

# Der dreiteilige Traktat von Nag Hammadi

Autor(en): **Luz, Ulrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **33 (1977)**

Heft 6

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878522>

## **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.

## Der dreiteilige Traktat von Nag Hammadi

Vor zwanzig Jahren ist der erste Band der Textedition des sogenannten Codex Jung (Nag hammadi Cod. I) in einer Prachtausgabe mit Fotografien, koptischem Text, Einführungen, papyrologisch-linguistischem und theologischem Kommentar mitsamt einer Übersetzung ins Französische, Englische und Deutsche erschienen<sup>1</sup>. Weitere Bände folgten in Abständen<sup>2</sup>. Aber noch immer war der grösste Teil des Codex, nämlich der umfangreiche sogenannte «Traktat über die drei Naturen», der die Seiten 51–140 umfasst, nicht publiziert. Nachdem sich die vorangehenden Schriften, der gnostische Jakobusbrief, das Evangelium der Wahrheit und der paulinisierte kurze Traktat über die Auferstehung als für den Neutestamentler und den Patristiker gleicherweise interessant erwiesen haben, konnte man auf die Publikation des Restes gespannt sein.

Dass der *Tractatus tripartitus* in verhältnismässig kurzem Abstand nach dem zuletzt publizierten Jakobusbrief veröffentlicht wurde, ist dem verdienten Herausgaberteam zu danken<sup>3</sup>. Die Veröffentlichung erfolgte in zwei Teilen, wiederum im bekannten Stil der Prachtausgaben des Codex Jung<sup>4</sup>. Sie zeigt deutlich, dass der durch zwei Neueinsätze in drei Teile zerfallende Traktat ein einziges, in sich geschlossenes Werk ist: Es entsprechen sich zwei Hauptteile, von der oberen (51–104) und der untern Welt (108–140) handelnd. Dazwischen finden wir ein kurzes Interludium über die Erschaffung des Menschen (104–108). Am Schluss des dreigeteilten Traktats befindet sich noch – vielleicht um noch vorhandenen Raum zu füllen – der nur zum Teil erhaltene Text eines gnostischen «Gebets des Apostels Paulus» (143 f.) mit deutlichen Reminiscenzen an paulinische Briefe; hier handelt es sich um eine separate kleine Schrift.

Der Traktat selbst entpuppt sich nicht nur vom Umfang, sondern auch vom Inhalt her als eine der gewichtigsten gnostischen Schriften. Vom Aufbau her ist er den *Excerpta ex Theodoto*, der Quelle des Irenäus (I, 1–8) oder dem Ägypterevangelium verwandt. Inhaltlich weisen ihn die Herausgeber vermutlich mit Recht der westlichen Schule der Valentinianer zu: die grössten Affinitäten finden sich zu Herakleon und Ptolemäus, sodann zu den *Excerpta aus Theodot*, dem Referat des

<sup>1</sup> M. Malinine, H. C. Puech & G. Quispel, *Evangelium Veritatis* (1956); Supplement (1961).

<sup>2</sup> M. Malinine, H. C. Puech, G. Quispel, W. Till, R. McL. Wilson & J. Zandee, *De Resurrectione. Epistula ad Rheginum* (1963); M. Malinine, H. C. Puech, G. Quispel, W. Till, R. Kasser, R. McL. Wilson & J. Zandee, *Epistula Iacobi apocrypha* (1968).

<sup>3</sup> R. Kasser, M. Malinine, H. C. Puech, G. Quispel, J. Zandee, W. Vycichl & R. McL. Wilson, *Tractatus tripartitus*, 1–2 (1973–75).

<sup>4</sup> Das Lamento über den Preis dieser Prachtausgaben, das angesichts der umfangreichen beiden Schlussbände berechtigterweise anzustimmen wäre, sei ersetzt durch eine dringende Bitte an Verlag und Herausgeber: Die Texte verdienen es, bald in Gestalt einer zweisprachigen Studienausgabe ohne Kommentar, etwa in der Art der im Verlag E. J. Brill 1959 erschienenen zweisprachigen Ausgabe des Thomasevangeliums (ed. A. Guillaumont, H. C. Puech, G. Quispel, W. Till und Yassah abd al Masih), für einen weitem Interessentenkreis und den akademischen Unterricht zugänglich gemacht zu werden.

Irenäus 1, 1–8, zu Marcus Magus und zum Evangelium Veritatis, in einem weitem Sinn ferner zum – vermutlich älteren – Apocryphon Johannis und dem Philippusevangelium. Die Parallelen sind in dem bewusst knapp gehaltenen Kommentar zusammengestellt. Der koptische Text des Traktates selber erweist sich als ausgesprochen schwierig. Die Eigenschaft der koptischen Sprache, syntaktische Beziehungen oftmals unklar zu lassen, und die Eigenart des Traktates, seine Gedanken für die Kenner des Systems nur anzudeuten und nicht auszuführen, wirken zusammen, so dass Übersetzung und Verständnis des Traktates vor schwierigste Aufgaben stellt. Vieles ist kaum deutbar. Von den Übersetzungsproblemen geben die sehr häufigen Differenzen zwischen der französischen, der deutschen und der englischen Übersetzung eine Ahnung. Dem Leser sei empfohlen, mit der vergleichsweise lesbarsten englischen Übersetzung sich einen ersten Einstieg zu verschaffen. Zur Kontrolle möge dann die sehr präzise französische Übersetzung dienen. Die deutsche Übersetzung ist oft in sprachlich ungeschickter Weise überwörtlich und nach meinen Erfahrungen manchmal schwerer verständlich als der koptische Text selbst.

Die folgende Präsentation des Traktates dient der Einführung und folgt an den meisten Stellen der Interpretation der Herausgeber. Eigene Vorschläge können nicht ausführlich begründet werden. Sie hebt ausserdem heraus, was für den Neutestamentler im Tractatus von Bedeutung ist.

### 1.

*De Supernis* (51, 1–104, 3). Der erste Teil des Traktats beginnt – in einem grossangelegten Entwurf *via negationis* – mit dem unaussprechlichen und unerkennbaren Vater des Alls (51, 1–55, 35). Auffällig ist das Fehlen eines weiblichen Partners: Dieser, bei den Valentinianern sonst die Charis oder die Sigē (Schweigen), ist hier kein göttliches Wesen, sondern eine Eigenschaft. Dasselbe gilt übrigens für fast alle Äonen (73, 10); der Traktat ist, wie das Evangelium der Wahrheit, verhältnismässig unmythologisch bzw. setzt Mythologie voraus und arbeitet ihren existentialen Sinn heraus. Ein gutes Beispiel dafür ist das «Schweigen»<sup>2</sup>: Statt eines weiblichen Partners des Urvaters Sigē weiss der Traktat, dass für die zum Vater eingegangenen Pneumatiker «kein Wort, kein Wissen, kein Gedanke, keine Erleuchtung» nötig ist, denn «alle Dinge sind Licht im Äon des Schweigens» (124, 17–25). Der Vater selbst erzeugt sich als eingeborener Sohn (55, 35–57, 32); dem heiligen Kuss des Vaters und des Sohnes entspringt die himmlische Kirche gleichsam als dritte Person der «Urtrinität» (57, 33–59, 7), herausgehobener als in irgendeinem andern valentinianischen System.

Ein langer Abschnitt über die Emanation der Äonen (59, 8–75, 13) macht deutlich, dass die Äonen himmlische Prototypen der Pneumatiker sind: Sie unterscheiden sich vom Vater durch ihre Vielheit und partizipieren nicht direkt an seiner Vollkommenheit, ja sie wissen um die Existenz des Vaters, nicht aber kennen sie sein Wesen (65, 15–17). Ihrer «Kälte» (72, 20) hilft der Geist auf durch die Offenbarung des unnennbaren Vaters. Dennoch sind sie mit dem Vater wesenseins, wie

eine Quelle, die sich in Flüsse und Seen ergießt, wie eine Wurzel mit ihren Zweigen und Ästen, wie ein Leib mit seinen Gliedern (74, 5–18). Neutestamentliche Ekklesiologie wird hier in die himmlische Welt projiziert. Auffällig ist, dass der Verfasser kein System von Äonen entwirft: er kennt keine Reihen, keine Syzygien, keine festgelegte Zahl von Äonen. Es mag sein, dass er solche Spekulationen voraussetzt; jedenfalls ist ihm nicht dies wichtig, sondern die im Gegenüber zum dritten Teil des Traktats dann deutlich werdende Entsprechung der Äonen und der Pneumatiker, d. h. der existentielle Sinn der Äonenlehre, die zugleich die himmlische Wurzel des Irdischen sichert.

Es folgen dann Andeutungen über den Fall des letzten Logos (75, 13–78, 26). Logos ist dabei, wie bei Marcus Magus, ein allgemeiner term für «Äon»; der Name «Sophia» oder «Achamoth» fehlt. Dieser Äon will den Vater in seinem Wesen erkennen; beim Erblicken seines Lichtes stürzt er in Zweifel, und «sein Männliches» verlässt ihn. Eigentümlich ist, dass die gute Absicht dieses Äons stark hervorgehoben wird (76, 2 ff.): alles, was geschah, geschah durch den Willen des Vaters und stand im Dienste seiner göttlichen *oikonomía*. *Oikonomía* (vgl. Eph. 1, 10) ist in unserm Traktat mehr als in irgendeinem andern valentinianischen System ein Schlüsselterminus; die Verbindungen zwischen Irenäus und den Valentinianern sind im Blick darauf einer Untersuchung wert. Der seines Männlichen entblösste Äon ist Ursache des Entstehens der verschiedenen himmlischen Geschöpfe: Es entstehen zunächst aus seinem Stolz und seinem leeren Denken die Prototypen der Hyliker (78, 27–81, 19), durch Herrschsucht gekennzeichnet: Kämpfer, Krieger, Unruhestifter, Selbstmächtige, Ungehorsame, Ehrgeizige (80, 5–9). 81, 19–85, 22 beschreibt die auch aus dem Apokryphon Johannis bekannte Bekehrung des gefallenen Äons: Aus der Kraft der Umkehr (*metánoia*) und des Gebets entsteht die Erinnerung (*anámnēsis*) an den himmlischen Ursprung: die daraus entstehenden Mächte der Erinnerung und des Gebets, die Urbilder der Psychiker, stehen im Kampf mit den schattenhaften Mächten der «Ähnlichkeit», den aus den Passionen des gefallenen Äons entstandenen Urbildern der Hyliker.

Auf die Busse des gefallenen Äons folgt seine Erlösung, bewirkt durch den Sohn (85, 22–90, 13). Der «Sohn» ist die Frucht aller Äonen, die aufgrund der Fürbitte des «Männlichen» des gefallenen Äons den Vater um Hilfe bitten. In seinen Händen ist die *oikonomía* des All. Sie zielt auf Vermittlung von «Kenntnis» des Vaters, denn darin bestand ja das Defizit auch der Äonen, dass sie keine Wesenserkenntnis des Vaters hatten. So lautet der zentrale christologische Satz über den Sohn: «Er ist die Erkenntnis des Vaters, dessen Wille es war, dass man ihn erkenne» (87, 15–17). Sein zentraler Titel lautet «Sohn», daneben heisst er auch *sōtēr* «Erlöser», *eudokētós* (Mark. 1, 11) «Geliebter» (ebd.), Paraklet, Christus, Licht, Kleid des Mangelhaften (87, 1–11). Gegenüber den beiden «Ordnungen» des gefallenen Äons geschieht die Offenbarung des Sohns sehr verschieden: Die Kinder der «Erinnerung», also die Pistiker, sind die «Kleinen»<sup>5</sup>, die keine volle

<sup>5</sup> Vgl. Matth. 10, 42; 18, 6. 10. 14; Mark. 9, 42; Luk. 17, 2. Der terminus «Kleine» findet sich auch in der Petrusapokalypse NHC VII pss. als Bezeichnung der Gläubigen. Diese könnte aus Rom stammen (Hermas: VII, 78, 18), also aus der Nachbarschaft unseres Traktats.

Erkenntnis haben: Sie heissen den Erlöser willkommen, haben eine *gnómē* und eine *homología* (89, 8–20). Die Kinder der «Ähnlichkeit» aber, d. h. die Urbilder der Hyliker, die nur schattenhaft der obern Welt gleichen, fallen in die Unwissenheit, die «äussere Finsternis» (Matth. 8, 12 etc.).

Der gefallene Logos kehrt nach seiner Erlösung ins Pleroma zurück und lässt den «Gedanken des Stolzes zurück». Als Erlöser schafft er «lebende Bilder der lebenden Formen», d. h. die Urbilder der Pneumatiker (90, 14–95, 39)<sup>6</sup> nach dem Bild der himmlischen Äonen, die ihn erlösten. Die Vorstellung des Autors ist offenbar, dass die Urbilder der Pneumatiker «Samen» ohne eigene Existenz (91, 32 f.) sind, die dann die irdisch-leiblichen Pneumatiker «vollkommen» (92, 3) machen sollten. Ausführlich und mit zahlreichen biblischen Assoziationen handelt der Text vom «Gedanken» des erlösten Logos, der «Äon», «Ort», «Synagoge der Rettung», «Braut», *apothékē*, «Königreich», «Freude des Herrn» (Matth. 25, 21. 23), «Gedanke der Freiheit» genannt wird. Dieser Äon ist nicht mit den beiden «Ordnungen» der Psychiker und Hyliker zu verwechseln; er ist über ihnen (93, 15 ff.) und bildet die wahre Kirche (94, 21). In zwei Gedankengängen (93, 29–94, 23; 94, 23–95, 39) handelt der Verfasser vom Unterschied zwischen dem Sohn, der Abbild der Unteilbarkeit und Einheit des Vaters ist (94, 29 ff.), und den übrigen Pneumatikern, die an der Vielheit der Äonen partizipieren. Der schwierige Text von Tafel 95 scheint anzudeuten, dass die Pneumatiker «in die Leidenschaften» (95, 2) kommen um der *oikonomía* willen: sie werden als «Samen» beim Kommen des Erlösers in irdische Menschen ausgesät, zu deren Errettung (95, 34 ff.). Nun kann der Verfasser zusammenfassend von den zukünftigen Wohnorten der drei Klassen von Menschen (95, 39–99, 4) sprechen: Weder kommen die Psychiker mit den Pneumatikern zusammen (97, 16 ff.), denn nur jene sind ausserhalb der Grenzen des Pleromas gefallen, noch die Hyliker mit den Psychikern. Wir lernen einige neue Termini kennen: die Psychiker sind die Mittleren, Rechten, Feurigen; die Hyliker die Linken, die Finsternis, die Letzten. Eigentümlich ist das Spiel mit dem Bildgedanken von Gen. 1, 26, der durch alle drei Klassen sich durchhält: Die Pneumatiker sind *eikōn*, die Psychiker «Abbild», die Hyliker «Ähnlichkeit»<sup>7</sup>. Der erste Teil des Traktates schliesst im Zusammenhang mit den Hylikern mit Ausführungen über den Demiurgen und seine Archonten (99, 4–104, 3), von denen vorher nur andeutungsweise die Rede war. Auffällig ist die positive Gestaltung des Demiurgen, der zwar unwissend ist, aber dennoch im Rahmen der *oikonomía* und getrieben vom Geist waltet. Zu seinem Bereich gehörten das Gesetz, Lohn und Strafe, das irdische Paradies und Königreich, ja auch die Prophetie. Obwohl er den Geist und den Vater nicht kennt, spricht auch er Geistiges als Instrument des himmlischen Geistes<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Die Gliederung und die Deutung dieses schwierigen Abschnitts unterscheidet sich vom Vorschlag der Herausgeber in Bd. 1, S. 51 ff.

<sup>7</sup> Die griechischen Termini sind leider nicht mehr sicher zu ermitteln. Die Herausgeber schlagen vor: *eikōn*, *kath' homoiōsin*, *kat' eikōna* (Bd. 1, S. 380).

<sup>8</sup> Damit ist eine theologische Begründung für die differenzierte Gesetzeslehre des aus derselben Schule stammenden Briefs des Ptolemäus an Flora gegeben.

## 2.

*De creatione hominis* (104, 4–108, 12). Der zweite, kurze Teil des Traktates enthält eine Schilderung der Schöpfung des Menschen nach Gen. 1–3. Gegenüber andern gnostischen Texten ist anzumerken, dass die Exegese nicht den Charakter einer Protestexegese des Alten Testaments hat: Der Demiurg und die obere Welt stehen sich nicht feindlich gegenüber, sondern durch den Demiurg wirkt der Logos gemäss der *oikonomía*. Nach bewährtem gnostischem Muster wird aber dennoch dem Pneumatiker in Gen. 2, 7 der Pneumasame eingepflanzt<sup>9</sup>, während der Demiurg nur über das Hylische und das Psychische verfügt. Die übrigen Menschen aber sind ein «gemischtes Erzeugnis» nur aus Materie und Seele, mit der Möglichkeit, sich für das Eine oder das Andere zu entscheiden. In der Sündenfallgeschichte verkörpert die Schlange nicht, wie z. B. bei den Ophiten, die himmlische Welt, sondern die böse Begierde. Kurz, der Verfasser liest das A.T. nicht in antijüdischer Frontstellung, wie etwa die sethianische Adamapokalypse, «gegen den Strich», sondern er vertieft die ihm vorgegebene *christliche* Auslegung der Genesis – Röm. 5, 12–14 wird angeführt (108, 5 ff.) – mit Hilfe vorgegebener gnostischer Schöpfungsgedanken.

## 3.

*Das Heil in der irdischen Geschichte* (108, 13–140, 25). In einem ersten Abschnitt des dritten Teils spricht der Verfasser vom Auftreten der Hyliker und Psychiker in der Geschichte (108, 13–114, 5). Für den christlich-valentinianischen Verfasser ist charakteristisch, dass es vor dem Auftreten Jesu, der der erste Pneumatiker in der Geschichte ist, nur Hyliker und Psychiker gibt. Die Hyliker sind repräsentiert durch die griechischen Philosophen<sup>10</sup> (109, 3 ff.), die der Verfasser kurz nach einzelnen Schulen charakterisiert. Dass die Gedanken der *sophoi* unter «Griechen und Barbaren» (vgl. 1. Kor. 1, 18 ff.) dem Stolz, der Illusion (*phantasia*) und dem Abfall entspringen, zeigt sich daran, dass weder in der Philosophie noch in Rhetorik, Medizin, Musik, Physik ihre Aussagen übereinstimmen. Die Psychiker, die sich für die Gerechtigkeit wie die Ungerechtigkeit entscheiden können,

<sup>9</sup> Warum eigentlich? Pneumatiker gibt es sonst in diesem System vor Christus nicht. Es liegt hier ein traditionelles gnostisches Element vor.

<sup>10</sup> Genannt werden unter dem Generalnenner der Frage nach der *arché* Stoiker, Epikuräer, Deterministen (Astrologen?; vgl. Bd. 2, S. 203) und Platoniker. Ihr Denken erreicht nur die *stoicheía*. Eine direkte Auseinandersetzung mit antiker Philosophie verrät diese Aufzählung nicht, sondern nur sehr oberflächliche Information. Dies zeigt sich daran, dass die Stoiker vermutlich zweimal aufgezählt werden (109, 7 ff. und 18 ff.), und an den merkwürdigen Deterministen. Eine ähnliche, negative Bewertung der Philosophie finden wir im Reginusbrief NHC I, 43, 25 ff. Clemens kennt diese Position (Strom. 1, 80, 5); vgl. Bd. 2, S. 204. Die Stelle macht deutlich, wie problematisch Harnacks Charakterisierung der Gnosis als akute Hellenisierung des Christentums ist. Vielmehr sind die christlichen Gnostiker in ihrer Bewertung der griechischen Philosophie ähnlich gespalten wie die grosskirchlichen Christen; unser Traktat urteilt hier bedeutend negativer als z. B. der zeitlich und geographisch benachbarte Justin.

sind in den alttestamentlichen Gerechten und Propheten als ihren besten Vertretern repräsentiert (111, 6 ff.). Ebenso wie der Demiurg den Typus des Vaters bewahrt (111, 3 f.), so sind die Propheten einig im Bekenntnis und in der Hoffnung auf den kommenden himmlischen Erlöser. Der Verfasser kann über sie sehr positiv sprechen: Ihr Gedanke ist «ein Same der Erlösung», obwohl sie nur Christus in seiner Leiblichkeit und in seinem zukünftigen Leiden, nicht dagegen seine himmlische Herkunft (Präexistenz) erkennen können. Interessant ist, dass für den (christlichen) Verfasser die Religion der «Hebräer» in den Propheten ihren Höhepunkt erreicht, während er vom «Gesetz» und der Schrift (113, 4 f.) vor allem betont, dass sie Anlass vielfältiger Auslegung und Ausgangspunkt verschiedenster jüdischer «Sekten» gewesen seien (112, 19 ff.)<sup>11</sup>.

In den Ausführungen über das Kommen des Erlösers und der Pneumatiker (114, 5–118, 14) betont der Verfasser mit kräftigen Worten die Inkarnation: «Der Heiland nahm Fleisch» (114, 9 f.); «alle die Organe des Zum-Leben (bíos)-Kommens wurden sein, mit deren Hilfe er herunterstieg» (114, 19 ff.). «Er wurde empfangen und geboren als Kind mit Leib (!) und Seele» (115, 9 ff.). Der Verfasser ist also innerhalb der valentinianischen Schule pointierter Verfechter einer Inkarnationstheologie (vgl. *Iren. Haer.* 1, 7, 2). Jesus – der psychische Jesus – ist der erste Erlöste, denn auf ihn stieg zuerst der himmlische Logos herab (117, 8 ff.; 125, 5 ff.; vgl. *Mark.* 1, 9–11). Er unterscheidet sich aber von den übrigen Pneumatikern durch seine Sündlosigkeit (115, 15 ff.), da sie, entsprechend dem Heilsplan Gottes, auch an der Leidenschaft Anteil bekamen (116, 21 ff.), denn sie repräsentieren nicht die himmlische Einheit des Vaters, sondern die Vielheit der Äonen. So hat «der Wille alles (auch die Pneumatiker) unter die Sünde verschlossen, so dass durch diesen Willen er sich über alles erbarme und sie gerettet würden. Denn ein Einziger wurde bestellt, das Leben zu geben, alle andern bedürfen der Rettung» (117, 3 ff.; vgl. *Röm.* 5, 15; 11, 32). Erlösung beschreibt der Verfasser gut gnostisch als Befreiung aus der Natur der Sklaverei (117, 34 f.) und Wissen der Wahrheit (117, 13 f.). Interessant sind die Ansätze zu einer Differenzierung innerhalb der Jünger (der Pneumatiker?): Es gibt solche, die der Belehrung und der «Heilung» bedürftig sind, während andere, die Apostel und Evangelisten, ihren Ursprung in der Bitte um «Heilung» haben (116, 7 ff.).

Der folgende Abschnitt schildert die drei Gruppen von Menschen ähnlich wie Irenäus, *Haer.* 1, 7 (118, 14–122, 27). Die Pneumatiker gesellen sich zum Erlöser, ihrem Haupt, als sein Leib (118, 28 ff.; 122, 12 ff.) und als die Kirche. Die Hyliker leben in vollständiger Finsternis und Entfremdung vom Herrn. Am ausführlichsten (119, 21–122, 1) handelt der Verfasser von den Psychikern, die freie Entscheidung zum Guten oder Bösen haben. Zu ihnen gehören diejenigen, die sich zum Herrn bekehren, entsprechend der Verheissung nicht fern der Hoffnung leben, sich de-

<sup>11</sup> Genannt werden in 112, 22 ff.: Monotheisten, Polytheisten (!), Gott als Schöpfer nur des Guten, Gott als Schöpfer des Guten und des Bösen (vgl. Qumran), Gott als direkter Schöpfer, Gott als Schöpfer durch Engel. Die Aufzählung zeigt, dass der Verfasser keine direkte Kenntnis des Judentums hat und sich nur an der für Gnostiker entscheidenden Schöpfungsproblematik orientiert.

mütigen, bekennen «was der Kirche gefällt» (121, 31). Zu ihnen gehören aber auch, die dauernd von Machtbegierde besessen sind und die mithelfen, den Herrn zu töten, indem sie sagten: «Wir werden die Herrscher des Alls sein, wenn der getötet werden kann, der zum König des Alls proklamiert wurde» (vgl. Mark. 12, 7). Zu den Psychikern gehören Engel und Menschen, Propheten, Gläubige und Jesumörder. Die Guten unter ihnen werden «auf alle Fälle» (pántōs) gerettet (119, 33); sie nehmen den Platz derer, die sich im Brautgemach freuen, ein, aber sie sind nicht die Braut selbst, sondern werden im «Äon der Abbilder» getrennt vom Pleroma wohnen (122, 19–27). Der Traktat macht deutlich, wie das valentinische Interesse an der Mittelgruppe der «Psychiker» das schroffe dualistische gnostische Gegenüber von Himmels- und Finsternismenschen durchlöchert: Zwischen den Hylikern und den sich gegen den Offenbarer wendenden Pistikern besteht kaum mehr ein Unterschied, während trotz seines positiven Interesses an den sich bekehrenden Psychikern ein anthropologisch substantieller und an den meisten Stellen auch ein relativer Unterschied in der Seligkeit zwischen ihnen und den Pneumatikern, die die wahre Kirche bilden, bleibt. Diese bleiben aber in der sichtbaren Kirche verwurzelt, sind ebenso wie die Psychiker der Belehrung bedürftig und wachsen erst zur wahren Erkenntnis.

Der folgende Abschnitt 122, 28–127, 24 ist nicht übersichtlich gegliedert. Mehrere Themen stehen im Vordergrund: Noch einmal geht der Traktat auf das Werk des Erlösers ein, dessen Alleinwirksamkeit betont wird: Er ist das All, die Pneumatiker seine Glieder (127, 33 ff.); er ist die Rückkehr, der Weg zum unbegreifbaren Vater (123, 31 f.; vgl. Joh. 14, 6), aber als Mensch ist er selbst der erste Erlöste. Das führt zu tiefen Überlegungen über Gottes Heilsplan: Der Vater gibt auch den Sohn und die Pneumatiker in die Unvollkommenheit, damit die Wesenserkenntnis über ihn entstehe und die anfänglich unbewusste Harmonie des Pleromas bewusst werde. So ist der Vater zugleich Grund der Unwissenheit und Geber der Erkenntnis: In unbegreiflicher Weisheit hat er die Wesenserkenntnis bis zum Ende aufbewahrt, damit das All sich abmühe auf der Suche nach ihm und so den Vater begreife, «den niemand durch seine eigene Weisheit (sophía) und Macht gefunden hat» (126, 13 ff.). Die ganze, auch für den Gnostiker unbegreifliche Heilsveranstaltung zielt also, wie der zugrundeliegende paulinische Gedanke 1. Kor. 1, 18 ff., auf den absoluten Primat der Gnade. Ausdruck und Inbegriff dieser Erlösung ist die Taufe (127, 25–130, 3), das «Kleid derer, die es nicht ausziehen», die «Bekräftigung der Wahrheit», das «Schweigen», das «Brautgemach», das «Licht, das nicht sinkt», das «ewige Leben», das «Selbstseiende». Die Taufe ist die kirchliche auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, mit der sonst den Psychikern vorbehaltenen homología und dem Glauben ohne Zweifel. So ist es nicht verwunderlich, dass der Verfasser noch einmal auf das künftige Schicksal der Psychiker zu reden kommt (130, 3–134, 26). Der Abschnitt ist eigenartig; zum Teil steht er in direktem Widerspruch zu früher Gesagtem<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> In 132, 10 ist vom Heil für die (mit Materie) vermischten Psychiker ebenso die Rede wie für die unvermischten; anders 120, 21.

Hier wird den Psychikern uneingeschränkt – zum Teil im Anschluss an kirchlich-vulgäre Gnadenlehre: als Lohn für ihre guten Werke (131, 28 f.) – das Heil zugesprochen. Mitnichten ist angedeutet<sup>13</sup>, dass der Aufenthaltsort der Psychiker ein anderer sein wird als der der Pneumatiker: «Denn als wir (!) das Reich in Christus bekannten, wurden sie befreit von aller Vielheit, Ungleichheit und Wechsel. Denn das Ende wird ein eines und einziges Wesen bekommen, wie der Anfang einer ist. Es wird der Ort sein, wo 'nicht männlich noch weiblich, nicht Sklave noch Freier, nicht Beschneidung noch Unbeschnittenheit, nicht Engel noch Mensch sein wird, sondern Christus alles in allem'» (132, 16–28; Gal. 3, 28; Kol. 3, 11). Die Psychiker werden mehr und mehr durch die Natur sehen und den Zustand der Abhängigkeit des Glaubens vom Wort (der Bibel? der Kirche?) überwinden (133, 1 ff.). Wenn diese Interpretationen des Hauptgedankens des allerdings schwierigen Textes richtig sind, so fallen hier die Schranken zwischen Gnostikern und Psychikern am Ende zugunsten der grossen Einheit, die allein dem Anfang entspricht.

Der Schluss des Traktats ist stark verdorben und im Gedankengang und Inhalt nur teilweise erkennbar. Ein kürzerer Abschnitt scheint von den Engeln zu handeln, denen Christus nach seiner Erhöhung erscheint (134, 27–136, 9); er ist leider kaum sicher deutbar. Der Schluss (136, 10–140, 25; viel davon ist zerstört) handelt von der Seligkeit der Erwählten und der Vernichtung der Hyliker im Eschaton und führt hin zu einer grossen Schlussdoxologie, die sichert, dass es sich bei den folgenden noch erhaltenen zwei Seiten 143 und 144 um die Reste einer selbständigen kurzen Schrift handelt.

\*

Die Schrift ist bedeutsam, weil sie ein so fortgeschrittenes Stadium des *Christianisierungsprozesses* des Gnostizismus darstellt, dass die klassischen Grundelemente des Gnostizismus aufgesogen zu werden drohen. Der klassische Dualismus des Gnostizismus wird zu einem Typ des Monismus, der im Gedanken der göttlichen *oikonomía* seinen prägnantesten Ausdruck findet. Die Welt ist nicht mehr abgründig böse, sondern unwissend durchdrungen vom guten Gott. Die Grenze des Gnostizismus zeigt sich, wenn der Verfasser öfters die Notwendigkeit und Nützlichkeit selbst der Materie für den göttlichen Heilsplan herausstellt (z. B. 118, 11 ff.) und den Fehltritt des dem Pleroma entfallenden Logos als gute und im Rahmen göttlichen Heilsplans liegende Handlung rechtfertigt (76, 2 ff.). Die Grenze des Gnostizismus ist m. E. auch dort erreicht, wo der Verfasser die Schranken zwischen «wesenhaften» Pneumatikern und den aus der Umkehr, dem Gebet und der Hoffnung lebenden Psychikern – gewiss nicht ohne Selbstwidersprüche – abzubauen beginnt: Der schroffe anthropologisch-ontologische Dualismus wird wenigstens ansatzweise durchbrochen und in der Breite des Entscheidungsspielraums des «Psychischen» aufgehoben. Eine – gnostisch gesehen – Extremposition ist auch dort erreicht, wo der prinzipielle Unterschied der «unvermischten» Gläu-

<sup>13</sup> Gegen die Herausgeber, Bd. 2, S. 26 f. Die einzige Differenzierung deutet in diesem Abschnitt 134, 20 an: Die Psychiker haben ihre «Namen» nur geliehen.

bigen des Alten Testaments und ihrer Erkenntnis gegenüber aller profanen Philosophie herausgestellt wird, nicht trotz, sondern gerade wegen ihres Bezugs auf den Demiurgen (110, 33 ff.). Zu diesem auffälligen Gesamtbild gehört auch, dass die Mythologumena, an denen die Kirchenväter ihre Polemik gegen die «absurde» Gnosis weithin aufhängen, in dieser Schrift, wie auch in den andern Schriften unseres Codex, so stark zurücktreten, dass deutlich wird, dass nicht die mythischen Gestalten, sondern ihr Existenzsinn für diese Gnostiker entscheidend war<sup>14</sup>. Dann aber wird die Darstellung der himmlischen Welt zu einem mythologischen Ausdruck des Wissens darum, dass die Gnade auf keinen Fall menschlich denkbar und Gott auf keinen Fall für menschliche Weisheit erfassbar ist.

Christianisierung des Gnostizismus – ist das möglich? Treffen wir hier einen Gnostizismus, der nicht nur einige äusserliche christliche Etiketten sich zu eigen gemacht hat, sondern vom Zentrum des christlichen Glaubens durchlebt ist? Sind die schroffen Urteile der Kirchenväter angesichts dieses Christentums in gnostischem Gewande noch voll aufrechtzuerhalten?

*Ulrich Luz, Göttingen*

<sup>14</sup> J. Zandee stellt fest, dass der Verfasser den valentinianischen Mythos nicht nur entmythologisiere, sondern ihm an einigen Punkten auch stillschweigend opponiere, Bd. 1, S. 369.