irenäus, *haer.* I 24,2).¹³ Und Markion „nennt Christus einen inneren Menschen, sagt, er sei wie ein Mensch erschienen, während er kein Mensch war, und wie im Fleisch, obwohl er nicht im Fleisch war, nur scheinbar (δοκήσει) erschienen, habe weder Geburt noch Leiden auf sich genommen, sondern bloß dem Schein nach (τὸ δοκεῖν)“ (Hippolyt, *refut.* X 19,3). – Irenäus berichtet von Basilides, den er doktrinär ganz nahe an Satornil heranrückt, daß nach ihm Christus (der Νοῦς) zwar „auf der Erde in Menschengestalt erschienen sei“, daß infolge seiner Herkunft, Natur und Funktion aber „nicht er gelitten habe, sondern ein gewisser Simon von Kyrene, den man zwang, sein Kreuz für ihn zu tragen. Der sei dann aus Unwissenheit und Irrtum gekreuzigt worden, nachdem er nämlich von ihm so verwandelt worden sei, daß man ihn für Jesus hielt. Jesus selbst habe dabei die Gestalt Simons angenommen, sei dabei gestanden und habe sie ausgelacht. Weil er nämlich die körperlose Kraft war und der Nous des ungezeugten Vaters, konnte er sich nach Belieben verwandeln. So sei er zu dem aufgefahren, der ihn gesandt hatte, indem er sie verlachte, da man ihn nicht halten konnte und er für alle unsichtbar war. Befreit seien also die, die das

¹² Ed. A. Kroymann, CChr SL 2, Turnhout 1954, 1408.

¹³ Griechisch erhalten bei Hippolyt, *refut.* VII 28. – Zum einschlägigen Gebrauch von putativus (= δοκε-) bei Irenäus vgl. *haer.* IV 33,5.

von den welterschaffenden Fürsten wissen. Und man dürfe nicht den bekennen, der gekreuzigt wurde, sondern den, der in Menschengestalt gekommen ist und vermeintlich gekreuzigt wurde (putatus sit crucifixus) und Jesus heißt und vom Vater gesandt ist“ (haer. I 24,4). Auch dieser Text gehört, unabhängig von der Richtigkeit seiner Zuweisung an Basilides durch Irenäus,¹⁴ in das doketistische Milieu, und alle Beispiele zusammen kommen, wie gleich zu zeigen ist, in einem charakteristischen Punkt überein, durch den sie doketistisch im engen, unverwechselbaren Sinn sind. – Vom Beginn des 1. Jahrhunderts schließlich sind die Texte von Ignatius v.A. geläufig, nach denen es die horrende Falschlehre gab, Christus habe „zum Schein (τὸ δοκεῖν) gelitten“ und sein Leiden „zum Schein (τὸ δοκεῖν) vollbracht“ (Sm 2; 4,2). Polemik und Beteuerungen des Ignatius verstärken das Bild des hier bestrittenen Doketismus (Eph 7,2; 18; 19; Trall 9,1; Magn 11; Sm 1).

So definiert und exemplifiziert ist Doketismus also nicht Sammelbezeichnung für eine verbreitete gnostische Option früherer Christologie, sondern exakte Kennmarke einer ganz bestimmten, begrenzt auftretenden Christologie. Allerdings läßt sich dieser eng definierte Doketismus seinem theologischen Ziel nach in der historischen Beschreibung mit anderen Christologien zusammenfassen, insofern er ein Problem zu lösen suchte, das auch von anderen Christologien gelöst wurde. Die doketistische Christologie war eine unter mehreren Möglichkeiten, die Aporie zu lösen, in die das hellenistische und gnostische Denken mit seiner strengen Transzendenzidee, die auf dem Dualismus von Geist und Materie/Kosmos basierte, angesichts der christlichen Vorstellung vom (inkarnatorischen) Kommen des göttlichen Erlösers Christus in diese Welt geriet, nachdem man diese Erlösergestalt rezipierte und mit dem hellenistischen Weltbild zu vereinbaren gezwungen war. Diese Vereinbarung mußte ihren Preis kosten. Der Doketismus löste das Dilemma zwischen beiden Horizonten mit seiner Vorstellung von der *δόκησις*: Die menschliche Gestalt war ganz und gar, von Anfang an und im Prinzip, ein Schein und Trugbild, das allerdings genügte, die Menschen zu Glauben und Erlösung zu bringen. Das ist nicht als Komödie zu verstehen, sondern war sehr ernst gemeint und als einzig möglich empfunden. Man kann mit K. Koschorke auch sagen, daß „für den Doketismus eben dies kennzeichnend ist, daß zugunsten der *einen*, himmlischen Realität des Erlösers seine irdische Wirklichkeit als bloßer ‚Schein‘ abqualifiziert bzw. geleugnet wird“.¹⁵ So blieben absolute Transzendenz und Dualismus ungebrochen erhalten, und die christliche Erlösergestalt wurde trotzdem integrierbar. *Wir* sehen (zusammen mit den frühkirchlichen Häresiologen) ausschließlich die Kosten-

¹⁴ Zur Schwierigkeit der Zuweisung W. Bauer, *Leben Jesu*, 35 m. Anm. 1. Weitere frühe Fundorte für Doketismus ebd. 562 Register v. Doketismus. W.-D. Hauschild, *Christologie und Humanismus bei dem „Gnostiker“ Basilides*: ZNW 68 (1977), 67-92, hier 82 (vgl. 68. 78): Basilides ist kein Doketist gewesen, aber man hat „in der Basilides-Schule . . . das christologische Grundproblem in verschiedenen Konzeptionen zu lösen“ versucht, „und zwar auch mit doketistischen Lösungen“.

¹⁵ K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden 1978, 26.

seite; den betreffenden Kerdon, Saturnil und Markion muß es faszinierend eingeleuchtet haben: Das genau war *ibr* Christus mit seiner Attraktivität für das, was ihnen menschliches Heil sein konnte.

Es läßt sich nun darüber streiten, ob man den Dokerismus nur in diesem engen Sinn definieren kann und soll. M. Slusser plädiert neuerdings für einen zwar immer noch präzise umrissenen, aber doch ausgedehnteren Dokerismus-Begriff, der nämlich auch diejenigen Christologien einbezieht, die in verschiedener Version von einem Leib anderer Art für Christus reden, mit dessen Hilfe sie die *δόκησις*, bei der es auch hier blieb, zustandekommen ließen und interpretierten. Streng gedacht konnte es damals ja keine substanzlose *δόκησις* geben. Man setzte im Fall Christi anstelle des kruden materiellen Leibes der Menschen eine Substanzhaftigkeit, sprich: Leibhaftigkeit anderer (ätherischer, siderischer, psychischer, pneumatischer)¹⁶ Art, das heißt eine Leibhaftigkeit weniger skandalöser Art, die die *δόκησις* trug. Zwischen diesem reflektierteren und dem „naiven“ Dokerismus muß definitiv-tatsächlich nicht groß unterschieden werden. D.h. konkret: Dokerismus ist nicht auf Kerdon, Saturnil, Markion begrenzt, sondern beispielsweise auch die valentinianische Christologie ist dokeristisch mit ihrem „*Christus impatibilis*“ in einem pneumatischen Leib (Ps-Tertullian, *adv. omnes haer.* 4; Tertullian, *de carne Christi* 15). Aber der Term Dokerismus ist nicht tauglich darüber hinaus. Dabei sollte man bleiben.

Dokerismus ist dann bei seiner Verwendung für konkrete Identifizierungsarbeit noch beschreibungsbedürftig: Handelt es sich im jeweils zu beurteilenden Fall (z.B. bei der Irrlehre der Joh-Briefe) um den sog. „naiven“, ganz direkten Dokerismus oder um eine seiner reflektierteren, subtileren Versionen? Das betrifft ja seine Materialisierung bzw. die Details, an denen er im Quellentext identifiziert wird. Im Anwendungsfall kann der Begriff Dokerismus also bei der gegebenen Definitionslage durchaus noch unbefriedigend ungenau sein. Daß das auch für die Bestimmung der Irrlehre des 1 und 2 Joh seine Rolle spielen kann, möchte ich wenigstens angezeigt haben mit dem Hinweis, daß P. Weigandt¹⁷ die Joh-Briefe nicht gegen eine einzige Häresie polemisieren sieht, sondern gegen alle wichtigen gnostischen Christologien, die aus dem frühen 2. Jahrhundert bekannt seien, unter ihnen gegen den Dokerismus. Ich meine zwar, daß er auf methodisch fragwürdige Art zur Unterstellung dieses Häresien-Spektrums in 1 und 2 Joh kommt (Dokerismus-Begriff; Fehleinschätzung patristischer Informationen über Gnostiker), aber es bleibt m.E. dabei: Die Identifikation der Häresie/Häresien der Joh-Briefe muß mit einem präzisen Dokerismus-Begriff operieren, dessen Merkmale religions- und häresiegeschichtlich wechselweise auf die johanneischen Texte angewendet werden und an ihnen sich bewähren bzw. an ihnen erst gewonnen werden müssen – ein methodisches Verfahren, zu dem man nicht nur in diesem Fall gezwungen ist.

¹⁶ Die Markioniten beispielsweise sprachen auch vom pneumatischen Leib Christi (Origenes, *Hom. in Lc.* 14: GCS 49/35, hg. v. M. Rauer, Berlin ²1959, 86,9 ff.).

¹⁷ P. Weigandt, *Dokerismus*, 103–107.

Zurück zur Definition von Doketismus, die auch für seine Frühform um die erste Jahrhundertwende gelten soll. Man kann es mit Irenäus und seinen Nachfolgern halten. Sie beanstandeten, daß der Jesus Christus ihrer Gegner *nicht das war, was er zu sein schien*. Tertullian sagt vom Christus Markions: „non erat quod videbatur, et quod erat mentiebatur: caro nec caro, homo nec homo“ (Marc. III 8,2). In dem Augenblick, da das „Wie“ der offenkundigen menschlichen Gestalt Jesu Christi etwas anderes als die reale Inkarnation war, nämlich *δόκησις*, nur Schein irgendwelcher und wenn auch substanzhafter Art, dann war das doketistisch. Ich bin mit Slusser der Meinung, man sollte dies zur Basis einer historischen Definition von Doketismus machen: Historisch war das für Doketismus signifikante Element, daß Christus nur scheinbar – im Genre der *δόκησις* – Mensch war, ganz gleich wie das Zustandekommen oder Ins-Werk-setzen dieses Scheins aussah, ob es als eine Zwei-Naturen- und Zwei-Personen-Vorstellung gedacht war (göttlich-himmlicher Christus, irdisch-menschlicher Jesus), ob als strenger „Monophysitismus“, im Bild der Tarnkappe (Simon von Kyrene) oder noch anders. Der Doketismus ließ nie *Menschwerden* und *Menschsein*, sondern immer nur *Mensch-scheinen* zu. Tröger nennt diese *δόκησις* den „Kompromiß mit der christlichen Wirtsreligion“,¹⁸ was dann angeht, wenn der Doketismus Symptom einer parasitären Religion war. Alle, die von Irenäus und seinen kirchlichen Kollegen als doketistisch Denkende denunziert wurden, bestritten, daß in Jesus Christus der göttliche Erlöser wahrhaft das Subjekt der menschlichen Erfahrungen des historischen Menschen war. Man kann diesen patristisch-häresiologischen Doketismus-Begriff übernehmen.

Indem man beim Wortsinn bleibt, läßt sich dann sagen, daß Doketismus dort vorliegt, wo eine Christologie sagen will: Es war mit Jesus anders als es zu sein schien. Er schien ein Mensch zu sein (mit leiblicher Geburt, Leben im Leib und gewaltsamem leiblichem Tod), war aber ein Wesen anderer („geistiger“, „jenseitiger“) Art, das sich durch Berührung oder „Bekleidung“ mit Leiblichkeit nicht beeinträchtigen durfte, so daß der Gedanke daran sich verbietet.

Wie sehr es sich empfiehlt, den Begriff Doketismus für einen durch den Wortsinn signalisierten Zusammenhang zu reservieren, damit er präzise und nützlich bleibt, zeigt auch dies: Nach verbreiteter Meinung liegt der klarste literarische Niederschlag des Doketismus in den Johannesakten¹⁹ vor. Diese Meinung bestätigt sich zunächst, wenn man nur einige Zeilen daraus zitiert: „ . . . wenn ich (Johannes) ihn (Christus) berührte, war die Substanz immateriell und unkörperlich und so, als sei sie überhaupt nicht existent . . . Ich wollte aber oft, wenn ich mit ihm ging, seine Spur auf der Erde sehen, ob sie sich (dort) zeigte – sah ich doch, daß er sich von der Erde erhob – und sah

¹⁸ K. W. Tröger, *Christologie*, 46.

¹⁹ Die maßgebliche Edition ist jetzt (mit Einführung, Kommentar und französischer Übersetzung) E. Junod – J. D. Kaestli, *Acta Iohannis* (CChr SA 1 u. 2), Turnhout 1983. Die in einigen Vorarbeiten der Herausgeber schon früher veröffentlichten Ergebnisse und Ansätze werden von K. Schäferdiek, *Herkunft und Interesse der alten Johannesakten*: ZNW 74 (1983), 247–267 diskutiert.

(sie) niemals“ (c. 93).²⁰ Tatsächlich und insgesamt sind die Johannesakten aber weder im weiten (defizitäres Menschsein Jesu) noch im engen, genauen Wortsinn (er war nur scheinbar, was er zu sein schien: ein Mensch mit Geburt, Leib und Tod) doketistisch. Die Johannesakten beschreiben nämlich keine *δόκησις*, sondern die Polymorphie des himmlischen Christus oder Gottes, was nun etwas ganz anderes ist. Im Diskurs eben über die Polymorphie (c. 87–93.103–105)²¹ findet man eine explizite Christologie, für die kein Thema ist, was den Dokerismus (zwar negativ) interessiert: Inkarnation und Geburt, menschliches Leben, historische Taten und Tod Jesu werden weder gelehnt noch beteuert, sie kommen nicht vor. In einer stark spiritualistischen Konzeption geht alles darum, die Polymorphie des Sohnes, der übrigens vom Vater nicht unterschieden wird, zu demonstrieren, das heißt die Manifestation ein und desselben jenseitigen Erlösers unter immer neuen und anderen Erscheinungsformen (verschiedene Größe, unterschiedliches Aussehen und Alter, verschiedene Gegenwärtigkeit und auch verschiedene Leiblichkeit) zu demonstrieren, und zwar um damit fast im Stil einer negativen Theologie zu sagen, daß er prinzipiell und generell keine Gestalt hat und „überhaupt nicht als Mensch“ (c. 90) gedacht werden und eben *keiner* Vorstellung und Definition unterworfen werden kann, daß er stattdessen unwandelbar, unbegreiflich, geistiges Wesen ist, über das nur in dieser nicht affirmativen, eigentlich paradoxen Art der Polymorphie, also der Beschreibung ständigen Wandels, etwas gesagt werden kann.²² Das zentrale Thema dieser Christologie ist die Unwandelbarkeit Gottes; ihr Darstellungsmittel ist die Polymorphie, mit der gezeigt wird, was Christus/Gott alles nicht ist.²³ Einen der interessantesten Texte dazu liest man im c. 93. Teilweise wurde er oben als vermeintliches Dokerismus-Zeugnis schon zitiert; in seiner ganzen Länge wiedergegeben schließt er den Befund von Dokerismus aus und enthält eine exemplarische Demonstration der Polymorphie: „Manchmal, wenn ich (Johannes) ihn (Christus) anfassen wollte, stieß ich auf einen materiellen, festen Körper; ein andermal dann wieder, wenn ich ihn berührte, war die

²⁰ Übers. von K. Schäferdiek, in: E. Hennecke – W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. II, Tübingen 1971, 152; der griechische Text bei Junod-Kaestli, 197.199. Die von P. Weigandt, Dokerismus, 39 f. als klassische Dokerismuszeugnisse zitierten Texte aus c. 96 und 99 übergehe ich, da sie zum Einschub gehören (s.u. Anm. 21) und vom Kontext her auch je für sich alles andere als eindeutig doketistisch sind.

²¹ Daß c. 94–102 ein Einschub anderer Herkunft sind, haben Junod-Kaestli, 581–677, überzeugend gezeigt und damit für das Verständnis des Diskurses wie der Akten als ganzer eine veränderte Situation hergestellt.

²² Die Interpretation mit Junod-Kaestli, 466–493.680–682. Diese Absicht des Diskurses schließt es aus, für die Johannesakten aufgrund von Formulierungen wie z.B. in c. 98 von Modalismus zu reden (vgl. Schäferdiek, Herkunft, 266), weil der Modalismus ein anderes theologisches Interesse verfochten hat.

²³ Eine glückliche Formel ist die vom „Christomonismus“ der Akten. K. Schäferdiek, Herkunft, 267: „Der Christomonismus ist Ausdruck einer nicht hinterfragbaren Einheit des Offenbarers mit Gott oder auch der Einheit von Offenbarer und Offenbarung.“

Substanz immateriell und unkörperlich und so, als sei sie überhaupt nicht existent“ (c. 93).²⁴ Der Sinn dieses „Berichtes seiner Herrlichkeit“, wie das in der Sprache der Johannesakten heißt, ist es zu sagen, daß Christus eben weder einen materiellen Körper noch einen Scheinleib hatte. Inkarnation oder Doketismus – diese Alternative kann auf die Polymorphie-Idee der Johannesakten nicht aufgetragen werden. Es ist hier (trotz c. 88) auch nicht wie im gnostischen Philippus-Evangelium, daß die wechselnden, konträren Erscheinungsformen jeweils der Fassungskraft der Offenbarungsempfänger angepaßt waren (Jesus zeigte sich den Großen als Großer, den Kleinen als Kleiner, den Engeln als Engel und den Menschen als Mensch: c. 26); sondern vor demselben Menschen zeigt er sich verschieden (Johannesakten c. 89.93.82). Aber das darf man wohl gemeinsam in beiden Schriften nennen, daß mit der Summe der diversen Erscheinungsweisen die Negation jeder Faßlichkeit und Gestalthaftigkeit des „eigentlichen“ Christus gemeint ist: „sein Logos verbarg sich vor jedem“ (EvPhil 26).

Wenn man diese Christologie Doketismus nennen will,²⁵ ist der Begriff nicht mehr brauchbar zur Charakteristik mancher anderer Position, für die er bisher stand, z.B. nicht mehr für die Häretiker der Johannesbriefe. Von den Johannesakten läßt sich im Zusammenhang des Doketismus nur das einschlägig sagen, daß in der Palette der Polymorphie auch – isoliert gesehen – doketistisch aussehende Details auftauchen (der Herr ißt nicht, schließt nie die Augen, hinterläßt beim Gehen keine Fußabdrücke). Sie werden aber genannt, um in gegenteiligen oder jedenfalls andersartigen Symptomen des nächsten Augenblicks aufgehoben zu werden, wie die Immaterialität (ἄυλον) und Nichtkörperlichkeit (ἄσώματον) mit dem materiellen und dichten Leib (ὀλώδες καὶ παχὺ σῶμα) abwechseln (c. 93). Der Doketismus im historischen Begriff hat damit nichts zu tun. Was für ihn der Skandal ist, spielt im Christus der Polymorphie der Johannesakten keine Rolle.²⁶ Man erkennt das Ausmaß der Strapazierung, welcher der Begriff unterworfen wurde.

²⁴ Übers. von K. Schäferdiek (s. Anm. 20), 152.

²⁵ So wie viele auch J. G. Davies, *The Origins of Docetism: StudPatr VI* (TU 81), Berlin 1975, (13–35) 34 und neuerdings wieder K. Schäferdiek, *Herkunft*, 267, in folgender Konklusion: „Christus als der Offenbarer verbleibt dabei zugleich auch außer- und oberhalb der Leiblichkeit, in der er sich zu erkennen gibt, eine Vorstellung, die im Motiv seiner Vielgestaltigkeit anschaulich wird (Act. Joh. 87–93.82). Auf das Christusbild der Johannesakten, wie es in der ‚Evangeliumsverkündigung‘ (Act. Joh. 87–102) gekennzeichnet wird, läßt sich die Kurzformel von einer ‚doketistischen Herrlichkeitschristologie‘ zweifellos zu Recht anwenden.“ Die Beschreibung der Rolle der Leiblichkeit ist dabei falsch. Christus kann, wie gezeigt, sich auch in massiver, materieller Körperlichkeit manifestieren (c. 93). Das „Doketistische“ ist lediglich eine Fazette in der Polymorphie und also nicht doketistisch. Das ist auch bei P. Weigandt, *Doketismus*, 83 f., nicht unterschieden.

²⁶ Junod-Kaestli, 493, rücken trotz einer relativ weitmaschigen Definition des Doketismus die Johannesakten ebenfalls von ihm ab.

2) Zur Zusammengehörigkeit von Gnosis und Dokerismus

Ist Gnosis/Gnostizismus immer Dokerismus/dokeristisch? Die Behauptung, daß beide zusammenfallen, hat sich angesichts ihrer Unhaltbarkeit unglaublich lange gehalten. Weigandt hatte die Nag-Hammadi-Texte 1961 noch nicht zur Hand, sie waren noch nicht publiziert. Er kam schon ohne sie und allein aufgrund der patristischen und apokryphen Quellen zum Ergebnis, daß Dokerismus nicht weiter als dogmatischer Sammelbegriff für die gnostischen Christologien gelten kann, weil sie nämlich nicht alle dokeristisch sind.

Die NH-Texte haben das weiter bewiesen. Zuerst hat wohl S. Arai das für das sog. Evangelium Veritatis nachgewiesen,²⁷ inzwischen ist der Beweis weitergeführt worden. K. W. Tröger schrieb 1977 den Aufsatz über „Dokeristische Christologie in Nag-Hammadi-Texten“ mit dem Ergebnis, daß in den NH-Schriften der Dokerismus im engeren und eigentlichen Sinn nur als Seltenheit vorkommt, aber im weiteren Sinn (vor allem der Zwei-Naturen-Lehre) kommt er vor. Ich nenne hier Konkretes nur für das Gegenteil, also für Nicht-Dokeristisches, womit der Beweis erbracht ist.

Der Reginosbrief (NHC I,4) versucht, einen positiven Sarxbegriff zu entwickeln. Das Evangelium Veritatis (NHC I,3) operiert mit einem durchaus nicht eindeutig negativen Sarxbegriff.

Der Verfasser des Traktats „Melchisedek“ (NHC IX,1) kann sich in ganz undokeristischer Theologie so äußern: „(Es) werden (Leute) auftreten in seinem (Jesu) Namen und (über ihn) sagen: Er ist ungeboren, wo er doch geboren ist; er ißt nicht, wo er doch ißt; er trinkt nicht, wo er doch trinkt; er ist unbeschnitten, wo er doch beschnitten ist; er ist unfleischlich, wo er doch ins Fleisch gekommen ist; er hat sich nicht dem Leiden unterworfen, wo er sich doch dem Leiden unterworfen hat; er ist nicht auferstanden von den Toten, wo er doch auferstanden ist von den Toten“ (p. 5,1–11).²⁸

Jeder, der den Fundort nicht kennt, muß meinen, einen großkirchlichen, ketzerpolemischen Text vor sich zu haben. Hier ist also in einer *gnostischen* Schrift eine Position gegenüber extremem Dokerismus artikuliert, die der kirchlichen Auffassung voll entspricht. Übrigens glaubt Tröger beobachtet zu haben, daß eine dokeristische Tendenz in den NH-Texten dort stärker wird, wo die Polemik gegen die Großkirche massiver wird.

K. Koschorke beschrieb 1978 an verschiedenen NH-Traktaten ähnliche Sachverhalte, daß es z.B. sowohl positive Wertungen des Kreuzestodes wie dessen dokeristische Leugnung nebeneinander gibt.²⁹ Diese mehr oder weniger deutlich *nicht*-dokeristischen Positionen im Reginosbrief, vielleicht

²⁷ S. Arai, Die Christologie des Evangelium Veritatis, Leiden 1964. Noch früher die Bemerkung von W. C. van Unnik, in: The Jung Codex, ed. F. L. Cross, London 1955, 99; Bedenken bei Davies, Origins, 22 f.

²⁸ Zitiert nach K. W. Tröger, Christologie, 51.

²⁹ K. Koschorke, Polemik, passim und 44 f.; ebd. 26, in der Diskussion mit K.-M. Schenke, ein Beispiel für die Konsequenzen, die sich aus unterschiedlichen Definitionen des Dokerismus für die theologiegeschichtliche Bewertung von Texten ergeben.

auch im Evangelium Veritatis, jedenfalls im Traktat „Melchisedek“ sind herausstechende Beispiele. Andere gnostische Christologien sind einfach de facto auf einem anderen Weg als dem des Doketismus. Gnostische Christologie und Doketismus sind jedenfalls nicht in jedem Fall gleichzusetzen. Dann stellt sich aber für die Joh-Briefe die Frage, mit wieviel Recht und aufgrund von was ihre Irrlehrer als Gnostiker oder gnostisch orientierte Leute beschrieben werden. Ihr etwaiger Doketismus genügt nicht als Kennzeichnung. Eine Spur bietet sich noch an: Wenn zwar nicht alle Gnostiker Doketisten waren, so waren vielleicht trotzdem alle Doketisten doch Gnostiker? Aber dafür gibt es erst recht keinen Anhalt. Ist es nicht denkbar, daß im konkreten Fall ein anderer als der gnostische Dualismus doketistisch vermittelt wurde? Wir sind aus dem 2. und 3. Jahrhundert und auch aus späterer Zeit über die von Haus aus griechische Aversion gegen den christlichen Inkarnationsgedanken sehr gut informiert. Als Einwand gegen das Christentum äußerte sie sich in Spott und Polemik, innerhalb der Kirche von griechisch denkenden Christen in den Formen eines naiven Doketismus, der nichts explizit leugnete, aber sich faktisch doketistisch half; ferner des Subordinatianismus, der die Theologie der Gemeinden bis hoch ins 3. Jahrhundert war; schließlich des Monophysitismus im Sinn des 5. Jahrhunderts; das sind sämtlich griechische Auswege aus der griechischen Aporie mit der Inkarnation. Ich will sagen: Auch um die erste Jahrhundertwende mußte die „Umfahrung“ der Inkarnation nicht konfessionell gnostisch sein. Beides, Gnosis und Doketismus, fallen nicht regelmäßig zusammen. Die Irrlehrer der Joh-Briefe Doketisten zu nennen, hat man gute Gründe in den Texten (1 Joh 2,22; 4,2f.; 5,1.6),³⁰ obwohl sie nicht zwingend sind. Aber weit schlechter ist die Basis für die Annahme, es handle sich bei ihnen um Gnostiker. Nichtgnostische doketistische Christologien waren im frühen 2. Jahrhundert allem Anschein nach keine Rarität.³¹

Und schließlich ist bei der Identifizierung von Doketismus mit Gnostizismus völlig unberücksichtigt, was zur Doketismus-Frage insgesamt noch anzumerken bleibt und nicht das geringste der ungelösten Probleme für Definition und Identifikation des Doketismus darstellt: Der Ursprung, d.h. die originäre Provenienz des Doketismus ist durchaus nicht ausgemacht. Man behandelt das Phänomen regelmäßig als Symptom eines christlich-hellenisti-

³⁰ J. G. Davies, *Origins*, 18, nennt 1 Joh 1,1 und die Herkunft der Joh-Briefe aus der Provinz Asia, für die Ignatius Doketismus bezeugt, als hinreichenden Grund, Doketismus zu unterstellen.

³¹ Vgl. J. Denker, *Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrus-evangeliums. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Doketismus*, Bern-Frankfurt/M. 1975, 111–118, der in ganz ähnlicher Weise für den von ihm im Petrus-Evangelium identifizierten „gemäßigten“ Doketismus betont, daß er keinerlei gnostische Farben trägt, sondern eben jüdische (s.u.). Wahrscheinlich muß allerdings auch die These, das Petrus-Evangelium sei doketistisch, aufgegeben werden: J.W. McCant, *The Gospel of Peter: Docetism Reconsidered*: NTS 30 (1984), 258–273; M. G. Mara, *Evangile de Pierre* (SChr 201), Paris 1973, 108–111.218 f.

schen Synkretismus bzw. Dualismus. Es gibt aber gute Gründe für die These, daß der frühe christologische Dokerismus dem judenchristlichen Bemühen um die Intaktheit des (jüdischen) Monotheismus galt. Es sieht sehr danach aus, daß er, religionsgeschichtlich besehen, im Zusammenhang einer Angelomorphie des Christus entstanden ist, bei der die vertrauten angelomorphen Gestalten hauptsächlich aus der jüdischen Exegese von Gen 18 (seltsamerweise aufgegriffen von Markion: Tertullian, Marc. III 9,1) Pate standen.³² Die Inkarnation war unter mehreren Hinsichten auch für jüdische bzw. judenchristliche Ohren skandalös. Wer an die jüdische Interpretation biblischer Theophanien gewöhnt war (Abrahams Besucher in Mamre sahen aus wie Menschen, waren aber keineswegs Menschen), konnte sich an einem doketistischen Christus kaum ärgern, sondern unter Umständen sich erst zu einem solchen bekennen. Frühe Formen des Dokerismus kommen also nicht nur aus griechisch-orientalischem Dualismus, sondern nachweislich auch aus judenchristlichen Motiven.³³ Das Verhältnis beider möglicher Ableitungen zueinander ist ungeklärt. Zeigt eine von ihnen den tatsächlichen historischen Entstehungsort von Dokerismus und die andere lediglich eine Adaption und Metamorphose? Auf welcher Seite liegt die Priorität? Der Dokerismus gibt nach wie vor Rätsel auf. Sein Wert für die Identifizierung historischer Gruppen und Doktrinen ist solange begrenzt, als die religionsgeschichtliche Ableitung nicht klarer ist und die Definition nicht einheitlicher gehandhabt wird. Um auf das Beispiel des 1 Joh zurückzukommen: Am Ende aller Überlegungen mutet es abenteuerlich an, allein auf den (begründeterweise) vermuteten Dokerismus hin in diesem Fall vom gnostischen Charakter der bestrittenen Ketzler zu reden.

³² J. Denker, Stellung, 112 f.

³³ Vgl. Analysen und Ergebnis von J. G. Davies, Origins.