

Alte Kirche

Barbara Aland: Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie (WUNT 239), Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 420 S., ISBN-13: 978-3-161-49967-8.

Der vorliegende Band vereinigt verschiedene Aufsätze von Barbara Aland zu den Themen Gnosis, Marcion und Bardesanes aus den Jahren 1970 und 2004 mit einer neuen, gewichtigen Einführung und einem unveröffentlichten ebenso grundsätzlichen, die bisherige Beschäftigung mit dem Themen Gnosis gewissermaßen zusammenfassenden Vortrag aus dem Jahr 2008. Das Buch umfasst vier Hauptteile: ein erster befasst sich mit der Möglichkeit einer Definition der Gnosis; Teil II behandelt die Form gnostischer Rede; Teil III ist Marcion gewidmet; im vierten Teil wird die syrische Gnosis, insbesondere Bardesanes von Edessa, in den Blick genommen. Die meisten Beiträge zur Definition bzw. dem Grundverständnis der Gnosis sind vor den wichtigen Arbeiten von M. Williams, K. King und C. Marksches geschrieben worden. Dennoch kann man nicht sagen, dass A. einfach eine Repräsentantin der früheren Gnosisforschung ist. Vielmehr ist immer wieder zu erkennen, dass ihr Ansatz, das gnostische Denken zu erfassen ein spezielles Proprium hat, das für die Gnosisforschung bleibend wichtig ist. Sie betrachtet das Phänomen „Gnosis“ immer vor dem Hintergrund der kaiserzeitlichen Kultur, der Philosophie und des Christentums. Das Stichwort „Gnosis“ wird nie auf eine Karikatur von weltfremden, unmoralischen, an verrückte Mythen glaubenden Menschen bezogen. Selbst wenn A. sich des Öfteren an gnosisfeindlichen Quellen, also an Kirchenvätern, orientiert, ist ihr Bild der Gnosis kein negatives. Die Gnosis muss als Erscheinung der Zeit verstanden werden und dies auf dem Hintergrund der jüdisch-hellenistischen Protologie, der kaiserzeitlichen Philosophie, hellenistischer Religionspekulation mit ihren Vorstellungen von Erlösung durch Erleuchtung, der Lebenspraxis der antiken Mysterien usw. Im ersten Teil der Arbeit geht es darum, das zu finden, was unverwechselbar gnostisch ist: das, was die Gnosis nicht mit zeitgenössischen philosophischen und christlichen Schulen gemeinsam hat. Gerade deswegen werden die engen Beziehungen zwischen Gnosis und Philosophie sowie zwischen Gnosis und zeitgenössischem Christentum betrachtet. Ebenso wie Hans Jonas geht A. von einem sozifischen Daseinsverständnis des Gnostikers aus. Bei ihr

geht es dabei nicht um Entfremdung und Entfernung von einem göttlichen Ursprung, sondern um den Jubel des Wesens, das um seine Erlösung weiß. Sie schlägt folgende Kurzdefinition der Gnosis vor (anders als das typologische Modell bei C. Marksches, *Die Gnosis*): „Gnosis gibt die christliche, durch Offenbarung aufgedeckte und durch Offenbarung zugesagte Erfahrung von Fall und Errettung wieder. Sie wird in bildhafter, mythisch-narrativer oder philosophieartiger Form dargestellt“ (S. 2). Die Gnosis wird also als innerchristliches Phänomen verstanden, das durch die Verheißung der Erlösung geprägt ist. Typisch gnostisch ist, dass dieses Heil nur durch Offenbarung kommen kann. Diese Betonung der Notwendigkeit einer Offenbarung von außen wirkt sehr unphilosophisch. Auch wenn die Gnostiker der hellenistischen Philosophie, und vor allem dem Platonismus, viel entnommen haben, haben sie doch keine eigene philosophische Lehre entwickelt, obwohl sie sich oft mit denselben Fragen beschäftigten. Auch die Philosophen selbst haben die Gnostiker nicht immer verstanden. So verwahrt sich Plotin gegen sie mit „erbittertem Unverständnis“. Die Gnostiker (der „*Apophysis Megale*“, Ptolemäus, Theodot und Basilides) entnehmen dem Platonismus gewisse Philosophumena, um ihre Lehre den gebildeten Klassen ihrer Zeit reizvoll zu machen, aber das Entlehnte wird dann gegen den Sinn des Entlehnten aufgenommen (S. 105). Die Valentinianer lesen die platonischen Kosmologie des *Timaios* als Soteriologie. Neben der Geschichte von Fall und Erlösung ist es für Plotin vor allem blasphemisch, dass die Valentinianer nicht „aus eigenen Kräften“, sondern nur durch Offenbarungen, also von außen, zur Erkenntnis gelangen. Obwohl der Verfasser der „*Apophysis Megale*“ nach Hippolyt von der pythagoreischen Philosophie abhängig ist, scheint diese Abhängigkeit nur oberflächlich zu sein. Das Apophysisbericht enthält eine Prinzipienlehre, die mit einem gnostischen Mythos zu verbinden ist. In dem Bericht wird wiederholt, dass etwas Göttliches im Menschen sei, das ausgebildet werden müsse. Der Verfasser hat dazu Neopythagoreisches „entliehen“. Die an zeitgenössischen philosophischen Systemen orientierte Prinzipienlehre ist eigentlich nur eine „sekundäre Zutat“ (S. 73). Die Prinzipienlehre scheint zwar zu erklären, wie das Göttliche in den Menschen kam. Aber daraus ergibt sich nicht die typische gnostische Ethik des Berichtes. Die Philosophie führt nicht zum Heil, weil sie auch noch zur Welt

gehört. Im Bezug auf Kap. 18 des Apophasis-berichtes kommt A. zu der Aussage, dass der Weg vom Mythos zur ‚philosophierenden‘ Gnosis, „ein Weg in die Irre ist“ (S. 76). Wie im Falle der Valentinianer ist Erlösung auch für den Verfasser des Apophasisberichtes nur dann möglich, wenn sie von außen kommt, ein anzunehmendes Offenbarungswort ist. „Der gnostische Mythos will den Menschen nicht als autark, sondern als bedürftig erweisen“ (S. 88).

Verschiedene Aufsätze sind der Beziehung zwischen Gnosis und Christentum gewidmet. Dabei geht es vor allem um die Auseinandersetzung der Häresiologen mit der Gnosis. Zum einen zeigt A., dass Irenäus die Gnosis wohl richtig verstanden hat. Dazu macht sie auch deutlich, wie der Kirchenvater von seiner „antignostischen These her seine gesamte Theologie entwickelt“ (S. 133). Diese hängt mit dem Bewusstsein, von Gott erschaffen zu sein, zusammen. Dieser Problematik widmet A. einen ganzen Aufsatz. Sie ist davon überzeugt, dass die Gnosis im Christentum „überwunden“ werde. Für die Gnosis war es wesentlich „das ‚extra nos‘ der Erlösung zu verkündigen, jedoch unter Auslassung des eschatologischen Vorbehalts“ (S. 248). Trotzdem setzt sich im 3. und 4. Jh. eine Moralisierung und Ethisierung durch, die die Gnostiker im 2. Jh. bei ihren christlichen Brüdern kritisiert hatten. Die Gnosis wurde vom „frühkatholischen“ Christentum dadurch überwunden, dass die gnostischen Gruppen innerhalb der Kirche relativ schnell fast bedeutungslos wurden. Aber sie wurde auch dadurch überwunden, dass das, was man als positiv in der gnostischen Verkündigung ansah auch in die christliche Theologie aufgenommen wurde. Die Väter hätten als Kern der gnostischen Theologie die Auslassung des eschatologischen Vorbehalts erkannt und diese Theologie effektiv bestritten.

Der zweite Hauptteil bietet zwei Aufsätze unter dem Stichwort „Zur Form gnostischer Rede“. Der erste befasst sich mit dem *Paraphrase des Sëem* (NHC VII,1) und untersucht die Paraphrase als gnostische Redeform. Obwohl die Resultate für ParSëem vielleicht nicht allgemein für alle gnostischen Schriften gelten können, liefert A. hier einen wichtigen Beitrag zu einem besseren Verständnis dieser komplizierten Schrift. A. zeigt, wie die verschiedenen Abschnitte des Textes Variationen über das wiederkehrende Thema der Gefangenschaft und der Befreiung des Lichtes sind. Aus einem Vergleich mit antiken Paraphrasen wird klar, dass die gnostische Paraphrase, wenn sie auch viel mit den antiken Autoren gemein hat, eine ganz eigene Form hat, nämlich zu wiederholen und zu umschreiben. Der zweite Text dieses Abschnitts beschäftigt sich mit der Frage nach dem gnostischen

Polytheismus oder Monotheismus. Die These von A. ist, dass die Gnosis grundsätzlich monotheistisch ist. „Alle scheinbar polytheistischen Aussagen sind nur Verbrämungen eines monotheistischen Sachverhalts“ (S. 274). Dies wird anhand verschiedener gnostischer Schriften und Denker nachgewiesen.

Der dritte Teil beschäftigt sich mit Marcion und umfasst drei Beiträge. Kennzeichnend für Marcion ist eine „Zweigötterlehre“, indem es einen fernen und fremden guten Gott gibt, der sich von dem alttestamentlichen Schöpfergott unterscheidet. A. erwähnt eine gewisse Nähe zur Gnosis im Umgang mit dem AT. Die Theologie Marcions ist, wie die gnostische, von der Soteriologie her gedacht. Die Anthropologie ist dabei ganz unterschiedlich. Für die Gnostiker ist der Mensch seinem Wesen nach mit dem Göttlichen verbunden. Für Marcion gehört er wirklich zum Welt und ist „vollständig und ausschließlich ein Werk des Schöpfergottes“ (S. 304). Marcion radikalisiert die Aussage des Paulus, der Mensch sei eine Kreatur des Schöpfergottes. In dieser anthropologischen Auffassung ist Marcion aber nicht ganz konsequent. Die Seele müsste dem Göttlichen in gewissem Sinne ähnlich sein, denn die Seelen der Erlösten werden verwandelt und ihnen ist die „vera substantia angelorum“ versprochen. Sein Schüler Apelles hat dann auch angenommen, dass die menschlichen Seelen himmlischen Ursprungs seien. Kennzeichnend für die marcionitische Soteriologie ist der Gnadenbegriff. Die Unfähigkeit des Menschen, sich selbst zu erlösen, ist grundlegend für die Theologie Marcions wie auch für Paulus und Irenäus. A. schenkt dem Sündenbegriff Marcions große Aufmerksamkeit. Sünde ist nicht nur das Übertreten der Gesetze des Schöpfergottes, sondern besteht auch darin, der „Verführungskraft des Gesetzes zu erliegen und dem Schöpfergott [...] gefallen zu wollen“ (S. 327–28). Die Sünde kann erst durch die Offenbarung des guten Gottes erkannt werden. Die eigentliche Sünde liegt somit in der Ablehnung der von Christus angebotenen Liebe und Vergebung. Die Folge der Sünde ist, dass dem Sünder die Güte Gottes unsichtbar wird. Er wird von der Möglichkeit entfernt, aus seiner Schuld herausgerissen zu werden. Das Böse ist erst angesichts der Erlösung zu erkennen. Der Schöpfergott ist nicht böse, sondern „hilflos und unzureichend angesichts der Gewalt des Bösen, dessen Ausmaß und Ursache er nicht erkennt“ (S. 351).

Der letzte Teil dieser Sammlung beschäftigt sich mit der syrischen Gnosis, insbesondere mit Bardesanes von Edessa. Dieser Abschnitt umfasst zwei Aufsätze: eine Besprechung von H. J. W. Drijvers Buch über Bardesanes und eine Studie zum Einfluss des Bardesanes auf

Mani. Im ersten Aufsatz kritisiert A. die Weise, in der Drijvers sich mit seinem, übrigens umfassenden, Quellenmaterial auseinandersetzt. Sie meint, dass man auf dem Weg der Entscheidung, welche von den Quellen den ursprünglichen Bardesanes am besten wiedergeben, weiter gehen kann als H.D. es macht. So bezeugt nach A. das *Buch der Gesetze der Länder* die Lehre des Bardesanes nicht getreu. A. behandelt einen Teil der bardesanischen Theologie unter dem Stichwort *ityà* („das Seiende“). Dieser Begriff bezeichnete in der „rechtgläubigen“ syrischen Kirche nur Gott. Bei Bardesanes finden wir ihn in einer breiteren Bedeutung. Er wird auch für die Elemente und Prinzipien der Erschaffung der Welt verwendet. In dieser Bedeutung wurde der Begriff auch in die manichäische Theologie übernommen. Für Bardesanes waren Licht, Wind, Feuer und Wasser die wahren *ityè*. Eine Vermischung der *ityè* mit der Finsternis führt zur Schöpfung der Welt. Die Vermischung ist auf eine grenzüberschreitende Bewegung des Windes zurückzuführen. Die Kosmogonie des Bardesanes erinnert somit an die gnostischen Systeme mit einem Fall einer pleromatischen Entität. Andere Eigenschaften der *ityè* evozieren die Lehre des Basilides. Auch dass die Welt von „sieben Lenkern“ erschaffen ist, hat gnostische Anklänge. Dass die Weisheit Ursache für die Errichtung des Körpers sei, erinnert an das *Apokryphon des Johannes*. Diese und andere Elemente weisen darauf hin, dass wir Bardesanes als einen Gnostiker verstehen sollten. Im letzten Aufsatz dieser Sammlung, in dem A. Bardesanes als Vermittler einer gnostischen Lehre zur Zeit des Mani darstellt, nimmt sie noch einmal auf die Lehre der *ityè* und ihre Vermischung mit der Finsternis Bezug. Dies weist darauf hin, dass der manichäische Mythos sich als „Fort- und Umbildung gnostischer Mythen des 2. Jahrhunderts, insbesondere des Mythos des Bardesanes“, verstehen lässt (S. 394).

Auch wenn einige Aufsätze mehr als 30 Jahre alt sind, sind sie auch für die heutige Gnosisforschung immer noch wertvoll. Die Gnosis in ihrem philosophischen und christlichen Umfeld darzustellen, ist auch die Perspektive einiger in den letzten Jahren erschienener Gnosisbüchern. Es gehört zum besonderen Profil dieser Publikation, dass A. weniger bekannten Schriften und Systemen Aufmerksamkeit widmet, z. B. der *Paraphrase des Sèem* oder der simonianischen Gnosis. Es ist weiterhin interessant und erweitert die Perspektive, dass auch Texte über Marcion und Bardesanes einbezogen werden, auch wenn vor allem Marcion nur marginal zur Gnosis gehört. Diese Sammlung bietet eine ziemlich umfassende Annäherung an das Phänomens Gnosis.

Es ist sicher eine Bereicherung für alle, die sich mit der Gnosis und verwandte Themen beschäftigen.

Löwen

Johanna Brankaer

Carsten Colpe: Einleitung in die Schriften aus Nag Hammadi, Münster, Aschendorff Verlag, 2011 (Jerusalem Theologisches Forum 16), 368 S., ISBN 978-3-402-11021-8.

An der vorliegenden Einleitung in das Textcorpus von Nag Hammadi hat der berühmte Religionswissenschaftler, Neutestamentler und Iranist Carsten Colpe, der sich intensiv mit den religiösen Strömungen im Umfeld des frühen Christentums, mit Zoroastrismus, Gnosis, Hermetik und Manichäismus beschäftigt hat, bis unmittelbar vor seinem Tod im Jahre 2009 gearbeitet. Zugleich hat Colpe als langjähriger Mitherausgeber des RAC von 1972 bis 1982, parallel zum Erscheinen der Faksimile-Ausgabe des spektakulären Nag Hammadi Fundes, eine Serie von Artikeln zum Stand der Forschung für das Jahrbuch für Antike und Christentum veröffentlicht, die auch den Grundstock für diese Einleitung bilden. Die Artikel entstanden seinerzeit als Frucht intensiver Diskussionen mit dem Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften unter Leitung des 2002 verstorbenen Hans-Martin Schenke, dem das Werk deshalb auch gewidmet ist.

Ursprünglich sollte die Serie in den achtziger Jahren in überarbeiteter Form gesammelt herausgegeben werden, doch daraus wurde leider nichts. Erst in diesem Jahr – also knapp zwei Jahre nach Colpes Tod – konnte diese Einleitung dann schließlich doch noch erscheinen. Ihr haftet somit ein ganz besonderer Charme an, als sich in ihr Colpes langjährige Beschäftigung mit den Herausforderungen des Textcorpus spiegelt, auch wenn sie in der Hauptsache auf dem Forschungsstand der siebziger und achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts bleibt.

Im Rahmen seines ausführlichen Kapitels zur Forschungsgeschichte (25–64) stellt Colpe seinen eigenen sehr komplexen und inhaltlich ausgerichteten Zugriff auf die Texte vor. Ungleich pragmatischer handelt die im vergangenen Jahr in zweiter Auflage erschienene Studienausgabe „Nag-Hammadi Deutsch“ des genannten Berliner Arbeitskreises die Texte nach der Reihenfolge der Codices ab. Bei Colpe steht hingegen am Anfang die Formulierung der Problemstellung: „Die christliche Gnosis gewisser Nag-Hammadi-Texte ist das Hauptproblem; denn in ihnen vereinigt sich für die christlichen Gnostiker von damals die Gegenständlichkeit des Er-