

Philo und die altchristliche Häresie

Autor(en): **Quispel, Gilles**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **5 (1949)**

Heft 6

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877562>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Philo und die altchristliche Häresie.

Es ist bekannt, welch einen gewaltigen Einfluß der alexandrinische Theosoph Philo auf die altchristliche Theologie und Hermeneutik gehabt hat. Dabei ist es in den letzten Jahrzehnten den meisten Forschern klargeworden, daß Philos Spekulationen über den Logos mit dem Prolog des Johannesevangeliums nichts zu tun haben.¹ Bleibt also die Frage, wo sich die ersten deutlichen Spuren einer Benützung Philos finden. Im folgenden möchte ich den Beweis führen, daß der Gnostiker Valentin den Philo gekannt hat, und zwar nicht nur tue ich das, um eine Tatsache festzustellen, die nur, und heute nicht einmal, die Philologen interessiert, sondern vielmehr, weil die Gedankengänge oder Erlebnisaussagen, um die es sich handelt, nicht ohne Bedeutung für die heutige theologische Lage sind.

In astrologischen und verwandten Schriften des klassischen Altertums findet man sehr oft Variationen über das Thema: *ratio omnia vincit*. Meistens wird das dann in der Weise ausgeführt, daß der Mensch im Denken die Elemente durchkreuzt, zum Himmel emporsteigt, die Bewegungen der Gestirne durchforscht und so weiter.

Das hat nun auch der gute Philo in seiner Weise assimiliert: sogar bei den Grenzen der Luft und des Himmels bleibt nach ihm der Menscheng Geist nicht stehen, sondern er begehrt, weiterzustreben und das unbegreifliche Wesen Gottes zu *begreifen*, wenn er kann (Quod deterius potiori insidiari soleat § 89: γλιχόμενος καὶ τὴν ἀκατάληπτον Θεοῦ φύσιν, ὅτι μὴ πρὸς τὸ εἶναι μόνον, καταλαβεῖν, ἣν δύνηται).

Ohne Zweifel ist auch für Philo das «Begreifen Gottes» die Klimax des Aufstieges. Aber er scheint sich doch gefragt zu haben, ob das wohl möglich ist. Die Bemerkung: «wenn er kann» ist schon charakteristisch. Auch die Parenthesis ἀκατάληπτον ... ὅτι μὴ πρὸς τὸ εἶναι μόνον will beachtet sein.

Das Jüdische in Philo, gerade wo es sein Gotteserlebnis betrifft, wird an einer Stelle noch deutlicher sichtbar, wo Philo

¹ Gegen den Mandäerunfug richtet sich E. Percy in seinem ausgezeichneten Buche: «Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie», Lund 1939.

nicht nur als aufgeklärter und emanzipierter «Liberaler» den rationalistischen Jubel mitmacht, sondern auch noch sozusagen eine persönliche Randbemerkung hinzufügt. Seine Worte sind hier besonders schön und begeistert; man versteht, daß das Problem für ihn eine Herzensangelegenheit war: «Und dann erhebt er sich im Fluge und betrachtet die Luft und ihre Veränderungen und schwingt sich immer höher hinauf zum Aether und in die Himmelskreise und dreht sich mit den Reigentänzen der Planeten und Fixsterne nach den Gesetzen der vollkommenen Musik; indem er der Liebe (ἔρως) zur Weisheit als Führerin folgt, schreitet er über die ganze sinnlich wahrnehmbare Welt hinaus und strebt nach der rein geistigen; und wenn er hier die Urbilder und die Ideen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, die er dort gesehen hat, in ihrer außerordentlichen Schönheit betrachtet, ist er von einer nüchternen Trunkenheit eingenommen und gerät in Verzückerung wie die korybantisch Begeisterten; und erfüllt von anderer Sehnsucht und besserem Verlangen, wird er durch dieses zum höchsten Gipfel des rein Geistigen emporgetragen und glaubt bis zum 'Großkönige' selbst vorzudringen. Wenn er nun begierig ist zu schauen, ergießen sich über ihn stromweise reine und ungetrübte Strahlen göttlichen Lichtes, so daß durch ihren Glanz das geistige Auge geblendet wird» (... γλιχόμενον δὲ ἰδεῖν, θείου φωτὸς ἄκρατοι καὶ ἀμιγῆς αὐγαὶ χειμάρρου τρόπον ἐκχέονται, ὡς ταῖς μαρμαρυγαῖς τὸ τῆς διανοίας ὄμμα σκοτοδιναῖν, De opificio mundi 23).

Der Aufstieg ist anfänglich ganz im Sinne eines zwar religiös gefärbten, aber dennoch völlig rationalistischen Platonismus gedacht: es ist der Eros der Vernunft, der, gefangen von der *sobria ebrietas*, sich emporschwingt, die Grenzen der wahrnehmbaren Welt überschreitet, die Ideen schaut und schließlich sogar auf Gott losgeht. Es war also nicht von ungefähr, wenn Luther einmal sagte: «Die Vernunft flattert gen Himmel, und suchet und forschet Gott in der Majestät, wie er im Himmel regiere: sie will (wie die groben Mönche) durch ihre Gedanken und Spekulationen in den Himmel hinaufsteigen und von Gott bloß, ohne das Wort, Gedanken haben.»

Aber Philo hat offenbar mit dem geflügelten Eros und besonders mit dem Begreifen Gottes unangenehme Erfahrungen gemacht, wie seine letzten Worte eindrucksvoll zeigen: er weiß

etwas von der blendenden Majestät Gottes (cf. August., Conf. VII, 16 u. 22). Und so wird, vielleicht ohne daß der Autor sich dessen bewußt gewesen ist, in seinen Ausführungen eine schüchterne Kritik des Rationalismus laut.

Dieselbe Vermischung griechischer und jüdischer Motive zeigt Philo nun auch in verwandten Beschreibungen der Himmelsreise der Seele. So heißt es, daß ein plötzlich aufflammender Lichtstrahl die geistliche Welt aufleuchten läßt: das ist das berühmte ἐξαίφνης Platos. Gott selbst aber bleibt unsichtbar, ταῖς μαρμαρυγαῖς τῆς ὄψεως ἀμυδρουμένης. Aber das Geistesauge, obwohl viel Feuer auf es strömt, verharrt in seinem Eros zum Schauen. Wenn der Vater dieses echte Verlangen sieht, *erbarmt* er sich und schenkt dem Geiste das Vermögen, zu sehen nicht *was* er ist, sondern *daß* er ist. Denn Gott kann nur durch sich selbst begriffen werden (καταλαμβάνεσθαι) (so De praemiis et poenis 6; man vergleiche auch die Stelle De specialibus legibus I, 5: γλιχόμενος ἰδεῖν . . . ταῖς μαρμαρυγαῖς σκοτοδιναῖν). Die Stichwörter an all diesen Stellen sind ἔρωσ, καταλαμβάνειν und die blendenden μαρμαρυγαί.

Es wird manchem vielleicht seltsam erscheinen, wenn ich erkläre, daß diese Stellen Philos uns die richtige Perspektive geben für das Verständnis des valentinianischen Mythos. Man hat sich so sehr daran gewöhnt, die Gnosis als eine Hellenisierung des Christentums zu betrachten, daß man eine Absage an den Rationalismus an letzter Stelle bei Valentin suchen würde.²

Aber Tatsachen lassen sich nicht leugnen: die literarische Abhängigkeit des Gnostikers Valentin von Philo läßt sich meiner Meinung nach einwandfrei feststellen. Didymus von Alexandrien gibt die Lehre Valentins vom Falle der Sophia mit folgenden Worten wieder: ἡ Σοφία, ἥτις τὸν πρῶτον Θεὸν ἰδεῖν ἐθέλησασα καὶ ὑπὸ τῶν μαρμαρυγῶν αὐτοῦ βληθεῖσα τῶν οὐρανῶν ἐξέπεσεν (Didymus Alex., De trinitate III, 42). Man vergleiche damit die schon zitierten Worte Philos: γλιχόμενον

² Ich halte dafür, daß die gelehrte christliche Gnosis eines Valentin und eines Basilides eine *Hellenisierung und Christianisierung der orientalischen Gnosis* ist. Näheres darüber in meinen Vorträgen: «La conception de l'homme dans la gnose Valentinienne» und «L'homme gnostique (La doctrine de Basilide)», Eranos-Jahrbuch Bd. XV 1947 und Bd. XVI 1948.

δὲ ἰδεῖν ... ὡς ταῖς μαρμαρυγαῖς τὸ τῆς διανοίας ὄμμα σκοτοδιαιῶν. Valentin hat also die Stelle aus «De opificio mundi» offenbar gekannt. Was hat er nun daraus gemacht?

Seiner Meinung nach ist die Sophia gefallen, weil sie begreifen wollte, was jenseits der Gnosis ist: τὸ ὑπὲρ τὴν γνῶσιν λαβεῖν (Exc. ex Theod. 31, 3). Das Motiv ist neu und steht, soweit ich weiß, im Gnostizismus so ziemlich vereinzelt da. Denn in der vulgären Gnosis, die älter ist als Valentin und deren Schriften von ihm auch weitgehend benützt sind, wird meistens gesagt, daß es die Libido war, die den Fall der Sophia verursachte; oder es heißt auch, daß die Sophia Gott ebenbürtig sein und auch selbst eine Schöpfung hervorbringen wollte.³ Das erste erinnert an die platonische Auffassung, daß die Seele, durch ihre Lust getrieben, in die Körper herabgesunken ist; das zweite ist wohl ein Abklatsch des Mythos vom gefallenem Engel, wie er ja schon im äthiopischen Henoch-Buch vorliegt.

Valentin hat nun das Mythologem des Falles der Sophia aus der vulgären Gnosis übernommen, aber er hat dieser Anschauung einen anderen Sinn gegeben: die Sophia ist nach ihm gefallen, weil sie den unbegreiflichen Gott, der über jede Gnosis erhaben ist, verstehen wollte.

Nun braucht man kein Wort darüber zu verlieren, daß hier in Bildern über eine Tendenz des menschlichen Geistes überhaupt gesprochen wird. Sogar wenn jemand dies mit dem Modewort «Projektion» abtun wollte, hätte er nicht unrecht, obwohl es ihm vielleicht nicht klar ist, was «Projektion» eigentlich sagen will. Die Modernen bilden sich viel ein, weil sie meinen, die «Träume» der Mystiker als Aeüßerungen innerlicher Begebenheiten entlarvt zu haben. Aber Männer wie Gregor von Nyssa oder Augustin wußten sehr wohl, daß sie in räumlicher Darstellung einen Prozeß der Verinnerlichung wiedergaben. Dasselbe muß für die Valentinianer gelten: nach ihnen deuten «Pleroma» und «Kenoma» keine räumliche Größe, sondern «das Sein in der Gnosis» und «das Sein in der Unwissenheit» an (Iren. II, 4, 2: *id quod extra et quod intus*

³ Im Apokryphon Johannis will die Sophia aus sich selbst Geist offenbaren, womit das «Wollüstige, Geile» (πρῶνικον) gegeben ist; siehe Carl Schmidt in den «Philotesia» für Paul Kleinert, S. 329.

dicere eos secundum agnitionem et ignorantiam, sed non secundum localem sententiam [resp.: *distantiam*]). Und so hat denn auch die Sophia eine andere Bedeutung als im Spätjudentum, wo sie kaum etwas mehr ist als ein göttliches Attribut: sie ist einerseits ein Moment der Selbstentfaltung Gottes, andererseits vor allem ein Symbol des religiösen Selbsts.

Wenn man nun liest, wie Valentin die Begebenheiten der Sophia beschrieben hat, dann wird es klar sein, daß Einflüsse von Philo vorliegen.⁴ Er sagt: «Und so *verlangten im Stillen* (ἡσυχῇ πως ἐπεπόθουν) die übrigen Aeonen, den Urheber ihres Samens zu sehen und die anfangslose Wurzel zu erforschen. Aber der allerletzte und jüngste Sprößling der Zwölfheit, die Sophia, sprang empor und geriet in ein Pathos ohne die Umarmung ihres Gemahls Theletos. Dieses Pathos nahm seinen Ausgang in den Aeonen um den *Nous* und die *Aletheia*, kam aber zur Aeüßerung in dieser Abgeirrten, der Sophia, unter dem Vorwand der Liebe, obwohl es in Wirklichkeit *Hybris* (τόλμη) war, da sie mit dem Vater keine Gemeinschaft besaß wie der *Nous*; es war nichts anderes als das Suchen nach dem Vater, indem sie seine Größe begreifen (καταλαβεῖν) wollte. Das konnte sie aber nicht, weil sie sich an Unmögliches gemacht hatte, und sie geriet wegen der Tiefe des Abgrundes und der Unergründlichkeit des Vaters und ihrer Liebe (στοργή) zu ihm in große Not, und weil sie immer vorwärts strebte, so wäre sie schließlich wohl von seiner Süßigkeit verschlungen und in das unbestimmte Sein aufgelöst worden, wenn sie nicht auf die Kraft gestoßen wäre, die das All befestigt und außerhalb der unaussprechlichen Größe bewacht. Diese Kraft nennen sie den *Horos*.» In der ursprünglichen Fassung wurde noch erzählt, wie der *Horos* die Sophia aus dem Pleroma entfernt.⁵

Auf dem Hintergrund der zitierten Stellen Philos wird es

⁴ Daß und inwieweit bei Irenäus die Lehre Valentins vorliegt, habe ich in meinem Aufsatz «The original doctrine of Valentine», *Vigiliae Christianae*, I, 1, p. 43 sqq. zu zeigen versucht.

⁵ Auch der *Horos* bei Valentin stammt aus Philo; vgl. *Quis rerum divinarum heres sit* 42 sqq.: διαζευχθέντα ὁρω μέσωσ παγέντι κτλ. Das ist auch für *Acta Joh.* 97 von Bedeutung. Daß ursprünglich nur von *einer* Sophia die Rede war, glaube ich in meinem in Anm. 4 genannten Aufsatz bewiesen zu haben; das erhellt auch aus der zitierten Stelle des Didymus, S. 431.

nun besser möglich sein, festzustellen, was Valentin eigentlich sagen will. Es handelt sich bei ihm, der beinahe allgemein als Platoniker betrachtet wird und in der Tat viel von Plato gelernt hat, um nichts weniger als um eine Absage an den Platonismus im Sinne des «*ratio omnia vincit*». Das καταλαβεῖν, von dem er spricht und das er verurteilt, ist das vernünftige Erfassen Gottes, das den Griechen jenes Zeitalters so teuer war; die σπογγή oder die vermeintliche ἀγάπη der Sophia ist, wie die Stelle aus «*De opificio mundi*» zeigt, der platonische Eros.

Wo Philo aber einfach von einer «Begierde zu begreifen» (ῥιλιόμενος καταλαβεῖν) oder auch von ἕμερος καὶ πόθος spricht, da hat Valentin eine feinsinnige Unterscheidung gemacht, nämlich zwischen ὁρμή und πάθος. Aus dem Texte, den wir zitiert haben, und der ja auf jeden Fall von einer späteren Generation überarbeitet worden ist, geht das nicht ohne weiteres hervor, aber die ursprüngliche Fassung läßt sich leicht herstellen, wenn man, wie notwendig, die stoische Auffassung vom Pathos hineinbezieht. Das stille Verlangen der übrigen Aeonen wird sonstwo als ein natürlicher Trieb (φυσικὴ αἰῶνος ὁρμή, *Iren. I, 2, 4*) charakterisiert: allen Aeonen *und allen geistlichen Menschen* ist das Verlangen nach Gott eigen.

Man hat nun, soweit ich weiß, bisher noch nicht beachtet, daß diese Vorstellung den stoischen Begriff des Pathos als eine ὁρμή πλεονάζουσα voraussetzt.⁶

Nach stoischer Auffassung war die ὁρμή an sich natürlich und vernünftig; wenn sie aber die gezogenen Schranken überschritt und zum Pathos wurde, so ist sie als böse zu betrachten. In diesem Schema hat Valentin nun über das Gottesverlangen gesprochen: die übrigen Aeonen kennen es als ὁρμή, bei der Sophia ist es aber zum hybriden Pathos geworden. Das läßt sich etwa mit folgenden Worten wiedergeben: das Verlangen nach Gott, bzw. der religiöse Trieb, ist an sich nicht böse, wenn es auf die Offenbarung Gottes warten kann; das Böse findet aber seinen Ursprung nicht so sehr in der Sinnlichkeit (τὸ ὑλικόν) oder im Moralischen (τὸ ψυχικόν), wohl aber

⁶ Ausführlicheres darüber in meinem Aufsatz: «*Le baptême dans l'inscription de Flavia Sophé*», der demnächst in den *Vigiliae Christianae* erscheinen wird.

in den tiefsten Lagen der menschlichen Persönlichkeit, eben im menschlichen Selbst, und ist als eine hybride Perversion des religiösen Triebes zu betrachten. Das eigentlich Böse ist der Versuch, das Unerkennbare zu verstehen.⁷ Denn Gott ist unbegreiflich, und zwar selbst nach der Offenbarung. Das wird besonders klar aus einer Stelle, wo beschrieben wird, wie Christus, oder in ursprünglicher Fassung der Heilige Geist, den Aeonen nach dem Falle der Sophia die Offenbarung mitteilt: «Er lehrte sie, sich mit den Schranken ihres Wissens vom Ungewordenen zu begnügen, und offenbarte ihnen die Gnosis des Vaters, daß Er unfaßbar und unbegreiflich sei und daß es nicht möglich sei, Ihn zu schauen oder zu hören außerhalb dessen, daß Er durch den eingeborenen Sohn allein erkannt werde» (Iren. I, 2, 5). Mit anderen Worten: es wird geoffenbart, daß Gott ist, *nicht wie er ist* (man vergleiche oben Philo).

So ist diese Lehre Valentins unter anderem eine Kritik des religiösen Rationalismus. Und gerade dieser Aspekt seiner Lehre ist aufschlußreich für das Verhältnis der Gnosis zum Griechentum. Von Hellenisierung des Christentums kann hier keine Rede sein: Valentin hat sich ganz für die Offenbarung entschieden und meint, daß das erotische Pathos eines vernünftigen Aufstieges und eines Aufgehens in Gott zum Absturz führt.⁸ Das ist durchaus unhellenisch empfunden. Es scheint also, daß man, wenigstens in dieser Hinsicht, besser von einer Christianisierung des Hellenismus reden kann. Valentin hat vieles von Plato und noch mehr vom Mittelplatonismus

⁷ Die Frage nach dem Ursprung des Bösen war den Valentinianern wichtig; vgl. den Flora-Brief des Ptolemäus VII, 8 in meiner Ausgabe: *La lettre de Ptolémée à Flora*, Collection des sources chrétiennes, Editions du Cerf, Paris 1949.

⁸ Die Apologeten waren bekanntlich ganz anders eingestellt. Minucius Felix glaubt sogar, daß die drei Religionen des Volkes, der Dichter und der Philosophen übereinstimmend an *einen* Gott glauben. Das ist Wiedergabe einer mittelstoischen Anschauung, die bei Dio Chrysostomos, Or. XII, und bei Sextus Empiricus, Adv. mathematicos IX, bewahrt ist (die Belegstellen in meinem Kommentar zu Minucius Felix, Leiden 1949). Das beliebte Thema «*anima naturaliter christiana*» ist ohne die stoische, insbes. Posidonische Theorie eines natürlichen Urmonotheismus, der in den positiven Religionen mehr oder weniger bewahrt ist, kaum zu verstehen und als *Fremdkörper im Christentum* zu betrachten.

übernommen, um seine Erfahrungen in einer gebildeten Weise zum Ausdruck zu bringen; aber am entscheidenden Punkte steht er doch auf der anderen Seite.

Zusatz. Es scheint mir nicht ohne Bedeutung, daß Augustin die Beschreibung seines Gotteserlebnisses mit folgenden Worten endet: *et reverberasti infirmitatem aspectus mei r a d i a n s in me vehementer, et contremui a m o r e et h o r r o r e* (Conf. VII, 16). Ich behalte mir vor, anderswo darauf näher einzugehen. Vorerst sei hier auf Synesius, Hymn. 1 v. 118 sqq. (Ausgabe von Terzaghi, Rom 1939, p. 10) hingewiesen: τίνος ὄμμα σοφόν, / τίνος ὄμμα πολύ, / ταῖς σαῖς στεροπαῖς / ἀνακοπτόμενον, / οὐ καταμύσει; Diese Stelle liefert ja überhaupt eine schöne Parallele zum Erlebnis des Valentin.⁹

Leiden.

Gilles Quispel.

Der antimontanistische Anonymus des Eusebius.

In den Kapiteln 16 und 17 des 5. Buches seiner Kirchengeschichte bringt Eusebius insgesamt 10 Exzerpte von sehr unterschiedlicher Länge aus einer im übrigen verschollenen Schrift eines von ihm namentlich nicht genannten Antimontanisten. Was sie bieten, ist dazu angetan, im Leser das Gefühl des Bedauerns über den Verlust dieser offensichtlich wertvollen und ergiebigen Quelle zur Geschichte der kataphrygischen Häresie wachzurufen. So wenig die auf uns gekommenen Fragmente und die erläuternden Bemerkungen des Eusebius genügen, um auch nur einigermaßen den äußeren Umfang jenes Werkes zu bestimmen, so liegt doch dessen Struktur klar zutage. Es war in drei Bücher (συγγράμματα) gegliedert; das erste dürfte nach einleitenden Bemerkungen über Veranlassung und Entstehung der Schrift vornehmlich die Anfänge der montanistischen Bewegung geschildert haben, während das zweite und dritte neben einer Darstellung des weiteren Verlaufs derselben in erster Linie grundsätzliche Erörterungen

⁹ Vielleicht muß dazu eine Aussage des Damascius einbezogen werden, auf die Willy Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft* 18 (1942) Heft 1 p. 17, aufmerksam macht (vgl. denselben, *Porphyrios und Augustin*, ebd. 10 [1933] Heft 1).