

UNTERSUCHUNGEN

„Audi, ut dico“

„Literarische Beobachtungen und chronologische Erwägungen zu Marius Victorinus und den „platonisierenden“ Nag Hammadi-Traktaten

Von Luise Abramowski

Marius Victorinus Afer, römischer Rhetor, dessen Entschluss zur Taufe dem zögernden Augustin als ermunterndes Beispiel vorgehalten wurde, beteiligte sich an der zeitgenössischen Debatte über das trinitarische Problem. Von 357 bis 361 verfasste er antiarianische Traktate, die für das nicänische *homoousios* eintreten. Diese Schriften verknüpfen die biblisch-theologische Argumentation mit einer post-plotinischen Philosophie von triadischer Struktur und erheblicher Komplexität, deren nächster Verwandter der Rest eines in Turin aufbewahrten Parmenides-Kommentars ist. Verblüffend sind in den Ausführungen des Victorinus bestimmte (barbelo-)gnostische Elemente, die er aber nicht als gnostisch bzw. häretisch wahrnimmt. Vor einigen Jahren gelang die Entdeckung einer textlichen Parallele bei Victorinus und dem Nag Hammadi-Traktat „Zostrianus“,¹ was die Diskussion über gegenseitige Beziehungen auf eine neue Basis stellte. Das Folgende setzt einen früheren Beitrag zum Thema fort.²

I. Marius Victorinus

Der von Marius Victorinus und vom NH-„Zostrianus“ gemeinsam benutzte philosophische Text (von den Entdeckern als „Exposé“ bezeichnet) über das höchste Eine³ wird von beiden Zeugen (die nicht voneinander abhängig sind) als „Offenbarungsrede“ eingeführt. In seinem Kommentar zu den betref-

¹ Michel Tardieu, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*. Pierre Hadot, „Porphyre et Victorinus“. *Questions et hypothèses*, Bures-sur-Yvette 1996.

² Luise Abramowski, *Nicänismus und Gnosis im Rom des Bischofs Liberius: Der Fall des Marius Victorinus*, in: ZAC 8. 2005, 513–566.

³ Marius Victorinus, *Adversus Arium* I 49,9–50,21. Die Kapitelzählung in den theologischen Werken des Marius Victorinus ist alt; die Zählung der Zeilen ist die der kritischen Edition durch Paul Henry und Pierre Hadot in SC 68 (1960) und CSEL 83 (1971), die Zeilenlängen der beiden Ausgaben sind identisch. – „Zostrianus“ ist Nag

fenden Zeilen erläutert Tardieu die in der 2. Pers. sing. gehaltene Aufforderung zum Hören als „Schlüsselement“ des Eingangs.⁴ Für die Aufforderung „Höre“ als Einleitung einer göttlichen Offenbarung gibt er zunächst Beispiele aus Jamblichus und aus dem Corpus Hermeticum und fährt dann fort: „Cet artifice littéraire est essentiel et a pour but d'assimiler l'exposé métaphysique à un *logos* sacré, reçu au terme d'une montée ou descente“. Bei Victorinus trete die Formel noch an weiteren Stellen auf (die Mehrzahl aus *Adversus Arium I*, wie sich zeigt): „En I 53,30–31, cette formule introduit un exposé sur les noms trinitaires et l'Esprit comme mère⁵ du Logos. En I 60,1 elle introduit un exposé sur l'âme double et le Logos androgyne, à la fois intellect et sagesse. En I 62,25 enfin, elle introduit une exégèse de Genèse 2,7 à la lumière de la théorie des deux âmes et des deux intellects“. Dazu kommt noch IV 4,1, wo der *Leser* als Hörer angeredet wird: *audi lector*, „pour introduire un développement sur le vivre qui est le Père et la vie qui est le Fils“.

Es lohnt sich, die so eingeleiteten Abschnitte genauer anzusehen.

Adv. Ar. I 53,30–31. Unmittelbar geht voran in Zeile 26–30:⁶ Man müsse also an Gottes Sohn glauben, der in uns das Leben geschehen lässt, weil er selber das wahre, ewige Leben ist. „Wenn wir nämlich den Glauben an den Christus aus Nazareth (Nazareus), inkarniert aus Maria, haben werden, werden wir den Glauben an den Sohn Gottes haben, *der (Geist) war und inkarnierter Geist wurde. Quomodo istud? Audi, ut dico*“. 54,1, wo man die verheißene Mitteilung erwartet, fährt jedoch fort, *zuvor* müsse man erst sehen, ob eine bestimmte Reihe von Attributen dem Sohn oder dem Vater zuzuschreiben sei. Hadot in seinem Kommentar zu 53,26–31⁷ macht darauf aufmerksam, dass die Antwort auf die Frage „*Quomodo istud?*“ erst 56,36 erscheint. – Diese Antwort umfasst 56,36–57,6, betrifft wie die Ausgangsfrage die Inkarnation und gilt im Grunde dem exegetisch und dogmatisch immer wieder auftauchenden Problem, wie sich Logos und Geist in der Inkarnation zueinander verhalten, wie also Joh 1,14 und Lk 1,35 miteinander auszugleichen sind.

Hammadi Codex VIII 1, die Seitenzahlen sind die des Codex. NH VIII 1; 64,49–66,13 ist zu vergleichen mit Mar. Vict., *Adv. Ar. I 49,7–40*; zu I 50,1–18 gibt es nur über die Seiten NH VIII 1; 66. 67. 74. 75 hin verstreute Testimonien, dagegen *Adv. Ar. I 50,18–21* wörtlicher NH VIII 1; 75,12–24 und 84,18–21.

⁴ Tardieu/Hadot, *Recherches sur la formation* (wie Anm.1), 61; bei Abramowski, *Nicänismus und Gnosis* (wie Anm. 2), 532 nur knapp erwähnt.

⁵ Die Bezeichnung „Mutter“ erst I 58,12!

⁶ I 53,9–23 enthält, veranlasst durch die „forma“ von Zeile 8 f., *Propter hoc enim dictum est, quoniam filius forma est patris* (vgl. Phil. 2,6), eine kleine Darlegung über Verborgenheit und Offenbarung, *occultum/velatum* und *manifestum/apparentia*, die an die barbelognostischen Größen Kalyptos und Protophanes erinnert. Vgl. Luise Abramowski, Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker, in: ZNW 74. 1983, 108–128, hier 118–122. Der Aufsatz ist wieder abgedruckt als Nr. XIII in meinem Sammelband „*Formula and Context*“, Aldershot 1992. Die Entdeckung der literarischen Beziehung zwischen Marius Victorinus und einem NH-Text hat mich zu einer neuen Bestimmung des Verhältnisses von gnostischen und philosophischen Elementen beim römischen Rhetor geführt, vgl. Abramowski, *Nicänismus und Gnosis* (wie Anm. 2).

⁷ SC 69, 863.

Marius Victorinus setzt ein Gleichheitszeichen: *universalis λόγος* et *potentia vitae caro factus est*, ut dicit Angelus: *spiritus sanctus adveniet in te et virtus altissimi inumbrabit tibi* [...] *Omnia igitur Christus dominus noster, caro, sanctus spiritus, altissimi virtus, λόγος*, – nicht nur eins davon. Wie der Anlass für die Ausgangsfrage am Ende von c. 53 ist die Antwort ganz kurz, befindet sich aber in einer der endlosen schwierigen Spekulationen, wie sie Victorinus liebt; Tardieu hat die Ankündigung 53,30 f. auf die Spekulation als ganze bezogen, was nicht zutreffend ist.

Ebenfalls viel deutlicher, als es nach Tardieu aussieht, ist der nächste casus, *Adv. Ar. I 60,1*. Der von Tardieu angegebene Inhalt (s.o.) gilt für den allgemeinen Kontext, bestimmt aber nicht den genauen Umfang der „Offenbarung“. Das vorangehende c. 59 argumentiert u.a. gegen jene, die *usia* als unbiblische Vokabel bezeichnen; also bringt der Verfasser Bibelstellen, in denen *substantia* vorkommt.⁸ 60,1 f. greift aber mit *νοῦς*, *sapientia* und *λόγος* auf 59,13–17 zurück und will die Bedeutung dieser Wörter mitteilen: *Quid vero ista significant, audi ut dico*. Es folgt eine Beschreibung des *circularis motus* des *summus νοῦς* und der *sapientia perfecta*, „hoc est *λόγος universalis*“, die sich zur Beschreibung des Logos als *sphaera* (Kugel) steigert. In seiner Einordnung des Abschnitts in den größeren Kontext spricht Hadot von einem „développement sur la sphère du Logos (60,1–31) qui s’explique parce que Victorinus *semble utiliser une source* [...]“.⁹ Das Ende des feierlich Mitgeteilten wird angegeben (und damit wohl das Ende des Quellenstücks, also eines Zitats!): 60,27 *hic est deus*. Zusammen mit der Aufforderung von 60,1 ergibt sich eine *inclusio*; Victorinus gibt diesem Stück einen christlichen Gebetsschluss, 60,27–31: *hic est deus, λόγος totus, νοῦς totus, tota sapientia, omnipotens substantiva substantia, quem veremur, quem colimus, solo spiritu videntes, ipsius nutu et voluntate in ipsum erecti, gratia crucis miserante nos domino nostro Jesu Christo. Αμήν*. Victorinus unterstreicht damit den religiösen Charakter der „Offenbarung“. Das „*Hic est deus*“ ist die Rechtfertigung der Übernahme dieses Stücks „mathematischer“ Metaphysik in die Gottes- und Trinitätslehre. In der Quelle des Victorinus diente der Gedankenkomplex von Punkt, Kreis, Kugel als Bewegung zur Veranschaulichung des gegenseitigen Einschlusses von *esse*, *vivere*, *intelligere* (60,15 f.), so 60,12–27. Victorinus ist es, der dies wiederum auf die Beziehung von Vater und Sohn anwendet (60,7), aber es ist schwer zu sagen, wieviel vom Text um diese Zeile herum aus seiner eigenen Feder stammt.

Für die nächste von Tardieu angegebene Stelle *Adv. Ar. I 62,25* muss man früher einsetzen als Tardieu, nämlich bei 62,6. Dort beginnt eine kleine Doxographie, die die Struktur des Menschen betrifft. 62,6–11: *quidem putant ... quidem rursus ... adhuc quidem ...* Diese letzteren meinen, der Mensch

⁸ Aus der Bemerkung des Victorinus I 59,25 f. zu Lk 15,12 f. (Zeile 24 f.: der Sohn verlangt vom Vater seinen Teil der „substantia“; der Sohn verschwendet die „substantia“ „dort“) geht hervor, dass Victorinus das als Aussage über die Seele versteht: als der Sohn „von dort hinabstieg, hielt er seine potentiae nicht fest“ – „das bezieht sich auf die Seele“ (*Ista animae sunt*). Es ist eine übertragene Auslegung vorausgesetzt – gehört sie auch zu den valentinianischen Spuren, die bei Victorinus anzutreffen sind?

⁹ SC 69, 877 unten.

bestehende de corpore quadripotenti quattuor elementorum et anima duplici et duplici τῷ νῷ (62,9–11). Marius Victorinus schließt sich dieser Ansicht an: Mea intelligentia haec, 62,11. Dann folgen ein paar Zeilen über den Leib mit Stichworten aus Gen 2,7 (62,11–14): Corpus enim sic [...] habemus principia corporis. Mit 62,14 beginnt die Darstellung des doppelten νοῦς und der doppelten anima, „deklariert“ durch das evangelium cata Matthaeum et cata Lucam. Zitiert wird zunächst Mt 24,39–41. Wie die Folge zeigt, wird nur der matthäische Text auf νοῦς und anima gedeutet. Victorinus fährt dann nämlich fort: Lucas autem adiecit de corpore duo, wofür Lk 17,34 f. (die „zwei in einem Bett“) angeführt wird. In der Erläuterung (62,21–25) heißt es: die „zwei auf dem Acker“ (bei Mt) sind zwei λόγοι oder νόες, der eine himmlisch, der andere hylisch, die „zwei Mahlenden in der Mühle“ sind zwei Seelen, die eine himmlisch, die andere hylisch. „Angenommen“ werden „also“ der himmlische νοῦς oder λόγος und die himmlische Seele, die Hylischen, λόγος und Seele, werden „zurückgelassen“. Hadot¹⁰ hat Analogien im Matthäus-Kommentar des Origenes und im Lukas-Kommentar des Ambrosius gefunden, beide mit der Verteilung auf zwei νόες und zwei Seelen; Origenes „vereinigt“ freilich „nicht alle diese Elemente im selben Individuum“, anders als Ambrosius.¹¹ Keiner dieser beiden Kommentatoren verwendet das Adjektiv hylicus. Tardieu¹² führt denn auch zwei Zeilen (62,26 f.) aus der Fortsetzung der bisher diskutierten Passage eben wegen dieses Adjektivs unter den „Gnostischen Themen“ bei Victorinus an. Aber das Prädikat „gnostisch“ müsste dann auch wegen „hylisch“ für den vorangehenden, eben referierten Text gelten¹³. Die Fortsetzung, die bis zum Ende des Kapitels reicht, beginnt mit: Quomodo istud, audi. Hadot¹⁴ gibt als Inhalt von 62,25–39 an: „Exégèse du récit de la Genèse à la lumière de la théorie des deux intelligences et des deux âmes“. Im engeren Kontext stellt sich die „offenbarende“ Erläuterung aber als Begründung für das Vorhandensein von zwei νόες und zwei Seelen dar, die die vorangehende neutestamentliche Exegese kennzeichnet. Das Ende der „Offenbarungsrede“ wird wie im Fall der Kugelbewegung des Logos deutlich angegeben und zwar mit demselben Mittel einer soteriologischen Wendung: der gerade beschriebene Mensch „muss gereinigt werden [...] ut accipiat lumen aeternum et aeternam vitam; hoc autem perficit fides in Christo“, 62,37–39. Die Konstitution des Menschen im „offenbarenden“ Teil des Kapitels 62 ist komplizierter als in den Zeilen 11–25, das liegt nicht nur an der Berücksichtigung des „sensus“ (wofür griechisch αἴσθησις vorauszusetzen wäre), sondern auch an der „Lokalisierung“ der Elemente der menschlichen Konstitution „ineinander“. Mit dem „audi“ von 62,25 ist also eine literarische Naht gegeben, mit der die Verwendung einer anderen Quelle einsetzt.

¹⁰ Kommentar zu 62,14–25, SC 69, 887 f.

¹¹ Ebd., 888.

¹² Tardieu/Hadot, Recherches sur la formation (wie Anm.1), 11a, Punkt 7.

¹³ Hadot bringt im Kommentar zu 62,27 (SC 69, 888) zu anima hylica eine gnostische Stelle aus den Excerpta ex Theodoto des Clemens von Alexandrien: ψυχὴν γεώδη καὶ ὑλικήν.

¹⁴ Kommentar zu 62,25–39, SC 69, 888.

Vergleicht man die Einführungsformeln Adv. Ar. I 49,7; 53,30; 60,1 und 62,25 so findet man, dass ihnen, abgesehen von 60,1, die Frage vorausgeht „Quomodo istu(c)d?“; vor 60,1 heißt es: „Quid vero ista significant [...]“. D.h. die jeweils folgenden „Offenbarungen“ werden als Erläuterungen verstanden.

Außerhalb von Adv. Ar. I findet sich eine vergleichbare Aufforderung noch zweimal, Adv. Ar. IV 4,1 und Ad Candidum 7,1. Adv. Ar. IV 4,1. Tardieu¹⁵ hat schon darauf hingewiesen, dass hier der *Leser* hören soll: Audi, lector, audi quod miraberis, lector. Und dies ist es, was der hörende Leser bewundern soll (4,1–3): „Das so Schwierige, so Verwickelte, so *Verschlossene* werden wir hier in einer Abhandlung (tractatu) über Gott und das Göttliche durch eine einfache Erörterung (simplici disputatione) ausbreiten“. Nicht das „Verschlossene“ (clausa), Geheimnisvolle, ist hier Gegenstand von „Offenbarung“, sondern die „einfache“ Erörterung mit ihrem Element des Rationalen! Diese Bemerkung des Victorinus scheint mir nicht ohne Ironie zu sein,¹⁶ mindestens ist er sich der Eigentümlichkeit seines Stils bewusst. Man sehe nur im Abschnitt vorher (3,23–38) seine Darlegungen über vivere und vita, von denen er selber sagt (3,34 f.): Scio hoc obscurum videri posse, non tam rerum quam eorum repetitionem sermonum. Das Thema der „einfachen Erörterung“ ist dann freilich die christliche Gotteslehre des Victorinus über Gott als substantia und Geist; sie füllt das ganze c. 4. Hadot führt zwar den Abschnitt bis 5,4, aber diese Zeilen beginnen: Ac de deo probatum puto [...], nämlich durch den vorangehenden Text. Die thematische und damit auch literarische Geschlossenheit von 4,3–4,32 ergibt sich aus Anfang und Schluss: Deum certe fatemur omnes, deum omnipotentem [...] Tria enim ista spiritus sunt: deus, Jesus, Spiritus sanctus. Hadot¹⁷ fasst den Argumentationsgang in fünf Punkten zusammen: „1. Wir glauben an Gott (4,1–5). 2. Also stellen wir fest, dass er ist (4,5 f.). 3. Aber wie sollen wir sein Sein definieren (4,6)? 4. Wir definieren es als eine substantia, die der Geist ist (4,7–16). 5. Dieser Geist lebt und ist Leben (4,17–32).“¹⁸ Hadots 6. Punkt, „Conclusion (5,1–4)“, betrachte ich wie gesagt als Bestätigung Victorins, dass das vom Leser zu Bewundernde abgeschlossen ist. Hadot bezeichnet diese „Ideenfolge hier bei Victorinus als völlig stereotyp“. Die Konstanz des Schemas zeige sich in Adv. Ar. I 30,18–31,17; I 55,3–12; III 6,23–35. Aber im Text der angegebenen Passagen erscheint das Schema nicht in derselben Stringenz wie hier, seine Elemente sind in ausführlicheren Darlegungen verstreut.

An einer späteren Stelle in seiner Untersuchung zieht Tardieu¹⁹ *Ad Cand.* 7,2–7 wegen seines Inhalts heran und setzt hinzu: „Ce passage introduit comme pour l'exposé commun au *Zostrien* et à Marius Victorinus par la formule *audi quemadmodum dico* est peut-être aussi une citation provenant du même exposé“. Anders als in Adv. Ar. fehlt die Auskunft heischende Frage

¹⁵ Tardieu/Hadot, *Recherches sur la formation* (wie Anm.1), 61a.

¹⁶ Vgl. auch Hadot, SC 69, Kommentar, 985 zu 4,1–3: „Cette apostrophe rendra courage, même au lecteur moderne“!

¹⁷ Ebd., 985 zu 4,1–5,4.

¹⁸ Damit ist der Anschluss an c. 3 gewonnen.

¹⁹ Tardieu/Hadot, *Recherches sur la formation* (wie Anm.1), 85b; Abramowski, *Nicänismus und Gnosis* (wie Anm.2), 535.

„Wie das?“. Ad Candidum geht den Abhandlungen Adv. Ar. I–IV voraus – die Offenbarungsformel kann aber schon hier und an allen anderen Stellen sehr wohl durch die so eingeleitete Zitation des Exposé angeregt sein. Ad Cand. 7,2–7 ist für Victorinus interessant durch die „chaîne ascendente“ der wahrhaft Seienden in den üblichen Begriffen mit den Steigerungsformeln *supercaelestia* [...] et *adhuc superius* [...] et *super ista omnia*.²⁰ Das Ende der „Offenbarung“ ist wie in anderen Fällen durch den gedanklichen Neueinsatz (Zeile 7 *In ista noster* $\nu\omicron\varsigma$ [...]) gegeben, in Hadots Übersetzung durch einen neuen Absatz bezeichnet. Die identische Einleitungsformel bedeutet aber nicht notwendig die Herleitung des Abschnitts aus der Quelle des Exposé.

Überblickt man die mit „Höre“ hervorgehobenen Textstücke (mit oder ohne vorangehende Frage) einschließlich des Exposé in Adv. Ar. I 49.50, dann könnte man geneigt sein, in diesem Imperativ die Einführung von bedeutensamen Zitaten zu sehen; aber die Tatsache, dass Victorinus in dieser Weise in zwei Fällen auf Aussagen seiner christlichen Theologie (in deren Diensten doch sein ganzes Unternehmen steht) besonders hinweist, hindert einen an dieser Erklärung. Die Aufforderung zum „Hören“ ist unter seiner Feder ein allgemeiner Hinweis auf die Autorität des Mitgeteilten geworden; im Fall der „Zitate“ wird damit wohl auch die Berechtigung des Zitierens unterstrichen.

Durch die koptische Parallele hat sich herausgestellt, dass in Adv. Ar. I 49 „Audi“ zur Quelle gehört (auch wenn im Koptischen nur der erste Buchstabe des Imperativs erhalten ist). Die Wiederholung des „*quomodo istud*“ in den oben besprochenen Texten könnte ebenfalls ihre Ursache darin haben, dass die Frage zur Quelle von I 49.50 gehört, im Koptischen könnte man sie im nachgestellten Kolon wiederfinden, man vergleiche miteinander *Quomodo istuc? Sic audi ut dico* // „Zostrien, écoute à propos *que tu cherches*“²¹.

Bei dieser Gelegenheit bemerkt man das Mittel, mit dem das Zitat in den *gnostischen* Kontext eingebaut wird: durch die namentliche Anrede des Offenbarungsempfängers. Die Offenbarung wird im „Zostrianus“, als solche angekündigt, 64,8–11: „Salamex [and] those [who] have revealed [to me] saying, ‘Zostrianus [...]’“. ²² Die Passage im „Zostrianus“, die Victorinus c. 49,7–40 entspricht, geht am Ende über ihren Vergleichstext, „[...] *prae omnibus quae vere sunt*“ (so in Tardieu Lesart, die der Ausgabe von Sichard folgt),²³ hinaus mit „*qui procèdent de l’Esprit véritablement existant*“.²⁴ D.h. „Zostrianus“ beginnt seine Paraphrase des zweiten Teils des Exposé (Paraphrase und nicht mehr geschlossene Wiedergabe) schon hier. Übrigens hat er bereits im ersten Teil „*omnia quae vere sunt*“ aus dem „Geist“ abgeleitet,²⁵ also

²⁰ Vgl. das Schema bei Tardieu/Hadot, *Recherches sur la formation* (wie Anm.1), 85b.

²¹ Siehe die Synopse Tardieu/Hadot, *Recherches sur la formation* (wie Anm.1), 34b.

²² Übersetzung John H. Sieber, Nag Hammadi Library in English, Leiden³ 1988, 419. – Inzwischen liegt die deutsche Übersetzung des NH-Fundes vor: Nag Hammadi Deutsch I. II, hrsg. von Hans Martin Schenke/Hans-G. Bethge/Ursula U. Kaiser (GCS NF 8.12), Berlin–New York 2001.2003. Mit Hilfe der Seitenzahlen der Codices lassen sich Zitate auch darin auffinden. Leider sind die Zeilenzahlen nicht übernommen. Zu beklagen ist die Übersetzung der triadischen Namen Kalyptos, Protophanes, Autogenes ins Deutsche.

²³ Tardieu/Hadot, *Recherches sur la formation* (wie Anm.1), 37a unten.

²⁴ Tardieu/Hadot, *Recherches sur la formation* (wie Anm.1), 38b oben.

²⁵ Tardieu/Hadot, *Recherches sur la formation* (wie Anm.1), 34b unten.

auch hier eine Übertragung aus dem zweiten Teil des Exposé in den ersten vorgenommen.

Die Funktion des Exposé in seinem jeweiligen Kontext ist im „Zostrianus“ wegen der großen Textverluste sehr viel weniger gut zu bestimmen als bei Victorinus. Dieser sagt am Anfang von Adv. Ar. I 49, er habe zur Genüge von Gott und Logos, d.h. von Vater und Sohn, sowie vom Logos, d.h. vom Sohn und dem hl. Geist und ihrer Einheit gesprochen. Dann formuliert Victorinus das Problem von Eins und Zwei und ihrer Identität abstrakt. Hierauf folgt die Frage „Wie das?“. Das Exposé selbst nennt den Vater (50,1);²⁶ und die zentrale Rolle des Geistes für die Einheit des Einen ist im zweiten Teil deutlich genug.

Für Victorinus (wie für den „Zostrianus“) ist das ganze Exposé ein einziger durchgehender Text, den er, wie wir jetzt wissen, einer Quelle entnommen hat. Das Ende des Exposé ist durch den Neuanfang in 50,22 bestimmbar; dort ist vom „Hervorspringen“ des Einen die Rede, es wird in diesem status als „unum-unum“ bezeichnet.

Tatsächlich aber besteht das Exposé nicht bloß inhaltlich, sondern auch literarisch aus zwei Teilen. Was jetzt die Anfangsformel von c. 50 ist, *Hic est deus, hic pater, ist eigentlich die Schlussformel des ersten Teils*. Man vergleiche die Offenbarungsrede Adv. Ar. I 60,1–27 über den Logos als Kugel (oben besprochen), sie beginnt „Audi ut dico“ und endet „*hic est deus*“.

Eine analoge Abschlussformel, in diesem Fall „Haec deus“, haben wir in Adv. Ar. IV 24,39, sicher nicht zufällig am Ende eines Zitats, das ausnahmsweise als solches bezeichnet wird: „unde dictus est [...]“ (Zeile 34 f.), dafür fehlt das sonst übliche „Höre“. Das Zitat ist bis heute nicht identifiziert.²⁷ Ich führe den hübschen Text (mit Zählung der Zeilen) hier an.

34 unde dictus 35 est et.²⁸

sedere quasi in centro τῶν πάντων ὄντων id est omnium 36 quae sunt, unde universali oculo, id est lumine substantiae 37 suae, qua vel esse est vel vivere vel intellegere, lineas τῶν 38 ὄντων non versabili („immutabile“) aspectu videt, quia et quies est et a 39 centro simul in omnia unus est visus. Haec deus.

Für das Ganze und die Einzelheiten verweise ich auf Hadots Kommentar;²⁹ hier nur Hinweise auf die Organisation des Textes. „Unde“ in Zeile 34 bezieht sich auf den vorangehenden Abschnitt 24,21–34, in dem eine lange Reihe von Prädikaten des unum aufgezählt wird³⁰ und ihr Verhältnis zu omnia bestimmt wird, „ut ne duo, auditor“³¹, accipias“; der Abschnitt endet mit einer Wortspielerei zu „quies“ („quies“ auch im anschließenden Zitat). Von diesem Einen kann „auch“ (Zeile 35 „et“) das Folgende gesagt werden. Die

²⁶ Danach kommt „pater“ in der lateinischen Fassung des zweiten Teils nicht mehr vor; aber in den Testimonien aus „Zostrianus“ zu I 50 erscheint der „Vater“ gefolgt von der „Mutter“! Siehe Tardieu/Hadot, Recherches sur la formation (wie Anm.1), 40b, Testimonium b.

²⁷ SC 68, Apparat: auctor incertus; in Tardieu/Hadot, Recherches sur la formation (wie Anm.1), 123b wird es unter den nicht identifizierten Zitaten aufgeführt.

²⁸ Den Doppelpunkt habe ich zur Verdeutlichung hinzugesetzt.

²⁹ SC 69, 1035 f.

³⁰ Zu dieser Liste vgl. Abramowski, Nicänismus und Gnosis (wie Anm. 2), 539 f.

³¹ An einer anderen Stelle soll der „lector“ „hören“; hier wird der Leser als „auditor“ angeredet.

Einzelheiten des Zitats „finden sich in verschiedenen Richtungen des griechischen Denkens“³². Das „Sitzen“ erinnert an die unzähligen Abbildungen des thronenden Zeus; Hadot trägt eine Stelle aus Synesius bei („aus einem anderen Kontext“): „Gott sitzt unerschütterlich“, – „idée de la stabilité“. Das Zitat ist durchsetzt von Erläuterungen des Victorinus; die erste ist die Übersetzung der griechischen Wörter, Zeile 35 f. Ganz sicher eine Einfügung des Victorinus ist das Kolon Zeile 37, *qua vel esse est vel vivere vel intellegere*. Das „qua“ bezieht sich auf „substantia“ im vorausgehenden Kolon: „*id est lumine substantiae suae*“ (36 f.). Wenn auch das eine Erklärung des Victorinus wäre, dann würde sich das indirekte Zitat reduzieren auf:

... *sedere quasi in centro τῶν πάντων ὄντων*, unde *universali oculo lineas τῶν ὄντων non versabili aspectu videt, quia et quies est et a centro simul in omnia unus est visus* („un seul regard se dirige en même temps vers toutes choses“). – Soweit zu „*hic/haec deus*“ als Abschlussformel.

Dass wie beim Übergang von Adv. Ar. I 49 zu 50 die abschließende Identifikationsformel zum *Anfang* einer anschließenden Darlegung werden kann, dafür haben wir als leider unvollständiges Beispiel das Amelius-Zitat bei Euseb:³³ *καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος καθ' ὄν* [...] Dörrie hat aus diesem Beginn des Zitats zu Recht erschlossen, dass eine Untersuchung über das Wesen des Logos vorangegangen sein müsse.³⁴ Meine Vermutung ist, dass deren Abschluss *οὗτος* (oder *ταῦτα*) ὁ λόγος gelautet haben könnte. Die von Amelius vorgenommene *Bestätigung* des Gedankens durch Verweis auf Heraklit und Benutzung einer fremden *Quelle* (Johannes-Prolog) wird elegant durch das *ἄρα* vorbereitet. Das Exposé bei Marius Victorinus dagegen dreht einfach die Richtung der identifizierenden Schlussformel um: sie weist nicht mehr zurück, sondern voraus. Ein Rückbezug liegt vor in der folgenden Apposition von Gottesprädikaten, die an den Schluss von 49 erinnern; ein überleitendes „nun“ oder begründendes „nämlich“ fehlt jedoch.

Der zweite Teil des Exposés knüpft auch stilistisch an den ersten an: er macht Gebrauch von Wortbildungen mit „*prae-*“, von derivativen Abstrakta mit der Endung „*-itas*“; thematische Bezüge: (selbstverständlich) Einheit des Göttlichen in sich selbst; vor allem aber im Thema der Bewegung (*motio*, gewiss = *κίνησις*). Dem stehen die *Unterschiede* zwischen beiden Teilen gegenüber: die Rolle des Geistes (*spiritus*) im zweiten Teil – sie ist einerseits fundamental (*unalitas spiritūs*, 50,5), andererseits wird sie diskutiert (von Victorinus?); die Dreikräftigkeit (50,5.10); die barbelognostische *Trias* *existentia, vita, beatitudo* (50,11.13f.15); *intellegentialitas* (50,19) neben *beatitudo* erinnert daran, dass *beatitudo* für ursprüngliches *intellectus* eingetreten ist; schließlich die *potentia*, die *idea et λόγος sui ipsius* ist, – der Ausdruck, an dem Hadot die literarische Beziehung „Zostrianus“–Victorinus

³² SC 69, 1036 oben.

³³ Euseb, *Praeparatio evangelica* XI 19,1.

³⁴ Abramowski, *Nicänismus und Gnosis* (wie Anm. 2), 515 zu Heinrich Dörrie, *Une exégèse néoplatonicienne du prologue de l'évangile de saint Jean*, in: Jacques Fontaine/Charles Kannengiesser (Hgg.), *Epektasis* (FS Jean Daniélou), Paris 1972, 75–87, hier 78.

entdeckte; was bedeutet es, dass die Paraphrase des zweiten Teils des Exposé^s im „Zostrianus“ gerade diese Formulierung mehrfach verwendet?³⁵

Der zweite Teil des Exposé^s versteht sich als Fortsetzung und Ergänzung des ersten Teils, deswegen die neue Ausrichtung der ursprünglichen Abschlussformel des ersten Teils. Die literarische Naht zwischen den beiden Teilen suggeriert einen anderen Autor für den zweiten Teil als den des ersten Teils, einen Autor, der nicht nur an der Rolle des Geistes in der höchsten Gottheit interessiert ist, sondern ihn auch noch mit dem Prädikat „dreikräftig“ auszeichnet. Unterscheidet man zwei Verfasser für die beiden Teile des Exposé^s, dann kann die Beurteilung des ersten Teils unabhängig von der des zweiten erfolgen. Ohne Zweifel ist der erste Teil nicht gnostisch. Aber auch im Urteil über den zweiten Teil ist man nun freier, man braucht nicht mehr die inhaltliche Verträglichkeit mit dem ersten Teil exegetisch herbeizuführen, obwohl diese vom Autor des zweiten Teils selbstverständlich vorausgesetzt wird. Mit dieser meiner Ansicht über den Autor des zweiten Teils des Exposé^s ist also noch ein Schritt über meine Korrektur der Übersetzung Hadots in Zeile 50,5 hinaus getan: der Autor ist ein (Barbelo)Gnostiker.³⁶

Wenn der zweite Teil des Exposé^s, den ersten Teil bewusst ergänzend, die Charakteristika der platonisierenden Barbelo-Gnosis³⁷ aufweist und das ganze Exposé von Victorinus als literarische Einheit behandelt wird, dann ist auch die Quelle des Exposé^s bei Victorinus (und im „Zostrianus“!) barbelognostisch. Der barbelognostische „Zostrianus“ benutzt also eine barbelognostische Quelle, und zwar eine Quelle, die bereits zum platonisierenden Typ dieser Gnosis gehört. Sah sich der Verfasser des „Zostrianus“ in seiner jetzigen Gestalt deswegen berechtigt zu den oben bereits beobachteten Eintragungen aus dem zweiten in den ersten Teil des Exposé^s? Die Formel, die die literarische Naht zwischen den beiden Teilen bezeichnet, fällt bei ihm fort.³⁸ Tardieu stellt sich mit Recht die Frage, warum von hier ab das Latein und das Koptische

³⁵ Abramowski, Nicänismus und Gnosis (wie Anm. 2), 543.

³⁶ Damit wären auch meine Erwägungen in Nicänismus, 536, darüber überflüssig, ob dieser zweite Teil (nach der von mir vorgenommenen Korrektur an Hadots Übersetzung von spiritus) mittelplatonisch möglich sei oder nicht.

³⁷ Diese Beurteilung klärt auch endlich die Herkunft von „spiritus“ in diesem Text, die ich in meinem älteren Aufsatz „Marius Victorinus, Porphyrius [...]“ (s. oben Anm. 6) wie das „dreikräftig“ auf Beeinflussung des Porphyrius durch die Gnostiker zurückführte; ich folgte damit den maßgeblichen Vorgaben Hadots, der die Passage zum porphyrianischen Material bei Victorinus rechnete. Das führte mich und im Anschluss daran Ruth Majercik auf eine Datierung von „Zostrianus“ und „Allogenes“ in die Zeit nach 268, weil der philosophische Einfluss auf die NH-Schriften nicht auf Plotin zurückzuführen sei. Tardieu, der darüber in Tardieu/Hadot, Recherches sur la formation (wie Anm.1), 13b-15a referiert, spottet ebd., 112 über unsere Ableitungen für den so problematischen spiritus in Adv. Ar. I 50. Aber meine alte These von der gnostischen Herkunft von „tripotens“ und „spiritus“ im Text des Victorinus erweist sich als richtig. Nur ist nach der Entdeckung des Exposé^s durch seine doppelte Bezeugung der komplizierte Umweg, den ich früher annahm, nicht mehr nötig: Victorinus hat das Exposé, das in sich nur zur Hälfte gnostisch ist, aus einer gnostischen Quelle.

³⁸ Siehe die Synopse bei Tardieu/Hadot, Recherches sur la formation (wie Anm.1), 38.

auseinandergehen.³⁹ Könnte es nicht sein, dass der Inhalt des zweiten Teils des Exposé dem Verfasser des „Zostrianus“ aus anderen Texten bereits vertraut war und er es sich deswegen erlaubte, mit ihm in größter Freiheit umzugehen? Das Ergebnis dieses Umgangs ist Folgendes:⁴⁰ „Outre leur lacunes, les dix-huit pages du *Zostrien* à examiner (66,12–84,22) sont passablement embrouillées du point de vue de leur contenu. Elles utilisent une abondante terminologie philosophique, celle-là même employée par Marius Victorinus, mais sont entremêlées de traits et de réflexions proprement gnostiques qui aboutiront aux doxologies de Barbélo dans les pages 86 – 87 et suivantes“. D.h. aber, füge ich hinzu, dass das philosophische Material in den Dienst des gnostischen gestellt wird (und nicht etwa umgekehrt).

Tardieu gehört zu jenen Gnosis- bzw. NH-Spezialisten, die der Meinung sind, dass der Plotinische der ganze NH-„Zostrianus“ (natürlich in seiner griechischen Gestalt) vorgelegen habe.⁴¹ Würde Tardieu aus seiner Datierung des „Zostrianus“ dieselben philosophiegeschichtlichen Folgerungen ziehen, wie sie z. B. John D. Turner seit langem vertritt?

II. Barbelognostiker

Die Einleitungsformel „Audi ut dico“, mit der Marius Victorinus das Exposé in Adv. Ar. I 49,50 einleitet und die er auch sonst noch (in Nachahmung jenes Zitats?) verwendet, hat er mit der Parallele im „Zostrianus“ gemeinsam. Dieselbe Formel scheint bei den Barbelognostikern ebenso beliebt gewesen zu sein.

1) Im Johannes-Apokryphon dient sie zur Einschaltung eines Abschnitts,⁴² der zur platonisierenden Bearbeitung dieses barbelognostischen Texts gehört. Der Offenbarer, der auf die Bitte des Johannes Belehrungen verschiedenen Inhalts ankündigt, fordert den Johannes auf: „Höre [...] was ich dir sage“

³⁹ Tardieu/Hadot, *Recherches sur la formation* (wie Anm.1), 88b.

⁴⁰ Tardieu/Hadot, *Recherches sur la formation* (wie Anm.1), 88b f.

⁴¹ Tardieu/Hadot, *Recherches sur la formation* (wie Anm.1), 89a; 90b; explizit 112. Ich zitiere diese letzte Passage: „De mon point de vue, *la totalité*“ (meine Hervorhebung) „du *Zostrien* dont nous connaissons la contenance par la version copte des Nag Hammadi codices *était déjà écrite en 263* (meine Hervorhebung), lors de l'arrivée des Gnostiques dans l'école de Plotin“. (Das richtet sich gegen mich und Majercik). „La réflexion de Plotin, trouvant ridicule d'introduire dans les réalités premières la division de l'acte et de la puissance (II 9 [33], l. 23–26), vise le *Zostrien* 78,10–16 (publié dans PVP II, 540) et 79,9–14, passages qui appartiennent à la section du traité où est paraphrasée la théologie positive de l'exposé cité par Marius Victorinus“. – In der Tat ist dieser Komplex jenen Bestandteilen des „Zostrianus“ hinzuzufügen, die Antoinette Clark Wire zusammengestellt hat (siehe weiter unten), weil sie sich sowohl bei Plotin wie auf der gnostischen Seite finden und deswegen der Gestalt des Textes zugerechnet werden können, wie sie Plotin schon vorlag.

⁴² Von John D. Turner in seinem (noch unveröffentlichten) Vortrag von 2005, „The Platonizing Sethian treatises, Marius Victorinus' philosophical sources, and pre-plotinian Parmenides commentaries“, 1 Anm. 1, als „introductory theogony“ bezeichnet.

(BG⁴³ 8502,2; 22,11 f.).⁴⁴ Und dem „quomodo istuc“ bei Marius Victorinus, wo es dem „audi, ut dico“ vorangeht, entspricht im Apokryphon „und mir, der ich zu verstehen wünschte ...“ (22,16 f.). Bei Victorinus haben wir beobachtet, dass die mit der „Höre“-Aufforderung eingeleiteten Texte sich deutlich abgrenzen lassen. Auch im Joh. Apokr. ist das der Fall, und zwar erkennt man das Ende am Einsatz einer neuen Erläuterung, die mit der rhetorischen Frage beginnt: „Was soll ich dir ihn betreffend sagen?“. In dieser kurzen Form, die für die ursprüngliche zu halten ist, steht die Selbstunterbrechung in der Fassung des Apokryphons NH II 1; 4,10, wogegen BG die Selbstunterbrechung erweitert hat, 26,1–6.⁴⁵ Der Umfang des deutlich abgegrenzten und literarisch sorgfältig eingebauten Stücks macht im optisch leicht zu überblickenden Druck der NH Libr Engl³ ziemlich genau eine Seite (106) aus: „And I asked to know it [...] (107) How am I to speak with you about him?“

Andererseits ist bekannt, dass enge inhaltliche Beziehungen zwischen einem Teil des Apokryphons und dem Referat des Irenäus in Adv. Haer. I 29 bestehen. Damit haben wir also für diesen Teil des Apokryphons einen vorplotinischen terminus ad quem, nämlich die Abfassungszeit von Adversus haereses, d.h. das Jahr 185 ungefähr. Tardieu hat seine Übersetzung des Apokryphons mit einer Einteilung in Paragraphen versehen, mit der man leicht die Mengenverhältnisse des Textes darstellen kann. Nach seiner Gliederung beginnen die Parallelen zu Irenäus im Apokryphon mit § 13 (BG, 27,8; NH II 1; 4,29);⁴⁶ Tardieu's Index locorum zu „Irenaeus“ gibt zu Adv. haer. I 29,1–5 folgende Paragraphen des Koptischen an: 13–16.19–24.26.28f.40,⁴⁷ dies von 79 Paragraphen des Gesamttextes. Die philosophierende Einschaltung am Anfang hat das auffordernde „Höre“ schon in § 5, ihr Corpus füllt § 6–9 (§ 10 ist die Selbstunterbrechung des Offenbarungsdredners). Diesen metaphysischen Anfang hat Irenäus offenbar nicht vorgefunden. Die Barbelo (auch bei Irenäus) tritt erst in § 13 auf (BG, 27,8–28,4; NH II 1; 4,29–5,11); aber die Paragraphen 11 und 12 stellen einen Übergang dar, der vermutlich den ursprünglichen Anfang in sich aufgenommen hat, vgl. den „Äon“ § 11 und Irenäus I 29,1. Die Überschriften, die Tardieu den Paragraphen des vorgeschalteten Textes verleiht, klingen dem Leser von Tardieu/Hadot ganz vertraut: § 6 Le Père est Esprit,⁴⁸ § 7 Éminence et Antériorité, § 8 Synthèse des Opposés, § 9 Attributs positifs.

⁴³ BG = (Codex) Beroliniensis gnosticus.

⁴⁴ Michel Tardieu, Codex de Berlin (Sources gnostiques et manichéennes 1), Paris 1984, 86a. – Ich folge dem Berliner Codex, weil durch ihn das Joh. Apokr. unvergleichlich viel besser erhalten ist als in einer der NH-Fassungen. Die Differenzen zwischen den Fassungen werden natürlich berücksichtigt.

⁴⁵ Tardieu, Codex (wie Anm. 44), 90 beide Fassungen nebeneinander.

⁴⁶ Tardieu, Codex (wie Anm. 44), 92 f.

⁴⁷ Tardieu, Codex (wie Anm. 44), 440; aber im Stellenapparat zur Übersetzung von § 40 wird kein Irenäustext angegeben.

⁴⁸ Anders als im 2. Teil des Exposé's wird hier die Identifikation tatsächlich ausgesprochen. – Es ist interessant, die Übersetzungen von Tardieu in Codex (wie Anm. 44), von Frederik Wisse in NH Libr3 (wie Anm. 22) und von Michael Waldstein in: Schenke, NH Deutsch I (wie Anm. 22) nebeneinander zu legen; Waldstein zieht den Identifikationssatz zum Vorangehenden und beginnt danach einen neuen Abschnitt, im

Das Joh. Apokryphon hat also rein quantitativ gesehen eine beträchtliche Entwicklung durchgemacht: einerseits eine gewaltige Vermehrung des mythologischen gnostischen Materials ab § 30, andererseits die Zufügung der metaphysischen Offenbarungsrede. Niemand wird diese beiden Vorgänge der gleichen Hand zuschreiben wollen; vermutlich sind sie auch nicht zur gleichen Zeit erfolgt – aber wann? Ich halte den Zuwachs an gnostischem Stoff für älter als die Einfügung der metaphysischen Rede. Für beides hat man etwa 185 als terminus a quo. Uns interessiert hier natürlich eine mögliche Datierung dieses philosophischen Stücks.

2) Im Marsanes, NH X 1, kann ich keine literarische Einschaltung erkennen; freilich ist der Text miserabel erhalten. Als *ganzer* ist er natürlich eine Offenbarungsrede; er wird als sethianisch betrachtet, ohne dass deutliche Indizien dafür vorhanden wären. Mit den eindeutig barbelognostischen, platonisierenden NH-Traktaten hat er gemeinsam, dass er platonisch beeinflusst ist. Ich führe ihn hier nur an als Beispiel dafür, welche Freiheit in der Datierungsfrage die Nicht-Erwähnung in der Vita Plotini verschafft. Man lese dazu Birger A. Pearson in seiner Einleitung zum „Marsanes“ in NH Libr³.⁴⁹ „Marsanes is one of the Sethian tractates in the Nag Hammadi corpus that have been profoundly influenced by Platonist philosophy. The others are *The Three Steles of Seth* (VII,5), *Zostrianos* (VIII,1), and *Allogenes* (XI,3). In fact, both in terms of its metaphysics and its ritual references, *Marsanes* represents a kind of Platonism which coheres well with that of the Syrian Neoplatonist philosopher, Jamblichus of Chalcis (ca. 250 – 325 C.E.). For *Marsanes*, as for Jamblichus, matter is not evil; indeed it is capable for salvation (see esp. 5,14–26). Here we see a definite attenuation of the radical dualism characteristic of earlier gnostic texts. For *Marsanes*, as for Jamblichus, the descent of the soul into matter is not regarded as a fall but as a demiurgic function, a doctrine based on Plato's discussion of the soul and its descent in the *Timaeus* (41a–42b). In *Marsanes*, the descent of a figure called 'the Self-begotten One' (Autogenes) represents symbolically the descending soul in its demiurgic function (5,27–6,16). Similar ideas are expressed in Jamblichus' famous treatise, *On the Mysteries of Egypt* (De mysteriis VIII,3)“.

3) *Allogenes* NH XI, 3, wird von Antoinette Clark Wire in der Einleitung zur Übersetzung in NH Libr³ so geschildert:⁵⁰ Als Ganzes ist der Traktat „eine einzige Offenbarungsrede“; zwei Teile sind zu unterscheiden, I 45,1–57,23; II 57,24–69,19. Im ersten Teil gibt es wiederum fünf Offenbarungen der weiblichen Gottheit Youel an den Allogenes. – So weit Clark Wire.

Der erhaltene Text beginnt sogleich mit dem „Dreikräftigen“, dann erscheinen Kalyptos, Protophanes, Autogenes. 47,7 wird eine Offenbarungsrede in der uns bekannten Form eingeleitet. „[But] concerning the invisible,

Unterschied zu seinen Vorgängern. Der Anfangssatz, „Die Monade ist eine Monarchie“, bei Tardieu § 6, kommt nur durch die gegenseitige Ergänzung der unvollständigen Texte zustande. Wie bei der barbelognostischen Trias beklage ich, dass „Monade“ und „Monarchie“ in der deutschen Übersetzung nicht wie im Koptischen als termini erhalten geblieben sind, sondern als „Einheit“ und „Einzigursprung“ erscheinen.

⁴⁹ NH Libr³ (wie Anm. 22), 460–462, hier 461.

⁵⁰ Ebd., 490.

spiritual Triple-Powered one, *hear!*“. Es folgt ein Text in der uns ebenfalls bekannten philosophischen Gestalt, ohne alle barbelognostischen Figuren, auch *ohne* den „Drei-Kräftigen“. Diese Verkündigung endet mit einer Liste von derivativen Abstrakta: „Vitalität, Mentalität, das was ist“ und ihrer gegenseitigen Inklusivität. „And the three are one, although individually they are three“ (49,26–37). Dass diese Offenbarungsrede hiermit endet, geht aus dem nächsten Satz hervor: „*Now after I heard these things ...*“

Im zweiten Teil, verfasst nachdem der Offenbarungsempfänger, also Allogenes, hundert Jahre meditiert hat (!), ist mir der häufig wiederkehrende Ausdruck „primary revelation“ aufgefallen. Im Greek Patristic Lexicon ist das die Übersetzung von πρωτοφάνεια⁵¹ (im Liddell/Scott gibt es das Lemma nicht). Während „Protophanes“ im Allogenes transliteriert wird, ist das bei der zu erschließenden *protophaneia* nicht der Fall.⁵² Und was genau soll die Vokabel bedeuten? Uroffenbarung, Erstoffenbarung?

Der erste und der zweite Teil des Allogenes sind auf zwei verschiedene Verfasser zu verteilen: die hundertjährige Pause zum Nachdenken ist eine sehr geschickte Begründung für das Anfügen einer weiteren Darlegung und passt aufs beste in die allgemeine Inszenierung überirdischer und deswegen geheimnisvoller Offenbarungen. In beiden Teilen des Traktats dienen die philosophischen Elemente zur Interpretation des barbelognostischen Jenseits; die barbelognostischen Elemente werden beibehalten, so dass die philosophischen Bestandteile ihrerseits mythologisiert werden. Die vergeistigende Interpretation kann auch in der folgenden Weise vorgenommen werden. Beim Beginn des zweiten Teils des Allogenes werden barbelognostische Größen von Allogenes „geschaut“, 58,12 „I saw [...]“. Ich zitiere hier diesen kleinen Abschnitt, weil er sich in den Adjektiven und Prädikaten, die den bekannten Figuren zugeordnet werden, als philosophisch durchwirkt zeigt, man sehe meine Hervorhebungen. Übersetzung Turner⁵³ NH Libr³ von 58,12–27: „I saw the good divine Autogenes; and the Saviour who is the youthful, perfect Triple-Male Child; and his goodness, the *noetic* perfect Protophanes-Harmedon; and the *blessedness* of the Kalyptos; and the primary origin of the *blessedness*, the Aeon of Barbelo full of divinity; and the primary origin of the one without origin, the spiritual, invisible Triple-Powered One, the universal One that is *higher than perfect*“.

Die nächste Schau („I saw [...]“ 58,35 f.) findet statt im Zustand einer *Entrückung* aus dem Leib („<I> was taken [...] out of the garment that was upon me, and taken up to a holy place [...]“ 58,28–31). Auch jetzt erfährt Allogenes eine Anrede, die ihn über seine Beziehung zum göttlichen Bereich

⁵¹ Als Beleg wird eine Stelle aus der „Himmlischen Hierarchie“ (10,1) des Ps.Dion. Areopagita angegeben.

⁵² Mit Allogenes 62,27–63,25 (im zweiten Teil der Schrift) wird inhaltlich verglichen Joh Apokr. BG, 24,9–25,7. Vgl. Clark Wire, NH Stud 28, 177. Eine Synopse im Vortrag von Turner (s.o. Anm. 42) 21. – Nag Hammadi Studies 28 (1990), ed. Charles W. Hedrick, enthält (innerhalb der „Coptic Gnostic Library“) die zweisprachige Edition der Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII.

⁵³ Der „Allogenes“ gehört zu den Traktaten in NH Libr3 (wie Anm. 22) und NH Stud 28, bei denen Einleitung und Übersetzung auf verschiedene Autoren verteilt sind.

aufklärt und über sein Verhalten darin. Der Aufenthalt dort ist zugleich Selbsterkenntnis (59,13–15 „[...] by which you know your proper self and, seeking yourself, [...]“). Nach der Anrede schildert Allogenes sein Verhalten im Jenseits (60,13–22), das sich ganz nach dem richtet, was er eben gehört hat, inhaltlich also eine Verdoppelung darstellt. Der göttliche Bereich ist charakterisiert durch die Triade Seligkeit, Lebendigkeit, Existenz (ὕπαρξις) und durch das unbekannte Eine. Dazu kommt noch das Begriffspaar *στάσις* – *κίνησις*. Die „Bewegung“ ist der „Lebendigkeit“ zugeordnet: „[...] withdraw to the Vitality that you will see *moving*“ (59,14–15); beim Rückzug in die „Lebendigkeit“ „sah“ Allogenes „an eternal, intellectual, undivided *motion* that pertains to all the formless powers [...]“ (60,25–27). Aber das größere Interesse des Verfassers hängt am „Stehen“ (und an der „Ruhe“): „[...] but if you wish to *stand*, withdraw to the ὑπαρξις, and you will find it *standing* and at *rest* after the likeness of the One, who is truly at *rest* [...]“ (59,18–23), vgl. „[...] you may be able to *stand* [...]“ (60,4), „[...] and I *stood* [...]“ (60,22), „[...] when I wanted to *stand* firmly [...]“ (60,28 f.), „[...] ὑπαρξις which I found *standing* and at *rest* like an image [...] of the Indivisible One [...]“ (60,32–36).

Nach diesen Entrückungserfahrungen oder -erkenntnissen („And when I was confirmed in these matters [...]“ 61,22 f.) wird Allogenes wieder angeredet mit der Aufforderung, er solle seine Inaktivität nicht durch Suchen unverständlicher Dinge behindern, „sondern *höre* über ihn“ (d.h. über den „Dreikräftigen“ von 61,21), soweit das durch eine „primary revelation“ möglich ist (61,28–31). Das Ende dieser Offenbarungsrede wird deutlich angegeben: „And concerning all of these (things) you *have heard* certainly. And do not seek anything more, but go [...] It is not fitting to spend more time seeking“ (67,20–24.33–39). „Hören“ und „Nicht-Suchen“ sind die Themen der Reden. Leider sind auf den Seiten 65–69 jeweils die ersten 14–16 Zeilen vollständig zerstört,⁵⁴ so dass der Inhalt des Schlusses der Rede über den Einen auf Seite 67 fast ganz fehlt. Das gleiche gilt für die Beauftragung des Allogenes durch den Redner (68) und die Anrede des Allogenes an seinen Sohn Messos, mit der die ganze Schrift auf Seite 69 endet.

Innerhalb der eigentlichen Offenbarungsrede 61,32–67,20 gibt es einen Passus (62,28–63,25), der eine Parallele im philosophischen Stück des Joh. Apokr. hat.⁵⁵ Die parallelen Texte sind nicht absolut deckungsgleich (schon die beiden Fassungen des Joh. Apokr. sind ja unter sich nicht ganz identisch). Der Vergleich zeigt, dass der für den zweiten Teil des „Allogenes“ so charakteristische Ausdruck „primary revelation“, der sich in unserer Offenbarungsrede plötzlich in anderer Verwendung als sonst im zweiten Teil findet (63,14), mitsamt etwas Kontext im Joh. Apokr. fehlt.⁵⁶

Mir ist auffällig, wie abrupt diese große Offenbarungsrede in 61,32–62,6, inhaltlich gekennzeichnet durch verblüffende Paradoxa, beginnt: „Now he is something insofar as he exists in that he either exists and will become, or acts or

⁵⁴ Es ist empfehlenswert, sich das buchstäblich ad oculos vorzuführen, indem man die Kürze dieser Seiten in NH Stud 28, 232–241 mit den vorangehenden vergleicht.

⁵⁵ Siehe bereits oben Anm. 52.

⁵⁶ In 63,14 wird nämlich überraschend das höchste Wesen selber als „primary revelation“ bezeichnet, wogegen sonst die „primary revelation“ von ihm berichtet.

knows, although he lives without Mind or Life or Existence or Non-Existence, incomprehensibly. 62 And he is something along with his proper being. He is not left over in some way, as if he yields something that is assayed or purified [or that] receives or gives“. M.E. ist dieser Anfang, zusammengenommen mit der Aufforderung „höre“ vorher und dem Abschluss „du hast gehört“ ein Hinweis darauf, dass die Form der Offenbarungsrede dazu dient, ein Zitat unterzubringen. Die Quelle ist ihrerseits schon von der barbelognostischen platonisierenden Art, wo sich die bekannte Triade mit dem Gedanken des Dreikräftigen Einen und des Unsichtbaren Geistes verbindet. Wer die Prädikation des höchsten Wesens als „primary revelation“ in diesen Text eingefügt hat, ist schwer zu bestimmen.

Auch im ersten Teil des „Allogenes“ war die eingeschaltete Offenbarung eine Rede über das höchste Wesen – ist das ein Gattungsmerkmal? Als literarisches barbelognostisches Produkt ist auch der „Allogenes“ ein Zeugnis für die ständige Überarbeitung und Weiterentwicklung gnostischer Texte.

4) Im „Zostrianus“ gibt es außer dem Exposé (mit seiner Parallele bei Marius Victorinus) eine weitere Offenbarungsrede, an einer viel früheren Stelle im Text: Seite 14. Ihr Anfang mit „Höre“ ist gut auszumachen (VIII 1; 14,2), aber wegen des miserablen Erhaltungszustandes nicht ihr Ende. Aus dem Inhalt von Seite 15 lässt sich erschließen, dass diese spezielle Mitteilung nicht länger war als Seite 14, vielleicht schon vorher auf dieser Seite endete. Voran geht auf Seite 13 ein Wortwechsel zwischen Zostrianus und dem „Kind des Kindes, Ephesech“. Zostrianus will über die Kraft des Taufwassers⁵⁷ und die „Namen, auf die wir getauft werden“, unterrichtet werden. Hier die Antwort: Sieber⁵⁸:

14 He said, „Zostrianus, listen about these, [...] for the first [...] origins are three, because they have appeared in a single origin [of] the Barbelo aeon, not like some origins and powers, nor like (one) from an origin and power. It is to every origin that they have appeared; they have strengthened every power; and they appeared from that which is far better than themselves. These (three) are Existence, Blessedness and Life⁵⁹. [...] [...] their companions [...] in a [...] and concerning the [...] having named [...] more than ... [...] and [...] a perfect [...] from [...] a [...]“. (Es folgen sechs unlesbare Zeilen). Schenke⁶⁰:

14 und sagte, „Zostrianus, höre über [alle] diese! Denn es gibt drei prae[existente] Ursprünge, die in Erscheinung getreten sind aus ein und demselben Ursprung, nämlich dem Äon der Barbelo, nicht wie Ursprünge und Kräfte, auch nicht wie aus einem Ursprung und einer Kraft, während sie jeden Ursprung in Erscheinung treten ließen und jede Kraft mit Kraft versehen haben und in Erscheinung getreten sind [aus] dem, der [viel] besser als sie ist, welche sind: das Sein, [die] Seligkeit und das Leben⁶¹. Diese [aber, während sie] miteinander [offenbar sind, sind in Erscheinung getreten] aus ein [und

⁵⁷ 13,16: „Wasser“ bei Schenke, NH Deutsch II (wie Anm.22), 642, Sieber, NH Libr3 (wie Anm.22) hat „mixture“.

⁵⁸ NH Libr3 (wie Anm. 22), 407.

⁵⁹ Man beachte, dass die Reihenfolge Existence, Life, Blessedness hier in den Gliedern 2 und 3 umgestellt ist.

⁶⁰ Schenke, NH Deutsch II (wie Anm.22), 642.

⁶¹ Siehe Anm. 59.

demselben] Ursprung [...] und deswegen [...], indem sie benannt wurden [...] ein vollkommener [...] einem [Ursprung ...].“⁶²

Auf Seite 15 des „Zostrianus“ wird eine Zuordnung der eben offenbarten Trias zu den (Tauf)Wassern der barbelognostischen Trias Autogenes, Protophanes, Kalyptos (diese Reihenfolge ist durch den Aufstieg des Zostrianus bedingt) vorgenommen, 15,4–12: It is the water of *life* that belongs to *Vitality* in which you now have *been baptized in the Autogenes*. It is in the [water] of *Blessedness* which belongs to Knowledge that you will *be baptized in the Protophanes*. It is in the water of *Existence* [which] belongs to *Divinity, the Kalyptos*.

Die philosophische Trias in ihrer religiösen Gestalt wird in ihrer Reihenfolge geändert, um in die feststehende Hierarchie von Kalyptos, Protophanes, Autogenes eingepasst zu werden: Kalyptos – Existence (interpretiert als Divinity), Protophanes – Blessedness/Knowledge (in Erinnerung daran, dass „Seligkeit“ für den ursprünglichen „Intellekt“ eingetreten ist), Autogenes – Life. Das philosophische Material wird also in das existierende gnostische Raster eingefügt, was bedeutet, dass die gnostische Trias in der Entwicklung der Barbelognosis gegenüber der Einführung der philosophischen Trias die frühere ist. Dass es sich um eine *Einführung, Einfügung* eines von außen aufgenommenen Materials in das Eigene handelt, erweist sich am Mittel der Einführung, nämlich dem der Offenbarung.

Was ich eben über die ständige Überarbeitung gnostischer Texte aus Anlass des „Allogenes“ sagte, wäre hier zu wiederholen. Hier gab es keine kanonischen Bücher, deren Textbestand zu hüten war, vielmehr wurden neue gedankliche Elemente in die älteren, vorhandenen Schriften auf verschiedene, literarisch noch greifbare Weisen eingearbeitet. Da, wo Einfügungen sich als „Offenbarungen“ geben, werden sie dadurch nicht nur autorisiert, sondern erheben auch noch den Anspruch der mündlichen Unmittelbarkeit – die Ironie liegt darin, dass es sich offenbar um Zitate handelt, also um literarische Abhängigkeit.

Diese Beobachtung macht es ganz unwahrscheinlich, dass die Schriften, deren Titel sowohl in der Vita Plotini des Porphyrius wie unter den NH-Traktaten auftauchen, literarisch miteinander völlig identisch sind; vielmehr ist anzunehmen, dass sie mehr als einer Überarbeitung unterworfen wurden.

⁶² Ich habe hier zwei Übersetzungen des gleichen Textes mitgeteilt, weil sie Differenzen enthalten, deren inhaltliche Plausibilität mal auf der einen, mal auf der anderen Seite einleuchtet; das Richtige muss anhand des Koptischen entschieden werden.

III. Chronologische Probleme

Clark Wire hat in ihrer Einleitung zum „Allogenes“ in NH Stud 28⁶³ gewissenhaft alle Gründe erörtert, die dagegen sprechen können, dass „Allogenes“ dem Plotinkreis in derselben Gestalt vorgelegen hat, wie wir sie aus den NH-Texten kennen (natürlich abgesehen von den Textverlusten der letzteren). Schließlich entscheidet sie sich doch für die Identifikation beider, mit allen philosophiegeschichtlichen Folgerungen.⁶⁴

Einer der Gründe, die gegen die Identifikation sprechen können, ist die von Clark Wire angeführte Nachricht bei Epiphanius im Panarion, dass es mehrere „Allogeneis“ gebe.⁶⁵ Es handelt sich um die Berichte Nr. 39 und Nr. 40 des Panarions, über Sethianer und Archontiker. Epiphanius schrieb das Panarion in den Jahren von 374 bis 377; seine Nachrichten über noch vorhandene oder schon verschwundene gnostische Gruppen und ihre Lokalisierung betreffen also die Zeit, in der die Schriften von NH versteckt wurden und Marius Victorinus seine theologischen Bücher schrieb. Dies rechtfertigt eine (erneute) Durchmusterung der einschlägigen Kapitel des Häresiologen.

Pan. Nr. 39, 1, 1: Die Sekte der Sethianer wird nicht überall gefunden, *die meisten scheinen „mit der Wurzel ausgerissen“ zu sein*. 1, 2: Epiphanius meint sich zu erinnern, dass er sie „im Land der Ägypter“ angetroffen hat, ist sich aber über diesen (geographischen) Punkt nicht mehr sicher.⁶⁶ Manches hat er φύσει αὐτοψία über sie erfahren, anderes aus ihren Schriften. 1, 3: Die Sethianer führen sich auf Seth zurück, den sie mit Christus, mit Jesus identifizieren (sie sind also erkennbar christliche Gnostiker). – Aus dem Referat des Epiphanius über die Lehre der Sethianer, das bis 3, 5 zusammenhängend verläuft, danach aber von Widerlegungen durchsetzt ist, ist für uns nur „die obere Kraft“ (ἡ ἄνω δύναμις) wichtig, sie heißt „Mutter“ und „(die) Weibliche“. 5, 1: Sie schreiben *Bücher* unter dem Namen großer Männer, so *sieben unter dem Namen Seths, andere nennen sie Ἄλλογενεῖς*.

Pan. Nr. 40, 1, 1: Von den Archontikern wird „*nicht an vielen Orten*“ berichtet, mit Ausnahme der Provinz Palästina. Aber jetzt ist ihr Gift wohl auch nach Großarmenien gebracht worden; 1, 2: in Kleinarmenien (jedenfalls) ist dies Unkraut schon von einem Mann namens Eutaktus ausgesät worden. Epiphanius kann die Aktivität des Eutaktus datieren: In der Zeit des Konstantius, gegen deren Ende (d.h. gegen das Jahr 361), begab sich Eutaktus von Armenien nach Palästina, erlernte dort die *κακοδιδασκαλία* und lehrte sie nach seiner Rückkehr in seiner Heimat. – Mit dieser Zeitangabe geraten wir in

⁶³ NH Studies 28, 173–191.

⁶⁴ Ich zitiere hier nur den Schluss der Einleitung (191), mache aber auf die Möglichkeitsform des Verbuns („would allow“) aufmerksam: „An Alexandrian origin of Allogenes would allow for whatever influence this text had on Platonists including Plotinus, the reverse influence in the demythologizing of gnostic thought in a Platonic direction, as well as the subsequent Bohairicised (upper Egyptian) Sahidic translation that we read“.

⁶⁵ Clark Wire, NH Stud 28, 173 f.

⁶⁶ Sollte sich diese Unsicherheit daraus erklären, dass Epiphanius sich auf seinen Aufenthalt als Jüngling in Ägypten vor ca. 335 bezieht, über den er in Panarion Nr. 26 berichtet?

die letzte palästinensische Zeit des Epiphanius, der 367 aus Palästina als Bischof nach Salamis (Zypern) ging. – 1,3–1,7 ist innerhalb von Nr. 40 eine Digression über den palästinensischen Lehrer des Eutaktus, ausgestattet mit konkreten Ortsangaben, nur zur Datierung wüsste man gerne etwas. 1,3: Der Lehrer ist ein γέρων, ein „Alter“, namens Petrus, der im Gebiet von Eleutheropolis⁶⁷ und Jerusalem lebte, drei Meilen jenseits von Hebron, in einem Dorf namens Kephbar Baricha. Aus 1,4 erhält man die folgenden Angaben, wenn man die polemische Stilisierung durch Epiphanius fortlässt: Petrus trug ein Schafsfell, war Anachoret, lebte in einer Höhle, führte viele zur ἀποταξίς, zum „Rückzug“ (aus der Welt), und hieß „Vater“ wegen seines Alters und seiner Kleidung, er hatte sein Vermögen unter die Armen verteilt und gab täglich Almosen.⁶⁸ – Petrus entspricht also völlig dem Anachoretenideal, wie es etwa die Vita Antonii des Athanasius zeichnet, und wird als ein solcher Anachoret geehrt. – Die Paragraphen 1,5–7 schildern die religiöse Einstellung des Petrus und die kirchliche Reaktion darauf; 1,5: In seiner Jugend gehörte er „vielen Sekten“ an. Unter dem Bischof Aetius (Bischof von Eleutheropolis? Daten?) wurde er als der Sekte der „Gnostiker“⁶⁹ zugehörig angeklagt, verlor sein Presbyteramt und wurde von Aetius des Ortes verwiesen; Petrus ging nach Arabien, nach Kokaba („wo die Ebioniten und Nazoräer ihre Wurzeln haben“). 1,6: Später (wann?) kehrte der Exulant zurück „wie einer, der beim Nahen des Alters vernünftig geworden ist“. Aber wegen „Worten“, die er in die Ohren einiger (τινες) „geflüstert“ hatte, wurde er von Epiphanius angeklagt, mit dem Anathem belegt und widerlegt. Sein Anachoretenleben in der Höhle führte er danach weiter, „verachtet“ und von „den meisten“ (also nicht von allen!) allein gelassen. – Das Eingreifen des Epiphanius gehört natürlich in seine palästinensische Zeit, d.h. vor 367. Aber geschah das vor oder nach dem Besuch des Eutaktus bei Petrus?

Ich habe dies alles so ausführlich referiert, weil die Vorstellung, dass die NH-Texte vielleicht von christlichen Mönchen versteckt worden sein könnten, Erstaunen bis Anstoß erregt. Hier im Bericht des Epiphanius haben wir einen palästinensischen Anachoreten von untadeliger asketischer Lebensweise, als Presbyter auch kirchlicher Amtsträger, der insgeheim ein christlicher Gnostiker ist; zweimaliges kirchliches Eingreifen in wohl größerem zeitlichen Abstand hat ihn von seiner Einstellung nicht abgebracht. – Ist Nr. 40,2,4 nur eine Verallgemeinerung dieses einen Falls? Dort wird von den Archontikern generell gesagt, dass sie fasten und als μονάζοντες die ἀποταξία üben, womit sie auf die „Einfacheren“ einwirken. (Ich habe diesen Satz der Polemik des Epiphanius entkleidet).

Epiphanius kehrt mit Pan. Nr. 40,1,8 und 9 nach seiner Digression wieder zu Eutaktus zurück. Ein vielsagender Hinweis, die Reise des Eutaktus betreffend, wird in 1,8 nachgetragen: der Armenier kam aus Ägypten, als er den Petrus aufsuchte. – Hat man ihn in Ägypten vielleicht auf Petrus

⁶⁷ Epiphanius selber stammte aus Eleutheropolis, daher seine guten Lokalkenntnisse.

⁶⁸ Das setzt voraus, dass er sich die nötigen Mittel durch zu verkaufende Handarbeit erwarb.

⁶⁹ Man erinnert sich daran, dass bei Irenäus die „Gnostiker“ Vertreter der Barbelognosis sind.

hingewiesen? – Auch der Herkunftsort des Eutaktus in Kleinarmenien wird nachgetragen, er stammt aus der Gegend von Satala. 1,9: In seiner Heimat hat Eutaktus großen Erfolg, und zwar, was von größtem soziologischen Interesse ist, in der Oberschicht: bei „Reichen“, einer „senatorischen (Dame)“ und anderen „Angesehenen“, was von diesen auf „viele“ ausstrahlte. Eutaktus starb dann bald. – Jene „Angesehenen“ gehören derselben gesellschaftlichen Klasse an wie die berühmten kappadokischen Theologen und ihre Familien, ihre genauen Zeitgenossen. Das Wirken des Eutaktus unter den vornehmen Kleinarmeniern setzt wohl voraus, dass diese bereits Christen waren, dass aber der Reisende sie mit gnostischer (Geheim)Lehre (und wahrscheinlich auch Literatur) versorgte.

Mit Pan. Nr. 40,2,1 beginnt ein langer Bericht über Literatur und Lehre der Archontiker. Zunächst werden zwei ihrer Bücher genannt: die „Kleine“ und die „Große συμφωνία“, von Frederik Williams sicher richtig mit „Harmony“ übersetzt.⁷⁰ Dem folgt (noch in 2,1) eine Bemerkung allgemeiner Art, die höchst zutreffend den gnostischen Literaturbetrieb als ganzen beschreibt: „*They pile up certain other books, moreover, <and add these> to any they may light on, to give the appearance of confirming their own error through many*“. Zu solchen übernommenen Büchern gehören die Ἀλλογενεῖς genannten, – der Plural wird im nächsten Satz bestätigt: „es gibt Bücher, die so genannt werden“. Die Lehre entnimmt Epiphanius der „Symphonia“ (2,3); für unsere Probleme hier sind nur die höchsten göttlichen Wesen interessant: An der Spitze der Ogdoade steht die Μητὴρ φωτεινὴ (2,3). Später (2,8) hören wir von der „höheren Mutter und dem Vater aller“. Dieser Vater ist der ἀκατάληπτος θεός (5,2). In 7,1 ist es die ἄνω δύναμις, die mit ihren Gehilfen den Seth entrückte; 7,3 heißt sie ἀκατονόμαστον δύναμις⁷¹, neben ihr „der gute Gott oben“, „der von ihnen ὁ ἄνω θεός genannte“ (7,9).

Es sind übrigens die sieben Söhne des Seth, die „Allogeneis“ heißen (7,5) – hier verweist der Häresiologe auf die früheren Erwähnungen von Büchern dieses Namens bei den „Gnostikern“ und den „Sethianern“, d.h. auf Pan. Nr. 26,8 und 39,5.

Die Referate des Epiphanius belegen die Existenz von Barbelognostikern auch noch in der zweiten Hälfte des 4. Jhdts., sie haben sich also durch zweihundert Jahre hindurch lebendig erhalten, wenn wir den Bericht des Irenäus an den Anfang stellen. Die geographischen Angaben des Bischofs von Salamis führen uns nach Ägypten, Palästina und (jüngst, siehe den Eutaktus und seine Mission) nach Kleinarmenien. (Von Rom hören wir nichts). Kleinarmenien grenzt an Kilikien, wo der Neuarianer Aetius zu Beginn seiner Karriere eine deprimierende Niederlage im Disput mit einem „Borborianer“ erlitt, das war ca. 352.

⁷⁰ Frederik Williams (transl.), The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1–46). (NH Stud 35), Leiden 1987, 263.

⁷¹ Zu solchen negativen Prädikaten wie „unfassbar“ und „unnennbar“ s. jüngst Chiara O. Tommasi Moreschini, *Viae negationis della dossologia divina nel medioplatonismo e nello gnosticismo sethiano* (con echi in Mario Vittorino), in: Francesca Calabi (ed.), *Arrhetos theos. L'ineffabilità del primo principio nel medioplatonismo*, Pisa 2002, 119–150.

Trotz seiner ausgebreiteten Kenntnis gnostischer Schriften ist dem Epiphanius in ihnen offensichtlich nicht die barbelognostische Gruppe höchster Wesen begegnet, die wir als den „Dreikräftigen (Geist)“, als Kalyptos, Protophanes, Autogenes⁷² kennen (das reichliche Vorkommen von δύναμις in NH ist nicht spezifisch genug), um von solchen philosophierenden Traktaten, wie sie Nag Hammadi bietet, ganz zu schwiegen.⁷³ Dass dem Häresiologen die römische Szene nicht vor Augen steht, ist nicht verwunderlich. Aber auch die griechische Gestalt der NH-Traktate, für die man als Entstehungsort Alexandrien vermuten kann, scheint ihn nicht erreicht zu haben. Zu esoterisch, zu jung? Gegen letzteres könnte man einwenden, er wisse doch von dem Unternehmen des Eutaktus – das aber spielte sich gewissermaßen vor seiner Haustür ab; es ereignete sich wohl wenig in Palästinas Mönchskreisen, worüber der neugierige Epiphanius in Unkenntnis blieb.

Die Barbelognostiker des Irenäus (Adv. haer. I 29) und die des Epiphanius haben als oberste Größen im jenseitigen Bereich die „Mutter“ gemeinsam (Iren. I 29,3; Epiphanius s. oben), den „Vater“ (29,1 und 3, hier die Trias Mutter, Vater, Sohn; Epiphanius s. oben), der Vater „inominabilis“ (29,1; bei Epiphanius die δύναμις s. oben). Aber in den Referaten des Epiphanius fehlt der „virginalis spiritus“ des Irenäus (29,1 und 3), der für NH und Marius Victorinus so wichtig ist. Auch hat der Bericht des Irenäus schon den „(großen) Äon“ (ebenfalls 29,1 und 3), den wir in NH wiederfinden.

Was wir aus Plotin und Porphyrius über die Gnostiker in der Schule Plotins erfahren (von denen wir ja erst seit den NH-Funden wissen, dass es sich um Barbelognostiker handelt), ist nicht nur eine Vermehrung unserer Kenntnisse über diese gnostische Richtung, sondern lässt auch eine Entwicklung ihres Schrifttums und ihrer Lehre seit den Mitteilungen des Irenäus erkennen. Zu dieser Entwicklung müssen die charakteristischen Namen von Offenbarungsempfängern in den Titeln der NH-Traktate gehören, wie sie uns dann in anderen Quellen (nicht immer in dieser Funktion) wieder begegnen. Den Lehrbestand der Barbelognostiker in Plotins Schule können wir anhand der literarischen Beziehungen zwischen Plotins Kritik und barbelognostischen, koptisch überlieferten Schriften bestimmen. Hier die Liste, wie sie Clark Wire in ihrer Einleitung zum „Allogenes“ in NH Stud 28 vorlegt:⁷⁴ „There are a number of features present in the *Allogenes* text group that are attacked by Plotinus. He is suspicious of the cultic elements, particularly what he calls ‘incantations’ (*Allogenes* XI,3: 53,37–54,37; *Three Steles of Seth*, passim) and ‘magical hissings’ (*Allogenes* XI,3: 53,36–37; *Zost.* VIII,1: 127,1–5; *Marsanes* X: 31,22–32,4). He ridicules their invention of new jargon including παροίκησις (transmigration), ἀντίτυποι (antitypes) and μετάνοια (repentance) (*Enn.* II.9.6; the only known gnostic occurrences of this triad are in *Zost.* VIII,1: 8,10–18; 12,9–22; and in the Untitled text of the *Bruce Codex*, 51,7–10; Schmidt-

⁷² Autogenes schon bei Irenäus für den Logos, I 29,2.

⁷³ Ohne Zweifel hätte er deren Verfasser Anmaßung vorgeworfen. – Was Epiphanius tatsächlich tadelt, sind Anleihen bei der griechischen Mythologie, Pan. Nr. 26,2,4; 16,6 und 8.

⁷⁴ NH Stud 28, 187.

MacDermot, Bruce Codex, 263,20–22)⁷⁵.“ Dazu kommen die Zeilen über die Unterscheidung von *dynamis* und *energeia* bei Plotin bzw. im „Zostrianus“, wie sie Tardieu nebeneinander gestellt hat.⁷⁶ – Es ist übrigens interessant (von Clark Wire nicht erwähnt), dass die Gnostiker dem Meister die genannten termini als Leiden der Seele bedeutend erläuterten,⁷⁷ also eine exoterische Erklärung ihrer topoi gaben, wie wir das von ihnen auch sonst gelegentlich hören.⁷⁸

Die Anwesenheit der aufgezählten barbelognostischen Lehren bei Plotin und in NH-Texten erlaubt jedoch nicht den automatischen Rückschluss, dass deswegen alles Übrige, was wir erst aus NH und Marius Victorinus kennen, in jene frühere Zeit und in die Schriften mit identischen Namen in deren damaliger Gestalt zurückzuprojizieren sei. Doch ist aus Plotins Kritik und aus den koptischen Parallelen zu erheben, was sich seit dem mittleren 3. Jhd. als fester Lehrbestand bei jener barbelognostischen Richtung gehalten hat, die für die plotinische Zeit in Rom bezeugt ist. Der ständige Hinweis auf den

⁷⁵ Zum „Zostrianus“ und zum Bruce Codex siehe meinen Aufsatz „Nag Hammadi 8,1 ‘Zostrianus’, das Anonymum Brucianum, Plotin Enn. 2,9(33)“, in: FS Heinrich Dörrie (JAC Erg.Bd. 10), Münster 1983, 1–10; wieder abgedruckt in meinem Sammelband „Formula and Context“, Aldershot 1992 als Nr. XII; zur richtigen Übersetzung von παροίκησις mit „exile“ siehe dort 3.

⁷⁶ Tardieu/Hadot, Recherches sur la formation (wie Anm.1), 112; oben zitiert Anm. 37. – Übrigens finde ich, dass Armstrongs Übersetzung von Plotin Enn. II 9 (33), 1,23 Οὐ γὰρ δὴ [...] φήσουσι mit „For they will not assert that [...]“ die Nuance der plotinischen Ironie nicht genau trifft, weil Armstrong von den beiden Partikeln γὰρ δὴ nur die erste übersetzt. Entscheidend ist jedoch δὴ in Verbindung mit οὐ; das ergibt „Sie werden doch nicht sagen (wollen), dass ...“, englisch vielleicht: „They certainly will not (want to) assert that [...]“, denn das wäre γελοῖον (Zeile 24).

⁷⁷ Plotin Enn. II 9 (33), 6,3–7: „Wenn sie nämlich dies (ταῦτα) Leiden der Seele nennen, wenn sie sich in Reue befindet, und ‘Antitypen’, wenn sie gewissermaßen Bilder der Seienden schaut, aber nicht die Seienden selbst, dann benutzen sie eine neue Sprache zur Befestigung ihrer eigenen Richtung“. (Zur παροίκησις referiert Plotin keine solche Erklärung). – Bezieht sich auf diese Stelle „Zostrianus“ 12,5–13,6? Bei Sieber, NH Libr3 (wie Anm.22), 407, lautet das: „Those who receive a model of their souls are still in the world. They came into being after the departure of the aeons, one by one, and they are removed one by one from the copy of Exile to the Exile that really exists, from the copy of Repentance to the Repentance that really exists [and from the] copy of Autogenes to [the Autogenes] that really exists“. – „That really exists“ müsste ὁ ὄντως ὄν/ὄν sein. Ich gebe hier noch die Übersetzung von Schenke, NH Deutsch II (wie Anm.22), 642, wegen der Differenzen zu Sieber, NH Libr3 (wie Anm.22) in der ersten Hälfte der Passage: „Und die demütigen Seelen üben sich durch die Gegenbilder, sie die eine Prägung ihrer Seelen empfangen, solange sie noch in der Welt sind. Nach dem Weg des Herauskommens entstehen sie in Entsprechung zu jedem einzelnen der Äonen und werden sie verändert in Entsprechung zu jedem einzelnen: von dem Gegenbild des Aufenthalts“ (etc.) – von hier ab ist die deutsche Übersetzung der englischen analog. – Ist das Insistieren auf dem „wirklich Existierenden“ eine Reaktion auf Plotin? Oder hat Plotin von den beiden Stadien der Seele nur das erste referiert? Die zuerst genannte Möglichkeit, also eine Reaktion auf Plotin, wäre natürlich die interessantere.

⁷⁸ Irenäus Adv. haer. II. 15,3. Siehe dazu Abramowski, Nag Hammadi, 8,1, „Zostrianus“ (wie Anm. 76), 8.

„Zostrianus“ verliert seine Überzeugungskraft angesichts der instabilen Gestalt gnostischer Schriften, unter denen „Zostrianus“ keine Ausnahme ist.

Was die Philosophie betrifft, von der die „platonisierenden“ Traktate des NH-Fundes Gebrauch machen, so kann sie weder direkt aus Plotin abgeleitet werden noch gar als Quelle für Plotin gedient haben. Zu diesem Punkt bleibt nach wie vor in Geltung, was Majercik 1992 geschrieben hat.⁷⁹ Die Triade Existenz, Leben, Intellekt (mitsamt Varianten) als zusammenfassende Charakteristik dieser Metaphysik nehmend sowie die Tatsache, dass die Triade vor Plotin nicht bezeugt ist, als ein chronologisches Datum berücksichtigend, gibt sie die folgenden Gründe dafür an, dass Plotin keine von beiden Rollen gespielt haben kann: „First of all, the various triads found in the gnostic texts often appear in an explicit and fixed form that is not a feature in Plotinus' writings, where the triad remains implicit. Second, in the gnostic texts, the first term of the triad is regularly understood as ὑπαρξις, a term that has no special significance – triadically or otherwise – for Plotinus. Third, some of the variant terms used in the gnostic texts for the three members of the triad (e.g. Substantiality, Vitality, Mentality) reflect a method of paronyms that is uncharacteristic of Plotinus. This is also the case with the principles of implication and predominance which describe the relation between the three members of the triad. These principles play a minor role, if any at all, in Plotinus' metaphysics. Thus an 'exchange of ideas' between Plotinus and the gnostics, based on the triadic concerns expressed in these Nag Hammadi texts, appears to be more problematic than useful. A shift of focus is needed. Since there is no compelling reason why any of these gnostic texts, in the form we now have them, must predate or even be contemporaneous with Plotinus, a more fruitful line of inquiry is to pursue parallels with a successor of Plotinus“. Zeitlich passt dafür am besten Porphyrius.

Majercik zeigt sich 1992 von der Verfasserschaft des Porphyrius für den (nur noch in Resten vorhandenen) anonymen Turiner Parmenides-Kommentar auf Grund der Argumente Hadots überzeugt; Hadot selber hält (1996) weiter an dieser Verfasserschaft fest. Und jene Fachleute, die den Kommentar dem Porphyrius absprechen, stellen ihn doch in seinen Umkreis, was vielleicht erlaubt, dies Werk um das Jahr 300 anzusetzen. Bekanntlich ist der Anonymus Taurinensis der Text, in dem ein paganer Philosoph, der also weder christlich, noch gnostisch, noch christlich-gnostisch ist, jene Metaphysik vorträgt, die von den deswegen als „platonisierend“ bezeichneten Barbelognostikern benutzt wird und schließlich bei Marius Victorinus in der erstaunlichen Verarbeitung, wie ich sie an anderer Stelle beschrieben habe, in dessen antiarianischen Schriften erscheint.

Die Anwesenheit von Barbelognostikern in der Schule Plotins bezeugt nicht nur das philosophische Interesse der Vertreter dieser Gruppe überhaupt und allgemein, sondern speziell ihr *Interesse an der neuesten, an der aktuellen Debatte über Metaphysik* (modisch würde man heute sagen, am philosophischen Diskurs); sie verstanden sich ohne Zweifel als gleichberechtigte Teilnehmer an

⁷⁹ Ruth Majercik, The Existence-Life-Intellect triad in gnosticism and Neoplatonism, in: *Classical Quarterly* 42. 1992, 475–488, hier 476.

dieser Debatte.⁸⁰ Die Aufnahme jener Philosophie, die der Anonymus Taurinensis vertritt, durch die Barbelognostiker einige Jahrzehnte später ist wiederum als Beteiligung an der zu dieser Zeit aktuellen Diskussion über die Metaphysik zu deuten. Wie schon Plotin seinerzeit beklagte, dass diese Gruppe seiner Hörer ihre eigenen Lehren nicht aufgeben wollte, so sehen wir diese jüngeren Barbelognostiker nach Ausweis ihrer Schriften bei der *Addition* des für sie relevanten philosophischen Stoffs zu dem weiterhin tradierten mythologischen und literarischen Material. Diese Hinzufügung kann literarisch auf verschiedene Weise geschehen, wie die oben vorgenommenen Analysen ergaben. Ihre Absicht ist die philosophische *Deutung* der gnostischen Mythologomena, die damit aber nicht zum Verschwinden gebracht, sondern plausibel und akzeptabel gemacht werden sollen.

Die Deutung der barbelognostischen Trias Kalyptos, Protophanes, Autogenes durch die Trias Existenz, Leben, Intellekt/Seligkeit (die übrigens ganz uneinheitlich erfolgt, falls sie überhaupt explizit vorgenommen wird), setzt das Vorhandensein jener gnostischen Trias bereits voraus, die uns aber aus den älteren Quellen noch nicht bekannt ist. Hier wird uns eine innere Weiterentwicklung (hin zu einer klareren Struktur und Nomenklatur im Bereich der ersten Prinzipien) sichtbar.

Zwar hat nach den literarischen Zeugnissen, die uns vorliegen, die Entwicklung der philosophierenden Barbelognostiker in Rom und Ägypten bei Verarbeitung des gleichen Materials zu verschiedenen Endstadien geführt.⁸¹ Doch die Tatsache, dass das gleiche Material in bestimmten NH-Traktaten *und* bei Marius Victorinus verwendet worden ist, kann in ihrer Bedeutung für die Datierungsfrage gar nicht überschätzt werden. Mit den theologischen Schriften des römischen Rhetors haben wir einen festen terminus ad quem: seine Schriften sind in der Zeit von 357 bis 363 verfasst worden.⁸² Das Alter der materialen Bücher, die den NH-Fund ausmachen, ist gar nicht soweit davon entfernt. Das Füllmaterial des Einbandes von NH VII (alle möglichen Reste von Briefen und Dokumenten auf Papyrus) liefert Daten für die Jahre 341, 346 und 348.⁸³ „This indicates that the cover of Codex VII was manufactured no earlier than the latest date, but perhaps as much as a generation after these dates“. Robinson führt als mögliche Ursache für das Verbergen der Codices den Osterfestbrief des Athanasius von 367 an,⁸⁴ in dem die Häretiker und ihre apokryphen Bücher verurteilt werden; er erinnert außerdem an die Maßnahmen, die der Abt Shenute vom Weißen Kloster

⁸⁰ Für diese Gelegenheit nahmen sie die äußerliche Dechristianisierung der von ihnen vorgelegten Schriften vor, siehe meine Aufsätze von 1983. – Eine Unterscheidung von nichtchristlichen und christlichen Vertretern der Gruppe wird durch den philosophischen Vorbau zum Joh. Apokryphon ad absurdum geführt.

⁸¹ Über die nicänisch gewordenen und dem Victorinus nicht mehr als gnostisch erkennbaren römischen Vertreter der Richtung vgl. Abramowski, Nicänismus und Gnosis (wie Anm. 2), 559 unten – 562.

⁸² Siehe Hadots Einleitung zu SC 68. – Über die Schwierigkeit, den Beginn der „heimlichen“ Beschäftigung des Victorinus mit dem Christentum zu bestimmen s. dort 14 (nach 351?).

⁸³ Robinson, Einleitung zu NH Libr3 (wie Anm. 22), 16.

⁸⁴ Robinson, Einleitung zu NH Libr3 (wie Anm. 22), 19.

Anfang des 5. Jhdts. gegen eine Gruppe im nahe gelegenen Tempel von Pneuitt ergriff.⁸⁵ Das Vokabular dieser Leute erscheint gnostisch, auch sind sie nicht gewillt, sich der theologischen Autorität des alexandrinischen Erzbischofs Kyrill zu unterwerfen. Shenute droht ihnen mit einer militärischen Strafaktion.

Wir haben also einen terminus a quo für die *Einbände* der Codices: 348, und als wohl spätesten möglichen Termin für ihr Verstecken den Anfang des 5. Jhdts. Dieser terminus a quo bringt uns in die Zeit des Victorinus. Und wenn in Cod. VI 40,7 f. von den Anhomöern als einer bösen Häresie gewarnt wird, können die Codices in den späten 50er Jahren noch nicht vergraben worden sein.⁸⁶

Das bedingt einen erstaunlich späten, leider nicht genau zu fixierenden terminus ad quem für die eingebundenen koptischen Handschriften, sofern sie eigens für diese Bände kopiert worden sind. Nehmen wir den Anfang des 4. Jhdts. (mutmaßlicher Ansatz des Anonymus Taurinensis) als terminus a quo für den Vorgang, der von der philosophischen Bearbeitung vorhandener barbelognostischer griechischer Traktate zu ihrer in Nag Hammadi aufgefundenen koptischen Übersetzung führt, so stehen für die verschiedenen technischen Etappen, die für das Endergebnis nötig waren, mehrere Jahrzehnte zur Verfügung. Es besteht daher keine chronologische Notwendigkeit, die griechischen Originale, die der koptischen Übersetzung zugrunde liegen, auf eine Zeit vor 300 zurückzudatieren mit den bekannten Folgen für die Datierung des anonymen Parmenides-Kommentars. Der „Zostrianus“, den Plotin kannte, ist erst durch Überarbeitung zu dem „Zostrianus“ geworden, der uns heute in sehr zerstörter Form zugänglich ist. Er und der „Allogenes“ können deswegen nicht zu einer Quelle plotinischen Denkens befördert werden.

⁸⁵ Robinson, Einleitung zu NH Libr3 (wie Anm. 22), 20.

⁸⁶ Robinson, Einleitung zu NH Libr3 (wie Anm. 22), 16. Die Feststellung gilt unabhängig davon, ob der betreffende Satz ein Zusatz ist oder nicht. Stephen Gero, With Walter Bauer on the Tigris: Encratite orthodoxy and libertine heresy in Syro-Mesopotamian christianity, in: Charles W. Hedrick/Robert Hodgson, Jr. (Hgg.), Nag Hammadi, Gnosticism and early Christianity, Peabody (Mass.) 1986, 287–307, hier 296 Anm. 49, referiert verschiedene andere Übersetzungen der entsprechenden koptischen Vokabeln („ungleiche Dinge“ etc.); aber diese Wiedergaben berücksichtigen nicht die beiden nächsten Zeilen: „evil heresies that have no basis“. – Zu Anhomöern (= Eunomianern) als Gegner der Barbelognostiker siehe Tardieu/Hadot, Recherches sur la formation (wie Anm.1), 23.125 und Abramowski, Nicänismus und Gnosis (wie Anm. 2), 555–558. – Die Verfasserin dankt Dr. Mechthild Kellermann für bibliothekarische Hilfe und Dr. Felix Thome für die PC-Abschrift.