

Authentie der Gebeine, die man in der Zeit des Baues von Alt-S. Peter aus der Erde in den Marmorkasten der Stützmauer gebracht habe. Daß dabei die Frage nach der Authentie der Reliquien die historische Frage verdrängt hat, wäre vielleicht noch deutlicher herauszuarbeiten gewesen. Im Gegensatz zu M. Guarducci's Konstruktionen war und ist die Darstellung E. Kirschbaums historisch und selbstkritisch und kennt die Differenzierungen zwischen ‚gesichert‘, ‚wahrscheinlich‘ und ‚vermutbar‘.

Heidelberg

Erich Dinkler

Karlmann Beyschlag: *Simon Magus und die christliche Gnosis* (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 16). Tübingen (Mohr) 1974. VII, 249 S., Ln., DM 76.-.

Die Gestalt des in Apg 8 begegnenden Simon ist seit dem Aufkommen der historischen Kritik eine kontroverse Figur. Die Palette der in der Forschung vorgeführten Lösungsversuche reicht von der Negierung seiner geschichtlichen Existenz bis dahin, in ihm den Urheber jener gnostischen Bewegung zu erblicken, die im 2. Jht. die sich formierende frühkatholische Kirche bedrohte. Die besondere Schwierigkeit der Simon-Frage, die in den kontradiktorischen Forschungsergebnissen ihren Niederschlag gefunden hat, liegt nicht zuletzt in dem zeitlichen Abstand der beiden ältesten Texte (Apg und Justin) voneinander begründet, ferner darin, daß ein zusammenhängendes Referat der gnostischen Lehre Simons erst bei Irenäus begegnet. In der jüngeren Forschung war Simon Magus eher ein Spezialfall der umfassenderen Frage nach einem gnostischen Hintergrund des NT oder einer Gnosis im 1. Jht. Unter bewußter und unbewußter Bezugnahme auf jene Gnosis im 1. Jht. wurde dabei von der Mehrzahl der Forscher (besonders deutscher Provenienz) die Existenz eines Gnostikers Simon im 1. Jht. bejaht, wobei freilich das Fehlen ausführlicher Analysen überraschend genug war. Es ist daher zu begrüßen, wenn der Erlanger Kirchenhistoriker K. Beyschlag (nach seiner Voranzeige ZThK 1971, S. 395 ff.) in einer umfassenden Monographie die herrschende „Auffassung zum Simonianismus mit einer diskutablen Gegenposition zu konfrontieren“ (VI) unternimmt. Verf. verfolgt dabei den weiteren Zweck, jene Interpretation des NT grundlegend zu kritisieren, die vor allem Paulus und Johannes von einem gnostischen Hintergrund her auslegt. Denn die Voraussetzungen hierfür, „die notgedrungene Annahme einer nur noch mutmaßlichen Frühform von Gnosis, unter gleichzeitiger Vernachlässigung des gesicherten Terminus a quo ihres ersten Auftretens“ (4) könnten exemplarisch an der Gestalt Simons widerlegt werden (vgl. S. 1-6: Die Fragestellung).

Das 2. Kap. (S. 7-78: Quellenkritik) gibt einen breiten und nützlichen Überblick über die Quellenlage von Apg 8 bis Theodoret, wobei jedesmal die Frage nach dem Wert der Quelle mitgestellt wird. Insofern fallen hier schon wichtige Vorentscheidungen. Als positive Quellen werden herausgeschält: Apg 8, Justin: I Apol. 26, 1-3; 56,2; Dial. 120,6, Irenäus: haer. I, 23 („der wichtigste Zeuge zur simoniani-schen Gnosis überhaupt“, (S. 13), Hippolyt: Ref. VI, 19 f., Epiphanius: haer. 21, 1-4. Erschlossen werden der Simon-Bericht des Syntagmas Justins, der in wesentlichen Teilen bei Irenäus vorliege (S. 10 Anm. 8), und das Simon-Referat aus dem Syntagma Hippolyts. Für seine Rekonstruktion gilt die Regel, „daß alle Einzelheiten in Ref. VI, 19 f., die durch Epiphanius belegbar sind, ohne auf Irenäus zurückzugehen, aus dem Syntagma stammen müssen“ (23). Die heute so beliebt gewordene Inanspruchnahme der bei Hippolyt: Ref. VI, 9-18 erhaltenen ‚Aphasis Megale‘ für die simoniani-sche Gnosis lehnt Verf. mit guten Gründen ab und verweist auf jüdisch-philosophische Voraussetzungen, bes. Philo (S. 37-47).

Das 3. Kap. (S. 79-98: Die Simon-Magus-Frage) gibt einen Überblick über die Hauptetappen der Simon-Forschung. Verf. möchte an Arbeiten wie die von H. Waitz und L. Cerfaux anknüpfen, die einen gnostischen Charakter der simoniani-schen Religion erst für eine spätere Stufe (2. Jht.) annehmen wollten. Neuere Beiträge wie die von E. Haenchen und W. Schmithals hätten die religionsgeschichtliche

Methode ungebührlich in den Vordergrund gerückt und „die spezifisch historischen Fragen überhaupt in bedenklicher Weise vernachlässigt“ (S. 84).¹

Das 4. Kap. (S. 99–126: Die „große Kraft“) analysiert in einem ersten Schritt Apg 8, 10b nebst Kontext. Aus Apg 5,36 und 14,8 ff.² gehe für Apg 8 hervor, „daß sich hier ein Magier aus Fleisch und Blut mit der göttlichen höchsten Kraft identifiziert hat, durch die er zu wirken vorgab“ (S. 103). „Megale Dynamis“ sei Urgestein der Tradition und bezeichne die höchste Gottheit (S. 105).

Ein zweiter Unterabschnitt bringt einen Überblick über den Gebrauch von „Dynamis“ (plus Prädikate wie „megale“ oder „megiste“) in jüdisch-frühchristlichen und christlich-gnostischen Texten. Den gnostischen Vergleichstexten liegt „die Vorstellung der – wie immer gedachten – Inkarnation des höchsten Wesens unter dem Namen ‚die große Kraft‘ ganz fern“ (S. 121, vgl. S. 124). Von der gnostischen Interpretation sei der Titel „Dynamis megale“ in Apg 8 zu unterscheiden. Hier stehe er im Kontext der großen Machttaten, die der Verf. von Apg 8 zu Recht mit Simon assoziiere. Daher sei Simon der „im Stile des *θεῖος ἀνὴρ* auf Erden erscheinende und als solcher verehrte wundertätige Gott . . . oder – wenn wir vorsichtiger sind: dem vielleicht erst posthum der Anspruch, die *μεγάλη δύναμις* gewesen zu sein, in den Mund gelegt wurde“ (S. 122; vgl. S. 106, wo als Parallele auf die (nachträgliche) Jesusüberlieferung der Evangelien hingewiesen wird).

Das 5. Kap. (S. 127–210: Die simonianische Gnosis) erörtert den aufgrund der Quellenkritik kritisch gesichteten Kernbestand der simonianischen Überlieferung mit dem Ziel, für jeden Lehrtopos den christlich-gnostischen Doppel- oder besser: Vorgänger beizubringen, woraus dann der gegenüber dem christlichen Gnostizismus sekundäre Charakter der simonianischen Gnosis folgt. Aus Raumgründen können hier nur die allerwichtigsten Punkte herausgegriffen werden: Verf. sagt mit Recht, daß die in der simonianischen Gnosis als weiblicher Syzygos des Urwesens erscheinende Ennoia in derselben Funktion auch bei den Ophiten und Valentinianern nachzuweisen ist. Jedoch läßt keines dieser Systeme wie der simonianische Mythos die Ennoia in den Abstieg verwickelt sein (S. 138). Das spreche aber nicht etwa für eine Urtümlichkeit des simonianischen Mythos (S. 138 Anm. 18), sondern sei Folge der Kontraktion von valentinianischen und ophitischen Lehren. Ähnlich lege die bei den Simonianern fehlende Demiurgengestalt nicht ein archaisches Alter dieser Gnosis nahe, da „die Annahme einer Kontraktion des Demiurgen mit dem Urvater bzw. (sic) der Ennoia weit einfacher“ (S. 145 Anm. 31) ist. Eine Kontraktion (und Kombination) nimmt Verf. auch für das Motiv der Vergewaltigung der Ennoia an (vgl. S. 146–153). Hatte die Ennoia im Irenäusbericht leidende Züge, in der rekonstruierten Tradition des Hippolytischen Syntagmas dagegen siegreiche, so löst sich dieser Widerspruch „auf die denkbar einfachste Weise: . . . der simonianische Mythos . . . *kontrahiert* lediglich die beiden sonst getrennten Aspekte der Eva-Sophia, die der Vergewaltigung entgeht, und deren Abbild, die von den Archonten tatsächlich geschändete Eva. Und er *kombiniert* zugleich diesen – ophitisch-barbelotischen – Sachverhalt völlig stilwidrig mit dem – valentinianisch-barbelotischen – Urwesen der Ennoia“ (S. 152 f.). Für Simons Katabasis und Transfiguration (S. 171–178) komme als Vorbild ebenfalls nur der christliche Gnostizismus in Frage (Ophiten und Valentinianer). Das gleiche gelte u. a. für „Simon als doketischer Christus“ (S. 188–193), womit eine Abhängigkeit der Simonianer auch von der „männlichen“ Gruppe der Gnosis (Cerdo, Marcion, Satornil) behauptet ist, die bekanntlich die Gestalt der Sophia nicht kennt (S. 193). So habe der Simonianismus zusammengearbeitet, was in der männlichen und weiblichen Gruppe der Gnosis trennt existierte. Es überrascht

¹ Zur Geschichte der Simon-Forschung vgl. meinen eigenen Beitrag: Gerd Lüdemann, Untersuchungen zur simonianischen Gnosis, Göttinger theologische Arbeiten 1, Göttingen 1975, S. 9–29 (= USG).

² Zur Interpretation dieser Stellen vgl. außerdem G. Klein, Der Synkretismus als theologisches Problem in der ältesten christlichen Apologetik, ZThK 64, 1967, S. 40–82 (= Rekonstruktion und Interpretation, BzEvTh 50, 1969, S. 262–301).

daher nicht, wenn Verf. es für möglich hält, daß in der auffallenden Primärstellung des Simon im Ketzerkatalog des Irenäus der simonianische Anspruch zum Ausdruck komme, die grundlegende Form des Christentums, d. h. die Supergnosis zu besitzen (S. 178), die alle im christlichen Bereich damals bekannten Erlösungsvorstellungen für Simon okkupiert habe.

Das 6. Kap. (S. 211–219: Gesamtergebnis) zeichnet zusammenfassend die kirchengeschichtliche Stellung der Simonianer. Der Simonianismus sei eine ähnliche Unternehmung – freilich auf tieferem Niveau – „wie sie später Marcion und Mani – je auf ihre Weise – wiederholt haben . . . Seine Entstehung dürfte in eine Zeit fallen, in der verschiedenartige christlich-gnostische Ausprägungen zwar bereits vorhanden waren, der kirchlich-häretische Dualismus aber noch nicht so ausgeprägt war, daß der Versuch, Christus durch Simon auf gnostisch zu überbieten, von vornherein als aussichtslos erscheinen mußte“ (S. 217 f.). – Soweit der Inhalt. Ein Verfasser- und Stellenregister erleichtern die Benutzung des Werkes.

Wenn im folgenden zu einzelnen wichtigen Grundlagen der Arbeit – leider nicht umfassend genug – kritisch Stellung genommen werden soll, so darf das nicht geschehen ohne Anerkennung und Dank für die Leistung, die dieser Beitrag darstellt. Denn einmal wird hier eine These begründet, die – abgesehen vom frühen Baur (USG, S. 9 f. 28) – noch nie erprobt worden ist und zweifellos die nachfolgende Forschung anregen wird. Sodann – und hierin besteht das Hauptverdienst – hat Verf. eine Fundgrube an Parallelmaterial bereitgestellt, das in Zukunft zu berücksichtigen (und aufzuarbeiten?) sein wird. Auf der anderen Seite muß die vorliegende Monographie aber mit demselben Maßstab gemessen werden, mit dem Verf. die religionsgeschichtlich orientierten Lösungsversuche mißt, d. h. konkret: Wo äußert Verf. nur reine Vermutungen? Wo errichtet er eine Hypothese auf einer anderen . . .? Diese Fragen drängen sich bei der Lektüre leider immer wieder auf, so daß z. B. die Kritik des Verfs. an der zu großen Vermutungsbereitschaft der neutestamentlichen Wissenschaft (S. 4 Anm. 7) auf ihn selbst zurückschlagen wird. Die Einzelkritik soll derart gegliedert werden, daß wir zuerst das quellenkritische Fundament der Arbeit behandeln (A), sodann die vorgelegte Analyse von Apg 8 (B) und schließlich das Kapitel über den „Aufweis“ der durchgängigen Abhängigkeit der Simonianer vom christlichen Gnostizismus (C). Einige Marginalien der Kritik bilden den Abschluß.

A. Die Ausführungen über das Syntagma Justins verdienen als richtig hervorgehoben zu werden. Darüber hinaus steht wohl auch die Identität dieses Syntagmas mit dem Justins gegen Marcion fest (USG, S. 118 Anm. 31). Daraus ergibt sich, daß Justins Syntagma mit Simon an der Spitze vor allem eine direkte Konfrontation mit Marcion enthielt und das Material über Simon auf ältere Traditionen zurückführt. Problematisch ist Verfs. Benutzung des Hippolytischen Syntagmas (zur Sache vgl. USG, S. 30–35). Er folgt zunächst vollständig der Auffassung von Harnacks (Altchristl. Lit. Geschichte. II/2, S. 220–224; vgl. B., S. 23 Anm. 30), die lautet, Ps.-Tertullian und Philastrius hätten nur eine Epitome des Hippolytischen Syntagmas benutzt und der letztere den Bericht des Epiphanius, der eine Primärkenntnis des Syntagmas hatte, ausgeschrieben. So weit, so gut. Wenn man sich auch ein näheres Eingehen auf die Forschungsdiskussion zum Syntagma Hippolyts gewünscht hätte (näheres bei P. Nautin, Hippolyte. Contre les hérésies, Paris 1949), so ist doch mit Verf. z. B. gegen E. Schwartz (SAM, phil.-hist. Klasse, 1936), der leider nicht genannt wird, an der *Existenz* jener Quelle festzuhalten. Sie ergibt sich eindeutig aus der bei allen drei oben genannten Autoren überlieferten, (fast) gleichen Reihenfolge der 32 Häresien und dem Zeugnis des Photius hierüber (cod. 121). Jedoch: *faktisch* folgt Verf. bei der Rekonstruktion des simonianischen Teiles des Syntagmas *nicht* den quellenkritischen Ergebnissen von Harnacks, die strenggenommen eine Wiedergewinnung desselben unmöglich gemacht haben, da Philastrius (nur) die Epitome *und* Epiphanius ausschreibt. Vielmehr zieht Verf. nahezu ausschließlich den letzteren und die Refutatio Hippolyts heran, was methodisch so lange unerlaubt ist, als nicht bewiesen ist, daß die Refutatio auch an anderen Stellen

literarkritisch vom Syntagma abhängt. Doch führt auch Verfs. methodische Regel, daß Überschüsse der Refutatio gegenüber Irenäus, die durch Epiphanius belegbar sind, aus dem Syntagma stammen müßten, zu keinem Erfolg. Die Überschüsse (s. Ref. VI, 19, 1 ff.) sind folgende: Simon beutet die Dichter aus,³ allegorisiert das hölzerne Pferd und Helena mit der Fackel, die Epinoia (nicht Ennoia) verwirrt die Mächte durch ihre Schönheit. Weiter hat die Ref. einmal wie Irenäus das Gleichnis vom verlorenen Schaf in der Lukasfassung (VI, 19, 4), das andere Mal wie Epiphanius in der Matthäusfassung (VI, 19, 2). Dagegen ist es unrichtig (z. B. S. 165), auch die Ref. für die Aussage zu beanspruchen, daß im Syntagma die Herabkunft Simons als des Vaters direkt mit Tyrus verbunden wird, denn vom Vater Simon ist an der betr. Stelle (Wendland, S. 146, 4 f.) nicht die Rede, sondern es liegt Abhängigkeit von Irenäus vor. M. E. reichen diese, wenn man so will, fragmentarischen Überreste einer Tradition nicht aus, um sie einer mit dem Epiphaniusbericht gemeinsamen Quelle zuzuschreiben. So führt – zusammenfassend gesagt – die Diskussion darüber, ob der Simon-Bericht des Hippolytischen Syntagmas aus Epiphanius und der Refutatio zurückgewonnen werden kann zu einem negativen Ergebnis und leitet über zu der eigentlichen Frage, ob der vom Verf. ausgiebig herangezogene Epiphanius ein zuverlässiges Simon-Referat bietet. Obwohl sein Panarion auch altes, wertvolles Material enthält (Brief des Ptolemaios an Flora), kann diese Frage keineswegs so unkritisch wie in dieser Arbeit beantwortet werden. Typisch für Verfs. Zutrauen zu Epiphanius ist, daß dieser die nach Verfs. Meinung auf einem simonianischen Interpretament beruhende Identifikation der Ennoia/Helena mit dem heiligen Geist (= Sophia, Prunikos) zuverlässig aufbewahrt habe, was „beweist (sic), daß auch der Text der Originalzitate bereits ein überarbeiteter ist“ (S. 166 Anm. 74). Wahrscheinlicher ist jedenfalls, daß Epiphanius aus einer ihm bekannten Tradition wie Irenäus: haer. I 29, 4 die sich dort als Einheit findenden Prädikate: heiliger Geist, Prunikos, Sophia auf Helena übertragen hat.

B. Der Versuch des Verfs. von der Grundlage des Berichtes Apg 8 einen gnostischen Charakter der Gestalt Simons zu bestreiten, ist m. E. fehlgeschlagen.⁴ Verf. hat doch gezeigt, daß „große Kraft“ als Gottesbezeichnung auch in der Gnosis üblich ist. Der Satz, daß für „große Kraft“ o. ä. in Texten der Gnosis der Gedanke einer Inkarnation ganz fern liegt (S. 121), ist unbestreitbar. Er ist jedoch als Argument gegen einen gnostischen Sinn der „megale Dynamis“ in Apg 8 anfechtbar, da diese nicht auf eine irdische Existenz oder Inkarnation (diese Vorstellung ist strenggenommen für die Gnosis sowieso nicht anwendbar) ihres Gottes zurückgehen muß. Darauf führt doch erst die Interpretation Simons als Magier, die durch Verf. nicht wahrscheinlicher geworden ist. Wie kann behauptet werden, daß in Apg 8 zu Recht „Dynamis megale“ mit „Dynamis megalai“ assoziiert werde? Ist es nicht eher wahrscheinlicher, daß nachträgliche christliche Überlieferung das Gottwesen der Simonianer in diesen Kontext gerückt hat, zumal sonst keine authentische simonianische Überlieferung über den Wundertäter Simon vorliegt? Der Satz, daß sich mit Simon „ein Magier aus Fleisch und Blut mit der göttlichen höchsten Kraft identi-

³ Läßt sich das nicht als dogmatische Überschrift verstehen, für die im folgenden von Hippolyt „Belege“ erbracht werden, so daß die Überschüsse *in toto* auf den Ketzerbestreiter zurückgehen würden? Leitet doch die Refutatio Hippolyts (vgl. bereits Irenäus haer. II, 14) die Häresien nicht von Simon Magus ab, sondern aus der griechischen Philosophie. Vgl. ferner die in Ref. VI, 19 sicher redaktionelle Bezeichnung des weiblichen Syzygos Simons als „Epinoia“ (statt Ennoia) unter Verknüpfung mit dem „Epinoia“ genannten obersten weiblichen Geistwesen der „Megale Apophasis“.

⁴ Freilich sollten sich die Advokaten eines „gnostischen Simon“ auch nicht primär auf Apg 8 berufen: weder ist die Apg gegen die gnostische Häresie gerichtet noch darf man (s. o.) von „Dynamis megale“ sofort auf eine gnostische Interpretation dieses Begriffes schließen (gegen W. Ullmann in: K. W. Tröger (ed.), *Gnosis und NT*, Berlin/Gütersloh 1973, S. 396).

fiziert hat“ (S. 103) erinnert an den Ketzerbestreiter Hippolyt, der von Simon ähnlich sagen konnte: er sei ein Mensch aus Fleisch und Blut, nicht der Christus (Ref. VI, 9, 2). Jedenfalls reicht die fragmentarische Basis der Formel in Apg 8, 10b nicht aus, irgendetwas anderes über Simon zu sagen, als daß er ein Gottwesen einer religiösen Gruppe war. Die Entscheidung über einen evtl. gnostischen Sinn der Gottesbezeichnung von Apg 8, 10b kann erst bei der Analyse der weiblichen Gestalt der Simonianer fallen.

C. Zum methodischen Vorgehen des Verfs. muß gefragt werden, ob in einer Arbeit über eine potentiell pagane⁵ Gnosis das Aufzeigen christlich-gnostischer Parallelen derartig verabsolutiert werden darf, wie es hier geschieht. Wenn Verf. z. B. für die Katabasis Simons u. a. auf valentinianische und ophitische Parallelen verweist (S. 174 f.), ist damit über die Herkunft dieses Motivs und den sekundären Charakter der Simonianer gegenüber dem christlichen Gnostizismus entschieden?

Die Art, wie sich Verf. mehrfache Kontraktionen (und Kombinationen) von gnostischen Geistwesen durch die Simonianer zu einer Gestalt denkt, ist mir rätselhaft geblieben. Dieser Vorschlag stößt im übrigen auch auf unüberwindliche chronologische Schwierigkeiten, da valentinianische, ophitische und marcionitische Gnosis (drei verschiedene Gruppen der Gnosis also) vor 140 kaum nachweisbar sind. Das wäre aber unter der Voraussetzung der Richtigkeit von Verfs. These erforderlich, da der Kernbestand des mit Verf. bei Irenäus erhaltenen Simon-Teils des Justinschen Syntagmas bis vor 150 reicht und einige Zeit für die Adaption der christlich-gnostischen Lehren angesetzt werden müßte. Ein Bewußtsein dieser chronologischen Schwierigkeit deutet sich freilich an, wenn im Schlußabschnitt der Simonianismus zeitlich vor Marcion gestellt wird.⁶

Der Versuch, die Behauptung über den alles Gnostische (und Christliche) ver-einnahmenden Charakter der simonianischen Gnosis auch mit der Primärstellung Simons im Ketzerkatalog des Irenäus zu begründen (S. 178, 216), ist nicht geglückt. Vor einem solchen Schritt hätte der (auch vom Verf. gesehene) Befund bei Irenäus warnen sollen, daß dieser sich die gnostische Häresie als Einheit denkt und auf sie die Vorstellung der „successio“ anwendet (USG, S. 36 f.). Die Voranstellung des Simon ist daher im Sinne der Redaktion des Irenäus (oder seiner Vorlage) zu verstehen, die alle Häretiker auf Simon zurückführt (vgl. auch M. Elze, ZThK 1974, S. 407).

Marginalien der Kritik noch zum Schluß: Verf. führt aus, daß die „Basis für eine primäre Identifikation der Helena mit der Selene auf simonianischen Boden als höchst unsicher bezeichnet werden“ (S. 57) muß. Dem ist für die erhaltenen Traditionen der simonianischen Gnosis zuzustimmen. Die Parallelthese, daß vor dem 2. Jht. n. Chr. eine Basis für diese Identifikation nicht gegeben war und also das „älteste greifbare Zeugnis für die Gleichung (sc. Helena-Selene) damit das pseudoclementinische“ (S. 56 Anm. 107) darstellt, ist falsch. Belege: 1. Athenaios

⁵ Das legen doch zunächst einmal die Gestalten der Helena, Athena und Zeus nahe. Das Problem von Justin I Apol. 26, 6 („alle, die von diesen (sc. Simon, Menander, Marcion) ausgehen (ὁρμώμενοι), werden Christen genannt“), kann hier nicht behandelt werden. Jedenfalls ist m. E. ein Schluß auf den christlichen Charakter der Simonianer auf der Basis dieser Stelle nicht erlaubt, da aus dem christlichen Charakter der Schülergruppe noch nicht die Christlichkeit der Lehrer gefolgert werden darf. Es bestreitet dagegen niemand, daß der christliche Gnostizismus an pagane Vorbilder angeknüpft hat. Weiter müßte die Stelle innerhalb von Justins Dämonentheorie interpretiert werden, aus der auch eine Abhängigkeit der Häresien vom Christentum gefolgert werden konnte.

⁶ Wenn Verf. S. 218 die Entstehung des Simonianismus in die 1. Hälfte des 2. Jhts. verlegt und darauf verweist, daß Ignatius, Polycarp und die Johannesbriefe gnostische Erscheinungen kennen, so müßten konsequenterweise hierunter weibliche und männliche Gruppen der Gnosis fallen, von denen laut Verf. die simonianische Gnosis abhängig ist. Ist das die Meinung des Verfs.?

(57 f., ed. A. M. Desrousseaux, 1956, S. 142) berichtet, nach Neokles von Kroton enthielt das Ei, das vom Mond gefallen ist, die Helena. 2. Das Heiligtum der Aphrodite in Memphis hält Herodot (II, 112, ed. P.-E. Legrand, 1936, S. 139) für eines der Helena, laut Strabo (XVII, 1. 31, ed. H. L. Jones, LCL, Bd. VIII, 1932, S. 88) halten es einige für das der Selene. 3. Nach Ptolemaios Heph. (Photius, Bibl., cod. 190, ed. R. Henry, Bd. III, 1962, S. 59) ist Helena die Tochter des Helios, nach Eur., Phoen. 175 (ed. G. Murray, Bd. III, 1909) ist Selene Tochter des Helios (unsichere Lesart).

Justins in I Apol. 26 gemachte Angabe über die zu Ehren Simons errichtete Statue, die bekanntlich ursprünglich dem Schwurgott Semo Sancus geweiht war, beruht laut Verf. „auf einem Irrtum, der darin besteht, daß Justin (nicht die Simonianer) das Standbild Semos für dasjenige Simons hielt“, zumal auch „Simon nach der von Justin unabhängigen Nachricht des Irenäus (I, 23, 4) zusammen mit Helena tatsächlich in Standbildern als Jupiter (bzw. Minerva) verehrt worden sein soll“ (S. 11 Anm. 11). Das angeführte Argument spricht aber gerade gegen Verfs. These, denn Semo Sancus wurde in römischer Zeit oft mit Zeus Pistios identifiziert (USG, S. 51). Abgesehen von der Ähnlichkeit der Namen Simon/Semo fiel den Simonianern daher die Inanspruchnahme Semos für ihre Zeus/Simon Verehrung nicht schwer.

Summa: Es bleibt dabei. Simon und seine Anhänger sind ernsthafte Kandidaten für eine Gnosis im 1. Jht., obgleich das in der Einleitung gezeichnete Quellenproblem bestehen bleibt. Die vorliegende Arbeit kann nur mit Gewalttätigkeiten und übergroßer Vermutungsbereitschaft die simonianische Gnosis aus christlichen Vorbildern ableiten. Um der Sache willen muß dieses Urteil trotz des bewundernswerten Materialreichtums des Buches noch einmal deutlich ausgesprochen werden.

Göttingen

Gerd Lüdemann

Gerd Lüdemann: Untersuchungen zur simonianischen Gnosis (= Göttinger Theologische Arbeiten 1). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1975. 156 S., kart., DM 22.-.

Diese Göttinger theologische Dissertation erschien kurz nach der größeren Monographie von K. Beyschlag, Simon Magus und die christliche Gnosis, Tübingen 1974. Verf. beginnt in einem recht interessant und instruktiv geschriebenen Forschungsbericht (9–29) mit F. Chr. Baur (1835), um seine eigenen Ergebnisse klar ins Vorhandene einzuordnen. Dabei wird Beyschlag, der sich in einem ZThK-Aufsatz schon 1971 vorwegnehmend mit seinen Ansichten geäußert hatte, mitbesprochen (28) und im Lauf der Arbeit kritisiert. Beyschlag seinerseits kannte im Vorwort seines Buches L.'s Thesen und äußerte sich von seiner Position aus differenziert kritisch (S. VI). Es ist hier nicht beabsichtigt, beide vergleichend zu rezensieren. – An früher Stelle, nämlich als Ergebnis schon aus dem Forschungsbericht, wird von L. festgehalten, daß die Häresiologen dem Simon Lehren unterstellt haben, die er nie vertrat, und daß es sich bei ihm und seinen Leuten um einen paganen Kreis handelte (29). Irgendwie muß man sich freilich helfen, aber es erinnert doch an Irrwege der Suche nach Kriterien für die ipsissima verba Jesu in der synoptischen Tradition, wenn nun als Kriterien für „ursprüngliche (sc. simonianische) Tradition“ das Fehlen von Elementen christlicher Gnosis sowie positiv evidente Entwicklungsmöglichkeiten „zu den Systemen christlicher Gnosis des 2. Jahrhunderts“ benannt werden. – In einem Passus zur Quellenkritik entschließt L. sich (30–35), Zurückhaltung zur Methode machend, das Syntagma Hippolyt's (genau so wie aus anderen Gründen die Megale Apophasis) nicht ins traditionsgeschichtliche Kalkül zu ziehen, und zwar wegen der Waghalsigkeit jeglicher Rekonstruktionsversuche. Anders soll das Syntagma Justins auf plausible Argumente hin als Quelle seine Rolle spielen und bietet dann das älteste Referat über *gnostische* Lehren Simons und über die kirchlicherseits vorgenommene Ableitung „aller Häresien“ von ihm. In der Rückführung aller Ketzler auf den entsprechend übel stilisierten Simon sieht L. wahrscheinlich richtig die Um-