Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 44 (1988)

Artikel: Rabbinische Reaktionen gegen die Gnosis
Autor: Thoma, Clemens
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-960682

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Rabbinische Reaktionen gegen die Gnosis

von Clemens Thoma

1. Ringen um das Verständnis der rabbinischen Antignosis

Das rabbinische Judentum der ersten vier Jh.n. Chr. war ein von der gnostischen Häresie (minût) berührtes, aufgeschrecktes und beschädigtes Judentum. Es stand auf demselben von der alles in Frage stellenden Gnosis aufgewühlten Boden wie das frühe Christentum. Aber das Thema «Judentum und Gnosis» ist bis heute weit unklarer geblieben als das Thema «Christentum und Gnosis». Dies ist u.a. deshalb verständlich, weil uns keine direkten antignostischen rabbinischen Schriften zur Verfügung stehen, die denjenigen der frühchristlichen Gnosisbekämpfer (Irenaeus von Lyon, Clemens von Alexandrien, Justin der Märtyrer, Hippolyt, etc.) entsprechen würden.

Kein ernsthafter Forscher behauptet heute, die spätantike Gnosis sei die logische Konsequenz des jüdischen Glaubens gewesen; sie sei aus dem Judentum ableitbar. Für Irritationen in dieser Richtung hatte seinerzeit der bedeutende jüdische Esoterik-Forscher Gerschom Scholem gesorgt. Er meinte, die Gnosis sei unter irgend einem Gesetz der Verstärkung auf Umwegen aus der jüdisch-gnostischen Merkava-Spekulation entstanden[1]. Ähnliche Theorien wurden in den 50er und 60er Jahren im Zusammenhang mit jüdischen Adamsspekulationen, dem heterodoxen Judentum, dem Protestjudentum, dem Diasporajudentum, der jüdischen Weisheitstradition, der jüdischen Apokalyptik und Philon von Alexandrien vorgebracht[2].

Die Frage einer jüdischen Beteiligung an der Entstehung der Gnosis steht in diesem Aufsatz nicht im Blickfeld. Es geht hier vielmehr um Beobachtungen von hinten her: Wie wehrten sich die Rabbinen gegen die gnostische Gefahr? Welche gnostischen Hauptpunkte erachteten sie als unvereinbar mit jüdischer Lehre und als gefährlichen Anstoss zur Verführung unschlüssiger und ungefestigter Juden? Wie gut kannten sie die Gnosis? Inwiefern waren sie antignostische Verteidigungspartner der Kirchenväter?

Alle Anzeichen sprechen dafür, dass die Rabbinen über die Gnosis Bescheid wussten. Ihre vielen Diskussionen über das Schöpferwerk Gottes (ma^{c}aśe berēšît) zeigen, dass sie es mit Gegnern zu tun hatten, die trotz den mehrfachen Beteuerungen im ersten Kapitel der Genesis, die Schöpfung Gottes sei gut und sehr gut (Gen 1,4.10.12.18.21.25.31), dieselbe als

schlecht bezeichneten. Ferner weist das starke Misstrauen der Rabbinen gegen die Erkenntnis als Heilsprinzip darauf hin, dass sie mit Menschengruppen im Clinch lagen, die wegen ihres Erkenntnisbewusstseins voller Verachtung auf das jüdische Bundesdenken und das gemeindliche Gebet herabsahen. Die vielen rabbinischen Diskussionen über die Vorzüglichkeit der Welt, des Menschen und der Materie weisen auf gegnerische Verächter der Materie, der Welt und des Menschen hin. Vor allem aber wird aus der jüdischen Geschichte der Zeit zwischen der Tempelzerstörung und der rabbinischen Sammlung nach dem Bar Kochba-Aufstand (70-138 n.) deutlich, dass damals unerhörte geistig-religiöse Verwirrungen das Judentum erschütterten, und dass man in dieser Zeit mit starken Tendenzen des Abfalls vom Judentum zu rechnen hat[3].

Im Gegensatz zu den Kirchenvätern liessen sich die Rabbinen nicht in einen offenen und frontalen Kampf gegen die Gnosis ein. Sie behandelten die Gnosis vielmehr nur *reduktionistisch*, das heisst als eine Art antijüdisches Schreckgespenst, von dem sie wussten, dass es Verwirrung in den jüdischen Reihen anrichtete und dafür verantwortlich war, dass viele Juden ihren Glauben und ihre Toratreue über Bord warfen. Sie «analysierten» dieses Gespenst nicht, sondern verundeutlichten und verzerrten es und versahen es mit Zügen, die auch auf andere gefährliche Strömungen innerhalb und ausserhalb des Judentums passten: auf die Epikuräer, Dualisten, Samaritaner, Sadduzäer, die stockkonservativen «widerspenstigen Ältesten», die (Juden-)Christen und die Weltvölker. Wer immer, ob Gnostiker, Heide, Sadduzäer etc. ein gedeihliches jüdisches Gemeindeleben störe, sei im Grunde ein Ausbund eines und desselben, zu bannenden Unheilsgespenstes. Die Rabbinen wollten also den Intentionen der Gnostiker nicht gerecht werden. Vom rabbinischen Schrifttum kann daher keine hieb- und stichfeste Gnosisdefinition erwartet werden. Statt dessen tauchen viele generelle Aussagen auf, in denen die Gnosis entweder allein anvisiert oder mitgemeint ist. Die jüdischen Gläubigen sollten nicht durch genaue Kenntnisse auf den Geschmack der gnostischen minût kommen.

Mit diesen allgemeinen Feststellungen kann man die antignostische Haltung der Rabbinen aber noch nicht in den Griff bekommen. Unzählige Sätze im Meer des rabbinischen Schrifttums kann man als antignostisch, als auch-antignostisch, als direkt-antignostisch oder als versteckt-antignostisch vermuten. Die Forschungsgeschichte ist voll von solchen Vermutungen, deren antignostischer Charakter aber von andern wieder in Abrede gestellt wurde. Nachdem uns aber heute – d.h. seit Mitte der 50er Jahre – die grösstenteils gnostischen Schriften von Nag Hammadi sukzessive zugänglich geworden sind[4], kann und muss heute neu über die jüdische Antignosis geforscht werden. Die Textbasis hierfür wurde verbessert. Aus ihrem kritischen Studium ergibt sich u.a., dass im 2./3. Jh.n. nicht die

jüdisch-christliche Polarität im Mittelpunkt der religiösen Auseinandersetzung stand. Vielmehr wurden damals alle geistig-religiösen Bewegungen, die christlichen, die jüdischen, die griechisch-römischen und die orientalischen, radikal in die Auseinandersetzung im Zusammenhang mit dem Aufflackern der alle Werte und Traditionen umstürzenden Gnosis hineingerissen.

2. Schöpfungsgleichnisse: Hinweis auf Antignosis

Die rabbinische Antignosis ist nicht durch Analyse rabbinischer Begriffe aufzufinden. Die Begriffsvielfalt ist zu gross und die Bedeutungen sind zu schillernd. Auch die in der Zeit vor den Nag Hammadi-Funden im Zentrum des Interesses stehenden Erzählungen über ekstatische Phänomene bei den Rabbinen und über den Abfall des Elischa ben Abuyya (bes. mHag 2,1; mMeg 4,9; yHag 2,1; bHag 10-16) sollten besser nicht als Ausgangspunkte des gnostischen oder antignostischen Charakters der rabbinischen Schriften gewählt werden. Ihre Vieldeutigkeit ist durch neuere Untersuchungen bestätigt worden[5].

Der beste Zugang zur rabbinischen Antignosis der Rabbinen bilden ihre Erörterungen über die Erschaffung der Welt und über die Verwurzelung des Menschen, der Tora und der israelitischen Väter in der Schöpfung. Dieser Zugang ist ja auch für die Antignosis der Kirchenväter der beste. Innerhalb der midraschischen rabbinischen Auslegung der (ersten Kapitel der) Genesis sind die *Schöpfungsgleichnisse* von besonderer Signifikanz für die Erkenntnis der antignostischen Leitmotive der Rabbinen. Die meisten von ihnen finden sich im grossen Genesis-Midrasch (BerR). Oft sind sie eingebettet in Anekdoten über Gespräche eines Rabbi mit einer vornehmen Dame (matrona) oder mit einem Gottesleugner und verraten schon damit ihren Auseinandersetzungscharakter[6].

Ein rabbinisches Gleichnis ist eine typisch rabbinische profane Erzählform, die in einfacher Dramatik auf die biblische Offenbarung hinweist, sie deutet und aktualisiert[7]. Zu Unrecht hat man in der Vergangenheit die rabbinischen Gleichnisse auf jüdischer und auf christlicher Forschungsseite als unbedeutend und undeutlich beiseite geschoben. Die heutige Midraschforschung hat herausgebracht, dass die Gleichnisse als Höhepunktsaussagen rabbinischer Theologie zu gelten haben. Wenn Autoren der Spätantike – und dies gilt für Kirchenväter ebenso wie für Rabbinen – sich von hoher und komplizierter Spekulation und Ausdrucksweise abwandten und sich einfachen narrativen Einheiten zuwandten, indem sie repräsentative Akteure (König, Weinbergbesitzer, Knecht, Armer, Königssohn etc.) literarisch-fiktiv zu Wort kommen liessen, gaben sie damit

einen Hinweis, dass das Einfach-Dramatische als Zusammenfassung und Überhöhung des Komplizierten aufzufassen sei. Das konkrete Leben besteht nach den Gleichnissen vor allem aus Machthabern und Befehlsempfängern, aus Besitzern und Besitzlosen, aus liebenden Menschen und Krisen der Liebe. Im Falle des Kirchenvaters Augustinus hat man solche einfache, dramatisierenden narrativen Einheiten *sermones humiles,* Aussageformen der Demut, der Einfachheit, der Durchsicht etc. genannt[8]. In ähnlichem Sinn ist bei den rabbinischen Gleichnissen von der leŝon chiba, der leŝon chavivut = der Ausdrucksweise der Liebe, der Intimität Gottes mit Israel die Rede[9].

Die rabbinischen Gleichnisse, die den Schöpfer, die Schöpfung und die Sünde deuten, berühren jedenfalls - ob sie nun immer oder nicht immer Spitzenaussagen beinhalten - die eigentliche jüdisch-antignostische und gnostisch-antijüdische Weichstelle. Im «grossen Genesis-Midrasch» (Beresit Rabba) finden sich 102 Gleichnisse im Rahmen von Erklärungen über die ersten 12 Kapitel der Genesis, ihnen entsprechen gut 300 parallele Gleichnisse in andern rabbinischen Werken bzw. Sammlungen. Wie viele rabbinische Schöpfungsgleichnisse es sonst noch gibt, entzieht sich meiner Kenntnis, jene in BerR bilden mit ihren Parallelen sicher den Hauptbestand. Von den 102 Gleichnissen zu Gen 1-12 in BerR stehen mindestens 38 (mit insgesamt 105 Parallelen in andern Midraschwerken) in Verdacht, dass sie im "Auch-Sinn" antignostisch sind, oder wenigstens in die antignostische Haltung der Rabbinen hineinpassen. Der hohe Prozentsatz an antignostisch-verdächtigen Schöpfungsgleichnissen innerhalb der auffallend grossen Anzahl von rabbinischen Schöpfungsgleichnissen weist darauf hin, dass die Rabbinen die Gnostiker als gefährliche Leute einschätzten, deren Interesse darauf hinauslief, die Schöpfung der Welt und des Menschen und die daraus resultierende Grundbefindlichkeit des Menschen zu Leid, Verbannung und Tod radikal gegen das überkommene jüdische Verständnis dieser Glaubenswahrheiten auszuspielen [10]. Mit möglichst vielen populären Gleichnissen (und Midraschim) wollten sie wirksam der bereits innerhalb des Judentums grassierenden welt-menschen- und schöpferfeindlichen Ideologie entgegensteuern.

3. Das Gleichnis vom todkranken Menschen (PesK 14,5)

Das aus dem 2./3. Jh. stammende, teils anonym überlieferte, teils dem Rabbi Eleazar ben Azarya (90-130 n.) zugeschriebene Gleichnis vom todkranken Menschen ist ein typischer Ausdruck der indirekten rabbinischen Antignosis und der damit verbundenen homiletischen jüdischen Verkündigung. Der Text lautet:

«Womit war der erste Mensch zu vergleichen? Gleich einem Kranken, zu dem der Arzt kam. Der Arzt sagte zu ihm: Dieses iss, und jenes iss nicht! Da sich der Kranke nicht an seine Worte hielt, machte er sich selbst todkrank. Da kamen seine Verwandten zu ihm und sagten zu ihm: Sage, der Arzt habe dich falsch behandelt! Er sagte zu ihnen: Das sei ferne! Ich bin es, ich habe meine Todeskrankheit verursacht! So hat er mir verordnet und gesagt: Dieses iss, und jenes iss nicht! Da ich mich nicht an seine Worte hielt, machte ich mich selbst todkrank!.

«So kamen alle Generationen zum ersten Menschen und sagten zu ihm: Sag, der Heilige, gelobt sei er, habe dich falsch behandelt! Er sagte zu ihnen: Das sei ferne! ich bin es, ich habe meine Todeskrankheit verursacht! So hat er mir verordnet und gesagt: "Von den Bäumen des Gartens darfst du essen, aber vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen" (Gen 2,16f): Da ich mich nicht an seine Worte hielt, machte ich mich selbst todkrank. Es steht ja geschrieben: "Denn am Tage, da du davon issest, musst du sterben" (Gen 2,17)»[11].

Das Gleichnis will den von den Gnostikern häufig interpretierten Vers Gen 2,16f für die Juden aktualisieren. Um das Ziel der Interpretation noch besser ins Licht rücken zu können, wird noch Jer 2,5 beigezogen: «So spricht der Ewige: Was fanden eure Väter Unrechtes an mir, dass sie sich von mir entfernten, dem Nichtigen nachliefen und selber nichtig wurden?». Es geht somit um die Aussage, dass der Mensch allein durch eigene Schuld an seinem sündigen Schicksal, das auch den Tod im Gefolge hat, schuld ist. Gott muss von jedem Verdacht herausgenommen werden. Er ist kein pfuschender oder gar hinterlistiger Arzt, der den Menschen Sünde und Tod eingebrockt hat. Zu achten ist besonders auf den Beginn der Deutungsebene (nimschal): «So kamen alle Generationen zum ersten Menschen und sagten zu ihm: Sag, der Heilige, gelobt sei er, habe dich falsch behandelt!». Wenn man die generalisierende und vertuschende Ausdrucksweise der Rabbinen in Rechnung zieht, dann ist die antignostische Deutung dieses Gleichnisses einleuchtend. In der reduktionistischen Sicht der Rabbinen waren die Gnostiker Leute, die frevlerisch und falsch behaupteten, bei der Erschaffung des Menschen seien hinterhältig täuschende, vom unendlichen Gott der Fülle (plērōma) abgefallene Mächte im Spiel gewesen, die die Verderbnis des Menschen verursacht hätten. Hierzu passt die von Karl W. Tröger gegebene Definition, wonach die Gnosis «im Grunde nichts anderes» gewesen sei, «als Anthropodizee, ein grossangelegtes Unternehmen zur Selbstrechtfertigung des Menschen und seiner (zumeist) weltflüchtigen Haltung»[12]). Der Gnostiker «erkannte» seine eigene Unschuld, ja Göttlichkeit und die von den Schöpfungsmächten betriebene Irreführung der Menschen. Er kannte auch den Fluchtweg aus dem verderblichen Einflussbereich der kosmischen Unheilsmächte. Nach ihm blei-

ben die Nichtgnostiker – und damit auch die observanten Juden – im Unheilsnetz der Weltenarchonten gefangen. Nach der gnostischen Apokalypse des Adam (NHC V 5) standen Adam und Eva ursprünglich ganz in der Erkenntnis und im Dienst des «Gottes der Wahrheit». Plötzlich trat ihnen aber der ein-dreigestaltige Weltbeherrscher in ihren Weg, gab sich fälschlicherweise als der absolute «Gott der Wahrheit» aus und prahlte sich lügnerisch zum unvergleichlich-einzigen Gott empor (mit den Worten aus Jes 45,5; 46,9). Durch sein Prahlen und Lügen verursachte er dann die Verdunkelung der Erkenntnis, das Leid und den Tod der Menschen[13]). Eine ganze Reihe anderer gnostischer Nag Hammadi-Schriften beschuldigen in dieser Weise den hinterlistigen Schöpfer, Demiurgen oder Archonten[14]). Das Gleichnis vom todkranken Menschen charakterisiert die Gnostiker indirekt treffend als Leute, die sagen, der Schöpfergott habe wie ein schlechter oder böser Arzt dem Menschen eine falsche, zum Tode führende Medizin verschrieben. Er sei der wahre Schuldige am Leid und Tod. Der Mensch sei das Opfer archontischer Dummheit oder Tücke.

Der Gleichniserzähler verbindet mit der antignostischen Aussage aber noch ein innerjüdisch homiletisches Anliegen.

Er will weitere Adressaten im jüdischen Kontrastglauben an Gott dem «zuverlässigen Arzt, dessen Arznei gut ist» (bBer 57b) bestärken. Sie beten ja täglich zweimal das Achtzehngebet, dessen achte Berakha lautet: «Heile uns, Ewiger, unser Gott, von der Qual unseres Herzens, schaffe Schmerz und Kummer von uns weg und bringe Heilung für unsere Schläge! Gelobt seist du, Arzt der Krankheiten deines Volkes Israel!». Das Gleichnis sollte die jüdischen Hörer des Gleichnisses animieren, in Gott den einzig guten Arzt zu sehen und in sich die Kranken aus eigener Schuld. Ähnliche Warnungen vor Schuldabwälzungen auf Gott finden sich auch im etwa gleichzeitigen christlichen Schrifttum. Als ein Beispiel für viele kann der ntl. Jakobusbrief gelten: «Keiner, der in Versuchung gerät, soll sagen, ich werde von Gott in Versuchung geführt. Denn Gott kann nicht in die Versuchung kommen, Böses zu tun und er führt auch niemanden in Versuchung» (Jak 1,13).

Um aber nicht nur im Kontrastdenken stehen zu bleiben, stellt der rabbinische Homilet in der Pesiqtā de Rav Kahanā das Gleichnis vom todkranken Menschen neben zwei weitere Gleichnisse, die vor menschlicher Verstockung Gott gegenüber (am Beispiel des versagenden Pharao) und vor der Verachtung der ungebildeten Mitglieder des Volkes Gottes (am Beispiel des versagenden Mose) warnen. Nicht nur aus glaubensinhaltlichen, sondern mehr noch aus ethischen Gründen war man gegen die Gnosis. Der homiletisch-redaktionelle Hauptton der drei Gleichnisse – man kann sie als Drillingsgleichnisse bezeichnen – liegt nicht in der Entlarvung der Gnostiker und nicht in der Wiederherstellung des Glaubens

an den guten Gott-Arzt, sondern in der Aufforderung zu Gehorsam und geschwisterlicher Liebe. Die rabbinischen Gleichniserzähler wollten in allen Fällen erreichen, dass innerjüdische Verkündigungsanliegen im Zentrum der Aufmerksamkeit blieben und dass Polemiken nach aussen nur am Rande beachtet wurden. Das Gleichnis vom todkranken Menschen und seine Einbettung in andere Gleichnisse ist typisch, sowohl für die rabbinische Abwehr als auch für deren geistig-religiösen Aufbau der Gemeinde.

4. Weitere Gleichnisse (in Auswahl und Andeutung)

Die Zahl der (auch) antignostisch zu verstehenden Gleichnisse der Rabbinen ist beträchtlich. Hier muss es sein Bewenden damit haben, nur einige entsprechende Motive verkürzt wiederzugeben. Eine eingehendere und vollständige Analyse samt Vergleichen mit der christlichen Antignosis bleibt ein wichtiges Desiderat[15].

Auch bei ntl. Untersuchungen empfiehlt es sich, zwischendurch weniger den darin vermuteten gnostischen Mythen die Hauptaufmerksamkeit zu schenken, sondern mehr den reaktionär-antignostisch verstehbaren Sätzen, die sich in der Nähe von gnostischen Einsprengseln befinden. Im Gleichnis von den zwei Tellern (PesK 4,4)[16] wird in esoterischer Diktion gesagt, der Fersenballen Adams habe den Sonnenball verdunkelt; bzw. die Rundung des adamischen Fersenballens sei schöner und leuchtender gewesen als jene der Sonne. Als Grund wird angegeben, die Sonne sei für den Dienst am Menschen geschaffen worden, während der erste Mensch für den speziellen Dienst Gottes geschaffen worden sei. Was Wolfgang Marcus am Beispiel der antignostischen Kirchenväter herausgearbeitet hat[17], gilt auch für dieses rabbinische Gleichnis. Es wendet sich gegen die gnostischen «kosmischen Dysteleologien» und verteidigt dagegen die «kosmische Ordnungsstruktur». Wie für den Kirchenvater Origenes (contra Celsum IV 99) ist die Welt auch für die Rabbinen von Gott zielgerichtet aufgebaut: die unbelebte Welt ist im Hinblick auf die belebte, die belebte im Hinblick auf den Menschen und der Mensch im Hinblick auf Gott geschaffen. Jede höhere Stufe ist jeweils «schöner» als die vorhergehende. Die Gnostiker, die dies verneinen, werden von Origenes als «Philosophen des Zufalls» abqualifiziert. Die Rabbinen wählen zur Verdeutlichung dieser Glaubensauffassung das Extrembeispiel des Fersenballens Adams.

Gegen die dysteleologische, d.h. die Zielgerichtetheit und heilsgeschichtliche Ausrichtung der Welt bekämpfende Tendenz der Gnosis ist das in BerR 1,4 (ThA I 6f) befindliche Gleichnis vom vorauswissenden König

gerichtet[18]. Noch bevor die Königin schwanger ist, weiss dieser König, dass er einen Sohn erhalten wird und trifft Vorkehrungen, damit dessen Geburt vorbereitet wird. Mit dem Sohn sind die Israeliten gemeint, die 26 Generationen nach Adam die Tora empfangen werden. Die Botschaft dieses Gleichnisses lautet: Der Schöpfergott ist identisch mit dem Gott der Tora, dem Erwähler Israels. Er schuf den Kosmos und die Menschen im Hinblick auf seinen erst später ins Leben tretenden Sohn Israel. Damit werden gnostische Vorstellungen zurückgewiesen, wonach die Schöpfung aufgrund der von den Schöpfungsmächten in sie eingeimpfte Verderbnis sinn-und ziellos im Unheil schlinkert. Nach den gnostischen Apokryphen des Johannes (AJ) verursachte die Sophia durch ihre Lüsternheit das Aufkommen der finsteren Schöpfungsmächte, in dessen Fänge dann der physische Adam und die ganze Materie geriet[19]. Von einem vorauswissenden und vorausplanenden König/Gott kann da keine Rede mehr sein. Hyppolyt (Ref. VII, 27,7) sieht in der Dysteleologie bezüglich der Erkenntnis das antichristliche Wesen der Gnosis: «Das Evangelium ist nach ihnen (sc. den Gnostikern) die Erkenntnis der überirdischen Dinge, die der grosse Weltherrscher (archōn) nicht verstanden hat».

Das Gleichnis vom Palast am unwürdigen Ort (BerR 1,5; ThA I 3) richtet sich gegen die gnostische Missinterpretation von Gen 1,1f, wonach die Schöpfung «an einem Ort der Kloake, des Mülls und des Gestanks» geschehen, d.h. aus Öde, Leere und Finsternis geschaffen worden sei. Wer so etwas behaupte, der mache den Schöpfer zu einem so defizienten Werker, dass er nicht mehr als der Gott Israels identifiziert und anerkannt werden könne. Damit wird die Warnung an die jüdischen Hörer verbunden, nicht über Schöpfungsgeheimnisse – wie die Gnostiker, Epikuräer etc. – nachzugrübeln. Wer dies tue, «für den wäre es besser, nicht geboren worden zu sein» (nach mHag 2,1). Dieses Gleichnis, das auf der hohen Qualität der Schöpfung insistiert, um den Gott der Schöpfung und Toraverleihung preisen zu können, ist eines der geistreichsten Gleichnisse rabbinischer Antignosis und Schöpfungstheologie. Nach der titellosen gnostischen Schrift vom Ursprung der Welt (UW) ist der Schatten der Begleiter bei der Lichtschöpfung. Aus ihm entstehen der Hass und die geistlose Materie. Die Schöpfung versinkt im Chaos, in Finsternis und Wasser[20]. Die radikale Antithese zum rabbinischen Schöpfungsglauben bzw. zum Gleichnis vom Palast am unwürdigen Ort ist augenfällig.

In eine andere antignostische Richtung tendiert das Gleichnis vom hinausgeworfenen Gouverneur; (BerR 8,10; ThA I 63f): Ein König fährt mit seinem Gouverneur durch die Strassen der Stadt und die Leute jubeln beiden zu, ohne zu wissen, welcher von beiden der König sei. Um Eindeutigkeit herzustellen wirft der König den Gouverneur aus der Staatskarosse. Da erkennen ihn alle als den König. Im nimschal wird gesagt, die

Engel hätten bei der Erschaffung der Welt zuerst nicht erkennen können, wer Gott sei, das Urbild oder das Abbild (nach Gen 1,26f). Um ihnen die Gebrechlichkeit des gottebenbildlichen Menschen vorzuzeigen, habe Gott ihn in einen tiefen Schlaf fallen lassen. Daraufhin hätten ihn die Engel als den Einzigartigen erkannt und ihm in reinem Kult gehuldigt. Dieses Gleichnis ist gegen gnostische Adamsspekulationen gerichtet, wonach der Erste Mensch in seinem Wesen gottgleich war. Im bereits erwähnten AJ wird Adam als das ursprünglich den Weltenmacher Jaldabaoth weit überragende Wesen mit göttlichen Zügen geschildert. Dem Jaldabaoth gelingt es dann aber, Adam in die Materie hinein zu fangen. Er und seine Nachkommen können befreit werden, wenn sie vom Himmel her aus ihrer Betäubung bzw. ihrem Schlaf aufgerüttelt werden[21].

Das Gleichnis vom Bauplan BerR 1,1; ThA I 2) wendet sich gegen die Vorstellung, der Weltenschöpfer sei ein von Gott beauftragter Architekt gewesen.

Die rabbinische Antithese lautet: Gott richtete sich bei der Schöpfung nicht nach dem Rat eines Demiurgen-Architekten, sondern nach dem Rat seiner Tora. Das Gleichnis ist antiplatonisch nicht antignostisch. Die Antignosis schwingt aber mit. Die Zwillingsgleichnisse vom Licht (BerR 3,1; ThA I 18f) stellen die Frage, ob zuerst das Licht und dann die Welt oder ob zuerst die Welt und dann das Licht erschaffen worden sei. Da in Gen 1,1f deutlich gesagt wird, die Welt sei zuerst geschaffen worden und das primordiale Licht sei erst nach der Finsternis als drittes Schöpfungkswerk dazugekommen, ist die Fragestellung der Gleichnisse nur verständlich wenn man annimmt, dass die Rabbinen gegen dezidierte Licht- und/oder Finsternisspekulationen anzukämpfen hatten. Da Licht und Finsternis für die Gnosis die sich ausschliessenden Konstituenten der Welt sind, ist die antignostische Deutung dieser Gleichnisse eine gut vertretbare Hypothese. Hinter dem Gleichnis von den streitenden Statthaltern (BerR 3,6; ThA I 22f) steht neben Gen 1,4, wo von der Trennung des Lichtes von der Finsternis die Rede ist, auch Jes 45,7, wo von der (von den Gnostikern häufig verspotteten) Absolutheit und Einzigkeit des Schöpfergottes und von seinem Erschaffen von Licht und Finsternis, von Heil und Unheil, die Rede ist. Gott wird als jener geschildert, der Licht und Finsternis beherrscht und ihnen ihre beschränkten Bereiche zuweist. Auch darin steckt indirekte rabbinische Antignosis. Das Gleichnis vom ungleichen Lob (BerR 4,6; ThA I 30) ist eine rabbinische Antwort auf einen Einwand einer vornehmen heidnischen Dame, weshalb beim Werk des zweiten Schöpfungstages, d.h. bei der Scheidung der oberen und der unteren Wasser, nicht «Und siehe es war gut» stehe (vgl. Gen 1,6-8). Weil das Wasser in der Gnosis immer eine Unheilsmacht ist und weil sich in Einwänden von vornehmen heidnischen Frauen oft gnostische Suggestio-

nen verstecken[22], ist auch dieses Gleichnis antignostisch zu deuten. Die rabbinische Antwort gegen die Gnosis lautet hier: Implicite ist auch bei der Bändigung des Chaos-Wassers das «Und es war gut» vorauszusetzen.

Eine andere, mehr auf den gnostischen Einwand eingehende Antwort auf die Disqualifizierungen des Ur-Wassers, ist das Gleichnis von der grausamen Legion (BerR 4,6; ThA I 30): Nach Gen 1,6-8 stehe deshalb nicht «Und es war gut», weil das Wasser sich gegen den Schöpfergott besonders widerspenstig, ja «grausam» verhalten habe. Daher habe Gott das Wasser damit bestraft, dass er nicht gewollt habe, dass «Und es war gut» in die Tora hineingefügt wurde. In einer Art Umkehrung des mit dem Gleichnis von der grausamen Legion Gemeinten wird im Gleichnis von den ungleichen Palastbewohnern (BerR 5,1; ThA I 32; BeR 28,2; ThA I 260f) gesagt, die Urwasser hätten Gott in stummen Gebärden zugejubelt, während die Menschen der vorisraelitischen Generationen gegen Gott rebelliert hätten. Die sündigen Menschengenerationen seien zu tadeln, nicht das Wasser. Dies kann wiederum ein antignostischer Hinweis sein, dass der Mensch, nicht die stumme Schöpfung für die Unheilssituation verantwortlich ist. Das Gleichnis von den beiden Prokuratoren (BerR 6,4; ThA I 43) klingt wie eine Antwort auf den Vorwurf des christlichen Gnostikers Heracleon (2.Jh.n.), die Juden seien schlecht, weil sie im Wahn befallen seien, Gott zu kennen. «Sie kennen ihn aber nicht, sondern erweisen statt ihm den Engeln und dem Mond kultische Verehrung»[23]. Dagegen wird im Gleichnis gesagt, Mond und Sterne seien von Gott weise in die Schöpfung eingeordnet worden, so dass sie einander nicht in die Quere kommen. Das Gleichnis von der Versorgung der Stadt (BerR 8,2; ThA I 57f) wehrt sich gegen hemmungsloses Spekulieren über das Schöpfungswerk Gottes: Man darf sich bei derlei Überlegungen nicht wie Eseltreiber benehmen, die mit Hilfe von allen möglichen Tricks und mit genauen Erkundungen wissen können, wann Waren in eine Stadt geliefert werden und so ihr Verkaufsangebot dementsprechend modifizieren können. Man muss im Sinne des rabbinischen Gleichniserzählers wissen, dass einzig die Tora über das Schöpfungswerk Gottes Auskunft geben darf. Das Gleichnis ist gegen innerjüdische Spekulierer über das Sechstagewerk und «über das was vorher war» (ma^{c}aśê berēšît; vgl. mHag 2,1) gerichtet. Der Annahme, dass solche extrem spekulierende Juden entweder gnostisch infiziert waren oder zumindest als Gnostiker verdächtigt wurden, ist kaum zu widersprechen. Im Gleichnis vom unumschränkten König (BerR 8,8; ThA I 62) wird die auch im rabbinischen Bereich beheimatete Vorstellung, die Engel hätten Gott bei der Erschaffung der Welt und des Menschen beraten, als gefährlich und zur Häresie führend beurteilt. Gott habe sich zwar beraten lassen, aber der Rat der Engel habe ihm nichts eingebracht; er habe alles durch seinen eigenen Willen gemacht, und niemand habe ihn an

der Ausführung seines Willens, den Menschen zu schaffen, hindern können. Der Gleichniserzähler sah die gnostische Gefahr, die darin bestand, dass der Schöpfer der Welt zu einem abhängigen Wesen degradiert wurde. Um diese Gefahr zu bannen, wurden mehrere Gleichnisse (z.B. BerR 9,3; ThA I 68: Gleichnis vom begrenzten Überblick) erzählt. In den Zwillingsgleichnissen vom gefälligen Bau (BerR 9,4; ThA I 69f) wird das «Und siehe es war gut» (Gen 1,31) als Ausdruck des höchsten Glücksgefühls des Schöpfers gedeutet, das er sich bewahren wollte: «Er sagte zu seiner Welt: Meine Welt, meine Welt! Mögest du mich jederzeit so entzücken, wie du mich jetzt (bei der Erschaffung) entzückt hast!». Demgegenüber war die Erschaffung der Welt nach gnostischen Auffassungen ein Akt des Widerspruchs oder der Depression des Demiurgen (nach Irenaeus, adv. haer. I,30,50). Das «Und siehe es war sehr gut» war also eine rabbinische Gegenparole gegen den gnostischen Pessimismus. Mit dem Gleichnis von der rechten Mischung (BerR 12,15; ThA I 112f) wehren sich die Rabbinen gegen die Vorstellung, als ob in der Schöpfung ein Riss sei, der von der Unterschiedlichkeit zwischen dem Gott der Gerechtigkeit und dem Gott der Barmherzigkeit herrühre. Nach rabbinischer Auffassung bestehen Welt und Mensch nur deshalb, weil es diesen Riss zwischen dem gerechten und dem barmherzigen Gott nicht gibt. Es handelt sich hier um eine eindrückliche Polemik gegen Leute, die zwischen dem harten Schöpfergott und dem barmherzigen Gott der Fülle einen Unterschied machen und daraus das Unheil der Welt erklären. Auch christliche Gnostiker klammerten sich an diesen Unterschied, wie sich z.B. aus dem Brief des Ptolemaeus an Flora ergibt[24]. Aus diesem und aus weiteren rabbinischen Schöpfungsgleichnissen wird deutlich, dass die rabbinische Antignosis besonders empfindlich gegen Vorstellungen reagierte, nach denen die Risse in der Welt auf eine Diskrepanz in Gott zurückgeführt wird. In diesem Sinne lehrte auch Rabbi Schimon ben Jochai: Jeder Riss, der nicht vom Grossen kommt (d.h. von Gott her) ist kein (wirklich nennenswerter) Riss. (BerR 25,4). Es gebe zwar Risse in der Welt. Gott beherrsche diese aber, und er sei der Heiler von Rissen».

5. Schlussbemerkungen

Nicht alle antignostisch zu verstehenden rabbinischen Gleichnisse sind hier erwähnt. Ihre Liste ist noch länger. Die erwähnten Gleichnisse vermögen aber einen ersten Einblick in den energischen rabbinischen Abwehrwillen gegen die auch in den jüdischen Gemeinden verbreiteten gnostischen Ideen zu vermitteln.

Auch ausserhalb der Schöpfungsgleichnisse, in den Midraschim und Halachot, gibt es rabbinische Aussagen, die unverständlich bleiben, wenn man die antijüdisch-gnostische Anfechtung nicht in Erwägung zieht. Dazu gehören etwa die zur Zeit Jesu spielenden Auseinandersetzungen zwischen den Hilleliten und Schamayiten. Sie stritten sich zweieinhalb Jahre lang über die im Lichte von Gen 1 sich merkwürdig ausnehmende Frage, ob es gut sei, dass der Mensch erschaffen worden sei oder nicht. Beide Parteien wussten aus ihrer heiligen Schrift, dass die Schöpfung gut und sehr gut ist. Auf dem Hintergrund des gnostischen Druckes mussten sie sich aber dafür entscheiden, dass es für den Menschen besser gewesen wäre, nicht erschaffen worden zu sein. Nachdem er aber erschaffen worden ist, solle er auf seine Handlungen achten (bEr 13b). Ähnlich antignostische Tendenzen gibt es zu Hauf. Um nicht ins Uferlose bei deren Aufspüren zu gelangen, ist methodisch und sachlich darauf zu bestehen, zunächst die rabbinischen Schöpfungsgleichnisse zu durchforsten und sich erst dann ins weitere Umfeld vorzuwagen. Diese Gleichnisse sind auch die zuverlässigste Basis für weitere Untersuchungen über Gnosis und Antignosis im Neuen Testament und bei den Kirchenvätern. Vorschnelle Urteile über diese Schrifttümer können vermieden werden, wenn man die Rückkoppelung auf rabbinische antignostische Tendenzen vornimmt. Man würde dann nicht mehr eilfertig auf Gnosis oder Antignosis tippen, nur weil gnostische Begriffe auftauchen. Jedenfalls besteht die Aufgabe, das Neue Testament und die Kirchenväter nach ihrer Schöpfungstheologie und nach ihrer Schöpfungsethik zu befragen und diese mit jener der Rabbinen zu vergleichen. In Gnosis, Judentum und Christentum geht es um Gott Welt, Sünde, Gerechtigkeit und Heil. Daraus wird sich wohl ergeben, dass es in der Antignosis eine grundlegende Partnerschaft zwischen Juden und Christen gab, auch wenn diese in der gleichen Richtung ringenden Partner kaum Kontakt miteinander hatten.

ANMERKUNGEN

1. Gerschom Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt 1957, Z.B. 393.
2. Vgl. Willem C. van Unnik, Gnosis und Judentum, in: Gnosis, FS Hans Jonas, hg.v. Barbara Aland, Göttingen 1978, 65-86.
3. Vgl. neuestens u.a. Johann Maier, Grundzüge der Geschichte der Juden im Altertum, Grundzüge 40, Darmstadt 1981. – Peter Schäfer, Der Bar Kochba-Aufstand, Tübingen 1981. – Ders., Geschichte der Juden Palästinas von Alexander d. Grossen

bis zur arabischen Eroberung, Neukirchen 1983. – Günter Stemberger, Die römische Herrschaft im Urteil der Juden, Erträge der Forschung 195, Darmstadt 1983.

4. Z.B. durch die englische Übersetzung der Nag Hammadi Texte: The Nag Hammadi Library in English, hg. von James M. Robinson, Leiden 1977 (Abk.: NHC).
5. Z.B. von Henry A. Fischel, Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy, A Study of Epicurea and Rhetorica in Early Midrashic Writings, StPB 21, Leiden 1973.
6. Rosalie Gershenzon und Eliezer Slomovic (A Second Century Jewish-Gnostic Debate: Rabbi Jose ben Halafta and the Matrona, JSJ 16, 1985, 1-41) generalisieren und überziehen jedoch den antignostischen Charakter der rabbinischen Anekdoten, wenn sie behaupten, *alle* Debatten zwischen Rabbi Yôsé und der römischen Matrone seien antignostisch zu verstehen.
7. Vgl. David Flusser, Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus, 1. Teil: Das Wesen der Gleichnisse, Judaica et Christiana 4, Bern 1981; Clemens Thoma/Simon Lauer. Die Gleichnisse der Rabbinen, Erster Teil: Pesiqtā deRav Kahanā (PesK), Einleitung, Übersetzung, Parallelen, Kommentar, Texte, Judaica et Christiana 10, Bern 1986.
8. Erich Auerbach, «Sermo Humilis», in: Literary Language and its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages, New York 1965.
9. So besonders David Stern, in: Geoffrey H. Hartman/Samford Budick, Midrash and Literature, New Haven 1986, bes. 117-122.
10. Vgl. u.a. Karl W. Tröger (Hg.), Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, Neue Studien zu «Gnosis und Bibel», Gütersloh 1980.
11. Übersetzung und Deutung (ohne dass auf den antignostischen Charakter dieses Gleichnisses eingegangen wird) bei Thoma/Lauer, op. cit. (Anm.7, 216-221. Der hebr. Text findet sich daselbst 352.
12. op.cit., (Anm. 10) 28.
13. NHC 256-265.
14. Z.B. Irenaeus adv. haer I 30 5f; Der zweite Logos als grosser Seth: NHC 329-338 u.ö.
15. Im Institut für jüdisch-christliche Forschung, Luzern, unterzieht sich ein Dissertand dieser Aufgabe.
16. Interpretation: Thoma/Lauer 133-136; hebr. Text daselbst 343.
17. Wolfgang Marcus, Typen altchristlicher Kosmologie in den Genesiskommentaren, Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 65, 1956/57, 106-119.
18. Die BerR-Gleichnisse sind nachprüfbar in: Midrash Bereshit Rabba, Critical Edition with Notes and Commentary by Jehuda Theodor and Chanokh Albeck, Jerusalem (Nachdr.) 1965; Abkürzung: ThA.
19. Vgl. Kurt Rudolph, Die Gnosis, Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen 1977/78, bes.85-88. Das Buch von Rudolph eignet sich zur Gewinnung einer Übersicht über das mit den schwierigen Gnosistexten Gemeinte. Es ist dadurch ein guter Ausgangspunkt für Versuche, Parallelen zum NT und den Kirchenvätern zu gewinnen.
20. Vgl. Rudolph, op.cit. (anm.19) 8084. 111ff.
21. Vgl. Alexander Altmann, The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends, in: ders., Essays in Jewish Intellectual History, Hannover 1981, 1-16; Peter Schäfer, Adam im Judentum, TRE Bd.1, 1977, 424-427.
22. Vgl. Gershenzon/Slomovi 18f.
23. Vgl. W. Völker, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, Tübingen 1932, 21.
24. Vgl. Werner Foerster, Die Gnosis, Bd.1: Zeugnisse der Kirchenväter, Zürich 1969, 205-213.