

*Studien zur redaktionellen Gestaltung des Sonderguts in der Schrift  
,Widerlegung aller Häresien‘  
unter besonderer Berücksichtigung der Darstellung der sog.  
,Peraten‘*

Inauguraldissertation  
zur Erlangung der Doktorwürde der Theologie  
der Katholisch-Theologischen Fakultät  
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

**vorgelegt von**  
**Dipl. Theol. Sebastian Hanstein**  
**aus Köln**

Bonn 2020

Erstgutachter: Prof. Dr. Clemens Scholten

Zweitgutachter: Prof. Dr. Christian Hornung

Tag der mündlichen Prüfung: 10. März 2020

<b>1</b>	<b>Einleitung</b> .....	<b>8</b>
1.1	Einleitung, Thesen, Methode .....	8
1.2	Zur Forschungsgeschichte .....	10
1.2.1	Zu Aspekten der Ref. ....	10
1.2.2	Zu den sog. Peraten .....	14
<b>2</b>	<b>Die Schrift ‚Widerlegung aller Häresien‘</b> .....	<b>18</b>
2.1	Einleitungsfragen .....	18
2.1.1	Textüberlieferung .....	18
2.1.2	Ort und Zeit der Abfassung .....	19
2.1.3	Der Verfasser der Ref. ....	20
2.1.3.1	Die Hippolyt-Theorie .....	20
2.1.3.2	Position der vorliegenden Untersuchung .....	25
2.1.4	Die Gattung der Schrift .....	31
2.1.4.1	Textstruktur .....	31
2.1.4.2	Gattung .....	34
2.1.5	Die Adressaten der Ref. ....	37
2.1.5.1	Heiden und Christen als Adressaten .....	37
2.1.5.2	Schulbetrieb als Ort der Adressatenwerbung und -belehrung .....	41
2.1.6	Das Anliegen der Ref. ....	46
2.2	Die Arbeitsmethode des Verfassers .....	50
2.2.1	Zur Arbeitsweise kaiserzeitlicher Autoren .....	51
2.2.2	Das redaktionelle Vorgehen des Verfassers der Ref. ....	55
2.2.3	Vom Verfasser in den Büchern Ref. 5-9 verwendete Quellen .....	60
<b>3</b>	<b>Besprechung ausgewählter Einheiten der Ref.</b> .....	<b>64</b>
3.1	Die Einheit über die sog. Naassener .....	65
3.1.1	Struktur der Einheit über die sog. Naassener .....	69
3.1.2	Durchgang durch die Einheit über die sog. Naassener .....	70
3.1.2.1	Einleitung zu Buch 5 und zur Einheit über die sog. Naassener (Ref. 5,6,1-5,6,4a). ....	70
3.1.2.2	‚Kephalaiā‘ genannte Mitteilung von Hauptlehren (Ref. 5,6,4b-7) .....	73
3.1.2.3	Zwischenrede des Verfassers (Ref. 5,7,1-2) .....	75
3.1.2.4	Stück zur Illustration der Ableitungsthese (Ref. 5,7,3-6) .....	76
3.1.2.5	Ein Stück aus einem κατ’ Αἰγυπτίους genannten Evangelium (Ref. 5,7,7-10) .....	77

3.1.2.6	Stück über Mysterien: Adonis-Attis (Ref. 5,7,11-15).....	79
3.1.2.7	Zitat aus Röm 1,27 nebst Erklärungen zu ‚sex. Enthaltbarkeit‘ (Ref. 5,7,16-19) ..	80
3.1.2.8	Zitat aus einem κατὰ Θωμᾶν genannten Evangelium (Ref. 5,7,20-22a).....	80
3.1.2.9	Stück über Isis-Osiris-Mysterien; biblische Zusammenhänge (Ref. 5,7,22b-25) ....	82
3.1.2.10	Stück auf der Grundlage einer Priapos-Vorlage (Ref. 5,7,27-28).....	83
3.1.2.11	Stück aus einer Homerallegorese (Ref. 5,7,29-37) .....	84
3.1.2.12	Ein Stück über ‚geistige Schöpfung‘ (Ref. 5,7,39-41).....	88
3.1.2.13	Zwischenrede des Verfassers (Ref. 5,8,1).....	90
3.1.2.14	Exeget. Lehrstück mit Einschüben aus einer weiteren Vorlage (Ref. 5,8,2-9,4).	91
3.1.2.15	Stück aus der sog. Apophasis Megale (Ref. 5,9,5-6) .....	98
3.1.2.16	Zwischenrede des Verfassers (Ref. 5,9,7).....	99
3.1.2.17	Hymnische Stücke (u.a. ‚Attishymnus‘) (Ref. 5,9,8-9) .....	100
3.1.2.18	Zwischenrede des Verfassers (Ref. 5,9,10-11a).....	101
3.1.2.19	Hervorhebung der Bedeutung der Schlange (Ref. 5,9,11b-14a) .....	101
3.1.2.20	Exegesestück über die Paradiesflüsse (Ref. 5,9,14b-22) .....	102
3.1.2.21	Zwischenrede des Verfassers (Ref. 5,10,1).....	104
3.1.2.22	Zitat aus einem ‚Psalm‘ genannten Stück (Ref. 5,10,2).....	105
3.1.2.23	Redaktionelle Überleitung zur Einheit über die sog. Peraten (Ref. 5,11,1).....	106
3.1.3	Vorläufiger Ertrag .....	106
3.2	Die Einheit über die sog. Sethianer .....	109
3.2.1	Struktur der Einheit über die sog. Sethianer .....	109
3.2.2	Durchgang durch die Einheit über die sog. Sethianer .....	111
3.2.2.1	Einleitung (Ref. 5,19,1).....	111
3.2.2.2	Ausführungen des Verfassers über Prinzipien (Ref. 5,19,1b-2a).....	112
3.2.2.3	Die spezifisch ‚sethianischen‘ Prinzipien (Ref. 5,19,2b-7).....	112
3.2.2.4	Ausführungen zu ‚μίξις‘ und ‚συνδρομή‘ (Ref. 5,19,8-10) .....	113
3.2.2.5	Ausführungen zu Kosmogonie, Anthropogonie, Soteriologie (Ref. 5,19,11-17) ..	114
3.2.2.6	Ausführungen zur Herabkunft des Wortes (Ref. 5,19,18-21) .....	115
3.2.2.7	Zwischenbemerkung des Verfassers, Ableitungsthese 1 (Ref. 5,20,1a) .....	116
3.2.2.8	Ausführungen zu einer Dreiprinzipienlehre (Ref. 5,20,1b-3) .....	116
3.2.2.9	Zwischenbemerkung des Verfassers, Ableitungsthese 2 (Ref. 5,20,4-5a).....	117
3.2.2.10	Material zur Illustration der behaupteten Abhängigkeit (Ref. 5,20,5b-8a).....	118
3.2.2.11	Bezugnahme auf Homer (Ref. 5,20,8b-10) .....	119
3.2.2.12	Zäsur durch Zwischenbemerkung (Ref. 5,21,1).....	119
3.2.2.13	Allgemeine Ausführungen des Verfassers (Ref. 5,21,1b-9a).....	119

3.2.2.14	Stück über einen Brunnen im persischen Ampe (Ref. 5,21,9b-12).....	121
3.2.2.15	Redaktionelle Überleitung zur Einheit über die Lehren Justins (Ref. 5,22,1) ...	121
3.2.3	Vorläufiger Ertrag .....	122
3.3	Die Einheit über Justin, den Gnostiker.....	124
3.3.1	Struktur der Einheit .....	124
3.3.2	Durchgang durch die Einheit über Justin .....	126
3.3.2.1	Einleitende Ausführungen zu Grundlagen und Methode Justins (Ref. 5,23,1-3) ..	126
3.3.2.2	Einleitung (2) Ausführungen zum ‚Schwur‘ Justins (Ref. 5,24,1-2a) .....	127
3.3.2.3	Überleitung zum Buch ‚Baruch‘, Leitmotiv (Ref. 5,24,2b-3).....	128
3.3.2.4	Stück zur Illustration der Ableitungsthese (Ref. 5,25,1-4a).....	129
3.3.2.5	Auszug aus dem ‚Buch Baruch‘ (Ref. 5,26,1-32a) .....	131
3.3.2.6	Identifizierung des ‚Guten‘ mit Priapos (Ref. 5,26,32b-33) .....	136
3.3.2.7	Weitere Identifizierungen mit Figuren der Mythologie (Ref. 5,26,34-37) .....	137
3.3.2.8	Ausführungen zum ‚Schwur‘ und praktischen Konsequenzen (Ref. 5,27,1-5a)....	138
3.3.2.9	Ausleitung, Überleitung zu Simon (Ref. 5,27,5b-5,28,1) .....	140
3.3.3	Vorläufiger Ertrag .....	142
3.4	Die Einheit über die sog. Doketen (Ref. 8,8,3-8,11,2).....	143
3.4.1	Struktur der Einheit über die sog. Doketen .....	143
3.4.2	Durchgang durch die Einheit über die sog. Doketen .....	144
3.4.2.1	Einleitung (Ref. 8,8,1-2) .....	144
3.4.2.2	Stück über den als Samenkorn verstandenen ersten Gott (Ref. 8,8,3).....	145
3.4.2.3	Fortsetzung: Entfaltung der Äonen aus dem Samenkorn (Ref. 8,8,4-8,9,2a) .....	146
3.4.2.4	Fortsetzung: Schaffung eines vermittelnden Erlösers aus Maria (Ref. 8,9,2b-3a)	147
3.4.2.5	Fortsetzung: Kosmogonie (Ref. 8,9,3b-5).....	148
3.4.2.6	Fortsetzung: Der Herrscher des Kosmos, ein feuriger Gott (Ref. 8,9,6-8) .....	148
3.4.2.7	Fortsetzung: Der Zustand der Seelen im Kosmos (Ref. 8,10,1-2a) .....	149
3.4.2.8	Fortsetzung: Die Befreiung der Seelen durch den Erlöser (Ref. 8,10,2b-5) .....	150
3.4.2.9	Fortsetzung: Inkarnation des Erlösers (Ref. 8,10,6-8a) .....	151
3.4.2.10	Ausführungen zum ‚doketischen‘ Verständnis der Erlösung (Ref. 8,10,8b-11)	153
3.4.2.11	Ausleitung, Ableitungsthese Überleitung zu Monoimos (Ref. 8,11,1-2).....	154
3.4.3	Vorläufiger Ertrag .....	155
3.5	Die Einheit über Monoimos, den Araber (Ref. 8,11,2-8,15,3) .....	156
3.5.1	Struktur der Einheit über Monoimos.....	156
3.5.2	Durchgang durch die Einheit über Monoimos .....	157
3.5.2.1	Ausführungen zum Mensch (Anthroposlehre) (Ref. 8,12,1-4) .....	157

3.5.2.2	Ausführungen zum Punkt-Motiv (Ref. 8,12,5-13,4).....	158
3.5.2.3	Ausführungen zum Punkt-Motiv bzw. Kosmogonie (Ref. 8,14,1-2).....	160
3.5.2.4	Biblische Allegoresen (Ref. 8,14,3-5).....	161
3.5.2.5	Biblische Allegorese (Passa) (Ref. 8,14,6-8a) .....	162
3.5.2.6	Allgemeine Ausführungen, Ableitungsthese (Ref. 8,14,8-9).....	162
3.5.2.7	Auszug aus ‚Brief an Theophrast‘ (Ref. 8,15,1-2).....	165
3.5.2.8	Ausleitung, Ableitungsthese, Überleitung (zu ‚den Übrigen‘) (Ref. 8,15,3).....	165
3.5.3	Vorläufiger Ertrag .....	166
3.6	Die Einheit über Simon und die Simonianer.....	167
3.6.1	Struktur der Einheit über Simon und die Simonianer .....	168
3.6.2	Durchgang durch die Einheit über Simon und die Simonianer.....	170
3.6.2.1	Redakt. Überleitung in Buch 6 und spez. Einleitung, Ableitungsthese (Ref. 6,7,1) 170	
3.6.2.2	Illustration der Ableitungsthese (Ref. 6,7,2-6,9,2).....	171
3.6.2.3	Exegese von Gen 1-3; Feuer als ‚unendliches Prinzip‘ (Ref. 6,9,3-6,12,1a).....	173
3.6.2.4	Ein kosmogonisch-anthropogonisches Stück (Ref. 6,12,1b-4).....	177
3.6.2.5	Fortsetzung: Die Syzygie Nous und Epinoia (Ref. 6,13,1-6,14,2).....	178
3.6.2.6	Fortsetzung: Der Geist über den Wassern (Ref. 6,14,3-6,14,5a) .....	179
3.6.2.7	Fortsetzung: Anthropogonie (Ref. 6,14,5b-6).....	180
3.6.2.8	Fortsetzung: Allegorese des Paradieses, des Pentateuch (Ref. 6,14,7-6,16,6).....	182
3.6.2.9	Fortsetzung: Das unsterbliche ‚Merkmal‘ im Menschen (Ref. 6,17,1-3) .....	184
3.6.2.10	Wiederaufnahme eines Stücks über ‚Feuer‘ und ‚Weltenbaum‘ (Ref. 6,17,4-7).....	184
3.6.2.11	Zwischenbemerkung des Verfassers (Ref. 6,18,1).....	185
3.6.2.12	Probe aus der sog. ‚Apophysis Megale‘ (Ref.6,18,2-7) .....	186
3.6.2.13	Ausführungen zu Simon und Helena (Simonmythos) (Ref. 6,19,1-8).....	189
3.6.2.14	Ausführungen zu ‚Simonianischen Ritualen‘ (Ref. 6,20,1-2).....	190
3.6.2.15	Ausführungen zum Tod Simons, Überleitung (Ref. 6,20,3-4).....	191
3.6.3	Vorläufiger Ertrag .....	191
<b>4</b>	<b>Die ‚peratische Häresie‘ .....</b>	<b>194</b>
4.1	Struktur der Einheit über die sog. Peraten.....	195
4.2	Durchgang durch die Einheit über die sog. Peraten .....	198
4.2.1	Einleitung, allgemeine redaktionelle Einführung (Ref. 5,12,1a) .....	198
4.2.2	Skizze einer (Drei-)Prinzipienlehre (Ref. 5,12,1b-3).....	200
4.2.3	Skizze einer gnostischen Anthropologie und Soteriologie (Ref. 5,12,4-7).....	207

4.2.4	Redaktioneller Übergang; Ableitungsthese (Ref. 5,13,1a) .....	215
4.2.5	Material zur Illustration der Ableitungsthese (Ref. 5,13,1b-12) .....	216
4.2.5.1	Teilung des Universums (Ref. 5,13,1b-2) .....	216
4.2.5.2	Astrol. Skizze, zumeist Sext. Emp. math. 5,5-11 entnommen (Ref. 5,13,3-9a) ....	218
4.2.5.3	Redaktioneller Einschub (Ref. 5,13,9b) .....	222
4.2.5.4	Weiterführung der astrol. Skizze (Ref. 5,13,10-11) .....	225
4.2.6	Redaktioneller Übergang, Polemik (Ref. 5,13,12-13) .....	226
4.2.7	Einleitung in ein Exzerpt aus der Schrift ‚Proastier bis zum Äther‘ (Ref. 5,14,1a)	232
4.2.8	Exzerpt aus der Schrift ‚Proastier bis zum Äther‘ (Ref. 5,14,1b-10) .....	235
4.2.8.1	Selbstvorstellung, Mitteilung über die untersten Kräfte .....	236
4.2.8.2	Mitteilung über aus den untersten Kräften abgeleitete Kräfte .....	244
4.2.8.3	Die zwölfkantige Pyramide, ihr Wächter und dessen Toparchie .....	247
4.2.8.4	Die Verwalter der Winde und Stunden .....	249
4.2.8.5	Die rechte und linke Kraft .....	253
4.2.8.6	Die Kräfte des Schicksals (Moiren) und der Schönheit .....	258
4.2.8.7	Zwischenbewertung der Schrift ‚Proastier bis zum Äther‘ .....	262
4.2.9	Redaktioneller Übergang, Polemik, Referenzen (Ref. 5,14,10b-5,15,1) .....	263
4.2.10	Erklärende Ausführungen des Verfassers .....	265
4.2.10.1	Ausführungen über Astrologie (Ref. 5,15,2-5) .....	266
4.2.10.2	Weitere erklärende Ausführungen des Verfassers (Ref. 5,16,1-4a) .....	270
4.2.11	Allegorische Stücke .....	278
4.2.11.1	Allegorische Erklärung des Exodusgeschehens (Ref. 5,16,4b-8a) .....	280
4.2.11.2	Fortsetzung: Identifizierung der Schlange (Ref. 5,16,8b-13) .....	287
4.2.11.3	Fortsetzung unter Einbeziehung verschiedener Schriftzitate (Ref. 5,16,11-13)	293
4.2.11.4	Erweiterung der Schlangenallegorese um eine Aratosallegorese (Ref. 5,16,14-16)	297
4.2.11.5	Zwischenbewertung .....	301
4.2.12	Redaktioneller Übergang: Polemik, Ableitungsthese (Ref. 5,17,1a) .....	301
4.2.13	Skizze einer weiteren Prinzipienlehre (Ref. 5,17,1b-2) .....	302
4.2.14	Skizze einer weiteren gnostischen Anthropologie und Soteriologie (Ref. 5,17,3-10)	305
4.2.15	Erweiterung des Materials, Beispiele aus Naturkunde u. Anatomie (Ref. 5,17,9-12)	309
4.2.16	Übergang zur nächsten Einheit, Polemik (Ref. 5,17,13-5,18,1) .....	312
<b>5</b>	<b>Fazit .....</b>	<b>314</b>

<b>6</b>	<b>Literaturverzeichnis.....</b>	<b>324</b>
6.1	Quellen .....	324
6.2	Sekundärliteratur .....	350



# 1 Einleitung

## 1.1 Einleitung, Thesen, Methode

In nur wenigen anderen Schriften des 2. und 3. Jahrhunderts lässt sich die Auseinandersetzung um das rechte Verhältnis zwischen christlicher Lehre und paganem Erbe aus so großer Nähe studieren, wie in der ‚Widerlegung aller Häresien‘ (= Ref.). Mit ihr grenzt sich ihr heute unbekannter Verfasser nicht nur von der antiken Ideengeschichte, der Philosophie, Astrologie, Astronomie, Magie und Frömmigkeit ab, bei deren Anhängern er zugleich für das Christentum als bessere Alternative wirbt. Er bemüht sich auch innerhalb der christlichen Gemeinde um die – theologisch gesprochen – Rettung der Seelen derer, die sich den ‚falschen Christen‘ angeschlossen haben oder Gefahr laufen, dies zu tun. Als solche versteht der Verfasser der Ref. all diejenigen, die sich bemühen, das pagane Erbe in den Kategorien des Christentums auseinanderzusetzen. Dies bleibe, so gibt der Verfasser zu verstehen, kein hermeneutischer Vorgang. Vielmehr würden in Konventikeln pagane Mysterien gefeiert, die Lehren der Philosophen pervertiert oder Astrologie betrieben. „Wandelt nicht auf den Pfaden der Heiden!“ ruft er programmatisch den Anhängern und Interessierten dieser Gruppen zu<sup>1</sup>.

Zu diesen zählt der Verfasser auch die in der vorliegenden Arbeit besonders in den Blick genommenen sog. Peraten. Die unter diesem Namen zusammengeführten Lehren wurden nur in der Ref. dargelegt. Die Auseinandersetzung mit ihnen erfolgt im Kontext der ‚Entlarvung‘ einer Reihe von weiteren Häresien, die ebenfalls ausschließlich in der Ref. überliefert wurden. Jede dieser Häresien weist ein bei allen Gemeinsamkeiten auch ein eigenständiges Gepräge auf. Dieses ist vor allem durch einen Eigennamen, bestimmte Lehren, die die Gruppe von anderen unterscheidet sowie einer jeder Häresie beigegebenen Ableitung aus einer Philosophie oder Spielart der Scharlatanerie wie den Mysterienkulten, Magie, Zahlenwertdeuterei oder – im Falle der sog. Peraten – der Astrologie gekennzeichnet.

Im Einzelnen wird in der vorliegenden Arbeit für die Plausibilität einer Reihe von Thesen geworben: Es wird argumentiert, dass der Verfasser der Ref. ein namentlich heute unbekannter stadtrömischer Christ war, der im ersten Drittel des dritten Jahrhunderts wahrscheinlich als Lehrer gewirkt hat. Ferner, dass die Ref. die Gattungsmerkmale eines *logos protreptikos* aufweist und die Schrift daher als Werbeschrift für die christliche Philosophie

---

<sup>1</sup> Ref. 5,23,1 (198 MARCOVICH).

aufzufassen ist. Die literarische Struktur dieses *logos protreptikos* ist durch eine dreiteilige Gliederung gekennzeichnet: einer Widerlegung der Lehren der Mitbewerber folgt die Darstellung der eigenen Lehre und der abschließenden Aufforderung, eine Entscheidung zu treffen. Die Widerlegung der Häretiker ist Teil der Widerlegung aller Mitbewerber um die Gunst des Publikums. Der Verfasser hat seine Informationen über die Häretiker und deren Lehren zum einen aus der antihäretischen Schrift des Irenäus, zum andern aus einer Reihe von Vorlagen, aus denen der Verfasser literarisch, bzw. redaktionell Material neu zusammengestellt hat. Die Zusammenstellung erfolgte nicht zum Zwecke der Fälschung von Nachrichten über nur ihm bekannte Sekten, sondern aus didaktischen Gründen zur besseren Illustrierung der Ableitungsthesen, die Mitbewerber diskreditieren sollten, die sich, wie der Verfasser hervorhebt, als Christen bezeichnen. Die Geschichtlichkeit der im Sondergut aufgeführten Häresien und Häretiker wird – mit Ausnahme von Justin – bestritten<sup>2</sup>; die im Übrigen aufgeführten Naassener, Sethianer, Doketen und der Häretiker Monoimos lassen sich mit größerer Wahrscheinlichkeit als Produkte der redaktionellen Arbeit des Verfassers der Ref. verstehen. Das gilt auch für die Einheit über die sog. Peraten. Diese hat der Verfasser aus Material komponiert, das er aus verschiedenen Quellen, u.a. Sextus Empiricus, einer gnostischen Exegeseschrift, einer Aratosallegorese, einer valentinianischen (oder simonianischen) Anatomieallegorese und einem Zitat aus einer Schrift ‚Proastier bis zum Äther‘ gewonnen hat. Die Einheit dient dem Verfasser vor allem zur Illustrierung der These, dass die Häretiker ihre Lehren nicht nur aus den Mysterienkulten, der Zahlenwertspekulation oder Magie bezogen hätten, sondern auch aus der Astrologie.

Methodisch geht die Beschäftigung mit der Ref. als literarischem Text sinnvollerweise der Besprechung der unter dem Namen der sog. Peraten zusammengeführten Lehren voraus. Letztere kann erst im Anschluss an eine Untersuchung der Anlage des Werkes, seiner Gattung, Intention und seiner redaktionellen Prinzipien vorgenommen werden. Ein solcher Ansatz kann helfen, die vielfältigen Abhängigkeiten und Übereinstimmungen in Ausdruck, Thematik, Motivik und Gedankengang, die der Textabschnitt mit anderen Stücken der Ref. zu erhellen und so eine tragfähige Grundlage zur Bewertung der Qualität des Inhalts des Textabschnitts über die sog. Peraten zu gewinnen. Daher werden in Kapitel 2 zunächst die wichtigsten Einleitungsfragen behandelt, gefolgt von einer Analyse der Textabschnitte des Sonderguts (außer der Einheit über die sog. Peraten) sowie der Einheit über Simon Magus in Kapitel 3.

---

<sup>2</sup> Nicht bestritten wird hingegen die Authentizität der Vorlagen, aus denen der Verfasser geschöpft hat.

Erstere Analyse dient dazu, Einsichten über die vom Verfasser der Ref. angewandten Arbeitsmethode sowie der Strukturmerkmale der Einheiten zu gewinnen; die Analyse der Einheit über Simon Magus hingegen zur Überprüfung der Einsichten, da diese Einheit teilweise auf Iren. haer. beruht und somit Vorlage und Umgestaltung überprüft werden können. Im letzten Kapitel (4) kann schließlich die Einheit über die sog. Peraten besprochen werden. Auch hier steht die redaktionskritische Behandlung im Vordergrund. Motivgeschichtliche Zusammenhänge werden, wo möglich, aufgezeigt, ohne, dass eine vollständige inhaltliche Kommentierung erreicht werden soll. Eine Auswertung des Untersuchungsgegenstandes beschließt diese Arbeit.<sup>3</sup>

## 1.2 Zur Forschungsgeschichte

### 1.2.1 Zu Aspekten der Ref.

Die Forschung, die nach Auffindung und Publikation der Ref. Mitte der 1850er Jahre einsetzte, widmete sich, neben Einzeluntersuchungen zu den ‚Häresien‘, zwei übergeordneten Fragestellungen. Zum einen konzentrierte man sich auf die Erörterung der Frage nach der Verfasserschaft, zum andern auf die Diskussion des Quellenwerts insbesondere unter Berücksichtigung des Sonderguts.

Für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit ist die vorangegangene Auseinandersetzung über den Wert der in der Ref. versammelten Details von größerer Bedeutung:

Hilgenfeld, dessen These zweier Hippolyti<sup>4</sup> zu seiner Zeit keine größere Beachtung fand, notiert in seiner 1884 erschienenen Ketzergeschichte sowohl Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen der vermeintlichen Häresien untereinander, als auch mit den Berichten anderen Häresiographien zusammen, ohne diese einer

---

<sup>3</sup> Die Schrift wird durchgehend mit dem Sigel ‚Ref‘ abgekürzt. Statt von ‚Hippolyt‘ (mit Parenthese), ‚Ps.-Hippolyt‘ o.ä. zu sprechen und damit die Probleme, die mit diesem Namen verbunden sind, weiterzutradieren, wird allgemein vom ‚Verfasser der Ref.‘ gesprochen. Da angenommen wird, dass die im Sondergut auseinandergesetzten Häresien literarische Produkte des Verfassers der Ref. sind, wird in der vorliegenden Untersuchung vermieden, von ‚Berichten‘, ‚Referaten‘ u.ä. zu sprechen, da diese Bezeichnungen die Gegebenheiten nicht adäquat wiedergeben; stattdessen wird der Begriff ‚Einheit‘ gewählt, mit dem ein bestimmter Abschnitt innerhalb der Ref. bezeichnet werden kann, ohne dass suggeriert werden müsste, dass der Verfasser in ihm authentische Lehren historisch fassbarer Zirkel referiere. Ein ähnliches Problem ergibt sich aus den Bezeichnungen ‚Naassener‘, ‚Peraten‘ usw. Diese werden nachfolgend beibehalten, um keine unnötig umständlichen Formulierungen wählen zu müssen; Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass dort, wo sie verwendet werden, auf eine bestimmte Einheit (Peraten, peratisch etc. = Ref. 5,12-17) verwiesen wird, ohne, dass damit gesagt würde, dass Naassener, Peraten usw. eine historische Größe gewesen wären. Der Begriff ‚Gnosis‘ (‚gnostisch‘, ‚Gnostiker‘) bezieht sich auf die vom Verfasser der Ref. mit dieser Chiffre bezeichneten Größen. Eine positive Einordnung in die mit der Frage nach dem Wesen der Gnosis beschäftigte Forschung ist damit nicht verbunden. Im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung steht der Textabschnitt Ref. 5,12-17; die teilweise parallele Bezeugung der Stücke in Ref. 4,2 und Ref. 10,10 werden ggf. dort besprochen, wo sie im Hauptteil der Einheit Parallelen haben; nicht besprochen wird die Stelle in Theodoret, haer, da sie auf der Ref. fußt, ohne einen Mehrwert für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit zu liefern.

<sup>4</sup> HILGENFELD, Ketzergeschichte, unterscheidet zwischen Hippolyt I, der der Verfasser des Syntagma gewesen sei und Hippolyt II, dem Verfasser der Ref. Die beiden Hippolyti sind dabei nicht zwingend als zwei unterschiedliche Gestalten zu verstehen, sondern als gedankliche und redaktionelle Entwicklungsphasen derselben Person. Er strukturiert seine Untersuchungen durchgehend nach dem Gesichtspunkt der Neuheit, die Hippolyt II gegenüber Hippolyt I, dessen Kenntnisstand und Vorlagenumfang er ebenfalls nur rekonstruiert, in die jeweiligen ‚Referate‘ einführt.

kritischen Untersuchung zu unterziehen. Erst 1885 weist George Salmon explizit auf auffällige Übereinstimmungen in Ausdruck, Thematik, Motivik und Gedankengang ausdrücklich hin. Bereits Salmon stellt die Existenz, einiger der vom Verfasser („Hippolyt“) beschriebenen Häresien, in Frage. Zwar unterstellt er dem Verfasser keine Fälschungsabsicht, dafür stellt er umso mehr die Glaubwürdigkeit der (von Salmon angenommenen) Vorlage in Frage. Er nimmt an, dass die vorliegende Quelle bereits verarbeitet gewesen sei, zu dem der Verfasser der Ref. („Hippolyt“) weiteres Material gefügt habe: „I think the facts can only be explained by the supposition that, if chance brought one heretical work or two to the knowledge of Hippolytus, he set himself diligently to discover others for the purposes of exposure and refutation, and so became known as an ardent collector of such literature. And then the misgiving arises: collectors are sometimes imposed on by dealers“<sup>5</sup>. Salmon suggeriert, dass der Verfasser der Ref. auf die Fälschungen geschäftstüchtiger Buchhändler (oder: Häretiker<sup>6</sup>) reingefallen sein könnte, so bescheinigt er der Einheit über die sog. Doketen, dass diese „all the marks of being a very late manufacture“<sup>7</sup> besitze. Er listet in seinem Aufsatz eine Reihe von Beobachtungen, die z.T. (nahezu) wörtliche Übereinstimmungen, z.T. ähnliche Motive, Phrasen u.a. betreffen.

Noch im selben Jahr hat Adolf Harnack auf Salmon in einer kurzen Rezension zurückweisend geantwortet: „Die kühne Hypothese des Verf[asser]’s zu adoptieren, wird man einige Umstände machen. Je junger die Quellen sind, welche H[ippolyt] benutzt hat, um so weniger ist ein literarischer Zusammenhang zwischen ihnen auffallend. Zeugnisse, dass im dritten Jahrhundert gnostische Secten, resp[ektive] Schulen verschiedener Herkunft Verbindungen unter einander besessen haben, fehlen nicht ganz“<sup>8</sup>.

1890 hat Hans Stähelin die Frage zum Thema seiner Dissertation „Die Gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker“ gemacht. Im Anschluss an eine Übersicht über den *status quaestionis*, der die hier vorliegende Übersicht deutlich differenziert, macht sich Stähelin daran, das Sondergut („verdächtige Stücke“) in der Ref. zu isolieren, um in einem umfangreichen Teil die Stücke einander gegenüberzustellen. Dies mit dem Resultat, dass einige der Stücke größere Übereinstimmungen aufwiesen, als andere, „was im Grunde nicht befremdlich ist, da sie alle ja gnostische Häresien beschreiben“<sup>9</sup>. Die von ihm ‚Einzelberührungen‘ genannten Übereinstimmungen stammen seiner Meinung nach aus einer Hand, die aber nicht die des Verfassers der Ref. („Hippolyt“) sei<sup>10</sup>. Die von ihm zunächst in den Raum geführte Möglichkeit, dass die Übereinstimmungen dadurch zustande gekommen sein könnten, dass die Texte von einer Schule in die andere gereicht wurden, lehnt er dann aber ab, da er nur an einer Stelle eine (vermeintliche) Abschrift (aus der Apophasis Megale) in die Lehre einer Gruppe (der Naassener) nachweisen zu können glaubte<sup>11</sup>. Gegen die Möglichkeit freier Erfindung, wie sie Salmon suggeriert hatte, führt Stähelin an, dass ein solcher Erfinder über „genügend blühende Phantasie“<sup>12</sup> verfügt hätte haben müssen, diese hätten dem Verfasser der Ref. („Hippolyt“) zugespielt werden müssen, schließlich: „wie hätte sich Hippolyt so düpieren lassen können, der doch gewiss auch seine Gegner

---

<sup>5</sup> Vgl. SALMON, Cross-References, 391.

<sup>6</sup> SALMON, Cross-References, 402: „If we are to imagine heretic contemporary of Hippolytus forged books name of Basilides and others, still he was a man of much learning, and well-read in Gnostic theories; so that it may be expected that his fictions would have a certain basis of fact.“ Auch BOUSSET, Art. Gnosis, 48, lehnt die These, der Verfasser sei einem Fälscher in die Hände gefallen, ab: „Man müßte denn diesem Fälscher gnostischer Systeme eine unerhörte Phantasie zumuten.“ Er vermutet hingegen, dass ihm „ein einheitliches Werk vorlag und daß dieses Werk letztlich von einem gnostischen Literaten stammte, der die Literatur verwandter gnostischer Sekten sammelte und die einzelnen Stücke nach einer bestimmten Richtung hin retouchiert hat“ – dies womöglich sogar „in antihäretischer Überarbeitung“.

<sup>7</sup> SALMON, Cross-References, 400.

<sup>8</sup> HARNACK, in: Theologische Literaturzeitung 21 (1885), 507.

<sup>9</sup> STÄHELIN, Quellen, 103-104.

<sup>10</sup> STÄHELIN, Quellen, 104.

<sup>11</sup> STÄHELIN, Quellen, 105.

<sup>12</sup> STÄHELIN, Quellen, 105.

kannte, gegen die er schrieb, der sich sonst als ein wohlunterrichteter Manu zeigt“<sup>13</sup>? Zur Ehrenrettung Hippolyts konstruiert Stähelin – freilich ohne Anhaltspunkte – dass der Fälscher auch „die alten Formen dieser Systeme gekannt und in geschickter Weise bei seiner Fabrikation benützt“<sup>14</sup> hätte haben können und der Verfasser der Ref. durch die Vertrautheit mit den älteren Quellen für glaubhaft halten können. Abschließend: „Wir behaupten nun zwar nicht, dass die Hypothese von der teilweisen Erfindung dieser Schriftstücke zwingend sei (...) aber sie scheint uns trotzdem besser als andere die nicht wegzuleugnenden Schwierigkeiten zu heben“<sup>15</sup>. Die Stücke seien aber „bevor sie Hippolyt erhielt, in einer Hand vereinigt gewesen“<sup>16</sup>.

Eine andere Perspektive auf die Ref. bot 1975 Klaus Koschorke, der in seiner Examensarbeit „Hippolyt's [sic!] Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker“ die Schrift einer tendenzkritischen Analyse unterzogen hat. In ihr sieht er eine Voraussetzung zur Neubestimmung der Gnosis im Anschluss an die Funde der Schriften von Nag Hammadi sowie zum Verhältnis dieser Schriften zu den Informationen der Häresiographen<sup>17</sup>. Er geht nicht mehr, wie noch Salmon und Stähelin, von einem Fälscher aus, der dem vertrauensseligen Verfasser der Ref. („Hippolyt“) sein Material zugespielt habe, sondern stellt die Arbeitsmethode des Verfassers selbst in den Mittelpunkt. Koschorke stellt die These auf, dass der „Quellenwert zur Kenntnis der von ihm dargestellten gnostischen Gruppen (...) sehr viel niedriger und seine absichtliche Umgestaltung vorgegebener Nachrichten sehr viel weitreichender [sei], als weithin angenommen wird“, als Zeuge über das Erscheinungsbild jener gnostischen Gruppen, die in der Ref. beschrieben werden, falle die Schrift aus<sup>18</sup>. Er stützt sich auf drei Beobachtungen, nämlich, dass der materielle Gehalt stark von der Polemik abhängig sei, eine vom Verfasser der Ref. gewählte Darstellungsform, die auf das gnostische System zentriert sei, dominiere und keine eigene Kenntnis der vom Verfasser bekämpften Häresien nachzuweisen sei. Koschorke identifiziert eine vom Verfasser bewusst platzierte Depravationstruktur, deren Fluchtpunkt die Häresie der ‚Kallistianer‘ sei<sup>19</sup>. Zur Bekämpfung der Häretiker führe der Verfasser vor allem vor Augen, aus welchen Quellen diese ihre Lehren abgeleitet hätten. Bezüglich des von Salmon und Stähelin bearbeiteten Problems nimmt Koschorke an, dass sich „die Annahme einer wie auch immer gearteten einheitlichen Bearbeitung kaum“ vermeiden lasse<sup>20</sup>. Es lasse sich zwar vermuten, dass diese auf das Konto des Verfassers der Ref. zurückzuführen seien, „das lässt sich zwar in Einzelfällen vermuten, erklärt aber nicht das gesamte Phänomen“; gegen die Fälschungsthese Stähelins führt er die Existenz der (Stähelin noch nicht bekannten) Schrift Paraphr. Seem (NHC VII,1) an; gegen eine von Beyschlag<sup>21</sup> vorgeschlagene These einer vom Verfasser der Ref. verarbeiteten Quellensammlung, etwa nach Art der Excerpta ex Theodoto, „wären aber ebenfalls nur Teilaspekte unseres Problems geklärt“; zuletzt hält er es für denkbar, dass die

---

<sup>13</sup> STÄHELIN, Quellen, 106.

<sup>14</sup> STÄHELIN, Quellen, 106.

<sup>15</sup> STÄHELIN, Quellen, 107-108.

<sup>16</sup> STÄHELIN, Quellen, 108. Eine wenig beachtete, aber durchaus einleuchtende Erklärung der vielen Wiederholungen hat LEGGE 1921 in der Einleitung seiner Übersetzung der Ref. vorgebracht: „Again, there are repetitions in our text excusable in a lecturer who does not, if he is wise, expect his hearers to have at their fingers' ends all that he has said in former lectures, and who may even find that he can best root things in their memory by saying them over and over again; but quite unpardonable in a writer who can refer his readers more profitably to his former statements“ (S. 15).

<sup>17</sup> Vgl. KOSCHORKE, Ketzerbekämpfung, 1-2.

<sup>18</sup> KOSCHORKE, Ketzerbekämpfung, 4-5.

<sup>19</sup> KOSCHORKE, Ketzerbekämpfung, 6. Er greift damit eine bereits 1906 von D'ALÈS, *théologie*, 104.211, gemachte These wieder auf, von deren Richtigkeit sich (prinzipiell) auch VALLÉE, *polemics*, 45, überzeugt zeigt. Vallée konstatiert, dass die große Zeit, in der die Häretiker mit der Orthodoxie im Widerstreit gestanden hätte, zur Zeit der Abfassung der Ref. vorüber gewesen sei, die Häretiker „might eventually serve the author as a pretext to further his case and, possibly, to disqualify an enemy well within the church: Callistus and his group“ (S. 61). Er attestiert den Häresien eine neue Funktion: „heresies are already ancient, but they have cumulative aspect. Heresies of the past have become ‚classical‘ and continue to represent a permanent possibility in interpretation“ (S. 62).

<sup>20</sup> KOSCHORKE, Ketzerbekämpfung, 96.

<sup>21</sup> BEYSCHLAG, Rez. Frickel.

Redaktion durch eine gnostische Gruppe erfolgte: „Sollte es stimmen, dass das Quellenpaket – bei Streichung aller Eingriffe Hipp[olyt]s – in seiner jetzigen Form auf eine einheitliche gnostische Redaktion zurückgeht, so wäre einmal mehr erwiesen, wie windig die häresiologischen Rubrizierungen nach Einzelsekten sind“<sup>22</sup>.

Koschorke ist von den kurz zuvor veröffentlichten Studien Josef Frickels über die ‚Apophysis Megale‘ beeinflusst. Die Beobachtungen, die Salomon und Stählin gemacht hatten, weist Frickel mit Verweis auf de Faye<sup>23</sup> zurück, der hervorgehoben hatte, dass die vielen Übereinstimmungen, Dubletten usw. jeweils an einen neuen Kontext angepasst worden seien: „Jeder Schüler hat freilich seine Originalität, die eben darin besteht, die gleichen Grundvorstellungen in verschiedenen Systemen auszudrücken“<sup>24</sup>, daher seien die Zweifel unbegründet und die Hypothese einer „(auch nur teilweisen) Fälschung als Fehlspekulation anzusehen“<sup>25</sup>. Frickel untersucht zunächst die Arbeitsmethode des Verfassers der Ref., dies mit besonderer Aufmerksamkeit auf die von diesem verwendeten Formeln. Aus dem Vergleich der Stücke, die der Verfasser Irenäus entnommen hatte, schließt er, dass lange wörtliche Zitate ohne besondere Formeleinleitungen übernommen werden<sup>26</sup>, während ein eingeschobenes  $\phi\eta\sigma\iota\nu$  ein Anzeichen für eine Zusammenfassung sein könne<sup>27</sup>. Für problematische Stücke konstatiert er kurzerhand, diese Einleitungsformeln seien wohl in der (nun verlorgengegangenen) Vorlage selbst bereits enthalten gewesen<sup>28</sup>. Frickel erwartet in den Hauptberichten der Bücher 5-9 „ein vollständiges und genaues Bild der gnostischen Systeme. (...) Mit anderen Worten, wir müssen damit rechnen, dass die Hauptberichte, besonders die hier erstmals veröffentlichten neun grossen Systeme (...) weithin eine wörtliche Wiedergabe der Vorlagen sind“<sup>29</sup>. Nur die „Nachweise für die Entlehnungen aus der griechischen Philosophie [seien] in die Hauptberichte eigens eingefügt“ worden<sup>30</sup>. Die Methode Frickels, die in Vergleichen erhaltener Vorlagen, der Identifizierung von formelhafter Sprache und der Konstatierung bestimmter Annahmen als Gegebenheiten besteht, wendete er wenige Jahre später in seiner Untersuchung der Naassener neuerlich an<sup>31</sup>.

Zwischen den beiden Publikationen Frickels hat Luise Abramowski eine kleine Studie publiziert, in der sie nachzuweisen versucht, dass ein Redaktor in das Sondergut der Ref. eine Logotheologie eingetragen habe. Dieser habe gelehrt, dass alles durch den Logos Gottes entstanden sei, dem im Mund des Herren entstandenen Wort.

Zuletzt wurde der Themenkomplex um die Frage der mehrfachen Wiederaufnahme von Motiven, Schriftzitaten usw. von Clemens Scholten behandelt. Er referiert zunächst Problem und bisherige Lösungsvorschläge (freier, wechselseitiger Austausch; sekundäre Überarbeitung durch einen Redaktor;

---

<sup>22</sup> KOSCHORKE, Ketzerbekämpfung, 99-101.

<sup>23</sup> DE FAYE, Introduction, 86 (nicht eingesehen).

<sup>24</sup> FRICKEL, Apophasis, 18.

<sup>25</sup> FRICKEL, Apophasis, 20.

<sup>26</sup> FRICKEL, Apophasis, 37. Dieselbe Schlussfolgerung zieht Frickel auch aus dem Vergleich der Epitome in Ref. Buch 10 mit den zugehörigen Abschnitten in den Büchern 5-9, freilich mit der immerhin beachtenswerten Einschränkung, diese stimmten ‚zum größten Teil‘, unter Auslassung kleinerer Sätzchen und Hinzufügung neuen Materials überein (S. 46-47).

<sup>27</sup> FRICKEL, Apophasis, 31. Frickel konstatiert wiederholt, dass die Erkenntnis, dass Einleitungsformeln ein sicheres Kriterium für eine folgende wörtliche Wiedergabe der Quelle darstellten (vgl. z.B. S. 86); das schließt die Verwendung des  $\phi\eta\sigma\iota\nu$  mit ein, mit dem der Verfasser einen neuen Gedanken seiner Vorlage aufgreife, die Abfolge des Materials in der Vorlage bleibe hierbei unberührt (S. 92-95); Freilich: Wo seine Annahme nicht aufgeht, konstatiert Frickel, dass sich bereits in der Vorlage eine Raffung, eine Zusammenfassung o.ä. befunden haben müsse (z.B. S. 104).

<sup>28</sup> FRICKEL, Apophasis, 38.

<sup>29</sup> FRICKEL, Apophasis, 49. Der Schluss sei sogar zwingend, wenn man die Hauptberichte mit der Darstellung der Epitome einbeziehe (S. 50). Die Epitome identifiziert Frickel mit dem im Proöm erwähnten Syntagma (S. 54), die unabhängig von den Hauptberichten auf der Grundlage der Vorlagen abgefasst worden seien (S. 61).

<sup>30</sup> FRICKEL, Apophasis, 67.

<sup>31</sup> s. u. 3.1.

redaktionelle Bearbeitung durch den Verfasser der Ref.) und bespricht dann exemplarisch einige der zur Diskussion stehenden Aspekte, näherhin die naturkundlichen Vergleiche und exemplarische Bibeltexte (Eph 3,3-5; Joh 4,10.14), bevor er nach Abwägung der Möglichkeiten zu dem Schluss gelangt, dass es die einfachste Annahme ist, den Autor der Ref. für die Übereinstimmungen verantwortlich zu machen: „Die Vorlagen haben ihm inhaltliche und sprachliche Anregungen geliefert. Leserorientierte Ambitionen können mit in die Darstellung eingeflossen sein. (...) Die sprachlichen Kongruenzen und Kopien fast identischer kurzer Wortfolgen gehen wahrscheinlich sehr häufig auf den Autor selbst zurück“<sup>32</sup>.

### 1.2.2 Zu den sog. Peraten

Die erste und bisher umfangreichste Untersuchung<sup>33</sup> über die sog. Peraten und deren Lehre wurde 1861 von Rudolf Baxmann vorgelegt. Dieser bescheinigt – analog zu Salmon, der den Verfasser der Ref. ja ebenfalls in Schutz nehmen will – „einen starke[n] Zug des Verfassers nach objectiver Darstellung“ die er unter anderem mit der z.T. umfangreichen Zitierung der Werke des Irenäus und Josephus zu belegen versucht; Diese „bekundet (...) die Nüchternheit und das Streben nach historischer Objectivität, beweist aber auch, dass er von Manchem kaum Mehr gewusst haben mag, als er berichtet“<sup>34</sup>. Diesem Urteil folgend identifiziert Baxmann die Peraten als ‚Fraktion der Schlangenbrüder‘, die der Verfasser in Ref. Buch 5 versammelt habe, er fügt der Gruppe im Übrigen noch die Kainiten und Noachiten, die erst später, in Ref. 8,20 Erwähnung finden, hinzu. Verallgemeinernd statuiert er: „Es lässt sich nun nicht leugnen, daß viele Gedanken der Schlangenbrüder auch auf jüdischem, selbst orientalischem Gebiet möglich waren (...) auch der ägyptische Tierdienst ist zu betonen und seine Verbreitung nach Syrien. Indeß auch auf griechischem Boden steht die Schlange als Symbol des Guten und Bösen (...) Unser Bericht wird klar machen, wie viel Mehr aus hellenischer Quelle stammte, die ja freilich nach dem Orient und Ägypten zurückweisen mag“<sup>35</sup>. Die Bezeichnung ‚Peraten‘ deutet Baxmann, eine metaphysische Deutung ablehnend, als ‚Transzendente‘ im ethischen Sinn, als „Übergang aus dem Stand der Gebundenheit im Leibe in den Stand geistiger Freiheit“<sup>36</sup>. Einer unkommentierten Zusammenfassung der Hauptlinien der Inhalte, die Baxmann unkritisch als authentische Lehren versteht, schließt er *en passant* die nicht weiter ausgeführte Behauptung an, dass die in Ref. Buch 4 zitierte Aratosexegese „einer gnostischen, dort nicht genannten Sekte, offenbar den Peraten“, entstamme<sup>37</sup>. Gelegentlich macht Baxmann auf Ähnlichkeiten in der Pistis Sophia aufmerksam; nur selten kommentiert er inhaltlich, dann allerdings assoziierend-spekulativ.

Kurz zuvor hatte bereits Möller im Rahmen seiner Monographie über die Geschichte der Kosmologie über die Peraten gehandelt. Auch er paraphrasiert die in der Ref. gebotenen Details auf eine Ähnliches miteinander zu einem ihm stimmigen Gesamtbild verschränkenden Weise, ohne auf Unstimmigkeiten näher einzugehen. ‚Peraten‘ deutet Möller als die, die „durch die allgemeine Vergänglichkeit hindurchgehen können, über sie hinauskommen können“<sup>38</sup>. Die in der Einheit befindlichen Stücke aus

---

<sup>32</sup> SCHOLTEN, Quellen, 590.

<sup>33</sup> Den Aufsatz eine Untersuchung zu nennen, führt eigentlich zu weit. Baxmann paraphrasiert im Hauptteil die im Abschnitt behandelten Lehren, erweitert um Informationen aus der Einheit über die Naassener, der Pistis Sophia, Aratos und der anonymen Aratosexegese.

<sup>34</sup> BAXMANN, Peraten, 220. Konkret schlägt sich dies in einer beachtlichen Vertrauensseligkeit gegenüber den vielen Phrasen des Verfassers nieder, in denen jener z.B. andeutet, wenigstens aus vielem mitgeteilt zu haben (z.B. S. 235, es habe abgesehen von den ‚Proastiern‘ noch viele weitere Schriften gegeben).

<sup>35</sup> BAXMANN, Peraten, 233.

<sup>36</sup> BAXMANN, Peraten, 235.

<sup>37</sup> BAXMANN, Peraten, 237.

<sup>38</sup> MÖLLER, Kosmologie, 226.

einer Vorlage mit anatomischen Vergleichen deutet Möller im Kontext der Urmenschmythologie der vorausgegangenen Einheit über die sog. Naassener<sup>39</sup>.

Einer Reihe von Lexikonartikeln folgte der Darstellung in Ref. 5,12-17 ohne bemerkenswerte Deutung des Stücks. Die bisher einzige umfangreichere Monographie ist von Annarita Magri in ihrer nur digital veröffentlichten Dissertation über die ‚Setta dei Perati‘ vorgelegt worden<sup>40</sup>. Sie folgt der Einschätzung Marcovichs darin, dass der Verfasser der Ref. (‚Ps.-Hippolyt‘, manchmal ‚Hippolyt‘) auf ein unveröffentlichtes Originaldokument zurückgreife, das reich an authentischem gnostischem Material ‚von außerordentlichem Wert‘ sei, mit dem der Verfasser seine Quellen, insbesondere Irenäus, aufgefüllt habe; der Textabschnitt Ref. 5,12-17 sei ein Dokument, das weitgehend wörtlich zitiert worden sei<sup>41</sup>. Ref. Buch 5 sei eine Quelle, die von besonderem Interesse sei: „Im Fall der Peraten und der Naassener haben wir es mit zwei authentischen ophitischen Sekten zu tun, deren Charakterzüge fast noch klarer erscheinen, als die der Ophiten von Irenäus (...) zweifellos viel präziser als bei den anonymen Anbetern der Schlange von haer. 1,30,15“<sup>42</sup>. Tatsächlich glaubt sie, die Peraten seien die ersten oder eine der ersten ophitischen Sekten gewesen<sup>43</sup>. Die Peraten seien von enormem Forschungsinteresse<sup>44</sup>, insbesondere, weil ihr Name authentisch und nicht von externen Kritikern gewählt sei<sup>45</sup>, die sich in der Beschreibung befindliche Exegese zur sog. Protestexegese gezählt werde, der Einheit eine bestimmte Logosphilosophie eigen sei und die Schrift ‚Proastier bis zum Äther‘ reiches Material für das Studium der Mysterienkulte und Astrologie biete<sup>46</sup>. Breiten Raum ihrer Untersuchung nehmen neben Überlegungen zum (Eigen-) Namen die vermeintlichen Zusammenhänge ihrer Lehren zur Philosophie, Astrologie und weiteren Strömungen ein. Sie kontextualisiert die vermeintlichen Träger der Lehren (‚die Peraten‘) schließlich nach Ephesus und Kleinasien als solche, die mit den Gegnern aus 1. Joh, den Nicolaiten der Offenbarung und den Gegnern der Ignatiusbriefe zu identifizieren seien<sup>47</sup>. Sie datiert den „Text (!) mit Sicherheit (!)

---

<sup>39</sup> MÖLLER, Kosmologie, 226-227, wo das Gehirn bereits als „ganzer Mensch, aber erst nur der Möglichkeit nach“ aufgefasst wird.

<sup>40</sup> Der Dissertation geht ein Aufsatz voraus, deren Ergebnisse Frau Magri allerdings in der Dissertation gelegentlich relativiert.

<sup>41</sup> MAGRI, Perati, 498: „un documento in larga parte citato direttamente.“

<sup>42</sup> Magri, Perati, 3: „Nel caso dei Perati e dei Naasseni, ci troviamo di fronte due autentiche sette ofitiche, i cui tratti appaiono quasi ancor più netti di quelli degli Ofiti di Ireneo (cfr. haer. 1,30,1-15), senza dubbio molto più precisi che nel caso degli anonimi adoratori di serpente di haer. 1,30,15“. Magri, Perati, 5, erkennt die „zweifellos enge Beziehung zwischen den Peraten und den Naassenern“, betont aber, dass diese aus Platzgründen nicht untersucht werde.

<sup>43</sup> Vgl. MAGRI, Perati, 384-408.

<sup>44</sup> MAGRI, Perati, 4: „i Perati rivestono un formidabile interesse.“

<sup>45</sup> MAGRI, Perati, 4: „il loro nome appare essere originale e non apposto da detrattori esterni.“

<sup>46</sup> MAGRI, Perati, 4: „il documento Proasteioi, citato direttamente in elench. 5,14 sulla serie degli arconti, conserva un ricco materiale misterico, astrologico e non solo.“

<sup>47</sup> MAGRI, Perati, 5: „I vari indizi, se non prove, raccolti fino a questo punto permetteranno di prendere in considerazione Efeso e l’Asia Minore come culla più verosimile della setta: quindi, dopo un capitolo introduttivo su questa città e la sua realtà culturale, seguirà il confronto dei Perati con gli oppositori della 1Giovanni, quindi con i Nicolaiti menzionati nell’Apocalisse, infine con gli avversari cui fanno allusione le epistole ignaziane.“ Die These führt Magri auf den Seiten 411-418 aus. Sie begründet sie vor allem damit, dass der Textabschnitt Ref. 5,12-17 einige gesteigerte – sie spricht von massivem Gebrauch – Frequenz von Zitaten aus dem Joh beinhalte (411: „Impiego massiccio del vangelo giovanneo“). Ferner sei die Lokalisierung durch die im Textabschnitt vorgefundene Schlangenverehrung, die eine Analogie im Asklepiuskult in Pergamon (sie bezieht Ephesus hier mit ein) habe, begründet (411: „Culto del serpente [...] attestato soprattutto a Pergamo, ma anche a Efeso“). Ferner eine von ihr angenommene Anspielung auf die Johannesoffenbarung, allgemein die Aufnahme exegetischer Methoden, wie sie auch das Judentum angewandt habe, das auch in Kleinasien bezeugt sei, die Vorliebe für Homer, Aratos und Heraklit, die auch in Kleinasien bezeugt sei und das Vorhandensein kleinasiatischer Elemente in den ‚Proastiern‘. Alle diese Argumente zerfallen allerdings bei genauem Hinsehen: die Anspielung auf die Offenbarung ist nicht ersichtlich vorhanden, Judentum hat es auch andernorts gegeben und regionale exegetische Traditionen lassen sich nur mühsam ausmachen, die Anspielungen und Zitate aus Homer, Heraklit und Aratos gehen auf das Konto des Verfassers der Ref. Das gilt auch für das letzte Argument: Eine von ihr behauptete hohe Wertschätzung für Magie – ein Schluss aus den Nomina Barbarica in den Proastiern? – deute ebenfalls auf



auf das zweite Jahrhundert“, wahrscheinlich vor Ptolmäus oder Herakleon (d.h. vor oder um 170)<sup>48</sup>. Berührungspunkte mit anderen ‚Dossiers‘ (im Sprachgebrauch der vorliegenden Arbeit: ‚Einheit‘) erklärt sie mit Marcovich aus nicht näher ausgeführten angenommenen Kontakten zwischen den verschiedenen Schulen – im Falle von Peraten und Naassenern nimmt sie gemeinsame Wurzeln an – sowie der *variatio gnostica*, einem typischen Prozess der Aufnahme und Überarbeitung, indem Material an die eigene Lehre, Materialien und Themen angepasst werden, die bereits von andern verwendet werden<sup>49</sup>. Ausgehend von der Verwendung des *περάω/πέραν* in jüdischen Schriften (und von dort aus in christlichen Schriften) schließt Magri, dass der Begriff ‚Peraten‘ mit Ereignissen, wie der Wanderung Abrahams oder dem Exodus, verbunden sei, die das jüdische Volk par excellence identifizieren<sup>50</sup>, und dass diese ‚Peraten‘ in einer harten Auseinandersetzung mit der Synagoge im zweiten Jahrhundert gestanden hätten<sup>51</sup>. Diesen Schluss zieht sie aus der Annahme, dass die (sog. Protest-) Exegesen sich gegen die jüdischen Auslegungsautoritäten richteten. Sie vermutet daher, dass diese in den Kreisen der Proselyten oder am Christentum interessierten Juden der Diaspora zu suchen seien<sup>52</sup>, und folgert, dass die Peraten zeigen wollten, ‚die wahren Juden/Hebräer‘ zu sein; sie hätten die Etymologie und Tradition des Wortes (*περάω/πέραν*) bei Philo gefunden, der von den Pharisäern abgelehnt worden sei, daher versteckte sich hinter dem Namen eine jüdisch-hellenistische Identität<sup>53</sup>.

2012 publizierte April DeConick einen Aufsatz, in dem sie vor allem den Textauszug aus der Schrift ‚Die Proastier bis zum Äther‘ analysiert und zu dem Schluss gelangt, es handle sich bei diesem um eine ‚Roadmap‘ eines gnostischen Mysterienkultes. Die Verweise des Verfassers auf ‚unaussprechliche Geheimnisse‘ und das von ihm verwendete Adjektiv *τέλειος* nimmt sie ernst. Sie bezieht allgemeine Erkenntnisse über Mysterienkulte (‚Kulteinweihungen als Probelauf für Jenseitsreisen‘) auf die Peraten und schließt, dass deren Mysterien aus zwei, vielleicht drei Initiationsstufen bestanden haben<sup>54</sup>, dem von ihr vermuteten Herzstück gnostischer Bewegungen<sup>55</sup>. Die erste Stufe beziehe sich auf die Reise durch den Hades, eine zweite auf die durch die planetarischen Sphären und den Tierkreis. Die zweite Stufe gipfeln in einer transkosmischen Reise durch das göttliche Reich<sup>56</sup>. Kern des Liedes – als ein solches hat sie die ‚Proastier‘ identifiziert – sei die Vermittlung, Rezitation und der rituelle Nachvollzug des Aufstiegs durch die Sphären gewesen, ein Lied, das den Eingeweihten geholfen habe, die Dämonen zu grüßen, denen die

---

Ephesus, einem Zentrum der Magie, hin (412: „Efeso era un importante centro di magia“). Es darf nicht unterschlagen werden, dass Magri auch die Möglichkeit einer ägyptischen Herkunft diskutiert (S. 473-484). Sie führt ins Feld, dass die exegetischen Methoden auch philonisch anmuteten, das Exodusmotiv thematisiert werde, eine Logoslehre tradiert werde, die philonische Züge aufweise, und schließlich die vermutete Selbstbezeichnung der Peraten als ‚Wahre Juden‘.

<sup>48</sup> MAGRI, Perati, 6: „la datazione del testo con sicurezza al II sec., probabilmente alla sua metà, prima di Tolomeo o Eracleone (170 circa).“

<sup>49</sup> MAGRI, Perati, 6: „secondo Marcovich, da contatti tra le varie scuole, il che a mio avviso non esclude che alcune di esse (come Naasseni e Perati) possano derivare dallo stesso ceppo: l'editore parla di *variatio gnostica*, definizione indovinata per il tipico procedimento di riprendere e rielaborare, adeguandoli alla propria dottrina, materiali e temi già impiegati da altri.“

<sup>50</sup> MAGRI, Perati, 63: „In definitiva, è assai notevole che il termine "Perata" sia strettamente legato ai due eventi identificatori per eccellenza del popolo ebraico.“

<sup>51</sup> MAGRI, Perati, 63: „I Perati sarebbero dunque avvicinati alla cristianità in dura polemica contro la Sinagoga durante il II sec.d.C.“

<sup>52</sup> MAGRI, Perati, 63: „Il che potrebbe essere un indizio del fatto che il nucleo d'origine della setta sia sorto tra proseliti o giudei della Diaspora interessati al cristianesimo.“

<sup>53</sup> MAGRI, Perati, 63: „I Perati volevano dimostrare di essere i "veri Ebrei": recuperarono quindi l'etimologia filoniana della parola e la tradizione sviluppatasi da Gen.14,13 nella traduzione della Settanta (del resto rigettata dai farisei nel corso del II sec.). Il nome della setta quindi, risalente agli gnostici stessi, cela un'identità giudeo-ellenistica.“

<sup>54</sup> DECONICK, Mystery, 6: „I have come to see that the Peratics' initiation journey was structured around two, perhaps even three, mysteries or stages of initiation.“

<sup>55</sup> DECONICK, Mystery, 5: „these types of initiation secrets lie at the heart of antique Gnostic movements.“

<sup>56</sup> DECONICK, Mystery, 7.

Seelen auf dem Weg durch die vergängliche Welt und das Reich der Sterblichkeit begegneten<sup>57</sup>. Um diese These zu untermauern, führt sie eine Reihe von anderen antiken Schriften, die die Lehre Platons vom Aufstieg der Seele, die durch eine oder mehrere Pforten führt, belegen. Diese Pforten lassen sich bisweilen astrologisch deuten (Numenius, Macrobius<sup>58</sup>) und so vermutet sie auch hinter der in den ‚Proastiern‘ genannten Pforte eine solche – konkreter: eine, die den Mittelpunkt einer von den zwölf Zodiakalsternzeichen ausgehenden zwölfkantigen Pyramide markiert. Dass eine Pyramide mit 12 Eckpunkten 24 Kanten haben müsste, wird bei der Deutung ebenso außer Acht gelassen, wie die Einbettung der ‚Proastier‘ in ihren Kontext – Text und Kontext werden ohne methodische Zweifel aufeinander bezogen; die beigegefügte Übersetzung ist frei und folgt der Zielrichtung ihrer These<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> DECONICK, *Mystery*, 23.

<sup>58</sup> Zur Illustration: Macrobius somn. 1,11,10-12,7: „Für den Abstieg selbst, durch den die Seele vom Himmel in die Unterwelt unseres Lebens hinabgleitet, läßt sich folgende Ordnung angeben: Den Tierkreis umfasst die Milchstraße, indem sie bei ihrem Umlauf in schräger Kreisbahn auf ihn trifft, in der Weise, daß sie ihn dort, wo sich die beiden auf den Wendekreisen liegenden Sternbilder Steinbock und Krebs befinden, schneidet. Diese haben die Naturphilosophen Pforten der Sonne genannt, weil an beiden durch das Solstitium, das sich ihr entgegenstellt, das weitere Vordringen der Sonne verhindert wird und ihr Rückzug einsetzt zum Weg in dem Gürtel, dessen Grenzen sie niemals verläßt. Durch diese Pforten, so glaubt man, steigen die Seelen vom Himmel herab auf die Erde und kehren von der Erde in den Himmel zurück. Daher wird die eine (Pforte) der Menschen, die andere (Pforte) der Götter genannt: (Pforte) der Menschen der Krebs, weil durch diesen der Abstieg in die unteren Regionen stattfindet, (Pforte) der Götter der Steinbock, weil durch diesen die Seelen zum Sitz der ihnen eigentümlichen Unsterblichkeit und zu den Göttern zurückkehren.“

<sup>59</sup> Ein illustrierendes Beispiel: Ref. 5,14,4: περιεσφαιρωκώς τὴν δωδεκαγώνιον πυραμίδα wird (S. 9) „Surrounded spherically with the twelve-angled pyramid“ übersetzt – auf Sphären jedoch findet sich an der Stelle kein Hinweis.

## 2 Die Schrift ‚Widerlegung aller Häresien‘

### 2.1 Einleitungsfragen

An dieser Stelle sollen die Einleitungsfragen in dem Umfang, wie es für den Zusammenhang mit der Fragestellung der vorliegenden Untersuchung notwendig ist, behandelt werden. Während über Abfassungsort und -zeit weitgehend Sicherheit besteht, muss die Identifizierung des Verfassers bei jeder Untersuchung, die sich mit einem Aspekt des *Corpus Hippolyti* beschäftigt, neu verhandelt werden. Eine Behandlung der Frage nach der Gattung der Ref. beschließt den kurzen Durchgang.

#### 2.1.1 Textüberlieferung

Einen vollständigen Textzeugen der Schrift gibt es nicht. Fünf Handschriften aus dem 14.-16. Jahrhundert überliefern Buch 1 der sog. ‚Philosophumena‘ (d.i. der ersten 4 Bücher der Ref.). Der griechische Professor Konstantinos Mynoides Mynas<sup>60</sup> fand in einer Klosterbibliothek auf dem Berg Athos sieben weitere des ursprünglich zehn Büchern umfassenden Werks. Die Bücher 2-3 bleiben bisher verloren<sup>61</sup>.

Am 18. November 1842 fand das Manuskript Eingang in die Bibliothèque Royale in Paris, wo es unter der Nummer *Supplément grec 464* geführt wird. Die Handschrift besteht aus 136 Folio-Seiten und überliefert keinen Verfassernamen. In der *subscriptio* der Handschrift gibt (auf fol. 135<sup>v</sup>) ein Mönch namens Michael an, Kopist dieses Codex gewesen zu sein. Die Handschrift stammt aus dem 14. Jahrhundert und weist Korrekturen von zwei Händen auf. Die erste Hand scheint zeitgenössisch, oder jedenfalls zeitnah, in den Text eingegriffen zu haben; sie vervollständigt zumeist Wortendungen (vor allem von Artikeln und Nomen) und versucht den Text, der eine erhebliche Zahl von Auslassungen und anderer Fehler aufweist<sup>62</sup>, die

---

<sup>60</sup> Vgl. die ausführliche Darstellungen NAUTINS, Josipe, 20-35 und OMONTs, Minoïde Mynas, 337-419. Seine Reiseberichte für das franz. Bildungsministerium und Beigaben finden sich im Rapport adressé à M. le ministre de l'instruction publique par M. Mynoïde Minas, chargé d'une mission en Orient: *Le Moniteur Universel*, 5 janvier 1844.

<sup>61</sup> Eine detaillierte Zusammenstellung aller Informationen über die handschriftliche Überlieferung und die Editions-geschichte wird in den Einleitungen der GCS- Ausgabe von PAUL WENDLAND (1916) und der PTS- Ausgabe von MIROSLAV MARCOVICH (1986) vorgelegt. Eine neuere Darstellung bietet M. DAVID LITWA (2016).

<sup>62</sup> An zahlreichen Stellen lassen sich ‚unbewusste‘ Fehler vermuten, wie zB. Hörfehler, insbesondere bei dem Kopisten sonst unbekanntem Wörtern und Eigennamen. Nur so ist sinnvoll zu erklären, wie zum Beispiel die gleiche Figur mal Ademes, ein anderes Mal Akembes oder Kelbes genannt wird; Bardaisanes wird einmal ἀρδησιανης, ein anderes Mal ἀρδισιανης genannt, letztere Form von P<sup>2</sup>, einem Korrektor, nach ἀρδησιανης verbessert. Die textkritischen Apparate der Ausgaben verzeichnen viele derartige Fehler.

vermutlich während der Abschrift entstanden sind, sinnvoll zu ergänzen. Die zweite Hand ist leicht an der von ihr verwendeten roten Tinte zu identifizieren und ist jüngerem Datums.

Auf einigen Seiten ist darüber hinaus noch eine Paginierung zu erkennen. Möglicherweise sollte sie nach dem Verlust einiger Abschnitte den Textbestand sichern und weiteren Verlusten vorbeugen. Der Erhaltungszustand der Handschrift ist nicht gut und wurde schon vor 100 Jahren beklagt: an vielen Stellen ist der Text durch Feuchtigkeit, Schimmel und WurmLöcher oft bis zur Unlesbarkeit beschädigt.<sup>63</sup>

Der Umstand, dass eine zweite, womöglich zeitgenössische Hand den Text korrigierte, lässt sich als Hinweis darauf werten, dass die genaue Textgestalt bereits nach Erstellung der Kopie umstritten war.

### **2.1.2 Ort und Zeit der Abfassung**

Bezüglich des Abfassungsorts und der Datierung der Schrift besteht weitgehend Konsens, da der Verfasser im Zusammenhang mit der Widerlegung der zeitgenössischen ‚Häresien‘ in Ref. Buch 9 zahlreiche Details überliefert.

Im Mittelpunkt des neunten Buches steht die Auseinandersetzung mit der Person und den Lehren des römischen Bischofs Kallist<sup>64</sup>. Der Chronologie in der Kirchengeschichte des Eusebius lässt sich entnehmen, dass Kallist als Nachfolger des Bischofs Zephyrin (198-217) von 217 bis 222 Bischof von Rom war<sup>65</sup>. An keiner Stelle erwähnt der Verfasser der Ref. den Tod des Kallist. Auch aus der abschließenden Bemerkung, dass die ‚Schule der Kallistianer‘ „bis zum heutigen Tag“ fortbestehe<sup>66</sup>, lässt sich dessen Ableben ebenfalls nicht entnehmen. Da der Verfasser auch über einen Nachfolger Kallists keine Andeutungen macht, darf geschlossen

---

<sup>63</sup> Neuerdings ist eine fotomechanische Reproduktion der Handschrift online verfügbar, dies ermöglicht, Lesarten, die Editoren vorgeschlagen haben, am Original nachzuvollziehen.

<sup>64</sup> Ref. 9,11-12 (349-356 MARCOVICH). Nach einer umfangreichen Einleitung und der Darstellung der Häresie des Noet schließt der Autor eine Darstellung der Machenschaften Kallists an (Ref. 9,11 [349-350 MARCOVICH]). Der Verfasser präsentiert eine längere Episode aus der Zeit vor dem Episkopat des Kallist, die dessen charakterliche Schlechtigkeit illustrieren soll (Ref. 9,12,1-16a [350-353 MARCOVICH]). Im zweiten Teil des Abschnitts über Kallist werden seine christologischen Lehren (Ref. 9,12,16b-19 [353-354 MARCOVICH]) und pastorale Fehlentscheidungen im bischöflichen Dienst (Ref. 9,12,20-26 [354-356 MARCOVICH]) thematisiert. Im Verlauf dieser Darstellung erwähnt der Verfasser mehrfach Auseinandersetzungen und Meinungsverschiedenheiten, die er mit diesem römischen Bischof ausgetragen hatte (Ref. 9,11,2-3 [349-350 MARCOVICH] und öfter).

<sup>65</sup> Eus. h.e. 6,12,2.

<sup>66</sup> Ref. 9,12,26 (356 MARCOVICH).

werden, dass die Ref. während des Episkopats des Kallist (217-222) und vor dessen Ableben 222 in Rom verfasst wurde<sup>67</sup>.

### 2.1.3 Der Verfasser der Ref.

Die Frage nach der Identität des Autors, der die Ref. verfasst hat, ist seit der Veröffentlichung der ersten Edition 1851 diskutiert worden und bis heute nicht geklärt. In der vorliegenden Untersuchung ist die sog. ‚Hippolyt-Frage‘ allerdings von untergeordneter Bedeutung und wird daher nur kurz angerissen.

#### 2.1.3.1 Die Hippolyt-Theorie

Vier der fünf Handschriften, die Buch 1 der ‚Philosophumena‘ überliefern, verbinden diesen Abriss philosophischer Ansichten mit dem Namen Origenes. Dass dieser nicht der Autor sein könne, schloss 1688 bereits Pierre Daniel Huet aus der Notiz Ref. 1 Proöm, 6, in der der Verfasser bemerkt, dass er in apostolischer Sukzession stehe und Anteil an der ἀρχιερατεία (‚Hohepriesterschaft‘) habe. Ihr entnimmt Huet die Ansicht, der Verfasser bezeichne sich selbst als Bischof, und schloss Origenes, der nie Bischof gewesen war, als Verfasser der Schrift aus. Die Erstedition des Parisinus *Supplément grec 464* im Jahr 1851 trug zehn Jahre nach Auffindung der Handschrift dennoch Origenes als Autor im Titel. In den Folgejahren wurde insbesondere aufgrund der Beschäftigung mit dem Kontext des Abschnitts Ref. 9,11-12, in dem die Auseinandersetzungen des Verfassers mit dem römischen Bischof Kallist beschrieben werden, die Frage nach dem eigentlichen Autor breit diskutiert<sup>68</sup>.

Die Informationen des Abschnittes ließen sich allem Anschein nach mit dem Zeugnis, das Eusebius von Caesarea in seiner Kirchengeschichte bietet, verbinden. Dieser berichtet über einen gebildeten Kirchenmann (λόγιος ἐκκλησιαστικός) mit dem Namen Hippolyt, der während der Regierungsjahre Caracallas (211-217) Vorsteher einer Kirche (προεστώς ἐκκλησίας), deren

---

<sup>67</sup> Vgl. SCHOLTEN, Hippolytos II (von Rom), 498: „Aus der Polemik gegen Kallist wird für gewöhnlich die Zeit nach 222 als Abfassungsdatum der Ref. geschlossen (9,12,26 jedoch auch anders interpretierbar, vgl. ebd. 9,7,3).“

<sup>68</sup> Das belegt bereits eine oberflächliche Bestandsaufnahme der Titel der frühen Ausgaben: 1701 publizierte Gronov Buch 1 unter dem Namen Origenes, 1706 Wolf vorsichtiger unter ‚sub Origenis nomine circumferuntur‘, 1733 Delarue als ‚Pseudorigenes‘. Die 1851 erste, vollständige von Miller herausgegebene Oxforder Ausgabe führt das Werk unter dem Namen Origenes, die 1859 von Duncker und Schneidewin herausgegebene Göttinger Ausgabe unter dem Namen eines Hl. Hippolyt, Bischof und Märtyrer, die 1860 erschienene Pariser Ausgabe von Cruice wiederum als ‚Origeni adscriptum‘. Migne führt sie bezeichnenderweise unter Origenes, aber vom Verfasser Hippolyt, was die Unsicherheit hinsichtlich der Zuordnung zu einem Verfasser in diesen Jahren augenfällig werden lässt.

Sitz Eusebius nicht gekannt hat<sup>69</sup>, gewesen sei<sup>70</sup>. Während der Regierungszeit Severus Alexanders (222-235) schließlich habe ein Hippolyt zahlreiche Kommentare verfasst. Eusebius listet eine Reihe von Titeln auf, zu denen eine Schrift ‚Gegen alle Häresien‘ (πρός ἀπάσας τὰς αἱρέσεις) gehört<sup>71</sup>.

Rund ein dreiviertel Jahrhundert später berichtet Hieronymus, von Eusebius abhängig, ebenfalls von einem Hippolyt, der Bischof (*episcopus*) gewesen sei<sup>72</sup>; welchen Bischofssitz er aber innegehabt habe, ließ er offen. Auch er bietet ein Schriftenverzeichnis, das mit dem des Eusebius große Übereinstimmungen aufweist<sup>73</sup>. Eine Schrift, die Eusebius listet, wird nicht erwähnt, während Hieronymus zwölf Titel aufführt, die Eusebius nicht genannt hatte. Hieronymus listet eine Schrift *adversus omnes haereses* auf. An anderer Stelle informiert Hieronymus darüber hinaus, dass ein Hippolyt Bischof und Märtyrer gewesen sei<sup>74</sup>.

Der 403 gestorbene Bischof Epiphanius hat die Ref. für sein in den Jahren 374-377 verfasstes Panarion ausführlich verwendet und z.T. wörtlich übernommen<sup>75</sup>; allerdings erwähnt

---

<sup>69</sup> Eusebius sagt schlicht, Hippolyt sei irgendwo (ποῦ) Vorsteher gewesen. Dieses Unwissen zieht sich durch die gesamte Spätantike: Zu den möglichen Orten gehören das arabische Bostra, Rom und Porto; vgl. die Diskussion bei FRICKEL, Dunkel, 45-63.

<sup>70</sup> Eus. h.e. 6,20,1-2. In der Forschung konnte weder Einstimmigkeit darüber gefunden werden, ob ein προεστώς ein Bischof ist (dafür: FRICKEL, Dunkel, 3; AMORE, personalità, 10-13; dagegen: HANSSENS, liturgie, 301-308; BRENT, Hippolytus, glaubt, dass die römische Kirche sich aus Hausschulen/Schulgemeinschaften zusammengesetzt habe; Hippolyt sei nun ein Vorsteher einer solchen Gemeinschaft, womöglich an der Via Tiburtina, gewesen, der Verfasser der Ref. allerdings dessen Vorgänger; eine Variante davon nimmt TABBERNEE, Fake Prophecy, an, der in Hippolyt einen ‚superintendent‘ einer römischen Hauskirche erblickt; vorsichtiger SCHOLTEN, Hippolytos, 499: ‚wahrscheinlich Bischof‘, noch, ob Eusebius den Bischofsort Hippolyts bekannt, aber aus unbekanntem Gründen verschwiegen haben könnte (für ihm unbekannt hält ihn NAUTIN, Josipe, 13f; TESTINI, testimonianze, 62, AMORE, personalità, 5f; LOI, identità 67f; für möglicherweise bekannt Frickel, Dunkel, 3-9: 7: „mehrere Indizien legen die Annahme nahe, dass er wahrscheinlich diesen Sitz doch gekannt hat, aber aus irgendeinem Grund nicht nennen wollte.“).

<sup>71</sup> Eus. h.e. 6,22. Eine Liste findet sich bei SCHOLTEN, Hippolytos II (von Rom), 493-494. Aus der Darstellung des Eusebius lässt sich schließen, dass der von ihm besprochene Hippolyt ein umtriebiger Schriftsteller gewesen sein muss, dessen Schriften bekannt und weit verbreitet gewesen sein müssen. Ob der Hinweis, dass man wohl noch sehr viele andere Schriften finden könne (Eus. h.e. 6,22), als Indiz dafür zu werten ist, dass „Euseb sich nicht ernsthaft um eine Sammlung weiterer Hippolyt-Schriften bemüht hat“ wie, WILLING, Häreseograph, 45, annimmt, sei dahingestellt. Die von Eusebius erwähnte Schrift ‚Gegen alle Häresien‘ (πρός ἀπάσας τὰς αἱρέσεις) bezieht sie (S. 45, Anm. 115; S. 46, Anm. 119) auf das Syntagma, nicht die Ref. Aufgrund eines Vergleichs des Materials der Ref. und Eusebius schließt Willing, „dass sich die Kenntnis von Hippolyts Refutatio bei Euseb zwar nicht ausschließen, jedoch auch nicht zwingend beweisen lässt“; Einige Indizien weisen ihrer Meinung nach darauf hin, dass Eusebius die Ref. nicht gekannt habe (WILLING, Häreseograph, 47f.). Auch CARRIKER, Library, 211, vermutet, dass die Schrift ‚Gegen alle Häresien‘ (πρός ἀπάσας τὰς αἱρέσεις) „probably ought to be identified with the Syntagma.“ Die Ref. hat Eusebius augenscheinlich nicht gekannt.

<sup>72</sup> Hieron. vir. ill. 61: „Hippolytus, cuiusdam Ecclesiae episcopus, nomen quippe urbis scire non potui.“

<sup>73</sup> Eine Liste findet sich bei SCHOLTEN, Hippolytos II (von Rom), 495.

<sup>74</sup> Hieron. in Mt. comm. Praef.: „Legisse me faetor... in Matthaem Origenis vigintiquinque volumina..., Hippolyti quoque martyris.“ An noch anderer Stelle nennt er Hippolyt schlicht einen ‚vir disertissimus‘ (Hieron. ep. 71,6).

<sup>75</sup> Maßgeblich für den Zusammenhang von haer. und Ref. ist weiterhin LIPSIVS, Zur Quellenkritik des Epiphanius.

er nur an einer Stelle, dass andere vor ihm, nämlich Clemens, Irenäus, Hippolyt und viele andere die Gnostiker widerlegt hätten<sup>76</sup>. Einen direkten Bezug zwischen Ref. und jenem Hippolyt stellt er nicht her.

Über einen Presbyter Hippolyt berichtet ferner der Chronograph von 354:(1) dass dieser im Jahr 235 zusammen mit Urbans Nachfolger Pontian (230-235) nach Sardinien exiliert worden sei und (2) dass am 13. August (eines unbekanntes Jahres) ein ‚*Yppolitus presbiter*‘ beigesetzt worden sei, demselben Tag, an dem auch Bischof Pontian (*Pontianus episocopus*) bestattet worden sei.

Über die Werke eines Bischofs und Märtyrers Hippolyt berichtete zuletzt auch Photius in seiner Bibliothek. Dieser habe unter anderem einen Danielkommentar und eine Schrift über Christus und den Antichrist geschrieben<sup>77</sup>. An früherer Stelle hatte er bereits über einen Schüler des Irenäus mit dem Namen Hippolyt berichtet, der unter anderem ein Syntagma gegen 32 Häresien verfasst habe.

Einige Beachtung hat in der Forschung eine andere Stelle (!) bei Photius gefunden: Im Zusammenhang mit einem Eintrag über eine Flavius Josephus zugeschriebene Schrift über das All macht Photius die Bemerkung, dass in einer Randnotiz zu lesen sei, dass diese Schrift in Wahrheit von einem römischen Presbyter namens Gaius stamme, der auch der Author einer Schrift mit dem Titel ‚Labyrinth‘ (λαβύρινθος) und eines Dialogs gegen den Montanisten Proklos sei. Das ‚Labyrinth‘ werde zwar von einigen dem Origenes zugeschrieben (τινες ἐπέγραψαν), aber es gebe, so Photius, keinen Zweifel, dass es von Gaius stamme, denn dieser habe am Ende der Schrift einen Hinweis auf die Schrift über das All gegeben. Allerdings schränkt er seine Aussage unmittelbar ein, indem er anführt, dass er nicht wisse, ob es sich um dasselbe (Josephus zugesprochene) Werk handle (εἰ δ’ ἕτερος καὶ οὐχ οὗτός ἐστιν, οὐπω μοι γέγονεν εὐδῆλον), von dem im ‚Labyrinth‘ die Rede sei. Er habe erfahren, dass Gaius zur Zeit der Bischöfe Viktor und Zephyrin Presbyter gewesen und dann zum ‚Bischof für die Völker‘ geweiht worden sei (χειροτονηθῆναι δὲ αὐτὸν καὶ ἐθνῶν ἐπίσκοπον). Gaius habe im Übrigen auch eine Schrift gegen die Häresie des Artemon verfasst<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> Epiph. haer. 31,33,3.

<sup>77</sup> Phot. cod. 121.

<sup>78</sup> Photius, cod. 48. COSENTINO, Authorship, diskutiert die problematische Quellenlage ausführlich und konstruiert abschließend, dass eines sicher sei (!), nämlich, dass Gaius, Hippolyt und Beryl alle im ersten Drittel des dritten Jahrhunderts zum Kreis des Origenes gehört und womöglich in Alexandrien gelebt hätten; später seien sie vielleicht mit diesem nach Rom gezogen (COSENTINO, Authorship, 237).

Die Stelle ist vor allem darum mit Aufmerksamkeit studiert worden, weil der Verfasser der Ref. in Ref. 10,5,1 resümierend sagt, er habe nun das „Labyrinth der Häresien (...) durch die Kraft der Wahrheit aufgelöst“<sup>79</sup>.

Ferner erwähnt Theodoret, der einen Teil der Ref. nutzt, eine Schrift mit dem Titel ‚kleines Labyrinth‘ (ὁ μικρὸς λαβύρινθος) in seiner Häretikerschrift<sup>80</sup>. Allerdings bringt Theodoret diese Schrift mit der Häresie des Artemon in Verbindung, anders als Photius, der erwähnt, dass Gaius eine eigenständige Schrift gegen Artemon geschrieben habe. Artemon findet in der Ref. keine Erwähnung/Widerlegung.

Der Verfasser der Ref. erwähnt nicht, dass er selbst Bischof ist, er lebt zur Zeit des Bischofs Kallist, des augenscheinlich einzigen römischen Bischofs in Rom, einen Hinweis auf λαβύρινθος als Titel gibt der Verfasser selbst nicht und Photius ist im Unklaren darüber, ob die Schrift über das All, die in der Schrift λαβύρινθος erwähnt wird, mit der in seinem Eintrag genannten übereinstimmt. Die Stelle bei Photius müsste also stark harmonisiert werden, um mit der Ref. in unmittelbare Verbindung gebracht zu werden.

Ferner wurde im Jahr 1551 vom italienischen Archäologen Pirro Ligorio auf einem Coemeterium an der Via Tiburtina eine Marmostatue gefunden. Es handelt sich um den Torso einer weiblichen Philosophin, der aufgrund des Schriftenverzeichnisses, das in die Plinthe eingemeißelt ist, ehemals mit ‚Hippolyt‘ identifiziert wurde. Zu den Problemen, die mit dieser Statue verbunden sind, gehört, dass die im Verzeichnis aufgeführten Schriften jeweils nur ungefähr den Listen bei Eusebius/ Hieronymus zugeordnet werden können<sup>81</sup>. Ein Titel, der sich mit der Ref. verbinden ließe, lässt sich nicht ausmachen.

Einen maßgeblichen Impuls hat die Hippolyt-Forschung durch die 1853 publizierte Monographie des Kirchenhistorikers Ignaz von Döllinger erfahren<sup>82</sup>, der in seiner Abhandlung ‚Hippolytus und Kallistus‘ eine Gewichtung und Bewertung der gerade zitierten antiken Zeugnisse über Herkunft, Identität und Autorentätigkeit vornahm. Er gelangte zu der Ansicht, dass der Verfasser der Ref., ‚Hippolyt‘, sich als

---

<sup>79</sup> Ref. 10,5,1 (380 MARCOVICH).

<sup>80</sup> Theod. haer. 2,5. Vgl. auch Eus. h.e. 5,28,14. Der Autor des ‚kleinen Labyrinths‘ kann ein Zeitgenosse der Schüler des Theodot gewesen sein; aufgrund seiner positiven Grundhaltung gegenüber Bischof Zephyrin wird man ihn wahrscheinlich nicht mit dem Autor der Ref. identifizieren, vgl. NAUTIN, dossier, 115-120. LEGGE, Introduction, 12, nimmt hingegen an, „that both Hippolytus and Theodoret drew from a common source.“

<sup>81</sup> Eine Liste findet sich bei SCHOLTEN, Hippolytos II (von Rom), 494. Vgl. die ausführliche Besprechung der Statue samt Fotos bei BRENT, Hippolytus, 115-205; M. GUARDUCCI, La statua; handelt es sich um die Philosophin Themista von Lapsacus, wie Guarducci meint. Vgl. BRENT, Hippolytos, 51-114; SCHOLTEN, Hippolytos, 541ff.

<sup>82</sup> Der im selben Jahr erschienene Aufsatz BAURS, Philosophumena, stellt hingegen heraus, dass die Eckdaten, insbesondere die Namen der Schriften, die mit ‚Hippolyt‘ in Verbindung gebracht werden und die mangelnde spätere Bezeugung, nicht zwingend den Schluss zulassen, dass jener der Verfasser der Ref. ist. Baur zieht hingegen das Zeugnis des Photius hinzu und argumentiert nachfolgend für den römischen Presbyter Cajus (Gaius) als den Verfasser, auf den die Eckdaten, die Bezeugung und Chronologie besser passe.



Bischof in (selbstwahrgenommener) apostolischer Sukzession verstanden und in Rom einer Kirche vorgestanden habe. Aufgrund der Auseinandersetzungen mit dem Bischof sei er als ‚Gegenpast‘ zu ‚Papst‘ Kallist in Rom zu verstehen. Er sei 235 mit Bischof Pontian exiliert worden und an einem 13. August zusammen mit diesem in Rom bestattet worden. Döllinger fügte dem Szenario noch die Beobachtung bei, dass jener 13. August in Rom der Festtag gewesen, an dem der Versöhnung der lateinischen Stimme gedacht worden sei; ein Umstand, den er als Symbol der Versöhnung zweier schismatischer Gruppen deutete<sup>83</sup>.

Einen weiteren Impuls hat die Hippolyt-Forschung im Anschluss an die 1947 veröffentlichte Arbeit ‚Hippolyte et Josipe‘ von Pierre Nautin bekommen. Nautin formulierte Zweifel an der Frage, ob das Hippolyt zugeschriebene Schriftkorpus tatsächlich ausschließlich auf diesen zurückgehen könne. Er untersuchte insbesondere die Ref. und die Schrift Contra Noëtum und schlug aufgrund seiner methodischen, stilistischen und theologischen Analyse vor, dass diese beiden Schriften vielmehr von zwei unterschiedlichen Schriftstellerpersönlichkeiten verfasst worden seien: Der eine habe den Namen Hippolyt getragen und die umfangreiche Schrift gegen Noët (das erhaltene Fragment dieser Schrift identifiziert er als Teil des Syntagma) sowie die biblischen Kommentare abgefasst. Dieser sei irgendwo im Osten, womöglich in Palästina, Bischof gewesen. Von ihm unterscheide sich der Verfasser der Ref., den Nautin mit einem römischen Gegenbischof identifiziert, der Josephus (Ἰώσηπος, Josipe) geheißten habe. Dieser habe eine römische Gemeinde gegründet; es sei seine Statue, die an der Via Tiburtina gefunden worden ist. Josephus sei nur der Autor der Ref. und der Schrift *De universo*.

Obwohl der von Nautin vorgeschlagene Name in der Forschungsdiskussion<sup>84</sup> nicht weiter rezipiert worden ist, hat der Kern seiner These zweier voneinander zu unterscheidender Verfasser eine Fortsetzung gefunden. Eine Reihe italienischer Forscher um Manilo Simonetti und Vincenzo Loi griffen die Beobachtungen Nautins auf und modifizierten sie dahingehend, dass die exegetischen Schriften und Schrift Contra Noëtum von einem östlichen Bischof Hippolyt gestammt hätten, während die Traditio Apostolica, das Chronicon und die Ref. von einem gebildeten Priester in Rom mit dem Namen Hippolyt abgefasst worden sein.

Eine gewisse Sonderstellung nehmen die von Clemens Scholten gemachten Überlegungen ein. In seinem RAC-Artikel wägt er 1991 die Argumente derer ab, die das Schriftcorpus auf zwei Hippolyti aufgeteilt hatten und kommt zu der Erkenntnis, dass, da der Befund auch anders erklärt werden könne, „man bis zur Aufstellung methodisch korrekter u[nd] inhaltlich tragfähiger Hypothesen an der Einheit der Person H[ippolyt]s festhalten“ müsse<sup>85</sup>.

Die 1995 von Allen Brent veröffentlichte Monographie greift hingegen wieder die These auf, dass es zwei voneinander zu trennende Hippolyti gegeben habe. Er geht davon aus, dass die Kirche Roms sich aus mehreren ‚Hausschulen‘ bzw. ‚Schulgemeinschaften‘ zusammengesetzt habe, die jeweils von einem ‚Vorsteher‘ (προεστώς) geleitet worden seien. Ein solcher sei Hippolyt, (der Verfasser des Danielkommentars), gewesen, dessen Schule sich in seinem Haus an der Via Tiburtina befunde habe. Dieser sei von seinem Vorgänger, der ebenfalls Hippolyt hieß und der Verfasser der Ref. gewesen sei, zu unterscheiden. Das auf der Plinthe der Statue gefundene Werkverzeichnis versammle Werke beider dort wirkenden Lehrer. In einem im selben Jahr (1995) erschienen Aufsatz fragt Brent danach, ob der Verfasser der Ref. (‚Hippolyt‘) ein Schismatiker gewesen sei. Einer Definition, die er Cyprian von Karthago entnommen hat, folgend, wiederholt Brent gerafft einige in der Monographie ausgeführte Aspekte (zusammenfassend „The community was divided into groups which met in private houses [die

---

<sup>83</sup> Einen recht kleinteiligen Abriss über die lebhaft diskutierte Frage bis 1861 bietet BAXMANN, Peraten, 223-232.

<sup>84</sup> Die Diskussion hat sich an den Thesen Nautins erst erneut entzündet, wie die z.T. scharfen Reaktionen belegen: Während BEYSCHLAG, Kallist, der Arbeit attestierte, „eine weitere überflüssige Auseinandersetzung“ zum Thema zu sein, räumte RICHARD, Hippolyte, ein, dass das Fragment gegen Noët nicht vom selben Autor wie von der Ref. stammen könne.

<sup>85</sup> SCHOLTEN, Hippolytos II (von Rom), 501-504: 504.

späteren *tituli*] though they might exchange the eucharist as a sign of wider unity“<sup>86</sup>), um eigens herauszustellen, dass Häretiker im zweiten Jahrhundert nicht ausgeschlossen worden seien, sondern die Gemeinde verlassen hätten. Als Schismatiker sei ‚Hippolyt‘ aber erst viel später etwa in der Zeit des Liberianischen Kalenders aufgefasst worden. Damasus, so Brent, „as such was the first of a long line to apply misleadingly the concept of schism to the events recorded in El. IX,12,15-16“<sup>87</sup>.

Die bisher letzte größere Auseinandersetzung der Hippolyt-Frage unternahm 2002 J.A. Cerrato mit seiner Monographie ‚Hippolytus between East and West‘. Er greift grundsätzlich die von Nautin vorgeschlagene These zweier Hippolyti wieder auf und wendet sich danach besonders den Schriften zu, die von den italienischen Forschern einem östlichen Bischof zugeordnet worden waren. Diese, insbesondere die Bibelkommentare, überprüft er im Hinblick auf ihre angenommenen Beziehungen zu kleinasiatischen Texten in Bezug auf bestimmte theologische Aspekte. Dieser östliche Hippolyt sei auch der Verfasser der Schrift gegen Noet<sup>88</sup> gewesen, habe aber mit einem römischen Hippolyt nichts gemein. So wird auch die Schriftstellerpersönlichkeit hinter der Ref. nicht weiter thematisiert.

Im Rahmen einer Untersuchung der Schrift *In Daniele* nennt Katharina Bracht vier Argumente dafür, dass die Ref. „wahrscheinlich von einem anderen Verfasser, der Bischof in Rom war und von einem griechisch-philosophischen Bildungshintergrund herkam“ abgefasst worden sei. Zu ihnen gehören: (1) der bischöfliche Anspruch des Verfassers der Ref., wohingegen der Verfasser des Daniekkommentars in einer christlichen Lehrinstitution zu verorten sei, (2) der Umstand, dass die Verfasser beider Schriften sich durch eine materiale griechisch-philosophische Bildung unterschieden, ferner (3) gewisse inhaltliche Ähnlichkeiten, insbesondere die Haltung gegenüber der sog. ‚zweiten Taufe‘, die aber nicht stark genug seien, um eine Identität der Verfasser beider Schriften zu postulieren, schließlich (4) der Umstand, dass Eusebius und Hieronymus „in ihren Schriftenverzeichnissen eine Schrift des Titels *Refutatio omnium haeresium* gemeinsam mit der Kommentarliteratur“ genannt werde, was sich „nicht ausschließlich mit der Annahme gleicher Verfasserschaft“ erklären ließe, es sei vielmehr „auch denkbar, dass der Autor der Kommentare eine andere Schrift mit diesem Titel verfasste, die aber verloren ging.“

### 2.1.3.2 Position der vorliegenden Untersuchung

Der Verfasser der Ref. war kein Bischof, obwohl dies seit Huet 1688<sup>89</sup> aufgrund der Interpretation der kryptischen Stelle im Proöm der Ref. immer wieder, teils mit absoluter Sicherheit, angenommen wurde. Dort schreibt der Verfasser, die Häretiker werde

---

<sup>86</sup> BRENT, *Schismatic*, 222.

<sup>87</sup> BRENT, *Schismatic*, 216.

<sup>88</sup> Die Verfasserfrage der Schrift gegen Noet ist ihrerseits umstritten. M. RICHARD schlägt aufgrund stilistischer und inhaltlicher Aspekte eine Datierung in das letzte Drittel des vierten Jahrhunderts vor (RICHARD, *transmission*, 51-52. Auch J. FRICKEL erblickt Spannungen zwischen der Ref. und der Schrift gegen Noet, die er der Autorschaft Hippolyts abzusprechen geneigt ist; Er mutmaßt stattdessen, dass die Schrift auf der Grundlage einer Schrift Hippolyts entstanden sein könnte (FRICKEL, *Contraddizioni*, 137-142) Aus einer späteren Beschäftigung mit dem Thema erwuchs seine Zuversicht, die Autorschaft Hippolyts erhalten zu können (vgl. FRICKEL, *Dunkel*, 175-210). BIENERT, *homousios*, 170, Anm. 83 nimmt eine Abfassung noch im vierten Jahrhundert an; Nach HÜBNER, *Glaubensregel*, 279-311 handelt es sich um eine Schrift des späten vierten Jahrhunderts, in der möglicherweise, durch sorgfältige Untersuchung zu ermittelnde Spuren einer Schrift des Hippolyt verarbeitet worden sein können (279). Zusammenfassend Fischer: „Was nun die Schrift "Gegen Noet" betrifft, so kann heute mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden, daß sie nicht von Hippolyt herrührt, sondern später, vielleicht sogar erst in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts entstanden ist“ (FISCHER, *Synoden*, 88).

<sup>89</sup> Die Untersuchungen Pierre Huets (‚Origeniana‘) sind in Migne, PG 17, 633-1234, wieder abgedruckt worden; die Diskussion um den Stand des Verfassers findet sich ebd. 1282f.

„aber niemand anderer des Irrtums überführen als der in der Kirche gespendete Heilige Geist, den zuerst die Apostel empfangen haben und den sie dann den Rechtgläubigen mitteilten. Da wir als deren Nachfolger an derselben Gnade, Hohenpriesterwürde (μετέχοντες ἀρχιερατείας) und Lehre teilhaben und zu den Hütern der Kirche gehören, so halten wir die Augen offen und verkündigen die wahre Lehre“<sup>90</sup>.

Der Verfasser der Ref. bezeichnet sich weder hier noch an anderer Stelle als Bischof (ἐπίσκοπος). Das ist besonders augenfällig in der in Ref. Buch 9 beschriebenen Auseinandersetzung mit Kallist, den er ausdrücklich als Bischof bezeichnet und als Nachfolger der Bischöfe Viktor und Zephyrin darstellt.

Die alttestamentliche (Hohepriester-)Terminologie, auf die der Verfasser in der zitierten Stelle wohl anspielt, ist keineswegs auf den Bischof zu beziehen. So bezeichnet die Didache Propheten als οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν<sup>91</sup> und Justin nennt die Gläubigen „das wahre hohepriesterliche Volk Gottes“ (ἀρχιερατικὸν τὸ ἀληθινὸν γένος)<sup>92</sup>. Irenäus sagt, dass alle Gerechten priesterlichen Rang haben (πᾶς βασιλεύς δίκαιος ἱερατικὴν ἔχει τάξιν)<sup>93</sup> und Tertullian führt aus, dass nur die Autorität der Kirche einen Unterschied zwischen Klerus und Laien festgeschrieben habe, die Priestergesetze der Tora bezögen sich auf alle Christen. Er fragt: „Sind wir Laien nicht auch Priester?“ (*nonne et laici sacerdotes summus?*)<sup>94</sup>. Origenes folgert, dass alle Christen Priester unter dem Haupt des ἀρχιερέυς Christus seien, die sich wie er selbst zum Opfer bringen<sup>95</sup>. Der gedankliche Inhalt des Theologumenons ist also in der frühchristlichen Literatur regelmäßig vertreten<sup>96</sup>. Sie lässt sich gleichermaßen auf Laien wie Kleriker beziehen. Man wird den Verfasser vorsichtiger als Mitglied der Kirche von Rom bezeichnen dürfen. Wie lange er bereits dort ist, lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Der zentrale Textabschnitt dazu ist wiederum Ref. 9,11-12. Dort bietet der Verfasser die Skizze einer unrühmlichen Vorgeschichte des Bischofs Kallist, die den Anschein erweckt, der

---

<sup>90</sup> Ref. 1, Proöm, 6 (55 MARCOVICH).

<sup>91</sup> Did. 13,3. Vgl. NIEDERWIMMER, Didache, 232, der die Bezeichnung in den Kontext der Versorgungsverpflichtung der Gemeinde in alttestamentlicher Metaphorik hereinstellt.

<sup>92</sup> Iustin. dial. 116,3.

<sup>93</sup> Iren. haer. 4,8,3 Fr. 6 Joh. Damaskus: “*Omnes sacerdotalem habent ordinem*”.

<sup>94</sup> Tert. castit. 7.

<sup>95</sup> Orig. exhort. mart. 30; vgl. auch Orig. orat. 28,9; Orig. in Lev. hom. 9,1; Orig. c. Cels. 8,73.74; Orig. c. Cels. 7,48.

<sup>96</sup> Eine (kleinere) Zahl von Stellen bezeichnet allerdings auch Angehörige des Klerus mit derartiger Terminologie: Did 13,3 (allerdings auf Propheten bezogen), 1Clem. 40,1f (Beziehung atl. Priestertheologie auf das chr. Amt), Tert. bapt. 17 (Bischof als *summus sacerdos*).

Verfasser sei ein langjähriges Mitglied der römischen Kirche<sup>97</sup> und reproduziere die gebotenen Informationen aus eigener Ansicht.

Dem oben zitierten Textabschnitt lässt sich noch entnehmen, dass der Verfasser sich in Ausübung seiner Tätigkeit, der Entlarvung von Häretikern, auf eine Autorität beruft, aus der er für sich Legitimation bezieht. Niemand werde die Häretiker überführen als der Heilige Geist, den zuerst die Apostel empfangen hätten und der dann auf die Rechtgläubigen übermittelt worden sei. Als Nachfolger der Apostel habe er, so schreibt der Verfasser, Anteil an der Gnade, Hohepriesterwürde und Lehre<sup>98</sup>.

Der oben zitierte Textabschnitt verrät m.E. eine profunde Adaption des irenäischen Programms zur Sicherstellung der Orthodoxie in den Gemeinden. Irenäus stilisiert den Rückbezug auf die Apostel zum Kriterium der Rechtgläubigkeit: „Alle Menschen, die die Wahrheit sehen wollen, können sie sich in jeder Kirche anschauen. Und wir können die Bischöfe aufzählen, die von den Aposteln in den einzelnen Kirchen eingesetzt wurden und deren Nachfolger bis in unserer Zeit. Sie haben solche Lehren und Erkenntnisse, wie sie von diesen Leuten gefaselt werden, nie verbreitet“<sup>99</sup>. An anderer Stelle hatte Irenäus betont, dass nur der Presbyter, der sukzessiv in der Nachfolge der Apostel stehe, zusammen mit der Sukzession im Bischofsamt das zuverlässige Charisma der Wahrheit bekommen habe, gegen die Häretiker, die sich irgendwo versammeln, gehört werden solle<sup>100</sup>. Wohlgemerkt: Das von Irenäus vorgeschlagene Kriterium bezieht sich darauf, ob ein Presbyter die Sukzession anerkenne. Wer nichts von dieser Sukzession wissen wolle, sei „verdächtig, entweder Häretiker

---

<sup>97</sup> COSENTINO, Authorship, 237, nimmt hingegen an, der Verfasser sei womöglich erst vor kurzer Zeit mit Origenes nach Rom gekommen.

<sup>98</sup> Als Hohepriester (ἀρχιερεύς) wird im Hebräerbrief Christus bezeichnet. Dieser sei von Gott in dieses Amt eingesetzt worden und übe von dort aus die zentrale Mittlerfunktion zwischen Gott und den Menschen aus. Dass das Theologumenon ‚Christus als ἀρχιερεύς‘ nachhaltig gewirkt hat, kann durch eine Reihe von Stellen in der frühchristlichen Literatur belegt werden (vgl. Ign. Philad. 9,1. 1 Clem. 36,1. 61,3. M.Polyc. 14,3. Iustin. dial. 42,1. Clem. Alex. strom. 4,153,4. Orig. in Joh. comm. 4,53,275.28,1,6. 1,2,9f.; Vgl. insb. zu 1 Clem. SCHNEIDER, Einleitung (FC), 29; MEES, Hohepriester-Theologie, 115-124). Vgl. schon die Formulierung BAXMANNS, Peraten, 221: „Er weiß sich als den Prediger Gottes und den Miterben Christi“, als „ein Mitglied des Presbyteriums (...) ja, als dessen Wortführer“. Den Begriff ἀρχιερατεία deutet er als rhetorischen Ausdruck, der keineswegs damals schon jene bischöfliche Würde bezeichnen hätte müssen (Peraten, 222). In demselben Sinne SCHOLTEN, Autor, 150, Anm. 66: Ref. 1,proöm,6 sowie 9,12,15 und 9,12,21 „kann man nicht mehr entnehmen als die Berufung auf eine Autorität, die sich aus dem Anspruch auf Zugehörigkeit zur ‚Hierarchie‘ (verstanden im Sinne auf der ‚Wächterfunktion‘) und zur ‚Lehrerschaft‘ herleitet. Die Begriffe ἀρχιερατεία, διδασκαλία und φρουρός klingen als Bezeichnung amtlich-christlicher Funktionen in dieser Zeit zu wenig prägnant.“

<sup>99</sup> Iren. haer. 3,3,1.

<sup>100</sup> Iren. haer. 4,26,2. Vgl. auch Iren. haer. 5,20,2 wo die „heiligen Presbyter“ den Häretikern als Autorität entgegengestellt werden. Die Presbyter sind in den Kirchen die Bewahrer der Überlieferung, die von den Aposteln stammt (Iren. haer. 3,2,2). Diese hatten die vollkommene Gnosis nach der Auferstehung Christi und nachdem der Heilige Geist über sie gekommen war, erhalten (Iren. haer. 3,1,1).

zu sein, oder Schismatiker“<sup>101</sup>. Häretiker waren offenbar *de facto* nicht von der Mehrheitskirche geschieden, denn es gibt zur Zeit des Irenäus „Häretiker, die fremdes Feuer auf Gottes Altar bringen, das heißt fremde Lehren“<sup>102</sup>. Vielleicht ist es am wahrscheinlichsten, im Verfasser der Ref. ein Mitglied des römischen Presbyteriums zu erblicken, das als Lehrer seine Lehrmeinung innergemeindlichen Widersachern in Wort (Disputationen!) und Schriften auseinandersetzt.

Dass es sich bei dem Verfasser der Ref. um einen Lehrer gehandelt haben kann, legt auch die in der Ref. verwendete Terminologie (z.B. μαθητεύω, διδασκαλεῖον, σχολή, δόγμα), nahe. Sie findet sich im Umfeld der Beschreibung christlicher Lehrer, die jeweils über eine Schülerschaft verfügen und Kontakt mit dem Bischof unterhalten. Auch die wiederholte Anrede des Publikums mit ‚Bildungsliebende‘ (φιλομαθεῖς), die auch von anderen Lehrern wie Clemens von Alexandrien verwendet wurde<sup>103</sup>, kann in diese Richtung gedeutet werden.

Der Verfasser der Ref. verfügt über eine gewisse Bildung, deren Umfang allerdings angesichts gelegentlicher Unstimmigkeiten in der Beschreibung der Philosophen in Buch 1 vielleicht nicht sehr gründlich gewesen sein wird<sup>104</sup>. Nichtsdestoweniger hat der Verfasser Zugang zu philosophischen Quellen und Handbüchern<sup>105</sup> verschiedener thematischer Gebiete, die er inhaltlich grundsätzlich zu deuten und für seine Zwecke zu sortieren weiß. Er beherrscht

---

<sup>101</sup> Iren. haer. 4,26,2, vgl. dazu HARNACK, Presbyter-Prediger und BOUSSET, Schulbetrieb, 272-283.

<sup>102</sup> Iren. haer. 4,26,2. Vgl. Iren. haer. 3,15,2: „An die Menge halten sie sich mit Rücksicht auf diejenigen, die zur Kirche gehören und sie gemeine Leute und Ekklesiastiker (Kirchenleute) nennen, Vorträge, mit denen sie die einfachen Leute einfangen und anlocken und simulieren dabei unsere Predigt, damit die Leute sie öfter hören wollen. Sie beschwerten sich auch über uns, dass wir [d.i. der Bischof Irenäus], obwohl sie das gleiche dächten wie wir, ohne Grund die Gemeinschaft mit ihnen meiden und sie Häretiker nennen, obwohl sie dasselbe sagten und dieselbe Lehre hätten.“ Sie sind Teil der Kirche und werden für rechtgläubig gehalten (Iren. haer. 5,31,1). Sie sind wie „Leute, die ein Tier fangen wollen: Um es anzulocken, werfen sie ihm sein vertrautes Futter hin. Unmerklich schmeicheln sie ihnen mit dem vertrauten Futter“ (Iren. haer. 2,14,8). Das macht sie so gefährlich: „Weil sie durch ihre ganze Art zu reden nach außen hin den Anschein erwecken, sich von uns nicht zu unterscheiden“ (Iren. haer. 3,16,8). Ja, die Häretiker wollen nicht einmal mit der Kirche brechen, sie wollen der Kirche zugezählt werden: „Sie verkünden nichts Anderes, sondern ein (...) Mehr, ein tieferes Wissen“ (vgl. BROX, Offenbarung, 33-35).

<sup>103</sup> Vgl. z.B. Clem. Alex. strom. 1,20,1; Theophil. Ant. ad Autol. 2,29 und 3,17.

<sup>104</sup> So schon DIELS und MEJERS, LEGGE, Introduction, 9-10; vgl. OSBORNE, Rethinking. Da der Verfasser über umfangreichere und bessere Berichte über Empedokles (in Ref. 7,29-31 [304-314 MARCOVICH]) und Heraklit (in Ref. 9,9-10 [344-349 MARCOVICH]) verfügt, wird man allerdings annehmen müssen, dass er nicht selbst der Urheber der entsprechenden Abschnitte in Ref. Buch 1 ist. Während ALT, Referent, qualitative Defizite in der Platonrezeption in Ref. Buch 1 bemängelt, ist MANSFELD, Heresiography, 325, optimistischer und bescheinigt dem Verfasser breites Fachwissen, vgl. auch SCHOLTEN, Autor, 151. DILLON, Platonists, 414, hebt positiv hervor, dass für einige mittelplatonische Lehren, bzw. Formulierungen, der Verfasser der Ref. die einzige Quelle sei.

<sup>105</sup> HEGEDUS, Astrology, 287, schließt – m.E. zu unrecht – aus dem Umstand, dass der Verfasser der Ref. ausführlich Sextus Empiricus benutzt, dass er offenkundig kein eigenes Verständnis für den Gegenstand besitze („It is important to recognize the author’s own evident lack of expertise in astrology; this was no doubt the reason for the extensive quotation of Sextus Empiricus“).

ferner die rhetorischen Grundlagen, die zur Abfassung einer Schrift wie der Ref. nötig sind<sup>106</sup>. Über den Grad dieses Aspektes seiner Bildung lassen sich aufgrund der Unsicherheiten hinsichtlich des rhetorischen Standards zu Beginn des dritten Jahrhunderts nur allgemeine Aussagen treffen<sup>107</sup>.

An verschiedenen Stellen in der Ref. erwähnt der Verfasser, dass er schon früher schriftstellerisch gewirkt habe: In Ref. 1,Proöm,1 begründet er die Abfassung der vorliegenden Schrift damit, dass eine frühere kleine Schrift, in der er die Lehren der Häretiker enigmatisch angedeutet habe, nicht den Erfolg gehabt habe, den er sich von ihrer Abfassung versprochen hatte<sup>108</sup>. Die Problematik beschäftigt den Verfasser also schon länger. Allerdings lässt sich nur vermuten, in welchen Kontexten der Kontakt und die Auseinandersetzung mit Häretikern sich vollzogen haben mag. Der Verfasser hat ferner eine Schrift *Über die Natur des Alls* geschrieben.

---

<sup>106</sup> Die meisten der infrage kommenden Elemente lassen sich der seit Hermann Usener ‚diatribenartiger Stil‘ genannten Darstellungsform zuordnen. Der Verfasser der Ref. präsentiert sein Material in einer Weise, die von Variation in der Anrede (‚Du‘; ‚Wir‘, ‚Geliebte‘, ‚Bildungsliebende‘ u.a.), gelegentlichen Vokativen bzw. Adhortativen (‚Lasst uns lernen, wie...‘), Zwischenreden, (vorweggenommenen) Einwänden, (selten) rhetorischen Fragen, Exkursen und thematischen Abschweifungen, assoziativen Verbindungen sowie Ankündigungen und Rückverweisen geprägt ist. Der Stil lockert die Darstellung und ermöglicht dem Publikum den einfacheren Nachvollzug, indem (jedenfalls teilweise) eine Gesprächssituation geschaffen wird und Distanz zum Verfasser abgebaut wird.

<sup>107</sup> Jedenfalls belegen die Struktur des Proöms und der Gesamtschrift, dass er um rhetorische Konventionen weiß und diese adäquat umsetzen kann.

<sup>108</sup> Obwohl der Verfasser den Titel der Schrift nicht nennt, wird sie meist mit einer verlorenen Schrift, dem sog. Syntagma, identifiziert. Dass die Identifizierung nicht notwendigerweise zutreffen muss, ist offenkundig. An der Wende zum 20. Jahrhundert hat man versucht, das verloren gegangene Syntagma aus Notizen und Zitaten anderer frühchristlicher Autoren zu rekonstruieren. Aus der Rekonstruktion von LIPSIUS, die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht, ergab sich, dass das Syntagma nicht weniger als 32 Häresien umfasst habe - ein ziemlich umfangreiches Werk also. Ob sein Verfasser dabei von Irenäus abhängig gewesen ist (davon geht LIPSIUS, Quellenkritik, 63-64, aus), oder nicht (davon geht HARNACK, Syntagma, 143-226 und HILGENFELD, Ketzergeschichte, 61, aus), lässt sich auf dieser Grundlage nicht endgültig feststellen. Bereits HILGENFELD hat erkannt, dass zwischen dem rekonstruierten Syntagma und der Ref. strukturelle (d.i. chronologische) Unterschiede bestehen (Ketzergeschichte 62); schon die Liste der 32 Häresien, die das Syntagma umfasst habe, offenbart deutliche Unterschiede: so behandelt das Syntagma Dositeus, die Pharisäer und Sadduzäer scheinbar als von Simon Magus stammende Gruppen her, während Pharisäer und Sadduzäer in der Ref. (Ref. 9,28,5-9,29) nüchtern als jüdische Sondergruppe skizziert werden; ihre Darstellung enthält keine der für den Verfasser der Ref. typischen polemischen Elemente. Menander findet in der Ref. nur eine Erwähnung (Ref. 7,28,1) ebenso Nikolaus (Ref. 7,39,3), ohne ophitische Nikolaiten zu nennen; dasselbe gilt für Kainiten und Ophiten (Ref. 8,20,3). Lukanos wird ebenso wenig erwähnt wie Blastus. Freilich ließe sich dagegen einwenden, da der Verfasser ja bereits eine Schrift gegen diese Gruppen herausgegeben habe, bräuchte er sich nicht wiederholen; mehr noch: die kurz gehaltenen Informationsstränge (wo überhaupt vorhanden) passten sich doch gut in die Beschreibung der früheren Schrift des Verfassers ein. Dann übersieht man aber, dass das Syntagma, folgt man der Rekonstruktion, mehr als Name und Lehrsatz beinhaltete und der Verfasser nach eigener Auskunft mit der Ref. gerade die Häretiker ansprechen wollte, die sich durch seine frühere Schrift nicht zur Abkehr bewegen lassen hatten. Die wenigen Übereinstimmungen, erst recht mit einer nur indirekt rekonstruierten Schrift, lassen sich auch anders erklären, so zum Beispiel aus einem gemeinsamen (jetzt unbekanntem) Quellenpool - weitere antihäretische Schriften aus dem zweiten und frühen dritten Jahrhundert sind ja bekannt, heute aber verloren.

Diese ist ebenfalls höchstens in Fragmenten erhalten<sup>109</sup>. Er beweise, dass das jüdische Volk älter als das Griechische sei, bezeichne den Menschen als aus Feuer, Erde und Wasser zusammengesetztes Wesen mit Seele. Außerdem beinhalte sie eine Kurzdarstellung der Schöpfung der Welt<sup>110</sup>. Es ist also wahrscheinlich, dass der Verfasser sich in einer früheren Schrift bereits mit Themen beschäftigt hat, die ihn zur Auseinandersetzung mit Ansichten der zeitgenössischen Philosophie angeregt haben. Zuletzt erwähnt der Verfasser der Ref., dass er andere Bücher (ἑτέροι βιβλίοι) geschrieben habe, in denen die Namen der 72 Nationen, die aus den Kindern Noahs hervorgegangen seien, niedergelegt seien<sup>111</sup>. Aus den überlieferten Titeln und dem Kontext der Mitteilungen lässt sich schließen, dass der Verfasser schon länger seine eigene Philosophie gegen die seiner paganen und christlichen Umwelt abgrenzt.

Das theologische Profil des Verfassers ist, abgesehen von der Darstellung der ‚wahren Lehre‘ in Ref. 10,32-33 vor allem von der Ablehnung der sog. ‚zweiten Buße‘, einer neuerlichen Vergebung der Sünden nach dem Zeitpunkt der Taufe, geprägt. Diese vom römischen Bischof Kallist eingeführte Praxis kritisiert er scharf<sup>112</sup>. Er wird daher im strengen Sinn als ‚Rigorist‘ aufzufassen sein. Auch die Kritik an der neu eingeführten Praxis der Hochzeiten über Standesgrenzen hinweg und die laxen Auswahl des neuen Klerus deuten in diese Richtung. Im Zusammenhang dieser Kritik berichtet der Verfasser, dass er selbst einige verurteilt und – aus seiner Schule? – ausgeschlossen habe, die dann in die Schule (σχολή) des Kallist übergetreten seien<sup>113</sup>.

Der Verfasser ist also ein Mitglied der römischen Gemeinde, vielleicht sogar des Presbyteriums<sup>114</sup>. Er geht gegen innergemeindliche Widersacher, die falsche Lehren vertreten, vor. Dies bewerkstelligt er sowohl in öffentlicher Auseinandersetzung als auch in einer Reihe von Schriften. Die Titel der Schriften lassen ein gewisses Interesse an Bildungsthemen erkennen. Die Ref. ermöglicht aufgrund ihres Inhaltes sowie der vom Verfasser gewählten

---

<sup>109</sup> Wenn man nicht annehmen mag, dass es sich um die Schrift handelt, die Photius in seiner Bibliothek beschreibt, so gibt diese Beschreibung doch einen Anhaltspunkt für den Inhalt von Schriften mit diesem Titel. Sie behandle Widersprüche bei Platon, widerlege die Ansichten Alkinoos‘ über die Seele, Materie und Auferstehung und behandle danach die eigenen Ansichten des Verfassers.

<sup>110</sup> Vgl. Phot. cod. 48.

<sup>111</sup> Ref. 10,30,5 (406 MARCOVICH).

<sup>112</sup> Ref. 9,12,20-24 (354-355 MARCOVICH).

<sup>113</sup> Ref. 9,12,21 (354 MARCOVICH). Wenig früher nennt er diese σχολή ein διδασκαλεῖον (Ref. 9,12,20 [354 MARCOVICH]).

<sup>114</sup> Das Presbyterium wird zu seiner Zeit schon recht groß gewesen sein. Der Brief des Bischofs Cornelius (in Eus. h. e. 6,43,11) gibt darüber Auskunft, dass die römische Gemeinde um 251, wenige Jahrzehnte später, einen Klerus von 155 Personen umfasste.

Gattung grundsätzlich die Annahme, dass der Verfasser sich als Lehrer verstanden und als solcher gewirkt hat.

#### **2.1.4 Die Gattung der Schrift**

Gemeinhin begnügt man sich damit, die ‚Widerlegung aller Häresien‘ als Häresiographie zu bezeichnen. Diese Zuordnung schafft allerdings ein Problem: Es gibt zwar zeitgenössische Schriften, die sich ebenfalls mit Häresien beschäftigen – Justin, Irenäus, (Ps.-) Tertullian und der Verfasser der Ref. selbst sind hier zu nennen – doch werden diese Schriften nicht aufgrund ähnlicher Strukturen und Gattungsmerkmale, sondern wegen ihres Inhalts als Häresiographie definiert. Eine Minimaldefinition, wie etwa „Häresiographien sind Schriften, in denen ein Schriftsteller sich gegen Häresien wendet“, ist wenig hilfreich, denn in diesem Sinne wäre etwa auch Clemens in die Reihe einzufügen, dessen Stromata – hier finden sich die meisten antihäretischen Inhalte – aber sicher nicht einer Gattung ‚Häresiographie‘ zuzuordnen sind. Da die Gattungsbestimmung aber zur Erhellung des Charakters eines Werkes beitragen kann, soll in der vorliegenden Arbeit der Versuch unternommen werden, sich über die Struktur der Ref. einer Gattungsbestimmung der Ref. anzunähern.

##### **2.1.4.1 Textstruktur**

Die nachfolgend gebotene Darstellung der Textstruktur dient der Verständigung über den vom Verfasser gewählten Aufbau des Werks. Im nächsten Schritt werden auf dieser Grundlage dann aufgrund des Vergleichs mit anderen Texten, die über eine ähnliche Textstruktur verfügen, Überlegungen zur Textgattung angestellt.

An verschiedenen Stellen in der Ref. gibt der Verfasser Hinweise auf das von ihm intendierte Vorgehen bei der Widerlegung der ‚Häresien‘, aus denen prinzipiell Rückschlüsse auf die strukturelle Anlage des Werks gezogen werden können. Einer der aussagekräftigsten dieser Hinweise findet sich in Ref. 10,6,1: „In vier Büchern haben wir also alle Lehren der griechischen Weisen, in fünf die der Häretiker zusammengefasst; in einem Buche wollen wir nach Wiederholung der Lehren aller genannten die wahre Lehre darstellen.“ Aus dieser und anderen Stellen ergibt sich eine dreigliedrige Struktur des Textes, die sich zusammensetzt aus:

- (1) den ‚Philosophumena‘ genannten Darstellungen der Philosophie (Buch 1) und den ‚Spielarten der Scharlatanerien‘ (Buch 4), zu denen ursprünglich noch Ausführungen zu Mysterienkulten gezählt haben (Buch 2-3, heute verloren), zur Vorbereitung auf



- (2) dem ‚Elenchos‘ genannten Teil der Darstellungen der Häresien (‚Ketzerreferate‘), die sich in den Büchern 5-9 finden und abschließend
- (3) einer ‚Epidexis‘ genannten Darstellung der ‚wahren Lehre‘, der eine Zusammenfassung der wichtigsten philosophischen und häretischen Lehren vorausgeht (Buch 10).

Die Existenz dieser Grundstruktur wird in der vorliegenden Untersuchung nicht bestritten. Aber zahlreiche Beobachtungen<sup>115</sup>, die sich im ersten Teil der Ref. (den ‚Philosophumena‘) machen lassen, ermöglichen eine alternative Deutung der Textstruktur. Folgt man ihr, kommt man zu dem Schluss, dass die beiden ersten Teile der Ref. (Philosophumena und ‚Ketzerreferate‘) als Einheit begriffen werden müssen. Ihre Gemeinsamkeit besteht in der ablehnenden Haltung des Verfassers gegenüber den in den Teilen beschriebenen philosophischen Lehren, ‚Spielarten der Scharlatanerien‘ und deren Fortentwicklung in gnostischen Kreisen. Die Struktur stellt sich dann wie folgt dar:

**(1) Ablehnung aller falschen Ansichten und Praktiken**

- a. der Philosophen (Ref. 1,1-23)
- b. der unter Philosophen gelisteten indischen Brahmanen (Ref. 1,24)
- c. der unter Philosophen gelisteten keltischen Druiden (Ref. 1,25)
- d. der unter Philosophen gelisteten Dichtertheologen = Hesiod (Ref. 1,26)
- e. der astrologischen Scharlatanerien (Ref. 4,1-7)
- f. der astronomischen Scharlatanerien (Ref. 4,8-12)

---

<sup>115</sup> Zur Ablehnung des Verfassers von Philosophen, Scharlatanen und Gnostikern gleichermaßen vgl. z.B. den Epilog in Ref. 1,26,3 (90 MARCOVICH), wo der Verfasser resümiert, dass sich alle besprochenen Philosophen, Dichter und Weisen über die Natur und die Entstehung des Alls geäußert hätten. Er rekapituliert nicht etwa ihre Lehren, sondern stellt deren Unwissenschaftlichkeit in den Mittelpunkt. Der Verfasser hat nicht etwa eine kleine Philosophiegeschichte verfassen wollen, sondern (wenngleich ähnlich wie Diog. L. 2,47) die Hauptlehren – bezogen auf den späteren Nutzen im Kontext des Beweisgangs der Ableitungsthesen – der wichtigsten Männer‘ (κορυφαῖοι) darstellen wollen: „Keiner von ihnen stieg bis zum wahren Gott auf, sondern sie beschäftigten sich damit, das Wesen der gewordenen Dinge zu untersuchen und hielten, voll Staunen über die Größe der Schöpfung, selbst für die Gottheit, wobei der eine diesen, der andere jenen Teil der Schöpfung höher einschätzte; ihren Gott und Schöpfer erkannten sie nicht“ (Ref. 1,26,3 (90 MARCOVICH)). Daher überrascht es nicht, dass ein Teil der Darstellung dieser Gestalten von *obscuritas* geprägt ist: So nennt er Thales erst einen Weisen (Ref. 1,1,1 [57 MARCOVICH]), um dann genüsslich zu berichten, wie dieser, in Ausübung seiner Forschungen beim Beobachten der Sterne in einen Brunnen gefallen und von einer Frau ausgelacht worden sei (Ref. 1,1,4 [57 MARCOVICH]), Heraklit habe über alles geweint (Ref. 1,4,1 [63 MARCOVICH]) und Demokrit über alles gelacht, als ob alles Menschliche lächerlich wäre (Ref. 1,12,2 [72 MARCOVICH]). Dass sich schon die Alten im Irrtum befunden hätten, wie ‚jetzt‘ die Häretiker, expliziert der Verfasser später in Ref. 5,6,3 (141 MARCOVICH): „Von den Alten gingen die Sektenstifter aus und setzten wie Trödler deren Irrtümer (...) denen vor, die der Täuschung zugänglich waren,“ solche nennt er in Ref. 6,41,1 (258 MARCOVICH) ‚einfache Leute‘ (ἰδιῶται). Zu den Alten gehören neben den Philosophen auch die Astrologen und andere Scharlatane, die der Verfasser der ‚niederen Weisheit‘ zurechnet und sie für genauso töricht hält, wie die Häretiker (vgl. Ref. 4,46). Die Unsinnigkeit oder Gefahr der in Buch 4 auseinandergesetzten Lehren hebt der Verfasser permanent hervor, vgl. z.B. Ref. 4,7.12.15.27.34.45. Eine vermeintliche Zäsur zwischen den Büchern 4 und 5 (bzw. zwischen den Büchern 1-4 und 5-9.10) ist angesichts der Nennung oder Besprechung von Häresien in Ref. 4,1.13.15.42.45.50.51 kaum konstatierbar; offenkundig hingegen ist eine Zäsur zwischen den Kapiteln Ref. 4,45 und Ref. 4,46.

- g. der Scharlatanerien der Zahlenwertdeuter (Ref. 4,14)
- h. Scharlatanerien der Physiognomie- und Charakterkundler (Ref. 4,15-27)
- i. der Scharlatanerien der Magier (Ref. 4,28-42)
- j. der Fehler der Philosophen und Theologen (Ref. 4,43-44)
- k. der Scharlatanerien derer, die Aratos gnostisch exegesieren (Ref. 46-50)
- l. der Scharlatanerien derer, die arithmetische und medizinische Lehren gnostisch exegesieren (Ref. 51)
- m. der ‚Naassener‘ (Ref. 5,6-11)
- n. der ‚Peraten‘ (Ref. 5,12-18)
- o. der ‚Sethianer‘ (Ref. 5,19-22)
- p. Justins (Ref. 5,23-27)
- q. Simons (Ref. 6,7-20)
- r. Valentins und seiner Schüler (Ref. 6,29-54)
- s. Basilides‘ (Ref. 7,20-27)
- t. weiterer Häresien: Saturnil, Menander, Markion, Prepon, Karpokrates, Kerinth, die Ebionäer, Theodot aus Byzanz, Nikolaiten, Kerdon, Lukianos, Apelles (Ref. 7,28-38)
- u. der Doketen (Ref. 8,8-11)
- v. der Häresien des Monoimos (Ref. 12-15)
- w. weiterer Häresien: Tatian, Hermogenes, Quatrodezimaner, Montanisten, Kainiten, Ophiten (Ref. 8,16-20)
- x. Noets (Ref. 9,7-10)
- y. der Schule des Kallist (Ref. 9,11-12)
- z. Alkibiades‘ und der Elchesaiten (Ref. 9,13-17)

**(2) Darstellung der wahren Lehre**

- a. Wiederholung wichtiger häretischer und philosophischer Lehren (Ref.10,6-29)
- b. Darstellung des ‚Alethes Logos‘ (Ref. 10,30-33)

**(3) Aufforderung an das Publikum, sich angesichts der Darlegungen der Alternativen – Hölle oder Miterbe Christi – zu entscheiden (Ref. 10,34)<sup>116</sup>**

---

<sup>116</sup> Dort ist zu lesen: „Dies ist die wahre Lehre (...), Ich bin euer Berater, der ich Schüler des menschenliebenden Logos bin und selber die Menschenliebe, auf das ihr zu uns kommt und den wahren Gott und seine wohl geordnete Weltregierung kennenlernen und euch nicht an die Spitzfindigkeiten kunstvoller Abhandlungen haltet noch an die Versprechen sich mit fremden Federn schmückender Ketzler (...). Durch die Erkenntnis der Wahrheit werdet ihr der herannahenden Bedrohung durch das Feuer des Gerichtes entfliehen (Tartarus, Flammenhölle, Glut, Wurm, glühender Körper...). Dem wirst du entfliehen, wenn du über den wahren Gott unterrichtet bist ja du wirst einen unsterblichen Leib und zugleich eine unzerstörte Seele haben und wirst das Himmelreich erwerben (...) Du wirst ein Vertrauter Gottes und Miterbe Christi (...) Du wirst Gott. (...)“ Vgl. Clem. Alex. protr. 82,4.5.9: „Kommet, kommet, meine junge Schar! ‚Denn wenn ihr nicht wieder wie die Kinder werdet und wiedergeboren werdet‘, wie die Schrift sagt, dann werdet ihr euren wahren Vater nicht erlangen und „niemals in das Himmelreich eingehen“. Denn wie kann es dem Fremdling erlaubt sein, hineinzukommen? Aber wenn er in die Listen eingetragen und Bürger geworden ist und den Vater erlangt hat, dann, meine ich, wird er in das „Haus seines Vaters“ aufgenommen

Nach diesem Modell bestünde die Schrift folglich aus einer dreiteiligen Struktur, nach der zuerst alle falschen Lehren abgehandelt werden, hernach die ‚wahre Lehre‘ behandelt und abschließend das Publikum aufgefordert wird, sich gegenüber dem Auseinandergesetzten zu verhalten. Der hier vorgenommene Zusammenschluss der Lehren der Philosophen, Scharlatane und Gnostiker, dem die wahre Lehre gegenübergestellt wird, lässt sich vielleicht aus der abschließenden Bemerkung des Verfassers in Ref. 9,31,1-2 schließen:

„Nun haben wir die Lehren der Hellenen und der Nichtgriechen genügend auseinandergesetzt und alle Philosopheme und Ketzerlehren widerlegt; aus dem Dargelegten geht klar hervor, dass die Häretiker aus dem, was die Griechen ausgearbeitet haben, einiges entlehnt und zusammengestellt und es dann als göttliche Lehre vorgelegt haben. Wir haben also mit vieler Mühe in den neun Büchern die gesamten Lehren durchgegangen und dargelegt (...) Nun soll aber noch als Höhepunkt des Ganzen eine Darstellung der Wahrheit gegeben werden.“

Der Text lässt sich dahingehend deuten, dass der Verfasser die eigentliche Zäsur nicht zwischen Philosophumena und Häretikerlehren setzt, sondern am Ende des Werkes die ‚wahre Lehre‘ von allen vorher behandelten falschen Lehren abgegrenzt wissen möchte<sup>117</sup>.

#### **2.1.4.2 Gattung**

Die vorgeschlagene Struktur der Ref. kann darauf hinweisen, dass es sich bei ihr um einen *logos protreptikos* handelt. Protreptische Schriften, in denen zuerst gegnerische Positionen zu einer bestimmten Frage entkräftet werden, bevor die eigene Position als Lösung (bzw. richtige

---

werden; dann wird er für würdig erachtet werden, das Erbe zu erhalten. (...) Erstgeborene Kinder aber sind wir, die Pflegekinder Gottes, die wahren Freunde des „Erstgeborenen“, die wir als erste unter allen Menschen Gott erkannt haben, die wir zuerst aus den Sünden herausgerissen worden sind, die wir uns als erste vom Teufel getrennt haben.“

<sup>117</sup> Vgl. Ref. 1,Proöm,7 (55-56 MARCOVICH): „Wir wollen nicht nur irriges feststellen [Bücher 1-9]; es soll auch all das, was die Wahrheit durch die Gnade des Vaters empfangen und den Menschen dargeboten hat, klargemacht, aus der Schrift bewiesen und rückhaltlos verkündet werden“ [Buch 10,31-33].

Ansicht) dargestellt wird, sind vielfach überliefert und deuten auf philosophische Kreise<sup>118</sup>. Gelegentlich markieren sie die Eröffnung eines Vorlesungszyklus<sup>119</sup>.

Eine charakteristisches Merkmal solcher Schriften sind Texte und Textabschnitte<sup>120</sup>, in denen eine bestimmte philosophische Schulrichtung beworben wird. In ihnen werden die Lehren der Schulen (und Lehrer) der Mitbewerber bzw. der Konkurrenz kurz skizziert, bevor (der Eintritt in) die eigene Schule nahegelegt wird. Ganze Schriften, die diesem Anliegen verpflichtet sind, sind nur wenige erhalten; die indirekte Bezeugung lässt darauf schließen, dass es sich bei solchen *logoi protreptikoi* um eine bekannte und beliebte Gattung gehandelt haben muss<sup>121</sup>. Lukian benutzt bzw. thematisiert in gleich fünf Satiren die Protreptik<sup>122</sup>. Diogenes Laertius, Zeitgenosse des Verfassers der Ref., überliefert nicht nur eine ganze Reihe protreptischer Schriften aus dem ersten und zweiten Jahrhundert n.Chr., er berichtet auch über

---

<sup>118</sup> Vgl. die Definition bei MALHERBE, Moral Exhortation, 122: „to win someone over to a particular enterprise or way of life by demonstrating its superiority.“ Eine antike Definition eines Protreptikos findet sich bei Arius Did. (Stobaios ecl. 2,7; II 39,19-42,6): „Philon sagt, der Philosoph gleiche einem Arzt. So, wie es Aufgabe eines Arztes sei, zuerst den Kranken dazu zu bewegen, die Therapie anzunehmen, zweitens die Argumente der Leute unvermerkt aus dem Weg zu räumen, welche Gegen-Ratschläge vorbringen - ebenso ist die Aufgabe des Philosophen. Beides liegt nun vor in der »Protreptikos« benannten Argumentation; denn dieser Protreptikos ist es, der zur Tugend antreibt. Von diesem zeigt der eine (Teil) ihren (der Tugend) großen Nutzen auf, der andere (Teil) überführt die Widerlegenden, Anklagenden oder irgendwie sonst die Philosophie herabsetzenden Leute. Als zweite nach dieser folgt die Argumentation, welche in Analogie zur Kunst der Ärzte den zweiten Platz innehat. Denn wie es Sache des Arztes ist, nach der Überredung zur Annahme der Therapie diese durchzuführen (einerseits dadurch, daß er zunächst die krankheitserregenden Ursachen wegbringt, andererseits dadurch, daß er die Mittel auflegt, welche die Gesundung herbeiführen), ebenso verhält es sich auch bei der wissenschaftlichen Erkenntnis (der Philosophie). (...) Denn auch bei der Kunst der Ärzte gilt jedes Bemühen dem Ziel - der Gesundheit - und bei der Philosophie der Glückseligkeit.“

<sup>119</sup> Vgl. FIEDROWICZ, Apologie, 58.

<sup>120</sup> Der augenfälligste Textabschnitt dieser Art in einer christlichen Schrift ist sicher die Eröffnung des Dialogs Justins mit dem Juden Tryphon, in der er seinen philosophischen Werdegang durch die Etappen stoische, peripatetische und pythagoreische Philosophie dekliniert, von denen er sich jeweils abgewendet hatte, bevor ihm ein alter Mann auch den Irrtum des Platonismus auseinandersetzt und schließlich zur Konversion zur wahren Philosophie, dem Christentum anleitet (Justin. dial. 3,1-9,3). Auch hier deutet sich eine Grundstruktur vieler Protreptikoi an, die aus drei Elementen (Kritik an den Mitbewerbern, ihrem Lebensstil und ihren philosophischen Grundlagen – Darstellung der eigenen Lehre – Exhortatio, d.h. Aufforderung zur Handlung, Hinwendung) besteht. Der letzte Teil ist kein notwendiger Bestandteil, der nichtsdestoweniger regelmäßig vorhanden ist. Stobaeus überliefert eine zweigliedrige Definition Philos von Larissa (1. Jh.v.Chr.), nach der jeglicher Protreptikos aus zwei Teilen besteht, einem, der den Wert und Nutzen der Philosophie demonstriert und einem, der die Ansichten der Widersacher dieser Ansicht verurteilt (Stobaeus, Anth. 2,7,2); weitere Definitionen bei JORDAN, Protreptic, 314-318.

<sup>121</sup> Eine Auflistung bekannter Werke der klassischen griechischen Zeit, des Hellenismus, der Kaiserzeit sowie jüdischer und christlicher Werke dieser Gattung finden sich bei KOTZÉ, Protreptik, 381-391.

<sup>122</sup> Es handelt sich (1) um den *Nigradius*, in dem die ruhmreichen Athener den verachtenswerten Römern hinsichtlich der Tugenden, die für ein philosophisches Leben gebraucht werden, gegenübergestellt werden; (2) den *Heromotimus*, eine philosophische Rede, die auf Abkehr von einem bestimmten Lebensstil zielt; ferner die Schriften (3) *de parasito*, (4) *de saltatione*, (5) *de vitare auctio*; vgl. SCHÄUBLIN, Konversionen, 117-131.

viele philosophische Konversionen, die den Erfolg protreptischer Schriften und Reden illustrieren sollen<sup>123</sup>.

Auch christliche Schriften des zweiten und dritten Jahrhunderts weisen vereinzelt eine derartige Textstruktur auf. Zu ihnen gehören der sog. Diogenetbrief und der ‚Protreptikos‘ des Clemens von Alexandrien:

**(A) Der Diogenetbrief**, der nicht eindeutig datierbar ist, weist eine klare Gliederung auf<sup>124</sup>:

- (1) Darstellung aller abzulehnenden Ansichten und Praktiken:
  - a. Widersinnigkeit der paganen Götterverehrung (Ep. ad Diogn. 2)
  - b. Widersinnigkeit des jüdischen Kults und anderer jüdischer Praktiken (Ep. ad Diogn. 3-4)
- (2) Darstellung der christlichen Alternative (Ep. ad Diogn.7-9)
- (3) Aufforderung – Einladung des Publikums, sich dem Christentum zuzuwenden (Ep. ad Diogn. 10-12)

**(B) Der ‚Protreptikos‘ des Clemens von Alexandrien**, gegen 200 verfasst, verfügt über eine ähnliche Gliederung<sup>125</sup>:

- (1) Darstellung aller abzulehnenden Ansichten und Praktiken:
  - a. Widersinnigkeit der paganen Mysterien und Mythen (Prot. 11-41)
  - b. Menschenopfer und Verehrung der Götzen (Prot. 42-45)
  - c. Der blödsinnige Charakter der Götterbilder (Prot. 46-63)
  - d. Die widersinnigen Theologien der Philosophen (Prot. 64-66)
  - e. Unzureichende Annäherung der Phil. an die Wahrheit (Prot. 67-72)
  - f. Unzureichende Annäherung der Dichter an die Wahrheit (Prot. 73-76)
- (2) Darstellung der christlichen Alternative (Prot. 77-118)
  - a. Die Propheten offenbaren die Wahrheit (Prot. 77-81)
  - b. Gott offenbart sich durch seinen Logos (Prot. 82-88)
  - c. Gottes Wahrheit ist unvermittelt erfahrbar (Prot. 89-110)
  - d. Der Logos macht die ganze Welt zu Athen (Prot. 111-118)
- (3) Aufforderung des Publikums, eine Entscheidung zu treffen (Prot. 118-123)
  - a. Aufforderung der Abwendung von paganen, Hinwendung zu christlichen Ansichten (Prot. 118-123,1)
  - b. „Euch bleibt zuletzt, zu wählen, was euch heilsam ist, Gericht oder Gnade“ (Prot. 123,2)

---

<sup>123</sup> Vgl. z.B. Diog. L. 2,113f; 2,125,4,16.

<sup>124</sup> Die hier gebotene Textstruktur ist simplifiziert, eine differenzierte Textstruktur findet sich bei LONA, An Diognet, 28-29.

<sup>125</sup> Die hier gebotene Textstruktur ist simplifiziert; eine differenzierte Textstruktur bietet LECHNER, Ritual, 183-222, insb. 200.

Beide Schriften behandeln (bei allen Unterschieden, die ihren jeweiligen Milieus geschuldet sein können) grundsätzlich dasselbe Thema: die christliche Wahrheit angesichts der Nichtigkeit der paganen Alternativen. Um dem jeweiligen Publikum die Wahlmöglichkeiten darzustellen, bedienen sich die Verfasser einer typischen Struktur, die die eigene Sache im Kontrast zu vermeintlichen Alternativen deutlich hervorhebt und anschließend dem Publikum zur Wahl stellt. Aufgrund der starken thematischen und strukturellen Übereinstimmungen, die diese beiden christlichen Schriften mit der Ref. aufweisen, scheint es geboten zu sein, die Ref. ebenfalls als *logos protreptikos* aufzufassen.

Die zahlreichen Implikationen, die mit der Identifizierung der Schrift als eine solche Werbeschrift einhergehen, müssen auf den nachfolgenden Seiten in den Blick genommen werden. Das gilt insbesondere für Vermutungen, die über den Verfasser, die Kommunikationssituation, die adressierte(n) Gruppe(n) und den Wert der Informationen des Verfassers gemacht werden.

## **2.1.5 Die Adressaten der Ref.**

### **2.1.5.1 Heiden und Christen als Adressaten**

Aussagen über das Publikum<sup>126</sup>, das der Verfasser mit seiner Schrift erreichen will, lassen sich, da sie im Einzelfall von der Deutung rhetorischer Konventionen abhängig sind, nur bedingt treffen<sup>127</sup>.

Zu den besonders deutungsbedürftigen Stellen zählt die wichtigste und zugleich umfangreichste Stelle, an der der Verfasser das Publikum direkt anspricht. Sie findet sich im

---

<sup>126</sup> In der vorliegenden Arbeit wird ungeachtet der Hinweise auf Leser, die sich in der Ref. finden Ref. (1,Proöm, 8; 4,45,1; 4,46,2; 5,6,1; 5,13,2; 5,15,5; 5,22,1; 7,14,1; 8,15,3; 9,8,1; 9,14,3; 9,30,4; 9,31,2; 10,32,4), auch allgemein von Publikum gesprochen. Ob der Verfasser an gemeinschaftliches (Vor-) Lesen, Studieren und Diskutieren seiner Thesen gedacht hat, muss offenbleiben, es entspräche jedenfalls dem Leseverhalten seiner Zeit.

<sup>127</sup> NAUTIN, *hérésies*, 219-220, NAUTIN, *controverse*, 5-43 nahm an, dass die Adressaten bereits der Mehrheitskirche zuzurechnen seien; Anders BOTTE, *Note*, 5-18, FRICKEL, *Credo*, 129-138 und FRICKEL, *Dunkel*, 125-175, die eine Ausweitung auf heidnische Adressaten vermuteten. SCHOLTEN, *Autor*, 135-166, nimmt ein polyvalentes Publikum an (S. 138). Vgl. auch NORELLI, *termini*, 102-105, der die Diskussion umfassender zusammengefasst hat. PREYSING, *Leserkreis*, 421-445, hebt vor allem den sozial hohen Stand des Publikums hervor, den er aus der Kritik, die der Verfasser der Ref. an standesungleichen Verbindungen übt, zieht. Auch MARCOVICH, *New Gnostic Texts*, 120, hebt den von ihm vermuteten hohen Stand des Publikums, auf das der Verfasser abzielt, hervor: „To present himself as a knowledgeable and learned author with an encyclopaedic erudition – in the eyes of his Roman congregation, of the empress Julia Mammaea, of the matron Severina, and the posterity in general. To the extent that everybody could see the difference between the erudite self-proclaimed Pope Hippolytus and the ἀγράμματος Pope Zephyrinus and the ex-slave Pope Callistus.”

Anschluss an die Darlegung der Alternativen, die der Verfasser soeben skizziert hatte. Mit einer Aufforderung, nun eine Entscheidung zu treffen, wendet sich der Verfasser an das Publikum: „Dies ist die wahre Lehre von der Gottheit, ihr Griechen und ihr Barbaren, Chaldäer und Assyrer, Ägypter und Libyer, Inder und Äthiopier, Kelten und ihr Latiner, die ihr die Herrschaft führt, und ihr Bewohner alle von Europa, Asien und Libyen“<sup>128</sup>. Rhetorisch gehört diese Auflistung in den Bereich der Periploiliteratur, der literarischen Beschreibung von Landschaften. Vergleichbare Listen finden sich mehrfach in christlichen Schriften, die älter als die Ref. sind<sup>129</sup>. Antiken Autoren ging es zunächst um die rhetorische Wirkung, die derartige Listen entfalten sollten, während der tatsächliche Aussagewert eher von untergeordnetem Interesse war<sup>130</sup>. Dessen ungeachtet ist die Stelle aus zwei Gründen beachtenswert: zum einen findet die Mehrheit der aufgelisteten Völker in den vorangegangenen Ausführungen Erwähnung. Der Verfasser kann indirekt noch einmal die Anhänger der griechischen Philosophie als ‚Griechen‘, die Anhänger der Astrologie als ‚Chaldäer‘ bezeichnen und auf diese Weise ein letztes Mal die Gesamtheit der soeben widerlegten falschen Lehren seinen Adressaten ins Gedächtnis rufen. Zum andern hebt der Verfasser durch einen Nebensatz die Latiner besonders hervor, wodurch er nicht nur implizit andeutet, dass er selbst kein gebürtiger Römer ist<sup>131</sup>. So eröffnet sich die Möglichkeit, die Stelle auf die Stadt Rom zu beziehen, wo im Westteil des römischen Reiches ein derartiges Völkergemisch am ehesten zu vermuten ist. Die beiden genannten Aspekte sind freilich der rhetorischen Figur unterzuordnen.

Das Wissen über die auf allgemeine Weise angesprochenen Adressaten lässt sich aufgrund weiterer Textstellen weiter ausdifferenzieren. Der Verfasser der Ref. rechnet offenbar sowohl mit heidnischen Lesern als auch mit Angehörigen der Kirche, unter denen die Anhänger falscher Lehren besonders angesprochen werden sollen. Heidnische und christliche Adressaten werden in der Ref. grundsätzlich gemeinsam angesprochen. Nur vereinzelt lassen sich Textstücke ausmachen, in denen eine Zielgruppe besonders herausgehoben wird.

---

<sup>128</sup> Ref. 10,34,1-2 (415 MARCOVICH).

<sup>129</sup> Vgl. z.B. die Völkeraufzählung, die Lukas im Zusammenhang mit dem Pfingstbericht Apg 2,9-11 bietet, eine Stelle in *Iren. haer.* 1,10,2, in der Irenäus nachweisen möchte, dass es überall auf der Welt Christen gebe oder eine umfangreiche Liste, mit der Tertullian, *adv. Jud.* 7,4, illustrieren möchte, dass Christus bei allen Völkern über die Provinzgrenzen des römischen Reiches hinaus bekannt sei.

<sup>130</sup> Vgl. MAIBURG, *Grenzen*, 38-53.

<sup>131</sup> Vgl. MINN, *Hippolytus*, 99-104, der vermutet, der Verfasser könne Vorsteher einer griechischen Versammlung in Rom gewesen sein. JACOBI hingegen entdeckt in seinen Konjekturen so viele Latinismen, dass er nur den Schluss ziehen kann, dass es sich bei der Ref. um die mäßige griechische Übersetzung eines ursprünglich in lateinischer Sprache verfassten Werkes handeln könne, vgl. LEGGE, *Introduction*, 23.

Der Verfasser wählt zunächst einen Stil, der ein Publikum in den Blick nimmt, das nicht ausdrücklich Teil der christlichen Gemeinde ist. Er eröffnet die Ref. mit einem Proöm, in dem er *über* die Häretiker und deren Lehren spricht, statt diese anzusprechen<sup>132</sup>. Wenige Sätze später hingegen gibt der Verfasser Auskunft über die metaphysische Grundlage, auf der die Häretiker widerlegt werden<sup>133</sup> und bedient sich dazu einer Reihe von Theologumena (Heiliger Geist, Kirche, Apostel, Hohepriesterwürde, Gnade), die vor allem Angehörige der Kirche auf die von ihm intendierte Weise verstehen können. Von derartiger Mehrdeutigkeit ist die gesamte Schrift geprägt.

Das zeigt sich auch an anderer Stelle: Gegen Ende des vierten Buches schreibt er, er hoffe, dass auch Anhänger der Philosophie, einer der Spielarten der Scharlatanerien, auf seine Arbeit stoßen werden: „Denn wir sehen, dass diese Erörterung nicht nur zur Widerlegung der Häresien dient, sondern auch für diejenigen selbst, die solche Meinungen haben“ und hofft, dass diese „die Christen nicht von Narren halten, sondern einsehen, wie töricht ihre Meinungen sind“<sup>134</sup>. Wie zuvor im Proöm scheint der Verfasser zunächst Heiden im Blick zu haben. Aber gerade „Philosophie, Mythos, Mysterienfrömmigkeit, Kultpraxis und anderes (...) mit allem, was diese Stichworte nur andeuten“ gehörten zu den „Zeichen der Zeit“, die zu kennen und zu deuten der Gnostiker, der Christ war, fähig sein mußte, um sich auf dem ‚Marktplatz der religiösen Möglichkeiten‘ verständlich zu machen“<sup>135</sup>.

Daher grenzt der Verfasser mit großer Schärfe die Lehren dieser Welt von den Lehren Christi, die er als ‚wahren Logos‘ oder ‚Wahrheit‘ bezeichnet, ab: Die Astrologen täuschen viele: „deshalb, Geliebte, wollen wir uns vor dem ohreneulenhaften Anstaunen von Nichtigkeiten hüten; derlei ist nämlich Tanz, nicht Wahrheit“<sup>136</sup>. Die Anrede ‚Geliebte‘ (*ἀγαπητοί*) sticht hier besonders hervor. Der Verfasser verwendet sie mehrfach. Sie ist typisch für Christen und wird in zeitgenössischer christlicher Literatur häufig verwendet<sup>137</sup>. Es lässt sich auch hier vermuten, dass am ehesten an Anhänger anderer christlicher Schulen wie z.B. der ‚Schule der Kallistianer‘<sup>138</sup> und Häretiker innerhalb der Gemeinde gedacht wird.

---

<sup>132</sup> Ref. 1, Proöm, 1-2 (55 MARCOVICH).

<sup>133</sup> Ref. 1, Proöm, 6 (55 MARCOVICH).

<sup>134</sup> Ref. 4,45,1-2 (130 MARCOVICH).

<sup>135</sup> ALAND, Gnosis, 7

<sup>136</sup> Ref. 4,50,1 (136 MARCOVICH).

<sup>137</sup> Der Begriff findet sich in Ref. 4,50,1; 5,27,5; 9,11,4; LIDDELL-SCOTT, Lexicon, 6, lässt immerhin vermuten, dass auch in nichtchristlichen Kreisen der Begriff gelegentlich benutzt worden sein mag.

<sup>138</sup> Ref. 9,12,26 (356 MARCOVICH).



Offenkundig wird das noch an anderer Stelle: Zu Beginn der Einheit über die sog. Doketen bedient sich der Verfasser des Bildes aus Mt 7,3 und identifiziert die Häretiker mit dem Bruder, der den Balken im Auge habe; diese sind Christen, aber eben ‚Doketen‘ – solche mit einem Balken (δοκός) im Auge<sup>139</sup>.

Eine weitere Stelle lässt bei differenzierter Betrachtung ebenfalls die Frage nach den Adressaten offen. In ihr wirbt der Verfasser ausdrücklich um die Gunst des Publikums:

„Dem wirst du entfliehen, wenn du über den wahren Gott unterrichtet bist, ja du wirst einen unsterblichen Leib und zugleich eine unzerstörbare Seele haben und wirst das Himmelreich erwerben, der du in deinem Erdenleben den himmlischen König kennen gelernt hast; du wirst ein Vertrauter Gottes (...) Du wirst Gott. Was für Leiden du auch als Mensch ausgestanden hast, die hat Gott dir gegeben, weil du Mensch bist; was immer aber Gott zusteht, dies hat Gott dir zu gewähren versprochen, wenn du (...) Gott, den Schöpfer, anerkennt“<sup>140</sup>.

Der Verfasser stellt dem Publikum das Ende des leidvollen menschlichen Lebens, die Gottwerdung und den Erwerb des Himmelreichs in Aussicht. Die entscheidende Voraussetzung hierfür ist die Anerkennung Gottes als Schöpfer, die der Verfasser im Anschluss an seine Arbeit von seinem Publikum erwartet. Die von ihm erhoffte Abwendung von der Philosophie, einer der Spielarten der Scharlatanerien, oder von den Häresien ist bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht erfolgt! Auch diese Stelle ist für beide Gruppen, Heiden wie Christen als potentielle Adressaten, offen. Heiden müssen sich als bisherige Polytheisten grundsätzlich zum höchsten Gott als dem Gott der Christen bekehren; aber auch den Häretikern steht angesichts einer anderen, von den Mehrheitschristen abgelehnten Gotteslehre dieser Schritt zur tatsächlichen Erlösung noch

---

<sup>139</sup> Ref. 8,8,1.

<sup>140</sup> Ref. 10,34,3-4 (415 MARCOVICH). Das Schlussstück erneuert in intensiver Weise nochmals typische Ziele philosophischer Bildung, wie sie im Anschluss an Platon von Platonikern (und Stoikern) vertreten wurde. Zu diesen Zielen gehören die Angleichung an Gott (ὁμοίωσις θεῷ) und die Selbsterkenntnis (γνώθι σεαυτόν). Der Verfasser signalisiert dem Publikum mit seinem Appell, dass dieses die Ziele eines solchen Unterrichtes (und Ziel des Lebens überhaupt) bei ihm erreichen könne. Vgl. dazu z.B. Alkinoos/ Albin. didasc. 2 („Der Kernpunkt der betrachtenden Lebensform liegt in der Erkenntnis der Wahrheit, der der handelnden Lebensform im Durchführen dessen, was die Vernunftüberlegung empfiehlt. (...) Wenn nun die Seele das Göttliche und die Gedanken des Göttlichen betrachtet, dann, so sagt man, geht es ihr gut und das, was da in ihr vorgeht, trägt den Namen Vernunft; dies, so darf man wohl sagen, ist nichts anderes als die Angleichung an das Göttliche“; Clem. Alex. Strom. 4,139,4; 4,148,1; 4,152,2-3). Die Verschiebung von Angleichung an Gott zu Gottwerdung, die in der vorliegenden Stelle vorgenommen wurde, ist eine frühe Weiterentwicklung, die wenig später im Neuplatonismus ausgeprägt ist (vgl. Plot. Enn. 1,2). Mit der Angleichung an Gott, bzw. Gottwerdung geht die Selbsterkenntnis einher; diese ist in Vollständigkeit Gott vorbehalten, während sie dem Menschen nur im Verhältnis zur Gottheit möglich ist. Die Wirkung, die der delphische Spruch ‚Erkenne dich selbst!‘, der auch in der Ref. mehrfach zitiert wird, hatte, wurde von COURCELLE, Connais-toi, auseinandergesetzt. Er bildet den Mittelpunkt des platonischen Dialogs Alkibiades, der in platonischen Schulen als Einstiegsliteratur studiert wurde.

bevor. Diese müssen den Gott des Alten Testaments als den höchsten Gott und Schöpfer der Welt anerkennen.

### 2.1.5.2 Schulbetrieb als Ort der Adressatenwerbung und -belehrung

Beiden Gruppen, Heiden und Christen (bzw. ‚Gnostikern‘), ist gemeinsam, dass der Verfasser sie mit seinem Protreptikos in den Kategorien des (philosophischen) Schulbetriebs anspricht und umwirbt. Erst im soeben zitierten Textstück hebt der Verfasser den individuellen Charakter der anstehenden Entscheidung rhetorisch durch eine Häufung der Anrede mit ‚du‘ bzw. die Verwendung von Verbformen in der 2. Person Sg. hervor und unterstreicht so den protreptisch-diatribenartigen Stil der Textpassage. Zuvor hatte der Verfasser das Publikum zumeist gemeinschaftlich angesprochen und so literarisch eine Lerngemeinschaft suggeriert, in die sich der Verfasser einerseits durch die häufige Verwendung des ‚inklusive wir‘ einreicht, andererseits ebenso häufig eine Kommunikationssituation herstellt, die durch die Gegenüberstellung von ‚ich‘ und ‚ihr‘ geprägt ist.

Bezeichnenderweise stellt sich der Verfasser dabei nie als Lehrer dar, sondern wählt eine andere Funktionsbeschreibung: „Ich bin euer Berater, der ich Schüler des menschenliebenden Logos bin und selber die Menschen liebe, auf das ihr zu uns kommt und den wahren Gott und seine wohlgeordnete Weltregierung kennenlernt“<sup>141</sup>. Indem der Verfasser sich als Ratgeber (σύμβουλος) vorstellt<sup>142</sup>, verhindert er geschickt, als Lehrer auftreten zu müssen, denn als solche hatte er Häretiker wie Herakleon<sup>143</sup>, Markus<sup>144</sup>, Valentin<sup>145</sup>, Justin<sup>146</sup> oder Kerdon<sup>147</sup> und andere Gestalten wie Pythagoras<sup>148</sup>, Zarathas<sup>149</sup>, Platon<sup>150</sup>, Hesiod<sup>151</sup> oder Moses<sup>152</sup> bezeichnet – allesamt Lehrerpersönlichkeiten, die der Welt und ihrer Lehre anhängen und somit abzulehnen seien. Sie wollen, wie bereits Iren. haer. 1,28,1

---

<sup>141</sup> Ref. 10,34,1 (415 MARCOVICH).

<sup>142</sup> Vgl. zur Ausgestaltung der Ratgeberrolle SCHOLTEN, Autor, 139-140.

<sup>143</sup> Ref. 6,38,2 (254 MARCOVICH).

<sup>144</sup> Ref. 6,39,1 (256 MARCOVICH).

<sup>145</sup> Ref. 6,42,2 (259 MARCOVICH).

<sup>146</sup> Ref. 8,16,1 (336 MARCOVICH).

<sup>147</sup> Ref. 10,19,1 (398 MARCOVICH).

<sup>148</sup> Ref. 4,51,1 (137 MARCOVICH).

<sup>149</sup> Ref. 6,23,2 (230 MARCOVICH).

<sup>150</sup> Ref. 7,22,10 (290 MARCOVICH).

<sup>151</sup> Ref. 9,10,2 (345 MARCOVICH).

<sup>152</sup> Ref. 9,18,1 (363 MARCOVICH).

sagt, gerne Lehrer sein. Vielmehr stellt der Verfasser sich als ‚Schüler des menschenliebenden Logos‘ dar, als Schüler Christi: ‚Wenn er (sc. Christus) nämlich nicht aus demselben (sc. Dem Stoff) geworden wäre, so gäbe er vergeblich das Gesetz, ihn als Lehrer nachzuahmen‘<sup>153</sup>. In scharfer Weise grenzt der Verfasser also die Lehrer der Welt<sup>154</sup> (zu denen auch Mose gehört!) von dem einen Lehrer Christus ab<sup>155</sup>, als dessen Schüler der Verfasser sich versteht<sup>156</sup>. Aus dieser Schülerschaft ergibt sich folglich die Ratgeberfunktion, die dem Selbstverständnis des Verfassers entspricht, sein Anliegen im Sinne eines *logos protreptikos* vorzutragen und den Adressaten zur Entscheidung vorzulegen<sup>157</sup>.

Dem werbenden Charakter einer solchen Schrift geschuldet, oder diesem entgegenkommend, konnten die Adressaten als ‚Bildungsliebende‘ bzw. ‚Wißbegierige‘ (φιλομαθεῖς) bezeichnet und angeredet werden<sup>158</sup>. Diese Anrede verweist auf das klassische Klientel der Philosophenschulen, also auf Kreise, die ein an Bildung interessiertes Milieu angesprochen haben. Ein Vergleich mit dem *logos protreptikos* des etwas älteren Zeitgenossen Clemens von Alexandrien weist in dieselbe Umgebung: hier wie dort besteht das Publikum aus Interessierten, die der Verfasser jeweils als ‚Geliebte‘ und ‚Bildungsliebende‘ ansprechen kann, ohne dass diese bereits im formalen Sinne Mitglieder der Kirche wären.

Der Umstand, dass der Verfasser in den Büchern 5-9, insbesondere im Sondergut, z.T. abstruses Material bespricht, steht dabei nicht im Widerspruch zu dem vermuteten Bildungsinteresse des Publikums. Folgt man der Annahme einer ‚Phase des Ausprobierens‘ in einer Zeit, in der feste Formen und Grenzen der angemessenen Darstellung des christlichen Glaubens noch nicht ausgeprägt waren – man spricht meist von ‚Laboratorium‘ –, so wird man in den Vorlagen, die der Verfasser in der Ref. verarbeitet hat, Versuche erblicken, Material unterschiedlicher Provenienz in einen größeren Verständnishorizont zu überführen. Dies geschieht zum Teil durch die Methoden, die in hellenistischen Bildungskreisen angewandt wurden (z.B. die Allegorese), zum Teil durch die bewusste Neuschöpfung von (Kunst-)Mythen<sup>159</sup>, mit dem Ziel, eine christliche Deutung des hellenistischen Kulturguts anbieten zu können.

In diese Schulsituation weist nicht nur die vom Verfasser gewählte Gattung. Auch die behandelten Themen sowie das zur Erörterung gewählte Vokabular lassen sich in diesen Kontext einordnen. Das gilt sowohl für die zurückgewiesenen häretischen Lehren als auch für die abschließende Skizze des Verfassers. Den Ausgangspunkt

---

<sup>153</sup> Ref. 10,33,16 (414 MARCOVICH).

<sup>154</sup> Vgl. zusammenfassend Ref. 10,6,1 (380 MARCOVICH): ‚die griechischen Lehrer‘.

<sup>155</sup> Zum Christos-Didaskalos-Motiv, das Klemens in seinem *Paidagogos* prominent in den Mittelpunkt rückt, vgl. RIESNER, Jesus als Lehrer; F. NORMANN, Christos Didaskalos.

<sup>156</sup> Das Motiv findet sich bereits in Iren. haer. 2,28,3: ‚... damit Gott immer der Lehrer ist, der Mensch dagegen immer von Gott lernt.‘ Das Verhältnis von Lehrer und Schüler mißachtet die Häresie, wenn sie eigene – Gott fremde – Lehren erfindet, vgl. BROX, Offenbarung, 175.

<sup>157</sup> In diesem Sinne ordnet BERGER, Gattungen, 1138-1145, den *Protreptikos* unter die Rubrik ‚Genos symboleutikum‘, der Beratungsrede, ein; es ist gerade das Wesen des Vortragenden, den Adressaten Ratgeber zu sein.

<sup>158</sup> Der Begriff findet sich in Ref. 4,45,2; 5,13,9; 6,52,1; 9,18,2 vgl. NORELLI, termini, 115-117.

<sup>159</sup> Ein Beispiel für die bewusste Neuschöpfung von Mythen in philosophischen Schulkontexten bieten Plutarchs ‚De facie in orbe lunae‘, ‚De genio Socratis‘, ‚De sera numinis vindicta‘ u.a., mit denen der Lehrer sein Publikum werbend ansprechen konnte. Zur Mythopoiesis und rationalen Auslegung von Mythen in philosophischen (Schul-) Kontexten vgl. SCHMITZ, Mythos, 476-478.481-483.

bildet in der Ref. jeweils der platonisch definierte Gottesbegriff, ferner werden die Anzahl und Arten der Prinzipien, die Entstehung der Welt sowie das Verhältnis von transzendtem Gott und Welt (zumeist über eine Seelen- oder Zugehörigkeitslehre vermittelt) und damit verbunden die Frage nach dem Schlechten in der Welt diskutiert. Die Diskussionsgrundlage der häretischen Lehren bildet zumeist die Auslegung bestimmter biblischer Texte nach den geläufigen Methoden zeitgenössischer Hermeneutik, insbesondere von Genesis und Exodus, aber auch von Paulus und dem Johannesevangelium. Das Panorama, das der Verfasser der Ref. bietet, ist dabei Zeugnis, dass zu Beginn des dritten Jahrhunderts verschiedene christliche Lehrer und Zirkel (bzw. die Trägerkreise der vom Verfasser verwendeten Texte) um die Inhalte des christlichen Glaubens rangen<sup>160</sup>; der Verfasser formuliert wiederholt geradezu programmatisch, die Häresien würden jeweils frech mit dem Anspruch auftreten, nur sie („nur wir haben erkannt“) verfügten über geeignete Einsichten in das Wesen der oben skizzierten Fragestellungen. In das philosophisch-religiöse Umfeld der Zeit gehört unter anderem auch die Einbindung philosophischer, mythisch-religiöser<sup>161</sup>, astrologischer und mathematischer Inhalte. Dabei ist die Frage nach den Grenzen der Aufnahme dieser Tradition wiederum Teil des Abgrenzungsprozesses.

Der Verfasser, der im Proöm zum Gesamtwerk ausdrücklich sagt, dass er Anteil an der διδασκαλία habe<sup>162</sup>, ist Teil einer seit langem stärker werdenden Ausbildung eines christlichen Schulbetriebs, über den das Christentum in höhere Gesellschaftsschichten hineinwuchs. Wenn der Verfasser sich geprägter philosophischer Sprache bedient, so tut er dies, um seine Inhalte (halbwegs) gebildeten Zeitgenossen zu erschließen, damit diese in ihnen vertrauten Modellen die ‚wahre Lehre‘ begreifen konnten. Vor diesem Hintergrund ist auch die betonte Selbstempfehlung als ‚Berater‘ zu verstehen: Insbesondere in höheren Gesellschaftsschichten gab es ein gesteigertes Interesse an von philosophischen Ratgebern erteilter Orientierung in ethischen Fragen<sup>163</sup>. Es ist jedenfalls nicht unwahrscheinlich, dass der Verfasser der Ref. nach Elementar- und Grammatikunterricht eine rhetorische oder philosophische Ausbildung erhalten hat; damit reiht er sich in eine länger werdende Reihe

---

<sup>160</sup> Vgl. zur Formierung christlicher Bildungsinstitutionen in Rom z.B. B. POUDERON, *Réflexions sur la formation d'une élite intellectuelle au IIe siècle*; 237-269.

<sup>161</sup> Ein klassisches Beispiel findet sich im Schrifttum Plutarchs; ein christliches Beispiel für die Aufnahme mythologischer Stücke findet sich bei Justin (vgl. die Auflistung bei LAMPE, *Stadtrömische Christen*, 227-229).

<sup>162</sup> Ref. 1, Proöm, 6 (55 MARCOVICH), vgl. dazu auch CAMPENHAUSEN, *Lehrerreihen und Bischofsreihen*.

<sup>163</sup> Vgl. CHRISTES, *Bildung und Gesellschaft*, 241.169.

christlicher philosophischer Lehrer<sup>164</sup> ein, zu denen in Rom Valentin<sup>165</sup>, Justin<sup>166</sup>, dessen Schüler Tatian<sup>167</sup> und andere<sup>168</sup> gehören. Neben der Vermittlung der theoretischen Lehrinhalte zeichneten sich die von Lehrern geführten

---

<sup>164</sup> Die Differenzierungen, die HAHN, Philosoph, vornimmt, bleiben hier außer Acht. Er listet u.a. zu einer *familia* gehörende Hausphilosophen, Salonphilosophen, Popularphilosophen (vgl. Seneca d.J.; Musonios; Epiktet; Dion von Prusa) Fachphilosophen (Plotin, Origenes) auf; die Breite belegt eine Fülle von Angeboten auf unterschiedlichem Niveau. Auch die Unterweisung paganer Philosophen konnte eine religiöse Dimension aufweisen, wie HADOT, Philosophie als Lebensform, anmerkt. Vgl. auch MARKSCHIES, Institutionen, 43-109. BRACHT, in Danielelem, 144, erwängt, ob der Lehrer Hippolyt von Rom „eine freie christliche Philosophenschule auf höchstem Niveau“ geführt habe.

<sup>165</sup> Von Valentin, der in den 130er bis 150er Jahren in Rom (Eus. h.e. 4,10; Tert. praescr. 30; Clem. Alex. Strom. 7,17,106-107) lehrte, sind nur Fragmente erhalten, die immerhin erkennen lassen, dass er (wahrscheinlich) eine höhere Bildung genossen haben wird (Epiph. haer. 31,2,3); Er kennt Platonstellen und interpretiert diese auf typisch mittelplatonische Weise; wie Platon hat er Gedichte verfasst (vgl. Ref. 6,37,6-8 [253 MARCOVICH]). MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 390: „Valentin gehört in eine größere Reihe von frühchristlichen Lehrern, die nach Rom gereist sind, um dort frei in der Gemeinde zu lehren und durch ihr Wirken eine Schule stifteten.“ Seine Schüler Ptolmäus und Herakleon zählt der Verfasser der Ref. zum ‚italischen Zweig‘ des Valentinianismus (Ref. 6,35,5 [249 MARCOVICH]) und sind daher womöglich auch nach Rom zu verorten. Der Brief Ptolmäus‘ an Flora verweist durch seinen Inhalt – es handelt sich um ein Lehrschreiben, das an eine interessierte Außenstehende gerichtet ist – als auch durch die Aufnahme stoischen und platonischen Gedankenguts (einschließlich Ti. 28 E) in eine Schulsituation. Herakleon, dessen Schüler sich später in Alexandrien finden, wo Origenes auf den Archegeten der Lehre aufmerksam geworden ist, hat, soweit sich das rekonstruieren lässt, das Joh nach den gängigen exegetischen Methoden seiner Zeit ausgelegt und platonisierende Gedanken vertreten. Ob der Markionschüler Florinus, an den Irenäus (nach Eus. h.e. 5,20,5) einen Brief über die Monarchie Gottes (Eus. h.e. 5,20,1.4-8) und eine Schrift *de Ogdoad* verfasst hat (Eus. h.e. 5,20,1.2), ein römischer Lehrer im eigentlichen Sinne war, muss offenbleiben.

<sup>166</sup> Der aus Samaria zugezogene Justin erhielt nach Auskunft von Iustin. dial. 2,3 Unterricht bei stoischen, peripatetischen und platonischen Lehrern – bei einem Pythagoreer hatte er die Aufnahmeprüfung aufgrund mangelnder Kenntnisse in Musik, Astronomie und Geometrie nicht bestanden (vielleicht ein Hinweis auf eine mangelhafte Grundbildung). Nach 135 hielt Justin in seiner römischen Wohnung ‚über der Badeanstalt des Myrtinus‘ Lehrveranstaltungen für Schüler ab. Wie Justin selbst mitteilt, trug er den Philosophenmantel (dial. 1,2; 9,2). Von weiteren, nicht erhaltenen Schriften Justins berichtet Eus. h.e. 4,18,1-8, unter denen eine Schrift gegen die Hellenen, sowie eine über die die Monarchie Gottes und über die Seele zu finden sind, die umfangreich aus den Lehren der Philosophen geschöpft worden seien. Die erhaltenen Schriften rezipieren Homer, Sokrates, Platon, Pythagoras, Heraklit, Empedokles, Xenophon, Epikur und Weitere. SCHMID, Frühe Apologetik und Platonismus, 178, urteilt, „dass Justins Platonverständnis kaum niveauloser als das mancher heidnischer ‚Platoniker‘ seiner Zeit“ gewesen sei, der Schulbetrieb, etwa eines Alkinoos fuße zumeist auf Kompendien und Florilegien, nicht auf dem Studium der Originalschriften. Neben philosophischer Bildung lässt sich an seinem Schrifttum auch noch eine mythologisch-pagane, geographische, ethnologische und juristische Allgemeinbildung ablesen (vgl. LAMPE, stadtrömische Christen, 223-231).

<sup>167</sup> Tatian ist der einzige Schüler Justins, über den mehr als ein paar Informationen bekannt sind; die Märtyrerakten berichten von 7 Festnahmen von Personen aus seinem Umfeld, wobei unklar bleibt, ob alle der Schule Justins zugehörig sind, womöglich ist Miltiades zu seinen Schülern zu rechnen (vgl. die Erwähnung zwischen Justin und Tatian in Eus. h.e. 5,28,4; auch er ist ein Verfasser mindestens einer antihäretischen Schrift). Der Schulunterricht ist nach Iustin. dial. 58,1; 82,3.4 unentgeltlich. Dasselbe gilt auch für den Unterricht Tatians, wie dieser (or. 32,2) mitteilt. Bevor Tatian Schüler Justins geworden ist, hatte er sich in verschiedene Mysterien einweihen lassen (or. 29,1). Eusebius, h.e. 4,16,7, berichtet, dass Tatian in den griechischen Wissenschaften Unterricht erteilt habe. Das Zeugnis Irenäus‘, haer. 1,28,1, nach dem Tatian, solange er bei Justin (in Rom) gewesen sei, keine häretischen (enkratitischen) Lehren vertreten habe, ist angesichts des Umstands, dass der Schüler Tatians, Rhodon in der Mehrheitskirche verwurzelt geblieben war, glaubwürdig. Tatian hat rhetorischen Unterricht genossen, wovon seine *Oratio* Zeugnis abliefern, vgl. FABRICIUS, Klassizismus, 195. Eine Schrift über die Lebewesen (or. 15,2), sowie eine Schrift über Probleme ist nicht erhalten. Die *Oratio* ist eine wahre Fundgrube für (die Namen von) Autoren, Werktitel, Gedichten, Theaterstücke und allerlei Belanglosigkeiten und Anekdoten (vgl. etwa auch die ‚attischen Nächte‘ des Aulus Gellius), die Handbüchern entnommen sein können. Dasselbe gilt grundsätzlich auch für philosophische Ausführungen z.B. über die Wahrheit, Prinzipien, die Zeit u.a., die er in geprägter Sprache (Redewendungen, Zitate, Topik) vermittelt. Wie Justin bezeichnet auch Tatian die christliche Lehre als Philosophie (z.B. or. 12,5; 35,1; 31,1; 32,1.3; 33,2), für die er einen Altersbeweis konstruiert. Tatian nahm offenbar

Schulen durch eine praktische Anleitung zu einem moralischen Leben mit dem Ziel des Erlangens einer wie auch immer gearteten Vollkommenheit aus. Diesen stand eine Reihe pagan-philosophischer Lehrer gegenüber<sup>169</sup>, mit denen die christlichen Lehrer offenbar in nicht immer freundlichem Kontakt standen, wie die Auseinandersetzung Justins mit dem kynischen Philosophen Crescens<sup>170</sup> oder die Bemerkung Galens über den christlichen Schulbetrieb<sup>171</sup> zeigen. Die Bezeichnung des Bischofs Kallist und seiner Anhänger als ‚Schule der Kallistianer‘ kann, wenn man den Begriff nicht im pejorativen Sinn auffassen will, vielleicht darauf hinweisen, dass der Schulbetrieb das soziologische Denkmodell ist, in dem der Verfasser der Ref. Kirche versteht<sup>172</sup>. So oder so wird man nicht falsch liegen, die Ref. in den Kontext einer Philosophenschule einzuordnen, in der ein Lehrer Lehrvorträge hielt, bestimmte Fragen mit seinen Schülern disputierte und bestimmte Texte kommentierte<sup>173</sup>. Die Themenstellungen und Lehrinhalte sind nicht grundsätzlich von denen anderer christlicher (gnostischer) und heidnischer Philosophenschulen unterschieden gewesen: das Wesen des transzendenten Gottes, der Prinzipien, der

---

am Disput zwischen seinem Lehrer Justin und dem Kyniker Crescens teil (or. 19,1). Über seinen Schüler Rhodon, der mit dem Markionschüler Apelles disputiert hat, ist nur bekannt, was Eus. h.e. 5,13, mitteilt.

<sup>168</sup> Ob Markion in die Reihe aufgenommen werden darf, ist umstritten. LAMPE, stadtrömische Christen, 215-219, der den Bildungshintergrund Markions skizziert, betont zwar, dass dessen Gegner ihn als Philosophen darstellen (vgl. auch Ref. 7,29-31, Herkunft aus Empedokles und den Kynikern) und seine Anhänger *discipuli* genannt worden seien, letztlich aber „hat seine Bewegung nicht die Form einer Philosophenschule angenommen, sondern die einer Kirche. Marcion war kein Philosoph“ (S. 218). Den Bildungs- und sozialgeschichtlichen Hintergrund der (römischen) Schüler Markions wird man differenziert betrachten müssen. Während man über die Markionschüler Syneros, Potitus und Basilikus, gegen die Rhodon in Rom polemisiert (Eus. h.e. 5,13) kaum etwas sagen kann, deuten die Hinweise auf Werke, die der Markionschüler Lukanus über die Seele, über Ehe und Askese und über das Alte Testament und den Schöpfergott geschrieben hat, immerhin auf einen Bildungshintergrund (Ref. 7,11.37; Epiph. haer. 43-44 [mit Zitat; Aristotelesrezeption]; Tert. de res. 2; Orig. c. Cels. 2,27; Tert. praescr. 6,3). Für den Markionschüler Apelles scheint die Sache angesichts der Polemik Rhodons, er wolle ein Lehrer sein, könne aber seine Lehre nicht beweisen (bei Eus. h.e. 5,13,7) klar, vgl. GRESCHAT, Apelles und Hermogenes, 38-44; Der Markionschüler Lukanus hat womöglich ebenfalls seinerseits Schüler gehabt (Orig. c. Cels. 2,27: τοῦς ἀπό λουκάνου).

Wahrscheinlich scheint ferner, dass der aus Byzanz stammende Lederarbeiter Theodot, den Epiphanius (haer. 54,1) einen πολυμαθής nennt, zu den christlichen Lehrern in Rom gezählt werden darf, der Verfasser der Ref. berichtet über ihn, dass er von Bischof Viktor aus der Gemeinde ausgeschlossen („exkommuniziert“) worden sei (vgl. Ref. 7,35; Tert. praescr. 8,2 – aufgrund einer abweichenden Christologie, möglicherweise aber auch aufgrund der intensiven Beschäftigung mit Euklid, Aristoteles, Theophrast und Galen, vgl. Eus. h.e. 5,28,14; vgl. BRACHT, in Danielem, 144: „...erscheint die Schule der Theodotianer als eine Philosophenschule auf professionellem Niveau“). Eine anonyme Schrift *Gegen Artemon* überliefert zahlreiche Namen von Schülern (Asklepiodot, Hermophilus, Appolloniades, ein weiterer Theodot (ein Geldwechsler [Eus. h.e. 5,28,9]), die ihrerseits Schülerkreise um sich versammelten [Eus. h.e. 5,28,17]. Die Schüler haben Mitschriften angefertigt: Sie haben „mit großem Fleiß aufgeschrieben, was jeder von ihnen, wie sie selbst sagen, verbessert, in der Tat aber verfälscht hatte“ (*Gegen Artemon* bei Eus. h.e. 5,28,17).

<sup>169</sup> Vgl. HAHN, der Philosoph und die Gesellschaft.

<sup>170</sup> Die öffentliche Disputation mit Crescens, einem ‚schmutzigen Philosophen von der Straße‘ (so die allgemeine Charakterisierung Martials 4,53) ist nur eine von vielen, die Justin ausgefochten hat, vgl. Tat. or. 19,4. Der Modus scheint gegenseitiges Befragen gewesen zu sein; die Disputationen scheinen eine breite Öffentlichkeit angezogen zu haben. Thema der Auseinandersetzung mit Crescens scheinen Fragen der Ethik und des richtigen Lebenswandels gewesen zu sein (vgl. Tat. or. 19,3-4); Crescens scheint Justin als Philosophen akzeptiert zu haben; Justin weißt sich durch die Themenstellung als typischer Philosoph aus (vgl. R. L. WILKEN, Towards a Social Interpretation, 444-445).

<sup>171</sup> Galen, de pulsuum differentiis 2,4. Vgl. R. L. WILKEN, Philosophenschulen, 178: „Zum ersten Mal benutzte ein nichtchristlicher Beobachter eine sozial akzeptierte Kategorie zur Einordnung der Christen, wenngleich er zu dem Ergebnis kam, daß sie den Standards, die seiner Meinung nach für Philosophenschulen gelten, keineswegs gerecht würden.“

<sup>172</sup> Gilt für den Verfasser der Ref. noch, was Justin seinem Richter einst gesagt hatte, nämlich, dass er keinen anderen christlichen Versammlungsort gekannt habe, als seine Wohnung (M. Just. 3, Rez. A und B)?

<sup>173</sup> Die Kommentierung von Schriften, wie sie in Philosophenschulen vorgenommen wurde, wurde auch früh im christlichen Schulbetrieb praktiziert. Der alexandrinische Lehrer Basilides hatte bereits um 132 (Eus. h.e. 4,7,7) einen Kommentar zum Lukasevangelium verfasst, wenig später (der Valentinianer, vgl. Clem. Alex. Strom. 4,71,1) Herakleon einen in Fragmenten überlieferten Kommentar zum Johannesevangelium; der in Rom lehrende Lehrer Hippolyt hatte an der Wende zum 3. Jahrhundert einen fortlaufenden Kommentar zum Buch Daniel verfasst.

durch diese konstituierten Welt, das Verhältnis des Menschen und des transzendenten Gottes sowie die Möglichkeiten, diesen zu erkennen, schließlich die Frage nach angemessener Lebens- bzw. Seelenführung<sup>174</sup>. Für eine solche wirbt der Verfasser in Abgrenzung zu den anderen Angeboten mit seinem *logos protreptikos*.

### 2.1.6 Das Anliegen der Ref.

Das Anliegen, das der Verfasser intendiert hat, lässt sich zum einen aus der Struktur des Werkes, zum andern aus den verschiedenen Textstellen, in denen der Verfasser sich selbst zu seiner Abfassungsintention äußert, ablesen<sup>175</sup>.

Die Struktur ist, wie nun mehrfach ausgeführt wurde, darauf ausgerichtet, das Publikum zu einer Entscheidung zu ermutigen, nachdem dieses in 9 Büchern über die falschen Lehren und nach einer Rekapitulation am Ende von Buch 10 die ‚wahre Lehre‘ auseinandergesetzt bekommen hat. Sein übergeordnetes Anliegen lässt sich dieser Struktur bereits entnehmen; zieht man zusätzlich die Textstellen hinzu, in denen der Verfasser sein Programm vermittelt, ergibt sich ein ähnliches, um einige Aspekte verfeinertes und erweitertes Anliegen:

Dem Proöm zum Gesamtwerk lässt sich entnehmen, dass der Verfasser sein besonderes Augenmerk auf die Häretiker legt; diese sind ihm ein Dorn im Auge, da sie, wie er mehrfach betont, mit dem Anspruch auftreten, als Christen zu gelten. Er möchte nun die Gottlosigkeit der Häretiker in Bezug auf ihre Meinung (*γνώμη*), ihren Charakter (*τρόπος*) und ihre Taten (*ἔργον*)

---

<sup>174</sup> Dass die Lebens- und Seelenführung das eigentliche Ziel der Philosophie sei, deutet auch Justin, dial. 8,1-2, an. Sie zielt seit langem auf die Lebensführung der Schüler ab, die durch Naturerkenntnis und logische Einsichten untermauert wird, vgl. auch RABOW, Seelenführung, 260ff. Über das Verhältnis der Vermittlung von Sachwissen und Anleitung zur Lebensführung auch MARROU, Erziehung, 309.

<sup>175</sup> Der nachfolgend auseinandergesetzten protreptischen Ausrichtung ungeachtet, wird das Werk außerdem weitere Anliegen verfolgt haben. Vgl. z.B. SCHOLTEN, Autor, 140: „Die Stimmungslage des Verfassers ist es also, Diskussionsstoff zu liefern, Neugierde zu wecken, Bildungswissen zu vermitteln, aufzuklären und zu unterhalten, über theologisch-ethische Defizite der antiken und christlichen Lebenswelt zu sprechen und sich so dem zu nähern, was wahre christliche Lehre über Gott und den Kosmos sowie echte *θεοσέβεια* ausmacht.“ Ob der Verfasser allerdings, wie SCHOLTEN, Autor, 145, annimmt, „in eine Debatte über die Tauglichkeit der vorhandenen Heilsangebote und ihrer wissenschaftlichen Voraussetzungen“ eintreten wollte, lässt sich bezweifeln. Der Verfasser bietet gewiß die ganze Palette seines Wissens auf, um seine Lehre zu lancieren, die knappe und z.T. verkürzte Darstellung (insb. der Philosophie in Buch 1) sowie seine harsche Ablehnung (vgl. z.B. Ref. 1, Proöm, 1: Selbst die unwissenschaftlichen Anschauungen der Philosophen sind angesichts der Lehren der Häretiker noch wahrscheinlich [ein Motiv, dass er *Iren. haer.* entnommen haben kann, vgl. z. B. 3,25,5: „Da erweist sich doch Platon frömmer als diese.“ Zum Verhältnis von Gnosis und heidnischem Mythos bei Irenäus BROX, Offenbarung, 14-22; Irenäus unterläßt es, Heiden zu attackieren, vielmehr finden heidnische Vorstellungen heilsgeschichtliche Einordnung. Jedem Menschen sei eine Meinung über Gott eingepflanzt und die Heiden wissen über die Identität des Weltgottes mit dem Demiurgen (*Iren. haer.* 3,9,1). Die Häretiker hingegen beziehen von den Heiden ihr Material und sind daher ausweglos gefangen, sie sinken tiefer als die Heiden (*Iren. haer.* 2,9,2). Vgl. zu dieser Struktur der doppelten Wertung auch Aristides *apol.* 16,5] jeglicher anderer Sinnangebote, einschließlich der Lehre des Bischofs der Mehrheitskirche (!), werden das Gemüt eines an Bildungsthemen Interessierten, erst recht der konservativen Standeskreise (Preysing) kaum angesprochen haben. Wahrscheinlicher scheint die Annahme SCHOLTENS, Autor, 148, nach der die Darstellung „zur Klärung und Festigung der eigenen Identität verhilft“.

erweisen (ἐπιδείξωμεν). Zur Entfaltung seines Hauptanliegens bedient sich der Verfasser also eines bekannten Dreiklangs. Die Umsetzung erfolgt durch Darstellung der Lehre<sup>176</sup>, durch Herausstellung (bzw. Behauptung) ihrer Schlechtigkeit und gelegentlicher Beschreibung bestimmter Rituale.

Die Umsetzung ist immer verbunden mit einer Rückbindung der dargestellten Informationen an eine Philosophie<sup>177</sup> oder Spielart der Scharlatanerie, auf die er die jeweilige

---

<sup>176</sup> Dass diese aus heutiger Warte etwas naive Annahme, durch bloße Veröffentlichung werde sich ein Häretiker oder Scharlatan schämen und von seinem Treiben abwenden, ernst genommen werden sollte, wird in Ref. 4,34,4 unterstrichen: Durch Auseinandersetzung der Zauberstücke werde sich der Magier schämen, seine Kunst auszuüben.

<sup>177</sup> Buch 1 der Philosophumena lässt sich zum einen als direkte Referenzgröße in der späteren Auseinandersetzung mit den Häresien im Sinne eines Textes verstehen, auf den der Verfasser konkret zurückverweisen konnte, zum anderen im Sinne eines Textes, der durch seine Thematik und Terminologie (z.B. Gott, Kosmos, Kosmoi, Elemente, Räume, Zahlen u.a.) das Publikum auch ohne konkreten Verweis davon überzeugen konnte, dass die Häretiker nur die Plagiatoren der Philosophen seien. Thales: namentliche Wiederaufnahme im Naassenerbericht (Ref. 5,9,13 [168 MARCOVICH]), in einem Altersbeweis (Ref. 9,17,2 [363 MARCOVICH]) und der Epitome (Ref. 10,6,4 [381 MARCOVICH]). Pythagoras, den der Verfasser synonym mit zahlenbasierter ‚Spekulation‘ anführt, hat in der Ref. weitreichenden Niederschlag gefunden, relevant sind u.a. die Rückführung der Philosophie der keltischen Druiden auf Pythagoras (Ref. 1,25,1 [88 MARCOVICH]), ebenso die Lehren Kolarbasos‘ (Ref. 4,13,1 [105 MARCOVICH]), fast jede Häresie lasse sich auf Pythagoras zurückführen (Ref. 4,51,1-2 [137 MARCOVICH]), so die Häresie Valentins (Ref. 6,21-28 [229-236 MARCOVICH]), Valentins Schüler Herakleon und Ptolmäus, die als Schüler Pythagoras‘ bezeichnet werden (Ref. 6,29,1 [237 MARCOVICH]), die Schüler des Häretikers Monoimos hätten die Lehre des Pythagoras übernommen, jedoch unverständiger als die Schüler Pythagoras‘ (Ref. 8,15,3 [335 MARCOVICH]), auch Alkiabiades habe Pythagoras‘ Lehre übernommen [Ref. 9,14,1 [359 MARCOVICH]]. Empedokles wird zur Herleitung der Lehre Simons verwendet (Ref. 6,11-12 [216 MARCOVICH]), ebenso Valentin (Ref. 6,26,2 [234 MARCOVICH]), ebenso Markion (Ref. 7,29-31 [304-314 MARCOVICH]). Heraklit dient der Beweisführung im Peratenbericht (Ref. 5,16,4 [182 MARCOVICH]), über Simon (Ref. 6,9,3 [214 MARCOVICH]), über Noet (Ref.9,7-10 [342-349 MARCOVICH]). Die nun folgenden zehn Physiker Anaximander, Anaximedes, Anaxagoras, Archelaos, Parmenides, Leukipp, Demokrit, Xenophanes, Ekphantos und Hipparchos aus Rhegion haben keine Funktion im skizzierten Sinn; ihre Funktion besteht vielmehr darin, dass die Terminologie in den Berichten über sie dieselbe. Terminologie ist, mit der der Verfasser später über die Häretiker berichten wird; das Publikum wird in eine ‚Atmosphäre‘ von Prinzipien, Begrenzung und Unbegrenzung, Wärme und Kälte, Verdichtung und Verdünnung, Feuer, Wasser, Luft, Sterne, Bewegung, Äther, Pole, Schlamm, Anziehung und Abstoßung, Kräfte und anderes mit hinein genommen – die Philosophen haben sich mit derlei aufgehalten, ohne die Wahrheit gefunden zu haben, die Häretiker tun es ihnen nach; wenn das Publikum derlei Begrifflichkeiten in der Widerlegung der Häresien liest und zurückblättert, wird es mit vielen Übereinstimmungen auf der terminologischen Ebene konfrontiert und kann dem Verfasser darin zustimmen, dass die Häretiker sich mit den Lehren der Philosophen abgeben, nicht aber mit der ‚wahren Lehre‘. So erfährt das Publikum beispielsweise im Bericht über Hippo aus Rhegion, dass die Seele bald Gehirn, bald Wasser sei und der Same aus flüssigem entstehe, aus dem die Seele stammt (Ref. 1,16,1 [75 MARCOVICH]). Die konkrete Lehre ist für den Verlauf von untergeordneter Bedeutung; die Verbindung von Elementen resp. dem Kosmos und dem Gehirn (dem Rückenmark als Samenleiter) und dem Samen ist aber eines der Motive, das sich durch viele Häretikerberichte zieht (z.B. Ref.4,51, 12-13 [139 MARCOVICH], Ref. 5,8,13 [157 MARCOVICH]), Ref. 5,17, 11-12 [187 MARCOVICH] und öfter). Ihm schließt sich Platon an, der im Bericht über Simon Wiederaufnahme findet (Ref. 6,9,6 [215 MARCOVICH]), ebenso bei Valentin (Ref. 6,21-22 [229-230 MARCOVICH]) und dessen Schülern (Ref. 6, 30,1 [239 MARCOVICH]) und bei Hermogenes (Ref. 8,17,2 [337 MARCOVICH]). Platon schließt sich Aristoteles an, der im Bericht über Basilides Wiederaufnahme findet (Ref. 7,14-20 [280-287 MARCOVICH u.ö.]). Ihm schließt sich der Bericht über die Stoiker an, deren Lehre vom Weltenbrand sich im Kontext des Heraklit-Exkurses des Noetberichtes wiederfindet (Ref. 9,10,7 [347 MARCOVICH]), sowie im Essenerbericht (Ref. 9,27,3 [373 MARCOVICH] u.ö.). Worauf der Verfasser bei Abfassung des Epikur- und Phyrroberichtes zielte, muss offenbleiben. Die im anschließenden Bericht behandelten Inder dienen der Herleitung des Verhaltens der Enkratiten (Ref. 8,20 [339 MARCOVICH] vgl. Ref. 8,7 [322 MARCOVICH]). Im sich anschließenden Bericht über die keltischen Druiden stellt



Lehre zurückgeführt wissen möchte. Die so gestaltete Entlarvung der Herkunft der Häresien ist ausdrücklich Teil seines Anliegens<sup>178</sup>. Auf diese Weise will er nicht nur die, die den Häretikern bereits verfallen sind, davon überzeugen, sich zu bekehren, sondern auch die, die versucht sein könnten, sich diesen Lehren anzuschließen, vor dieser Entscheidung bewahren.

Dazu schreibt er gegen Ende der *Philosophumena*, am Übergang zur Auseinandersetzung der häretischen Lehren, dass diejenigen, die den Meinungen, wie sie in den Büchern 1-4 widerlegt wurden, anhängen, angesichts des Arbeitsaufwandes, den der Verfasser in die Ref. investiert habe, sich bekehren und einsehen werden, wie töricht ihre Lehren sind. Er fährt fort, dass der Bildungsdurstige von seinem Werk über den Ausgangspunkt der Sekten informiert werde, damit „diejenigen leicht widerlegen könne, die sie zu täuschen wagten“ und sie „nicht wie Anfänger verwirrt werden, oder von Leuten (...) getäuscht werden“<sup>179</sup>. Teil seines Anliegens besteht also darin, dem Publikum ein Rüstzeug zu bieten, für den Fall, dass Häretiker diese anzuwerben versuchen würden.

Die Unterrichtung über die falschen Lehren muss sich allerdings nicht ausschließlich auf eine mögliche Konfrontation mit Häretikern beziehen. Eine Beschreibung der Methoden derer, die mit Magie betrügen, unterbricht der Verfasser mit einem redaktionellen Hinweis, in dem er über seine anfänglichen Bedenken Auskunft gibt: „Ich dachte, es könnte einmal ein Bösewicht dies benutzen und ausprobieren“. In einem Abwägungsprozess ist der Verfasser dann aber, wie schon zuvor, zu einem analogen Schluss gekommen: Größer als die Gefahr, die von böswilligen Menschen ausgehe, sei der mögliche Nutzen derer, die durch seine

---

der Verfasser den Zusammenhang mit pythagoreischer Philosophie und der vermeintlichen Grundlage für Häresien selber her (Ref. 1,25,1-2 [88 MARCOVICH]). Das Exzerpt aus dem Gedicht Hesiods (Ref. 1,26) hat die Funktion, dem Publikum eine Reihe von Motiven (oberirdische, brausende Ströme von Wasser, darunter Sterne, das Chaos, das Dunkel des Tartaros tief unter der Erde, Japetos und Kronos) vorzustellen, das ihm in den Häretikerberichten regelmäßig begegnen wird; auffällig ist allenfalls, dass Hesiod nur hier zitiert wird, während den Rest der Schrift eine Kette von rund 25 Homer-Zitaten durchzieht, die die Funktion der Referenzgröße übernehmen. Es muss konstatiert werden, das Buch 1 als Ganzes und die einzelnen Berichte für sich als Grundlage für die Argumentation der *ὑπόθεσις* konstituiert sind und Teil des elenktischen Teils des *Protreptikos* sind. Die gelegentliche Annahme, die *Philosophumena* dienten der Bekundung der Bildung des Verfassers (z.B. MARCOVICH, Introduction 36: „The main objective of the *Philosophumena* then seems to be to impress the audience – to show its author as a knowledgeable and learned writer of encyclopaedic education“) ist hingegen eher unwahrscheinlich.

<sup>178</sup> MARCOVICH, *New Gnostic Texts*, 120, nimmt allerdings an, dass der Verfasser („Hippolyt“) mit diesem Anliegen krachend gescheitert sei: „But the point is that Hippolytus was not successful in pinpointing such an influence upon a concrete Gnostic treatise. The result is that the author’s entire enterprise with *Paranesis* proves to be a gross failure. For Valentinus did not copy from Plato’s *Second Letter* (contrary to Ref. 6.37); Marcion has nothing to do with Empedocles (contrary to Hippolytus’ own *Antiparathesis*, 7.30); and the pure Christian modalist Monarchianist Noetus probably never heard of Heraclitus of Ephesus (contrary to Ref. 9.8-10).“

<sup>179</sup> Ref. 4,45 (130 MARCOVICH).

Beschreibungen sich und andere vor derlei Scharlatanerie abhalten könnten<sup>180</sup>. Ein abgeleitetes Motiv besteht also im ‚Schutz der Jugend‘.

Die nun identifizierten, auf den konkreten Nutzen für das Publikum ausgerichteten Anliegen dürfen allerdings nicht zu stark betont werden. Denn der Verfasser behält stets das übergeordnete Anliegen im Blick. Im Proöm betont er, dass diese häretischen Lehren nicht aus den heiligen Schriften stammten, in der zweiten zitierten Stelle hofft der Verfasser, das Publikum werde nach der Lektüre „die Christen nicht mehr für Toren“<sup>181</sup> halten und in der zuletzt zitierten Passage stellt er heraus, dass die Magier ‚Verderber des Lebens‘ seien. Wie in diesen drei Stellen deutet der Verfasser an zahlreichen Stellen in der Ref. darauf hin, dass die ‚wahre Lehre‘ (die ‚Wahrheit‘, der ‚Logos‘, die Lehre der Christen usw.)<sup>182</sup> die einzige

---

<sup>180</sup> Ref. 4,34,3-4 (122-123 MARCOVICH).

<sup>181</sup> Vgl. auch Ref. 7,31,8 (314 MARCOVICH): Die Anhänger Markions bringen die Christen um ihren guten Ruf, ebenso die Naassener, die mit dem Anspruch auftreten, die ‚wahren Christen‘ zu sein Ref. 5,9,22 (170 MARCOVICH). Dem entspricht der Befund, dass ‚Gnostiker‘ von Außenstehenden für Christen gehalten wurden, wie etwa zeitlich die Schrift des Philosophen Celsus und der Jude Trypho, mit dem Justin einen Austausch pflegte, belegen (vgl. Iustin. dial. 35,2,5: Trypho wendet ein, dass es Christen gebe, die behaupten, dass man Götzenopferfleisch essen dürfe, worauf Justin erwidert, dass dies Markianer, Valentinianer, Basilidaner und Satornilianer seien, keine Christen; bereits Iustin. apol. 1,26,6-7: „Alle, welche ihrer Richtung angehören, heißen, wie schon gesagt, Christen, wie denn auch unter den Philosophen diejenigen, welche nicht die gleichen Lehrsätze haben, doch den ihnen beigelegten Namen der Philosophie gemeinsam haben. Ob sie aber auch jene Schandtaten verübten, nämlich das Umstürzen des Leuchters, zügellose Ausschweifungen und das Verzehren von Menschenfleisch, wissen wir nicht; dass sie aber von euch, wenigstens der Lehre wegen weder verfolgt noch getötet werden, das wissen wir“). Dass diese Verwirrung in der Umwelt angekommen war, lässt sich wahrscheinlich in einem Fragment in Orig. c. Cels. 5,61 ablesen. Dass der Unmut der mehrheitschristlichen Schriftsteller begründet war, lässt sich z.B. aus Ev. Philipp. (NHC II,3) p. 52,21-24 herauslesen: „Als wir Hebräer waren, waren wir Waisen und hatten (nur) unsere Mutter. Als wir aber Christen wurden, bekamen wir Vater und Mutter“; zur Bedeutung der Bezeichnung später (p. 74,12-20): „Die Salbung ist der Taufe überlegen. Denn auf Grund der Salbung wurden wir „Christen“ genannt, nicht wegen der Taufe. Auch Christus ist wegen der Salbung (so) genannt worden. Denn: Der Vater salbte den Sohn. Der Sohn aber salbte die Apostel. Die Apostel aber salbten uns“ (vgl. auch p. 62,26-35; p. 64,22-30; p. 67,23-27; p. 75,30-76,4). Dem im Ev. Philipp. ausgeführten Konzept lässt sich entnehmen, dass die Träger sich selbstverständlich als Christen verstanden und so bezeichneten, gegenüber der Christen der Mehrheitskirche, von der sie ein Teil waren, aber eine Salbung höher bewerteten als die Taufe und sich aufgrund dieser Salbung, die bereits die Apostel von Jesus empfangen hätten als ‚wahre Christen‘ bezeichneten. Eine Spannung um den Christennamen und das dahinter befindliche Selbstverständnis lässt sich auch sonst ausmachen, so in Testim. Ver. (NHC IX,3) p. 31,22-32: „Indem die Unverständigen meinen [in] ihrem Sinn, [dass], wenn sie bekennen: Wir sind Christen! – im Wort nur, nicht in der Kraft – und sich selbst der Unwissenheit ausliefern, einem (typisch) menschlichen Tod, da sie nicht wissen, wohin sie gehen, noch wissen, wer Christus ist.“

<sup>182</sup> Die Hauptstelle für die Logoslehre des Verfassers ist das Schlusskapitel Ref. 10,33,1-2 (410 MARCOVICH).. Er versteht den Logos als den innerlichen Gedanken Gottes, der sich auf das All bezieht; er ist aus dem Sein, dem Vater gezeugt, dies im Gegensatz zur Schöpfung (vgl. Ref. 7,21,4 [288 MARCOVICH]); der Logos ist Substanz Gottes (Ref. 10,33,8 [411 MARCOVICH]: οὐσία ὑπάρχων θεοῦ), insofern innig mit diesem verbunden und weiß um dessen Gedanken und Tun. Der Logos geht aus dem Vater hervor und birgt dessen Ideen in sich (Ref. 10,33,2 [410 MARCOVICH]). Er ist Ersterzeugter Gottes (πρωτόγονος πατρός παῖς) und hilft diesem bei der Schöpfung (Ref. 10,33,4 [410 MARCOVICH] u.ö.); er mahnte durch die Propheten und erschien in den letzten Tagen selbst (Ref. 10,33,13 [413 MARCOVICH]). Dieser Logos, der Christus ist, unterscheidet die Christen von Gnostikern (vgl. Ref. 5,7,33 [151 MARCOVICH] u.ö.). Scharf grenzt sich der Verfasser von gnostischen Logoslehren und insbesondere von der monarchianischen Logoslehre seines Widersachers Kallist (Ref. 9,12,15-19 [353f. MARCOVICH]; Ref. 10,27,3-4 [403f. MARCOVICH]) ab, der dem Verfasser offenbar Ditheismus vorgeworfen hatte. Vgl. LÖHR, Logos,

Alternative zu Häresie, Verderben und Lebensfeindlichkeit sei. So wird das Publikum (auch durch die Textstruktur) über die Beschäftigung mit einem Teilaspekt (Herkunft aus der Philosophie, Astrologie, den Mysterien usw.) immer wieder implizit-vorbereitend in die Entscheidungssituation zwischen den Optionen ‚Abgrund der Hölle‘ und ‚Logos der Wahrheit‘ hineingenommen, mit der die Ref. explizit beschlossen wird.<sup>183</sup>

## 2.2 Die Arbeitsmethode des Verfassers

Frühe Arbeiten zur Ref. haben dem Verfasser keine große Eigenständigkeit bescheinigt. Er habe, so ist meist zu lesen, hemmungslos plagiiert, oder doch wenigstens seine Quellen tumb ausgeschrieben und höchstens kleinere Ein- und Überleitungen zu den einzelnen thematischen Blöcken beigefügt. Beispielhaft urteilt Paul Wendland in der Einleitung seiner Edition, der Verfasser sei „sklavisch von seinen Quellschriften abhängig“, er habe „die Teile stückweise im engstem Anschluss an die jeweilige Vorlage zusammengeschrieben, ohne den Stoff geistig zu beherrschen“<sup>184</sup>. Dieses Urteil hat sich bis weit ins 20. Jahrhundert gehalten, sicher auch, weil dem Material des Sonderguts durch ein solches Urteil *a priori* größerer Wert zugesprochen werden konnte<sup>185</sup>.

Eine solche Perspektive wird dem Werk aber nicht gerecht. Sie blendet die zahlreichen thematischen, begrifflichen und strukturellen Übereinstimmungen aus, verlegt das Problem auf die Vorlage, in der der Verfasser der Ref. diese problematische Struktur schon vorgefunden

---

391-393. ‚Wahre Lehre‘ ist der gängigen philosophischen Sprache der Zeit zugehörig, vgl. Iustin. dial. 3,3; 2 Apol. 9,4; Clem. Alex. ecl. 62; Clem. Alex. paed. 1,101,1 und öfter. Für den Verfasser der Ref. gilt grundsätzlich, was auch Clemens auseinandersetzt: „Die Wahrheit kann (...) nur derjenige bestimmen, welcher um die wahre ἐπιστήμη [sicheres Wissen] weiß. Diese ist mit der Gnosis identisch, welche wiederum die Kenntnis der göttlichen Wirklichkeit ist. Bei Clemens ist also das wahr, was mit dem göttlichen Paradeigma übereinstimmt“ (KLINGENBACH, Wahrheitsbezeichnungen, 327). Die Wahrheit ist die Gnade des Vaters und das Werk des Logos (Clem. Alex. paed. 1,60,2), Maßstab der Wahrheit ist Gott (Clem. Alex. protr. 69,1), sie wird in Jesus offenbart. Eine eigentümliche Perspektive nimmt ANDRESEN, Logos, 387-392, ein: Ausgehend von der Verwendung der Phrase ἀληθὴς λόγος (Ref. 10,34,1) entwickelt er die These, dass das Werk des Celsus, das ebenfalls den Titel ἀληθὴς λόγος trug, zu einer christlichen Gegenschrift herausgefordert habe: „Hippolyt, so glauben wir sagen zu dürfen, hat mit seinem ‚Elenchos‘ diese Gegenschrift geschrieben“ (S. 391), vgl. dazu BROX, Kelsos.

<sup>183</sup> Bezeichnenderweise liefert der Verfasser der Ref. keine eigene Theorie bezüglich des Umfangs des Kanons der Schriften, die von der Mehrheitskirche akzeptiert werden, noch der Methode, mit der diese Schriften ausgelegt werden sollen. Darin unterscheidet er sich grundsätzlich von Irenäus, der die Auseinandersetzung nicht nur inhaltlich, sondern eben auch methodisch gesucht hat, vgl. BROX, Offenbarung, 69-103. Gegenüber Irenäus begnügt sich der Verfasser der Ref. mit der wiederholten Behauptung, dass die Häretiker nicht mit ‚der Wahrheit‘, den ‚Lehren Christi‘ usw. übereinstimmen.

<sup>184</sup> WENDLAND, Einleitung, XVIII.

<sup>185</sup> Das Urteil WENDLANDS wird von FRICKEL, Apophasis, 75, aufgenommen und rezipiert.

habe, oder geht davon aus, dass die Übereinstimmungen durch regen Austausch („free exchange“) zwischen den Häretikern (bzw. ihrer Schriften) zustanden gekommen seien<sup>186</sup>.

In den nachfolgenden Teilen der vorliegenden Untersuchung soll hingegen wahrscheinlich gemacht werden, dass der Verfasser die Ref. und deren Inhalt viel weitgehender gestaltet hat, als zumeist angenommen. Dieser Schritt ist notwendig, um eine Grundlage zu gewinnen, auf der die Einheit Ref. 5,12-17 (die ‚peratische Häresie‘) betrachtet werden kann. Daher wird im Folgenden die Arbeitsweise kaiserzeitlicher Autoren und im Anschluss die des Verfassers knapp skizziert, um zu zeigen, dass der Verfasser nach der gängigen Methodik seiner Zeit gearbeitet und sein Werk nach den typischen literarischen Techniken gestaltet hat.

### 2.2.1 Zur Arbeitsweise kaiserzeitlicher Autoren

Seit dem Ende des 19. bzw. Anfang des 20. Jahrhunderts wurde die Arbeitsweise kaiserzeitlicher Autoren, insbesondere der Verfasser umfangreicherer historischer und philosophischer Werke, näher untersucht. Es lassen sich dabei allgemein Rückschlüsse auf den Arbeitsprozess, in dessen Verlauf ein Werk Gestalt annahm, ziehen.

Das anfängliche Interesse des Verfassers an einem speziellen Thema wurde z.B. durch persönliche Motivation, eine Anfrage oder die Lektüre eines Werkes begründet. So beschreibt Plinius d.J. die Lektürepraxis seines Onkels: Dieser habe, so berichtet er, immerzu gelesen, oder sich vorlesen lassen: „Nach dem Essen (...) lag er im Sommer, wenn er Zeit hatte, oft in der Sonne, ließ sich ein Buch vorlesen (...) während der Mahlzeit (...) Während er sich frottieren und abtrocknen ließ (...) auf Reisen.“ Die hier beschriebene Praxis lässt sich sicher nicht verallgemeinern, aber die regelmäßige und kursorische Lektüre darf sicherlich für den an einem gewissen Bildungsgrad interessierten Zeitgenossen angenommen werden. Öffentliche Bibliotheken in größeren Städten ermöglichten ihm den Zugang zu Büchern. Hinzu kamen private Bibliotheken einzelner Männer, deren Sammlung durch Ankauf weiterer Bände bei Buchhändlern beliebig erweitert werden konnte.

Integraler Bestandteil des Leseprozesses war die Präparierung des Textes mit Markierungen. Solche *adnotationes* genannte markierte Stellen wurden unmittelbar oder später von einer behilflichen Person (einem Sklaven, einem Schreiber oder einem Sekretär)<sup>187</sup> exzerpiert, oder herausgeschrieben<sup>188</sup>. Der Umfang solcher Textstellen konnte erheblich variieren. Sie konnten ggf. auf *pugillares*, Wachs- oder Holztafelchen, bzw. Papyri<sup>189</sup> oder (seltener)

---

<sup>186</sup> Beispielhaft für diese Annahme rezipiert MARCOVICH, 49, die These von ANZ, nach der ‚gegenseitige Anleihen‘ (‚mutual borrowings‘) für die vielen Übereinstimmungen innerhalb der Referate verantwortlich seien: „If a Naassene writer found it suitable to quote, in his Exegesis (sic!), the *Apophysis Megale* (...) or the *Gospel of Thomas* (...) for example, he may have found it equally suitable to use, say, a Peratic simile (...). Thus, a constant *free exchange* of ideas, images, similes, scriptural parables and sayings, and phraseology between independent Gnostic sects seem to be the most likely cause of similarities present in some Gnostic treatises.“

<sup>187</sup> In der Phase der Publikation wurde in der Kaiserzeit auf spezialisierte freie Schreiber und Korrektoren zurückgegriffen, die im Akkord arbeiteten, vgl. DORANDI, 38. Buchhändler und Kopist konnten dieselbe Person sein, beide werden *librarius* genannt, vgl. GAMBLE, books, 87.

<sup>188</sup> Vgl. Plin. ep. 9,36,1-3.9,40,2. Zum antiken Diktierwesen vgl. NORDEN, Kunstprosa, 953-959 und ERNOUT, *Dictare*, 155-161. Zur Exzerpiertechnik vgl. SKYDSGAARD, Varro, 101-116 und MEJER, Background, 16-29.

<sup>189</sup> Als Beispiel für einen Papyrus, der Notizen in Form von Exzerpten enthält, lässt sich auf den sog. Papyrus von Toura (Museum of Cairo, P 88747) verweisen, der aus dem 7. Jahrhundert stammt und eine Sammlung unterschiedlicher Werke von Origenes enthält. Die darunter befindlichen Stücke aus *Contra Celsum* ermöglichen eine Kontrolle der Exzerpttechnik. Die Länge der Fragmente kann sich von einem Wort über eine Zeile bis hin zu Abschnitten erstrecken, die mehrere Seiten abdecken. Gegen Ende eines Buches werden sie kürzer. Besonderes Augenmerk scheint der Exzerpist auf Bibelzitate gelegt zu haben, vgl. SCHERER, *Extraits*.

auf Rollen<sup>190</sup>, später in Codices, bzw. umfangreicheren Heften<sup>191</sup> geschrieben werden<sup>192</sup>. Auch diesen Vorgang beschreibt Plinius d.J., der anschaulich berichtet, sein Onkel habe sich nicht nur vorlesen lassen, sondern auch Notizen gemacht und exzerpiert: „Denn er las nichts, ohne sich Auszüge zu machen; er pflegte nämlich zu sagen, kein Buch sei so schlecht, dass es nicht irgendwie nützen könnte. Auf Reisen (...) hatte er nur für dies eine Zeit. An seiner Seite saß ein Schnellschreiber mit Buch und Schreibrtafel, dessen Hände im Winter durch Handschuhe geschützt waren, damit die raue Witterung ihm keine Zeit für seine literarischen Arbeiten nehmen konnte“<sup>193</sup>.

Derartige Übertragungen konnten im Wortlaut vom ‚Original‘ abweichen. Solche Abweichungen wurden u.a. bei Plutarch untersucht. Sogar dort, wo Plutarch an zwei oder mehr Stellen explizit dieselbe Passage wörtlich (κατὰ λέξιν) zitiert, gibt es kleine Abweichungen, verursacht durch Plutarchs sorglosen Umgang mit seinen Quellen: „He may have been careless in copying; he may have copied from different sets of notes; he may have looked up the passage for one place and repeated it from (faulty) memory in another“<sup>194</sup>. Die für die Schriften Plutarchs gewonnenen Einsichten lassen sich mit Blick auf andere Autoren durchaus verallgemeinern<sup>195</sup>. In der Konsequenz muss daher terminologisch das Verständnis der Beziehungen zwischen einzelnen Texten geklärt werden<sup>196</sup>. Welchen Umfang ein Zitat haben darf, lässt sich nicht eindeutig festlegen. Die Definition Krauses, nach der ein direktes Zitat die „Wiedergabe einer Stelle, bei der der Wortlaut und die Originalsprache beibehalten werden“<sup>197</sup> ist, entspricht bei aller philologischer Präzision, mit der Heiden wie Christen gelegentlich Texte untersuchten<sup>198</sup>, kaum dem ‚schriftstellerischen Alltag‘<sup>199</sup>. Eine ‚weiche‘ Definition, wie die auf der Grundlage von Helmbold/O’Neil vorgeschlagene Definition von Annewies van den Hoek scheint hilfreicher: „Quotations should be defined as having a considerable degree of literality. They need not be verbatim in a modern sense, but they should follow the source to a considerable extent“<sup>200</sup>. Im Idealfall wird das wörtliche Zitat um den Hinweis des Ursprungs (etwa „κατὰ κτλ.“, „ὅδε πῶς κτλ.“ oder „ὅς εἶπέν κτλ.“) erweitert. Welchen Grad der Abweichung ein Zitat vom Original (das oft gar nicht mehr erhalten ist!) haben kann, stellt Catherine Osborne in ihren einleitenden Überlegungen dazu, was ein Fragment sei, hervorragend dar. Sie zitiert einen Ausspruch Heraklits (DK B87), der in fünf Fassungen überliefert ist, die alle so erheblich voneinander abweichen, dass man sie kaum als Einzelzitat behandeln kann, obgleich klar scheint, dass es sich um Varianten desselben Ausspruchs handeln muss<sup>201</sup>. Sinnvoll

---

<sup>190</sup> Als Beispiel für eine Buchrolle, die unter der Aufsicht eines Verfassers erstellt wurde und über die Sammlung von Exzerpten hinausgehend Bearbeitungsspuren (Hinzufügungen, Tilgungen, Wiederholungen, *adnotationes*, Umstellungen) enthält, wird meist auf PHerc. 1021 des im 1. Jh. v.Chr. lehrenden Epikureers Philodem von Gadara verwiesen, der eine ‚Geschichte der platonischen Akademie‘ bietet, vgl. hierzu DORANDI, Schulter, 15-17, DORANDI, Stylet, 13-15 und DORANDI, Filodemo, 113-118, DORANDI, Tradierung, 5-7.

<sup>191</sup> DORANDI, Tradierung, 7-10.

<sup>192</sup> Vgl. auch DORANDI, Stylet, 5-50.

<sup>193</sup> Plin. ep. 3,5. ROBERTS, Codex, 169-204. ROBERTS, Birth. DORANDI, Schulter, 14-15, betont, dass die Reihe ‚legere–adnotare–excerpere‘ unterschiedliche Arbeitsmethoden bezeichnet, *adnotare* meine einfach eine Markierung im Text, die dann später exzerpiert werden solle.

<sup>194</sup> HELMBOLD/O’NEIL, Plutarch’s Quotations, ix.

<sup>195</sup> Vgl. z.B. für Clemens von Alexandrien: A. VAN DEN HOEK, Techniques, 229-236.

<sup>196</sup> Differenzierungen zwischen Hilfszitaten, Autoritätszitaten, polemischen Zitaten und Materialzitaten, wie sie z.B. KRAUSE, Stellung, 54-56, vornimmt, werden hier außer Acht gelassen.

<sup>197</sup> KRAUSE, Stellung, 56; KRAUSE, Stellung, 51-58, bildet eine ‚Theorie des Zitates‘, in der er verschiedene Zitatstypen (Autoritäts-, Hilfs-, Hinweis- und Material- und polemisches Zitat; er schließt die Nennung eines Werkes als Zitat ein) unterscheidet und verschiedene Probleme (Verfälschung durch Übersetzung, durch Länge, durch indirekte Bezugnahme) aufzeigt. In Zitaten erblickt er den Ausdruck der Darstellung der Bildung und Belesenheit eines Autors.

<sup>198</sup> Vgl. dazu R. PFEIFFER, Geschichte, WILSON, Philologie, 87-102.

<sup>199</sup> Insbesondere die Tradierung Homers und Hesiods weisen teils beachtliche Schwankungen in Wortlaut und Umfang auf.

<sup>200</sup> VAN DEN HOEK, Techniques, 228-229.

<sup>201</sup> OSBORNE, Rethinking, 3-8, stellt die methodisch wichtige Frage, was eigentlich ein Zitat sei. Sie listet 5 Varianten eines Heraklitfragments („Fire lives the death of earth and air the death of fire; Water lives the death of air, earth that of water“/ „The death of fire is birth for air, and the death of air is birth for water“/ „That the death of earth is to be born as air, and that of air to be born fire, and vice versa“/ „Death for souls is to be born as water, death for water is to be born as earth, but from earth water is born and from water soul“/ „From soul there is water – death is an exchange into waters, but from water there is earth, from earth there is water again; from which water there is indeed soul, changing the whole aether“), die alle auf denselben Ausspruch zurückgehen mögen und gelangt zu der richtigen Einsicht, dass Zitate selten akkurate Übertragungen des Wortlauts des Originalausspruchs sind, vielmehr in den allermeisten Fällen Paraphrasen, oft aus dem Gedächtnis zitiert, oft an den Zusammenhang

erscheint aber dennoch, Zitate, auch wenn sie hohe Varianz aufweisen können, von Reminiszenzen und Paraphrasen zu unterscheiden: Reminiszenzen sind Anspielungen, die keine wörtlichen Übereinstimmungen mehr aufweisen, wohl aber in Thema und/oder Aspekt eine literarische Grundlage zu erkennen geben. Paraphrasen weisen immerhin abschnittsweise Anlehnung und wörtliche Übereinstimmungen mit der Grundlage auf<sup>202</sup>. Derartige Differenzierungen dienen freilich nur der Verhältnisbestimmung von Grundlage und Folgewerk im Detail. Viele erhaltene Werke zeugen davon, dass die philologische Akkuratheit, mit der ein Zitat wünschenswerterweise übernommen werden sollte, der Praxis ihrer Verfasser nicht einmal innerhalb desselben Werkes entsprach<sup>203</sup>.

Das so angefertigte Exzerpt entwickelte fortan ein Eigenleben. Es konnte durch umrahmende Notizen, z.B. eine Überschrift, eine einleitende Notiz oder eine Randbemerkung erweitert werden. Rubriken konnten zum Ausgangspunkt für weitere Forschungen werden. Diese konnten geordnet, oder auch ‚kumulativ‘ aufgrund von Assoziationsevozierungen, die ihrerseits neue Assoziationen hervorriefen, entfaltet werden<sup>204</sup>. Das Exzerpt konnte fortan mit Material aus anderen Schriften angereichert werden, das unter einer bestimmten Rubrik gesammelt wurde. Auf diese Weise entstand eine Ordnung, die nach den Gesichtspunkten der Intention des Verfassers gegliedert war. Unklar bleibt, ob dieses anwachsende Material als Konvolut von Papyri (o.ä.) vorzustellen ist, oder ob das Material in neuen Notizheften (bzw. Rollen<sup>205</sup>) angeordnet wurde<sup>206</sup>. Derartige Notizhefte (ὑπομνήματα)<sup>207</sup> stellten bereits eine eigene Textgattung dar, die neben Zitaten auch Paraphrasen, Aphorismen u.ä. enthalten konnten. Über solche Hefte berichtet Plinius ebenfalls: „Durch solche Anstrengung hat er so viele Bücher vollendet und mir 160 Hefte mit Auszügen hinterlassen (...); durch dieses Verfahren vervielfacht sich diese Zahl noch. Er selbst berichtete, als er Prokurator in Spanien war, hätte er diese Hefte (...) für 400.000 Sesterze verkaufen können; und damals waren es noch viel weniger“<sup>208</sup>. Auch Plutarch bedient sich derartiger Hefte, wenn er ein Werk schreiben wollte. Er schrieb einem Korrespondenten: „Da ich auf diese Weise keine Zeit hatte, meinem Vorsatz gemäß, die gewünschte Materie zu behandeln und auch nicht den Mann mit ganz leeren Händen zu dir von mir gehen lassen wollte, so suchte ich aus dem, was ich mir zunächst für meinen Gebrauch niedergeschrieben hatte, einiges aus...“<sup>209</sup>. Clemens von Alexandrien berichtet, dass bereits Hippas eine Sammlung von Exzerpten früherer

---

angepasst, sind. Dass freie Paraphrase und Anpassung von Material üblich sind, lässt sich bequem an der Verwendung von Schriftzitaten durch frühe christliche Schriftsteller, etwa Justin, ablesen.

<sup>202</sup> Eine Paraphrase meint zunächst die Umschreibung eines Begriffs oder Gedankens in eigenen Worten. Quintilian empfiehlt, einen Text nicht nur mit eigenen Worten wiederzugeben, sondern mit ihm in einen Wettstreit um die besten Formulierungen einzutreten (Institutio 1,9,2). Kürzungen und Erweiterungen sind solange Teil einer Paraphrase, wie diese nicht den Sinn des Originals verdunkeln. Clemens und der Verfasser der Ref. verwenden παραφράζειν, um aufzuzeigen, dass Gegner die Worte und Meinungen heidnischer Autoren nur umschrieben hätten (vgl. Clem. Alex. Strom. 2,17,4; 5,100,5; 6,25,1). Der Verfasser der Ref. betont, die Häretiker hätten die Lehren (z.B. der Magier) als ihre eigenen paraphrasiert (Ref. 4,42,1 [126 MARCOVICH]).

<sup>203</sup> Varianten, die beim Verfasser selbst auftreten, behandelt auch PASQUALI, Storia, 401-403.

<sup>204</sup> Als Beispiel für derartige assoziative Entfaltungen lassen sich die Stromata Clemens' von Alexandrien auffassen.

<sup>205</sup> VAN DEN HOEK, Techniques, 235, geht davon aus, dass Clemens bei der Abfassung seiner Stromata auf Rollen zurückgriff, die die Notizen enthielten. Sie beschreibt ein eigentümliches Phänomen: „Clement did not always start from the earliest point within the source he was using; he would begin with a reminiscence and then leap back to the beginning of his source and restart with quotations in a sequence, selecting a few lines from each column until he had run through the whole scroll.“ Sie begründet diese Beobachtung mit der Bedienung einer Rolle: “The author first cited from memory and then looked for the specific text; leafing through the manuscript, or rather, unrolling the scroll, he became more and more interested.”

<sup>206</sup> PRENTICE, Thukydides, 117-127, nimmt „flat sheets, which he kept in a bundle or in a box“ an, die dann nach dessen Tod auf Rollen übertragen worden seien (ebd. 125). Dagegen DORANDI, Schulter, 29, DORANDI, Abschrift: DNP 1 (1996) 36, der einen ‘Zettelkasten’ „nur selten und in begrenztem Maß und nur in der Anfangsphase, d.h. bei der Sammlung der Exzerpte“ annimmt (ebenda).

<sup>207</sup> DORANDI, Schulter, 26, schlägt eine Differenzierung zwischen ὑπόμνημα, einem bereits ausgearbeiteten Stück und ὑπομνηματικόν einem vorläufigen Stück, vor (Verhältnis von Entwurf und Reinschrift).

<sup>208</sup> Plin. ep. 3,5. ROBERTS, Codex, 169-204; ROBERTS, Birth; Die ungeheure Fülle des dargebotenen Stoffes der *Naturgeschichte* beruht auf 20000 Exzerpten aus rund 2000 Büchern von etwa 100 Autoren, die als „Vorzugsquellen“ (exquisiti auctores) benutzt wurden (vgl. Plin. n. h. praef. 17).

<sup>209</sup> Plutarch, *Moralia* (de tranquillitate animi) 464F. Vgl. auch Clem. Alex. Strom. 1,1,1, wo Clemens bekundet, nicht kunstvoll zusammengestellt zu haben, sondern als Heilmittel gegen das Vergessen einige Worte zusammengefügt zu haben, die er von bemerkenswerten Männern gehört hätte. Die Textgattung eigne sich besonders zur philosophischen Kontemplation (vgl. Strom. 1,16,1),

Schriftsteller veröffentlicht habe<sup>210</sup>. Auch Clemens' *Stromata* weisen eine strukturelle Ähnlichkeit zu *ὕπομνήματα* auf<sup>211</sup>.

Es ist wichtig, festzuhalten, dass diese Notizhefte (*ὕπομνήματα*) meistens ihrerseits auf der Grundlage von Exzerpten/Kompendien (*διηγήσεις*)<sup>212</sup>, Ausarbeitungen (*περιοχαί*) zu verschiedenen Themen, ferner Auslegungen (*ἐξηγήσεις*), unfertigen Ausführungen (*παρασκευή*) und Entwürfen (*ὑποτιλώσεις*)<sup>213</sup> angefertigt wurden. Längere und kürzere Zitate entstammen in den allermeisten Fällen nicht der Originalschrift, die ihm vorgelegen hätte, sondern stammen ihrerseits aus zweiter Hand. Ein Exzerpt kann an verschiedenen Stellen gebraucht (eingesetzt) werden<sup>214</sup>.

Diese Notizhefte (*ὕπομνήματα*) dienten einem antiken Autor schließlich als Grundlage für die Abfassung eigener Schriften<sup>215</sup>. Nach einem Konzeptentwurf konnte der Verfasser Einleitung, Übergangsstücke, selbst formulierte Passagen und den Abschluss diktieren und überließ einer behilflichen Person die Ausarbeitung des Werkes auf der Grundlage des diktierten und gesammelten Materials. Dabei konnte das Material nach dem Konzept, den Wünschen des Auftraggebers oder den Bedürfnissen des Argumentes umgestellt werden. Davon, dass Texte umstrukturiert wurden, gibt Papias in seiner Beschreibung der Arbeitsweise des Evangelisten Markus Auskunft: „Er hat die Worte und Taten des Herrn, an die er sich (...) erinnerte, genau, allerdings nicht der Reihe nach, aufgeschrieben. Denn er hat den Herren nicht gehört und begleitet, wohl aber folgte er später Petrus, der seine Lehrvorträge nach den Bedürfnissen einrichtete, nicht aber so, dass er eine zusammenhängende Darstellung der Reden des Herren gegeben hätte. Es ist daher keineswegs ein Fehler des Markus, wenn er einiges so aufzeichnete, wie es ihm das Gedächtnis eingab“<sup>216</sup>. Auch der (satirischen) Darstellung Lukians von Samosata darüber, wie man Geschichte schreiben soll, lässt sich die Anordnung des Stoffes nach den Wünschen des Verfassers als sich der Sammlung anschließender Teil entnehmen: „Und wenn er dann seinen Stoff ganz oder größtenteils beisammenhat, so fange er damit an, denselben in einem vorläufigen Entwurf zusammenzuordnen, so dass das Ganze vorerst als ein roher, noch ungegliederter, reizloser Körper vorhanden sei. Jetzt erst lege er die ausbildende Hand an, gebe dem Ganzen, wie jedem einzelnen Theile, seine Schönheit und Vollendung und schmücke sein Werk mit den Reizen des Ebenmaßes und den blühenden Farben der Darstellung“<sup>217</sup>. Daraus ergibt sich die Konsequenz, dass die einzelnen Abschnitte des neuen Gebildes aus ihrem alten Kontext herausgerissen und in einen neuen Zusammenhang gestellt worden sind; außerdem können sich Überblendungen und Fehler daher leicht eingeschlichen haben<sup>218</sup>.

Das auf diese Weise zusammengefügte Werk konnte nun nochmals vom Verfasser überarbeitet werden. Er konnte Veränderungen in der Sprache vornehmen, d.h. den Text stilistisch verfeinern, umstellen oder ganze Abschnitte neu formulieren: „Hinzufügungen, Ergänzungen und Korrekturen verschiedenen Ausmaßes an den Rändern und an leeren Stellen auf dem *recto* oder dem *verso* Platz in Ergänzung dessen, was vorher zusammengestellt worden war“<sup>219</sup>.

Die abschließende, endgültige Reinschrift des Werkes leitete die Veröffentlichung (*ἔκδοσις*) ein<sup>220</sup>. Das Werk konnte im (erweiterten) Schüler- und Freundeskreis zirkulieren oder auch einem Händler vermittelt werden. Dem

---

<sup>210</sup> Bereits der Mathematiker Apollonius von Perge († ca. 190 v.Chr.) berichtet, dass er Notizen, die als eine Art Vorarbeit zu einem Buch gedacht waren, an Freunde verteilt hatte, die diese kommentieren sollten; vgl. auch *Conica* 1,2-4; zur freundschaftlichen Begutachtung vgl. BLANCK, *Das Buch*, 118ff.

<sup>211</sup> VAN DEN HOEK, *Techniques*, 225.

<sup>212</sup> Für Clemens von Alexandriens Gebrauch von Handbüchern VAN DEN HOEK, *Use*; GABRIELSSON, *Quellen*.

<sup>213</sup> DEVREESSE, *Introduction*, 76. MÉHAT, *Etude sur les 'Stromates'*, 106-112.

<sup>214</sup> SKYDSGAARD, *Varro* 105. MÜNZER, *Quellenkritik*, 5.

<sup>215</sup> VAN DER STOCKT, *Hypomnema*, 575–599.

<sup>216</sup> Papias bei Eusebius, *h.e.* 3,39,15.

<sup>217</sup> Lucian. *hist. conscr.* 48.

<sup>218</sup> Vgl. SKYDSGAARD, *Varro*, 72ff.

<sup>219</sup> DORANDI, *Schulter*, 17.

<sup>220</sup> B.A. VAN GRONINGEN, *EΚΔΟΣΙΣ*: *Mnemosyne* 16 (1963) 1–17. Neuerdings geht man nicht mehr von van Groningens Ansicht aus, es handle sich um eine rein private Weitergabe des Werkes. Die Veröffentlichung konnte vielmehr über Lesungen (*recitationes*) oder dadurch, dass das Werk einem Verleger anvertraut wurde, erfolgen. Vgl. DORANDI, *Ausgabe*, 330-331, DORANDI, *Styler*, 103-128. Mit der Veröffentlichung gingen stets gewisse Unwägbarkeiten einher, auf die ein Verfasser vorbereitet sein musste (Plagiate und Interpolationen; unautorisierte Herausgabe eines Werks [z.B. Quint. *Inst.prooem.* 7 und 3,6,68. Tert. *Adv. Marc.*1,1]); Diogenes Laertius und Tertullian bezeugen für das 3. Jahrhundert beispielhaft das Bewusstsein von geistigem Eigentum, wenn sie in ihren jeweiligen Schriften Konsequenzen für den Fall androhten, jemand würde Schriften missbrauchen (Diog. L. 2,60;

Vorwort von Buch 3 von *Adversus Haeresis* lässt sich beispielsweise entnehmen, dass Irenäus die ersten beiden Bücher nach ihrer Fertigstellung seinem Freund, der das Unternehmen vorgeschlagen hatte, zugesandt und erst im Anschluss das nächste Buch verfasst habe <sup>221</sup>.

## 2.2.2 Das redaktionelle Vorgehen des Verfassers der Ref.

Der oben skizzierte Arbeitsprozess kaiserzeitlicher Autoren lässt sich ohne größere Schwierigkeiten auch als derjenige identifizieren, den der Verfasser der Ref. durchlaufen haben wird<sup>222</sup>. Die Entscheidung zur Abfassung der Ref. scheint intrinsisch gewesen zu sein. Auch die Wahl der Gattung ist nachvollziehbar, wenn man im Verfasser einen Lehrer erblicken will, der sein Publikum überzeugen und gewinnen möchte. Mit ihr ist die Grundstruktur der Ref. bereits vorgegeben.

Die eigentliche Redaktion, also die Aufarbeitung des vorliegenden Materials und die Überführung desselben in eine neue, an den Vorgaben und Bedürfnissen des Anliegens orientierten Form, kann konventionell vorgenommen worden sein. Als Ausgangspunkt seiner Studien lässt sich die Auffindung eines Konvoluts mehrerer ‚gnostischer‘ Schriften ausmachen. Diese hat der Verfasser studiert und eine Vielzahl von Ähnlichkeiten der Texte untereinander sowie auf motivischer Ebene mit Aspekten des nichtchristlichen Traditionsguts ausgemacht. Diese wird er durch Rubrizierungen o.ä. für seine Bedürfnisse strukturiert haben.

Daneben lässt sich nachweisen, dass der Verfasser verschiedene Handbücher<sup>223</sup>, Lehrkompendien<sup>224</sup>, Texte, die über die aktuellen (!) Forschungsergebnisse des Ptolemäus

---

5,92; 7,34; 8,54-55; Tert. bapt. 17); vgl. zur Publikation und Zirkulation speziell christlicher Bücher GAMBLE, *Books*, 82-143.

<sup>221</sup> Iren. haer. 3, praef. Die Bücher 4 und 5 müssen zu einem noch späteren Zeitpunkt hinzugefügt worden sein.

<sup>222</sup> MANSFELD, *Heresiography*, 315-316, hat vorgeschlagen, die patchworkartige Neukombinierung mit dem Begriff ‚Cento(-Technik)‘ zu bezeichnen. Der Begriff ist m.E. aber verfehlt, da dieser eigentlich ein Flickgedicht bezeichnet, dessen besonderes Merkmal gerade darin besteht, dass der Leser in der Neuschöpfung noch das Alte (meist Homer oder Vergil) erblicken und sich an der Neuarrangierung erfreuen konnte; Zeugnisse bei SCHELKLE, *Cento*.

<sup>223</sup> Zu den alchemistischen Handbüchern, aus denen der Verfasser Anleitungen zur Farbumwandlung (Ref. 6,39,2-3 [256 MARCOVICH]) und das Überfließen von Wein (Ref. 6,40,3-4 [257 MARCOVICH]) bezogen hat, sowie über die Verarbeitung seiner Vorlagen über die Magie allgemein vgl. GANSCHINETZ, *Capitel*.

<sup>224</sup> Vgl. Ref. 4,8,1 (100 MARCOVICH). Aus welchen Quellen das Material, aus dem der Verfasser Buch 1 komponiert hat, stammt, muss weiterhin offenbleiben. Diels vermutete, dass der Verfasser eine ‚copy and paste‘-Methode angewandt habe und aus verschiedenen Quellen geschöpft habe: ein biographisches Kompendium, das die Grundlage für die Kapitel Ref. 1,1-4 sowie 18-25 gewesen sei, sowie ein doxographisches Kompendium als Grundlage für die Kapitel Ref. 1,6-16 und von Theophrast stamme (DIELS, *Doxographi graeci*, 144-156; vgl. MANSFELD, *Heresiography*, 1-7). MANSFELD, *Heresiography*, 7, nimmt wenigstens vier voneinander zu unterscheidende Vorlagen an: Ref. 1,1; 2-4; 6-9; 11-15;16.



Aufschluss geben<sup>225</sup>, Plutarch<sup>226</sup>, Sextus Empiricus<sup>227</sup>, Flavius Josephus<sup>228</sup>, Irenäus von Lyon und andere Quellen konsultiert und Exzerpte aus diesen Büchern angefertigt hat. Dabei sind Teile aus den Vorlagen im Wortlaut übernommen worden. Wo es dem Verfasser passend erschien, hat er Auslassungen vorgenommen und manche Teile sind (z.T. sehr frei) paraphrasiert worden.

In einem nächsten Schritt hat der Verfasser sicher beide Teile, Stücke aus den Vorlagen sowie Stücke aus der sonstigen konsultierten Literatur, die Auskunft über den paganen bzw. wissenschaftlichen Kontext geben, zusammengefügt. Diese Zusammenführung kann virtuell – etwa durch Kennzeichnung und Verknüpfung – oder bereits physikalisch, etwa durch Zusammenfügung des Materials in einem gemeinsamen Dokument, erfolgt sein. In beiden Fällen muss das zusammengefügte Material unter einem Stichwort bzw. einer Rubrik geordnet worden sein, denn die genaue Untersuchung des Sondergutmaterials belegt, dass die Auswahl ihrerseits nicht ursprünglich zusammenhängend war.

Dann bekamen die späteren Bücher 5-9 eine grobe Struktur, die sich abschnittsweise gut erkennen lässt: Das verbindende Motiv in Buch 5 ist die Schlange<sup>229</sup>; Buch 6 ist Valentin, dessen ‚geistigem Lehrer‘ Simon und dessen Nachfolgern, v.a. Markus gewidmet<sup>230</sup>; die inhaltliche Neuerung gegenüber Buch 5 besteht in der Erklärung der gnostischen (valentinianischen) Äonenlehre; Buch 7 beinhaltet v.a. mit Sondergut angereichertes Material aus Irenäus; Buch 8 verbindet Sondergutmaterial mit Bezug zu den Darstellungen aus Buch 5, erweitert um das in Buch 6 neu eingeführte (bzw. erstmals ausführlich ausgeführte) Äonenmotiv, in Buch 9 will er zeitgenössische Häresien behandeln<sup>231</sup>.

Aus der von ihm erstellten Exzerptsammlung hat er schließlich Stücke ausgewählt, die er gesondert den Büchern 5-9 vorangestellt hat. Die Stücke sind thematisch geordnet und verfügen jeweils über eine innere Struktur. Man kann allerdings vermuten, dass die Struktur des Gesamtwerks anders ausgefallen wäre, wenn der Verfasser diese Voranstellung früh eingeplant hätte. In der gegenwärtigen Gestalt gibt es in den Büchern 5-9 nicht nur wenige Rückverweise auf die Bücher 1-4, es gibt auch keine erkennbare Komposition, etwa eine

---

<sup>225</sup> Ref. 4,12,1 (105 MARCOVICH).

<sup>226</sup> Ref. 5,20,6 (194 MARCOVICH).

<sup>227</sup> Ref. 4,1-6 (92-99 MARCOVICH) und öfter.

<sup>228</sup> Vgl. Ref. 10,31 (406-409 MARCOVICH).

<sup>229</sup> Vgl. die einleitenden und abschließenden Bemerkungen (Ref. 5,5 und Ref. 6,6,1).

<sup>230</sup> Vgl. die einleitenden und abschließenden Bemerkungen (Ref. 6,20,4 und 6,55,1).

<sup>231</sup> Vgl. Ref. 9,6,1 (342 MARCOVICH).

Spiegelung oder ein paralleler Aufbau – beides wäre schlüssig und einfach darzustellen gewesen, stattdessen ist die Struktur der Rubriken in den Büchern Ref. 5-9 wild durcheinander angelegt<sup>232</sup>. Buch 10 beinhaltet ein Stück, in dem Inhalte aus beiden Teilen zusammengesetzt wurden. Daher ist es wahrscheinlich, dass der Verfasser die Grundlage zur Erstellung der ‚Rekapitulation‘ relativ zum Ende der Arbeit verfasst hat; im Anschluss an dieses Stück findet sich ein Abriss der Lehre des Verfassers.

Der groben Struktur hat er rahmende Stücke, Kommentare, Ein- und Überleitungen beigegeben. Nachdem er sein Werk angelegt, zusammengestellt und ausformuliert hat, fügt er ihm zuletzt das Proöm zu. Zu diesem Zeitpunkt sind die Vorlagen und Bücher, die der Verfasser herangezogen hat, mindestens zweimal überarbeitet worden: (1) bei der Übertragung in ein Exzerpt oder Notizheft und (2) beim Erstellen der finalen Reinschrift. In ausnahmslos jeder Einheit finden sich Phrasen (καθὼς λέγουσι – καὶ γὰρ οὕτως αὐτὸν καλοῦσι – ζητοῦσιν - τοιούτου δὲ ὄντος – ὡς εἰπεῖν τύπῳ – ὡς ἐκείνοις δοκεῖ – τοῦτο εἶναι δοκοῦσιν – ὡς ἐκεῖνοι δοκοῦσι – ὡς προειρήκαμεν und mehr)<sup>233</sup>, die entweder einem Zwischenschritt oder der finalen

---

<sup>232</sup> Die Rubrizierung sieht wie folgt aus: Mysterien – Astrologie – heidnische Theologie – heidnische Historiographie – Magie – Philosophie (Platoniker, Pythagoreer) – Magie und Pythagoreer – Philosophie (Aristoteles) – Ägypter – Judentum – Philosophie (Empedokles) – Physiker – (Natur-)Philosophie – Geometer, Arithmetiker – Philosophie (indische Gymnosophisten) – Philosophie (Heraklit) – Astrologen/Magier – Juden. Die mehrfache Wiederholung insb. der Philosophie an unterschiedlichen Stellen verdeutlicht, dass die Rubrizierung nicht das ordnungsgebende Element sein kann.

<sup>233</sup> Ein an vielen Stellen der Bücher 5-9 vorkommendes stilistisches Merkmal ist der Einschub der Verbform φησιν in ‚Ketzerreferate‘ einschließlich illustrativen Materials. Dieses Merkmal ist früh bemerkt worden. ZELLER, Citate, 149-151, hat bereits rund zwei Jahre nach der Veröffentlichung der Oxforder Erstausgabe von 1851 eine Diskussion, die Jacobi angestoßen hatte, aufgegriffen. Zellers Fokus richtete sich auf die in der Ref. gefundenen Zitate aus dem Johannesevangelium, dem er aufgrund des angenommenen hohen Alters der Häresien, die das Joh zitieren, ein gleichermaßen hohes Alter und eine hauptsächliche Nutzung des Joh durch Gnostiker zusprechen zu können glaubte. Jacobi und Zeller hatten beobachtet, dass an vielen Stellen vom Singular in den Plural gewechselt wird und erklären diesen Umstand sowie die häufigen Einfügungen damit, dass der Verfasser jeweils aus einer seiner Vorlagen Informationen in die Ref. einträgt, die sich aber nicht mit einer bestimmten Schrift verbunden sein müssen. Über Basilides lautet Zellers Probe: „Wenn daher basilidianische Sätze mit einem φησιν angeführt werden, so kann man daraus nicht schließen, dass sie der Verfasser gerade bei Basilides selbst, sondern nur, dass er sie überhaupt in einer basilidianischen Schrift gefunden hat“ (S. 150), im Falle Valentins räumt Zeller ein, dass die derart markierten Sätze vom Verfasser der Ref. nicht bei Valentin selbst, sondern bei „irgend einen anderen Schriftsteller seiner Schule“ (S. 151) gefunden worden sein können. FRICKEL, Apophasis, 31, hält (in den meisten Fällen) den Verfasser der Ref. („Hippolyt“) für den Urheber des eingefügten φησιν. Der Einschub scheine die Hand des Berichterstatters zu offenbaren: „so scheint ein eingeschobenes φησιν ein Anzeichen für eine Zusammenfassung zu sein; kommt dieses Verb dagegen in einem längeren Abschnitt überhaupt nicht vor, so liegt wahrscheinlich ein wirkliches Zitat vor.“

Der Einschub von φησιν kann 1. bereits in der Vorlage gestanden haben. Das trifft auf einige Textabschnitte, die der Verfasser Irenäus entnommen hat (z.B. Ref. 6,38,5) zu; Epiphanius überliefert ein Stück der ‚Apophasis Megale‘, das ebenfalls φησιν-Einfügungen beinhaltet (Epiph. haer. 1,21. Vgl. MANSFELD, Heresiography, 232f.); 2. vom Verfasser selbst eingefügt worden sein. Die Gründe dafür können vielfältig sein: 2a. Die Hervorhebung eines neuen Gedankens; 2b. Die deutliche Hervorhebung einer Erklärung (z.B. Ref. 6,48,4; FRICKEL nimmt an, es hebe eine von Markus zitierte Psalmstelle hervor. Demnach hat der Autor der Ref. hier da φησιν eingeschoben, um einen neuen Gedanken im Text selbst bzw. einer im Text gegebene Erklärung deutlicher hervorzuheben, Er betont, dass das φησιν „regelmäßig in kausalen oder folgernden Nebensätzen eingefügt wird“ [Apophasis, 91]);

Reinschrift zugehörig sind, jedenfalls mit Sicherheit nicht Bestandteil der Vorlagen und höchst unwahrscheinlich der Exzerpte/Notizhefte waren.

Der Verfasser der Ref. hat Material aus verschiedenen Vorlagen in sehr unterschiedlichem Umfang zitiert, paraphrasiert und in die Ref. integriert. Er hat sich z.T. darauf beschränkt, ein Wort oder eine Phrase aus einer Vorlage zu übernehmen; diese/s lässt sich nur dann sicher ausmachen, wenn der Verfasser in einem Redeteil, zumeist in einer kurzen Bemerkung, ausdrücklich mit dem Wort bzw. der Phrase ein Charakteristikum der jeweiligen Häresie identifiziert. Das ist nur selten der Fall. Ähnlich verhält es sich mit längeren Passagen, die einer Vorlage entnommen sein können. Diese können nur dann sicher als Zitate identifiziert werden, wenn sie durch entsprechende Bemerkungen in einer vorangestellten Ein- und/oder einer abschließenden Ausleitung markiert worden oder durch überlieferte Vorlagen, etwa

---

2c. Die Gegenüberstellung in der Vorlage (FRICKEL, Apophasis, 94); 2d. Wo Erzählungen mit Erklärungen verbunden sind, werden die Erklärungen und Deutungen durch ein eingeschobenes  $\phi\eta\sigma\iota\nu$  kenntlich gemacht, „dort aber, wo der Mythos in Reihen erzählender Form abläuft, erscheint kein  $\phi\eta\sigma\iota\nu$ “ (FRICKEL, Apophasis, 95); 3. Um die ungereimten und willkürlichen Exegesen der Gnostiker seinen Lesern möglichst deutlich vor Augen zu führen (vgl. FRICKEL, Erlösung, 36: „Er bietet vielmehr eine fortlaufende Kette von Aussage und Erklärungen, die das immer wiederkehrende  $\phi\eta\sigma\iota\nu$  offenbar betonen soll. Der häufige Einschub dieser Floskel verrät das fast übertriebene Bemühen H.s, die ungereimten und willkürlichen Exegesen der Gnostiker seinen Lesern möglichst deutlich vor Augen zu führen.“); 4. Um ein direktes Zitat einleiten (MARCOVICH Hippolytus and Heraclitus, 263; MARCOVICH Heraclitus, Iff. OSBORNE, Rethinking, 18: „serves as inverted commas“); 5. Um einer bestimmten Person zuordnenbar sein (z.B. Ref. 6,12,1: „Simon sagt“), - selbst dann, wenn ein Zitat nachweislich falsch zugeordnet ist (so Ref. 6,24,4. 6,28,1 vgl. MANSFELD, Heresiography, 323).

MANSFELD, Heresiography, 322, betont, dass  $\phi\eta\sigma\iota\nu$  sowohl ‚er sagt‘ = ‚es steht geschrieben‘, als auch ‚er meint‘ bedeuten könne; wenn  $\phi\eta\sigma\iota\nu$  ‚er sagt‘ oder ‚er schreibt‘ bedeute, so sei das noch lange kein eisernes Indiz, dass das Zitat wörtlich oder die Paraphrase akkurat wiedergegeben sei. Die Bandbreite an Möglichkeiten, zu denen ein  $\phi\eta\sigma\iota\nu$  offensichtlich eingefügt werden konnte, ist so groß, dass tragfähige Rückschlüsse aufgrund dieses stilistischen Merkmals beinahe ausgeschlossen sein dürften. Da im Fall des Sonderguts die Vorlage nicht kontrolliert werden kann, erübrigt sich die Frage nach dem Urheber des Einschubs.

Sextus Empiricus<sup>234</sup> oder Irenäus, als solche identifizierbar sind. Direkte Zitate, die der Verfasser einer Vorlage entnommen hat, lassen sich daher selten ausmachen<sup>235</sup>.

Über die finanziellen und institutionellen Voraussetzungen des Verfassers der Ref. lassen sich keine sicheren Aussagen treffen. Es scheint eher unwahrscheinlich, dass er, wie etwa Origenes, über einen Mitarbeiterstab verfügen konnte<sup>236</sup>. Vielleicht hat er sich einer der öffentlichen Schreibstuben bedient. Solche werden von der Forschung als Erklärung dafür herangezogen, wie umfangreiche Werke (etwa Irenäus' *Adversus Haeresis*<sup>237</sup> oder Tertullians *Adversus Marcionem*) in relativ kurzer Zeit in Umlauf gelangen konnten. Ob dem Verfasser der Ref. also eine behilfliche Person zu Verfügung stand, lässt sich nicht sagen<sup>238</sup>.

---

<sup>234</sup> Die Übernahme des Werkes von Sextus Empiricus lässt sich gut nachvollziehen: Ref. 4,1 = Sext. Emp. adv. math. V,37-39.44. Die Abschnitte 40-43 und 45-49 sind vom Verfasser ausgelassen worden. Ref. 4,3 = Sext. Emp. adv. math. V,50-61. Die Abschnitte 62-63 sind vom Verfasser ausgelassen worden. Ref. 4,4 = Sext. Emp. adv. math. V,64-70. Dem großen wörtlichen Exzerpt Ref. 4,1.3-4 schließt sich in Ref. 4,5 ein Textstück an, das ebenfalls auf der Grundlage von Sext. Emp. adv. math. angefertigt wurde. Der Exzerpist verließ zwar die ursprüngliche Abfolge, in der das Material angeordnet worden war, behandelt aber den Bereich, der sich an Ref. 4,4 anschließt. Es fügt sich also gut in die Gliederung von Ref. 4,1.3-4. Ref. 4,5,1-2 (97,1-8 MARCOVICH) wurde auf der Grundlage von Sext. Emp. adv. math. V,86-87 erstellt. Ref. 4,5,2-3 (97,9-14 MARCOVICH) wurde auf der Grundlage von Sext. Emp. adv. math. V,74 und V,84-85 erstellt. Ref. 4,5,3 (97,14-17 MARCOVICH) wurde auf der Grundlage von Sext. Emp. adv. math. V,75 und V,77 erstellt. Der Verfasser hat also aus einer Quelle einige Textabschnitte ausgewählt, deren Reihenfolge teilweise umgestellt und deren Inhalt in Form einer Paraphrase in die Ref. aufgenommen. Ref. 4,5,4-6 (97,18.98,28 MARCOVICH) = Sext. Emp. adv. math. V,88-89. Ref. 4,5,7-9 (98,30-41 MARCOVICH) = Sext. Emp. adv. math. V,92-93. Ref. 4,6 ist ein Mischzitat aus Sext. Emp. adv. math. V,95-98, in das ein Zitat aus Sext. Emp. adv. math. V,102 in Ref. 4,6,2 (98,5-99,7 MARCOVICH) eingeschoben wurde. Abgeschlossen wird das Exzerpt mit einem Zitat aus Sext. Emp. adv. math. V,105, an das ein Zitat aus Aratos, Phainomena 56 angeschlossen ist, das der Verfasser nicht aus dem Werk selbst, sondern sekundär aus Sext. Emp. adv. math. V,98 entnommen hat.

<sup>235</sup> Vgl. VOGT, Noët, der herausstellt, dass der Verfasser kein einheitliches Verfahren zur Zitation seiner Vorlagen erkennen lässt. FRICKEL, Apophasis, hat eine Reihe von Formeln identifiziert, um die herum der Verfasser der Ref. quasi wörtlich seine Vorlagen gerafft oder ungerafft zitiert habe; diese Methode führt schlechterdings dazu, kurzerhand quasi das meiste, was nicht als philosophische Erweiterung aufzufassen ist, für wörtliche Zitierung der Vorlage zu erklären.

<sup>236</sup> Vgl. Eusebius, h.e., 6,23,2. Die Beschreibung legt nahe, dass die Arbeitsmethode in den Schritten Diktat – Niederschrift in Kurzschrift – Übertragung in ausformulierte Texte – Reinschrift in Schönschrift erfolgte. Origenes habe über mehr als sieben Kurzschriftschreiber (ταχυγράφοι) verfügt, die einander an vorgegebenen Stellen abgelöst haben. Außerdem habe er über ebenso viele Schreiber (βιβλιογράφοι) und junge Frauen, die in schönem Schreiben (καλλιγραφεῖν) geübt gewesen seien, verfügt.

<sup>237</sup> Bereits Tertullian hat Iren. haer. verwenden können, vgl. BARNES, Tertullian, 127-128. 220-221. Ob es sich bei diesen Schreibstuben aber um christliche Einrichtungen gehandelt hat, wie manchmal angenommen wird, bleibt unklar; Vgl. z.B. GAMBLE, Books, 121, der annimmt, dass es in größeren Zentren wie Rom, Alexandrien, Karthago und Antiochien bereits im 2. Jahrhundert Skriptorien oder wenigstens ‚trained staff‘ gegeben habe.

<sup>238</sup> FRICKEL, Erlösung, 26, Anm. 143, entnimmt dem Zeugnis Eusebius' für die Origenes zur Verfügung stehenden Schreibkräfte, dass „Verwendung von privaten Schreibern durch christliche Schriftsteller als selbstverständlich“ anzusehen sei, folglich gelte auch für den Verfasser der Ref. („Hippolyt“): „Nicht H. hat diese Texte sklavisch ausgeschrieben, sondern sein Schreibsklave.“ (ebd. 27, Anm.144). Diesem Urteil kann nicht zugestimmt werden, noch weniger, da Aussagen über den sozialen Stand (und damit z.B. den Besitz von Sklaven) des Verfassers nicht ohne weiteres zu treffen sind.

### 2.2.3 Vom Verfasser in den Büchern Ref. 5-9 verwendete Quellen

Die umrissene Arbeitsmethode lässt sich auch deswegen (einigermaßen) gut kontrollieren, weil für größere Abschnitte der *Ref.* die Quellengrundlage, auf der der Verfasser sein Werk begründet, rekonstruierbar ist und sich bisweilen Quelle und Elaborat sogar vergleichen lassen. Die nachfolgende Übersicht über die in den Büchern 5-9 verwendeten Quellen dient der allgemeinen Orientierung, während eine detailliertere Auseinandersetzung gegebenenfalls im nachfolgenden Kapitel erfolgt<sup>239</sup>.

Von Irenäus, *adversus haereses*, hat der Verfasser umfangreiche Textstücke zum Teil wörtlich übernommen:

Sekundus (Ref. 6,38)	aus Iren. haer. 1,11,2
Epiphanes (Ref. 6,38)	aus Iren. haer. 1,11,3
‚Valentinianer‘ (Ref. 6,38)	aus Iren. haer. 1,11,5
‚Ptolmäer‘ (Ref. 6,38)	aus Iren. haer. 1,12,1
Markus (Ref. 6,39-55)	auf der Grundlage von Iren. haer. 1,13.21.14-18.
Saturnil (Ref. 7,28)	auf der Grundlage von Iren. haer. 1,24,10
Karpokrates (Ref. 7,32)	auf der Grundlage von Iren. haer. 1,25
Kerinth (Ref. 7,33)	auf der Grundlage von Iren. haer. 1,25,2-6
Ebioniten (Ref. 7,34)	auf der Grundlage von Iren. haer. 1,26,2
Nikolaus (Ref. 7,36)	auf der Grundlage von Iren. haer. 1,26,3
Markion/Kerdon (Ref. 7,37)	auf der Grundlage von Iren. haer. 1,27,1.2
Tatian (Ref. 8,4,16)	auf der Grundlage von Iren. haer. 1,28.

Der Übersicht lässt sich entnehmen, dass dem Verfasser das erste Buch von Irenäus, *adversus haereses*, vorgelegen haben muss. Grundsätzlich besteht zwar die Möglichkeit, dass der Verfasser über ein bereits vorgefertigtes Exzerpt verfügt hat, dass er dann weiterverwendet hat, da der Verfasser aber mehrfach den ‚seligen Presbyter Irenäus‘<sup>240</sup> erwähnt und auch hinsichtlich der Plagiatsthese von Irenäus abhängig ist, scheint es weitaus wahrscheinlicher, dass ihm die Schrift selbst vorgelegen hat. Die o.g. Textstücke hat der Verfasser teils wörtlich exzerpiert, teils in Anlehnung an die Grundlage freier paraphrasiert. Der Übersicht lässt sich

---

<sup>239</sup> Eine übersichtliche Diskussion der in den Büchern 1 und 4 verarbeiteten Quellen findet sich bei SCHOLTEN, Hippolytos II (von Rom), 513-518.

<sup>240</sup> Ref. 6,55,2 (278 MARCOVICH).

außerdem entnehmen, dass der Verfasser die ursprüngliche Reihenfolge des Stoffs beibehalten hat. Einige der Exzerpte sind mit Material aus anderen Quellen erweitert worden<sup>241</sup>.

Der Schrift *De bello judaico* des Flavius Josephus hat der Verfasser ein Textstück über die verschiedenen jüdischen Parteien entnommen:

Essener<sup>242</sup>, Pharisäer, Sadduzäer (Ref. 9, 18-29)

auf der Grundlage von Joseph. bell. jud. 2,8, 2-14

Auch bei diesem Stück handelt es sich um ein zum Teil wörtliches Exzerpt. Ob dem Verfasser die Schrift vollständig vorgelegen hat, muss offenbleiben. Allerdings teilt der Verfasser an anderer Stelle mit, dass er zuvor eine (meist mit dem ‚Chronikon‘ identifizierte) Schrift verfasst habe, in der er nachzuweisen versucht habe, dass das Geschlecht der Gottesverehrer älter sei als das der übrigen Völker<sup>243</sup>. Es ist nicht unmöglich, dass er zur Vorbereitung auf die Abfassung jener Schrift auch auf das bekannte Schrifttum Josephus‘ gestoßen war und dieses exzerpiert hat.

Eine kleine Reihe Textabschnitte bzw. Referate hat der Verfasser selbst verfasst oder Quellen entnommen, die nicht mehr zu identifizieren sind. Dazu gehören:

---

<sup>241</sup> Das gilt insb. für Markion, Apelles und Kerdon (Ref. 7,37). GRESCHAT, Apelles, 24, hebt hervor, dass die Informationen, die der Verfasser (‚Hippolyt‘) „in weitgehender Übereinstimmung mit Tertullian von dem, was Apelles über Gott, die Schöpfung und die Erlösung durch Christus glaubte, [berichtet, stehen]. Lediglich hinsichtlich der Beschaffenheit des Leibes Christi weicht Hippolyt von der Darstellung bei Tertullian ab, was darauf hindeutet, daß er nicht allein den Tertullian gelesen hat, sondern zusätzlich noch eigene, vermutlich aus Rom selbst stammende Nachrichten über Apelles und die Apelleer in seiner Widerlegung verarbeitet hat.“ Über die Vorlagen, aus denen der Verfasser (‚Hippolyt‘) bezüglich der Informationen über Hermogenes geschöpft habe, gibt sie später (Apelles, 144-145) Auskunft. Sie nimmt an, dass Hippolyt die Ansichten des Hermogenes „nicht nur aus der eigenen Auseinandersetzung mit dem Häretiker oder seinen Schülern“ bezogen habe, sondern „in erster Linie von Tertullians *Adversus Hermogenem* abhängig [ist], das er sehr gründlich gelesen zu haben scheint.“ Allerdings geht der Verfasser auch hier über seine vermutete Vorlage hinaus: Es liege nahe anzunehmen, „daß auch Hippolyt die verlorene Streitschrift des Theophilus benutzt hat“ (Apelles, 145, Anm. 49).

<sup>242</sup> Zur Darstellung der Essener vgl. MARCOVICH, *The Essenes as Christians*, 144-155. Marcovich setzt auseinander, dass die Frage nach den vom Verfasser (‚Hippolyt‘) verwendeten Vorlagen ungelöst sei. Alte Annahmen (Black, Morton Smith), nach denen dem Verfasser und Josephus gemeinsame Vorlagen vorgelegen hätten, weist er zurück, während er Burchard (Zur Nebenüberlieferung von Josephus) grundsätzlich darin zustimmt, dass „für Abweichungen (...) niemand anders [sic!] verantwortlich [sei,] als Hippolyt selber (...) Hippolyt als Autor des Textes ... gerade die grossen Veränderungen gehen sicher auf sein Konto, von den kleineren mindestens ein Teil“ (S. 13). Allerdings schlägt Marcovich dann eine differenzierte und weithin spekulative Erklärung der Unterschiede vor: “(1) Hippolytus uses a manuscript of Josephus which is *different* from the extant textus receptus. (2) In addition, Hippolytus copies not directly from Josephus but from an *Interpretatio Christiana* of Josephus' *Bellum* 2.119-161 (...) (3) Furthermore, Hippolytus uses a source supplementing Josephus – not only in the chapters dealing with the Essenes (...), but also in those speaking of the beliefs of the Pharisees (...) Sadducees (...), and of all the Jews in general. My guess is that this source coincides with that mentioned under (2), probably Hegesippus. (4) Finally, Hippolytus' own rhetorical embellishments and heresiological *remaniements* of his respective source can be easily recognized as such and, after Burchard's study need no special attention.” (S. 145).

<sup>243</sup> Vgl. Ref. 10,31 (406-409 MARCOVICH).

Theodot von Byzanz (Ref. 7,35)  
Theodot der Wechsler (Ref. 7,36)  
Die Quartodezimaner (Ref. 8,18)  
Die Montanisten (Ref. 8,19)  
Die Enkratiten (Ref. 8,20)  
Noet (Ref.9,7,10)  
Kallist (Ref. 9,11-12)  
Die Elchesaiten (Ref. 9,13-17)  
Die Juden (Ref. 9,30)

Die Informationen über die beiden Theodot genannten Persönlichkeiten kann der Verfasser einer ‚kleines Labyrinth‘ genannten Schrift entnommen haben<sup>244</sup>, die er womöglich gekannt hat<sup>245</sup>, wenn sie nicht mit der *Ref.* identisch ist. Die übrigen Gruppen und Persönlichkeiten werden dem Verfasser persönlich bekannt gewesen sein. Die Auseinandersetzung über den sog. Osterfeststreit wird der Verfasser in Rom selbst miterlebt haben. Montanisten und Enkratiten konnte der Verfasser ebenso wie dem Schüler Noets, Epigonos, Kleomenes, den Bischof Kallist und Elchesai in Rom treffen.

Den Kern der *Ref.* bildet allerdings eine Reihe von Texteinheiten, die als Berichte über verschiedene Häresien gestaltet sind. Zu dieser Gruppe gehören:

Die Naassener (Ref. 5, 6-11)  
Die Peraten (Ref. 5,12-18)  
Die Sethianer (Ref. 5, 19-22)  
Justin (Ref. 5,23-27)  
Simon Magus (Ref. 6,7-20)  
Sondergut über die sog. Valentinianer (Ref. 6,20-37)  
Sondergut über die sog. Basilidianer (Ref. 7,14-27)  
Die Doketen (Ref. 8,8-11)  
Monoimos der Araber (Ref. 8,12-15)

Diese Einheiten weisen eine solche Vielzahl von Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten in Struktur, Begrifflichkeit, biblischen und sonstigen Zitaten auf, dass man auf Abhängigkeiten schließen kann, die in der Vergangenheit unterschiedlich erklärt wurden. In der vorliegenden Arbeit wird davon ausgegangen, dass dem Verfasser ein Konvolut

---

<sup>244</sup> Vgl. Euseb. h.e. 5,28,6.

<sup>245</sup> Ref. 10,5,1 (380 MARCOVICH).

verschiedener gnostischer Texte vorgelegen hat, die er als Grundlage für die o.g. Textstücke verwandt hat. Die Texte, die dem Konvolut zugehörig waren, lassen sich aus den Einheiten m.E. in groben Zügen rekonstruieren:

- Jakobus-Mariamne Schrift (eine gnostische Anthroposlehre)
- Thomasevangelium
- Ägypterevangelium
- Eine anonyme Homer-Allegorese
- Eine anonyme Aratos-Allegorese
- Eine anonyme Bibelallegorese (Baruch? Motiv: Naas)
- Eine Schrift namens ‚Apophasis Megale‘ (Motiv: Punkt, Wurzel)
- Eine medizinische Allegorese (Motiv: Gehirn – Rückenmark – Phallus)
- Eine Schrift namens ‚Paraphrasis Seth‘ (Motiv: Mischungsverhältnisse)
- Baruch (Eid, evtl. Bibelexegese)
- Naassenerpsalm
- Eine Schrift namens ‚Proastier bis zum Äther‘
- Eine anonyme Schrift über Priapos (Motiv: Priapen/Phalli), den als ‚Guten‘ in allen Tempeln Verehrten
- Ein ‚Herbst‘ genannter Psalm

Diese Liste erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Elemente aus den Texten finden sich in unterschiedlicher Dichte in den verschiedenen Textstücken des Sonderguts. Die entnommenen Abschnitte konstituieren zusammen mit dem beigegeführten illustrativen Material und der Rahmung die jeweiligen Textstücke.



### 3 Besprechung ausgewählter Einheiten der Ref.

Im Anschluss an die bisher auseinandergesetzten Überlegungen darf nun vermutet werden, dass der Verfasser die Gestaltung der Bücher 5 bis 9 redaktionell sehr selbstständig vorgenommen hat. Er hat, so soll in diesem Kapitel herausgestellt werden, nicht ein Quellenpaket, in dem verschiedene Häresien beschrieben wurden, vorgefunden und schlicht ausgeschrieben. Vielmehr hat er eine größere Anzahl von Vorlagen gnostischer Provenienz, deren Titel z.T. bekannt sind, auf die zuvor beschriebene Weise verwertet.

Die nun folgenden Betrachtungen einiger ausgewählter Einheiten sollen daher nicht der inhaltlichen und motivgeschichtlichen Erhellung der Stücke dienen, sondern grundsätzlich den Nachvollzug der vom Verfasser gewählten Methode der Darstellung in den Fokus stellen.

Zur größtmöglichen Verdeutlichung ist die Besprechung der jeweiligen Textpassage methodisch in folgende Analyseschritte unterteilt:

- (1) Zur Orientierung über die vom Verfasser intendierte Struktur und die Abfolge der Textstücke innerhalb einer Einheit sowie über die Marker, die ggf. die Einheit strukturieren, wird zunächst eine Übersicht mit anschließendem kurzem Kommentar geboten.
- (2) Ein nachfolgender Durchgang durch die Texteinheit dient dem zentralen Interesse, so gut wie möglich die einzelnen Textabschnitte, aus denen sich die jeweilige Einheit zusammensetzt, voneinander abzugrenzen und zu klassifizieren. Die Klassifikation erfolgt in den folgenden Kategorien:
  - a. Vorlagen gnostischer Provenienz, d.h. jene ‚gnostischen‘ Texte, die dem Verfasser vorgelegen haben und die er in der Ref. auf die ein oder andere Weise verarbeitet hat.
  - b. Vorlagen paganer Provenienz, die der Verfasser ebenfalls – meist zur Illustrierung der Ableitungsthese<sup>246</sup>, herangezogen und verarbeitet hat.
  - c. Stücke, die der Verfasser zur Ein-, Über- und Ausleitung sowie als kommentierende Zwischenrufe eingefügt hat.

---

<sup>246</sup> Zur Bezeichnung der Ableitungsthese wählte der Verfasser die Wortneuschöpfung κλεψίλογοι bzw. κλεψίλογειν, die er siebenmal in der Schrift wiederholt: κλεψίλογοι: Ref. 1, Proöm,11 (56 MARCOVICH), 4,51,14 (139 MARCOVICH), 7,29,3 (304 MARCOVICH), 10,34,2 (415 MARCOVICH) und κλεψίλογειν in Ref. 5,4,1 (140 MARCOVICH), 7,31,8 (313 MARCOVICH), 9,31,1 (378 MARCOVICH). Die Ableitung der Lehren der Häretiker aus den Philosophen (usw.) hatte bereits Irenäus (haer. 2,14,1-6) vorgenommen; sie findet sich auch bei Tertullian, praesc. 7.

Die ablehnende Haltung gegenüber der hellenistischen Tradition, die der Verfasser wiederholt zum Ausdruck bringt, ist Teil des apologetischen Impetus, der sich regelmäßig in der christlichen Literatur des zweiten und dritten Jahrhunderts findet, für Belege vgl. KRAUSE, Stellung, 59-88; HORN, Allegorese. Die Haltung des Verfassers der Ref. wird dadurch verstärkt, dass er, in Übernahme des Themas von Irenäus, in der hellenistischen Tradition die geistigen Grundlagen erblickt.

- (3) Eine zusammenhängende Betrachtung der Gesamtkomposition der Texteinheiten schließt sich der chronologischen Betrachtung an. Sie dient der Sicherung der vom Verfasser angewandten Arbeitsmethode in der jeweiligen Einheit.

Besprochen werden nachfolgend die Einheiten („Ketzerreferate“) über die sog. Naassener, Sethianer, Justin, die sog. Doketen und Monoimos, die aus dem Sondergut geformt wurden, sowie Simon, dessen Texteinheit teilweise aus dem Sondergut, teilweise aus Irenäus zusammengestellt worden ist. Sie wird als Referenzpunkt, um die vermutete Kompositions- und Arbeitsmethode an Stücken mit (teilweise) bekannter Vorlage zu überprüfen, hinzugezogen.

### **3.1 Die Einheit über die sog. Naassener**

Die Texteinheit über die sog. Naassener unterscheidet sich in mancher Hinsicht von den anderen vom Verfasser angeführten Einheiten. Das betrifft zunächst den im Verhältnis zu anderen Einheiten deutlich größeren Umfang. Dieser ist auch dadurch zu erklären, dass – wiederum im Verhältnis zu anderen Einheiten – die Spannweite an Themen, die aufgeführt oder angeschnitten werden, größer ist. Die einzelnen Themen weisen ferner starke Bezüge mit verwandten Themen in anderen Einheiten auf, und zwar wiederum umfassender als in anderen Einheiten.

All dies ist grundsätzlich von der Forschung erkannt worden. Dennoch beschränkt sich die Forschung bei der Aufarbeitung des Materials der jeweiligen Texteinheit zumeist auf die Frage nach den vermeintlich zu gewinnenden authentischen Lehren eines gnostischen Konventikels, das „Naassener“ geheißen habe und über die der Verfasser grundsätzlich zuverlässig Auskunft erteilt habe.

Die Einheit ist aufgrund ihrer eigentümlichen Struktur und ihres Inhalts in den letzten 120 Jahren umfangreicher erforscht worden, als dies anderen Einheiten der Ref. beschieden war.

(1) Bis heute hallen die Thesen Richard Reitzensteins nach, der in seinen zur „religionsgeschichtlichen Schule“ gehörigen Studien zum Poimandres, später zum Gott „Mensch“, der Texteinheit große Aufmerksamkeit schenkte. In seiner ersten Studie von 1901 identifizierte er innerhalb des „Predigt“ genannten Textstückes eine rein heidnische Quelle, die in einem längeren Prozess zunächst von jüdischen, später von christlichen Bearbeitern interpoliert worden sei; streiche man diese Überlagerungen aus dem Text, könne, so seine These, das ursprünglich heidnische Originaldokument wiederhergestellt werden<sup>247</sup>.

---

<sup>247</sup> REITZENSTEIN, Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Straßburger Bibliothek, Straßburg 1901. Die These wirkt bis heute nach, BEYCHLAG, Rez. Frickel, 670, und PETERSON, Frühkirche, 233, nehmen einen kirchlichen Bearbeiter an, KOSCHORKE, Ketzerbekämpfung, 100-101, vermutet, ein gnostischer Bearbeiter könne seine Spuren hinterlassen haben.

Diesen Versuch unternahm er drei Jahre später im Jahr 1904 mit seiner Studie zum Gott ‚Mensch‘. Hier trennt er zwar verschiedene Schichten voneinander, identifizierte eine „sehr genau exzerpierte Kultschrift“<sup>248</sup>, gelangte aber dort an seine Grenzen, wo er mehrere Zitate des Alten und Neuen Testaments nicht emendieren kann, ohne dass ein Bedeutungsverlust eintritt. Da es ihm widerstrebt, anzunehmen, dass ein jüdisches Konventikel die Mysterien der Magna Mater feiern könnte, kommt er zu dem Schluss, dass ein „heidnischer Text mit gnostisch-christlichen Scholien, bzw. in gnostisch-christlicher Überarbeitung, exzerpiert von einem Gegner, der den Sachverhalt nicht erkannte“, vorliege, der „so erst von Hippolyt verwendet“ worden sei<sup>249</sup>. Die von Reitzenstein hervorgehobenen Stücke würden erkennen lassen, dass es sich um eine Art Kommentar zum ersten Attishymnus handeln müsse. Im Jahr 1926 bearbeitete Reitzenstein die Einheit erneut und entschied sich, viele der Zitate aus dem Alten Testament, die er früher gestrichen hatte, nun zum Bestand des Textes zu zählen, ohne jedoch von der Annahme abzuweichen, eine ursprünglich heidnische Quelle, die vom hellenistisch geprägten Judentum erweitert worden sei, vorliegen zu haben<sup>250</sup>.

(2) Im Anschluss an Reitzensteins Studie zum ‚Poimandres‘ legte Wilhelm Bousset, der ebenfalls der ‚religionsgeschichtlichen Schule‘ angehörte, eine Studie vor, in der er ursprünglich der Frage nachging, ob die Identifizierung von Attis und Urmensch dem heidnischen Urtext zugehörig sei oder sich einer späteren Überarbeitung verdanke. Aufgrund der Erwähnung des Adamas in Ref. 5,8,9 im Zusammenhang mit den Mysterien der Samothraker tendierte Bousset allerdings zu ersterer Annahme und lokalisierte den Trägerkreis außerdem in Syrien.

(3) Auch Paul Wendland folgte Reitzensteins These der Überlagerung verschiedener Interpretationen, die zur gegenwärtigen Gestalt der Texteinheit beigetragen hätten, und ging ebenfalls von einem Grundtext aus, der, ursprünglich heidnisch, in einem komplexen Prozess entwickelt worden sei. Die biblischen Zitate und das von ihm so genannte ‚christliche Material‘ sei „nur eine Exempel- und Illustrationsreihe neben vielen anderen“ und oft eher „störende Zutat und späterer Einschlag“<sup>251</sup>.

(4) Hans Leisegangs 1924 publizierte Monographie über die Gnosis behandelte die in der Ref. beschriebenen ‚Systeme‘ ausführlich. Auch er kontextualisierte die unter den ‚Ophiten‘ behandelten Naassener ausführlich im religionsgeschichtlichen Milieu: „Deutlich lassen sich hier drei Schichten unterscheiden, die sich gegenseitig durchdringen, deren Trennung aber dem Forscher noch möglich ist. Die Grundlage bildet ein rein heidnisches System, in dem eine ursprünglich griechische Spekulation nach der Methode der hellenistischen Theologie in die Dichtung, die Philosophie und das Mysterienwesen der Griechen und dann in die mit dem Griechentum in Berührung geratenen orientalischen Kultmythen hineingedeutet wurde, wodurch der abstrakte Gedanke die mannigfach schillernde symbolhafte Einkleidung erzielt. Hierzu gesellt sich als zweite Schicht die Einbeziehung des Alten Testamentes in den bereits vorhandenen und durch die Angliederung immer neuen Materials mehrfach verschlungenen Gedankengang. Zuletzt kommt als drittes und dem ganzen nur noch äußerlich aufgesetztes Element das Christliche hinzu“<sup>252</sup>.

(5) Hans-Martin Schenke widmete in seiner Untersuchung zum Gott ‚Mensch‘ von 1962 dem ‚Predigt‘ genannten Text ein Kapitel. Er wendete sich gegen die Annahmen von Reitzenstein und Bousset und hob verschiedene Textstellen hervor, aus denen sich ableiten lasse, dass ihre Thesen nicht fundiert sein. Er plädierte stattdessen (wie bereits A.D. Nock 1929) dafür, die Annahme einer nicht unabhängigen heidnischen Urquelle nicht vorzeitig zu verwerfen. Die sog. ‚Naassenerpredigt‘ hielt Schenke seinerseits für „das geistreichste Produkt, das die Gnosis überhaupt hervorgebracht hat“<sup>253</sup>. Seine Methode sei einfach: „Die neutestamentlichen Zitate stören den Zusammenhang und die Gedankenführung dieser

---

<sup>248</sup> REITZENSTEIN, Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904, 82.

<sup>249</sup> REITZENSTEIN, Poimandres, 82.

<sup>250</sup> REITZENSTEINS Rezensent A.D. NOCK schlug hingegen eine alternative Deutung des Befunds vor. Er bezeichnete das vorliegende Material als Ergebnis eines ‚religiösen Experiments‘, bei dem „der Autor des naassenischen Dokuments ein Mann sei, der eine lokale religiöse Tradition ins Leben gerufen habe und eine Art Christentum begründet habe, die er bestmöglich („the best he could“) miteinander versöhnt habe“ (A.D. Nock, Iranian Influences in Greek Thought. Review of Reitzenstein-Schaeder: JHS 49 (1929) 111-116: 115).

<sup>251</sup> P. WENDLAND, Die Hellenistisch-Römische Kultur in Ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, Tübingen 1912, 179.

<sup>252</sup> LEISEGANG, die Gnosis, 112-113.

<sup>253</sup> SCHENKE, Mensch, 57.

Schrift in so empfindlicher Weise, dass sie überhaupt nur verständlich ist, wenn man diese Zitate auslässt. Es liegt also der jetzigen Naassenerpredigt ein Text zugrunde, der noch nicht vom Christentum beeinflusst war. Erst nachträglich ist er durch Zitate aus dem Neuen Testament christianisiert worden. Soweit ist unseres Erachtens Reitzenstein recht zu geben<sup>254</sup>. Den ausgemachten Grundbestand des Mythos identifizierte Schenke als ‚offenkundig‘ identisch mit dem schon von Reitzenstein aus dem Poimandres und Zosimus rekonstruierten Grundbestand. Während Bousset hinter der ‚Naassenerpredigt‘ eine ‚rein heidnische, von Judentum und Christentum unbeeinflusste Schrift zugrunde‘<sup>255</sup> gelegt habe, konstatierte Schenke: „Juden haben bei der Entstehung unserer Schrift nicht nur mitgewirkt, sondern haben sie selbst geschaffen. Dann aber wird auch der Inhalt, die Urmenschlehre, stark jüdisch beeinflusst sein“<sup>256</sup>, mehr noch nahm er an, dass sie „letztlich im Wesentlichen auf einer Spekulation über die Stelle Gen. 1,26f.“ beruhe<sup>257</sup>.

(6) Nur mittelbar – über den Mythos ‚Mensch‘ – sei Otto Betz in die Reihe aufgenommen, der in seinem TRE-Artikel ‚Adam‘ eigens herausstellte, dass die alten Annahmen von einem Gott ‚Mensch‘ skeptisch zu beurteilen seien und nicht von einem „auf einen solchen Mythos vom „Erlösten Erlöser“ als zentralen Gedanken der Gnosis und die Adamsspekulation als eine Variante“ dieses Mythos ausgegangen werden könne. Mit Schenke betonte Betz vielmehr, dass die platonisierende Exegese Philos zu Gen 1,26f und 2,7 als wichtige Zwischenstufe auf dem Weg zur dualistischen Umdeutung aufzufassen sei<sup>258</sup>.

(7) Auch Manilo Simonetti überdachte die Thesen Reitzensteins gründlich; er nahm sich der von diesem emendierten Passagen an und betonte, dass die Streichung der infrage kommenden Stücke das Verständnis des Gesamttextes grundsätzlich verändere. Es sei vielmehr genau die innere Beziehung des Materials verschiedener Ursprünge, die den Charakter des Gesamttextes ausmache.

(8) Von einer solchen ‚Einheitshypothese‘ distanziert sich Michel Tardieu in seiner 1981 publizierten Arbeit. Er ging vielmehr davon aus, dass der Verfasser der Ref. (‚Hippolyt‘) den Text eines christlichen Redaktors genutzt habe, der wiederum ein heidnisches gnostisches Dokument, das sich in das erste Jahrhundert datieren lasse, benutzt und christlich interpretiert habe<sup>259</sup>.

(9) Josef Frickels 1984 publizierte Monographie war die erste Arbeit, die sich ausschließlich mit den sog. Naassenern auseinandersetzte. Frickel hatte, wie seine Vorgänger, keinen Zweifel daran, ein Referat über die Lehren einer gnostischen Sekte vorliegen zu haben, die der Verfasser der Ref. (‚Hippolyt‘) erstmals an die Öffentlichkeit gebracht habe<sup>260</sup>. „Auffallende doktrinale und teilweise auch literarische Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen“ nötigten ihn zu der Annahme, „dass eine direkte oder indirekte Bekanntschaft und gegenseitige Beeinflussung“ innerhalb der Gruppe des Sonderguts bestanden haben müsse: „...wahrscheinlich stammen diese Dokumente von mehreren gnostischen Sekten, sie wurden jedoch von einer den theologischen Synkretismus lehrenden Gruppe gesammelt und von einem Lehrer (oder mehreren?) der Gruppe mehr oder weniger ausführlich kommentiert“<sup>261</sup>. Er ging davon aus, dass inhaltliche wie auch stilistische Gründe „den Schluss rechtfertigen, dass H[ippolyt] eine einzige gnostische Schrift als Vorlage für das gesamte *corpus* seines Naassenerberichts benützt hat“<sup>262</sup>. Der Autor des Berichts, er nennt ihn den ‚Naassener‘, habe einem „geradezu unbegrenzten Synkretismus“ gehuldigt<sup>263</sup>, was mit ein Grund sei, weshalb die auffälligen Brüche und Widersprüche nicht gestört hätten, weil es ihm „um die in den Hauptlinien bei aller Verschiedenheit sichtbaren Gemeinsamkeiten

---

<sup>254</sup> SCHENKE, Mensch, 57.

<sup>255</sup> SCHENKE, Mensch, 58-59.

<sup>256</sup> SCHENKE, Mensch, 59.

<sup>257</sup> SCHENKE, Mensch, 60.

<sup>258</sup> BETZ, Adam, 421. Ebenfalls sei HOLZHAUSEN, Mensch, erwähnt, der nachzuweisen versucht, dass Valentin in der Mitte des zweiten Jahrhunderts den Mythos nur mittelbar aufgegriffen und ‚christianisiert/gnostisiert‘ habe. Einen Eindruck von der Funktion, die die überhöhte Gestalt ‚Adam‘ in zeitgenössischer jüdischer und heidnischer Magie (und ‚Liturgie‘ bzw. kultischer Verehrung) einnehmen konnte, bietet PETERSON, Befreiung.

<sup>259</sup> M. TARDIEU, Naassenes, in: BONNEFOY 1981, II, 150-151: 151: „...d'être reutilisée de façon purement fictive par l'auteur chrétien de l'opuscule gnostique attribué à des prétendus Naassènes“. Tardieu hat in den Jahren 1992-4 seine früheren Thesen im Kontext universitärer Veranstaltungen überdacht und ist zu anderen Einsichten gekommen (siehe ACF 1992-93, 545-549 und ACF 1993-94, 581-586 [nicht eingesehen]).

<sup>260</sup> FRICKEL, Erlösung, 8.

<sup>261</sup> FRICKEL, Erlösung, 8.

<sup>262</sup> FRICKEL, Erlösung, 14.

<sup>263</sup> FRICKEL, Erlösung, 16.

ging<sup>264</sup>. Er formulierte die Annahme, dass der Verfasser „in seinen großen Hauptberichten die neuen, der Öffentlichkeit bisher nicht bekannten gnostischen Dokumente wenigstens ebenso ausführlich, also wörtlich und praktisch auch vollständig wiedergegeben“ habe<sup>265</sup>; Überarbeitungen (Zusammenfassungen) könne man an bestimmten wiederkehrenden Formeln erkennen, die verdeutlichten, dass der Verfasser „selbst es war, der in den Text seiner gnostischen Vorlagen eingegriffen“<sup>266</sup> habe<sup>267</sup>.

(10) Eine knappe und eigentümliche Deutung legte 1996 Mark Edwards vor. Er erblickte in der Einheit „the earliest extant document of Gnostic Christianity“ und versuchte, den Eigennamen von Nous herzuleiten: „the Naassenes initially derived their name from ναός, subsequently amending this to νόας as the memory of their origins receded“<sup>268</sup>. Nous sei das erste schöpferische Prinzip in der hermetischen Literatur<sup>269</sup>. Das ‚Naassenerpredigt‘ genannte Textstück identifiziert er als ‚heiligen Bericht‘ (*hieros logos*) und legte eine Reihe solcher *hieroi logoi* vor, in denen jeweils Bezüge zu Gottheiten, die ebenfalls im vorliegenden Textstück erwähnt werden, zu finden sind. Pausanias‘ Reisebericht (8,15) entnahm Edwards eine – von ihm obskur genannte – (Gründer-)Gestalt mit dem Namen Naos („Mr Church“)<sup>270</sup>, dessen Interpretatoren die Verehrer der Naas geworden seien: „The sect was not initially a Jewish heresy – not indeed a heresy of any kind, but a school of interpretation which compared the sacred texts of ancient peoples“<sup>271</sup> – ein heidnischer Mysterienkult: „A sect which owes its name to the eponymous founder of pagan mysteries cannot be regarded as a branch of Christianity, or even a deviation from it“<sup>272</sup>.

(11) M.G. Lancellotti ging in ihrer im Jahr 2000 erschienenen Monographie davon aus, dass die Naassener „A Gnostic Identity among Judaism, Christianity, Classical and Ancient Near Eastern Traditions“ (so der Untertitel ihrer Arbeit) besessen hätten, deren Lehren in der ‚Predigt‘ gesammelt worden seien: „...a document used by a community, may over time have undergone variations, additions and insertions which arose even from comparison with the reflections of the other Gnostic conventicles“<sup>273</sup>. “[It] intends to interpret a series of »pagan« as well as Jewish and Christian elements that the Naassenes felt to be »neutral«, unless made meaningful by the hermeneutic »excavation« which only »one reawakened« could carry out“<sup>274</sup>; dann gebe es auch keine Notwendigkeit, eine heidnische Grundschrift anzunehmen. Vielmehr offenbare die Lektüre „an authentic Gnostic religious system“<sup>275</sup>, dass sich irgendwann in den ersten zwei Jahrhunderten n.Chr. entwickelt habe<sup>276</sup>.

Alle genannten Autoren gehen von einer historischen gnostischen Gruppe aus, deren Lehren der Verfasser der Ref. mehr oder weniger vollständig, aber im Grunde zuverlässig mitteile<sup>277</sup>.

---

<sup>264</sup> FRICKEL, Erlösung, 17.

<sup>265</sup> FRICKEL, Erlösung, 21.

<sup>266</sup> FRICKEL, Erlösung, 22-23.

<sup>267</sup> Vgl. auch die früheren Annahmen FRICKELS, Naassener oder Valentinianer?: M. KRAUSE (Hrsg.), Gnosis und Gnostizismus = NHS 17, Leiden 1981, 95-119: 96f. Frickel nimmt kein Abhängigkeitsverhältnis beider Gruppen an, sondern eine gemeinsame Tradition, auf die beide zurückgehen (ebd. 119). Wortänderungen, die m.E. auf das Konto des Verfassers gehen, interpretiert Frickel, der das ‚Referat‘ als solches isoliert betrachtet, als bewusst vorgenommene Veränderung durch ‚naassenische‘ Theologen (ebd. 106f.).

<sup>268</sup> EDWARDS, Naming, 75.

<sup>269</sup> EDWARDS, Naming, 75.

<sup>270</sup> EDWARDS, Naming, 78.

<sup>271</sup> EDWARDS, Naming, 79.

<sup>272</sup> EDWARDS, Naming, 80.

<sup>273</sup> LANCELLOTTI, Naassenes, 26.

<sup>274</sup> LANCELLOTTI, Naassenes, 27.

<sup>275</sup> LANCELLOTTI, Naassenes, 27.

<sup>276</sup> LANCELLOTTI, Naassenes, 28.

<sup>277</sup> Die Annahme von WEISS, Gnosis, 49 (Es „...besteht kein Zweifel, dass die nur einmal genannten ‚Ophiten‘ mit jenen ‚Naassenern‘ identisch sind“), ist nicht nachvollziehbar.

### 3.1.1 Struktur der Einheit über die sog. Naassener

Dass der Text der Einheit sich aus verschiedenen Vorlagen speist, macht bereits die nachfolgende Übersicht über die Textstruktur deutlich:

#### 1. Teil: Einleitung und Kephalaia

Ref. 5,6,1-2	Allgemeine Einleitung zu Buch 5
Ref. 5,6,3-4a	Spezielle Einleitung zu den sog. Naassenern
Ref. 5,6,4b-7	„Kephalaia“ genannte Mitteilung von Hauptlehren, einer Jakobus/Mariamne-Schrift entnommen

#### 2. Teil: Stück zur Illustration der Ableitungsthese

Ref. 5,7,1-2	Zwischenrede des Verfassers
Ref. 5,7,3-6	Stück zur Illustration der Ableitungsthese

#### 3. Teil: (I) Darlegung der behaupteten Lehren der „Gnostiker“/ „Naassener“

Ref. 5,7,7-10	Eine Seelenlehre, einer Vorlage „Ägypterevangelium“ entnommen
Ref. 5,7,11-15	Stück über Mysterien (Adonis-Attis): Einleitung über das Motiv „Seele“, Überleitung über das Thema „sexuelle Enthaltsamkeit“
Ref. 5,7,16-19	Zitat aus Röm 1,27 nebst Glossen und Erklärungen zu „sex. Enthaltsamkeit“
Ref. 5,7,20-22a	Zitat aus der Vorlage „Thomasevangelium“, Ableitung aus Hippokrates durch den Verfasser der Ref.
Ref. 5,7,22b-23	Stück über Mysterien (Isis-Osiris): Verklammerung in Ref. 5,7,20, Einleitung über die Zahl sieben, Überleitung über die Zahl sieben
Ref. 5,7,24-25	Biblische „Zusammenhänge“
Ref. 5,7,26-28	Stück, erstellt auf der Grundlage einer Vorlage, in der Priapos (bzw. ein Phallusmotiv) thematisiert wird (Plutarch?), Überleitung über Phallusmotiv
Ref. 5,7,29-37	Stück aus einer Homerallegorese; Einleitung über Hermes – Hermen (Phallusmotiv), fließender Übergang zum folgenden Stück
Ref. 5,7,38-41	Ein redaktionelles Stück über „geistige Schöpfung“
Ref. 5,8,1	Zwischenrede des Verfassers

#### 3. Teil: (II) Fortsetzung: Das Kernstück

<b>Ref. 5,8,2-9,3</b>	<b>Zitat/Paraphrase einer Vorlage, die auf biblischer Grundlage eine gnostische Lehre vermittelt (Jakobus-Mariamne-Schrift?), darin:</b>
Ref. 5,8,6b-7	Einschub (Vergleich mit Anakreons Becher [Motivassoziation])
Ref. 5,8,9-10a	Einschub (Samothrakische Mysterien, Phallusmotiv [aus der Priapos-Vorlage?]), Anschluss: Becher – Trinken des Blutes, Eingang der Pneumatiker in den „oberen Bereich“
Ref. 5,8,13	Einschub (Thrakische Mysterien), Anschluss: Hören und Sehen
Ref. 5,8,22a.23a.24b	Einschübe (Phrygische Mysterien über Motivassoziationen)
Ref. 5,8,31a	Einschub (Phrygische Mysterien, Motivassoziationen „Frucht“)

Ref. 5,8,34-36	Einschub (Phrygische Mysterien, Erklärung des Götternamens ‚Aipolos‘ über eine Assoziationskette/Wortspiele)
Ref. 5,8,39-44a	Einschub (Attische Mysterien, Erklärungen der Bezeichnung ‚Eleusis‘ über Assoziationen/Wortspiele)
Ref. 5,9,1-2a.3a	Einschub (Phrygische Mysterien, Erklärung des Götternamens ‚Amygdalon‘ über eine Assoziationskette/Wortspiele)

### 3. Teil: (III) Fortsetzung: weitere Lehren

Ref. 5,9,5-6	Stück aus der sog. Apophasis Megale
Ref. 5,9,7	Zwischenrede des Verfassers
Ref. 5,9,8-9	hymnische Stücke (u.a. ‚Attishymnus‘)
Ref. 5,9,10-11a	Zwischenrede des Verfassers
Ref. 5,9,11b-14a	Stück aus einer Vorlage, in der die Bedeutung der Schlange hervorgehoben wird
Ref. 5,9,14b-22	Stück aus einer Vorlage, in dem die Paradiesflüsse interpretiert werden

### 4. Teil: Zitat aus einer Originalschrift

Ref. 5,10,1	Zwischenrede des Verfassers
Ref. 5,10,2	Zitat aus einem ‚Psalm‘ genannten Stück (‚Naassenerpsalm‘)
Ref. 5,11,1	Zwischenrede des Verfassers bzw. Überleitung zu der Einheit über die sog. Peraten

Die Einheit setzt sich offenbar aus verschiedenen, identifizierbaren und zum Teil benennbaren Vorlagen zusammen. Die folgenden Ausführungen dienen der genaueren Bestimmung von Umfang und Art der einzelnen Abschnitte der Einheit, mit dem Ziel, (relative) Sicherheit über Vorlagen und Arbeitsmethode des Verfassers zu gewinnen.

## 3.1.2 Durchgang durch die Einheit über die sog. Naassener

### 3.1.2.1 Einleitung zu Buch 5 und zur Einheit über die sog. Naassener (Ref. 5,6,1-5,6,4a)

Das Proöm (Ref. 5,6,1-2) ist auf eine für Überleitungen in der Ref. charakteristische Weise gestaltet: Der Verfasser eröffnet mit einem kurzen Rückblick auf Vorgegangenes (Ref. 5,6,1: „Ich glaube, dass ich mit großen Anstrengungen in den vorangegangenen vier Büchern die Ansichten aller [Philosophen] bei Griechen und Barbaren über das Göttliche und die Welterschöpfung mit viel Sorgfalt dargestellt habe“) und wendet sich dann der vorausliegenden Arbeit zu. Dem Überleitungssatz (Ref. 5,6,2a: „Nun gilt es, die Widerlegung der Häresien zu beginnen“) schließt er eine erneute Begründung für die derartige Gestaltung des Werkes an: die

Häretiker hätten das früher angeführte Material zu neuen, falschen Lehren zusammengefügt, um damit zu täuschen<sup>278</sup>.

Der allgemeinen Einleitung folgt nun eine spezielle Einleitung<sup>279</sup>. In ihr elaboriert der Verfasser das Leitmotiv, nach dem er die vier folgenden Erzähleinheiten thematisch gruppiert, nämlich, dass die in ihnen beschriebenen Gnostiker alle der Schlange zujubeln (ὕμνεῖν)<sup>280</sup>.

Der Verfasser gestaltet die Einleitung so, dass der Eindruck entsteht, dass (1) die in der Texteinheit über die sog. Naassener behandelten Gnostiker genealogisch den übrigen vorausgingen und (2) diesen Gnostikern ihrerseits eine Gruppe vorausgegangen sei, deren Priester und Führer (ἱερεῖς καὶ προστάται) ‚Naασηνοί‘ genannt worden seien. Diesen eigentümlichen Namen leitet der Verfasser aus dem Hebräischen Wort für ‚Schlange‘ ab. Und tatsächlich wird das Motiv später<sup>281</sup> wieder aufgenommen, allerdings so unterschwellig, dass sich daraus keinesfalls das hier konstatierte Hauptmerkmal ableiten ließe.

In den nachfolgenden Erzähleinheiten wird das Schlangemotiv ebenfalls benutzt: In der Erzähleinheit über die sog. ‚Peraten‘ wird im Kontext einer Exodus-Allegorie Christus mit der Schlange des Moses identifiziert, in der anschließenden Erzähleinheit über die sog. ‚Sethianer‘ ist die Schlange als Wind (bzw. als Teil des Schöpfungsvorganges) dargestellt. Schließlich findet sich in den Ausführungen zum Buch ‚Baruch‘ in der Erzähleinheit über Justin eine Schlange, deren Eigenname bezeichnenderweise ‚Naas‘ lautet! In welchem Zusammenhang die Figur jeweils mit den übrigen Details einer Erzähleinheit steht, wird an Ort und Stelle zu erörtern sein; im literarischen Gesamtgefüge der ersten Erzähleinheit jedenfalls ist die Figur ‚Schlange‘ eine neben Anderen wie dem ‚Anthropos‘ (in verschiedenen Gestalten), einem ‚vierten Gott‘ und z.T. prominenten Motiven wie ‚Tore‘, Wasser, Wege, Flüsse, Quellen u.a.

Verschärft wird der Eindruck redaktioneller Konstruktion durch den Umstand, dass der Verfasser der Ref. ein Wortspiel (Ref. 5,9,12: ναας-ναός) bemüht. Derartige Wortspiele finden sich über das gesamte Buch 5 und darüber hinaus verstreut. Ein Teil scheint dem Sondergutmaterial entnommen worden zu sein – ein Indiz, dass auf die redaktionelle Verteilung

---

<sup>278</sup> Ref. 5,6,2b (141 MARCOVICH).

<sup>279</sup> Ref. 5,6,3-4 (141 MARCOVICH).

<sup>280</sup> Bereits ein oberflächlicher Durchgang durch die Einheiten des fünften Buches ergibt freilich, dass das Schlangemotiv eines von vielen Motiven ist, dass die Einheiten teilen. Der Umstand, dass das Schlangemotiv neben anderen nicht sehr dominant ist, bekräftigt die Annahme, dass der Verfasser das Motiv vor allem zur literarischen Verklammerung der Einheiten verwendet hat.

<sup>281</sup> In Ref. 5,9,11-12 (168 MARCOVICH).



des Originalmaterials auf verschiedene „Sekten“ hinweisen kann. Ein weiterer Teil der Wortspiele lässt sich zweifelsfrei auf den Verfasser selbst zurückführen<sup>282</sup>.

„Ναασσηνοί“ und „γνωστικοί“ werden vom Verfasser in eine zeitliche Abfolge gestellt – erstere hätten sich ‚später‘ (μετὰ δὲ ταῦτα) Gnostiker genannt. Auf diese Weise schafft er den Eindruck von Identität, die über die ideengeschichtliche Abstammung hinausreicht. Auch die Bezeichnung ‚Gnostiker‘ erklärt der Verfasser unter Benutzung einer verbreiteten Formel: „Sie behaupten, allein die Tiefen zu kennen“ (φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γινώσκειν)<sup>283</sup>. Die Exklusivität des Wissens (ausgedrückt durch ‚μόνοι‘) wird vom Verfasser wiederholt herausgestellt: „Nur wir kennen die Geheimnisse“, „Nur wir haben die Notwendigkeit der Geburt erkannt“, eine Variante: „Wir sind die Pneumatiker...“ (οἵτινες ἐσμὲν κτλ.)<sup>284</sup>, „die wahren Christen“ (χριστιανοί μόνοι)<sup>285</sup> und öfter. Diese durch ‚μόνοι‘ suggerierte Exklusivität wird vielfach beansprucht und ist ein vom Verfasser vielen Einheiten beigegebener redaktioneller Aspekt:

So liest man in Ref. 1,24: „Das Licht kennen die Brahmanen allein, weil sie allein den eitlen Schein von sich getan haben“; später in Ref 5,8,9: „Das ist das große unaussprechliche Geheimnis (...), das allein die Auserwählten, nämlich wir wissen, dürfen“; Ref. 5,8,26: „Dies sind die unaussprechlichen Geheimnisse des Geistes, die wir allein kennen“<sup>286</sup>; Ref. 5,16,1 (Peraten): „Wir allein, so sagen sie, haben den Zwang des Entstehens erkannt und sind über die Wege, auf denen der Mensch in die Welt gekommen ist, genau unterrichtet und können allein den Untergang durchschreiten und hinübergelangen“; 5,23,3 (Justin): „Alle diese nennen sich mit Vorzug Gnostiker, da sie allein die wunderbare Wissenschaft vom Vollkommenen und Guten eingeschlürft haben“; Ref. 6,16,1 (Simon): „Was von den Völkern gesagt worden ist, genügt zur Erkenntnis des Alls denen, welche Ohren haben zu hören; denn der allein, welcher diese Frucht gekostet hat, ist nicht von der Kirke in ein Tier verwandelt worden“.

Der Abschluss der Einleitung dient dem Verfasser dazu, dem Publikum ein Vorverständnis des Wesens der Lehren der Gnostiker zu vermitteln. Die ‚Gnostiker‘ (heidnischen Ursprungs) hätten sich in viele Fraktionen zersplittert und, obwohl die Häresie im Grunde einheitlich sei, seien dieselben Lehren mit unterschiedlicher Terminologie dargelegt worden. Der Nachweis dieser zwei Aspekte, der heidnische Ursprung sowie die substantielle Einheit der Häresien ist das Kernanliegen des Verfassers. Es wird hier, an exponierter Stelle

---

<sup>282</sup> Z.B. Ref. 5,7,18 (147 MARCOVICH): ἀσημοσύνη – ἀσημάτιστος; 5,7,30 (150-151 MARCOVICH): μνηστήρων – ανεμνησμενων; Ref. 5,7,37 (153 MARCOVICH): ἀκάκητα – κακία; Ref. 5,8,4b (155 MARCOVICH): κέρας – κεκέρακε; Ref. 5,8,28 (160 MARCOVICH): τελῶναι – τέλη – συντελείται; Durch den Verfasser: Ref. 6,6,1 (212 MARCOVICH).

<sup>283</sup> Die Formel findet sich nochmals in Ref. 6,30,7 (240 MARCOVICH), außerdem in Clem. Alex. strom. 5,13,88,5. Schon Irenäus war „wenig an der Selbstbezeichnung der Sekten noch an historisch korrekten Gruppierungen, sondern vor allem am pauschalen Einbegreifen aller Irrlehren unter eine einzige Kategorie interessiert“ BROX, Offenbarung, 12 (inkl. Stellen und Diskussion).

<sup>284</sup> Ref. 5,9,21 (170 MARCOVICH).

<sup>285</sup> Ref. 5,9,22 (170 MARCOVICH).

<sup>286</sup> Auch dieses Motiv hat der Verfasser der Ref. Iren. haer. entnommen: „...wobei sie behaupten, dass nur sie allein um die unsagbaren und unbekanntes Mysterien wissen“ (2,14,1).

(nämlich unmittelbar vor Eröffnung der Widerlegungen) initiiert und an verschiedenen Stellen wiederholt.

### 3.1.2.2 ‚Kephalaia‘ genannte Mitteilung von Hauptlehren (Ref. 5,6,4b-7)

Das nun folgende Textstück Ref. 5,6,4b-7 ist eine Sammlung der wichtigsten Lehren der Gnostiker, die der Verfasser in Ref. 5,7,1 retrospektiv κεφαλαία nennt. Die Inhalte entstammen allgemein ‚ihrem eigenen Bericht‘ (παρὰ τὸν αὐτῶν λόγον). Damit ist ausgeschlossen, dass hier eine Vorlage einfach zitiert würde, sondern angedeutet, dass der Verfasser Vorlagen besaß, aus denen er, auf welche Weise auch immer, berichtet. Das verdeutlicht auch die Sprache: τιμῶσιν – παρ’ αὐτοῖς – ὡς δὲ ὀλίγων εἰπεῖν – διαιροῦσι – νομίζουσιν – κατ’ αὐτούς prägen das Stück so, als ob der Verfasser mit Gewissheit und aus einem großen Vorrat an Informationen Berichtenswertes auswählt. Wer die Trägergruppe dieser Lehren eigentlich ist, bleibt unklar, da der Verfasser zuvor allgemein berichtet hatte, dass sie sich jetzt ‚Gnostiker‘ nennen. Bemerkenswert ist auch, dass ein inhaltlicher Akzent erstaunlicherweise nicht auf eine Lehre mit Schlangenbezug, sondern auf eine Anthroposlehre gelegt wird, die in den nachfolgenden Abschnitten noch ausgeführt wird.

Der Verfasser berichtet in den ‚Kephalaia‘ allgemein, dass die Gnostiker Lieder auf den Anthropos sängen. Eine kleine Kostprobe, die der Behauptung beigegeben wird, lässt sich auch mit der Einheit über Monoimos in Verbindung bringen: Während er an der vorliegenden Stelle die Phrase „Von dir, Vater und durch Dich, Mutter, die beiden unsterblichen Namen, die Eltern der Äonen, Du Himmelsbürger, du Mensch mit dem großen Namen“ zitiert, wird in Ref. 8,12,5 die Einzigkeit des Anthropos mit den Worten „Sie (sc. Die Monas) ist Mutter, sie ist Vater, die beiden unsterblichen Namen“ beschrieben. Es ist also nicht unwahrscheinlich, dass der Verfasser sich auf dieselbe Vorlage bezogen hat<sup>287</sup>.

Die in Ref. 5,6,6 mitgeteilte Teilung des Anthropos in einen noetischen, einen psychischen und einen choischen Aspekt bezieht der Verfasser in der Kurzfassung in Ref. 10,9,1 auf den Menschensohn. Von dort lässt sich die Lehre der Teilung dann wiederum mit

---

<sup>287</sup> Es wird in diesem Kapitel aufgrund des disparaten Materials, der häufigen Wiederholungen von Motiven, Zitaten u.ä., der wiederkehrenden Struktur der einzelnen Einheiten sowie der erkennbaren redaktionellen Phraseologie mit der Annahme operiert, dass die beschriebenen Häresien allgemein als ‚Spielarten der Häresie‘, nicht aber historische häretische Gruppen aufzufassen sind.

einer von Monoimos (in Ref. 8,13,3-4) berichteten Lehre in Verbindung bringen. Das später in Ref. 5,6,6 eingefügte Zitat („Gnosis/Kenntnis des Anthropos ist der Anfang der Vollendung, aber Gnosis/Kenntnis von Gott vollendete Vollendung“) fügt der Verfasser in Ref. 5,8,38 nochmals ein. Eine in Ref. 5,6,7 platzierte Information über die in Christus gebündelten drei Aspekte wird sachlich in der nachfolgenden Einheit über die sog. Peraten (in Ref. 5,12,4: „ein dreifacher Mensch, mit drei Leibern und drei Kräften, genannt Christus“) wiederholt. Ein angefügter Vergleich „wie Geryon“ dient der Vorbereitung auf die Ausführungen in Ref. 5,8,4b und gibt den hier skizzierten Lehren eine obskure Note. An der vorliegenden Stelle jedenfalls bedarf es zur Etablierung des richtigen Verständnisses der Hinzuziehung von Ref. 10,9,1 und Ref. 9,13,3-4, ohne die Zusatzinformationen bleibt das Motiv an der vorliegenden Stelle abstrakt<sup>288</sup>.

Die hier versammelten Hauptlehren der Gnostiker hat der Verfasser offenbar z.T. einer Vorlage entnommen, die er im Verlauf der Einheit, insbesondere in Ref. 5,8,2-9,3 ausführlich verwendet. Dort finden sich Anthropos- und Menschenklassenlehre<sup>289</sup>, nicht aber Hymnen und Dreikirchenlehre. Wollte man eine gedankliche Linie erkennen, müsste sie ungefähr in der Abfolge „Anthropos – Menschensohn (= Christus [in drei Gestalten]) – Menschen (in drei Klassen) – versammelt in drei Kirchen“ liegen. Vielleicht ist das der Inhalt der Vorlage, die der Verfasser wenig später (in Ref. 5,7,1) mit dem Herrenbruder Jakobus und Mariamne (Maria

---

<sup>288</sup> Daraus folgt, dass die von FRICKEL, Erlösung, 214-215, vorgenommene Rekonstruktion hinkt, da die komplementären zwei Stellen nicht einbezogen wurden.

<sup>289</sup> Sie stellt jedenfalls ein Proprium valentinianischer Theologie dar. Die Zusammenhänge zwischen naassenischer und valentinianischer Menschenklassenlehre hat FRICKEL, Naassener oder Valentinianer, insb. 98-104 untersucht. Er erkennt zwar eine „direkte oder indirekte Verbindung zwischen den beiden Gruppen“, kommt aber – aufgrund der Vorannahme einer Existenz der Naassener – zu dem Schluss, dass sie „aus einer gemeinsamen Tradition einer älteren christlichen Gnosis“ hervorgegangen sein müssen“ (S. 119). Einen aus der Philosophie bezogenen Kontext bietet DILLON, Golden Chain, 71-73. Er möchte eine Stelle aus Plot. enn. 5,9 [5], die eine Lehre unterschiedlicher Grade an Erlösung für drei Klassen von Menschen bietet, erhellen und zieht dazu Philo gig. 60-61 (Mose „führt also durchaus keine Fabel über Riesen an, sondern er will dir nur das darlegen, daß die Menschen teils der Erde [die lüsternen Menschen], teils des Himmels [die Lernbegierigen], teils Gottes sind“), der allerlei Referenzen zu unterschiedlichen philosophischen Schulen macht, sowie Clem. Alex. exc. Theodt. 54 hinzu, die er ebenfalls aus Philo auslegt. Derlei Belege führen freilich weg vom rechten Textverständnis. Dieses wird eher ausgehend von einer ‚alternativen‘ Schriftauslegung bestimmter christlicher Kreise innerhalb der Gemeinden zu entwickeln sein. So steht bezüglich der Menschenklassenlehre insbesondere die Paulusrezeption (und hier insbesondere 1Kor) im Fokus. Dass diese als ‚valentinianisch‘ bezeichnet wird, ergibt sich freilich aus der breiten Bezeugung der Lehre bei Valentin, Herakleon, Theodotus und Ptolemäus. Sie findet sich auch in Schriften von Nag Hammadi (so Tract. trip. [NHC I,5]). Frickel geht freilich von der Integrität des Naassener-„Berichts“ aus und nimmt nur eine sukzessive Überarbeitung des ursprünglichen Materials durch einen von ihm sog. ‚Anthropos-Gnostiker‘ und hernach durch einen ‚Pneuma-Gnostiker‘ an. Will man sich seiner Einschätzung einer „gemeinsamen Tradition“ nicht anschließen – und dafür spricht m.E. nichts – wird man eher vermuten dürfen, dass dem Verfasser der Ref. eine Schrift/eine Vorlage zur Verfügung stand, die eine (valentinianische) Menschenklassenlehre beinhaltete, aus der der Verfasser in dieser Einheit – insb. in Ref. 5,8,2-9,4 – und darüber hinaus in anderen Einheiten zitiert bzw. paraphrasiert hat.

Magdalena<sup>290</sup>) in Verbindung bringt. Auf diese hätte er dann sehr sicher auch bei der Gestaltung der Einheit über Monoimos zurückgegriffen.

### 3.1.2.3 Zwischenrede des Verfassers (Ref. 5,7,1-2)

Mit dem Zwischenstück Ref. 5,7,1 schließt der Verfasser die Mitteilung wichtiger Lehren (κεφαλαία) ab. Die erste und auffälligste kommentierende Notiz des Stücks besteht in der Information, dass es sich um Lehren gehandelt habe, die Jakobus, der Bruder des Herrn, der Mariamne überliefert habe. Weitere Hinweise auf diese Schrift oder Lehren dieser Personen finden sich in der Ref. nicht. Die Notiz kann immerhin als Hinweis darauf verstanden werden, dass der Verfasser über Informationen über die Schrift, vielleicht die Schrift selbst verfügt haben wird, aus der er dann Inhalte entnahm. Der Kontext (die κεφαλαία) erlaubten die Vermutung, dass die Schrift eine Anthroposlehre beinhaltet hat. Der Polemik dieses Stücks lässt sich vielleicht entnehmen, dass es sich um eine Offenbarungsschrift gehandelt haben kann, als deren Verfasser bzw. Garanten Jakobus und Maria Magdalena genannt waren<sup>291</sup>.

Die Lehren aus dieser Schrift (und die Lehren der ‚Naassener‘ insgesamt) bezeichnet der Verfasser nachfolgend als barbarische und griechische Riten (τελετά) und Geheimlehren (μυστήρια). Damit führt er ebenso wie mit der übrigen Terminologie (verborgen [κρυπτός], unaussprechlich [ἀπόρητος], geheime, ggf. wilde Riten [ὄργια]) die fortan regelmäßig wiederkehrende antihäretische Polemik ein<sup>292</sup>. Sie werden zu einer Aufforderung verbunden,

---

<sup>290</sup> Die Identifizierung wurde vorgenommen von SCHMIDT, Schriften, 563.

<sup>291</sup> Fragment 7 des Hebräerevangeliums (Hier. de vir. ill 2) gibt einen Hinweis auf die Annahme, dass Jakobus der Erste gewesen sei, der Jesus nach dessen Auferstehung gesehen habe. Dass Jakobus in gnostischen Kreisen eine besondere Rolle zukommen konnte, geht auch aus Ev. Thom. (NHC II,2), Logion 12 (p. 34,25-30) hervor: „Wer ist es, der über uns herrschen wird? Jesus sprach zu ihnen: „Woher auch immer ihr gekommen seid – zu Jakobus dem Gerechten sollt ihr gehen“; vgl. ferner PAINTER, James. Nach Joh 20 ist Maria Magdalena die erste Zeugin der Auferstehung Jesu. Auch ihr kommt in verschiedenen Schriften des Nag-Hammadi-Corpus und insb. in der Pistis Sophia eine z.T. herausragende Rolle (z.B. als vorzügliche Auslegerin) zu, vgl. PETERSEN, Weiblichkeit; MARJANEN, Woman. Keiner der Texte lässt eine Verwandtschaft zu den Details, die der Verfasser der Ref. bietet, erkennen. Die besondere Nähe der beiden Gestalten zu Jesus lässt den Schluss zu, dass die Vorlage zu der größeren Menge literarischer Produkte gehört haben kann, mit denen ‚Gnostiker‘ nachzuweisen suchten, dass ihre spezifische Tradition gegenüber der mehrheitskirchlichen Tradition Kontinuität mit der ‚apostolischen Tradition‘ beanspruchen könne, vgl. dazu COLPE, Gnosis, 643-644; KRAUSE, Texte, 53ff.

<sup>292</sup> Er greift damit die von Irenäus bereits vorgegebene Terminologie auf: Dieser teilt mit, dass die Gnostiker behaupteten, die unaussprechlichen Geheimnisse Gottes zu kennen (haer. 2,28,6), umfassende Kenntnis dessen, was ist, empfangen zu haben (haer. 2,28,9) und daher vollkommen (haer. 2,26,1) und gottgleich (haer. 4,38,1) zu sein. Dass Irenäus um den gnostischen Anspruch, erwählt zu sein, der in derartigen Formulierungen zum Ausdruck kommt ist, weiß, ist unstrittig. Aber in welchem Maße der Verfasser der Ref. ein knappes halbes Jahrhundert später diesen Anspruch noch in der lebendigen Auseinandersetzung, die Irenäus erlebt hatte, selbst erfahren hat, kann kaum geklärt werden. Die Phrasen jedenfalls scheinen antihäretisches überkommenes Gut zu sein, die der Verfasser der Ref. häufiger als z.B. Irenäus wiederholt. Auch Tertullian bedient sich der Terminologie: Sie „sorgen sich um nichts mehr als darum, dasjenige, was sie verkündigen, auch zu verbergen – wenn sie, die mit dem

die zugleich die klarste Formulierung des Leitmotivs (Ableitungsthese) der Einheit beinhaltet: ἴδωμεν ὡς τὰ κρυπτὰ καὶ ἀπόρρητα πάντων ὁμοῦ συναγ<αγ>όντες οὗτοι μυστήρια τῶν ἐθνῶν, καταψευδόμενοι τοῦ Χριστοῦ ἐξαπατῶσι τοὺς ταῦτα οὐκ εἰδότας <ὄν>τα τῶν ἐθνῶν ὄργια<sup>293</sup>. Der Aufforderung schließt der Verfasser wenig später eine zweite Aufforderung an das Publikum an, nun gründlich zu lernen, wie die Gnostiker den Gegenstand von ‚den Völkern‘ genommen und auf Christus übertragen hätten<sup>294</sup>.

Die Zwischenrede dient also dem Abschluss der Kephalaia, der (erneuten) Aufführung des Leitmotivs bzw. der Ableitungsthese und der als Aufforderung formulierten Überleitung zum Stück zur Illustration dieser Ableitungsthese.

#### **3.1.2.4 Stück zur Illustration der Ableitungsthese (Ref. 5,7,3-6)**

Das Illustrationsstück umfasst die Abschnitte Ref. 5,7,3-6. Redaktionell handelt es sich um ein Textstück, das der Verfasser entweder einer Vorlage entnommen hat, oder um ein Extrakt, das der Verfasser auf Grundlage einer Vorlage angefertigt hat. Die Vorlage ist nicht erhalten, weshalb es schwer ist, Aussagen über den möglichen Umfang eines Eingriffs durch den Verfasser zu treffen. Diese Stücke zur Illustration der Ableitungsthese sind fester Bestandteil der einzelnen Einheiten<sup>295</sup>.

---

Verbergen beschäftigt sind, überhaupt etwas verkündigen. Die Pflicht zur Behütung (ihrer Geheimnisse) ist nichts weiter als eine Täuschung ihres Gewissens“ (Tert. adv. Val. 1,1). Tertullian fährt fort, dass die Schüler 5 Jahre lang in die Mysterien eingeführt würden: „Und schon folgt die Pflicht zur Verschwiegenheit“ (Tert. adv. Val. 1,3). Der Verfasser der Ref. spielt mit der Phrase außerdem auf die vermeintliche Gefahr, die von einer solchen Geheimorganisation für die Allgemeinheit ausgehe, an. Als ‚klassisches Modell‘ darf der von Livius ausgestaltete Bericht (Liv. 39,8,3-19,7) über den Bacchanalienskandal gelten, dessen Elemente (Zwang, kriminelle Akte, sexuelle Perversionen, Orgien, rituelle Morde, Heimlichkeit, Dunkelheit) nachwirkten und wiederholt zur Beschreibung von Randgruppen herangezogen wurden (vgl. die Vorwürfe gegen das Christentum [Atheismus, politische Verschwörung, Abkehr von der Ordnung, thyestische Mahlzeiten, ödipodeische Verbindungen]). Ob es sich bei der Verwendung der Motive um ‚Wandermotive‘ und damit um redaktionelle Ausgestaltung, oder um aktive Auseinandersetzung mit konkreten Vorwürfen, denen sich die römische Gemeinde noch um 220 ausgesetzt sah und die der Verfasser in Richtung der ‚falschen Christen‘ weiterleitet, handelt, lässt sich nicht klar ausmachen.

<sup>293</sup> Ref. 5,7,1 (143 MARCOVICH).

<sup>294</sup> Ref. 5,7,2 (143 MARCOVICH).

<sup>295</sup> Der Einheit über die Peraten ist vom Verfasser ein Stück aus Sext. Emp. beigegeben, der Einheit über die Sethianer ein Stück über Mysterienkulte (er bezieht sich dort auf Plutarch), der Einheit über Justin ein Stück über Herodot, der Einheit über Simon ein Stück über den Betrüger Apsethos, der Einheit über Valentin ein Stück über Pythagoras und Platon, der Einheit über Markus ein Rückverweis auf die in Buch vier gemachten Ausführungen über Magie, der Einheit über Basilides ein Stück über Aristoteles, der Einheit über Markion ein Stück über Empedokles und der Einheit über Kallist ein Stück über Heraklit. Die Identifizierung des vom Verfasser eigens mit einer Aufforderung an das Publikum verbundenen Stücks, dass das Leitmotiv illustrieren soll, gehört also unzweifelhaft zur Redaktion des Verfassers.

Inhaltlich handelt es sich bei diesem Textabschnitt um ein Stück griechischer Provenienz, in dem dem Publikum Informationen über verschiedene Traditionen bezüglich des ‚ersten Menschen‘ (ἄνθρωπος) mitgeteilt werden<sup>296</sup>. Die Auflistung der Anthroposgestalten endet mit dem bei den Chaldäern Adam genannten Anthropos<sup>297</sup>. Der Auflistung schließt der Verfasser wiederum einige kleine Informationsstückchen an, die er mit dem Verweis auf eine weitere (?) Vorlage bzw. deren großen Umfang verbindet<sup>298</sup>. Welche das sein kann, bleibt unklar. Der neuerliche Hinweis auf Hymnen lässt vermuten, dass der Verfasser auf die mit Jakobus und Mariamne in Verbindung gebrachte Schrift anspielt. Dass diese Schrift jedenfalls nicht auch das gebotene Illustrationsmaterial beinhaltet hat, wird aus dem redaktionellen Kontext – der Aufforderung des Verfassers, (durch Vergleich) gründlich über die heidnischen Ursprünge zu lernen – einigermaßen deutlich<sup>299</sup>.

### 3.1.2.5 Ein Stück aus einem κατ’ Αἰγυπτίους genannten Evangelium (Ref. 5,7,7-10)

Im Anschluss an die Illustration der Ableitungstheorie behandelt der Verfasser Aspekte einer Seelenlehre. Die Phraseologie des Abschnittes (καθὼς λέγουσι – καὶ γὰρ οὕτως αὐτὸν καλοῦσι – ζητοῦσιν) verdeutlicht, dass weiterhin der Verfasser derjenige ist, der die Inhalte ausgewählt und paraphrasiert hat. Dessen apologetische Absicht wird auch in diesem Abschnitt durch kommentierende Einschübe wie z.B. „Nicht aus den Hl. Schriften, sondern aus den Mysterien“<sup>300</sup> oder „Sie können ebenso wenig wie die anderen Völker (οἱ ἄλλοι πάντες τῶν

---

<sup>296</sup> LEISEGANG, Gnosis, 115, nimmt, wohl im Anschluss an die Annahmen von Reitzenstein und Bousset, an, dass es sich um den Anfang eines Auszuges „aus einer ihrer Schriften, der sich nach Abzug der christlichen Zutaten als eine vorchristliche gnostische Quelle erschließt, ein großes Stück aus einem Buche, das ‚vom Menschen‘ handelte.“ Es ist anzunehmen, dass Leisegang das Stück derselben Vorlage zuordnet, zu der auch die hymnischen Texte über Attis, sowie die ihnen vorangegangenen Kommentarstücke zählen; das ist möglich, doch nicht zu beweisen. Unbeschadet dieser Überlegung ist die Identifizierung des Textabschnittes, der die Funktion der Illustration besitzt, möglich, wie die einleitende Aufforderung an das Publikum (Ref. 5,7,1 [143 MARCOVICH]: „doch nun passt auf, wie sie die heidnische Lehre [...] teilweise übernehmen und Christus andichten!“) m.E. unzweifelhaft verdeutlicht; sie ist stets überlesen worden.

<sup>297</sup> Ref. 5,7,6 (144 MARCOVICH) Χαλδαῖοι δὲ τὸν Ἀδάμ.

<sup>298</sup> Ref. 5,7,6 (144 MARCOVICH): περὶ ὧν ὁ κατὰ μέρος λόγος ἐστὶν πολὺς.

<sup>299</sup> FRICKEL, Erlösung, 214-215, hat das Stück zur Illustration in seine Rekonstruktion aufgenommen; er übersieht, dass diese Illustrationsstücke zur Redaktion des Verfassers und nicht zu seinen gnostischen Vorlagen gehören.

<sup>300</sup> Ref. 5,7,8 (145 MARCOVICH).

ἔθνῶν ἄνθρωποι) erklären...“<sup>301</sup> oder „Sie fliehen zu den Riten der Assyrer (ἐπὶ τὰς Ἀσσυρίων καταφεύγουσι τελετάς)“<sup>302</sup> verdeutlicht.

Das Thema des Textstücks ist die Seele des ersten Menschen. Eine in Ref. 5,7,9 eingefügte Notiz verdeutlicht, dass der Verfasser seine Informationen nun aus einem κατ’ Αἰγυπτίους genannten Evangelium bezogen haben will. Dabei handelt es sich nicht um das in Nag Hammadi gefundene Ägypterevangelium, sondern augenscheinlich um eine andere apokryphe Schrift<sup>303</sup>.

Der sachliche Gehalt des Stücks ist also einer weiteren Vorlage, die von den bereits bekannten Vorlagen zu unterscheiden ist, entnommen worden. Er besteht in einigen Ausführungen über die Seele. Diese werden weder vorher an-, noch im Anschluss an das Stück thematisch weitergeführt. Eine derartige weitgehende thematische Isolation lässt sich später noch öfter beobachten. Dass das Stück im Zusammenhang mit den vorhergehenden und nachfolgenden Stücken als homogen wahrgenommen wird, liegt an der starken redaktionellen Einbettung und Überlagerung durch Phrasen und Einschübe.

Auf eine Weise, die man für den redaktionellen Stil des Verfassers der Ref. als typisch bezeichnen kann<sup>304</sup>, wird das Stichwort aus dem vorangegangenen Sinnabschnitt (Seele) vom Verfasser mit neuem Stoff verknüpft. Der Übergang vom Textstück, das auf der Grundlage des κατ’ Αἰγυπτίους genannten Evangeliums verfasst wurde, zum anschließenden Stück über Attis-Adonis-Mysterien wird darüber hinaus von einem weiteren redaktionellen Hinweis in Ref. 5,7,9b („Zuerst bedienen sie sich der assyrischen Mysterienriten, um zu...“) vorbereitet, der dem Publikum die Nähe der gnostischen Lehren zu den Kulturen augenfällig machen soll. Ihm schließt sich in Ref. 5,7,10 ein kurzes Stück über die Seele an, das eine hohe Dichte an philosophischen Anleihen<sup>305</sup> aufweist. Sein einleitender Satz (Ref. 5,7,10: „Sie sagen, dass jede

---

<sup>301</sup> Ref. 5,7,9 (145 MARCOVICH). WHITTAKER, *Doctrine*, 223, schließt aus der Bemerkung, dass die Annahme eines sich selbst erschaffenden zweiten Prinzips für den Verfasser nicht außergewöhnlich ist, um dann zu schließen: “There can be no doubt but that these terms are intended to indicate that the Son generates himself out of the Father in much the same manner as the Nous of the Platonists.”

<sup>302</sup> Ref. 5,7,9 (145 MARCOVICH).

<sup>303</sup> LANCELLOTTI 313-316.

<sup>304</sup> Die besonderen Merkmale sind neben eingefügten Glossen vor allem Stichwortverbindungen, die einen Themenkomplex mit dem Vorangegangenen verbinden. Die Methode der Stichwortverknüpfungen wandte der Verfasser mit einer derartigen Sicherheit an, dass die so entstandenen literarischen Produkte das Gepräge einer geschlossenen Einheit bekommen. In dieser geschickten Täuschung liegt m.E. auch die Fehlannahme begründet, der Verfasser habe ein weitgehend geschlossenes System referiert. Diese Ansicht lässt freilich außer Betracht, dass verschiedene Vorlagen vom Verfasser selbst benannt werden, die darüber hinaus an verschiedenen Stellen in der Ref. wiederverwendet werden.

<sup>305</sup> Plut. *fac. orb. lun.* 944e; Demokrit, DK 68 A164; Aristot. *an.* 2.4,416b10-13.

Natur auf verschiedene Weise nach der Seele strebt“) wird später in Ref. 5,9,4 wiederholt und findet im Referat über Basilides Wiederhall<sup>306</sup>.

### 3.1.2.6 Stück über Mysterien: Adonis-Attis (Ref. 5,7,11-15)

Der Kern des Textabschnitts Ref. 5,7,11-15 besteht in der kurzen Mitteilung bestimmter Mythologeme, die scheinbar für die Attismysterien (nicht für die gnostische Lehre!) eine zentrale Rolle spielen. Die Pointe dieser Mitteilung besteht darin, dass die Seele solange gefangen ist, wie die Begierde waltet. In dem Moment, in dem Attis verstümmelt wird, wird die Seele in die Oberwelt zurückgerufen. Die Beschreibung wird angeführt von einem einleitenden Satz (Ref. 5,7,11a: „Jede himmlische und irdische und unterirdische Natur nämlich strebt nach der Seele“), der sprachliche Anleihen aus Phil 2,10 aufnimmt. Diese Anleihen finden sich auch später in der Einheit über die sog. Peraten wieder. Im Anschluss an das Stück über das Geschick des Attis werden schließlich in Ref. 5,7,14-15 in einem erläuternden Kommentar weitere Ausführungen getätigt. Die Ausführungen sind weiterhin von der Phraseologie des Verfassers (κατὰ τοῦτον οὖν αὐτοῖς τὸν λόγον – κατὰ τὴν διδασκαλίαν) geprägt. Auch hier finden sich Verknüpfungen von eben referierten Mythologemen (z.B. ‚Attis‘) mit ‚gnostischem‘/christlichem/jüdischem Gut, die mittels τουτέστιν verbunden werden. Derartige τουτέστιν-Konstruktionen finden sich in der Ref. häufig und können oft auf den Verfasser zurückgeführt werden; im vorliegenden Fall dient die Konstruktion der Verknüpfung von Inhalten, um besonders den heidnischen Charakter herauszustellen.

Inhaltlich ist dieses Textstück weder mit der Anthroposlehre der angenommenen Jakobus-Mariamne-Schrift, noch mit den dem κατ’ Αἰγυπτίους genannten Evangelium entnommenen Inhalten in Verbindung zu bringen. Möglicherweise gehört es zu einer weiteren Vorlage, die der Verfasser zur weiteren Illustrierung des Leitmotivs (der Ableitung aus den Mysterien) hinzugezogen hat. Darauf deutet schließlich auch der vorbereitende redaktionelle Hinweis in Ref. 5,7,9b („Zuerst bedienen sie sich der assyrischen Mysterienriten, um zu...“) hin.

---

<sup>306</sup> Ref. 7,22,8 (290 MARCOVICH).



### 3.1.2.7 Zitat aus Röm 1,27 nebst Erklärungen zu ‚sex. Enthaltbarkeit‘ (Ref. 5,7,16-19)

Hatte das Stichwort ‚Seele‘ die vorangegangenen zwei Stücke miteinander verknüpft, so bedient sich der Verfasser nun des Motivs der ‚sexuellen Enthaltbarkeit‘, um das Stück über Adonis-Attis mit dem nachfolgenden Zitat aus Röm 1,27 zu verknüpfen. Eine vorangestellte Erklärung in Ref. 5,7,14a („Darum gilt der Verkehr einer Frau mit einem Mann nach ihrer Lehre als etwas ganz Schlechtes und Verbotenes“) wird nun biblisch begründet. Dazu zitiert der Verfasser schlicht Röm 1,20-23.26-27. Die vorangestellte Überleitung ist einfach: Nicht nur Rhea, sondern die ganze Schöpfung – damit eröffnet das Zitat – bezeuge die Lehren der Gnostiker. Dieses wird zweimal unterbrochen: Einmal, um auf eine spätere Erklärung, was bei ihnen ‚natürlicher Gebrauch‘ (τί δέ ἐστὶν ἡ φυσικὴ κατ’ αὐτοὺς χρῆσις) sei, hinzuweisen und einmal, zwischen Röm 1,27b und c, um mitzuteilen, dass die Schamlosigkeit ([ἀσχημοσύνη], ein erstes Wortspiel mit Formlosigkeit [ἀσχημάτιστος]) „bei ihnen“ (κατ’ αὐτοὺς – es spricht also der Verfasser) auf die ‚erste, selige, gestaltlose Wesenheit‘ bezogen werde.

In einer Erklärung im Anschluss an das Zitat spricht der Verfasser in Ref. 5,7,19 eine ‚Waschung in lebendigem Wasser‘ und eine ‚unaussprechliche Salbung‘ an, auf die er jeweils in Ref. 5,9,22 (und darüber hinaus in Variation in Ref. 5,19,21 und 5,27,2) nochmals eingeht. Thematisch handelt es sich hier zunächst um eine Abkehr vom Motiv der ‚sexuellen Enthaltbarkeit‘. Es wird jedoch geschickt über die Begrifflichkeit aus dem Bereich der Sexualität (‚ἡδονή‘) mit dem neuen Thema ‚Waschung und Salbung‘ verknüpft. Hier wie dort wird so zum Ausdruck gebracht, dass sexuelle Enthaltbarkeit, verstanden als Befreiung vom hylischen Wesen, der Schlüssel zur Erlösung sei.

### 3.1.2.8 Zitat aus einem κατὰ Θωμᾶν genannten Evangelium (Ref. 5,7,20-22a)

Hatte der Verfasser zuvor einige Aspekte assyrischer Mysterien – er meint die Verstümmelung des Attis (Ref. 5,7,11-12) – angeführt, wendet er sich nun ägyptischen Mysterien zu. Der betreffende Abschnitt ist recht umfangreich. Er umfasst die Abschnitte Ref. 5,7,20-29. Nach einer redaktionellen Einleitung in Ref. 5,7,20 („Aber nicht nur die assyrischen und phrygischen Mysterien bestätigen ihre Lehren, sondern auch die der Ägypter“) geht der Verfasser allerdings zunächst vorbereitend auf eine Phrase aus einem κατὰ Θωμᾶν genannten Evangelium ein.

Man wird annehmen dürfen, dass das in Ref. 5,7,19 genannte Ziel von Waschungen und Salbungen (d.i. unauslöschliche Freude) mit dem in Ref. 5,7,20 angesprochenen Eingang ins Himmelreich als sachlich identisch aufgefasst werden soll. Damit ist über das Motiv eine

Verbindung zum Textabschnitt Ref. 5,7,20, bzw. dem dort zitierten Vers aus dem κατὰ Θωμᾶν genannten Evangelium („Mich wird der Suchende finden in Kindern von sieben Jahren an; dort nämlich, im vierzehnten Äon verborgen, offenbare ich mich“) hergestellt. Der zitierte Vers lässt sich nicht zweifelsfrei mit einem Logion aus den bekannten Rezensionen des Thomasevangeliums identifizieren<sup>307</sup>. Der Umstand allerdings, dass dem Vers ein abgewandeltes Zitat aus Lk 17,21 vorangeht („Das himmlische Königreich ist innerhalb eines Menschen“), der die Grundlage für Ev. Thom. 3 („Und das Reich Gottes ist innerhalb von euch; und wer immer sich selbst erkennt, wird dieses finden“) bildet und dass das nachfolgende Logion Ev. Thom. 4 („Der Alte wird nicht zögern, ein kleines Kind von sieben Tagen zu befragen über den Ort des Lebens“) sachlich starke Ähnlichkeiten aufweist, wird wohl dahingehend gedeutet werden dürfen, dass der Verfasser der Ref. eine Rezension dieser beiden Sprüche unter dem Namen des Thomas vorliegen hatte. Ob er diese sprachlich verändert hat – der Vergleich mit aus Sextus Empiricus und Irenäus übernommenen Textstücken lässt diesen Schluss zu –, etwa um ihn an die nachfolgenden Ausführungen anzupassen, lässt sich nicht mehr sicher klären.

Um die These zu illustrieren, die Gnostiker hätten ihre Lehren aus den Lehren der Philosophen usw. abgeleitet, fügt er nun einen Ausspruch des Hippokrates („Ein Junge von sieben Jahren ist halb so groß wie sein Vater“) an. Der Umstand, dass ein ‚Vater‘ genannt wird, könnte darauf hinweisen, dass dem Verfasser tatsächlich ein Vers aus dem Thomasevangelium vorgelegen hat, der ‚den Alten‘ beinhaltet, also näher am Logion Ev. Thom. 4 gestanden hat. Jedenfalls wäre die Nennung des ‚Vaters‘ im Zitat, einem von vielen vorsokratischen Zitaten in den Einheiten des Sonderguts, eine zusätzliche Parallele gewesen, welche die Abhängigkeit illustriert hätte. Darum geht es dem Verfasser der Ref. aber letztendlich nur am Rande. Er legt seinen Fokus, wie die nachfolgenden Ausführungen noch verdeutlichen, auf die Herstellung

---

<sup>307</sup> Vgl. die Diskussion des Logions bei EISELE, *Welcher Thomas?*, 116-118. Eisele nimmt in seiner Kritik des Verfassers der Ref. („Hippolyt“) freilich nicht wahr, dass es dem Verfasser an der vorliegenden Stelle nicht darum ging, die Unzuverlässigkeit der Naassener in Sachen christlicher Überlieferung herauszustellen – der Verfasser selbst ist ja nicht minder unzuverlässig –, sondern um die schlichte Herausstellung des Umstands, dass unkanonische Texte verwandt wurden, die darüber hinaus aus den Lehren der Heiden, hier konkret des Hippokrates abgeleitet werden können.

einer Stichwortverbindung mit dem Lemma<sup>308</sup> ‚sieben‘. Ein polemischer Ausruf („Dies ist ihre unaussprechliche und geheime Lehre!“<sup>309</sup>) beschließt diesen Textabschnitt.

### 3.1.2.9 Stück über Isis-Osiris-Mysterien; biblische Zusammenhänge (Ref. 5,7,22b-25)

Auf dieselbe Weise, wie der Verfasser die vorangegangenen Textstücke über Stichworte miteinander verklammert hat, verfährt er auch in diesem Abschnitt<sup>310</sup>: Das Lemma ‚sieben‘, das er in dem von ihm zitierten Vers aus dem κατὰ Θωμάς genannten Evangelium gefunden hatte, diene ihm in einem nächsten Schritt als *tertium comparationis* für die Ableitung aus den Lehren des Vorsokratikers Hippokrates. Nach einer allgemeinen Einführung in Ref. 5,7,22b schließlich dient das Lemma ihm nun dazu, die beiden Verse aus dem κατὰ Θωμάς genannten Evangelium und aus Hippokrates um eine weitere Bedeutungsebene zu erweitern. Diese besteht in den in Ref. 5,7,23 angeführten sieben ätherischen Gewändern der Isis, die mit den sieben Planeten identifiziert werden. Wenig später, in Ref. 5,7,24 wird, weiterhin über das Stichwort ‚sieben‘, eine biblische Erklärung aus Spr 24,16 LXX („Der Gerechte wird siebenmal fallen und doch auferstehen“) beigefügt. Damit beschließt der Verfasser diese Stichwortkette.

Gleichzeitig begründet er in Ref. 5,7,23 eine neue Kette, die sich ihrerseits von hier über mehrere Passagen bis Ref. 5,7,28 erstreckt. Es handelt sich diesmal nicht um eine auf einem bestimmten Lemma beruhende Kette, sondern um eine Kombination aus gleichen Lemmata und verwandten Motiven. Alle Glieder dieser Kette beziehen sich auf das Wesen des höchsten Gottes. Die Kette wird mit der Reihe ‚Unsagbarer, Unabbildbarer, Unbegreifbarer, Gestaltloser‘ eröffnet, in Ref. 5,7,25 mit einem an Ex 3,14 angelehnten Zitat („Ich werde, was ich will und ich bin was ich bin“) und in Ref. 5,7,26 mit einem Zitat aus Mt 5,45 („Nur einer ist gut, mein Vater im Himmel“) weitergeführt. Die Rede vom ‚allein Guten‘ (ἀγαθὸν μόνον) wird in der nächsten Passage (in Ref. 5,7,28) wiederaufgenommen.

Das exegetische Stück, das in Ref. 5,7,25-26 geboten wird, weist eine so große Nähe zu einem Stück in der Einheit über Monoimos auf, dass eine gemeinsame Vorlage anzunehmen ist: In Ref. 5,7,25 heißt es: „Es bleibt, was es ist, wenn es alles macht und es wird nichts von dem, was wird“, in Ref. 8,13,4 schließlich: „Es ist von jenem Menschen nichts von den Dingen

---

<sup>308</sup> In der vorliegenden Studie wird mit dem Begriff Lemma agiert, mit dem ein spezifischer Begriff bzw. ein wohlüberlegtes Wort gemeint ist, das der Verfasser der Ref. ‚anwendet‘.

hier und es wird auch niemals sein“. Beide Verse gehören zu einem Komplex, der das Wesen von Mensch und Menschensohn sowie Schöpfung und Vergänglichkeit thematisieren.

Ref. 5,7,26 schließt mit dem Demonstrativpronomen τοῦτον an, das zwar im vorausgehenden Satz kein Bezugswort hat, aber unter Hinzuziehung von Ref. 8,13,4 auf den Menschen zu beziehen ist. Diese Annahme wird durch das wenig später angeführte Zitat aus Mt 5,45, das zur Differenzierung zwischen dem Erlöser und dem ‚allein Guten‘ herangezogen wird, erhärtet. Bereits früher wurde auf eine wahrscheinliche gemeinsame Vorlage für einige Aspekte der Kephalaia (Ref. 5,6,4b-7) aufmerksam gemacht<sup>311</sup>, in denen es ebenfalls um Züge einer Anthroposlehre ging, die wenig später in Ref. 5,7,1 mit den Namen Jakobus und Mariamne verbunden wurden. Da die Passage Ref. 5,7,25-26 Nähe zu einem Stück der Einheit über Monoimos aufweist, das neuerlich in beiden Fällen Aspekte einer Anthroposlehre thematisiert, wird man, mit aller Vorsicht, auch an diesen beiden Stellen annehmen dürfen, dass die Jakobus-Mariamne-Schrift als Vorlage gedient haben könnte.

### 3.1.2.10 Stück auf der Grundlage einer Priapos-Vorlage (Ref. 5,7,27-28)

Die Motivkette, die ab Ref. 5,7,23 das Wesen der höchsten Gottheit umschreibt und mit der der Verfasser offenbar verschiedene Vorlagen miteinander verknüpft, wird jetzt auf eine Stichwortkette um das Lemma ἀγαθὸν (μόνον) beschränkt. Das Stichwort allerdings verknüpft er mit einer Reihe von Beispielen für die Bedeutung des Phallus<sup>312</sup>. Auf diese Weise konstituiert der Verfasser gleichzeitig eine Motivkette, die sich über viele Einheiten der *Ref.* erstreckt. Zu ihr gehören bereits die Hinweise auf die Verstümmelung des Attis in Ref. 5,7,13 und des Osiris in Ref. 5,7,23; später ein Stück in Ref. 5,8,9-10a.

In der vorliegenden Stelle (Ref. 5,7,27-28) werden nun in diese Kette eine Reihe von Beispielen aufgelistet, in denen ityphallische Motive mit dem Lemma ἀγαθός in Verbindung gebracht werden<sup>313</sup>: Überall (πανταχοῦ) in Ägypten finden sich Priapen<sup>314</sup>, kein Tempel, vor dessen Eingang keine Priaposabbildung zu finden sei, mit Früchten behangen<sup>315</sup>, auf den

---

<sup>311</sup> Vgl. oben Kap. 3.1.2.2.

<sup>313</sup> Verknüpft wird dieses Stück mit einer Kombination von Mt 5,15 und Mt 10,27. Diese Kombination findet sich auch im Thomasevangelium (33,1-2); Es ist immerhin möglich, dass die Verse nicht aus dem Mt, sondern bereits (sekundär) dem Thomasevangelium entnommen wurden.

<sup>314</sup> Vgl. dazu Plut. Is. et Os. 51 (Mor. 371f).

<sup>315</sup> Vgl. dazu Cornutus, Nat. 27,10.

Dächern und Straßen, als Grenzstein<sup>316</sup>; sie würden ‚der Gute‘ oder ‚der Bringer von Gutem‘ genannt<sup>317</sup>.

Die Stelle hat neuerlich eine enge sachliche Parallele: In der Einheit über Justin den Gostiker berichtet der Verfasser, dass Jesus vom Kreuz zu dem Guten heraufgestiegen sei<sup>318</sup>. Diese Stichwortassoziation dient zur Identifizierung mit Priapos: „Der Gute ist Priapos, der schuf, bevor (πρίν) etwas war. Deswegen wird er Priapos genannt, weil er allem zuvorkam. Deswegen steht er in jedem Tempel, von der ganzen Schöpfung geehrt und auf den Straßen, die Erntefrüchte über sich tragend...“<sup>319</sup>.

Ein weiteres Glied der Motivkette um ityphallische Darstellungen findet sich in Ref. 5,20,6, in der Einheit über die sog. Sethianer. Dort wird von Bildern mit ityphallischen Darstellungen berichtet, die die Pforten des Tempels in Eleusis zierten. Der Verfasser benennt dort seine Vorlage: „Über vieles von dem, was in diese Säulenhalle eingeritzt ist, handelt Plutarch in den zehn Büchern gegen Empedokles“<sup>320</sup>. Da diese Schrift verloren ist, lassen sich keine Rückschlüsse über den Umfang der Behandlung ityphallischer Darstellung mehr ziehen. Mit aller Vorsicht lässt sich jedoch vermuten, dass der Verfasser der Ref. nicht nur die letzte, sondern vielleicht auch die verwandten Stellen in die Einheiten über die Naassener und Justin dieser Schrift übernommen haben könnte.

### **3.1.2.11 Stück aus einer Homerallegorese (Ref. 5,7,29-37)**

Der lange Textabschnitt Ref. 5,7,29-37, in dessen Zentrum die gnostische Kommentierung von Homer, Odyssee 24,1-12 steht, ist ebenfalls einer Vorlage entnommen. Die Besprechung dieses Textabschnitts beschränkt sich auf das Aufzeigen von Aspekten, die für die Erhellung der Ausgangsfrage nach Vorlagen und redaktioneller Verarbeitung durch den Verfasser relevant sind.

---

<sup>316</sup> Vgl. dazu Cornutus, Nat. 27,10.

<sup>317</sup> D.h. Priapos wird mit dem Agathos Daimon identifiziert, der Phallus mit einer Schlange.

<sup>318</sup> Ref. 5,26,32-33 (207-208 MARCOVICH).

<sup>319</sup> Dass die gleiche Motivik vorliegt, ist längst bekannt, doch die Schlüsse, die daraus gezogen wurden, spiegeln die Vertrauensseligkeit, mit der man dem Verfasser seine Informationen abnehmen möchte, wider. So sieht Marcovich aus der doppelt verwendeten Motivik zur Illustration derselben Sache eine Bestätigung der synkretistischen Lehren beider, Naassener wie Justin, schränkt aber gleichzeitig ein: ‚Then the conclusion that Justin may have stood under the spell of the Naassenerpredigt I think becomes more likely than not‘ (MARCOVICH, Showcase, 118). Die Möglichkeit, dass der Verfasser der Ref. diese doch recht eigentümlichen Bilder aus derselben Vorlage zitiert hat, ist nicht bedacht.

<sup>320</sup> Ref. 5,20,6 (194 MARCOVICH).

Der Verfasser leitet vom vorangegangenen Textstück durch die Entfaltung einer weiteren Motivkette um ityphallische Darstellungen über, indem er den als ägyptisch verstandenen Priapos mit dem griechischen Hermes<sup>321</sup> und Priapen mit Hermen identifiziert (Ref. 5,7,28b-29). Von hier aus gelingt ihm dann der Anschluss an Hermes, verstanden als Seelenführer und Logos, zu Beginn der Homerallégorie in Ref. 5,7,29-30.

In Ref. 5,7,30 findet sich ein Wortspiel ( $\mu\eta\sigma\tau\acute{\eta}\rho\omega\nu - \acute{\alpha}\nu\epsilon\mu\eta\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$ ). Derartige Wortspiele hatten sich bereits früher (in Ref. 5,7,18) gefunden und kommen später (das nächste in Ref. 5,8,4) noch häufiger vor. Sie gehören also nicht zum Proprium der Vorlage mit der Homerehexegese. Da sie aber auch über die Einheit der Naassener hinaus in anderen Einheiten vorkommen, gehören sie auch nicht zum Proprium einer von der früheren Forschung angenommenen vermeintlichen ‚naassenischen Vorlage‘, die der Verfasser der Ref. schlicht paraphrasiert oder exzerpiert habe! Einige Male (z.B. in Ref. 8,8,1) ist der Verfasser unzweifelhaft der Urheber eines Wortspiels. Es kann mit aller Vorsicht angenommen werden, dass er Wortspiele in die Ref. eintrug, wenn sie sich vorteilhaft für die Darstellung erwiesen, etwa, wenn durch sie zwei unverbundene Stücke mit einander in Verbindung gebracht werden konnten; wie weit diese Eintragung reichen mag, lässt sich allerdings nicht ausmachen.

Im Fall des vorliegenden Wortspiels ( $\mu\eta\sigma\tau\acute{\eta}\rho\omega\nu - \acute{\alpha}\nu\epsilon\mu\eta\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$ ) ermöglicht die vermeintliche gemeinsame Etymologie, neben der Ebene des homerischen Bilds eine weitere Ebene zu evozieren, die sich aufgrund der nachfolgenden Ausführungen (zum Mythologem ‚Aufwachen aus dem Schlaf‘) als ‚gnostisch‘ bezeichnen lässt.

An denselben Abschnitt Ref. 5,7,30 schließt sich, nach einem Empedokleszitat (DK 31: ‚Von welcher großer Ehre und aus welcher Seligkeit sind sie gestürzt‘), einem von vielen vorsokratischen Zitaten in den Einheiten des Sonderguts, eine mit  $\tau\omicron\upsilon\tau\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  eingeleitete Deutung an. In ihr wird Hermes mit dem ‚seligen oberen Menschen‘ und mit Adamas identifiziert<sup>322</sup>.

Ob diese Deutungsebene Teil der Vorlage war, lässt sich nicht endgültig klären. Sie wird weitere Male (wenig später in Ref. 5,7,33 und Ref. 5,7,35) angeführt. Zweifel speisen sich vor allem aus drei Beobachtungen: Die Erklärungen, in denen der ‚selige obere Mensch‘ und/oder

---

<sup>321</sup> Diese Identifizierung ist z.B. durch Artemid. onir. 1,45 bezeugt.

<sup>322</sup> Der Name Adamas besteht aus dem hebräischen Wort für ‚Mensch‘ (Adam), erweitert um die griechische Endung –  $\acute{\alpha}\varsigma$ , der in der vorliegenden Stelle mit dem höchsten Gott zu identifizieren sein wird, vgl. VAN DEN BROEK, Apuleius, 50-55: 53; kritisch gegenüber der Identifizierung SCHENKE, Mensch, 57-60.

Adamas eingeführt werden, finden sich in thematischen Texteinheiten, die mit Texteinheiten, in denen Homer allegorisiert wird, alternieren: In diesen thematischen Texteinheiten ist wiederholt von Hermes die Rede. Schwerer wiegt noch, dass im vorliegenden Deutungsabschnitt (Ref. 5,7,30) gleich zwei Elemente zu finden sind, die weitgehend eines unmittelbaren Kontextes entbehren: Die irdische Welt wird an der vorliegenden Stelle ‚ὁ ἰδικὸς κόσμος‘ genannt; diese eigentümliche Bezeichnung findet nochmals in der Erzähleinheit über die sog. Peraten Erwähnung (in Ref. 5,12,2). Der Schöpfer dieser Welt (δημιουργός) wird als ‚feuriger Gott‘ und der Zahl nach als Vierter bezeichnet; sein Name lautet Esaldaios (= El Shaddai = YHWH [‚vierfacher‘ aufgrund des Tetragramms]). Die feurige Natur Gottes wird zwar hier nicht weiter ausgeführt, sie findet sich aber auch in den Einheiten über Simon<sup>323</sup>, Valentin<sup>324</sup>, Appelles<sup>325</sup> und die sog. Doketen<sup>326</sup>. Zuletzt muss betont werden, dass der Verfasser sich in einer erklärenden Notiz („So nennen sie nämlich den Schöpfer und den Vater der bestimmten Welt“) an das Publikum wendet. Es darf also – mit aller Vorsicht – angenommen werden, dass die deutenden Stücke nicht Teil der Vorlage gewesen sind, sondern vom Verfasser aufgrund seiner größeren Übersicht über verschiedene Vorlagen harmonisiert worden sein können.

Die Allegorese wird in Ref. 5,7,31-33 mit einem Zitat aus Homer, Od. 24,3-4, der Fortsetzung des zuvor in Ref. 5,7,31 zitierten Homerverses, weitergeführt. Dem Zitat wird, aufgrund der sachlichen Ähnlichkeit zwischen goldener bzw. eiserner Rute der entsprechende Vers aus Ps 2,9 LXX angeschlossen. Entfaltet wird das Handeln des Hermes bzw. des Logos. Es besteht, wie im anschließenden Kommentar zu erfahren ist, darin, die Augen der Toten zu schließen und die, die zu Bewusstsein gekommen sind, aus dem Schlaf zu erwecken. Dieser Erklärung schließt sich ein Zitat aus Eph 5,14 an, dem zu entnehmen ist, dass Hermes, der Logos, mit Christus zu identifizieren ist. Dieser Christus wird näherhin als „in allen Gewordenen geprägter (κεχαρακτηρισμένος) Menschensohn von dem ungeprägten (ἀχακτηρίστος) Logos“ bezeichnet. Die Mythologeme ‚Merkmal‘ (χαρακτήρ), bzw. ‚die väterlichen Merkmale‘ werden in der Einheit über die sog. Peraten ausführlich als verbindendes Element zwischen dem obersten Gott und den ihm Zugehörigen thematisiert. Neuerlich ist also eine Bedeutungsebene eingeschoben, die den unmittelbaren Zusammenhang der

---

<sup>323</sup> Ref. 6,9,3 (214 MARCOVICH).

<sup>324</sup> Ref. 6,32,7-8 (244 MARCOVICH).

<sup>325</sup> Ref. 7,38,1 (320 MARCOVICH).

<sup>326</sup> Ref. 8,9,7 (328-329 MARCOVICH).

Homerallégorie verlässt und einige ‚gnostische‘ Ausführungen macht, deren besonderes Merkmal es ist, dass sie sich mit Mythologemen („Merkmal“) verbinden, die erst in anderen Einheiten größere Bedeutung gewinnen.

Die Allegorese wird in Ref. 5,7,34b mit einem Zitat aus Homer, Od. 24,5-8, der Fortsetzung des zuvor in Ref. 5,7,31 zitierten Homerverses, weitergeführt. Allerdings geht der neueinsetzenden Allegorese in Ref. 5,7,34a ein Textstück voraus, in dem der Zusammenhang zwischen der Erlösung durch den Menschensohn–Christus und dem Ausruf der eleusischen Mysterien („hye, kye“) thematisiert wird. Der genaue Zusammenhang kann nicht mehr rekonstruiert werden<sup>327</sup>. Neuerlich ist zu bezweifeln, dass diese kleine Passage Teil der Vorlage gewesen ist, da sie zum einen zwischen den allegorischen Stücken eingefügt, inhaltlich nicht gut integriert und schließlich von der vom Verfasser der Ref. verwendeten polemischen Sprache („Die großen und unaussprechlichen Mysterien“) geprägt ist.

Dem Zitat aus Homer, Od. 24,5-8 sind wiederum Verse aus der Bibel an die Seite gestellt worden. Auch hier in Ref. 5,7,35-36 folgt den Zitaten eine Deutung. Sie bezieht ihren Ausgangspunkt aus dem zuvor zitierten Homervers, Od. 24,8 („ἐκ πέτρης“), wobei über den Stein eine Assoziationskette aufgebaut wird: Der Stein ist Adamantius, Adamantius ist Adamas, Adamas ist der Eckstein, der Eckstein das Haupt der Ecke, im Haupt liegt das Gehirn, das Gehirn prägt die Merkmale (die ‚Vaterschaft‘) ein. Das Gehirn, Adamas, ist der Grundstein Zions. Adamas ist der ‚innere Mensch‘. Die Verse aus Homer und der Bibel dienen nur der initialen Stichwortgebung. Das Deutungsstück thematisiert ein weiteres Mal die mythologische Gestalt Adamas. Wie zuvor wird zur Darstellung des Gegenstands auf Motive zurückgegriffen, die im gegenwärtigen Zusammenhang keine Rolle spielen, aber in anderen Abschnitten und Einheiten ausführlicher behandelt werden: Haupt und Gehirn sind Motive, die der Verfasser in einer Vorlage gefunden haben mag, die er in Ref. 4,51,10-13 eingeführt hatte, wo er sie ausdrücklich Valentin und Simon zuschrieb. Der ‚innere Mensch‘ fand sich als Motiv in Ref. 5,7,20 im Zusammenhang mit dem Thomasevangelium. Die Mythologeme ‚Merkmal‘ bzw. ‚väterliches Merkmal‘ werden in der Einheit über die sog. Peraten ausführlich behandelt. Zur Beschreibung der Zähne des Adamas wird Homer, Il. 4,350 herangezogen – eine Abweichung

---

<sup>327</sup> Vielleicht erhellt er sich vor den späteren Ausführungen zu dem im Kreis fließenden Fluss deutlicher, derart, dass die Seelen hinabgeregnet (hye) werden und die von zum Vater gehörigen Seelen wieder hinaufgerufen (kye) werden.



von der bisherigen chronologischen Zitation von Homer, Od. 24, die hervorgehoben werden muss.

In Ref. 5,7,37 geschieht, was bereits zuvor in Ref. 5,7,34b beobachtet werden konnte: Im Anschluss an die Deutung, in der es jeweils um die mythologische Figur Adamas ging, wird überraschend wieder Hermes in den Mittelpunkt gestellt. Die Allegorese wird an dieser Stelle mit einem Zitat aus Homer, Od. 24,9-12 weitergeführt, hierbei handelt es sich um die Fortsetzung des in Ref. 5,7,34b zitierten Homerverses. Ein Wort aus dem zitierten Homervers, Od. 24,10 (,ἀκάκητα‘) wird anschließend mit einem weiteren Wortspiel (,κακίας‘) verknüpft.

Nach Ref. 5,7,37, lässt sich eine Zäsur feststellen. Der abgeschlossene Textabschnitt Ref. 5,7,29-37 hebt sich durch eine Reihe von Passagen ab, in denen fortlaufend Homer, Od. 24,1-12 angeführt wird. Dabei wird jeweils ein Homervers mit einem biblischen Vers, der motivisch oder begrifflich anknüpft, verbunden. Jedem dieser Stücke folgt eine Deutung, die jeweils Mythologeme/Motive aus anderen Teilen wie zB. aus der Texteinheit über die sog. Naassener oder aus anderen Texteinheiten aufgreifen und den (bisweilen polemischen) charakteristischen sprachlichen Ausdruck des Verfassers aufweisen. Die konkrete redaktionelle Gestaltung des Stücks, sei es durch einen gnostischen Theologen, den Verfasser der Ref. oder beide, lässt sich nicht mehr eindeutig klären. Jedenfalls ist das Stück aufgrund der fortlaufenden Homerallegorese, die es vom vorhergehenden und nachfolgenden Kontext abhebt, als gesonderte Vorlage zu betrachten, die – auf welche Weise auch immer – vom Verfasser bearbeitet wurde.

### **3.1.2.12 Ein Stück über ‚geistige Schöpfung‘ (Ref. 5,7,39-41)**

Die gerade konstatierte Zäsur ist der Abkehr von der Vorlage, in der Homer, Od. 24,1-12 kommentiert wird, geschuldet. Wie schon zuvor festgestellt, erfolgt der Übergang zur folgenden Passage über den Aufgriff eines Stichworts bzw. Motivs, das nachfolgend in einen neuen Kontext gebracht wird, der einer anderen Vorlage entnommen ist.

Der Übergang zwischen beiden Teilen ist fließend: dem Zitat aus Homer, Od. 24,12 wird das Lemma Ὠκεανός entnommen und mit demselben Lemma des nachfolgenden Mischzitats aus Homer, Il. 14,201 und 14,246 („Ὠκεανός, Ursprung der Götter und Menschen“)

verknüpft, das der Verfasser darüberhinaus in der Einheit über Monoimos<sup>328</sup> nochmals aufnimmt. Hier, in Ref. 5,7,38, wird das Mischzitat mit einer Deutung verbunden, die Schöpfung und Vollendung als eine ewige Ab- und Aufwärtsbewegung eines großen Flusses erklärt.

Diese wird in Ref. 5,7,39 mit der Flucht aus Ägypten durch das Rote Meer in die Wüste identifiziert. Dabei wird Ägypten als ‚untere Mischung‘ bezeichnet. Das Bild des Durchzugs durch das Rote Meer wurde bereits in der Aratosallegorese in Ref. 4,48,9 gewählt und findet sich noch ausführlicher in der Einheit über die sog. Peraten in Ref. 5,16,4-5<sup>329</sup>. Ziel der Flucht ist das ‚obere Jerusalem‘; das Motiv findet sich ebenfalls in der Einheit über Valentin in Ref. 6,34,3. Es wird, eingeleitet durch ἡτις, als ‚Mutter alles Lebendigen‘ bezeichnet; dieses eigentümliche Bild wird in der Einheit über die sog. Peraten in Ref. 5,16,13 nochmals aufgegriffen. Die mit dem Lemma ‚Mischung‘ (μίξις) verbundene Lehre wird schließlich in der Einheit über die sog. Sethianer in Ref. 5,20,5-7 ausgeführt; sie wurde mittels eines zweifachen τούτέστιν in den gegenwärtigen Zusammenhang eingebettet.

In Ref. 5,7,40 schließt sich eine Erklärung der vorangegangenen Ausführungen an, zu der die bereits in den Kephalaia in Ref. 5,7,7 genannte Dreimenschenklassenlehre hinzugezogen wird. In die Erklärung ist ein Stück aus Joh 3,3 („aus Wasser und Geist“) und Joh 3,6 („Was geboren ist aus Fleisch, ist Fleisch, was geboren ist aus Geist, ist Geist“) eingefügt; Ausführungen zur ersten Phrase finden sich später in Ref. 5,8,37, Ausführungen zu Joh 3,6 in der Einheit über die sog. Doketen in Ref. 8,10,8.

In Ref. 5,7,41 wird der ‚große Jordan‘ eingeführt, der, wie erklärt wird, hinab- und herauffließe: Hinabfließend hindere er die ‚Kinder Israels‘ daran, Ägypten (erneut als ‚untere Mischung‘ bezeichnet und als menschlicher Körper verstanden) zu verlassen. Mit Rückgriff auf die Namensgleichheit von Jesus und Josua in Jos 3,16 LXX wird von Jesus ausgesagt, dass dieser den Fluss des Jordan umkehre und aufwärtsfließend mache.

Das Bild vom ‚großen Jordan‘ lässt sich an den zu Beginn des Abschnitts Ref. 5,7,39-41 ab- und aufwärtsfließenden Ὠκεανός anschließen. Der gesamte Abschnitt ist aufschlussreich: Die Verklammerung von Ὠκεανός und Jordan entspricht der aus der

---

<sup>328</sup> Ref. 8,12,2 (330 MARCOVICH).

<sup>329</sup> Vgl. zu den Übereinstimmungen das Urteil FRICKELS, Schriften, 123: „Die Ähnlichkeit der kosmogonischen Weltwerdung dieser gnostischen Systeme ist so auffallend, dass man eine ähnliche Grundkonzeption auch bei dem Verfasser der Aratosexegese voraussetzen möchte.“ Dass diese auch auf die Redaktion des Verfassers zurückzuführen sein können, schließt er hingegen aus.

Homerallégorie zuvor bekannten Nebeneinanderstellung von Homer- und Schriftzitat. Die Verklammerung wird erweitert um eine Vielzahl von Motiven und Zitaten, die jeweils in anderen Zusammenhängen ihre volle Bedeutung entfalten. Diese Erweiterung dient der Erklärung eines Theologems, wie der Verfasser mitteilt („Dies ist nach ihnen die ‚geistige Schöpfung‘“<sup>330</sup>). Diese redaktionelle Erklärung erlaubt zusammen mit den eingefügten Deutewörtern (τουτέστιν, ἥτις) den Schluss, dass der Verfasser der Ref., der seine Vorlagen gründlich studiert hat, aus verschiedenen Vorlagen Stichworte (‚oberes Jerusalem‘, ‚Mischung‘, Mutter alles Lebendigen‘, ‚Wasser und Geist‘, ‚Fleisch und Geist‘) entnommen und zu dem vorliegenden Stück kombiniert hat, das halbwegs sinnvoll das Theologem ‚geistige Schöpfung‘ zu erklären versucht. Durch die dargestellte Arbeitsweise des Autors lässt sich die hohe Anzahl von Stichworten, die andernorts thematisiert werden, begründen. Schematisch lässt sich dies so darstellen:

Mischzitat II. 14,201.246	Rahmung
‚Rotes Meer‘	einer Vorlage, die in Ref. 5,16,4-5 verwendet wurde, entnommen
‚oberes Jerusalem‘	einer Vorlage, die in Ref. 5,16,4-5 verwendet wurde, entnommen
‚Mischung‘	einer Vorlage, die in Ref. 5,20,5-7 verwendet wurde, entnommen
‚aus Wasser und Geist‘	einer Vorlage, die in Ref. 5,8,7 verwendet wurde, entnommen
‚Fleisch ist Fleisch...‘	einer Vorlage, die in Ref. 8,10,8 verwendet wurde, entnommen
‚Ägypten als Körper‘	einer Vorlage, die in Ref. 5,16,4-5 verwendet wurde, entnommen
Jos 3,16 (‚Jordan‘)	Rahmung

### 3.1.2.13 Zwischenrede des Verfassers (Ref. 5,8,1)

Durch die eingeschobene Bemerkung (Ref. 5,7,40b: „Dies ist nach ihnen die ‚geistige Schöpfung‘“<sup>330</sup>) wurde in vorangegangenen Passagen der Verfasser redaktionell vernehmbar. Im Anschluss an die soeben besprochene Passage richtet er erneut und umfangreicher das Wort an das Publikum.

Diese Zwischenrede ist als Überleitung konzipiert: Der Verfasser schließt zunächst die soeben skizzierte Lehre von der ‚geistigen Schöpfung‘ ab, bevor er dem Publikum das richtige Verständnis des Mitgeteilten neuerlich einprägt. Er greift dazu das Lemma ‚Gnostiker‘ (γνωστικοί) aus dem Rahmenstück Ref. 5,6,4, erweitert um das polemisch gebrauchte Adjektiv

---

<sup>330</sup> Ref. 5,7,40b (154 MARCOVICH).

„staunenswerteste“ (θαυμασιώτατοι), wieder auf und erklärt, dass diese Erfinder einer neuen Analysetechnik (τέχνη γραμματική) seien<sup>331</sup>. Die Analysetechnik besteht in der Harmonisierung unheiliger und heiliger Schriften, ein Vorgehen, das der Verfasser auch sonst beklagt. Homer, der bereits mehrfach in den vorausgegangenen Ausführungen thematisiert worden war, wird hier als „ihr Prophet“ bezeichnet. Ob darin der Sachverhalt zum Ausdruck gebracht wird, dass bestimmte Vertreter der „Gnostiker“ Homer einen Rang in den Reihen Heiliger Schriften, denen man eine Offenbarung entnehmen kann, einräumten, lässt sich nicht entscheiden. Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, bedenkt man den Stellenwert, den Homer in allen Kreisen der griechisch-römischen Gesellschaft einnahm, dem sich auch Kirchenschriftsteller nicht immer entziehen konnten. Denkbar ist allerdings auch, dass der Verfasser der Ref. dieses Motiv vermutlich mit großer Sicherheit Iren. haer. 4,33,3 („Homer wird sie anklagen, ihr eigener Prophet, auf dessen Belehrung hin sie solche Sachen erfunden haben“) entnommen hat. Der Verfasser freilich möchte beim Publikum Ablehnung erzeugen, wie aus dem Kontext geschlossen werden kann, dazu gehört, dass die Gnostiker Homer verherrlichen (δοξάζουσι). Die aus der Harmonisierung von Homer und den Heiligen Schriften gewonnenen Einsichten würden den (noch) Nichteingeweihten (ἀμωῆτοι) vermittelt. Mit dieser kleinen Bemerkung kann der Verfasser an die bereits in Ref. 1, Proöm, 2-4 eingeführte Warnung vor der Verführung der Öffentlichkeit durch die Häretiker anschließen und das Publikum an die Gefahren erinnern, die von Gnostikern, die wie die Anhänger von Mysterienkulten Orgien feiern, ausgehen.

#### **3.1.2.14 Exeget. Lehrstück mit Einschüben aus einer weiteren Vorlage (Ref. 5,8,2-9,4)**

Die Zwischenrede (Ref. 5,8,1) leitet einen langen Textabschnitt ein, in dem eine Vielzahl von Schriftauslegungen zu verschiedenen Themen zusammengestellt wurden. In der Gesamtheit lässt sich ein Lehrstück erkennen, in dem die Bestimmung des Menschen in der Welt (d.h. eine Menschenklassenlehre in einer Kosmologie), seines erlösungsbedürftigen Zustands („im Schlaf“),

---

<sup>331</sup> Der wiederholt eingebrachte Vorwurf dient freilich der Polemik und ist Irenäus entnommen. Der Verfasser mag die Allegorese paganer Texte wie andere frühchristliche Schriftsteller ablehnen; Beispiele unbedarfterer Durchführung (vor allem mit der Zielsetzung, die Kontinuität der Heilsgeschichte zu sichern) finden sich allerdings auch bei Zeitgenossen des Verfassers, so z.B. Clem. Alex.; eine Übersicht bietet HORN, Allegorese, 276-283. Dass die Gnostiker sich einer gängigen Methode bedient haben, die auch zur Deutung in der Stoa ausführlich herangezogen wurde, ist von PÉPIN, Mythe, herausgearbeitet worden. Sie zielt letztendlich auf einen von gebildeten Kreisen geforderten angemessenen Ausgleich und eine Harmonisierung der überkommenen Literaturen.

einer Verhältnisbestimmung von Mensch, himmlischem Mensch und erlösendem Menschensohn, die Möglichkeiten der Erlösung des Menschen sowie seine himmlische Heimat thematisiert und mit Versen aus der Schrift belegt werden soll. Aufgrund der Abgrenzung des Stücks gegen vor- und nachstehende Texteinheiten (zuvor findet sich die Allegorese von Homer, Od. 24, 1-12, im Anschluss an das Stück findet sich in Ref. 5,9,5 ein Stück, das der Vorlage ‚Apophasis Megale‘ entnommen wurde), seines Umfangs und der inhaltlichen Fokussierung auf den ‚Adamas‘ genannten Anthropos lässt sich hier eine eigenständige Vorlage vermuten, die aufgrund der inhaltlichen Nähe zu den in den Kephalaia (Ref. 5,6,4b-7) skizzierten Hauptlehren der Naassener wahrscheinlich mit der Vorlage zu identifizieren ist, die der Verfasser in Ref. 5,7,1 mit den Namen Jakobus und Mariamne in Verbindung gebracht hat.

In das Exzerpt, das dem Textstück vermutlich zu Grunde gelegt wurde, sind an verschiedenen Stellen Textabschnitte eingefügt worden, in denen jeweils der thematisierte Sachverhalt durch einen ähnlichen Sachverhalt illustriert werden soll. Insgesamt soll der Eindruck entstehen, als gehörten die eingefügten Textabschnitte in den Zusammenhang der gnostischen Lehre, d.h. als seien die eingefügten Textabschnitte von den gnostischen Trägern der Vorlage zur Illustrierung ihrer Lehre selbst herangezogen worden. Dass dieser Eindruck vom Verfasser der Ref. gewollt und redaktionell herbeigeführt worden ist, lässt sich aufgrund folgender Umstände vermuten: (1) Die Einschübe illustrieren die Ableitungstheorie des Verfassers, (2) die Einschübe sind durch Stichwortverbindungen mit dem Vorangegangenen verbunden, (3) die Einschübe werden pauschal mit ‚die Griechen‘, ‚die Samothraker‘, ‚bei den Thrakern‘ und ‚die Phrygier‘ eingeleitet, (4) die Einschübe weisen einen Bezug zum ‚Attis-Hymnus‘ in Ref. 5,9,8 auf. Es ist also zu vermuten, dass der Verfasser das Stück aus wenigstens zwei Vorlagen zusammengestellt hat.

Aufgrund des Umfangs des Textabschnitts bietet sich an, die Textstruktur schematisch darzustellen:

- |             |   |
|-------------|---|
| Ref. 5,8,1b | Einleitung durch den Verfasser; Thema: Dreiprinzipienlehre („Sie sagen: Wer sagt, dass das All aus Einem besteht, irrt...“)   |
| Ref. 5,8,2a | Stück von den drei Naturen des Menschen („Denn eine ist die selige Natur des Menschen aus der Höhe, eine die sterbliche in der Tiefe...“)   |
| Ref. 5,8,2b | Anspielungen aus der Hl. Schrift zur Unterstützung dieser ‚Dreiprinzipienlehre‘   |
| Ref. 5,8,3  | <i>Einschub (?) mit Bekräftigung des Sachverhalts aus Homer, Il. 15.189 („Dreifach ward alles geteilt...“); derselbe Vers wird zur Bekräftigung desselben Sachverhalts nochmals in Ref. 5,20,8 angeführt.</i> |

- Ref. 5,8,4a Fortsetzung Anspielungen aus der Hl. Schrift zur Unterstützung dieser ‚Dreiprinzipienlehre‘ nebst kurzer Erklärung (‚Kalau, Salasau, Zeesar‘).
- Ref. 5,8,4b *Einschub mit Bekräftigung des Sachverhalts aus einer Erklärung des Namens Geryones, eingeführt unter Verwendung der Bezeichnung ‚die Unwissenden‘ für die Heiden. Zur Erklärung des Namens wird eine Etymologie / ein Wortspiel bemüht, wie es charakteristisch für die Einschübe ist (wie noch zu zeigen sein wird). Der Begriff kann der Vorlage Ref. 5,14,2-10 entnommen sein in deren Kontext er eine zentrale Rolle spielt. Geryones wird mit dem Horn (κέρας) des Men identifiziert, mit dem ein Wortspiel (κεκέρακε) getrieben wird.*
- Ref. 5,8,5 Durch eine Stichwortverbindung mit Ref. 5,8,4b („...πάντα... πάντα γάρ φησί...“) verknüpft, wird zur Illustration des ‚alles‘ Joh 1,3-4 („Alles ist durch ihn geworden...“) zitiert. Das letzte Wort des Zitates (‚Leben‘) wird wiederum aufgegriffen und als ‚unaussprechliches Geschlecht der vollkommenen Menschen‘ gedeutet. Der mittlere Teil des Zitates („ohne ihn ist nichts geworden“) wird auf die irdische Welt, die an der vorliegenden Stelle ‚ὁ ἰδὶκὸς κόσμος‘ genannt wird, bezogen; diese eigentümliche Bezeichnung findet nochmals in der Erzähleinheit über die sog. Peraten Erwähnung (in Ref. 5,12,2). Sie fand sich bereits in Ref. 5,7,30 hier wie dort findet sich der Hinweis auf einen ‚vierten Gott‘.
- Ref. 5,8,6a Dem Horn (κέρας) des Men aus Ref. 5,8,4b wird nun ein Kelch (κόνδυ) an die Seite gestellt, verbunden mit einer Anspielung auf Gen 44,5 LXX.
- Ref. 5,8,6b-7a *Einschub (?), eingeleitet durch „Es sagen aber die Griechen...“. Erklärung des Bildes (Anakreons Becher) unter Einbeziehung der Dreimenschenklassenlehre.*
- Ref. 5,8,7b-8a Bezug auf die Hochzeit zu Kana, als „Anfang der Zeichen“ bezeichnet. Einführung des ‚Himmelreiches in uns‘, wie ein Schatz.
- Ref. 5,8,9-10a *Einschub (?), eingeleitet durch einen bekannten polemischen Ausruf („Dies ist die große und unaussprechliche Lehre der Samothraker!“). Der Inhalt des Einschubs gehört zu den zahlreichen ityphallischen Motiven, vgl. oben Ref. 5,7,27-28.*
- Ref. 5,8,11a Rückbezug auf Ref. 5,8,8a: In das Himmelreich, von dem dort gesprochen worden war, könne, so wird nun mitgeteilt, nur eingehen, wer Jesu Blut trinke und Jesu Fleisch esse. Der vorangegangene Einschub wirkt in dieser Verbindung wie ein Fremdkörper.
- Ref. 5,8,11b-12 Das Stück schließt durch das Stichwort ‚Kelch‘ an Ref. 5,8,8a an. Der Eingang in das Himmelreich wird in der Fortführung auf bestimmte Menschen eingeschränkt (Menschenklassenlehre). Der Heiland habe sich 12 Jünger aus 12 Stämmen erwählt, denen er gepredigt habe, nicht alle aber hätten seine Predigt gehört.
- Ref. 5,8,13 *Einschub (?), dessen Inhalt und Kontext unklar ist. In diesem Einschub sind eine Reihe von Stichworten zu einem Stück verknüpft worden, die in anderen Stücken verwendet werden (Adamas, „von oben, aus der Höhe“, ‚makellosoes Gehirn‘, ‚Abstieg‘, ‚Durchschreitung aller Prinzipien‘). Vielleicht handelt es sich um ein ungelenkes redaktionelles Stück des Verfassers der Ref.*

- Ref. 5,8,14a Rückbezug auf Ref. 5,8,12. Dort konnten einige der Jünger seine Predigt nicht hören. Hier wird dieser Umstand mit Joh 5,37 („Wir hörten seine Stimme, sahen aber nicht seine Gestalt“) verbunden. Der vorangegangene Einschub wirkt in dieser Verbindung wie ein Fremdkörper.
- Ref. 5,8,14,b-15 Die Motivkette um ‚sprechen‘ (Ref. 5,8,12 [predigen] – Ref. 5,14,a [Stimme]) wird durch Anführung von Ps 28,10 LXX (der Gott, der in den Fluten wohnt und „von vielen Wasser her“ schreit) um ein drittes Glied erweitert. Nun wird das Subjekt des Sprechenden unter Einführung des Stichworts ‚(Nicht-)Gekennzeichneter‘ sowie das Motiv ‚Flut‘/Wasser entfaltet.
- Ref. 5,8,16 Zitat Jes 41,9 LXX („Du bist mein Kind Israel, fürchte Dich nicht, wenn Du durch Ströme hindurchgehst...“). Die Zugehörigkeit des Sprechenden und der Angesprochenen wird nach einer kurzen Erklärung durch die Fortsetzung des Verses ausgedrückt: ‚Du bist mein, fürchte dich nicht‘.
- Ref. 5,8,17 Die Zugehörigkeit wird durch ein weiteres Wort aus Jes (49,15 LXX) als stärker als das Verhältnis der Mutter zu ihrem Kind dargestellt („Wenn auch eine Mutter ihr Kind vergisst...“) Der Sprechende wird danach mit Adamas identifiziert.
- Ref. 5,8,18 Ein Themenwechsel wird mit ‚περί δὲ‘ eingeleitet. Das neue Thema ist der Aufstieg, der mit der Wiedergeburt und der ‚pneumatischen Schöpfung‘ des Einzelnen identifiziert wird. Ein Mischzitat aus Ps 23,4 LXX, Ps 21,7 LXX und Ps 23,8.10 LXX („Hebt euch ihr Tore [...] der König der Herrlichkeit will einziehen [...] ein Wurm und kein Mensch...“) wird darauf bezogen. Erstmals wird hier das Motiv ‚Tor‘ aufgenommen.
- Ref. 5,8,19 Erklärung des letzten Begriffs des Zitats in Ref. 5,8,18 („Kampf“) als Kampf, der im Innern des aus verschiedenen Elementen zusammengesetzten Menschen geführt wird. Das ‚Tor‘ wird mit dem Tor identifiziert, das Jakob in Mesopotamien gesehen habe (Gen 28).
- Ref. 5,8,20 Mesopotamien wird als Strom, der aus dem Innern des vollkommenen Menschen fließt, erklärt. Das Motiv ‚Tor‘ wird sowohl in der Einleitung eines Zitats von Gen 28,5 LXX als auch im Zitat („Wie furchterregend ist dieser Ort, das ist nichts anderes als das Haus Gottes und das ist das Tor des Himmels“) sowie in einem anschließenden Zitat von Joh 10,7 („Ich bin das wahre Tor“) weitergeführt. Das Joh-Zitat wird später in Ref. 5,9,21 und in Ref. 5,17,9 wiederaufgenommen.
- Ref. 5,8,21 Kurze Erklärung, dass auch der ‚Nichtgekennzeichnete‘ durch das Tor schreiten müsse, um gerettet zu werden.
- Ref. 5,8,22-23 *Einschub. Mitgeteilt wird, dass der vollkommene Mensch von den Phrygiern Pappas genannt werde. In einer Erklärung wird auf den Vers Phil 2,10 zurückgegriffen, der in Ref. 5,16,4 nochmals verwendet wird. Die drei kosmologischen Bereiche („Himmel, Erde, unter der Erde“) werden den drei Menschenklassen zugeordnet. Pappas werde auch ‚der Tote‘ genannt, was Anlass bietet, Mt 23,27 („Ihr seid weißgetünchte Gräber...“) und Joh 5,28 (Den Gräbern werden die Toten entsteigen) anzuhängen und auf die pneumatische Auferstehung hin zu deuten.*

- Ref. 5,8,24 Die Figur wird nun als Durchschritt durch ein Tor bezeichnet. Eine Glosse (des Verfassers der Ref.?, „Nach der Umwandlung nennen ihn die Phrygier ‚Gott‘“) greift die im Einschub Ref. 5,8,22 eingeführte Figur nochmals auf.
- Ref. 5,8,25 Das Motiv ‚Tor‘, das sich als Kette durch die letzten Abschnitte Ref. 5,8,18.19.20.23 gezogen hatte, wird hier vorläufig beendet. Zitiert wird 2 Kor 12,2-4 (Pauli Himmelsvision).
- Ref. 5,8,26 Zwischenrede, deren Urheber wahrscheinlich der Verfasser ist. Die verwendete Terminologie („Dies sind die von allen unaussprechlich genannten Mysterien“) entspricht der der regelmäßig wiederkehrenden polemischen Ausrufe des Verfassers (vgl. zuletzt Ref. 5,7,34). Mitgeteilt wird eine als Selbstvorstellung gestaltete gnostische Methodenkunde („indem wir mit Geistigem Geistiges vergleichen“), deren Pointe in einer Exklusivitätsbekundung liegt („Geheimnisse, die nur wir kennen“). Derartige ‚nur-wir‘-Formeln gehören zum redaktionellen Repertoire des Verfassers der Ref. (vgl. zuvor Ref. 5,8,9). Diese Zwischenrede durchbricht jedenfalls neuerlich den Zusammenhang zwischen Ref. 5,8,25 (Durchschreiten des Tores) und Ref. 5,8,27.
- Ref. 5,8,27-28 Dieser und die folgenden Abschnitte behandeln die Frage, wer durch das Tor hindurchschreiten kann. Zur Klärung dieser Frage wird Joh 6,44 („Niemand kann zu mir kommen, wenn ihn nicht mein himmlischer Vater zieht“), Mt 7,21 („Nicht jeder der zu mir kommt...“) und Mt 21,31 („Die Zöllner und Buhlerinnen werden in das Himmelreich eingehen“) zitiert. Letzterer Vers wird ausführlicher und unter Zuhilfenahme eines Wortspiels gedeutet: Zöllner (τελῶναι) seien die Empfänger des Letzten (τέλη) von allem, verstanden als die vom Nichtgekennzeichneten gestreuten Samen, durch den die Vollendung (συντελεῖται) komme.
- Ref. 5,8,29 Die Deutung wird, über das Stichwort ‚Same‘, mit dem Gleichnis vom Sämann (Mt 13,3-9) verbunden. Das letzte Wort des zitierten Stücks („Wer Ohren hat, zu hören, der höre“) wird auf das allein richtige Verständnis der Geheimnisse durch die Gnostiker bezogen.
- Ref. 5,8,30 Das Element ‚Boden‘ aus dem Gleichnis des Sämanns (Ref. 5,8,29) wird dem Wort Moses‘ („Ein Land, in dem Milch und Honig fließen“) verbunden, das zitiert und gedeutet wird.
- Ref. 5,8,31a *Einschub* („Die Phrygier nennen diesen auch der Unfruchtbare“).
- Ref. 5,8,31b Fortsetzung des biblischen Stranges. Analog zur Saat auf schlechten Boden wird Mt 3,10 („Jeder Baum, der nicht gute Frucht bringt...“) zitiert und dahingehend gedeutet, dass nur die vernünftigen, die lebendigen Menschen durch das ‚dritte Tor‘ (Wiederaufnahme von Ref. 5,8,25) durchgehen werden. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass das kleine Stück (Ref. 5,8,31b) selbst aus einer anderen Vorlage eingefügt wurde. Das speziell in der Interpretation des Zitats von Mt 3,10 („Jeder Baum, der nicht gute Frucht bringt...“) zum Ausdruck gebrachte Verständnis des Baumes gehört, wie die im Anschluss gebotene Deutung verdeutlicht, zum Weltenbaumstoff. Dieser ist sonst in der Einheit über die Naassener nicht präsent. Über die Höhe des Aufstiegs der Menschen entscheidet der Grad der Erkenntnis des Menschen (bzw. seine Zugehörigkeit zu einer der Menschenklassen). Die an der vorliegenden Stelle ‚lebendigen Menschen‘ genannten Pneumatiker werden aufsteigen, während die übrigen, wie das Zitat verdeutlichen soll,



,ausgehauen und in das Feuer geworfen‘ werden, d.h. bei einem endzeitlichen Weltenbrand nicht gerettet werden. Die gesamte Thematik ist der Einheit über die Naassener fremd, jedoch der Kerngehalt einer in der Einheit über Simon verwendeten Vorlage (vgl. Ref. 6,9,8-10 und Ref. 6,16,6, wo bezeichnenderweise das Zitat aus Mt 3,10 wiederaufgenommen wird). Das kleine Stück wäre dann (neben z.B. der Einfügung aus der sog. Apophasis Megale) als weiterer Beleg für die Leichtigkeit zu werten, mit der der Verfasser seine Vorlagen beherrscht.

- Ref. 5,8,32-33 Fortsetzung des biblischen Stranges. Als lebendig werden „Worte, Gedanken und Menschen, die Perlen jenes Ungekennzeichneten, die in die Schöpfung herabgeworfen wurden“ bezeichnet und mit Mt 7,6 („Werft die Perlen nicht den Schweinen vor“) verbunden. Die Begriffe ‚Hund/Schwein‘ aus dem Zitat werden mit Beischlaf identifiziert. Das Motiv wird nach dem Einschub weitergeführt.
- Ref. 5,8,34-36a *Einschub. Locker mit dem vorangegangenen Stück über eine Assoziation (dort: Schweine, hier: Ziegen und Böcke) verbunden, wird in diesem Textstück neuerlich über einen Aspekt phrygischer Mythologie berichtet, der mit einer astrologischen Deutung versehen und unter Zuhilfenahme eines Wortspiels Aipolos - πολεῖν – πόλεις) erläutert wird.*
- Ref. 5,8,36b Fortsetzung des biblischen Stranges. Das Thema sexuelle Enthaltbarkeit aus Ref. 5,8,33 wird unter Zitierung von Jes 54,1 („Die Kinder der Einsamen sind mehr als die der Vermählten“) und dessen Deutung, dass der Kreislauf der Kinderzeugung durchbrochen werden müsse, da sie Teil der sarkischen Natur der Menschen seien, weitergeführt.
- Ref. 5,8,37 Fortsetzung des biblischen Stranges. Auf die Kinder, die Früchte der sarkischen Natur des Menschen, wird Jes 54,1 („Rahel beweint ihre Kinder und will sich nicht trösten lassen um ihrer Kinder willen“) bezogen. Durch das Stichwort ‚Weinen‘ verbunden, wird auf Jer 31,45 LXX angespielt („Jeremia beweint Jerusalem“), verstanden als die untere Schöpfung. Er weine, weil er das obere Jerusalem („aus Wasser und Geist‘ Joh, 3,9) kenne.
- Ref. 5,8,38 Ein weiteres Zitat (Jer 17,9: „Er ist Mensch und wer wird ihn erkennen“) wird angeschlossen, die Erklärung enthält eine bereits zuvor (in Ref. 5,6,6) zitierte Sentenz („Der Anfang der Vollkommenheit ist Menschenerkenntnis, Erkenntnis Gottes aber ist vollkommene Vollkommenheit“).
- Ref. 5,8,39-44a *Einschub. Assoziiert werden soll ein weiteres Mal der ‚vollkommene Mensch‘ des biblischen Stranges mit einer Gestalt aus der phrygischen Mythologie. Wiederum findet sich eine lockere thematische Assoziation mit dem Kontext, die vor allem durch Interpretation in den Mustern und unter Verwendung derselben Motivik (Dreiprinzipienlehre, Geheimnisse, fleischliche Geburt, ‚wir, die Geistigen‘, Adamas) eine Zugehörigkeit zum Kontext des Einschubs suggeriert. Neuerlich findet sich in diesem Stück, wie bereits im letzten Einschub in Ref. 5,8,34-36a, ein Wortspiel (Eleusis – ἐλεύσεσθαι - ἐλθεῖν und Anaktoreion von ἀνελθεῖν ἄνω).*
- Ref. 5,8,44b-45 Fortsetzung des biblischen Stranges. Abschließend wird das Motiv ‚Tor‘ (zuletzt in Ref. 5,8,25.31b) als Ziel der als Weg beschriebenen pneumatischen Neuschöpfung wieder

aufgegriffen. Nur die Pneumatiker können, nachdem sie ihre Kleider (d.i. ihren sterblichen Leib) abgelegt haben, als ‚entmannte Bräutigame‘ (d.i. als Wesen, frei von sexueller Interaktion/Lust) durch das Tor hindurchtreten. Der Pfad sei schmal und nur Wenigen vorbehalten. Nach einem Einschub wird das Motiv fortgeführt.

Ref. 5,9,1-3a *Einschub. Anders als zuvor findet sich keine Verknüpfung mit der vorangegangenen Passage. Behandelt wird eine Gestalt aus der phrygischen Mythologie, Amygdalos sowie dessen „unsichtbarer, unnennbarer und unaussprechlicher Sohn“; Die Formulierung erinnert an die polemische Terminologie des Verfassers; womöglich hat er hier die Grundlage gefunden, aus der er seine polemischen Ausrufe (vgl. zuletzt Ref. 5,8,26 und 5,7,34) geschöpft hat. Wie in den vorangegangenen Einschüben findet sich auch hier eine Erklärung des Namens, die mit einem Wortspiel verbunden wird (Amygdalos - ἀμύγδαλον - ἀμύζαι – διήμωξε - ἀμυχαι).*

Ref. 5,9,3b-4 Abschluss des biblischen Stranges. Das pneumatische Wesen Gottes wird anhand von Joh 4,24 („Gott ist Geist“) eingeführt; daraus ergebe sich, dass der wahre Gottesdienst pneumatisch sein müsse (Joh 4,23). Beschrieben wird außerdem, dass die ganze Natur nach der Seele strebe; dieses bereits in Ref. 5,7,10 angeführte Theologumenon findet sich noch in Ref. 7,22,8 und Ref. 8,12,7. Das Stück hat keine engen Verbindungen zu dem Textstück, das dem Einschub vorangegangen ist. Ob es zum gnostischen Lehrstück auf biblischer Grundlage gehört, bleibt unklar.

Die Übersicht legt nahe, dass das umfangreiche Textstück Ref. 5,8,2-9,4 aus mindestens zwei Vorlagen zusammengesetzt wurde. Die erste, verhältnismäßig umfangreichere Vorlage beinhaltete ein mit biblischen Zitaten und Assoziationsreihen operierendes Textstück, das systematisch bestimmte Themen der Herkunft des Menschen, Menschenklassen, der Heimat des pneumatischen Menschen und der Möglichkeiten, in diese zurückzukehren, behandelt. Dieses Stück operiert durchgehend mit einer Anthroposlehre. In der ‚Kephalaiā‘ genannten Übersicht über die wichtigsten Lehren der Gnostiker wurden außerdem hauptsächlich Aspekte der in dieser Vorlage befindlichen Themen angesprochen. Daher wird man diese Vorlage mit der vom Verfasser der Ref. mit Jakobus und Mariamne in Verbindung gebrachten Schrift identifizieren dürfen. Beachtenswert ist zudem, dass diese Schrift augenscheinlich ohne Anleihen aus den Mysterienkulten auskommt!

Solche Anleihen fanden sich offensichtlich in einer anderen Vorlage, die dem Verfasser der Ref. ebenfalls vorgelegen hat. Die auf der Grundlage dieser zweiten Vorlage gestalteten Textstellen, die in der Übersicht ausgewiesen wurden, unterbrechen den Fluss der auf biblischen Stücken basierenden Assoziationsreihen in allen Fällen. Thematisiert wird jeweils eine meist phrygische mythologische Gestalt, die augenscheinlich mit dem ‚vollkommenen Menschen‘ der Anthroposlehre identifiziert werden soll. Ein viele Einschübe verbindendes Element sind Wortspiele, die einen Eigennamen etymologisch erklären sollen. Einige

Einschübe weisen deutliche Hinweise auf eine gnostische Interpretation der Mythologie auf, das gilt insbesondere für Ref. 5,8,39-44, wo Muster (Menschenklassenlehre) und Motivik (Adamas u.a.) zur Erklärung herangezogen wurden.

Ob diese Erklärungen ursprünglich sind, d.h. ob sie bereits Teil der Vorlage waren, oder ob der Verfasser sie zum besseren Verständnis angeführt hat, was m.E. wahrscheinlicher ist, muss offenbleiben. Die Betrachtung der literarischen Verarbeitung anderer Vorlagen, wie beispielsweise der sog. Apophasis Megale im nächsten Abschnitt, belegt, dass der Verfasser in seine Vorlagen eingegriffen hat. Die hier identifizierten Einschübe jedenfalls sind, wenn überhaupt, oberflächlich über ein Stichwort mit dem Kontext verbunden worden. An einigen wenigen Stellen ist der Verfasser durch eine Erklärung oder einen polemischen Ausruf vernehmbar, in Ref. 5,8,26 wahrscheinlich durch einen Einschub, der den Zusammenhang unterbricht.

### **3.1.2.15 Stück aus der sog. Apophasis Megale (Ref. 5,9,5-6)**

Der Textabschnitt Ref. 5,9,5-6 unterscheidet sich in Thema, Motivik und Phraseologie von den vorangegangenen Einheiten und ist daher als eigenständiges Stück aus einer neuen, bisher nicht verwendeten Vorlage aufzufassen. Diese lässt sich, aufgrund der Wiederaufnahme durch den Verfasser in der Einheit über Simon (Ref. 6,9,4), als die sog. ‚Apophasis Megale‘ identifizieren<sup>332</sup>. Ein Großteil beider Texte stimmt im Wortlaut überein, daher kann sicher geschlossen werden, dass es sich um denselben Text handelt. An vier Stellen des Stücks weichen die beiden Fassungen jedoch sachlich voneinander ab. Einer der Texte ist also verändert worden. Eine Synopse und Besprechung der Unterschiede bietet Frickel<sup>333</sup>.

Die Fassung des Textabschnitts Ref. 5,9,5-6 unterscheidet sich in mehreren Details, von dem ein besonders augenfälliges hervorgehoben werden soll: Findet sich hier das Lemma  $\rho\eta\mu\alpha$  („Dies ist das Wort [ $\rho\eta\mu\alpha$ ] Gottes, ein Wort der Offenbarung der Großen Kraft. Deswegen wird es versiegelt, verborgen und verhüllt werden und liegt in dem Raume, wo die Wurzel des Alls

---

<sup>332</sup> ALAND, Gnosis und Philosophie: DIES. Was ist Gnosis, 83, Anm. 128 nimmt an, dass die Aufnahme der Apophasis Megale an dieser Stelle ein Zeichen für die hohe Autorität sei, die die Schrift in gnostischen Kreisen genossen habe.

<sup>333</sup> FRICKEL, Apophasis 177-180. Frickel ist freilich von der Vorstellung eingenommen, dass die Einheit über die Naassener ein vom Verfasser der Ref. weitgehend zuverlässig überlieferter Bericht über die Lehren der Naassener darstellt. Er kommt jedoch richtig zu der Einschätzung, dass die Veränderungen „sich als Redaktion des Verfassers [erweisen und sich] aus dessen Bestreben [erklären], die gnostische Lehre des Kommentars“ darzutun (ebd. 180).

sich gründet“), so findet sich in der entsprechenden Stelle der Einheit über Simon das Lemma γράμμα: „Dies ist das Buch (γράμμα) der Offenbarung der Stimme und des Namens aus der Erkenntnis der großen unendlichen Kraft. Deswegen wird es versiegelt, verborgen, verhüllt werden und in dem Raume liegen, wo die Wurzel des Alls sich gründet“<sup>334</sup>. Ein ausführlicheres Zitat, bzw. eine Paraphrase der sog. Apophasis Megale beginnt auch in Ref. 5,18,2, wo ebenfalls das Lemma γράμμα verwendet wird. Dieses Lemma bezeichnet in der Einheit über Simon aber auch das in der Einheit über Simon prominente Theologumenon ‚unteilbarer Punkt‘<sup>335</sup>. Es ist also möglich, dass in der Vorlage ursprünglich ῥῆμα gestanden hat und das Lemma, aufgrund der Doppeldeutigkeit des Lemmas γράμμα in der Einheit über Simon zu γράμμα abgeändert wurde. Vor dem Hintergrund der vielen Wortspiele, vermeintlichen Etymologien und Äquivalenzen, die sich in der Einheit über die sog. Naassener und darüber hinaus in der gesamten Ref. finden, liegt diese Möglichkeit im Bereich des Nicht-Unwahrscheinlichen.

Die sich dem Zitat anschließenden Ausführungen (u.a. zum Theologumenon ‚unteilbarer Punkt‘) gehören offenkundig nicht den Vorlagen an, aus denen der Verfasser bisher geschöpft hatte. Die Lehre wurde von ihm bereits in der Vorbereitung auf die Auseinandersetzung mit den Gnostikern in Ref. 4,51,3 dargestellt und auf Simon und Valentin bezogen. An der vorliegenden Stelle in Ref. 5,9,6 sind sie augenscheinlich eingefügt, um die Lehren verschiedener Vorlagen (bzw. Sekten, hier die Naassener und Simon) miteinander zu harmonisieren, so dass der Eindruck gleicher Lehren (vgl. das Leitmotiv ‚Die Gnostiker lehren alle dasselbe‘) vermittelt werden soll.

### 3.1.2.16 Zwischenrede des Verfassers (Ref. 5,9,7)

Ref. 5,9,7 ist wiederum als Überleitung konzipiert. Zusammen mit Ref. 5,9,10-11 rahmt der Verfasser damit ein heidnisches Kultlied und einen Attishymnus. Die Sprache ist neuerlich von Polemik geprägt (vgl. z.B. σχεδιάζουσι). Doch wie schon zuvor bringt der Verfasser auch hier einen Aspekt polemisch auf den Punkt, wenn er dem Publikum über die Auslegungsmethode mitteilt, alles Mögliche werde von den Gnostikern nach ihrem eigenen Sinn ausgelegt, „alles ist pneumatisch“<sup>336</sup>. Hier wird eine hermeneutische Methode angesprochen, die es erlaubt, in

---

<sup>334</sup> Ref. 6,9,4 (214 MARCOVICH).

<sup>335</sup> Schon in Ref. 4,51,3 (137 MARCOVICH), ausdrücklich auf Simon bezogen.

<sup>336</sup> Vgl. Iren. haer. 2,14,7.

allen möglichen Urkunden die verkündete Lehre zu finden. Eine ähnliche Vorgehensweise wurde bereits in Ref. 5,8,26 angeführt. Vor dem Hintergrund dieser Methode wird die in Ref. 5,8,1 behauptete (und Iren. haer. entnommene) Verehrung Homers als Prophet verständlich. Hier wie dort ist aber, wie das polemisch gebrauchte *σχεδιάζουσι* anzeigt, die Mitteilung nicht zur Information, sondern zur Disqualifizierung der Gnostiker angeführt. Die nachfolgende Beschreibung der Umstände, unter denen die Bevölkerung im Theater ein Lied hört sowie die anschließend zitierten Stücke sollen vor dem Hintergrund dieser hermeneutischen Methode verstanden werden. Auch dieses Detail lässt sich mit Verweis auf Iren. haer. 2,14,1 („In Wirklichkeit übertragen sie alles, was allerorten in Theatern von Komödianten in blendenden Worten vorgetragen wird, in ihr Lehrsystem“) als übernommenes Motiv, das vom Verfasser der Ref. als tatsächliches Geschehen („sie gehen ins Theater“) dargestellt wird, identifizieren.

### 3.1.2.17 Hymnische Stücke (u.a. ‚Attishymnus‘) (Ref. 5,9,8-9)

In Ref. 5,9,8-9 werden zwei weitere Textstücke, voneinander durch eine kurze Bemerkung getrennt, an die bisherigen Ausführungen angehängt. Bei ihnen handelt es sich um hymnische Texte; im ersten werden die verschiedenen Namen des Attis gepriesen, im zweiten wird Attis allgemein besungen.

Die Texte selber sind oft besprochen worden<sup>337</sup>; in der vorliegenden Untersuchung interessiert besonders der Zusammenhang mit den übrigen Stücken. Dieser wird augenscheinlich über die Vielzahl von Namen, mit denen Attis identifiziert wird, hergestellt. An verschiedenen Stellen der Einheit<sup>338</sup> fanden sich diese Namen bereits in redaktionellen Bemerkungen und Einschüben. Diese Stücke sind als ‚Kommentar zum Attislied‘ bezeichnet worden<sup>339</sup>. Tatsächlich thematisieren die Stücke jeweils einen Aspekt, der sich im weiteren Sinn, z.B. verbunden über einen Namen, auch im hymnischen Text wiederfindet.

In der vorangegangenen Besprechung ist mehrfach auf die Brüche hingewiesen worden, die die Einfügung dieser Stücke jeweils erzeugen. Es scheint daher eher unwahrscheinlich, dass die gnostische Trägergruppe der mit Jakobus und Mariamne in Verbindung gebrachten Schrift die Stücke als ‚Erweiterung‘ aufgenommen hat. Dasselbe gilt für die Trägerkreise des

---

<sup>337</sup> Vgl. SFAMENI-GASPARRO, *Interpretazione*, 384-386. 388-389; LANCELLOTTI, *Naassenes*, 278-81.

<sup>338</sup> Ref. 5,7,11-15 (145f. MARCOVICH); Ref. 5,8,9-10 (156 MARCOVICH); Ref. 5,8,22 (159 MARCOVICH); Ref. 5,8,31.34-36 (161f. MARCOVICH); Ref. 5,8,39-44 (163 MARCOVICH); Ref. 5,9,1-3a.165 MARCOVICH).

<sup>339</sup> Frickel, *Erlösung*, 10 u.ö.

Ägypterevangeliums und des Thomasevangeliums. Auch dass ein anderer gnostischer Träger, ein Lehrer oder ein Konventikel beide Stücke so zu einem neuen Stück zusammengeführt hat, das der Verfasser dann paraphrasiert hätte, erscheint angesichts der Brüche und des geringen oder gänzlich fehlenden Mehrwerts der Stücke für das Verständnis des Lehrgehalts am Ort eher unwahrscheinlich.

Hinzu kommt, dass diese Stücke der Intention des Verfassers offensichtlich dienlich sind. Das Publikum kann diese Hymnen mit den in den Kephalaia erwähnten von den Gnostikern gesungenen Hymnen (vgl. Ref. 5,6,5-6) unmittelbar in Verbindung bringen. Ferner erkennt das Publikum die im Verlauf der Einheit in Einschüben eingefügten Namen mythologischer Gestalten wieder und wird so dem Verfasser in der eingangs aufgestellten Leitthese folgen können, dass die Lehren der ‚Naassener‘ aus denen der Mysterienkulte abzuleiten seien.

### **3.1.2.18 Zwischenrede des Verfassers (Ref. 5,9,10-11a)**

Die abschließende Rahmung des Kultlieds findet sich in Ref. 5,9,10-11. Sie dient nun vollends der Klassifikation der Gnostiker als Anhänger eines Mysterienkultes. Sie besuchen, so führt der Verfasser aus, die Mysterien der Magna Mater, da in diesem Kult ihre eigenen Geheimnisse in ihrer Ganzheit abgebildet würden. Dazu gehöre auch, dass sie sich wie verschnittene Kultfunktionäre (Galli) verhielten. Ref. 5,9,11 ist die Auslegung des Verfassers, die er, wie die Einleitung der Erklärung (πάνυ γάρ) erkennen lässt, aus der literarischen Erkenntnis oder Beobachtung zieht, dass sie ebenso rigoros den Geschlechtsverkehr mit Frauen verböten wie Verschnittene (ὡς ἀποκεκομμένοι). Die Konstruktion erinnert an die in Ref. 5,20,5 gemachte Behauptung, die Sethianer würden „ungefähr die Rituale der Bacchischen Mysterien“ feiern.

### **3.1.2.19 Hervorhebung der Bedeutung der Schlange (Ref. 5,9,11b-14a)**

Der thematische Wechsel von der gerade gemachten Behauptung, zu den Mysterien der Magna Mater zu fliehen, zur Bedeutung der Schlange bei den Gnostikern kann als Wechsel der vom Verfasser verwendeten Vorlagen verstanden werden. Der Wechsel wird eingeleitet durch die Behauptung, die Schlange sei der Gegenstand der alleinigen Verehrung durch die Gnostiker. Das Wortspiel *ναάς* – *ναός* sowie der Versuch der Ableitung der Schlange als ‚wässrige

Substanz‘ aus einer Lehre des Thales von Milet, weisen auf die Autorschaft des Verfassers der Ref. dieses Stücks<sup>340</sup>.

Auch die Bezeichnung der in der nachfolgenden Einheit behandelten Peraten entstammt wohl einem Sprachspiel (περάω – πέραν – פֶּרַת [Euphrat]), die Bezeichnung der Sethianer hat er der ihm vorliegenden ‚Paraphrasis Seth‘ entnommen, die Bezeichnung der Doketen bezieht sich auf ein vom Verfasser gemachtes polemisches Wortspiel (δοκεῖν – δοκός) und die Bedeutung der Monade bzw. der μόνας in der Einheit über Monoimos legt zumindest eine literarische Konstruktion nahe. Somit ist für die Mehrheit des Sondergutes klar, dass die den Einheiten beigegebenen Eigennamen literarische Erfindungen des Verfassers sind.

Der Hinweis, dass die Schlange sich als ‚universales Symbol‘ in jedem Tempel finde, erinnert an Ref. 5,7,27, wo ähnliches über eine ityphallische Abbildung/Statue gesagt worden war: Allen Tempeln sei gemein, dass an ihren Eingängen ein geschmückter Phallus zu sehen sei. Das Stück hat sachliche Parallelen mit den Einheiten über die Sethianer<sup>341</sup> und über Justin<sup>342</sup>. In letzterer wird erklärt, dass Priapos (mit Phallus dargestellt) in jedem Schrein, von aller Schöpfung und an jeder Wegstrecke verehrt werde. Auch wird der hebräische Eigenname ‚Naas‘ am ehesten der dort, in der Einheit über Justin verwendeten ‚Buch Baruch‘ genannten Vorlage entnommen worden sein, denn die vom Verfasser als ‚Naassener‘ bezeichneten nennen sich selbst ja ‚Gnostiker‘ (wie wohl Justin vom Verfasser ebenfalls genannt wird).

### **3.1.2.20 Exegesestück über die Paradiesflüsse (Ref. 5,9,14b-22)**

Die eigentümliche Nähe zu Justin setzt sich im nächsten Abschnitt (Ref. 5,9,14,b-20) fort: Der Anschluss an das vorangegangene Rahmenstück erfolgt eher oberflächlich über das Motiv ‚Schlange‘. Man beachte den begrifflichen Übergang von ναός zu ὄφις! Diese „wandle durch alles“. Das Bild erinnert an die Beschreibung der Schlange bzw. des Sternbildes Drache in der vom Verfasser in Ref. 4,47 aufgenommenen Aratos-Allegorie. In einem nächsten Schritt wird sie mit dem Fluss, der Eden entspringe, identifiziert.

---

<sup>340</sup> SCHWAB, Thales, 84, hebt bereits hervor, dass die Bezugnahme isoliert bleibt und der Verfasser keine weiteren Versuche unternimmt, die vermeintliche Herkunft der Lehre der Naassener aus Thales zu begründen: „Unter Annahme der Diebstahlhypothese des Hippolytos zeigt sich für den mit dem ersten Buch vertrauten Leser, dass die Naassener also lediglich ein zentrales Element aus der ‚Lehre‘ des Thales zu übernehmen scheinen. Wichtig ist der Gedanke der Absolutsetzung eines Prinzips sowie die Feststellung, dass schon viele hundert Jahre vor den Naassenern Thales diesen Gedanken gelehrt haben soll. Thales und seine Wasserthese dienen an dieser Stelle als Vehikel, um die Naassener zu diskreditieren.“

<sup>341</sup> Ref. 5,20,4-6 (194 MARCOVICH).

<sup>342</sup> Ref. 5,26,32-34 (207-208 MARCOVICH).

Danach wird ein umfangreiches Textstück (Ref.5,9,15-18) angehängt, in dem die vier in Eden entspringenden Flüsse erklärt werden: Die bildgebende Ebene aus Gen 2,10-14 wird mit einer astrologischen und einer auf den Anthropos bezogenen Ebene unterlegt:

Den Ausgangspunkt bildet Eden (ἐδέμ). Ein Wortspiel lokalisiert Eden als gleichsam wie in den Himmeln eingebunden (δεδεμένον). Auch hier liegt eine astrologische Anspielung nahe. Eden wird außerdem mit dem Gehirn identifiziert. Die Anatomie des Gehirns sowie Aspekte des Körpers hatte der Verfasser bereits vorbereitend (in Ref. 4,51,10-13) thematisiert und in Ref. 4,51,14 mit Simon und Valentin in Verbindung gebracht. Auch später (in Ref. 5,7,35) hatte der Verfasser eine Andeutung über das Gehirn als Zeichen für Adamas gemacht: Es wird in der Einheit über die sog. Peraten (in Ref. 5,17,11) mit dem Vater identifiziert.

Aus Eden gehen die vier Paradiesflüsse hervor. Der erste Fluss ist der Pheison, der das Land Evilat umgebe, wo Gold, Rubine und Smaragde zu finden seien; der Smaragd sei das Auge. Der zweite Fluss, Geon, umfasse Äthiopien, wie ein Labyrinth geformt; daher entspreche er dem Gehör. Der Tigris, der dritte Fluss, liege vis-à-vis dem Land der Assyrer (ἄσσυρίων), weil nach dem Ausatmen der Luft beim Einatmen die von außen aus der Luft eingezogene Strömung (ἄπο του ἀέρος συρομένων) stärker eindringe.

Den Höhepunkt schließlich bildet der Euphrat (Ευφράτης); ihm wird keine Region zugeordnet. Der Euphrat repräsentiere den Mund als Ausgang der Gebete und Eingang von Nahrung. Aufgrund eines weiteren Wortspiels wird er als der Fluss beschrieben, der den pneumatischen, vollkommenen Menschen erfreue (εὐφραίνει), nähre und kennzeichne. Das Wasser des Euphrat wird mit dem Wasser über dem Firmament (vgl. Gen 1,7) identifiziert und mit Joh 4,10 (,Wenn du wüsstest, wer der Bittende ist, du würdest ihn bitten und er gäbe dir lebendiges, quellendes Wasser zu trinken‘) verbunden. Beide Verse werden unten in der Einheit über Justin wiederholt und auf eine Taufe bzw. Waschung (λουτρόν) bezogen<sup>343</sup>.

Die Zugehörigkeit des anschließenden Vergleichs (Eisen-Magnet; Röhrknochen; Spreu-Bernstein) zum Textstück ist fragwürdig. Er findet sich auch in der Einheit über die Sethianer<sup>344</sup>; weitere Vergleiche finden sich auch sonst in der Ref. Sie sind wohl einer der Vorlagen entnommen und vom Verfasser an andern Stellen wiederaufgegriffen worden, um das Beschriebene zu illustrieren; Sie beziehen sich jeweils auf das Angezogenwerden des

---

<sup>343</sup> Ref. 5,27,2-3 (209 MARCOVICH).

<sup>344</sup> Ref. 5,19,9-10 (189-190 MARCOVICH).



Menschen, bzw. seines göttlichen Aspekts (Merkmals) aus der Höhe. Der Bezug zu Olivenbaum und Weinstock wird im Kontext des vorliegenden Stücks (bzw. der Einheit) nicht deutlich; vielleicht fand sich in der Vorlage ein entsprechendes Stück, in dem der Zusammenhang zwischen dem Wasser und der Gesamtheit der Gewächse (?) verdeutlicht wurde, das der Verfasser nicht übernommen hat. Die beiden genannten Gewächse, Olivenbaum und Weinstock, sind freilich Spender von Öl und Wein, die in (liturgischen) Ritualen eine Rolle spielen, vielleicht sollen Salbung und Kelch angedeutet werden.

In Ref. 5,9,21 wird die Gestalt ‚Mensch‘ (bzw. Anthropos) und damit der Zusammenhang mit Ref. 5,9,18 wiederaufgenommen und mit einer ‚nur-Wir‘ Aussage (‚Wir die Pneumatiker, die Auserwählten des lebendigen Wassers‘) verbunden. Das ‚lebendige Wasser‘ wird mit demjenigen des Euphrat identifiziert. In Fortsetzung der Selbstdarstellung werden eine Reihe Motive, die aus vorangegangenen Stücken bekannt sind, wiederaufgegriffen, so das Motiv ‚Tor‘: „Wir sind es, die durch das wahre Tor, welches Jesus, der Selige ist, hindurchgehen“, „Wir sind – aus allen Menschen – die einzig (wahren) Christen“. Jene nämlich, die – in Wiederaufnahme der Himmelsvision des Paulus in Ref. 5,8,25 – das dritte Tor durchschreiten.

### **3.1.2.21 Zwischenrede des Verfassers (Ref. 5,10,1)**

In Ref. 5,10,1 meldet sich der Verfasser selbst zu Wort (παρεθέμεθα) und informiert darüber, dass er ‚weniges aus vielem‘ (ἐκ πολλῶν ὡς ὀλίγα) angeführt habe, um zu beweisen, dass die Entwürfe der Gnostiker unzählig, idiotisch und verrückt seien. Die Formulierung ist eine Variante der häufiger verwendeten Phrase ὡς δι’ ὀλίγων εἰπεῖν, mit der der Verfasser dem Publikum suggeriert, über ein umfangreiches Materialpaket zu verfügen, während das gebotene Material die Lehre beispielhaft anzeige. Bereits früher, in Ref. 5,7,6 hatte der Verfasser suggeriert, dass das zu Verfügung stehende Material umfangreicher sei.

Er setzt die Polemik noch fort. Etwas subtiler bezeichnet er die gerade dargestellten Lehren als ‚ihr unwissendes Wissen‘ (ἄγνωστον αὐτῶν γινῶσιν) und betont, noch einen ‚Psalm‘ (ψαλμός) anfügen zu wollen, mit dem die Gnostiker, leichtsinnig gedichtet, glauben würden, alle Geheimnisse ihres Irrtums zu besingen.

### 3.1.2.2 Zitat aus einem ‚Psalm‘ genannten Stück (Ref. 5,10,2)

Im Textabschnitt Ref. 5,10,2 findet sich ein ψαλμός genanntes lyrisches Stück gnostischer Provenienz, in dem das Geschick der Seele, die, ins Elend gestoßen, das Licht zwar sehen, jedoch nicht zurückkehren kann, beschrieben wird. Sie sucht dem Chaos, dem Labyrinth, dem man nicht entfliehen kann, in dem sie sich befindet, zu entkommen, kennt den Ausweg aber nicht. Jesus bittet daraufhin den Vater, ihn hinabzusenden, die Äonen zu durchwandern, die Geheimnisse zu erschließen und die verborgenen Dinge des Heiligen Pfades, die er (Jesus) Erkenntnis (γνώσις) genannt habe, zu übermitteln.

Dieser sog. Naassenerpsalm ist schon oft besprochen worden<sup>345</sup>. Dass der Verfasser ein solches Stück gewählt hat, ist nicht überraschend, hatte er doch bereits zu Beginn seiner Ausführungen (in Ref. 5,6,6) darauf hingewiesen, dass ‚die Gnostiker‘ Lieder sängen. Es lassen sich durchaus Übereinstimmungen mit den zuvor gemachten Ausführungen über die häretischen Ansichten der Einheit feststellen: So befindet sich hier wie dort die Seele in einem ‚Chaos‘ genannten Raum, dem sie entfliehen möchte. Auch der Weg durch die Äonen in einen ‚oberen Bereich‘ wird mehrfach angesprochen. Dass dieser geoffenbarte Weg im Psalm als ‚Öffnen jedes Mysteriums‘ bezeichnet wird, verstärkt zusätzlich den Eindruck. Doch all diese Übereinstimmungen können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Gemeinsamkeiten von Probe und vorangegangenen Ausführungen so stark auf einer allgemeingnostischen Ebene liegen, dass über diese Topik hinaus keine individuellen Züge auszumachen sind<sup>346</sup>.

Es ist vielmehr auffällig, dass die zuvor thematisierten Aspekte in diesem Textstück vollkommen fehlen. Das gilt zunächst für den in der Anthroposlehre entfalteten Gott ‚Mensch‘. Ihm gelten die Lieder, die ‚die Gnostiker‘, wie er zu Beginn seiner Ausführungen ja gesagt hatte, sängen. Das ist höchst erstaunlich, bedenkt man, dass der Verfasser bereits dort (in Ref. 5,6,5) einige Verse eines solchen Liedes zitiert hatte, auf die er später in der Einheit über Monoimos (in Ref. 8,12,5) neuerlich eingeht. In den Ausführungen ist es der nur kurz und

---

<sup>345</sup> M. MARCOVICH, *The Naassene Psalm in Hippolytus (Haer. 5.10.2)*: B. LAYTON (Hrsg.), *The Rediscovery of Gnosticism II*, Leiden 1981, 770-778; VAN DEN BROEK, *Weisheit*, 112-113; TARDIEU, *Codex*, 44, der annimmt, dass der Pronoia-Hymnus des Johannes-Apokryphons die direkte Quelle des Psalms sei.

<sup>346</sup> Vgl. auch FRICKEL, *Erlösung*, 17: „wirkliche, auch terminologisch erkennbare Übereinstimmung bietet der Psalm nur in den ersten drei Zeilen, die den Erstgeborenen Nous, das ausgegossene Chaos und als drittes die Seele aufzählen. Diese Zeilen haben ihre Entsprechung am Anfang des Kommentars [Ref. 5,7,9] (...) Die Hauptmasse des Psalms (Verse 4-25) verhält sich dagegen zum Kommentar neutral und könnte von jeder christlichen Gnosis übernommen worden sein.“ Er schließt aus der inhaltlichen Nähe der ersten drei Zeilen, dass damit die Annahme widerlegt sei, der Verfasser der Ref. selbst habe sie „unter seinen gnostischen Schriften entdeckt und diesen deshalb als Schluss angefügt.“

oberflächlich mit Christus identifizierte Hermes, der die Seelen durch das Chaos der unteren Welt hinaufführt. Auch das dominante Bild des Durchschritts des oberirdischen Wassers sowie die mit ihm verbundene namensgebende Schlange spielen keine Rolle. Es muss daher konstatiert werden, dass die Unähnlichkeiten von Ausführungen und Psalm größer sind als die Ähnlichkeiten und eine gewisse Wahrscheinlichkeit besteht, dass dieses Textstück nicht ursprünglich zu einer der Vorlagen, die für die Ausführungen vom Verfasser genutzt wurden, gehört hat.

### **3.1.2.23 Redaktionelle Überleitung zur Einheit über die sog. Peraten (Ref. 5,11,1)**

Das subtile Wortspiel, dass der Verfasser mit dem Lemma ‚Wissen‘/‚Gnosis‘ in der vorangegangenen Zwischenrede Ref. 5,10,1 gemacht hat, findet sich auch in der letzten Zwischenrede dieser Einheit in Ref. 5,11,1. Es gehört in die Reihe der in Variation wiederholten Erwähnung der Bezeichnung ‚Gnostiker‘.

Die Zwischenrede dient der Überleitung zur nächsten Einheit über die sog. Peraten. Im ersten Teil wiederholt der Verfasser die bereits zu Beginn aufgestellte Behauptung, die beschriebenen Lehren seien die der Naassener, die sich selbst Gnostiker nennen. In einem nächsten Schritt wird der Verfasser allgemeiner. In Übernahme des bereits von Irenäus gebrauchten Bildes der vielköpfigen Hydra<sup>347</sup> kommuniziert der Verfasser seinem Publikum, dass der Irrtum viele Köpfe habe, er aber nicht nachlassen und das Tier töten werde. In einem weiteren Schritt versichert der Verfasser, dass er die Häresien, die sich wenig voneinander unterscheiden, bis zuletzt verfolge und nicht unwiderlegt lasse.

### **3.1.3 Vorläufiger Ertrag**

Der Durchgang diene der Hervorhebung verschiedener Vorlagen, die der Verfasser für die redaktionelle Gestaltung der Einheit verwendet hat. Zwei dieser Vorlagen hat der Verfasser zitiert oder paraphrasiert und ausdrücklich mit dem Titel der Schrift versehen (Thomas- und

---

<sup>347</sup> Iren. haer. 1,30,14. Das mythologische Bild ist dazu geeignet, den unterschiedlichen gnostischen Lehren etwas Gemeinsames bzw. etwas Einendes zu unterstellen. Der Unterschied, der sich gegenüber Irenäus ergibt, darf nicht zu stark betont werden; bezog Irenäus die Metapher auf die ‚Schule des Valentin‘, so bezieht der Verfasser der Ref. sie allgemein auf die ‚Gnostiker‘, die freilich in seiner Darstellung jeweils eine Schlange verehren. Auch Tertullian bedient sich des Motivs: Valentin „wandte sich der Vernichtung der Wahrheit zu, nahm Kenntnis vom Kern irgendeiner alten Lehrmeinung und zeichnete damit für seine Hydra den Weg vor“ (Tert. adv. Val. 4,2).

Ägypterevangelium). Eine weitere Vorlage hat der Verfasser mit einem Hinweis auf Jakobus und Mariamne versehen, die offensichtlich in dieser Schrift eine bestimmte Rolle spielen, vielleicht als diejenigen, denen Jesus den Inhalt der Schrift offenbart hat. Weitere Vorlagen sind aufgrund inhaltlicher (motivischer) Nähe wahrscheinlich (das ‚Buch Baruch‘) oder aufgrund sprachlicher Übereinstimmungen (die ‚Apophysis Megale‘) sicher mit Vorlagen, die in anderen Einheiten verwendet wurden, zu identifizieren. Weitere Vorlagen lassen sich aufgrund ihrer markanten, vom jeweiligen Kontext abgehobenen Inhalte ausmachen (eine Allegorese von Homer, Od. 24; eine [oder mehrere] mythologische Stücke um einen Anthropos).

Die Einheit stellt kein ‚Ketzerreferat‘ über eine Sekte, die sich ‚Naassener‘ nennt und deren Hauptverehrungsgegenstand eine Schlange ist, dar. Viermal bezeichnet der Verfasser im Verlauf der Einheit diejenigen, deren Lehren er beschreibt, als ‚Gnostiker‘. Diese Bezeichnung verwendet der Verfasser direkt oder indirekt, etwa durch Anspielungen auf ‚Wissen‘ (γνώσις), auch in den folgenden Einheiten und überschreitet so die Einheitsbegrenzungen: Hier wie dort beschreibt er schlicht ‚Lehren der Gnostiker‘<sup>348</sup>. Die Bezeichnung ‚Naassener‘ findet sich nur in der Einleitung des Stücks, wo der Verfasser durch eine Konstruktion (‚früher Naassener – jetzt Gnostiker‘) die Bezeichnung in den Dienst seiner Ableitungsthese stellt und dann verwirft; Ferner findet die Bezeichnung ‚Naassener‘ sich in einem Stück, in der es um die universelle Bedeutung einer Schlange geht, die im Zusammenhang eines Wortspiels mit ‚Tempel‘ (ναός) ‚Schlange‘ (ναός) genannt, im Anschluss aber mit dem griechischen Wort ὄφις bezeichnet wird. Das Stück ist im Verhältnis zum Rest der Einheit von geringer Relevanz. Dass aus dem kleinen Stück der Hauptverehrungsgegenstand erhoben wurde, ist angesichts der Dominanz einer Anthroposlehre in der Einheit als redaktionelle Gestaltung zu deuten.

Die Einheit ist vielmehr als literarische Darstellung unterschiedlicher Lehren zu verstehen, die der Verfasser verschiedenen als ‚gnostisch‘ identifizierten Vorlagen entnommen hatte und zu einer intelligent zusammengeführten Einheit unter einem Leitmotiv redaktionell neu zusammengefügt hat. Neben dem allgemeinen Leitmotiv, das im Nachweis des unchristlichen Charakters der Gnostiker besteht, verfolgte der Verfasser in der Einheit das Ziel,

---

<sup>348</sup> Vgl. die ‚Schule der Gnostiker‘ in Ref. 7,35,1 (318 MARCOVICH); die Sammelformulierung in Ref. 7,36,2 (319 MARCOVICH) ‚Mannigfach sind die Ansichten der Gnostiker‘. Und allgemein: ‚Wie die vorerwähnten Gnostiker lehren‘ (Ref. 9,23,1 [368 MARCOVICH]). Die Stellen suggerieren, dass der Verfasser differenziert urteilt, indem er Theodot aus Byzanz (Ref. 7,35,1-2 [318f. MARCOVICH]) und Elchesai (Ref. 9,4 [341 MARCOVICH]) ‚nur‘ unterstellt, Anleihen bei den Gnostikern gemacht zu haben; in der Konsequenz erreicht er aber bewußt die de-facto-Identifizierung über die von ihm hergestellte Assoziation. Dass die Behauptung, dass ‚die Gnostiker‘ ihre Lehre allsamt von Nikolaus (Offb 2,6, in Ref. 7,36,2-4 [319 MARCOVICH]) bekommen hätten, scheint eine weitere Konstruktion zu sein.

die Ableitung der dargestellten Lehren aus den Mysterienreligionen nachzuweisen. Dazu führt der Verfasser Vergleichsmaterial auf, das er unmissverständlich einleitet („Nun lernt, wie sie die heidnische Lehre von der Unauffindbarkeit und der Unbestimmbarkeit der menschlichen Abstammung teilweise übernehmen und Christus andichten“). Wie es scheint, ist der zentrale Teil der Einheit einer Vorlage entnommen, die der Verfasser mit Jakobus und Mariamne in Verbindung bringt. Ihr Inhalt ist offenbar eine Anthroposlehre. Auf sie bezieht sich der Verfasser bereits in der Einleitung. Auf die in der Vorlage besonders herausgehobene Gestalt ‚Mensch‘ ist das Vergleichsmaterial bezogen. Und schließlich zitiert oder paraphrasiert der Verfasser aus ihr so umfangreich, wie aus keiner anderen Vorlage. In dieses längere Stück wurden an verschiedenen Stellen Einschübe eingefügt. Aufgrund der charakteristischen Verknüpfung über Stichwortverbindungen und des begrenzten Zusammenhangs mit dem Kontext lässt sich der Verfasser der *Ref.* als derjenige vermuten, der die Einschübe vorgenommen hat. Um das Stück herum sind weitere Textstücke aus weiteren Vorlagen gruppiert worden, die ebenfalls über Stichwortverbindungen miteinander verknüpft wurden. Sie weisen inhaltlich jeweils nur eine oberflächliche Nähe zu den vorangegangenen und nachfolgenden Stücken auf. An verschiedenen Stellen in der Einheit meldet sich der Verfasser in Zwischenstücken zu Wort, in denen er das Publikum direkt oder indirekt adressiert und das aus seiner Perspektive richtige Verständnis (die gewünschte ‚Lesart‘) der Lehren vermittelt. Ein solches Zwischenstück leitet eine Vorlage ein, die sozusagen als ‚Kostprobe‘ der in der Mitteilung der wichtigsten Lehren (Kephalaiä) erwähnten Lieder dienen kann.

Es lassen sich also einige Elemente ausmachen, mit denen der Verfasser der Einheit eine Struktur gegeben hat. Schematisch lässt sie sich so darstellen:

Einleitung

Leitmotiv und Illustration der Ableitungsthese

Entfaltung der Lehrinhalte (Typ: kleinere Stücke aus unterschiedlichen Vorlagen)

Entfaltung der Lehrinhalte (Typ: umfangreicheres Hauptstück aus einer Hauptvorlage)

Entfaltung der Lehrinhalte (Typ: kleinere Stücke aus unterschiedlichen Vorlagen)

‚Kostprobe‘ (kleines Zitat aus einem nicht paraphrasierten gnostischen Stück)

Aus- und Überleitung zum nächsten Stück

### 3.2 Die Einheit über die sog. Sethianer

Die Einheit über die sog. Sethianer schließt sich an die später separat zu besprechende Einheit über die Peraten an und ist die dritte von vier Einheiten des fünften Buches der Ref., die der Verfasser unter dem Leitmotiv der Verehrung einer Schlange gruppiert. Die Einheit ist von deutlich geringerem Umfang und in der Anlage ihrer Gestaltung einfacher als die Einheit über die Naassener.

Der Verfasser der Ref. ist nicht der erste, der über eine Gruppe Häretiker berichtet, die über die Figur Seth zu einer Einheit zusammengefasst wurden. Irenäus beschreibt am Ende des ersten Buches seiner Widerlegung eine Gruppe, die manchmal im Anschluss an Theodoret<sup>349</sup> als ‚Sethianer-Ophiten‘ bezeichnet werden<sup>350</sup>. Irenäus bietet dort eine auf Gen. basierende Schöpfungsgeschichte, in der die Geburt des Seth aus der Vorsehung der Prunikus-Sophia sowie von dessen Schwester Norea berichtet wird, die zusammen als Schöpfer der Menschheit dargestellt werden. Eine andere Deutung überliefert Ps.-Tertullian: Kain und Abel seien von Engeln geschaffen worden, nach dem Tod Abels habe die Mutter (Sophia) den Seth geboren<sup>351</sup>; Die Sethianer (*Sethoite*) hätten, so berichtet Ps. Tertullian, Seth mit Christus identifiziert. Epiphanius schließlich fußt auf Ps.-Tertullian; er behauptet Sethianer kennengelernt zu haben. Das scheint weder für Irenäus, noch für Tertullian und auch nicht für den Verfasser der Ref. zu gelten. Seine Darstellung scheint unabhängig von Irenäus komponiert worden zu sein. Die mythologischen Gestalten Sophia und Norea, die bereits bei Ps.-Tertullian angelegt sind und in verschiedenen ‚sethianischen‘ Schriften – welche das auch immer sein mögen – eine gewichtige Rolle spielen, finden in der Darstellung der Ref. keine Rolle.<sup>352</sup>

#### 3.2.1 Struktur der Einheit über die sog. Sethianer

##### Erster Teil: Einleitung (Ref. 5,19,1-2a)

Ref. 5,19,1                      Einleitung: ‚Wir wollen nun sehen, was die Sethianer sagen‘

---

<sup>349</sup> Theodrt. haer. 1,14.

<sup>350</sup> Iren. haer. 1,30,1-9.

<sup>351</sup> PsTert. haer. 2,7-9.

<sup>352</sup> So uneinheitlich die Häresiographen des zweiten bis vierten Jahrhunderts über Sethianismus bzw. die Sethianer berichten, stellt sich auch die moderne Forschung dar. Diese ist ausführlich von SCHMID, Sethianer, nachgezeichnet und diskutiert worden. Der lange dominierenden Ansicht folgend, die vor allem von Schenke vertreten wurde, ließen sich die Sethianer als distinkte Gruppe (S. 390: „die durch eine Art ‚sethianisches‘ Bekenntnis oder wenigstens gemeinsame ‚sethianische‘ Anschauungen zusammengehalten worden seien“) ausmachen, die ihre Ursprünge außerhalb des Christentums, wahrscheinlich in bestimmten, dem Platonismus zuneigenden jüdischen Gruppen gehabt habe. Diese sei auch nach der Übernahme bestimmter christlicher Motive vom Christentum zu unterscheiden gewesen (SCHMID, Sethianer, 13-20). Grundsätzlich angezweifelt wurde die Existenz der Sethianer von Wisse, Williams und Scott (Besprechung bei SCHMID, Sethianer, 58-74) während andere, zu denen Layton, Brakke, Logan und Rasmus gehören, andere Modelle, die von der Nähe zu den sog. ‚Gnostikern‘ ausgehen, favorisieren (SCHMID, Sethianer, 74-92). Schmid selbst wägt die Forschungspositionen vorsichtig ab und distanziert sich: „Methodisch gibt es aufgrund der Quellenlage wohl keine Möglichkeit, die Annahme einer ‚Verchristlichung‘ ursprünglich nichtchristlicher Ideen der Möglichkeit einer sekundären ‚Entchristlichung‘ vorzuziehen“ (S. 391). Es erscheine „angemessener, von ‚gnostischem Christentum‘ zu sprechen als von ‚Christentum und Gnosis““. Beide Christentümer hätten „aus dem zeitgenössischen Judentum Überlieferungen behalten“ und sich lediglich in den Akzentsetzungen unterschieden (S. 128).

Ref. 5,19,1b-2a Ausführungen des Verfassers über Prinzipien und die in ihnen enthaltenen Kräfte; Vergleiche zum besseren Verständnis

### **Zweiter Teil: Hauptteil (Ref. 5,19,2b-21)**

Ref. 5,19,2b-3a Prinzipien (Licht, Dunkelheit, [dazwischen] Pneuma)  
Ref. 5,19,3b-5a Erklärungen und Vergleiche zum Verhältnis der Prinzipien zueinander  
Ref. 5,19,5b-7 Ausführungen zum Schicksal des Lichtes  
Ref. 5,19,8-10 Ausführungen zu ‚μίξις‘ und ‚συνδρομή‘  
Ref. 5,19,11-13a Ausführungen zu kosmogonischen Aspekten  
Ref. 5,19,13b-14 Ausführungen zu anthropogonischen Aspekten  
Ref. 5,19,15-16a Ausführungen zur Herabkunft des rettenden Gottes  
Ref. 5,19,16b-17 Ausführungen zur Befreiung des Nous  
Ref. 5,19,18-21 Ausführungen zur Herabkunft des Wortes (λόγος)

### **Dritter Teil: Weitere Ausführungen und Einordnungen**

Ref. 5,20,1a Zäsur durch Zwischenbemerkung; Ableitungsmotiv (aus den Lehren der Naturphilosophen)  
Ref. 5,20,1b-3 Ausführungen des Verfassers, die über Wortgleichheit bzw. Motivähnlichkeit (Dunkel, Finsternis, Sturm; Schlange, Seth) mit den im Kernstück referierten Lehren locker verbunden werden  
Ref. 5,20,4-5a Zäsur durch Zwischenbemerkung; Ableitung (aus den Lehren der Mysterienstifter [,Theologen‘]): „Ihre Lehre über den Mutterschoß, die Schlange und den Nabel findet sich klar in den Bacchischen Mysterien des Orpheus“  
Ref. 5,20,5b-8a Material zur Illustration der zuvor behaupteten Abhängigkeit aus den Mysterienkulten; Zentrales Motiv: Phallus, ityphallische Tafeln  
Ref. 5,20,8b-10 Verbindung mit Homer: „Eine Dreiteilung scheint auch der Dichter zu bezeugen. (...) Die Götter halten nach Homer das Wasser für etwas Verabscheuenswertes, (...), das nach der Lehre der Sethianer dem Nus furchtbar ist“  
Ref. 5,21,1 Zäsur durch Zwischenbemerkung: ‚unzählige Abhandlungen‘. Ableitung aus den Lehren Andronikus‘ von Rhodes  
Ref. 5,21,1b-9a Allgemeine Ausführungen des Verfassers: Vergleich mit Weihrauch, Mischungsverhältnisse; gnostische Trennungsprozesse (Eschatologie), ‚nur wir‘-Formel, Polemik, Vergleich mit Bernstein, Gold, Magnet  
Ref. 5,21,9b-12 Stück über einen Brunnen im persischen Ampe  
Ref. 5,22,1 Ausleitung und Überleitung (zu Justin)

Der Verfasser der Ref. hat der Einheit eine vergleichsweise einfache Struktur gegeben. In einem verhältnismäßig kleinen Teil referiert er Lehren, die er in einer Vorlage, verbunden mit dem Titel ‚Paraphrasis Seth‘ vorgefunden hat, und erweitert diese dann stückweise um

kleine Stücke, die er anderen Vorlagen entnommen und auch sonst an anderen Stellen in der Ref. einfügt hat<sup>353</sup>. Das gilt auch für das zentrale Leitmotiv (Ableitung aus den Mysterien, Phallus). Alle diese Erweiterungen sind über Wortgleichheit oder Motivähnlichkeit mit dem Hauptteil verbunden. Die Zwischenbemerkungen markieren jeweils eine Zäsur.

### **3.2.2 Durchgang durch die Einheit über die sog. Sethianer**

#### **3.2.2.1 Einleitung (Ref. 5,19,1)**

Die Einleitung in die Einheit (Ref. 5,19,1) ist im Vergleich zu anderen Einheiten mit einem exhortativen Satz („Lasst uns nun sehen, was die Sethianer sagen“) kurz ausgefallen. Der Einleitung geht – als Teil der Überleitung – eine Ausleitung aus der vorangegangenen Einheit über die sog. Peraten (in Ref. 5,18,1) voraus. Beide Teile, Ausleitung aus der Einheit über die sog. Peraten und Einleitung in die Einheit über die Sethianer, bilden zusammen eine typische Überleitung.

---

<sup>353</sup> Die hier vorgetragene Darstellung benennt nur die Tatsache, dass es Übereinstimmungen zwischen Paraphrasis Sem und Paraphrasis Seth gibt, die so spezifisch sind, dass sie kaum dem Zufall geschuldet sein werden. KRAUSE, Paraphrase, betont, dass die beiden Texte nicht identisch sein können. ALAND, Paraphrase, 270-271, nimmt die (in der Ref. häufig wiederkehrende, aber nie belegte) Phrase des Verfassers der Ref., er wisse von vielen Schriften – im vorliegenden Fall der Sethianer (Ref. 5,21,1 [196 MARCOVICH]) – ernst und argumentiert: „Die Ähnlichkeit erklärt sich daraus, dass beide Paraphrasen für ihre gnostische Verkündigung offenbar das gleiche Bild- und Gedankenmaterial benutzten, das sie beide unabhängig voneinander paraphrasierend weiterspinnen. Sie stammen offenbar aus der gleichen gnostischen Umgebung.“ SCHMID, Sethianer, 40-57, beschäftigt sich in einem Unterkapitel eigens mit der Frage der Identität der beiden Texte. Schmid erkennt „eine offenkundige Verbindung“ (S. 40), stellt aber heraus, dass Sēm nicht Seth sei, „dennoch lassen sich Verbindungslinien zwischen den Figuren Seth und Sēm ziehen“ (S. 41); „die Grenze zwischen beiden [sei] an manchen Stellen bemerkenswert undeutlich“ (S. 47). Gegen die von Schmid angeführten Beispiele für Unterschiede (S. 51-53), insbesondere die Taufe als Waschung und Trinken von lebendigem, sprudelndem Wasser muss deutlich hervorgehoben werden, dass diese Stücke vom Verfasser der Ref. – wie aus der Strukturanalyse der Einheiten hervorgeht – aus anderen Vorlagen bezogen wurde, und daher gerade nicht als Argument gegen eine Identität der beiden Paraphrasen genutzt werden sollten. Er referiert nachfolgend die Ansicht Schenkes, nach der die Paraphrase aus NHC VII,1 „keine Fassung von Hippolyts ‚Paraphrase des Seth‘ sein“ könne (S. 53); bezieht man die vom Verfasser angewendete literarische Methode und seine Struktur jedoch mit ein, d.h. identifiziert man einzelne Abschnitte der Einheit (Ableitung, Illustration, Exegese usw.), die Intention, mit der diese Stücke eingefügt wurden und die Übereinstimmungen der Einheiten untereinander, so bleibt in der Einheit über die sog. Sethianer vor allem der Hinweis auf eine Vorlage (!) und eine kleine Anzahl von Übereinstimmungen, die durchaus die Möglichkeit zulassen, dass diese mit der Paraphrase aus NHC VII,1 weitgehend identisch sein kann: die Unstimmigkeiten erklären sich v.a. daraus, dass der Verfasser der Ref. nur kleine Stücke aus einer Paraphrasis entnommen hat und diese wie üblich mit anderem Material (das sich in anderen Einheiten wiederfindet!) verblendet hat, das natürlich nicht Teil der Paraphrase aus NHC VII,1 ist.



### 3.2.2.2 Ausführungen des Verfassers über Prinzipien (Ref. 5,19,1b-2a)

Die Einheit eröffnet damit, dass der Verfasser das Publikum über die Lehren informiert, die die Sethianer aus seiner Sicht besonders auszeichnen. Eine solche redaktionelle Eröffnung fand sich bereits in der Einheit über die sog. Naassener, wo die ‚Kephalaia‘ genannten Ausführungen verhältnismäßig großen Raum einnahmen. Auch in der Einheit über die sog. Peraten finden sich einleitende Hinweise auf zentrale Lehren. Während in der Einheit über die sog. Naassener eine Anthroposlehre im Vordergrund der ‚Kephalaia‘ stand, sind es in den ihr nachfolgenden zwei Einheiten Ausführungen zu einer (Drei-)Prinzipienlehre, die in der Einheit über die sog. Naassener keinen größeren Raum eingenommen hatte.

Bevor der Verfasser die spezifisch ‚sethianischen‘ Prinzipien in Ref. 5,19,2b jedoch nennt, unterrichtet er das Publikum über das richtige Verständnis von Kräften (*δυνάμεις*) der Prinzipien. Dazu bedient er sich ähnlicher sprachlicher Ausdrücke und einiger Analogien, die in anderen Einheiten neuerlich verwendet werden: Das Beispiel des Geometrie- oder Grammatikschülers, der nach einiger Übung eine gewisse Fertigkeit ausprägt, findet sich in Ref. 6,12,4 und Ref. 6,15,6 (beide zu Simon). Die Beispiele sollen das Verhältnis von Möglichkeit und Ausprägung illustrieren, das wenig später erneut thematisiert wird; Darüber unterrichtet der Verfasser das Publikum auch andernorts, nämlich in den Einheiten über Simon und die Simonianer<sup>354</sup> und Basilides und die Basilidaner<sup>355</sup>.

### 3.2.2.3 Die spezifisch ‚sethianischen‘ Prinzipien (Ref. 5,19,2b-7)

Nach der in Kap. 3.2.1 vorangestellten Übersicht stellt der Verfasser die hauptsächlichen ‚sethianischen‘ Lehren in Ref. 5,19,2b-21 dar. Dieser Abschnitt ist im Verhältnis zum Umfang der Einheit relativ klein. Die Abgrenzung des Hauptteils vom restlichen Text ergibt sich aus drei Gründen: Zunächst markiert der Verfasser selbst in Ref. 5,20,1 den Abschluss seiner Darstellung („Das ist, was sie sagen“). Ferner sind die Inhalte sowohl des vorangegangenen Abschnitts Ref. 5,19,1b-2a als auch der nachfolgenden Stücke redaktionell dem Verfasser zuzuordnen und inhaltlich anderen Vorlagen entnommen. Schließlich verweist der Verfasser anschließend in Ref. 5,22,1 auf eine von ihm ‚Paraphrasis Seth‘ genannte Schrift. Sie, oder

---

<sup>354</sup> Ref. 6,9,7 (215 MARCOVICH).

<sup>355</sup> Ref. 7,22,1 (288-289 MARCOVICH).

wahrscheinlicher eine Synthese oder ein Exzerpt (eines Teils?) dieser Schrift, ist die vom Verfasser verwendete Vorlage für den Textabschnitt Ref. 5,19,2b-21.

Im ersten Teil dieses Abschnitts (Ref. 5,19,2b-7) gibt der Verfasser Auskunft über die spezifisch ‚sethianischen‘ Prinzipien Licht, Dunkelheit und ein zwischen beiden befindliches Pneuma. Die Trias entspricht der Trias der Paraphr. Seem (NHC VII,1) p. 1,25-28 („Es gab Licht und Finsternis und es gab Pneuma zwischen ihnen“). Das Pneuma wird vom Verfasser der Ref. im Anschluss ebenfalls mit Vergleichen versehen, die dem Publikum ein besseres Verständnis ermöglichen sollen. Es solle wie der Duft einer Salbe oder eines Räucherwerks aufgefasst werden; letzteres Bild, das neuerlich in Ref. 5,21,3 verwendet wird, kann der Verfasser einem Ausspruch Heraklits entnommen haben, den er später in Ref. 9,10,8 zitiert.

In Ref. 5,19,4a nimmt der Verfasser den Faden wieder auf. Dass er selbst gestaltet, wird aufgrund eines ‚ὡς ἔφην‘ deutlich. Er wiederholt die zuvor genannten Prinzipien, um anschließend das Verhältnis der Prinzipien zueinander beschreiben zu können. Das Licht dringt, Sonnenstrahlen gleich, in die Dunkelheit ein, die in Anspielung an Gen 1,2 als ‚furchtbares Wasser‘ bezeichnet wird. Die Dunkelheit versucht das Licht, zusammen mit dem Pneuma, in sich einzufangen und es nicht wieder freizugeben. Auch dieses Mythologumenon wird, diesmal anhand einer Pupille, erklärt.

#### **3.2.2.4 Ausführungen zu ‚μίξις‘ und ‚συνδρομή‘ (Ref. 5,19,8-10)**

Schrittweise entwickelt der Verfasser den Gedankengang weiter: Die in Ref. 5,19,1b-2a eingeführten Bilder dienen der Illustration des Verhältnisses von Möglichkeit und Ausprägung der in den Prinzipien enthaltenen Kräfte<sup>356</sup>. Die Lehre über diese Kräfte wird nun weiter entfaltet. Das Verhältnis der Kräfte zueinander wird in Ref. 5,19,9 beschrieben („der Zusammenstoß der Kräfte erfolgt in der Art, wie das Siegelbild sich durch Berührung mit dem Siegel den vorliegenden Stoffen einprägt“). Die Beschreibung erinnert deutlich an die Theorie der Atome, wie der Verfasser sie in den Einheiten über Leukipp und Demokrit<sup>357</sup> unter Verwendung des Stichworts συνδρομή beschrieben hat. Aber erst später, in Ref. 5,20,1, teilt der Verfasser dem Publikum kurz mit, dass die gerade vorgetragenen Lehren aus denen der

---

<sup>356</sup> Das Motiv ‚Vermischung‘ wird zeitgenössisch wiederholt aufgegriffen, vgl. ELSAS, Weltablehnung, 218-222.

<sup>357</sup> Ref. 1,11.12 (71-72 MARCOVICH).

Naturphilosophen abzuleiten seien, ohne diese Behauptung jedoch weiter auszuführen; der Beweisgang bleibt implizit.

### 3.2.2.5 Ausführungen zu Kosmogonie, Anthropogonie, Soteriologie (Ref. 5,19,11-17)

Das Stichwort ‚Kollision‘ (συνδρομή) aus dem vorangegangenen Abschnitt aufnehmend, führt der Verfasser nach den eingeschobenen Ausführungen in Ref. 5,19,8-10 den Gedanken weiter. Er teilt mit, dass Himmel und Erde als Produkt eines Zusammenstoßes der Prinzipien entstanden seien. Dass ihre Gestalt der des Mutterschoßes ähnlich sei, entspricht einem in der Paraphr. Seem (NHC VII,1) p. 4,24 benutzten Bild. Um die Zusammenstöße näher zu illustrieren, wird das Bild des Siegels benutzt, das sich durch Berührung der Materie einprägt. Die Analogie ist geläufig und wird mehrfach in Einheiten der Ref. verwendet, so im kosmogonischen Zusammenhang in der Einheit über die sog. Doketen<sup>358</sup>.

Eine Vielzahl von Kollisionen, bzw. Siegelabdrücken, die im Anschluss an die erste Kollision erfolgten, hatten nun unzählige Lebewesen hervorgebracht, die zusammen mit dem heruntergezogenen Licht und dem Pneuma in der Dunkelheit weilten.

Aus dem aus Ref. 5,19,5 wiederaufgenommenen Wasser sei ein gewaltiger Wind als ‚erstgeborenes Prinzip‘ entstanden. Das Motiv erinnert nicht nur an den ‚Wind über den Wassern‘ (Gen 1,2 LXX), sondern auch an Paraphr. Seem (NHC VII,1) p. 1,36-2,1 („und die Finsternis war ein Wind in den Wassern“). Aus der Bewegung der Wellen des Wassers erfolgte eine Zusammenkunft mit einer Frau – die Details sind aufgrund einer Lakuna unklar. Die Frau hält am Licht und am Pneuma, das ‚von oben‘ kommt, fest und empfängt so einen Menschen. Der Zusammenhang wird durch ein Wortspiel (‚Wellen[umspült]‘ [κυμάτων] – schwanger [ἐγκύμονα]) ausgedrückt.

Ein in den Menschen hineingemengter kleiner Funke Lichtes wird bei diesem Vorgang in die Dunkelheit hineingetragen. Er wird mit dem Nous des vollkommenen Gottes identifiziert, in den Menschen hineingebracht wie in einen Tempel (Ref. 5,19,15: ὅσπερ εἰς ναόν), sucht aber den Ausweg aus dem Körper, weil er sich in einem Zustand der Vermischung befinde. Auf diesen Zustand wird Ps 28,3 LXX („er schreit aus vielen Wassern“) gedeutet. Eine ähnliche Deutung fand sich bereits in Ref. 5,8,15.

---

<sup>358</sup> Ref. 8,9,4 (326 MARCOVICH).

Die Aufmerksamkeit des ‚oberen Lichtes‘ ist darauf gerichtet, wie der Zustand des Nous, des Lichtfunkens, der im von Tod bedrohten Menschen eingeschlossen ist, aufgehoben werden könne. Erst jetzt informiert der Verfasser, dass das in Ref. 5,19,11 eingeführte ‚erstgeborene Prinzip‘, der ‚gewaltige Wind‘, als ‚unterer Vater‘ (Ref. 5,19,16: *πάτηρ τοῦ κάτω*) bezeichnet wird. Seiner Wesenheit nach (Ref. 5,19,16: *κατ’ οὐσίαν*) ist er aber nicht der Vater des Menschen. Dieser nämlich stamme von oben. Es ist anzunehmen, dass an dieser Stelle die aus der Einheit über die sog. Naassener bekannte Differenzierung ‚(Ur-)mensch-Menschensohn (-sterblicher Mensch)‘ motivgebend im Hintergrund steht: Zwar findet sich erst in Ref. 5,19,21 die mythologische Gestalt ‚vollkommener Mensch‘, der mit dem Logos als Erlöser identifiziert wird. Allerdings kann hier in Ref. 5,19,16 die behauptete Zugehörigkeit des Menschen zum oberen Licht, statt zum ‚unteren Vater‘, dem Schöpfer der Materie, nur vor dieser – erst einige Zeilen später ausdrücklicher mitgeteilten – Motivebene richtig verstanden werden.

### **3.2.2.6 Ausführungen zur Herabkunft des Wortes (Ref. 5,19,18-21)**

In einem Nachsatz (in Ref. 5,19,18: ‚Der heftige Wind, [...] ist in seinem Ungestüm einer Schlange ähnlich‘), wird nach ‚erstgeborenes Prinzip‘, ‚gewaltiger Wind‘ und ‚unterer Vater‘ eine weitere Motivebene für diese Gestalt eingeführt. Die behauptete Ähnlichkeit des Windes mit einer Schlange kann der Paraphr. Seem (NHC VII,1) p. 19,23-35 entnommen sein, wo – in Anlehnung an Gen 3,1 LXX – die Schlange mit einem wilden Tier (*θήριον*) identifiziert wird. Das Lemma *θήριον* verwendet der Verfasser der Ref. seinerseits wenige Zeilen später in Ref. 5,19,20 gleichbedeutend mit *ὄφις*. Die hier eingeführte Motivebene ermöglicht es ihm, die Einheit über die sog. Sethianer in das Buch 5 der Ref. aufzunehmen, dessen Leitmotiv die Verehrung einer Schlange ist. Auch hier findet sich wieder ein Nebensatz (Ref. 5,19,18: ‚τὸν εἰρημένον τρόπον γέγονε‘), der die Autorschaft des Verfassers der Ref. andeutet.

Aus dem Zusammenhang von Ref. 5,19,18-21 wird deutlich, dass nicht nur der ‚untere Vater‘ Schlangengestalt besaß, wenn er im Zeugungsvorgang in den als Mutterschoß verstandenen dunklen Bereich eindringt. Auch der Logos des Licht(bereich)es nahm Schlangengestalt an, um so den Mutterschoß zu täuschen. Das Annehmen der Schlangengestalt wird im Sinne von Phil 2,7 (‚Knechtsgestalt‘) verstanden, der Zeugungsprozess aus Lk 1,35 (‚Der Heilige Geist wird dich überschatten...‘) interpretiert. Es findet sich auch eine Anspielung auf Apg 2,24 (‚Geburtswehen‘).

An dieser Stelle (in Ref. 5,19,21) wird die mythologische Gestalt ‚vollkommener Mensch‘ wieder aufgegriffen. Obwohl der Verfasser offenbar bereits zuvor (in Ref. 5,19,16) eine kurze Anspielung gemacht hatte, dass die in der Einheit über die sog. Naassener ausführlich besprochene Anthroposlehre auch hier vorhanden ist, sind diese Mythologeme der Einheit doch fremd. Sie werden als zusätzliche Motivebene eingeführt und suggerieren einen größeren Zusammenhang der Einheiten. Es überrascht dann auch nicht, dass die Erlöserfigur wie schon in der Einheit über die sog. Naassener (in Ref. 5,8,21) als erlösungsbedürftiger Erlöser dargestellt wird und die Erlösung im Anschluss an Ref. 5,9,18 als Reinigung und Trinken aus dem Kelch des ‚lebendigen, sprudelnden Wassers‘, d.h. der charakteristischen Kombination von Joh 4,10 und 4,14 verstanden wird.

### **3.2.2.7 Zwischenbemerkung des Verfassers, Ableitungsthese 1 (Ref. 5,20,1a)**

Das knappe Textstück Ref. 5,20,1a schließt die vorangegangenen Ausführungen in Ref. 5,19,2b-21 ab. Der Verfasser suggeriert mit der (z.B. aus Ref. 5,10,1) bereits bekannten Phrase ὥς δὲ ὀλίγων εἰπεῖν dem Publikum, über ein umfangreicheres Materialpaket zu verfügen und hier nur beispielhaft die Lehre zu skizzieren. Im Anschluss daran platziert er die These der Ableitung der sethianischen Lehren von den Physikern, die dem Publikum nach den bereits gemachten Ausführungen zu ‚μίξις‘ und ‚συνδρομή‘ (Ref. 5,19,8-10) unmittelbar verständlich ist. Die Ableitungsthese erweitert der Verfasser um einen Hinweis auf die von ‚ihnen‘ angewandte Methode, die in der Überführung der Lehren der Physiker in ihren eigenen Entwurf („εἰς τὸν ἴδιον λόγον“) bestehe.

### **3.2.2.8 Ausführungen zu einer Dreiprinzipienlehre (Ref. 5,20,1b-3)**

Nach einer kurzen Zwischenbemerkung des Verfassers führt er in Ref. 5,20,1b-3 weitere Lehren an. Dieses Textstück ist wiederum durch eine erklärende Bemerkung (und anschließenden thematischen Wechsel) in/ab Ref. 5,20,4 begrenzt. Der Verfasser suggeriert, dass die Träger der nachfolgend dargestellten Lehren weiterhin die Sethianer seien. Die neuen Lehren lassen sich allerdings bestenfalls oberflächlich (zum Beispiel durch Motivähnlichkeit [‚Finsternis‘]) mit den vorangegangenen Darstellungen verbinden und passen außerdem gut in den Kontext anderer biblischer Stücke, die eine Dreiprinzipienlehre stützen sollen und sich in anderen Einheiten finden:

Der Verfasser eröffnet mit der Trias Dunkel, Finsternis und Sturm, die er explizit auf Moses zurückführt; die drei Größen aus Ex 10,22 sind nicht mit den im vorhergehenden Stück genannten Prinzipien identisch. Der Verfasser stellt den Zusammenhang über Motivähnlichkeit her. Er wird sie später in Ref. 8,8,5 ebenfalls unter Bezugnahme auf Moses, erneut einfügen („das hat nicht einmal Moses verschwiegen. Er sagt, dass die Prinzipien Gottes drei seien: Dunkelheit, Finsternis und Sturm“). Im Anschluss an weitere Triaden (Adam, Eva, Schlange; Kain, Abel, Seth<sup>359</sup>; Shem, Ham, Japhet; Abraham, Isaak, Jakob) erwähnt der Verfasser „drei Tage, bevor Sonne und Mond existierten“; diese werden später in der Einheit über Simon und die Simonianer näher ausgeführt<sup>360</sup>.

Der Abschnitt Ref. 5,20,1b-3 weist keine spezifischen Bezüge zu der vorangegangenen Beschreibung ‚sethianischer‘ Lehren auf. Kleine Gemeinsamkeiten bleiben auf der Ebene der Stichwortidentität oder –ähnlichkeit. Die Informationen dieses Abschnitts sind augenscheinlich einer anderen Vorlage entnommen worden. Es handelt sich wohl um eine der ‚zahllosen Schriften‘, die der Verfasser in Ref. 5,21,1 erwähnt. Dass es sich nicht um eine Vielzahl sethianischer Schriften, sondern ‚gnostischer‘ Schriften allgemein handeln wird, ist anzunehmen; dies erst recht, da der Verfasser auch sonst – das nächste Mal in Ref. 5,24,1 – von solchen gnostischen Schriften redet.

### **3.2.2.9 Zwischenbemerkung des Verfassers, Ableitungsthese 2 (Ref. 5,20,4-5a)**

In einer ersten Ableitungsthese in Ref. 5,20,1a hatte der Verfasser die Herkunft der ‚sethianischen‘ Lehren aus den Lehren der Physiker behauptet. Zum Nachweis dieser These wurden in das Hauptstück Hinweise auf entsprechende Lehren integriert. An der vorliegenden Stelle Ref. 5,20,4-5a führt der Verfasser nun eine zweite Ableitungsthese an. Da diese im Anschluss mit illustrativem Material untermauert wird, darf sie als die Hauptableitungsthese verstanden werden.

Behauptet wird die Herkunft der ‚sethianischen‘ Lehren aus den Lehren ‚der alten Theologen Musäos, Linos und Orpheus‘, als den ‚Ahnherren‘ der Mysterienkulte. Zu dieser Einschätzung gelangt er aufgrund bestimmter Ähnlichkeiten: Die Gemeinsamkeit, die der

---

<sup>359</sup> Bereits bei Iren. haer. 1,7,5: „Es gibt drei Arten (γέννη) von Menschen, die pneumatischen, die psychischen und die choischen, wie Kain, Abel und Seth; an diesen weisen sie die drei Naturen nach und zwar nicht im Einzelmenschen, sondern im ganzen Menschengeschlecht.“

<sup>360</sup> Ref. 6,14,1-2 (218-219 MARCOVICH).

Verfasser zwischen der ‚sethianischen‘ Lehre und den Mysterien feststellt, ist der Bezug beider zu der Gestalt eines wilden Tieres, das der Verfasser (in Ref. 5,19,20) mit einer Schlange identifiziert, die in den Mutterschoß eindringt. Diesen Vorgang identifiziert er mit einem in den Bacchischen Mysterien praktizierten Ritual.

### 3.2.2.10 Material zur Illustration der behaupteten Abhängigkeit (Ref. 5,20,5b-8a)

Zur Illustration der gerade aufgestellten These macht der Verfasser nun einige Ausführungen: Das Stück zur Illustration wird durch die Einleitung in Ref. 5,20,1 und eine überleitende Bemerkung in Ref. 5,21,1 begrenzt. In ihm finden sich zwei Aspekte, auf die der Verfasser näher eingeht: (1) ein ityphallisches Bild und (2) eine Begründung der Dreiprinzipienlehre aus Homer<sup>361</sup>. Das Bild, auf das der Verfasser im ersten Teil der Illustration näher eingeht, befindet sich, so sagt er, auf den Türen der Säulenhalle des (Mysterien-) Heiligtums von Eleusis. Die Bilder zeigen „einen kahlen Greis, dessen Scham in Erregung ist und der ein fliehendes, hundeähnliches Weib verfolgt“. Die Inschriften, die das Bild trägt, bezieht der Verfasser auf die Bilder, die er in seiner sethianischen Vorlage vorgefunden hat: Beim Greis steht ‚Fließendes Licht‘ (φάος ῥέωντος) und bei der Frau nach einem unklaren Begriff ‚Phikola‘ (φικόλα). Das erste scheine (ἔοικε δὲ εἶναι) der Fluss des Lichtes von oben nach unten zu sein, Phikola, das scheint der Eigenname einer Göttin zu sein<sup>362</sup> und wird mit dem dunklen Wasser in der Tiefe identifiziert.

Im Anschluss an diese Konstruktion zieht der Verfasser noch das Fazit, dass ‚man also sagen könnte, dass bei den Sethianern ungefähr die Mysterien der Großen Göttin gefeiert werden‘. Die Konstruktion erinnert an die in Ref. 5,9,10 vom Verfasser gemachte Behauptung, die Naassener nähmen an den Mysterien der Magna Mater teil.

Die Information über das Ritual der Sethianer hat der Verfasser nicht aus eigener Ansicht, sondern aus dem Studium (eines Teils?) einer zehnbändigen Schrift Plutarchs gegen

---

<sup>361</sup> Ref. 5,20,8b-10 (195 MARCOVICH).

<sup>362</sup> Vgl. MARCOVICH, Phanes, Phicola, and the Sethians, 89-92. Marcovich nimmt an, dass der in der vorliegenden Stelle φάος mit dem orphischen Gott Phanes zu identifizieren sei, als dessen Gemahlin Nyx gelte: „I would suggest that Phicola is a chthonic deity linked to the Night-goddess.“ Er vermutet hinter dem Namen Phikola unter Bezugnahme von Gen 21,22 LXX (Abimelechs Streitherr Phikol) und Jos. Ant. 12,160 (eine transjordanische Ortschaft Phikola) einen semitischen Ursprung des Namens. Er schließt daraus, dass sich der Name: „from a Semitic Orphic cosmogony“ herleite (S. 91). Allerdings muss er dafür den Hinweis des Verfassers, er habe die Information Plutarch entnommen, zurückweisen und so konstruiert er, dass das Stück bereits zu einer sethianischen Vorlage gehört haben könnte (S. 92).

Empedokles gewonnen, die heute verloren ist. Vielleicht ist diese Schrift insgesamt die Quelle für die zahlreichen Vergleiche mit ityphallischen Darstellungen, die sich nicht nur in der Einheit über die Naassener<sup>363</sup>, sondern auch sonst, z.B. in der Einheit über Justin<sup>364</sup> finden.

### **3.2.2.11 Bezugnahme auf Homer (Ref. 5,20,8b-10)**

Von der Ableitung aus den Mysterien getrennt ist die Bezugnahme auf Homer, der die Dreiteilungslehre ebenfalls bezeuge. Der Anschluss muss einige Sätze früher gesucht werden, wo der Verfasser über Licht, dunkle Wasser und das dazwischenliegende Pneuma spricht. Glücklicherweise ist der Anschluss allerdings nicht. Die sprachliche Gestalt (,scheint zu bezeugen‘ [μαρτυρεῖν ἔοικε]) verdeutlicht die Konstruktion des Verfassers. Das Belegzitat aus Il. 15,189 fand sich bereits in der Einheit über die Naassener in Ref. 5,8,3. Er bezieht die Erklärung in Ref. 5,20,9 auf die ,sethianische‘ Motivik (Lichtfunken, Dunkles Wasser) und verbindet sie sogleich mit einem Zitat aus Ilias 15,36-38, das er in Ref. 5,16,3 ebenfalls bereits zitiert hatte.

### **3.2.2.12 Zäsur durch Zwischenbemerkung (Ref. 5,21,1)**

Eine Zwischenbemerkung in Ref. 5,21,1 nutzt der Verfasser, um pauschal auf ,unzählige Schriften‘ aufmerksam zu machen, in denen sich derartige Lehren fänden. Freilich will er dies auf die Sethianer bezogen wissen. Der Kontext, insbesondere die vorangegangenen Ausführungen zu Homer, die sich auch sonst finden, verdeutlichen aber, dass der Verfasser auf die Vorlagen, die ihm zur Verfügung standen, anspielen dürfte. Die Bemerkung bezieht sich dann auf ,unzählige Abhandlungen‘, in denen ,die Gnostiker‘ jeweils das Gleiche lehrten. Ausdrücklich bezieht der Verfasser die Lehren der Sethianer auf Andronikos (von Rhodes), dessen Lehren von den Sethianern zum Lernen empfohlen würden, ohne die Anspielung aber auszuführen.

### **3.2.2.13 Allgemeine Ausführungen des Verfassers (Ref. 5,21,1b-9a)**

Mit der Bemerkung in Ref. 5,21,1 wird der letzte, größere Textabschnitt (Ref. 5,21,1b-9a) mit weiteren ,sethianisch‘ genannten gnostischen Lehren eingeleitet. Die Inhalte auch dieses

---

<sup>363</sup> Z.B. Ref. 5,7,27-29 (149-150 MARCOVICH).

<sup>364</sup> Ref. 5,26,32b-33 (207-208 MARCOVICH).



Stückes sind nur oberflächlich mit den im ersten Textabschnitt Ref. 5,19,2b-21 referierten Lehren verbunden und gleichzeitig in nicht geringem Maß an die Darstellungen anderer Einheiten ‚anschlussfähig‘: Das gilt für die in Ref. 5,21,2 eingeführte Motivik (Lichtstrahl, Funke, finstere Wasser), die offenkundig der des ersten Textabschnitts entspricht. Den anschließenden Vergleich (in Ref. 5,21,3), nach dem nach der Vermischung verschiedener Weihraucharten nur noch ein Geruch wahrnehmbar sei, hatte der Verfasser bereits in Ref. 5,19,3 aufgenommen; er entnimmt ihn einem Ausspruch Heraklits, den er später in Ref. 9,10,8 zitiert. Es handelt sich bei diesem Vergleich um einen von vielen verwendeten. Weitere Vergleiche (Eisen zum Magneten; Spreu zum Bernstein; Gold zum Sporen des Seeadlers) greift der Verfasser teilweise an anderen Stellen wieder auf<sup>365</sup>. Die Vergleiche sollen, wie an den anderen Stellen, das Heraufgezogenwerden des Pneumatikers in seine himmlische Heimat verdeutlichen. Die Bezeichnung ‚Pneumatiker‘ wie auch die ‚himmlische Heimat‘ lassen sich allein aus dem Kontext des ersten Textabschnitts nicht, im Zusammenhang allerdings mit der gnostischen Vorlage, die in der Einheit über die sog. Naassener bereits verwendet worden war, verstehen.

Die Phrase ‚Bürgerschaft oben im Himmel‘ (Ref. 5,21,6: τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ἄνω) wird vom Verfasser mit einer charakteristischen ‚nur wir‘-Phrase verbunden: nur wir (μόνοι ἡμεῖς) die Pneumatiker, nicht die Sarkiker, die wir wiedergeboren worden sind, besitzen die Bürgerschaft. Bezüge hierzu finden sich viele: Neben der Auflistung in den Kephalaia (Ref. 5,8,11) auch Ref. 5,38,37 („Jeremias beweint das Jerusalem in der Tiefe (...), die vergängliche Schöpfung unten; Jeremias kannte ja den vollkommenen, ‚aus Wasser und Geist‘ wiedergeborenen, nicht fleischlichen Menschen“); Ref. 5,9,22 („Von allen Menschen sind wir die einzigen Christen, die am dritten [Himmels-] Tor das Geheimnis vollbringen“); Ref. 5,16,1 („Wir allein haben den Zwang des Entstehens erkannt und sind über die Wege, auf denen der Mensch in die Welt gekommen ist, genau unterrichtet und können allein den Untergang durchschreiten und hinübergelangen“). An all diesen Stellen bezieht sich eine exklusive Gruppe auf ein Wissen, mit dem sie einen irdischen Zustand überwinden und in einen himmlischen Ort eintreten kann. An all diesen Stellen hat der Verfasser auch eine jeweilige Aussage in Wir-Rede eingefügt. Angeschlossen ist in Ref. 5,21,7 eine knappe polemische Glosse, in der der Verfasser die ‚Methode‘ der Häretiker beschreibt („So verderben sie auf Schleichwegen ihre Hörer, indem sie Worte missbrauchen und richtigen Aussprüchen einen beliebigen schlechten Sinn

---

<sup>365</sup> vgl. Ref. 5,9,19 (169-170 MARCOVICH); Ref. 5,17,9-10 (187 MARCOVICH).

unterschieben, und mit willkürlichen Vergleichen verbergen sie ihr Verbrechen“). Die beschriebene allegorische Methode kritisiert der Verfasser auch sonst<sup>366</sup>. Das Stück lässt sich also als Produkt des Verfassers auf der Grundlage der auch sonst von ihm verwendeten Vorlagen verstehen. Der Zusammenhang mit den in dem Kernstück versammelten Lehren bleibt auf der Ebene der Motivähnlichkeit bzw. –identität.

#### **3.2.2.14 Stück über einen Brunnen im persischen Ampe (Ref. 5,21,9b-12)**

In einem letzten Abschnitt führt der Verfasser ein ausführlicheres Beispiel an, dass er einer Vorlage entnommen hat. Die Ein- und Ausleitung des Stücks verdeutlicht, dass am gebotenen Beispiel des Brunnes in Ampe, von dem im Übrigen auch Herodot (Hist. 6,20) berichtet, die Lehre der Vermischung bzw. Trennung besonders gut abzulesen sei. Neben dem Brunnen befinde sich eine Zisterne mit drei Öffnungen, die jeweils eine mehr oder weniger intensive Zusammensetzung der Bestandteile der vorher oben eingefüllten Flüssigkeit ausbebe; die dritte und letzte („reinste“) Substanz sei schwarzes Öl. Die Analogie wird in Ref. 5,21,12 zwar ausdrücklich mit den „Sethianern“ in Verbindung gebracht, zielt aber auf eine Menschenklassenlehre, die sich in der Einheit über die sog. Sethianer nur in solchen Stücken angedeutet findet, die vom Verfasser auf der Grundlage auch sonst verwendeter Vorlagen zusammengestellt wurden.

#### **3.2.2.15 Redaktionelle Überleitung zur Einheit über die Lehren Justins (Ref. 5,22,1)**

Die Ausleitung ist wie die Einleitung zuvor kurzgehalten. Der Verfasser gibt noch einen Hinweis auf eine sethianische Schrift, die er „Paraphrasis Seth“ nennt. Hinweise auf Schriften allgemein finden sich in vielen Einheiten. Titel von Schriften überliefert der Verfasser gelegentlich (vgl. z.B. die „Proastier bis zum Äther“ in der vorangegangenen Einheit über die Peraten, oder das Buch „Baruch“ in der Einheit über Justin im Anschluss).

---

<sup>366</sup> Vgl. Ref. 5,8,26 (160 MARCOVICH); Ref. 5,9,7 (166 MARCOVICH).

### 3.2.3 Vorläufiger Ertrag

Die Einheit Ref. 5,19,1-5,22,1 ist zwar weit weniger umfangreich als die zuvor besprochene Einheit über die sog. Naassener. Gleichwohl können, erst recht im Vergleich mit dieser, einige Schlüsse bezüglich der Arbeitsmethode des Verfassers gezogen werden:

1. Der Verfasser stützt sich wie bereits in der Einheit über die sog. Naassener besonders auf *eine* Vorlage, der er maßgeblich den inhaltlichen Kern entnimmt. Diese ist die zuletzt genannte ‚Paraphrasis Seth‘.
2. Die Zwischenbemerkung in Ref. 5,20,1 begrenzt einen in Ref. 5,19,2b eröffneten Textabschnitt, in dem die sethianische Lehre dargestellt worden sei. In diesem Abschnitt finden sich vier Passagen, die durch große Sach- oder Motivähnlichkeit eine Nähe zur Paraphr. Seem (NHC VII,1) aufweisen. Damit ist nicht gesagt, dass dem Verfasser diese Schrift vorgelegen hat. Wahrscheinlicher ist, dass er über ein Exzerpt verfügt hat.
3. Wie bereits in der Einheit über die sog. Naassener vermittelt der Verfasser auch in dieser Einheit seinem Publikum, aus welcher paganen Tradition die Sethianer ihre Lehren bezogen hätten.
4. Die Ableitungsthesen bleiben auch in dieser Einheit nicht auf der Ebene der Behauptung. Vielmehr fügt der Verfasser auch hier Material an, das die Thesen illustrieren soll. Man wird also schließen dürfen, dass Ableitungsthese und Illustrationsmaterial zu den festen Bestandteilen der Redaktion gehören.
5. Neuerlich fügt der Verfasser auch weiteres Material an, das (1) aufgrund der Unähnlichkeit mit dem Material aus dem Textabschnitt Ref. 5,19,2b-21 kaum zu dieser Materialsammlung gehören dürfte und (2) das aufgrund der Ähnlichkeit (z.B. die biblischen Beispiele für eine Dreiprinzipienlehre) oder Identität (Homer) mit bereits Erwähntem mit großer Sicherheit anderen Vorlagen zuzuordnen ist.
6. Daraus ergibt sich: Der Verfasser hat aus seiner Vorlagensammlung ein Stück zusammengestellt, in dem eine Vorlage, die Paraphrasis Seth, besonders verwendet wurde. Aus anderen Vorlagen hat der Verfasser weiteres Material, meist aufgrund von Motivähnlichkeit, hinzugefügt. Ableitungsthesen und dazugehöriges Illustrationsmaterial hat der Verfasser ebenfalls aufgrund von Ähnlichkeiten gewählt, Schlüsse (‚man könnte sagen, es handelt sich um...‘) sind von ihm vorsichtiger als in der Einheit über die sog. Naassener formuliert worden.
7. Anders als in der Einheit über die sog. Naassener findet sich in der Einheit über die sog. Sethianer kein längeres Zitat aus einer Originalquelle, dass dem Publikum, analog etwa

zum ‚Naassenerpsalm‘ oder zu den ‚Proastiern bis zu Äther‘, das unchristliche Wesen der Lehren unmittelbar darstellt. Aus dem Fehlen dieses Stücks lässt sich möglicherweise der Schluss ziehen, dass dem Verfasser die Paraphrasis Seth/Shem nicht als Text, sondern nur als bereits verarbeitete Vorlage (z.B. als Exzerpt) vorlag.

Auch in der Einheit über die sog. Sethianer ist der Anteil an eigenständigen Gedanken und an nur in ihr verwendetem Material übersichtlich. Die Einheit zerfällt in verschiedene Blöcke, die jeweils durch Redeteile des Verfassers, vor allem Ein- und Überleitungen, gerahmt sind. Die Rahmung dient der Prägung der Einheit und damit der gewünschten Deutung durch das Publikum. In ihr findet sich die Ableitungsthese (bzw. das Leitmotiv) sowie von typischer Phraseologie geprägte weitere Ausführungen.

Die Einheit kommt ohne eine Probe (ein längeres Textstück in quasi-wörtlicher Übernahme aus einer Originalquelle) aus. Der Verfasser verweist nur auf die Vorlage, aus der er Informationen bezogen habe. Diese als ‚Paraphrasis Seth‘ bezeichnete Quelle berührt sich in wenigstens vier Punkten mit der aus den Schriften von Nag-Hammadi bekannten ‚Paraphrasis Shem‘, was eine (wie auch immer geartete) Identität oder Verwandtschaft beider nahelegt. Unklar bleibt, in welcher Gestalt dem Verfasser der Ref. diese Vorlage vorgelegen hat.

Eine Zwischenbemerkung in Ref. 5,20,1a dient als Zäsur zwischen zwei Hauptteilen. Im zweiten Teil verbindet der Verfasser nur geringfügig die Terminologie aus dem ersten Teil (hier insbesondere ‚Licht‘, ‚Dunkel‘, ‚Schlange‘) mit Stücken, deren inhaltliche Hauptlinien sich auch in anderen Einheiten finden. Das wird besonders deutlich, wenn man sich die Ausführungen zu den ityphallischen Darstellungen, in dieser Einheit ausdrücklich mit Plutarch als Vorlage verbunden, sowie die sich anschließenden Bezugnahmen auf Homer in Ref. 5,20,5-10 vergegenwärtigt. Der Verweis auf ‚unzählige Schriften‘ in Ref. 5,21,1 könnte ebenso gut als einer auf ‚unzählige gnostische Vorlagen‘ verstanden werden, die insbesondere im zweiten Teil verarbeitet worden sind. Der Duktus der Hauptlehren im ersten Teil und des zweiten Teils, der von stereotypen Formulierungen geprägt ist, verdeutlichen zusätzlich die Gesamteinschätzung:

Der Verfasser der Ref. hat die Inhalte einer Vorlage auf ein Minimum an Informationen (d.h. auf einfache Mythologeme) gekürzt und diese Stücke mit weiteren Textstücken aus anderen, fremden Vorlagen zu einer Einheit zusammengefügt. Beschrieben wurden letztlich nicht die Lehren der Sethianer, sondern ein Konglomerat vom Verfasser zusammengestellter gnostischer Lehren, zu denen auch eine ‚Paraphrasis Seth‘ gehörte. Dies geschah freilich alles unter der Deutung des Materials, die der Verfasser präferiert.

### 3.3 Die Einheit über Justin, den Gnostiker

Die Einheit über Justin, den Gnostiker, ist die vierte und letzte Einheit des fünften Buches der Ref., die der Verfasser unter dem Leitmotiv ‚Verehrung einer Schlange‘ zusammengestellt hat. Diese Einheit zeichnen einige Besonderheiten aus: Ein zentrales Motiv, ein Schwur, mit dem der gnostische Lehrer seine Schüler binde, dient dem Verfasser bereits im Proöm zum Gesamtwerk als Illustration der gnostischen Schlechtheit<sup>367</sup>. Die in der Einheit beschriebenen Dinge wurden in der Forschung oft besprochen<sup>368</sup>. Anders als in den vorangegangenen Texteinheiten bedient sich der Verfasser keines Wortspiels, um einen Trägerkreis für die von ihm verwendeten Schriften zu begründen. Bezeichnungen aus dem Wortfeld ‚Gnosis‘ werden neuerlich aufgegriffen. Schließlich erwähnt der Verfasser, aus den Schriften Justins bereits in den vorangegangenen Einheiten geschöpft zu haben. Da nichts darauf hindeutet, dass der Verfasser der Ref. den Lehrer Justin gekannt hat, darf man schließen, dass auch diese Einheit auf dem Studium von Schriften beruht.

#### 3.3.1 Struktur der Einheit

##### **Erster Teil: Einleitung, Leitmotiv, Illustration des Leitmotivs (Ref. 5,23,1-5,24,3)**

Ref. 5,23,1-3	Einleitung (1) Ausführungen zu den Grundlagen und der Methode Justins
Ref. 5,24,1-2a	Einleitung (2) Ausführungen zum ‚Schwur‘
Ref. 5,24,2b-3	Überleitung zum Buch ‚Baruch‘; Leitmotiv (Ableitung aus den Mythen, die bereits Herodot erzählt habe)

---

<sup>367</sup> Ref. 1, Proöm,3 (54 MARCOVICH).

<sup>368</sup> ERNST HAENCHEN, Das Buch Baruch. Ein Beitrag zum Problem der christlichen Gnosis: Zeitschrift für Theologie und Kirche 50 (1953) 123-158 (= DERS., Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1965, 298-334); ROBERT M. GRANT, Gnosis Revisited: Church History 23 (1954) 36-45; DERS., Gnosticism and the Problem of Methodology: Ders., After the New Testament, Philadelphia 1967, 194-207; MANILO SIMONETTI, Note sul Libro di Baruch dello gnostico Giustino: Vetera Christianorum 6 (1969) 71-89; DERS., Testi gnostici cristiani, Bari 1970, 52-60; ANTONIO ORBE, La cristologia de Justino gnostico: Estudios Ecclesiasticos 47 (1972) 437-457; Roelof van den Broek, The Shape of Edem according to Justin the Gnostic: Vigiliae Christianae 27 (1973) 35-45 (= DERS., Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity = NHMS 39, Leiden 1996, 131-141); DERS., Gospel Tradition and Salvation in Justin the Gnostic: Vigiliae Christianae 57 (2003) 363-388; KARIN KVIDELAND, Elohim's Himmelfahrt: Temenos 10 (1974) 68-78; MAURICE OLENDER, Elements pour une analyse de Priape chez Justin le Gnostique: M.B. DE BOER & T.A. EDWARDS (Hrsg.), Hommages á Maarten J. Vermaseren 2 = EPRO 68, Leiden 1978, 874-897; J. JACOBSEN BUCKLEY, Transcendence and Sexuality in the Book of Baruch: History of Religions 24 (1984/85) 328-344 (= DERS., Female Fault and Fulfilment in Gnosticism, Chapel Hill/ London 1986, 3-19); MARCOVICH, Showcase; MICHAEL WILLIAMS, Rethinking Gnosticism, 18-23.

Ref. 5,25,1-4a	Stück zur Illustration der These der Ableitung der Lehren Justins aus Herodot
Ref. 5,25,4b	Überleitende Bemerkung

### **Zweiter Teil: Paraphrase aus dem ‚Buch Baruch‘ (Ref. 5,26,1-32a)**

Ref. 5,26,1-6	Lehre von Gott, dem ‚Guten‘; seiner Prinzipien Eden/Israel und Elohim; ihrer jeweiligen Engel (= das Paradies, die Paradiesbäume); Baruch (= der Paradiesbaum)
Ref. 5,26,7-10	Anthropogonie, Adam und Eva
Ref. 5,26,11-13	Paradiesflüsse (astrologische Deutung)
Ref. 5,26,14-21a	Ursprung des Bösen: Elohim steigt in die Höhen auf, trennt sich von Eden, die im Schmerz über den Verlust ihren Engel Naas anweist, den Geist Elohims in den Menschen zu bestrafen
Ref. 5,26,21b-26	Elohim sendet Baruch aus, um die Menschen zu erlösen, Botschaften durch Moses, die Propheten
Ref. 5,26,27-28	Fortsetzung, Botschaft durch Herakles (Einschub?)
Ref. 5,26,29-32a	Fortsetzung, Botschaft durch Jesus, Kreuzestod, Aufstieg zum Guten

### **Dritter Teil: Weitere Ausführungen des Verfassers**

Ref. 5,26,32b-33	Identifizierung des Guten mit Priapos (aus einer anderen Vorlage?)
Ref. 5,26,34-37	Weitere Ausführungen, Identifizierungen mit Figuren der griechischen Mythologie
Ref. 5,27,1-5a	Weitere Ausführungen des Verfassers zu dem Schwur und zu sexueller Enthaltsamkeit
Ref. 5,27,5b-5,28,1	Ausleitung; Überleitung zu Simon

Die Übersicht verdeutlicht, dass das Kernstück der Einheit die Paraphrase (geraffte Darstellung?) einer Schrift ist, die der Verfasser als ‚Buch Baruch‘ bezeichnet. An nur einer Stelle (in Ref. 5,26,27-28) wird dieses mit griechischen Mythologemen (wahrscheinlich) erweitert. Im Anschluss an die Erzählung werden einige Aspekte der jüdisch-christlichen Schrift mit weiteren griechischen Mythologemen identifiziert. Dem erweiterten Kernstück gehen einleitende Bemerkungen nebst Leitmotiv und ein Stück, das der Illustration des Leitmotivs dient, voran.

### 3.3.2 Durchgang durch die Einheit über Justin

#### 3.3.2.1 Einleitende Ausführungen zu Grundlagen und Methode Justins (Ref. 5,23,1-3)

Die Einführung in die Einheit ist deutlich umfangreicher und schärfer formuliert als die der vorangegangenen Einheiten. Der Verfasser eröffnet mit einer polemischen Bemerkung über das unchristliche Wesen der Lehre. Er betont dabei, dass Justin gänzlich gegen die Lehren der Heiligen Schriften und besonders gegen die Evangelisten sei und führt einen Vers aus Mt 10,5 („Betretet nicht den Weg der Heiden“) einschließlich einer unterstützenden Erklärung an. Sie zielt darauf ab, dass Justin seine Schüler verführe, indem er ihnen heidnische Lehren nahebringe. Seine Methode beschreibt er nachfolgend: „indem er das, wovon die Griechen fabulieren, gründlich bespricht“ (τὰ παρ’ ἑλλησι μυθεύόμενα διηγούμενος). Hinweise zur Methode, die im Übrigen stets auf eine allegorische Deutung der Inhalte rekurriert, finden sich in jeder Einheit (zuletzt in Ref. 5,20,1).

In seinen Büchern finde der Leser – offenbar denkt der Verfasser der Ref. nicht an ein unmittelbares Schüler-Lehrer-Verhältnis – endlose Plapperei (φλυαρία). Nachdem er diese ausgelegt habe, suggeriert er, in den Mythen (μυθεύόμενα) – es folgt ein weiteres Wortspiel des Verfassers – Zerstreuung/Zuspruch (παραμύθιον) zu finden. In der Konsequenz bringe Justin sie nach langem Studium zu Fall.

Die beschriebenen Aspekte, der unchristliche Charakter und eine Methode, mit der heidnische mit christlichen Inhalten vermengt werden, gehören zum festen Bestand der Ketzerpolemik des Verfassers und werden von ihm regelmäßig wiederholt. Indem der Verfasser in die Beschreibung des Gebarens Justins einen Eid, mit dem er die Schüler verpflichte, einführt, verschärft er die Haltung, die das Publikum der Ref. einnehmen soll, zusätzlich. Das drückt sich auch durch die verwendete Terminologie aus: Indem der Verfasser betont, dass Justin die Ahnungslosen bzw. Getäuschten (πλανώμενον) an einen Eid binde (ὄρκω δήση), um ihre Seelen einzufangen (ψυχαγωγία), wird die abzulehnende Haltung Eiden gegenüber unterstrichen. Es handele sich um ein Verbrechen (ἀνόμημα). Die Schüler sind durch den Eid furchtbar Gebundene (φορικτοῖς καταδήσας), die Justin zwingen (ἀναγκάσας), ihm zuzustimmen. Dies sei, so schließt der Verfasser, die Methode, mit der Justin seine zusätzlich als ‚gottlos‘ qualifizierten Mysterien (ἀσεβείας μυστήρια) vermittele<sup>369</sup>. Die Einleitung, mit der der Verfasser

---

<sup>369</sup> Vgl. die in Iren. haer. 2,14,8 beschriebene Methode der Häretiker: „Wie die, welche ein Tier anlocken wollen, ihm die gewohnte Speise zunächst vorwerfen, und, um es zu fangen, ihm durch das gewohnte Futter schmeicheln,

die Widerlegung/Darstellung der Lehren Justins eröffnet, ist von einer Schärfe geprägt, die dem Publikum nachhaltig den Schaden für den Einzelnen und ggf. auch die Gefahr für das Gemeinwesen vor Augen führt.

Neben den griechischen Mythen habe Justin aber auch gefälschte Bücher (*παραπεποιημένα βιβλία*) verwendet. Die mit der Notiz verbundene Andeutung ist beachtenswert: Der Verfasser schreibt, dass die vorhergehenden Häresien in bestimmter Weise den Inhalt dieser Bücher widerspiegeln. Wie dieser Passus zu verstehen ist, ist nicht ganz klar. Denkbar ist, dass in diesen Büchern ähnliche Themen aus der Mythologie und Astrologie angesprochen sein könnten. Denkbar ist aber auch, dass die Vorlagen, die der Verfasser für die früheren Einheiten verwendet hat, aus dieser Büchersammlung stammen, die er mit Justin verbunden hat. Nicht nur stellt der Verfasser der Ref. diese Verbindung an der vorliegenden Stelle selbst her. Auch finden sich in der Einheit über Justin wiederum die für die bisher besprochenen Einheiten charakteristischen Querbezüge, die auch den Inhalt dieser Einheit mit anderen verbinden. Schließlich verklammert der Verfasser unmittelbar im Anschluss an die Bemerkung unter Verwendung des Begriffspaares *γνωστικους/γνωστω* neuerlich Ausführungen zum gemeinsamen, alle Gnostiker einenden Geist, die auf Ref. 5,6,4, die Einleitung zu Buch 5 bzw. der Einheit über die sog. Naassener zurückweisen.

Die Einleitung ist höchst instruktiv für den Nachvollzug der redaktionellen Arbeit des Verfassers. Ihm haben einige (Auszüge aus) Schriften vorgelegen. In einer dieser Schriften hat er einen Schwurspruch (ein[e Kombination von] Bibelvers[en]) vorgefunden, den er in Varianten in der Einheit über Justin zitiert. Die oben auseinandergesetzte Kontextualisierung des Schwurs, die sich ähnlich bereits im Proöm zum Gesamtwerk gefunden hatte, scheint allerdings nicht der Schrift entnommen zu sein (wie sollte man sich eine solche Kontextualisierung dort vorstellen), sondern entspringt der in Polemik gekleideten Vorstellung des Verfassers.

### **3.3.2.2 Einleitung (2) Ausführungen zum ‚Schwur‘ Justins (Ref. 5,24,1-2a)**

In einem zweiten Teil der Einleitung zitiert der Verfasser den Text des Schwurs ausführlich. Er wird später mit kleinen Abweichungen<sup>370</sup> in Ref. 5,26,16 und Ref. 5,27,2 wiederholt. Die

---

bis sie es haben, dann es aber gefangennehmen, grausam knebeln und mit Gewalt fortschleppen, wohin sie immer wollen - so werden auch diese allmählich geködert.“

<sup>370</sup> Eine Diskussion der Varianten findet sich bei MARCOVICH, Showcase, 103-105.



„Schwurformel basiert auf 1 Kor 2,9 („was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört...“) und wird mit Ps 109,4 LXX („Der Herr hat’s geschworen...“) verbunden. Beide Verse rahmen die Theologeme ‚der Gute‘ und, mit ihm identifiziert, ‚der Höchste‘ als dem, dem der Schwur gilt, sowie eine untergeordnete Figur, die ‚unser Vater‘ genannt wird. Auf den ‚Guten‘ hat der Verfasser bereits kurz zuvor in Ref. 5,23,3 („All diese nennen sich Gnostiker, weil sie allein die staunenswerte Wissenschaft vom Vollkommenen und Guten verschlungen haben“) angespielt. Auch sonst findet sich das Theologem zuvor, so in Ref. 5,7,26 („Nur einer ist gut, mein Vater im Himmel“) und in Ref. 5,7,27, wo ‚der Gute‘ mit Priapen (ityphallischen Figuren) in Verbindung gebracht wird.

Das Zitat beschließt der Verfasser in Ref. 5,24,2a mit weiteren polemischen Bemerkungen, die, wie zuvor in Ref. 5,23,2-3, die besondere Gefahr, die von Justin ausgehe, unterstreichen. Indem Justin sie so versiegelt habe (κατασφραγισάμενος), fange er ihre Seelen (ψυχαγωγεί) ein. Auch die Terminologie aus dem Feld der Mysterien (,τελειῶν τοὺς μύστας τὰ ἄλ<α>λα μυστήρια‘) ist bereits zuvor verwendet worden und verklammert die Einheit über Justin mit denen über die sog. Naassener, Peraten und Sethianer, in denen der Verfasser dieselbe Identifizierung vorgenommen hatte.

### **3.3.2.3 Überleitung zum Buch ‚Baruch‘, Leitmotiv (Ref. 5,24,2b-3)**

Die umfangreiche Einleitung beschließt der Verfasser der Ref. mit einer methodischen Bemerkung, die in die Anführung der ursprünglichen Lehre mündet, aus der die vorgelegten Lehren abgeleitet worden seien. Zunächst informiert der Verfasser darüber, dass er aus (nur) einem der Bücher die als ‚unaussprechliche Geheimnisse‘ bezeichneten Inhalte offenlegen werde. Über die Bücher und ihren ungefähren Inhalt, der in den vorangegangenen Einheiten bereits angedeutet worden sei, hatte der Verfasser bereits oben in Ref. 5,23,2 gehandelt. Dieses eine Buch nun heiße ‚Baruch‘ und werde von Justin besonders hoch geschätzt (ἔνδοξος). Ebenso wie über Justin, haben wir auch über das Buch Baruch nur aus der Ref. Kenntnis.

Der Verfasser werde, so betont er, nur aus dem einen Buch die Inhalte offenlegen, um ohne viele Umwege den Weg zu beschreiten. Diese Notiz kann Auskunft über eine redaktionelle Entscheidung geben. Der Verfasser hatte zuvor darauf hingewiesen, dass viele Schriften unter dem Namen Justin (,in seiner Schule‘) gesammelt worden sein. Einige dieser Schriften können, wenn man die Notiz in Ref. 5,23,2 („Bücher, die die vorher erwähnten Häresien andeuten“) so deuten will, bereits vom Verfasser bei der Gestaltung der

vorangegangenen Einheiten genutzt worden sein. An vielen Stellen wurde gezeigt, dass Material aus unterschiedlichen Vorlagen aufgrund von Motivähnlichkeit oder Stichwortidentität angeglichen wurde. Wenn der Verfasser also betont, nur aus einer Schrift zu zitieren, um nicht auf vielen Wegen zu wandeln, so will er sich auf einen Aspekt der Schriften beschränken, ohne aus anderen Schriften Material hinzuzuziehen, das durch die kennengelernte Methode eingearbeitet würde.

Im zweiten Teil der Überleitung führt der Verfasser mit Herodot eine ursprüngliche Quelle ein, aus der Justin bei Formulierung seiner Lehre geschöpft habe. Wie bereits in den vorangegangenen Einheiten, betont der Verfasser auch in dieser Einheit, nach welcher Methode die Gnostiker gearbeitet hätten. So hebt er gleich zu Beginn der Einheit, in Ref. 5,23,1, hervor, Justin habe die griechischen Mythen zitiert. Anschließend verdeutlicht der Verfasser, Justin habe eine bestehende Lehre transformiert (*παραπλάσσω*).

Die so umformulierte Lehre setze Justin seinen Zuhörern als etwas Neuartiges auseinander. Aus diesem werde das gesamte System seiner Schule (*διδασκαλεῖον*) erbaut. Ob sich aus dieser Notiz rekonstruieren lässt, dass es tatsächlich ein *διδασκαλεῖον* eines gnostischen Lehrers Justin gegeben hat, das der Verfasser der Ref. vielleicht sogar gekannt hat, bleibt unklar. Sicher scheint nur, dass dem Verfasser mehrere Schriften unter dem Namen Justin vorgelegen haben. Vielleicht ist der Hinweis auf ein *διδασκαλεῖον* als Ableitung zu verstehen, die der Verfasser (ähnlich wie wahrscheinlich hinsichtlich der Rückschlüsse über einen abgenommenen Eid) aus den Schriften zieht.

#### **3.3.2.4 Stück zur Illustration der Ableitungsthese (Ref. 5,25,1-4a)**

Der Verfasser möchte belegen, dass Justin für die Ausarbeitung seiner Lehre auf Stücke fremder, schon bekannter Mythen zurückgegriffen hat. Um diese These zu belegen, hat er ein Mythologem herausgegriffen und stellt ihm Material voran, mit dem die These illustriert werden soll. Das Material stammt aus Herodot, Hist. 4,8-12 und bietet eine Gelegenheit, den Umgang des Verfassers mit der Vorlage zu betrachten.

Die Vorlage, Herodot, Hist. 4,8-12, hat ungefähr den dreifachen Umfang des Textstücks, das der Verfasser der Ref. bietet. Dieses weicht in den Details z.T. erheblich von der Vorlage ab:

- Während Herodot, Hist. 4,8 berichtet, Unwetter und Kälte hätten Herakles überfallen, weswegen er eingeschlafen sei, berichtet Ref. 5,25,1, Herakles sei wegen des langen Marsches in Müdigkeit geraten und eingeschlafen.
- Während Herodot, Hist. 4,8, berichtet, dass die Pferde des Herakles während des Schlafes verschwunden seien, sagt Ref. 5,25,1 dies von nur einem Pferd. Auch habe er auf diesem die Reise bestritten, d.h. er sei geritten, während Herodot, Hist. 4,8 berichtet, diese hätten seinen Wagen gezogen.
- Während Herodot, Hist. 4,9 vom Land Hylaia spricht, in dem Herakles die Pferde gesucht habe, spricht Ref. 5,25,1 vereinfacht von einer ‚wüsten Gegend‘.
- Während Herodot, Hist. 4,9 davon spricht, dass Herakles ein Mischwesen in einer Höhle gefunden habe, gibt Ref. 5,25, 2 vereinfacht die ‚wüste Gegend‘ als Fundort des Mischwesens an.
- Während in Herodot, Hist. 4,9 berichtet wird, das Mischwesen habe berichtet, es habe die Pferde in seinem Besitz, vereinfacht Ref. 5,25,2, es habe das Pferd gesehen.
- Bis hierhin ist der Text Ref. 5,25,1-2 der Darstellung von Herodot, Hist. 4,8-9 chronologisch gefolgt. Der erste Satz von Ref. 5,25,3 jedoch greift die einige Zeilen zuvor in Herodot berichtete Information über die Gestalt des Mischwesens wieder auf. Der Rückgriff wird von der Phrase ‚φησὶν ὁ Ἡρόδοτος‘ flankiert. Der Einschub erfolgt augenscheinlich, um die schreckliche Gestalt des Mischwesens ein zweites Mal herauszustellen.
- Im Anschluss an den Einschub folgt Ref. 5,25,3 wieder der Abfolge von Herodot, hist. 4,9. Während dort in der Vorlage schlicht berichtet wird, dass Herakles ‚es getan habe‘, wird der Geschlechtsakt in Ref. 5,25,3 ausführlicher dargestellt: Herakles habe zugestimmt, den Akt vollzogen und es geschwängert. Der Bericht der Ref. ist an dieser Stelle also von einer gewissen Ausgestaltung gegenüber der einfach gehaltenen Darstellung der Vorlage geprägt.
- Während Herodot, hist. 4,9 berichtet, dass Herakles eine Weile bei dem Mischwesen geblieben sei, weil dieses die Pferde nicht direkt herausgegeben habe, und dass das Mischwesen dem Herakles von drei Söhnen berichtet habe, die er gezeugt habe. ist Ref. 5,25,3 gegenüber der Vorlage gerafft: Herakles habe es geschwängert und ihr im Anschluss unmittelbar mitgeteilt, dass es drei Söhne im Schoß trage, die berühmt werden sollen.

- Die Frage des Mischwesens, was mit den Kindern zu tun sei, nebst der langen Antwort, die Herakles gibt, wird in der Darstellung der Ref. ausgelassen. Dort, in Ref. 5,25,4, wird im Anschluss an die geraffte Darstellung sogleich erwähnt, dass Herakles ihm die Namen, die es den Söhnen geben solle, mitgeteilt habe. In der Vorlage, Herodot, hist. 4,10 ist es das Mischwesen, das den Söhnen Namen gibt.

Das Stück wird mit dem Hinweis, Herakles habe das Pferd zurückbekommen und sich mit den Rindern entfernt, sowie einer Notiz, dass bei Herodot noch eine lange Erzählung an das Stück angeschlossen sei, beschlossen. Das gilt zwar für einige Erzählungen, die Herodot über die Anfänge der Skythen bietet, nicht aber für das Textstück über die drei Söhne des Herakles.

Der Verfasser ist seiner Vorlage in der Abfolge der Ereignisse gefolgt. Er hat sich auf wesentliche Aspekte konzentriert und viele Details vereinfacht oder nicht übernommen. Besonderes Interesse zeigt er an der Darstellung des Akts, den Herakles mit dem Mischwesen vollzieht. Er wird etwas ausführlicher dargestellt, während die Episoden, die sich an den Akt anschließen, sich in einem Satz gerafft finden. Wesentlich scheint dem Verfasser in der Darstellung die Erscheinung des Mischwesens, halb Mädchen, halb Schlange.

### **3.3.2.5 Auszug aus dem ‚Buch Baruch‘ (Ref. 5,26,1-32a)**

Der Auszug umfasst Ref. 5,26,1-32a und wird von einer knappen einleitenden Bemerkung in Ref. 5,25,4 („Über die Ansichten des Justin, der diesen [d.i. Herodots] Mythos auf die Entstehung des Alls übertragen hat, wollen wir nun handeln“) und einen thematischen Wechsel in Ref. 5,26,32b (Erweiterung der Gottesbezeichnung ‚der Gute‘ um die Identifizierung mit Priapos) begrenzt. Dass der Auszug auf einer Vorlage basiert, die ‚Buch Baruch‘ genannt wird, lässt sich aus mehreren Bemerkungen<sup>371</sup> schließen.

Der Verfasser eröffnet mit der Nennung dreier Prinzipien: Über drei Prinzipien hatte er bereits in der Einheit über die sog. Naassener ausführlich gehandelt, auch die Einheiten über die sog. Peraten<sup>372</sup> und Sethianer<sup>373</sup> eröffnen mit der Nennung dreier Prinzipien. In der Einheit über Justin handelt es sich um ‚das Gute‘ (ἀγαθός), d.i. ein männliches Prinzip, ein zweites männliches Prinzip, das ‚Vater alles Erzeugten‘ genannt und mit der hebräischen

---

<sup>371</sup> Ref. 5,24,2 (199 MARCOVICH); Ref. 5,27,1.5 (208-209 MARCOVICH).

<sup>372</sup> Ref. 5,12,1-2 (173 MARCOVICH).

<sup>373</sup> Ref. 5,19,1-2 (188 MARCOVICH).

Gottesbezeichnung Elohim<sup>374</sup> bezeichnet wird, sowie um ein weibliches Prinzip, Eden und Israel genannt. Diese wird, ein Wort des Illustrationsmaterials aufgreifend, ‚Mischjungfrau‘ (μῖξοπάρθενος) genannt<sup>375</sup>.

Beschrieben wird nun im Folgenden, wie aus der Verbindung des zweiten männlichen und des weiblichen Prinzips je zwölf väterliche und mütterliche Engel entstehen, die zusammen das Paradies und die Bäume des Paradieses konstituieren. Einer der väterlichen Engel heißt Essadaios (=El-Shaddai); eine Figur ähnlichen Namens bezeichnet in der Einheit über die sog. Naassener den sog. ‚vierten Gott‘ (=YHWH, ‚Vierter‘ aufgrund des Tetragramms; d.i. der Demiurg der physischen Welt). Einer der mütterlichen Engel heißt Naas.

Im Abschnitt Ref. 5,26,7-10 wird der Erzählfaden nach kurzem Resümee und Aufnahme der Stichworte Elohim und Edem wiederaufgenommen. Erzählt wird nun die Schaffung des Menschen, wilder Tiere und anderer Lebewesen. Der Mensch, Adam (ὁ ἄνθρωπος, ὁ ἄδάμ), wird als Symbol ihrer Einheit beschrieben, bestehend aus Pneuma, das von Elohim stammt (vgl. Gen 2,7 LXX), und Psyche von Edem. Die Engel des Paradieses geben ‚schönste Erde‘ (καλλίστη γῆ) hinzu. Dasselbe gilt auch für Eva, das Bild (εὔα... εἰκὼν καὶ σύμβολον).

Im Abschnitt Ref. 5,26,11-13 wird der Erzählfaden weitergeführt, wobei der Schwerpunkt auf die Erklärung des Übels gelegt wird. Dabei bedient sich der Verfasser (der Vorlage) einer astrologischen Deutung der Erzählung von den vier Paradiesflüssen (Gen 2,10-14 LXX). Die zwölf Engel der Mutter (d.i. Edem) werden in vier Königreiche aufgeteilt, denen je einer der Paradiesflüsse zugeordnet ist; die Engel besitzen die Autorität von Satrapen. Sie bewegen sich in zyklischem Tanz (ἐν χορῶ κυκλικῶ). Die Terminologie des Abschnitts verdeutlicht, dass den Hintergrund des vorliegenden Stückes astrologische Ansichten bilden. So ist die zyklische Bewegung der Engel als Bewegung der Zodiakalzeichen aufzufassen, die die zwölf klimatischen Zonen der Erde beeinflussen, diese werden in vier Quadranten

---

<sup>374</sup> Eine Diskussion der Epitheta Elohims, ἄγνωστος καὶ ἄορατος, findet sich bei MARCOVICH, Showcase, 94-95. Er hält die Epithete für genuin Justin zugehörig. Gegen die Vermutung HAENCHENS, dass es sich um einen Zusatz des Verfassers handeln könnte, wendet er ein, dass sie für den jüdischen Gott angemessen seien, führt ferner sowohl ein strukturelles als auch ein inhaltliches Argument an, macht aber gleichzeitig darauf aufmerksam, dass sich die (ungewöhnliche!) Kombination später auch in einer Beschreibung des jüdischen Gottes in der Einheit Noets (Ref. 9,10,10 [348 MARCOVICH]) findet.

<sup>375</sup> HAENCHEN, Baruch, 125 Anm. 2, vermutet, dass die Mischjungfrau eine mythologische Repräsentation des Sternzeichens Jungfrau sein könnte, und verweist auf Ref. 5,13,8, wo der Verfasser der Ref. Sext. Emp. übernimmt, der von zweileibigen Sternbildern berichtet. Gegen diese Deutung weist MARCOVICH, Showcase, 97, darauf hin, dass eine Figur, wie sie hier beschrieben wird, in der Antike nicht nachzuweisen sei. Er vermutet stattdessen die Beschreibung der Echidna, die Hesiod, Theog. 297-299, beschreibt, als Grundlage.

(τεταρτημόριον)<sup>376</sup> unterteilt<sup>377</sup>. Jedem dieser Quadranten ist ein Fluss zugeordnet. Besonderes Augenmerk wird auf den Pheison gelegt, der in seinem Teil der Erde böse Zeiten und Bildungen von solchen hervorruft, „denn karg (Wortspiel: φειδωλόν) ist das von diesen Engeln Verordnete“. Die vier Paradiesflüsse wurden bereits zuvor (in Ref. 5,9,15-17) thematisiert. Dort wird der Euphrat als der heilbringende Fluss besonders herausgestellt. Beide Stellen verbinden die Wortspiele, die den Namen des jeweiligen Flusses deuten. Der ebenfalls in diesem Kontext genannte ‚Strom des Bösen‘ (ῥεῦμα κακίας) erinnert an das bereits beschriebene Sternbild Draco, der, in Anlehnung an Aratos, Phainomena 45, wie der ‚Arm eines Flusses‘ um das Sternbild des Bären ‚fließt‘<sup>378</sup>.

In Ref. 5,26,14-21a wird schließlich entfaltet, aus welchem Grund es zu dieser Notwendigkeit des Bösen (ἡ τῆς κακίας ἀνάγκη) kommen müsse. Er besteht darin, dass das zweite männliche Prinzip (der Vater, Elohim) an der Grenze des Himmels (τό ἄνω πέρασ τοῦ οὐρανοῦ) ein Licht erblickte und zu dem ersten männlichen Prinzip (dem Guten) hinübergetreten sei. Das Stück ist versehen mit bereits bekannten Motiven: dem Tormotiv, dem Ausspruch aus 1 Kor 2,9 („was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört...“), der sich bereits in Ref. 5,24,1 fand, darüber hinaus einem Vers aus Ps 109,1 LXX („Setze dich mir zur Rechten“), der später in Ref. 7,23,6 neuerlich aufgeführt wird. Der Eintritt des zweiten männlichen Prinzips in den Bereich des ersten männlichen Prinzips nimmt das weibliche Prinzip (Edem, die Erde) mit Trauer und Bestürzung zur Kenntnis. Als auch Verführungsversuche scheitern, bewirkt sie Ehebrüche und Ehescheidungen unter den Menschen. Ihren dritten Engel Naas weist sie an, das Pneuma, das Elohim in den Menschen gelegt hatte, zu züchtigen.

Ref. 5,26,21b-26 beschreibt im Anschluss, wie Elohim, der die Reaktion seiner ehemaligen Geliebten aus der Ferne beobachtet, den dritten seiner Engel, Baruch, beauftragt, dem Pneuma im Menschen zu Hilfe zu kommen. Dieser trat ins Paradies und befahl dort, Naas nicht weiter zu gehorchen. Hernach wurde Baruch zu Moses gesandt; durch ihn sprach er zu den Kindern Israels und teilte ihnen die Gebote Baruchs mit. Als nächstes wurde Baruch zu den Propheten gesandt, schließlich zu Herakles. Das in den Menschen wohnende Pneuma sollte durch die Propheten den Vater Baruch hören und die Erde (Edem) und das ‚schlechte Gebilde‘ (τὴν πλάσιν τὴν πονηρόν) fliehen; hier verschiebt sich merklich die Einschätzung der Qualität

---

<sup>376</sup> Vgl. Ptolemäus, Tetrab. 1,12; Manil. 2,273-286.

<sup>377</sup> Vgl. MARCOVICH, Showcase, 101.

<sup>378</sup> Vgl. Ref. 4,47,1 (131 MARCOVICH): ποταμοῦ ῥεῦμα.

der Schöpfung. Im ersten Teil der Erzählung wird sie als Produkt inniger Liebe zwischen Elohim und Edem, Himmel und Erde, beschrieben. Gibt nun das Betragen Edems den Ausschlag, von einem ‚verdorbenen Gebilde‘ zu sprechen? Jedenfalls bricht an dieser Stelle die Erzählung ab. In den späteren Ausführungen des Verfassers (in Ref. 5,27,3) ist dieser ‚gnostische konventionelle‘ Zug voll ausgeprägt<sup>379</sup>.

Ref. 5,26,27-28 wirkt wie ein Fremdkörper. Edem habe nun Herakles entsandt, um die zwölf Engel Edens zu bezwingen und den Vater von den zwölf bösen Engeln der Schöpfung (κτίσις τῶν πονηρῶν!) zu befreien. Die zwölf Engel entsprächen den zwölf Arbeiten des Herakles, deren Namen denen der Engel der Edem entsprächen<sup>380</sup>. Nach diesem Einschub wird die Erzählung fortgesetzt:

Ref. 5,26,29-32a beendet die Erzählung. Nachdem Herakles nicht helfen konnte, bemüht sich Baruch nun um die Vermittlung durch Jesus. Dass Baruch Jesus als Zwölfjährigen vorfand, ist sicher angesichts der zwölf bösen Engel (und der zwölf Herausforderungen Herakles‘) kein Zufall. Dass dies ‚in den Tagen des Herodes‘ geschah, kann auf die Autorschaft

---

<sup>379</sup> SIMONETTI, Note, 86, betont einen enkratitischen Zug des Stücks: „Infatti il matrimonio fra Adamo ed Eva avviene (26, 9-10) prima della colpa di Elohim, ad immagine delle sacre nozze fra Elohim ed Edem. Invece l'origine dell'adulterio e della pederastia è fatta derivare dalla seduzione che esercita Naas su Eva e su Adamo dopo la colpa e la separazione fra gli sposi divini (26, 23). Il contrasto sottolinea la liceità del matrimonio, sì che la distinzione introdotta da Giustino può apparire rivolta contro le tendenze enkratitiche, diffuse molto al di là dell'arca specificamente gnostica ma attestata vastamente anche fra gli gnostici, che valutavano negativamente ogni rapporto sessuale, senza far distinzione fra quelli leciti e quelli illeciti.“ Dazu aber VAN DEN BROEK, Tradition, 369: „Justin had a positive view of marital love and procreation (...) Every human marriage is an image of the archetypal marriage of Elohim and Edem, i.e. of Heaven and Earth.“ Einen Mittelweg geht WILLIAMS, Rethinking, 23, der annimmt, Justin habe eine gewisse menschliche Ambivalenz verarbeitet, die einerseits von gegenseitiger Liebe, andererseits von Unwissenheit und „higher possibilities“ geprägt sei: „the realization of those higher possibilities (...) eventually requires the abandoning of even those relationships that are proper.“

<sup>380</sup> Dass die Herakles-Episode nicht zum Grundbestand des Baruch-Buches gehört, nimmt auch VAN DEN BROEK, Tradition, 372, an: „It is inconceivable that Hippolytus himself inserted the mission of Heracles, or that it is due to an anti-Gnostic Christian who made a compilation of Gnostic systems in order to refute them. If the Heracles episode originally did not belong to Justin's Baruch, it must have been inserted by a later Christian Gnostic author, who liked to emphasize that, to demonstrate the truth of the Gnostic speculations, Greek mythology was of no less importance than the Bible.“ Er schlägt vor (Anm. 24), dass die verschiedenen Stücke, in denen ursprüngliches Material mit paganen Episoden verblendet wurde, auf eine solche Bearbeitungsstufe (einen anderen gnostischen Autoren) zurückzuführen seien. Vgl. S. 378: „... 'Sondergut', in which often the same biblical texts are quoted in support of quite different Gnostic ideas (...) This use of the same texts in support of various Gnostic views should make us suspicious about their occurrence in the original systems. It seems more likely that these proofs from Scripture are due to a Gnostic compiler, whose work formed the basis of Hippolytus' 'Sondergut'.“ Früher hatte VAN DEN BROEK, shape, 43, hingegen spekuliert, die Identifizierungen des jüdischen Materials mit dem heidnischen seien wahrscheinlich auf den alexandrinischen Hintergrund Justins zurückzuführen: „His work shows that he was familiar with Greek mythology and also had a thorough knowledge of the Old Testament, and could appropriately allegorize the stories of both, as was usual in Alexandria. In reading Hippolytus' summary of his book Baruch one is tempted to think of Justin as an Alexandrian literate, perhaps of Jewish descent, who became acquainted with Christianity in its Jewish-Christian form.“ Aus diesem alexandrinischen Umfeld kommend, identifiziert er die Mischjungfrau mit der ägyptischen Figur Isis-Thermouthis.

des Verfassers hindeuten, der Jesus auch sonst ‚in den Zeiten des Herodes‘<sup>381</sup> auftreten lässt. Da es Naas nicht gelang, Jesus zu verführen, ließ er ihn kreuzigen. Während der irdische Körper, der in Einklang mit der Terminologie des Kernstücks als  $\sigma\omega\mu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \epsilon\delta\acute{\epsilon}\mu$  bezeichnet, am Kreuz verblieben sei, sei Jesus zu dem Guten aufgestiegen<sup>382</sup>.

Der Inhalt des Kernstücks weist in ein heterodoxes jüdisches Milieu. Der sachliche Kern der mit vielen jüdischen Mythologemen ausgestatteten Erzählung besteht in der Darstellung protologischer Ereignisse, der Schaffung von Adam und Eva aus einem Liebesakt zweier Prinzipien (Elohim und seiner Frau Edem), einem Bruch der Liebesbeziehung dieser Prinzipien dadurch, dass das männliche Prinzip in seine obere Heimat drängt und sich so von seinem weiblichen Prinzip trennt, dem Resultat der Trennung, die in der Bestrafung aller männlichen Aspekte im Menschen besteht sowie der Sendung eines Engels Baruch, der den Menschen durch Moses und die Propheten heilbringende Botschaft übermittelt. In diese Reihe wird auch die heidnische Gestalt Herakles sowie, im Anschluss Jesus eingefügt. Es handelt sich jeweils um die einzigen heidnischen bzw. christlichen Anleihen von Bedeutung. Die Identifizierung Babels mit Aphrodite in Ref.5,26,20 ist oberflächlich. Die Einfügung eines als Schwur verstandenen Zitats aus 1 Kor 2,9 („Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört...“) in Ref.5,26,15 kann als Aufnahme aus einem anderen Kontext (Ref. 5,24,1) verstanden werden. Die Zusammenhänge mit anderen Einheiten sind in diesem Textabschnitt von untergeordneter Relevanz:

Die Beschreibung des anthropogonischen Aktes in Ref.5,26,7 beruht auf Gen 2,7 LXX. Die vermittelnde Funktion der Engel in diesem Akt findet sich auch in Ref. 6,14,5 (Simon) und 5,34,5 (Valentin) angedeutet, ohne dass eine Abhängigkeit angenommen werden müsste. Eine Beschreibung der Funktion der vier Paradiesflüsse findet sich auch in Ref. 5,9,15-17 (Naassener) und 6,15,1 (Simon). In der Einheit über die Naassener werden die Flüsse mit ihrem Quell, dem Gehirn, verbunden und verschiedenen Aspekten des menschlichen Körpers (Sinnesorganen) zugeordnet (Dekamelothese). Auch die Darstellung in der Einheit über

---

<sup>381</sup> Vgl. z.B. Ref. 5,12,4 (174 MARCOVICH); Ref. 5,16,10 (183 MARCOVICH).

<sup>382</sup> MARCOVICH, Showcase, 112-114, stellt heraus, dass die Betonung des Alters Jesu der Betonung der religiösen Reife im Judentum diene, die nötig sei, um als Prophet zu wirken. Die Berufung Jesu habe zwei Funktionen: Das Evangelium des ‚Guten‘ zu verkündigen und selbst zum ‚Guten‘ aufzusteigen. Jesus bleibe berufener Mensch, Sohn Josephs und Mariens. VAN DEN BROEK, Tradition, 374-375, bezieht die Phrase „in den Zeiten des Herodes“ aus Lk 1,5, den Hinweis, dass Jesus der Sohn Mariens und Josephs sei, aus Lk 2,43 und das Alter Jesu aus Lk 2,42 und zieht daraus den Schluss, dass „if Justin knew the Lucan stories about Jesus' birth, he might have rejected them (...) When Jesus is addressed as "son of man", the term may contain an explicit opposition to the idea of a supernatural birth.“



Simon dient der Verbindung des Menschen mit Gott in anthropologischen Kategorien (der ‚Fluss aus Eden‘ wird mit der Nabelschnur identifiziert). Die Stücke in beiden Einheiten sind ihrem Kontext jeweils fremd und widersprechen sich nicht grundsätzlich. Vielleicht sind sie einer gemeinsamen Vorlage (dem Buch ‚Baruch‘?) entnommen worden.

Das Stück, das die Vermittlung des Heils durch Herakles beschreibt, wird in Ref. 5,26,27 mit ‚zuletzt‘ (τὸ τελευταῖον) eingeleitet, genauso, wie wenig später in Ref. 5,26, 29 das Stück über die Vermittlerrolle Jesu‘. Die Sprache des Herakles-Stücks kann auf jüdische Kreise verweisen. So wird betont, dass Herakles aus ‚den Unbeschnittenen‘ (ἐξ ἀκροβυστίας) ausgewählt sei, dies, aufgrund einer Identifizierung der 12 Herausforderungen Herakles‘ mit den 12 bösen Engeln, die die Menschen knechten (= die 12 Sternzeichen). Die in Ref. 5,26,20 oberflächlich vollzogene Identifizierung von Babel mit Aphrodite wird erneut aufgenommen, bevor mitgeteilt wird, dass Herakles von ihr (und nicht Naas!) verführt wird und daher seine Kraft verloren habe. Die Bezeichnungen der Herausforderungen des Herakles werden in Ref. 5,26,28 mit einer Glosse verbunden („Bei den Völkern nämlich sind diese Namen in Gebrauch“).

Bezieht man die später gemachten Ausführungen, in denen weitere Identifizierungen vorgenommen werden, mit ein, könnte man zu dem Schluss gelangen, dass der Verfasser in einer weiteren Vorlage, die von dem Buch ‚Baruch‘ zu unterscheiden ist, eine Mythenallegorese vorgefunden hat. Vielleicht hat er aus dieser Vorlage kleinste Textstücke übernommen und sie, wo es ihm sinnvoll erschien, eingefügt, wie er es auch sonst mit kleinen Stücken, die eine gewisse Ähnlichkeit mit anderen Inhalten aufweisen, tut.

### **3.3.2.6 Identifizierung des ‚Guten‘ mit Priapos (Ref. 5,26,32b-33)**

An die Paraphrase, die auf der Grundlage des ‚Baruch‘ genannten Buches angefertigt wurde, schließt der Verfasser, wie in den vorangegangenen Einheiten auch, weitere Ausführungen an. Der erste Themenkomplex dieser Ausführungen betrifft die Identifizierung des ‚Guten‘ mit Priapos<sup>383</sup>.

---

<sup>383</sup> Vgl. zu dieser absurden Identifizierung HAENCHEN, Baruch, 143-145, der richtig erkennt, dass der ‚Gute‘, der transzendente Gott, nicht mit Priapos, einem Fruchtbarkeitsgott identifiziert, werden kann und daraus richtig schließt, dass es sich um eine spätere fremde Zutat handelt. Gegen ihn argumentiert MARCOVICH, Showcase, 116-119, mit Oleander – und zwar auf inhaltlicher Grundlage, dass die Identifizierung ursprünglich sei: Gegen das Argument, dass der transzendente Gott (der Gute) an der ‚samenhaften Schöpfung‘ (spermatic creation) der Welt keinen Anteil haben könne, führt er stoische Belege für ähnliche Vorstellungen an, ignoriert aber den Umstand,

Der Name ‚Priapos‘ wird unter Verwendung eines Wortspiels mit  $\pi\rho\iota\omicron\pi\omicron\iota\epsilon\upsilon\iota\nu$  so gedeutet, dass er geschaffen habe, bevor etwas existierte. Weil er der erste gewesen sei, der das All geschaffen habe, werde er überall verehrt. Die Beschreibung dieser Verehrung („in jedem Tempel und auf den Wegen, die herbstlichen Früchte an sich tragend...“) hat Parallelen: in Ref. 5,7,26 („Was nennst du mich gut...“) in Verbindung mit Ref. 5,7,27 („was an ihm zu bedenken ist, ist unbedeckt von unten nach oben gerichtet und mit allen werdenden Früchten bekränzt“) und weiter in Ref. 5,7,28 („es steht in den Tempeln, alle können es sehen, in allen Straßen und allen Gassen...“) sowie in der Einheit über die sog. Sethianer (in Ref. 5,20,6), wo der Verfasser über die Bilder der Türen des Phlya-Heiligtums berichtet, die einen Greis mit Phallus zeigen. Dieser wiederum ist im Licht von Ref 5,19,18 („Von der Schlange [d.i. der Phallus] nimmt die Geburt ihren Ursprung“) mit der etymologischen Deutung des Priapos dem Sachkomplex zuzuordnen. Es ist also sehr wahrscheinlich, dass der Verfasser aus einer anderen („Priapos“-) Vorlage, vielleicht aus den ‚10 Büchern gegen Empedokles‘ des Plutarch (genannt in der Einheit über die sog. Sethianer) das Stück entnommen und aufgrund des Gottesnamens ‚der Gute‘ neuerlich eingefügt hat.

### 3.3.2.7 Weitere Identifizierungen mit Figuren der Mythologie (Ref. 5,26,34-37)

Im anschließenden Textabschnitt Ref. 5,26,34-35 schließlich liefert der Verfasser Informationen, die suggerieren, dass Justin den Elohim-Edem-Stoff in griechischer Mythologie identifiziert habe. Dafür führt er einige Beispiele (aus der Erzählung um Leda und den Schwan: Leda sei Edem, der Schwan Elohim; aus der Erzählung um Ganymed und den Adler: Ganymed sei Adam, der Adler sei Naas; aus der Erzählung von Danae: das Gold [Goldregen] sei Elohim, Danae sei Edem) an, die eine Methode („a entspricht b“) offenbart, die bereits im Textabschnitt über Herakles (Ref. 5,26,27-28) angewandt wurde.

Die Ausführungen im Textabschnitt Ref. 5,26,34-35 beziehen sich zweifellos auf den Elohim-Edem-Stoff. In welchem Verhältnis sie zu der Vorlage stehen, lässt sich aber nicht mehr ausmachen. Möglich ist, dass sie integrativer Teil der Erzählung, etwa im Sinne einer Glosse

---

dass diese der Erzählung des Buches Baruch vollkommen fremd sind. Ferner glaubt er, Justin habe Basilides‘ Lehre einer ‚non-existent‘ Schöpfung durch die Herabsendung von ‚non-existent seeds‘ gekannt – und spekuliert, dass der Verfasser der Ref. diese von MARCOVICH behauptete Abhängigkeit Justins von Basilides gekannt haben könnte. Schließlich: „Far from being a later expansion, Justin’s equation of the Good One with Priapos (...) best illustrates the range of Justin’s syncretistic drive.“ Eine mögliche selbstständige Bearbeitung des präsentierten Materials kommt für Marcovich nicht in Frage; Er sieht im Verfasser der Ref. einen zuverlässigen Berichterstatter.

wie sie sich z.B. im Textabschnitt über Herakles (Ref. 5,26,27-28) oder in der anschließenden Identifizierung mit Aphrodite findet. Wenn dem so wäre, hätte der Verfasser die Ausführungen zunächst nicht präsentiert und im Anhang, d.i. hier im Textabschnitt angeführt, etwa, um einen größeren Effekt zu erzielen. Möglich ist auch, dass die Identifizierungen im Anhang an den Elohim-Edem-Stoff geboten wurden; in diesem Fall wäre zu überlegen, ob der Verfasser das Herakles-Stück nebst der Glosse mit der Identifizierung mit Aphrodite aus dem Anhang in den vorangegangenen Elohim-Edem-Stoff eingetragen hätte. Letzteres scheint m.E. wahrscheinlicher, da der Kern des Elohim-Edem-Stoffs eine mythologische Erklärung der Anthropogonie sowie der Gründe des Übels und der Möglichkeiten, diese zu überwinden, ist.

Darin und nicht in der Identifizierung des Stoffs in anderen mythologischen Erzählungen, besteht sein Sinn. Die Identifizierungen sind sinnvoll in einem zweiten Schritt, in dem der Stoff in anderen Erzählungen gesucht wird, vermutlich, weil diese der Verifizierung bzw. Unterstützung des Elohim-Edem-Stoffs dienen.

Im Textabschnitt Ref. 5,26,36-37 greift der Verfasser wiederum auf biblisches Material zurück, ohne weitere mythologische Anleihen zu machen. Die sprachliche Gestalt (Ref. 5,26,34 eröffnet mit ὄταν, ebenso wie Ref. 5,26,36) lässt auf eine bewusst parallel angelegte Struktur schließen, die im ersten Teil mythologisches, im zweiten Teil biblisches Material bietet. Hier im zweiten Teil findet sich eine Einordnung von Jes 1,2-3 LXX („Höre, Himmel, und leihe das Ohr, Erde...“) in derselben Art, wie zuvor mythologische Gestalten den Gestalten des Elohim-Edem-Stoffs zugeordnet worden waren: Beide Textabschnitte, Ref. 5,26,34-35 mit mythologischen, und Ref. 5,26,36-37 mit biblischen Anleihen sind zwar auf den Elohim-Edem-Stoff bezogen, aber nicht mehr Teil der Erzählung.

### **3.3.2.8 Ausführungen zum ‚Schwur‘ und praktischen Konsequenzen (Ref. 5,27,1-5a)**

Nach Ref. 5,23,1 und Ref. 5,24,1-2 führt der Verfasser nun ein drittes Mal einen Eid ein, der sich in der Vorlage finde. Die Vorlage nennt er mit Zusatz „das erste Buch, genannt Baruch“. Er hatte es bereits zuvor, in Ref. 5,24,2, allerdings mit dem Zusatz ‚gerühmt‘ und ohne Nummerierung, erwähnt.

Bevor der Verfasser den vermeintlichen Wortlaut des Schwurs in Ref. 5,27,2 anführt, macht er einige Ausführungen, die Licht auf den ursprünglichen literarischen Zusammenhang, den der Verfasser der Ref. vorgefunden haben mag, werfen: Der Schwur sei von Elohim gemacht worden, als dieser zum Guten aufgestiegen und angelangt sei, d.h. er wird unmittelbar

in den Elohim-Edem-Stoff in Ref. 5,26,15-16 eingeordnet. Dort allerdings fehlt eine Szene, in der vor dem Durchschreiten des Tores zum Guten ein Schwur von Elohim abgenommen worden wäre. Vielmehr habe er verlangt, eingelassen zu werden, Einlass bekommen und gesehen „was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat“. Dieser Spruch aus 1 Kor 2,9 fand sich bereits in Ref. 5,24,1, auch dort im Anschluss an den Schwur und wird in der vorliegenden Stelle Ref. 5,27,2 ebenfalls im Anschluss an den Schwur neuerlich zitiert. Dasselbe gilt auch für eine Anleihe aus Ps 109,4 LXX („Der Herr hat’s geschworen und nicht wird’s ihn reuen“). Das Psalmwort fand sich bereits in Ref. 5,24,1, dem ersten Stück über den Schwur, und darauf wird nun erneut in Ref. 5,27,1 angespielt (Baruch „schwor und bereute seinen Eid nicht“).

Der Wortlaut des Schwurs wird in Ref. 5,27,2 angeführt. Eine Variante des Wortlauts fand sich in Ref. 5,24,1 paraphrasiert. Es wird deutlich, dass die Anspielungen aus 1 Kor 2,9 und Ps 109,4 LXX nur der Kontextualisierung dienen und nicht etwa den Schwur selbst darstellen. Die Abweichungen im Wortlaut des Schwurs und der Anspielungen illustrieren dabei nur den redaktionellen Spielraum des Verfassers. Er ist nicht auf philologische Präzision bedacht, sondern paraphrasiert (man könnte noch sagen: zitiert) aus der näheren Erinnerung.

Verbunden wird der Schwur mit bereits bekannten Stücken: der Schwörende werde von ‚lebendigem, sprudelndem Wasser‘ trinken, eine Phrase, die durch eine Glosse mit einem Waschungsritual (λουτρόν) in Verbindung gebracht wird. Die charakteristische Kombination aus Joh 4,10.14 fand sich bereits in der Einheit über die sog. Naassener<sup>384</sup> sowie in der über die sog. Sethianer<sup>385</sup>. An das Wort schließt der Verfasser eine Erklärung an, aus der hervorgeht, dass Justin, wohl auf der Grundlage von Gen 1,1-6, zwischen einem „Wasser der bösen Schöpfung“ (das für choische [sarkische] und psychische Menschen ist) und einem Wasser über dem Firmament unterscheiden konnte. Letzteres ist bereits in Ref. 5,9,18, in der Einheit über die sog. Naassener, thematisiert worden. Es ist das ‚lebendige Wasser‘, in dem sich Elohim gewaschen habe. An seinem Ergehen sollen die Pneumatiker partizipieren<sup>386</sup>.

Die hier im Hintergrund angedeutete Menschenklassenlehre war der Einheit über Justin bisher fremd. Sie wird in der Einheit über die sog. Naassener ausführlich thematisiert. Das gilt

---

<sup>384</sup> Ref. 5,7,19 (147 MARCOVICH); Ref. 5,9,18 (169 MARCOVICH).

<sup>385</sup> Ref. 5,19,21 (192-193 MARCOVICH).

<sup>386</sup> VAN DEN BROEK, Tradition, 379-380, nimmt wiederum richtig an, dass diese ‚liturgischen‘ Stücke nicht auf Justin bzw. das Buch Baruch zurückgehen, vermutet aber diesmal keinen zwischengeschalteten Kompilierer: „here the question may be asked whether this quotation of the Gospel of John goes back to Justin himself or is due to a later author, the compiler of the 'Sondergut' or Hippolytus himself. The latter possibility seems the most preferable.“

auch für die Wirkung, die die Waschung hat. Sie besteht in der Reinigung von sexuellem Fehlverhalten (πορνεία). Dieses wird unter Verwendung von Hos 1,2 LXX („Nimm dir eine Frau der Unzucht, denn buhlend treibt die Erde Buhlerei, fern vom Herrn“) auf den Elohim-Edem-Stoff bezogen: aufgrund der Bosheit des Naas verbleibt Edem (die Erde) in der πορνεία, fernab von Elohim (dem Herrn).

Der Schwur wurde in Ref. 5,25,15-16 mit dem Durchgang durch ein Tor verbunden. Das Tormotiv sowie alle Elemente des Textabschnitts Ref. 5,27,2-4 (die Phrase vom ‚lebendigen Wasser‘, das Waschungsritual sowie die damit verbundene Abkehr von πορνεία) finden sich ebenfalls in Ref. 5,9,21-22, wo statt des Lemmas πορνεία ohne wesentliche Bedeutungsverschiebung das Lemma ἐπιθυμία verwendet wurde. Die starke strukturelle Parallelität wird freilich in beiden Stücken von unterschiedlichen Kontexten, hier dem Zusammenhang mit dem Elohim-Edem-Stoff, überlagert.

Abgeschlossen wird der Textabschnitt Ref. 5,26,32b-5,27,4 mit einer kurzen Bemerkung in Ref. 5,27,5a, dass in derselben Art die anderen prophetischen Aussprüche/Schriften ausgelegt würden, und dies in mehreren Schriften (διὰ πλειόνων βιβλίων). In einem zweiten Satz wiederholt der Verfasser nach Ref. 5,24,2 und Ref. 5,27,1, dass das hauptsächlich das ‚Baruch‘ genannte Buch sei, „aus dem die Leser ihre ganze Behandlung des Mythos ansehen kann“. Der Hinweis auf die ‚vielen Bücher‘ verweist zurück auf den Anfang der Einheit (Ref. 5,23,2). Ob in dem (ersten) ‚Buch Baruch‘ der Elohim-Edem-Stoff erzählt wurde und in anderen Schriften mythologische Deutungen vorgenommen wurden, welchen Umfang diese anderen Schriften gehabt haben mögen und in welchem Verhältnis diese Schriften zum ‚Buch Baruch‘ standen, lässt sich nicht mehr klären. Die Beschreibung, die der Verfasser der Ref. von diesen Schriften in Ref. 5,23,2 gibt (Bezug heidnischer auf christliche Inhalte, direkte Zitate aus heidnischen Schriften), lässt sich jedenfalls eher auf die Aratos- und die Homerallégorie, als auf den in der Einheit gebotenen Elohim-Edem-Stoff (Ref. 5,26,1-26.29-32a) ohne den recht isoliert stehenden Herakles-Stoff, beziehen.

### **3.3.2.9 Ausleitung, Überleitung zu Simon (Ref. 5,27,5b-5,28,1)**

Die abschließende Bemerkung des Verfassers ist überraschend polemisch gehalten. Er habe viele Häresien kennen gelernt, aber kein Übel getroffen, das schlimmer sei, als die von Justin vertretene Häresie. Er greift das Heraklesbild aus Ref. 5,26,27-28 nochmals auf (die Stelle ist in der Handschrift verderbt) und vergleicht dessen Ausmisten des Augiasstalles mit dem einer

Kloake, in die Justins Anhänger gefallen seien. Aus dieser könne man kaum noch gereinigt werden oder auch nur seinen Kopf herausstrecken.

Der starke polemische Ton überrascht, wie gesagt. Die Einheit gibt im Kern den Elohim-Edem-Stoff wieder, auf den die Polemik sich kaum beziehen wird. Gelegentliche Überlagerungen (das Heraklesstück in Ref. 5,26,26-27, eine sich dort anschließende Aphrodite-Glosse) sind im Vergleich zu den starken Anleihen aus Homer, die sich etwa in der Einheit über die sog. Naassener finden, oder den befremdlichen ityphallischen Textstücken, die sich wiederholt in Buch 5 finden, geradezu zu vernachlässigen. Den Vorwurf, eigentlich Anhänger eines Mysterienkultes zu sein, hatte der Verfasser den von ihm sog. Naassenern und Sethianern gemacht, denen er vorwarf, sich an Ritualen der Mysterien zu beteiligen (vgl. Ref. 5,9,7-10). Der Auslöser für die deutlichen Worte ist beinahe sicher in dem Umstand zu suchen, dass Justin seine Anhänger mit einem Schwur an das Verderben bindet.

In Ref. 5,28,1 beschließt der Verfasser der Ref. die Einheit über Justin, den er dort einen ψευδογνωστικός nennt. Die polemische Bezeichnung greift ein weiteres Mal die Motivkette aus dem Wortfeld um ‚Gnosis‘ auf, die sich durch Buch 5 und darüber hinaus zieht. Er verbindet die Überleitung mit einer Bemerkung über die mit der Abfassung der Ref. verbundene Hoffnung: In weiteren Büchern werde er die Häresien, die ihm folgen, behandeln: „Ihre eigenen Worte, wenn sie verglichen werden, genügen, um sie öffentlich an den Pranger zu stellen (παραδειγματισμός). Dies sogar, wenn ihre geheimen und unaussprechlichen Lehren nur ans Licht gezogen würden“<sup>387</sup>.

Zum Sondergut gehören neben den Einheiten des Buches 5 der Ref. noch einige Stücke aus Buch 6 sowie die Einheiten über die sog. Doketen und Monoimos den Araber. Diese sollen betrachtet werden, bevor abschließend die Einheiten über Simon und Markus hinzugezogen werden, um den Umfang der redaktionellen Gestaltung durch den Verfasser der Ref. zu überprüfen.

---

<sup>387</sup> Dass die Aufdeckung und Benennung der absurden Lehren der Häretiker eigentlich genüge, um diese zu widerlegen, hat bereits Irenäus, haer. 1,31,3-4, artikuliert. Wie dieser bedient sich auch – und noch viel intensiver – der Verfasser der Ref. der gezielten Erzeugung des Eindrucks des Fremden, Wirren und Unverständlichen der gnostischen Lehren beim Publikum, um Ablehnung zu erzeugen; zur Technik vgl. MEIJERING, Observations, 31-38.

### 3.3.3 Vorläufiger Ertrag

Nach Betrachtung des bisherigen Materials der Ref. muss festgestellt werden, dass die Einheit Justin in gewisser Weise einen redaktionellen Höhepunkt bzw. ein Zentrum der Darstellung der Lehren der Gnostiker darstellt. Diese Schlussfolgerung ergibt sich vor allem aus der Vehemenz, mit der der Verfasser Justins vermeintliches Gebaren verurteilt. Konkret meint das einen Schwur, bzw. Eid, mit dem der Gnostiker seine Schüler binde. Diesen hat der Verfasser bereits im Proöm zum Gesamtwerk antizipiert und verallgemeinernd auf ‚die Gnostiker‘ bzw. ‚die Häretiker‘ bezogen. In der Einheit selbst greift der Verfasser in den Redeteilen das Thema wieder auf und zitiert bzw. paraphrasiert den vermeintlichen Wortlaut im Verlauf der Einheit mehrfach.

Die Einheit selbst ist nach den bisher identifizierten Konventionen gestaltet: Neben den Teilen, in denen sich der Autor zu Wort meldet (d.h. Ein-, Über-, Ausleitungen, kommentierenden Glossen), in denen auch eine Ableitungsthese formuliert wird, findet sich aus einer fremden Vorlage Material zur Illustration, das er mit Herodot in Verbindung bringt. Der Hauptteil besteht aus der Paraphrase einiger Inhalte eines ‚Baruch‘ genannten Buches. Der Verfasser folgt sicher der ursprünglichen Abfolge der Erzählung. Ob der Textabschnitt Ref. 5,26,27-28 ein vom Verfasser eingefügter Fremdkörper ist, lässt sich nicht mehr klären. Wäre er es nicht, wäre zu spekulieren, ob das Buch ‚Baruch‘ noch weitere heidnische Allegoresen beinhaltet haben könnte. Da dieser apologetisch höchst interessante Zug jedoch vom Verfasser im jetzigen Zustand herausgestrichen worden wäre, scheint diese Möglichkeit eher als unwahrscheinlich zu bewerten sein. Vielleicht hat der Verfasser diese Erweiterung eher aus der Vorlage, aus der er die späteren Identifizierungen von Mythologemen aus dem Elohim-Edem-Stoff mit heidnischen Mythologemen in Ref. 5,26,34-35 genommen hat. Eindeutiger verhält es sich mit der erneuten Aufnahme des Priaposstoffs in Ref. 5,26,32b-33. Ließe sich die Komposition des Hauptteils aus verschiedenen Vorlagen nur vermuten, so geben einige Details deutlicher Auskunft über die redaktionelle Bearbeitung des Textstücks: sowohl die Rede vom ‚lebendigen, sprudelnden Wasser‘ als auch die überraschende Aufnahme einer Menschenklassenlehre und die Verbindung von beidem mit der Abkehr von sexuellen Aktivitäten sind dem Publikum als ‚redaktionelles Gemeingut‘ bereits bekannt.

Die Einheit wirkt in sich recht zusammenhängend. Das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie dieselben redaktionellen Gestaltungsmerkmale (Redeteile, Ableitungsthese, Illustrationsmaterial, Hauptausführungen) aufweist, die sich auch in den

bisherigen Einheiten fanden. Die Einheit insgesamt und die Hauptausführungen insbesondere lassen darüber hinaus erkennen, dass der Verfasser bei der Zusammenstellung auf verschiedene Vorlagen zurückgegriffen hat, von denen er einige namentlich aufführt (Herodot, Baruch). Außerdem ist auch diese Einheit, wenn auch in geringerem Maß, von ‚redaktionellem Gemeingut‘ (wiederholt aufgenommenen Motiven, Phraseologie) geprägt. Es muss also der Schluss gezogen werden, dass es sich nicht um das Referat von Lehren Justins, sondern unmittelbar um vom Verfasser der Ref. verarbeitete Vorlagen handelt, deren hauptsächliche ein ‚Baruch‘ genanntes Buch war, das mit weiteren Stücken aus anderen Vorlagen angereichert worden sein wird.

### **3.4 Die Einheit über die sog. Doketen (Ref. 8,8,3-8,11,2)**

Die Einheit über die Doketen eröffnet Buch 8 der Ref. Nachdem der Verfasser in Buch 6 Äonenlehren als neuen Aspekt gnostischer Mythenproduktion ausführlich thematisiert hatte und in Buch 7 der Schwerpunkt auf Basilides gelegt worden war, greift der Verfasser nun erneut auf Material zurück, das er in Buch 5 benutzt hatte. Gegenüber den dort besprochenen Lehren rücken nun die in Buch 6 und 7 aufgeführten Aspekte (insbesondere Äonenlehren) stärker in den Vordergrund. Die hier beschriebenen Doketen (δοκηταί) dürfen nicht mit von anderen christlichen Schriftstellern bekämpften Gruppen verwechselt werden, die durch eine doketistische Christologie aufgefallen waren. Über die hier beschriebenen Doketen wird ausschließlich in der Ref. berichtet.

#### **3.4.1 Struktur der Einheit über die sog. Doketen**

Ref. 8,8,1-2	Einleitung
Ref. 8,8,3	Stück über den als Samenkorn verstandenen ersten Gott
Ref. 8,8,4-8,9,2a	Fortsetzung, Entfaltung der Äonen aus dem Samenkorn
Ref. 8,9,2b-3a	Fortsetzung, Die Schaffung eines vermittelnden Erlösers aus Maria
Ref. 8,9,3b-5	Fortsetzung, Kosmogonie
Ref. 8,9,6-8	Fortsetzung, Der Herrscher des Kosmos, ein feuriger Gott
Ref. 8,10,1-2a	Fortsetzung, Der Zustand der Seelen im Kosmos
Ref. 8,10,2b-5	Fortsetzung, Die Befreiung der Seelen durch den Erlöser
Ref. 8,10,6-8a	Fortsetzung, Inkarnation des Erlösers
Ref. 8,10,8b-11	Ausführungen zum speziellen ‚doketischen‘ Verständnis der Erlösung
Ref. 8,11,1-2	Ausleitung, Ableitungsthese Überleitung zu Monoimos



Die Einheit ist im Verhältnis zu den Einheiten, die der Verfasser in Buch 5 aufgenommen hatte, von geringem Umfang. Der Strukturübersicht lässt sich entnehmen, dass in dieser Einheit keine umfangreichen Ausführungen zu den vom Verfasser angenommenen Ursprüngen der Lehre in hellenistischen Philosophien gemacht werden. Der Verfasser führt zwar kurz in Ref. 8,11,2 griechische Sophisten an, illustriert die Ableitungsthese aber nicht weiter.

### **3.4.2 Durchgang durch die Einheit über die sog. Doketen**

#### **3.4.2.1 Einleitung (Ref. 8,8,1-2)**

Eine allgemeine Einleitung in Buch 8 gibt es nicht. Der Verfasser der Ref. verbindet allgemeine Ausführungen mit der Einleitung in die Einheit über die sog. Doketen. Das Ende des vorangegangenen Buches in Ref. 7,38,6 wurde in Form einer einfachen Überleitung gestaltet. Der Verfasser teilt mit, er habe nun diese Dinge (zuletzt Apelles) ausreichend dargestellt und gehe zu den Doketen über. Bereits in dieser Überleitung spielt der Verfasser mit den Begriffen: es scheine ihm (δοκεῖ) genug gesagt zu sein, man solle nun sehen, was die δοκηταί erfunden hätten.

In den Ausführungen, die das Buch 8 der Ref. einleiten, fährt der Verfasser der Ref. unter Verwendung dieser Wortspiele fort. Wie bereits zuvor in der Einleitung über Justin (in Ref. 5,23,1: „Wandelt nicht auf den Pfaden der Heiden“) spielt er auch in dieser Einleitung auf eine Aufforderung Jesu (συμβούλιον τοῦ κυρίου) an, die er allerdings nicht zitiert. Das aus Mt 7,3 stammende Wort vom Balken im Auge wird nicht nur genutzt, um, wie zuvor, Mahnungen Jesu als Zeugnis in die Argumentation des Verfassers einzubeziehen. Es dient ihm auch, um das zuvor angelegte Wortspiel weiterzuführen, das er geschickt in einleitende Bemerkungen über den Zweck seiner Arbeit einbindet. Dabei identifiziert er den Bruder, der den Balken (δοκός) im Auge habe, mit den Häretikern, die durch den Balken erblindet seien. Für sie habe er die Ref. geschrieben, damit sie, obgleich beschämt, die Aufforderung Jesu verstehen lernen.

Der anschließenden Bemerkung (Ref. 8,8,2: „Wir haben nun die Ansichten der Mehrzahl der Häretiker in den sieben vorhergehenden Büchern ausreichend auseinandergesetzt; nun wollen wir weitergehen...“) lässt sich leider kein direkter Hinweis auf die Konzeption der vorangegangenen Bücher bzw. auf den Zusammenhang mit Buch 8 entnehmen. Wenn der Verfasser sagt, er werde nun die Folgenden (τὰ ἀκόλουθα) besprechen, so sollte das nicht im zeitlich-chronologischen Sinn verstanden werden. Dafür sind die Übereinstimmungen mit den

früher auseinandergesetzten Lehren zu groß. Vielmehr darf man die Stelle im Sinne einer Konstruktion, nach der die hier vorgestellten Lehren auf den bisherigen sachlich ‚aufbauen‘, verstehen.

Den Abschluss der Einleitung gestaltet der Verfasser erneut mit einem Hinweis auf Beistand. Hatte er oben Jesu Zeugnis für seine Arbeit angeführt, so ist es nun der Heilige Geist, dessen Gnade dadurch aufgezeigt werden soll, dass der Verfasser diejenigen widerlegt, die sich scheinbar (δοκεῖν) sichere Lehren angeeignet haben. Die Anspielung auf den Heiligen Geist lässt sich mit Ref. 1,Proöm, 6 („Es wird sie aber niemand anderer des Irrtums überführen als der in der Kirche gespendete Hl. Geist, den zuerst die Apostel empfangen haben und den sie dann den Rechtgläubigen mitteilten“) verbinden. Der Verfasser will zum Ausdruck bringen, dass der Heilige Geist in ihm wirke und die Widerlegung ein Produkt dieses Wirkens (dieser Gnade) sei. Wie auch das Lemma δοκεῖν reiht sich die Einführung des vermeintlichen Eigennamens δοκηταί in die Reihe der Wortspiele, die diese Einleitung durchziehen, ein. Es handelt sich, wie aus dem Kontext Ref. 8,10,8-11 erschlossen werden kann, um eine weitere Fremdbezeichnung.

### **3.4.2.2 Stück über den als Samenkorn verstandenen ersten Gott (Ref. 8,8,3)**

Als Ausgangspunkt der Darstellung wählt der Verfasser der Ref. den Samen eines Feigenbaums. Dessen Beschreibung („in Bezug auf die Größe ganz klein, in Bezug auf die Kraft aber eine unendliche Größe“) erinnert an die Beschreibung des Punktes, wie sie sich wiederholt in der Ref. findet (u.a. in Ref. 4,51). Hier wie dort wird sie als Abstrahierung eines sich aus Gott entfaltenden Kosmos verstanden und jeweils mit biblischen Anspielungen versehen. In Ref. 4,51 wird sie ausdrücklich mit den Lehren Simons und Valentins in Verbindung gebracht. Im Fortgang der Darstellung wird das Bild mit biblischen Anspielungen (Lk 13,6-7 [der in den Weinberg gepflanzte Feigenbaum trägt keine Früchte] und Mt 21,19 [Jesus verflucht den Feigenbaum]) versehen<sup>388</sup>.

---

<sup>388</sup> Der Baum des Lebens und der Erkenntnis (Gen 2,9) wird häufig in jüdisch-apokrypher, rabbinischer und gnostischer Literatur mit einem Feigenbaum identifiziert, Stellen bei LAHE, Gnosis, 275, KAISER, Hypostase, 244 und REICHMANN, Feige, 658-679; zum Baummotiv FÖRSTER, Marcus, 209.

### 3.4.2.3 Fortsetzung: Entfaltung der Äonen aus dem Samenkorn (Ref. 8,8,4-8,9,2a)

Die sprachliche Gestalt verändert sich in diesem Textabschnitt. Die Phraseologie (zu der τοιούτου δὲ ὄντος – ὡς εἰπεῖν τύπῳ – ὡς ἐκείνοις δοκεῖ – τοῦτο εἶναι δοκοῦσιν – ὡς ἐκεῖνοι δοκοῦσι – ὡς προειρήκαμεν gehören) impliziert ein Referat über Lehren, das der Verfasser hält. Über Kürzungen und Umstellungen lässt sich nichts Sicheres sagen. Darüber hinaus lässt der Verfasser die behandelten Häretiker vermeintlich direkt zu Wort kommen (Ref. 8,8,5: „Wir glauben [δοκοῦμεν], dass es drei Dinge sind...“). Die Bewertung dieser ‚wir‘-Aussage muss, wie üblich in der Ref., mit Vorsicht vorgenommen werden. Es finden sich eine Reihe ‚nur-Wir‘-Aussagen in vielen Einheiten des Sondergutes, die auf redaktionelle Gestaltung durch den Verfasser der Ref. hinweisen können, etwa mit dem Ziel, den in den Einheiten umrissenen Lehren eine Gruppe mit individuellem Auftreten zuzuweisen.

Inhaltlich wird die in Ref. 8,8,3 eröffnete kosmologische Erzählung weitergeführt. Wohl durch die Redaktion ist der ursprüngliche Zusammenhang nur zu erahnen. Der Fortgang der Erzählung erfolgt schleppend. Ausgehend vom Bild des Feigenbaums aus Ref. 8,8,3 wird – nach einer erklärenden Glosse des Verfassers – eine Kosmogonie angeschnitten („Als die Zweige des Feigenbaums grün wurden, kamen Blätter hervor, dann die Frucht, in der der unendliche, nicht zu zählende Same des Feigenbaums aufgespeichert verwahrt wird“). Im Anschluss in Ref. 8,8,5 wird nicht die Erzählung vorangetrieben, sondern die ersten Früchte des Samens des Feigenbaums (Stamm/Baum, Blätter, Frucht/Feige) erläutert. Diese werden abstrahiert und ‚drei Äonen‘ genannt. Damit ist die angedeutete Weltenbaumerzählung vorerst abgeschlossen. Sie kann in Zusammenhang mit den Textstücken in der Einheit über Simon stehen, in denen vom Ende des als Weltenbaum gedachten Kosmos berichtet wird<sup>389</sup>.

Aus dem Samen des Feigenbaums seien also drei Äonen entstanden. Diese werden mit den ῥήματα/λόγοι in Deut 5,22 LXX als ‚Finsternis, Dunkel und Sturm‘, d.h. mit den Größen identifiziert, die der Verfasser bereits in der Einheit über die sog. Sethianer oberflächlich (da nicht mit der ersten Äonenreihe in Ref. 5,19,2-3 identisch) hinzugezogen hatte. Tatsächlich wird in der Einheit über die sog. Doketen die Licht-Dunkelheit-Motivik später ab Ref. 8,9,3 ebenfalls wiederaufgenommen.

Vorerst bleibt die Beschreibung der hier in Ref. 8,8,5 begonnenen Äonenlehre aber abstrakt. Jeder der drei Äonen wird durch 10 Äonen, die in ihnen sind, vollkommen, so dass

---

<sup>389</sup> Vgl. Ref. 6,9,8-9 (215 MARCOVICH).

dreimal 10 Äonen aus/unter dem Ursprung (dem Samenkorn) existieren. Sie sind nicht dem Wesen nach, wohl aber der Dynamis und der Stellung nach verschieden. Der Gott nächste Äon maß sich zehnmal in Bezug auf seine Größe, der nächstniedrigere sechsmal und der letzte dreimal. Dieser war in unermesslichen Abstand zu den anderen beiden Äonen geraten. Bezogen wird diese Äonenlehre aus dem/auf das Gleichnis mit dem Sämann (Mk 4,3.8). Dieses wurde bereits in der Einheit über die sog. Naassener angeführt. In dem dortigen Textabschnitt (Ref. 5,8,28-29) wird das Gleichnis auf die Samenkörner, die vom ‚Formlosen‘ (ἀχαρκτηρίστος) in die Welt gesandt wurden, bezogen.

#### **3.4.2.4 Fortsetzung: Schaffung eines vermittelnden Erlösers aus Maria (Ref. 8,9,2b-3a)**

Der Modus ist auch weiterhin der der Paraphrase aus einer Vorlage, wie die Phrase ὡς δοκοῦσιν οὗτοι διδάσκοντες verdeutlicht. Die Äonen, sowohl die drei, wie auch die aus ihnen stammenden ‚unendlich mal Unendlichen‘ (ἀπειράκις ἄπειροι; eine Phrase, die wohl, wie auch die Zahl zehn, die Vollkommenheit symbolisieren soll) sind mannweiblich. Gemeinsam bilden sie einen Äon (er soll wohl mit der Jungfrau Maria identifiziert werden), aus dem als ihr gemeinsames Erzeugnis der vermittelnde Erlöser gezeugt wird. Er hat die gleichen Kräfte wie der Same und ist ihm darin gleich. Anders als der Same des (Feigen-)Baums aber, der ungeworden ist, ist er gezeugt. Diese mythologische Erzählung ist stark an die valentinianische Erzählung von der Schaffung der ‚vollkommenen Frucht‘ aus den Äonen angelehnt, wie sie sich in Irenäus<sup>390</sup> und in der Einheit über die Valentinianer in Ref. 6,32,1-2 findet. Die Erwähnung der Jungfrau Maria, ebenso wie die des eingeborenen Kindes in Ref. 8,9,3, implizieren einen Bruch in der Anlage der Erzählung; erst später, in Ref. 8,10,6, wird, der Abfolge der ‚Ereignisse‘ bzw. der Entfaltung des Mythos folgend, die Inkarnation berichtet, die verdeutlicht, dass der Erlöser, von dem hier in Ref. 8,9, 2b-3 die Rede ist, erst nach dessen Inkarnation aus Maria mit dem Kind/Jesus identifiziert werden darf. Der Verfasser dieses Stücks greift der Erzählung also voraus und erleichtert es so dem Publikum, zu folgen.

---

<sup>390</sup> Iren. haer. 1,2,6.

### 3.4.2.5 Fortsetzung: Kosmogonie (Ref. 8,9,3b-5)

In Ref. 8,9,3b vollzieht sich ein gewisser Bruch. Der Abschnitt wird mit einem vorangestellten φῶς eingeleitet, das den Gegenstand des Abschnitts bezeichnet. Von Licht war bisher nur einmal in der Einheit, im Zusammenhang mit den drei Prinzipien in Ref. 8,8,5, die Rede. Es wird auf die Äonen bezogen, die Licht seien. Vom Licht wird nun gesagt, es sei nicht gestaltlos und untätig. Vielmehr beinhalte es (der Verfasser greift auf die Phrase über die Äonen in Ref. 8,9,2 zurück) κατὰ τὸ πλῆθος τῶν ἀπειράκις ἀπείρων und verbindet es mit dem Modell des Feigenbaums (κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς συκῆς), d.h. dem Motivkreis um das Samenkorn, unzählige Urbilder von mannigfachen Lebewesen (ἀπείρους ιδέας ζῴων πολυποικίλων) in sich enthaltend. Der Sache nach findet sich letzteres bereits in Ref. 8,8,4 („Frucht, in der der unendliche, nicht zu zählende Same des Feigenbaums aufgespeichert wird“) angedeutet, der Begrifflichkeit nach gehört es in den Stoff um die basilidianische Lehre der dreifachen Sohnschaft, die im Samen angelegt sei<sup>391</sup>.

Der Prozess der Kosmogonie ist maßgeblich mit diesem Licht verbunden. Es wird als ins Chaos strahlend beschrieben. Vom Chaos war bisher allerdings nicht die Rede. Verstanden wird es als Masse, die erleuchtet wird und die Ideen von oben empfängt und ausprägt. Oben, das ist vor allem der dritte Äon, der zuvor in Ref. 8,8,5 als in unermesslichem Abstand zu den anderen beiden Äonen geraten beschrieben worden war. Als dieser sah, dass seine Ideen in das Chaos geprägt wurden, errichtete er eine Feste, die zwischen Chaos, nun als Finsternis verstanden, und Licht trennt. Dies habe er getan, um den Abbildungsprozess zu stören. Denn er kenne die (negative) Kraft des Chaos/die Finsternis<sup>392</sup>.

### 3.4.2.6 Fortsetzung: Der Herrscher des Kosmos, ein feuriger Gott (Ref. 8,9,6-8)

Neuerlich hebt der Verfasser an, wiederholt unter Einbeziehung der Phrase ὡς ἔφην einige gerade gemachte Ausführungen und geht dann dazu über, die Herkunft des Herrschers des Kosmos zu erläutern. Dieser sei aus dem Abdruck des dritten Äon entstanden. Dessen Licht sei

---

<sup>391</sup> Vgl. Ref. 7,22,1-7 (288-290 MARCOVICH).

<sup>392</sup> Dass diese Wahrnehmung des Dunkels bzw. der Materie nicht auf ‚gnostische‘ Kreise beschränkt ist, sondern auch der frühjüdischen und frühchristlichen Vorstellungswelt nicht fremd ist, bezeugt die Licht-Finsternis-Motivik in den Schriften von Qumran einerseits und Schriftstellen wie Kol 1,13 („ὅς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ“) andererseits; vgl. die Diskussion bei LOHSE, Kolosser, 72-73; BECKER, Nacht, 574-590 (Nacht als Chaoszustand: 575).

zu lebendigem Feuer geworden<sup>393</sup>. Dieser wird nun in Ref. 8,9,6b mit dem Gott des Alten Testaments identifiziert und in Ref. 8,9,7 als ‚feuriger Gott‘ bezeichnet. Diese auf Ex 3,2.4 LXX beruhende Bezeichnung wurde bereits in die Einheit über die Naassener<sup>394</sup> eingetragen und hat in den Einheiten über Simon – im Zusammenhang mit den Stücken über den Brand des Weltenbaums<sup>395</sup> – und über den Valentinianismus<sup>396</sup> einen festen Platz. In Weiterführung der Anspielung auf das Zitat aus Ex 3,2.4 LXX werden Dornbusch (βάτος) und ein Durchgang, durch den die Ideen nach unten gelangt seien (βάτος), zueinander in Beziehung gesetzt. Aus jenem habe Gott zu Mose gesprochen. Die Voraussetzung für das Wort, der Schall, der das Wort transportiert, wird auf eine Luft, die unter der Finsternis liege, bezogen.

### 3.4.2.7 Fortsetzung: Der Zustand der Seelen im Kosmos (Ref. 8,10,1-2a)

Nach den vorangegangenen Ausführungen hebt der Verfasser neuerlich an, wiederholt ausführlich einige Aspekte und geht dann zu einigen Ausführungen über die Seelen über. Diese seien, bis der Erlöser erschienen sei, in großem Irrtum über den ‚Gott des feurigen Lichts‘, den Demiurgen, umhergeirrt. Zur Erklärung wird ein Wortspiel herangezogen, das mit der in Ref. 1,21,3 dargelegten stoischen Lehre erkalteter Seelen in Bezug gesetzt werden kann. Das aufmerksam lesende Publikum kann sich die dortige Information, dass die Stoiker ‚lehren, dass die Seele unsterblich sei; doch sei sie körperlich und entstehe aus abgekühlter Luft, weshalb sie auch Psyche‘ heiße, in Erinnerung rufen. Auch deren derzeitiges Schicksal, wie es in Ref. 8,10,1 beschrieben wird („von einem Körper in den anderen wechselnd“) knüpft unmittelbar an die zitierte Stelle Ref. 1,21,3 („Sie vermuten auch eine Seelenwanderung nach der Trennung der Seele vom Leibe“) an<sup>397</sup>. Der skizzierten Seelenlehre schließen sich in Ref. 8,10,2a zwei

---

<sup>393</sup> Der Gegensatz von Feuer und Licht findet sich in der Einheit über die Valentinianer in Ref. 6,32,8 (244 MARCOVICH).

<sup>394</sup> Ref. 5,7,31 (151 MARCOVICH).

<sup>395</sup> Ref. 6,9,3 (214 MARCOVICH).

<sup>396</sup> Ref. 6,32,8 (244 MARCOVICH). In den Ausführungen über Appelles (Ref. 7,38,1 [320 MARCOVICH]) wird er genannt.

<sup>397</sup> Das hier angedeutete Schicksal der Seele ist im strengen Sinne sehr mittelplatonisch. Die gebotene Definition für den Tod als ‚Trennung der Seele vom Körper‘ findet sich schon bei Cic. Tusc. 1,18, ferner Plut. fac. orb. lun. 18; Alkinoos/ Albin. didasc. 25 und öfter. Die Verhaftung der Seele in den unteren Bereichen des Seins im Anschluss an den Tod findet sich – verstanden als ‚Strafe‘ bzw. Folge der falschen Pflege der Seele zu Lebzeiten – prägnant beschrieben bei Macrob. somn. 1,11,10-12,17. Obgleich das Schicksal der Seele in den Beschreibungen der platonischen Lehrer in den Details variiert, herrscht Übereinstimmung darin, dass die Reinheit der Seele maßgeblich für ihr späteres Schicksal ist. Die Frage, ob im Hades ein Gericht über die Seele stattfindet und diese einen Reinigungsprozeß durchlaufen werde, ist wiederholt thematisiert worden (vgl. vor allem Porph. regr. an. bei Aug. civ. D. 10,9). Die in der vorliegenden Stelle thematisierte Wanderung der Seele wird von Platonikern als schwerwiegendes Schicksal wenigen Seelen vorbehalten, denen aus gewichtigen Gründen die Rückkehr in ihre

Zitate, aus Hiob 2,9d LXX („Ich bin ein Irrender, ich gehe von einem Ort zum andern und von einem Haus zum nächsten“) und Mt 11,14 (über Johannes: „Er ist Elia, der kommen wird“) an, die der Illustration des Gesagten dienen sollen.

### **3.4.2.8 Fortsetzung: Die Befreiung der Seelen durch den Erlöser (Ref. 8,10,2b-5)**

Das Textstück über die Befreiung der Seelen durch den Erlöser wird durch eine Einleitung in Ref. 8,10,2b vorbereitet. Hier wiederholt der Verfasser allerdings nicht, wie in den vorangegangenen Sinnabschnitten, wesentliche Aspekte, um dann der Erzählung einen neuen Aspekt hinzuzufügen. Vielmehr wird mit dem Kommen des Erlösers eine Zeitenwende postuliert. Sie markiert das Ende des vorher beschriebenen Zustands der umherirrenden (in die Wiederverkörperung gezwungenen) Seelen. Die Erweiterung des Satzes („Glaube wird verkündet zur Vergebung der Sünden“) weicht in Inhalt und Ton vom Kontext ab; vielleicht zitiert der Verfasser hier aus seiner Vorlage. Abgeschlossen wird der einleitende Satz mit einer redaktionellen Phrase („auf die folgende Weise“). Dass sie sich auf die Beschreibung des Kommens des Erlösers und nicht etwa auf die Art der Verkündigung bezieht, wird erst aus dem Zusammenhang deutlich.

Dieser wird in den nachfolgenden Ausführungen hergestellt. Die ersten Zeilen von Ref. 8,10,3 geben über den Grund für das Herabkommen des Erlösers und dessen Art und Weise Auskunft. Der Grund bestehe darin, dass er die Urbilder der Äonen oben (d.i. die Seelen), die in die finsternen Leiber versetzt worden seien, gesehen habe und sie retten wolle. Dazu müsse er sich aber klein machen, um angesichts seiner Größe und seines Glanzes die zu Rettenden nicht zu verschrecken und in den Untergang zu führen. Um diesen Vorgang des Kleinmachens zu illustrieren, werden zwei Bilder herangezogen. Einerseits wird ein „mächtiger Blitz, der in einen kleinen Körper eingeht“, zur Verdeutlichung herangezogen, andererseits in einem

---

Heimat verwehrt bleibt, zu diesen zählen: (1) Die Zahl der Seelen ist begrenzt und eine bestimmte Anzahl ist nötig, um Embryonen mit einer Seele zu versorgen, (2) die Gottheiten haben dies so festgelegt, (3) Die Seelen haben schuldhaft und zügellos auf Erden gelebt, (4) Die Seelen verlangen nach der Rückkehr in den Körper (vgl. Alkinoos/Albin. didasc. 25). Das hier und anderswo in der Ref. behandelte Motiv ist also verbreitet, wenn auch die Implikationen und Möglichkeiten der Rückkehr (platonisch über eine ethische Lebensweise, gnostisch über die Erkenntnis Christi) sich freilich unterscheiden. Der Umstand, dass dieses und andere Motive, die erst später im sog. Neuplatonismus ihren Platz finden, bereits verwendet werden, führt WHITTAKER, *Platonic Philosophy*, 123, zu dem noch immer wenig beachteten Schluss: „In fact the evidence supplied here by Hippolytus shows that the pattern of the post-Plotinian Neoplatonic metaphysical hierarchy was already established in the second century. Our conception of the history of Platonism must be revised accordingly and we must acknowledge in the Middle Platonic movement the existence of a greater vitality and variety than most scholars have hitherto been prepared to admit.“

umfangreichen Stück (Ref. 8,10,3b-4) die Anatomie des Auges referiert. Besondere Aufmerksamkeit kommt dem Umstand zu, dass es Licht in sich einfange, wenn es geöffnet sei, und von Dunkelheit umgeben werde, wenn die Lider geschlossen seien. Das Textstück ist von großem Umfang und unterbricht den Verlauf der Erzählung. Ferner ist es an einen Vergleich angeschlossen, der zur Illustration des Vorgangs genügen würde. Ob es zu einer Vorlage gehört, in der besonders auf Merkmale des menschlichen Körpers eingegangen wird, kann nur vermutet werden.

Der im Anschluss in Ref. 8,10,5 beschriebene Prozess der Herabkunft, in dem der Erlöser sich nach und nach die Äonen ‚anzieht‘, um endlich mit allen Äonen bekleidet in den Kosmos zu inkarnieren, ist dem Publikum bereits bekannt. Er findet sich – freilich mit kleinen Varianten<sup>398</sup> – zu Beginn der Einheit über die sog. Peraten in Ref. 5,12,4-7. Der Prozess wird hier in Ref. 8,10,5 (möglicherweise) mit einer Anspielung auf Joh 1,11 („die Seinen erkannten ihn nicht“) verbunden. Dem Sinn nach entspricht die angeführte Reihe (er kam in die Welt als „der Unsichtbare, Unbekannte, ohne Ansehen, ohne Glauben“) der Schriftstelle jedenfalls. Diese Aussage über den Erlöser findet sich bereits in der Einheit über die sog. Naassener (in Ref. 5,8,18: „Wer ist der König der Ehren? Ein Wurm, kein Mensch, von den Menschen verachtet“ und Ref. 5,9,21: „Der Mensch [d.i. der Menschensohn, der Erlöser] ist ohne Ansehen in der Welt“).

### **3.4.2.9 Fortsetzung: Inkarnation des Erlösers (Ref. 8,10,6-8a)**

Die Abschnitte Ref. 8,10,6-7a beschreiben zunächst die Inkarnation des Erlösers. Der Beschreibung folgt dann in Ref. 8,10,7b-8a ein Stück über das richtige Verständnis des Kreuzestodes Jesu und der Wiedergeburt aus Wasser und Geist.

Der letzte Akt des Abstiegsprozesses des Erlösers wird im Anschluss an das vorangegangene Stück beschrieben. Er besteht in der Ummantelung mit ‚äußerster Dunkelheit‘, dem Fleisch. Der Vorgang wird unter Zuhilfenahme der Verkündigung der Geburt durch den Engel in Lk 1,26-28 beschrieben. Der dort auftretende Engel wird hier als einer beschrieben, der von oben kommend den Erlöser begleitet. Die Umstände der Geburt, wie sie hier in Ref. 8,10,7 beschrieben werden, sind nicht ganz klar, er sei einerseits aus Maria geboren worden und habe alles so getan, wie es in den Evangelien stehe. Andererseits, in Spannung dazu

---

<sup>398</sup> Siehe die Besprechung im nächsten Kapitel.



stehend, wird davon berichtet, dass Jesus bei einer Waschung im Jordan „Bild und Abdruck des Leibes, der von der Jungfrau geboren worden war“ angenommen habe. Die Waschung wird im Anschluss mit dem Kreuzestod verbunden, dem Moment, an dem die Seele den Leib wieder ausgezogen habe.

Offenbar ergibt sich die Spannung zwischen Geburt aus Maria und Waschung im Jordan aus der Bedeutung, die der Waschung für die Erlösung, als Entmantelung der Seele verstanden, beigegeben wird. Ob sich das explizit Dargestellte auf Jesus beschränkt, oder als vorbildhaft auf die zu erlösenden Seelen der Menschen übertragbar zu denken sein soll, bleibt offen. Das hier zitierte Wort aus Joh 3,4-6 („Wenn einer nicht aus Wasser und Geist geboren ist, wird er nicht in das Reich Gottes eingehen. Denn was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch“) wurde bereits in der Einheit über die sog. Naassener<sup>399</sup> zitiert.

Im Licht von Ref. 5,7,40 bekommt die hier in Ref. 8,10,7 beschriebene Waschung im Jordan eine zweite, spirituelle Deutung. Das zitierte Wort aus Joh 3,4-6 wird dort im Anschluss dieser Beschreibung ‚ihrer‘ (d.i. der Gnostiker) ‚pneumatischen Schöpfung‘ mit dem Jordan verbunden, dem Fluss, der hinabfließe von oben und die Kinder Israels daran hindere, Ägypten zu verlassen. In der eingeschlossenen Deutung sei der Jordan der Fluss, der den Menschen (die Seelen) daran hindere, den Körper zu verlassen. Bezieht man diese Stelle mit ein, würde sich aus Ref. 8,10,7 ergeben, dass der Erlöser – in umgekehrter Reihenfolge zur erzählten Abfolge – von oben herabgestiegen wäre, über den herabfließenden Jordan, in dem er die Anlage seiner menschlichen Gestalt bekommen hätte, die sich bei der Geburt aus Maria ausgeprägt hätte. In diesem Fall aber wäre die Jordanepisode für ihn selbst nicht heilbringend – dafür bedürfte es, um im System zu bleiben – der Rückkehr über den hinauffließenden Euphrates.

Die Phraseologie des Abschnitts (φασιν οἱ Δοκηταί – φησίν, ὡς γέγραπται – ὡς γέγραπται– ὡς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις γέγραπται - τοῦτό ἐστι, φησίν) ruft freilich in Erinnerung, dass die vorliegende Beschreibung einen nicht mehr rekonstruierbaren Überarbeitungsprozess hinter sich hat, dessen Endprodukt ein Referat des Verfassers der Ref. ist, der seine Vorlage gedeutet hat.

---

<sup>399</sup> Ref. 5,7,40 (147 MARCOVICH); Ref. 5,8,37 (162 MARCOVICH).

### 3.4.2.10 Ausführungen zum ‚dokerischen‘ Verständnis der Erlösung (Ref. 8,10,8b-11)

Die Erzählung abschließend wird nun das Publikum über die Umstände der Erlösung unterrichtet. Die Beschreibung der Art und Weise, die viele Einheiten des Sondergutes beherrscht (Waschung in lebendigem, sprudelndem Wasser, sexuelle Enthaltbarkeit), wird hier ausgelassen. Stattdessen wird auf Ref. 8,10,5 zurückgegriffen, wo berichtet wurde, dass der Erlöser bei seinem Abstieg die 30 Äonen angezogen habe. Davon leicht abweichend wird hier in Ref. 8,10,8b berichtet, er habe die dreißig Urbilder (ιδέαι) der Äonen angezogen. Zur Bekräftigung wird auf die 30 Lebensjahre Jesu verwiesen. Die Urbilder werden nachfolgend in Ref. 8,10,9 mit den Seelen identifiziert, deren Abbilder oben in Ref. 8,10,1-2 als vom feurigen Gott-Demiurg gefangen gehalten beschrieben wurden. Aufgrund dieses besonderen Verhältnisses von Urbild in Jesus und Abbild im Menschen ist Jesus, der Erlöser, in der Lage, den Menschen anzusprechen. Allerdings erkenne der Mensch immer nur den Jesus, der das Abbild des Äons in sich trage, aus dem das individuelle Urbild stamme. Von hier aus, der Zuordnung der Seelen zu den Äonen, die, wie in Ref. 8,8,7 ausgeführt wurde, dreifach gestaffelt und in unterschiedlicher Nähe zu Gott stehen, wird nun in Ref. 8,10,10 eine eigentümliche Erklärung für die Existenz verschiedener Häresien (αἱρέσεις) vorgenommen: „Darum suchen viele Sekten (αἱρέσεις) krampfhaft Jesus und er ist ihnen allen verwandt, indem die einen ihn so, die andern ihn anders sehen von einem anderen Ort, aus eine jede Häresie (αἵρεσις) aus; zu ihm (sc. Jesus) strebt und gibt sich Mühe in der Meinung dieser allein sei es, der ihr eigener Verwandter und Mitbürger ist; als sie ihn zuerst als den Ihrigen sah, allein als ihren Bruder erkannte, die andern aber als unechte“<sup>400</sup>. Der hier verwendete Häresiebegriff muss nicht polemisch verstanden werden. Aus dem Kontext kann sich ergeben, dass das Lemma in seiner

---

<sup>400</sup> Das Motiv ‚Suchen‘ findet sich im Übrigen wiederholt, so in Ref. 5,7,20 (141 MARCOVICH: „Mich wird der Suchende finden in Kindern von sieben Jahren an; dort nämlich, im vierzehnten Äon verborgen, offenbare ich mich“) und Ref. 8,15,1-2 (335 MARCOVICH: Monoimos rät Theophrast, wenn er das All erkennen wolle, solle er es unterlassen, Gott und nach der Schöpfung zu suchen). Zur Rezeption des gelegentlich als ‚Programm der gnostischen Schriftauslegung‘ bezeichneten Logions Mt 7,7 und Lk 11,9 („Suchet, so werdet ihr finden“) BROX, Suchen, 17-36 und KOSCHORKE, Suchen, 51-65. Die Gnostiker zeichnen sich im Unterschied zu den Mehrheitschristen geradezu dadurch aus, zu suchen (bzw. gefunden zu haben). Das lässt sich beispielhaft an Auth. log. (NHC VI,3) p. 33,4-35,22 zeigen. Dort wird über jene (Mehrheitschristen), die nicht suchen, gesagt, sie seien „schlimmer als die Heiden“, sie seien „Kinder des Teufels“, weil sie jene, die suchen (eine Selbstbezeichnung? – Gnostiker), „töten“ (vom endlosen Suchen abzubringen suchen). Im Testim. Ver. (NHC IX,3) p. 64,4 wird zum Ausdruck gebracht, dass der Gnostiker bereits gefunden habe, während der Mehrheitschrist sich im Irrtum befinde, weil dieser nicht nach den Geheimnissen forsche. Das Ev. Ver. (NHC I,3) eröffnet (p. 17,2-4) mit einer Deutung des Begriffs ‚Evangelium‘: „...während der Ausdruck ‚Evangelium‘ sich auf die Erfüllung der Hoffnung bezieht und meint, daß die, die nach ihm suchen, ihn endlich auch finden.“ Suchen steht hier in enger Beziehung zum Finden und der daraus resultierenden Freude. Ähnliche Stellen ließen sich vermehren und um weitere verwandte Motive (z.B. ‚Ruhe‘ ‚Erschütterung‘) erweitern.

ursprünglicheren Bedeutung verwendet worden sein mag und einfach auf die Vielfältigkeit christlicher Gruppen, die Jesus für sich beanspruchen, hindeutet. Die Beschreibung birgt ein abgrenzendes Moment in sich, wenn im Anschluss die ‚doketische‘ Gruppierung verortet wird: „Aber die von oben, von der mittleren Dodekas und von der besten Ogdoas sind, wovon sie überzeugt sind, verstehen nicht teilweise, sondern ganz Jesus den Erlöser und sind allein Vollkommene von oben, die anderen alle kennen ihn nur zum Teil.“ Hier findet sich das charakteristische ‚nur wir‘, das sich auch in anderen Einheiten gefunden hatte. Dasselbe gilt für die Selbstvorstellung als die ‚allein Vollkommenen‘. Die Einführung der Dodekas-Ogdoas-Terminologie erfolgt an dieser Stelle erstmalig, sie ist überraschend und deutet auf eine Vermischung verschiedener Spekulationen (durch den Verfasser der Ref?).

#### **3.4.2.11 Ausleitung, Ableitungsthese Überleitung zu Monoimos (Ref. 8,11,1-2)**

Die Einheit wird wie gewöhnlich mit einigen abschließenden Bemerkungen beendet. Der Verfasser führt an, zu glauben, dass die gebotene Auseinandersetzung ausreichend sei, um die doketische Häresie zu durchschauen. Derartige Formulierungen fanden sich bereits in anderen Einheiten. Sie können suggerieren, dass ihm mehr Material zur Verfügung gestanden hat, aus dem er aber eine Auswahl getroffen habe. Die Bezeichnung der Doketen als αἵρεσις kann zwar neutral-deskriptiv eine Fraktion innerhalb der ‚Gnostiker‘ genannten Gruppe bezeichnen, die unmittelbare nähere Qualifizierung als πολύπλοκος und ἀσύστατος lassen jedoch eine polemische Konnotation wahrscheinlicher erscheinen.

Die Bemerkung, dass sie sich selbst Doketen nennen, ist eine Wiederaufnahme aus der Einleitung Ref. 8,8,3. Sie rahmt die Einheit, in der der Verfasser wiederholt Formen des Lemmas δοκέω verwendet und so der Einheit einen Klang verleiht. Auch das Bild vom Balken (δοκός) im Auge, der gezogen werden sollte, hatte der Verfasser bereits in der Einleitung in Ref. 8,8,1 verwendet. Nun dient es ihm, um der Hoffnung Ausdruck zu verleihen, durch die vorgelegte Auseinandersetzung für Klarheit zu sorgen. Worin die Bedeutung des Namens besteht, bleibt aber letztlich offen.

Das Bild vom Balken wird verbunden mit einer von zwei Anspielungen auf die doketische Lehre von der Materie. Bereits zu Beginn von Ref. 8,11,1 hatte der Verfasser über die Doketen gesagt, sie hätten sich Lehren von der unfassbaren und undurchdringlichen (ἀβάτου) Materie ersonnen, letzteres eine Anspielung auf βάτος in Ref. 8,9,7. Nun greift er das Bild vom Balken auf, vom Balken aus so großer Materie (ἐκ τοσαύτης ὕλης) in ihrem Auge

sprechend. Die Beschaffenheit des Kosmos, in der Einheit in Ref. 8,9,3b-5 beschrieben als Eindruck der Abbilder in die Materie, scheint also für den Verfasser das Hauptmerkmal seiner Darstellung gewesen zu sein. Dieser Aspekt wurde in der Einheit aber nicht umfassend ausgeführt.

Dasselbe gilt auch für die in Ref. 8,11,2 nachgeschobene Ableitungsthese. Oberflächlich bezieht er die Lehren der Doketen auf die der griechischen Sophisten, die sie vor langer Zeit vorgebracht hätten. Davon könne man sich durch Lektüre überzeugen. Worauf genau der Verfasser anspielt, bleibt aber unklar. Die in der Einheit vermittelten Lehren berühren zweimal philosophische Ansichten: Einmal unmittelbar im Anschluss an die βάρτος-Stelle in Ref. 8,9,8, wo der Zusammenhang von Stimme, mit βάρτος identifiziert, und ἄηρ hergestellt wird. Dieser Zusammenhang wurde zuvor von Platon<sup>401</sup>, Aristoteles<sup>402</sup> Zenon<sup>403</sup> und häufiger hergestellt, aber in der Ref. nicht ausgeführt. Und wenig später in Ref. 8,10,1, wo eine Psychologie behandelt wird, die von verschiedenen Philosophen<sup>404</sup> vertreten wurde, die in der Ref. aber, wie oben ausgeführt wurde, ausdrücklich den Stoikern zugewiesen wurde und von dort (Ref. 1,21,3) verstanden werden muss.

### 3.4.3 Vorläufiger Ertrag

Die Einheit über die sog. Doketen erweist sich durch ihre redaktionelle Struktur (Redeteile: Ein-, Ausleitungen, Ableitungsthese), durch ihre Phraseologie und z.T. polemisch gehaltene Stücke als Produkt der Redaktion des Verfassers aus. Die Einheit teilt nicht nur diese Elemente mit anderen Einheiten, sondern auch gemeinsame Gedankenabschnitte und Motive. Diese sind oberflächlich zusammengeführt, insofern sie eine grobe Abfolge von Ereignissen innerhalb eines ‚gnostischen Mythos‘, angefangen mit protologischen Geschehnissen, einer Entfaltung, die in eine Kosmologie mündet, sowie das Wirken einer Rettergestalt behandelt.

Bei genauerem Hinsehen stehen allerdings die Stücke in Spannung zueinander: Inwiefern der Same des Feigenbaums den Ausgangspunkt der Erzählung markieren kann, kann nur durch Kontextualisierung aus anderen Einheiten geschlossen werden. Ähnliches gilt für das

---

<sup>401</sup> Platon, Ti. 67b.

<sup>402</sup> Aristot. an. 2,8, 420b27-421a6.

<sup>403</sup> SVF 1,74.

<sup>404</sup> Vgl. Diogenes von Apollonia, DK 64 A28; Plat. Crat. 399d10; Aristot. an. 1,2 305b28f; SVF 2,804-8; Plut. prim. frig. 946c, Philo somn. 1,31 und öfter.

unvermittelt eingeführte Chaos, das in der Einheit bisher keine Rolle spielte. Woher es stammen mag und was seine Substanz ist, bleibt unklar. Ebenso offen ist der Zusammenhang zwischen der aktiven Entfaltung des Samens zum Baum und der wenig später dominanten Rolle des Lichts. Das Wirken des Erlösers ist nur angedeutet. Insgesamt scheint die Einheit aus disparatem, jedoch in eine grundsätzlich sinnvolle Abfolge gebrachtem Material zusammengestellt worden zu sein.

Verstärkt wird der Eindruck dadurch, dass mehrere Motive der einzelnen Abschnitte sich auf die ein oder andere Weise in anderen Einheiten wiederfinden. Ob die Wiedererkennung durch das Publikum vom Verfasser intendiert ist, etwa um die Eindeutigkeit des gnostischen Charakters sowie die Zugehörigkeit der „Doketen“ zu den vermeintlichen Gruppierungen in anderen Einheiten zu unterstreichen, lässt sich freilich nur vermuten. Der Eigenname, den der Verfasser der Gruppe als Selbstbezeichnung mitgibt, bleibt jedenfalls, anders als etwa die Bedeutung der Namen der sog. Naassener oder Peraten, obskur. Die in den Redeteilen verwendeten Wortspiele um die Begriffe ‚meinen‘ und ‚Balken‘ jedenfalls dürften kaum zur Klärung herangezogen werden können.

### **3.5 Die Einheit über Monoimos, den Araber (Ref. 8,11,2-8,15,3)**

Die Einheit über Monoimos mit dem Beinamen ‚der Araber‘ ist die letzte Einheit, die der Verfasser aus dem Sondergut geschöpft hat. Sie ist kurzgehalten und gibt nur ein fragmentarisches Bild, keinen Systementwurf wieder. Eine Vielzahl der Ausdrücke und Gedanken, die sich in dieser Einheit finden, sind bereits aus anderen Einheiten bekannt<sup>405</sup>.

#### **3.5.1 Struktur der Einheit über Monoimos**

(Ref. 8,11,2b	Einleitung)
Ref. 8,12,1-4	Ausführungen zum Mensch (Anthroposlehre)
Ref. 8,12,5-13,2	Ausführungen zum Punkt-Motiv
Ref. 8,13,3-4	Verbindung von Anthroposlehre mit Punkt-Motiv
Ref. 8,14,1-2	Ausführungen zum Punkt-Motiv (Kosmogonie in geometrischen Kategorien)
Ref. 8,14,3-5	Biblische Allegoresen

---

<sup>405</sup> Vgl. MARCOVICH, Letter, 134: “The Gnostic system of Monoimus (...) is highly syncretistic, with apparent borrowings from the Naassenes, Peratics, Simonians, Basilides, and may be [sic!] Ptolemy as well.”

Ref. 8,14,6-7	Biblische Allegorese (Passa)
Ref. 8,14,8-9	Allgemeine Ausführungen, Ableitungsthese
Ref. 8,15,1-2	Auszug aus einem ‚Brief an Theophrast‘
Ref. 8,15,3	Ausleitung; Ableitungsthese; Überleitung (zu ‚den Übrigen‘)

Die Übersicht gibt Auskunft darüber, dass in der Einheit mehrere bereits bekannte Themenkomplexe, Anthroposlehre, Punkt-Motiv, Allegorien miteinander verbunden wurden. Das Punktmotiv, das mit der Anthroposlehre verbunden wird, findet sich auch in dem Auszug aus der zitierten Quelle, dem ‚Brief an Theophrast‘.

### **3.5.2 Durchgang durch die Einheit über Monoimos**

#### **3.5.2.1 Ausführungen zum Mensch (Anthroposlehre) (Ref. 8,12,1-4)**

Nach einer kurzen Überleitung am Ende von Ref. 8,11,2 („Wir werden auch über das, was Monoimos annimmt, nicht schweigen“) geht der Verfasser in Ref. 8,12,1 sofort dazu über, Ausführungen zu Lehrinhalten zu machen. Er eröffnet mit einigen Bruchstücken einer bereits aus der Einheit über die sog. Naassener bekannten Anthroposlehre.

Den Ausführungen zu einer Anthroposlehre ab Ref. 8,12,2b stellt der Verfasser allerdings ein kleines Textstück voran, an dem seine redaktionelle Arbeit studiert werden kann. Der erste Teil dieses Stücks besteht in der polemischen Bemerkung, Monoimos weiche nicht weit ab von den Lehren des berühmten Dichters (d.i. Homer). Der zweite Teil des Stücks besteht in der Wiederholung eines Mischzitats aus Homer, Il. 14,201 und 14,246 („Der Okeanos, Werden der Götter und Werden der Menschen“), das sich bereits in der Einheit über die sog. Naassener in Ref. 5,7,38 gefunden hatte, wo es sinnvoller mit dem ab- und aufwärts fließenden Fluss verbunden wird, dem Sinnbild für die Entstehung des Menschen und dessen Flucht aus dem Kosmos. Der dritte Teil des Stücks schließlich besteht aus der Erklärung „Dies ändert er zu anderen Worten um und sagt, der Mensch sei das All, das heißt der Anfang von allem, ungeworden, unvergänglich...“. Hier ist der eigentliche Beginn der Ausführungen zu finden: Anfang des Alls sei der Mensch. Diesem Anfang stellt der Verfasser einen der Anthroposlehre fremden Anfang, Okeanos, an die Seite, wiederholt aus einer anderen Vorlage ein Mischzitat und ebenso eine polemische Bemerkung über Homer. Die methodische Glosse ταῦτα ἄλλοις λόγοις μεταστήσας ist vor dem Hintergrund, dass das charakteristische Homerzitat im anderen Kontext gut integriert ist und weder die Flußmetaphorik noch die Homerallegorese in dieser

Texteinheit (sieht man einmal von einer illustrativen Ausschmückung in Ref. 8,13,4: „der Strich, von oben [d.i. vom Häkchen des Jota herab] geflossen...“) eine Rolle spielen, als deutende Behauptung des Verfassers der Ref. aufzufassen.

Mit der Bemerkung leitet der Verfasser in die nachfolgenden Ausführungen zu einer Anthroposlehre über. Beschrieben wird zunächst der Anthropos: er sei „das All, der Anfang von allem, ungeworden, unvergänglich und ewig“. Im Anschluss wird der Sohn des Anthropos, der im Kontrast zum Anthropos als geworden und leidensfähig, jedoch ohne Zeit, Willen und Plan beschrieben ist.

Im Anschluss werden längere Ausführungen über das Wesen der Verbindung von Anthropos und Sohn des Anthropos gemacht. Den ersten Teil des Textstücks markiert die Annahme („Wo er so machtvoll sei, sei der Sohn schneller als ein Gedanke oder eine Willensregung entstanden“). Sie erinnert an die vorangegangene basilidianische Beschreibung desselben Sachverhaltes (in Ref. 7,22,8: „Im Augenblick, als die erste Hervorbringung des Samens durch den nichtexistierenden Gott stattfand, entfloh der ganz feine Teil, stieg eilends mit einer schöpferischen Schnelligkeit von unten nach oben „wie ein Flügel oder ein Gedanke“). Im zweiten Teil des Stücks wird die Annahme mit einer Anspielung auf Joh 1,1-4 verbunden; eine ausführliche Diskussion der zentralen, hier zitierten Worte ἦν καὶ ἐγένετο findet sich wiederum in der basilidianischen Beschreibung in Ref. 7,22,3-4. Zur Illustration dessen findet sich schließlich im dritten Teil ein Vergleich „so, wie wenn jemand sagte: ‚Es war Feuer und es wurde Licht, ohne Zeit, ohne Willensregung und ohne Plan, zugleich mit der Existenz des Feuers““.

### **3.5.2.2 Ausführungen zum Punkt-Motiv (Ref. 8,12,5-13,4)**

In Ref. 8,12,5 setzt der Verfasser neu an. Der Anthropos wird nachfolgend in den Kategorien des Punkt-Paradigmas, das der Verfasser bereits mehrfach angeführt hatte, dargestellt. Er nennt ihn ‚eine Einzigkeit‘ (μία μονάς) und beschreibt ihn mit einer Reihe von Paradoxa („nicht zusammengesetzt und unteilbar, zusammengesetzt und teilbar, in allem freundlich und friedlich, in allem kämpferisch...unähnlich und ähnlich, wie eine musikalische Harmonie...“), die zu ihm gehören. In diesem Zusammenhang sind μία und μονάς ebenfalls einzuordnen. Deren Kombination findet sich mehrfach in der Einheit<sup>406</sup> und ist somit als zentrale Phrase zu

---

<sup>406</sup> Ref. 8,12,5 (331 MARCOVICH).

identifizieren. Μία, die weibliche Form von ἕν, und μονάς werden im philosophischen Diskurs stets voneinander unterschieden: „The μονάς is an ideal object whereas the ἕν is instantiated in our world in physical, countable objects“<sup>407</sup>. Diese Unterscheidung wird auch in frühchristliche Schriften aufgenommen. So schreibt Clemens: „Eins aber ist Gott und über das eins hinaus und erhaben über die Einheit selbst“<sup>408</sup>. Ist dem so, beschreibt die Phrase μία μονάς eine Einheit von Anthropos und Sohn des Anthropos bei gleichzeitiger strenger Verschiedenheit. Die μονάς beinhaltet alles in sich. Der Gedanke ist bereits ebenfalls mehrfach in der Ref. behandelt worden, so in der Einheit über die sog. Sethianer<sup>409</sup>, über Simon<sup>410</sup> und Basilides (in just dem Stück, in dem auch die eben genannten Parallelen bzw. Anklänge sich fanden)<sup>411</sup>. Daher ist es nicht überraschend, dass die μονάς mannweiblich gedacht wird, d.h. sich die Anlage beider Geschlechter in ihr findet. Um das zu illustrieren, greift der Verfasser auf die Zeile ,αὕτη μήτηρ, αὕτη πατήρ, τὰ δύο ἀθάνατα ὀνόματα‘ zurück, die er bereits in Ref. 5,6,5 zitiert hatte. Sie stammt, wie sich dem dortigen Kontext entnehmen ließ, aus einem Lied, das sich sehr wahrscheinlich im Kontext einer Schrift fand, die mit Jakobus und Mariamne namentlich in Verbindung stand.

Als Beispiel (ὑπόδειγμα) für das Bild des ‚vollkommenen Menschen‘ wird nun in Ref. 8,12,6-7 das Bild eines Jota (ι) angeführt. Dieses sei ebenfalls nicht zusammengesetzt und doch zusammengesetzt. Dieses in Mt 5,18 („Bis Himmel und Erde vergehen, wird kein Jota und kein Häkchen des Gesetzes vergehen“) anklingende Bild<sup>412</sup> ist dem Publikum aus den Ausführungen in Ref. 4,51, wo es im Anschluss mit valentinianischen und simonianischen Vorstellungen in Verbindung gebracht wird, sowie aus Ref. 6,24,1, einem Illustrationsstück der Ableitungstheorie, bekannt. Das Jota (ι) bestehe nur aus einem einzigen Strich und sei doch vielgestaltig, vielfach zerteilt und aus vielen Teilen bestehend. Der Sinn des Stücks ergibt sich an der vorliegenden Stelle nur im Zusammenhang mit früheren Ausführungen über pythagoreische arithmetische und geometrische Spekulationen, während die in Ref. 8,13,1 aufgeführten Punkte („Jene Kraft des einen Strichs des Jota ist auch eine Zweiheit, eine Dreiheit, eine Vierheit...bis hin zur

---

<sup>407</sup> So KALVESMAKI, *Theology*, 107. Kalvesmaki bezieht allerdings den Diskurs, ob/dass Gott über der Monas stehe (so z.B. Philo praem. et poen. 40, Philo vit. cont. 2), nicht konsequent mit ein.

<sup>408</sup> Clem. Alex. paed. 1,8,71,1: ἕν δὲ ὁ θεὸς καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα. Vgl. Philo leg. all. II,3: „So entspricht also Gott der Einheit und dem Alleinsein, oder vielmehr das Alleinsein dem einzigen Gott, denn jede Zahl ist jünger als das Weltall.“

<sup>409</sup> Ref. 5,19,1 (188 MARCOVICH).

<sup>410</sup> Ref. 6,9,7 (215 MARCOVICH).

<sup>411</sup> Ref. 7,22,1 (288-298 MARCOVICH).

<sup>412</sup> Zur valentinianischen (ptolmäischen) Auslegung von Mt 5,18 vgl. Iren. haer. 1,3,2, dazu SAGNARD, *gnose*, 337-48.



Zehn“) kaum mehr als eine Stichpunkterinnerung darstellen. Die Sprache des Stücks ist teilweise an Paulus angelehnt. So spielt der letzte Satz in Ref. 8,12,7 (ἤτις ἐστὶν εἰκὼν τοῦ τελείου ἀνθρώπου ἐκείνου, τοῦ ἀοράτου) wahrscheinlich mit Kol 1,15 (ὅς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου). Die Fülle der Verschiedenheiten im Jota hingegen werden mit einem Mischzitat aus Kol 1,19 und 2,9 („Die ganze Fülle beschloss, auf dem Menschensohn körperlich zu wohnen“) verbunden, das sich ähnlich in Ref. 5,12,5 und Ref. 10,10,4 wiederfindet. Eine weitere Bedeutungsebene wird erst in Ref. 8,13,4 entfaltet. Sie beschreibt das Verhältnis des Anthropos und des Sohns des Anthropos, die sich wie Häkchen und Strich des Jota zueinander verhielten. Vom Anthropos, als Häkchen über dem Jota verstanden, geht in einer Abwärtsbewegung der Sohn hervor, der doch alles, was das Jota beinhaltet, in sich berge. Häkchen und Strich bilden ebenfalls eine Einheit bei gleichzeitiger Verschiedenheit: „von oben geflossen, voll, alle erfüllend, der in sich hat alles, was auch der Mensch hat, der Vater des Menschensohnes“.

### **3.5.2.3 Ausführungen zum Punkt-Motiv bzw. Kosmogonie (Ref. 8,14,1-2)**

Wiederum ausgehend von dem Gedanken des alles potentiell in sich bergenden Punktes wird nun eine kosmogonische Skizze entfaltet. Die dem Schöpfungsbericht (Gen 2,2-3) entnommenen ‚sechs Tage‘ der Schöpfung seien im Jota angelegt, während der siebte Tag der Ruhe und des Sabbats sei. Im Hintergrund steht wohl weiterhin das Bild von Häkchen und Strich. Ein entfernter Anklang findet sich in Ref. 6,32,8 („Es ist aber eine psychische Wesenheit...sie wird von ihnen auch Siebenheit genannt...“), die allerdings auf Terminologie, nicht auf Abhängigkeit beruht<sup>413</sup>. Aus dem Häkchen entspringt der Strich, der in sich alle Kräfte birgt und diese entfaltet, angefangen von den Elementen Erde, Wasser, Luft und Feuer. Aus ihnen bestünden die geometrischen Formen. Die in geometrischen Kategorien gedachte Entfaltung, die in Ref. 4,51,2-3 skizziert worden war („Der Punkt, der Länge nach bewegt, wird [...] eine Linie; sie hat als Grenze den Punkt; die Linie, der Breite nach bewegt, erzeugt die Fläche. Die Grenzen der Flächen sind Linien. Die Fläche, der Tiefe nach bewegt, wird ein Körper. Er wird fest und so beruht auf dem unendlich kleinen Punkt das Wesen des großen Körpers“) wird nun in Ref. 8,14,1, wenn auch nicht ausführlich, in Richtung einer konkreten Kosmogonie ausgedeutet.

---

<sup>413</sup> Vgl. KALVESMAKI, Theology, 89.

### 3.5.2.4 Biblische Allegoresen (Ref. 8,14,3-5)

Die gerade auseinandergesetzten Gedanken zum Buchstaben Jota (ι), bestehend aus Häkchen und Strich, der als Beispiel (ὑπόδειγμα) für das Verhältnis von Anthropos und Sohn des Anthropos sowie als Verständnishilfe für das aus einem Punkt sich entfaltet habende All diente, wird nun aus verschiedenen biblischen Passagen ‚belegt‘.

Zunächst wird der Stab des Mose angeführt. Dessen Aussehen dient der allegorischen Identifizierung mit dem Jota. Die Plagen, die von ihm ausgehen, werden aufgrund ihrer Zehnzahl allegorisch als Symbole der Schöpfung (der Text der Handschrift ist verderbt: τῆς κτίσεως ἀλ<λ>ηγορού<μενα> σύμβολα) verstanden. Ausgehend von dem in Ref. 8,13,1 auseinandergesetzten Gedanken, das im Strich des Jota alle Zahlen bis hin zur Zahl zehn enthalten seien, werden hier also die zehn Plagen, die aus dem Stab entspringen, auf die Entfaltung der Schöpfung bezogen. Die Schöpfung selber wird im Anschluss in Ref. 8,14,4 als ‚zehnfacher Schlag‘ bezeichnet und mit einem Ausspruch Demokrits („Ein Mensch kommt aus dem anderen fort und wird von ihm getrennt, durch einen Schlag geteilt“<sup>414</sup>) verbunden, aber nicht ausgeführt. Zitate vorsokratischer Philosophen werden in den Einheiten wiederholt, durch Stichwortverbindungen verknüpft, in eine Einheit aufgenommen.

In einer weiteren Entfaltung des Jota-Beispiels wird das Gesetz in die Beweisführung aufgenommen. Als ‚Zehnwort‘ (δεκάλογος) wird es als allegorischer Verweis auf ‚die göttlichen Geheimnisse‘ verstanden („ὁ νόμος ἐστὶ ἡ δεκάλογος ἀλληγοροῦσα τὰ θεῖα τῶν ὅλων μυστήρια“). Der sich in Ref. 8,14,5 anschließenden Erklärung lässt sich entnehmen, dass die Erkenntnis des Alls (ἡ γνῶσις τῶν ὅλων) denen vorbehalten sei, die nicht im ‚Irrtum in Bezug auf das vom Weibe Geborene‘ seien. Derartige Formulierungen wurden bereits zuvor in der Einheit verwendet, so in Ref. 8,13,3, wo, in Anspielung auf Joh 1,10 („die Welt hat ihn nicht erkannt“) der Gedanke eingeführt wurde, dass die Welt den von einer Frau Geborenen erkenne, nicht aber den Menschensohn, dessen Schönheit, wie in Ref. 8,13,4 ausgeführt wird, allen unbegreiflich ist, die in diesem Irrtum verharren. In diesen Formulierungen zeigt sich dieselbe Unterscheidung, die bereits in den vorangegangenen Einheiten konstruiert wurde. Sie verläuft zwischen den Gnostikern bzw. Pneumatikern und denen im Irrtum bzw. der Unwissenheit.

---

<sup>414</sup> DK 68 B32.

### **3.5.2.5 Biblische Allegorese (Passa) (Ref. 8,14,6-8a)**

In einer weiteren Entfaltung des Beispiels wird in einem etwas größeren Umfang das Passa allegorisch gedeutet. Dieses sei für diejenigen, deren Denken nicht verdunkelt sei, d.h. für die, die zur Gruppe derer gehören, die die Erkenntnis haben, ein „neues, nicht veraltendes Fest“. In einer nicht mehr in allen Einzelheiten nachvollziehbaren Berechnung, die durch die graphische Wiedergabe von Zahlen durch Buchstaben sowie handschriftliche Probleme verkompliziert wird, wird auseinandergesetzt, dass die ganze Welt als Passa des Herren aufzufassen sei.

### **3.5.2.6 Allgemeine Ausführungen, Ableitungsthese (Ref. 8,14,8-9)**

Diesen Hauptteil schließen allgemeine Bemerkungen des Verfassers ab. Eine Abgrenzung zum vorangegangenen Sinnabschnitt über die allegorische Deutung des Passa ist nur ansatzweise über die allmähliche thematische Veränderung möglich: So wirkt der erste Satz von Ref. 8,14,8, durch ein γάρ unterstützt, wie eine das Stück abschließende Bemerkung. Ihr erster Teil greift nochmals das Schlag-Motiv, das zuletzt in Ref. 8,14,5 genutzt wurde, auf und versieht es mit einer weiteren Erklärung. Sie ist keine bloße Zusammenfassung bereits mitgeteilter Gedanken, sondern ein kleines gestaltetes Textstück einer allegorischen Schriftdeutung. Wenn in diesem Stück gesagt wird, dass Mose das Land der Ägypter mit dem Stab schlage, so wird dahinter, mit aller Vorsicht, neuerlich die bereits angesprochene Kosmogonie zu vermuten sein, verstanden als Formierung des Kosmos („der wahrnehmbaren Welt“). Wenn diese als ‚Ägypten‘ bezeichnet wird, so lässt sich im Hintergrund eine Exodusallegorese erblicken, die auch sonst, vor allem in Ref. 5,16,1-8, schon auseinandergesetzt wurde. Dort, in der Einheit über die Peraten, ist zu lesen, dass die Flucht aus Ägypten diejenige aus dem Körper, im weiteren Sinn aus dem Kosmos bedeute. Eine sehr ähnliche Exegese findet sich zuvor schon in Ref. 5,7,39 angedeutet („Ihr seid Götter, wenn ihr aus Ägypten flieht und das Rote Meer in die Wüste durchquert, d.i. wenn ihr durch die untere Mischung in das himmlische Jerusalem flieht“). An der vorliegenden Stelle in Ref. 8,14,8a wird nicht der erlösende Auszug, sondern die Einrichtung dieser Welt, aber eben in denselben allegorischen Bildern, thematisiert. Auf weitere biblische Stücke wird angespielt, so ‚Wasser in Blut‘ (Ex 7,14-25), Heuschrecken (Ex 10,1-20); sie sollen, so die Glosse, die ‚Verwandlung der Elemente in Fleisch‘ thematisieren. Ein mit der Glosse durch γάρ verbundenes Zitat aus Jes 40,6 („Alles Fleisch ist Gras“) wurde bereits in

Ref. 6,10,2, dort ausführlicher und mit dem Umstand verbunden, dass das Fleisch vergehe, wie die Vegetation verdorre, angeführt.

In Ref. 8,14,9 schließlich wendet sich der Verfasser an das Publikum und informiert darüber, dass ‚diese Männer‘ (οἱ ἄνδρες οὗτοι) das ganze Gesetz auf diese Weise auslegten. Die gewählte Phrase ist aufschlussreich. Sie verdeutlicht, dass in der Einheit höchstwahrscheinlich nicht Aspekte eines Systems eines Lehrers Monoimos beschrieben werden, sondern noch andere, anonyme Größen im Hintergrund stehen. Dabei kann es sich allgemein um ‚Gnostiker‘ (vgl. die Formulierung in Ref. 8,14,5: ἡ γνῶσις τῶν ὅλων) und/oder um Träger verschiedener Vorlagen handeln, aus denen der Verfasser der Ref. das Material für die Einheit bezogen hat. Der Plural findet sich im Anschluss an das zitierte Stück aus dem Brief des Monoimos (in Ref. 8,15,3: Ταῦτα μὲν οὖν ἐκεῖνοι) erneut. In der Epitome schließlich formuliert der Verfasser trickreicher ‚die Anhänger des Monoimos‘ (in Ref. 10,17,1: Οἱ δὲ περὶ <Mo>νόιμου).

Über diese nun wird an der vorliegenden Stelle Ref. 8,14,9 gesagt, sie hätten auf die (im Kontext angedeutete) Weise das Gesetz ausgelegt. Hier transportiert der Verfasser nun zum einen ein weiteres Mal implizit die Information, dass ihm weiteres Material vorliegen würde, er aus diesem aber nicht weiter berichte, weil das Gebotene ausreiche (also jene Information, die er andernorts mit der Phrase ὡς δὲ ὀλίγων εἰπεῖν explizit ausdrückt). Zum andern lässt sich dem Satz entnehmen, dass dem Verfasser höchstwahrscheinlich eine Vorlage zur Verfügung stand, in der ‚das ganze Gesetz‘, also der Pentateuch, allegorisch ausgelegt wurde.

Dieser Hinweis lässt sich, mit aller Vorsicht, mit einem Stück aus der Einheit über Simon in Verbindung bringen. Dort, in Ref. 6,15,1b-4, werden bestimmte Aspekte aus den Namen und Inhalten der einzelnen Bücher des Pentateuch allegorisch gedeutet (bzw. der Verfasser der Ref. skizziert, was er in der Vorlage an allegorischer Deutung vorgefunden hat). Die Beschreibung dessen ist zwar von dem dortigen Leitthema (die Sinne des Menschen) geprägt, einzelne Züge klingen aber immerhin verwandt. So müsse ein Kind, wenn es geboren wird durch das Rote („Blutige“) Meer hindurchschreiten und das dahinterliegende Wasser schmecken. Thematisiert wird also die oben in Ref. 8,14,8 angespielte Verwandlung der Elemente in Fleisch („Wasser in Blut“). Die zentrale Rolle, die Mose und dessen Stab in der Einheit über Monoimos einnimmt, findet sich dort, in Ref. 6,15,4 ebenfalls angespielt. Dort wird er mit dem Logos identifiziert, der das bittere Wasser (das herabfließende, schaffende Wasser) in süßes (herauffließendes, erlösendes) Wasser verwandelt, wofür dieser bekanntlich

ein Stück Holz verwendet habe<sup>415</sup>. Die Verbindung von in der Einheit über Monoimos auseinandergesetzten Zahlenspekulationen und der Beschreibung von Numeri in Ref. 6,16,3 („Es heißt so, weil wir alles in numerischer Ordnung ausdrücken können“) ist offenkundig. Wenig überraschend ist schließlich der Umstand, dass das Buch Deuteronomium ebenda auf die Art der Beschaffenheit (anhand der Beispiele hart oder weich, heiß oder kalt) abzielt, ähnlich wie es in Ref. 8,16,9 weitergeht („ein Wie-Beschaffen, Wie-Groß, Wozu...“) und in Ref. 6,16,5 wiederum die Geometrie als Beispiel herangezogen wird. Eine Abhängigkeit bzw. ursprüngliche Zusammengehörigkeit der beiden Stücke kann nicht mehr sicher konstatiert werden, dafür ist die Unschärfe in den Übereinstimmungen jedenfalls teilweise zu groß. Allerdings kann eine Zusammengehörigkeit aufgrund derselben Übereinstimmungen auch nicht ausgeschlossen werden, dies umso mehr, wenn man miteinbezieht, dass der Verfasser in beiden Stücken redaktionell tätig gewesen ist.

Der nächste Sinnabschnitt des ersten Satzes von Ref. 8,14,9 besteht darin, dass „diese Männer“ in ihrer Allegorese den Griechen folgen. Bemerkenswert ist zunächst die Art der Kommunikation: Der Verfasser teilt mit, dass sie „vielleicht, wie ich glaube“ (τάχα που [...] ὡς ἐγὼ δοκῶ) den Griechen folgen. Eine derartige Einschränkung hat sich bisher in der Ref. nicht gefunden. Diese kann als Unsicherheit über die konkrete Herkunft verstanden werden. Die Einheit ist so gestaltet, dass das aufmerksame Publikum die (oben aufgezeigten) Zusammenhänge mit pythagoreischer Philosophie erkennen kann. Die präzisierende Beschreibung der Griechen, die der Verfasser im Sinn hat („Griechen, die sagen, es gäbe eine Substanz und ein Wie-Beschaffen, Wie-Groß, Wo-Zu, Wo, Wann, Liegen, Tun, Haben und Erleiden“) verweist allerdings zunächst auf die Kategorien, die der Verfasser in Ref. 1,20,1 („Die Substanz, die jedem Ding zugrunde liege, sei eine, Akzidenzien gebe es neun: Größe, Beschaffenheit, Beziehung, Ort, Zeit, Haben, Lage, Tun, Leiden“) Aristoteles zuschreibt. Diese werden auf Umwegen in der Einheit über Valentin in Ref. 6,24,2 den Pythagoreern beigegeben („Beschaffenheit, Größe, Zweck, Ort, Zeit, Lage, Haben, Tun, Leiden“).

Die Gemengelage verkompliziert sich zusätzlich dadurch, dass der Kontext der dort aufgelisteten Kategorien deutliche Ähnlichkeiten zu dem in der Einheit über Monoimos aufweist. Skizziert werden in Ref. 6,24 zwei Welten, eine noetische und eine wahrnehmbare Welt. Ursprung der noetischen Welt sei die Monade, die der wahrnehmbaren Welt die Vierheit, die das Jota als ‚perfekte Zahl‘ (als Zahl Zehn, vgl. die zehn Schläge des Mose) beinhalte.

---

<sup>415</sup> Vgl. Ex. 15,25.

Wenig später, in Ref. 6,24,3b werden schließlich die Sinne des Menschen zum Erkenntnisgewinn eingeführt, die wiederum Rahmenthema des Stücks über die Pentateuchexegese in Ref. 6,15,1b-4 waren. Diese implizite Referenzstruktur verdeutlicht, dass die redaktionelle Arbeit des Verfassers ein erhebliches Ausmaß hatte.

### 3.5.2.7 Auszug aus ‚Brief an Theophrast‘ (Ref. 8,15,1-2)

An die bisherigen Ausführungen hat der Verfasser noch ein Textstück im Wortlaut gehängt, das er eingangs als ‚Brief an Theophrast‘ identifiziert. Der Verfasser impliziert, dass Monoimos als dessen Verfasser gelten dürfe. Dem Ausschnitt nach handelt es sich um einen Lehrbrief, in dem Monoimos darüber Auskunft gibt, auf welche Weise das All erkannt werden könne. Diese Information findet sich in Ref. 10,17,5, sie ist wohl mit Marcovich als voranzustellende Zeile dem Text des Briefs zuzuordnen. Monoimos rät Theophrast, wenn er das All erkennen wolle, solle er es unterlassen, nach Gott und nach der Schöpfung zu suchen, vielmehr müsse er sich selbst von sich aus suchen und so erkennen, wer derjenige sei, der grundsätzlich alles in ihm sich zu eigen mache<sup>416</sup>. Ferner solle er lernen, woher die Affekte kommen, er nennt: Betrübnis, Freude, Liebe, Hass, Wachen und Schlafen ohne es zu wollen, Zorn und Zuneigung. Der Erkenntnisprozess habe – wenn die Reihe, die Ref. 8,15,2 einleitet, diesen wiedergibt – die Stufen Körper, Seele, Denken (διάνοια), Nous, Gott. Er beginne und schließe gleichzeitig damit, dass das Eine und das Viele (ἓν καὶ πολλά) wie jener Strich (κατὰ τὴν κεραίαν ἐκείνην) in ihm sei.<sup>417</sup>

### 3.5.2.8 Ausleitung, Ableitungsthese, Überleitung (zu ‚den Übrigen‘) (Ref. 8,15,3)

Die Ausleitung ist konventionell gestaltet. Sie eröffnet mit einem abschließenden Satz („Dies sind die Lehren jener [Leute]“); auf den Plural ἐκεῖνοι wurde oben bereits eingegangen. Wenn der Verfasser weiter mitteilt, dass er es für unnötig erachte, sie griechischen Lehren

---

<sup>416</sup> VAN DEN BROEK, Monoimos, 801, macht darauf aufmerksam, dass der Kontext des Brieffragments vollkommen unklar ist und stellt unter Anführung von CH 9,4 („Die Samen Gottes sind wenige, aber sie sind bedeutend, schön und gut: Tugend, Besonnenheit und Frömmigkeit. Frömmigkeit ist die Erkenntnis Gottes; wer ihn erkannt hat, wird von allem Guten erfüllt“) heraus, dass die im Brief geäußerten Gedanken eher hermetischer denn gnostischer Natur seien.

<sup>417</sup> FÖRSTER, Marcus, 103, Anm. 219, listet eine Reihe von Belegen für die ‚Einheit als Ziel gnostischer Existenz‘. MARCOVICH, Letter, 143, hingegen mutmaßt, dass ‚Monoimos‘ seine Inspiration aus einer stoischen Quelle bezogen haben könnte, die Ähnlichkeit mit Mark Aurel aufweisen könnte.

gegenüberzustellen, so gibt er damit wohl indirekt zu verstehen, dass eine solche Gegenüberstellung Teil der redaktionellen Gestaltung der Einheiten, bzw. seiner Argumentation im Rahmen einer Widerlegung der Häresien darstellt. Dem Publikum sei offenkundig (πρόδηλος), dass die auseinandergesetzten Lehren der Geometrie bzw. Arithmetik entnommen seien. Dass die Urheber dieser Lehren gründlicher gearbeitet hätten als die Häretiker, kann zutreffen. Ein Verweis auf früher Auseinandergesetztes (ἐν τοῖς τόποις, οἷς προδιηγησάμεθα περὶ πάσης σοφίας Ἑλλήνων) ermöglicht es dem Publikum zusätzlich, den Vergleich nochmals nachzuvollziehen. Dem linear lesenden Publikum ist diese vom Verfasser geschaffene Referenzstruktur bereits geläufig.

Im Anschluss geht der Verfasser zur Beschreibung ‚der Übrigen‘ (οἱ λοιποὶ) über. Damit meint er Tatian, Hermogenes, die Quartodezimaner, die Montanisten und die Enkratiten. Sie werden jeweils nur in sehr geringem Umfang beschrieben. Eine ähnliche Buchstruktur hatte der Verfasser bereits für Buch 7 der Ref. gewählt. Während die Einheiten über Basilides und in geringerem Umfang die über Markion im Verhältnis zu den übrigen Einheiten des Buches als umfangreich zu bezeichnen sind, sind die übrigen Einheiten zumeist eher gedankliche Abschnitte, die den Umfang des Buches zur Buchlänge auffüllen.

### **3.5.3 Vorläufiger Ertrag**

Die Einheit über Monoimos ‚den Araber‘ weist sich durch ihre redaktionelle Struktur (Redeteile: Ein-, Ausleitungen, Ableitungsthese), durch ihre Phraseologie und z.T. polemisch gehaltene Stücke als Produkt der Redaktion des Verfassers aus. Die Einheit teilt nicht nur diese Elemente mit anderen Einheiten, sondern auch gemeinsame Gedankenabschnitte und Motive. Diese sind oberflächlich durch Angleichungen verschiedener *paradeigmata* zusammengeführt worden. Dominant sind Stücke bzw. Motivabschnitte einer Anthroposlehre, die z.T. wörtlich aus einer Vorlage in der Einheit über die sog. Naassener aufgenommen worden waren. An sie schließt der Verfasser Stücke bzw. Motivabschnitte einer Punktlehre, die dem Leser bereits mehrfach gründlich auseinandergesetzt worden war.

Die Stücke stehen freilich, da sie nicht ursprünglich zueinander gehören, in Spannung zueinander. Zum Motivkreis ‚Punkt‘ gehören sowohl die biblischen Allegoresen als auch das Stück Zitat aus einem Brief an Theophrast. Ob diese ursprünglich zusammengehören, oder aufgrund motivlicher Gemeinsamkeiten zusammengestellt wurden, bleibt unklar.

Verstärkt wird der Eindruck starker redaktioneller Gestaltung dadurch, dass das charakteristisch aristotelisch-pythagoreische Gedankengebäude, das in der Einheit vielen Stücken aus dem Motivkreis ‚Punkt‘ zugrunde liegt, bereits sehr ähnlich in der Einheit über Simon zu finden ist. Ob die Wiedererkennung durch das Publikum vom Verfasser intendiert ist, etwa um die Eindeutigkeit des gnostischen Charakters sowie die Zugehörigkeit der Lehren des Monoimos zu den vermeintlichen Gruppierungen in anderen Einheiten zu unterstreichen, lässt sich freilich nur vermuten.

Unklarheiten herrschen – man möchte sagen: wie üblich – auch hinsichtlich des Eigennamens. Während der Verfasser der Ref. die Einheit formal mit einer Einzelgestalt, einem ansonsten unbekanntem Monoimos, zusammenbringt, spricht er innerhalb der Einheit wiederholt im Plural von einer nicht näher beschriebenen Gruppe. Auch findet sich eine Anspielung auf das Wortfeld um ‚Gnosis‘, so dass geschlossen werden könnte, dass es sich um ‚die Anhänger des Monoimos‘ oder einfach um ‚Gnostiker‘ handeln könnte. Letztere Annahme mag auf den ersten Blick angesichts eines konkreten Namens überraschen. Jedoch ist angesichts des Umstands, dass – ausgerechnet – in der Einheit, in der eine Monas eine zentrale Rolle spielt, ein ähnlich klingender Eigenname auftaucht, angesichts der Vorgeschichte von bedeutungsschwangeren Eigennamen (Naassener; Peraten; Euphrates der ‚Peratikos‘; (Ademes [?]; Sethianer; Doketen) dies sehr wahrscheinlich kein Zufall, sondern vom Verfasser betriebene Konstruktion.

### **3.6 Die Einheit über Simon und die Simonianer**

Aufgrund der Vielzahl und Art der Quellen, die über Biographie, Selbstverständnis und Lehren Simons berichten, ist er bzw. der ‚Simonianismus‘<sup>418</sup> seit langem Gegenstand teils

---

<sup>418</sup> Die Etappen der Traditionsbildung sind schnell aufgeführt: Im Anschluss an die Simonszene in Apg 8 folgt Justin (1 apol 26,1-3. 1 apol. 56,1-4 und dial. 120,6), der älteste Zeuge, der in Simon zwar den ältesten Gnostiker sieht, diesen aber nicht zum Urahn bzw. zum Gründer einer Sukzessionslinie stilisiert. Anders als noch Lukas hat Justin Simon bereits der Selbstvergottung bezichtigt. Die nächste greifbare Traditionsbildungsphase ist durch Irenäus gekennzeichnet, der Simon an die Spitze einer von ihm konstruierten *successio haereticorum* setzt (vgl. haer. 1,23,1-31,2; 3, Praef.u.ö.), zur Möglichkeit einer Parallelisierung von Simon und Petrus als den ersten ihrer jew. Bezugsgruppen siehe LÜDEMANN, Untersuchungen, 36-37. Der Autor der Ref., der nächste Exponent der Traditionsbildung, verfolgt offensichtlich eine andere Konzeption für sein Werk, ferner Tert. an. .34, PsClem. Rom. hom. 2,22ff., PsClem. Rom. recogn. 2,7ff.), die Petrusakten (32) und Epiph. haer. 21,1-7. Trotz aller Versuche konnte eine ‚simonianische Gnosis‘ in den Schriften der Nag Hammadi Bibliothek nur vermutet werden (insb. Apc. Petr. [NHC VII,3], Bronte [NHC VI,2] und Teile der Exeg. an. [NHC II,6]), vgl. TRÖGER, Gnosis und Neues Testament, 39; S. ARAI, Simonianische Gnosis.



umfangreicher Forschungsbemühungen<sup>419</sup>. Die Einheit der Ref. bildet einen Hauptbestandteil dieser Untersuchungen, insbesondere, weil in ihr vermeintlich authentische Lehren überliefert werden. Diesen Ref.-Teiluntersuchungen ist gemeinsam, dass sie, auch wenn Unsicherheiten bezüglich der Zuordnung der sog. Apophasis Megale (des der Einheit zur Probe beigegebenen Originalstücks) zur Gnosis simonianischer Prägung bzw. zur historischen Person Simons bestehen und darüber hinaus die grundsätzliche Problematik der Ref. als Quelle bekannt ist, die Einheit dennoch als Bericht bzw. Referat behandeln, dem sich mehr oder weniger zuverlässig Informationen über die Lehren Simons bzw. der sich auf ihn beziehenden Gnostikerkreise<sup>420</sup> entnehmen ließen<sup>421</sup>.

### 3.6.1 Struktur der Einheit über Simon und die Simonianer

#### 1. Einleitung (Ref. 6,6,1-6,7,1)

Ref. 6,6,1	Allgemeine Überleitung in Buch 6
Ref. 6,7,1	Spezielle Einleitung in den Gegenstand; Ableitungsthese (aus den Lehren der Magier)

---

<sup>419</sup> Zu den wichtigeren zählen u.a. FRICKEL, Apophasis, SALLES-DABADIE, Recherches, BEYSCHLAG, Simon, LÜDEMANN, Untersuchungen, HAAR, Simon Magus, FERREIRO, Simon Magus.

<sup>420</sup> Ob es tatsächlich Konventikel gegeben hat, die sich auf jenen Simon in der von den kirchlichen Schriftstellern beschriebenen Art bezogen haben, kann immerhin angezweifelt werden. Die Verehrung von Statuen, die Simon und Helena zeigen, geht wohl eine Fehlinformation Justins zurück und die Beschreibung von magischer Praxis und sonstiger (u.a. sexueller) Rituale erinnert stark an vergleichbare Beschreibungen valentinianisch-markosischer Kreise. Vielleicht ist aus der frühen Verknüpfung von Simon und Valentin sowie der Faszination, die die Figur Simon offenbar ausübte, die sich in zahlreichen literarischen Beschreibungen verschiedener Episoden aus dem Leben Simons und der Auseinandersetzungen Simons mit Vertretern der jungen Kirche niederschlug, die Vorstellung erwachsen, dass dieser Simon eine gnostische Anhängerschaft auch lange über seinen Tod hinaus haben müsse. ‚Simonianismus‘ u.a. wären dann Chiffren für Spielarten von (valentinianischer?) Gnosis mit literarischem, nicht historischem Bezug.

<sup>421</sup> Ein typisches Beispiel für ein solches Verständnis bietet BEYSCHLAG, Simon, 38f: „Überhaupt ist die ganze Konzeption mit allen möglichen biblischen (AT/NT), philosophischen (Heraklit, Empedokles, Aristoteles, Plato, Stoa), neuphythagoräischen und selbst medizinischen Anleihen überladen und präsentiert in dieser Aufbereitung das typische Bild jener Mischung aus wüster Gelehrsamkeit und theosophischem Tiefsinn, der man bei synkretistischen Phänomenen dieser Art auch sonst begegnet.“ Eine Betrachtung, die die Isolation der Einheit verlässt, führt schnell zu der Einsicht dieser Arbeit, dass tatsächlich der Verfasser der Ref. der Urheber vieler der aufgelisteten Komponenten ist. Eine illustrierende Parallele lässt sich in der Behandlung des Aristotelesstücks in Ref. 7,15-19 anführen. Diese scheint nicht, wie z.B. MARCOVICH, Texts, 131-133, annimmt, eine basilidanische Aristotelesrezeption darzustellen („It is Basilides, not Hippolytus, who quotes Aristotle here in order to substantiate his own basic doctrine... copied by Hippolytus from different Gnostic treatises“). Vielmehr dürfte es sich mit LÖHR, Basilides, 294, um „ein Charakteristikum der Häresiologie des Hippolyt“ handeln; „Es ist also vermutlich Hippolyt, der das Aristotelesreferat (...) so angelegt hat, dass die Parallelen zu Basilides sichtbar werden“ (S. 295, Anm. 42).

## 2. Illustration der Ableitungsthese

- Ref. 6,7,2-6,8,4 Vergleichsmaterial zur Illustration der Ableitungsthese  
Ref. 6,9,1-2 Bezug auf Simon; Polemik

## 3. verschiedene Lehrinhalte

- Ref. 6,9,3-6,12,1a Auslegung von Aspekten aus Gen 1-3. Feuer als ‚unendliches Prinzip‘, darin:  
Ref. 6,9,4 Zitat aus der sog. ‚Apophesis Megale‘  
Ref. 6,9,8-6,10,1 Stück aus einer Vorlage, in der die Motive ‚Feuer‘ und ‚Weltenbaum‘ eine Rolle spielen  
Ref. 6,11,1 Kommentar des Verfassers, Anführung eines Empedokleszitates  
Ref. 6,12,1b-4 Ein kosmogonisch-anthropogonisches Stück, Entfaltung des Kosmos aus ‚Wurzeln‘  
Ref. 6,13,1-6,14,2 Fortsetzung. Die Syzygie Nous und Epinoia (Himmel und Erde)  
Ref. 6,14,3-6,14,5a Fortsetzung. Der Geist über den Wassern  
Ref. 6,14,5b-6 Fortsetzung. Anthropogonie  
Ref. 6,14,7-11 Fortsetzung. Allegorese des Paradieses = Schoß, aus dem die Paradiesflüsse entspringen.  
Ref. 6,15,1-6,16,6 Fortsetzung. Allegorese des Pentateuch  
Ref. 6,17,1-3 Fortsetzung. Das unsterbliche ‚Merkmal‘ im Menschen  
Ref. 6,17,4-7 Wiederaufnahme eines Stücks aus einer Vorlage, in der die Motive ‚Feuer‘ und ‚Weltenbaum‘ eine Rolle spielen (vgl. Ref. 6,9,8. 6,10,1)

## 4. Wiederaufnahme der Auseinandersetzung mit Simon (vgl. Ref. 6,9,1-2)

- Ref. 6,18,1 ‚Rückbezug‘ auf Simon (Zwischenbemerkung des Verfassers)  
Ref. 6,18,2-7 Probe aus der sog. ‚Apophesis Megale‘  
Ref. 6,19,1-8 Ausführungen zu Simon und Helena (Simonmythos)  
Ref. 6,20,1-2 Ausführungen zu ‚Simonianischen Ritualen‘  
Ref. 6,20,3-4 Ausführungen zum Tod Simons, Überleitung

Die Übersicht verdeutlicht bereits, dass die Einheit aus verschiedenen Vorlagen zusammengefügt wurde und sich in verschiedene Abschnitte unterteilen lässt:

Der Teil, der sich mit Simon und seinem Gefolge beschäftigt, ist von geringem Umfang: Er besteht nur aus einer knappen Einleitung mit Ableitungsthese (Ref. 6,7,1), die polemisch gehaltene Applizierung des illustrativen Materials auf Simon (Ref. 6,9,1-2), Ausführungen zu Simon und Helena (Ref. 6,19,1-8) sowie Stücken über simonianische Rituale (Ref. 6,20,1-2)

und Simons Tod (Ref. 6,20,3-4). In den übrigen Passagen kommt Simon höchstens als Stichwort in den Einleitungen vor.

Den Hauptteil der Einheit macht eine vom Verfasser der Ref. vorgelegte Doxographie aus. Ihre Grundlage besteht – zunächst nach Ausweis der in den Abschnitten behandelten Motive – aus zwei oder drei Vorlagen. Prominent ist die Beschreibung einer Entfaltung des Kosmos aus Wurzeln, die in eine Anthropogonie übergeht (Ref. 6,12,1b- 6,17,3). Diese kann einen Zusammenhang mit der sog. ‚Apophasis Megale‘ aufweisen, sicher ist das allerdings schon aufgrund der relativen Nähe zu den Inhalten der Einheit über die sog. Valentinianer nicht. Das Stück wird gerahmt von zwei Abschnitten (Ref. 6,9,8-6,10,1 und Ref. 6,17,4-7), in denen die Kombination der Motive Feuer und Weltenbaum zentral sind. Beide Komplexe sind nur oberflächlich miteinander verbunden. Aus der sog. ‚Apophasis Megale‘ wird bereits vor dem längeren Zitat (Ref. 6,18,2-7) zitiert.

### **3.6.2 Durchgang durch die Einheit über Simon und die Simonianer**

#### **3.6.2.1 Redakt. Überleitung in Buch 6 und spez. Einleitung, Ableitungsthese (Ref. 6,7,1)**

Das Stück, das Buch 6 einleitet, ist als klassische Überleitung aufgebaut. Im ersten Teil von Ref. 6,6,1 bezieht sich der Verfasser zurück auf die im vorangegangenen Buch 5 auseinandergesetzten Ansichten. Er wiederholt das zu Beginn des Buches in Ref. 5,6,3 eingeführte Leitmotiv ‚Schlange‘ und verbindet es mit dem zweiten Leitmotiv, das in der Behauptung besteht, die beschriebenen Sekten seien Mysterienkulte. Ein weiteres Wortspiel kann der Verfasser sich nicht verkneifen: Riten (ῥογία) würden diese mit Recht genannt, denn sie würden den göttlichen Zorn (ὀργή) auf sich ziehen. Er verbindet das Wortspiel mit einer Glosse (ἵνα καὶ τῇ ἑτυμολογίᾳ χρήσωμαι).

Mit einem pointierten ‚jetzt aber‘ (νυνὶ δέ) wendet sich der Verfasser dann dem anstehenden Unternehmen zu, das in der (weiteren) Darstellung der geheimgehaltenen Lehren besteht. In Ref. 6,7,1 führt er Simon ein. Die Struktur des Stücks ist eher locker: Angesprochen werden Simons Herkunft, die redaktionelle Behauptung, seine Nachfolger lehrten dasselbe in

anderen Begriffen<sup>422</sup>, Simons Magiebetrieb<sup>423</sup> einschließlich eines redaktionellen Rückbezugs auf das Magierreferat in Ref. 4,28-42, seine vermeintliche Selbstvergöttlichung und ein abschließender Verweis auf Apg 8,9-24.

### 3.6.2.2 Illustration der Ableitungsthese (Ref. 6,7,2-6,9,2)

Um später den Nachweis führen zu können, dass Simon ein Scharlatan übelster Sorte ist<sup>424</sup>, hat der Verfasser bereits in Buch 4 ausführlich die Magie behandelt. In der vorangegangenen Einleitung (Ref. 6,7,1) erinnert der Verfasser das Publikum an die frühere Behandlung. Im Anschluss an das Rahmenstück folgt, wie üblich, ein Abschnitt, der dem Publikum illustrieren soll, welche Größen plagiirt bzw. imitiert worden seien.

Für diese Aufgabe wählt sich der Verfasser die Gestalt eines Libyers, den er Apsethos nennt. Dieser habe das Verlangen gehabt, ein Gott zu werden, oder doch wenigstens für einen Gott gehalten zu werden. Zu diesem Zweck habe er Papageien trainiert, „Apsethos ist ein Gott“ zu sagen. Freigelassen, flogen diese in alle Welt und verkündeten die Nachricht. Ein kluger Grieche jedoch habe den Trick erkannt und viele der Papageien umtrainiert, „Aspethos sperrte

---

<sup>422</sup> Der Nachweis dieser These ist der der eigentliche Ausgangspunkt für das Verständnis der Position, die der Verfasser der Einheit über Simon mitgegeben hat. Buch 6 beinhaltet noch die verschiedenen Spielarten des Valentinianismus. Der Einheit über Valentin stellt der Verfasser die über Simon voran, deren Gemeinsamkeit er in der Äonen- bzw. Wurzellehre sieht, die Valentin von Simon übernommen habe, vgl. die Überleitung zu Valentin in Ref. 6,20,4.

<sup>423</sup> Die Betonung des Magiebetriebs durch Simon bzw. seine Nachfolger ist freilich schon aus der dem Verfasser vorliegenden ‚Simontradition‘ vorgegeben. Dennoch setzt der Verfasser das Motiv bewusst ein, um Buch 6 zu gestalten. Es endet mit der Beschreibung des Magiebetriebs durch Markus bzw. seine Nachfolger; der Verfasser nutzt also das Motiv, um Buch 6 zu rahmen.

<sup>424</sup> Vgl. die Verwendung des Begriffs γόης in Ref. 6,7,1 (212 MARCOVICH). Der Begriff ist dazu geeignet, das schändliche Treiben des Zauberers nochmals negativer zu qualifizieren. Wie dem Proöm zur Ref. zu entnehmen war, besteht eine apologetische Strategie des Verfassers auch darin, explizit und implizit vor dem Treiben der verschiedenen Scharlatane zu warnen (Buch [2-] 4, sowie die Häretiker durch Assoziation mit ihnen zu identifizieren. So, wie die Anhänger nächtlich zusammenkommender Kulte (vgl. Mysterien in der Einheit über die Naassener) und Astrologen (vgl. die Einheit über die Peraten) von der kaiserzeitlichen Öffentlichkeit unter Umständen als staatsgefährdende Feinde verstanden werden konnten, kann dieses Urteil auch über die gefällt werden, die Magie oder ihre finstere Spielart, die Goetik, ausüben. Das Urteil des Plinius, der in seiner Naturgeschichte in einem umfangreichen Kapitel Ausführungen über Magie macht, ist auch 150 Jahre später noch aktuell. Plinius bezeichnete die Magie als ‚betrügerischste aller Künste‘ (*fraudentissima artium*), eine fremde, nicht-römische Kunst (Plin. n. h. 30,12) die letztlich täuscht und Schaden anrichtet. Sein jüngerer Zeitgenosse Tacitus zeigt in seinem historischen Werk großes Interesse an den Magieanklagen der julisch-claudischen Dynastie. Der nordafrikanische Rhetor Apuleius muss sich Mitte der 150er Jahre gegen Vorwürfe verteidigen, er betreibe *magia maleficia*. Im Jahr 199 droht der Präfekt von Ägypten allen die Todesstrafe an, die sich mit Magie oder Divination befassen und für das frühe 3. Jahrhundert neuerlich durch das Pap. Yale inv. 299 (in HORSELEY, Documents 1, 47, Nr.12) belegt. Vgl. dazu GRAF, Gottesnähe, 48-89. Die Darstellung Simons als Inhaber einer ‚großen Kraft‘, sowie der Beschwörungen von Engeln und die Praktizierung von als schadhaft wahrgenommenen Liebeszaubern durch die Anhänger rückt die Beschriebenen in denkbar schlechtes Licht. Vgl. auch WYPUSTEK, Un aspect ignoré, 50-71.

uns ein und zwang uns ‚Apsethos ist ein Gott‘ zu sagen.“ Daraufhin hätten die Libyer, die den Papageien ursprünglich geglaubt hatten, ihren Fehler erkannt und seien zusammengekommen, um Apsethos zu verbrennen<sup>425</sup>.

Woher der Verfasser der Ref. diese Erzählung hat, lässt sich nicht endgültig sagen. Aelian<sup>426</sup>, ein Zeitgenosse des Verfassers, der Rhetor Maximos von Tyros<sup>427</sup>, eine Generation vor ihnen sowie ein Scholiast zu Dio Chrysostomos<sup>428</sup> erzählen eine Geschichte, die so viele Berührungspunkte aufweist, dass man sie als mögliche (indirekte) Quellen zur skizzierten Darstellung auffassen kann. Allen vier ist gemeinsam, dass erzählt wird, wie ein Individuum sich durch trainierte Vögel zum Gott ausrufen ließ. Dieses heißt bei Aelian Hanno und ist Karthager, bei Maximos Psapho, ein Libyer und bei Dio Apsephas, ebenfalls ein Libyer. Aelian und Maximos lassen ihre Scharlatane sich Singvögeln bedienen, während Dio wie der Verfasser der Ref. Papageien nutzt. Bei Aelian sagen die Vögel ‚Hanno ist ein Gott‘, bei Maximus sagen sie ‚Großer Gott Psapho‘ und im Scholion zu Dio neuerlich ‚Apsephas ist Gott‘<sup>429</sup>.

Obwohl Unterschiede in den Details nicht geleugnet werden können, sind die Episoden im Kern derart ähnlich, das anzunehmen ist, dass der Verfasser sich einer dieses Stücke und sei es indirekt, etwa durch mündliche Erzählung, bedient hat. Wichtig ist, dass der Verfasser seine Grundlage, welche sie auch immer gewesen sein mag, schöpferisch zu einer neuen Erzählung geformt hat. Weil diese Erzählung eine Reminiszenz zu Ps. 18,5 LXX aufweist, scheint diese Annahme noch wahrscheinlicher werden zu lassen, da sich in ihr die christliche Hand ausweist.

---

<sup>425</sup> Ref. 6,7,2-6,8,4 (212f. MARCOVICH).

<sup>426</sup> Ael. var. hist. 14,30: „Der Karthager Hanno wollte aus Überheblichkeit für sich die menschlichen Grenzen nicht gelten lassen; er plante, sich ein höheres Ansehen unter den Leuten zu verschaffen, als es seiner angeborenen Natur zukam. Er kaufte sich also eine große Anzahl Singvögel, zog sie im Verborgenen auf und lehrte sie, immer nur das eine zu singen: "Hanno ist ein Gott!" Die Vögel bekamen nur diesen einen Satz zu hören und als sie ihn beherrschten, ließ er sie frei und nach allen Richtungen davonfliegen. Er meinte, die Vögel würden mit ihrem Lied seinen Ruf verbreiten. Doch kaum hatten sie die Flügel ausgebreitet und ihre Freiheit wiedergewonnen, da nahmen sie wieder ihre angeborenen Gewohnheiten an und sangen und zwitscherten ihre eigenen Vogellieder; völlig vergessen war Hanno und was sie in der Gefangenschaft gelernt hatten.“

<sup>427</sup> Max. Tyr. or. 29,4: „Auch lebte in Libyen ein Mann namens Psaphon, der, bei Zeus, ein nicht geringes Glück beehrte und kein gewöhnliches; er wollte nämlich als Gott erscheinen, fing viele Singvögel ein, lehrte sie "Ein großer Gott ist Psaphon" zu singen und entließ sie dann wieder in die Berge. Diese sangen nun selbst so, aber auch die übrigen Vögel sangen so, da sie den Text lernten. Die Libyer aber meinten, hier spreche die Stimme eines Gottes, opferten dem Psaphon und dieser galt ihnen als Gott, wo er doch nur von Vögeln dazu ausgerufen war. Und er war wohl kein schlechterer Gott als der Perser, vor dem die Perser erst dann auf die Knie fielen, als ihn ein brünstiger Hengst zum Herrscher bestimmt hatte.“

<sup>428</sup> Scholion zu Dio Chrys. or. 1,14: Such as thing is recorded to have been engeneerd by means of parrots also in the case of Apsephas king of the Lybians, the parrots flying and crying ‘Apsephas is God’ (zitiert nach OSBORNE, Rethinking, 72).

<sup>429</sup> Vgl. die Behandlung des Textes durch OSBORNE, Rethinking, 70-73.

Besonders sticht die geistreiche Wende, die der Verfasser ihr gegenüber den übrigen Texten gibt, hervor. Apsethos habe damit Erfolg gehabt, die Papageien für sein Ansinnen zu instrumentalisieren und durch ihr Wirken sogar die Libyer von seiner Göttlichkeit überzeugen können. Die Griechen hingegen – der Verfasser impliziert bei ihnen größeres Wissen – wittern den Betrug und lassen sich von den Papageien nicht täuschen. Im Gegenteil: durch ihr Handeln können sie die betrogenen Libyer eines Besseren belehren und den Betrüger so seiner gerechten Strafe zuführen.

Das komponierte Stück ist weit umfangreicher als die als mögliche Quellen identifizierten Texte. Es ist sorgsam gestaltet, insofern der Verfasser, der im sich anschließenden rahmenden Stück Ref. 6,9,1 die Episode explizit auf Simon bezieht, schon implizit zu verstehen gibt, dass die, die dem Scharlatan nachfolgen, nichts weniger sind als törichte Libyer, geblendet von den Rufen der Papageien, d.i. den Anhängern des Simon. Sie sind auch die im späteren Rahmenstück ‚Unverständige‘ (Ref. 6,18,1: τοῖς ἀνοήτοις) Genannten. Es bedürfe schließlich der Griechen, des aufklärerischen Handelns (des Verfassers, Ref. 6,9,1), um den Scharlatan – im Rahmenstück (Ref. 6,7,1) hatte er ihn als ‚γότης‘ bezeichnet – zu entlarven. Dieser ist, da er nur ein Nachäffer des Libyers sei, viel geringer als Apsethos. Indem der Verfasser dies aufzeigt, führt er auch in der vorliegenden Einheit den Nachweis der im ersten Satz der Ref. formulierten Hauptthese.

Ref. 6,9,1-2 schließt sich an das Textstück an. Gleich dem dort vorgestellten Apsethos habe Simon gehandelt, um seine Göttlichkeit vorzutäuschen; Simon sei das ‚präzise Abbild‘ (εἰκὼν ἀκριβῶς) jenes libyschen Betrügers. Spielerisch bedient sich der Verfasser dann eines Bildes aus dem illustrativen Textstück: er bezieht die von Apsethos trainierten Papageien auf Simon – er macht offenkundig keinen Unterschied zwischen beiden – und teilt dem Publikum hernach mit, die Papageien umerziehen zu wollen. Unausgesprochen suggeriert er, dass es sich bei diesen um sich auf ihn beziehende Anhänger handle. Sein nachfolgender Bericht (λόγος) diene dem Nachweis, dass Simon nicht Christus sei, sondern ein sterblicher Mensch.

### **3.6.2.3 Exegese von Gen 1-3; Feuer als ‚unendliches Prinzip‘ (Ref. 6,9,3-6,12,1a)**

Vorbemerkung: Es folgt ein Textabschnitt, der als Kommentar zur sog. Apophasis Megale aufgefasst wurde<sup>430</sup>. Der Textabschnitt beginnt in Ref. 6,9,3 unmittelbar im Anschluss an das Textstück zur Illustration des Magier-

---

<sup>430</sup> Dem Textabschnitt haftet auch weiterhin die *communis opinio* an, in weiten Teilen das Werk eines gnostischen Lehrers, bzw. eine genaue Paraphrase eines solchen Werkes zu sein. Diese hätte der Verfasser der Ref. mit

Selbstvergottungsmotivs und endet in Ref. 6,17,7. Dem Textstück hat der Verfasser, wie oben gezeigt, (in Ref. 6,9,1-2) ein Rahmenstück vorangestellt und schließt es (in Ref. 6,18,1) mit einem weiteren Rahmenstück ab. Beide Rahmenstücke nutzt der Verfasser, um das Selbstvergottungsmotiv beim Publikum in Erinnerung zu halten. Abgesehen von einer Notiz, die ziemlich genau in der Mitte des Textabschnitts in Ref. 6,14,1 platziert ist, behandelt der Verfasser dieses Thema aber nicht weiter.

Die Wahrnehmung, dass es sich bei dem nun zu besprechenden Textstück um das Stück eines gnostischen Kommentators handele, das vom Verfasser der Ref. weitgehend unbearbeitet übernommen worden sei, entspringt auch einer stark isolierten Betrachtungsweise des ‚Referats‘, die die Gesamtschrift nur dort miteinbezog, wo aus andern Stücken Rückschlüsse auf die Arbeitsmethode des Verfassers vermutet wurden. Daher scheint es sinnvoll, das Textstück und seine Elemente im Zusammenhang mit den übrigen Textabschnitten des Sonderguts zu betrachten. Dadurch soll erreicht werden, das mögliche Ausmaß der schriftstellerischen Arbeit des Verfassers erkennbar werden zu lassen.

Einen Schlüssel zum Verständnis des Textstücks liefert der Verfasser der Ref. im ersten Rahmenstück. Dort informiert er das Publikum darüber, dass er aufzeigen wolle, wie die, die Simon gefolgt seien, ihren Ausgang bei ihm genommen hätten und dieselben Lehren mit unterschiedlichen Begriffen gelehrt hätten<sup>431</sup>. Das dort aufgeführte Schlüsselwort ‚Ausgangspunkt‘ (ἀφορμή) verwendet der Verfasser erneut im die Einheit abschließenden Rahmenstück, wo er präzisiert, dass es Valentin sei, der bei Simon seinen Ausgangspunkt genommen habe. Es entspricht also augenscheinlich einer Intention des Verfassers, in der Einheit auch diesen Umstand aufzuzeigen bzw. nachzuweisen.

Das Textstück weist die Struktur auf, die bereits in den vorangegangenen Einheiten beobachtet werden konnte. Sie ist geprägt von einer Phraseologie, zu der: τουτέστι/ τοῦτ' ἔστιν/ ἔστι δὲ τοῦτο – φησιν – ὡς δι' ὀλίγων εἰπεῖν – κατὰ (τόν Σιμόνα)/ λέγει (ὁ Σίμων) – προσαγορεύει (ὁ Σίμων) – οὕτως λέγει – λέγει εἶναι – ἔστιν (οὖν/ γάρ) οὕτως – τοῦτο (φησιν) ἐστὶ τὸ εἰρημένον (τὸ γεγραμμένον) – οὕτως ὡς κτλ. gehören. Es handelt sich um für Kommentare typische Formeln, die über eine Lehre oder einen Ausspruch einer Person oder Gruppe aufmerksam machen und diesen mit einem anderen Sachverhalt identifizieren bzw. im Licht dieses zweiten Sachverhalts deuten. Die Verwendung dieser Phraseologie kann als Indiz dafür verstanden werden, dass der Verfasser der Ref. der Autor dieser Textabschnitte ist, da Variationen dieser Phraseologie die Mehrheit der Einheiten der Ref. maßgeblich prägen. Damit ist nicht gesagt, dass in angenommenen oder tatsächlichen Vorlagen (etwa Irenäus) diese nicht auch anzutreffen wären. Die Regelmäßigkeit, mit der sie jedoch in den Stücken des Sonderguts anzutreffen ist, deutet auf einen gemeinsamen Ursprung dieser Stücke. Dieser wird in einem Verfasser zu finden sein, der mit dem Verfasser der Ref. identisch sein kann/wird.

Zu dem Textstück gehören weitere Zitate, die augenscheinlich der sog. Apophasis Megale entnommen wurden. Zu diesen gehören Ref. 6,9,4b, Ref. 6,12,2b, Ref. 6,14,6 und Ref. 6,17,2b. Diese Stücke passen in Motivik und Terminologie zu der in Ref. 6,18,2-7 eingebetteten Probe. Wenn das so ist, lässt sich daraus schließen, dass dem Verfasser mehr als das Stück Probe aus dem Text der sog. Apophasis Megale zur Verfügung stand. Eine Auffälligkeit ist bereits lange bekannt: Das erste dieser Stücke, Ref. 6,9,4b, hat eine Parallele in der Einheit über die sog. Naassener (in Ref. 5,9,5)<sup>432</sup>. Ein Großteil beider Texte stimmt im Wortlaut überein, daher kann sicher geschlossen werden, dass es sich um dieselbe Vorlage handelt. An vier Stellen des Stücks weichen die beiden Fassungen jedoch sachlich voneinander ab. Einer der Texte ist also verändert worden. Eine Synopse und Besprechung der Unterschiede bietet Frickel<sup>433</sup>. Besonders die Einfügung des Lemmas ῥῆμα in die Fassung der Einheit über die sog. Naassener – statt des Lemmas γράμμα in der vorliegenden Einheit – ist auffällig. Durch diesen Austausch greift derjenige, der die Änderung vorgenommen hatte, das Stichwort ῥῆμα, das zuvor eingeführt worden war, wieder auf und verknüpft beide miteinander. Mehr noch, die Veränderung erfolgt unter Verwendung der Phrase τοῦτό ἐστί. Frickel kommt richtig zu der Einschätzung, dass die Veränderungen „sich als Redaktion

---

höchstens geringen Veränderungen in sein Referat aufgenommen. Diese Perspektive auf den Text speist sich aus der alten Vorstellung, der Verfasser der Ref. habe seine Quellen mehr oder weniger treu abgeschrieben, sei aber selbst keine ‚große Leuchte‘ gewesen. Das Vorverständnis des Verfassers als Berichterstatter bzw. ‚Referent‘ verschiedener gnostischer Lehren erfolgte auch in Abgrenzung zu den Fälschungsvorwürfen der frühen 1900er Jahre.

<sup>431</sup> Ref. 6,7,1 (212 MARCOVICH).

<sup>432</sup> Stellungnahmen von HILGENFELD, STAEHLIN, REDLICH und DE FAYE zu der doppelten Fassung bei FRICKEL, Apophasis, 166-168.

<sup>433</sup> FRICKEL, Apophasis 177-178.

des Verfassers [erweisen und sich] aus dessen Bestreben [erklären], die gnostische Lehre des Kommentars“ darzutun<sup>434</sup>.

Um eine halbwegs sichere Grundlage für die Annahme zu etablieren, dass auch dieses Textstück ein redaktionell komponiertes Produkt des Verfassers der Ref. ist und nicht etwa ein Kommentar eines simonianischen Theologen, bedarf es einer kurzen Analyse der redaktionellen Struktur der ersten Abschnitte des Textstücks (Ref. 6,9,3-6,11,1):

Der erste Teil des Textabschnitts ist dem ersten Prinzip gewidmet. Erstaunlich offen kommuniziert der Verfasser dem Publikum, dass und warum Simon falsch liege, wenn er ‚das Gesetz des Moses‘ auslege. Dazu zitiert er ein Mischzitat aus Ex 24,17 und Deut 4,24 („Gott ist ein flammendes und verzehrendes Feuer“), das wenig später in der Einheit über Valentin (in Ref. 6,32,8) erneut aufgegriffen wird. An das Zitat schließt sich der Hinweis des Verfassers an, Simon habe nicht verstanden, was Mose sagt. Simon sage, das erste Prinzip des Alls sei Feuer, das Zitat hingegen spreche von etwas Anderem. Auf diese Weise habe er nicht nur Mose, sondern auch Heraklit ‚den Dunklen‘ falsch aufgegriffen. Offensichtlich sah der Verfasser keine Notwendigkeit darin, die Anspielung auf dessen Philosophem des Kosmos als stets lebendiges Feuer<sup>435</sup> und Urelement, das sich in anderen Elementen entfalte,<sup>436</sup> näher auszuführen. So bleibt die Anspielung eine von vielen Einlassungen zu Vorsokratikern, die sich in der Ref. in verschiedenen Einheiten finden.

Unter Verwendung der Phrase λέγει ὁ Σίμων leitet der Verfasser nun in Ref. 6,9,4 ein Textstück ein, das er der sog. Apophasis Megale entnommen hat. Der Einleitung ist zu entnehmen, dass Simon das erste Prinzip des Alls eine ‚unendliche Kraft‘ nenne. Feuer und Kraft sollen wohl miteinander identifiziert werden. Dass diese Identifizierung von einem simonianischen Theologen vorgenommen worden sein kann, ist zwar nicht unmöglich, aber sehr unwahrscheinlich: Denn das Mischzitat findet sich in der nachfolgenden Einheit über Valentin in Ref. 6,32,8 wieder (ebenso wie weitere Aspekte aus dem Themenkreis um das Feuermotiv). Der Verfasser korrigiert nun das verfälschte Zitat und verbindet seine Polemik mit einem Verweis auf Heraklit. Es handelt sich nicht um eine ‚philosophierende Interpretation‘ einer späten Phase des Simonianismus, sondern um einen von vielen eingestreuten Vergleichen, die der Verfasser der Ref. in fast allen Einheiten platziert<sup>437</sup>.

---

<sup>434</sup> FRICKEL, Apophasis, 180.

<sup>435</sup> Vgl. DK 22 B 30.

<sup>436</sup> Vgl. DK 22 B31a, B90.

<sup>437</sup> Vgl. z.B. Ref. 5,7,21 (Naassener): „Diese Lehre ist aber nicht von Christus, sondern die von Hippokrates, der sagt...“; Ref. 5,16,4 (Peraten): „Sie sagen aber, dass nicht nur die Poeten, sondern auch die Weisesten aller Griechen ihre Lehre belegen. Einer davon ist Heraklit, der sagt...“. Die großen Stücke über Platon und Pythagoras in der Einheit über Valentin, über Aristoteles in der Einheit über Basilides, über Heraklit (Ref. 9,7-10).



Einer weiteren Phrase folgt die Wiederaufnahme des Stichworts ‚Ursprung des Alls‘ aus Ref. 6,9,3, bevor der Verfasser, eingeleitet von λέγων οὕτως ein Originalzitat aus der sog. Apophasis Megale zitiert. Ihm entnimmt er das Stichwort ‚Einwohnung‘ (οικητήριον) und bezieht es dann unter Verwendung der Phrase λέγει εἶναι auf Simon. Mit den Stichwörtern ‚unendliche Kraft‘ und ‚Wurzel des Alls‘ werden gleich zwei Stichwörter dem Originalzitat entnommen und vermittels ἐστὶ δέ mit dem Stichwort ‚Feuer‘ aus Ref. 6,9,3 verbunden. Dass die Identifizierung von einem simonianischen Theologen vorgenommen worden sein kann, ist auch hier nicht unmöglich, aber unwahrscheinlich, denn das Stichwort dient der Eröffnung eines Absatzes über die doppelte Natur des Feuers, die sich, wie schon im Mischzitat, in der Einheit über Valentin in Ref. 6,32,8 findet. Eine Glosse in Ref. 6,9,6, in der die Unterscheidung der beiden Naturen auf Lehren von Platon und Aristoteles zurückgeführt wird, dient vor allem der Erklärung für das Publikum und stammt vom Verfasser, wie später in Ref. 6,9,8 klar wird. Auf Simon bezogen erklärt der Verfasser dort, dass dieser ein anderes Begriffspaar (Verborgenes und Offenbares) nutze.

Ref. 6,9,8 ist insgesamt daraufhin komponiert, das ‚simonianische‘ Begriffspaar zum Ausgangspunkt für das nachfolgende Traditionsstück (Ref. 6,9,8-6,10,1) über den ‚Lebensbaum‘ zu machen und das Stück so mit Simon zu verbinden: Zusammenfassend sei zu sagen (καθόλου δὲ ἐστὶν εἰπεῖν) – was jener soundso nenne (ὡς ἐκεῖνος προσαγορεύει) sei wie (οἰονεῖ)...

Die Baumvision Nebukadnezars aus Dan 4,10-12 LXX, die höchstwahrscheinlich komplementär zu dem später in Ref. 6,17,4-7 aufgeführten Stück über die Funktion des feurigen Schwertes aus Gen 3,24 ist, prägt hier endgültig einen eigenständigen Themenkreis, zu dem ein überhimmlisches göttliches Feuer, Wurzeln, ein als (Lebens-) Baum verstandener geordneter Kosmos und ein endzeitliches, den Kosmos verzehrendes Feuer gehört, das mit der Aussonderung der „Menschen von Juda, eine geliebte neue Pflanzung“ (Jes 5,7) einhergeht. Ein Zitat aus Jes 40,6-8 („Alles Fleisch ist wie Gras und die ganze Herrlichkeit des Fleisches ist wie die Blume des Grases. Das Gras verdorrte und seine Blüte fiel ab, die Rede des Herrn aber bleibt in Ewigkeit“), das dem Stück angeschlossen ist, soll diesen endzeitlichen Prozess zusätzlich biblisch belegen; es findet sich in der Einheit über Monoimos (in Ref. 6,14,8) nochmals.

Erst jetzt, in Ref. 6,11,1, ist die Redaktion des Verfassers wieder zu greifen. Komplementär zur Einleitung des Stücks in Ref. 6,9,8 wird es hier unter Verwendung bekannter

Phrasen (ὡς δι' ὀλίγων εἰπεῖν) abgeschlossen. Neuerlich verbindet der Verfasser das Motiv Feuer, explizit als Lehre Simons ausgegeben (κατὰ τὸν Σιμόνα), mit Lehren der sog. Apophasis Megale, auf die er sich hier explizit bezieht. Nach dem Studium aller Stücke aus dem Themenkreis um die Motive Feuer und Baum findet sich freilich kein Hinweis auf eine Differenzierung des Feuers in die hier aufgeführten Aspekte. Die Behauptung unterstreicht vielmehr, dass die Redaktion des Verfassers der Ref. maßgebend ist, der mehrere ursprünglich nicht miteinander verwandte Komponenten über wenige gemeinsame Stichworte, wie ‚Wurzel‘ (ρίζα), vor allem aber über strukturelle Ähnlichkeiten oberflächlich miteinander verbunden und ‚Simon‘ zugesprochen hat.

#### **3.6.2.4 Ein kosmogonisch-anthropogonisches Stück (Ref. 6,12,1b-4)**

Der Verfasser greift den Faden der vorangegangenen Passage nach der Einbettung des Empedokles-Einschubs<sup>438</sup> wieder auf und führt einzelne Aspekte schrittweise aus. Das erste Stück (Ref. 6,12,1-4) behandelt im weitesten Sinn kosmogonische Aspekte, Ref. 6,13,1-6,14,2 die erste Syzygie Himmel und Erde, Ref. 6,14,3-5a den Geist über den Wassern (Gen 1,2) und Ref. 6,14,5b-6 die Schaffung des Menschen.

Dabei bedient er sich derselben Methode, das unterschiedliche Material aufzuarbeiten, die oben skizziert wurde. Hier wie dort sind es die sprachliche Struktur, die vielen Anleihen aus anderen Kontexten und die charakteristische Verknüpfung von Ungleichem, Merkmale, die sich im Übrigen auch in anderen Einheiten finden, die die Annahme eines Kommentars eines (simonianischen) Theologen unwahrscheinlich erscheinen lassen.

Der Verfasser wählt in Ref. 6,12,1 das Stichwort ‚Feuer‘ als Ausgangspunkt, aus dem sechs ‚Wurzeln‘ genannte Äonen geboren werden; die vom Verfasser aufgelisteten Namen dieser Wurzeln entstammen teilweise der sog. Apophasis Megale. Auch sonst sind weitere Anspielungen aus dem Themenkreis Feuer nicht mehr auszumachen. Das oben in der Einleitung

---

<sup>438</sup> Es handelt sich nicht um eine ‚philosophierende Interpretation‘ einer späten Phase des Simonianismus, sondern um einen von vielen eingestreuten Vergleichen, den der Verfasser der Ref. in fast allen Einheiten platziert. Gerade die phraseologische Einkleidung des Empedokles-Stücks, je ein φησιν in 6,11,1 zuvor und in 6,12,1 danach, darf zusätzlich zu der allgemeinen Tendenz des Verfassers der Ref., Ableitungen aus den Philosophen zu demonstrieren, hier konkret über das Stichwort Feuer, im weiteren Sinn über die bereits in Ref. 1,3,1-3 (62 MARCOVICH) vermittelte Ekpyrosislehre, die sich hier in den Stücken mit Lebensbaummotiv findet, in diesem Sinn verstanden werden. Zu den Quellen des Empedokles-Einschubs, der möglichen gemeinsamen Vorlage, die auch in Ref. 7,29,10 verwendet worden sein mag, den mögl. Kriterien für die Auswahl des Stoffs (Parallelisierung mit dem Markionstoff?) vgl. OSBORNE, Rethinking, 87-131.

‚Feuer‘ Genannte wird nun mit dem Begriff ‚unbegrenzte Kraft‘ bezeichnet. Die Einführung des aristotelischen Begriffspaares (ἐνέργεια- δύναμις) geht, wie oben gezeigt, sicher auf den Verfasser der Ref. zurück.

Die ἐστώς -Trias ‚der, der steht, stand, stehen wird‘ (ὁ ἐστώς, στάς, στησόμενος), die der Verfasser insgesamt fünfmal in den Logos einfügt, wird hier das zweite Mal bemüht: Indem der Verfasser sie das erste Mal (in Ref. 6,9,1) und das letzte Mal (in Ref. 6,17,1) – wohl aufgrund der Ähnlichkeit mit der aus der Simontradition bekannten Bezeichnung ‚der Stehende‘ (ὁ ἐστώς)<sup>439</sup> – auf Simon bezieht, kann er ihn in der vorliegenden Stelle implizit mit der ‚unbegrenzten Kraft‘<sup>440</sup> identifizieren<sup>441</sup>.

Das erklärende Stück Ref. 6,12,3-4 bedient sich der Elemente, die der sog. Apophasis Megale nahestehen. Die sich im Stück findenden Vergleiche aus Grammatik und Geometrie zur Illustrierung des Erklärten finden sich auch an anderer Stelle: Dort, in Ref. 5,19,1, ist auch die in Ref. 6,12,4 aufgeführte Erweiterung um das Bild beheimatet, nach dem der Mensch in postmortale Dunkelheit verfällt, wenn er die Möglichkeit der Ausbildung ‚in sich‘ nicht genutzt hat. Der sachliche Kern der Erklärung besteht darin, dass die sechs Kräfte dem Kosmos zugehörig sind und überwunden werden müssen, um in die ‚siebte Kraft‘ (= ‚unbegrenzte Kraft‘), die den Kosmos transzendiert, einzugehen.

### 3.6.2.5 Fortsetzung: Die Syzygie Nous und Epinoia (Ref. 6,13,1-6,14,2)

Im Textabschnitt Ref. 6,13,1-6,14,2 wird das aus der sog. Apophasis Megale bekannte erste Paar Nous und Epinoia im Licht von Gen 1 biblisch als Himmel und Erde gedeutet. Ob die Erweiterung aber auf einen ‚simonianischen‘ Kommentator zurückgehen kann, scheint angesichts der Tatsache, dass ein an dieser Stelle aufgeführtes Zitat aus Jes 1,2 LXX bereits

---

<sup>439</sup> BEYSCHLAG, Simon, 45, Anm. 77, betont, dass zur Herleitung des ἐστώς-Titels nicht, wie geschehen, entfernte (z.B. samaritanische) Texte hinzugezogen werden müssen. Vielmehr habe er „seine nächsten Parallelen im sekundären Ausstrahlungsgebiet der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, d.h. vor allem bei Numenius und im Corpus Hermeticum, wozu Clemens Alexandrinus (Clem. Alex. strom. 2,52,1) und das koptische Philippusevangelium (n.11 u.44) zu vergleichen sind.“ Neben Numenius (frag. 15,2 de Places) findet er sich auch in PsClem. Rom. hom. 2,22,3-4; 18,12,1; 2,24,6; PsClem. Rom. recogn. 1,72,3; 2,7,1-3; 2,11,3; 3,47,3; Act.Petr 31 sowie an einer ganzen Reihe von Stellen, an denen sich Philo mit dem Vorkommen der Bezeichnung in den Schriften des AT auseinandersetzt. Stellen bei GRUNDMANN, ἵσθημι, 643. Dazu: RUNIA, Witness, 36-56, und STERLING, Theft, 53–70.

<sup>440</sup> BEYSCHLAG, Simon, 44 möchte darin keinen Titel, sondern eine Wesensbezeichnung des höchsten Dynamiszentriums verstehen. Belege für die diversen δύναμις-Titulaturen ebd. 113-126.

<sup>441</sup> BEYSCHLAG, Simon, 47, betont, dass die triadische Entfaltung des ‚Stehenden‘ keine eigenständige samaritanische Überlieferung darstellen müsse, sondern aus der philonisch-hellenistischen Tradition erklärbar sei.

zuvor in der Einheit über Justin auf Elohim und Eden<sup>442</sup>, ebenfalls ein Paar aus männlichen und weiblichen Genossen, die mit Himmel und Erde identifiziert werden, benutzt wurde, zweifelhaft. Dem Paar wird in der vorliegenden Stelle die ‚siebte Kraft‘ vorangestellt, die mit der aus der sog. Apophasis Megale bekannten ἐστώς -Trias (ὁ ἐστώς, στάς, στησόμενος) identifiziert wird. Die Prädikation, die kurz zuvor (in Ref. 6,12,2) bereits auf die ‚unendliche Kraft‘ bezogen wurde, findet sich wenig später ein drittes Mal, bezogen auf die ‚Große Kraft‘ und (unmittelbar im Anschluss in Ref. 6,14,1) in die Nähe Simons gerückt. Der Verfasser hat also augenscheinlich der sog. Apophasis Megale die Prädikation entnommen und wiederholt sie mehrfach, wobei er bereits bekanntes Material hinzuzieht. Die zwei übrigen in Ref. 6,12,2 aufgezählten Äonen/Wurzeln werden oberflächlich zu einer Kosmologie erweitert, wobei das erste Paar Sonne und Mond, das zweite Paar Luft und Wasser repräsentieren sollen. Die Auflistung wird abgeschlossen mit dem Hinweis, dass in all diesen die ‚große Kraft‘, die ‚unendliche Kraft‘ und der ‚Stehende‘, vermischt seien.

Hervorzuheben ist noch ein Wechsel in der Person und der Verbformen: von ‚Simon‘ in der 3. Person Sg. wechselt der Verfasser in Ref. 6,14,2 in die 3. Person Pl. Dieses wiederholt auftretende Detail kann als zusätzliches Indiz für die redaktionelle Arbeit des Verfassers aufgefasst werden.

### **3.6.2.6 Fortsetzung: Der Geist über den Wassern (Ref. 6,14,3-6,14,5a)**

Die sprachliche Struktur des Abschnittes Ref. 6,14,1-5a verdeutlicht, dass eine Schrifterklärung vorliegt. Der Verfasser leitet bereits in Ref. 6,14,1 mit „wenn Moses nun sagt...“ (Μωσέως οὖν εἰρηκότος) ein Zitat aus Gen 2,2 LXX ein und hängt ihm eine Erklärung an. Aufgrund des polemischen Tons und des eher unwahrscheinlichen Sachgehalts der Erklärung – Simon habe nämlich den Vers auf sich bezogen und sich so selbstvergöttlicht – wird man auf eine Deutung, die der Verfasser vorgenommen hat, schließen. Die Identifizierung mit Simon, die hier vorgenommen wird, hat eher die Funktion der Verknüpfung des Textes mit Simon, etwa so, wie der Verfasser an verschiedenen Stellen die ἐστώς-Trias (ὁ ἐστώς, στάς, στησόμενος) aufführt und explizit oder implizit auf ihn bezieht.

Erst im Anschluss greift der Verfasser in Ref. 6,14,2, eingeleitet mit ὅταν οὖν (komplementär in Ref. 6,14,3: ὅταν δὲ), einen Aspekt (die ‚drei Tage‘) aus dem

---

<sup>442</sup> Ref. 5,26,36 (206 MARCOVICH).

vorangegangenen Vers auf und verknüpft ihn mit der ersten in der sog. Apophasis Megale aufgeführten Syzygie Nous und Epinoia. Dieser Identifizierung wird, eingeleitet durch τουτέστιν, eine dritte, bereits aus Ref. 6,13,1 bekannte Deutungsebene (Himmel und Erde) und vierte, die ‚siebte Kraft‘ (die unendliche Kraft‘), beigelegt. Ref. 6,14, 3, eingeleitet mit ὅταν δὲ, führt die Schrifterklärung thematisch fort. Zitiert wird ein Vers aus Gen 1,2 LXX, der ebenfalls auf die ‚siebte Kraft‘ bezogen wird – erweitert um die Notiz, dass sie in der ‚unbegrenzten Kraft‘ (ἀπέραντος δύναμις) existiere.

Der Verblendung von unterschiedlichen Vorlagen im vorliegenden Textabschnitt entspricht die eigentümliche sprachliche Gestalt: Einmal lässt der Verfasser Simon etwas auf sich beziehen, ein anderes Mal wird von ihm in der 3. Person Sg. gesprochen, wieder ein anderes Mal spricht der Verfasser über eine unbekannte Größe in der 3. Person Pl. Bei ihr wird es sich um die Trägerkreise der Vorlagen handeln, die der Verfasser auf Simon bezieht. Diese sprachliche Gestaltung setzt sich auch weiter fort. Ein Zitat aus einer unbekanntem Schrift am Ende von Ref. 6,14,3 leitet der Verfasser wieder mit ὁ Σίμων λέγει ein. Zieht man noch das schwammige ‚derartiges‘ (τὰ τοιαῦτα) aus Anfang von Ref.6,14,3 hinzu, wird man nun recht sicher konstatieren dürfen, dass dem Verfasser verschiedene Vorlagen vorgelegen haben. Eine davon ist sicher die sog. Apophasis Megale, der der Verfasser wenig mehr als die zentralen Begriffe entnommen hat. Eine andere Vorlage ist ein gnostisches (valentinianisches?) Exegesestück von Gen 1-2. Nur die Entwicklung eines Gedankens ist erkennbar: Dieser Gedanke kann verschiedenen, dem Verfasser vorliegenden Vorlagen entnommen sein. Der Verfasser scheint die thematische Identität dieser Stücke zu empfinden; er greift sich aus den Vorlagen Aspekte heraus, die er miteinander verknüpfen kann, wobei er darauf bedacht ist, Simon als Figur (und als Autor der Texte) darzustellen.

### **3.6.2.7 Fortsetzung: Anthropogonie (Ref. 6,14,5b-6)**

Bezeichnenderweise springt der Verfasser unmittelbar im nächsten Abschnitt (Ref. 6,14,5b-6) neuerlich in die 3. Person Pl. und erklärt – ohne thematische oder sprachliche Zäsur – wie ‚ihrer Ansicht nach‘ (παρ’ αὐτοῖς) der Mensch geschaffen worden sei. Dieser habe ebenfalls eine doppelte Natur, bestehend aus dem Staub der Erde (Gen 2,7 LXX) und einem εἰκόν genannten Aspekt des zuvor (in Ref. 6,14,4) angesprochenen göttlichen Geistes, der über den Wassern schwebt. Das Lemma εἰκόν kann der Originalschrift entnommen sein, wie die Erklärung der

Prädikation in Ref. 6,17,1 nahelegt. Zu ihm gehört das mehrfach erwähnte<sup>443</sup> Lemma ἐξεικονίσθη; beide beschreiben den Sachverhalt der verborgenen wesenhaften Zugehörigkeit zu Gott, der anderswo mit dem Lemma χαρακτήρ bezeichnet wird. Im Anschluss daran bemüht der Kommentator ein weiteres Mal das aristotelische Begriffspaar Dynamis-Energieia, um das stets wiederkehrende Motiv, das nur der eine, göttliche Aspekt gerettet werde, zu vermitteln. Da dieses Begriffspaar überhaupt erst vom Verfasser der Ref. eingeführt worden war, um einen anderen Sachverhalt verständlich zu machen, darf auch hier vermutet werden, dass dieser mit dem kommentierenden Autor identisch ist. Dies umso mehr, da der gerade erklärte Sachverhalt mit einem Zitat aus 1 Kor 11,32b verbunden wird, das auch in der Einheit über die sog. Peraten in Ref. 5,12,7 aufgeführt wird.

Im zweiten Teil des Abschnitts (in Ref. 6,14,6b) wendet sich der Verfasser dem Sachverhalt aus der Perspektive der sog. Apophasis Megale zu. Dazu zitiert oder paraphrasiert der Verfasser einen Vers („Das kleine wird groß werden; das große aber wird zu einem unermesslichen und unveränderlichen Äon und kommt nicht mehr ins Werden“). Damit soll die Ausbildung aus einem ‚unteilbaren Punkt‘ (στιγμὴ ἀμέριστος) beschrieben werden. Die beiden Beschreibungen sind nicht nur terminologisch voneinander abständig. Der Umstand, dass das Motiv ‚unteilbarer Punkt‘ (στιγμὴ ἀμέριστος) bereits verschiedentlich in der Ref. angeführt wurde, hier, wo offenbar sein ursprünglicher Platz ist, aber nur nebenbei erwähnt wird, kann damit erklärt werden, dass der Verfasser beim Publikum eine große Aufmerksamkeit, ggf. Assoziation und rückwertige (Re-)Lecture vermutet. Die Lehre des unteilbaren Punktes erklärt der Verfasser bereits im Vorfeld der eigentlichen Widerlegung. Er bezieht sie ausdrücklich auf Simon und zitiert aus dem o.g. Satz („Das kleine wird groß werden“)<sup>444</sup>. Dort nennt er ihn γράμμα und μόνως, leitet die Lehre aus der pythagoreischen Philosophie her und verbindet sie mit valentinianischen Äonenspekulationen zu einem größeren Komplex. In Ref. 5,9,5 bezieht er sich wiederum auf den Punkt, den er jetzt στιγμὴ ἀμέριστος nennt. Obgleich er die Lehre im Rahmen der Einheit über die sog. Naassener platziert, scheint die Herkunft durch die ausdrückliche Nennung der sog. Apophasis Megale gesichert. Die dortige Verbindung mit dem Wort vom Senfkorn (Mt 13,31) wird in Ref. 7,21,3, der Einheit über Basilides, zur Illustration desselben Sachverhalts wieder aufgegriffen<sup>445</sup>.

---

<sup>443</sup> Vgl. z.B. Ref. 6,14,6 (219 MARCOVICH) und Ref. 6,17,1 (222 MARCOVICH).

<sup>444</sup> Ref. 4,51,2-3 (137 MARCOVICH).

<sup>445</sup> Eine weitere Nennung in Ref. 6,40,2 (257 MARCOVICH) darf ausgespart werden, da sie Teil eines Zitates ist.

Der Umstand, dass dieselbe Sache (der ‚unteilbare Punkt‘) mit unterschiedlichen Begriffen bezeichnet werden kann, kann als Zeichen dafür verstanden werden, dass der Verfasser frei mit den Vorlagen umgehen und sie sprachlich problemlos variieren kann. Die bewusste Streuung des Materials ist offenkundig. Damit ist der unmittelbare ‚Kommentar‘-Teil vorerst abgeschlossen.

### **3.6.2.8 Fortsetzung: Allegorese des Paradieses, des Pentateuch (Ref. 6,14,7-6,16,6)**

Die nachfolgenden Abschnitte Ref. 6,14,7-6,16,4 liefern Textstücke, die keine unmittelbaren Zusammenhänge zum Übrigen und keine Bezüge zu Simon und der sog. Apophasis Megale aufweisen. Die ihr sonst entnommenen Begriffe, und die Terminologie der bisherigen biblischen Stücke fehlen hier vollkommen. Die Frage, die der Verfasser der Antwort vorausschickt, ist dem diatribischen Stil einer Lehrveranstaltung nachempfunden; die Antwort wird mit einem polemischen Unterton eingeleitet (οὕτως γάρ αὐτῷ δόκει). Das Lehrstück, er nennt es in Ref. 6,14,7 λόγος, missinterpretiere (Ref. 6,14,7: ἀλληγορῶν) der Abfasser des Stücks, dessen Name nicht genannt wird. Die Annahme liegt freilich nahe, dass der Verfasser Simon meint. Da zentrale Motive und Begriffe wie Feuer, Wurzel, στιγμή, εἰκόν usw. fehlen und das Stück auch sonst nur lose mit dem Kontext, erst recht den vorangegangenen letzten Abschnitten 5-6 verbunden ist, lässt sich vermuten, dass es einem anderen Kontext als dem vorliegenden entnommen ist<sup>446</sup>.

Ref. 6,14,7-15,1 ist eine Allegorese zu den ‚Paradiesflüssen‘ aus Gen 2,8 LXX. Eine andere allegorische Auslegung derselben Grundlage findet sich bereits in Ref. 5,9,15-18. Während dort die vier Paradiesflüsse mit den menschlichen Sinnen identifiziert worden waren, werden sie hier im Lichte einer Embryologie gedeutet<sup>447</sup>. Redaktionelle Eingriffe in das Stück sind nicht auszumachen.

Das folgende Stück (Ref. 6,15,1-6,16,4) ist dem vorausgegangenen Stück unschön angegliedert. Den vier Zweigen, die den Paradiesfluss entspringen, entsprechen die fünf Sinne eines Fötus, die dieser bei der Formung im Paradies bekomme. Diese bedeuten (Ref. 6,15,1: οὗτος ἔστιν) die fünf Bücher des Pentateuchs. Ein einfacher Abgleich der aufgelisteten Sinne mit denen, die wenig später den Büchern zugeordnet werden, illustriert die künstliche

---

<sup>446</sup> Vgl. FRICKEL, Drei allegorische Deutungen der Paradiesflüsse.

<sup>447</sup> Eine inhaltliche Diskussion wird geführt von POUDERON, notice, POUDERON, L'influence, FRICKEL, Allegorische Deutungen.

redaktionelle Konstruktion: Genesis wird mit der Sehkraft verbunden (Ref. 6,15,2); Die Interpretation von Exodus fällt jedoch aus der Reihe: der Abschnitt besteht aus einer Allegorie des Buchnamens, analog zu den übrigen Teilen, die allerdings auf den Geschmackssinn zielt und einem Einschub, bestehend aus einem Homer-Zitat (aus Od. 10,304-306) und einer angeschlossenen Erklärung, in der der Hörsinn eingewoben ist (Ref. 6,16,1)<sup>448</sup>. Levitikus wird mit dem Geruchs- und Atemsinn verbunden (Ref. 6,15,2), letzterer findet sich nicht in der Einleitung; auch ist die dortige Reihenfolge durchbrochen. Numeri wird mit dem Geschmackssinn verbunden (Ref. 6,15,3) und Deuteronomium schließlich mit dem Tastsinn (Ref. 6,15,3), dessen Auflistung inkonsequent wäre und darüber hinaus handschriftliche Probleme bereitet hat.

Ref. 6,15,5 liefert eine Erklärung des Textstücks. Ihr Urheber ist der Verfasser der Ref. Das ergibt sich aus der Verwendung des aristotelischen Begriffspaares (ἐνέργεια- δύναμις) und der neuerlichen Vergleiche aus den Bereichen des Grammatik- und Geometrieerwerbs, die sowohl in der Einheit über Simon in Ref. 6,12,4, verbunden mit einer Licht-Dunkel-Metaphorik, als auch in der Einheit über die sog. Sethianer bemüht wurden. Da dort die Licht-Dunkel-Metaphorik beheimatet ist, die mit den Vergleichen einen Komplex bildet, wird dort der Ursprung der hier angeführten Vergleiche vermutet werden dürfen. In einem Rückverweis bringt er sich gar selbst ein (Ref. 6,16,5: ἔφην). Auch die Bilder Baum und Feuer und die Terminologie der sog. Apophasis Megale (ἀπέραντος δύναμις), die in den vorangegangenen Stücken über die Paradiesflüsse und den Pentateuch vollkommen fehlen, sind wiederaufgenommen worden. Hier verbindet der Verfasser sachlich zwar entfernt Verwandtes, jedoch organisch Fremdes, miteinander.

---

<sup>448</sup> Wie die Tatsache zu bewerten ist, dass der Verfasser, der das Zitat ein- und ausleitet, Homer als Vertreter ‚der Völker‘ (τῶν ἔθνῶν) einschätzt, ist nicht klar. Die Abgrenzung der eigenen kulturellen und/oder ethnischen Zugehörigkeit von anderen, die als ‚Völker‘ bezeichnet werden, ist ursprünglich im Judentum anzutreffen; τὰ ἔθνη wird vor allem im Neuen Testament zum technischen Begriff, mit dem die Heiden im Gegensatz zu den Juden bzw. den Christen abgegrenzt werden, vgl. SCHMIDT, ἔθνος, 366-369. Der Schluss, der Verfasser der Ref. sei ein Christ jüdischer Herkunft gewesen, ist, wenn auch nicht unmöglich (immerhin macht der Verfasser verschiedentlich Ausführungen zu Spaltungen und Ansichten im Judentum; der Konflikt um Bischof Kallist hat seinen Ursprung im Umfeld einer Synagoge) so doch wenig wahrscheinlich. Eher ist zu mutmaßen, dass er den Sprachgebrauch des NT in eigentümlicher Weise übernimmt und sich so vom hellenistischen Erbe, d.h. Homer, distanzieren will. Der Formulierung bedient er sich bereits früher, so z.B. in Ref. 5,7,2 (143 MARCOVICH).



### **3.6.2.9 Fortsetzung: Das unsterbliche ‚Merkmal‘ im Menschen (Ref. 6,17,1-3)**

Ref. 6,17,1-3 ist ebenso gestaltet. Thematisiert wird die Verbindung des Menschen zu Gott, die nach Simon (κατὰ τὸν Σιμόνα) als ‚selige, unzerstörbare Realität‘ bezeichnet wird – eine Phrase, die der Verfasser offenbar einer Vorlage entnommen hat. Erneut bedient er sich des aristotelischen Begriffspaares und verknüpft es ein weiteres Mal mit der ἐστῶς-Trias (ὁ ἐστῶς, στάς, στησόμενος), die er dieses Mal um eine Erklärung der drei Begriffe erweitert, die als Äonen bezeichnet werden. Ihnen wird, wenig überraschend, ein weiterer übergeordnet, der, wie bereits in Ref. 6,14,3-5a ausgeführt, neuerlich mit dem über den Wassern schwebenden Geist identifiziert wird (Ref. 6,14,3). Der Urheber auch dieses Stückes ist der Verfasser der Ref., der neuerlich über eine nicht näher beschriebene Gruppe – suggeriert wird wohl ein ‚simonianischer‘ Trägerkreis der Vorlagen, die dem Verfasser vorgelegen haben – elaboriert (vgl. ὁ κατ’ αὐτούς...λέγουσιν).

### **3.6.2.10 Wiederaufnahme eines Stücks über ‚Feuer‘ und ‚Weltenbaum‘ (Ref. 6,17,4-7)**

Die Doxographie abschließend findet ein weiteres Stück Eingang, in dem die Motive Feuer und Weltenbaum neuerlich im Zentrum stehen. Die Begriffe Feuer, Nahrung und Baum legen unmittelbar eine Nähe zu Ref. 6,9,8-6,10,1, dem Abschnitt über die Baumvision Nebukadnezars, nahe. Auch inhaltlich haben die beiden Abschnitte nicht zu übersehende Berührungspunkte. Beide Texte beschreiben, wie der Kosmos, als Baum gedacht, geschaffen – im ersten Text wohlgeordnet, im zweiten Text durch einen Entstehungskeislauf immerwährend erhalten – und durch ein umfassendes Feuer vernichtet werden wird. Der hier vorliegende zweite Text nimmt den erst später in Ref. 6,17,5 zitierten Vers aus Gen 3,24 LXX zum Ausgang; die Bewegung des darin erwähnten ‚brennenden Schwertes‘, dass den ‚Baum des Lebens‘ bewacht, wird als Ursprung des steten Prokreationskreislaufs aufgefasst.

Der Abschnitt hebt sich vom vorangegangenen Passus (Ref. 6,16,5-6,17,3) deutlich ab. Wurde im vorangegangenen Passus unter Einbezug der für den Verfasser typischen Phraseologie, Identifizierungen und Vergleiche erklärt, wie der jeweilige thematische Sachverhalt zu verstehen sei, fehlen diese Merkmale beinahe vollkommen. Stattdessen ist der vorliegende Abschnitt, sieht man von Ein- und Ausleitung einmal ab, ein Textstück, in dem in sinnvoller sachlicher Abfolge und ausgehend von 1 Kor 7,9 (das sexuelle Verlangen des Menschen als ‚Brennen‘) und Gen 3,24 LXX der Sachverhalt dargelegt wird. Auch darin ist der

Text dem Abschnitt über die Baumvision Nebukadnezars ähnlich, der sich ebenso von seinem Kontext abhebt.

Erst im letzten Teil von Ref. 6,17,6 ist der Autor wieder zu fassen. Nicht nur meldet er sich selbst zu Wort (ὡς εἰρήκαμεν). Hier wird auch das Motiv des Stücks, das ‚flammende Schwert‘, mit der ‚siebten Kraft‘ identifiziert, bevor das Stück in Ref. 6,17,7, unter Einbeziehung bereits erwähnter Begriffe (Schwert, Same, Milch) und solcher, die dem Komplex um die sog. Apophasis Megale entnommen sind (z.B. σπινθήρος [vgl. oben die Varianz um den Begriff ‚στιγμή ἀμέριστος‘], ἀπέραντος δύναμις) weitergesponnen wird. Neuerlich, wie bereits in den Abschnitten über die Paradiesflüsse und die Bücher des Pentateuchs, erfolgt die Verknüpfung einander fremder Stücke auf die vom Verfasser bekannte Weise.

Die zwei Abschnitte entstammen mit einiger Wahrscheinlichkeit einer gemeinsamen Schrift. Es ist ebenfalls wahrscheinlich, dass der Verfasser weitere kleine Elemente dieser Schrift entnommen hat, deren Zusammenhang aber nicht mehr sicher geklärt werden kann. Das eingefügte Mischzitat in Ref. 6,9,3 sowie die Ausführungen zur feurigen Natur Gottes im Umfeld der Einheit über Valentin (in Ref. 6,32,8) können möglicherweise einen valentinianischen Kontext des Stücks vermuten lassen. Sicher ist das aber nicht. Womöglich gehört auch das Zitat nebst Erklärung in Ref. 6,16,5-6 („...dann wird das, was geboren wird, nicht Spreu und Holz, die das Feuer vernichtet [...] Wenn es aber Baum allein bleibt und keine Frucht bringt, dann wird es, [...] verschwinden. „Denn nahe [...] ist die Axt an den Wurzeln des Baumes. Jeder Baum [...], der nicht gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen“) zu dieser vom Motiv ‚Lebensbaum‘ geprägten Vorlage.

### **3.6.2.11 Zwischenbemerkung des Verfassers (Ref. 6,18,1)**

Der Textabschnitt Ref. 6,18,1 beschließt den nun vorangegangenen Bericht, den der Verfasser wiederum als λόγος bezeichnet. Das Stück greift die Motive des zweiten Rahmenstücks wieder auf: Denen ohne Vernunft sei Simon ein Gott, gerade so wie der Libyer Apsethos. Dies ist umso auffälliger, da der Verfasser in den vorangegangenen acht Kapiteln diese Motive nicht weiter behandelt hatte. So wird dieses Rahmenstück zum Brückenstück, das später in die Behandlung

von Magie<sup>449</sup> und die Beschreibung der Umstände des Todes von Simon<sup>450</sup> mündet. Unmittelbar greift der Verfasser im vorliegenden Rahmenstück Terminologie (vgl. ἐν δυνάμει) der vorangegangenen Darstellung vermeintlicher Lehrinhalte auf und etabliert so das gewünschte Vorverständnis beim Publikum, mit dem das nun nachfolgend beigegebene Originalstück zur Probe aufgefasst werden soll.

### 3.6.2.12 Probe aus der sog. ‚Apophasis Megale‘ (Ref.6,18,2-7)

Die Zwischenbemerkung des Verfassers in Ref. 6,18,1 dient auch als Zäsur. Nicht nur werden Simon und dessen Lehre als Untersuchungsgegenstand wieder nach vorne gebracht. Die in der Bemerkung platzierten Theologumena sollen, wie im Einleitungssatz zur sog. Apophasis Megale zu lesen ist, ausdrücklich (διαρρήδην) dort zu finden sein. Das lässt den Rückschluss zu, dass das längere Zitat aus der Originalschrift die Funktion der Bekräftigung einnehmen bzw. der Illustration der Darstellung mit einem authentischen Text dienen soll.

Die Identifizierung des Stücks fällt aufgrund der Ein- und Ausleitung in Ref. 6,18,2 bzw. Ref. 6,19,1 nicht weiter schwer. Auch der Titel ‚Verkündigung‘ (Ref. 6,14,6; 6,18,2: ἀπόφασις), bzw. ‚große Verkündigung‘ (Ref. 6,11,1: ἀπόφασις μεγάλη) lässt sich der Einheit entnehmen<sup>451</sup>. Wie üblich lässt sich der ursprüngliche Umfang der Schrift nicht mehr erfassen. Ihre Selbstidentifizierung als γράμμα<sup>452</sup> lässt möglicherweise den Rückschluss zu, dass sie nicht sehr umfangreich gewesen sein wird<sup>453</sup>.

Das Stück beschreibt einen kosmologischen Entwurf, der seinen Ausgang in einem monistischen Ursprung, Wurzel genannt, nimmt. Aus ihr entspringen zwei Schösslinge, ein oberer und ein unterer. Beide sind durch den kosmologischen Bereich ἄηρ getrennt. Oberhalb

---

<sup>449</sup> Ref. 6,20,1-2 (228 MARCOVICH).

<sup>450</sup> Ref. 6,20,3 (228 MARCOVICH).

<sup>451</sup> Über den tatsächlichen Namen lässt sich freilich keine Gewissheit mehr erlangen. Dass ein autoritativer Text schlicht ‚Offenbarung‘ genannt wird, ist möglich, wenn auch selten. Ob die Erweiterung des Titels um die Präzisierung ‚μεγάλη‘ ursprünglich ist und Superiorität ausdrücken soll, oder ob sie eine vom Verfasser vorgenommene polemische Abqualifizierung, etwa der Art, wie er oft von den ‚großen und unaussprechlichen Mysterien‘ der Gnostiker spricht, darstellt, muss offenbleiben.

<sup>452</sup> Ref. 6,18,2 (224 MARCOVICH).

<sup>453</sup> Schon früh wurde erkannt, dass an anderen Stellen in der Ref. auf die Schrift Bezug genommen oder aus ihr zitiert wird. Sie werden in dieser Arbeit in der jeweiligen Besprechung gewürdigt; weitere Zitate, die sich in dieser Einheit finden, werden weiter unten aufgeführt. Dieses Verfahren ist der Methode geschuldet, mit der in der vorliegenden Arbeit das redaktionelle Handeln des Verfassers in den Vordergrund gerückt werden soll. Freilich darf nicht außer Acht gelassen werden, dass das Lemma γράμμα auch zum Sprachgebrauch des Verfassers gehört, der damit (z.B. in Ref. 5,15,5 [181 MARCOVICH]) einfach das Lemma βιβλίον (zuvor in Ref. 5,15,1 [181 MARCOVICH]) variiert.

dessen ist der männliche Schössling beheimatet; er wird als ‚große Kraft‘ bezeichnet, als das Denken von allem. Seine Funktion besteht in der Ordnung des Alls. Unterhalb des Luftbereichs, also im Kosmos, ist ein weiblicher Schössling beheimatet, komplementär als Gedanke verstanden, das All gebierend. Beide bilden eine Syzygie. Im Luftbereich ist die Figur ‚Vater‘ beheimatet<sup>454</sup>; er ist mannweiblich und scheint eine Vermittlerrolle zwischen beiden Bereichen einzunehmen. Er trägt alles und nährt, was Anfang und Ende hat, d.h. wohl, er ist als der Weltschöpfer aufzufassen.

Nun tritt eine Veränderung ein: Auf ihn ist die ἐστώς –Trias (ὁ ἐστώς, στάς, στησόμενος) bezogen. Er hat einen Bezug zum monistischen Ursprung (der ‚Wurzel‘). Daraus ging auch die Figur ‚Gedanke‘ (ἐπίνοια) hervor. Vater und Gedanke sind eins; der Vater brachte aus sich (seinen) Gedanken hervor, der den Vater erst als ‚Vater‘ ansprechen konnte. Der Gedanke barg den Vater in sich. Die aus dem oberen Bereich stammende Kraft und der dem unteren Bereich zugehörige Gedanke sind untrennbar eins, wie Denken ohne Gedanken nicht möglich ist.<sup>455</sup>

Das Textstück, das der Verfasser dem Publikum hier als Probe vorlegt, ist durch nichts als Produkt einer christlichen oder jüdischen Spekulation zu identifizieren. Durch den vorangestellten ersten Satz („Euch sage ich, was ich sage und schreibe, was ich schreibe, diese Schrift“) lässt sich das Textstück als Offenbarungsschrift identifizieren; wer der Offenbarer ist, lässt sich ebenso wenig klären wie etwa in den ‚Proastiern bis zum Äther‘.

Vage Spuren einer Überarbeitung des Textstücks sind ab jetzt auszumachen: Ref. 6,18,5 eröffnet mit einer Präzisierung hinsichtlich des Umstands, dass die Einzigkeit des Vaters nur angesichts eines zweiten (des Gedankens) konstatiert werden könne. In Ref. 6,18,6 findet sich eine weitere Präzisierung in Form eines durch ein charakteristisches τούτέστι eingeleiteten Einschubs, der näher erklärt, dass der Gedanke den Vater bzw. dessen Kraft in sich verstecke. In Ref. 6,17,1-3 findet sich eine Erklärung der ἐστώς –Trias (ὁ ἐστώς, στάς, στησόμενος), bezogen auf den Vater und eingeleitet mit der Phrase οὗτος ἔστιν; ob die Trias freilich aus dem vorliegenden Stück herausgetrennt, später, in einem nicht übernommenen Textteil aufgeführt

---

<sup>454</sup> Ref. 6,18,4 (224f. MARCOVICH) bezieht ἐν τούτῳ auf den Luftbereich. Sinnvoller wäre es, anzunehmen, dass die Gestalt ‚Vater‘ sich in der Syzygie von oberem und unterem Schössling konstituiert. Der obere männlich, der untere weiblich, verbinden sich beide zum mannweiblichen Vater. Auf diese Weise kann die Entfaltung des Alls als Produkt des Zusammenwirkens von beiden verstanden werden.

<sup>455</sup> Ref. 6,18,2-7 (224-225 MARCOVICH).

oder gar nicht Teil der sog. Apophasis Megale war, bleibt unklar<sup>456</sup>. Diese Züge können wie der zunehmend redundante Charakter des Stücks als Anhaltspunkte für eine Überarbeitung herangezogen werden. Dass sich in Ref. 6,18,4 der Stil ändert, war schon B. Aland aufgefallen: „Der parallelisierende Aufbau wird aufgegeben, der feierlich hochgestimmte Ton und die hohe Wortwahl weichen nüchternen, argumentativ folgernden Aussagen in abstrakter, halbphilosophischer Terminologie. Kurze Sätze und Satzstücke stehen, oft ohne grammatische Verbindung, nebeneinander, fast schwerfällig, jedoch nicht ohne Nachdrücklichkeit“<sup>457</sup>. Das Textstück Ref. 6,18,2-7 kann daher vorläufig als Fremdkörper<sup>458</sup> verstanden werden, der vom Verfasser in die Einheit aufgenommen wurde. Dabei hat er redaktionell den Umfang des Stückes festgelegt – es war ursprünglich sicher umfangreicher, wie weitere Zitate im Logos und sonst belegen –, Teile des Stücks aber sichtbar umgestellt oder auf eine andere Art modelliert.

Nur unter Zuhilfenahme weiterer Texte, die mit diesem verwandt sein sollen – die entscheidenden Merkmale sind Terminologie, entfernte strukturelle Ähnlichkeiten und die Assoziation mit Simon –, insbesondere Irenäus<sup>459</sup> und Tertullian<sup>460</sup> lassen sich ‚gnostische‘ Züge im zweiten Teil der sog. Apophasis Megale ausmachen. Der wichtigste, der ‚Urfall‘ und die mit ihm verbunden negativen Folgen für den kosmologischen Prozess wird im als schuldhaft verstandenen Verstecken (Ref. 6,18,4: ἐνέκρυψε) der Kraft des Vaters in ihr identifiziert; dadurch wird sie zu einer mannweiblichen Einheit, die gleichzeitig eine Zweiheit ist. Aus ihr entwickle sich dann in einem dem ursprünglichen Verlauf zuwiderlaufenden Fluss die als

---

<sup>456</sup> Aland glaubt nicht, dass gewusst werden könne, was die Triasformel in der sog. Apophasis Megale ursprünglich bedeutet haben kann (Apophasis Megale, 95). Allerdings bezieht sie nicht ein, dass der Verfasser der Ref. in einer Erklärung der Trias, die er im Logos zuvor (in Ref. 6,17,1 [222 MARCOVICH]: Er steht oben in der ungezeugten Kraft, er stand unten im Fluss der Wasser im Bild erzeugt, er wird oben stehen bei der seligen unendlichen Kraft) einfügt, selbst eine – ausschließlich aus der Terminologie der sog. Apophasis Megale geschöpfte! – Deutung der Trias bietet. Das Stehen im Fluss hat eine Sachparallele zu Ref. 5,9,5 (166 MARCOVICH), wo in der Einheit über die sog. Naassener ebenfalls vom Stehen im ‚Strom der Gewässer‘ die Rede ist.

<sup>457</sup> ALAND, Apophasis, 94.

<sup>458</sup> Vgl. auch BEYSCHLAG, Simon, 39: Es „kommt abgesehen von dem Titel der μεγάλη δύναμις kein einziges der älteren simonianischen Spezialissima in der Apophasis mehr vor. Der gesamte Ennoia-Helena-Komplex ist ausradiert und durch philosophisch-allegorische Allgemeinheiten ersetzt. Würde man den (nur von Hippolyt genannten!) Namen Simons streichen, so würde kaum jemand auf den Gedanken verfallen, diese Quelle für simonianisch zu halten.“ Vgl. ebd. Anm.65 zu weiteren Einschätzungen des Verhältnisses der sog. Apophasis Megale und Simon. Zusammenfassend urteilt er (S. 41): „Zusammengenommen geben diese spärlichen Anknüpfungspunkte so gut wie nichts her, was dazu berechtigen würde, die Apophasis irgendwie als eine Verwandte der Justin-Irenäus-Syntagmatradition zu beglaubigen.“ RUDOLPH, (ThR 1972) 338, nimmt ebenfalls an, dass es sich um eine von Haus aus anonyme Schrift handeln könnte. Er glaubt, dass ‚Simonianer‘ sie sekundär übernommen haben könnten. Dass erst der Verfasser der Ref. diese anonyme Offenbarungsschrift, die sich aufgrund einiger weniger (terminologischer) Ähnlichkeiten anbot, in seine Darstellung übernommen haben könnte, kommt nicht in den Sinn.

<sup>459</sup> Iren. haer. 1,23,2.

<sup>460</sup> Tert. an. 34,1ff.

negativ wahrgenommene weitere kosmologische Entfaltung. All dies ist freilich – wenn überhaupt – höchstens angedeutet<sup>461</sup>.

### 3.6.2.13 Ausführungen zu Simon und Helena (Simonmythos) (Ref. 6,19,1-8)

Die Einheit über Simon beendet der Verfasser mit zwei Stücken, die im Anschluss an die Probe noch angeführt werden. Sie beinhalten Ausführungen über Simon und Helena (Ref. 6,19), die von den Anhängern Simons durchgeführten magischen Handlungen (Ref. 6,20,1-2) und die Umstände des Todes Simons (Ref. 6,20,3-4). Der Komposition dieser Stücke liegen verschiedene Vorlagen zu Grunde, deren umfangreichste Irenäus entnommen ist.

Die Bestimmung des Verhältnisses des vorliegenden Textes zur identifizierbaren Vorlage, Irenäus, ist von der Unsicherheit geprägt, die sich aus dem Umstand ergibt, dass der Passus aus Irenäus nur noch in der lateinischen Übersetzung vorliegt. Daher lassen sich Veränderungen im Vokabular, die der Verfasser während des redaktionellen Prozesses vorgenommen haben mag, nicht sicher feststellen. Derartige Veränderungen ließen sich bisher immerhin mehrfach ausmachen. Allerdings gibt es eine bemerkenswerte Ausnahme: der lateinische Übersetzer hat den griechischen Begriff ἑννοια, die Bezeichnung für Helena, unübersetzt in seinen Text aufgenommen. Der Verfasser der Ref. hat nun just diesen Begriff gegen ἐπίνοια ausgetauscht. Der Grund hierfür liegt auf der Hand: ἐπίνοια bezeichnete den weiblichen Teil der Syzygie, die in dem gerade vorangegangenen Zitat aus der sog. Apophasis Megale aufgeführt worden war. Indem der Verfasser nun in den Text der Vorlage Irenäus eingreift, schafft er eine an die sog. Apophasis Megale angegliche sprachliche Parallele.

Das herausragendste Merkmal des Vergleichs besteht allerdings in der veränderten Ordnung, die der Verfasser seinem Text gegenüber der Vorlage gibt. Der Verfasser wählt das Geschick Helenas als Ausgangspunkt, deren ‚Geschichte‘ er chronologisch entfaltet. Die allegorische Deutung, in der Helena, die Paargenossin Simons, mit der gleichnamigen Auslöserin des trojanischen Krieges identifiziert wird, liefert für den Verfasser die Grundlage der Annahme, die Quelle der Häresie Simons seien ‚die Poeten‘. Darauf hatte er bereits in der

---

<sup>461</sup> Vgl. die Deutung ALANDS, Apophasis Megale, 96-100, sie konstatiert: Der Kommentar erweist sich als eindeutig gnostisch. Sein kosmologischer Mythos ist nahe dem Bericht über die simonianische Lehre bei Irenäus und Tertullian verwandt und stellt dessen philosophisch weiterentwickelte Form dar.

Inhaltsübersicht<sup>462</sup> aufmerksam gemacht und das Publikum in der Überleitung<sup>463</sup> erinnert. Simon wird vom Verfasser erst am chronologisch relevanten Punkt eingeführt.

Die Episode des Freikaufs der Helena – er bezeichnet sie, wohl polemisch, nicht liebevoll, als ‚Weibsstück‘ (γύναιον) – aus dem Bordell<sup>464</sup> mündet in eine alternative Deutung der Beweggründe, die Simon geleitet hätten. Gegenüber der Vorlage erweitert der Verfasser nämlich, dass Simon in Helena verliebt gewesen sei, sich aber vor seinen Anhängern geschämt und deswegen den Mythos erzählt habe. Die Erweiterung wird wohl als polemischer Zusatz, den der Verfasser sich erlaubt, verstanden werden dürfen; die Bezeichnung Simons als ‚Lügner‘ bestärkt diese Vermutung zusätzlich.

### 3.6.2.14 Ausführungen zu ‚Simonianischen Ritualen‘ (Ref. 6,20,1-2)

Der Verfasser schließt daran ein Stück über Simons Anhänger an. Die Notiz in Ref. 6,19,7 über den Libertinismus der Anhänger Simons hat gegenüber Irenäus<sup>465</sup> einen stärkeren Fokus auf die Haltung gegenüber dem Bösen. Einige Informationen über die in Ref. 6,20,1 beschriebenen magischen Praktiken sind ein wenig ausführlicher beschrieben als in der Vorlage, was daran liegen mag, dass der Verfasser selbst von solchen ‚simonianischen‘ (valentinianischen?) Praktiken erfahren haben mag, die ‚bis jetzt‘ (Ref. 6,19,7: ἕως νῦν) ausgeübt würden – Einzelheiten fehlen freilich, weshalb nicht zu viel in die Zeitangebe gelesen werden darf.

Eine kleine Menge an Informationen hat der Verfasser augenscheinlich anderen Quellen entnommen. In Ref. 6,19,5 erweitert er die Geschichte der Befreiung der ἐπίνοια bzw. des Freikaufes der Helena aus einem Bordell in Tyros um die Information, dass Simon in Helena verliebt gewesen sei, sich aber vor seinen Anhängern geschämt und deswegen den Mythos erzählt habe. Wie schon gesagt, wird die Erweiterung wird wohl als polemischer Zusatz, die der Verfasser sich erlaubt, verstanden werden dürfen.

---

<sup>462</sup> Ref. 6,2 (211 MARCOVICH).

<sup>463</sup> Ref. 6,19,1 (225 MARCOVICH).

<sup>464</sup> Ref. 6,19,5 (227 MARCOVICH).

<sup>465</sup> Iren. haer. 1,23,2. Dazu BEYSCHLAG, Simon, 21: „Noch Justin, 1 apol. 26,7, behauptete, von kultischen Exzessen nichts zu wissen und noch Irenäus spricht in I,23,3 (wenn man von dem Zusatz 23,4 absieht) lediglich von theoretisch-libertinistischen Grundsätzen. Hippolyt hingegen ‚weiß‘ plötzlich mit penetranter Genauigkeit...“

### 3.6.2.15 Ausführungen zum Tod Simons, Überleitung (Ref. 6,20,3-4)

In Ref. 6,20,2-3 finden sich einige Details aus dem Leben Simons, die der Apostelgeschichte (8,20-24) und den Petrusakten entnommen sein dürften<sup>466</sup>. Auch die Episode über die Umstände des Todes Simons (in Ref. 6,20,3) entstammen einer anderen Quelle<sup>467</sup>; sie illustriert, dass, während Christus wirklich Gott sei, begraben und am dritten Tage auferstanden sei, Simon dies nur behauptet habe, sich lebendig begraben ließ<sup>468</sup> und bis jetzt im Grab warte – das ist, abgesehen von einer Reminiszenz in Ref. 6,19,6 – der einzige christliche Bezug, den die Einheit aufweist.

Die unmittelbare Überleitung in Ref. 6,20,4 kann Rückschluss auf die redaktionelle Infrastruktur geben, die der Verfasser für Buch 6 konzipiert hat. Er stellt dort Simon unmittelbar in eine Linie mit Valentin, der von diesem seinen Ausgangspunkt genommen habe. Zur knappen Illustration dieser Annahme zieht der Verfasser die Wurzellehre Simons, die in Ref. 6,12,2 behandelt worden war, neuerlich heran, zitiert die Namen dieser Äonen und stellt sie neben die Namen der Äonen Valentins. Aus dieser Parallelisierung soll dem Publikum die Abhängigkeit, wenn auch andere Terminologie verwendet worden sei (ἄλλοις ὀνόμασι καλεῖ), augenscheinlich gemacht werden.

### 3.6.3 Vorläufiger Ertrag

Der Durchgang durch die Einheit über Simon und die Simonianer verdeutlicht einmal mehr den Umfang, in dem der Verfasser der Ref. sein Material redaktionell verarbeitet hat. Die Einheit ist mit den zuvor besprochenen durch die Heterogenität der Vorlagen, Motive und Themen sowie grundsätzlich durch die Struktur verbunden. Ihre Besonderheit besteht darin, dass eine der Vorlagen, *Iren. haer.*, vorliegt und sich Vorlage und Verarbeitung abgleichen lassen.

---

<sup>466</sup> Ref. 6,20,2. Der Verfasser berichtet über die Romreise Simons und Auseinandersetzungen mit den Aposteln, von denen Petrus derjenige sei, der sich ihm viele Male entgegengestellt habe. Zu einer (möglichen) zeitlichen Veränderung gegenüber Justin, 1Apol 26,2, sowie der Mutmaßung, dass es sich hier um die Verarbeitung eines Legendenstoffs der Petrusakten (insb. Act.Petr. 8-32) handele, s. BEYSCHLAG, Simon, 19 (mit Anm. 24). Die in der Ref. gebotenen Notizen sind allerdings äußerst oberflächlich gehalten; ein Simon-Petrus-Antagonismus, ebenso Auseinandersetzungen mit Aposteln sind auch sonst bereits angeklungen. Dass der Verfasser aus ihm vorliegenden Material aus den Act.Petr. tatsächlich genau die Informationsfetzen ausgewählt hat, die bereits bei Justin und/oder Irenäus angeklungen waren (und vieles andere nicht einmal andeutet), ist freilich unwahrscheinlich, aber nicht ausgeschlossen.

<sup>467</sup> HAAR, Simon Magus, 102, erblickt hier ‚pure christian propaganda‘. Er bezieht sich auf BEYSCHLAG, Simon, 20, der der Notiz attestiert, sie sei ‚rein kirchlicher Herkunft‘. Beides stimmt freilich, doch die Kernfrage, welcher Quelle das Stück entnommen sein kann, berühren beide nicht.

<sup>468</sup> Vgl. die verwandte Szene von der Bestattung des Johannes in Act.Joh. 111-115.



In den Redeteilen der vorliegenden Einheit stellt der Verfasser Bezüge zu Simon her, eine äußere Verweisstruktur verbindet die Einheiten über Simon mit den übrigen Einheiten, indem Simons ‚Wurzeln‘ mit Valentins ‚Äonen‘ identifiziert werden. Die Rahmen- und Verweisstruktur der Einheit über Simon entspricht somit dem Befund, der, wenn auch in unterschiedlichem Umfang, auch in den übrigen Einheiten erhoben werden konnte.

Das gilt auch für das Leitmotiv der Einheit. Sie gibt dem Publikum die Blickrichtung vor, mit der es die Ausführungen bewerten soll. Dabei ist das Nebeneinander verschiedener Ableitungen der Häresie (aus der Magie, der Selbstvergottung Apsethos‘, die Simon imitiert habe, aus den Poeten) nicht als strukturelle Schwäche zu verstehen. Denn auch sonst fügt der Verfasser, wie gezeigt werden konnte, gerne mehrere Vorgaben, aus denen die Häretiker ihre Lehren abgeleitet hätten, an.

Im Falle des letzten illustrativen Stückes (über Apsethos) konnte dank paralleler Erzählungen gezeigt werden, dass damit zu rechnen ist, dass der Verfasser solche Stücke auch weitgehend eigenständig verfasst haben kann. Hinsichtlich der ‚Probe‘ (der sog. Apophasis Megale) konnte, dank doppelter Nutzung eines kleinen Abschnittes, gezeigt werden, dass damit zu rechnen ist, dass der Verfasser auch diese Stücke redaktionell bearbeitet, d.h. verändert hat, um sie an den jeweiligen Kontext anzupassen.

Beim Hauptteil handelt sich um ein vielschichtiges Gebilde, dessen Gestalt es vom Verfasser der Ref. erhalten hat. Es weist eine ähnliche phraseologische Struktur wie die der übrigen untersuchten Einheiten auf. Auch die eigentümliche Verknüpfung von ursprünglich nicht zugehörigem Material, die sich in der Einheit über Simon findet, ist nicht auf diese Einheit beschränkt. Selbst wenn man die zahlreichen Überlagerungen durch Vergleiche und Übernahmen aus anderem Material, mit denen das Gebilde ‚angereichert‘ wurde, ausklammert, ist es gerade der Umstand, dass sich derartige Verknüpfungen auch in anderen Einheiten identifizieren ließen, der stärkste Zweifel an der Annahme der Autorschaft eines gnostischen Theologen, der das nicht zusammengehörige Material bereits verknüpft hätte, stark werden läßt.

Eine Besonderheit der vorliegenden Einheit ist die Erweiterung über die Struktur anderer Einheiten hinaus: Erst sie thematisiert im eigentlichen Sinn Simon und die ‚Simonianer‘, die der Verfasser auffälliger Weise - anders als Irenäus – nicht so nennt.

An diesem Textstück konnte die redaktionelle Arbeit des Verfassers mit seiner Vorlage abgeglichen werden. Sie ergab, was für alle Teile der untersuchten Einheiten gilt: Der Verfasser war auch in diesem Textstück redaktionell tätig, dies z.T. in erheblichem Umfang: Er veränderte

die Terminologie der Vorlage und stellte das Material in eine neue, chronologische Abfolge, um sie, wenigstens teilweise, mit der sog. Apophasis Megale zu parallelisieren.

#### 4 Die ‚peratische Häresie‘

Es soll nun die Einheit über die ‚peratische Häresie‘ analysiert werden. Der Verfasser der Ref. hat sie an die zweite Stelle der Abhandlung derjenigen Häresien gestellt, deren gemeinsames Merkmal die Verehrung einer Schlange sein soll. Mit ihr beginnt der Verfasser seine Behandlung dieser Gruppen in Ref. 5,6,3 („...und mit denen zu beginnen, die sich unterfingen, die Schlange, die Urheberin des Irrtums [...] zu feiern“) und mit ihr beendet er den Block in Ref. 6,6,1 („die Ansichten derer, die ihre Grundsätze dem Schlangenkult entnahmen und schließlich aus freien Stücken ihre Meinungen ans Tageslicht brachten, habe ich [...] auseinandergesetzt“). Abgesehen von Ein- und Ausleitung hebt der Verfasser die Bedeutung dieses Leitmotivs prominent am Übergang der Einheit von den sog. Naassenern zu den sog. Peraten hervor.

Der Einheit über die ‚peratische Häresie‘ stellt der Verfasser in Ref. 5,11,1 eine *transgressio* voran, in der er sowohl an die in der Einleitung in Ref. 5,6,1-2 gemachten Bemerkungen über die von den Häretikern gemachten Fehler anknüpfen, als auch das Schlüsselwort ‚Gnostiker‘ aus Ref. 5,6,4 wiederaufnehmen kann. So stellt der Verfasser nicht nur sicher, dass seine Perspektive beim Publikum weiterhin gegenwärtig ist. Sondern er stellt implizit auch sicher, dass die in Ref. 5,6,4-5,10 mitgeteilten Lehren der Gnostiker, die von ihm Naassener genannt wurden, auch auf jene zu beziehen seien, die er nachfolgend Peraten nennt. Das von ihm gewählte mythologische Bild der Hydra mit vielen Köpfen dient diesem Zweck hervorragend, insofern der Verfasser mit ihm veranschaulichen kann, was er nachfolgend erklärt: obgleich die Häresie verschiedene Köpfe haben mag, sei sie doch durch den Geist des Irrtums geeint.

Im Urteil der Gelehrten des späten 19. Jahrhunderts war der Verfasser der Ref. ein schlichter Abschreiber seiner Vorlagen; würde man ihnen folgen, so könnten hier nachfolgend mit Verweis auf die *transgressio* in Ref. 5,11,1 die zahlreichen Übereinstimmungen mit anderen Texteinheiten aufgelistet und damit die Analyse beendet werden. Im Urteil moderner Wissenschaftler handelt es sich hingegen um einen christlichen Mysterienkult (DeConick<sup>469</sup>) oder eine heidenchristliche antijüdische Bewegung des zweiten Jahrhunderts (Magri<sup>470</sup>); beide

---

<sup>469</sup> S.o. Kap. 1.2.2.

<sup>470</sup> S.o. Kap. 1.2.2.

betrachten die Einheit Ref. 5,12-17 weitgehend isoliert als Bericht eines zuverlässigen Berichterstatters.

Die im vorangegangenen Kapitel gemachten Untersuchungen deuten m.E. jedoch eher darauf hin, dass der Verfasser selbst aus einer Reihe von Vorlagen Material ausgewählt, manches zusammengefasst und zu einer sinnvollen Einheit neu zusammengestellt hat. Dies nicht (primär) mit dem Ziel, bestimmte existierende häretische Gruppierungen zu verunglimpfen, sondern anhand des jeweils ausgewählten Materials möglichst deutlich eine von ihm behauptete Abhängigkeit der Häretiker bzw. Gnostiker von der Philosophie bzw. einer in den Büchern 2-4 beschriebenen Spielart der Scharlatanerien sowie ihrer Gefährlichkeit für das Gemeinwohl aufzuzeigen.

In den nachfolgenden Ausführungen soll daher vor allem der Komposition der Einheit und ihrer Einzelstücke nachgespürt werden. Dass die Einheit keine Darstellung eines Lehrsystems einer gnostischen Gruppe mit dem Namen ‚Peraten‘ ist, wird bereits nach oberflächlicher Lektüre einiger Stücke deutlich; zu weit scheinen die verschiedenen Stücke der Kosmologie, Schöpfungslehre oder Christologie, die an verschiedenen Stellen der Einheit angerissen werden, auseinander zu liegen, als dass man sie zu einem einheitlichen Systementwurf zusammenfassen könnte. Hinzu kommt der auch für andere Einheiten der Ref. konstatierte ‚sprechende‘ Eigenname sowie die zahlreichen Übereinstimmungen kleinerer Einzelstücke (Motive, Schrift- und Homerzitate) mit denen anderer Einheiten. Die Konzentration auf die Komposition der Einheit und ihrer Einzelstücke hingegen ermöglicht es, die schriftstellerische Tätigkeit des Verfassers und seine Abfassungszwecke im Blick zu behalten. Dort, wo Rückschlüsse auf die vom Verfasser verwendeten Vorlagen gezogen werden können, sind diese einschließlich ihres Inhaltes ebenfalls zu untersuchen.

## **4.1 Struktur der Einheit über die sog. Peraten**

### **1. Teil: Einleitung und allgemeine Lehren**

Ref. 5,12,1a Einleitung, allgemeine redaktionelle Einführung

Ref. 5,12,1b-3 Skizze einer (Drei-)Prinzipienlehre

Ref. 5,12,4-7 Skizze einer gnostischen Anthropologie und Soteriologie

### **2. Teil: Ableitungsthese und Material zur Illustration der Ableitung**

Ref. 5,13,1a Redaktioneller Übergang: Ableitungsthese (Ableitung aus den Lehren der Astrologen)

Ref. 5,13,1b-12 Material zur Illustration der Ableitungsthese:

- Ref. 5,13,1b-2 Teilung des Universums
- Ref. 5,13,3-9a Skizze einer Astrologie, zumeist Sext. Emp. Math. 5,5-11 entnommen
- Ref. 5,13,6b Aus Sext. Emp. übernommene Zwischenbemerkung, die auf Pythagoras als Urheber der Lehre verweist
- Ref. 5,13,9b Redaktioneller Einschub: Rückverweis auf Buch 4, polemische Verbindung der astrol. Lehren mit denen der Peraten
- Ref. 5,13,10-11 Weiterführung der Skizze einer Astrologie, auf der Grundlage von Sext. Emp. math 5.

### 3. Teil: Stück aus der Schrift ‚Proastier bis zum Äther‘

- Ref. 5,13,12-13 Redaktioneller Übergang: neuerliche Verbindung peratischer mit astrologischen Lehren, Polemik
  - Ref. 5,14,1a Einleitung in ein Exzerpt (?) aus der Schrift ‚Proastier bis zum Äther‘
  - Ref. 5,14,1b-10a Exzerpt (?) aus der Schrift ‚Proastier bis zum Äther‘
- Ref. 5,14,1b Wahrscheinliches Direktzitat
- Ref. 5,14,2-10a Exzerpt weiterer Inhalte (?) desselben Texts (?)

### (Bemerkungen des Verfassers)

- Ref. 5,14,10b-5,15,1 Redaktioneller Übergang: neuerliche Verbindung peratischer mit astrologischen Lehren; Polemik; Verweis auf weitere Schriften gleichen Inhalts
- Ref. 5,15,2-5 Erklärende Ausführungen des Verfassers (Astrologie)
- Ref. 5,16,1-8a Weitere erklärende Ausführungen des Verfassers
  - Ref. 5,16,1 Erklärung des Namens ‚Peratai‘  
,Nur-Wir‘ Motiv
  - Ref. 5,16,2-3a Die hemmende Wirkung Saturns
  - Ref. 5,16,3b Zitat aus Homer, Il. 15,36-38 (vgl. Ref. 5,20,10)
  - Ref. 5,16,4a Zitat eines Heraklit-Ausspruchs

### 4. Teil: Allegorische Stücke

- Ref. 5,16,4b-8a Allegorische Erklärung des Exodusgeschehens als Auszug aus dem Körper zur Überwindung des Werdens
  - Ref. 5,16,4b Die im Streitwagen ums Leben gekommenen Ägypter als ‚Unwissende‘
  - Ref. 5,16,5a Das Rote Meer durchschreiten heißt das Werden überwinden
  - Ref. 5,16,5b Die Wüste betreten heißt den Ort betreten, wo alle ‚Götter des Verderbens‘ versammelt sind

- Ref. 5,16,6 Diese sind die Planeten, die ‚Schlangen der Wüste‘
- Ref. 5,16,7-8 Gegen diese hilft die von Mose hergestellte Schlange
- Ref. 5,16,8b-13 Fortsetzung: Allegorische Erklärung des Exodusgeschehens: Identifizierung der Schlange
- Ref. 5,16,8b-9 Identifizierungen der Schlange mit der ‚weisen Rede Evas‘, dem Eden entspringenden Fluss, das Kainsmal
- Ref. 5,16,10 Fortsetzung: Identifizierungen der Schlange mit Christus (‚in den Tagen des Herodes geboren‘), Joseph, Esau
- Ref. 5,16,11-12a Fortsetzung: Nebrod, die eine Schlange und die vielen Schlangen in der Wüste, Zitat Joh 3,14, Identifizierung der Bronzeschlange
- Ref. 5,16,12b Zitat Joh 1,1-4
- Ref. 5,16,13 Bezug des Lebens (Joh 1,4) auf die aus Christus entstandene Eva
- Ref. 5,16,14-16 Fortsetzung: Erweiterung der Schlangenallegorese um eine Aratosallegorese
- Ref. 5,16,14a Erblicken einer Schlange am Beginn des Himmels
- Ref. 5,16,14b Indirektes Zitat aus Phil 2,10 (vgl. Ref. 5,7,11; 5,8,22)
- Ref. 5,16,15-16 Einbeziehung von Aratos, Phainomena (vgl. Ref. 4,47-48)
- Ref. 5,17,1a Redaktioneller Übergang (bzw. abschließende Bemerkung), Polemik, Ableitung aus der Astrologie, Ankündigung der Anführung weiterer Lehren
- 5. Teil: Erweiterung des Materials um weitere Lehren**
- Ref. 5,17,1b-2 Skizze einer weiteren Prinzipienlehre
- Ref. 5,17,2b-10 Skizze einer weiteren gnostischen Anthropologie und Soteriologie
- Ref. 5,17,2b-3a Aufnahme eines Merkmals vom Vater durch den Sohn
- Ref. 5,17,3b-5 Illustrationen des Vorgangs (darin: Ref. 5,17,4: Einprägung des Merkmals in die Materie)
- Ref. 5,17,6 Anthropologische Konsequenzen der Einprägung des Merkmals
- Ref. 5,17,7 Unterscheidung zwischen dem transzendenten Gott und einem Demiurgen
- Ref. 5,17,8 Erlösung durch den Sohn (die Schlange), Zitat von Joh 10,7 (vgl. Ref. 5,8,20; 5,9,21)
- Ref. 5,17,9-12 Erweiterung des Materials um Beispiele aus der Naturkunde (Naphta [vgl. Ref. 7,25,6], Magnet, Hierax-Fisch, Bernstein [vgl. Ref. 5,9,19; 5,21,8]) und der Anatomie
- Ref. 5,17,13-5,18,1 Polemik, Rückbezug, Abschluss der Einheit.

Die Einheit über die sog. Peraten weist alle im vorangegangenen Kapitel als charakteristisch identifizierten Bestandteile auf: Nicht nur ist die Einheit in Ref. 5,12,1 und

5,18,1 nach außen gerahmt, auch innerhalb der Einheit werden verschiedene thematische Blöcke durch redaktionelle Übergänge verknüpft. Im ersten dieser Übergänge in Ref. 5,13,1a wird eine Ableitungsthese aufgeführt und im Anschluss durch illustrierendes Material dem Publikum der Nachvollzug ermöglicht. In der Einheit finden sich zwei divergierende Entwürfe von Prinzipienlehre, Anthropologie und Soteriologie. In einem weiteren Block werden einige Sätze einer Originalquelle zitiert, weiteres Material (aus derselben Quelle?) wird im Anschluss paraphrasiert. Im umfangreichsten Block finden sich ein oder mehrere Stücke, in denen Episoden und Motive aus Genesis und Exodus allegorisch ausgelegt werden. Teil dieses Blocks sind Stücke, die aus anderen Einheiten bekannt sind (Aratos, Anatomie, Vergleiche) und mutmaßlich aus anderen Vorlagen hinzugenommen wurden.

## 4.2 Durchgang durch die Einheit über die sog. Peraten

### 4.2.1 Einleitung, allgemeine redaktionelle Einführung (Ref. 5,12,1a)

<p>Ἔστι γοῦν καὶ ἑτέρα τις &lt;αἴρεσις, ἥ&gt; Περαιτική, ὧν πολλοῖς ἔτεσιν ἔλαθεν ἢ κατὰ Χριστοῦ δυσφημία· ὧν νῦν εἰς φανερόν ἄγειν ἔδοξε τὰ ἀπόρρητα μυστήρια.</p>	<p>Es existiert noch eine andere (Lehre), die peratische, von der viele Jahre lang die Lasterreden gegen Christus verborgen blieben. Deren verborgene Mysterien haben wir beschlossen jetzt bekannt zu machen.<sup>471</sup></p>
---	--

Die hier zitierten ersten Zeilen der Einheit gehören noch zur *transgressio* mit der der Verfasser von der vorangegangenen Einheit über die sog. Naassener überleitet.

Hier knüpft nun der letzte Teil der Überleitung, die Einleitung in die Einheit über die sog. Peraten, an. Die Erweiterung <αἴρεσις, ἥ> hat Marcovich zum besseren Textverständnis in seine Ausgabe aus dem vorangegangenen Abschnitt übernommen; Eine Erweiterung, die die Namen der Häupter dieser Häresie nennt, ist an der vorliegenden Stelle nicht ursprünglich und wird daher hier außer Acht gelassen; Das Adjektiv περαιτική (fremd, ausländisch, hinter die Grenze gehörig) ist als Eigenname unübersetzt geblieben<sup>472</sup>.

---

<sup>471</sup> Geboten wird die Übersetzung von FÖRSTER, Gnosis I, 364-374.

<sup>472</sup> Die Besprechung der möglichen Bedeutungen des Namens erfolgt unten. LAMPE, Lexicon, 1061, übernimmt die direkte Bedeutung („from the other side“ daher „ausländisch“) und die übertragene Bedeutung „Hebräer“ gleichermaßen. Bezogen auf die vorliegende Stelle versteht er περαιτικός als Eigennamen einer gnostischen Sekte.

War der Ton im vorangegangenen Abschnitt Ref. 5,11,1 noch freundlich, ein mythologisches Bild benutzend, mit Motiven der nachfolgenden Einheit Wortspiele treibend, so wird er in der Einführung mit der Aufnahme des Lemmas *δυσφημία* scharf. Des Lemmas bedient sich der Verfasser auch sonst: *δυσφημία* richtet sich gegen Gott<sup>473</sup>, Gesetz und Propheten<sup>474</sup>, Gott und seine Geschöpfe<sup>475</sup>, den Vater des Alls<sup>476</sup>, die Schöpfung<sup>477</sup> und in der vorliegenden Stelle gegen Christus. In der Einleitung zu Buch 9 verdeutlicht der Verfasser, dass er die Aussagen der Häretiker unter diesem Wort subsumiert und er hofft, die Häretiker werden, wenn sie sein Buch lesen, sich schämen und von ihrer *δυσφημία* Abstand nehmen<sup>478</sup>.

Durch den Gebrauch des Lemmas signalisiert der Verfasser dem Publikum, dass es sich bei den Häretikern um (im wahrsten Sinne des Wortes) ‚finstere Gesellen‘ handle, deren Lästereien die Absage an Gott implizierten. Zur Beschreibung ihres Treibens bedient sich der Verfasser der bereits bekannten Phase ‚*ἀπόρρητα μυστήρια*‘, mit deren Benutzung er die Häretiker mit solchen Konventikeln identifizieren kann, deren verborgenes Treiben von der kaiserzeitlichen Öffentlichkeit als gefährlich und staatszersetzend aufgefasst wurde<sup>479</sup>. Dieses Treiben sei viele Jahre unbemerkt geblieben (*ἔλαθεν*). Des Lemmas *λανθάνω* bedient sich der Verfasser noch häufiger, um die Verborgenheit einiger Lehren Valentins zu beschreiben sowie den Umstand, dass es bisher verborgen geblieben sei, dass Markion die Lehren des Empedokles heimlich übernommen habe.

Das Handeln des Verfassers steht auch auf der Motivebene im Gegensatz zur Beschreibung der Häresie. Er beschreibt es mit der Phrase ‚*εἰς φανερόν ἄγειν*‘, die sich bereits programmatisch im Proöm der Ref. gefunden hatte. Dort schrieb der Verfasser, er werde nicht nur ‚Widersinniges ans Licht ziehen, sondern auch die Wahrheit (...) verkünden<sup>480</sup>. In einer

---

<sup>473</sup> Bei Kerdon, Ref. 7,37,2 (320 MARCOVICH).

<sup>474</sup> Bei Markion, Ref. 7,38,2 (320-321 MARCOVICH).

<sup>475</sup> Bei Valentin, Ref. 10,13,3 (30-320 MARCOVICH).

<sup>476</sup> Bei den Noetianern, Ref. 10,26,1 (402 MARCOVICH).

<sup>477</sup> Bei Tatian, Ref. 10,18,1 (398 MARCOVICH).

<sup>478</sup> Ref. 9,8,2 (343 MARCOVICH).

<sup>479</sup> Die kaiserzeitliche Literatur ist voll von Illustrationen, die die Faszination und Gefahr (für das Gemeinwesen), die von der Astrologie ausging, schildern. Tiberius habe selbst Horoskope erstellt und sei der Astrologie so verfallen gewesen, dass er die Götter vernachlässigt habe (Suet. vit. Tib. 69; vgl. Tac. ann. 6,20,2), andererseits die Astrologen aus Rom und Italien ausgewiesen habe (Suet. vit. Tib. 36); Nero sei geraten worden, durch Mord an den edelsten Römern das Erscheinen eines unheilverkündenden Kometen zu verhindern (Suet. vit. Ner. 36,1); die Astrologen haben einen unheilvollen Einfluß auf Otho (Tac. hist. 1,22,2); Othos Widersacher Vitellius verbannte Astrologen per Edikt aus Rom und ließ Widerspenstige töten (Suet. vit. Vit. 14,4), Belege aus der Zeit bis Alexander Severus (235) listet CRAMER, Astrology.

<sup>480</sup> Ref. 1, Proöm 7 (55 MARCOVICH).



früheren Arbeit habe er es unterlassen, die Lehren der Häretiker ans Licht zu ziehen<sup>481</sup>. Später schreibt er, er habe den Lebenswandel des Alkibiades ans Licht gezogen<sup>482</sup>. Durch die Gegenüberstellung schafft der Verfasser zwei Größen: Christus-Licht-Wahrheit und Häresie-Dunkelheit-δυσφημία. Die Phrase beschreibt allerdings (jedenfalls im Fall der vorliegenden Stelle) nicht den Umstand, dass der Verfasser über irgendwelche dubiosen Kanäle Quellenmaterial zugespielt bekommen hätte. Sonst wäre die vorliegende Stelle nicht mehr mit der redaktionellen Vorgeschichte, wie sie der Verfasser im Proöm zur Ref. skizziert sowie dem Abschluss von Buch 5 vereinbar. Dort (in Ref. 6,6,1) erwähnt der Verfasser, dass die Anhänger der Schlange ihre Lehren im Laufe der Zeit selbst ans Licht gezogen hätten, d.h. bekannter gemacht hätten. Mit der Verwendung der Phrase deutet der Verfasser vielmehr an, der erste zu sein, der das Material zitiert und in einer Schrift widerlegt/auseinandersetzt.

#### 4.2.2 Skizze einer (Drei-)Prinzipienlehre (Ref. 5,12,1b-3)

οὗτοι φάσκουσι τὸν κόσμον εἶναι ἕνα, τριχῆ διηρημένον.

(Ref. 5,12,2) ἔστι δὲ τῆς τριχῆ διαιρέσεως παρ' αὐτοῖς [τὸ μὲν ἐν μέρει]<sup>483</sup> οἷον<sup>484</sup> μία τις ἀρχή, καθάπερ πηγὴ μεγάλη, εἰς ἀπείρους τῷ λόγῳ τμηθῆναι τομὰς δυναμένη.

ἡ δὲ πρώτη τομὴ καὶ προσεχέστερα κατ' αὐτούς ἐστὶν ἢ<sup>485</sup> τριάς· καὶ τὸ μὲν ἐν μέρος<sup>486</sup> καλεῖται ἀγαθὸν τέλειον, μέγεθος πατρικόν·

τὸ δὲ δεύτερον τῆς τριάδος αὐτῶν μέρος οἰοεὶ δυνάμεων ἀπειρόν τι πλῆθος, ἐξ αὐτῶν<sup>487</sup> γεγενημένων· τὸ τρίτον ἰδικόν.

(Ref. 5,12,3) καὶ ἔστι τὸ μὲν πρῶτον ἀγέννητον, ὅπερ ἐστὶν ἀγαθὸν τέλειον<sup>488</sup>. τὸ δὲ δεύτερον [ἀγαθόν]<sup>489</sup> αὐτογενές· τὸ τρίτον γεννητόν.

ὅθεν διαρρήδην λέγουσι τρεῖς θεοὺς, τρεῖς λόγους, τρεῖς νοῦς, τρεῖς ἀνθρώπους·

Sie sagen, die Welt sei eine, dreifach geteilt.

2. Das eine Stück der dreifachen Teilung ist bei ihnen eine Art Anfang, wie eine große Quelle, die durch den Logos in unendliche Teile geteilt werden kann.

Die erste und wichtigste Teilung nach ihnen ist eine Trias und heißt «Vollkommenes Gutes», eine väterliche Größe, der zweite Teil ihrer Trias ist gleichsam eine unendliche Fülle von Kräften, die aus sich entstanden sind, der dritte ist das Besondere.

3. Das erste ist ungeworden, es ist gut, das zweite ist aus sich selbst entstandenes Gutes, das dritte ist geworden. Daher sagen sie klarlich, daß es drei Götter, drei Logoi, drei Noes (pl. von Nus), drei Menschen gebe.

<sup>481</sup> Ref. 1, Proöm 1 (54 MARCOVICH).

<sup>482</sup> Ref. 9,13,6 (358 MARCOVICH). Auch die Stelle Ref. 8,20,4 (340 MARCOVICH) wird sich hier eingliedern lassen, jedoch ist die Stelle in der Handschrift verderbt.

<sup>483</sup> Die Phrase τὸ μὲν ἐν μέρος findet sich zwar bereits in der Adaption Theodoret's und in der Pariser Handschrift, muss aber aus Gründen der Kohärenz aus dem Text gestrichen und wenige Zeilen später eingefügt werden, wenn man einen vernünftigen Gedankengang (Abfolge: Quelle, erster Schnitt, zweiter Schnitt...) annehmen möchte.

<sup>484</sup> Korrektur Marcovichs, die Handschrift überliefert durchaus sinnvoll οἷον.

<sup>485</sup> Vorschlag Marcovichs.

<sup>486</sup> S.o. Anm. 485.

<sup>487</sup> Korrektur Bernays, die Handschrift überliefert (wie im Übrigen des Öfteren) αὐτῶν.

<sup>488</sup> Grundsätzlich nicht unproblematische, da verändernde Erweiterung des Textes durch Marcovich, vertretbar aufgrund der Parallele in Ref. 5,12,2 (173 MARCOVICH).

<sup>489</sup> Streichung Marcovichs.

ἐκάστω γὰρ μέρει τοῦ κόσμου, τῆς διαίρεσεως Sie geben jedem Teile der Welt, in Durchführung der  
διακεκριμένης, διδάσσει καὶ θεοῦς καὶ λόγους καὶ νοῦς Scheidung, Götter, Logoi, Noes, Menschen usw.  
καὶ ἀνθρώπους καὶ τὰ λοιπά.

Die nachfolgenden zwei Abschnitte (Ref. 5,12,1b-3 und Ref. 5,12,4-7) dienen dazu, dem Publikum ein erstes Bündel ‚peratischer‘ Lehrinhalte vorzustellen, bevor der Verfasser im Anschluss gleichsam als Zäsur die Ableitungsthese und das Material zur Illustration der Ableitungsthese anführt. In den zwei Abschnitten skizziert der Verfasser eine (Drei-)Prinzipienlehre (Ref. 5,12,1b-3) sowie eine Anthropologie und Soteriologie (Ref. 5,12,4-7). Beide Abschnitte lassen sich aufgrund ihrer sprachlichen Gestalt (vgl. οὔτοι φάσκουσι – παρ’ αὐτοῖς – οἶονεῖ – καθάπερ – κατ’ αὐτοῦς – αὐτῶν – indirekte Sprache) als Produkte des Verfassers identifizieren.

Die ersten Informationen, die der Verfasser dem Publikum vermitteln möchte, beziehen sich, wie bereits in der Einheit über die sog. Naassener, auf eine mit einer Prinzipienlehre verbundene Kosmologie. Die Fokussierung auf drei Prinzipien ist, das hat der Durchgang durch andere Einheiten der Ref. gezeigt, eines der Merkmale, mit denen dem Publikum die These gleicher Lehre in unterschiedlichen Begrifflichkeiten illustriert wird. So listet der Verfasser in den Einheiten des fünften Buches noch verschiedene sethianische Triaden (Ref. 5,19,2-3: Licht, Dunkelheit, Pneuma; Ref. 5,20,1: Finsternis, Düsternis, Sturm) sowie solche, die Justin (in Ref. 5,26,1: zwei männliche [das Gute, Vater] und ein weibliches) zugeschrieben werden, auf<sup>490</sup>.

---

<sup>490</sup> Die Darstellung ist bei genauer Betrachtung aufgrund ihrer begrifflichen Uneindeutigkeit problematisch. Die genannten Prinzipien haben keine genaue Parallele in der kaiserzeitlichen Umwelt. Das gängige platonische Vorbild Gott – Ideen – Materie (vgl. z. B. Aëtios 1,3,21: Sokrates und Platon „nehmen drei Ursachen an: den Gott, die Materie, die Idee. Der Gott ist die Vernunft des Kosmos, die Materie ist das, was als erstes dem Entstehen und Vergehen zugrunde liegt, die Idee ist eine unkörperliche Substanz unter den Gedanken und Vorstellungen Gottes“; Alkinoos/Albin. didasc. 9,1: „Während die Materie eine ursprüngliche Bedeutung hat, nimmt er [Platon] auch andere Ursprünge hinzu, den urbildlichen, d. h. den der Ideen und den des Vaters und allursächlichen Gottes.“; Ps. Iustin. cohort. ad Graecos 6,1: „Während nämlich Platon sagt, es gebe drei Prinzipien des Alls, Gott, Materie und Idee (Gott sei der Schöpfer von allem, die Materie das, was dem ersten Entstehen der Dinge, die entstehen, zugrunde liegt und ihm (dem Gott) den Anlaß zum Schaffen liefert, die Idee das Vorbild jedes einzelnen Dinges, das entsteht), erwähnt Aristoteles die Idee als Prinzip überhaupt nicht, vielmehr sagt er, es gebe zwei Prinzipien, Gott und Materie.“) ist, wie bereits Ref. 1,19,1-4 verdeutlicht, von der Uneinheitlichkeit platonischer Lehrer in dieser Frage geprägt. So vertritt Plutarch durchaus eine Prinzipienlehre, die ein schlechtes Element in sich trägt, wenn er nach dem Ursprung des Schlechten sucht, dass doch nicht in der qualitätslosen Materie noch dem Guten zu vermuten sei (vgl. Plut. an. procr. in Tim. 6, dazu HERSHBELL, Plutarch, 236-45; Plut. Is. et Os. 48-49). Dass neben Dreiprinzipienlehren auch solche vertreten wurden, die mit vier (vgl. Clem. Alex. str. 8,28,2-3), fünf (vgl. Galen. us. part. 1,338,20-339,18) oder mehr Prinzipien operierten, war schon den Zeitgenossen bewußt, die hieran Kritik übten (vgl. z.B. Sen. ep. 65,10-14). Ob man die Materie als eines von zwei Prinzipien verstehen dürfe (vgl. Diog. L. 3,69.72.75-76) wird ebenfalls diskutiert (dafür: vgl. Alkinoos/Albin. didasc. 8,1-3; Apul. Plat. 1,5,190; Celsus in Orig. c. Cels. 4,65; kritisch: vgl. Clem. Alex. str. 5,89,5-90,1). Ob in der vorliegenden Stelle die Materie als Prinzip verstanden werden sollte, ist unklar. Wird sie es nicht, so bliebe zu überlegen, ob in der vorliegenden Stelle eine Zweiprinzipienlehre (Gott – Vielheit) vorliegen kann, für die es in der Umwelt ebenfalls einzelne

War in der Einheit über die sog. Naassener (in Ref. 5,6,4-7) der Kosmos im Zusammenhang mit einer Anthroposlehre als Mensch bzw. Menschensohn mit drei kosmischen Bereichen dargestellt worden, so findet sich hier eine ähnliche Entfaltung, die jedoch terminologische Anklänge aus der Diärese beinhaltet. Zu diesen gehören neben dem Verb διαίρεω, das den Prozess bezeichnet, noch τέμνω, das den Akt bezeichnet, sowie die Lemmata μέρος und τομή, mit denen die Produkte der Diärese bezeichnet werden. Die Häufung dieser Begriffe im Kontext einer kosmologischen Beschreibung wird noch dadurch verstärkt, dass in als Diäresen gedachten Kosmologien der Akteur als Logos bezeichnet werden kann<sup>491</sup>. Damit soll nicht gesagt sein, dass hier eine gnostische Diärese beschrieben wird. Vielmehr bedient sich der Verfasser vorgeprägter (Fach-)Terminologie<sup>492</sup>. Ob diese sich auch in der Vorlage für

---

Parallelen gibt (vgl. Plut. def. orac. 35; Alex. Aphrod. in Aristot. metaph. 59,28-60,2). Letztlich kann auch nicht ausgeschlossen werden, dass der Verfasser des Stücks von einer Konzeption, die mit nur einem – dem absolut göttlichen – Prinzip (vgl. Ref. 5,12,2: μία τις ἀρχή) operiert, ausging, aus dem sich durch Ausfluß der Kosmos entfaltete; hierfür bedarf es nicht des Rückgriffs auf neuplatonische Konzeptionen – obgleich die Lehrentwicklung in dieser Frage sich im dritten Jahrhundert stark dorthinbewegt – schon Moderatus von Gades (bei Simpl. in Arist. Phys. 230,34-231, 2 4D) ließe sich dazu anführen.

<sup>491</sup> Vgl. z.B. FRÜCHTEL, Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien, 41-52.

<sup>492</sup> Alle Versuche, zuletzt der von MAGRI, perati, 217-246, die in dieser Einheit versammelten philosophischen Lehren präzise innerhalb der (mittelplatonischen) Philosophiegeschichte zu kontextualisieren, sind fehlgeschlagen. Man wird konstatieren müssen, dass weitgehend Gemeingut rezipiert wurde: Einem transzendenten Gott steht ein Kosmos gegenüber; ein Mittler überbrückt durch sein schöpferisches Wirken den Graben zwischen beiden; unterhalb des transzendenten Bereiches liegt jener der Planeten und Fixsterne, dem Wohnort der (in christlicher Deutung, Justin, Tertullian) unheilvollen Dämonen. Diesem übergeordnet liegt ein Bereich, in dem sich Kräfte (δυνάμεις) finden – dieser ursprünglich aristotelische Begriff wurde im 2. Jh. längst im Mittelplatonismus rezipiert. Eine gewisse Nähe der hier vorliegenden Kosmologie zu der von Numenius ist sicher nicht abzuspüren, allerdings bleiben die Verbindungen oberflächlich: Hier wie dort findet sich eine Dreiteilung des Kosmos, die als ‚drei Kosmoi‘ aufgefasst werden, denen jeweils ein Gott übergeordnet ist. Die Materie wird hier wie dort eher negativ konnotiert.

Ob das zweite Jahrhundert sich grundsätzlich gegen Materie, Körper und Kosmos richtet, wie MAGRI (S. 223: „Quest’epoca è fondamentalemente avversa alla materia, al corpo, al cosmo, come mai era successo alla greccità prima d’ora“) annimmt, sei dahingestellt. Hier spielt wohl die alte These von Dodds bezüglich des ‚Zeitalters der Angst‘ hinein, die Magri gelegentlich rezipiert (vgl. S. 223.357.360). Aus dieser Materiefeindlichkeit schließt sie nun eine Kennzeichnung der Zeit durch ein Übermaß an Transzendenz (S. 228: „La cultura contemporanea era caratterizzata in partenza da un eccesso di trascendenza“) und eine Konzentration auf die zweite Gottheit. Gegenreden (z.B. LOUNIBOS, A Response to E. R. Dodds) werden aber nicht rezipiert.

Ein methodisches Problem ihrer Darstellung der philosophischen Teile besteht ferner darin, dass die verschiedenen Stücke der Einheit, in denen eine Kosmologie skizziert wird, gleichgesetzt werden. Dadurch werden Unterschiede in den Beschreibungen zugunsten von allgemeinen Aussagen, insbesondere über den Logos, verwischt. Doch gibt es drei Logoi, einen je Kosmos, der durch Ausfluß entstanden ist (Ref. 5,12,3 [173 MARCOVICH]), oder *einen* im biblischen Bild der Schlange skizzierten stetig sich auf- und abbewegenden Logos (Ref. 5,17,2 [185 MARCOVICH])? Und sind Samen aller Kräfte in den unteren Bereich (mit dem Ausfluß) in den Kosmos herabgeschwebt (Ref. 5,12,5 [173 MARCOVICH]) oder werden Ideen von der Logos-Schlange aus dem väterlichen Bereich abgeholt und in die Materie eingepreßt (Ref. 5,17,2 [185 MARCOVICH])? Die Häufung der Diäresenterminologie und die damit verbundene Suggestion eines durch Diärese entstandenen Kosmos wird von ihr gar nicht beachtet.

dieses Textstück gefunden hat, lässt sich ebensowenig ausmachen wie der mögliche Umfang einer Übernahme aus dieser Vorlage<sup>493</sup>.

Die vielen Umstellungen und Streichungen, die nötig sind, um im Text eine sinnvolle innere Struktur zu erkennen, können ein Hinweis darauf sein, dass der Verfasser seine Vorlage nicht inhaltlich durchdrungen hat. Darüber hinaus verwundert die sprachliche Einkleidung der Informationen: Die Teilung habe quasi (οἰοεῖ) so etwas (τις) wie einen Anfang, etwa wie (καθάπερ) eine große Quelle. Der zweite Teil auch quasi (οἰοεῖ) eine gewisse (τι) Fülle von Kräften. Die Häufung derartiger Partikel kann nahelegen, dass der Verfasser auf diese Weise formuliert hat, entweder, weil er keine Klarheit über den Inhalt seiner Vorlage gewinnen konnte, oder er vorsätzlich – aus redaktionellen Gründen – vage bleiben wollte.

Hinzukommt, dass in diesem Stück viele Motive zusammengefügt sind, die in anderen Einheiten Wiederaufnahme finden. So spielt eine Quelle (πηγή) in der Einheit über die sog. Peraten keine herausgehobene Rolle mehr. Das Publikum wird das Motiv aber mit den in Ref. 5,9,15-18 gemachten Ausführungen über die Paradiesflüsse und deren Rolle in Schöpfung und Erlösung in Verbindung bringen. Diese wenige Kapitel zuvor angelegte Assoziation ist viel unmittelbarer als aus der Umwelt entnommene Vergleiche für überhimmlische Quellen<sup>494</sup>.

Das Motiv ‚unendliche Kräfte‘ spielt nur eine sehr untergeordnete Rolle in der Einheit über die sog. Peraten. Es ist ebenfalls der Philosophie entnommen. Es begleitet das Publikum aber durch spätere Einheiten, wo es zum Teil mit Erklärungen des Verfassers versehen ist. So in der Einheit über Simon<sup>495</sup>, wo ungeachtet der vermeintlichen oder tatsächlichen Unterschiede der Verortung – beide Modelle verorten die Kräfte unterhalb des höchsten und oberhalb des niedrigsten Kosmosbereichs – das richtige Verständnis dieser Kräfte dem Publikum unter Verwendung von Vergleichen auseinandergesetzt wird.

Die erste Größe wird, wenn die Rekonstruktion des Textes stimmt, als ‚vollkommenes Gutes‘ und als ‚väterliche Größe‘ bezeichnet. Die Kombination ἀγαθός τέλειος kommt ausschließlich in der Einheit über die sog. Peraten vor; dessen ungeachtet sind die Stellen, die dasselbe Motiv bezeichnen, zahllos. Das Publikum hat bereits aus der Einheit über die sog.

---

<sup>493</sup> A. MAGRI, Perati, 15, geht von einer z.T. sklavischen („pedissequante“) Übernahme mancher (von ihr allerdings nicht identifizierter) Teile aus.

<sup>494</sup> Das Motiv wird zumeist im übertragenen Sinn verwendet: die Vernunft ist die Quelle der Sinne, vgl. DILLON, *Platonists*, 67; Gott ist die Quelle (Philo opif. m. 75), Apuleius beschreibt die Weltenseele als *fons* aller anderen Seelen: sie übernimmt die Rolle des Demiurgen des Timäus als Schöpfer aller individuellen Seelen, vgl. DILLON, *Platonists*, 316) u.a.

<sup>495</sup> Ref. 6,12,2-4 (217 MARCOVICH).

Naassener in Ref. 5,7,26 verbunden mit einem Zitat aus Mt 5,45 („Nur einer ist gut, mein Vater im Himmel“) den transzendenten Gott als den ‚allein Guten‘ kennen gelernt. Die Rede vom ‚allein Guten‘ (ἀγαθὸν μόνον) wird in der darauffolgenden Passage (in Ref. 5,7,28) wiederaufgenommen. Das Lemma ἀγαθός ist fest mit dem transzendenten Gott verbunden.

Analoges gilt für das Lemma τέλειος. Bereits die erste polemische Erwähnung in Ref. 1, Proöm,3 zeigt an, dass es sich um ein zentrales Reizwort für den Verfasser handelt. Dort werden die Mysterien der Häretiker als vollkommen bezeichnet, in einem Zitat wird später die Erkenntnis des Anthropos als Anfang der Vervollkommnung (τελείωσις) und das Wissen über Gott als τελείωσις bezeichnet<sup>496</sup>, wenig später der Anthropos selbst<sup>497</sup>, die ihm Zugehörigen (Gnostiker) als τέλειοι<sup>498</sup> bzw. als γνωστικοί τέλειοι<sup>499</sup>. In der Einheit über die sog. Peraten wird das Lemma noch auf die (später mit Christus identifizierte) Schlange<sup>500</sup> und wiederum die Gnostiker, als ‚vollkommenes Geschlecht‘<sup>501</sup> bezogen. In der Einheit über die sog. Sethianer ist das Lemma auf Gott (als τέλειος θεός)<sup>502</sup>, der aus sich einen ‚vollkommenen Nous‘<sup>503</sup> erschafft, das von oben kommende ‚vollkommene Licht‘<sup>504</sup> und das ‚vollkommene Wort‘<sup>505</sup> bezogen. In der Einheit über Justin bezieht der Verfasser es erneut – wie im Proöm zum Gesamtwerk – auf die Mysterien der Häretiker<sup>506</sup> und zitiert (?) eine Phrase aus einer Vorlage, in der von der Kenntnis des Vollkommenen und Guten (γνῶσιν τοῦ τελείου καὶ ἀγαθοῦ μόνου)<sup>507</sup> die Rede ist. Diese auf Buch 5 beschränkte Übersicht genügt, um zu verdeutlichen, dass der Verfasser seinen Vorlagen den Begriff entnommen hat und dem Publikum wiederholt vorlegt. Das Lemma bezeichnet stets den transzendenten Gott sowie die aus ihm stammenden Größen: seinen Sohn, Licht, seinen Logos sowie die zu ihm gehörigen Menschen, die Gnostiker.

Die genauere Qualifizierung des transzendenten Gottes als eine ‚väterliche Größe‘ hat keine Parallele in der Ref. oder ihrer Umwelt. Das heißt freilich nicht, dass der transzendente

---

<sup>496</sup> Ref. 5,6,6 (142 MARCOVICH).

<sup>497</sup> Ref. 5,7,7.9 (144-145 MARCOVICH).

<sup>498</sup> Ref. 5,8,9.22.30 (156.159.161 MARCOVICH).

<sup>499</sup> Ref. 5,8,29 (161 MARCOVICH).

<sup>500</sup> Ref. 5,16,7.11.16 (183.184.185 MARCOVICH).

<sup>501</sup> Ref. 5,17,10 (187 MARCOVICH).

<sup>502</sup> Ref. 5,19,15 (191 MARCOVICH).

<sup>503</sup> Ref. 5,19,16 (191 MARCOVICH).

<sup>504</sup> Ref. 5,19,17.20 (191.192 MARCOVICH).

<sup>505</sup> Ref. 5,19,19 (192 MARCOVICH).

<sup>506</sup> Ref. 5,23,1 (198 MARCOVICH).

<sup>507</sup> Ref. 5,23,3 (199 MARCOVICH).

Gott nicht durchgehend in den Einheiten der Ref. als ‚Vater‘ bezeichnet würde und dem Publikum bereits von den ersten philosophischen Kapiteln an<sup>508</sup> und später in den Einheiten über die Gnostiker auf Schritt und Tritt begegnet<sup>509</sup>. Das Vorkommen sowohl in den philosophischen als auch in den gnostischen Abschnitten verdeutlicht zugleich, dass der Gebrauch der Bezeichnung nicht auf (jüdische und) christliche Träger beschränkt war.

Die genauere Qualifizierung der Kräfte unter Verwendung des Lemmas ἄπειρος ist dem Publikum hingegen in der Ref. bisher nur in den Ausführungen zur Philosophie Anaximanders, der ‚das Unendliche als Prinzip und Grundstoff des Seins‘<sup>510</sup> und Anaximenes‘, der (in einer schwierigen Stelle) die Urstoffe als ‚unendlich zahlreich und unendlich klein‘<sup>511</sup> bezeichnete, begegnet.

Der nach dem ‚vollkommenen Guten‘ und den ‚unendlichen Kräften‘ dritte Teil wird mit dem Lemma ἰδικός genauer beschrieben. Ein als κόσμος ἰδικός bezeichneter Machtbereich eines Esaldaios genannten feurigen Gottes<sup>512</sup> ist dem Publikum bereits aus Ref. 5,7,30 bekannt; er bezeichnet die immanente, sichtbare Welt. Die an und für sich recht eigentümliche Bezeichnung wiederholt der Verfasser in Ref. 5,8,5, wiederum, um den diesseitigen Kosmosbereich zu bezeichnen. Wenn der Verfasser den Begriff an der vorliegenden Stelle also aufgreift, ist er dem Publikum bereits vertraut. Später wird er ihn in Ref. 5,12,7 und 5,15,2 neuerlich verwenden.

---

<sup>508</sup> Z.B. im Abschnitt über die Lehren des Pythagoras, wo die Monade und Dyade als Vater und Mutter beschrieben werden (Ref. 1,2,6 [58f. MARCOVICH]), im selben Abschnitt über die Lehren Zarathas, von dem Pythagoras seine Lehren erhalten habe, wo der Vater als Licht und die Mutter als Dunkelheit bezeichnet werden (Ref. 1,2,12 [60 MARCOVICH]), im Abschnitt über einige anonyme Platoniker, die den Gott der Götter als Vater bezeichnen (Ref. 1,19,7 [77 MARCOVICH]).

<sup>509</sup> So in der Einheit über die sog. Naassener: Ref. 5,6,5 (142 MARCOVICH); Ref. 5,7,26 (149 MARCOVICH: ‚Mein Vater im Himmel...‘); Ref. 5,8,27 (147 MARCOVICH: ‚Niemand kommt zu mir, wenn ihn nicht mein himmlischer Vater zieht...‘); Ref. 5,9,3 (165 MARCOVICH); Ref. 5,10,2 (171-172 MARCOVICH).

<sup>510</sup> Ref. 1,6,1 (64 MARCOVICH).

<sup>511</sup> Ref. 1,8,1 (67 MARCOVICH).

<sup>512</sup> Vgl. die apellejanische Konzeption, nach der der Demiurg nicht als Gott, sondern als ein ‚feuriger Engel‘, gedacht wird, vgl. GRESCHAT, Apelles, 89-96, die diesen „vor dem Hintergrund der im Judentum und im frühen Christentum verbreiteten Vorstellung eines ursprünglich zur oberen Welt gehörenden und gefallenen Engels als Urheber des Schlechten“ (S. 92-93, Anm. 71) interpretiert. Besonders augenfällig ist der Umstand, dass auch ‚unterhalb der Oberfläche‘ des Judentums heterodoxe dualistische Schöpfungstheologien vertreten wurden, in Tract. trip. (NHC I,5) p. 112-113 dargestellt: „(Und so) gründeten sie zahlreiche Häresien, die bis jetzt bei den Juden bestehen. Die einen sagen: ‚Einer ist Gott, der (sich in den) alten Schriften verkündet hat‘; die anderen sagen: ‚Viele sind es‘; die einen sagen: ‚Etwas Einfaches ist Gott und er war ein Wesen mit ungeteiltem Sinn hinsichtlich seiner Natur‘; die anderen sagen: ‚Sein Tun ist verbunden mit der Begründung des Guten und des Bösen‘; wieder andere sagen: ‚Er ist der Schöpfer von dem, was entstanden ist‘; nochmals andere aber sagen: ‚Durch (p.113) seine Engel hat er (es) geschaffen‘. (Es gibt) also viele derartige Meinungen.“

Die Reihe ἀγέννητος – αὐτογενές – γεννητός, mit der die drei aufgeführten Kosmosbereiche in einem zweiten Durchgang näher beschrieben werden, findet sich auch sonst in gnostischer Literatur<sup>513</sup>. Ob die erste Größe ohne Ursprung (ἀγέννητος) oder ohne Zeugung (ἀγέννητος) ist, ist für den Zusammenhang nicht relevant; beide bezeichnen einen Aspekt des transzendenten Gottes<sup>514</sup>. Die zweite Größe, Autogenes, als ‚Erzeugung aus sich selbst heraus‘ d.h. ohne äußere Einwirkung<sup>515</sup>, ist dem Publikum bereits aus Ref. 5,7,10 bekannt, wo das Lemma analog den zweiten Aspekt des Anthropos bezeichnet<sup>516</sup>. Dass der dritte Bereich, der

---

<sup>513</sup> So z.B. in Ogd. Enn. (NHC VI,6) p. 57, 13-17 und p. 63,21-23. VAN DEN BROEK, Autogenes, 60-61, erklärt die drei Größen in OgdEnn ausgehend von der vorliegenden Stelle. Er macht auch darauf aufmerksam, dass – wenn schon nicht mit derselben Terminologie, so doch der Sache nach – in der vorhergehenden Einheit über die sog. Naassener dieselbe Struktur (Ref. 5,7,2: Die Seele ἐκ τοῦ προόντος - ἐκ τοῦ αὐτόγενοῦς - ἐκ τοῦ χάους) zu finden sei. Die Bemerkung G. QUISPELS, es handle sich um eine ‚very unusual and almost unique terminology to indicate the structure of the All‘ (QUISPEL, Plotinus and the Jewish Gnostikoi, 593), ist daher zu relativieren; Pistis Sophia 2,2-3; 24,38-39.

<sup>514</sup> Vgl. dazu: J. LEBRETON, ἀγέννητος, 431-443. Den Hintergrund bildet jeweils die Aussage Platons (Ti. 28C), dass es schwierig sei, Gott zu finden. Die Transzendenz ist Konsequenz der Unerzeugtheit, der Begriff ἀγέννητος findet sich oft in der Nähe des Begriffs ἄρητος und zeitgenössisch weit verbreitet, vgl. dazu NOCK, Exegesis, 79-86.

<sup>515</sup> Vgl. z.B. Apul. apol. 64,7: Gott ist ein „Erzeuger ohne Zeugung, weder in Ort noch Zeit noch irgendeinem Wandel befangen.“ Vgl. die Aufarbeitung durch WHITTAKER, Self-Generating Principles.

<sup>516</sup> Ausgerechnet der Verfasser der Ref. überliefert das früheste Stück, in dem eine spontane Erscheinung von Leben angenommen wird: Anaximander, Ref. 1,6. Die platonischen Philosophen des ersten und zweiten Jahrhunderts schweigen meist über den Prozess des Heraustretens auf eine wie auch immer geartete Weise aus der ersten Gottheit, die terminologisch mit Wortkombinationen mit αὐτο- dargestellt wurden. Die Thematik ist allerdings bekannt. So erklärt Philo (opif. m. 100): ‚denn das, was weder erzeugt noch gezeugt wird, bleibt unbeweglich; in der Bewegung nämlich besteht das Werden, da sowohl das Erzeugende, wie das, was erzeugt wird, nicht ohne Bewegung ist; das eine hat das Ziel, zu erzeugen, dass andere, erzeugt zu werden. Das einzige aber, dass weder bewegt noch bewegt wird, ist der erhabene Herrscher und Lenker.‘ Und Apuleius (apol. 64,7): ‚wer nun jener König ist, Ursache, Grund und Auslösen der Ursprung aller Vorgänge in der Natur, höchster Erzeuger der Seele, ewiger Bewahrer der Lebewesen, unablässiger Bearbeiter seiner Welt, aber dennoch Bearbeiter ohne Zeit, Bewahrer ohne Sorge, Erzeuger ohne Zeugung, weder in Ort noch Zeit noch in irgend einem Wandel befangen...‘. Und Aristot. mund.397b20: ‚denn der Gott ist wirklich Erhalter und Schöpfer aller Dinge, die nur irgendwie in dieser Welt vollendet werden, aber er unterzieht sich dabei nicht der Arbeit, wie ein Geschöpf, das selber Hand anlegen und sich abquälen muss, sondern er bedient sich einer unerschöpflichen Kraft, durch die er auch das scheinbar Fernste beherrscht. Die höchste und erste Wohnung hat er sich selbst vorbehalten und somit wird er der höchste genannt.‘ Die Trennung zwischen Gott, der nicht selbst aktiv an der Schöpfungstätigkeit teilnimmt, und seiner nur indirekt agierenden unerschöpflichen Kraft vollziehen auch Plutarch und Attikus mit. Plutarch (Platon. quaest. 1001 a-b): ‚oder ist ein Unterschied zu machen zwischen Vater und Schöpfer, zwischen Zeugung und Schöpfung? Alles Erzeugte ist auch erschaffen, aber nicht umgekehrt; demnach hat der Erzeuger auch geschaffen, denn die Zeugung ist Schöpfung eines beseelten Wesens. Von dem Schöpfer zum Beispiel dem Baumeister (...) trennt sich das fertige Werk völlig los; von dem Erzeuger dagegen hat sich Prinzip und Kraft dem Erzeugten mitgeteilt und hält seine Natur zusammen. (...) Da nun die Welt nicht einem von der Hand geformten oder zusammengefügt Menschenwerk gleicht, sondern ein gutes Teil Lebenskraft und Wirklichkeit enthält, die der Gott aus sich in die Materie gesät hat und eingemischt hat, so wird er mit Recht auch nicht bloß Schöpfer, sondern auch Vater der Welt als eines lebendigen Wesens genannt.‘. Bei allen fehlt der Aspekt der Selbsterschaffung, obgleich kein Zweifel daran bestehen kann, dass bereits im zweiten Jahrhundert sich die Einsicht durchgesetzt haben wird, dass das zweite Prinzip nicht vom ersten geschaffen, sondern aus dem ersten herausgetreten sein muss (vgl. WHITTAKER, Self-Generating Principles, 181). Am ehesten ist dies bei Numenius (Fr. 16) zu beobachten, der vom zweiten Gott, dem Demiurgen, sagt, er sei *mimetes* des ersten Gottes. Numenius ist als Grenzgänger zwischen platonischer und neupythagoreischer Philosophie aufzufassen; die vielen Beschreibungen von Adaptionen neupythagoreischer Zahlenspekulationen in der Ref. zeugen von einer

diesseitige Kosmos als geschaffen (γεννητός) bezeichnet wird, entspricht zeitgenössischem Denken.

Der letzte Teil dieses Abschnitts (Ref. 5,12,3b) verbindet ein weiteres Mal die (Mikro-) Struktur des Abschnittes mit der (Makro-) Struktur der Gesamtschrift. Der durch das Adverb ὅθεν eingeleitete Satz beschließt die gemachten Ausführungen und lässt sie in der neuen Information münden, dass jedem der drei Bereiche ‚Götter, Nous, Logoi, Menschen und so weiter‘ zugeordnet würden. Die abschließende Phrase καὶ τὰ λοιπά kann als Hinweis auf die Redaktion des Verfassers verstanden werden. Die Frage, welche weiteren Aspekte er im Blick haben könnte, lenkt die Perspektive zugleich wieder auf die Gesamtschrift: In geradezu analogem Aufbau beschließt der erste Teil der vorangegangenen Einheit über die sog. Naassener ein Stück, in dem die drei Teile des Anthropos (d.i. des Kosmos; noetisch, psychisch, choisch) auf eine Anthropologie bezogen werden, die zu einer Menschenklassenlehre und einer Ekklesiologie ausgeweitet werden<sup>517</sup>. Zum selben ‚Systementwurf‘ gehören die in der vorliegenden Stelle aufgeführten Größen Gott, Nous, Logos und Mensch. Die indirekte Rede des Stücks suggeriert immerhin, dass der Verfasser sich auf Vorlagen bezogen haben kann, ohne dass über diese genaueres gesagt werden kann.

### 4.2.3 Skizze einer gnostischen Anthropologie und Soteriologie (Ref. 5,12,4-7)

(5,12,4) Ἄνωθεν δέ, ἀπὸ τῆς ἀγεν<ν>ησίας<sup>518</sup> καὶ <τῆς><sup>519</sup> πρώτης<sup>520</sup> τοῦ κόσμου τομῆς, καθεστηκότος λοιπὸν τοῦ κόσμου ἐπὶ συντελείᾳ, κατεληλυθέναι, δι' αἰτίας ἅς ὕστερον ἐροῦμεν, ἐν τοῖς Ἡρώδου χρόνοις τριφυῆ τινα καὶ τρισώμ<ατ>ον<sup>521</sup> καὶ τριδύναμον ἄνθρωπον καλούμενον Χριστόν, ἀπὸ τῶν τριῶν ἔχοντα τοῦ κόσμου μερῶν ἐν ἑαυτῷ πάντα τὰ συγκρίματα καὶ τὰς δυνάμεις.

(5,12,5) καὶ τοῦτο εἶναι φησι τὸ λεγόμενον· «πᾶν τὸ πλήρωμα εὐδόκησε κατοικῆσαι ἐν αὐτῷ» «σωματικῶς» καὶ πᾶσά ἐστιν ἐν αὐτῷ «ἢ θεότης», <τουτέστι><sup>522</sup> τῆς οὕτω διηρημένης τριάδος. Κατενηνέχθαι γὰρ φησιν ἀπὸ τῶν ὑπερκειμένων

Von oben aus der Ungewordenheit, dem ersten Teil der Welt, wobei die Welt im übrigen zur Vollendung besteht, sei aus Gründen, die wir später nennen werden, zu Zeiten des Herodes ein dreifacher Mensch, mit drei Leibern und drei Kräften, genannt Christus, herabgekommen, der von den drei Teilen der Welt alle Verbindungen und Kräfte in sich enthielt.

Das, sagt er, sei (der Sinn) des Wortes «Die ganze Fülle beschloß, in ihm leibhaftig Wohnung zu nehmen» (Kol. 2, 9), und in ihm ist die ganze Gottheit der so geteilten Dreiheit. Denn er sagt, daß von den zwei überirdischen Welten, der nichtentstandenen und

---

fortgeschrittenen Diskussion über die Entfaltung des Kosmos aus Gott (der Monade) unter Einbeziehung des Begriffs, die wenig später in neuplatonischen Systemen voll ausgeprägt ist.

<sup>517</sup> Ref. 5,6,6-7.

<sup>518</sup> Die Handschrift überliefert ἀγενησίας. Die Korrektur Marcovichs ist vor dem Hintergrund von Ref. 5,12,3 nachvollziehbar.

<sup>519</sup> Einfügung von Duncker-Schneidewin.

<sup>520</sup> Sinnvolle Konjektur Bernays, die Handschrift überliefert πρὸ τῆς.

<sup>521</sup> Duncker-Schneidewin konjizieren, wohl vor dem Hintergrund von Ref. 10,10,3, τρισώμον sinnvoll zu τρισώμ<ατ>ον.

<sup>522</sup> Die Einfügung Marcovichs ist nicht notwendig, dient aber dem besseren Verständnis.



κόσμων δύο, τοῦ τε ἀγεννήτου καὶ τοῦ αὐτογενοῦς, εἰς τοῦτον τὸν κόσμον ἐν ᾧ ἔσμεν ἡμεῖς παντοίων δυνάμεων σπέρματα·

(5,12,6) τίς δέ ἐστιν ὁ τρόπος τῆς καταβάσεως αὐτῶν, ὕστερον ἑροῦμεν. κατελιλυθέναι οὖν φησι τὸν Χριστὸν ἄνωθεν, ἀπὸ τῆς ἀγεννησίας, ἵνα διὰ τῆς καταβάσεως αὐτοῦ πάντα σωθῆ τὰ τριχῆ διηρημένα· τὰ μὲν γάρ, φησίν, ἄνωθεν κατενηνεγμένα [κάτω]<sup>523</sup> ἀνελεύσεται δι' αὐτοῦ, τὰ δὲ ἐπιβουλεύσαντα τοῖς κατενηνεγμένοις ἄνωθεν ἀφίε<τα><sup>524</sup> <εἰκή><sup>525</sup> καὶ κολασθέντα ἀπολέγεται.

(5,12,7) τοῦτό ἐστι, φησί, τὸ εἰρημένον· «οὐ γὰρ ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὸν κόσμον ἀπολέσαι τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ»· κόσμον, φησί, καλεῖ τὰς δύο μοίρας τὰς ὑπερκειμένας, τὴν τε ἀγέννητον καὶ τὴν αὐτογέννητον. ὅταν δὲ ἡ γραφή λέγῃ, φησίν· «ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν», τὴν τρίτην μοῖραν λέγει, τὸν κόσμον τὸν ἰδικόν<sup>526</sup>.

τὴν μὲν γὰρ τρίτην δεῖ φθορῆναι, ἣν καλεῖ κόσμον <ιδικόν><sup>527</sup>, τὰς δὲ δύο τῆς φθορᾶς ἀπαλλαγῆναι, τὰς ὑπερκειμένας.

der selbstentstandenen, in diese Welt, in der wir sind, Samenkörner aller möglichen Kräfte herabgebracht sind.

Was aber die Art und Weise ihres Herabstieges ist, werden wir später sagen. Er sagt nun, daß der Christus oben von der Ungewordenheit herabgekommen sei, damit durch seinen Herabstieg alles dreifach Geteilte gerettet werde. Denn, sagt er, was von oben nach unten herabgebracht ist, wird durch ihn heraufkommen.

Was aber dem von oben Heruntergebrachten nachstellt, das wird verlassen und nach Züchtigung verworfen.

Das ist, heißt es, (der Sinn) des Wortes: «Denn des Menschen Sohn kam nicht in die Welt, die Welt zu verderben, sondern, daß die Welt durch ihn gerettet würde»; «Welt», sagt er, nennt er die zwei oberen Teile der Welt, den nicht-entstandenen und den selbstentstandenen (Teil). Er sagt, wenn aber die Schrift sagt, «damit wir nicht mit der Welt verurteilt werden», dann nennt sie den dritten Teil der Welt, den besonderen. Denn der dritte Teil muß vergehen, den nennt er Welt, die beiden oberen Teile müssen von der Vergänglichkeit getrennt werden.

Der Textabschnitt Ref. 5,12,4-7 schließt an den vorangegangenen Abschnitt Ref. 5,12,1b-3 an und bildet mit diesem eine Einheit, die man aufgrund gewisser Ähnlichkeiten zur Eröffnung der vorangegangenen Einheit über die sog. Naassener vielleicht ebenfalls als (in Ref. 5,7,1 κεφαλαία genanntes) Summar der wichtigsten Lehren der Gnostiker bezeichnen darf. Dass der Verfasser der Ref. die hier aufgeführten Lehren in seiner Kurzzusammenfassung in Ref. 10,10 nochmals aufführt, bekräftigt diese Annahme.

Dennoch scheint es sinnvoll, den Textabschnitt Ref. 5,12,4-7 vom vorangegangenen Abschnitt Ref. 5,12,1b-3 gesondert zu betrachten, da in diesem eine veränderte Thematik aufgenommen und dem Publikum vermittelt wird. Behandelte der Verfasser zuvor einige Aspekte einer Kosmologie, so geht er nun dazu über, eine daran locker anschließende Soteriologie zu vermitteln. Aufgrund der sprachlichen Gestalt, die sich durch Konjunktive, kommentierende oder hinweisende Unterbrechungen auszeichnet, lässt sich mit Recht vermuten, dass der Verfasser weiterhin aus ihm vorliegenden Material ein Stück

<sup>523</sup> Marcovichs Streichung von [κάτω] in Ref. 5,12,6 ist unnötig, insofern mit dem Adverb der räumliche Aspekt der Errettung (vgl. Ref. 5,12,6: ἄνωθεν) ausgedrückt wird.

<sup>524</sup> Duncker-Schneidewin konjizieren ἀφίε<τα> aus ἀφίει, der Lesart der Handschrift und stellen so eine Parallelität zu ἀπολέγεται her.

<sup>525</sup> Übertragung Marcovichs aus Ref. 10,10,5; Wendland schlug δίκη vor.

<sup>526</sup> Von Bernays aus der in der Handschrift im Genitiv überlieferten Phrase gebildet.

<sup>527</sup> Von Marcovich ohne Mehrwert eingefügt.

zusammengestellt hat. Es findet sich die verfassertypische Phraseologie (τοῦτο εἶναι τὸ λεγόμενον; φησι) und Material, das sich auch sonst in der Ref. findet. Eine kurze Analyse des Abschnitts soll dies verdeutlichen:

Der Hauptsatz des in Ref. 5,12,4 überlieferten Abschnitts lautet schlicht „Ἄνωθεν δέ (...) κατελήλυθέναι (...) τριφυῆ τινα (...) ἀπὸ τῶν τριῶν ἔχοντα τοῦ κόσμου μερῶν ἐν ἑαυτῷ πάντα τὰ συγκρίματα καὶ τὰς δυνάμεις“. Der Satz wird durch zahlreiche Erweiterungen präzisiert. Unter Verwendung des dem zeitgenössischen Publikum ohne weiteres verständlichen Adverbs ἄνωθεν, das stets Bezüge zum Göttlichen hat, schließt der Verfasser zunächst lose an den vorher skizzierten Abriss der Kosmologie an. Durch Zuordnung von ἀγεννησία (oder ἀγενησία) zu ἄνωθεν verdeutlicht er dem Publikum in den beiden Anschlüssen nochmals, wo dieses ‚oben‘ sei und verknüpft so beide Abschnitte enger. Im zweiten Teil des Hauptsatzes wird das dem Frühchristentum bekannte eschatologische Motiv der Wiederkunft Christi zum Zeitpunkt der Erfüllung der Zeiten<sup>528</sup> transportiert. Das Motiv kann sprachlich unterschiedlich ausgedrückt werden, wobei die vorliegende Stelle sich terminologisch an Mt 13,39 (συντέλεια<sup>529</sup>, αἰῶνός<sup>530</sup>) u.a. anlehnt.

Im Zentrum des Satzes steht κατελήλυθέναι, um das der Verfasser die weiteren Informationen hinsichtlich der räumlichen und zeitlichen Umstände des beschriebenen Vorgangs gruppiert. Das in der vorliegenden Stelle verwendete Lemma κατέρχομαι ist in Bezug auf Jesus bzw. Christus unproblematisch und bildet das Gegenstück zum ebenfalls gebräuchlichen ἀποστέλλω<sup>531</sup>. Die zeitlichen Umstände werden durch die Phrase „in den Zeiten des Herodes“ (ἐν τοῖς Ἡρώδου χρόνοις) ausgedrückt, die nicht nur später in Ref. 5,16,10

---

<sup>528</sup> Der früheste Beleg für die christliche Verwendung des Motivs ist Gal 4,4 (ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ). Gemeint ist der Augenblick, in dem der Zeitpunkt erreicht – vollgemacht – wurde, „die Zeit im Sinne des Zeitverlaufs (...) zu ihrem Ende kam.“ (SCHLIER, Galater, 194). Vgl. auch Eph 1,10 (πληρώματος τῶν καιρῶν), Mk 1,15; Mk 16,14; Lk 1,57; Mt 13,39.40.49; Mt 24,3; Mt 28,20 und Hebr 9,26. Das Motiv entspringt der frühjüd. Eschatologie. Gott ist Herr über Zeit und Äonen (vgl. Apc. Bar. syr. 48,3) und hat der Welt eine bestimmte Zeit bemessen (vgl. 4 Esra 4,36f), die nunmehr als erfüllt (abgelaufen) verstanden wird (vgl. z.B. Dan 11,35; Tob 14,5; Apc. Bar. syr. 40,3 [„und seine Herrschaft wird beständig sein für immer, bis die dem Verderben geweihte Erde zu Ende kommt und bis die o.g. Zeiten sich vollenden“], 4 Esra 9,5; 4 Esra 11,44). In der frühjüd. wie christlichen Deutung geht der Zeitpunkt der Erfüllung mit dem Ende des gegenwärtigen und Einbruch des zukünftigen Äon einher; beide Verbinden dieses Geschehen mit der Ankunft einer Messiasgestalt, d.i. in der chr. Deutung die Erscheinung Christi in diesem Kosmos (vgl. z.B. Hebr 9,26). Vgl. auch DELLING, Zeitverständnis; CULLMANN, Zeit.

<sup>529</sup> Der apokalyptische *terminus technicus* συντέλεια (DanLXX 8,19;11,27.35;12,4 u.ö. Test. XII Benj. 11,3; Lev 10,2, Rub 6,8) bildet üblicherweise eine Phrase mit αἰών (Ende der Zeit) und markiert den Anbruch der messianischen Endzeit, d.i. auch die Vollendung des gegenwärtigen Äon; vgl. DELLING, συντέλεια, 65-67. Herm. vis. 3,8,9 und Herm. sim. 9,12,3 rechnen mit einer συντέλεια der Weltzeiten (Pl.).

<sup>530</sup> αἰών und κόσμος sind hier unproblematisch austauschbar, vgl. DELLING, αἰών [2. αἰών als „Welt“ und 3. Der gegenwärtige und zukünftige αἰών], 203-209.

<sup>531</sup> Zur Sendung Jesu bzw. des Christus vgl. z.B. Gal 4,4 (ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ).

nochmals aufgenommen wird, sondern vom Verfasser in verschiedenen Einheiten in Varianten eingefügt wurde, so in Ref. 5,26,29, wo ebenfalls vom Hinabstieg ‚Christi‘ in den Tagen des Herodes die Rede ist.

Die Person Christi wird allerdings erst im Anschluss an den nächsten Teil des Hauptsatzes eingeführt. Das Subjekt des Satzes wird zunächst etwas ominös mit *τριφυῆ τινα* eingeführt. Wer derjenige ist, wird in den folgenden Teilsätzen näher beschrieben: ein gewisser Mensch mit dreifältiger Natur, drei Leibern und drei Kräften<sup>532</sup>, der Christus genannt werde. Der dem transzendenten Bereich angehörige Christus habe während seines Abstiegs durch die Bereiche die Kräfte des jeweiligen Bereichs in sich aufgenommen und formte sich daraus einen Körper, der dem jeweiligen Bereich angemessen war, um von Engeln und bösen Mächten nicht gesehen zu werden<sup>533</sup>. Den Hintergrund dieser Konzeption bildet die mittelplatonische Vorstellung vom Astralleib der unkörperlichen Seele, den diese bei ihrem Abstieg durch die Sphären angenommen habe und bei ihrem Rückaufstieg nach und nach zurückerstatten müsse, bis ihr reiner Leib von aller materiellen Schlechtigkeit befreit sei<sup>534</sup>.

Die Umschreibung der Figur und der Hinweis, dass diese Gestalt Christus genannt werde (aber sie nicht notwendig ist, es scheint sich eher um eine ‚Namensangleichung‘ zu handeln) entsprechen offensichtlich auch der gängigen Praxis in valentinianischen Kreisen<sup>535</sup>.

---

<sup>532</sup> Vgl. auch die Beschreibungen des Menschen in der Einheit über die sog. Naassener, vgl. auch die Beschreibung des Poimandres, CH. I, 24-26. Nicht hilfreich ist der Kontext, den PREISENDANZ, *Tridynamos*, bietet; er hat damit recht, dass Gestalten, denen eine dreifache Kraft gegeben wird, eine Rolle in gnostischem Schriftgut spielen, jedoch verdunkelt die Annahme einer eigenständigen ‚mystischen Macht‘ jedenfalls in der vorliegenden Stelle eher den Kern der Aussage, die darin liegt, dass die Figur die Eigenart einer jeden der drei Bereiche voll in sich ausprägen kann und daher wirkmächtig ist.

<sup>533</sup> Diese Vorstellung wird nicht nur in gnostischen Texten der ersten drei Jahrhunderte vertreten, sie findet sich gelegentlich auch in mehrheitskirchlichen (und adaptiert in frühjüdischen) Texten, vgl. dazu BIETENHARDT, *Die himmlische Welt*, 251ff., BEYSLAG, *Simon Magus*, 171ff., TALBERT, *Descending*, 418-440, stellt weitere, jedoch entfernte jüdische und z.T. pagane Stellen in den Vordergrund, die grundsätzlich illustrieren, dass die Erzählung eines herabsteigenden Erlösers in der Kaiserzeit weit verbreitet war.

<sup>534</sup> Beispiele für diese gewöhnliche Vorstellung finden sich aus dem philosophischen, hermetischen, frühjüdischen und christlichen Bereich zuhauf, vgl. KEHL, *Gewand*. Im Neuplatonismus vgl. DODDS, *Proclus, Elements of Theology*, 313-321. Vgl. auch Ref. 1,19,1 (78 MARCOVICH). Ähnliches findet sich das Motiv, wenn auch in anderer Gestalt, in Ref. 5,7,23.

<sup>535</sup> Vgl. z.B. Ref. 6,32,1 ff. Ref.6,34,3. Ref.6,36,4: Das Pleroma – technischer Begriff für den Raum der 30 Äonen (s.u.) – bringt als Frucht und ‚vollkommenste Schönheit‘ Jesus hervor, der auch Retter und Christus genannt wird. Offensichtlich ist Christus nur ein Name, bzw. eine namentliche Identifizierung der Frucht des Pleroma, sozusagen eine ‚Angleichung‘ an den mehrheitskirchlichen bzw. ntl. Sprachgebrauch. Vgl. nur die Beschreibung, die der Verfasser später in Ref. 6,36,4 (21-26 MARCOVICH) bietet. Dort werden drei Christusse unterschieden: ein von Nous und Aletheia hervorgebrachter Äon, eine gemeinsame Frucht des Pleroma und den durch Maria geborenen Erlöser dieser Schöpfung. Der orientalische Zweig der valentinianischen Schule habe für diesen dritten Christus einen psychischen Leib, d.i. einen der das Fleisch angezogen habe, der italische Zweig einen pneumatischen Leib angenommen. Eine Diskussion der Stelle findet sich bei STRUTWOLF, *System*, 155-162. Sollte diese Lehre der drei Christusse den Hintergrund der vorliegenden Stelle bilden, ließe sich daran ablesen, wie rudimentär der Verfasser die Vorlage, welche auch immer das gewesen sein mag, verarbeitet hat: typische gnostische Mythologeme, die

Die Beschreibung dieses ‚Menschen‘ knüpft unmittelbar an die eingangs geleistete kosmologische (und anthropologische) Skizze an. Ebenso unmittelbar lässt sich diese christologisch-soteriologische Skizze an die oben umrissene zugehörige Skizze des Referates über die ‚Naassener‘ anknüpfen.

Die abschließenden Teilsätze führen in einer zusammenfassenden Erklärung diesen ersten Abschnitt zu Ende. Die Inhalte der Teilsätze beziehen sich auf die bereits bekannte Annahme, dass der Erlöser notwendig selbst über die substantielle Qualität des zu Erlösenden verfügen müsse. Der nun grundsätzlich umrissene Sachverhalt wird in den folgenden Abschnitten anhand einiger Schriftzitate illustriert.

Das kleine Exegesestück eröffnet in Ref. 5,12,5 mit einer Variante der vom Verfasser häufig genutzten Einleitungsphrase ‚τοῦτο εἶναι τὸ λεγόμενον‘, die zudem um ein ‚φησιν‘ erweitert ist, gefolgt von einem Mischzitat aus Kol 2,9 und Kol 1,19. Das Mischzitat, das wohl aufgrund der Phrase πᾶν τὸ πλήρωμα, die sich an beiden Stellen findet, entstand, wird in Ref. 8,13,2 (in der Einheit über Monoimos) nochmals angeführt. Auch dort ist der Kontext die Beschreibung einer kosmologischen Skizze, die mit der Entstehung des Erlösers Jesus verbunden wird. Die dortige Beschreibung wird freilich in die für die Einheit charakteristische Zahlenterminologie gehüllt.

Das Thema der vorliegenden Teilsätze ist das πλήρωμα τοῦ θεοῦ, ein Motiv, das den mehrheitskirchlichen Christen durch die paulinische<sup>536</sup> und aus anderer<sup>537</sup> Verwendung im ntl. Kontext bekannt ist. Das Motiv wird in einigen christlichen Kreisen<sup>538</sup> ab dem zweiten Jahrhundert nicht mehr nur auf die Fülle Gottes und seiner sich den Gläubigen mitteilenden Gaben bezogen, sondern wird, insbesondere in valentinianischen Kreisen, zum technischen

---

sich in der Darstellung in Ref. 6,34,4 (und verwandten gnostischen Schriften [vgl. Strutwolf]) finden, sind gänzlich ausgespart, nur ein dreifacher Christus, bzw. drei Christusse angeführt. Aus der knappen Bemerkung der vorliegenden Stelle lässt sich schwerlich eine valentinianische Provenienz der Vorlage konstatieren.

<sup>536</sup> Vgl. neben den beiden hier vorliegenden Stellen noch Eph 3,19 (...ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ.)

<sup>537</sup> Vgl. z.B. Joh 1,19; Apg 6,8 („hier besitzt Stephanus in reichem Maß Gnade, er ist erfüllt von Glaube und heiligem Geist“).

<sup>538</sup> Vgl. zur Entwicklung des Motivs in der Mehrheitskirche z.B. Eus. d.e. 5,4,6; d.e. 9,3,6; Eus. in Jes. 1,62; in Jes. 2,22; Orig. in Joh. comm. 20,1,1.

Begriff für die Gesamtheit der dreißig Äonen<sup>539</sup>, d.h. er bekommt eine räumliche Bedeutung<sup>540</sup>. Diesen Raum, der durch einen Horos vom Kosmos getrennt ist, verlässt „Christus“ – alle Früchte des Pleroma in sich tragend – und steigt in den Kosmos<sup>541</sup> herab<sup>542</sup>.

Eine vergleichbare Konzeption scheint an der vorliegenden Stelle auch intendiert zu sein. Sachlich wie sprachlich wird der ‚Christus‘ genannte Mensch als ‚gefüllt‘ verstanden, jedoch mit dem markanten Unterschied, dass, im Anschluss an das Kol-Mischzitat, die Gottheit (ἡ θεότης) die Füllung ist, in anderen Konzeptionen die ‚Summe‘ des Pleroma. Folgt man allerdings den sich anschließenden Erklärungen des Verfassers, so verwischt dieser Unterschied zunehmend.

Die Erklärung (vgl. γάρ), die angeschlossen wird, beinhaltet ein neues, soteriologisches Element. Es seien σπέρματα aus den zwei oberen κόσμοι in den unteren Kosmos herabgekommen (καταφέρω). Die in der vorliegenden Stelle gemeinten σπέρματα sind durch zwei Merkmale gekennzeichnet: erstens durch ihre Herkunft (Ref.5,12,5: ἀπὸ τῶν ὑπερκειμένων κόσμων δύο) und zweitens durch ihre Qualität (Ref.5,12,5: παντοίων δυνάμεων). Da allerdings ein Zusammenhang zwischen dem Abstieg des dreifachen Christus und dem Herabkommen der σπέρματα nicht hergestellt wird, bleibt die Erklärung unbefriedigend und ließe sich allenfalls aus dem Zusammenhang anderer gnostischer Entwürfe rekonstruieren<sup>543</sup>.

Die Entfaltung der Erzählung wird von einem redaktionellen Hinweis auf eine spätere detaillierte Erklärung der Art des Abstiegs (in Ref.5,12,6: τίς δέ ἐστιν ὁ τρόπος τῆς καταβάσεως αὐτῶν, ὕστερον ἐροῦμεν) unterbrochen. Worauf sich der Verfasser konkret beziehen könnte, bleibt unklar; innerhalb der Einheit über die ‚Peraten‘ findet sich keine beachtenswerte Stelle,

---

<sup>539</sup> Vgl. Ref. 5,29,6. Iren. haer.1,1,1. Gott selbst gehört nicht zum Pleroma, vielmehr hat er die Äonen aus sich selbst herausgestellt und befindet sich über dem Pleroma. Dieses zu erreichen ist auch das Ziel der (,sethianischen‘?) Trägergruppe des Ev. Aegypt. (NHC III,2) p. 60-61, die der Hoffnung Ausdruck verleiht: „Dies ist das große, unvergängliche Geschlecht, das durch drei Welten (hindurch) herauskam in die Welt.“

<sup>540</sup> „Das Pleroma liegt in östlicher Richtung (der Richtung der göttlichen Welt nach antiker Vorstellung überhaupt)“ Delling, πλήρωμα, 299, Anm. 20. DÖLGER, Sol Salutis, 37-48.

<sup>541</sup> Der Kosmos ist nach dem Bild des Pleroma geschaffen, vgl. Iren. haer. 2, Präf.,1.

<sup>542</sup> Vgl. z.B. auch die Deutung von Phil 2,7 auf das Verlassen des Pleroma durch Jesus in Clem. Exc. Theod. 35,1 („Jesus, unser Licht“, „hat sich selbst geleert“, wie der Apostel sagt (...); er hat die Grenze überschritten, da er ein Engel des Pleromas war, hat er die Engel des höheren Samens mit ihm herausgeführt“: Ἀλλὰ καὶ εἰ ὁ κατελθὼν εὐδοκία τοῦ Ὁλοῦ ἦν («ἐν αὐτῷ γὰρ πᾶν τὸ Πλήρωμα ἦν σωματικῶς»), ἔπαθεν δὲ οὗτος, δῆλον ὅτι καὶ τὰ ἐν αὐτῷ σπέρματα συνέπαθεν, δι’ ὧν τὸ Ὁλον καὶ τὸ Πᾶν εὕρισκεται πάσχον.

<sup>543</sup> MAGRI, perati, 237, nimmt an, dass es sich hier um die Logos-Spermatikos-Theologie Justins handele, die die Peraten mit den Mehrheitschristen teilten: „I Perati sembrano condividere questa concezione che, tra i cristiani, è tipica di Giustino“. Die Rolle dieser Logoi sei grundlegend, da sie die Formen in die Materie übertrage (S. 238: „Nella dottrina peratica, il ruolo del *logos spermatikos* è fondamentale, perché è lui a trasferire le forme dall’intelligenza del Dio sommo, il Padre, alla materia, affinché quest’ultima sia plasmata“).

die in Frage käme, sieht man von der Beschreibung der Tätigkeit der mit dem Sohn und dem Logos identifizierten Schlange (Ref. 5,17,2-6) ab, die aber aus inhaltlichen Gründen unwahrscheinlich erscheint. Diese steigt nicht einmal herab, um zu erlösen, sondern bewegt sich kontinuierlich ab und auf und nimmt in der Aufwärtsbewegung (gleich dem in der Einheit über die sog. Naassener beschriebenen Strom<sup>544</sup>) die Erlösungsbedürftigen mit hinauf. Die sich an die Ankündigung anschließenden zwei Teilsätze (κατεληλυθέναι οὖν φησι τὸν Χριστὸν ἄνωθεν, ἀπὸ τῆς ἀγεννησίας) wiederholen bereits Gesagtes nochmals, bevor anschließend im ἴνα-Satz Ref. 5,12,6 der mit der Errettung alles dreifach Geteilten der Grund für den Herabstieg Christi mitgeteilt wird.

Die anschließenden Teilsätze sind parallel zueinander strukturiert (μέν - δέ); der erste Teilsatz konstatiert (γάρ) summierend das bereits Gesagte, während der zweite eine neue Information mitteilt, nach der der Prozess offensichtlich eine Störung erfährt. Welcher Art die Störung ist, wird nicht erläutert. Das verwendete Lemma ἐπιβουλεύω findet sich zuvor in der Aratos-Allegorie, in der der Mensch (das Sternbild Schlangenhälter), der als Logos interpretiert wird, das Tier (θήριον, d.i. die Schlange) davon abhält, den Siegeskranz zu erlangen, dem er nachstellt<sup>545</sup>. Es findet sich ferner auch in der später aufgeführten Einheit über die Lehren Justins, wo berichtet wird, dass Edem dem Pneuma Elohims nachstelle, das daraufhin hinabgezogen und durch Jesus „in den Tagen des Herodes“ befreit und nach oben geführt werde<sup>546</sup>. Beide Stellen illustrieren allerdings nur die Allgemeinheit des Störungsmotivs unter Verwendung desselben Begriffs.

Im Anschluss (Ref. 5,12,7) verbindet der Verfasser das gerade Auseinandergesetzte erneut mit Schriftziten; dies unter Verwendung einer Variante der bekannten Einleitungsphrase (τοῦτό ἐστι, φησί, τὸ εἰρημένον). Das erste Zitat aus Joh 3,17 („Denn der Menschensohn ist nicht in die Welt gekommen...“)<sup>547</sup> findet sich ebenso wie das zweite aus 1 Kor 11,32 („Damit wir nicht mit der Welt verurteilt werden“) jeweils nur an dieser Stelle. Beiden Zitaten wird jeweils eine Erklärung angefügt. Bei der Nennung der aus der jüdischen

---

<sup>544</sup> Vgl. Ref. 5,9,14b-22.

<sup>545</sup> Ref. 4,48,4 (133 MARCOVICH).

<sup>546</sup> Ref. 10,15,5 (394 MARCOVICH) und öfter.

<sup>547</sup> Die Sendung Jesu' wird im Johannesevangelium oft mit dessen Herabkunft aus dem Himmel beschrieben. So geht Joh 3,14, der Identifizierung Jesu' mit der Schlange des Moses, die später in der Einheit über die sog. Peraten eine nicht unerhebliche Rolle einnimmt, ein Vers voraus, der den Aufstieg Jesu' (bzw. des Menschensohns) in den Himmel thematisiert; die Bildwelt hat deutliche Parallelen in der frühjüdischen Literatur, vgl. BIETENHARDT, himmlische Welt, 82-86.

und frühchristlichen Apokalyptik bekannten Gestalt ‚Menschensohn‘ (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) wird das Publikum sich an das in der Einheit über die sog. Naassener Berichtete erinnern; Die Gestalt spielt in der Einheit über die sog. Peraten jedoch keine Rolle mehr. Die Verbindung beider Einheiten geht allerdings im vorliegenden Textabschnitt Ref. 5,12,7 noch weiter. Sie wird über die Erklärung dessen, was unter ‚Welt‘ (κόσμος) zu verstehen sei, hergestellt. Die Unterscheidung zwischen den oberen beiden Kosmosbereichen und dem ‚eigentliche Welt‘ (κόσμος ἰδικός) genannten unteren Bereich ist dem Publikum bereits ebenfalls aus der vorangegangenen Einheit geläufig. Angesichts der eigentümlichen Bezeichnung für die sinnlich wahrnehmbare Welt darf dies als klarer Beleg für die Redaktion des Materials durch den Verfasser aufgefasst werden. Beachtenswert ist ferner die Verwendung des Wortes μοῖρα für die einzelnen Kosmosteile, nachdem der Verfasser für denselben Gegenstand bereits μέρος und κόσμος benutzt hatte. Dass dieser *kosmos aisthetikos* hier, wie bereits bei Paulus<sup>548</sup>, negativ bewertet wird, ist nicht ungewöhnlich<sup>549</sup>.

Auf die Mitteilung folgt die Erklärung (γὰρ), dass dieser dritte Kosmosteil – der unnötigerweise in Ref.5,12,7 nochmals namentlich genannt wird – notwendig vergehen müsse (δεῖ φθαρῆναι). Die Notwendigkeit des Vergehens ergibt sich aus der Geschaffenheit des Kosmos, der wie alles Geschaffene von begrenzter Dauer ist<sup>550</sup>. Der eschatologische Blick von Juden und Christen richtet sich allerdings auf einen zukünftigen κόσμος bzw. αἰών, der in der vorliegenden Konzeption in philosophischer Prägung mit den zwei κόσμοι des *kosmos noetos* identifiziert wird.

Das ergibt sich auch aus dem hellenistischen Kontext, in dem φθείρεσθαι im Gegensatz zu γίνεσθαι verstanden wird<sup>551</sup>; mit dem Begriffspaar wurde seit ältester Zeit<sup>552</sup> gearbeitet, wenn über Bleibendes im

---

<sup>548</sup> Der paulinische Kosmosbegriff entspricht im Prinzip dem des Frühjudentums. Die Aufnahme des Begriffs in die LXX geht mit einer Veränderung im Verständnis des Begriffs einher. Es ersetzt nach und nach den Ausdruck ‚Himmel und Erde‘ zur Beschreibung des Alls. Die Übersetzung des Symmachus, Ende des 2. Jh., übersetzt γῆ mit Kosmos. In derselben Bedeutung haben es frühjüd. Autoren, insbesondere Philo, verwendet. Auch die griechisch verfassten Schriften des AT und das NT verwenden ihn meistens (manchmal in der Bed. ‚Schmuck‘ 1Petr 3,3) in der räumlichen Bedeutung. Der Kosmos wird an vielen Stellen zum „Inbegriff alles Geschaffenen, des Weltraums und seines gesamten Inhalts“ (883). „Wie alles Geschaffene, so hat auch der κόσμος eine begrenzte Dauer. Die von der Schöpfung und dem Weltende begrenzte Zeit heißt αἰών oder αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου Eph 2,2.“ (884) „Zum Wesen des κόσμος als Inbegriff des Geschaffenen gehört demnach seine Vergänglichkeit“ (884) 2Petr 1,4. 1Joh 2,1. Dieser wird auch synonym mit κόσμος bzw. αἰών οὗτος umschrieben und entspricht der jüd. apk. Wendung (Olam Haze) als Gegenbegriff zur ewigen Welt. Dieser Kosmos wird als einem seinem Herrn und Schöpfer entfremdete Welt verstanden. Herm. vis. 4,3,2ff.; Barn 15,8. Vgl. zum ganzen SASSE, κόσμος, 867-898. Beachtenswert ist die sprachliche Differenzierung, die Plotin (Enn III 2,2 u.a.) vornimmt, wenn er zwischen dem κόσμος ἐκεῖνος als dem intelligiblen und dem κόσμος οὗτος als der Erscheinungswelt differenziert.

<sup>549</sup> Vgl. ELSAS, Weltablehnung,

<sup>550</sup> Vgl. z.B. 2 Petr 1,4; 1 Joh 2,17; 1Kor 7,31. Vgl. SASSE, κόσμος, 884f.

<sup>551</sup> Vgl. z.B. Plat. Phaed. 95e. Plat. resp. VII 546a. Arist. cael. III 1p 298b 15f.

<sup>552</sup> Vgl. z.B. Theagenes, Scholien zu Homer Il 20,67 (Fr. 2 DK B 72). Xenophanes bei Diog. L. 9,19.

Gegensatz zu sich Veränderndem reflektiert wurde<sup>553</sup>. Γένεσις und φθορά bilden ein Begriffspaar, das in sachliche Beziehung zu γενητόν und ἀγένητον gestellt wird<sup>554</sup>. Die Gegensatzpaare werden im Hellenismus zunehmend religiös ausgelegt und zu einem Gott – Welt Dualismus gegenübergestellt. „Für die späte Philosophie liegt das Ewige und Unveränderliche nicht im Kosmos, in irgendwelchen Elementen oder Grundsätzen oder gleichbleibenden Verhaltensweisen des Kosmos, sondern in der Unvergänglichkeit des Außer- und Überweltlichen.“<sup>555</sup> In dem Sinn kann natürlich auch Philo das Wortpaar verstehen: φθαρτόν ist das σῶμα<sup>556</sup> und die φύσις<sup>557</sup>, die ὄλη<sup>558</sup>, der νοῦς<sup>559</sup>, der κόσμος<sup>560</sup> und andere<sup>561</sup>, kurz: Alles Entstandene ist vergänglich<sup>562</sup>, während die ἀφθαρσία dem ἀγένητον<sup>563</sup> und Gott<sup>564</sup> zukommt. Das in der vorliegenden Stelle verarbeitete Zitat aus 1 Kor 11,32 bewegt sich in dieser Dichotomie. Allerdings bekommt die Verwendung des Begriffs φθορά bereits bei Paulus eine entschieden eschatologische Nuance, insofern die ἀφθαρσία nach dem Tod (vgl. 1 Kor 15,53), bzw. der Vollendung (dieses) κόσμος bzw. αἰών als zukünftige Existenz verheißen ist.

#### 4.2.4 Redaktioneller Übergang; Ableitungsthese (Ref. 5,13,1a)

<p>(5,13,1.a) Μάθωμεν &lt;μὲν&gt;<sup>565</sup> οὖν πρῶτον πῶς ταύτην τὴν διδαχὴν παρὰ τῶν ἀστρολόγων εἰληφότες ἐπηρεάζουσι Χριστόν, ἐργαζόμενοι φθορὰν τοῖς ἐπομένοις αὐτοῖς ἐν τῇ τοιαύτῃ πλάνῃ.</p>	<p>Wir wollen also zuerst lernen, wie sie diese Lehre von den Astrologen angenommen haben und sich gegen Christus vergehen. Sie bringen denen Verderben, die ihnen in diesem Irrtum folgen.</p>
--	---

Der Textabschnitt Ref. 5,13,1a markiert eine Zäsur innerhalb der Einheit<sup>566</sup>. Der Verfasser hatte nach einer kurzen Einleitung in Ref. 5,12,1 („Es gibt aber noch eine andere

<sup>553</sup> Vgl. hierzu und zum folgenden HARDER, φθειρώ κτλ, 96-97.

<sup>554</sup> Vgl. z.B. Arist. cael. I 12 p 282 b 5-9.

<sup>555</sup> HARDER, φθειρώ κτλ, 97. Dass ausgeprägte dualistische Konzepte bereits früh im Mittelplatonismus zirkulierten, lässt sich z.B. in Plut. Is. et Os. nachvollziehen; dem höchsten Prinzip wird dort mit Seth-Typhon ein zerstörerischer Widerpart gegenübergestellt; dazu BIANCHI, Dualismus, 350-365; DILLON, Middle Platonists, 199-204. Plut. E Delph. 391E-394C führt aus, dass das Reine und Unvergängliche stets Eins sein müsse, die Vielheit daher vergänglich; das Schlechte sei daher von einem Daimon geschaffen, den Plutarch allerdings an dieser Stelle nicht ausdrücklich gut oder schlecht nennt, vgl. FELDMEIERS, Philosoph; ALT, Weltflucht.

<sup>556</sup> Philo opif. m. 119. Die ἀφθαρσία kommt auch Abraham nach seinem Tod (Philo sacr. Abel. et Cain. 5) und dem göttlichen Menschen (Philo conf. ling. 41) zu.

<sup>557</sup> Philo leg. all. 2,89.

<sup>558</sup> Philo leg. all. 7,88.

<sup>559</sup> Philo leg. all. 1,32.90.

<sup>560</sup> Philo aetern. 7.9.78.131.

<sup>561</sup> Vgl. HARDER, φθειρώ κτλ, 102.

<sup>562</sup> Philo aetern. 73.

<sup>563</sup> Philo aetern. 27.

<sup>564</sup> Philo Abr. 243. Vgl. in der ntl. Literatur für denselben Gegenstand z.B. 1 Tim 1,17 (Τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ ἀοράτῳ μόνῳ θεῷ). Auch in der nachntl. Literatur: Diog. 9,2: „φθαρτοί sind die Menschen insgesamt im Gegensatz zu Christus, der ἀφθαρτος“ vgl. HARDER, φθειρώ κτλ, 106.

<sup>565</sup> Von Marcovich ohne Mehrwert eingefügt, stilistische Gründe mögen ihn dazu bewogen haben.

<sup>566</sup> Der Annahme MAGRIS, 19, es handele sich um „una sorta di pausa“, eine kurze Unterbrechung, nach der die Abhandlung wiederaufgenommen werde, ist unzutreffend. Sie übersieht den Charakter der Struktur der Einheit, der von der Abfolge κεφαλαία – Überleitung – Illustrationsmaterial geprägt ist; letzteres ist nicht einfachhin Zurschaustellung der Bildung des Verfassers. Ferner impliziert ihre Annahme, dass der in den κεφαλαία entwickelte Faden nach der Unterbrechung (und dem Illustrationsmaterial) wiederaufgenommen werde; Das ist, wie unten zu behandeln sein wird, nicht der Fall. Vielmehr sind κεφαλαία, ebenso wie Illustrationsmaterial und das diesem nachfolgende Stück unterschiedlicher Provenienz.



Häresie, die peratische...“) einige grundsätzliche Lehren über den Kosmos und den Abstieg Christi zur Errettung der hinabgekommenen Samen skizziert; analog war er bereits in der vorangegangenen Einheit verfahren, wo er dieses Stück in Ref. 5,7,1 als κεφαλαία bezeichnet hatte. Bereits dort hatte der Verfasser im Anschluss einen redaktionellen Hinweis gegeben, dem er im Anschluss Material zur Illustration seiner Ableitungsthese angefügt hat.

Mit dem Adhortativ μάθωμεν am Satzanfang wird, wie bereits in Ref. 5,7,1 (ἴδωμεν), sprachlich eine Zäsur innerhalb des Textgefüges markiert. Die Verwendung eines ‚rhetorischen Wir‘ soll die Bindung des Lesers an den Verfasser verstärken. Sie ist bewusst gewählt, ebenso wie das Verb μανθάνω, sieht sich der Verfasser doch in einem Lehrverhältnis zum Publikum, das er mehrfach als ‚Bildungsliebende‘ (vgl. die gelegentliche Verwendung des Lemmas φιλομαθεῖς) anreden kann.

Auch bezüglich des Inhalts des Übergangs besteht weitgehend Deckungsgleichheit mit der entsprechenden Passage der vorangegangenen Einheit. Der Verfasser informiert hier wie dort über die heidnische Grundlage, aus der die jeweilige Häresie ihre Lehre geschöpft habe, er lädt das Publikum ein, nun mehr über jene Lehre zu erfahren, aus der das Material entlehnt worden sei. Beide Übergänge werden durch einen Hinweis auf die Schändlichkeit des Treibens der Häretiker beendet; in Ref. 5,7,1: „Sie tragen (...) schändliche Geheimlehren zusammen (...) [und] betrügen“, hier: Sie haben „die Lehren von den Astrologen übernommen (...) und [bringen] Verderben“. Beide Informationen dürfen nicht als Polemik mißverstanden werden, sie sind vielmehr Ausdruck des Bemühens des Verfassers, die Schändlichkeit, die von Mysterien und Astrologie angenommen wurde, auf die Gnostiker zu übertragen und dem Publikum vor Augen zu führen. Man denke nur an die Bemerkung in Ref. 4,2, in der der Verfasser die Befürchtung äußerte, man könnte die Lehren der Astrologen für glaubwürdig und verlässlich halten und sich zugrunde richten.

#### 4.2.5 Material zur Illustration der Ableitungsthese (Ref. 5,13,1b-12)

##### 4.2.5.1 Teilung des Universums (Ref. 5,13,1b-2)

(5,13,1.b) οἱ γὰρ ἀστρολόγοι ἓνα τὸν κόσμον εἰρηκότες διαιροῦσιν αὐτὸν εἰς τὰ τῶν ἀπλανῶν<sup>567</sup> ζῳδίων μέρη δώδεκα, καὶ καλοῦσι τὸν κόσμον τῶν ζῳδίων τῶν ἀπλανῶν ἓνα κόσμον ἀπλανῆ· ἕτερον δὲ εἶναι τὸν τῶν πλανωμένων, <καὶ ἕτερον τὸν καθ’

Die Astrologen nämlich sagen, die Welt sei eine, und teilen sie in die zwölf unbeweglichen Teile des Tierkreises und nennen die Welt der unbeweglichen Tierbilder die eine unbewegliche Welt. Eine andere,

<sup>567</sup> Die Handschrift überliefert τὰ ἀπλανῆ τῶν; von Marcovich harmonisiert.

ἡμᾶς, ὄν><sup>568</sup> καὶ δυνάμει καὶ θέσει καὶ ἀριθμῷ κόσμον λέγουσιν, ὃ<sup>569</sup> ἐστὶ μέρος <μέχρι><sup>570</sup> σελήνης.

die bis zum Mond reicht, sei die der Planeten; sie sei nach Kraft, Stellung und Zahl eine Welt.

(5,13,2) λαμβάνειν δὲ κόσμον ἀπὸ κόσμου δυνάμιν τινα καὶ μετουσίαν, καὶ μετέχειν [ἀπὸ]<sup>571</sup> τῶν ὑπερκειμένων τὰ ὑποκείμενα.

Nun erhalte Welt von Welt eine gewisse Kraft und Gemeinschaft, und das Untergeordnete habe am Übergeordneten Teil.

ἵνα δὲ ἔσται τὸ λεγόμενον ἐμφανές, αὐταῖς ἐκείναις ταῖς τῶν ἀστρολόγων ἐκ μέρους χρήσομαι φωναῖς, ὑπομνήσων τοὺς ἐντυγχάνοντας τὰ προειρημένα ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐξεθέμεθα τὴν τῶν ἀστρολόγων πᾶσαν τέχνην.

Damit nun das Gesagte deutlich werde, will ich eben jene Ausdrücke der Astrologen einzeln gebrauchen, um die Leser an das früher bei Gelegenheit Gesagte zu erinnern, da wir die ganze Wissenschaft der Astrologen darlegten<sup>572</sup>.

Der Abschnitt, der dem Übergang folgt, wird vom Verfasser sprachlich und strukturell an die vorangegangene Darstellung einer Kosmologie angelehnt:

Ref. 5,12,1  
οὔτοι φάσκουσι τὸν κόσμον εἶναι ἓνα, τριχῆ διηρημένον.

Ref. 5,13,1b  
οἱ γὰρ ἀστρολόγοι ἓνα τὸν κόσμον εἰρηκότες διαιροῦσιν αὐτὸν κτλ.

Auf diese Weise erleichtert er es dem Publikum, ihm in seiner Argumentation zu folgen. Die sich nun anschließende Darstellung der Dreiteiligkeit des Kosmos bei den Astrologen erfolgt möglicherweise unter Hinzuziehung von PsAristot. mund. 2, 392a 9-34. Skizziert wird (1) der Bereich der Fixsterne (ὁ κόσμος ἀπλανῆς), (2) der Bereich der Planeten (ὁ κόσμος τῶν πλανωμένων) und (3) der sich darunter befindliche Raum.

Die verwendeten Begriffe ζῳδίων, ἀπλανῆς, <μέχρι> σελήνης, die freilich alle in den astrologischen Kontext gehören, verbinden den Abschnitt mit anderen Abschnitten der Ref. Der erste Begriff ζῳδίων führt in eine Diskussion um Distanzen im All und den Umfang des Tierkreises<sup>573</sup> und wird auch sonst von den in der Ref. angeführten ‚Gnostikern‘ verwendet<sup>574</sup>. Das zweite Lemma ἀπλανῆς führt zurück zu den Philosophen<sup>575</sup>; die Unterteilung des Kosmos

---

<sup>568</sup> Von Marcovich aus Ps.-Aristoteles, de mundo, eingefügte Phrase; eine unnötige, strenggenommen den Text der Ref. verfälschende Einfügung, die ihr Verfasser an dieser Stelle nicht intendiert hat.

<sup>569</sup> Duncker-Schneidewin schlagen ὅς vor.

<sup>570</sup> Ob in der Handschrift μέρος, oder, wie Duncker-Schneidewin vorschlagen, μέχρι steht, kann auch nach Konsultation des Scans der Folioseite 41v nicht geklärt werden.

<sup>571</sup> Von Wendland, wohl in der Annahme einer unnötigen Wiederholung des vorangegangenen ἀπὸ, gestrichen.

<sup>572</sup> Geboten wird die Übersetzung von PREYSING, BKV 1,40, 114.

<sup>573</sup> Ref. 4,8,7 (101 MARCOVICH). Ref.4,9,1f (101-102 MARCOVICH).

<sup>574</sup> Eine Häufung des Begriffes findet sich im Referat über Markus (Ref. 6,53 [276 MARCOVICH]).

<sup>575</sup> Vgl. noch Ref.1,6,5 (65 MARCOVICH): Anaximanders Beschreibung des Alls "zuunterst der Kreise der Fixsterne"; Ref. 1,13,4 (73 MARCOVICH): "In unserem Weltsystem sei die Erde vor den Sternen entstanden; der Mond habe die unterste Lage, dann komme die Sonne, dann die Fixsterne"; Ref.4,8,3 (100 MARCOVICH): "... vollziehen sich die Umdrehungen aller Fixsterne in gleicher Zeit".

„bis zum Mond“ bzw. „ab dem Mond“ ist gängig und findet sich häufig in der Schrift<sup>576</sup>. Der Leser der vorliegenden Stelle ist bereits mehrfach für den Umstand sensibilisiert worden, dass dem Teil unterhalb des Mondes häufig eine negative Konnotation beigemessen wird: Der Verfasser berichtet, Heraklit habe die Ansicht Empedokles‘ geteilt, dass der Raum ‚um uns‘ voll Bösem sei und sich aus den Erdenräumen bis zum Mond erstrecke; weiter dringe er aber nicht, da der Raum über dem Mond ziemlich rein sei<sup>577</sup>. Ähnliches berichtet der Verfasser auch über die Lehre des Aristoteles: Schlechtes finde sich nur im Raum unterhalb des Mondes, über dem Mond hingegen gebe es keine Übel<sup>578</sup>. Die in Buch 1 zusammengeführten Aussagen verschiedener Philosophen werden in der Abfolge der Schrift in Buch 4 auf die Astrologie gedeutet: unter Verwendung einer Analogie aus der Anatomie verdeutlicht der Verfasser, dass, so, wie der Kopf die unteren Teile des Körpers in Mitleidenschaft zieht, umgekehrt auch die Bereiche, die sich über dem Mond befinden, den Bereich unterhalb des Mondes negativ beeinflussen können<sup>579</sup>.

Dass die Aufnahme dieser Terminologie kein ‚Wortgeklingel‘ ist, sondern vom Verfasser intendierter, redaktioneller Vorsatz, geht aus dem zweiten Teil des Abschnitts hervor: Die Anwendung der astrologischen Fachbegriffe soll dem Publikum die Ableitungsthese unmittelbar illustrieren. Ein Rückverweis auf die Ausführungen in Buch 4, wo der Verfasser die Peraten ja ebenfalls bereits angeführt hatte, dient der Auffrischung der dortigen Widerlegung der Astrologie, die hier im folgenden nur noch teilweise wiederholt wird.

#### 4.2.5.2 Astrol. Skizze, zumeist Sext. Emp. math. 5,5-11 entnommen (Ref. 5,13,3-9a)

(5,13,3) ἂ μὲν οὖν [ὥς] <sup>580</sup> ἐκείνοις δοκεῖ, ἔστι τάδε· ἀπὸ τῆς τῶν ἄστρον <b>ἀπορροίας</b> <sup>581</sup> τὰς γενέσεις τῶν ὑποκειμένων ἀποτελεῖσθαι. Περιεργότερον γὰρ	Was sie also annehmen, ist folgendes: Durch den Umlauf der Gestirne werden die darunter liegenden Dinge hervorgebracht. Allzu vorwitzig
---	---

<sup>576</sup> Vgl. auch Demokrit, Ref. 1,13,4 (73 MARCOVICH); Ref. 4,8,6f (101 MARCOVICH): "die Entfernung von der Erdoberfläche zum Mondkreis bemißt (...) vom Mondkreis zum Sonnenkreis...", ebenso die Diskussion um Entfernungen, wie sie Archimedes vorgenommen hat (Ref.4,10 [102-103 MARCOVICH]).

<sup>577</sup> Ref. 1,4 (63 MARCOVICH).

<sup>578</sup> Ref. 1,20,6 (82 MARCOVICH). Dass auch die menschliche Existenz in einem physischen Körper von Aristoteles und von von diesem beeinflussten Philosophen negative konnotiert werden konnte, belegt z.B. das Zitat eines ansonsten verlorenen aristotelischen Dialogs in Plut. cons. ad Apoll. 115 b-e: "Die Lage des Menschen beklagt, indem sie das Leben für eine Strafe und überhaupt die Geburt des Menschen für sein größtes Unglück ansehen (...) Nicht geboren zu werden [ist] das Beste, das Sterben aber besser als das Leben". Nur wenige Zeit später ist die Vorstellung in neuplatonischen Schulen voll ausgeprägt (vgl. z.B. Procl. in Plat. remp. 2,349,13-26; Iambl. protr. 8). Die feinen Unterschiede zwischen philosophischem und gnostischem Weltpessimismus bzw. Anthropologie wurden von MANSFELD, Bad World, untersucht.

<sup>579</sup> Ref. 4,1,2 (92 MARCOVICH) und 5,13,11 (166-177 MARCOVICH).

<sup>580</sup> Von Miller zurecht gestrichen.

<sup>581</sup> Die zweite Hand (P<sub>2</sub>) der Handschrift hat durch Hinzufügung von -οί- zu ἀπορροίας präzisiert.

ἀναβλέψαντες εἰς τὸν οὐρανὸν οἱ Χαλδαῖοι ἔφασαν<sup>582</sup> δραστηκῶν μὲν αἰτιῶν ἐπέχειν λόγον εἰς <τὸ><sup>583</sup> ἕκαστον τῶν καθ' ἡμᾶς συμβαινόντων <ἐκβαίνειν τοὺς ἐπτὰ ἀστέρας><sup>584</sup> συνεργεῖν δὲ τὰ τῶν ἀπλανῶν ζῳδίων μέρη.

(5,13,4) <τὸν μὲν οὖν ζῳδιακὸν κύκλον διαιροῦσιν εἰς ζῳδία><sup>585</sup> δώδεκα, ἕκαστον δὲ ζῳδίων εἰς μοῖρας τριάκοντα, ἕκαστην δὲ μοῖραν εἰς ἐξήκοντα λεπτά· οὕτω γὰρ καλοῦσι τὰ ἐλάχιστα καὶ [τὰ]<sup>586</sup> ἡμέρη.

(5,13,5) τῶν δὲ ζῳδίων τὰ μὲν ἀρρενικὰ καλοῦσι, τὰ δὲ θηλυκὰ, καὶ τὰ<sup>587</sup> μὲν δίσωμα, τὰ δὲ οὐ, καὶ τὰ μὲν τροπικὰ, τὰ δὲ στερεὰ<sup>588</sup>. ἀρρενικὰ μὲν οὖν ἐστὶν ἢ θηλυκὰ ἄπρην συνεργῶν ἔχει φύσιν πρὸς ἀρρενογονίαν <ἢ θηλυγονίαν><sup>589</sup>.

(5,13,6.) Κριὸς γὰρ ἀρρενικὸν ἐστὶ ζῳδίων, Ταῦρος δὲ θηλυκόν, καὶ τὰ λοιπὰ κατὰ τὴν αὐτὴν ἀναλογίαν, ἄ μὲν ἀρρενικὰ, ἄ<sup>590</sup> δὲ θηλυκὰ.

ἀφ' ὧν, οἴομαι, <καὶ<sup>591</sup> οἱ<sup>592</sup>> Πυθαγορικοὶ κινηθέντες τὴν μὲν μονάδα ἄρρην προσαγορεύουσι, τὴν δὲ δυάδα θῆλυ, τὴν δὲ τριάδα πάλιν ἄρρην, καὶ ἀναλόγως τοὺς λοιποὺς<sup>593</sup> τῶν τε ἀρτίων [τε]<sup>594</sup> καὶ περισσῶν ἀριθμῶν.

(5,13,7.) ἔνιοι δὲ καὶ ἕκαστον ζῳδίων εἰς δωδεκατημόρια<sup>595</sup> διελόντες τῇ αὐτῇ σχεδὸν ἐφόδῳ χρῶνται· οἷον ἐπὶ Κριοῦ <τὸ μὲν πρῶτον δωδεκατημόριον αὐτοῦ Κριόν τε><sup>596</sup> καλοῦσιν <καὶ><sup>597</sup> ἄρρην, τὸ δὲ δεύτερον Ταῦρόν [ἄρρην]<sup>598</sup> τε καὶ θῆλυ, τὸ δὲ τρίτον Διδύμους <τε><sup>599</sup> καὶ ἄρρην, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων μοιρῶν [δῖς]<sup>600</sup> ὁ αὐτὸς λόγος.

(5,13,8.) δίσωμα δὲ εἶναι λέγουσι ζῳδία <Διδύμους τε καὶ><sup>601</sup> τὸν<sup>602</sup> διαμετροῦντα τούτοις Τοξότην, Παρθένον τε καὶ Ἰχθύας, οὐ δίσωμα δὲ τὰ λοιπὰ. καὶ

blickten die Chaldäer zum Himmel auf und lehrten, daß das Siebengestirn den Grund der Wirkursachen zu allem, was unter uns zufällig geschieht, enthalte, daß aber die Teile des Tierkreises mitwirkten.

Den Tierkreis nun teilen sie in zwölf Teile, jedes Zeichen aber in dreißig Teile, jeden Teil in sechzig Minuten. Denn so nennen sie die kleinsten unteilbaren Teile. Von den Zeichen nennen sie die einen männlich, die anderen weiblich, die einen zweileibig, die anderen nicht, die einen wandelbar, die anderen fix. Männlich oder weiblich sind sie, je nachdem sie zur Erzeugung von Männlichem oder Weiblichem mitwirken.

Der Widder ist ein männliches Zeichen, der Stier ein weibliches, und die anderen sind analog teils männlich, teils weiblich.

Von ihnen gingen nach meiner Meinung die Pythagoreer aus, die die Einheit männlich nennen, die Zweizahl weiblich, die Dreizahl wieder männlich, und in dieser Art die übrigen geraden und ungeraden Zahlen.

Einige aber teilen auch jedes Zeichen in zwölf Teile und gehen fast ebenso vor, z. B. nennen sie beim Widder sein erstes Zwölftel Widder und männlich, das zweite Stier und weiblich, das dritte Zwillinge und männlich, und so geht es weiter bei den anderen Teilen Zweileibige Zeichen nennen sie die Zwillinge und deren Gegenüber, den Schützen, Jungfrau und Fisch; Nichtzweileibige aber die anderen. Und ebenso nennen sie tropisch diejenigen, in die die Sonne tritt, wenn sie sich wendet und eine Wendung am Horizont beschreibt, z. B. das Sternbild Widder und sein diametrales Gegenbild, die Wage, den Steinbock und

<sup>582</sup> Aus Sext. Emp. ἔφασαν, wo die Handschrift ἔφθασεν hat.

<sup>583</sup> Einfügung durch Duncker-Schneidewin, Aus Sext. Emp.

<sup>584</sup> Einfügung durch Duncker-Schneidewin, Aus Sext. Emp.

<sup>585</sup> Einfügung durch Duncker-Schneidewin, Aus Sext. Emp.

<sup>586</sup> von Marcovich aufgrund des Vergleichs mit Sextus gestrichen.

<sup>587</sup> in der Handschrift wird τὰ... τὰ überliefert, während Sextus τινὰ... τινὰ hat.

<sup>588</sup> Duncker-Schneidewin haben die Lesart ἔτερα, die die Handschrift bietet, durch Sextus' στερεὰ ersetzt.

<sup>589</sup> Einfügung durch Miller, Aus Sext. Emp.

<sup>590</sup> In der Handschrift wird ἄ... ἄ überliefert, während Sextus τὰ... τὰ hat.

<sup>591</sup> Von Wendland eingefügt, aus Sext. Emp.

<sup>592</sup> Von Duncker-Schneidewin eingefügt, aus Sext. Emp.

<sup>593</sup> In der Handschrift wird λόγους überliefert, während Sextus λοιποὺς hat, Korrektur durch Duncker-Schneidewin.

<sup>594</sup> Von Miller in Angleichung an Sext. Emp. gestrichen.

<sup>595</sup> In der Handschrift wird δωδεκατημόριον überliefert, während Sextus δωδεκατημόρια hat, Korrektur durch Duncker-Schneidewin.

<sup>596</sup> Von Duncker-Schneidewin eingefügt, aus Sext. Emp.

<sup>597</sup> Von Duncker-Schneidewin eingefügt, aus Sext. Emp.

<sup>598</sup> Von Duncker-Schneidewin gestrichen nach Vergleich mit Sext. Emp.

<sup>599</sup> Von Duncker-Schneidewin eingefügt, aus Sext. Emp.

<sup>600</sup> Von Duncker-Schneidewin gestrichen nach Vergleich mit Sext. Emp.

<sup>601</sup> Von Duncker-Schneidewin eingefügt, aus Sext. Emp.

<sup>602</sup> In der Handschrift wird τὰ überliefert, während Sextus τὸν hat, Korrektur durch Duncker-Schneidewin.

ὡσαύτως τροπικὰ<sup>603</sup> μὲν ἐν οἷς γινόμενος<sup>604</sup> ὁ ἥλιος μεταλ<λ>άσ<σ>ει καὶ ποιεῖ<sup>605</sup> τοῦ περιέχοντος <τ>ροπάς<sup>606</sup>, οἷόν<sup>607</sup> ἐστὶ ζῳδιον ὃ τε Κριὸς καὶ τὸ τούτου διάμετρον<sup>608</sup>, καθάπερ Ζυγός, Αἰγόκερως τε καὶ Καρκίνος·

(5,13,9.a) ἐν Κριῷ μὲν γὰρ ἐαρινὴ γίνεται τροπή, ἐν Αἰγοκέρῳ δὲ χειμερινή, ἐν Καρκίνῳ δὲ θερινή, ἐν Ζυγῷ δὲ φθινοπωρινή.

den Krebs. Im Widder geschieht nämlich die Frühlingswende, im Steinbock die des Winters, im Krebs die des Sommers, in der Waage die des Herbstes. Sie sagen, dass zweileibige Tierkreiszeichen Zwillinge und das gegenüberliegende Zeichen Schütze seien, ebenso Jungfrau und Fische; Nichtzweileibige aber die anderen. Und ebenso nennen sie diejenigen tropisch, in die die Sonne tritt, wenn sie sich wendet und eine Wendung am Horizont beschreibt. Beispielsweise sind das Sternbild Widder und sein diametrales Zeichen, nämlich Waage, sind tropisch, ebenso wie Steinbock und Krebs.

Im Widder erfolgt nämlich die Frühlingswende, im Steinbock die des Winters, im Krebs die des Sommers und in der Waage die des Herbstes.<sup>609</sup>

Nach einer vorangegangenen Ankündigung, die eine Ableitungsthese eingeschlossen hatte, fährt der Verfasser nun mit einer astrologischen Skizze fort, deren Umfang nicht unbeachtlich ist. An analoger Stelle in der vorangegangenen Einheit über die sog. Naassener findet sich ein im Vergleich knapperes Stück, in der anschließenden Einheit über die sog. Sethianer findet sich ein etwa gleichlanges, jedoch freier formuliertes Stück<sup>610</sup>; auch das Stück in der Einheit über Justin ist frei formuliert<sup>611</sup>, ebenso dasjenige über Apsethos in der Einheit über Simon<sup>612</sup>. Erst das Stück zur Illustration der Ableitungsthese der Einheit über Valentin und die Valentinianer ist umfangreich – umfangreicher als das hier besprochene – und augenscheinlich einer anderen, anonymen Vorlage entnommen, die platonische und neupythagoreische (Zahlen-) Philosophie beinhaltete<sup>613</sup>. Einer skeptischen<sup>614</sup> Quelle hat der Verfasser das Illustrationsstück, das der Einheit über Basilides beigegeben ist, entnommen<sup>615</sup>.

Eine einheitliche redaktionelle Linie lässt sich für diese Stücke also nicht ausmachen: wie in den Einheiten über Valentin und Basilides bedient sich der Verfasser einer anonymen

---

<sup>603</sup> Von Miller korrigiert, die Handschrift überliefert τροπικὰς.

<sup>604</sup> Von Miller korrigiert, die Handschrift überliefert γενόμενος.

<sup>605</sup> Von Duncker-Schneidewin wurde die Lesart μεγάλας ἐμπεριποιεῖ, die die Handschrift bietet, durch Sextus' μεταλ<λ>άσ<σ>ει καὶ ποιεῖ ersetzt.

<sup>606</sup> Von Duncker-Schneidewin korrigiert, die Handschrift überliefert ῥοπάς.

<sup>607</sup> Von Duncker-Schneidewin korrigiert, die Handschrift überliefert ἄρρεν.

<sup>608</sup> Von Marcovich korrigiert, die Handschrift überliefert ὁ τούτου διάμετρος.

<sup>609</sup> Geboten wird die Übersetzung von PREYSING, BKV 1,40, 114-115.

<sup>610</sup> Ref. 5,20,4-8 (194-195 MARCOVICH).

<sup>611</sup> Ref. 5,25,1-4 (199-200 MARCOVICH).

<sup>612</sup> Ref. 6,7,2-6,8,4.

<sup>613</sup> Ref. 6,21-6,28. Auch dieses Stück ist vom Verfasser bearbeitet worden, wie beispielsweise das Zitat in Ref. 6,24,4, eine Wiederaufnahme desselben Zitats aus Ref. 5,24,1, zeigt.

<sup>614</sup> So OSBORNE, Rethinking, 36-40. 58-67.

<sup>615</sup> Ref. 7,15-19 (281-286 MARCOVICH).

Vorlage, die er für seine Zwecke adaptiert, andernorts bezieht der Verfasser sich ausdrücklich auf Vorlagen wie Plutarch<sup>616</sup> oder Herodot<sup>617</sup>, formuliert dann aber freier.

Das direkte Zitat wird vom Verfasser formelhaft (5.13.3a ἃ μὲν οὖν [ὡς] ἐκείνοις δοκεῖ, ἔστι τάδε) angekündigt und durch einen weiteren Satz übergeleitet, der nicht zum eigentlichen Zitat gehört. Der Inhalt des Satzes fasst früher Gesagtes über den Einfluss der Bereiche oberhalb des Mondes auf den Bereich unterhalb des Mondes zusammen: durch die ἀπόρροια (sowohl allgemein mit „Ausfluss“ als auch in einem astrologischen Sinn mit „Einfluss“ übersetzbar) der Sterne würde das Darunterliegende ausgebildet.

Der Inhalt des Zitates muss nicht besprochen werden, vielmehr genügt eine knappe Skizze, da kein engerer Sachbezug zu dem übrigen Referat erkennbar ist. Im ersten Teil dieses Textabschnitts mit exkursartigem Charakter schreibt der Verfasser ein Stück aus Sext. Emp. aus, das folgenden Inhalt hat:

1. Die Planeten sind die Wirkursachen für unter ihnen Liegendes. Die Teile des Tierkreises wirken mit.
2. Es gibt zwölf Zeichen im Tierkreis; jedes Zeichen ist in 30 Teile unterteilt; jeder Teil in 60 Minuten.
3. Verschiedene Paradigmen werden zur Unterscheidung der Zeichen des Tierkreises herangezogen. Die Zeichen des Tierkreises werden unterschieden:
  - a. in einleibige und zweileibige Zeichen
  - b. in männliche und weibliche Zeichen, je nach Mitwirkung an der Entstehung von männlichem und weiblichem
  - c. in wandelbare und sich auf die Tropen beziehende Zeichen
4. Nach Meinung der Pythagoreer sei die Einheit männlich, die Dyade weiblich, die Triade wieder männlich usw.
5. Es gebe Astrologen, die eine andere Unterteilung vornähmen:
  - a. nach ihnen sei jedes Zeichen des Tierkreises in zwölf Teile unterteilt, wobei das erste Zwölftel Widder und männlich, das zweite Zwölftel Stier und weiblich sei usw.
  - b. Zwilling, Schütze, Jungfrau, Fische und ihr jeweiliges Gegenüber seien zweileibige Zeichen, die übrigen seien einleibige Zeichen.
  - c. Bei tropischen Zeichen handele es sich um solche, in die die Sonne eintrete.

---

<sup>616</sup> Ref. 5,20,6 (194 MARCOVICH).

<sup>617</sup> Ref. 5,25,1 (199-200 MARCOVICH).

Direkte Bezüge des aus Sext. Emp. adv. Math. 5,5-11 exzerpierten Stücks finden sich in der Einheit nicht. Es dient augenscheinlich vor allem zur für eine Redaktion typischen Illustration der Ableitungstheorie und der Herstellung einer ‚astrologischen Atmosphäre‘.

#### 4.2.5.3 Redaktioneller Einschub (Ref. 5,13,9b)

(5,13,9.b) Ταῦτα δὲ καὶ τὸν περὶ **τούτων**<sup>618</sup> λόγον λεπτομερῶς ἐξεθέμεθα ἐν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ· ὅθεν ἔστι μαθεῖν τὸν φιλομαθῆ ὡς οἱ τῆς Περαιτικῆς αἰρέσεως ἀρχηγοί, Εὐφράτης ὁ Περαιτικὸς καὶ **Κέλβης**<sup>619</sup> ὁ Καρύστιος, μεταγαγόντες **ὀνόμασι**<sup>620</sup> μόνον διήλλαξαν, δυνάμει δὲ τὰ ὅμοια <ὄπ>**έθεντο**<sup>621</sup>, καὶ αὐτοὶ τῇ τέχνῃ κατακόρως προσέχοντες.

Dieses und die Gedanken darüber haben wir im einzelnen in dem vorhergehenden Buch dargelegt, daraus kann, wer will, lernen, wie die Häupter der peratischen Sekte, der Perat Euphrates und Kelbes der Karystier, in der Bezeichnung allein verschiedenes, in Wirklichkeit aber dasselbe gelehrt haben (wie die Astrologen)<sup>622</sup> und dieser Kunst sich bis zum Überdruß widmen.

Durch einen kleinen Einschub unterbricht der Verfasser der Ref. das Exzerpt aus Sext. Emp., das er im Anschluss weiterführt. In diesem wiederholt der Verfasser den zuvor gemachten Verweis auf seine Ausführungen im vorangegangenen Buch 4. Aus den dort angeführten Erklärungen (λόγος) könne das Publikum lernen, wie die Peraten ihre Lehren denen der Astrologen nur entnommen hätten.

Die Lektüre seines Werkes versteht der Verfasser als Lernprozess, Formen des Verbs *μανθάνω* sowie zahlreiche Rück- und Vorverweise verdeutlichen dies. Die werbende Anrede *φιλομαθῆς* durchzieht seine Schrift gleichmäßig. Sie findet sich erstmals in der bereits angesprochenen Einleitung zum kleinen Aratosexegesestück<sup>623</sup>. Der Verfasser suggeriert seinem derart angesprochenen Publikum, dass es ja nach Wahrheit strebe; diese könne es in der vorliegenden Schrift finden.

---

<sup>618</sup> Von Duncker-Schneidewin korrigiert, die Handschrift überliefert τούτων.

<sup>619</sup> Der Eigename *κέλβης* wird zuvor in Ref. 4,2,1 (93 MARCOVICH) mit *ἀκεμβής*, in Ref. 10,10,1 (385 MARCOVICH) mit *ἀδέμης* wiedergegeben, letztere Lesart bezeugt auch Theodoret, haer. 1,17 und ist somit die älteste belegte Lesart.

<sup>620</sup> Den Singular *ὀνόματι*, der sich in der Handschrift findet, korrigiert Marcovich zu *ὀνόμασι* und passt das Lemma so sinnvoll dem Kontext an.

<sup>621</sup> Der Vorschlag Marcovichs, *έθεντο* zu <ὄπ>*έθεντο* zu konjizieren, ist nicht zwingend, aber sinnvoll.

<sup>622</sup> Geboten wird die Übersetzung von FÖRSTER, Gnosis I, 366.

<sup>623</sup> Ref.4,45,1-2 (130 MARCOVICH). Vgl. zur Aratosexegese das Urteil FRICKELS, Schriften, 123: „Die Ähnlichkeit der kosmogonischen Weltwerdung dieser gnostischen Systeme ist so auffallend, dass man eine ähnliche Grundkonzeption auch bei dem Verfasser der Aratosexegese voraussetzen möchte.“

Eine enge Verknüpfung von φιλομάθεια und Wahrheit findet sich auch in der Einleitung zu Buch 6. Der Verfasser eröffnet mit dem Hinweis auf seine interessante Arbeit in den vorangegangenen Büchern, die viele zu Wissbegier (φιλομάθεια) und zur Erkenntnis der Wahrheit geführt hätten<sup>624</sup>. Schließlich hofft der Verfasser, dass sein lernbegieriges Publikum ihm in seiner Einschätzung folge, dass es sich bei den nun zurückliegenden Lehren um törichte Dinge handle, die fernab von der wahren Glaubenswissenschaft liegen. Er betont, dass es sich vielmehr um Bruchstücke astrologischer Erfindung und pythagoreischer Rechenkunst handle, „wie ihr Lernbegierigen wohl einseht“<sup>625</sup>. Auch das Nachwort zu Buch 6 endet mit einem Rückverweis auf bereits Dargelegtes. Dasselbe gilt für das ungleich wichtigere Nachwort zu Buch 9<sup>626</sup> und einen Abschnitt am Ende Buch 10<sup>627</sup>. Hier finden sich jeweils die bereits bekannten Elemente: der Verfasser habe eine wichtige Arbeit unternommen, er hofft, dass der φιλομαθής in ihr eine Hilfe fürs Leben und Anregung gefunden habe; er könne sich aus dem Gesagten informieren und sogar aus einer anderen Schrift des Autors weitere Kenntnisse erlangen<sup>628</sup>.

An der vorliegenden Stelle sollen die Lernbegierigen etwas über die Grundlagen der Häupter einer schon in Ref. 5,12,1 so genannten περατική αίρεσις lernen. Einer von ihnen wird mit dem Beinamen ὁ περατικός eingeführt. Eine Deutung der Bezeichnung liefert der Verfasser erst später in Ref. 5,16,1, wo der Verfasser sagt, sie nennen sich selbst ‚Hindurchschreitende‘ (περάτας)<sup>629</sup>.

Der Umstand, dass an der vorliegenden Stelle gleich zwei Häupter genannt werden, ist in der Ref. singular. Die Auffälligkeiten vermehren sich noch, wenn man die Namen analysiert. Der erste Anführer, ὁ περατικός genannt, trägt den Namen Euphrates.

Der Name lässt sich im größeren Kontext deuten: Über die Lehre der Gnostiker bezüglich der Paradiesflüsse wurde kurz zuvor in Ref. 5,9,15-21 gehandelt. Nur der Christ (Ref. 5,9,22), der wahre Gnostiker, gelange ins Paradies, durch das obere, wässrige Firmament: „Der vierte Fluss ist der Euphrat. Diesen nennen sie den Mund, durch den das Gebet ausgeht und die Nahrung eingeht, die den geistigen vollkommenen Menschen erfreut (εὐφραίνει), nährt und

---

<sup>624</sup> Ref.5,6,1 (141 MARCOVICH).

<sup>625</sup> Ref.6,52,1 (272 MARCOVICH).

<sup>626</sup> Ref. 9,31,1f (378 MARCOVICH).

<sup>627</sup> Ref.10,30,5 (406 MARCOVICH).

<sup>628</sup> Ref. 10,32,4 (409 MARCOVICH).

<sup>629</sup> Vgl. die Ausführungen zur Stelle unten.



kennzeichnet. Dieser ist das Wasser über dem Firmament<sup>630</sup>. Hinzukommt, dass Εὐφράτης die gräzisierte Form des im Hebräischen תרפ genannten ‚großen Flusses‘ ist. Name und Beiname des vermeintlichen Schulhauptes stehen also in einem Wechselverhältnis zueinander und lassen sich zusätzlich im Kontext der Ref. deuten. Das für die Theologie sowohl der sog. Naassener als auch der sog. Peraten so wichtige Motiv vom Auszug (aus Ägypten, aus dem Körper) und dem Hindurchschreiten (περάω) durch die Wasser unterstützt zusätzlich die Annahme, dass es sich bei Εὐφράτης ὁ Περαιτικός nicht um eine historische Person handeln muss<sup>631</sup>.

Hinsichtlich der zweiten Person verhält es sich mit dem Beinamen ὁ Καρύστιος etwas anders. Dieser scheint die Person eindeutig als Abkömmling der auf der Insel Euböa befindlichen Stadt Karystos zu identifizieren. Lediglich der Name bereitet Schwierigkeiten: Hier wird er Κέλβης genannt, zu Beginn des Buches 4 Ἴ�κεμβής und in der Zusammenfassung in Ref. 10,10,1 Ἀδέμης. Probleme in der handschriftlichen Überlieferung der Eigennamen gibt es leider mehrfach in der Ref.<sup>632</sup>; eine m.E. naheliegende Deutung geht dahin, dass der ursprüngliche Name von Adamas kommend Ademes gelautet haben könnte, der bei einer ersten Abschrift zu Akembes und in einer weiteren zu Kelbes verschoben wurde. Der Name würde so – wie Euphrates – in die Nähe des aus der Einheit über die sog. Naassener berichteten Kontextes gerückt. Allerdings bleibt dies eine Annahme.

Die Tätigkeit der Häretiker beschreibt der Verfasser mit der Partizipform des Verbes μετάγω (übertragen). Es findet sich auch an anderen Stellen: so hätten die Sethianer ihre Lehre aus Lehren der Physiker in ihre Lehre übertragen<sup>633</sup>, Justin eine Erzählung aus Herodot in seine Lehre<sup>634</sup>, Markion habe Empedokles' Lehre gebraucht und durch Übertragung in seine eigene viele getäuscht<sup>635</sup>.

Das in diesem Zusammenhang verwendete Lemma τέχνη findet sich in der Schrift rund 30mal. Es ist sorgsam vom Verfasser gewählt, wie die Ausführungen zum Begriff wenig später in Ref. 5,19,1 zeigen. Dort stellt der Verfasser einen Zusammenhang zwischen einem fachlichen Unterricht, den ein Kind erhält, und dessen Fähigkeit im selben Fach her: „wie z.B.

---

<sup>630</sup> Ref. 5,9,18 (169 MARCOVICH).

<sup>631</sup> Eine ähnliche Überlegung wurde oben bereits für Monoimos, in dessen Einheit die Monas eine hervorgehobene Rolle spielt, angestellt. Vielleicht lässt sich eine Parallele zum vermeintlichen Gründer der Ebioniten, Ebion, ziehen, über den zuerst Tertullian berichtet und über dessen hebräische Etymologie Origenes einige Jahrzehnte später im Bilde ist (princ. 4,22).

<sup>632</sup> Vgl. die Schreibweisen des Namens Bardaisanes.

<sup>633</sup> Ref. 5,20,1 (193 MARCOVICH).

<sup>634</sup> Ref.5,25,4 (200 MARCOVICH).

<sup>635</sup> Ref.7,31,8 (314 MARCOVICH).

ein Kind, das eine Zeit lang Flötenunterricht genossen, ein Flötenspieler wird, oder es wird durch Geometrieunterricht ein Geometer“. Wenn der Verfasser mit viel Aufwand nachweisen will, welche τέχνη jeweils übertragen wurde, so weist er damit das Publikum auch darauf hin, dass die in ihr Ausgebildeten keine Christen, sondern Philosophen, Magier oder wie im vorliegenden Fall Astrologen seien<sup>636</sup>. Dieser Hinweis wird erst dort endgültig polemisch, wo der Verfasser diese als ‚unchristlich‘ markiert<sup>637</sup> oder (gesteigert) darauf hinweist, dass sie nicht einmal die τέχνη ihrer Bezugsgruppe richtig beherrschten.

#### 4.2.5.4 Weiterführung der astrol. Skizze (Ref. 5,13,10-11)

(5,13,10) καὶ<sup>638</sup> γὰρ ὅρια τῶν ἀστέρων οἱ ἀστρολόγοι λέγουσιν, ἐν οἷς μᾶλλον δύνασθαι φάσκουσι τοὺς ἄρχοντας ἀστέρας, οἷον ἐν <τισι μὲν κακοποιούσιν, ἐν><sup>639</sup> τισι δὲ ἀγαθοποιούσιν, ὧν καὶ τινὰς κακοποιούς λέγουσι, τινὰς δὲ ἀγαθοποιούς. ἐπιβλέπειν δὲ λέγονται ἀλλήλους καὶ συμφωνεῖν ἀλλήλοις <ὡς><sup>640</sup> οἱ κατὰ τρίγωνον <ἢ τετράγωνον φαινόμενοι.

Denn auch die Astrologen reden von Sterngebieten, innerhalb deren sie den Hauptsternen größere Macht zuschreiben. Z. B.: In einigen richten sie Schaden an, in anderen aber stiften sie Nutzen. Einige Sterne nennen sie daher schädliche, andere nützliche. Angeblich schauen die Sternbilder aufeinander und stimmen zueinander, z. B. die, die im Dreieck oder Viereck sichtbar sind.

(5,13,11) κατὰ τρίγωνον μὲν οὖν<sup>641</sup> συσχηματίζονται<sup>642</sup> ἐπιθεωροῦντες ἀλλήλους

Im Dreieck treten die Sterne, die aufeinander schauen, zusammen, wenn sie einen Zwischenraum von drei

<sup>636</sup> Dieses argumentative Element in der Ref. wurde von Bertrand, notion d'apocryphe, untersucht.

<sup>637</sup> Die Bewertung der Astrologie, insbesondere der individuellen Astrologie, die versucht, aus den Gestirnen und Elementen (Phänomene, Kometen, Meteore, Verfärbungen, Wolken u.a.) die Umstände des Lebens einer Person (Geburtsakt, Vermögen, Ehe, Kinder, Beruf, Wohlergehen, Freunde u.a.) zu deduzieren, wird durch die christlichen Denker offenbar häufig anders vorgenommen, als vom ‚christlichen Volk‘. Paulus weist die Tagwählerei der Galater ab (Gal 4,10), Christus triumphiert über die Mächte und Gewalten (Kol 2,15), die Weltepochen stehen unter der Herrschaft bestimmter Planeten und Mächte (Eph 2,2, der gegenwärtige Äon unter dem Archon der Luft). Die Väter haben in ganzen Schriften gegen die Astrologie argumentiert (vgl. eine Schrift *de fato vel contra mathematicos* des Minucius Felix, Hieron. vir. ill. 58; eine ebenfalls nicht erhaltene Schrift *de fato* von Tert. an. 20; sowie eine Schrift *περὶ εἰμαρμένης* des Origenes, Eus. praep. ev. 6,11,1-82) oder im Zusammenhang anderer, zumeist apologetischer oder exegetischer Schriften den Astrologiebetrieb kritisiert. Ein Astrologe (μαθηματικός) darf kein Christ werden (Did. 3,4), der z.Zt. Hadrians lebende Aquila sei aus der Kirche ausgeschlossen worden, weil er sich geweigert habe, die Astrologie aufzugeben (Epiph. de mensur. 15), Tertullian polemisiert gegen einen Christen, der weiter als Astrologe arbeitet (Tert. idol. 9,8), Origenes weiß, dass er Astrologietreibende in seinem Publikum hat (vgl. z.B. Orig. in Mt. comm. 13,6), einige Schüler glaubten gar, aufgrund des Fatums zum Christentum gekommen zu sein (z.B. Orig. philoc. 23,1). Gegen die Akzeptanz der Astrologie in christlichen Kreisen wird theologisch angeführt, dass diese das Werk von Dämonen sei: Diese hätten die Heimarmene zu ihrer Unterhaltung eingeführt (Tat. or. 8,1-2), die „Anordnung der Tierkreiszeichen ist ein Werk der Götter“ (Tat. or. 9,2), der Christ möge dem Wahnsinn der Welt entsagen und der Welt sterben, neugeboren werden (Tat. or. 11,4), die Geburt des Erlösers hat die Christen durch die Taufe vom Fatum befreit (Clem. Alex. exc. Theodt. 76), die Mächte und Sterne sind Handlanger Gottes und dessen Befehlen unterworfen (Clem. Alex. strom. 16,148,1-2); vgl. GUNDEL, Art. Astrologie, HEGEDUS, Astrology.

<sup>638</sup> Von Duncker-Schneidewin korrigiert, die Handschrift überliefert ἄ.

<sup>639</sup> Eine an dieser Stelle als significavi bezeichnete Lacuna ist nach Konsultation der Handschrift tatsächlich eine nur unleserliche Stelle im Umfang von 2-3 Buchstaben. Sie wurde bereits von Miller aus Sext. Emp. mit der Phrase τισι μὲν κακοποιούσιν, ἐν aufgefüllt.

<sup>640</sup> Von Duncker-Schneidewin eingefügt, aus Sext. Emp.

<sup>641</sup> Von Duncker-Schneidewin eingefügt, aus Sext. Emp.

<sup>642</sup> Die Handschrift überliefert συσχηματίζονται, der Lesart folgt auch Miller, während Duncker-Schneidewin nachvollziehbar, aber unnötig, Sext. Emp. wohl ursprünglichem σχηματίζονται folgen wollen.

ἀστέρες ἐπὶ τριῶν ζῳδίων ἔχοντες τὸ μεταξὺ  
**διάλειμμα**<sup>643</sup>, κατὰ<sup>644</sup> τετράγωνον δὲ δεῦν. <οὐ μὴν  
 δὲ ὄν τρόπον><sup>645</sup> ἐν τῷ ἀνθρώπῳ<sup>646</sup> <τῆ><sup>647</sup>  
 κεφαλῆ<sup>648</sup> τὰ [δὲ]<sup>649</sup> ὑποκείμενα μέρη [πάσχειν]<sup>650</sup>  
 συμπάσχειν [συμπάσχειν δὲ]<sup>651</sup> καὶ τοῖς ὑποκειμένοις  
 τὴν κεφαλὴν, οὕτως καὶ τοῖς ὑπερσεληναίοις τὰ  
 ἐπίγεια, ἀλλὰ<sup>652</sup> γὰρ τίς ἐστὶ τούτων διαφορὰ καὶ  
 <ἀ>συμπάθεια<sup>653</sup>, ὡς <ἄν><sup>654</sup> μὴ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν  
 ἔχόντων ἔνωσιν.

Tierkreiszeichen haben, im Viereck aber mit einem  
 solchen von zwei Tierkreiszeichen. Wie aber beim  
 Menschen mit dem Kopfe die unteren Glieder leiden,  
 der Kopf aber auch mit den unteren Gliedern leidet, so  
 leidet auch das Irdische mit dem, was über dem Mond  
 ist. Doch gibt es bei ihnen einen Unterschied und ein  
 Nichtmitleiden, wenn sie nicht ein und dieselbe  
 Einigung haben.<sup>655</sup>

Durch die Verwendung von καὶ γὰρ verknüpft er beide Teile und geht dazu über, weitere Informationen, deren Quelle Sext. Emp. adv. math. 5,37 und 5,29 sind, über οἱ ἀστρολόγοι einzustreuen bzw. zu wiederholen.

Der erste Teil handelt von Sterngebieten, die Schaden anrichten oder Nutzen stiften. Innerhalb dieser Sterngebiete gebe es Hauptsterne. Auch wird über die konkreten Zusammenhänge zwischen Konstellation und Schaden bzw. Nutzen berichtet.

#### 4.2.6 Redaktioneller Übergang, Polemik (Ref. 5,13,12-13)

(5,13,12) Ταύτην τὴν σύστασιν καὶ τὴν διαφορὰν τῶν  
 ἄστρον, Χαλδαϊκὴν ὑπάρχουσαν, πρὸς ἑαυτοῦς  
 ἐπισπασάμενοι <οἱ Περᾶται><sup>656</sup> οὓς προεῖπομεν,  
 ἐπιψευδάμενοι τῷ τῆς ἀληθείας ὀνόματι ὡς Χριστοῦ  
 λόγον κατήγγειλαν. αἰώνων <οὖν><sup>657</sup> στάσιν καὶ  
 ἀποστασίας ἀγαθῶν δυνάμεων εἰς κακὰ καὶ  
 συμφωνίας ἀγαθῶν μετὰ πονηρῶν προσαγορεύουσι,  
 καλοῦντες τοπάρχας καὶ προαστεῖους καὶ ἄλλα  
 πλεῖστα ὀνόματα ἀναπλάσσοντες, ἑαυτοῖς οὐχ

Dieses chaldäische Zusammenwirken und die  
 Verschiedenheit der Sterne haben die, die wir vorher  
 nannten, sich angeeignet, haben der Wahrheit Namen  
 Lügen angedichtet und haben als Christi Wort  
 verkündet das Stehen der Äonen, den Abfall der guten  
 Kräfte zum Bösen und den Einklang der Guten mit den  
 Bösen. Sie nannten also Toparchen und Proastier, und  
 viele andere Namen bildeten sie sich, die nicht  
 vorhanden sind, sondern alle Phantasien der  
 Astrologen über die Sterne behandelten sie ohne

<sup>643</sup> Duncker-Schneidewin schlagen in Ref. 5,13,11 den Singular διάλειμμα vor, während die Handschrift den Plural überliefert; Sext. Emp. hat dort διάστημα, d.h. der Verfasser der Ref. hat eine begriffliche Variation vorgenommen.

<sup>644</sup> Duncker-Schneidewin haben im Anschluss an Sext. Emp. κατὰ [τετράγωνον] verbessert, wo in der Handschrift καὶ [τετράγωνον] steht.

<sup>645</sup> Von Marcovich eingefügt, aus Sext. Emp.

<sup>646</sup> Von Duncker-Schneidewin korrigiert, die Handschrift überliefert μὲν τὰ ἄνω.

<sup>647</sup> Von Marcovich aus Sext. Emp. eingefügt.

<sup>648</sup> κεφαλῆ hat Marcovich grammatikalisch angepasst (Dativ statt des Nominativs der Handschrift).

<sup>649</sup> Von Marcovich aus stilistischen Gründen getilgt.

<sup>650</sup> Duncker-Schneidewin haben πάσχειν als Dittographie identifiziert und angesichts des folgenden συμπάσχειν gestrichen, das nachfolgende συμπάσχειν δὲ wurde von Marcovich gestrichen.

<sup>651</sup> Von Marcovich gestrichen.

<sup>652</sup> Von Duncker-Schneidewin korrigiert, die Handschrift überliefert ἄλλη.

<sup>653</sup> Duncker-Schneidewin erweitern die Lesart der Handschrift συμπάθεια um ein *alpha privativum* zu <ἀ>συμπάθεια, wie es sich bei Sext. Emp. findet.

<sup>654</sup> Erweiterung von Duncker-Schneidewin, aus Sext. Emp.

<sup>655</sup> Geboten wird die Übersetzung von PREYSING, BKV 1,40, 115.

<sup>656</sup> Einfügung von Marcovich, nicht zwingend.

<sup>657</sup> Einfügung von Marcovich, nicht zwingend.

ὑποκείμενα. ἀλλὰ <μῆν><sup>658</sup> τὴν τῶν ἀστρολόγων περὶ τοὺς ἀστέρας πᾶσαν φαντασίαν ἀτέχνως τεχνολογοῦντες, μεγάλης πλάνης ὑπόθεσιν ἐπεισάγοντες, ἐξέλεγχθήσονται σὺν τῇ ἡμετέρᾳ ἐμμελείᾳ.

(5,13,13) ἀντιπαραθήσω γὰρ τῇ προλελεγμένη τῶν ἀστρολόγων Χαλδαϊκῆ τέχνῃ ἕνια τῶν Περαιτικῶν συνταγμάτων, ἀφ' ὧν ὑπάρξει συγκρίναντας κατανοῆσαι ὡς<sup>659</sup> οἱ Περαιτικῶν<sup>660</sup> λόγοι τῶν ἀστρολόγων ὁμολογουμένως εἰσίν, οὐ Χριστοῦ.

Kunst als Kunst und haben eine Grundlage zu großem Irrtum geschaffen und werden durch unsere Sorgfalt widerlegt.

Ich will der chaldäischen Kunst der Astrologen, die ich vorhin dargelegt habe, einige Zusammenstellungen der Peraten gegenüberstellen, an denen man, wenn man vergleicht, erkennen kann, wie die peratische Lehre mit den Astrologen übereinstimmt, aber nicht mit Christus.<sup>661</sup>

Im zweiten Teil wiederholt der Verfasser die zuvor bereits angesprochene Lehre der Sympathie des superlunaren Bereiches mit dem sublunaren Bereich je nach Konstellation. Zur Verdeutlichung übernimmt der Verfasser die von Sextus Empiricus verwendete Analogie aus der menschlichen Anatomie, wie er sie auch sonst zur Illustrierung verschiedener Lehren heranzieht.

Gegenüber dem Parallelbericht in Ref. 4,2 finden sich in der vorliegenden Stelle eine Reihe von kleinen Unterschieden, die am besten in der Gegenüberstellung sichtbar werden:

Ref 5,13,12

Ταύτην τὴν σύστασιν καὶ τὴν διαφορὰν τῶν ἄστρον, Χαλδαϊκὴν ὑπάρχουσαν, πρὸς ἑαυτοὺς ἐπισπασάμενοι οὓς προείπομεν,

ἐπιψευδάμενοι τῷ τῆς ἀληθείας ὀνόματι ὡς Χριστοῦ λόγον κατήγγειλαν.

αἰῶνων στάσιν

καὶ ἀποστασίας ἀγαθῶν δυνάμεων εἰς κακὰ

καὶ συμφωνίας ἀγαθῶν μετὰ πονηρῶν

προσαγορεύουσι,

καλοῦντες τοπάρχας καὶ προαστεῖους

καὶ ἄλλα πλεῖστα ὀνόματα ἀναπλάσσοντες,

Ref. 4,2

Τούτοις χρησάμενοι

Εὐφράτης ὁ Περαιτικὸς καὶ Ἀκεμβῆς ὁ Καρύστιος καὶ ὁ λοιπὸς τούτων χορὸς,

τῷ λό(γ)φ τ(ῶ) τῆς ἀληθείας ἐπονομάσαντες,

αἰῶνων στάσιν

καὶ ἀποστασίας ἀγαθ(ῶν) δυνάμεων εἰς κακὰ

καὶ συμφωνίας ἀγαθῶν μετὰ πονηρῶν

προσαγορεύουσι,

καλοῦντες τοπάρχας καὶ προαστεῖους

καὶ ἄλλα πλεῖστα ὀνόματα·

Ogleich beide Texte sich an denselben Abschnitt aus Sextus Empiricus anschließen, erweitert der Verfasser das Demonstrativpronomen aus Ref. 4,2 um den gewünschten Inhalt: Der Zusammentritt (σύστασις) bzw. das Nicht-Zusammenstehen (διαφορά) der Sterne

<sup>658</sup> Einfügung von Marcovich, nicht zwingend.

<sup>659</sup> Korrektur Marcovichs, die Handschrift überliefert πῶς.

<sup>660</sup> Korrektur von Duncker-Schneidewin, die Handschrift überliefert περάται.

<sup>661</sup> Geboten wird die Übersetzung von FÖRSTER, Gnosis I, 366-367.

zueinander, erweitert um die erneute (die vierte!) Erinnerung, dass diese Lehre den Astrologen, bzw. hier den ‚Chaldäern‘ zugehörig sei.

Der Verweis auf die ‚Chaldäer‘ ist – auch in Verbindung mit den Details aus den ‚Proastiern‘ – nicht als Hinweis des Verfassers auf eine etwaige babylonische Herkunft der ‚Peraten‘ mißzuverstehen. Die Nennung bezieht sich vielmehr auf den Personenkreis, der die als aus dem Nahen Osten stammend vermuteten astronomischen, astrologischen und divinitorischen Praktiken ausgeübt hat. Der Verfasser unterscheidet sie ausdrücklich von den Babyloniern, wenn er später die „neugierigen, unwissenschaftlichen Chaldäer“ und den „törichten Wahnwitz der Babylonier“ getrennt auflistet<sup>662</sup>. Die Stelle belegt zudem deutlich die polemische Zielrichtung, auf die der Verfasser abzielt, wenn er den Begriff verwendet. Zahlreiche weitere Bemerkungen illustrieren diesen Umstand zusätzlich: Ihre Meinungen dürfen nicht für glaubwürdig erachtet werden<sup>663</sup>, ihre Methode muss abgetan werden<sup>664</sup>, sie ist unwissenschaftlich<sup>665</sup>, die von ihnen betriebene Horoskopierkunst ist unmöglich<sup>666</sup> und widersinnig<sup>667</sup>.

Die Umstellung, die im Anschluss erfolgt, ergibt sich aus der Nennung der Namen im vorhergehenden Abschnitt. Auf die Abweichung im Eigennamen (Κέλβης statt Ἀκεμβής) wurde oben hingewiesen; sie kann Folge eines Lese- bzw. Abschreibfehlers sein. Die Abweichungen, die der Namensnennung folgen, sind vor allem sprachlicher, nicht sachlicher Natur. Sowohl in der vorliegenden Stelle als auch zuvor in Ref. 4,2,1 geht es dem Verfasser um die erneute Disqualifizierung der Häretiker. Dabei scheint es ihm konkret um die Applizierung astrologischer Inhalte auf biblische Sachverhalte zu gehen. Das Publikum wird hier nicht zuerst an die Peraten, sondern an den anonymen Träger der Aratosexegese in Ref. 4, 45-49 denken, obgleich auch in der Schrift ‚Proastier bis zum Äther‘, die sich der vorliegenden Stelle anschließt, derartige Vermengungen zu finden sind. Der verwendete Begriff ἐπιψευδομαί findet sich an der vorliegenden Stelle.

Den Irrlehren stellt der Verfasser hier, wie unzählige Male in der gesamten Schrift, eine ‚wahre Lehre‘ gegenüber, die er bald ὄνομα τῆς ἀληθείας, bald λόγος τῆς ἀληθείας nennt.

---

<sup>662</sup> Vgl. Ref. 10,5,2 (380 MARCOVICH).

<sup>663</sup> Vgl. Ref. 4,2,2 (93 MARCOVICH).

<sup>664</sup> Vgl. Ref. 4,3,2 (93 MARCOVICH).

<sup>665</sup> Vgl. Ref. 4,3,5 (94 MARCOVICH).

<sup>666</sup> Vgl. Ref. 4,4,6 (96 MARCOVICH).

<sup>667</sup> Vgl. Ref. 4,5,1 (97 MARCOVICH).

Es schließt sich in beiden Fassungen eine Sammelbeschreibung einiger Lehren an, die mit dem gnostischen Mythologem ‚Aufruhr der Äonen‘ (αιώνων στάσις) eröffnet wird. Von diesem Aspekt einer gnostisch-mythologischen Erzählung wird nur hier berichtet, Details erfährt das Publikum nur aus anderen Einheiten der Ref. Die naheliegendste Stelle findet sich in der Einheit über Valentin und die Valentinianer, in der mit über 30 Nennungen des Lemmas Äon (αἰών) auch der Nukleus der Erzählung, die der Verfasser im Sinn zu haben scheint, zu finden ist. Dort wird berichtet: „Da nun innerhalb des Pleromas Unwissenheit über die Sophia und Formlosigkeit über das Produkt der Sophia kam, entstand ein Aufruhr in dem Pleroma, (Furcht überkam) die Äonen in der Meinung, daß ihre Zeugungen ähnlich formlos und mangelhaft würden und dass Verderben in kurzer Zeit einmal die Äonen hinwegraffen würde“<sup>668</sup>.

Das zweite Mythologem ‚Abfall guter Kräfte ins Schlechte‘ kennt das Publikum bereits; der Verfasser hat es in Ref. 5,12,5 gestreift, allerdings auch dies, ohne Näheres mitzuteilen. Dem Mythologem ist das Nachfolgende, die Einheit der guten mit den schlechten Kräften, wohl eine Anspielung auf eine nicht näher genannte astrologische Konstellation, beigeordnet.

Nachfolgend erweitert der Verfasser die Polemik um zwei Einzelheiten, die dem Publikum neu sind. Bei ihnen handelt es sich um die Begriffe *τοπάρχης* und *προάστειος*, von denen er in polemischer Absicht ausdrücken will, diese gehörten (ἐαυτοῖς οὐχ ὑποκείμενα) nicht in den Zusammenhang biblischer Exegese, sondern astrologischer Spekulation. Wie diese Begriffe zu verstehen sind, hängt stark von der Deutung der vorliegenden Stelle ab: Lampe interpretiert *τοπάρχης* als ‚*ascendent, lord of the ascendent*‘<sup>669</sup>. Da es keinen weiteren Beleg<sup>670</sup> für eine astrologische Nutzung des politischen Begriffs, der eigentlich einen Gebietsgouverneur bezeichnet, gibt, handelt es sich um eine Begriffswahl des Autors der Ref., die nur dann Bestand hat, wenn man dem Kontext der vorliegenden Stelle, insbesondere der Information „Sterngebiete, innerhalb deren sie den Hauptsternen größere Macht zuschreiben“, Glauben schenkt. Ähnliches gilt für das Wort *προάστειος*, das laut Lampe ‚*name given to subordinate, or remoter, aeons in the Peratic system*‘ sei<sup>671</sup>. Dass es sich um Äonen handle, kann nur geschlossen werden, wenn man der Deutung des Verfassers der Ref. folgt, die immerhin im

---

<sup>668</sup> Ref. 6,31,1 (241 MARCOVICH). Die Stelle birgt allerdings neue Fallstricke: So findet sich kein Hinweis auf eine Sophiagestalt in der Einheit über die sog. Peraten.

<sup>669</sup> LAMPE, *Lexicon*, 1396.

<sup>670</sup> Immerhin findet sich das Wort im Kontext des Fr.106 (Hermes Trismegistos?): Cat.Cod.Astr.5(3).89 (siehe LIDDELL-SCOTT s.v.).

<sup>671</sup> LAMPE, *Lexicon*, 1138.

Zusammenhang des redaktionell geschaffenen Rahmens die Ableitung aus den Lehren der Astrologen suggerieren soll.

Dass diese beiden Ausdrücke und weitere Begriffe von den Häretikern erfunden worden seien (ὀνόματα ἀναπλάσσουντες), bezieht sich offenkundig auf die nachfolgend zitierten Listen von zumeist mythologischen, zum Teil alttestamentlichen Gestalten und *nomina barbarica*<sup>672</sup>. Dabei sollte aber nicht übersehen werden, dass auch dieser Aspekt zur antihäretischen Polemik gehört und vom Verfasser auch sonst, vor allem über Valentinus und Simon, behauptet wird<sup>673</sup>.

Der folgende, sich anschließende Teil des redaktionellen Stückes hat die fünfte Wiederholung des Herkunftsmotivs zum Thema. Der Verfasser spitzt in polemischer Zielrichtung seine Behauptung dahingehend zu, der häretischen Gruppe nicht nur die Übernahme der astrologischen τέχνη zu unterstellen; er behauptet nun auch, dass sie, indem sie die astrologischen Vorstellungen übernehmen und für ihre Zwecke modifizierten, nicht einmal zu den Astrologen gezählt werden dürften. Das von ihnen geschaffene pseudo-astrologische System sei systemlos; das dazu verwendete Prädikat τεχνολογέω zur Beschreibung der Tätigkeit der Häretiker findet sich nur in der vorliegenden Stelle.

Das polemisch verwendete Motiv findet sich auch sonst: Auch von Valentin behauptet der Verfasser wenig später, dass er die Lehre seiner Bezugsgruppe vor allem hinsichtlich der Namen und Zahlen abändere und eigene Benennungen und Maße einführe. Seine Häresie sei daher zwar schillernd, aber systemlos und stimme zudem nicht mit Christus, d.i. christlichen Lehren, überein<sup>674</sup>. Das an der vorliegenden Stelle verwendete Adjektiv ἄτεχνος findet sich nur hier; seinem Publikum teilt der Verfasser aber an anderer Stelle die Konsequenzen der ἀτεχνία mit: Wenn die Fähigkeit zur Kunst geworden ist, wird sie zum Licht der existierenden Dinge; wenn nicht, wird sie zur Unfähigkeit (ἀτεχνία) und zur Finsternis und stirbt mit dem Tode des Menschen als wenn sie nicht existiert hätte<sup>675</sup>.

---

<sup>672</sup> Fremde Namen haben offenbar eine gewisse Anziehungskraft. Agrippa Castor berichtet, dass Basilides für sich selbst Barkabbas und Barkoph zu Propheten ernannt und einige andere, die es gar nicht gibt, sich selbst erfunden habe. Ihnen habe er barbarische Namen beigelegt, um die in Erstaunen zu versetzen, die durch solche Dinge zu beeindruckt sind (Eus. h.e. 4,7,7).

<sup>673</sup> Vgl. z.B. Ref. 4,51 und Ref. 6,21. Bereits in Ref. 6,20 berichtet der Verfasser über die Bildnisse Simons und Helenas, dass, wer sie auf eine falsche Weise anrede, ausgeschlossen werde, als einer, der die Mysterien nicht kenne. Die genaue Kenntnis von Namen (insbesondere der Äonen) wird auch im Zusammenhang der Lehren Valentins und Sekundus' betont (Ref. 6,31 und Ref. 6,38 und öfter). Bereits den Naassenern wirft der Verfasser vor, mannigfache Veränderungen vorgenommen zu haben (vgl. Ref. 5,6); Monoimos habe ein Homerzitat verändert (Ref. 7,12).

<sup>674</sup> Ref. 6,21 (234 MARCOVICH).

<sup>675</sup> Ref. 6,12,4 (217 MARCOVICH).

Der Begriff ἐμμέλεια findet sich nur an der vorliegenden Stelle. Dies ist umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, dass es sich dabei um ein wichtiges rhetorisches Stilmittel (lat. *studium*) handelt, das dazu dient, sich und die geleistete Arbeit dem Publikum anzuempfehlen. Der Verfasser suggeriert seinem Publikum, er habe sich gründlich mit dem zu besprechenden Gegenstand einschließlich all seiner Umstände auseinandergesetzt und lege ihm sein Werk vor, deren Beweisführung das Publikum folgen möge.

Ein wichtiges Mittel, um dieses Ziel zu erreichen, stellt für den Verfasser die Gegenüberstellung dar. Sie soll, wie er ausdrücklich betont, dem Leser die Verwandtschaft der Häretiker zu ihren jeweiligen Bezugsgruppen verdeutlichen. So finden sich in der Schrift zahlreiche weitere Gegenüberstellungen; in Verbindung mit dem Lemma ἀντιπαραθέω in der Gegenüberstellung Basilides/Aristoteles<sup>676</sup> und Markion/ Empedokles<sup>677</sup>. Die beiden Textcorpora, die verglichen werden sollen, nennt der Verfasser συντάγματα. So genannte Zusammenstellungen würden, so berichtet der Verfasser, auch von Juden gelesen<sup>678</sup>. Außerdem habe Apelles συντάγματα gegen Gesetz und Propheten geschrieben<sup>679</sup>.

Durch die Gegenüberstellung werde das Publikum durch Vergleich (σύγκρισις) der beiden Zusammenstellungen die Einsicht gewinnen, die der Verfasser ihm suggeriert. Das Lemma σύγκρισις verwendet der Verfasser mehrfach, neben mathematischen, kosmologischen und philosophischen Kontexten ein weiteres Mal in vergleichbarem Zusammenhang: Er erinnert sein Publikum an eine früher unternommene Beschreibung der Lehrmeinungen des Pythagoras und Platons, deren Lehrmeinungen er nun auszugsweise und summarisch in Erinnerung bringen wolle, „so treten dann durch die nähere Zusammenstellung und Vergleichung die Meinungen des Valentinus gut hervor“<sup>680</sup>.

In einer abschließenden Bemerkung wiederholt der Verfasser ein weiteres Mal die Ableitungsthese: Das Publikum soll durch Gegenüberstellung und Vergleich zu der Einsicht gelangen, dass die sich nun anschließenden λόγοι der Peraten sich in Übereinstimmung mit denen der Astrologen befinden und nicht mit denen Christi, d.i. mit den vom Verfasser als ‚wahre Lehre‘ identifizierten Glaubensinhalten.

---

<sup>676</sup> Ref. 7,14,1 (281 MARCOVICH).

<sup>677</sup> Ref. 7,29,3 (304 MARCOVICH) Sie ist auch die Methode, mit der Markion seine Lehre darstellen will (Ref. 7,30,1-2 (311-312 MARCOVICH), Kerdon habe Markions Antiparathesen übernommen (Ref. 7,37,2 [320 MARCOVICH])).

<sup>678</sup> Ref. 9,22,2 (367 MARCOVICH).

<sup>679</sup> Ref. 10,20,2 (400 MARCOVICH).

<sup>680</sup> Ref. 6,21,3 (229 MARCOVICH).



Auf Übereinstimmungen, vor allem verschiedener Philosophen untereinander<sup>681</sup>, weist der Verfasser mehrfach hin. Darüber hinaus verwendet er das Lemma einige weitere Male in vergleichbaren Kontexten: In demselben oben genannten Abschnitt betont der Verfasser darüber hinaus, dass die Lehren Valentins nicht mit denen Christi übereinstimmen<sup>682</sup>. Anders verhält es sich mit Theodot aus Byzanz, der teilweise in Übereinstimmung mit der Kirche lehrt<sup>683</sup>. Auch über Hermogenes urteilt der Verfasser differenziert: Dessen Bekenntnis über die Geburt Christi stehe in Übereinstimmung mit den Evangelien<sup>684</sup>. „Andere“ nicht näher benannte Häretiker stimmten in einigen Lehren mit der apostolischen kirchlichen Überlieferung überein<sup>685</sup>. Auch die Montanisten lehrten hinsichtlich des Vaters in Übereinstimmung mit der Kirche<sup>686</sup>. Das Lemma wird vom Verfasser folglich nicht ausschließlich - vielleicht gar nicht - in polemischer Absicht verwendet. Vielmehr unternimmt er Einzeluntersuchungen zu den verschiedenen Lehren und trägt differenzierte Ergebnisse vor.

Der redaktionelle Übergang ist für den Verfasser offensichtlich sehr wichtig, da er mehrfach die Ableitungsthese anspricht und durch kleine Hinweise, mit denen er dem Publikum zu verstehen gibt, worauf es bei der nachfolgenden Anführung der kleinen Schrift achten sollte, illustriert. Auf diese Weise nimmt der Verfasser den Deutungsrahmen des kommenden Stücks vorweg.

#### 4.2.7 Einleitung in ein Exzerpt aus der Schrift ‚Proastier bis zum Äther‘ (Ref. 5,14,1a)

(5,14,1) Δοκεῖ οὖν παρατάξαι μίαν τινὰ τῶν παρ’αὐτοῖς δοξαζομένων βιβλίων, ἐν ἣ λέγει· Es scheint mir gut, eines der bei ihnen gepriesenen Bücher anzuführen, in dem es heißt:

Dem Textauszug, der wohl aus einer zuvor in Ref. 5,13,13 angekündigten ‚peratischen Schriften‘ (ἔνια τῶν Περαιτικῶν συνταγμάτων) stammt, ist eine knappe Einleitung

---

<sup>681</sup> Stoiker mit Empedokles (Ref. 1,3 [62 MARCOVICH]). Aristoteles mit Platon (Ref. 1,20 [81-82 MARCOVICH]). Chrysipp und Zeno (Ref. 1,22 [84-85 MARCOVICH]). Sterne miteinander (Ref. 4,1 [92 MARCOVICH]). Zahlenverhältnisse (viele Stellen in Ref. 4,10f). Keine Übereinstimmung gäbe es bei den Philosophen hinsichtlich des Wesens Gottes (Ref. 4,43), Juden stimmen in der Erwartung des Messias überein (Ref. 8,30), Homer und Xenophanes (Ref. 10,7), Noetianer und Montanisten in einem bestimmten Punkt (Ref. 10,26).

<sup>682</sup> Ref. 6,21 (229 MARCOVICH).

<sup>683</sup> Ref. 6,35 (248f. MARCOVICH).

<sup>684</sup> Ref. 8,17 (336f. MARCOVICH).

<sup>685</sup> Ref. 8,18 337f. MARCOVICH).

<sup>686</sup> Ref.8,19 (338f. MARCOVICH).

vorgeschaltet. Aus ihr geht nochmals hervor, dass die Gegenüberstellung (vgl. παρατάξει) das vom Verfasser bewusst gewählte redaktionelle Mittel der Beweisführung ist.

Nachdem der Verfasser bereits in Ref. 5,13,13 betont hatte, dass es sich um *einige von den* Schriften handle, gibt er hier, nur wenige Zeilen später, noch einmal zu verstehen, dass weitere Schriften der besprochenen Häretiker existierten. Ein drittes Mal findet sich unmittelbar im Anschluss an den Textauszug in Ref. 5,15,1 ein derartiger Hinweis („Denselben Inhalt haben auch ihre anderen Bücher, falls einer danach verlangte, alle zu lesen“). Dass solche Bemerkungen vor allem dazu dienen, dem Publikum zu suggerieren, dass die Häretiker ihre Irrlehren in vielen unterschiedlichen Schriften festhielten, lässt sich an zwei Beobachtungen festmachen: (1) Nur die folgende Schrift ‚Proastier bis zum Äther‘ wird mit Titel zitiert. Über diese Schrift hinausgehendes Material stammt zwar offenbar aus anderen Schriften; dieses Material weist aber eine hohe sachliche Übereinstimmung, die bis in den Wortlaut hineingehen kann, mit solchem Material auf, das der Verfasser auch in anderen Einheiten verarbeitet hat. (2) Auch in anderen Einheiten hat der Verfasser analoge Strukturen geschaffen. So behauptet er in der sich anschließenden Einheit über die Sethianer im Anschluss an ein Homermischzitat, das bezeichnenderweise bereits zuvor in der Einheit über die Peraten zitiert worden war: „Dergleichen lehren sie in unzähligen Abhandlungen“<sup>687</sup>. Es liegt daher der Schluss nahe, dass „unzählige Schriften“ allgemein ‚Gnostikern‘ – so nennt der Verfasser die im Sondergut behandelten Häresien ja wiederholt implizit oder explizit – zugehörig sind.

Mit δοξάζω verbundene Aussagen haben in der Ref. oft<sup>688</sup> polemischen Gehalt: Der eine erlüge dies, der andere jenes, und so seien sie zu Ansehen gekommen; sie alle aber wollten etwas Erhabenes sagen<sup>689</sup>. Wenig später fragt der Verfasser spottend: Wie sollte einer nicht gefeiert werden, der, von dieser wunderlichen Philosophie ausgehend, sich als Sektenstifter einen Namen machen will?<sup>690</sup>. Die einen rühmten Homer<sup>691</sup>, die anderen verehren den

---

<sup>687</sup> Ref. 5,21,1 (196 MARCOVICH).

<sup>688</sup> Jedoch nicht immer: Kelten verehren Druiden (Ref. 1,25,2 [88 MARCOVICH]). Denn der Vater als vollkommenes Wesen sollte durch die vollkommene Zahl verherrlicht werden (Ref. 6,29,8 [239 MARCOVICH]). der Logos selbst wollte durch die Zoe seinen Vater und seine Mutter verherrlichen. (Ref. 6,30,1 [239 MARCOVICH]) der Logos und die Zoe verherrlichen ihren Vater (Ref. 6,30,2 [239 MARCOVICH]) mit den anderen Äonen den Vater (Ref. 6,31,8 [242 MARCOVICH]) in der Meinung, sich durch die Wahl ihrer Speisen einen Namen zu machen (Ref. 8,20,1 [339 MARCOVICH]). Jüdische Ansichten: wenn er gute Geschäfte macht und sich großen Reichtums rühmen kann (Ref. 9,29,3 [375 MARCOVICH]). die Griechen die Teile der Schöpfung mit geistreichen Worten verherrlicht haben (Ref. 10,32,5 [409 MARCOVICH]).

<sup>689</sup> Ref. 4,7,4 (100 MARCOVICH).

<sup>690</sup> Ref. 4,15,2 (109 MARCOVICH).

<sup>691</sup> Ref. 5,8,1 (154 MARCOVICH).

Gnostiker Markus, der sie doch nur betrügt<sup>692</sup>; Dieser habe seinen Lehrer kopiert und eine Vision erdichtet, alles in der Hoffnung, er werde gerühmt<sup>693</sup>. Wenig später weiss der Verfasser über die Montanisten zu berichten, dass sie bestimmte Frauen höher als die Apostel und jedes Charisma schätzten<sup>694</sup> und auch einen Montanus feierten<sup>695</sup>. Spricht der Verfasser an der vorliegenden Stelle also von bei den Häretikern verehrten Büchern (παρ' αὐτοῖς δοξαζομένων βιβλῶν), so lässt sich sogar in dieser Nebenbemerkung noch der Spott heraushören, mit dem der Verfasser die Häretiker überzieht.

Das Objekt der Verehrung ist ein Buch (βιβλος). Der Verfasser bemüht sich, in jedem der größeren Häretikereinheiten jeweils eine Schrift anzuführen. In der vorangegangenen Einheit über die sog. Naassener fand sich ein Hinweis auf eine Schrift, in der Jakobus und Mariamne eine Rolle spielen<sup>696</sup>, in anderen Einheiten eine Schrift mit dem Titel ‚Paraphrasis Seth‘<sup>697</sup>, ein Buch, das ‚Baruch‘ betitelt ist<sup>698</sup>, ein ‚Buch der Offenbarung der Stimme und des Namens aus der Erkenntnis der großen unendlichen Kraft‘<sup>699</sup> sowie Alkibiades und dessen ‚Buch des Elchasai‘<sup>700</sup>. Der Verfasser zitiert (vermeintlich) die Häretiker auch: „Dieses Buch leset nicht allen Menschen vor und diese Lehren hütet wohl, weil nicht alle Männer gläubig sind und nicht alle Frauen rechtschaffen“<sup>701</sup>. Auch Apelles halte große Stücke auf ein Buch, das ‚die Offenbarungen der Philumene‘ heiße<sup>702</sup>. Um diese Schriften herum gruppiert der Verfasser zumeist sein Material zu einer Einheit: Im vorliegenden Fall markiert das Zitat aus der Schrift ‚Proastier bis zum Äther‘ den Mittelpunkt der Einheit, der Verfasser leitet sie ein und stellt Vergleichsmaterial voran. Diese Gegenüberstellung wird mit weiterem Material zur vorliegenden Einheit erweitert.

---

<sup>692</sup> Ref. 6,41,1 (258 MARCOVICH).

<sup>693</sup> Ref. 6,42,2 (259 MARCOVICH).

<sup>694</sup> Ref. 8,19,2 (338 MARCOVICH).

<sup>695</sup> Ref. 8,19,1 (338 MARCOVICH).

<sup>696</sup> Vgl. Ref. 5,7,1 (142-143 MARCOVICH).

<sup>697</sup> Ref. 5,22,1 (198 MARCOVICH).

<sup>698</sup> Ref. 5,27,1 (208 MARCOVICH).

<sup>699</sup> Ref. 6,11,1 (216 MARCOVICH).

<sup>700</sup> Ref. 9,13,1 (357 MARCOVICH) und öfter.

<sup>701</sup> Ref. 9,17,1 (362 MARCOVICH).

<sup>702</sup> Ref. 10,20,1 (400 MARCOVICH).

#### 4.2.8 Exzerpt aus der Schrift ‚Proastier bis zum Äther‘ (Ref. 5,14,1b-10)

Der Einleitung folgt unmittelbar ein Textstück, das nicht durch kommentierende oder verweisende Glossen unterbrochen wird und abgesehen von einer sachlich begründeten Lacuna keine offensichtlichen Eingriffe durch den Verfasser aufweisen kann. Es lässt sich daher annehmen, dass das Textstück, ähnlich wie der ‚Naassenerpsalm‘ oder das Gedicht ‚Herbst‘, aber anders als beispielweise die Schrift ‚Paraphrasis Seth‘ oder das Buch ‚Baruch‘ vom Verfasser weitgehend unverändert aus seiner Vorlage übernommen wurde.

Über den ursprünglichen Umfang der Schrift kann nichts Genaues gesagt werden. Es ließe sich vermuten, dass der hier zitierte Beginn auch der ursprüngliche Anfang war, da mit einer charakteristischen Selbstvorstellung eröffnet wird. Allerdings mahnen andere Texte mit vergleichbarer Selbstvorstellung zur Vorsicht<sup>703</sup>. Ob das hier zitierte Ende der Schrift den ursprünglichen Abschluss darstellt, lässt sich ebensowenig klar ausmachen; immerhin kann der Titel der Schrift (Ref. 5,14,10: οἱ προάστειοι ἕως αἰθέρος) Auskunft über die räumliche Begrenzung („bis zum Äther“) geben. An diesem aus feinsten Materie bestehenden erhabensten Ort endet die Beschreibung.

Hinsichtlich der Gattung des Textes besteht wenig Unklarheit. Die Selbstvorstellung, mit der das Textstück eröffnet, sowie die nachfolgende Ankündigung „Ich beginne (...) bloßzulegen“ identifizieren den Text als Offenbarungsschrift. Die Ankündigung impliziert einen bisher verborgenen Gegenstand bzw. bisher geheimes Wissen, das den Lesern exklusiv vom sprechenden Subjekt aufgedeckt wird. Darüber hinaus finden sich keine Hinweise, etwa auf den Mehrwert, den der Unterrichtete davontragen soll. Dem Inhalt nach sind die Proastier der kosmographischen Literatur zuzurechnen.

Der Besprechung des Textstücks sei zum Zwecke der richtigen Einordnung folgende Bemerkung vorangestellt: In der Schrift ‚Proastier bis zum Äther‘ werden, anders als vom Verfasser der Ref. suggeriert, keine primär astrologischen Gegebenheiten behandelt, sondern solche, die der zeitgenössischen popularphilosophischen kosmologischen bzw. dämonologischen Spekulation zuzurechnen sind. Nach dem gängigen Weltbild wird der Kosmos als Wirklichkeit verstanden, deren innerer Aufbau dreigeteilt ist: Vom Bereich der Fixsternsphäre wurde der Bereich der sieben Planeten (Saturn, Jupiter, Mars, Merkur, Venus, Sonne und Mond) und schließlich der sublunare Bereich unterschieden. Dieser wurde seinerseits in einen Bereich der Luft, des Wassers und der Erde unterteilt. Wurde diese Differenzierung weitgehend akzeptiert, bestand über die Unterscheidung von Feuer und Äther größere Uneinigkeit: Aristoteles‘ Annahme folgend, wurde gelegentlich angenommen, dass der Äther eine vom Feuer verschiedene Elementsphäre am äußersten Rand des Kosmos sei. Andere, insbesondere Stoiker, lehnten

---

<sup>703</sup> Vgl. z.B. Bronte, NHC VI, 2, eine Offenbarungsrede einer weiblichen göttlichen Gestalt, die wiederholt mit ‚Ich bin‘ einsetzt, ebenso Protenn. trim., NHC XIII, 1. Die mehrfachen Wiederholungen der ‚Ich bin‘-Einleitung belegen, dass das in Ref. 5,14,1-10 zitierte Stück auch ein kleines Stück eines deutlich umfangreicheren Stücks sein könnte. Aufgrund inhaltlicher Erwägungen – die angekündigten ‚Orte‘ bis zum Äther werden ja umfänglich behandelt – ist die Annahme eines umfangreicheren Stücks zwar möglich, allerdings nicht sehr wahrscheinlich.

diese Differenzierung ab und identifizierten Äther und Feuer, das Element der Sterne und Planeten, miteinander. Dieser gängigen Kosmologie wurde, ebenfalls Platon folgend, eine Lehre vom Göttlichen beigegeben. Die Mehrheit der kaiserzeitlichen Philosophenschulen nahm einen ‚höchsten Gott‘ an, der als ‚Vater der Götter‘ den Kosmos transzendiert. Er steht den intelligiblen Göttern, zumeist mit den zwölf olympischen Göttern identifiziert, vor. Schließlich folgen die als ‚sichtbare Götter‘ verstandenen Planeten und Fixsterne. Der Kontakt zwischen Göttern und Menschen erfolgt über göttliche Mittelwesen (Elementengötter), die den Bereich zwischen Erde und Mond bewohnen. Diese sind, wie Götter und Menschen, vernunftbegabt, ihr Körper ist luftartig-durchsichtig oder feurig und sie lassen sich wiederum grob als solche klassifizieren, die als Seelen nach dem Ableben des Menschen den Körper verlassen und ggf. Verehrung genießen (*lemures, larvae* und *di Manes*), und als solche, die als Mächte und Schutzgeister Einfluss auf Menschen ausüben (*numina, divi, dei*). Je nach Philosophenschule konnten diese als überwiegend positiven Einfluss ausübend oder als böse Dämonen aufgefasst werden.

In den ‚Proastiern bis zum Äther‘ wird eine Auflistung einiger dieser Mächte, ausgehend von den Elementbereichen – und zwar von ‚unten nach oben‘, d.h. vom Bereich der Erde bis in den Bereich des feinsten Feuers, vorgenommen<sup>704</sup>.

#### 4.2.8.1 Selbstvorstellung, Mitteilung über die untersten Kräfte

(5,14,1,b) «Εγὼ φωνὴ ἐξυπνισμοῦ ἐν τῷ αἰῶνι τῆς νυκτός·

λοιπὸν ἄρχομαι γυμνοῦν τὴν ἀπὸ τοῦ Χάους δύναμιν. ἡ δύναμις τοῦ ἀβυσσικοῦ **θολοῦ**<sup>705</sup>, ἡ τὸν πηλὸν ἀναβαστάζουσα τοῦ ἀφθάρτου ἀχανοῦς διύγρου, ἡ τοῦ σπάσματος ὅλη δύναμις ὑδατόχρους αἰκίνητος, <ἡ><sup>706</sup> φέρουσα τὰ μένοντα, κατέχουσα τὰ τρέμοντα, ἀπολύουσα τὰ ἐρχόμενα<sup>707</sup>, κουφίζουσα τὰ γέμοντα<sup>708</sup>, καθαιρούσα τὰ αὔξοντα, <ἡ><sup>709</sup> πιστὴ οἰκονόμος τοῦ ἴχνουσ τῶν ἀέρων, ἡ τὰ ἀνερευγόμενα ἀπὸ τῶν δώδεκα ὀφθαλμῶν <τῆς><sup>710</sup> ἐντολῆς

«Ich bin die Stimme eines Erwachens in dem Äon der Nacht.

Jetzt fange ich an, die von dem Chaos stammende Kraft bloßzulegen. Die Kraft des Abgrunddunkels, die den Lehm des unvergänglichen, den Mund weit öffnenden (verschlingenden) Feuchten trägt, die ganze immer bewegte Kraft des wasserfarbigen Brausens, die das Bleibende trägt, das Zitternde zusammenhält, das Kommende losbindet, das Bleibende erleichtert, das Kommende reinigt, die treue Verwalterin der Spur der Lüfte, die genießt,

<sup>704</sup> MAGRI, perati, 294, zeigt sich überzeugt, dass das es sich bei den ‚Proastiern‘ um eine Himmelsreise der Seele handle („Proasteioi di elench. 5,14 fa riferimento al tema *dell’ascensio animae*“). Allerdings findet sich kein Anhaltspunkt dafür, dass ein Subjekt (eine Seele, eine entrückte Person o.ä.) die Bereiche durchschreitet; typische Elemente, die sich je nach Vergleichstext für diese Gattung finden können (Schau, Beschreibung der Herrlichkeit, Gefühlswelt des Subjekts o.ä.), finden sich in den ‚Proastiern‘ gerade nicht. Die Schrift bleibt im Gegenteil auf der Ebene der Beschreibung der Orte und Zuständigkeiten der Elementargeister. Eine Funktion im Bezug auf eine aufsteigende Seele kann, vielleicht abgesehen von den Moiren, nicht ausgemacht werden. Darum sind die Hinweise auf das Wissen um den richtigen Weg bzw. die Mitteilung von Passwörtern, die Frau Magri allgemein aufnimmt (S. 305.307), nicht als Kontext der ‚Proastier‘ zu sehen. Das gilt auch für die Deutung der ‚Proastier‘ im Licht des Ophitendiagramms (S. 309: „Di certo, l’elencazione stessa ottempera ad una condizione preliminare: nella demonologia giudaica, è necessario conoscere il nome dei demoni per poterli avere in pugno, il che, mutatis mutandis, permette già agli gnostici in procinto di avviarsi nel loro percorso cosmico di detenere le precondizioni per dominare questi arconti“).

<sup>705</sup> Duncker-Schneidewin haben eine Akzentverschiebung von θόλου, Schlamm, zu θολοῦ, Gewölbe, vorgeschlagen.

<sup>706</sup> Von Marcovich vorgeschlagene Einfügung eines Artikels, nicht zwingend.

<sup>707</sup> Von Marcoivch übernommene Konjektur, die Handschrift überliefert ἐχόμενα; das richtige Verständnis der Tätigkeiten der Kraft ist bereits ohne die Konjektur nicht gänzlich verständlich.

<sup>708</sup> Auch diese Stelle ist schwer verständlich: Marcovich schlägt γέμοντα („das Volle“) vor; die Handschrift liest μένοντα („das Bleibende“), Miller hat στείνοντα („das Enge“) vorgeschlagen, Cruice στένοντα („das Seufzende“) und Wendland μέλλοντα („das Vorherbestimmte“).

<sup>709</sup> Von Marcovich vorgeschlagene Einfügung eines Artikels, nicht zwingend.

<sup>710</sup> Von Marcovich vorgeschlagene Einfügung eines Artikels, nicht zwingend.

ἀπολαύουσα<sup>711</sup>, <ή><sup>712</sup> σφραγῖδα δηλοῦσα<sup>713</sup> πρὸς τὴν μετ' αὐτῆς<sup>714</sup> οἰκονομοῦσαν τῶν ἐπιφερομένων ἀοράτων ὑδάτων δύναμιν, ἐκλήθη Θάλασσα.

(5,14,2) ταύτην τὴν δύναμιν ἢ ἀγνωσία ἐκάλεσε Κρόνον, δεσμοῖς φρουρούμενον, ἐπεὶ ἔσφιγγε τὸ σύμπλεγμα τοῦ<sup>715</sup> πυκνοῦ καὶ ὀμιγλώδους, ἀδήλου <καὶ><sup>716</sup> σκοτεινοῦ Ταρτάρου. ταύτης ἐγένοντο κατ' εἰκόνα Κηφεύς, Προμηθεύς, Ἰαπετός.

was von dem Gesetz der zwölf Augen fließt, die das Siegel zeigt zu der Kraft, die zusammen mit den darüber schwebenden unsichtbaren Wassern regiert, (diese Kraft) heißt Thalassa (Meer).

Diese Kraft hat die Unwissenheit Kronos genannt, den mit Fesseln bewachen, weil er fest in die Verstrickung des dichten und nebeligen, unkenntlichen, dunkeln Tartaros gebunden ist. Nach ihrem Bilde wurden Kepheus, Prometheus, Japetos geschaffen.<sup>717</sup>

Das Exzerpt bzw. der Auszug aus der Vorlage eröffnet mit der Selbstvorstellung einer Figur, die aufgrund der gewählten Form und des anschließenden Zusammenhangs als Offenbarungsvermittlerin zu identifizieren ist. Gewählt wurde die elliptische Form einer ‚ἐγὼ εἰμί‘ Phrase, die seit E. Norden<sup>718</sup> als ‚soteriologischer Redetypus‘ verstanden wird. Der häufig wiederholte Hinweis auf den ‚unhellenistischen Charakter‘ – herangezogen werden zumeist Belegstellen<sup>719</sup> aus dem Alten Testament sowie dessen orientalischer Umgebung sowie Belegstellen aus Ägypten, insbesondere die sog. ‚Isisaretalogien‘ – darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass zum Zeitpunkt der Aufnahme des vorliegenden Auszugs in die Texteinheit über die sog. Peraten die kulturelle Durchmischung weiter Teile der Gesellschaft, erst recht solcher Kreise, die derartige Offenbarungsschriften gelesen haben mögen, so weit fortgeschritten war, dass die Provenienz des Auszugs nicht mehr festzustellen ist. Diese Annahme schließt die Zuordnung des Textstücks zu gnostischen Zirkeln (im Sinne des ‚Weckrufs‘ von Hans Jonas) vorläufig mit ein.

Das ἐγὼ der Selbstvorstellung wird um das Element ‚Stimme‘ erweitert; auch solche (Himmels-) Stimmen gehören zu den klassischen Ausdrucksformen der Offenbarung, die im römischen, griechischen, jüdischen und christlichen Schrifttum breit belegt sind<sup>720</sup>.

---

<sup>711</sup> Gegenüber Wendlands Konjektur ἀπολαβοῦσα ist die Lesart der Handschrift ἀπολαύουσα beizubehalten.

<sup>712</sup> Von Marcovich vorgeschlagene Einfügung eines Artikels, nicht zwingend.

<sup>713</sup> Die Korrektur Millers, der den ansonsten isolierten Akkusativ der Handschrift, δηλοῦσαν, zu δηλοῦσα korrigiert hatte, ist sinnvoll.

<sup>714</sup> Cruice korrigiert ἀπὸ τῶν, wohl bezogen auf die 12 Augen des Gesetzes, zu αὐτῆς und hebt so den Aspekt der Begleitung durch eine Verwalterin hervor.

<sup>715</sup> Sinnvolle Korrektur Millers, die Handschrift überliefert τῆς.

<sup>716</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>717</sup> Geboten wird die Übersetzung von FÖRSTER, Gnosis I, 367.

<sup>718</sup> NORDEN, Agnostos Theos, 177.

<sup>719</sup> Belege aus dem ägyptischen, mesopotamischen, alt- und neutestamentlichen, frühjüdischen und frühchristlichen (inkl. Gnosis, insb. Nag Hammadi) Kontext finden sich in THYEN, Ich-Bin-Worte.

<sup>720</sup> Belege aus diesen Kontexten finden sich bei SPEYER, Himmelsstimme.

Die zwei folgenden Glieder (Erwachen – Nacht) des Offenbarungsrufs sind aufeinander bezogen und richten den Blick auf die Umstände, in denen sich die Empfänger des Rufs befinden. Das aus dem Schlaf abgeleitete Erwachen ist, wie aus dem Kontext zu schließen ist, im übertragenen Sinn als Erlangen des Bewusstseins aufzufassen. In einem um das zweite Glied ‚Äon der Nacht‘ erweiterten Sinn kann der Zustand dann als Zwischenzustand, als Verweilen in einem negativ konnotierten zeitlichen oder räumlichen Bereich verstanden werden, dem eine kommende Zeit oder ein gegenübergestellter Bereich entgegengesetzt wird. Das Bild ist in der frühjüdischen und frühchristlichen Apokalyptik beheimatet: Exemplarisch ließen sich 4 Esra 7,31 („Der Schlaf in der Nacht ist gleich dieser Welt und das Erwachen am Morgen ist gleich der kommenden Welt“) und Röm 13,11f („Und das tut im Wissen um die gegenwärtige Zeit: Die Stunde ist gekommen, aufzustehen vom Schlaf. Denn jetzt ist das Heil uns näher als zu der Zeit, da wir gläubig wurden. Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist nahe. Darum lasst uns ablegen die Werke der Finsternis und anlegen die Waffen des Lichts!“) anführen, wo in wünschenswerter Weise die Tag-Nacht-Metaphorik und die Schlaf-Erwachen-Metaphorik wie in der vorliegenden Stelle auf den Zustand der Angesprochenen bezogen werden. Die Beispiele, die beliebig erweitert werden könnten<sup>721</sup>, belegen zugleich, dass die Motive der Apokalyptik entspringen und nicht – obwohl sie freilich z.B. im Perlenlied<sup>722</sup> vorkommen – *apriori* gnostisch sind, wie im Anschluss an Hans Jonas gelegentlich angenommen wurde.

Eine verwandte Bedeutungsnuance von Schlaf und Nacht ist darüber hinaus die der Unwissenheit. Exemplarisch hierfür ist Philo: „Der tiefe, ausgedehnte Schlaf aber, durch den jeder Tor gefesselt wird, nimmt ihm die wahren Vorstellungen weg, (...[er]) merkt nicht, dass er die Pflanze sieht, die an Unverstand und Irrtum schuld ist“<sup>723</sup>. Das Leben des Tors ist nach

---

<sup>721</sup> Vgl. die zahlreichen Belege bei BALZ, ὕπνος, 545-556.

<sup>722</sup> Vgl. Act. Thom. 108-113. Die Frage, wie ‚gnostisch‘ das Perlenlied eigentlich ist, lässt sich nicht entgültig klären. JONAS‘ Urteil vom ‚gnostischen Grunderlebnis‘ des Perlenlieds (Gnosis I, 326) hat nachhaltig auf die Einschätzung gewirkt. QUIPEL, Makarius, möchte, unter Hinzuziehung vom Gleichnis der Perle in Mt 13,45-46 und Ev. Thom. (NHC II, 2) p. 46,13-22 den enkratitischen Charakter des Perlenlieds – v.a. im Zusammenhang der Act. Thom. – herausstellen und vernimmt im Perlenlied schlicht ein „christliches Lied“ im „Geist des syrischen Christentums“ (S. 64). BORNKAMM rechnet das Perlenlied in Hennecke/Schneem. 3/4. Auflage „zu den schönsten Dokumenten der Gnosis“ (S. 300 bzw. 304) während DRUIVERS in Hennecke/Schneem. 5. Auflage nur eine allgemeine Deutung vor dem Hintergrund von Mt 13,45-46 ohne expliziten gnostischen Bezug bietet. KLAUCK, Umwelt II, 197, betont, dass sich das Perlenlied auch nichtgnostisch verstehen lasse. Vgl. insgesamt POIRIER, Perle, 29-167. Ungeachtet der möglichen orientalischen Vorgeschichte, die der Text durchlaufen haben mag, ob sie iranische (wie MÉNARD, Perle, 301, annimmt) oder gar manichäische Vorläufer bzw. Bearbeitungsschichten aufweisen mag, ist doch zu konstatieren, dass sie in ihrem jetzigen Zustand in einem Stück Literatur überliefert wurde, das in enkratitische und mehrheitschristliche Kreise, jedenfalls nicht ausdrücklich in gnostische Kreise weist.

<sup>723</sup> Philo, Somn. II, 162.

Maßgabe Moses‘ „ein Schlaf und ein Traum“<sup>724</sup>. Schlaf ist gerade *kein* gnostisches Motiv, wie Balz<sup>725</sup>, wohl in Anlehnung an die Typologie Hans Jonas‘ annimmt, obgleich der Vergleich des von beiden angeführten Perlenliedes mit der vorliegenden Stelle natürlich reizvoll wäre. Vielmehr handelt es sich um ein Motiv, das auch der Umwelt vertraut war und aufgrund des nicht spezifisch gnostischen Charakters der ‚Proastier‘ vielleicht eher dort seinen Ursprung hat<sup>726</sup>.

Vor dem Hintergrund, dass in den ‚Proastiern bis zum Äther‘ ein Verzeichnis verschiedener Mächte (Dämonen, Kräfte, Götter), die die Kosmosphären bewohnen und auf eine je bestimmte Weise Einfluss auf die Erde und den Menschen ausüben, ist die gelegentlich erwähnte Urhebererschaft derartiger Mächte für den Schlaf zu erwähnen. Die Vorstellung entstammt dem als unheimlich empfundenen Dunkel der Nacht, der Zeit, in der die Unterwelt geöffnet ist, in der die Menschen im Schlaf für Geister besonders anfällig sind, die Dämonen unter Erdbeben und Gewitter an die Oberwelt gelangen<sup>727</sup> und Zauber und Magie besondere Wirksamkeit entfalten.

In diesen lebensfeindlichen Zustand hinein erfolgt der Ruf. Der Inhalt der Offenbarung wird nicht eigens auseinandergesetzt, vielmehr geht die Offenbarungsvermittlerin direkt dazu über, die Kraft (δύναμις) der untersten Sphäre zu enttarnen (γυμνοῦν – metaphorisch verwendet).

Die erste Gruppe von Mächten, die beschrieben werden, ist dem untersten der Kosmosbereiche, dem der Erde und des Wassers, zugeordnet. Die Begriffe, mit denen dieser Bereich skizziert wird, verdeutlichen dies: Es ist der Bereich des Schlammes (θολός) und Lehms (πηλός), der zugleich der Machtbereich einer wasserfarbig-wässrigen (ὕδατόχρους) Kraft ist.

Diese Kraft (δύναμις) sei, so offenbart die Schrift, Thalassa. Sie werde von denjenigen Menschen, die nicht über Spezialwissen verfügen – in der Schrift werden sie ‚die Unwissenheit‘ (ἡ ἀγνοσία) genannt –, für Kronos gehalten. Thalassa<sup>728</sup> ist keine alte Gottheit, sondern seit

---

<sup>724</sup> Philo, Somn. I, 121.

<sup>725</sup> BALZ, ὕπνος, 555; im gnostischen Kontext ist das Mythologem untersucht worden von MACRAE, Sleep.

<sup>726</sup> Vgl. auch den Zusammenhang der Dunkelheit der Nacht mit der Unwissenheit, BECKER, Nacht, 584-585 und 590-591; Unwissenheit im Bild des Schlafes findet sich auch im Hermetismus, vgl. WILSON, Hermetik, 895.

<sup>727</sup> Vgl. Platon, resp. 10,621b.

<sup>728</sup> Vgl. KUHNERT, Thalassa, 442–447. Das Verhältnis von Thalassa und dem Chaos kommt auch in der LXX und dem NT zum Ausdruck, vgl. Gen 1,2 LXX ἄβυσσος für das Urwasser. Sie wird zum „Inbegriff der Unheilssphäre; im Meer tritt dem Volke Israel die Gott und Menschen feindliche Macht des Wassers entgegen (...) Sie ist Wohnort des gottfeindlichen Drachen (Ijob 7,12) und der vier tiergestaltigen Dämonen im Traumgesicht des Daniel (Dan 7; vgl. Offb 13,1)“ (BÖCHER, Θάλασσα, 1857). Das als ‚gläsernes Meer‘ (Offb 4,6; 15,2: θάλασσα ὑάλινη)



hellenistischer Zeit Personifikation ihres Elementes. Die mit dem Meer verbundene Unbill zusammen mit dem Umstand, dass das salzwasserhaltige Meer tendenziell lebensfeindlich wahrgenommen wird, lassen sich auf die Personifikation übertragen, die brüllend, peitschend, tosend, wogend und schäumend gedacht wird.

An der Gestalt Kronos lässt sich ein Charakterzug des Textes besonders gut nachzeichnen. Vollkommen in den Hintergrund gestellt wird der Umstand, dass Kronos als Sohn der Gaia und des Uranos ein Gott, Beherrscher der Welt und Begründer des Goldenen Zeitalters ist<sup>729</sup>. Der Text konzentriert sich einzig auf sein Schicksal: mit Fesseln gebunden (berauscht vom Honig wurde er von Zeus gefesselt, nachdem er seine Kinder gefressen hatte), liegt er im Tataros<sup>730</sup>, in den tiefsten Tiefen gefangen. Dieser ist der finstere<sup>731</sup>, feucht-modrige Ort, über den die zuvor eingeführte Kraft, die später mit Thalassa identifiziert wurde, die Herrschaft besitzt. Verbunden werden die Personifizierung des Meeres und Kronos über eine Nebenvorstellung, nach der Kronos ein Gott der Feuchtigkeit<sup>732</sup> sei. Artikuliert wird diese Vorstellung indirekt bei Platon<sup>733</sup> und in stoischen Etymologien des Namens seiner Gattin Rhea, hergeleitet von ‚fließen, regnen‘ (ῥεῖν). Verschiedene Zeugnisse bringen Kronos mit Regen in Verbindung<sup>734</sup>.

---

bezeichnete Himmelsgewölbe ist der Herkunftsort zuckender Blitze, die das Gericht einleiten. Personal gedacht, muss Θάλασσα in der Endzeit überwunden werden (vgl. Offb 7,2-3) und die sich in ihrem Bereich aufhaltenden Toten preisgeben (vgl. Offb 20,13). Das NT nimmt vorgeprägte Bilder der jüdischen Apokalyptik auf, vgl. VOLZ, Eschatologie, 156 (Brüllen des Meeres in der Endzeit), 280 (Tiere aus dem Meer), 336 (Entmachtung in der Endzeit).

<sup>729</sup> Vgl. z.B. Hesiod. theog. 446f.

<sup>730</sup> Der Aufenthaltsort ist den Zeitgenossen bekannt, wie Aristid. 9,4 („Denselben fesselte schließlich Zeus, schnitt ihm die Geschlechtsteile ab und warf sie ins Meer [...] und schleuderte Kronos gefesselt in den Tartaros.“) belegt. Das in der vorliegenden Stelle zur Beschreibung des Tartaros verwendete *πυκνός* findet das Publikum bereits in einem Referat der Lehren des Anaxagoras (Ref. 1,7,4.7 [66 MARCOVICH]: „Ihre Verdichtung und ihre Verdünnung ergeben verschiedene Phänomene. Wenn sie sich nämlich ausdehnt und verdünnt, wird sie zu Feuer; Winde hingegen sind verdichtete Luft; durch Verdichtung bilden sich aus der Luft auch die Wolken, bei noch stärkerer Verdichtung das Wasser; aus weiterer Verdichtung entsteht die Erde, aus der stärksten der Stein (...) Die Winde entstehen durch Verdichtung und stoßweise Bewegung der Luft. Bei stärkeren Zusammenstößen und stärkerer Verdichtung der Luft entstehen Wolken und verwandeln sich in Wasser“). Auch der Verfasser selbst verwendet es später in Ref. 10,32,1 zur Beschreibung der Luft.

<sup>731</sup> Vgl. den Zusammenhang zwischen Dunkelheit und Wasser in Ref. 5,18,7 (189 MARCOVICH) und Ref. 10,11,5 (387 MARCOVICH): „Das Dunkel ist aber ein furchtbares Wasser“; Ref. 5,20,9 (195 MARCOVICH): „Das darunter befindliche Wasser, in dem das Licht in die Dunkelheit unterging“ und öfter, sowie den Zusammenhang zwischen Dunkelheit und Wind in Ref. 8,9,7 „Mose nennt ihn den feurigen Gott, der aus dem Dornstrauch geredet habe, dies ist aus der finsternen Luft.“

<sup>732</sup> Vgl. MAYER, Art. Kronos (17) Kronos (Gott d. Feuchtigkeit), 1473-1474.

<sup>733</sup> Vgl. Plat. Crat. 402 a-f.

<sup>734</sup> So der Papyrus Brit. Mus. 46,155 (in DIETRICH, Abraxas, 25); vgl. zu Kronos, bzw. Saturn auch BOUCHÉ-LECLERCQ, Astrologie, 93-97.

Es gibt also gewisse Berührungspunkte, die die Verbindung des Kronos mit Thalassa nachvollziehbar werden lassen<sup>735</sup>. Die Pointe des Abschnitts besteht aber gerade darin, dass Spezialwissen über die wahre Identität der die Unterwelt beherrschenden Kraft vermittelt wird.

Der Text bedient sich dazu der Unterscheidung der Menschen, die über dieses Wissen verfügen und solcher, die es nicht besitzen. Diese werden mit der Chiffre ‚Unwissenheit‘ (ἡ ἀγνοσία) versehen. Das Unwissen, um das es hier geht, ist auf das Göttliche zu beziehen<sup>736</sup>; es bezeichnet einen „Mangel des zum Heil der Seele notwendigen Wissens“<sup>737</sup>. In dieser bestimmten Engführung ist der Begriff im profanphilosophischen Bereich nur wenig benutzt<sup>738</sup>. Häufig wird zur Beschreibung des Sachverhalts das Bild ‚Blindheit‘ verwendet<sup>739</sup>. Clemens von Alexandrien bezieht die Unkenntnis göttlicher Dinge ausdrücklich auf fehlende Unterrichtung<sup>740</sup>. Das Konzept ‚Unwissenheit‘ ist keine gnostische Eigenheit, obgleich es sich häufig (v.a. in Abgrenzung zu den ‚Gnostikern‘, also jenen, die über Wissen verfügen) in gnostischen Texten findet. Auch im der Hermetik zuzurechnenden Schrifttum wird sie häufig verwendet, um das angesprochene Publikum für das Spezialwissen zu sensibilisieren<sup>741</sup>. Die

---

<sup>735</sup> MAGRI, *perati*, 311, identifiziert Kronos mit dem jüdischen Gott („La prima potenza è Kronos, identificata col Dio ebraico“). Offenbar ist die Fehldeutung auf den methodischen Fehler zurückzuführen, alle Texte von Ref. 5,12-17 ohne Rücksicht auf Unterschiede gleichzustellen.

<sup>736</sup> Dass Götter sich anderer Bezeichnungen für ihresgleichen als Menschen bedienen, findet sich schon bei Homer (z.B. Il. 1,403: „...der Briareos heißt bei den Himmlischen, aber Aigaion unter den Menschen“). Es wird in den ‚Proastiern‘ suggeriert, etwas über die ‚echten‘ Namen der gelisteten Dämonen zu erfahren.

<sup>737</sup> So BULTMANN, *ἀγνοέω* κτλ., 119.

<sup>738</sup> So lehren Stoiker nach Diog. L. 7, 93, dass Unwissenheit der Grund der Schlechtigkeit sei. Klassisch ist eher die Lehre, dass Gott erkannt werden können müsse, da er sonst nichtseiend sei, da nur Nichtseiendes nicht erkannt werden könne (vgl. Plat. resp. V 477a); es mag schwer sein, Gott zu erkennen, es ist aber für Nous oder Logos möglich (Plat. Tim. 28C, PsAristot. mund. 6p399a31).

<sup>739</sup> Blindheit und Unwissenheit können zuweilen beinahe synonym verwendet werden; Die Metapher ‚Blindheit‘ bezeichnet im übertragenen Sinn jeweils das Unvermögen, ein bestimmtes Gut zu erkennen; Beispiele aus der Profanphilosophie, den atl. Schriften (Unwissenheit über Gott, göttliche Gebote), den ntl. Schriften (Blindheit hinsichtlich der Erkenntnis Jesu als Messias) und dem Frühjudentum (Philo) finden sich bei SCHRAGE, *τυφλός* κτλ., 270-294.

<sup>740</sup> Vgl. Clem. Alex. strom. 1,6,35,3: „Und wenn Unwissenheit die Folge davon ist, daß man nicht unterrichtet wurde und nichts lernte, so gewährt der Unterricht die Kenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge.“ Er verwendet *ἀγνοσία* und *ἄγνοια* gleichbedeutend, bzw. nur in Nuancen sich unterscheidend (vgl. dt. Unwissen und Unkenntnis); die hier gebotene Sentenz ist angelehnt an Epict. diss. 1,11,14.

<sup>741</sup> Vgl. nur CH I,27-28: „Menschen, die ihr der Trunkenheit und dem Schlaf ergeben seid und der Unkenntnis Gottes, werdet nüchtern, hört auf, trunken zu sein und in unvernünftigem Schlaf zu schwelgen. Die davon hörten, kamen einmütig zusammen; ich aber sage: Warum habt ihr euch, ihr ergeborenen Menschen, dem Tod ausgeliefert, obwohl ihr die Möglichkeit besitzt, an der Unsterblichkeit teilzuhaben? Werdet anderen Sinnes, ihr, die ihr dem Weg des Irrtums gefolgt seid und Gemeinschaft mit dem Unwissen pflegtet.“ Auch die mit dem Zustand der Unwissenheit verbundene Körperlichkeit kann negativ bewertet werden, vgl. z.B. CH VII,2: Um Trunkenheit und Unwissenheit zu überwinden, wird geraten: „Zuerst mußst du das Kleid zerreißen, das du trägst, das Gewebe der Unwissenheit, die Grundlage der Schlechtigkeit, die Fessel des Verderbens, den finsternen Kerker, den lebendigen Tod, den wahrnehmenden Leichnam, das Grab, das du mit dir herumträgst.“ Dazu VANDEN BROEK, *Gnosticism and Hermetism*, 3-21. Van den Broek trifft allerdings eine Vorannahme bezüglich des CH, die den Kontrast zu gnostischem Schrifttum deutlicher hervortreten lässt (vgl. z.B. S. 13: „It must be emphasized that nowhere in the hermetic texts we find the idea that the cosmos is bad“, dagegen CH VI,4: „Der Kosmos ist die

Unwissenheit wird dort als das größte aller Übel<sup>742</sup> aufgefasst, die es abzulegen gelte. Sie bezieht sich allerdings darauf, der Körperlichkeit und Sinneswahrnehmung anzuhaften. Wie in gnostischen Schriften auch, wird sie mit Trunkenheit parallelisiert<sup>743</sup>. Daraus, dass Plotin das Konzept ‚Unwissenheit‘ (er verwendet ἄγνοια) zwei oder drei Jahrzehnte nach Abfassung der Ref. selbstverständlich verwendet, lässt sich schließen, dass es verbreiteter gewesen sein mag, als die Quellenlage zu erkennen gibt<sup>744</sup>.

Dem Verfasser des Textstücks ist es also wichtig, dem Leser Geheimwissen zu vermitteln, das darin besteht, dass nicht Kronos, wie die Unwissenden zu wissen glauben, sondern Thalassa die Beherrscherin der untersten Sphäre des Kosmos ist. Obgleich sich nicht jedes Detail ihrer Aufgabenbeschreibung nachvollziehen lässt, geht doch daraus hervor, dass es sich dabei um die Wahrung einer gewissen Stabilität und Ordnung, zu der die Regulierung (Zurückhaltung und Durchlass) bestimmter Kräfte gehört, handelt. Welchen Nutzen der Leser aus der Beschreibung gewinnen könnte, bleibt unklar; es muss also konstatiert werden, dass das Wissen um diese Begebenheit als solches im Zentrum steht.

Erweitert wird die Thalassa-Kronos-Episode um eine Reihe von Wesenheiten die ‚nach ihrem (d.i. der Thalassa) Abbild‘ geschaffen worden seien. Die an sich geläufige Phrase κατ’ εικόνα findet sich häufiger in der Schrift, beginnend mit der vorliegenden Stelle, auf die dann eine gewisse Konzentration der Stellen innerhalb der ‚Proastier‘ folgt. Im Anschluss an die ‚Proastier‘ findet sich die Kombination später im Peratenbericht nochmals und in späteren Berichten gelegentlich<sup>745</sup>. Das kann darauf deuten, dass der Verfasser die Phrase aus der

---

Fülle des Übels“). Die Frage des Dualismus im CH ist derweil noch ungelöst; BOUSSET, Studien, 98.152-153, hat eine grundsätzliche Klassifizierung der Traktate in ‚dualistisch-pessimistische‘, ‚monistische‘ und vermischte Traktate vorgenommen; vgl. auch TRÖGER, Mysterienglaube, 5-6.

<sup>742</sup> CH X 10; XI 21; XIII 7.

<sup>743</sup> z.B. CH VII 1: „Wohin lasst ihr euch treiben in eurer Trunkenheit, ihr Menschen, die ihr die ungemischte Lehre der Unwissenheit ausgetrunken habt? (...) Das Ubel der Unwissenheit überschwemmt die ganze Erde und richtet zugleich die im Körper eingesperrte Seele zugrunde (...) das Gewebe der Unwissenheit, die Grundlage der Schlechtigkeit, die Fessel des Verderbens, den finsternen Kerker, den lebendigen Tod.“

<sup>744</sup> Plot. enn. 5,1,1 über die Seelen, die sich vom Vater entfernt haben und in Unkenntnis geraten: „Da sie also ihrer Selbstherrlichkeit offenbar froh waren, indem sie sich vielfach aus sich selbst heraus bewegten, so verloren sie, da sie den entgegengesetzten Weg einschlugen und sich sehr weit entfernten, die Erkenntnis, dass sie selbst von dorthier stammen; wie die Kinder, die alsbald von den Vätern getrennt und lange Zeit hindurch in der Ferne aufgezogen werden, weder sich selbst noch ihren Vater mehr kennen.“

<sup>745</sup> Ref. 5,16,10 (183 MARCOVICH); Ref.5,16,12 (184 MARCOVICH). Das Zitat aus Gen 1,26 wird in Ref. 6,14,6 (218 MARCOVICH) und Ref. 7,28,3 (303 MARCOVICH) aufgenommen, er bildete ihn nicht einfach, sondern zweifach nach Bild und nach Gleichnis. Ref. 6,52,9 (275 MARCOVICH): Der Typus der Buchstaben gebe Aufschluß: als elfter Buchstabe stehe nämlich das Lambda, das die Zahl dreißig bedeute, und das entspreche dem Bild der oberen Heilsordnung. Ref. 6,52,11 (275-276 MARCOVICH). Ref. 7,36,1 (319 MARCOVICH): Melchisedech sei die größte Kraft und er sei größer als Christus, der sein Abbild sei (vgl. dasselbe in Ref. 10,24,1 402 MARCOVICH).

vorliegenden Stelle übernommen und gelegentlich in anderen Referaten verwendet hat. Drei Wesenheiten sind nach seinem/ihrer Abbild entstanden, wobei das Wesen dieser drei unsicher bleibt; man wird von beigeordneten Elementbewohnern (Dämonen) ausgehen.

All diesen Wesen ist ein Bezug zu den Titanen bzw. der Umstand, dass ein wässriger Bereich mit ihnen in Verbindung gebracht werden kann, gemeinsam. Sophokles berichtet, dass Kepheus, nach dem verschiedene Flüsse benannt waren, seine Tochter Andromeda einem Seeungeheuer zur Sühne übergeben musste, nachdem seine Frau mit den Nereiden gewetteifert hatte, was den Zorn der Götter, u.a. des Poseidon, der eine Überschwemmung sendet, heraufbeschworen hatte<sup>746</sup>. Prometheus, Inbegriff des Feuerigen, wird analog zum in den Tartaros verbannten Kronos in den Kaukasus verbannt<sup>747</sup>, der gelegentlich mit dem Tartaros identifiziert wird; er ist jedenfalls dem Mythenstoff um die Titanen, genauer um den Flutsagenkreis, zuzurechnen und wird als unfreiwilliger Bewohner der unteren Elementarsphäre aufgefasst<sup>748</sup>. Iapetos schließlich teilt nach Il. 8,479 („Möchtest du auch entfliehen zum äußersten Ende der Erde, oder des Meers, in die Tiefe, wo Japetos drunten und Kronos sitzen“) das Schicksal des Kronos. Die Herkunft der Gestalt ist unklar. Möglicherweise ist sie aus dem vorderen Orient in die griechische Mythologie eingedrungen. Dort wäre sie vielleicht mit dem aus der Völkertafel Gen 10,2-5 bekannten Japhet zu identifizieren; ein Indiz unter anderen könnte dessen individuelle Genealogie sein, die von Beziehungen zu personifizierten Orten der vorderorientalisch-kleinasiantischen Region geprägt ist. Iapetos teilt mit Japhet einen Bezug zu einer Flut. Der Umstand, dass die nächste Reihe von beigeordneten Wesen wiederum mit einer möglicherweise aus der Völkertafel zu identifizierenden Gestalt abgeschlossen wird (Ref. 5,14,3: Νεβρών = Nimrod?), kann darauf hindeuten, dass hier bewusst eine Struktur hergestellt wurde, in die biblische Gestalten eingearbeitet wurden<sup>749</sup>.

Die Kraft, die Thalassa heisst, von den Menschen ohne Spezialwissen aber Kronos genannt wird, sei die treue Hüterin der Spur der unteren Luft und genieße, „was aus den zwölf Augen des Gebotes ausfließt“. Die ‚untere Luft‘ (ἀήρ) ist mit Plat. Tim. 58D von der ‚oberen, reinen Luft‘ (αιθήρ) zu unterscheiden. Sie schließt sich der Sphären der Elemente Erde und Wasser an und verweist in der Darstellung der ‚Proastier‘ folglich aufwärts. Damit ist die

---

<sup>746</sup> Vgl. TUMPEL, Kepheus, 1109–1113.

<sup>747</sup> Vgl. z.B. Cic. Tusc. 2,10: „Auf welche Weise trägt bei ihm Prometheus den Schmerz (...) Wie er nun diese Strafe abbüßt, gefesselt an den Kaukasos...“

<sup>748</sup> Vgl. BAPP, Prometheus, 3032-3110.

<sup>749</sup> Vgl. WEIZSÄCKER, Iapetos, 55-58.

Begrenzung ihres Herrschaftsbezirks umrissen. Dieser ist offensichtlich nach oben hin in bestimmten engen Bahnen durchlässig: 12 Öffnungen ermöglichen unter bestimmten Umständen die Passage dafür vorgesehener Subjekte<sup>750</sup>. Die Zwölfzahl spielt im folgenden eine gesteigerte Rolle: aus zwölf Mündern und zwölf Pfeiffchen strömt Luft<sup>751</sup> und eine zwölfkantige Pyramide<sup>752</sup> wird eingeführt; Tag und Nacht sind jeweils zwölfstündig<sup>753</sup>. Die die Reihe eröffnenden ‚zwölf Augen des Gebotes‘ lassen sich allerdings nicht einfach erklären.

Die Deutung Cruices, nach der ‚Auge‘ aus dem Hebräischen ׀׀ übertragen werden müsse und in der zweiten Bedeutung ‚Quelle‘ zu verstehen sei, scheint zwar reizvoll, aber im Zusammenhang wenig wahrscheinlich, insbesondere, da der Zusammenhang mit den von ihm angeführten Beleg Ex 15,27 bzw. Num 33,9 (die zwölf Quellen [Augen] von Elim) zum Kontext nicht hergestellt werden kann. Nichtsdestoweniger wird der Beleg tradiert; Magri nimmt an, es handele sich um das Produkt eines *Mahal*, eines in der Erstellung eines Midrasch verwendeten Verfahrens, bei dem das im Hebräischen homophone Wort bewusst doppeldeutig verstanden worden sei<sup>754</sup>. Als Deutungsparallele soll Philo dienen:

Elim „bedeutet ‚Tore‘ und bezeichnet symbolisch den Eingang zur Tugend; denn ebenso wie die Tore der Anfang des Hauses, sind die Vorkenntnisse der Allgemeinbildung der Anfang der Tugend. Die Zwölfzahl weiter stellt eine vollkommene Zahl dar; das bezeugt der Tierkreis am Himmelsgewölbe, der mit ebensovielen leuchtenden Sternbildern besät ist“<sup>755</sup>.

Philo bezieht sich im Folgenden auf den Umlauf der Sonne, deren Vollendung zwölf Monate brauche, die zwölf Stämme Israels und weitere Stellen. Diese Stelle aber unter Berufung auf die ‚reiche Tradition des Nahen Ostens‘ mit der vorliegenden Stelle in Verbindung zu bringen und zu schließen, dass ‚die zwölf Augen des Gesetzes‘ eine Allegorie voraussetzen, so dass die ursprüngliche biblische Bedeutung verzerrt worden sei, um auf eine andere Realität hinzuweisen, die sich aus der gnostischen Lehre ergebe<sup>756</sup>, ist mindestens problematisch.

#### 4.2.8.2 Mitteilung über aus den untersten Kräften abgeleitete Kräfte

<p>(5,14,3) δύναμις πεπιστευμένη τὴν Θάλασσαν ἀρσενόθηλος<sup>757</sup>. ἡ<sup>758</sup> τὸν ἀνατρέχοντα συριγμὸν ἀπὸ τῶν δώδεκα στομάτων τοῖς δώδεκα αὐλίσκοις ἀρμόζουσα. δ&lt;ι&gt;αχύνει<sup>759</sup> λεπτό&lt;ν&gt;ουσα<sup>760</sup> καὶ καθαιρεῖ<sup>761</sup> τὴν κατέχουσαν λάβρον &lt;ὄμβρον&gt;<sup>762</sup></p>	<p>Die Kraft, die Thalassa anvertraut ist, ist mannweiblich, die das aus den zwölf Mäulern kommende Zischen zu den zwölf Flötchen stimmen läßt und verbreitet; sie ist klein und nimmt den hemmenden heftigen Auftrieb hinweg und versiegelt</p>
--	--

<sup>750</sup> Man mag z.B. an die Seelen Verstorbener denken, von denen man annahm, dass sie je nach Weltverhaftung einen Verweilplatz im Spektrum der Sphären zugeordnet bekamen. LANCELOTTI, Perati, 147, denkt schlicht an den Ausfluss aus Konstellationen.

<sup>751</sup> Ref. 5,14,3 (178 MARCOVICH).

<sup>752</sup> Ref. 5,14,4 (178-179 MARCOVICH).

<sup>753</sup> Ref. 5,14,6 (179 MARCOVICH).

<sup>754</sup> MAGRI, perati, 69.

<sup>755</sup> Philo fug. et inv. 183-184.

<sup>756</sup> MAGRI, perati, 69: „Tuttavia, i dodici occhi presuppongono un'allegoria, per cui il significato originale biblico viene stravolto onde indicare una realtà altra, scaturita dall'insegnamento gnostico.“

<sup>757</sup> Die Handschrift überliefert ἀρσενόθηλος, vor dem Hintergrund der erneuten Aufnahme in Ref. 5,14,10 sinnvoll zu ἀρσενόθηλος korrigiert worden.

<sup>758</sup> Von Marcovich übernommene Konjektur.

<sup>759</sup> Korrektur Millers, die Handschrift überliefert διαχύνει.

<sup>760</sup> Konjektur Wendlands, die Handschrift überliefert die Lesart λεπτή οὔσα, die MAGRI, Perati, 26, wiederherstellen will.

<sup>761</sup> Konjektur Marcovichs, die Handschrift überliefert die Lesart καθαιροῦσα, die MAGRI, Perati, 26 angesichts des vorangegangenen Partizips wiederherstellen will.

<sup>762</sup> Einfügung Marcovichs zum Zwecke des besseren Verständnisses.

ἀναφοράν· καὶ σφραγίζει <σ>ατραπῶν<sup>763</sup> ὁδοῦς αὐτῆς, πρὸς τὸ μὴ πολεμῆσαι ἢ ἐναλλάξαι τὸ<πους><sup>764</sup> μὴ δι<ασημαινούσης><sup>765</sup> αὐτῆς· θυγάτηρ Τυφωνική, πιστὴ φύλαξ ὑδάτων παντοίων· ὄνομα αὐτῆ Χορζάρ. ταύτην ἡ ἀγνοσία ἐκάλεσε Ποσειδῶνα· οὗ κατ' εἰ(κ)όνα ἐγένοντο<sup>766</sup> Γλαῦκος, Μελικέρτης, Ἴν<ώ><sup>767</sup>, Νεβρών<sup>768</sup>.

seiner Spuren Weg, auf daß er nichts bekriege oder verändere. Typhonika, ihre Tochter, ist die treue Hüterin aller Wasser und heißt Chorzar; die Unwissenheit nannte sie Poseidon; nach ihrem Ebenbild ward Glaukos, Melikertes, Ino, Nebroe geschaffen.<sup>769</sup>

Es wird nun eine zweite, androgyne<sup>770</sup> Kraft (δύναμις) eingeführt, die anders als zuvor, wo Erd- und Wasserelemente zusammenhingen, den Übergang von Wasser- und Luftsphäre markiert. Die Aufgaben dieser Kraft sind, ebenso wie die der Thalassa zuvor, der Ordnung ihres Machtbereiches zuzuordnen: Eine wilde Luft, die von oben herabströmt, wird von ihr mäßigend reguliert. War diese zuvor ein unangenehmes Zischen aus Mäulern, so wird sie zu einem harmonischen angenehmen Geräusch. Dies tut die Kraft, damit die Ordnung nicht durch Angriffe gestört wird, die von Satrapen, deren Identität unklar bleibt, zu erwarten sind<sup>771</sup>.

Das kriegerische Moment findet sich auch in der Identifizierung dieser Kraft. Ihrer Natur nach ist sie eine Tochter des Typhon<sup>772</sup> (und Enkeltochter des Tartaros), desjenigen, der für warme, gefährliche Winde Verantwortung trägt und unter dem Ätna – dem Feuer – gefangen gehalten wird. Diese Kraft (δύναμις) sei, so offenbart die Schrift, Chorzar<sup>773</sup>. Sie werde von denjenigen Menschen, die nicht über Spezialwissen verfügen (die ‚Unwissenheit‘ [ἡ ἀγνοσία]), für Poseidon gehalten. Möglicherweise lässt sich Chorzar mit der Gottheit Chrysaor (Χρυσάωρ)

<sup>763</sup> Problematische Konjektur Marcovichs; die Handschrift überliefert sinnvoll ἀτραπῶν („Pfad“).

<sup>764</sup> Sinnvolle Übernahme der Lesart Diels‘; die Handschrift überliefert lediglich τό, allerdings ohne Lacuna oder Endung/Korrektur.

<sup>765</sup> Konjektur Diels‘ unter Hinzuziehung von Ref. 5,16,14.

<sup>766</sup> Korrektur Marcovichs; die Handschrift überliefert ἐγένετο.

<sup>767</sup> Sinnvolle Korrektur Millers; die Handschrift überliefert ἦ.

<sup>768</sup> Sinnvolle Korrektur Marcovichs; die Handschrift überliefert νεβρόν; Wendland korrigiert vor dem Hintergrund von Ref. 5,16,11 νεβρώδ.

<sup>769</sup> Geboten wird die Übersetzung von PREYSING, BKV I, 116.

<sup>770</sup> MAGRI, perati, 334, deutet die Androgynität nicht als Ausdruck gemeinsamer Anlage beider schöpferischer Prinzipien, sondern im Gegenteil fälschlich als Mißbildung und Unvollkommenheit: „Esso è significativamente androgino: l’androginia, che nel mito riportato dal Simposio platonico significa completezza, è di certo qui sinonimo di malformazione e imperfezione. Il Demiurgo gnostico si vede infatti attribuire sovente tratti femmininei, come debolezza e mancanza di forma, in quanto la femminilità era, nell’*evo* antico, connessa alla materia.“

<sup>771</sup> Ein ähnliches Bild wird in der Pistis Sophia 75 verwendet, wo die Archonten versiegelt werden, um keinen Krieg auslösen zu können.

<sup>772</sup> Vgl. z.B. Plut. Is. et Os. 358.

<sup>773</sup> MAGRI, perati, 336, kann zwar die Gottheit nicht identifizieren, hebt aber dennoch einen von ihr ausgemachten semitischen Klang und magische Anziehung („Chorzar, è rimasto forzatamente oscuro: se ne intuisce tuttavia, la sonorità semitica e l’allure magica“) hervor.

identifizieren<sup>774</sup>. Die Kraft ist ein Sohn des Okeanos, mit der Okeaniden Kallirrhoe verheiratet und gleich dem Element Wasser von aufbrausend- kriegerischer Natur. Menschen ohne Spezialwissen nennen diese Kraft Poseidon. Als Sohn des Kronos ist er genealogisch mit dem vorangegangenen Textabschnitt verbunden. Zeus hatte ihn aus den Fängen des Kronos gerettet und ihn mit einem Dreizack ausgestattet, um Kronos zurückzuhalten<sup>775</sup>.

Erweitert wird die Chozar-Poseidon-Episode um eine Reihe von Wesenheiten, die ‚nach ihrem (d.i. der Chozar) Abbild‘ geschaffen worden seien. Für die Herkunft des Meergottes Glaukos wird u.a. die Vaterschaft Poseidons hervorgehoben; einem zeitgenössisch überlieferten Traditionsstrang zufolge habe er sich aus Liebe zum Meergott Melikertes ins Meer gestürzt<sup>776</sup>. Melikertes, Sohn der Ino, wird von dieser im Wahnsinn in einen Kessel kochenden Wassers (oder: ins Meer) gestürzt und zu einem Meergott verwandelt. Ino hat sich je nach Tradition mit Melikertes ins Meer gestürzt<sup>777</sup>.

Die letzte Gestalt, Νεβρών lässt sich nicht sicher identifizieren. Von den verschiedenen Vorschlägen ist die Konjektur Wendlands am einsichtigsten, obgleich er den Schluss aus Ref. 5,16,11 gezogen hat. Bereits zuvor, in Ref. 5,14,2 wurde die Reihe mit einer Gestalt beschlossen, die möglicherweise mit dem aus der Völkertafel bekannten Japhet zu identifizieren ist. Neben dieser strukturellen Parallele, wenn man sie gelten lassen mag, bestehen gewisse Übereinstimmungen in der charakterlichen Darstellung Nimrods zu den übrigen Gestalten und zum Kontext allgemein, dahingehend, dass Nimrod als Krieger gilt und Gott nahe sein will und daher den Bau des Turms zu Babel anregt, über sein Vorhaben allerdings stürzt<sup>778</sup>.

---

<sup>774</sup> Chozar ist der erste einer Reihe von unklaren Eigennamen und *nomina barbarica*. Dass diese bereits den Zeitgenossen geheimnisvoll erschienen und vorsätzlich erscheinen sollten, lässt sich anhand einer kleinen Einleitung eines hermetischen Briefs, CH XVI,1 illustrieren: „Denen, die meine Bücher zur Hand nehmen, wird die Art meiner Darstellung sehr einfach und klar erscheinen, obwohl Sie im Gegenteil geheimnisvoll ist und der Sinn ihrer Worte verborgen ist, und darüber hinaus werden sie gänzlich unverständlich, wenn die Griechen später unsere Sprache in ihre eigene übersetzen wollen, was zu größter Verdrehung und Unklarheit des Geschriebenen führen wird. In dieser Abhandlung aber, die in unserer eigenen Muttersprache formuliert wird, ist der Sinn der Wörter eindeutig. Denn schon allein die besondere Eigenart unserer Sprache und [Lücke] der ägyptischen Wörter bewahren in sich das, was mit dem Gesagten ausgedrückt werden soll.“

<sup>775</sup> Vgl. BULLE, Poseidon, 2788–2898.

<sup>776</sup> Athenaios, Zeitgenosse des Verfassers der Ref., überliefert in seinem Gelehrtenmahl, 7,297: „Hedylos (...) sagt, dass Glaukos den Melikertes geliebt und sich deshalb ins Meer gestürzt habe.“

<sup>777</sup> Vgl. STOLL, Melikertes, 2632–2634.

<sup>778</sup> Vgl. auch Ev. Jud. 51,14–15 (,Rebell‘ = Jaldabaoth).

#### 4.2.8.3 Die zwölfkantige Pyramide, ihr Wächter und dessen Toparchie

(5,14,4) <\*><sup>779</sup> περιεσφαιρωκῶς τὴν <\*> δωδεκαγώνιον<sup>780</sup> πυραμίδα, πύλην εἰς <τὴν><sup>781</sup> πυραμίδα σκοτίζων ποικίλαις χροαῖς καὶ ἀπαρτίζων πᾶσαν [τὴν]<sup>782</sup> νυκτόχρουν. τοῦτον ἢ ἀγνωσία ἐκάλεσε Κόρη<sup>783</sup>. οὗ λειτουργοὶ πέντε· πρῶτος Οὔ, δεῦτερος Ἀοαί, τρίτος Οὐώ, τέταρτος Οὐώαβ<sup>784</sup>, πέμπτος † ἄλλοι †<sup>785</sup> ≤οἱ<sup>786</sup> πιστοὶ οἰκονόμοι αὐτοῦ τῆς τοπαρχίας, ἡμέρας καὶ νυκτὸς οἱ ἀναπαυόμενοι ἐν τῇ ἐξουσίᾳ αὐτῶν.

(5,14,5.) τούτους ἢ ἀγνωσία ἐκάλεσε τοὺς πλάνητας ἀστέρας, ἐφ' ὧν ἢ φθαρτὴ γένεσις ἠώρηται<sup>787</sup>.

<\*> Ihn, der rund herum die zwölfkantige Pyramide umschließt, das Tor zur Pyramide mit dunkeln Farben verdunkelt und sie ganz nachtfarbig macht, nannte die Unwissenheit Kronos, sein sind fünf Diener, der erste U, der zweite Aoei, der dritte Uo, der vierte Uoab, der fünfte....., andere treue Verwalter seines Machtgebietes des Tages und der Nacht, die in ihrer Macht ruhen.

Diese nannte die Unwissenheit Planeten, von denen die vergängliche Schöpfung abhängt.<sup>788</sup>

Nach Konsultation des Scans der Handschrift erweist sich der Hinweis auf eine Lacuna als falsch; allerdings ergibt sich aus dem Kontext, dass der Text an der vorliegenden Stelle unschön um einige Worte gekürzt worden sein muss. Ein unmittelbarer Anschluss an den Kontext lässt sich nicht herstellen.

Worum es sich bei der zwölfkantigen Pyramide handeln mag, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit rekonstruieren. Die Zwölfzahl hatte bereits zuvor eine wichtige Funktion im Zusammenhang von Übergängen, zuletzt zwischen Wasser- und Luftbereich, eingenommen. Eine Verbindung mit dem von Platon<sup>789</sup> beschriebenen Dodekaeder, jener geometrischen Figur, die anders als die übrigen von ihm beschriebenen Figuren keinem der vier empedokleischen Elemente zugeordnet werden kann, scheidet aus<sup>790</sup>, da dieser wohl als diejenige geometrische Figur aufzufassen ist, von der Platon annimmt, dass sie den Kosmos als ganzes umspannt und zusammenhält. Mittelplatonische Philosophen haben die Flächen dieser Figur mit dem Ätherbereich identifizieren können<sup>791</sup>.

<sup>779</sup> Der Hinweis lacuna significavi ist falsch! (im PDF S. 98, Zeile 9-10).

<sup>780</sup> Lesart der zweiten Hand (P<sup>2</sup>) der Handschrift.

<sup>781</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>782</sup> Nicht zwingende Streichung Marcovichs.

<sup>783</sup> Überlieferte Lesart; Cruice schlug unnötig κρόνον vor.

<sup>784</sup> Die korrekten Formen der Vokalreihen sind unklar; die Handschrift überliefert sie ohne Akzente.

<sup>785</sup> Ob der Text an dieser Stelle korrupt ist, geht aus dem Scan der Handschrift (PDF S. 98) nicht hervor.

<sup>786</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>787</sup> Unklare Form des Verbs αἰωρέω; bereits die zweite Hand (P<sup>2</sup>) hatte korrigierend eingegriffen. Marcovich schlägt die Perfektform ἠώρηται vor, Wendland unwahrscheinlicher die Präsensform αἰωρεῖται.

<sup>788</sup> Geboten wird die Übersetzung von PREYSING, BKV 1,40, 116-117.

<sup>789</sup> Plat. Tim. 55c.

<sup>790</sup> So vermuten MONTSERRAT-TORRENTS, pèrates, 191, Anm. 27 und LANCELOTTI, perati, 145, die es jedoch mit Verweis auf Plutarch, Quest. Plat. 5,1 für wahrscheinlicher hält, dass es sich um einen Hinweis auf die zwölf Sternzeichenkonstellationen handelt.

<sup>791</sup> Plut. E Delph. 390e, vgl. Plut. Platon. quaest. 1003c-d.



Sie lässt sich auch nur schwer auf astrologische Gegebenheiten, etwa den Zodiakus, beziehen, denn eine geometrische Form, die bei ihm seinen Ausgang nähme und pyramidenartig auf einen Punkt zuliefe, hätte nicht 12, sondern 24 Kanten. Eine zwölfkantige Pyramide hingegen verfügt nur über 6 Grundpunkte. Hält man sich streng an den Aufbau der ‚Proastier‘, so befindet man sich an der vorliegenden Stelle noch immer im Grenzbereich zwischen den Elementen Wasser und Luft. Der Leser hatte erfahren, dass dieser Bereich über zwölf Öffnungen verfüge, durch die Wind hindurchströme. Handelt es sich um ein System von 12 Winden, so wie es etwa Aristoteles gelehrt hat? Und ist über dieses System die ‚klassischere‘ homerische Lehre von 6 Winden (die auf der Meridian-Achse befindlichen Boreas (Nord) und Notos (Süd) sowie die auf der Diagonalen befindlichen Zephyros [Nord-West], Euros [Nord-Ost], Apeliotes [Süd-Ost] und Argestes [Süd-West])<sup>792</sup> mitgedacht worden? Eine Pyramide jedenfalls, die sich von diesen Punkten auf der Grenze von Wasser- und Luftbereich entfaltet und nach oben zeigte, würde so gestaltet sein, dass die Spitze zugleich zwischen Tag- und Nachtgleiche sowie zwischen Sommer- und Wintersonnenwende läge. Sie umreißt womöglich die Position der unbekanntenen Größe, die ‚ganz umschlossen‘ wird!

In diese Deutung fügt sich die Information, dass das Machtgebiet des Herrschers Tag und Nacht umfasse, die Planetensphäre. Sein Name wird nicht mitgeteilt. Diejenigen ohne Spezialwissen nennen ihn Kore. Diese Unterweltsgöttin befindet sich in der ewigen Nacht, dem finsternen Hades; sie wurde besonders dort verehrt, wo Pforten zur Unterwelt vermutet wurden<sup>793</sup>.

Der Herrscher der Planetensphäre hat 5 Bedienstete. Diese werden nicht mehr nur οἰκονόμοι, sondern nun λειτουργοὶ genannt. Als solche werden im Referat über die Juden die Engel bezeichnet, die erschaffen worden seien, um der Schöpfung Dienste zu leisten<sup>794</sup>. Ebenso versteht auch der Verfasser die Engel in seinem eigenen theologischen Entwurf<sup>795</sup>. An der vorliegenden Stelle ist gewiss nicht von Engeln im jüdisch-christlichen Sinn die Rede; man wird vielmehr etwas allgemeiner an Figuren denken, deren Wesen der Dienst ist. Ihre Namen sind Vokalreihen, deren Deutung nicht möglich ist. Nach πέμπτος besteht in der Handschrift nicht etwa eine Lücke oder ein Verderbnis; vielmehr ist der Text gut lesbar und geht

---

<sup>792</sup> Vgl. Strab. 1,2,21.

<sup>793</sup> Vgl. zu Kore/Persephone LEO BLOCH, Kora und Demeter, 1284–1379.

<sup>794</sup> Ref. 9,20,4 (376 MARCOVICH). Darüber hinaus nennt der Verfasser die Naassener λειτουργοὶ der Schlange (Ref. 10,9,1 [384 MARCOVICH]). Ferner: Bei den Juden sei der liturgische Dienst außerordentlich ausgeprägt und der Gottheit geziemend (Ref. 9,30,4 [376 MARCOVICH]).

<sup>795</sup> Ref.10,33,3 (410 MARCOVICH).

unvermittelt in den nächsten Satz über. Der Name des fünften λειτουργός ist in der Handschrift nicht überliefert.

Vergleichbare, als *nomina barbarica* bekannte Lautreihen finden sich in Schriften aller möglichen antiken Gruppierungen. Sie boten einem kleinen Kreis ‚Eingeweihter‘ die Erfahrung speziellen, nur ihnen zugänglichen Wissens, das oft für das jeweilige ‚Glaubens‘-System eine zentrale Rolle gespielt haben könnte. Den Außenstehenden – vgl. die ἀγνωσία – galten solche *nomina barbarica* als Faszinosum, über das man gern spekulierte<sup>796</sup>.

Dass weder der wahre Name der Hüterin der Pforte noch die Namen ihrer λειτουργοὶ (vollständig) überliefert sind, kann möglicherweise Aufschluss über den Charakter und die Funktion der ‚Proastier‘ geben. Die Kenntnis der Namen anderer Herrscher bzw. Bewohner verschiedener Elemente ist – auch für den Außenstehenden – vergleichsweise harmlos. Anders verhält es sich offensichtlich mit der Kenntnis des Namens der Hüterin der Pforte; Dieses Wissen wurde möglicherweise als so delikats wahrgenommen, dass es aus der Schrift getilgt wurde. Da man eine solche Scheu schwerlich beim Verfasser vermuten wird, liegt die Annahme nahe, dass der dem Verfasser vorliegende Text bereits nicht mehr über die Namen verfügte. Es ist sehr gut möglich, wenn auch nicht beweisbar, dass die Pforte und ihre Hüterin das sachliche Zentrum der ‚Proastier‘ darstellen.

#### 4.2.8.4 Die Verwalter der Winde und Stunden

<p>Ἄερος<sup>797</sup> ἀνατολῆς &lt;καὶ ἄερος δύσεως&gt;<sup>798</sup> οἰκονόμοι<sup>799</sup> Καρφακασημεοχείρ &lt;καὶ&gt;<sup>800</sup> Ἐκκαββάκαρα· τούτους ἐκάλεσεν ἢ ἀγνωσία Κουρήτας, ἄρχων ἀνέμων τρίτος Ἀριήλ· οὗ κατ' εἰκόνα ἐγένοντο<sup>801</sup> Αἴολος, Β&lt;ρ&gt;ιάρη&lt;ο&gt;<sup>802</sup>.</p>	<p>Des Sternaufgangs Verwalter sind Karpphasemeocheir, Ekkebbakara; sie nannte die Unwissenheit Kureten. Der dritte der Herrscher der Winde ist Ariel; nach dessen Bild ward Aiolos, Briares. Und der Herrscher der zwölfstündigen Nacht</p>
---	--

<sup>796</sup> Die bis heute gründlichste Untersuchung der Vokalreihen wurde von DORNSEIFF, Alphabet, angefertigt, der an mancher Stelle eine rationale Begründung für derartige Reihen liefern kann. Für die Erklärung der vorliegenden Stelle allerdings (S. 53) bleibt auch er auf die bloße Nennung der Reihen (die er aufgrund der Bezeichnung der Peraten als ‚Chaldäer‘ fälschlicherweise in den Kontext babylonischer Reihen einordnet) beschränkt. Später (S. 93) identifiziert er Thalassa mit Tiamat und verstärkt so den Eindruck einer babylonischen Provenienz der ‚Peraten‘.

<sup>797</sup> Die Handschrift überliefert ἄερος; Duncker-Schneiderwin wollten unnötigerweise zu ἀστέρος korrigieren.

<sup>798</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>799</sup> Marcovich macht aus dem in der Handschrift überlieferten Singular einen Plural, um die vorangegangenen, durch die Einfügung erzeugten Verschiebungen durchzuhalten; entgegen der Annahme Magris, Perati, 27, ist der Plural aufgrund der zwei (!) nachfolgenden Eigennamen und des anschließenden Plurals τούτους nicht ganz unbegründet.

<sup>800</sup> Einfügung Marcovichs, die je nach Beurteilung des Kontextes mehr oder weniger sinnvoll ist.

<sup>801</sup> Korrektur Marcovichs, die Handschrift überliefert ἐγένετο.

<sup>802</sup> Die Handschrift überliefert βιάρης; Miller schlägt βριάρης vor. Die hier übernommene Variante Marcovichs stellt eine im Kontext sinnvolle Lesart her.

(5,14,6.) καὶ ἄρχων δωδεκαώρου νυκτερινῆς Σοκλάν· ὃν ἐκάλεσεν ἡ ἀγνωσία Ὅσιριν. τούτου κατ' εἰκόνα ἐγένοντο<sup>803</sup> Ἄδμητος, Μήδεια, Ἑλλην, Αἴθουσα. ἄρχων ἡμερινῆς δωδεκαώρου Εὐνώ· οὗτος οἰκονόμος τῆς πρωτοκαμάρου ἀνατολ<ικ>ῆς<sup>804</sup> καὶ αἰθερίου· ὁ<ν><sup>805</sup> ἐκάλεσεν ἡ ἀγνωσία Ἴσιν.  
(5,14,7.) τούτου σημεῖον τὸ Κυνὸς ἄστρον· οὗ κατ' εἰκόνα ἐγένοντο Πτολεμαῖος ὁ Ἀρσινόης, Διδύμη, Κλεοπάτρα, Ὀλυμπιάς.

ist Soklan, den die Unwissenheit Osiris nannte. Nach seinem Bild ward Admetos, Medea, Hellen, Aithusa. Der Herrscher des zwölfstündigen Tages ist Euno. Dieser ist der Verwalter des himmlischen Erstgewölbes im Osten, den die Unwissenheit Isis nannte.

Sein Zeichen ist der Hundstern; nach seinem Bilde wurden geschaffen Ptolemäus, der Arsinoe Sohn, Didyme, Kleopatra, Olympia.<sup>806</sup>

Bereits oben in Ref. 5,14,3 wurde der Übergang in den Bereich der Winde vollzogen, wenn auch durch die Episode um die Pyramide unterbrochen. Der Abschnitt, der sich nun anschließt, knüpft an beide Abschnitte an. In ihm werden in gewohnter Manier die zuständigen Mächte für verschiedene Bereiche innerhalb der Luftsphäre benannt.

Die Erweiterungen, die Marcovich vorschlägt, sind nicht zwingend, aber sinnvoll, um die zwei Namen in den richtigen Zusammenhang zu bringen. Wenn er recht hat, lautet der Name des Ostwindes Καρφακασημεοχειρ, über den, abgesehen vom wahrscheinlichen Namensbestandteil χεῖρ (Hand; vielleicht ein Hinweis auf eine dienende Funktion<sup>807</sup>) nichts Genaueres gesagt werden kann, und der Name des Westwindes Ἐκκαββάκαρα, der sich mit Marcovich als Kombination der Namen Ekkas (2 Sam 23,26) und Bakbakar (1 Chr 9,15) deuten lässt. Die Identifizierung mit den Kureten (Korybanten) hebt den stürmischen Charakter dieser Gestalten hervor, die in der orphischen Dichtung als verantwortlich für bzw. Personifikationen von Wolkenbildung, Stürmen, Gewitter („Kuretenlärm“) und anderer sich in der Luft abspielender Gegebenheiten gelten<sup>808</sup>.

Beiden Winden steht Ἀριήλ als Wächter vor, dem man wohl ebenfalls eine Verbindung zum Element Wind zusprechen wird<sup>809</sup>. Die Figur wird im Folgenden um zwei Wesenheiten, die ‚nach seinem Abbild‘ geschaffen worden seien, erweitert: Aiolos, der seit ältester Zeit die Zuständigkeit über die Winde, als deren Herrscher er von Zeus eingesetzt worden war<sup>810</sup>,

<sup>803</sup> Korrektur Marcovichs, die Handschrift überliefert ἐγένετο.

<sup>804</sup> Die Handschrift überliefert ἀνατολῆς. Marcovichs Korrektur will die Form mit dem nachfolgenden αἰθερίου parallelisieren.

<sup>805</sup> Miller korrigiert das überlieferte ὄ zu ὄν, um es grammatikalisch anzupassen.

<sup>806</sup> Geboten wird die Übersetzung von PREYSING, BKV I,40, 117.

<sup>807</sup> Möglicherweise ist der vorletzte Bestandteil –σημ- (Zeichen).

<sup>808</sup> Stellen bei IMMISCH, Kureten, 1622-1623.

<sup>809</sup> Direkte Bezüge fehlen leider; der Bezug wird meist aus der vorliegenden Stelle (vgl. z.B. MICHEL, Engel, 204, darauf beziehend MÜNGER, Ariel, 89) gezogen; Identifizierungen Ariels mit anderen Figuren wie Jaldabaoth, wie sie MARCOVICH, LITWA und DECONICK vornehmen, eignen nicht zur Deutung dieser Stelle.

<sup>810</sup> Hygin. fab. 186: „...Aiolos (...), dem Zeus die Gewalt über die Winde übergeben hatte.“

innehat, sowie Briarios, der zu den sog. ‚Hunderthändigen‘ (Ἐκατόγχειρες) gerechnet wird und als Gott des Seesturms betrachtet wird; er ist mit der Tochter Poseidons, Kypoleia, der ‚Wellen-Wütenden‘ verheiratet.

Dem Wächter der Winde, Ariel und seinen untergeordneten Wesenheiten, werden nun die Wächter über die zwölf Stunden der Nacht und des Tages sowie deren untergeordneten Wesenheiten angeschlossen. An dieser Stelle ist ein astrologischer Charakter des Textes am ehesten zu fassen. Die Dodekaoros ist ein „mit dem Tierkreis konkurrierender Zwölferkreis, der tatsächlich nur aus Tieren besteht, die allerdings bisher am Himmel nicht genau lokalisiert werden konnten; einer schlichten Identifizierung mit den zwölf Tierkreiszeichen wird man eher skeptisch gegenüberstehen“<sup>811</sup>.

Eine Apollonius von Tyana zugeschriebene Schrift (‚De horis diei et noctis‘) mit Offenbarungscharakter handelt von den Stunden des Tages und der Nacht. In ihr übergibt Apollonius seinem Schüler Sustomos Thalassos Geheimwissen über die Stunden, deren Namen, Energien und besondere Weisheit. Als göttliche Offenbarung werden „die Namen der Wochentags- und Stundenengel mitgeteilt sowie anderer Engel, die über Zeiten, Winde und Meere gebieten. In diesem als Geheimnis zu wahren Namen sieht der Verfasser das „Pneuma der Weisheit“<sup>812</sup>, die er seinen Schülern weitergibt.

In den ‚Proastiern‘ wird Soklas als Wächter über die zwölfstündige Nacht bezeichnet. Bei dem Namen kann es sich um eine Variante des Namens Saklas handeln<sup>813</sup>. Dieser wird gelegentlich mit Nebroe gepaart<sup>814</sup>; über die Assoziation mit dem als ‚großen Jäger‘ bezeichneten Nebroe (= Nimrod) lässt sich womöglich ein Zusammenhang mit dem ebenfalls

---

<sup>811</sup> W. HÜBNER, Manilius, *Astronomica*, Buch 5, Einführung, Text und Übersetzung, 19. Die Annahme BOLLS, *Sphaera*, 309-310, wonach die hier angesprochene Lehre des Dodekaoros ägyptischer Herkunft sei, ist wohlfeil; Boll führt zuvor Beispiele aus anderen kulturellen Zusammenhängen, u.a. Sext. Emp., an, bevor er die Einschätzung über die vorliegende Stelle gibt, die sich allerdings vollkommen aus dem Vertrauen auf die Einschätzung des Verfassers der Ref. und die näheren Umstände (die Nennung von Isis und Osiris in der vorliegenden Stelle) speist. Etwas differenzierter wäre zu urteilen, dass die Lehre des Dodekaoros ebenso wie ägyptische Namen – erst recht Isis und Osiris – in der Kaiserzeit längst umhergewandert sind und daher keine geographische Eindeutigkeit mehr herzustellen ist – erst recht, wenn man die übrigen nichtägyptischen Eigennamen hinzuzieht. Daher ist auch der Einschätzung STUCKRADS, *Ringen*, 634, dass „die ägyptische Religion“ – was auch immer das ist – eine wichtige Rolle „bei der Ausformung des gnostischen Christentums“ gespielt habe, jedenfalls für die vorliegende Stelle, auf die er sich bezieht, nur sehr allgemein zuzustimmen.

<sup>812</sup> GUNDEL, *Astrologumena*, 158.

<sup>813</sup> Die Deutung LEGGES, in dessen Übersetzung, Bd. 1, 152, Anm. 3, nach der es sich um eine aus manichäischen Kreisen bekannte Gestalt Asaqan, den Sohn des Königs der Dunkelheit und Ehemann Nebroes, handelt, verdient ebenfalls Beachtung.

<sup>814</sup> Vgl. z.B. Ev. Jud. (CT 3) p. 51,17-23: „Nebro nun und Saklas erschufen sechs Engel für den Beistand. Und diese brachten zwölf Engel hervor in den Himmeln.“

als Jäger gedeuteten Sternbild Orion herstellen, das in der Kaiserzeit auch ausserhalb Ägyptens mit Osiris identifiziert werden konnte.

Wie schon in den früheren Listen von Wesenheiten, die κατ' εικόνα entstanden seien, findet sich auch in der Soklas/Osiris-Passage ein enger innerer Zusammenhang im Wesen der Gestalten untereinander; er besteht in ihrem Bezug zu Licht. Apoll, ein Gott des Lichts, habe, aus dem Olymp verbannt, dem Admetos gedient<sup>815</sup>. Medea ist eine Enkeltochter des Sonnengottes Helios<sup>816</sup>. Der Name Ἑλλην spielt auf Helios an, ebenso wie Αἴθουσα den Bezug zum Licht (,die Brennende') im Namen trägt.

Nachdem zuvor mit Soklas der Wächter der zwölfstündigen Nacht benannt wurde, wird nun als Wächter des zwölfstündigen Tages Euno eingeführt. Er wird als οικονόμος eines πρωτοκαμάρος bezeichnet. Was das genau ist, ist unklar. Marcovich schlägt καμάρος = καμάρα vor. Tatsächlich kann καμάρα einen (himmlischen) Raum bezeichnen<sup>817</sup>. Euno wäre dann für den ersten östlichen (himmlischen) Raum, d.i. den Ort, an dem die Sonne aufgeht, zuständig. Dieser Raum wird zusätzlich durch das Adjektiv αιθέριος näher lokalisiert, d.h. er befindet sich in der oder nahe der oberen, feinen Luftschicht, dem αιθήρ.

Euno ist womöglich eine Variante des Namens Juno. Diese ist gelegentlich mit Isis identifiziert worden. Apuleius gestaltet Juno so, dass sie die Züge der *regina coeli*<sup>818</sup> Isis erhält. Auch die Selbstoffenbarungen Isis' lassen den Bezug zum Himmel deutlich hervortreten<sup>819</sup>.

Die zusätzliche Identifizierung von Euno (Isis) mit dem Hundstern (Sirius) stellt eine Besonderheit in der recht formelhaften Gesamtgestaltung der ‚Proastier‘ dar, während die eigentliche Gleichsetzung in der Kaiserzeit, jedenfalls in ägyptophilen Kreisen, zum Allgemeingut gehörte<sup>820</sup>.

Dem gewohnten Aufbau folgend, bekommt auch Euno (Isis) eine Reihe untergeordneter Wesenheiten, die κατ' εικόνα entstanden seien, beigeordnet. Die Gestalten sind allesamt historisch bezeugte Personen: Πτολεμαῖος ὁ Ἀρσινόης ist Ptolmäus I. Soter, der Sohn Arsinoes,

---

<sup>815</sup> Apollod. bibl. 1,105: „Während aber Admetos als König über Pherai regierte, leistete Apollon Knechtsarbeit für ihn.“

<sup>816</sup> Hesiod. theog. 956-960: „Aber Aietes, der Sohn des Lichtbringers Helios, nahm sich zur Gemahlin des Ringstroms Okeanos Tochter Idyia (...) die gebar ihm die fesselschöne Medeia.“

<sup>817</sup> Vgl. z.B. LXX Jes 40,22. Die Deutung LEGGES (Philosophumena 1:152), wonach das Wort πρωτοκαμάρος (Erstseliger) lautet, scheint hingegen weniger wahrscheinlich.

<sup>818</sup> Apul. met. 11,2.

<sup>819</sup> Weitere Stellen bei DREXLER, Isis, 433-434.

<sup>820</sup> Hinweise auf Abbildungen auf Münzen und Reliefplatten bei DREXLER, Isis, insb. 404-512.

Διδύμη ist eine Kurtisane Ptolmäus II. Philadelphos, Κλεοπάτρα ist eine der zahlreichen ägyptischen Herrscherinnen dieses Namens und Όλυμπιάς die Mutter Alexanders des Großen<sup>821</sup>.

#### 4.2.8.5 Die rechte und linke Kraft

δύναμις θεοῦ δεξιά· ἦν ἐκάλεσεν ἡ ἀγνωσία Ἐραν· οὗ κατ' εἰκόνα ἐγένοντο Ἄττις, **Μυγδών**<sup>822</sup>, Οἰνώνη. δύναμις <θεοῦ><sup>823</sup> ἀριστερά· τροφῆς ἐξουσιάζει· ἦν ἐκάλεσεν ἡ ἀγνωσία Δήμητραν, ὄνομα <δ'><sup>824</sup> αὐτῆ Βένα. τούτου κατ'εἰκόνα ἐγένοντο Κελεός, Τριπτόλεμος, Μίσυρ, **Πραξι<θξ>α**<sup>825</sup>. (5,14,8.) δύναμις <πυρὸς><sup>826</sup> δεξι(ά)· ἐξουσιάζει καρπῶν. τοῦτον ἡ ἀγνωσία ἐκάλεσε Μῆνα· οὗ κατ' εἰκόνα ἐγένοντο Βουμέγας, Ὀστάνης, Ἑρμῆς Τρισμέγιστος, Κουρίτη(ς), Πετόσιρις, Ζωδάριον, Βηρωσός, **Ἀστράμψουχος**<sup>827</sup>, Ζωρόαστρις. δύναμις πυρὸς εὐώνυμος· τοῦτον ἡ ἀγνωσία ἐκάλεσεν Ἴφαιστον· οὗ κατ' εἰκόνα ἐγένοντο Ἐριχθόνιος, Ἀχιλλεύς, Καπανεύς, **Φλεγύας**<sup>828</sup>, Μελέαγρος, **Παδ<ο>υήλ**<sup>829</sup>, Ἐγκέλαδος, Ῥαφαήλ, Σουριήλ, Ὀμφάλη.

Die rechte Kraft Gottes nannte die Unwissenheit Rhea. Nach ihrem Bilde wurden Attis, Mygdon, Oinone. Die linke Kraft herrscht über die Nahrung. Die Unwissenheit nannte sie Demeter; sie heißt Bena. Nach ihrem Bild wurden Keleos, Triptolomos, Misyra, Apraxia.

Die rechte Kraft herrscht über die Früchte. Die Unwissenheit nannte sie Men. Nach ihrem Bilde wurden Bumegas, Ostanos, Hermes Trismegistos, Kurites, Petosiris, Zodarion, Berossos, Astrampsuchos, Zoroaster. Die linke Kraft ist die des Feuers. Die Unwissenheit nannte sie Hephästos. Nach seinem Bilde wurden Erichthonios, Achilleus, Kapaneus, Phlegon, Meleager, Tydeus, Enkelados, Raphael, Suriel, Omphale.<sup>830</sup>

Die mit den Chiffren ‚rechte/linke Kraft‘ bezeichneten Mächte umschließen augenscheinlich den Mittelpunkt der Wind- und Planetensphäre, der womöglich mit der Heimarmene identifiziert werden kann. Sie sind einander entgegengesetzte Mächte, insofern sie einen Einfluß auf die Nahrung einerseits und das mit dem Bild des Feuers ausgedrückte Vergehen andererseits ausüben (oder anzeigen). Neben der einfachen Wortbedeutung bezeichnen Rechts und Links Himmelsrichtungen (Links bezeichnet den Norden, Rechts den

<sup>821</sup> Eine Verbindung zu Isis ist der historischen Person kaum nachzuweisen. Olympias ist darüber hinaus aber Beiname der Selene Nonnus.

<sup>822</sup> Die Handschrift überliefert μυγδώνη. Duncker-Schneidewin schlagen Μύγδων vor, d.i. die überlieferte Schreibweise des angespielten Königs, Marcovich Μυγδών.

<sup>823</sup> Hinzufügung Marcovichs.

<sup>824</sup> Hinzufügung Marcovichs.

<sup>825</sup> Wahrscheinlich richtige Korrektur Marcovichs angesichts des Kontexts.

<sup>826</sup> Hinzufügung Marcovichs.

<sup>827</sup> Die Handschrift überliefert Ἀστράμψουχος; Bidez und Cumont schlagen ohne große Bedeutungsverschiebungen Ἀστράμψυχος vor.

<sup>828</sup> Die Handschrift überliefert φλέγων, Miller und Wendland übernehmen die Konjektur von Duncker-Schneidewin, Φαέθων, Marcovich schlägt Φλεγύας vor.

<sup>829</sup> Die Handschrift überliefert τά δύηκεν. Κέλαδος. Die Konjekturen dieser dunklen Stelle, so die von Duncker-Schneidewin, ἐγκέλαδος, überzeugen nicht. Am ehesten ist vielleicht Marcovichs Vorschlag Παδ<ο>υήλ zu folgen.

<sup>830</sup> Es wird die Übersetzung von PREYSING, BKV 1,40, 117, geboten.

Süden)<sup>831</sup>. Die rechte Hand ist diejenige, mit der Gott im Kampf siegt<sup>832</sup>; sie ist Zeichen seiner Macht (δύναμις)<sup>833</sup>.

Diese Kraft und ihr Einflussgebiet werden nicht mitgeteilt; sie wird von Menschen ohne Spezialwissen mit Πέα identifiziert. Rhea ist in der hellenistischen Mythologie auf vielfache Weise mit bereits eingeführten Gestalten verbunden: Auf phrygischen Münzen des 3. Jh. n.Chr. ist Rhea mit Zeus auf dem Arm zwischen den Kureten (bzw. den Korybanten) zu sehen. Auch sonst wird sie oft als Kybele dargestellt<sup>834</sup>. Ab dem 2. Jahrhundert n.Chr. ist die Göttermutter Rhea, wie sporadisch schon von Euripides<sup>835</sup>, mit der in Phrygien verehrten Göttermutter Kybele identifiziert worden.<sup>836</sup> „Sie ist die Erzeugerin des göttlichen Lebens, aus derselben Quelle, aus der alles irdische Leben strömt“<sup>837</sup>. Als Mutter aller Götter und Menschen erscheint sie in der Orphik<sup>838</sup>.

Dem gewohnten Aufbau folgend werden auch der rechten Kraft (Rhea) eine Reihe untergeordneter Wesenheiten, die die κατ' εικόνα entstanden seien, beigeordnet. Ihr Bindeglied zu Rhea und untereinander ist ein hydrologischer Bezug zu der geographischen Region Phrygien. So hat der phrygische Jüngling Attis durch seine Schönheit die Kybele gefangen genommen. Nach ihrem Tod wird Attis wahnsinnig und entmannt sich, später sei er von der Göttermutter am Fluss Gallos gefunden worden<sup>839</sup>. Mygdon – Die Handschrift P liest Μυγδώνη – ist ein Herrscher der Phrygier am Fluss Sanagarios, der nach ihm Mygdone genannt worden sei<sup>840</sup>. Bei Οινώνη handelt es sich um eine phrygische Nymphe<sup>841</sup>.

Der Nennung der ‚rechten Kraft‘ und ihrer Geister schließt sich die der ‚linken Kraft‘ an, die über die Nahrung herrsche (von dem Gebiet aus, von dem ein Einfluss auf die Nahrung ausgeht). Der Abschnitt weist eine Reihe von Eigentümlichkeiten auf. Gegenüber der vorangegangenen Gestalt wird in einer Erweiterung die Zuständigkeit dieser Kraft eigenes

---

<sup>831</sup> Vgl. Gen 13,9ff. Gen 14,5. Jos 17,7; Jos 19,27; 1Sam 23,19; Ps 89,13.

<sup>832</sup> Vgl. Ex 15,6; Jes 41,13; Ps 17,7; Ps 44,4; Ps 98, 13 uvm. Menschen siegen selten auch mit der Linken, vgl. Ri 3,15). Allerdings ist Ehud Linkshänder, Ri 3,21.

<sup>833</sup> Ps 74,11; Ps 89,14; Ps 118,15; Ps 138,7 uvm.

<sup>834</sup> RAPP, Rhea, 95f.

<sup>835</sup> Euripides fr. 476.

<sup>836</sup> Vgl. Lucret. 2,629; Verg. Aen. 9,88; Ovid. fast. 4,194.359 u.m. Vgl. auch RAPP, Kybele, 1659-1672.

<sup>837</sup> RAPP, Rhea, 92.

<sup>838</sup> Kern, Orph. 34.

<sup>839</sup> Ovid. fast. 4,223; später auch Firm. Mat. err. 3. u.v.m.

<sup>840</sup> Paus. 10,27.

<sup>841</sup> Apollod. bibl. 3,154.155.

herausgestellt. Auffällig ist ferner, dass in diesem Fall zuerst der Name, den die Menschen ohne Spezialwissen kennen, genannt wird, bevor der eigentliche Name mitgeteilt wird.

Ihr tatsächlicher (geheimer) Name sei Βένα, diejenigen ohne Spezialwissen kennen sie unter dem Namen Demeter. Sie gilt als Göttin der Erträge der Erde, wovon auch ihr Name (Ge-[γῆ-]meter) zeugt. Auch sie bekommt, dem gewohnten Aufbau folgend, eine Reihe von Wesenheiten, die κατ' εικόνα entstanden seien, beigeordnet. Mit Demeter und untereinander sind sie jeweils durch eine Beziehung zu Getreide bzw. zu Eleusis verbunden. Keleos ist der mythische König von Eleusis, der Demeter in sein Haus aufnahm, als diese ihre Tochter suchte<sup>842</sup>. Triptolemos ist, so berichtet der Homerische Demeterhymnus, ebenfalls einer der eleusischen Könige, der Demeter aufgenommen habe<sup>843</sup>. Praxithea ist die Mutter Triptolmos', von ihr erzählt Apollodor, dass sie die Frau gewesen sei, die aufgeschrien habe, als Demeter Demophon ins Feuer gehalten habe<sup>844</sup>.

Wer sich hinter Μίσυρ verbirgt, muss vorläufig offenbleiben. Marcovich schlägt Μίσώρ vor, eine biblische Gestalt, von der Eusebius<sup>845</sup> berichtet. Allerdings handelt es sich bei Μίσώρ um eine phönizische, keine phrygische oder mit Phrygien in Verbindung zu bringende Gottheit. Auch ein Bezug zu Demeter oder zur Landwirtschaft im weitesten Sinne ist nicht erkennbar. Er wird mit dem ägyptischen Gott Thot in Verbindung gebracht, dessen Sohn er sei. Er ist ein Gott des Rechtes und der Erfinder des Salzes<sup>846</sup>. Diese wenigen Eckpunkte verdeutlichen, dass die Identifizierung von Μίσυρ mit Μίσώρ sehr unwahrscheinlich ist. Auch damit, dass Misur als Name einer Region östlich des Jordans identifiziert wird, ist für die Erhellung des Namens im vorliegenden Kontext nichts gewonnen<sup>847</sup>.

Den beiden mit den Chiffren ‚rechte/linke Kraft‘ bezeichneten Mächten werden zwei weitere, ebenfalls mit den Chiffren ‚rechte/linke Kraft‘ bezeichnete Mächte zugegeben. Das erste Paar wurde durch die Erweiterung (δύναμις) θεοῦ genauer gekennzeichnet, das zweite Paar nun durch die Erweiterung (δύναμις) πυρός. Während das Einflussgebiet der ersten ‚rechten Kraft‘ ungenannt bleibt, wird der zweiten ‚rechten Kraft‘ die Herrschaft über die Früchte beigegeben.

---

<sup>842</sup> Paus. 1,39,1; Ovid. Fast. 4,550 u.a.

<sup>843</sup> Hymn. Hom. an Demeter 153.474.

<sup>844</sup> Apollod. bibl. 1,31.

<sup>845</sup> Eus. praep. ev. 1,10.13.

<sup>846</sup> Vgl. WATSON, Misharu, 577f.

<sup>847</sup> Deut 3,10; Jos 13,9.16.17.21; 21,36; Jer 31,21.



Menschen ohne spezielles Wissen kennen diese Kraft als Men. Men ist, im Anschluss an die kurz zuvor genannten Gestalten, ebenfalls eine phrygische Gottheit, insbesondere eine des Mondes. Die Identifizierung Mens als Kraft über die Früchte ist hingegen schwierig. Die vorliegende Stelle ist der einzige explizite Beleg dafür<sup>848</sup>. Proklos identifiziert Men immerhin mit Sabzios, der als Gott des Fruchtsegments verstanden wird<sup>849</sup>. Es ist vielleicht nicht unwahrscheinlich, dass Men, wenn er als Mondgott verstanden wird, durch seine enge Verbindung mit Wasser und Wetter indirekt als für die Vegetation zuständig aufgefasst wurde<sup>850</sup>.

Die der ‚rechten Kraft‘ (Men) beigeordneten Wesen, die κατ’ εικόνα entstanden seien, lassen sich alle als geschichtliche oder mythische ‚Weise‘ bzw. Sterndeuter<sup>851</sup> identifizieren. Βουμέγας (P liest Βουζυγης) identifiziert Elsas<sup>852</sup> mit Verweis auf Markwart<sup>853</sup> und Preisendanz<sup>854</sup> mit dem persischen Magier Gaumata,<sup>855</sup> einem Oberhaupt der Zarathustra-Priesterschaft. Vielleicht ließ er sich am 1. Juli 522 v. Chr. zum Großkönig krönen. Seine Existenz ist ungesichert. Ὀστάνης ist der Name eines persischen Weisen, dessen Existenz ebenso wenig gesichert ist. Er soll im 5. Jh. v. Chr. gelebt haben und als Astrologe und Alchemist gewirkt haben. Plinius berichtet, Ostanes sei Wahrsager am Hof Xerxes‘ I gewesen, habe auf dessen Griechenlandfeldzug die Magie eingeführt und es seien magische Schriften mit seinem Namen bekannt<sup>856</sup>. Hermes Trismegistos ist der Name eines fiktiven, aber in der Antike als historisch angenommenen ägyptischen Verfassers einer Reihe von philosophischen, magischen, alchemistischen und astrologischen Schriften. Wie Κουρίτη(ς) zu identifizieren ist, bleibt unklar, möglicherweise handelt es sich um Koiranos, den Vater des berühmten Weissagers Polyeidios<sup>857</sup>. Petosiris gilt wie Hermes Trismegistos als berühmter Astrologe und Verfasser zahlreicher astrologischer Schriften. Möglicherweise ist mit Ζωδάριον Zenarios

---

<sup>848</sup> Vgl. DREXLER, Men, 2766.

<sup>849</sup> Proclus in Tim 4,251.

<sup>850</sup> MONTERRAT-TORRENTS, Perates, 193, identifiziert ihn mit Men, einer Mondgottheit aus Kleinasien; vgl. Ref. 5,8,4; Ref. 5,9,8.

<sup>851</sup> Vgl. BIDEZ/CUMONT, Mages hellénisés, 1:165-212; 2:265-356. FRENCHKOWSKI, Persien II, 278, nimmt an, dass „die Namen Zoroaster, Ostanes, Hystaspes u[nd] Astrampsychos (...) gebildeten Christen bekannt“ waren.

<sup>852</sup> ELSAS, Weltaelhnung, 51. Dort finden sich weitere Beispiele für die nicht unübliche Praxis, lateinische, syrische und andere Namen zu gräzisieren. Die Deutung des Namens findet sich bereits bei LEGGE in dessen Übersetzung, Bd. 1, 152, Anm. 8.

<sup>853</sup> I. MARKWART, Orientalia 50 (1930) 23.29.

<sup>854</sup> PREISENDANZ, Ostanes, 1625.

<sup>855</sup> Interpretiert aus gav- (Rind = βούς) und -mata (als Part. Perf. Pass. von má- (gemessen) mit μέγας.

<sup>856</sup> Plin. n. h. 3,2,1-10.

<sup>857</sup> Vgl. Apollod. bibl. 3,18: „Polyidos, der Sohn des Koiranos“; vgl. weitere ähnlichlautende Stellen bei VON ARNIM, Koiranos, 1060.

gemeint, ein Verfasser astrologischer Schriften, der in einer Handschrift aus dem sechsten Jahrhundert in einer Reihe mit Hermes Trismegistos und Petosiris erscheint<sup>858</sup>. Βηρωσός ist der Name eines babylonischen Priester-Astronomen aus der Zeit Alexanders des Großen, der Verfasser einer Geschichte von den Anfängen bis zum Tod Alexanders, von dem Fragmente erhalten sind<sup>859</sup>. Plinius d.Ä., Censorinus, Flavius Josephus und Vitruv<sup>860</sup> überliefern astrologische Fragmente unter seinem Namen. Ἀστράμψουχος ist der Name eines persischen Weisen, von dem Diogenes Laertius berichtet, nach dem Übergang des Xerxes über den Hellespont sage sein Gewährsmann, der Platoniker Hermodoros, „hätte es noch eine lange Reihe von Magiern gegeben, die einander ablösten, Ostanes und Astrampsychos, Gobryas und Pazatas, bis zur Auflösung des Perserreiches durch Alexander“<sup>861</sup>. Auch unter seinem Namen sind astrologische Schriften erhalten<sup>862</sup>. Ζωρόαστρης ist der Name der Gestalt, die in der Antike als Magier und Astrologe schlechthin angesehen wurde: Er galt als Erfinder bzw. ‚Einführer‘ der Magie und Astrologie<sup>863</sup>. Unter seinem Namen kursierten zahlreiche astrologische Schriften – Plinius spricht von 2 Millionen Zeilen, die heute bis auf wenige Fragmente verloren sind.

Den Abschnitt abschließend wird noch die zweite ‚linke Kraft‘ aufgeführt. Diese ist den Menschen ohne Spezialwissen als Hephaistos, der als Gott des Feuers gilt, bekannt. Die der ‚linken Kraft‘ (Hephaistos) beigeordneten Wesen, die κατ’ εικόνα entstanden seien, sind untereinander durch einen Bezug zu Hephaistos oder das Element Feuer verbunden. So ist Ἐριχθόνιος aus der Verbindung des Hephaistos mit Gaia hervorgegangen<sup>864</sup>, Feuer als Ursache für die Unverwundbarkeit des Achilleus angenommen worden und Kapaneus einer der ‚Sieben gegen Theben‘, der die Stadt durch Feuer zerstören wollte und einen Feuerträger mit brennender Fackel auf dem Schild getragen habe. Phlegyas ist vorgeworfen worden, den Tempel des Apoll in Delphi in Brand gesteckt zu haben<sup>865</sup>, und über Meleagros berichtet Homer, dass die Stadt Kalydon in Flammen stand und sich die Zerstörung gegen sein eigenes Haus richtete; bei

---

<sup>858</sup> Vgl. BOLL, Überlieferungsgeschichte 97.106. GUNDEL, Astrologumena 39f. BIDEZ/CUMONT, Mages hellenises 2:87,4.

<sup>859</sup> Die Fragmente der griechischen Historiker Nr. 680. Vgl. MAYER BURSTEIN, Babyloniaca, VERBRUGGHE, Berossos.

<sup>860</sup> Vitruv, de Arch. 8,8,1 und 9,2,1. Vitruv berichtet, dass Berossos lehre, dass der Mond ein Ball sei, der zur Hälfte erleuchtet sei, zur andern Hälfte von blauer Farbe.

<sup>861</sup> Diog. L. proöm,2.

<sup>862</sup> Das wahrscheinlich im 3. Jahrhundert verfasste ‚Sortes Astrampsychi‘ genannte Orakelbuch, das 92 Fragen des Alltags behandelt, kann die Beliebtheit illustrieren, vgl. NAETHER, Sortes. Weitere Schriften sind bei HARRAUER, Astrampsychos, gelistet.

<sup>863</sup> Z.B. Plin. n. h. 30,2,3; PsClem. Rom. hom. 9,4-5; Clem. Alex. Strom. 1,15; Lucian. Icar. 6; vgl. auch das Kolophon zu Zostr. (NHC VIII, 1), in dem dieser als ‚Gott der Wahrheit‘ erscheint.

<sup>864</sup> ENGELMANN, Erichthonios, 1303-1308.

<sup>865</sup> Schol. Stat. Theb. 1, 713. Verg. Aen. 6,618ff. Val. Flacc. 2,192ff

diesem Feuer sei er gestorben<sup>866</sup>. Der tobende Enkelados schließlich, der wie Hephaistos aus Gaia geboren worden war, liegt unter dem Ätna begraben<sup>867</sup>, sein Mund spuckt beständig Feuer<sup>868</sup>.

An dieser Stelle muss der Text durcheinandergeraten sein. Es werden den Gestalten, die sich durch einen Bezug zu Feuer ausweisen, noch drei weitere angefügt, die frühjüdischer ‚Mythologie‘ entstammen und die oben genannten Bezüge (zu Hephaistos oder zum Feuer) nicht aufweisen. Es ist wahrscheinlich, dass sie als (nun vorweggenommene) Erweiterung der nachfolgenden Moiren aufzufassen sind. Padouel<sup>869</sup>, Raphael („Gott heilt“) ist einer der Erzengel, dem heilendes Spezialwissen zugesprochen wird, weshalb er häufig als Helfer gegen Dämonen angerufen wird<sup>870</sup>; Suriel wird ebenfalls manchmal in die Reihe der Erzengel eingereiht; wie Raphael wird ihm gelegentlich eine Funktion im Gerichtsgeschehen zugesprochen<sup>871</sup>. In dieser richtenden Funktion haben die drei Gestalten eine größere Nähe zu den Moiren als zu den vorangegangenen Feuergestalten<sup>872</sup>. Womöglich ist es kein Zufall, dass der mit Omphalos (ὀμφαλός), dem Mittelpunkt der Welt, verbundene Name der griechischen Göttin Omphale die Reihe abschließt, mit dem der Text nachfolgend in die Beschreibung der Moiren, die an genau diesem Punkt schweben, übergeht.

#### 4.2.8.6 Die Kräfte des Schicksals (Moiren) und der Schönheit

(5,14,9.) δυνάμεις τρεῖς μέσαι, <ἐκ><sup>873</sup> τοῦ ἀέρος κρεμάμεναι<sup>874</sup> αἰτίαι γενέσεως. ταύτας ἢ ἀγνωσία ἐκάλεισε Μοίρας· ὧν κατ’ εἰκόνα ἐγένοντο οἶκος Πριάμου, οἶκος Λαίου, Ἰνώ, Ἀυτονόη, Ἀγανή, Ἀθάμας<sup>875</sup>, Πρόκνη, Δαναΐδες, Πελιάδες.

Drei Kräfte, die inmitten der Luft schweben, sind die Ursachen des Geschehens. Die Unwissenheit nannte sie Mören. Nach ihrem Bilde entstanden das Haus des Priamos, das Haus des Laios, Ino, Autonoe, Agave, Athamas, Prokne, die Töchter des Danaos, die Töchter des Pelias.

<sup>866</sup> II. 529ff.

<sup>867</sup> Verg. Aen. 3,570-87.

<sup>868</sup> Ps.Lucillus Junior, Aetna 71-3. Vgl. auch Claud. Persephone 1,153–159. Philostratus, Vita 5,16; Philostr. imag. 2,17,5.

<sup>869</sup> RE VII A, 771.23

<sup>870</sup> Vgl. MACH, Raphael, 688.

<sup>871</sup> Vgl. MACH, Michael, 570; BISCHOFF, Weltbild, 59-60.148. Wahrscheinlich ist das Richter-Motiv auch Hen. aeth. 20,6 ausgedrückt: „Sarakiel (= Suriel oder Sariel), einer von den heiligen Engeln - der, der über die Geister der Menschenkinder (gesetzt) ist, die an den Geistern sündigen.“ Zu diesem und anderen klagen die Seelen: „Und jetzt klagen zu euch, den Heiligen des Himmels, die Seelen der Menschen, indem sie sprechen: Bringt für uns den Rechtsfall vor den Höchsten“ (Hen. aeth. 9,3).

<sup>872</sup> Litwa argumentiert, dass Engel Feuerflammen (Hebr 1,7) seien; die beiden genannten vielleicht sogar als Seraphim („brennende“) zu verstehen sein (mit Verweis auf Jes 6,2 und Orig. c. Cels. 6,30).

<sup>873</sup> Sinnvolle Hinzufügung Marcovichs.

<sup>874</sup> Die Handschrift überliefert das falsche κρεμάμεναι.

<sup>875</sup> Die Handschrift überliefert den Namen mit falschem Akzent (Αθαμάς).

(5,14,10.) δύναμις ἀρσενόθηλος ἀεὶ νηπιάζουσα, ἀγήρατος· αἰτία κάλλους, ἡδονῆς, ἀκμῆς, ὀρέξεως, ἐπιθυμίας. ὃν ἐκάλεσεν ἡ ἀγνωσία Ἔρωτα· οὐ κατ' εἰκόνα ἐγένοντο Πάρις, Νάρκισσος, Γανυμήδης<sup>876</sup>, Ἐνδυμίων, Τιθωνός, Ἰκάριος, Λήδα, Ἀμυμόνη<sup>877</sup>, Θέτις, Ἑσπερίδες, Ἴασ<ι>ον<sup>878</sup>, Λέανδρος, Ἡρώ.

Die mannweibliche Kraft ist immer jung, nicht alternd, Ursache der Schönheit, Lust, Kraft, Begierde, Sehnsucht; die Unwissenheit nannte sie Eros. Nach ihrem Bilde entstanden Paris, Narkissos, Ganymedes, Endymion, Tithonos, Ikarios, Leda, Amymone, Thetis, die Hesperiden, Jasion, Leander, Hero.<sup>879</sup>

Die drei als Μοῖραι bekannten Göttinnen Klotho (Κλωθώ, die Spinnerin), Lachesis (Λάχεσις, die Loserin) und Atropos (Ἄτροπος, die Unabwendbare) nehmen meist eine ambivalente Funktion in der Verwaltung des Glücks, Unglücks und Schicksals ein. Nach Ablauf der Lebenszeit wird der Mensch ihnen ausgeliefert. Ihr Aufenthaltsort ist in der Mythologie flexibel. Ausschlaggebend ist in mythologischen und philosophischen Überlegungen gleichermaßen, dass die Moiren über das individuelle Schicksal des Verstorbenen urteilen. Darum werden sie meist im Bereich unmittelbar unterhalb des Äthers verortet, wo sie den Seelen der Verstorbenen den Eintritt gewähren oder versagen<sup>880</sup>.

Den drei Kräften, deren ‚geheimne‘ Namen nicht mitgeteilt werden (wenn man sie nicht mit den drei Engeln Prael, Raphael und Suriel identifizieren kann) und die Menschen ohne spezielles Wissen als Moiren kennen, werden eine Reihe von Wesenheiten, die die κατ' εἰκόνα entstanden seien, beigeordnet. Ihnen ist jeweils ein schweres Schicksal gemeinsam, dass über sie gekommen ist. Die Klage des Priamos, der alle seine 50 Kinder verloren hat, ist bei Homer zu finden<sup>881</sup>. Das Schicksal des Königs von Theben, Laios, des Vaters von Ödipus, ist sprichwörtlich. Die Schwestern Ἰνώ, Αὐτόνοη und Ἄγαυή zerrissen, von Dionysos verblendet, Pentheus, den Sohn der Agaue, als sie als Mänaden durch das Waldgebirge des Kithairon streiften und Pentheus sie dort zu belauschen versuchte<sup>882</sup>. Die tragischen Schicksale ihrer Familie betrübten Αὐτόνοη so sehr, dass sie Theben verließ und sich in Ereneia im Gebiet der

<sup>876</sup> Die Handschrift überliefert an dieser Stelle den Namen mit einem ν zuviel (Γαννυμήδης).

<sup>877</sup> Die Handschrift überliefert den Namen als ἀμημόνη. Die zweite Hand (P<sup>2</sup>) hat korrigierend eingegriffen: ἀμημωνη.

<sup>878</sup> Aus dem Zusammenhang als sinnvoll zu bezeichnende Korrektur Duncker-Schneidewins (Bezug Iasion zu den Übrigen über das Motiv ‚Schönheit‘). P liest Ἴασων.

<sup>879</sup> Geboten wird die Übersetzung von PREYSING, BKV 1,40,117-118.

<sup>880</sup> Von dieser Vorstellung kündeten zahlreiche Grabinschriften aus allen antiken Jahrhunderten. Gut illustriert wird dies beispielsweise auf einer Grabinschrift aus Smyrna (1.-3. Jahrhundert nach Christus): „Die schlafgebende Nacht hält das Licht meines Lebens fest, nachdem sie meinen Leib von schweren Krankheiten durch süßen Schlaf erlöst hatte, als sie mir an der von der Schicksalsgöttin bestimmten Grenze des Lebens die Gaben des Vergessens gebracht hatte. Aber meine Seele fuhr aus meinem Herzen wie ein Luftzug in den Äther empor, indem sie den leichten Flügel in dichter Nebelwolke im Laufen emporhob.“ (Entnommen aus PERES, Grabinschriften, 112).

<sup>881</sup> Il. 24,5,493–497: „Ich unseliger Mann! Die tapfersten Söhne erzeugt ich weit in Troja umher und nun ist keiner mir übrig!“

<sup>882</sup> Eur. Bacch. 230,680; Ovid. met. 3,720; Hygin. fab. 184.

Megarer niederließ, wo man zur Zeit des Pausanias noch ihr Grab kannte<sup>883</sup>. Ino wurde vom Wahnsinn geschlagen und stürzte sich mit Melikertes ins Meer. Ἀθάμας ist der Ehemann Inos und der Vater Melikertes‘ und Learchos. Von Hera mit Wahnsinn geschlagen, tötet er seinen Sohn Learchos. Prokne gab zusammen mit ihrer Schwester Philomela, die von Proknes Ehemann entführt worden war, aus Rache ihrem Mann den gemeinsamen Sohn zur Speise. Dieser wurde zornig und verfolgt seither die beiden Schwestern<sup>884</sup>. Die Danaiden, die 50 Töchter des Danaos, erstachen in der Hochzeitsnacht die 50 Söhne von Danaos‘ Bruder Aigyptios. Einer der Aigyptiaden überlebte, weil er seiner Ehefrau lieb geworden war. Er rächte seine Brüder und tötete seine Schwägerinnen und den Schwiegervater, der seine Töchter aufgestachelt hatte. Die Töchter wurden in die Unterwelt verbannt; sie schöpfen beständig Wasser in ein durchlöcherntes Fass<sup>885</sup>. Der machthungrige Pelias schließlich wird von seinen Töchtern, angestachelt durch Medea, die Geliebte des Jason, dessen Vater Pelias in den Tod getrieben hatte, zerschnitten und gekocht<sup>886</sup>.

Medea hatte die Töchter des Pelias mit der Lüge, sie würden Pelias durch diese Tat verjüngen, dazu überlistet. Dieser Aspekt der Verjüngung spielt in die letzte Gruppe von Wesenheiten hinein. Auch der ‚geheime‘ Name dieser Kraft wird nicht mitgeteilt. Sie wird als doppelgeschlechtlich, nicht alternd und daher als stets jung beschrieben; womöglich drückt diese Beschreibung aus, dass (vielleicht in orphischem Sinne<sup>887</sup>) die Kraft stetig schöpfend und reproduzierend tätig ist.

Von Menschen ohne spezielles Wissen wird diese Kraft nach Eros benannt, dem Gott ‚erotischer‘ Begierde. Die Orphiker „haben ihn als kosmologisches Wesen angesehen, den Zwittern Erikepaios und Phanes gleichgesetzt“<sup>888</sup>, dessen Androgynie auf zahlreichen Terrakotten erscheint<sup>889</sup>. In der Philosophie wird er zur kosmischen Urkraft stilisiert<sup>890</sup>, sollte aber nicht mit einem Schöpfergott verwechselt werden. Sein ‚Platz‘ im vergänglichen Kosmos ausserhalb des Äthers ist durch die Betonung seiner Herkunft, aus Erebos und der Nacht, mit

---

<sup>883</sup> Paus. 1,44,5.

<sup>884</sup> Vgl. JESSEN, Prokne, 3017–3025.

<sup>885</sup> Vgl. BERNHARD, Danaiden, 949–952.

<sup>886</sup> Vgl. WEIZSÄCKER, Pelias, 1847–1861.

<sup>887</sup> Vgl. DELCOURT, Hermaphrodit, 654.

<sup>888</sup> Vgl. DELCOURT, Hermaphrodit, 656.

<sup>889</sup> Vgl. DELCOURT, Hermaphrodit, 656 und die Besprechung bei RUMPF, Eros II, 312–342.

<sup>890</sup> Vgl. SCHNEIDER, Eros I, 306–308.

dem Alter, Tod, der Finsternis und dem Schicksal verwandt<sup>891</sup>. Wie die zuvor angefügten Engel und die Moiren grundsätzlich eine Auswahl vornehmen können, welche Seelen den Tod überwinden, so gilt auch Eros als einer, der durch den Tod Getrennte nach dem Tod wiedervereinen kann<sup>892</sup>.

Auch diese namentlich nicht bekannte Kraft (Eros) bekommt, dem gewohnten Aufbau folgend, eine Reihe von Wesenheiten, die κατ' εἰκόνα entstanden seien, beigeordnet. Ihr gemeinsames Merkmal ist das ihnen beigegebene Attribut besonderer Attraktivität. Paris, als der ‚Schönste unter den Sterblichen‘ von Zeus ausgewählt, muss das Urteil darüber fällen, welche von drei Göttinnen die Schönste sei<sup>893</sup>. Narziß war so schön, dass er die Liebe anderer zurückwies und sich in sein eigenes Spiegelbild verliebte<sup>894</sup>. Ganymed, als ‚Schönster unter den Sterblichen‘ wurde von Zeus geliebt<sup>895</sup>. Endymion ist als der schöne, ewig Jugendliche der Geliebte der Selene-Artemis bekannt. Tithonos wurde von Eos so sehr geliebt, dass sie bei Zeus für ihn ewiges Leben erbat, nicht aber für sich, so dass er zunehmend älter und schließlich zur Zikade wurde<sup>896</sup>. Leda wirkte so attraktiv auf Zeus, dass dieser sich ihr in Gestalt eines Schwans näherte und sie schwängerte<sup>897</sup>. Amymones Schönheit fesselte den Poseidon so sehr, dass dieser sie zu seiner Geliebten machte, nachdem er verhindert hatte, dass sie von einem Satyr vergewaltigt wurde<sup>898</sup>. Die Nymphe Thetis ist die schönste Tochter des Meergottes Nereus; von ihrer Attraktivität war Peleus so gefangen, dass er sie überfiel und schließlich mit ihr den Achill zeugte<sup>899</sup>. Die Hesperiden hüteten eine wunderschöne Gartenanlage, in der es goldene Äpfel gab, die den Göttern ewige Jugend verliehen<sup>900</sup>. Jasion, Sohn des Zeus, war so schön, dass Demeter sich in ihn verliebte und mit ihm auf einem gepflügten Acker den Pluto zeugte<sup>901</sup>.

Der Stoff des Liebespaares Leander und Hero schließlich war in der Kaiserzeit sehr beliebt; es ist sicher kein Zufall, dass die Anspielung auf das tragische Liebespaar die ‚Proastier‘ beschließt, sind doch die Geliebten zunächst durch den Hellespont, später durch den

---

<sup>891</sup> Vgl. Cic. nat. deor. 3,17,44.

<sup>892</sup> Vgl. Ovid. met. 10,29.

<sup>893</sup> Il. 24,28-30. Vgl. Apollod. bibl. Epitome E,3,2.

<sup>894</sup> Hygin. fab. 271; Ovid. met. 3,343; Ovid. met. 3,408; Ovid. met. 3,402-510.

<sup>895</sup> Il. 5,265ff; Il. 20,215-235; Verg. Aen. 5,252ff; Ovid. met. 10,155ff.

<sup>896</sup> Vgl. SYBEL, Endymion, 1246-1247.

<sup>897</sup> Vgl. HÖFER, Leda, 1922-1932.

<sup>898</sup> Vgl. STOLL, Amymone, 327-328.

<sup>899</sup> Vgl. ROSCHER, Thetis, 783-799.

<sup>900</sup> Vgl. SEELIGER, Hesperiden, 2594-2603.

<sup>901</sup> Hesiod. theog. 969-971: „Demeter war es, die Plutos gebar, die herrliche Göttin, in ersehnter Liebe mit Held Jasion vereinigt draußen auf fruchtbarem Acker.“

Tod, den Leander bei dem Versuch erleidet, dieses Gewässer zu durchschwimmen, getrennt<sup>902</sup>. Das Bild eignet sich, um die angedeutete Scheidung, die zwischen dem Kosmos und dem dahinterliegenden überkosmischen Bereich der Gottheit (bzw. der Seele und ihrer göttlichen Heimat?) angenommen wird, zu illustrieren.

#### 4.2.8.7 Zwischenbewertung der Schrift ‚Proastier bis zum Äther‘

Die Schrift ‚Proastier bis zum Äther‘ wirkt in der übergeordneten Einheit wie ein Fremdkörper. Sie wurde vom Verfasser der Ref. durch rahmende Bemerkungen, die ihren astrologischen Charakter hervorheben sollen, in einen weiteren Zusammenhang gestellt, der ihr bei isolierter Betrachtung nicht gerecht wird<sup>903</sup>.

Ihr Kernthema ist kein astrologisches, sondern ein dämonologisches, insofern sie Hauptverantwortliche für bestimmte Elementensphären sowie deren untergeordnete Elementengeister benennt. Eine Überschneidung der astrologischen mit der dämonologischen Perspektive entsteht zum einen aufgrund des Umstands, dass in den höheren Elementensphären Sterne (Planeten) angenommen werden, die aber in das dämonologische System der ‚Proastier‘ eingegliedert werden. Zum anderen wird sowohl den Elementengeistern als auch den Sternen (die in diesem System kaum mehr als Elementengeister darstellen) ein Einfluß auf die auf der Erde sich vollziehenden Gegebenheiten unterstellt.

Die Schrift weist keinerlei ‚gnostische‘ Motive auf. Wenn sie in der Vergangenheit mit diesem Etikett versehen wurde, dann aufgrund ihres vom Verfasser der Ref. hergestellten Kontexts sowie aufgrund scheinbar verwandter Texte wie der Pistis Sophia. Aus der Abfolge, die dem Text eine ‚geographische‘ Struktur verleiht, ein gnostisches Aufstiegsszenario zu entwerfen, wäre verfehlt. Auch mit Texten der Gattung ‚Himmelsreise‘, die vor allem im zeitgenössischen Judentum von einigem Interesse zu sein schien, hat sie vor allem den Sachgehalt (das Wissen um die Elementengeister) gemeinsam, ohne eine solche zu sein<sup>904</sup>.

---

<sup>902</sup> Vgl. WEIZSÄCKER, Leandros, 1919-1920.

<sup>903</sup> So ist die Identifizierung des Kronos mit dem Demiurgen der nachfolgenden exegetischen Passage, wie sie MAGRI, Perati, 68 („il Demiurgo Kronos“) vornimmt, höchst assoziativ. Die methodische Trennung zweier offenkundig nicht zusammengehöriger Texte (Vorlagen) ist zwingend und lässt eine solche Gleichsetzung nicht zu.

<sup>904</sup> Der Schrift ‚Proastier‘ fehlen typische narrative Elemente, die Himmelsreisen häufig aufweisen. So findet sich keine Person, die in einem bestimmten Kontext (z.B. einem Traum, einer Entrückung, einer Erhöhung) die in den Proastiern aufgelisteten Erkenntnisse erlebt und Zurückgebliebenen, oft verbunden mit der Vermittlung von Gefühlen (Angst, Überwältigung, Freude), übermittelt; auch ein häufig in Himmelsreisen erscheinender *Angelus*

Das stimmt auch für die Pointe der Darstellung, die darin zu suchen ist, dass ihr Verfasser den Eigennamen, die der von ihm ‚Unwissenheit‘ (ἀγνοσία) genannten hellenistischen Gedankenwelt ‚geheime‘ Namen beigibt, die in einigen Fällen überliefert sind. Eine derartige Vermittlung ist typisch für frühjüdische apokalyptische Literatur. In diese Richtung weist auch der Umstand, dass der Text an einigen Stellen mit Eigennamen erweitert wurde, die allesamt aus dem alttestamentlichen oder apokalyptischen Schrifttum (Engel) bekannt sind; Indizien für eine christliche Überarbeitung gibt es nicht<sup>905</sup>.

Im Zusammenhang der Einheit über die sog. Peraten sind die ‚Proastier‘ im strengen Sinn ein Fremdkörper. In der eingangs skizzierten Dreiprinzipienlehre finden sie genausowenig einen Anknüpfungspunkt wie in dem paraphrasierten Material aus Sext. Emp. War in der ersten soteriologischen Skizze (Ref. 5,12,4-7) davon die Rede, dass eine ‚Christus‘ genannte Gestalt aufgrund ihrer besonderen dreifachen Natur die dazu bestimmten Menschen erretten und nach oben führen werde, so findet sich in den ‚Proastiern‘ ein gänzlich anderes Konzept. Auch die Verknüpfung mit dem nun folgenden allegorischen Teil ist, wie nachfolgend gezeigt wird, oberflächlich durch den Verfasser der Ref. erfolgt.

#### 4.2.9 Redaktioneller Übergang, Polemik, Referenzen (Ref. 5,14,10b-5,15,1)

(5,14,10.b) οὗτοί εἰσιν οἱ προάστειοι ἕως αἰθέρος· οὕτω γὰρ καὶ ἐπιγράφει τὸ βιβλίον.

Dies sind die Proastier bis zum Äther. Denn so ist auch das Büchlein benannt.

(5,15,1.) Καταφανή<ς μὲν οὖν><sup>906</sup> σύμπασιν εὐκόλως γεγένηται ἢ τῶν Περαιτῶν αἴρεσις ἀπὸ τῆς τῶν ἀστρολόγων μεθρημοσμένη, <ἐνηλλαγμένη><sup>907</sup> τοῖς

Für alle gar leicht zu durchschauen ist die peratische Richtung, da sie von der (Richtung der) Astrologen nur die Namen verändert hat. Denselben Inhalt haben

---

*interpre*s fehlt. Nichtsdestoweniger teilen die ‚Proastier‘ mit Himmelsreisen ein Kernelement, nämlich die sukzessive Auflistung von Mächten, die die Zwischenräume zwischen Erde und göttlichem Bereich bewohnen. Die ‚Proastier‘ sind, wie die Einbindung einiger alttestamentlicher und frühjüdischer Gestalten belegt, oberflächlich ‚judaisiert‘ worden; die Adaption ist mit Sachverstand vollzogen worden, denn die Gestalten weisen jeweils einen Bezug zu dem Wesen bzw. Ort ihrer paganen Genossen auf. Pagane Himmelsreisen können ähnliche Elemente aufweisen wie jüdische, vgl. BERTRAM, Erhöhung, 30-37; allgemein COLPE, Himmelfahrt; COLPE, Jenseitsreise I/II.

<sup>905</sup> Die Vermutung MAGRIS, perati, 340, dass dieser Text aus Kleinasien stammen müsse, weil dieses eine Zeit lang unter ägyptischer Herrschaft gestanden habe und auch sonst Beziehungen nach Ägypten habe, ist freilich ihrem Interesse geschuldet, die Peraten nach Ephesus (S.341!) zu verorten: „Non è assolutamente da escludere che il nostro testo provenga dalla zona microasiatica solo per via della menzione di tutte queste divinità e personalità egiziane, anzi: l’Egeo e parte dell’Asia Minore furono in mano tolemaica durante il III sec., e i traffici marittimi perdurarono intensi anche in seguito, legando all’Egitto le isole Egee e la Ionia.“ Dem Textstück lässt sich m.E. keinerlei Hinweis auf die regionale Herkunft entnehmen, da sich alle Elemente – einschließlich des Dodekaorus – in der hohen Kaiserzeit im gesamten Mittelmeerraum finden lassen konnten.

<sup>906</sup> Einfügung Marcovichs; die Handschrift überliefert Καταφανή.

<sup>907</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.



ὀνόμασι μόνοις· τὸν δὲ αὐτὸν τρόπον περιέχει καὶ τὰ ἕτερα αὐτῶν βιβλία, εἴ τιμι φίλον εἴη διὰ πάντων ἐλθεῖν. auch die anderen Bücher, wenn einer Lust hat, sie alle durchzulesen.<sup>908</sup>

Wahrscheinlich muss der letzte Satz aus Ref. 5,14,10 (b) als abschließender Satz der Schrift ‚Poastier bis zum Äther‘ aufgefasst werden.

Die anschließende Bemerkung des Verfassers der Ref., dass ihr Büchlein (βιβλίον) so genannt werde, verstärkt diese Annahme. Das Lemma βιβλίον verdeutlicht gegenüber dem Wort βίβλος den geringen Umfang der Schrift oder die Art des Produktes, dass er in den Händen hält (eine einzelne Seite, ein Brief, eine Schriftrolle). Vielleicht darf die Verwendung des Begriffs als Hinweis darauf gedeutet werden, dass der Abschnitt nicht Teil einer weitaus umfangreicheren Schrift gewesen ist.

Die Bezeichnung ‚Vorstädte‘ (προάστειοι) fügt sich sinnvoll in die Reihe der Bezeichnungen der Funktionen der Bewohner dieser Regionen. Sie alle geben Aufschluss darüber, dass das Gesamt des Kosmos als geordnetes Hauswesen mit verschiedenen Zuständigkeiten (vgl. οἰκονόμοι) gedacht wird. Es ist ferner wahrscheinlich, dass der Äther als Himmelsstadt gedacht werden muss. Darauf deutet das Lemma προάστειοι, das nur im Zusammenhang mit einer sich anschließenden Stadt sinnvoll erscheint. Die Vorstellung des Himmels als Stadt eignet sich dem profanen Hellenismus ebenso wie dem Judentum<sup>909</sup> und Christentum der Zeit<sup>910</sup>. Stimmt der Zusammenhang zwischen Lemma und Stadt-Motiv, so gliedert sich dieses in eine beachtliche Motivkette, die das Motiv „Tür zu einer himmlischen Stadt“ einschließt und die die gesamte Ref. durchzieht.

Damit ist die Behandlung der Schrift ‚Proastier bis zum Äther‘ abgeschlossen. Der Verfasser fährt in gewohnter Weise fort, zum wiederholten Mal das Publikum darauf hinzuweisen, dass die ‚Häresie der Peraten‘ (ἡ τῶν Περαιτῶν αἵρεσις) – vgl. hingegen die unpersönliche Formulierung ‚ἡ περατικὴ αἵρεσις‘ – von der αἵρεσις der Astrologen abstamme und nur die Namen verändert worden seien. Auch der anschließende Verweis auf weitere

---

<sup>908</sup> Geboten wird die Übersetzung von FÖRSTER, Gnosis I, 367.

<sup>909</sup> Die früheste Stelle findet sich in Ez 40-48; der Prophet schließt „Und der Name der Stadt soll von heute an sein: Hier ist der Herr.“ (48,35). Entsprechend den Zwölf Stämmen Israels verfügt die Stadt über zwölf Tore (48,30-35), durch ein Tor im Osten jedoch sei der Herr selbst eingezogen, daher dürfe es nicht mehr geöffnet werden (44,1f).

<sup>910</sup> Vgl. z.B. OHLY, Haus III, bes. 940-944. LEUTZSCH, Wirklichkeit, 198-199, stellt unter Nennung vieler Belegstellen heraus, dass die Metapher ‚Stadt‘ zur kosmologischen Beschreibung vor allem in stoischem und platonischem Denken weit verbreitet war und auch in populärer Literatur (Lukian) aufgegriffen wurde.

Bücher ist redaktionell gängig, wie zum einen die eröffnende Rahmenbemerkung Ref. 5,14,1 („Wir wollen eins ihrer Bücher anführen, in dem es heisst...“) zum Ausdruck bringt, zum anderen die wichtige Stelle Ref. 5,23,2-3 belegt.

Von dieser Stelle aus ist die Verwendung dieser und anderer Schriften bei den Peraten, entweder tatsächlich oder in der Vorstellung des Verfassers der Ref., am ehesten nachzuvollziehen. Dort wird beschrieben, wie der Häretiker seine Schüler durch endlose Erklärungen von Schriften mythologischen Inhalts führt, um sie, nach einer Vorbereitung und einem Eid, endlich ins Verderben zu führen. Besondere Beachtung verdient der dortige Hinweis, dass die (der Einheit über Justin) vorangegangenen Häresien (die Naassener, Peraten und Sethianer) dieses Vorgehen der Häretiker angedeutet hätten. Weitere Bücher werden in der Einheit über die sog. Peraten jedenfalls nicht angeführt. Das heisst nicht, dass die Einheit nicht Material beinhaltete, dass auch in anderen Schriften verarbeitet worden ist. Wahrscheinlich wird man schließen, dass dem Verfasser andere Bücher – nicht der Peraten, sondern allgemein der Gnostiker –, ähnlichen – nämlich mythologischen – Inhalts vorlagen, mit denen die Häretiker ihre Schüler in die Mysterien einweihen.

Ein Hauptakzent der redaktionellen Bemerkung liegt auf der eröffnender Behauptung, diese Namensänderung<sup>911</sup> (und die Übernahme des astrologischen Systems) sei evident (καταφανής). Dieses Lemma gehört anders als das folgende Lemma εὐκόλως nicht zum ständigen Wortschatz des Verfassers, der damit in verschiedenen Wortkombinationen in den verschiedenen Referaten seinem Publikum Sachlagen mitteilt, die „leicht zu durchschauen“ seien<sup>912</sup>.

#### 4.2.10 Erklärende Ausführungen des Verfassers

Um die Schrift ‚Proastier bis zum Äther‘ herum hat der Verfasser seinen Beweisgang literarisch gründlich aufgebaut. Er hat das Zitat (die Paraphrase) mit Bemerkungen gerahmt, die den astrologischen Charakter des Stücks hervorheben sollen: Dem Stück ist ein längeres Zitat aus Sext. Emp. vorangegangen, das seinerseits von Bemerkungen umrahmt wurde, die den

---

<sup>911</sup> Unter Verwendung von μεθηρμισμένη berichtet der Verfasser später in Ref. 7,19,9 (286 Marcovich) noch, dass Basilides die Ausdrücke und Namen Aristoteles‘ und dessen Lehre in seine christliche Lehre einschmuggle.

<sup>912</sup> Vgl. z.B. Ref. 4,14,7 (106 MARCOVICH); Ref. 4,45,2 (130 MARCOVICH); 4,46,4 (131 MARCOVICH); 5,17,13 (187 MARCOVICH): die Mysterien, die aufgrund der Ausführungen leicht zu durchschauen sind; Ref. 4,31,1 (122 MARCOVICH).

propädeutischen Charakter des Zitats hervorheben sollten. Mit den nun folgenden Ausführungen beschließt der Verfasser seinen Beweisgang vorläufig.

#### 4.2.10.1 Ausführungen über Astrologie (Ref. 5,15,2-5)

(5,15,2) πάντων γάρ, ὡς ἔφην, τῶν γεννητῶν τῆς γενέσεως αἷτια νομίζουσιν εἶναι τὰ ἀγέννητα καὶ τὰ ὑπερκείμενα, καὶ γεγονέναι **κατ' ἀπόρροιαν**<sup>913</sup> <αὐτῶν><sup>914</sup> τὸν κόσμον τὸν καθ' ἡμᾶς—ὄν ἰδικὸν ἐκεῖνοι καλοῦσι—, καὶ τούτους πάντας ὁμοῦ τοὺς ἀστέρας τοὺς θεωρουμένους ἐν τῷ οὐρανῷ τῆς γενέσεως αἰτίους γεγονέναι τοῦδε τοῦ κόσμου, ἐναλλάξαντες αὐτῶν **τὰ ὀνόματα**<sup>915</sup>, ὡς ἀπὸ τῶν προαστείων ἔστι συγκρίναντας εὐρεῖν.

(5,15,3) δεῦτερον δὲ δὴ, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, ὡς γέγονεν ὁ κόσμος ἀπὸ τῆς ἀπορροίας τῆς ἄνω, οὕτως <καὶ πάντα><sup>916</sup> τὰ ἐνθάδε ἀπὸ τῆς ἀπορροίας τῶν ἀστέρων γένεσιν ἔχειν καὶ φθορὰν λέγουσι καὶ διοικεῖσθαι.

(5,15,4,a) ἐπεὶ γοῦν οἱ ἀστρολόγοι ἴσασιν ὥροσκοπόν καὶ μεσουράνημα καὶ δύσιν καὶ ἀντιμεσουράνημα, καὶ τούτων <ἐκάστω><sup>917</sup> τῶν ἄστρον ἄλλοτε ἄλλον<sup>918</sup> γινομένων<sup>919</sup> διὰ τὴν στροφὴν αἰεὶ τοῦ παντός, ἄλλοτε ἄλλα ἀποκλίματα εἶναι κατὰ <τὸ><sup>920</sup> κέντρον καὶ <ἄλλας><sup>921</sup> [κέντροις]<sup>922</sup> ἐπαναφοράς,

(5,15,4,b) ἀλληγοροῦντες τὴν διαταγὴν τῶν ἀστρολόγων <οὔτοι><sup>923</sup> τὸ μὲν κέντρον οἰοῦναι θεὸν καὶ μονάδα καὶ κύριον τῆς πάσης γενέσεως ὑποτυποῦσι<sup>924</sup>, τὸ δὲ ἀπόκλιμα ἀριστερόν, τὴν δ' ἐπαναφορὰν δεξιόν.

(5,15,5) ὅταν οὖν τοῖς γράμμασιν αὐτῶν ἐντυχῶν τις δύναμιν εὐρίσκη παρ' αὐτοῖς λεγομένην δεξιὰν ἢ ἀριστεράν, ἀνατρεχέτω ἐπὶ τὸ κέντρον καὶ τὸ ἀπόκλιμα καὶ τὴν <ἐπ>αναφορὰν<sup>925</sup>, <καὶ><sup>926</sup> κατόψεται σαφῶς πᾶσαν αὐτῶν τὴν πραγματείαν ἀστρολογικὴν διδασκαλίαν καθεστῶσαν.

Denn, wie ich sagte, Ursache des Werdens aller gewordenen Dinge, glauben sie, sei das Ungewordene und Obere. Und durch Ausfluß sei die Welt bei uns, die jene «die besondere» nennen, entstanden.

Und diese Sterne alle zusammen, die am Himmel sichtbar sind, sind die Ursachen des Werdens dieser Welt, sie wechseln nur die Namen, wie man an den Proastiern durch Vergleich sehen kann.

Zweitens, auf dieselbe Weise, wie die Welt von dem Ausfluß von oben geworden ist, so haben die Dinge hier unten nach ihnen von dem Ausfluß der Sterne ihr Werden und Vergehen und werden verwaltet, wie sie sagen.

Da die Astrologen das Horoskop kennen und Mittag, Abend und Mitternacht, wissen sie auch, da diese Sterne wegen der ständigen Drehung des Alls sich hier- und dorthin bewegen, daß einmal dorthin, dann wieder dahin Abweichungen vom Pol und Hinwendung zu den Polen sind.

Sie fassen nun die Weisungen der Astrologen allegorisch auf und stellen sich den Pol als Gott, Einheit und Herrn des ganzen Werdens vor, die Abweichung als links, die Rückwendung als rechts.

Wenn also jemand in ihren Büchern die sogenannte rechte oder linke Kraft findet, so gehe er zum Pol, zur Abweichung und zur Rückwendung, und er wird deutlich sehen, daß ihre ganze Lehre astrologische Lehre ist.<sup>927</sup>

<sup>913</sup> Richtige Korrektur der handschriftlichen Überlieferung (κατὰ ἀπορίαν).

<sup>914</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>915</sup> Die Handschrift überliefert den Singular, Marcovich schlägt aber die Pluralform vor, weil diese auch gelegentlich genutzt wird.

<sup>916</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>917</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>918</sup> Vorschlag Marcovichs, die Handschrift überliefert ἄλλως.

<sup>919</sup> Vorschlag Millers, die Handschrift überliefert sinnvoll κινουμένων.

<sup>920</sup> Sinnvolle Einfügung Marcovichs.

<sup>921</sup> Sinnvolle Einfügung Marcovichs.

<sup>922</sup> Vorschlag Marcovichs; Duncker-Schneidewin haben hinter der verderbten Stelle κέντρον vermutet.

<sup>923</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>924</sup> Vorschlag Dunckers und Schneiderwins gegenüber des handschriftlich überlieferten ὑποτυποῦντες.

<sup>925</sup> Die Handschrift überliefert αναφορὰν, die Korrektur ist von Duncker-Schneiderwin vorgenommen worden.

<sup>926</sup> Sinnvolle Einfügung von Duncker-Schneidewin.

<sup>927</sup> Geboten wird die Übersetzung von FÖRSTER, Gnosis I, 367-368.

(Ref. 5,12,2) Die Partikel γάρ verknüpft nicht etwa die Aussage mit dem vorangegangenen Satz, es leitet vielmehr die sich anschließende erklärende Passage ein. Der Einschub ὡς ἔφην verdeutlicht dem Publikum, dass es an vorangegangener Stelle den Sachverhalt findet und gegebenenfalls nachlesen kann.

Die Ursachen (αἴτια) für die Entstehung alles Gewordenen seien das Nichtgewordene (τὰ ἀγέννητα) und das Transzendente (τὰ ὑπερκείμενα). Der Verfasser greift auf den Anfang seines Referates zurück. Dort, in Ref. 5,12,7, finden sich die drei Bereiche, der geschaffene, der nichtgeschaffene und der transzendente Bereich. Die dortige Aussage, es seien Samen aus den zwei oberen Bereichen in den unteren Bereich geschwebt, interpretiert er in der vorliegenden Stelle offensichtlich als Erklärung für die Erschaffung alles Geschaffenen. Der Verfasser bezieht sich also auf die Skizze, mit der er die Einheit eröffnet hatte und verbindet die dort mitgeteilten Informationen über das Stichwort ‚Ausfluss‘ (ἀπόρροια) mit den nachfolgenden Ausführungen zu astrologischen Lehren<sup>928</sup>.

Dann paraphrasiert der Verfasser variierend den in Ref. 5,13,3b angeschlossenen Satz: Dort schauen die Chaldäer hinauf zum Himmel, hier erblickt man Sterne im Himmel; dort enthalte das Siebengestirn den Grund der Wirkursachen, hier sind es etwas allgemeiner ‚die Sterne‘. Auch im vorliegenden Satz suggeriert der Verfasser also, dass es sich bei den hier beschriebenen Ansichten um solche der ‚Peraten‘ handle; tatsächlich schöpft er aber auch hier aus seinem vorangegangenen allgemeinen Astrologenreferat.

Nachdem dem Publikum nun über mehrere Zeilen hinweg vermeintlich peratische Lehren astrologischen Inhaltes wiederholt worden sind, wird es nochmals – zum dritten Mal – daran erinnert, dass nur die Namen (der Planeten und Sterne?) in dem zitierten astrologischen Textstück durch die Peraten verändert worden seien. Dieses nennt er in verkürzter Form ‚Die Proastier‘ (τῶν προαστείων). Der Hinweis könnte als Aufforderung an immer noch zweifelnde Leser aufgefasst werden, den Text vor dem Hintergrund der Erläuterungen nochmals zu lesen. Dass nicht die astrologischen Gegebenheiten als solche im Zentrum der ‚Proastier‘ stehen, sondern die Elementgeister, zu denen der Verfasser der ‚Proastier‘ auch Sterne zählt, wird freilich übergangen.

---

<sup>928</sup> Vgl. Ref. 5,13,3b: ἀπὸ τῆς τῶν ἄστρον ἀπορροίας τὰς γενέσεις τῶν ὑποκειμένων ἀποτελεῖσθαι.

**Ref. 5,12,3** fasst das gerade Ausgeführte zusammen. Werden und Vergehen dieses Kosmos wird durch ἀπόρροια von oben, dem Ausfluss der Sterne, bestimmt und verwaltet. Das verwendete Lemma διοικέω (den Haushalt führen, regieren) lässt sich vor dem Hintergrund des Vokabulars der ‚Proastier‘ (vgl. οἰκονόμοι) als bewusst gewählte Anspielung auffassen.

**Ref. 5,12,4a** eröffnet in der Beweisführung das letzte Argument des Verfassers. Hier unterrichtet er das Publikum zum wiederholten Mal über Lehren der Astrologen. Im zweiten Teil des Abschnitts und in Ref. 5,12,5 schließlich verbindet er sie mit vermeintlichen Lehren der sog. Peraten.

Die Astrologen (οἱ ἀστρολόγοι) kennen – die Form des Verbes οἶδα verwendet er gewiss spöttisch – den Nativitätssteller (ὠρόσκοπος), d.i. derjenige Stern, der im Moment der Geburt im Aufgehen befindlich ist. An diese Fachvokabel hängt der Verfasser nun eine Reihe weiterer gebräuchlicher Begriffe, die er in Anlehnung an Sext. Empiricus zu einer kleinen Erklärung formt. Dazu gehören μεσουράνημα, mit dem der Stand der Sonne am Mittag bezeichnet wird<sup>929</sup>, δύσις, mit dem die Himmelsgegend im Westen bezeichnet wird, an dem die Sonne untergeht, und ἀντιμεσουράνημα, die Himmelstiefe, d.i. das Kulminieren auf der entgegengesetzten Seite des Himmels. Sie bezeichnen jeweils einen von vier Kardinalpunkten des Horoskops (κέντρον). Die Erklärung, die folgt, umschreibt eine sehr allgemeine astrologische Grundannahme: Die stete Bewegung der Sterne hat je nach Ort immer neue Konstellationen zur Folge; ἀποκλίματα bezeichnen die in der Reihenfolge der Tierkreiszeichen vor einem jeweiligen κέντρον stehenden Zeichen.

**Ref. 5,12,4b und Ref. 5,12,5** markieren in der Beweisführung des Verfassers den Höhepunkt. Nachdem der Verfasser in den vorangegangenen Sätzen zahlreiche Aussagen, die er zuvor über die Astrologen, nicht aber über die Peraten getroffen hatte, nunmehr auf deren Lehre bezieht, schließt er sein Argument, nachdem er ein weiteres Mal im Rückgriff auf Sext. Empiricus astrologische Lehren angeführt hat, mit der Behauptung ab, die Peraten würden die Anordnung (διαταγή) der Astrologen allegorisch interpretieren (ἀλληγορέω). Augenscheinlich meint er mit διαταγή das im Satz zuvor angedeutete Horoskopiersystem, in dem die zwölf Tierkreiszeichen in vier κέντρα unterteilt sind und je nach Stellung unterschiedliche Konstellationen ergeben. Das Lemma ἀλληγορέω wird in der Schrift noch häufiger verwendet,

---

<sup>929</sup> Vgl. auch Sext. Emp. adv. math. 12. Manchmal allgemeiner der Platz inmitten der Luft.

nicht nur um die literarische Tätigkeit verschiedener Häresien zu beschreiben<sup>930</sup>. Auch mit astrologischen Bezügen findet sich das Lemma<sup>931</sup>.

Indem also die Anordnung der Astrologen allegorisch interpretiert wird, wird das κέντρον als ein Gott und eine Monade und zu einem Herrn allen Werdens vorgestellt (ὕποτυπώ). Links davon finde sich das ἀπόκλιμα und rechts die ἐπαναφορά. Handelt es sich bei einem ἀπόκλιμα um das Tierkreiszeichen vor dem κέντρον, so bezeichnet die ἐπαναφορά das Tierkreiszeichen, das dem κέντρον folgt. Der Verfasser versäumt es, näher zu erläutern, welches der vier κέντρα dasjenige ist, von dem er spricht. Die Begriffe, die mit diesem κέντρον in Verbindung gebracht werden – Gott, Monade, Herr allen Werdens – sind nicht unmittelbar mit den bisherigen Ausführungen oder dem Zitat (der Paraphrase) aus den ‚Proastiern‘ in Verbindung zu bringen<sup>932</sup>.

Ein weiteres Mal verweist der Verfasser auf Schriften, auf die er nicht näher eingeht. Verwendete er oben den Begriff βιβλίον, so gebraucht er hier γράμμα ohne erkennbaren Bedeutungsunterschied. Er suggeriert seinem Publikum, es werde in jenen Schriften die von ihnen sog. rechte bzw. linke Kraft finden. Das Publikum soll nun an die Nennung solcher Kräfte in den ‚Proastiern‘ denken. Derart bezeichnete Kräfte finden sich allerdings in vielen philosophischen, theologischen, hermetischen und astrologischen Texten. Wenn jemand auf diese Begriffe in einer der Schriften – ein Bezug zu den ‚Proastiern‘ wird nicht hergestellt, aber suggeriert! – stoße, soll er auf das κέντρον und das ἀπόκλιμα und die ἐπαναφορά stoßen (ἀνατρέχω, nachvollziehen/zurückverfolgen).

Die ganze Argumentation, die der Verfasser aufgebaut hat, um nachzuweisen, dass es sich bei den Peraten um Astrologen handele, kulminiert in dieser (schwachen) Aussage: Die Nennung einer rechten und linken Kraft genüge bereits, denn es handele sich sicher um ἀπόκλιμα und ἐπαναφορά, diese begriffliche Übertragung könne der Leser selbstverständlich

---

<sup>930</sup> So in Ref. 5,7,36 (152 MARCOVICH) mit Bezug auf Homerallegorese; in Ref. 6,14,7 (219 MARCOVICH) ebenfalls bezogen auf Homerallegorese; Ref. 6,19,1 mit Bezug auf ‚die Dichter‘; Ref. 8,14,3 (333 MARCOVICH) mit Bezug auf Schriftexegese; Ref. 6,55,2 (278 MARCOVICH): Schriftallegorese in Verbindung mit Zahlenspekulationen und öfter.

<sup>931</sup> So z.B. in Ref. 4,46,2 (130 MARCOVICH), wo über die Forschungsergebnisse des Aratos in Bezug auf die Lage der Gestirne gesagt wird, dass einige diese auf die Worte der Schrift beziehen und so deren Sinn verfälschen; Ref. 5,7,23 (148 MARCOVICH), wo der Verfasser darauf hinweist, dass einige die Planeten allegorisch die ‚sieben ätherischen Gewänder‘ nennen.

<sup>932</sup> μονάδα in Verbindung mit θεός wird man am wahrscheinlichsten mit dem ersten, obersten Punkt, mit θεός parallelisiert, aus dem heraus sich alles entfaltet (bzw. eine Dyade, Triade usw. sich entwickelt), denken. Übertragen auf die Lehre der vier κέντρα entspräche dieser Ort am ehesten der Himmelsmitte (μεσουράνημα), diese Identifizierung ist aber alles andere als ausgemacht.

nachvollziehen und das κέντρον identifizieren. Und so werde er deutlich sehen (καθοράω), dass ihre ganze Weisheit nichts anderes als Lehren der Astrologen darstellt.

Mit diesem Satz endet der Beweisgang des Verfassers, der in Ref. 5,13,1 mit der Einladung an das Publikum eröffnet worden war, sich gemeinsam anzusehen, wie die ‚Peraten‘ ihre Lehren von den Astrologen übernommen hätten.

#### 4.2.10.2 Weitere erklärende Ausführungen des Verfassers (Ref. 5,16,1-4a)

(5,16,1) Καλοῦσι δὲ αὐτοὺς Περάτας, μηδέν<α><sup>933</sup> δύνασθαι νομίζοντες τῶν ἐν γενέσει καθεστηκότων διαφυγεῖν τὴν ἀπὸ τῆς γενέσεως τοῖς γεγενημένοις ὀρισμένην μοῖραν—εἰ γάρ τι, φησί, γενητόν<sup>934</sup>, ὅλως καὶ φθείρεται, καθάπερ καὶ Σιβύλλη δοκεῖ.—

μόνοι δέ, φησίν, ἡμεῖς οἱ τὴν ἀνάγκην τῆς γενέσεως ἐγνωκότες, καὶ τὰς ὁδοὺς δι’ ὧν εἰσελήλυθεν ὁ ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον ἀκριβῶς δεδιδασμένοι, διελεθεῖν καὶ περᾶσαι τὴν φθορὰν μόνοι δυνάμεθα.

(5,16,2) ἔστι δὲ ἡ φθορά, φησί, τὸ ὕδωρ, οὐδὲ ἄλλω<sup>935</sup> τινί, φησίν, ἐφθάρη τάχιον ὁ κόσμος ἢ ὕδατι. τὸ δὲ ὕδωρ ἐστὶ, τὸ περιεσφαιρωκὸς ἐν τοῖς προαστείσις, λέγουσιν, ὁ Κρόνος. δύναμις γάρ <ἐστι><sup>936</sup> φησίν, ὑδατόχρους, ἦντινα δύναμιν, φησί,—τουτέστι τὸν Κρόνον—οὐδεὶς τῶν ἐν γενέσει καθεστῶτων διαφυγεῖν δύναται.

(5,16,3) πάση γὰρ γενέσει, <φησί><sup>937</sup> πρὸς τὸ ὑποπεσεῖν τῇ φθορᾷ αἴτιος ἐφέστηκεν ὁ Κρόνος, καὶ οὐκ ἂν γένοιτο γένεσις [ἐν]<sup>938</sup> ἢ <ὁ><sup>939</sup> Κρόνος οὐκ ἐμποδίζει. τοῦτο ἐστὶ, φησίν, <τὸ ὕδωρ><sup>940</sup> ὃ καὶ οἱ ποιηταὶ λέγουσι, τὸ καὶ τοὺς θεοὺς ἐκφοβοῦν<sup>941</sup>. ἴστω γάρ<sup>942</sup>—φησί—τόδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθεν καὶ τὸ κατ<ε>ιβόμενον<sup>943</sup> Στυγὸς ὕδωρ, ὅς τε μέγιστος ὄρκος δεινότατός τε πέλει μακάρεσ<σ>ι<sup>944</sup> θεοῖσιν.

(5,16,4.a) οὐ μόνον δὲ τοῦτο, φησίν, οἱ ποιηταὶ λέγουσιν, ἀλλ’ ἤδη καὶ οἱ σοφώτατοι τῶν Ἑλλήνων, ὧν ἐστὶ καὶ Ἡράκλειτος εἷς, λέγων· «ψυχῆσι<sup>945</sup> γὰρ θάνατος ὕδωρ γενέσθαι».

Sie nennen sich selbst Peraten und glauben, daß nichts, was in das Werden versetzt ist, dem Geschick, das für das Gewordene von dem Werden bestimmt ist, entgehen kann. Denn, sagt er, „wenn etwas geboren ist, geht es auch ganz zugrunde“, wie die Sibylle meint.

Allein wir, sagt er, die die Notwendigkeit des Werdens erkannt haben und die Wege, auf denen der Mensch auf die Welt gekommen ist, genau gelernt haben, wir allein können hindurchgehen und durch das Verderben schreiten.

Das Verderben aber ist, sagt er, das Wasser, und durch nichts anderes, sagt er, ging die Welt schneller zugrunde als durch das Wasser. Das Wasser ist das, was die Proastier umfließt, sie sagen: der Kronos. Denn diese Kraft, sagt er, ist wasserfarbig, und dieser Kraft, sagt er, das heißt dem Kronos, kann niemand, der in das Werden versetzt ist, entfliehen.

Denn für jedes Werden ist die Ursache dafür, daß es dem Verderben verfällt, Kronos, und es gibt kein Werden, bei dem Kronos nicht fesselt. Das ist das, sagt er, von dem auch die Dichter sagen, daß es die Götter in Schrecken setzt. Er sagt: „Es soll wissen Erde und Himmel, der weite, von oben, und das niederfließende Wasser des Styx, welches der größte und gewaltigste Schwur für die seligen Götter ist“

Nicht allein sagen das, so er, die Dichter, sondern bereits die Weisesten der Griechen, unter denen der

<sup>933</sup> Nicht zwingende Korrektur Marcovichs, die Handschrift überliefert sinnvoll μηδέν.

<sup>934</sup> Nicht zwingende Korrektur Marcovichs, die Handschrift überliefert sinnvoll γενητόν.

<sup>935</sup> Sinnvolle Korrektur Millers, die Handschrift überliefert ἄλλως.

<sup>936</sup> Sinnvolle Einfügung Marcovichs.

<sup>937</sup> Einfügung Marcovichs, die problematisch ist, da sie ohne Not das mit dem Wort verbundene Problem verstärkt.

<sup>938</sup> Sinnvolle Streichung Marcovichs.

<sup>939</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>940</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>941</sup> Sinnvolle Konjektur Millers, die Handschrift überliefert unsinnig ἐκφοβοῦν.

<sup>942</sup> Die Handschrift überliefert γάρ; bei Homer findet sich an der Stelle νυν.

<sup>943</sup> Korrektur der Überlieferung der Handschrift (κατιβόμενον) auf der Grundlage des Wortlauts der Stelle bei Homer.

<sup>944</sup> Korrektur der Überlieferung der Handschrift (μακάρεσι) auf der Grundlage des Wortlauts der Stelle bei Homer.

<sup>945</sup> Sinnvolle Konjektur Bernays, die Handschrift überliefert unsinnig ψυχῆς εἰ.

eine, Heraklit, ist, der sagt: „Für Seelen ist es Tod,  
Wasser zu werden.“<sup>946</sup>

Der Beweisgang bezüglich der These, dass die Schrift ‚Proastier bis zum Äther‘ die Ableitung der Lehren der Peraten aus denen der Astrologen belege, ist mit dem vorangegangenen Satz beendet worden; Ref. 5,16,1 markiert eine Zäsur. Am nun folgenden Textabschnitt Ref. 5,16,1-4a lässt sich die literarische Methode, die der Verfasser anwendet, um seinem Publikum die vermeintlichen oder tatsächlichen Lehrinhalte bestimmter Gnostiker auseinanderzusetzen, vorzüglich studieren. Der Textabschnitt dient als Brücke zum anschließenden Themenkomplex, einer Bibelallegorese in Ref. 5,16,4b-8a.

Der Verfasser hat den Textabschnitt aus Gestaltungselementen komponiert, derer er sich auch sonst häufig bedient. Dazu zählen die Nennung und Deutung der Selbstbezeichnung der jeweils besprochenen Gnostiker, eine Exklusivität ausdrückende ‚nur wir‘ (μόνοι ἡμεῖς)-Aussage und Zitate hellenistischer Provenienz, die von den Gnostikern verwendet worden seien. Diese Elemente wurden mit dem thematischen Material zu einem Text durchkomponiert.

Dass Namen für den Verfasser eine gewisse Bedeutung haben, gibt er an verschiedenen Stellen in der Ref. zu verstehen. Die Zuweisung verschiedener Namen für Varianten einer Gruppe verleiht dem Bedürfnis des Verfassers nach Kategorisierung der Häretiker, einschließlich der Philosophen<sup>947</sup> und Juden<sup>948</sup>, Ausdruck: „Wegen ihrer Sondermeinungen tragen sie Spezialnamen“<sup>949</sup>.

Erstaunlicherweise war es bisher *communis opinio*, dass die hier angesprochenen ‚Peraten‘ eine historische soziologische Größe des zweiten (und vielleicht dritten) Jahrhunderts darstellten. Diese Lehrmeinung speist sich aus der vorliegenden Stelle sowie zwei weiteren Belegstellen, die m.E. allerdings kaum ausreichen, um die These zu stützen. Clemens von Alexandrien bespricht an einer Stelle die Herkunft der Namen verschiedener Gnostiker:

„Was aber die Sekten betrifft, so sind sie teils nach dem Namen ihrer Gründer benannt wie die Schule des Valentinus und des Marcion und des Basileides, wenn sie sich auch rühmen, die Anschauung des Matthias vorzutragen. Denn es hat nur eine einzige Lehre aller Apostel gegeben, ebenso aber auch nur eine einzige Überlieferung. 2. Andere Sekten sind nach einem Ort benannt wie die Peratiker (αἱ δὲ ἀπὸ τόπου, ὡς οἱ Περστικοί), andere nach einem Volk wie die Sekte der Phryger, andere nach einem Verhalten wie die Enkratiten, andere nach eigenartigen Lehren wie die Doketen und die Haimatiten, andere nach

---

<sup>946</sup> Geboten wird die Übersetzung von FÖRSTER, Gnosis I, 368-369.

<sup>947</sup> Vgl. z.B. Ref. 1,2,4 (MARCOVICH): „Er teilte seine Schüler in zwei Klassen und nannte die einen Esoteriker, die anderen Exoteriker. Erstere führte er in die vollkommeneren Wissenschaft ein, letztere in die gewöhnliche“ und Ref. 1,2,17 (61 (MARCOVICH): „Die Esoteriker hießen Pythagoreer, die anderen (die Exoteriker) Pythagoristen“.

<sup>948</sup> Ref. 8,26: „So haben sie dieser Sache halber den Namen Zeloten angenommen; manche nennen sie Sikarier“; Ref. 9,28,3: „...Pharisäer genannt, die überall den größten Bruchteil derer bilden, die sich Juden nennen. Wegen ihrer Sondermeinungen tragen sie Spezialnamen...“.

<sup>949</sup> Ref. 9,28,3 (374 MARCOVICH).



Grundgedanken und dem, was sie verehrt haben, wie die Kaianisten und die sogenannten Ophianer, andere nach den gesetzwidrigen Handlungen, deren sie sich vermaßen, wie von den Simonianern die sogenannten Entychiten<sup>950</sup>.

In dem Textabschnitt werden die ‚Peraten‘ von Kainisten (Καϊανισταί) und Ophianern (Οφίανοι) unterschieden<sup>951</sup>. Diese Trennung ist umso bemerkenswerter, da aufgrund ähnlicher Auslegungen bestimmter Passagen eine große Nähe der ‚Peraten‘ mit den Kainiten – diese sind wohl von Clemens gemeint? – konstatiert wurde<sup>952</sup> und eine ebenso große Nähe der ‚Peraten‘ mit den Ophiten – diese sind wohl von Clemens gemeint? – angenommen wird. Zur Unterstützung der letzten Annahme werden meist noch die Ausführungen Origenes‘ hinzugezogen:

Kelsus „hätte aber wissen müssen, dass die Leute, die sich der Partei der ‚Schlange‘ angeschlossen haben, weil sie ‚den ersten Menschen‘ einen guten Rat erteilt habe und die Titanen und Giganten aus der Mythologie übertroffen haben und deshalb ‚Ophiten‘ genannt werden, so weit davon entfernt sind, Christen zu sein (...) In alter Zeit hat der griechische Philosoph (...) sich selbst den Namen ‚Kyniker‘ (der Hündische) gegeben. Diese gottlosen Leute aber rühmen sich, nach der Schlange, dem entsetzlichsten Feind der Menschen ‚Ophiten‘ (die Schlangenartigen) genannt zu werden, als ob sie nicht Menschen, sondern Schlangen wären; und sie geben voller Stolz einen gewissen Euphrates als den Urheber ihrer gottlosen Lehren an“<sup>953</sup>.

Die Bewertung der Notiz des Clemens ist freilich schwierig, insofern nicht zwischen Selbst- und Fremdbezeichnung unterschieden wird. Sie bezeugt die Einteilungsprinzipien, die den meisten häresiologischen Darstellungen zugrunde liegen<sup>954</sup>. Der Zusammenhang des Textstücks verdeutlicht, dass Clemens die theologische Anschauung stark machen will, nach der sich aus einem Gott und einem Herrn eine Kirche mit einer Lehre ergebe. Gegen diese grenzt er die vielen Häresien als solche ab. Die Herleitung der Namen erfolge aus allen möglichen Quellen und damit gerade nicht aus dem einen Gott und der einen Kirche.

Ob Clemens eine Häresie im Sinne einer soziologischen Größe kennt, die sich Περατικοί nennt, geht aus dem Stück nicht hervor, weitere Informationen bietet er nicht. Kurt Rudolph vermutet, dass Clemens „offenbar später noch näher über die gnostischen Richtungen ausführen wollte“<sup>955</sup>, sicher lässt sich das freilich nicht mehr feststellen.

Der Begriff wird von Clemens offenbar mit einem nicht genannten Ort in Verbindung gebracht (ἀπὸ τόπου). In einem bereits 1852 veröffentlichten Brief erörtert Christian C.J. Bunsen, dass der in der Ref. genannte Euphrates mit dem bei Origenes genannten Gründer der Ophiten identisch sei und offenbar aus Euböa stamme; da dieser Ort oft ‚ἡ πέραν‘ (jenseits der Meerenge) genannt werde, „so muss der Name περάται als eine allgemeine Bezeichnung der Schule nach dem Vaterland ihrer Stifter oder Hauptschriftsteller gefasst werden. Dies steht in keinem Widerspruch mit der Tatsache, dass eine verwandte Sekte entschieden nach Phrygien gehört“<sup>956</sup>. Die Annahme verdankt sich der Assoziation mit Ademes/Akembes/Kelbes mit dem Beinamen ‚der Karystier‘ – Karystos ist eine Stadt auf der Insel Euböa. August J.H.W. Brandt lokalisiert in seiner 1889 erschienenen Abhandlung über die mandäische Religion die Herkunft des Euphrates – auch er verbindet a priori die Notizen bei Hippolyt, Clemens und Origenes – „unmittelbar nach Forat-Maisân im Lande Mêsân, dem jetzigen Gebiet von Basra“<sup>957</sup>, allerdings

---

<sup>950</sup> Clem. Alex. strom. 7,17,108,1-2.

<sup>951</sup> Auch der Verfasser der Ref. listet Ophiten und Kainiten auf (vgl. Ref. 8,20), ohne weitere Informationen zu liefern; es lässt sich vermuten, dass er die Namen nur aus der Literatur (Irenäus? Klemens?) bezogen hatte.

<sup>952</sup> Vgl. zuletzt MAGRI, Perati, 91, die von der Existenz eines häretischen Konventikels dieses Namens ausgeht, mit dem die ‚Peraten‘ Gemeinsamkeiten in der Verehrung teilten: „(...) tale tratto viene condiviso dai Perati con altri gruppi gnostici, in particolare i Cainiti, che traggono il loro nome proprio da Caino ed esaltano personaggi quali Esaù e Giuda.“

<sup>953</sup> Orig. c. Cels. 6,28.

<sup>954</sup> RUDOLPH, Gnosis, 21.

<sup>955</sup> RUDOLPH, Gnosis, 21.

<sup>956</sup> BUNSEN, Hippolytus 1, 30. HILGENFELD, Ketzergeschichte, 263, nimmt ein Jahrzehnt später die Identität der Peraten und der Person Euphrates‘ in der Ref. und der Stelle in Origenes als gegeben an.

<sup>957</sup> BRANDT, die mandäische Religion, 192.

ohne weitere Begründung. Bousset spricht dieser Spekulation „eine gewisse Wahrscheinlichkeit“ zu<sup>958</sup>. Hans Jonas deutet den Namen ebenfalls im Sinne einer geographischen Herleitung: „Den Namen ‚Peraten‘ leiten sie von Durchschreiten und Hinübergelangen ab (...) auf das ‚Wasser des Untergangs‘ und auf die Gestirnsphären bezogen; in Wirklichkeit dürfte er ihr Herkunftsgebiet, den Euphrat (sem. P’rat), bezeichnen“<sup>959</sup>.

Ihm folgt Kurt Rudolph, der im Kontext seiner Mandäerstudien eine babylonische Tradition hervorhebt, in der der Euphratfluss als ‚himmlischer Fluss‘ aufgefasst wird. Demnach wäre der in der Ref. (und bei Origenes?) aufgeführte Euphrates also keine historische Person, sondern eine Identifikationsfigur und ἀπὸ τόπου nicht auf ein ‚Peratengebiet‘ oder den Sitz einer Schule bezogen, sondern auf den (himmlischen) Euphratfluss. Diese Annahme ist umso wahrscheinlicher, wenn man die eben in der Einheit über die sog. Naassener vorangegangenen Exegesen von Gen 2,4 hinzuzieht und in Rechnung stellt, dass die dortige Flussmotivik eine Analogie in der späteren Schlangenmotivik hat (d.h. hier der Fluss erlösend hinaufbringt, dort die Schlange).

Zur Klärung des Peratennamens vor dem Hintergrund des Durchzug-Motivs hat Hans Leisegang<sup>960</sup> eine Stelle bei Philo von Alexandrien herangezogen: Joseph sei „Herrscher von ganz Ägypten, dem Lande des Körpers, „dann, dass er auf seine Abstammung von den Hebräern stolz war, deren Art es ist, von der Sinneswahrnehmung zum Denken fortzuschreiten – als ‚Übergehender‘ wird der Name ‚Hebräer‘ ja gedeutet“<sup>961</sup>. Nicht auf den Zusammenhang von Euphratfluss und Hinüberschreiten, sondern auf den Zusammenhang von ‚Perat‘ und ‚Hebräer‘ fokussiert Josip Montserrat-Torrents: „Unsere Peraten wären daher die wahren Hebräer“<sup>962</sup>. Ihm folgt Annarita Magri und fügt weitere Belegstellen hinzu<sup>963</sup>.

Im Matthäuskommentar des Origenes findet sich, ausgehend von der Bedeutungsnuance ‚Hebräer‘ eine geistliche Deutung des Motivs:

„Der Grund aber dafür, dass wir dies alles hier angeführt haben, ist vorliegender Text, wonach Jesus die Jünger von den Scharen trennte und sie zwang, in das Boot zu steigen und ihm an das jenseitige Ufer voranzufahren, bis er selbst die Scharen entlassen hätte. Die Scharen konnten nämlich nicht an das jenseitige Ufer gehen, weil sie nicht im geheimnisvollen Sinn Hebräer waren (Hebräer bedeutet nämlich Jenseitige). Das war vielmehr das Tun der Jünger Jesu, ich meine aber, zum jenseitigen Ufer zu gehen und das ‚Sichtbare‘ und Körperliche als nur ‚kurzdauernd‘ zu überschreiten und zu dem ‚Unsichtbaren und Ewigen‘ zu gelangen“<sup>964</sup>.

Origenes kommentiert an dieser Stelle Mt 14,22-33, die Offenbarung des Gottessohns auf dem See. Er kennt offensichtlich die von Philo und Clemens überkommene Deutungstradition und bezieht sie auf den Übergang der Seele des Menschen hin zum transzendenten Gott, nachdem der sichtbare und körperliche Aspekt des Menschen zurückgelassen wurde. Dieser Übergang wird durch die Tat des Gottessohnes erst ermöglicht und steht denen offen, die an den Gottessohn glauben, als solche sind sie „im geheimnisvollen Sinn“ als ‚Hebräer‘ zu bezeichnen. An anderer Stelle wiederholt Origenes das Motiv, neuerlich mit Bezugnahme auf die Übersetzung des Namens ‚Hebräer‘:

---

<sup>958</sup> BOUSSET, Hauptprobleme, 26.

<sup>959</sup> JONAS, Gnosis 1, 342.

<sup>960</sup> LEISEGANG, Gnosis, 142: „Der Name wird abgeleitet von dem griechischen Worte Perān, das ‚Überschreiten‘ bedeutet und mit dem an ein bereits bei den Naassenern auftauchendes (...) Motiv anknüpft“.

<sup>961</sup> Philo migr. Abr. 20.

<sup>962</sup> MONTESSERAT-TORRENTS, pérates, 229.

<sup>963</sup> MAGRI, Perati, 54, führt – wie bereits HILGENFELD, Gnosticismus, 443 – Gen 14,13 LXX („Ein Flüchtling kam und berichtete es dem Hebräer Abram [ἀβραῖμ τῷ περάτῃ]“) an, Clem. Alex. Strom. 11,51,1-2; Orig. c. Cels. 8,22 (1364 FIEDROWICZ): („Wer ferner bedenkt, dass ‚unser Pascha, Christus geopfert wurde‘ (1 Kor 5,7) und man das Fest begehen muss, indem man das Fleisch des Logos isst, der vollzieht ohne Unterlass das Pascha, was interpretiert wird als ‚Opfer für einen glücklichen Übergang‘ [ὄπερ ἐρμηνεύεται διαβατήρια] und Iul. Afric. chron. frg. 16D: „Daher stammt die Bezeichnung ‚Hebräer‘. Denn ‚Hebräer‘ bedeutet ‚Hinübergehende‘, aufgrund von Abrahams Überquerung des Euphratflusses [γὰρ οἱ περάται ἐρμηνεύονται, διαπεράσαντος Εὐφράτην Ἀβραάμ])“ Magri bescheinigt daher, allerdings nicht nachvollziehbar, den Peraten ein großes Interesse an Osterthemen.

<sup>964</sup> Or. comm. in Mt. 11,5-6.

„Und sie werden die Hebräer plagen und sie selbst werden gleichermaßen untergehen (Num 24,24). Hebräer übersetzen sie als die ‚Durchreisenden‘ (Hebraei ‚transeuntes‘ interpretur) Deshalb wird dieses Volk auch ‚Hebräisch‘ genannt, da es von Ägypten in das verheißene Land, ‚von der Dunkelheit ins Licht, vom Tod ins Leben übergeht.‘ Aber da sie, wie wir gesagt haben, dies nur mit einem Kampf und mit intensiven Kämpfen erreichen können, da sie jetzt in einen Wettbewerb gestellt werden, manchmal leiden sie, manchmal sind sie betrübt, manchmal sind sie betrübt; manchmal verwunden sie den Feind, aber manchmal werden sie vom Feind geschlagen“<sup>965</sup>.

Origenes überträgt in dieser Homilie den dargestellten Sachverhalt nicht ausdrücklich auf das Publikum, wie er gegen Ende der Homilie zum Ausdruck bringt („Wegen der Schwierigkeit, diese Passagen zu interpretieren, habe ich beschlossen, diese Dinge mehr im Stil eines Kommentars als im Stil eines Predigers zu entwirren“<sup>966</sup>). Die Stelle trägt aber zur Erhellung des Verständnisses bei, insofern die Deutung des Hebräernamens im Kontext der Deutung weiterer Völkernamen erfolgt. Die beiden aufgeführten Stellen verdeutlichen zudem, dass die Deutung des vermeintlichen Eigennamens in der vorliegenden Stelle Ref. 5,16,1 auch in mehrheitskirchlichen Kreisen gepflegt wurde. Eine interessante Variante bietet wenig später Eusebius, der im Kontext der Erklärung einiger Episoden der Genesis auch den Völkernamen interpretiert:

„Für all diese gab es kein einziges Wort über die körperliche Beschneidung noch über die jüdischen Gebote des Moses; und deshalb ist es auch nicht richtig, sie Juden oder noch Griechen zu nennen, weil sie nicht an mehr Götter glaubten als einer wie die Griechen oder die anderen Nationen. Aber sie würden besser Hebräer genannt werden, entweder wegen Eber oder eher wegen der Interpretation des Namens. Denn durch ihre Interpretation sind sie eine Art "Vorübergehende", die sich auf den Weg von dieser Welt gemacht haben, um zur Kontemplation des Gottes des Universums überzugehen“<sup>967</sup>.

Eusebius erweitert die Reihe der Belege um die Information, dass der Hebräername auch auf solche angewendet werde, die sich durch eine kontemplativ-forschende Haltung auszeichnen. Diese hatte er kurz zuvor bereits als solche skizziert, die die physikalischen Gesetze des Kosmos ehrfürchtig studieren, die Elemente der Körper, Erde, Wasser, Luft und Feuer; Sonne und Mond nicht als Götter, sondern als Werk Gottes studierten<sup>968</sup>. Die Ausführungen Eusebius‘ verorten diese ‚Hebräer‘ allerdings in der Geschichte Israels; namentlich führt Eusebius Moses und Abraham an.

Es wird einigermaßen ersichtlich, dass die Stelle, die der Verfasser bietet, nicht einfach mit den Informationen, die Clemens bezüglich einer Häresie mit dem Namen ‚Peraten‘ (Περατικοί) und die Origenes über einen Euphrates als den Gründer der Ophiten bieten, zusammengelesen werden können. Spekulationen über die Herkunft, die aufgrund des Namens angestellt wurden, erübrigen sich ebenso wie – wahrscheinlich – die Frage nach der Historizität eines Archegeten mit dem Namen Euphrates. Das gebotene Material verweist vielmehr auf eine bestimmte von verschiedenen Kreisen eingenommene Geisteshaltung, die Juden (vgl. Eusebius). Mehrheitschristen (vgl. Origenes) und Gnostiker (vgl. Clemens) gleichermaßen einschließen konnte. Sie beruhte auf der spirituellen Deutung von Gen 14,13 LXX (ἀβράμ τῷ περάτῃ) und konnte Kontemplation (vgl. Eusebius), womöglich zur Vorbereitung auf das Jenseits (vgl. Origenes), miteinschließen.

Diese Geisteshaltung bildet wohl auch den Deutungshorizont des im (an das Ende des zweiten oder den Anfang des dritten Jahrhunderts zu datierenden) Thomasevangelium befindlichen Logions 42: „Werdet Vorübergehende“<sup>969</sup>. Ob der Verfasser der Ref. diese Schrift (in Auszügen) vorliegen hatte und von dort den Terminus genommen hat, bleibt freilich eine Vermutung; immerhin ist er der erste Zeuge für die Schrift und ihre Verwendung durch die „Naassener, die sich Gnostiker“ nennen<sup>970</sup>.

---

<sup>965</sup> Orig. in Num. hom. 19,4,3.

<sup>966</sup> Orig. in Num. hom. 19,4,6.

<sup>967</sup> Eus. praep. ev. 7,8.

<sup>968</sup> Eus. praep. ev. 7,3.

<sup>969</sup> Ev. Thom. (NHC II,2) p. 40,19.

<sup>970</sup> Ref. 5,7,20 (147 MARCOVICH).

Die Namensgebung der vorliegenden Stelle wird im Zusammenhang des in Buch 5 (und 8) verwendeten Sonderguts besonders augenfällig. Dieses wird mit der Einheit über die sog. Naassener eröffnet, von denen der Verfasser bei genauer Lektüre der relevanten Abschnitte sagt, dass sie sich als Gnostiker bezeichnen. Die verwendete Bezeichnung ist demnach eine vom Verfasser gewählte Fremdbezeichnung, wie bereits aus der Einleitung hervorgeht, in der der Verfasser vor allem das Schlangemotiv stark macht, um im Anschluss herauszustellen, dass sie sich später (μετὰ δὲ ταῦτα) ‚Gnostiker‘ genannt hätten<sup>971</sup>. Diese Bezeichnung umspielt der Verfasser an der vorliegenden Stelle geschickt durch Partizipialformen des Lemmas γινώσκω. Nachdem die Sethianer – der Name schöpft sich wohl aus dem Bezug zu der zitierten Schrift ‚Paraphrasis Seth‘ – behandelt wurden, wiederholt der Verfasser abschließend seine Ausführungen über den Gnostikernamen („All diese nennen sich mit Vorzug Gnostiker, da sie allein die wunderbare Wissenschaft vom Vollkommenen und Guten eingeschlürft haben“). Die dem Sondergut zuzurechnenden Einheiten über die Doketen<sup>972</sup> und Monoimos weisen ähnliche Übereinstimmungen von Gruppennamen und Inhalt auf (vgl. die prominente Thematisierung der Monas in der Einheit über Monoimos). Die Namengebung ist also ein bewusst gewähltes Gestaltungselement, um die αἴρεσις – negativ konnotiert – von der ‚Katholischen Kirche‘ des Verfassers zu unterscheiden. Schön zum Ausdruck kommt dies auch an anderer Stelle, wo er über die Kallistianer, die darangehen, sich ‚Katholische Kirche‘ zu nennen, behauptet: „Von Kallist haben sie auch ihren Beinamen erhalten und nennen sich nach ihrem Gründer Kallistianer“<sup>973</sup>.

Die Herstellung der Unterscheidbarkeit beider Größen scheint akut, denn die Gnostiker nennen sich, wie der Verfasser mitteilt, gelegentlich die ‚wahren Christen‘ (χριστιανοὶ μόνοι)<sup>974</sup>. Damit ist eine gewisse Exklusivität angesprochen, die ebenfalls in verschiedenen Einheiten wiederholt herausgestellt wird: ‚Nur wir kennen die Geheimnisse‘, ‚Nur wir haben die Notwendigkeit der Geburt erkannt‘, eine Variante: ‚Wir sind die Pneumatiker...‘ (οἵτινες ἐσμὲν κτλ.)<sup>975</sup> und öfter. Diese Exklusivität wird vielfach beansprucht und ist ein vom Verfasser vielen Einheiten beigegebener redaktioneller Aspekt:

So liest man in Ref. 1,24: „Das Licht kennen die Brahmanen allein, weil sie allein den eitlen Schein von sich getan haben“; später in Ref 5,8,9: „Das ist das große unaussprechliche Geheimnis (...), das allein die Auserwählten,

---

<sup>971</sup> Vgl. Ref. 5,11,1 (173 MARCOVICH): „Die Naassener, die sich selbst Gnostiker nennen.“

<sup>972</sup> Ref. 8,8,2 (323 MARCOVICH): „Sie nennen sich Doketen und lehren...“

<sup>973</sup> Vgl. Ref. 9,12,26 (356 MARCOVICH).

<sup>974</sup> Ref. 5,9,22 (170 MARCOVICH).

<sup>975</sup> Ref. 5,9,21 (170 MARCOVICH).

nämlich wir wissen dürfen“; in Ref. 5,8,26: „Dies sind die unaussprechlichen Geheimnisse des Geistes, die wir allein kennen“; in Ref. 5,23,3 (Justin): „Alle diese nennen sich mit Vorzug Gnostiker, da sie allein die wunderbare Wissenschaft vom Vollkommenen und Guten eingeschlärfert haben“; in Ref. 6,16,1 (Simon): „Was von den Völkern gesagt worden ist, genügt zur Erkenntnis des Alls denen, welche Ohren haben zu hören; denn der allein, welcher diese Frucht gekostet hat, ist nicht von der Kirke in ein Tier verwandelt worden“.

Die Übersicht verdeutlicht, dass auch derartige *μόνοι* (*ἡμεῖς*)-Aussagen eher als redaktionelle Ausgestaltung, denn als quasi-direktes Zitat einer Selbstauskunft aufzufassen sein werden. Das wird besonders offensichtlich, wenn man den Inhalt der *μόνοι ἡμεῖς* – Aussage der vorliegenden Stelle vor dem Hintergrund der Einheit über die sog. Naassener betrachtet, in der genau dieser hier als exklusiv dargestellte Inhalt auseinandergesetzt wurde.

Die Erklärung des Eigennamens und der Inhalt der *μόνοι ἡμεῖς*-Aussage werden in einen gemeinsamen Zusammenhang gestellt, in den auch die Zitate hellenistischer Provenienz, ein Zitat aus den *Oracula Sibyllina*<sup>976</sup> und aus Homer<sup>977</sup>, eingebettet werden. Der Verfasser bindet Zitate, insbesondere der Naturphilosophen und Homers, aber auch (z.T. kombinierte) Schriftzitate häufig in seine Stücke ein: Im Fall des vorliegenden Homerzitates wird dies am ehesten der Vorlage, einer Homerallegorese, entnommen worden sein, aus der der Verfasser in Ref. 5,7,29-37 zitiert oder paraphrasiert hat. Desselben Zitates bedient sich der Verfasser wenige Kapitel später in Ref. 5,20,10 erneut. Wiederum lässt sich eine gewisse Streuung im Rahmen des Sonderguts beobachten: Zu Beginn in Ref. 5,8,1 setzt der Verfasser das Publikum darüber in Kenntnis, dass die „absonderlichen Gnostiker, Erfinder einer neuen Literaturkunde, ihren Propheten Homer [ehren], der solches in wunderbarer Weise offenbare, und harmonisieren in ihrer Verwegenheit die unheiligen mit den heiligen Schriften bezüglich dieser Anschauungen“. Der Stelle folgt wenig später ein Zitat aus Il. 15,189 („dreifach ward alles geteilt“), das in der Einheit über die sog. Peraten wiederholt und in der Einheit über die sog. Sethianer mit dem Zitat der vorliegenden Stelle verbunden wird.

Die im vorliegenden Textabschnitt verwendeten Gestaltungsmotive haben ihr Pendant auf der inhaltlichen und der sprachlichen Ebene; auch hier ist der größere Zusammenhang aufschlussgebend für die Bemessung der Qualität des Textabschnitts.

Das Vokabular des Textabschnittes ist zum Teil offenkundig der Schrift ‚Proastier bis zum Äther‘ entnommen, auf die der Verfasser selbst anspielt (Ref. 5,16,2: „ἐν τοῖς προαστείοις“) oder an die er seine Formulierungen anlehnt. Dazu gehören der Eigenname

---

<sup>976</sup> Fragm. 3,1. Es ist bezeichnend, dass der Orakelspruch eigentlich das Gegenteil des hier gesagten zum Ausdruck bringen will.

<sup>977</sup> Od. 5,184.

Κρόνος, die genauere Bestimmung des Wassers als ὕδατόχρους, ferner die Lemmata μοῖρα und ἀνάγκη, die wohl bewusst anklingen sollen. Entlarvend ist das Vorhandensein bestimmter Signalwörter (φησὶν, φησί, τοῦτό ἐστι), die zumeist als Marker weitgehend direkter Zitate aufgefasst werden. Ihre Verwendung an vorliegender Stelle hingegen verdeutlicht das Maß an Freiheit, mit dem der Verfasser aus der Vorlage, in dem Fall aus den ‚Proastiern‘ unter Einfügung eines φησὶν schöpfen konnte, ferner, dass eine mit τοῦτό ἐστι markierte Identifizierung vom Verfasser explizit gemacht worden sein kann. Schließlich verdeutlicht die Stelle außerdem, dass der Verfasser den Sachgehalt der Vorlage ‚beugen‘ kann, wie aus der Übernahme des Eigennamens Κρόνος, also gerade nicht des von der Trägergruppe der ‚Proastier‘ benutzen Namens Θάλασσα<sup>978</sup>, hervorgeht.

Der inhaltliche Gedanke, der in dem vorliegenden Textabschnitt zum Ausdruck gebracht werden soll, ist ebenso in das Gesamt des Sondergutes eingebunden, wie seine literarische Darstellung. Das gilt besonders für die in der vorangegangenen Einheit über die sog. Naassener auseinandergesetzte Lehre. Der Mensch sieht sich im Chaos, in der Unterwelt gefangen, dem Untergang, der Vernichtung anheimgestellt; das besondere Wissen über die Wege oder den Pfad, der durch das Wasser führt, kann ihn retten<sup>979</sup>. Dieser direkte inhaltliche Zusammenhang lässt es (zusätzlich zu den angesprochenen gemeinsamen Gestaltungselementen) unwahrscheinlich werden, ausgerechnet diesen Aspekt als Alleinstellungsmerkmal einer historischen Größe mit dem Namen ‚Peraten‘ qualifizieren zu können. Diese ‚nur-wir‘ (μόνοι ἡμεῖς) Aussage verbindet die Gnostiker, die der Verfasser mit dem Namen ‚Naassener‘ verbindet mit den hier ‚Peraten‘ genannten Gnostikern vielmehr. Eine Untersuchung der Zusammenhänge, in denen das Wortfeld ‚Vernichtung‘ (φθορά/ φθείρω) vorkommt, verdeutlicht zudem die vorbereitende und begleitende philosophische Grundlegung des Gedankens und die breite scheinbare oder tatsächliche Behandlung des Stoffs in der gesamten Ref.<sup>980</sup>.

Der Textabschnitt ist also durch typische Gestaltungselemente geprägt, die Individualität suggerieren sollen; bei genauer Betrachtung lässt sich allerdings die literarische und inhaltliche Eingebundenheit in das Sondergut, insbesondere die Nähe zu den sog.

---

<sup>978</sup> Ref. 5,14,1b (178 MARCOVICH).

<sup>979</sup> Vgl. z.B. den ‚Naassenerpsalm‘ Ref. 5,10,2 (172 MARCOVICH).

<sup>980</sup> Genannt seien einige Beispiele: Ref. 1,11,1 (72 MARCOVICH): Parmenides gab an, die Welt werde vernichtet. Ref. 1,21,4 (83 MARCOVICH): als stoisch bezeichnet wird die Lehre der Vernichtung der Seelen in der Katharsis. Ref. 7,27,3 (299 MARCOVICH): Seelen werden vernichtet, wenn sie über ihre natürlichen Orte hinwegstreben und öfter.

Naassenern, klar erkennen, während der einzige individuelle Zug auf die Verwendung einiger Begriffe aus den ‚Proastiern‘ beschränkt bleibt, die vom Verfasser ausgeht.

#### 4.2.11 Allegorische Stücke

Den Einheiten des fünften Buches der Ref. ist jeweils ein Abschnitt gemeinsam, in dem der Verfasser aus einer Vorlage zitiert oder paraphrasiert, in der nicht bestimmte Abschnitte aus Aratos, Homer oder Herodot ausgelegt werden, sondern einige Abschnitte aus dem Alten und Neuen Testament. Insbesondere die entsprechenden Passagen aus der vorangegangenen Einheit über die sog. Naassener korrespondieren mit den an der vorliegenden Stelle nachfolgenden Stücken in Motivwahl, Hermeneutik und Interpretation.

Form und Gattung dieser Stücke identifizieren zu wollen, ist mangels präziser Kategorien – man denke nur an die Bandbreite möglicher Definitionen dessen, was mit ‚Midrasch‘ bezeichnet wird –, die diesem Unterfangen dienen könnten, aussichtslos<sup>981</sup>. Man wird sich also auf die Beschreibung des literarischen Charakters der Stücke beschränken müssen, die darüber hinaus den Vorteil bietet, das Vokabular, zu dem Zitationsformeln und Identifikationsmarker gehören, nicht in der Binnenperspektive des Exegesestücks, sondern im Zusammenhang der Einheit in der Ref. und letztlich der literarischen Arbeit ihres Verfassers zu betrachten.

---

<sup>981</sup> MAGRI, Perati, 81-85 zeigt sich hingegen überzeugt, dass der vorliegende Textabschnitt der Textgattung Midrasch zuzuordnen ist. Sie führt dazu zwei Definitionen auf: (1. Silberman): „The biblical text is atomized into single words or phrases which are then used as key words on which interpretations are now erected in conformity with the general specification. ...The atomization of the text results, of course, in a complete disregard of contextual meaning and of whatever more or less conventional or "orthodox" readings were in existence. Now such procedures are not foreign to Midrashim. Metathesis of letters, substitution of roots, word-play on similarly sounding although differently written forms are indulged in to a considerable degree” und (2. Bloch). Tatsächlich kommen die in die Definitionen einbezogenen Exegesemittel in Midraschim vor, sie finden sich allerdings auch sonst in kaiserzeitlichen jüdischen und christlichen Exegesen, wie ein Blick in die Schriften z.B. Philo oder Origenes‘ zeigten. Man sollte vielleicht bei dem Exegesestück nicht von einem Midrasch sprechen, sondern herausstellen, dass in diesem Stück gängige Exegeseverfahren angewandt wurden. So verhindert man, in die methodische Falle zu geraten, in der Magri m.E. steckt: Die zweite von ihr (auf S. 83) angeführte Definition (Bloch) zielt stärker als die erste auf die historische Verortung in der synagogalen Predigt, die normativen (halachischen) und insbesondere geschichtsaktualisierenden (haggadaischen) Charakter habe. Dieser Charakter muss nun aber im vorliegenden Exegesestück nachgewiesen werden (s. die angenommenen antijüdischen Tendenzen in der Exegese). Sie behauptet, es bestehe kein Zweifel, dass die Peraten die Haggada als eine der vielen Quellen der Offenbarung genutzt hätten (S. 84: „È indubbio che i Perati vi abbiano attinto come ad una delle tante fonti di rivelazione loro disponibili“). Die Behauptung wiederholt sie wenig später (S. 85: Das jüdisch-christliche Milieu würde ihr Wissen über die Prozesse der jüdischen und haggadaischen Exegesen erklären [„Questo spiegherebbe anche la loro conoscenza dei procedimenti dell’esegesi giudaica e haggadica“]), um zu schliessen, dass es sich bei den Peraten wahrscheinlich um Exchristen und Erben des jüdisch-christlichen Glaubens gehandelt habe („Quindi i Perati erano, verosimilmente, ex-cristiani, eredi del giudeo-cristianesimo“).

Die hier nachfolgend zu besprechenden Stücke lassen sich durch die Ausführungen des Verfassers – vorangehend bindet er Zitate aus Homer und Heraklit, abschließend ein Zitat aus Aratos in den Zusammenhang ein – gut eingrenzen. Die so eingehegte Passage umfasst Ref. 5,16,4b-5,16,15a und zeichnet sich gegenüber der Rahmung gerade durch das Fehlen jeglicher derartiger hellenistischer Bezüge aus.

Die Textpassage lässt eine bestimmte, informativ-didaktische Intention erkennen, an der die Abfolge der Themen orientiert ist. Zunächst wird das Exodusgeschehen allegorisch als Überwindung des Werdens gedeutet. Nachfolgend werden die Schlangen in der Wüste als die zu überwindenden Hemmnisse gedeutet und in einem nächsten Schritt die eiserne Schlange des Moses mit Christus als dem ‚Hilfsmittel‘ zur Überwindung eingeführt. Im Anschluss werden eine Reihe alttestamentlicher Gestalten einer Neuinterpretation (‚Protestexegese‘)<sup>982</sup> unterzogen, die als Zeichen auf Christus, die ‚wahre Schlange‘ hinweisen. Abschließend wird Christus, die ‚wahre Schlange‘ am Sternenhimmel als das Sternbild, das in sich Anfang und Ende vereint<sup>983</sup>, lokalisiert.

---

<sup>982</sup> MAGRI, perati, 332-333, verfeinert ihre These einer ausdrücklich antijüdischen Abfassungsabsicht um ein soziales Detail: Überlegungen hinsichtlich der Frage, wie ein eifersüchtiger und irrationaler Gott Leid (Kain, Sodom) zulassen könne, müssen einer ursprünglich antijüdischen christlichen Umgebung entsprungen sein, die durch den Tod Christi und anderer Märtyrer und die Opposition durch synagogale Gemeinschaften traumatisiert worden sei, genauer: Für Exheiden sei es nicht schwer gewesen, den Gott Christi mit einem ihrer Götter gleichzustellen und die daher wünschten, den Judengott dasselbe Schicksal erleiden zu lassen, wie ihre heidnischen Götter („A mio avviso, tuttavia, riflessioni di tal genere sono adeguate soprattutto ad un ambiente originariamente anti giudaico, come quello cristiano delle origini, traumatizzato dalla morte del Cristo e di altri martiri, nonché dall’opposizione delle comunità sinagogali (...) L’idea può essere quindi il risultato di una reazione anti giudaica da parte di gentili che, obbligati a rinunciare ai loro dei e alla loro religione, desideravano condannare allo stesso destino il Dio, ai loro occhi sospetto, del giudaismo“).

<sup>983</sup> MAGRI, perati, 85-90, stellt heraus, dass es zahlreiche Übereinstimmungen mit Justin, dial. 86-91, bezüglich der Schriftstellen gebe, die in beiden Stücken verwendet werden. Bei genauem Hinsehen handelt es sich allerdings nur um 5/6 Stücke, die sich auch in Justin finden, während 8 Anspielungen in Justin nicht zu finden sind, umgekehrt finden sich in Justin 13 Stücke, die nicht im vorliegenden Exegesestück zu finden sind. Die Übereinstimmungen beinhalten ausserdem beliebte Stücke wie die Schilfmeererzählung, der Stock des Moses, Esau und Jakob, diese finden sich überdies in einer anderen Anordnung und gegenläufigen Auslegung als in Justin. Der Schluss, den Magri daraus zieht, ist kaum nachvollziehbar: Zunächst statuiert sie, dass die Koinzidenzen so groß seien, dass die Peraten die gleiche Vorlage wie Justin benutzt hätten (S. 86: „Le coincidenze tra i due passi sono ben sei, il che implica che i Perati hanno utilizzato la stessa fonte testimoniale di Giustino“), die in Asien im zweiten Jahrhundert kursiert sei. Sie weiss darüber hinaus, dass es sich bei dieser um eine liturgische oder katechetische Passage oder eine liturgische Sequenz handeln könne, die während des Ritus mündlich gelernt oder, dies sei am wahrscheinlichsten, eingeprägt wurde (S. 87: „può essersi trattato di una raccolta scritta, di un brano liturgico o catechetico, o di una sequenza liturgica appresa oralmente e memorizzata durante il rito. Quest’ultima possibilità possiede il grado maggiore di verosimiglianza“). Besonders stellt Magri das vermutete antijüdische Thema (als Hauptthema) heraus (S. 89: „Le due categorie tematiche principali sono quella anti giudaica e quella cristologica“) und hebt eine vermutete außerordentliche Bedeutung der Osterliturgie für die Entwicklung solcher Vorlagen hervor (S. 89: „In aggiunta, osserverei la straordinaria importanza che deve aver posseduto, per lo sviluppo dei testimonia, la liturgia, soprattutto quella pasquale“).



#### 4.2.11.1 Allegorische Erklärung des Exodusgeschehens (Ref. 5,16,4b-8a)

(5,16,4,b) οὗτος, φησίν, ὁ θάνατος καταλαμβάνει τοὺς Αἰγυπτίους ἐν <τῇ><sup>984</sup> Ἐρυθρᾷ θαλάσῃ μετὰ τῶν ἀρμάτων αὐτῶν· πάντες γὰρ<sup>985</sup> οἱ ἀγνοοῦντες, φησίν, εἰσὶν Αἰγύπτιοι.

(5,16,5) καὶ τοῦτό ἐστι, λέγουσι<sup>986</sup>, τὸ ἐξελεῖν ἐξ Αἰγύπτου—<τουτέστιν><sup>987</sup> ἐκ τοῦ σώματος· Αἴγυπτον γὰρ εἶναι [μικρὰν]<sup>988</sup> τὸ σῶμα νομίζουσι—, καὶ περᾶσαι τὴν θάλασσαν τὴν Ἐρυθρὰν—τουτέστι τῆς φθορᾶς τὸ ὕδωρ, ὃ ἐστὶν ὁ Κρόνος—, καὶ γενέσθαι πέραν τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης—τουτέστι τῆς γενέσεως—, καὶ ἐλθεῖν εἰς τὴν ἔρημον—τουτέστιν ἔξω <τῆς><sup>989</sup> γενέσεως γενέσθαι, ὅπου εἰσὶν, <φησίν,><sup>990</sup> ὁμοῦ πάντες οἱ θεοὶ τῆς ἀπωλείας καὶ ὁ θεὸς τῆς σωτηρίας. —

(5,16,6) Εἰσὶ δέ, φησίν, οἱ θεοὶ τῆς ἀπωλείας οἱ ἀστέρες, οἱ τῆς μεταβλητῆς γενέσεως ἐπιφέροντες τοῖς γινομένοις τὴν ἀνάγκην. τούτους, φησίν, ἐκάλεσε Μωϋσῆς ὄφεις τῆς ἐρήμου, δάκνοντας καὶ διαφθείροντας τοὺς πεπερακέναι νομίζοντας τὴν Ἐρυθρὰν θάλασσαν.

(5,16,7) δακνομένοις οὖν, φησίν, ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῖς υἱοῖς<sup>991</sup> Ἰσραὴλ ἐπέδειξε Μωϋσῆς τὸν ἀληθινὸν ὄφιν, τὸν τέλειον, εἰς ὃν οἱ πιστεύοντες οὐκ<έτι><sup>992</sup> ἐδάκνοντο ἐν τῇ ἐρήμῳ—τουτέστιν ὑπὸ<sup>993</sup> τῶν δυνάμεων. οὐδεὶς οὖν <έστι,><sup>994</sup> φησίν, ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ρύσασθαι τοὺς ἐκπορευομένους ἐκ γῆς Αἰγύπτου— τουτέστιν ἐκ σώματος καὶ ἐκ τοῦδε τοῦ κόσμου—, εἰ μὴ ὁ μόνος ὁ τέλειος, ὁ πλήρης τῶν πληρῶν ὄφεις<sup>995</sup>.

(5,16,8.a) ἐπὶ τοῦτον, φησίν, ὁ ἐλίπσας ὑπὸ τῶν ὄφρων τῆς ἐρήμου οὐ διαφθείρεται—τουτέστιν <ὑπὸ><sup>996</sup> τῶν θεῶν τῆς γενέσεως—, <ὡς><sup>997</sup> γέγραπται, φησίν, ἐν βίβλῳ Μωσέως. οὗτος, φησίν, ὁ ὄφεις ἐστὶν ἡ δύναμις ἡ παρακολουθήσασα τῷ Μωσεῖ, ἡ ῥάβδος ἡ στρεφομένη εἰς ὄφιν. ἀνθεστήκεισαν δέ, φησὶ, τῇ δυνάμει Μωσέως <ἐν><sup>998</sup> Αἰγύπτῳ τῶν μάγων οἱ ὄφεις—<τουτέστιν><sup>999</sup> οἱ θεοὶ τῆς ἀπωλείας· — ἀλλὰ

Dieser Tod, sagt er, ergreift die Ägypter mit ihren Wagen am Roten Meer Alle Unwissenden sind Ägypter, so er.

Und dies ist, so sagen sie, das Herausgehen aus Ägypten: aus dem Körper (zu gehen) - sie glauben, daß der Körper ein kleines Ägypten ist - und das Rote Meer, das heißt das Wasser des Verderbens, das ist Kronos, zu durchschreiten und jenseits des Roten Meeres, das heißt des Werdens, zu kommen und in die Wüste zu gelangen, das heißt aus dem Werden herauszukommen, wo zugleich alle Götter des Verderbens und der Gott der Rettung ist.

Es sind aber, so sagt er, die Götter des Verderbens die Sterne, die dem, was geboren wird, die Notwendigkeit des veränderlichen Werdens bescheren. Moses nannte sie, sagt er, (die) Schlangen der Wüste, die beißen und verderben die, die glauben, das Rote Meer überschritten zu haben.

Den Kindern Israel, sagt er, die in der Wüste gebissen wurden, zeigte Moses die wahre, vollkommene Schlange; die daran glaubten, wurden nicht in der Wüste, das heißt von den Kräften, gebissen. Niemand also kann, sagt er, retten und herausreißen die aus Ägypten, das heißt aus dem Leibe und aus dieser Welt, herausgehen, als allein die vollkommene Schlange, voll an Fülle.

Wer darauf seine Hoffnung setzt, sagt er, wird von den Schlangen der Wüste, das heißt von den Göttern des Werdens, nicht gebissen. Es steht geschrieben, sagt er, im Buch des Moses, diese Schlange, sagt er, ist die Kraft, die Moses folgte, der Stab, der sich in eine Schlange verwandelte. Es widerstanden aber, sagt er, der Kraft des Moses in Ägypten die Schlangen der Zauberer, die Götter des Verderbens. Aber sie alle besiegte und richtete zugrunde der Stab des Moses.<sup>1000</sup>

<sup>984</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>985</sup> Nicht zwingender Austausch Marcovichs, die Handschrift überliefert δέ.

<sup>986</sup> Sinnvolle, aber nicht zwingende Korrektur Millers; die Handschrift überliefert ἐπιλέγουσι.

<sup>987</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>988</sup> Wurde (von Marcovich?) gestrichen, weil es scheinbar nicht in den Kontext passe, vermutet wurde eine Glosse.

<sup>989</sup> Sinnvolle Einfügung Marcovichs.

<sup>990</sup> Einfügung Marcovichs, die problematisch ist, da sie ohne Not das mit dem Wort verbundene Problem verstärkt.

<sup>991</sup> Die Handschrift überliefert einen Akkusativ (τοὺς υἱούς), den Miller zu einem Dativ korrigiert wird.

<sup>992</sup> Nicht zwingende Korrektur Marcovichs. Die Handschrift überliefert schlicht οὐκ.

<sup>993</sup> Korrektur Duncker-Schneidewins. Die Handschrift überliefert ἀπό.

<sup>994</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>995</sup> Sinnvolle Korrektur des Plurals, den die Handschrift überliefert.

<sup>996</sup> Sinnvolle Einfügung Marcovichs.

<sup>997</sup> Sinnvolle Einfügung Marcovichs.

<sup>998</sup> Sinnvolle Einfügung Millers.

<sup>999</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>1000</sup> Geboten wird die Übersetzung von FÖRSTER, Gnosis I, 369-370.

πάντας αὐτοὺς ὑπέταξε καὶ διέφθειρεν ἡ ῥάβδος  
Μωσέως.

Der Inhalt des vorangegangenen Heraklitzitates wird auf die Schilfmeererzählung aus Ex 14,28 bezogen, ohne aus dieser explizit zu zitieren; den Seelen, so soll verdeutlicht werden, sei die Elementensphäre Wasser der Tod, den in der Erzählung die Ägypter am Roten Meer erleiden.

Die Identifizierung der Ägypter mit ‚den Unwissenden‘ (οἱ ἀγνοοῦντες) erinnert an die in den ‚Proastiern‘ vorkommende Größe ‚die Unwissenheit‘ (ἡ ἀγνωσία). Diese wurde bereits in der Einheit über die sog. Naassener<sup>1001</sup> einmal zur Unterscheidung der Gnostiker von denen ohne gnostisches Wissen gewählt; in der Einheit über Basilides und die Basilidianer schließlich wird das Mythologem lanciert, dass die ‚Unwissenheit‘ von oben in den Menschen eingepflanzt worden sei. Vertreter der Mehrheitskirche konnten den Zustand der Menschen in der Welt (‚in der tiefsten Finsternis‘) ebenfalls mit ‚Unwissenheit‘ beschreiben, aus der nur Wissen, das von Gott kommt, herausführt<sup>1002</sup>.

Motivgeschichtlich betrachtet teilt der Exeget der vorliegenden Schilfmeererzählung an dieser Stelle teilweise jüdische und mehrheitschristliche Traditionen, die Ägypten mit Versklavung und Götzendienst verbinden<sup>1003</sup>. Hinter dem ‚Auszug aus Ägypten‘, verstanden als ‚Auszug aus dem Körper‘ (τὸ ἐξελεῖν ἐξ Αἰγύπτου ἐκ τοῦ σώματος), steht in der vorliegenden Stelle das Philosophem der Trennung der Seele vom Körper, das Platon als Ziel der Philosophie bezeichnet hat<sup>1004</sup>. Valentin bezeichnete den hylischen Menschen als ‚Gasthaus‘ (πανδοχεῖον) und ‚Aufenthaltsort‘ bald für die Seele, bald für die Seele und die Dämonen<sup>1005</sup>. Auch in der hellenistischen Tradition ist das Motiv zu finden, wie Philo belegt:

„(...) muß noch in Erinnerung gebracht werden, daß Ägypten das Symbol der Affekte und das Land Kanaan das der Laster ist. Daher läßt Abraham mit Recht sein Volk von Ägypten aufbrechen und führt es ins Land Kanaan. Denn der Mensch erhält, wie gesagt, mit der Geburt die ägyptischen Affekte als Wohnsitz und kettet sich an Lust und Schmerz. Später unternimmt er dann den Auszug zum Laster, wenn nämlich die Vernunft bereits an Scharfblick zugenommen und beides, das Gute wie das Böse, begriffen, aber das Schlechtere für sich erwählt hat; denn zu fest ist sie an das Sterbliche gebunden, dem das Übel zugehört, während ihr Gegenteil, das Gute, dem Göttlichen angehört. Dieses sind nun die naturgegebenen Heimatländer: im Kindesalter die Leidenschaft, Ägypten, im Alter der Reife das Laster, Kanaan. (...) Sprich zu den Kindern Israels und rede zu ihnen: Ich bin der Herr euer Gott. Ihr sollt nicht nach den Gebräuchen des Landes Ägypten, in dem ihr einst wohntet, verfahren; auch nach den Gebräuchen des

---

<sup>1001</sup> Ref. 5,8,4 (155 MARCOVICH).

<sup>1002</sup> Vgl. z.B. Orig. c. Cels. 3,72: „Denn nicht die wahre Weisheit, sondern die Unwissenheit führt in die Irre; und das einzig Sichere in der Welt ist das Wissen und Wahrheit ist, was aus der Weisheit kommt.“

<sup>1003</sup> Vgl. z.B. Iren. dem. praed. apost. 46: „Er ist es, der hinauf- und herabstieg zur Errettung der Bedrückten, indem er uns aus der Herrschaft der Ägypter herausgeführt hat, das heisst aus jedem Götzendienst und aus jeder Gottlosigkeit und indem er uns aus dem Roten Meer errettet, das heisst aus der tödlichen Verwirrung der Heiden, aus den bitteren Fehlritten ihrer Lästerung befreit hat“.

<sup>1004</sup> Vgl. Plat. Phaed. 64C-65A.

<sup>1005</sup> Vgl. Ref. 6,34,6 (247 MARCOVICH).

Landes Kanaan, in das ich euch führe, sollt ihr nicht verfahren und seinen Gesetzen nicht folgen. Meine Bestimmungen sollt ihr ausführen und meine Befehle einhalten und nach ihnen wandeln. Ich bin der Herr euer Gott. Ihr sollt alle meine Befehle und Bestimmungen einhalten und sie ausführen. Wer sie ausführt, wird in ihnen leben. Ich bin der Herr euer Gott". Also gibt es ein wahres Leben nur für den, der in den Bestimmungen und Befehlen Gottes wandelt<sup>1006</sup>.

Philo deutet Ägypten als die menschlichen Affekte und Kanaan als die Laster der Menschen; beide müsse der Mensch im Verlauf seines Lebens ablegen, wenn er wahres Leben erhalten wolle. Das Motiv wird von ihm auch andernorts aufgegriffen, was auf eine etablierte allegorische Deutung des Motivs ‚Ägypten‘ hindeuten kann<sup>1007</sup>. Eine ähnliche Deutung findet sich auch in der ‚Erzählung über die Seele‘: ‚Du hast dich prostituiert für die Söhne Ägyptens, für die, die dir Nachbarn sind, die von großer Fleischeslust‘. Wer aber sind die Söhne Ägyptens, die von großer Fleischeslust, wenn nicht das Fleischliche und das Sinnliche und die Dinge der Erde<sup>1008</sup>. Auch eine gegenläufige Auslegung findet sich gelegentlich: „Diese großen Zeichen sind nur in Ägypten in [Erscheinung] getreten, in keinem anderen Land, (und) es bedeutet, daß es dem Paradiese Gottes gleich<sup>1009</sup>.

Das dem Demonstrativum οὗτος, das in der vorliegenden Stelle zur Verbindung gewählt wurde, folgende φησίν muss dabei nicht zwingend als Zitationsmarker aufgefasst werden. Es kann, wie in den vorangegangenen Ausführungen Ref. 5,16,1-4a geschehen, eine oberflächliche Bezugnahme des Verfassers auf eine Vorlage andeuten. Damit geht die Möglichkeit einher, dass der Verfasser der Ref. selbst das Heraklitzitat auf die Schilfmeerepisode bezogen hat. Dies wird wahrscheinlicher, wenn in die Bewertung mit einbezogen wird, dass (a) derartige Zitate an verschiedenen Stellen der Ref. eingefügt wurden, (b) das nachfolgende Stück bis zum Zitat aus Aratos ohne Reminiszenzen auf Philosophen auskommt und (c) auch in diesem Stück gerade nicht der Sprachgebrauch der Träger der Vorlage gewählt wurde: Wie bereits zuvor in Ref. 5,16,2 wird der Eigenname Κρόνος statt des von den Trägern der ‚Proastier‘ mitgeteilten Namens Θάλασσα<sup>1010</sup> verwendet; handelte es sich bei dem vorliegenden Textabschnitt um ein authentisches ‚peratisches‘ Büchlein, würde sich dieser Fehler sicher nicht eingeschlichen haben!

Es wird also mit einer Überarbeitung des Stücks durch den Verfasser der Ref. zu rechnen sein. Ziel dieser Überarbeitung ist augenscheinlich die engere Verknüpfung der bisherigen

---

<sup>1006</sup> Philo congr. erud. gr. 83-87.

<sup>1007</sup> Vgl. z.B. Philo fug. et inv. 124 („Der Anführer dieses Reigens ist der König des körperlichen Landes; denn es heißt ‚Pharao kehrte sich um und ging in sein Haus und richtete seinen Geist nicht einmal darauf‘“); Philo, fuga, 180 („Das war auch für Moses der Anlaß, die ägyptische Denkart als gottlos zu bezeichnen, da sie der Erde vor dem Himmel, dem Irdischen vor dem Göttlichen und dem Körper ‚vor der Seele den Vorzug gibt““).

<sup>1008</sup> Exeg. an. (NHC II, 6) p. 130 (=Ez 16,26).

<sup>1009</sup> Orig. mund. (NHC II, 5) p. 122; vgl. auch Ascl. (NHC VI,8) p. 70: „Oder weißt du nicht, Asklepios, daß Ägypten das Abbild des Himmels ist oder, was der Wahrheit mehr entspricht, daß hierher all das, was es im Himmel an Lenkung und Aktivitäten gibt, übertragen und herabgeführt wurde? Und wenn man es noch richtiger sagen soll, ist unser Land der Tempel der ganzen Welt“.

<sup>1010</sup> Ref. 5,14,1b (178 MARCOVICH).

Ausführungen einschließlich des Zitats bzw. der Paraphrase der ‚Proastier‘ mit dem biblischen Exegesestück, dass sicher aus einer anderen Vorlage stammt.

Das Bild des Verlassens der Welt als Durchzug durch das Rote Meer<sup>1011</sup> wurde bereits früher in der Einheit über die sog. Naassener bemüht: „Ihr seid Götter und Söhne des Höchsten alle, wenn ihr eilig aus Ägypten flieht und über das Rote Meer in die Wüste kommt, das ist aus der unteren Mischung nach dem Jerusalem in der Höhe, zur Mutter der Lebendigen“<sup>1012</sup>; Während das Stichwort ‚Mischung‘ eine Reminiscenz an die vom Verfasser gewählte Ableitung der sethianischen Lehre aus den Physikern, wie aus Ref. 5,21,1 („Sie raten ihren Schülern, die Lehre über Vermischung und Vermengung kennen zu lernen“) darstellt, wird neben der Bezugnahme auf das Rote Meer das Stück noch durch die Phrase ‚Mutter aller Lebendigen‘ mit der hier vorliegenden Textpassage in Ref. 5,16,12 verbunden.

Augenscheinlich lag dem Verfasser also eine Vorlage mit Exegesen vor, aus der er in größerem Umfang an der vorliegenden Stelle geschöpft hat. Darüber hinaus hat er eine Reminiscenz aus der Einheit über die sog. Naassener eingefügt, die er ihrerseits mit einer Reminiscenz auf das der Einheit sonst weitgehend fremde Thema ‚Mischverhältnisse‘ versehen hat. Bereits im nächsten Abschnitt, Ref. 5,16,5 läßt sich der Verfasser wieder ausmachen, einmal durch ein ‚λέγουσι‘, das als Marker den referierten Charakter unterstreicht, zum andern durch die Verwendung des Eigennamens Κρόνος. Wenn dieser – und alles spricht dafür – vom Verfasser eingesetzt wurde, so gilt für die durch τούτέστι markierte Identifizierung als Ganze, dass der Verfasser der Ref. ihr Urheber ist.

Sprachlich lassen sich im Abschnitt zwei Reminiscenzen ausmachen, die mit dem Namen spielen, den der Verfasser für die in dieser Einheit beschriebenen Gnostiker gewählt hat: Es gelte, das Rote Meer zu durchschreiten (περᾶσαι τὴν θάλασσαν τὴν Ἐρυθράν) und an den Ort jenseits des Roten Meeres zu gelangen (γενέσθαι πέραν τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης).

In Ref. 5,16,6 bekommt das Gesagte eine astrologische Komponente. Im Anschluss an den Durchzug durch das Rote Meer, den Durchzug durch die Elementensphäre Wasser, warten in der Wüste die ‚Götter des Verderbens‘ (οἱ θεοὶ τῆς ἀπωλείας), die in einer erklärenden Glosse

---

<sup>1011</sup> DÖLGER, Durchzug, hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Erzählung vom Durchzug durch das Rote Meer in der Alten Kirche als Sinnbild für die christliche Taufe verwendet wurde; für die hier in Frage kommende Zeit zitiert er Tertullian und Origenes; er nimmt an, dass die geistige Deutung dieser und verwandter Stellen (vor allem aus dem Themen- bzw. Motivspektrum um Exodus und Ostern von Philo über die alexandrinische Katechetenschule in die frühchristliche Literatur gelangt sein kann.

<sup>1012</sup> Ref. 5,7,39 (153 MARCOVICH).

eigenes mit den Sternen identifiziert werden. Davon, dass bereits das Wasser todbringend sei, wie noch im Heraklitzitat transportiert, ist hier keine Rede mehr. Offenbar ist der Durchzug durch das Meer nicht das Ziel der ‚Hindurchschreitenden‘ (Περάτας). Die nachfolgende Erklärung, die Sterne drängten dem Entstehen die Notwendigkeit der Veränderung auf, ähnelt in der Begrifflichkeit dem Anfang des Kapitels<sup>1013</sup>, was auf eine Bearbeitung durch den Verfasser hinweisen dürfte.

Jedenfalls lassen sich ohne die sperrige Erklärung die Teilsätze „(...) ὁμοῦ πάντες οἱ θεοὶ τῆς ἀπωλείας καὶ ὁ θεὸς τῆς σωτηρίας“ und „τούτους, φησὶν, ἐκάλεσε Μωϋσῆς ὄφεις τῆς ἐρήμου“ gut zusammenfügen; mit dem zweiten Teilsatz wird der exegetische Faden wieder aufgegriffen und entfaltet. Wie schon zu Beginn der Allegorese wird nicht aus der Schrift (Ex bzw. Num 21,6) zitiert, sondern auf die Episode mit der ehernen Schlange angespielt.

Diese wird als rettende Schlange, die vor den todbringenden Schlangen in der Wüste schützt, eingeführt. Es ist die erste Stelle, an der eine Schlange in der Einheit über die sog. Peraten vorkommt; dieser Befund ist entlarvend, werden die Gnostiker dieser Einheit doch im Kontext solcher Gnostiker behandelt, deren Hauptmerkmal angeblich die Schlangenverehrung sei<sup>1014</sup>.

Der zweite Teil des Abschnitts (Ref. 5,16,6b: δάκνοντας κτλ.) steht zu früher Berichtetem insofern in Spannung, als oben noch davon die Rede war, dass die Schlangen der Wüste nach dem Durchzug durchs Rote Meer begegneten, während hier diejenigen gemeint sind, die annehmen (νομίζω), sie hätten das Rote Meer (bereits) durchschritten. Die biblische Grundlage ist augenscheinlich nicht mehr Ex 13-15, sondern Num 21,6-9; weiterhin wird nicht zitiert, sondern nur auf die Geschehnisse angespielt. Auffällig ist vor allem die nähere Beschreibung der Schlange des Mose als wahrer (ἀληθινός) und vollkommener (τέλειος) Schlange, die gegenüber der biblischen Grundlage eine Erweiterung darstellt.

---

<sup>1013</sup> Vgl. oben Ref. 5,16,1-2 (181-182 MARCOVICH).

<sup>1014</sup> Das Motiv findet sich 49-mal in der gesamten Schrift, beginnend mit der christlichen Aratos-Exegese (Ref. 4,47). Sie wird dem Leser an prominenter Stelle als „Urheberin des Irrtums“ vorgestellt (Ref. 5,6). Einmal ist sie eine feuchte Wesenheit, d.h. dem Element Wasser zugeordnet, ohne die kein Wesen bestehen könne (Ref. 5,7), ein anderes Mal sei der heftige, wuchtige, furchtbare Wind einer Schlange ähnlich, d.h. dem Element Wind zugeordnet: „Von diesem Wind, d. i. von dieser Schlange, stammt das Prinzip des Werdens auf die besprochene Art, indem alles zugleich das Entstehungsprinzip erhielt“ (Ref. 5,19). Sie sei, so referiert der Verfasser im Sethianerreferat weiter, die Erstgeborene der Wasser, der Erzeuger des Menschen, indem sie in den unreinen Mutterschoß eindringe. Diese Lehre sei eindeutig durch Mose gestützt und werde – eine Reminiszenz an das Naassenerreferat, auf das der Verfasser sich rückbezieht (Ref. 5,26) – auch von den heidnischen Mysterien überliefert (Ref. 5,20). Wenige Kapitel später berichtet er von einem Mädchen, bis zur Scham Jungfrau, unterhalb Schlange; es heiße Edem und Israel (Ref. 5,26; Ref. 10,15).

**(5,16,7)** Ihre Funktion wird im Folgenden auf die Rettung vor den Schlangen der Wüste, in einem durch *τουτέστιν* eingeleiteten Nachsatz auf die ‚Kräfte‘ (*ἀπὸ τῶν δυνάμεων*) bezogen. Dass der Urheber dieser Erweiterung der Verfasser der Ref. sein wird, ist vor dem Hintergrund seiner bisherigen Eingriffe in den Text (vgl. Kronos in Ref. 5,16,5) wahrscheinlich. Hier wie dort lässt sich die Einfügung als Versuch auffassen, das exegetische Stück sprachlich (und letztlich sachlich) an das vorangegangene Zitat (bzw. die Paraphrase) aus den ‚Proastiern‘ anzupassen.

Resümierend (*οὖν*) wird anschließend festgehalten, dass niemand die aus dem Land Ägypten Ausziehenden erlösen und erretten könne, als ausschließlich die vollkommene Schlange. Unter neuerlicher Verwendung des Deutewortes *τουτέστιν* wird Ägypten mit dem Leib und dem Kosmos identifiziert. Die in Apposition zu *τέλειος* stehende Phrase *ὁ πλήρης τῶν πληρῶν* definiert näher, inwiefern die Schlange ‚vollkommen‘ genannt wird. Die Formulierung erinnert an die am Beginn des Referates platzierte Beschreibung Christi unter Verwendung von Kol 2,9 (Ref. 5,12,5b: *πᾶν τὸ πλήρωμα*). Das Motiv, das dort auseinandergesetzt wird, ist dem vorliegenden exegetischen Stück fremd; auch der Umstand, dass die eigentümliche Formulierung einer Erklärung angehängt wurde, lässt vermuten, dass sie nachträglich eingetragen wurde, vielleicht um größere Kohärenz unter den verschiedenen Teilen der Einheit herzustellen.

**(5,16,8a)** Den vorangegangenen Gedanken aufgreifend, wird nochmals die heilbringende, vor der Vernichtung bewahrende Funktion der Schlange herausgestellt. Auch in diese Fortführung ist eine durch das Deutewort *τουτέστιν* eingeleitete zweite Ebene eingeführt worden, auf der die ‚Schlangen der Wüste‘ mit ‚Göttern des Werdens‘ identifiziert werden. Diese wurden bisher ‚Götter des Verderbens‘ genannt. Wie diese Diskrepanz gelöst werden kann, bleibt unklar; wenn es sich nicht um zwei verschiedene Klassen von Göttern handelt, wird man eine angenommene enge Beziehung zwischen Werden und Vergehen konstatieren müssen<sup>1015</sup>.

Unter Verwendung des Demonstrativpronomens *οὗτος* sowie der Wiederaufnahme des Lemmas ‚Schlange‘ (*ὄφις*) wird in der Erzählung fortgeschritten, indem die Schlange mit einer ‚Kraft‘ (*δύναμις*) identifiziert wird, die Mose begleitet habe/gefolgt sei (*παρακολουθῶ*), der Stab, der sich in eine Schlange verwandelt habe. Die Identifizierung erfolgt in Anlehnung an

---

<sup>1015</sup> In der vorliegenden Stelle ein regelrechtes ophitisches Glaubensbekenntnis zu erblicken, wie es HEGEDUS, *Astrology*, 291, tut, scheint eher unwahrscheinlich.

die Identifizierung der Schlangen in der Wüste mit ‚Kräften‘. Eine die vielen Kräfte überbrückende einzelne Kraft fand sich allerdings nicht in den ‚Proastiern‘.

Das Lemma ‚Stab‘ (ῥάβδος) begegnet in der Schrift öfters: in einer bezuglosen Nennung im Bericht über die Magier in einem Homer-Zitat, das auf den Stab als Herrschaftsinsignie des höchsten Gottes gedeutet wird<sup>1016</sup>, sowie wenig später, wenn der Autor seinem Publikum unter Verwendung des Motivs aus der Exoduserzählung verspricht, er werde die Köpfe der Hydra mit dem Stab der Wahrheit abschlagen und das ganze Tier töten<sup>1017</sup>. Nach einigen weiteren Nennungen im Referat über die ‚Peraten‘ wird das Motiv im Referat über Monoimos den Araber in einer Exegese wieder aufgegriffen und dessen mathematischen Spekulationen zugeordnet:

Wenn also Mose von dem Stab spricht, der verschiedentlich zu den ägyptischen Plagen, den allegorischen Symbolen der Schöpfung erhoben wurde, so formt er den Stab, der dieser eine Punkt ist, gerade nur für zehn Plagen<sup>1018</sup>.... Gott freut sich nämlich der Entwicklung der Schöpfung, die durch die zehn Schläge des einen Punktes bewirkt wird, welcher der von Gott in die Hand des Moses gegebene Stab ist, mit dem er auf Ägyptens Erde schlug und die Körper verwandelte, das Wasser in Blut und die übrigen Dinge ebenso<sup>1019</sup>.

In einer Weiterentwicklung des Motivs wird der Stab nun den Stäben der Zauberer (Ex 7,11-12) gegenübergestellt. Waren in den vorausgegangenen Sätzen die Bildebenen des Ausgangstextes und der intendierten Neuinterpretation noch nebeneinandergestellt worden, wird in der vorliegenden Stelle das Lemma ῥάβδος durch das Lemma der Neuinterpretation ersetzt. Marcovich leitet den kommentierenden Nachsatz mit dem Deutewort τούτέστιν ein; das ist an sich folgerichtig, jedoch könnte das Fehlen des Markers in diesem Satz durchaus ein Zeichen dafür sein, dass die Identifizierung der Schlangen mit den Göttern des Verderbens an dieser Stelle ursprünglich ist, so wie ‚Stab‘ durch ‚Kraft‘ ohne weitere Deutung ersetzt wurde.

Der Nachsatz schließt unter Verwendung der Konjunktion ἀλλά, die gleichzeitig dem Satz eine gewisse Emphase gibt, diesen Themenkomplex ab; es wird auf die Bildebene des Ausgangstextes zurückgegangen, wobei unklar ist, ob sich αὐτούς unmittelbar auf die ‚Götter des Verderbens‘ oder auf die Schlangen der Magier bezieht. Abgesehen von einer kleinen

---

<sup>1016</sup> Ref. 5,7,31-32 (151 MARCOVICH), vgl. Ref. 5,7,34 (152 MARCOVICH).

<sup>1017</sup> Ref. 5,11,1 (173 MARCOVICH).

<sup>1018</sup> Ref. 8,14,3 (333 MARCOVICH), vgl. Ref. 10,17,4 (397 MARCOVICH).

<sup>1019</sup> Ref. 8,14,8 (334 MARCOVICH).

Reminiszenz weiter unten beendet dieser Satz die exegetische Behandlung verschiedener Episoden des Exodus.

#### 4.2.11.2 Fortsetzung: Identifizierung der Schlange (Ref. 5,16,8b-13)

An dieser Stelle lässt sich aus inhaltlichen Gründen eine erste Zäsur wahrscheinlich machen. Die vorangegangenen exegetischen Stücke bezogen sich auf Episoden aus dem Exodus, während die nun folgenden Stücke nur über das Motiv Schlange mit dem Vorhergehenden verbunden sind.

(5,16,8.b) Ὁ <δὲ><sup>1020</sup> καθολικὸς ὄφεις, φησίν, οὗτός ἐστιν ὁ σοφὸς τῆς Εὐᾶς λόγος.

(5,16,9.) τοῦτ(ο), φ(η)σίν, ἐστὶ <τὸ><sup>1021</sup> μυστήριον Ἐδέμ, τοῦτο ποταμὸς <ἐκπορευόμενος><sup>1022</sup> ἐξ Ἐδέμ, τοῦτο σημεῖον τὸ τεθὲν τῷ Κάϊν, ἵνα πᾶς ὁ εὐρίσκων αὐτὸν μ(ῆ) ἀποκτείνῃ <αὐτόν><sup>1023</sup>. οὗτος, φησίν, ἐστὶν <ὁ><sup>1024</sup> Κάϊν οὗ τὴν θυσίαν οὐ π(ρο)σεδέξατο ὁ θεὸς τοῦδε τοῦ κόσμου, τὴν δὲ ἡμαγμένην προσήκατο τοῦ Ἄβελ· αἵμασι γάρ, <φησί><sup>1025</sup> χαίρει ὁ τοῦδε τοῦ κόσμου δ(ε)σπότης.

(5,16,10.) οὗτός ἐστι, φησίν<sup>1026</sup>, ὁ ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἐν ἀνθρώπου μορφῇ φανείς ἐν τοῖς χρόνοις Ἡρώδου, <ὁ><sup>1027</sup> γενόμενος κατ' εἰκόνα Ἰωσήφ τοῦ πεπραμένου<sup>1028</sup> ἐκ χειρὸς ἀδελφῶν, οὗ μόνου<sup>1029</sup> τὸ ἔνδυμα ἦν ποικίλον. οὗτός ἐστι, φησίν, ὁ <γενόμενος><sup>1030</sup> κατ' εἰκόνα Ἡσαῦ, οὗ καὶ μὴ παρόντος ἡ στολὴ εὐλόγηται· ὅς οὐκ ἐδέξατο, φησί, τὴν ἀμβλυωπὸν εὐλογίαν, ἀλλ' ἐπλούτησεν ἕξωθεν, οὐδὲν ἀπὸ τοῦ ἀμβλυωποῦντος λαβῶν· οὗ εἶδε τὸ πρόσωπον Ἰακώβ ὡς ἂν ἴδοι ἄνθρωπος<sup>1031</sup> πρόσωπον θεοῦ».

Die allgemeine Schlange ist, sagt er, die weise Rede der Eva.

Dieses, sagt er, ist das Geheimnis Edems, dies der Fluß aus Edem, dies das Zeichen, das Kain aufgedrückt wurde, daß jeder, der ihn trifft, ihn nicht tötet. Dies ist, sagt er, Kain, dessen Opfer der Gott dieser Welt nicht annahm, das blutige des Abel aber nahm er an Denn an Blut freut sich der Gott dieser Welt.

Dies ist, sagt er, der, der in den letzten Tagen zur Zeit des Herodes in Menschengestalt erschien, nach dem Bild Josephs, der von seinen Brüdern verkauft war, der allein ein buntes Gewand hatte. Dies ist der nach dem Bild Esaus (Gestaltete), dessen Gewand, auch wo er nicht dabei war, gesegnet wurde der nicht, sagt er, die schwachsichtige Segnung annahm, sondern von außen reich wurde, nichts von dem Schwachgesichtigen annahm, dessen Angesicht Jakob sah, „wie ein Mensch das Angesicht Gottes sieht“.<sup>1032</sup>

(5,16,8b) Über das Lemma ὄφεις wird ein Zusammenhang zum vorangegangenen Textabschnitt hergestellt. Diese wird nun als ‚allumfassende‘ (καθολικὸς) näher definiert und

<sup>1020</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>1021</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>1022</sup> Von Wendland aus LXX hinzugefügt.

<sup>1023</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs aus der LXX.

<sup>1024</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>1025</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>1026</sup> Korrektur von Duncker-Schneidewin; die Handschrift überliefert φασίν.

<sup>1027</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>1028</sup> Korrektur des in der Handschrift überlieferten unsinnigen πεπραγμένου.

<sup>1029</sup> Korrektur von Duncker-Schneidewin; die Handschrift überliefert μόνον.

<sup>1030</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>1031</sup> Die LXX liebt ἄνθρωπος τις.

<sup>1032</sup> Geboten wird die Übersetzung von FÖRSTER, Gnosis I, 370.



in den nachfolgenden Passagen ins Zentrum der Exegese gestellt. Die Absicht der Stücke besteht offenkundig darin, die wahre Bedeutung der Schlange in verschiedenen Episoden der Genesis herauszustellen.

Was unter einer ‚allumfassenden Schlange‘ (καθολικὸς ὄφις) konkret zu verstehen ist, lässt sich dem vorliegenden Textabschnitt nicht entnehmen; der Kontext, der freilich ein Produkt des Verfassers der Ref. ist, kann darauf hindeuten, dass auf das Mythologem Οὐροβόρος, jene Schlange, die sich in den eigenen Schwanz beisst, angespielt werden soll. Ihr häufiges Vorkommen in alchemistischen, magischen, hermetischen und gnostischen Texten bezeugt die weite Verbreitung des Motives in der Kaiserzeit<sup>1033</sup>. Der Verfasser schließt diesem Exegesestück ein Stück aus der Aratosexegese<sup>1034</sup> an, in dem die Schlange des vorliegenden Textstücks mit dem Sternbild Draco identifiziert wird<sup>1035</sup>, dessen zirkumpolare Stellung die Möglichkeit der Identifizierung der ‚allumfassenden Schlange‘ mit Οὐροβόρος eröffnet.

Die sich nun anschließenden Verse haben die Funktion, aufzuzeigen, wie verschiedene Stellen der Genesis im Lichte dieses Prinzips richtig zu verstehen seien. Im ersten dieser Identifikationssätze wird die Schlange mit der weisen Rede (λόγος) Evas verbunden. Der Bezugstext ist Genesis 3; innerhalb der Perikope spricht Eva zweimal: einmal zur Schlange und einmal zu Gott. Diese zweite Aussage ist wahrscheinlicher die als ‚weise Rede‘ bezeichnete: Nachdem Adam und Eva vom Baum der Erkenntnis genommen hatten, antwortete Eva Gott, die Schlange habe sie verführt und sie habe vom Baum gegessen. Diese Aussage kann nur richtig verstanden werden, wenn man den hier Gott genannten als ‚Gott dieser Welt‘ negativ konnotiert (vgl. Ref. 5,16,9: ὁ θεὸς τοῦδε τοῦ κόσμου). Die Schlange hingegen nimmt die Funktion einer Heilsgestalt (vergleiche die Verwendung des Lemmas σῶζω) ein. Bezieht man diese Aspekte ein, so ergibt sich das folgende Bild: die Schlange half Eva, vom Baum der Erkenntnis zu kosten; mit diesem Akt stellt sie sich gegen den ‚Gott dieser Welt‘. Diese Auflehnung wird positiv bewertet, da man Anteil an Übergeordnetem erhalte. Als rettende Mittlerin wird die Schlange interpretiert. So verstanden kann die Aussage Evas als weise bezeichnet werden<sup>1036</sup>.

---

<sup>1033</sup> Vgl. KÄPPEL, Ouruburos, 1053.

<sup>1034</sup> Vgl. Ref. 4,46-49 (130-136 MARCOVICH).

<sup>1035</sup> Vgl. unten Ref. 5,16,15-16 (184-184 MARCOVICH).

<sup>1036</sup> Sexuelle Konnotationen, für die MAGRI, perati, 73, Material zusammenträgt, um die vorliegende Stelle zu kontextualisieren, sind zur Erhellung ausdrücklich nicht zuträglich (vgl. „la tentazione di Eva da parte del serpente avrebbe avuto contenuto sensuale, in quanto esso le avrebbe ispirato la lussuria“).

**(Ref. 5,16,9)** Eingeleitet durch eine weitere Identifikationsformel (τοῦτ[ο] ἐστὶ) wird die Schlange nun als ‚Geheimnis Edems‘ und des Flusses, der aus Edem fließe, aufgeführt. Das Bild wurde bereits in der Einheit über die sog. Naassener (in Ref. 5,9,14b-22) ausführlich dargestellt. Dort wird in sachlicher Nähe zur vorliegenden Stelle von ihr gesagt, dass sie ‚durch alles wandle‘ und mit dem Fluß, der Edem (die gräzisierte Form des Paradiesnamens Eden, der dort zudem durch ein Wortspiel ‚wie in den Himmeln eingebunden‘ [δεδεμένον] astrologisch verortet wird) entspringt, identifiziert. Als wichtigster der vier Flüsse, die Edem entspringen, wird der Euphrat genannt, der den pneumatischen, vollkommenen Menschen erfreue (εὐφραίνει), nähre und kennzeichne. Das Wasser des Euphrat wird mit dem Wasser über dem Firmament (vgl. Gen 1,7) identifiziert und mit Joh 4,10 verbunden. Beide Verse werden unten (in Ref. 5,27,2-3) in der Einheit über Justin wiederholt und auf eine Taufe bzw. Waschung (λουτρόν) bezogen. Dort wird dieses Wasser im Übrigen vom ‚Wasser der bösen Schöpfung‘ (das für choische [sarkische] und psychische Menschen ist), unterschieden. Hat man diese Eckpunkte im Blick, lässt sich die vorliegende Stelle dahingehend richtig erfassen, dass die Schlange mit dem Euphratfluss, der den Kosmos transzendiert und daher ‚von oben‘ (ἐξ Ἐδέμ) eine Vermittlerrolle einnehmen kann, identifiziert wird. So ist die Schlange für (sarkische) Menschen Vernichtung, für andere (pneumatische) Menschen Heilmittler.

Die miteinander verknüpften Motive in Ref. 5,9,14b-22 und an der vorliegenden Stelle sind derart deckungsgleich, dass die Annahme wahrscheinlich erscheint, dass der Verfasser aus seiner Vorlage dort ausführlich zitiert bzw. paraphrasiert und an der vorliegenden Stelle sowie unten in Ref. 5,27,2-3 jeweils nur auf das in der Vorlage Mitgeteilte anspielt. Ein ähnlicher Umgang mit den Vorlagen konnte bereits für die redaktionelle Verwendung der ‚Proastier‘ wahrscheinlich gemacht werden, wo der Vorlage die Begriffe ‚Kronos‘ und ‚Kräfte‘ entnommen und in die Überleitung sowie im sich daran anschließenden Exegesestück eingetragen wurden. Bezeichnenderweise findet sich in der vorliegenden Stelle – wie zuvor dort – der Marker φησί, der augenscheinlich die freie Übernahme eines Begriffs oder einer Phrase aus einer (wie in den vorliegenden zwei Fällen deutlich größeren) Vorlage hervorheben kann.

Unter Verwendung des Demonstrativpronomens (τοῦτο) wird nun die Identifizierung mit dem Zeichen Kains vorgenommen, das dieser bekommen habe, damit alle, die ihn fänden, ihn nicht töteten. Die Erzählung von Kain, dem ersten Sohn von Adam und Eva, findet sich im Anschluss an die bisher behandelten Stellen in Gen 4. Kain wird von Gott verstoßen, nachdem er seinen Bruder Abel getötet hatte. Die Bedeutung des Zeichens, dass Gott dem Kain macht,

findet sich im zweiten Satzteil. Erneut wird die Anführung dieser Stelle erst nachvollziehbar, wenn man die oben behandelte Differenzierung zwischen dem ‚Gott dieser Welt‘ und einem übergeordneten Gott voraussetzt: Nach seiner Tat wurde Kain vom ‚Gott dieser Welt‘ verstoßen; das Zeichen aber erhielt er (als Zeichen seiner Zugehörigkeit?) vom übergeordneten Gott. Das Motiv des Brudermordes wird noch erweitert. Die Identifizierung (der Schlange?) mit Kain selbst wird vorgenommen, dessen Opfer Gott nicht angenommen habe. Das blutige Opfer seines Bruders Abel hingegen habe er akzeptiert<sup>1037</sup>.

Eine sehr ähnliche Deutung Kains, wie die in der vorliegenden Stelle gebotene, findet sich bereits in einer Beschreibung Irenäus‘:

„Wieder andere vertreten die Lehre, dass Kain von der oberen Herrschaft (abstammt). Sie bekennen sich zu Esau, zu Kore, den Sodomitern und allen Leuten solchen Schlages als zu ihren Verwandten. Und deshalb seien sie vom Schöpfer angefeindet, aber keinem von ihnen sei Schaden entstanden“<sup>1038</sup>.

Gemeinsam ist beiden nicht nur der Bezug zu Esau, sondern zu Kain als einem, der als Angehöriger des transzendenten Gottes identifiziert wurde und in Feindschaft zum Schöpfer (factor) bzw. ‚Gott dieser Welt‘ steht. Aus diesen Gemeinsamkeiten darf freilich kein gemeinsamer spezifischer Trägerkreis geschlossen werden.

Ein Blick in die jüdische Literatur belegt vielmehr, dass die Erzählung von Kain und Abel jenseits der ethischen Zuordnung von ‚gut/gerecht und böse‘ tiefergehend diskutiert wurde. Insbesondere die Frage der Herkunft Kains geriet angesichts einer Übersetzungsschwierigkeit aus dem Hebräischen in den Blick. Es ließ sich schließen, dass Eva womöglich eine sexuelle Beziehung zur Schlange, identifiziert mit Sammael, geführt habe<sup>1039</sup>. Auch das Zeichen, dass Kain von Gott empfangen habe, ist in diesem Zusammenhang diskutiert worden; Es wurde als Rechtschaffenden vorbehaltener Schutz aufgefasst, den der Zeichengeber dem Bezeichneten zukommen ließ<sup>1040</sup>. Die Voraussetzung für die Deutung Kains als Gerechter (in apokalyptischen Kreisen?) setzt allerdings eine gedankliche Weiterentwicklung voraus, die die Vertreibung Kains aus dem Paradies, verstanden als dem göttlichen Bereich, und sein Exil miteinschließt<sup>1041</sup>. Von hier aus lässt sich Kain als von einer niederen Wesenheit (Sammael; einem

---

<sup>1037</sup> MAGRI, perati, 75, nimmt (fälschlich) an, dass sich hinter dem Motiv ‚blutiges Opfer‘ eine polemische Episode gegen die Opfer des Tempels, eine offensichtliche gnostische Reaktion auf den Legalismus der judaisierenden Strömungen verberge („il sacrificio cruento di Abele, d'altra parte, è compreso in una probabile puntata polemica contro i sacrifici del tempio, ovvia reazione gnostica al legalismo delle correnti giudaizzanti.“)

<sup>1038</sup> Iren. haer. 1,31,1; vgl. Epiph. haer. 38,2-4.

<sup>1039</sup> Vgl. z.B. Targum Ps.-Jonathan 3,6: „Und die Frau sah Sammael, den Engel des Todes und hatte Angst.“ und 4,1: „Und Adam kannte Hava, sein Weib, das den Engel begehrt hatte; und sie ward schwanger und gebar den Kain; und sie sprach: Ich habe einen Mann erwählt, den Engel des Herrn.“; Pirqé DeRabbi Eliezer 21 („[Sammael] kam zu ihr [Eva] auf der Schlange reitend und sie wurde schwanger mit Abel“ [...] Kain und Abel waren Zwillinge, denn es heißt: „und sie ward schwanger und gebar den Kain“); vgl. zum ganzen auch GINZBERG, Legends, 101-109. Dass diese Deutung auch mehrheitschristlichen Vertretern geläufig war, belegt die Gegenüberstellung der Umstände der Zeugungen bei Justin. dial. 100,5: „Denn Eva, welche eine unverdorbene Jungfrau war, gebar, nachdem sie das Wort der Schlange empfangen hatte, Sünde und Tod. Die Jungfrau Maria dagegen war voll Glaube und Freude, als der Engel Gabriel ihr die frohe Botschaft brachte, der Geist des Herrn werde über sie kommen und die Kraft des Höchsten werde sie überschatten.“

<sup>1040</sup> Vgl. z.B. Targum Ps.-Jonathan 4,15: „Und der Herr versiegelte auf dem Antlitz von Kain das Zeichen des großen und ehrenwerten Namens, damit jemand, der ihn finden könnte, ihn nicht töten sollte.“

<sup>1041</sup> Diese Motive finden sich ebenfalls wiederholt, vgl. z.B. Targum Ps.-Jonathan 4,16: „Und Kain ging von vor dem Herrn hinaus und wohnte im Land der Wanderung seines Exils, das für ihn gemacht worden war, als der Garten Eden.“

Demiurg; „Sohn des Teufels“) abstammend, aber dem transzendenten Gott aufgrund von dessen Bezeichnung zugehörig verstehen.

Wie Irenäus zuvor berichtet hatte, las auch Markion vor dem Hintergrund seiner Theologie diese Stellen mit einer für ihn adäquaten Hermeneutik:

Markion „ergänzte, wobei er sich wahrhaftig zum Sprachrohr des Teufels machte und in totalem Widerspruch zu aller Wahrheit redete: Kain und seinesgleichen und überhaupt alle Völker, die in aller Art Bosheit gelebt haben, sind vom Herrn gerettet worden (...) Aber Abel (...) und die andern Gerechten (...) haben keinen Anteil am Heil bekommen“<sup>1042</sup>.

Die Exegese ist bei oberflächlicher Betrachtung sehr ähnlich, bei genauem Hinsehen finden sich aber kleine Unterschiede (z.B. die fehlende Rolle der Sophia in haer. 1,27,3); Das deutet auf eine gemeinsame Auslegungstradition hin, die in unterschiedlichen Zirkeln individuell ausgestaltet worden ist.

Dass diese gelegentlich ‚Protstexegese‘ genannte Auslegung in gnostischen Zirkeln nicht die einzig mögliche ist, lässt sich in der Kain-Episode in der ‚Hypostase der Archonten‘ ablesen:

„Gott sagte zu Kain: ‚Wo ist Abel, dein Bruder?‘ Er antwortete: ‚Bin ich etwa der Hüter meines Bruders?‘ Gott sagte zu Kain: ‚Siehe, die Stimme des Blutes deines Bruders – es (sc. das Blut) schreit herauf zu mir. Du hast gesündigt mit deinem Mund. Es wird sich (wieder) zu dir wenden. Jeder, [der] Kain töten wird, wird eine siebenfache Vergeltung auslösen. Du aber wirst seufzend und zitternd auf der Erde leben“<sup>1043</sup>.

Kain wird hier in der jüdischen und frühchristlichen Tradition als der Brudermörder aufgefasst, der von Gott (d.h. in der ‚Hypostase der Archonten‘ dem transzendenten Gott) für seine Tat bestraft wird (d.h. zu den irdischen [hylischen] Menschen gerechnet wird). Hinzukommt, dass die mehrheitskirchliche Exegese früh eine Auslegungstradition entwickelt hat, die in Abel den zu Unrecht getöteten Gerechten erblicken konnte und sich daher hervorragend zur typologischen Deutung der Ablehnung Christi durch die Juden<sup>1044</sup> eignete<sup>1045</sup>.

Hier nun findet sich die bereits vorausgesetzte Gestalt ‚Gott dieser Welt‘ (ὁ θεὸς τοῦδε τοῦ κόσμου). Sie fand sich bisher in der Einheit nicht und wird nebenbei ohne weitere Erklärungen eingeführt; bereits zuvor wurde in Ref. 5,7,30 in ein Stück Exegese ein ‚vierfacher‘ Gott mit dem Namen Esaldaios als Herrscher ‚der eigentlichen Welt‘ (ὁ ἰδικὸς κόσμος, vgl. Ref. 5,12,2) bezeichnet; ob beide identisch sind, d.h. derselben Vorlage entstammen, lässt sich nicht klären.

Der Urheber der Polemik, die sich an die Kain-Episode anschließt („Denn am Blut hat der Herrscher [δεσπότης<sup>1046</sup>] dieser Welt Gefallen“), ist nicht auszumachen; sie ist letztlich dort zuhause, wo eine Unterscheidung zwischen der hylischen und pneumatischen Welt gemacht wird.

---

<sup>1042</sup> Iren. haer. 1,27,3.

<sup>1043</sup> Hypost. arch. (NHC II,4) p. 91,11-31.

<sup>1044</sup> Vgl. Mt 23,35.

<sup>1045</sup> BETHGE, Ambivalenz, 90-92, stellt zudem ausführlich die Kain/Abel-Episoden, die sich in den Schriften von Nag Hammadi finden, heraus. Auch in diesen lässt sich keine einheitliche Beurteilung ausmachen.

<sup>1046</sup> Die Konnotation findet sich auch in Ref. 7,23,5 (293 MARCOVICH), wo beschrieben wird, dass der große Archon in Unkenntnis gelebt hätte und sich für den Herrn und Gebieter und weisen Baumeister hielt.

**(5,16,10)** Das nächste Detail, dass die Schlange mit demjenigen zu identifizieren sei, der in den ‚letzten Tagen des Herodes‘ in Menschengestalt gekommen sei, lässt sich aus zwei Gründen als Interpolation des Verfassers wahrscheinlich machen: zum einen fällt die neutestamentliche Anspielung (Mt 2,10) aus dem Rahmen der Genesiserklärungen (voher Kain und Abel, im Anschluss Joseph und Esau), zum andern ist „ἐν τοῖς χρόνοις Ἡρώδου“ eine Formulierung, die der Verfasser in Variation an verschiedenen Stellen der Ref. anbringt<sup>1047</sup>.

Die nachfolgenden zwei Gestalten, Joseph und Esau, sind über ihre Kleidungsstücke und die familiären Konflikte, denen sie ausgesetzt sind, miteinander verbunden. Von Joseph wird berichtet, dass er ein langes, buntes Gewand von seinem Vater erhalten habe, das seinen Brüdern vermittelte, dass dieser der Lieblingssohn ihres Vaters sei (Gen 37,4). Esau wird von seinem Bruder Jakob um das Erstgeburtsrecht betrogen (Gen 25). Jakob und nicht Esau, erhält durch eine List vom altersblinden Vater den Segen. Wenn der Autor an der vorliegenden Stelle nun fortfährt, Esau bzw. sein Gewand<sup>1048</sup> sei in Abwesenheit (des Vaters?) gesegnet worden, und noch hinzugefügt wird, dass dieser ‚von außerhalb‘ (ἔξωθεν) reich geworden sei –, eine Information, die Gen 33,9 entnommen und wohl auf einen transzendenten Ort bezogen wurde – so wird man dahinter neuerlich das bekannte Muster ‚Abweisung vom Gott dieser Welt – Aufnahme durch den übergeordneten Gott‘ vermuten dürfen. Jakob hingegen, der den Segen seines blinden Vaters erhalten hatte, sah das Gesicht seines Vaters; unter Verwendung eines Zitates aus Gen 33,10 wird die oben vorgeschlagene Deutung der Episode zusätzlich belegt, denn es rückt den segnenden Vater Jakobs in die Nähe des ‚Gottes dieser Welt‘<sup>1049</sup>.

---

<sup>1047</sup> Ref. 5,12,4 (174 MARCOVICH); 5,26,29 (207 MARCOVICH).

<sup>1048</sup> Der Bedeutung des Kleidungsstücks darf m.E. kein übermäßiges Gewicht zugegeben werden, es ist sicher richtig, dass Kleidung in antiken Gesellschaften ein hoher Stellenwert zukam, sei es als tatsächlicher Gegenstand, etwa als Geschenk (Lk 15,22) sei es als Metapher (z.B. Röm 13,14: ‚den neuen Christus anziehen‘) und auch wenn Kleidung in Mysterienzirkeln eine Rolle gespielt haben mag (vgl. Apul. met. 11,14-15), so liegt der Fokus des vorliegenden Abschnittes klar auf der Zuordnung der Gestalten zum transzendenten Gott bzw. dem Demiurg (gegen MAGRI, perati, 146-147).

<sup>1049</sup> Auch in dieser Exegese erblickt MAGRI, perati, 75, eine antijüdische Polemik: „I Perati sembrano dunque avere recuperato, almeno in parte, una tipologia cristiana, di tendenza, per di più, anti giudaica.“ Sie schließt, dass die ‚Peraten‘ sich der traditionellen Typologie bewusst gewesen sein müssten, die Esau zu einem Ausgestoßenen machte und ihre Haltung daher als bewusste Provokation verstanden werden müsse: „I Perati dovevano essere a conoscenza della tipologia più che tradizionale che ne faceva un reietto: la loro presa di posizione, che attribuisce il tipo del Cristo proprio ad Esau, appare quindi una provocazione voluta“ (S. 76). Richtig ist freilich, dass Esau als Typos des ‚Nichtjuden‘ verstanden wurde; sein Name wurde gelegentlich mit Edom identifiziert, das wiederum zur Chiffre für gegnerische Völker herangezogen werden konnte. Auch konnte die Welt in zwei Bereiche, dem des Jakob, dessen Gott der Gott Israels ist und einem jenseitigen, dem Sammael, der Gott Esaus, vorstehe, unterteilt werden; so konnte Esau als Angehöriger Sammaels (des Teufels) den Völkern zugerechnet werden. Eine durchaus charakteristische Darstellung einer typischen Auffassung von Esau bietet Philo, fug 39-40: „(...) die in ihrer Unwissenheit verstockte Denkart, die den Namen Esau führt und richtet ihre Mordgier gegen dich, indem sie dir die Güter des sterblichen Lebens, Schätze, Ruhm, Lüste und was damit verwandt ist, als Lockmittel zu deinem

### 4.2.11.3 Fortsetzung unter Einbeziehung verschiedener Schriftzitate (Ref. 5,16,11-13)

(5,16,11) περί τούτου, φησί, γέγραπται· «ὡς Νεβρὼδ γίγας κυνηγὸς ἔναντι<sup>1050</sup> κυρίου». εἰσὶ δέ, φησί, τούτου ἀντίμιμοι πολλοί, τοσοῦτοι ὅσοι ὄφεις ἦσαν<sup>1051</sup> ἐν τῇ ἐρήμῳ τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ δάκνοντες, ἀφ' ὧν ἐρ<ρ>ύσατο<sup>1052</sup> τοὺς δακνομένους ὁ τέλειος ἐκεῖνος <ὄφεις><sup>1053</sup>, ὃν ἔστησε Μωϋσῆς. τοῦτό ἐστι, φησί, τὸ εἰρημένον· «καὶ ὃν τρόπον<sup>1054</sup> ὑψωσε Μωϋσῆς τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψοθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου».

(5,16,12) τούτου <γάρ, φησί,><sup>1055</sup> κατ' εἰκόνα γέγονεν ὁ ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ <ὁ><sup>1056</sup> χαλκοῦς, ὃν ἔστησε Μωϋσῆς. Τούτου, φησί, μόνου τὸ ὁμοίωμα ἐν τῷ οὐρανῷ διὰ παντός ἐστιν <ἐν><sup>1057</sup> φωτὶ ὀρώμενον<sup>1058</sup>. οὗτος, φησὶν, ἐστὶν ἡ μεγάλη ἀρχὴ περὶ ἧς γέγραπται, <καὶ><sup>1059</sup> περὶ τούτου, φησὶν, εἴρηται· «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν· ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἐστίν».

(5,16,13) ἐν αὐτῷ γάρ<sup>1060</sup>, φησὶν, ἡ Εὐα γέγονεν, ἡ Εὐα <δὲ><sup>1061</sup> ζωή. αὕτη δέ, φησὶν, ἐστὶν ἡ Εὐα «μήτηρ πάντων τῶν ζώντων», τουτέστι κοινή φύσις<sup>1062</sup> θεῶν ἀγγέλων, ἀθανάτων θνητῶν, λογικῶν ἀλόγων<sup>1063</sup>. ὁ γὰρ «πάντων<sup>1064</sup>», φησὶν, εἰπὼν εἴρηκε «πάντων <τῶν ὄντων><sup>1065</sup>».

Über diesen ist geschrieben, sagt er: „Wie Nimrod ein gewaltiger Jäger vor dem Herrn“ sind aber, sagt er, viele Nachahmer von ihm, alle die, die in der Wüste den Kindern Israel erschienen und sie bissen, von denen jene vollkommene (Schlange), die Moses aufrichtete, die Gebissenen errettete. Das ist es, sagt er, was geschrieben steht: „Wie Moses in der Wüste die Schlange aufrichtete, so muß des Menschen Sohn (aufgerichtet) werden“.

Nach seinem Bild ist die eherne Schlange in der Wüste, die Moses aufrichtete, geworden. Dessen ähnliches Bild allein, sagt er, ist am Himmel leuchtend zu sehen. Dieses, sagt er, ist der große Anfang, von dem geschrieben ist. Von ihm, sagt er, ist gesagt: „Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos. Dieser war im Anfang bei Gott, alles entstand durch ihn, und ohne ihn wurde nichts. Was durch ihn wurde, ist das Leben“.

Durch ihn, sagt er, wurde Eva, Eva ist das Leben. Dies ist, sagt er, Eva, „Mutter aller Lebenden“ die gemeinsame Natur, das heißt von Göttern und Engeln, von Unsterblichen und Sterblichen, von Unvernünftigen und Vernünftigen. Denn wer „aller“ gesagt hat, sagt er, hat „aller“ gemeint.<sup>1066</sup>

Das Zitat am Ende von Ref. 5,16,10 ist das erste im Exegesestück und markiert nach der ersten Zäsur, die von einem thematischen Bruch zwischen Exodus- und Genesismotivik geprägt war, eine weitere Zäsur in der Struktur des Stücks. Der Rest des Abschnittes ist im Gegensatz

---

Verderben vor Augen hält?“ Die Übersetzung ist Philo, Werke, 6,64, entnommen. All diese Stellen spielen aber nicht maßgeblich in die Analyse des vorliegenden Textes hinein.

<sup>1050</sup> Die LXX liebt ἔναντιόν.

<sup>1051</sup> Vorschlag Cruices; die Handschrift überliefert durchaus sinnvoll ὄφθησαν.

<sup>1052</sup> Von Marcovich korrigierte Rechtschreibung; die Handschrift überliefert ἐρύσατο.

<sup>1053</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>1054</sup> Das NT liebt abweichend καθώς.

<sup>1055</sup> Einfügung Marcovichs, die problematisch ist, da sie ohne Not das mit dem Wort verbundene Problem verstärkt.

<sup>1056</sup> Nicht zwingende Einfügung Wendlands.

<sup>1057</sup> Sinnvolle Einfügung Marcovichs.

<sup>1058</sup> Die zweite Hand (P<sup>2</sup>) verkehrt die Reihenfolge.

<sup>1059</sup> Durchaus sinnvolle Einfügung Marcovichs.

<sup>1060</sup> Die Handschrift überliefert δὲ. Marcovich tauscht dies erneut gegen γάρ.

<sup>1061</sup> Nicht zwingende Einfügung von Marcovich.

<sup>1062</sup> Umstellung der Reihenfolge.

<sup>1063</sup> Umkehrung der Reihenfolge.

<sup>1064</sup> Wie die Stelle zu interpretieren ist, ist seit langem umstritten. Die Handschrift überliefert das hier angegebene πάντων. Miller schlug τούτων vor, Cruice πάντη.

<sup>1065</sup> Sinnvolle deutende Ergänzung Marcovichs.

<sup>1066</sup> Geboten wird die Übersetzung von FÖRSTER, Gnosis I, 370-371.

zu den durch Anspielungen und indirekten Bezugnahmen charakterisierten Stücken durch zahlreiche direkte Zitate und Wiederholungen geprägt.

**(5,16,11)** Das bisherige Muster der Nebeneinanderstellung von Schlange und Identifikationsgröße ist nun aufgebrochen. Unter Verwendung des Zitats von Gen 10,9 wird Nimrod (Νεβρωδ) als ‚gewaltiger Jäger vor dem Herren‘ bezeichnet. Nimrod, von dem man sagt, er habe den Bau des Turms zu Babel angeregt, wird gewöhnlich als gewalttätig und in Opposition zu Gott stehend angesehen<sup>1067</sup>. Bezieht sich der Vers auf Jakob, so ist er polemisch zu verstehen, denn der κύριος des Zitates würde identifiziert mit dem Vater Jakobs, der den ‚Gott dieser Welt‘ symbolisiert. Bezieht sich der Vers aber auf Esau, so würde der Bogen zum vorletzten Vers gespannt: Er hätte zwar nicht den Segen seines Vaters, des ‚Gottes dieser Welt‘ erhalten, sei aber dennoch reich geworden und sei wie Nimrod ein riesiger Jäger vor dem Herrn, d.i. dem ‚übergeordneten Gott‘. Zuletzt kann der Vers auch in Bezug auf die Schlange gelesen werden; in diesem Fall würde das Verhältnis der Schlange zum κύριος dahingehend näher bestimmt, dass sie groß (wirkmächtig) und vor dem Herrn sei, das bedeutet wohl, sein Angesicht schauen darf<sup>1068</sup>.

Ein möglicher Zusammenhang zwischen Nimrod und der Wiederaufnahme des bereits oben behandelten Motives aus der Exoduserzählung (die vielen Schlangen der Wüste und die heilbringende Schlange des Moses) ist nicht auszumachen. Gegenüber der früheren Beschreibung ist lediglich die Aufnahme des Details neu, dass die Schlange Nachahmer (ἀντίμιμος) habe. Man wird in diesem Teil also die Vorrede zur folgenden Identifizierung der Schlange des Mose mit Christus erblicken, zu der ein weiteres Zitat, Joh 3,14 („Wie Moses in der Wüste die Schlange aufrichtete, so muss auch der Menschensohn aufgerichtet werden“),

---

<sup>1067</sup> Vgl. z.B. Philo quaest. in Gen. 2,82: „(...) "ein Riese vor Gott", was eindeutig eine Opposition zur Gottheit ist. Denn der boshafte Mensch "ist niemand anderes als der Feind und Widersacher, der sich gegen Gott stellt“; Philo gig. 65-66: „Die Kinder der Erde (...) liefen über zu der schlechteren und feindlichen [Schlachtreihe] unter Anführung des Nimrod.“ Targum Ps.-Jonathan 10,8: („Und Kusch zeugte Nimrod. Er wurde groß in der Sünde und rebellierte vor dem Herren auf der Erde“).

<sup>1068</sup> Vgl. TOORN/ HORST, Nimrod, 1-29, WITTE, Urgeschichte, zum Zusammenhang mit dem Sternbild Orion. MAGRI, perati, 76, unterstellt auch dieser Stelle eine antijüdische Absicht: „Il suo recupero può pertanto celare un'intenzione anti giudaica.“ Mutmaßlich ergibt sie sich aus der der rabbinischen und targumischen Literatur gegenläufigen Interpretation der Figur Nebrod: „Nella letteratura rabbinica e targumica, esso, tuttavia, è considerato un malvagio, soprattutto un ribelle, spinto a questo atteggiamento dalla sua stessa potenza.“

angeführt wird<sup>1069</sup>. Von hier aus nun ließe sich rückblickend vermuten, dass die Nachahmer der Schlange die falschen Mesiasse sein können, vor denen im Neuen Testament gewarnt wird<sup>1070</sup>.

Schon die Stelle Joh 3,14 selbst bezeugt die typologische Deutung der Moses-Schlange in frühchristlichen Kreisen. Sie findet sich öfter, so in Barn 12,5: „Nochmals stellt Moses ein Abbild Jesu her, dass er leiden muss und er selbst lebendig machen wird, er, von dem sie glauben werden, ihn durch das Zeichen umgebracht zu haben, obwohl Israel zu Fall gekommen ist. Der Herr veranlasste nämlich alle Schlangen, sie zu beißen, und sie starben – da ja auch bei Eva die Übertretung durch die Schlange geschehen ist“<sup>1071</sup>.

Differenzierter arbeitete Justin wenige Jahrzehnte später die Typologie aus; er nimmt an, Platon habe das in Tim 36 BC angesprochene Chi aus Moses (allerdings fälschlich) entlehnt: „Da habe Moses auf Gottes Eingebung und Antrieb Erz genommen, daraus eine Art Kreuz gemacht, dieses auf dem heiligen Zelte aufgestellt und zum Volke gesprochen: ‚Wenn ihr dieses Bild anblickt und euer Vertrauen darauf setzt, werdet ihr Heilung finden‘. Und darauf, so berichtet er, seien die Schlangen umgekommen, das Volk aber, so berichtet er weiter, sei so dem Tode entronnen. Das las Platon, und da er es nicht recht verstand und glaubte, es sei nicht die Kreuzform, sondern die Chigestalt gemeint, so tat er den Ausspruch, die dem ersten Gott zunächst stehende Kraft sei im All wie ein Chi ausgebreitet“<sup>1072</sup>. Justin kennt allerdings auch die offenbar gängige Typologie, wie er andernorts verdeutlicht: „Aber auch der Typus und das Zeichen, welches gegen die Schlangen errichtet worden war, unter deren Biß Israel zu leiden hatte, wurde sicherlich aufgestellt, da diejenigen das Heil finden sollen, welche glauben, daß der Schlange damals verkündet wurde, sie werde sterben durch den, der freiwillig in den Tod ging, daß dagegen diejenigen gerettet werden, welche vom Schlangenbisse verwundet zu dem fliehen, der in die Welt seinen Sohn schickte, der gekreuzigt wurde“<sup>1073</sup>. Auch die Verbindung zur Paradiesschlange wird von Justin hervorgehoben, wenn er eine Schlange, durch die die Sünde in die Welt gekommen sei, der Schlange des Moses, durch die von der Sünde befreit werden könne, gegenüberstellt: „(...) Er vernichte die Kraft der Schlange, welche auch den Adam zur Sünde verleitet hatte, er erlöse dagegen von den Schlangenbissen, das ist den sündhaften Handlungen, Götzendienst und an deren Unrecht, diejenigen, welche an Jesus glauben, der durch das erwähnte Zeichen, das Kreuz, sterben wollte“<sup>1074</sup>.

Wiederum einige Jahrzehnte später ist die Typologie von Tertullian aufgegriffen und zum Teil seiner antimarkionitischen Argumentation gemacht worden. Gegen die von den Markioniten behauptete Notwendigkeit, das Gesetz des Moses ablehnen zu müssen, weil dieses der Veränderlichkeit unterworfen sei, führt Tertullian an, dass die Schlange aufgrund eines geheimen Ratschlusses gemacht worden sei: „Sie verwerfen ihn unter dem Vorwande, er sei veränderlich, indem er hier etwas verbiete, dort es befiehlt.

---

<sup>1069</sup> MAGRI, perati, 176-196, legt das Hauptaugenmerk statt auf die Identifizierung der Schlange mit dem am Kreuz hängenden Christus auf den erhöhten Christus gerichtet ist, der zuvor typologisch mit der Schlange identifiziert worden sei. So verlagert sie die Perspektive auf das Motiv ‚Kreuz als Lebensbaum‘ und diskutiert Mel. pass. 95, Just. 1 apol. 60, Barn. 11-12, Ign. Trall. 11,2, 4 Baruch 9,14 und andere und attestiert – zu Recht – ein Interesse der Christen am Kreuz, das im Lichte verschiedener biblischer Episoden gedeutet worden sei, darunter des Paradiesbaumes und dem Stab des Moses. Allerdings bezieht sie diese allgemeinen Aussagen über das Kreuz auf die vorliegende Stelle und konstruiert, dass diese Teil eines aktuellen Ganzen im Osterfeststreit sei, in dem die Peraten eine Stimme vertreten hätten (vgl. S. 194: „un insieme corrente nel contesto pasquale quartodecimano, da dove è probabile che i contemporanei Perati lo abbiano desunto per la loro esegesi“), diese hätte wahrscheinlich große Aufmerksamkeit auf sich gezogen („deve aver attirato l’attenzione della setta“). Sie verortet den Text ausgehend von ihren Einschätzungen in die Jahre nach dem Jüdischen Krieg und vor die Abfassung von Justin. dial. (135-160).

<sup>1070</sup> Vgl. Mk 13,5-7; Mt 24,4-6; Lk 21,8-9; Lk 17,22-24.

<sup>1071</sup> Barn 12,5. Vgl. zur Stelle PROSTMEIER, Barnabasbrief, 438-440, der die in der Stelle ausgedrückte Abwendung Israels von Gott und Gottes Heilswillen besonders herausstellt.

<sup>1072</sup> Justin. 1 apol. 60.

<sup>1073</sup> Justin. dial. 91,4.

<sup>1074</sup> Justin. dial. 94,2; 112,1-2; 131,4. Vgl. zu Justins Bild und den philosophischen Implikationen BOUSSET, Weltseele, 273-285; ANDRESEN, Platonismus, 157-195; HYLDAHL, Justin, 374-375; FÉDOU, Vision, 72-84.



Wofern aber jemand übersieht, dass das genannte Bild, die ehernen Schlange, die in einer ganz bestimmten Weise aufgehängt war, das Sinnbild des Kreuzes Christi vorstellte, welches uns von den Schlangen, d. h. den Engeln des Teufels, befreien soll<sup>1075</sup>. Tertullian bedient sich der allegorischen Deutung der Mosesschlange, um die bleibende Bedeutung des Gesetzes zu illustrieren<sup>1076</sup>.

Mancherorts findet sich zusätzlich eine Erweiterung des Motivs um das ‚Wurzel Jesse‘ Motiv, ausgehend von Jes 11,1. Justin sammelt mögliche Bilder Christi im Alten Testament: „Wir wissen also einerseits, daß er vor allen Geschöpfen aus dem Vater in dessen Kraft und nach dessen Willen hervorging, er, der auch Weisheit, Tag, Sonnenaufgang, Schwert, Stein, Stab, Jakob und Israel, bald so, bald anders in den Reden der Propheten genannt ist. Andererseits wissen wir, daß er durch die Jungfrau Mensch geworden ist, damit auf dem gleichen Wege, auf welchen die von der Schlange verursachte Sünde ihren Anfang nahm, die Sünde auch aufgehoben werde. Denn Eva, welche eine unverdorbene Jungfrau war, gebar, nachdem sie das Wort der Schlange empfangen hatte, Sünde und Tod“<sup>1077</sup>.

(5,16,12) Dem Zitat schließt sich noch die Erklärung an, dass die kupferne Schlange des Moses nach dem Bild des erhöhten Menschensohns erschaffen worden sei. Die neuerliche Verwendung der Phrase κατ’ εἰκόνα erinnert sprachlich an den regelmäßigen Gebrauch in den ‚Proastiern‘, mit Ausnahme der Bezeichnung der Schlange als ‚kupfern‘ sind die Phrasen den früheren Sätzen entnommen. Kommentierend wird den bisherigen Ausführungen nun noch hinzugefügt, dass die Schlange bzw. deren Abbild (ὁμοίωμα) am Himmel zu erblicken sei. Dass hier auf eine Sternenkonstellation angespielt wird, ist wahrscheinlich. Die zwei zusätzlichen Informationen, dass sie stets (διὰ παντός) zu sehen sei sowie dass sie im Lichte (φωτὶ) zu sehen sei, identifiziert das gesuchte Sternbild als das Sternbild Draco, das zirkumpolar und in nördlichen Breiten das ganze Jahr über sichtbar ist. In der Konstellation befindet sich darüber hinaus der nördliche Pol der Ekliptik. Das Sternbild hat die Zeitgenossen aufgrund seiner Besonderheit auch sonst fasziniert<sup>1078</sup>.

Die beiden genannten Umstände, die Zirkumpolarität und die Ekliptik, werden im nächsten Entfaltungsstadium mit einem ‚großen Anfang‘ (μεγάλη ἀρχή) identifiziert. Die Bezeichnung findet sich sonst nicht. Sie erinnert entfernt an die Phrase οἶον<εἶ> μία τις ἀρχή, καθάπερ πηγὴ μεγάλη, mit der der Verfasser die Einheit begonnen hatte<sup>1079</sup>. Möglicherweise

---

<sup>1075</sup> Tert. idol. 5,3-4.

<sup>1076</sup> Vgl. z.B. Tert. adv. Marc. 3,18,7 (‐Derselbe Moses hat Nachbildungen aller Art untersagt, warum hat er denn aber selbst die ehernen Schlange am Kreuze in hängender Haltung zum heilsamen Anblick aufgestellt? Hat er etwa, auch dabei die Wirkung des Kreuzes des Herrn im Auge gehabt, woran die teuflische Schlange an den Pranger gestellt wurde und wodurch jedem, der von den geistigen Schlangen verwundet ist, wenn er gläubig nach demselben schaut, Genesung von der Bisswunde der Sünde und infolge davon das Heil verheissen wird?“).

<sup>1077</sup> Justin. dial. 100,4. Vgl. zum ganzen Abschnitt FREY, Schlange.

<sup>1078</sup> Vgl. z.B. Aelius Aristides, Heilige Berichte 4,56: „Kannst du mir, bei den Göttern, erklären - wir sind ja ganz unter uns -, was ihr Schüler Platons da faselt, zur Verblüffung der Leute?“ (...) Nach wenigen Schritten hob er die Hand, zeigte mir eine bestimmte Stelle am Himmel und sagte dabei: "Der da ist es, den Platon die Seele des Alls nennt". Ich blicke also aufwärts und sehe den Asklepios von Pergamon am Himmel sitzen.“

<sup>1079</sup> Vgl. Ref.5,12,2 (173 MARCOVICH).

hat er die Formulierung seiner Vorlage entnommen und in Variation an beiden Stellen verwendet.

Als dieser ‚große Anfang‘ wird der Anfang, von dem im Johannesprolog die Rede ist, aufgefasst. Aus ihm werden die ersten Zeilen (Joh 1,1-4) unter Verwendung einer Einleitungsformel zitiert. Das ist umso bemerkenswerter, da dieses verhältnismäßig lange Zitat nicht weiter ausgeführt wird. Es bleibt also bei weitgehender Stichwortassoziation<sup>1080</sup>.

So wird aus dem letzten Satz des Zitates (ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἐστίν) nun das Stichwort ‚Leben‘ entnommen und mit einem Detail aus Gen 3,20 LXX verbunden, die den hebräischen Namen, der ‚Leben‘ (חַוְוָה, hawwah) bedeutet, mit ζωὴ übersetzt<sup>1081</sup>, während das Neue Testament den Namen unübersetzt, d.h. transkribiert mit Εὔα, wiedergibt. Der Identifizierung schließt sich eine Worterklärung aus Gen 3,20 an, die den Aspekt des Lebens in den Mittelpunkt stellt. Eva wird als Mutter aller Lebewesen (πάντων τῶν ζώντων) bezeichnet; eine Auflistung, die Götter, Engel, Unsterbliche, Sterbliche, Vernunftbegabte und solche, die nicht vernunftbegabt sind, umfasst, schließt sich an. Allen Lebewesen sei Eva der Ursprung.

#### 4.2.11.4 Erweiterung der Schlangenallegorese um eine Aratosallegorese (Ref. 5,16,14-16)

(5,16,14.) καὶ εἴ τις, φησίν, «οἱ ὀφθαλμοὶ μακάριου», οὗτος ὄψεται ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν τοῦ ὄψεως τὴν καλὴν εἰκόνα ἐν τῇ μεγάλῃ ἀρχῇ τοῦ οὐρανοῦ στρεφομένην καὶ γινομένην ἀρχὴν πάσης κινήσεως πᾶσι τοῖς γινομένοις, <καὶ><sup>1082</sup>

Und wenn einer, sagt er, „selige Augen“ hat, der wird, wenn er zum Himmel aufblickt, die schöne Gestalt der Schlange am großen Anfang des Himmels sehen, die sich windet und für alles, was wird, Anfang jeder Bewegung wird, und er wird erkennen, daß ohne sie nichts von Himmlischen, von Irdischen noch von Unterirdischen Bestand hat, weder Nacht noch Mond,

---

<sup>1080</sup> MAGRI, perati, 76, stellt heraus, dass ‚die Gnostiker‘ den Mehrheitschristen in der Verwendung des Joh im zweiten Jahrhundert vorausgegangen seien: „La citazione esplicita di questi versetti giovannei appare significativa soprattutto perché gli gnostici precedettero (pur se di poco) gli ortodossi, già nel corso del II sec“ und führt in Anmerkung 4 aus, dass diese Passagen sich vorzüglich als Frucht derselben jüdisch-hellenistischen weisheitlich-theologischen Milieus erklären ließen: „I paralleli con altri brani gnostici sarebbero quindi perfettamente spiegabili come frutto del medesimo milieu teologico sapienziale giudeo-ellenistico cui l'uno e gli altri avrebbero attinto.“ Mehr noch glaubt sie, im hier zitierten Johannesprolog Hinweise auf ein ephesinisches intellektuelles Umfeld zu finden, insbesondere stellt sie die Lichtmetaphorik heraus (S. 230: „ma che forse non manca anche di riferimenti all'ambiente intellettuale efesino. Per esempio, la metafora della luce“). Auch die vermutete antijüdische Tendenz fehlt hier nicht. Sie rezipiert eine These, nach der der Verfasser des Joh in einer Minderheitenposition sei, der Stärke beraubt und Opfer von Verfolgung und Ausgrenzung geworden sei und so seine Christologie bis zum Äußersten getrieben habe (S. 231: „l'estensore del Vangelo, in posizione minoritaria, priva di forza e vittima di esclusione e persecuzione, proprio per questo avrebbe spinto all'estremo la sua cristologia“). Diese Details werden dann wichtig, wenn sie die Stellen als Zeugen für die Verortung der „Peraten“ heranzieht. All diese Schlüsse bleiben freilich spekulativ, dies umso mehr, da das Joh-Zitat nur als monolithischer Block aufgrund einer Stichwortassoziation angeführt wurde.

<sup>1081</sup> Vgl. zur etymologischen Identifizierung Evas mit ‚Leben‘ Philo agr. 95: „(...) mit der Freundin und Beraterin des "Lebens", das in der Sprache unserer Väter Eva genannt wird“.

<sup>1082</sup> Sinnvolle Einfügung von Duncker-Schneidewin.

γνώσεται<sup>1083</sup> ὅτι χωρὶς αὐτοῦ <οὐδὲν><sup>1084</sup> οὔτε τῶν οὐρανίων οὔτε τῶν ἐπιγείων οὔτε τῶν καταχθονίων συνέστηκεν οὐδὲν, οὐ σελήνη, οὐ καρποί, οὐ γένεσις, οὐ πλοῦτος, οὐχ ὁδοιπορία—οὐδ' ὅλως τι τῶν ὄντων ἐστὶ δίχα σημαίνοντος ἐκείνου.

(5,16,15.) ἐπὶ τούτου, φησὶν, ἐστὶ τὸ «μέγα θαῦμα» ὁρώμενον ἐν τῷ οὐρανῷ τοῖς δυναμένοις ἰδεῖν· κατὰ γὰρ, φησὶν, αὐτήν<sup>1085</sup> τὴν ἄκραν αὐτοῦ [τήν]<sup>1086</sup> κεφαλὴν—ὅπερ πάντων ἀπιστότερον τοῖς οὐκ εἰδόσι—μίσγονται δύσις τε καὶ ἀνατολὴ ἀλλήλαις.

τοῦτ' ἐστὶ<sup>1087</sup>, <φησί><sup>1088</sup> περὶ οὗ εἶπεν ἡ ἀγνωσία· ἐν οὐρανῷ «εἰλεῖται μέγα θαῦμα Δράκον<τος><sup>1089</sup>», «δεινοῖο πελώρου».

(5,16,16) ἐκατέρωθεν δὲ αὐτοῦ παρατέτακται Στέφανος καὶ Λύρα, καὶ κατ' αὐτήν ἀνωθεν τὴν κεφαλὴν ἄκραν ἐλεεινὸς ἄνθρωπος, ὁ Ἐν γόνασιν <καλούμενος><sup>1090</sup>, ἐστὶν ὁρώμενος, δεξιτεροῦ ποδὸς ἄκρον ἔχων σκολιοῦ Δράκοντος. κατὰ δὲ τὸν νῶτον τοῦ Ἐν γόνασιν ἐστὶν <ὄ><sup>1091</sup> ἀτελής Ὅφις, ἀμφοτέραις ταῖς χερσὶ κατεσφιγμένος ὑπὸ τοῦ Ὄφιούχου καὶ κωλυόμενος ἐφάψασθαι τοῦ Στεφάνου, παρακειμένου τῷ τελείῳ Ὄφει.

nicht Früchte, nicht Werden, nicht Reichtum, nicht Reisen, überhaupt nichts von dem, was ist, ist, ohne daß jene das Zeichen (dazu) gibt.

An ihr, sagt er, ist das große Wunder am Himmel zu sehen für die, die sehen können. Denn, sagt er, gerade an ihrem äußersten Haupt- das ist das Unglaublichste für die, die nicht die Erkenntnis haben- mischen sich Untergang und Aufgang miteinander.

Das ist das, wovon die Unwissenheit gesagt hat: Am Himmel „windet sich ein großes Wunder, eine Schlange von ungeheurem Aussehen“.

Zu beiden Seiten von ihr steht der Kranz und die Leier und oben an ihrem Kopf ist ein bejammernswerter Mensch, der Kniende, zu sehen, des rechten Fußes Spitze an der geringelten Schlange haltend. Am Rücken des Knienden ist eine unvollkommene Schlange mit beiden Händen festgeschnürt von dem Schlangenhalter, daran gehindert, den Kranz zu berühren, der bei der vollkommenen Schlange ist.<sup>1092</sup>

**5,16,14** Strukturell und inhaltlich (über die Motive ‚Sichtbarkeit am Himmel‘, ‚Bild der Schlange‘ und ‚Großer Anfang‘) schließt der erste Satz des Abschnitts an Ref. 5,16,12 an. Das lange Zitat aus Joh 1,1-4 sowie die Stichwortkette Anfang-Eva-Leben-Mutter aller Lebewesen unterbrechen den Fluß merklich. Nun wird der Blick wieder nach ‚oben‘ gerichtet. Wer ‚die seligen Augen‘ (οἱ ὀφθαλμοὶ μακάριοι), ein Motiv, dass aus Mt 13,16 bzw. Lk 10,13 entnommen sein dürfte, habe, könne die Schlange erblicken. Selig sei demnach derjenige zu nennen, der den Zusammenhang zwischen dem sichtbaren Sternbild und der rettenden Funktion der Schlange erkannt hat<sup>1093</sup>. Erweitert wird der vorliegende Satz auch um die Notiz, dass die

<sup>1083</sup> Die Handschrift überliefert γνώσετε.

<sup>1084</sup> Sinnvolle Einfügung von Miller.

<sup>1085</sup> Die Handschrift überliefert ταύτην.

<sup>1086</sup> Sinnvolle Streichung Wendlands.

<sup>1087</sup> Sinnvolle Korrektur Marcovichs, die Handschrift überliefert τουτέστι.

<sup>1088</sup> Einfügung Marcovichs, die problematisch ist, da sie ohne Not das mit dem Wort verbundene Problem verstärkt.

<sup>1089</sup> Die Handschrift und Aratos überliefert Δράκων; für Marcovichs Korrektur aufgrund eines Vergleichs mit Ref. 4,47,1 besteht eigentlich kein Anlaß.

<sup>1090</sup> Nicht zwingende Einfügung von Marcovich auf der Grundlage von Ref. 4,47,4 und Aratos.

<sup>1091</sup> Nicht zwingende Einfügung von Marcovich.

<sup>1092</sup> Geboten wird die Übersetzung von FÖRSTER, Gnosis I, 371.

<sup>1093</sup> Die Deutung von HEGEDUS, Astrology, 291, wonach der Unterschied zwischen den Peraten und dem Trägerkreis der Aratosexese darin zu erblicken sei, dass die Peraten ihre Erkenntnisse aus der unmittelbaren Beobachtung der Himmel ( ‚direct observation of the heavens‘) gewonnen hätten und daher wissenschaftlicher (er spricht von ‚use of astronomy‘) gewesen seien, lässt sich kaum aus dem ‚Blick in den Himmel‘ der vorliegenden Stelle gewinnen.

Schlange sich winde und Anfang aller Bewegung für alles werdende wird. Mit dem erkennenden Sehen geht das Wissen (vgl. γινώσκω) einher, dass dieser Anfang der Ursprung von allem sei. Der Textabschnitt erinnert strukturell an die frühere Auflistung der Lebewesen, deren Mutter Eva sei<sup>1094</sup>; inhaltlich erinnern die Stichworte (Nacht, Mond, Früchte, Werden) an solche, die in den ‚Proastiern‘ aufgelistet waren.

Das Stichwort ‚Reisen‘ (ὁδοιπορία) ist gegenüber dem bisher Auseinandergesetzten eine Neuheit. Es lässt sich bis hierhin nur vermuten, dass mit dem Bild ausgesagt werden soll, dass der Gnostiker, also der, der über das angesprochene besondere Wissen verfügt, sich als von der Schlange mit einem Zeichen versehen weiss (vgl. die Bezeichnung ‚Zeichengebende‘ [σημαίνοντος]) und sich mit den früher angeführten Gestalten der Genesis assoziieren darf. Jener Gnostiker bekommt die Möglichkeit, mit Hilfe der Schlange den Anfang zu erreichen (und diesen womöglich zu überwinden). In diesem Sinn wurde bereits zuvor in der Einheit über die sog. Naassener das Motiv um den Euphrat-Fluß, der in die Paradiesquelle zurückfließt und die Pneumatiker mit hinaufnimmt, beschrieben. Auch die allegorische Deutung des Durchzugs durch das Rote Meer, auf die an der vorliegenden Stelle bezeichnenderweise nicht angespielt wird, gehört in dieses Themenfeld.

**(5,16,15-16)** Die Einführung der Phrase ‚großes Wunder‘ (μέγα θαῦμα) markiert endgültig eine Zäsur. Sie ist dem Lehrgedicht ‚Phainomena‘, dem astrologischen Werk des Aratos entnommen<sup>1095</sup>. Die Phrase war bereits früher, in Ref. 4,47,1 im Kontext einer allegorischen Deutung eines Abschnitts der Phainomena, aufgeführt worden. Angeschlossen findet sich ein weiteres Zitat, das dem Publikum ebenfalls (aus Ref. 4,47) bekannt ist.

Über einen Trägerkreis der in Ref. 4,46-50 auseinandergesetzten Lehren gibt der Verfasser keinerlei Auskunft. Man wird daher annehmen, dass dem Verfasser eine ansonsten kontextlose Schrift vorlag, aus der er in der Ref. zitiert bzw. paraphrasiert. In dem Textstück werden in dem Lehrgedicht Phainomena beschriebene Konstellationen mit christlich-jüdischen Gestalten verbunden; so wird ein christliches Verständnis des Lehrgedichts und seiner Inhalte ermöglicht. Das Sternbild Draco wird mit dem Tier bzw. dem Teufel identifiziert, Herkules (= der Kniende) mit Adam, die Lyra mit dem göttlichen Gesetz, die Krone auf die aufgerichtet, die dem Gesetz folgen, Serpens mit einem kleinen Draco, Ophiouchos mit Christus, dem Logos, der große Bär mit der ersten Schöpfung, der kleine Bär mit der neuen, christlichen Schöpfung, Sirius mit dem Logos, Kepheus mit Adam, Cassiopeia mit Eva, Andromeda mit der Seele Adams und Evas und Perseus mit dem Logos. Der Verfasser der Ref. hat sich darauf beschränkt, diejenigen Konstellationen zu besprechen, die *circumpolar* und daher das ganze Jahr über zu sehen sind.

---

<sup>1094</sup> Vgl. oben Ref. 5,16,13 (184 MARCOVICH).

<sup>1095</sup> MAGRI, perati, 77, vermutet hinter μέγα θαῦμα eine Anspielung auf Offb 17,6 („Und ich sah, dass die Frau trunken war vom Blut der Heiligen und vom Blut der Zeugen Jesu. Beim Anblick der Frau ergriff mich großes Erstaunen“).

Die Darstellung, die in der Ref. geboten wird, beinhaltet drei je am Beginn der nördlichen Hemisphäre von neuem ansetzende Erzählungen<sup>1096</sup>.

Wie bereits im Fall der Wiederaufnahme eines Textstücks aus der Homerallegorese, der ‚Proastier‘ und einer Bibelallegorese über den Euphrat-Fluß wird man hier vermuten, dass der Verfasser der Urheber des vorliegenden Textabschnitts ist. Er wird es seiner Vorlage, der Aratosallegorese, entnommen haben, durch eine Stichwortassoziation, die wie schon zuvor mit einer Variante der Identifikationsformel (τοῦτ[ο] ἐστὶ) eingeleitet wird, eröffnet und (auch das genau wie in analogen Textabschnitten) mit φησὶν als Entnahme gekennzeichnet haben. Eine einheitliche Konzeption liegt jedenfalls nicht vor, wie schon der augenfälligste Unterschied in der Bewertung der Schlange der zuvor besprochenen Stücke und der Aratosallegorese aus Ref. 4,48 ausdrückt: Während sie dort als negatives Prinzip aufgefasst wird, als Satan und Demiurg dieser Welt, wird sie in der ‚peratischen‘ Konzeption als ‚vollkommene Schlange‘ durchweg positiv konnotiert<sup>1097</sup>. Der Schluss, dass der Verfasser der Ref. die Stücke aufgrund der Sachähnlichkeit in der vorliegenden Stelle vermengt hat, scheint daher geradezu zwingend. Die Verwendung des Begriffs ‚Unwissenheit‘ (ἀγνοσία) zur Kennzeichnung der hellenistischen Welt, der zur Einleitung des Zitats aus der Vorlage herangezogen wird, wird auf den Versuch des Verfassers der Ref. zurückzuführen sein, Kohärenz herzustellen. Auch in dem vorliegenden Textabschnitt wurden der Vorlage nur wenige zusammenhängende Worte entnommen<sup>1098</sup>.

Abgeschlossen wird das Kapitel mit einer Paraphrase aus den Phainomena Aratos‘ (82-83), die sich ebenfalls bereits in der anonymen christlichen Exegese finden<sup>1099</sup>. Eine Deutung dieser Sätze wird nicht geboten.

---

<sup>1096</sup> Die drei *retellings* werden von HEGEDUS, *Astrology*, 281-286, anschaulich auseinandergesetzt. Er schließt mit der Vermutung, dass diese innovative Neudeutung des alten Materials sicher die Anziehungskraft und Autorität des Christentums in der griechisch-römischen Gesellschaft gesteigert hätte haben können.

<sup>1097</sup> Das hat bereits MARCOVICH, *New Gnostic Texts*, 122, erkannt. Er listet weitere Unterschiede; diese stören ihn allerdings nicht weiter, bzw. die Frage nach der Authentizität der vermeintlichen ‚peratischen‘ Lehre stellt sich für ihn nicht, denn „The point is that both Exegeses of Aratus are Gnostic“ (ebd. S. 124).

<sup>1098</sup> Vgl. Ref. 4,47 (131-132 MARCOVICH). Das Aratos-Zitat spricht nicht unmittelbar vom Kopf des Sternbildes; der Kommentar des vorangegangenen anonymen Exegesestücks ist gegenüber der vorliegenden Stelle vorsichtiger: „offenbar spricht der hier von der Stellung seines (des Drachen) Kopfs“.

<sup>1099</sup> Ref. 4,48,4-6 (133 MARCOVICH).

#### 4.2.11.5 Zwischenbewertung

Der besprochene allegorische Teil (Ref. 5,16,4b-5,16,16) setzt sich aus verschiedenen Stücken zusammen, die der Verfasser der Ref. aus verschiedenen seiner Vorlagen entnommen hat. Markant unterscheiden sich die Teile vor allem im Inhalt (zunächst Themen aus Ex, dann aus Gen und später aus Joh) und in der Form (anfangs Bezugnahmen ohne Zitat, später eine Häufung von Zitaten, anfangs Erklärungen, später vor allem Assoziationsketten). Dem Teil vorgeschaltet kommentiert der Verfasser der Ref. und nimmt Homer wieder auf, den Teil abschließend wird Aratos wiederaufgenommen, bevor der Verfasser (unten in Ref. 5,17,1a) erneut kommentiert. Auffällig ist, dass dort, wo augenscheinlich aus einer anderen Vorlage geschöpft wird, die Kohärenz, etwa durch Wiederaufnahme eines Stichworts, besonders stark betont wird und bestimmte Marker wie τοῦτ(ο) ἐστὶ und φησὶν verwendet werden.

#### 4.2.12 Redaktioneller Übergang: Polemik, Ableitungsthese (Ref. 5,17,1a)

(5,17,1a) Αὕτη ἡ παμποίκιλος σοφία <τῆς><sup>1100</sup> Περαιτικῆς αἰρέσεως, ἣν ἐξεῖπειν πᾶσαν δυσχερές, οὕτως οὖσαν σκολιάν διὰ τὸ ἐκ τῆς ἀστρολογικῆς δοκεῖν συνεστάναι. καθὸ οὖν δυνατὸν ἦν, δι' ὀλίγων<sup>1101</sup> πᾶσαν αὐτῆς τὴν δύναμιν ἐκτεθείμεθα. ἴνα δὲ (κᾶν)<sup>1102</sup> δι' ἐπιτομῆς τὴν πᾶσαν αὐτῶν γνώμην ἐκθώμεθα, δοκεῖ προσθεῖναι ταῦτα.

Dies ist die vielfältige Weisheit der peratischen Sekte, die ganz auszusprechen schwer ist, da sie so verdreht ist, weil sie anscheinend aus der Astrologie stammt. Soweit es möglich ist, haben wir in wenigen Worten ihren ganzen Gehalt dargelegt. Um aber auch im Auszug ihre ganze Meinung darzulegen, möchten wir noch folgendes anfügen.<sup>1103</sup>

Der Verfasser suggeriert im ersten Satz, dass das bis zu diesem Punkt Berichtete eine voll ausreichende Darstellung der peratischen Lehre sei. Die Verwendung des Lemmas σοφία zu Bezeichnung der Lehrinhalte ist polemisch motiviert. Ob das auch für das Lemma παμποίκιλος (*all-variegated, of rich and varied work*) gilt, hängt von der Intention des Übersetzers ab; übersetzt er es mit ‚reich und vielschichtig‘, so trägt er der thematischen Spannbreite des Referates Rechnung, ohne dass er hinter dem Wort Polemik vermuten muss<sup>1104</sup>. Hinter dem Lemma σκολιός verbirgt sich ein Wortspiel: die Lehre ist ‚unsinnig‘, bzw. ‚verschlungen‘ (wie eine Schlange).

<sup>1100</sup> Sinnvolle Einfügung von Miller.

<sup>1101</sup> Korrektur der Schreibweise der Handschrift (ὀλίγων).

<sup>1102</sup> Nach δὲ sind ca. 3 Buchstaben in der Handschrift nicht mehr zu entziffern, Marcovich schlägt κᾶν vor, Wendland καὶ.

<sup>1103</sup> Geboten wird die Übersetzung von FÖRSTER, Gnosis I, 372.

<sup>1104</sup> Vergleiche die eher polemische Übersetzung Preysings, der ‚buntschillernd‘ liest.

Der Verfasser suggeriert seinem Publikum, dass es scheine (δοκεῖν), dass die peratische Abspaltung (αἵρεσις) von der Irrlehre (αἵρεσις) der Astrologen abgeleitet sei. Eine Behauptung, die im unmittelbaren Anschluss an die Aratos-Paraphrase keiner weiteren Illustration bedarf. Für den Verfasser typisch ist die Behauptung, durch die Anführung von Wenigem (δι' ὀλίγων) auf das Ganze ausreichend hingewiesen zu haben. So erzielt der Verfasser die Wirkung eines redaktionellen Abschlusses, dem er allerdings doch noch etwas hinzufügen will. Diese Kombination aus scheinbar abschließender Bemerkung und Ankündigung weiterer Inhalte stellt ein Strukturelement dar, das sich auch im Referat über die Naassener wiederfindet. Dort heißt es:

„Dies wenige haben wir aus vielem erwähnt. Die Versuche der Torheit sind unselig, nichtig und toll. Doch, nachdem wir nach bestem Können ihre unwissende Weisheit dargelegt haben, wollen wir noch folgendes mitteilen“<sup>1105</sup>.

Beide Abschnitte weisen eine klare parallele Struktur auf. Ihre Elemente sind: (1) der Hinweis, dass die jeweiligen Lehren nicht ganz dargestellt worden sein, (2) polemische Disqualifizierung, (2b) der polemische Gebrauch des Lemmas σοφία (3) der Hinweis, dass weitere Informationen nun hinzugefügt würden.

#### 4.2.13 Skizze einer weiteren Prinzipienlehre (Ref. 5,17,1b-2)

(5,17,1b) ἔστι κατ' αὐτοὺς τὸ πᾶν πατήρ, υἱός, ὕλη· τούτων τῶν τριῶν ἕκαστον ἀπείρους ἔχει δυνάμεις ἐν ἑαυτῷ.

(5,17,2) καθέζεται οὖν μέσος τῆς ὕλης καὶ τοῦ πατρὸς ὁ υἱός, ὁ λόγος, ὁ ὄφις αἰεὶ κινούμενος πρὸς ἀκίνητον τὸν πατέρα καὶ κινουμένην τὴν ὕλην· καὶ ποτὲ μὲν στρέφεται πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἀναλαμβάνει τὰς δυνάμεις εἰς τὸ πρόσωπον ἑαυτοῦ, ἀναλαβὼν δὲ τὰς δυνάμεις στρέφεται πρὸς τὴν ὕλην· καὶ ἡ ὕλη ἅποιος οὐσα καὶ ἀσχημάτιστος ἐκτυποῦται τὰς ιδέας ἀπὸ τοῦ υἱοῦ, ὅς ὁ υἱὸς ἀπὸ τοῦ πατρὸς <ἐξ>ετυπώσατο<sup>1106</sup>.

Das Ganze ist nach ihnen Vater, Sohn und Materie. Von diesen dreien hat jeder ungezählte Kräfte in sich.

Zwischen der Materie und dem Vater sitzt der Sohn, der Logos, die Schlange, die sich immer bewegt zu dem unbewegten Vater und zur bewegten Materie. Einmal wendet sie sich zu dem Vater und nimmt die Kräfte in ihr Angesicht auf, wenn sie aber aufgenommen hat, wendet sie sich zur Materie, und diese, qualitätslos und ohne Gestalt, bildet die Ideen vom Sohne, die der Sohn vom Vater formte, aus.

Der Verfasser dieser Skizze ist offensichtlich der Verfasser der Ref., wie aus der für ihn üblichen Referatseinleitung κατ' αὐτοὺς hervorgeht. Er informiert in einer eher abstrakt gehaltenen Darstellung über Sachverhalte, die in den nächsten Textabschnitt, der neuerlich ein exegetisches Stück bietet, einführen.

<sup>1105</sup> Ref. 5,10,1 (170 MARCOVICH).

<sup>1106</sup> Die Handschrift überliefert sinnvoll ἐτυπώσατο. Marcovich schlägt die Korrektur aufgrund des Kontextes vor.

Seine Aufstellungen beginnen mit der Nennung von drei Prinzipien, die von ihnen angenommen würden. Diese drei, Vater, Sohn und Materie (πατήρ, υἱός, ὕλη) sind platonisch inspiriert, aufgrund des mittleren Prinzips tendenziell in ein christliches Milieu zu verorten und zuletzt so allgemein gehalten, dass eine differenzierte Auseinandersetzung beliebig ausgehen kann. Mit den früher (in Ref. 5,12) zitierten Prinzipienreihen kann keine Übereinstimmung hergestellt werden<sup>1107</sup>. Gegenüber der früheren Darstellung wird die Diskrepanz zwischen der vorliegenden Stelle und Ref. 5,12 deutlicher: dort wird die Phrase ‚unendliche Kräfte‘ eindeutig auf das zweite Prinzip beschränkt; in der sich anschließenden christologischen Skizze wird allerdings erwähnt, dass Kräfte von oben in die unteren drei Welten herabgeschwebt seien. In Ref. 5,17,2 erweitert der Verfasser nun das Lemma υἱός, indem er λόγος und ὄφης dazu in Apposition stellt, um Identität herzustellen.

Das dritte Lemma der Reihe (ὄφης) dient im Folgenden als Ausgangswort; die Schlange bewege sich ununterbrochen (ἀεὶ) zum unbewegten Vater und zur bewegten Materie. Das Motiv einer solche Hin- und Herbewegung findet sich in der früheren Darstellung der Kosmologie (in Ref. 5,12) nicht. Man wird bezeichnenderweise eher an den Strom denken, von dem in der Einheit über die sog. Naassener zuvor gesagt wird, dass er „in wechselndem Fluss sich bald aufwärts, bald abwärts wendet“<sup>1108</sup>.

Beschrieben wird im Folgenden ein Vorgang, in dem ein mittleres Prinzip Ideen im oberen Bereich empfängt und in die Materie einprägt. Das vom Verfasser herausgestellte Spezifikum der vorliegenden Darstellung ist das Motiv des mittleren Prinzips als Schlange<sup>1109</sup>,

---

<sup>1107</sup> Die eklatante Diskrepanz zwischen dem die Einheit einleitenden Stück und dieser Stelle ist bereits von LEGGE in dessen Übersetzung, Bd. 1, S. 160, Anm. 4, bemerkt worden. Er vermutet, dass es sich bei dem Rest der Einheit um eine Erweiterung handelt, die der Verfasser später, in einer letzten Revision seines Werkes noch hinzugefügt habe: „One can only suppose here that this last is an afterthought added when revising the book and inspired by some fresh evidence of Peratic beliefs probably coloured by Stoic or Marcionite doctrine in those parts of the chapter which appear to have been taken from genuinely Peratic sources.“

<sup>1108</sup> Vgl. Ref. 5,7.

<sup>1109</sup> Dass das mittlere Prinzip den Vorgang ausübt, ist platonisch. Dieses wird in der vorliegenden Stelle mit der Schlange identifiziert, die wiederum mit Christus identifiziert wird. Dass Christus (als Logos) teil am Schöpfungsprozess hat, ist ein weitgehend akzeptiertes Theologumenon; 2 Kor 1,22 bezeugt zusätzlich die Vorstellung, nach der Christus den Gläubigen ein von Gott stammendes Siegel einprägt (Christus „hat uns auch sein Siegel aufgedrückt und als ersten Anteil den Geist in unsere Herzen gegeben“); dieses Motiv findet sich auch in Eph 1,13 („in ihm habt ihr das Siegel des verheißenen Heiligen Geistes empfangen, als ihr zum Glauben kamt“) und Eph 4,30 („Betäubt nicht den Heiligen Geist Gottes, den ihr als Siegel empfangen habt für den Tag der Erlösung“).



die diesen Prozess ausübt<sup>1110</sup>. Die Materie wird mit typisch platonischen Lemmata qualitätslos (ἄποιος<sup>1111</sup> οὐσα) und formlos (ἀσχημάτιστος<sup>1112</sup>) näher beschrieben.

Ebenfalls neu ist das hinter dem Lemma ‚(ein-)prägen‘ (ἐκτύπω) befindliche Konzept. Es ist ebenfalls im zeitgenössischen Platonismus bekannt<sup>1113</sup> und wird vom Verfasser wenig später nochmals zur Illustrierung einer Kosmogonie verwendet; in der Einheit über die sog. Sethianer ist zu lesen:

„Wenn aber eine Kraft der anderen nahekommt, so bewirkt die Ungleichheit bei der Nebeneinanderstellung eine Bewegung und eine Tätigkeit, die durch den Zusammenstoß der Kräfte entsteht. Der Zusammenstoß der Kräfte erfolgt in der Art, wie das Siegelbild sich durch Berührung mit dem Siegel dem vorliegenden Stoffe einprägt“<sup>1114</sup>.

„(...) Mitten zwischen Himmel und Erde erfolgten dann wiederum unzählige Zusammenstöße von Kräften. Und jeder Zusammenstoß hat immer wieder das Siegelbild des Himmels und der Erde nach Art eines Mutterschoßes hervorgebracht und ausgeprägt“<sup>1115</sup>.

„Nach dem ersten Zusammenstoßen der drei Elemente sei das Abbild eines großen Siegels entstanden, nämlich Himmel und Erde; es habe das Aussehen eines Mutterschoßes mit dem Nabel in der Mitte. So

---

<sup>1110</sup> Vgl. die sehr ähnliche Konzeption, die wenig später in der Einheit über die sog. Sethianer auseinandergesetzt wird: Der vollkommene Logos habe sich in eine Schlange gewandelt und sei in den Mutterleib eingegangen, um den Funken aus dem Licht (d.i. aus dem oberen Bereich) wieder nach oben zu tragen (Ref. 10,11,10 [388 MARCOVICH]). Andererseits sei die Schlange die Erstgeborene der Wasser, d.h. dem Vater untergeordnet und Erzeuger der Menschen, indem sie unentwegt in den Mutterschoß eindringe.

<sup>1111</sup> Vgl. das Platonikerreferat Ref. 1,19,4: Die Materie sei „an sich gestalt- und qualitätslos“; Alkinoos/ Albin. didasc. 8.11 u.v.m.

<sup>1112</sup> Vgl. Plat. Phaedr. 247c. Vgl. den Platonismusabschnitt in Ref. 1,19,2: „Der Stoff sei potentiell Körper, nicht aber aktuell, denn er sei gestalt- und eigenschaftslos und werde zum Körper erst, wenn er Gestalt und Eigenschaften annehme.“ Euseb. p.e. 7,18: „Barbaren und Griechen standen dieser Meinung gleichermaßen entgegen, einige von ihnen erklärten, dass die Materie die Quelle des Bösen sei und ohne Anfang existiere, andere, dass sie in ihrer eigenen Natur weder Qualität noch Form habe, sondern durch die Kraft Gottes ihre geordnete Ordnung zusammen mit ihren Qualitäten erworben habe.“ Athenag. leg. 10,2: „Der Sohn ist hervorgegangen, um für alles Körperliche, das anfangs noch als qualitätslose Naturmasse ohne alles Leben existierte, wobei die dichteren Teile noch mit den leichteren vermischt waren, vorbildlicher Gedanke und schöpferische Kraft zu sein.“ Tat. orat. 12,2: „Es ist offenbar, dass das gesamte Weltgebäude und die gesamte Schöpfung aus Materie besteht und die Materie an sich von Gott geschaffen wurde, in der Weise, dass sie einerseits, und zwar vor ihrer Teilung, als maßlos und ungeformt gedacht wird, andererseits nach einer inneren Differenzierung, als gut hergerichtet und wohlgeordnet.“

<sup>1113</sup> Vgl. z.B. Philo spec. leg. 1,47: „Wenn sie nun auch so beschaffen sind (...) so lassen sie doch einen Abdruck und ein Abbild ihrer Wirksamkeit in Erscheinung treten. Gleich euren Siegeln, die, wenn Wachs oder ein ähnlicher Stoff mit ihnen in Berührung gebracht wird, zahllose Abdrücke ihm einprägen und dabei selbst keine Einbuße erleiden (...) Sie verleihen dem Unbestimmten Eigenschaften und Formlosem Gestalt, ohne selbst an ihrer unsterblichen Wesenheit eine Veränderung oder Einbuße zu erfahren.“ Philo opif. m. 1,25: „Wenn aber schon der Teil Abbild eines Bildes ist, also auch die ganze Gattung, diese ganze sinnlich wahrnehmbare Welt, da sie ja größer ist als das menschliche Abbild, eine Nachahmung des göttlichen Bilds, so ist klar, dass das ursprüngliche Siegel (das Urbild), wie wir die gedachte Welt nennen, die Vernunft Gottes selbst ist.“ Die Übersetzung ist Philo, Werke 1, 35, entnommen.

<sup>1114</sup> Ref. 5,19,10 (190 MARCOVICH).

<sup>1115</sup> Ref. 5,19,12 (190 MARCOVICH).

seien auch die übrigen Gebilde des Universums ausgeprägt worden, wie Himmel und Erde, die einem Mutterschoß gleichen<sup>1116</sup>.

Offensichtlich ist entweder diese Information einer anderen Vorlage als Ref. 5,17,7 entnommen oder vom Verfasser der in seiner Vorlage beschriebene Vorgang falsch verstanden worden, denn dort wird beschrieben, dass ein Demiurg Merkmale vom Sohn aufnehme und im Kosmos erzeuge.

Diese der Einheit über die sog. Peraten bisher fremde Schöpfungs- bzw. Kosmogonievorstellung wird im Folgenden anhand einiger Schriftstellen illustriert und zu einer Anthropologie ausgeweitet.

#### 4.2.14 Skizze einer weiteren gnostischen Anthropologie und Soteriologie (Ref. 5,17,3-10)

(5,17,3) ἐκτυποῦται δὲ ὁ μὲν υἱὸς ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἀρρήτως καὶ ἀλάλως καὶ ἀμεταστάτως, οὕτως ὡς, φησί, <λέγει><sup>1117</sup> Μωϋσῆς ἀπὸ τῶν ῥάβδων τῶν ἐπὶ<sup>1118</sup> τῶν ποτιστηρίων ῥερευκέναι τὰ χρώματα τοῖς ἐγκεκισσημένοις<sup>1119</sup>.

(5,17,4) ὁμοίως δ' αὖ καὶ ἀπὸ τοῦ υἱοῦ ἐπὶ τὴν ὕλην ῥερευκέναι τὰς δυνάμεις κατὰ τὸ ἐγκίσσημα τῆς δυνάμεως τῆς ἀπὸ τῶν ῥάβδων ἐπὶ τὰ ἐγκεκισσημένα. ἡ δὲ διαφορὰ τῶν χρωμάτων καὶ ἡ ἀνομοιότης ῥεῦσασα ἀπὸ τῶν ῥάβδων διὰ τῶν ὑδάτων ἐπὶ τὰ πρόβητα διαφορὰ, φησί, γενέσεώς ἐστι φθαρτῆς καὶ ἀφθάρτου.

(5,17,5) μᾶλλον δὲ ὡσπερ, <φησίν, ὁ<sup>1120</sup>> ζωγραφῶν ἀπὸ τῶν ζῶων μηδὲν ἀφαιρούμενος τῆ γραφίδι πάσας ἐπὶ τὸν πίνακα μεταφέρει τὰς ιδέας <αὐτῶν><sup>1121</sup> ἐγγράφων, οὕτω<ς> ὁ υἱὸς τῆ δυνάμει τῆ ἑαυτοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἐπὶ τὴν ὕλην τοὺς πατρικοὺς μεταφέρει χαρακτήρας.

(5,17,6) ἔστιν οὖν πάντα τὰ ἐνθάδε πατρικὰ<sup>1122</sup> καὶ οὐδέν· εἰ γάρ τι, φησίν, τῶν ἐνθάδε ἐξισχύσει κατανουθῆναι<sup>1123</sup> ὅτι ἐστὶ<sup>1124</sup> πατρικὸς χαρακτήρ, ἄνωθεν μετενηγεμένος ἐνθάδε <καὶ><sup>1125</sup> σωματοποιηθεῖς, ὡσπερ ἐγκίσσημα<sup>1126</sup> [τι]<sup>1127</sup> τὸ ἀπὸ

Es wird der Sohn vom Vater auf unsagbare, unaussprechbare und unveränderliche Weise geformt, so, wie Moses sagt, daß von den Stäben in den Tränkrinnen die Farbe der Geschwängerten hergekommen sein soll.

Ähnlich sollen auch wieder vom Sohn die Kräfte zur Materie geflossen sein, wie die Schwängerung (durch) die Kraft, die von den Stäben auf die Geschwängerten (übergeht). Der Unterschied der Farben und die Verschiedenheit, die von den Stäben durch das Wasser auf die Schafe floß, ist, sagt er, die Verschiedenheit der vergänglichen und der unvergänglichen Geburt.

Vielmehr, wie ein Maler nichts von den Lebewesen mit dem Pinsel wegnimmt, wenn er die Erscheinung in das Gemälde malend überträgt, so überträgt der Sohn mit seiner Kraft die väterlichen Züge auf die Welt. Alles Väterliche ist also hier und (zugleich) nichts.

Wenn einer, sagt er, von denen hier unten es auch einzusehen vermag, daß er ein väterlicher Abdruck ist, von oben herabgebracht und hier eingekörpert, ist er, wie das, was geboren werden sollte, durch den Stab weiß wurde, ganz gleich dem Vater im Himmel und

<sup>1116</sup> Ref. 10,11,6 (387 MARCOVICH).

<sup>1117</sup> Einfügung Marcovichs, sehr problematisch da sie nicht nur irrelevant an ein φησί angeschlossen wurde, sondern auch den Charakter des Stücks mitprägt.

<sup>1118</sup> Korrektur Wendlands; Die Handschrift überliefert ἀπὸ.

<sup>1119</sup> Nicht zwingende Veränderung des in der Handschrift befindlichen Genitivs.

<sup>1120</sup> Nicht zwingende Einfügung von Marcovich.

<sup>1121</sup> Nicht zwingende Einfügung von Marcovich.

<sup>1122</sup> Umkehrung der Reihenfolge.

<sup>1123</sup> Lesart Duncker-Schneidewins, die Handschrift überliefert καὶ ἐννοουθῆναι.

<sup>1124</sup> Korrektur Duncker-Schneidewins, die Handschrift überliefert ἔσται.

<sup>1125</sup> Sinnvolle Einfügung von Marcovich.

<sup>1126</sup> Sinnvolle Korrektur Marcovichs, die Handschrift überliefert ἐν κίσσημα.

<sup>1127</sup> Streichung Marcovichs, Bewertung abhängig von der Interpretation des Kontexts.

τῆς ράβδου λευκὸν γέγονεν, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὄλωσ<sup>1128</sup>, καὶ ἐκεῖ<sup>1129</sup> ἀνέρχεται· ἐὰν δὲ μὴ τύχη τῆς διδασκαλίας ταύτης μηδὲ τὴν ἀνάγκην τῆς γενέσεως ἐπιγνῶ, ὥσπερ ἔκτρωμα «ὑπὸ νύκτα γεννώμενον ὑπὸ νύκτα ἀπολείται».

(5,17,7) Ὅταν οὖν, φησί, λέγη<sup>1130</sup> ὁ σωτὴρ· «ὁ πατὴρ ἡμῶν<sup>1131</sup> ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς», ἐκεῖνον λέγει ἀφ' οὗ ὁ υἱὸς μεταλαβὼν τοὺς χαρακτῆρας μετενήνοχεν ἐνθάδε. ὅταν δὲ λέγη· «ὁ ὑμέτερος πατὴρ ἀπ' ἀρχῆς ἀνθρωποκτόνος ἐστί», τὸν ἄρχοντα καὶ δημιουργὸν τῆς ὕλης λέγει, ὅς<sup>1132</sup> ἀναλαβὼν τοὺς διαδοθέντας ὑπὸ<sup>1133</sup> τοῦ υἱοῦ χαρακτῆρας ἐγέννησεν ἐνθάδε. ο<ὄτο><sup>1134</sup> <δέ><sup>1135</sup> ἐστίν, <φησίν,><sup>1136</sup> ἀπ' ἀρχῆς ἀνθρωποκτόνος· τὸ γὰρ ἔργον αὐτοῦ φθορὰν καὶ θάνατον <ἀπ>εργάζεται<sup>1137</sup>.

(5,17,8) οὐδεὶς οὖν, φησί, δύναται σωθῆναι οὐδ' ἀνελεῖν<sup>1138</sup> <εἰ μὴ><sup>1139</sup> διὰ τοῦ υἱοῦ, ὅς ἐστιν ὁ ὄφις· ὡς γὰρ, <φησί,><sup>1140</sup> κατήνεγκεν ἄνωθεν τοὺς πατρικοὺς χαρακτῆρας, οὕτως πάλιν ἐντεῦθεν ἀναφέρει τοὺς ἐξυπνισμένους καὶ γεγονότας <μνηστῆρας><sup>1141</sup> πατρικοὺς χαρακτῆρας, ὑποστατοῦς ἐκ τοῦ ἀνυποστάτου ἐντεῦθεν ἐκεῖ μεταφέρων.

(5,17,9.a) τοῦτ' ἐστίν, φησί, τὸ εἰρημένον· «ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα»· μεταφέρει γὰρ<sup>1142</sup>, φησίν, <ἀνοίγων τοῖς><sup>1143</sup> καμμ<ύ>ουσιν<sup>1144</sup> ὀφθαλμῶν βλέφαρα<sup>1145</sup>.

geht dorthin. Wenn er aber diese Lehre nicht erhält und die Notwendigkeit des Werdens nicht erkennt, wird er wie eine Fehlgeburt, die zur Nacht geboren wurde, auch zur Nacht untergehen.

Wenn also, sagt er, der Heiland sagt: „Euer Vater in den Himmeln“, so nennt er den, von dem der Sohn die Züge nahm und sie hierherbrachte. Wenn er aber sagt: „Euer Vater ist ein Mörder von Anfang an“, so nennt er den Herrscher und Demiurgen der Materie, der die Züge, die vom Sohn ausgeteilt sind, hier erzeugte; der ist ein Mörder von Anfang an, denn sein Werk wirkt Verderben und Tod.

Niemand also, sagt er, kann gerettet werden und hinaufgelangen ohne den Sohn, das ist die Schlange. Denn wie er von oben die väterlichen Züge hinabträgt, so trägt er von hier auch wieder die Erwachten, die väterliche Züge geworden sind, herauf und trägt sie, die Bedingten von den Unbedingten, von hier nach dort herüber.

Das ist, sagt er, was gesagt ist: „Ich bin die Tür“. Er trägt herüber, sagt er ...<sup>1146</sup> [indem er denen, die die Augen schließen, die Augen öffnet.]

Dieser letzte große Abschnitt ist durch seine inhaltliche Gestalt zum Vorhergehenden von den einleitenden Bemerkungen des Verfassers und zum Nachfolgenden durch die Vergleiche, mit denen der Verfasser den Sachverhalt illustriert, sowie der Abweichung von der inhaltlichen Gestalt abzugrenzen. Bezeichnenderweise findet sich das Schlangenmotiv nur in den den Abschnitt rahmenden Stücken, während es dem Inhalt des Abschnitts selbst fremd ist.

<sup>1128</sup> Sinnvolle Korrektur Duncker-Schneidewins, die Handschrift überliefert ὄλος.

<sup>1129</sup> Sinnvolle Korrektur Duncker-Schneidewins, die Handschrift überliefert κατοικεῖ.

<sup>1130</sup> Vorschlag Marcovichs, die Handschrift liest sinnvoll λέγει.

<sup>1131</sup> Lesart der ersten Hand (P<sup>1</sup>), die zweite Hand (P<sup>2</sup>) ,korrigiert' ἡμῶν.

<sup>1132</sup> Korrektur Millers, die Handschrift überliefert ὡς.

<sup>1133</sup> Sinnvolle Korrektur, die Handschrift liest neuerlich ἀπό.

<sup>1134</sup> Sinnvolle Korrektur Marcovichs, die Handschrift überliefert ος.

<sup>1135</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>1136</sup> Einfügung Marcovichs, die problematisch ist, da sie ohne Not das mit dem Wort verbundene Problem verstärkt.

<sup>1137</sup> Nicht zwingende Erweiterung des Verbs mit verstärkender Wirkung, durch Marcovich.

<sup>1138</sup> Satzstellung durch Miller.

<sup>1139</sup> Sinnvolle Hinzufügung Marcovichs.

<sup>1140</sup> Einfügung Marcovichs, die problematisch ist, da sie ohne Not das mit dem Wort verbundene Problem verstärkt.

<sup>1141</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs aus Ref. 5,7,32.

<sup>1142</sup> Korrektur Marcovichs, die Handschrift überliefert δέ.

<sup>1143</sup> Marcovich füllt die Wörter aus dem NT in eine schlecht lesbare Stelle („Lacuna“ im weitesten Sinn) ein.

<sup>1144</sup> Sinnvolle Korrektur Millers, die Handschrift überliefert καμμουσιν.

<sup>1145</sup> Sinnvolle Korrektur Marcovichs, die Handschrift überliefert den Singular.

<sup>1146</sup> Geboten wird die Übersetzung von FÖRSTER, Gnosis I, 373-374.

Inhaltlich werden verschiedene Episoden aus der Genesis unter Einbezug einer Hermeneutik interpretiert, die – wie zuvor bereits – von zwei Göttern, einem transzendenten und einem ‚Gott dieser Welt‘ ausgehend, den Menschen als den vom transzendenten Gott Geprägten auffasst.

**(Ref. 5,17,3-4)** Die unmittelbare Wiederaufnahme des Motivs ‚Ausprägung‘ verbindet den Abschnitt mit den vorangegangenen einleitenden Bemerkungen. Die Art der Ausprägung wird näherhin beschrieben als 1) nach dem Vater (ἀπὸ τοῦ πατρὸς) erfolgend, (2) unaussprechlich (ἄρρητος), (3) tonlos (ἄλόγος) und (4) unveränderlich (ἀμεταστάτος).

Zur Illustrierung führt der Verfasser nun eine Episode aus Gen 30,37-43 an. Die Bezugnahme wird durch die Phrase οὕτως ὡς eingeleitet, die eindeutig den kommenden Vergleich markiert, gefolgt von einem weiteren φησί, das wie bereits zuvor signalisieren kann, dass der Verfasser der Ref. das Stück einer seiner Vorlagen entnommen hat. Damit ist freilich nichts über den Umfang und die Qualität der Entnahme gesagt, wie der Vergleich früherer Abschnitte gezeigt hat.

Inhaltlich entstammt die angeführte Stelle dem Erzählkreis um Jakob, dessen Herde nach dem Segen angewachsen war. Laban will Jakob verlassen und Jakob darf sich die gesprenkelten Tiere aus Labans Herde aussuchen. Jakob verschafft sich aber durch Züchtung aus den einfarbigen Tieren mehr Gesprenkelte. Diese Züchtung erfolgt vermittelt Stöcken verschiedener Bäume, deren weißes Inneres Jakob freilegt. Die so präparierten Stöcke platziert Jakob in die Tränke der Herde. Angesichts der Stöcke in der Tränke begatteten sich die Tiere und warfen die gesprenkelten Tiere, die Jakobs Herde vermehrt.

Die angeführte Stelle ist offensichtlich gewählt worden, weil eine Reihe von Übereinstimmungen zwischen dem referierten kosmogonischen Wirken der Schlange und der biblischen Erzählung vorliegen: Dazu zählen zum einen die Ähnlichkeit eines Stockes mit einer Schlange, ferner die scheinbare Beteiligung der Stöcke am Zeugungsprozess sowie der Umstand, dass die Stöcke zwar weiß, die Lämmer aber gesprenkelt sind. Das führt der Kommentator auf die Verbindung von Stöcken und dem Wasser der Tränke zurück. Die farbliche Ungleichheit von Stock und Lamm deutet der Kommentator als Unterschied von vergänglichem und unvergänglichem Entstehen.

Philo deutet die Stelle im Sinne eines ethischen Trennungsprozesses. Aus der Natur könne man ablesen, dass das Gute von dem ihm anhaftenden Schäden befreit werden müsse. „Jakob schälte an den Stäben weiße Stellen ab (...), damit die Buntheit in den dunkeln und unklaren mittleren Pflichten völlig beseitigt“ werde und das Weiße zutage trete. Die körperlichen Zustände wie schwankende Leidenschaften sollen

abgelegt werden, „und die schlichte, einheitliche und einfache Farbe der Wahrheit“ angenommen werden<sup>1147</sup>.

Es muss darauf geachtet werden, dass dasselbe Lemma (ῥάβδος), das zur Bezeichnung der Stöcke dient, schon früher zur Bezeichnung des Stocks, den Mose in der Wüste mit sich geführt hatte und der mit der Schlange identifiziert wurde, gedient hatte.

Justin bezeugt zudem, dass die Stelle Mitte des 2. Jahrhunderts christologisch gedeutet wurde: „Vernehmet: auf den, welcher gekreuzigt worden war, um, wie die Schrift zeigt, in Herrlichkeit wiederzukommen, verwies geheimnisvoll das Holz des Lebens (...) Moses wurde mit einem Stabe ausgeschiedt, das Volk zu erlösen (...) Jakob legte Stäbe in die Wasserkanäle und erreichte dadurch, daß die Schafe seines Onkels trüchtig wurden und daß die Lämmer ihm gehörten“<sup>1148</sup>. Die Stelle belegt zudem, dass mehrheitskirchliche Theologen dieselben typologischen Reihen verwenden konnten, wie der unbekannte Trägerkreis der vorliegenden Stelle.

**Ref. 5,17,5** Es schließt sich ein weiterer Vergleich an, der ebenfalls das Wesen des (kosmogonischen) Übertragungsprozesses illustrieren soll. Als Vergleichsgegenstand dient ein Naturzeichner (ζωγράφος), der ein Tier zeichnet. Dem Tier wird nichts weggenommen, auf die Tafel (πίναξ) aber die Merkmale des Tieres übertragen. Dies geschieht vermittels des Stiftes, der aber nicht mit der Schlange zu identifizieren ist. Vielmehr ist es der Naturzeichner selbst, der mit dem Sohn verglichen wird, der die väterlichen Merkmale (χαρακτήρ) auf die Materie überträgt. Im Hintergrund des Motivs wird Plat. Tim. 29 a-b stehen, wo beschrieben wird, wie der Demiurg die Natur nach einem Bauplan (εἰκόν und παράδειγμα) gestaltet. Der Vergleich schließt konstatierend (οὖν), dass alles Väterliche da sei und doch nichts. Ein fernes Echo des Satzes findet sich in Ref. 7,25,6-7: „das Evangelium kam (von oben) in die Welt (...) Es kam wirklich, obwohl nichts von oben herab kam.“

Im Mittelpunkt der anschließenden Erklärung steht der Gedanke, dass der Mensch erkennen könne, dass er das ‚väterliche Merkmal‘ besitzt und durch dieses mit dem transzendenten Gott verbunden ist. Es wird verbunden mit dem Wissen über die Notwendigkeit des Werdens (und Vergehens). Offensichtlich ist dieses Wissen ausreichend für die als Aufstieg zum Vater in den Himmeln verstandene Errettung. Diejenigen, die das Wissen über ihr ‚väterliches Merkmal‘ nicht erlangen, bleiben dem Kosmos verhaftet und werden mit ihm vergehen. Sie werden – im Bild der vorliegenden Stelle – wie eine Missgeburt (ἔκτρομα) in der Nacht geboren in der Nacht untergehen.

---

<sup>1147</sup> Philo plant. 110-111.

<sup>1148</sup> Iustin. dial. 86,2-3.

Die Bezeichnung als Fehlgeburt ist folgerichtig, insofern die Unwissenden geworden sind, aber aufgrund ihrer Unkenntnis des Merkmals, das sie tragen, nicht gerettet, sondern als Gefangene der Materie mit dieser vernichtet werden<sup>1149</sup>. Ihr Schicksal wird anhand eines Zitats aus Jona 4,10 illustriert. Das Zitat ist nicht wörtlich, LXX liest „ἡ ἐγενήθη ὑπὸ νύκτα καὶ ὑπὸ νύκτα ἀπώλετο.“ Der Satzbau ist chiasmisch umgestellt und das Verb variiert, wohl um den aus dem Gedächtnis zitierten Satz besser in den Kontext einzupassen.

**Ref. 5,17,7** Nachgeschoben wird eine Erklärung bezüglich der zwei Väter auf der Grundlage zweier Schriftverse aus dem Johannesevangelium. Aus Joh 8,3 wird der Schriftbeweis für den transzendenten Vater („in den Himmeln“) entnommen, von dem der Urheber dieser Unterscheidung einen Vater, der in Joh 10,7 als ‚Mörder von Anbeginn‘ bezeichnet wird, unterscheidet.

Dieser ‚Mörder von Anbeginn‘ hat offenbar eine wichtige Funktion im kosmogonischen Prozeß. Er wird als Archon und Demiurg der Materie bezeichnet, der die vom Sohn empfangenen Merkmale aufnahm und unten erzeugt. Er wird als Mörder bezeichnet, weil die von ihm erzeugte Welt dem Untergang anheimfallen werde. Offensichtlich ist entweder diese Information einer anderen Vorlage als Ref. 5,17,2 entnommen oder vom Verfasser der in seiner Vorlage beschriebene Vorgang falsch verstanden worden, denn dort wird beschrieben, dass die Schlange die Ideen direkt in die Materie einprägte. Von beiden Beschreibungen ist freilich die andernorts beschriebene Schöpfung durch Ausfluss nochmals nachdrücklich zu unterscheiden.

In Ref. 5,17,8-9a schließlich wird die Funktion der Schlange wieder in den Vordergrund gestellt, die diejenigen mit Merkmal aufsteigen lasse. Die Stichwörter ‚Nacht‘ und ‚Tür‘, letzteres mit einem Zitat aus Joh 10,9 („Ich bin die Tür“) verbunden, werden wiederaufgenommen. Zur Beschreibung der Art des Aufstiegs zieht der Verfasser abschließend noch einige Vergleiche heran.

#### 4.2.15 Erweiterung des Materials, Beispiele aus Naturkunde u. Anatomie (Ref. 5,17,9-12)

(5,17,9.b)... ὡσπερ <γὰρ><sup>1150</sup> ὁ νάφθαζ<sup>1151</sup> τὸ πῦρ ... wie der Naphtha das Feuer von allen Seiten zu sich πανταχόθεν εἰς αὐτὸν ἐπισπόμενος <ὀρᾷται, ἄλλο heranzieht, vielmehr, wie der Magnetstein das Eisen

<sup>1149</sup> Das Lemma ἔκτρομα wird auch in den Referaten über die Valentinianer und Basilidianer verwendet, allerdings im Unterschied dazu als Bezeichnung einer Hypostase.

<sup>1150</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>1151</sup> Sinnvolle Korrektur Millers, die Handschrift überliefert ἀνάφθαζ.

δὲ οὐδέν<sup>1152</sup>, μᾶλλον δὲ ὥσπερ ἡ Ἡρακλεία<sup>1153</sup> λίθος τὸν σίδηρον, ἄλλο <δὲ><sup>1154</sup> (5,17,10.) οὐδέν, ἢ ὥσπερ ἡ τοῦ θαλασσίου ἱέρακος κερκίς τὸ χρυσίον, ἕτερον δὲ οὐδέν, ἢ ὥσπερ ἄγεται ὑπὸ<sup>1155</sup> τοῦ ἠλέκτρου τὸ ἄχυρον <μόνον><sup>1156</sup>, οὕτω, φησίν, ὑπὸ τοῦ ὄφραως ἄγεται πάλιν ἀπὸ τοῦ κόσμου τὸ ἐξεικονισμένον τέλειον γένος ὁμοούσιον, ἄλλο<sup>1157</sup> δὲ οὐδέν, καθὼς ὑπ' αὐτοῦ <καὶ><sup>1158</sup> κατεπέμφθη.

(5,17,11.) Πρὸς τούτων<sup>1159</sup> τὴν ἀπόδειξιν φέρουσι <καὶ><sup>1160</sup> τὴν τοῦ ἐγκεφάλου ἀνατομὴν, αὐτὸν μὲν τὸν ἐγκέφαλον ἀπεικονίζοντες τῷ πατρὶ διὰ τὸ ἀκίνητον <εἶναι><sup>1161</sup>, τὴν δὲ παρεγκεφαλίδα τῷ υἱῷ διὰ τε τὸ κινεῖσθαι καὶ δρακοντοειδῆ ὑπάρχειν.

(5.17.12.) ἦν ἀρρήτως καὶ ἀσημάντως ἐπισπᾶσθαι διὰ τοῦ κωναρίου φάσκουσι τὴν ἐκ τοῦ καμαρίου<sup>1162</sup> ἀπορρέουσαν πνευματικὴν καὶ ζωογόνον οὐσίαν· ἦν ὑποδεξαμένη ἢ παρεγκεφαλίσ, ὥσπερ ὁ υἱός, ἀλλάως<sup>1163</sup> μεταδίδωσι τῇ ὕλῃ τὰς ιδέας τουτέστιν ἐπὶ τὸν νοτιαῖον μυελὸν διαρρεῖ<sup>1164</sup> τὰ σπέρματα καὶ τὰ γένη τῶν γενομένων<sup>1165</sup> κατὰ σάρκα.

und nichts anderes (an sich zieht) oder wie der Stachel der Krampfzunge das Gold, sonst aber nichts, oder wie vom Bernstein das Heu angezogen wird, so, sagt er, wird von der Schlange das ausgebildete, vollkommene, gleichgeartete Geschlecht, sonst aber nichts, wiederum von der Welt aus angezogen, wie es von ihm herabgesandt wurde.

Zu dieser Darstellung führen sie die Anatomie des Gehirns an, indem sie das Gehirn mit dem Vater wegens seiner Unbeweglichkeit vergleichen, das Kleinhirn aber mit dem Sohn, weil es sich bewegt und schlangenförmig ist.

Dieses (das Gehirn) soll geheimnisvoll und unbemerkt durch die Zirbeldrüse die aus dem Schädel ausfließende pneumatische, lebenszeugende Substanz an sich ziehen, die das Kleinhirn aufnimmt, wie der Sohn die Ideen der Materie lautlos mitteilt, das heißt durch das Rückenmark fließen die Samen hindurch und die Geschlechter derer, die nach dem Fleisch geboren werden.<sup>1166</sup>

Zur Illustrierung des Aufstiegsvorgangs werden drei Beispiele aus der Naturkunde herangezogen, deren Gemeinsamkeit in einer besonderen Anziehung besteht: Naphta ziehe Feuer an<sup>1167</sup>, ein Magnetstein<sup>1168</sup> ziehe Eisen an, der Röhrknochen<sup>1169</sup> des Seeadlers<sup>1170</sup> ziehe Gold an und Heu ziehe Bernstein an. Sie dienen der Erweiterung des Materials und sind an den letzten großen Abschnitt der Einheit, in dem sich Schriftbeweise für eine bestimmte Anthropologie und Soteriologie fanden und der von Ausführungen des Verfassers gerahmt ist,

<sup>1152</sup> Sinnvolle Einfügung Marcovichs, die die parallele Struktur des Abschnitts besser zum Ausdruck bringt.

<sup>1153</sup> Korrektur der Akzentsetzung.

<sup>1154</sup> Sinnvolle Einfügung Millers.

<sup>1155</sup> Sinnvolle Korrektur, die Handschrift liest neuerlich ἀπό.

<sup>1156</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>1157</sup> Sinnvolle Korrektur Marcovichs, die Handschrift überliefert den Plural.

<sup>1158</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>1159</sup> Sinnvolle Korrektur Marcovichs, die Handschrift überliefert ταύτην.

<sup>1160</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>1161</sup> Nicht zwingende Einfügung Marcovichs.

<sup>1162</sup> Korrektur von Duncker-Schneidewin, die Handschrift überliefert μακαρίου.

<sup>1163</sup> Sinnvolle Korrektur, die Handschrift überliefert unsinnig ἀλλάλλως.

<sup>1164</sup> Korrektur von Marcovich, die Handschrift überliefert durchaus sinnvoll διαρρεῖ.

<sup>1165</sup> Korrektur von Duncker-Schneidewin, die Handschrift überliefert γενομένων.

<sup>1166</sup> Geboten wird die Übersetzung von FÖRSTER, Gnosis I, 373-374.

<sup>1167</sup> Stellen mit Beschreibungen des Naphta bei SCHOLTEN, Quellen, 571, Anm. 17.

<sup>1168</sup> Stellen mit Beschreibungen des Steins bei SCHOLTEN, Quellen, 572, Anm. 20. Zum Anziehungsverhältnis ebd., 573-575.

<sup>1169</sup> SCHOLTEN, Quellen, 571, Anm. 18, vermutet eine spitz zulaufende Schwanzflosse.

<sup>1170</sup> Nachrichten über diesen Fisch bei SCHOLTEN, Quellen, 571, Anm. 19; Scholten hebt später, 576-579 hervor, dass kein genaues naturkundliches Wissen über diesen Fisch vorliege, sondern die Darstellungen auf mehrfacher Verwechslung beruhen und erwägt daher die Möglichkeit einer Verwechslung mit dem γελιδόν.

angeschlossen. Aufgrund der strukturellen Randständigkeit und Fremdheit des Materials im vorliegenden Kontext, verstärkt durch den Umstand, dass sich mehrere Vergleichsbilder auch sonst in den Einheiten der Ref. finden, ist die Annahme sehr wahrscheinlich, dass der Verfasser der Ref. die Stücke aus einer anderen Vorlage als der zuletzt genutzten exegetisch geprägten Vorlage an dieser Stelle eingefügt hat.

Aus einer weiteren Vorlage hat der Verfasser ein letztes Beispiel (vgl. Ref. 5,17,13: παράδειγμα) entnommen, dass den Zusammenhang von transzendtem Vater und der Anziehung des Menschen zu diesem aus der Anatomie illustrieren soll. Es kann sich um die Vorlage handeln, über die der Verfasser bereits in Ref. 4,51,10-13 gesprochen hatte, wo er sie ausdrücklich Valentin und Simon zuschrieb:

„Einige nun versuchen auch von der Arzneikunst aus die Siebenzahlen aufzustellen, verblüfft über die Anatomie des Gehirns und sagen, das Wesen und die Kraft des Alls und die Vatergottheit werde aus der Gruppierung des Gehirns erwiesen. Denn das Gehirn, das der beherrschende Teil des ganzen Körpers ist, liegt fest und unbeweglich und enthält in sich den Geist. Solche Forschung ist nicht ohne Fundament, liegt aber fernab von ihrer Untersuchung. Das aufgeschnittene Gehirn hat im Innern den sogenannten Gehirnbogen, an dessen Seiten sich zarte Häutchen befinden, die man Flügel nennt; sie werden sanft vom Atem bewegt und drücken ihn dann zum Kleinhirn. Er zieht durch ein rohrähnliches Gefäß zur Zirbeldrüse; bei dieser liegt die Öffnung des Kleinhirns, das den durchströmenden Atem aufnimmt und weiter an das sogenannte Rückenmark gibt. Von hier empfängt der ganze Leib das Geistige, da alle Adern wie Zweige an dies Gefäß gefügt sind; dessen Ende läuft in die Zeugungsteile aus; der Same geht aus dem Gehirn durch die Hüfte und wird in den Zeugungsteilen ausgeschieden. Auch gleicht die Gestalt des Kleinhirns einem Drachenkopfe, worüber die Anhänger der fälschlich sogenannten Gnosis (Wissenschaft) viel Gerede machen, wie wir zeigen werden. Noch sechs andere paarweise Organe entstehen aus dem Gehirn, die sich rings um den Kopf ausdehnen und in ihm zu Ende gehen und die Körper zusammenhalten, das siebente geht vom Kleinhirn den Leib abwärts. Davon wird viel geredet; von da gingen auch Simon und Valentinus aus, wenn sie es jetzt auch nicht Wort haben wollen, da sie in erster Linie Lügner und dann Ketzer sind“.

Die Berührungspunkte, die der zitierte Text und die vorliegende Textstelle aufweisen (Gehirn, Kleinhirn, Gehirnbogen, Rückenmark, Samenflüssigkeit), machen es wahrscheinlich, dass der Verfasser ein weiteres Mal einer seiner Vorlagen einige Stichworte entnommen und sie in einen sachlich ähnlichen Kontext eingefügt hat<sup>1171</sup>. Die sehr lockeren Zusammenhänge beider Texte lassen gleichzeitig neuerlich den Rückschluss zu, dass der Verfasser seine Vorlagen gelegentlich sehr frei verwendet hat<sup>1172</sup>.

---

<sup>1171</sup> Abwegig scheint hingegen die Annahme SECORDS, *Medicine*, 222-224, dass die vermeintlichen Peraten an Obduktionen oder Sezierungen von Köpern, bzw. des Gehirns teilgenommen hätten, etwa in der Art, wie die Schüler Galens an Sezierungen von Tieren teilgenommen hätten.

<sup>1172</sup> Vor diesem Hintergrund sind die Annahmen MAGRIS, *Perati*, 350-383 *a priori* abzuweisen. Sie nimmt an, dass dieses Textstück genuin „peratisch“ sei und schließt aus dem Inhalt, genauer aus der Thematisierung von Phallus und Samenflüssigkeit, dass es sich hier um eine Anspielung auf Enkrateia, sexuelle Enthaltbarkeit, bzw. ritualisierte praktizierte Sexualität handeln könnte. Zusammenfassend S. 383: „Si potrebbe pensare al compimento



#### 4.2.16 Übergang zur nächsten Einheit, Polemik (Ref. 5,17,13-5,18,1)

(5,17,13) τούτω τῷ παραδείγματι χρώμενοι εὐφυῶς δοκοῦσι παρεισάγειν τὰ ἄρρητα αὐτῶν<sup>1173</sup>, ἀλάλως παραδιδόμενα μυστήρια· ἃ ἐξειπεῖν ἡμῖν οὐ θέμις, πολλοῖς<sup>1174</sup> δὲ νοῆσαι διὰ τῶν εἰρημένων εὐκολον.  
(5,18,1) Ἀλλ' ἐπεὶ καὶ τὴν Περστικὴν αἵρεσιν νομίζω φανερώς ἐκτεθεῖσθαι καὶ διὰ πολλῶν ἔκδηλον πεποιηκέναι, <ὡσάν ὕδραν><sup>1175</sup> αἰ λα<ν>θ<άν>ουσαν<sup>1176</sup> καὶ παντάπασι συντιθεμένην ἀποκρύπτουσάν τε τὸν ἴδιον ἰόν, δοκεῖ μηδὲν περαιτέρω τούτων κατηγορεῖν, ἱκανῶν ὄντων πρὸς κατηγορίαν αὐτῶν τῶν ὑπ' αὐτῶν δογματιζομένων.

Mit diesen Beispielen glauben sie, geschickt ihre unaussprechlichen, in Schweigen weiterzugebenden Geheimnisse einführen zu können. Aber da, wie ich glaube, ich die peratische Häresie klar präsentiert habe und durch viele Beispiele verdeutlicht habe, obwohl sie sich immer versteckt und obwohl vollständig zusammengesetzt, ihr eigenes Gift verbirgt, scheint es mir angebracht, nicht weiter hinüberzuschreiten in der Widerlegung dieser (Menschen), weil sie sich durch ihre eigenen Lehren bereits zu genüge selbst richten.

Der Übergang zur nächsten Einheit (über die sog. Sethianer) weist sprachlich auf das Proöm zu Buch 5, die Einleitung in die Einheit über die sog. Naassener und die Überleitung in die Einheit über die Peraten zurück. Sie stellt den vermeintlichen Mysteriencharakter der Lehren, die mit entsprechender Phraseologie (τὰ ἄρρητα ἀλάλως μυστήρια) gekennzeichnet wird, in den Vordergrund.

Zum Geheimnischarakter der Lehren stellt der Verfasser seine Arbeit, die durch Erhellung (vgl. φανερός) geprägt ist, in Kontrast; er bezieht sich durch die Wiederaufnahme des Motivs unmittelbar auf die Überleitung in die Einheit über die sog. Peraten zurück (vgl. Ref. 5,12,1: εἰς φανερόν ἄγειν).

Das Lemma ‚Beispiel‘ (παράδειγμα) mit dem der Übergang hergestellt wird, lässt sich sowohl auf die unmittelbar zuvor angeführten Beispiele aus der Naturkunde und Anatomie beziehen, als auch auf die in der Einheit insgesamt vom Verfasser aus verschiedenen Vorlagen zusammengestellten Stücke, die, wie er wiederholt betont, den häretischen Charakter der ‚Peraten‘ illustrieren sollen.

Die Beispielhaftigkeit des Auseinandergesetzten schlägt sich auch in der Beteuerung nieder, in der Widerlegung nicht weiter fortfahren zu wollen, da sich die Häretiker durch die

---

di atti sessuali sterili in linea con il panorama religioso asiatico, con le proposte di A.Rousselle e con la pratica tantrica: in tal caso, il rapporto sessuale sarebbe comunque un'esperienza mistica di liberazione e gnosi, perseguito quindi non per il piacere, né per la passione in sé per sé. Una pratica del genere non è incompatibile con l'ascesi.“

<sup>1173</sup> Korrektur der Akzentsetzung.

<sup>1174</sup> Die Handschrift überliefert einen Genitiv, Duncker-Schneidewin schlagen ὁμοῦς vor, Marcovich den Dativ.

<sup>1175</sup> Nicht zwingende Erweiterung von Marcovich.

<sup>1176</sup> Korrektur Marcovichs, die Handschrift überliefert durchaus sinnvoll λαθοῦσαν, Duncker-Schneidewin schlagen διαλαθοῦσαν vor.

erfolgte Darstellung bereits selbst richteten. Die Beispielhaftigkeit kommt an vielen Stellen in der Ref. durch Verwendung der Phrase δι' ὀλίγων εἰπεῖν zum Ausdruck, zuletzt in Ref. 5,17,1.

## 5 Fazit

Die vorgelegte Studie zur redaktionellen Gestaltung des Sonderguts in der Schrift ‚Widerlegung aller Häresien‘ greift ein Problem auf, das seit der Anfangszeit der wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesem Werk bekannt ist, allerdings nur selten bzw. in vielen Fällen gar nicht thematisiert wurde. Die Problematik besteht darin, dass man geneigt ist, den Verfasser der Schrift als glaubwürdigen Berichtersteller anzusehen, der sich sklavisch an seine Vorlagen gehalten und der Forschung scheinbar einzigartige Auskünfte über eine Vielzahl neuer häretischer Gruppen bzw. Lehrer und deren Lehrsystemen gegeben habe. Allerdings weisen die konkreten Beschreibungen der einzelnen ‚Berichte‘ eine so große Zahl an Übereinstimmungen auf (Motivik, Terminologie, verwendete bzw. zitierte heidnische, biblische und gnostische Belegstellen sowie Übereinstimmungen in der Textstruktur), dass deren kombiniertes und ständig wiederkehrendes Auftreten kaum dem Zufall zuzurechnen sein dürfte.

Bisherige Erklärungsversuche, die vor allem mit einem Modell operieren, nach dem die jeweiligen Gruppen (bzw. ihre Schriften) direkt oder indirekt miteinander in Austausch gestanden hätten, erweisen sich als hypothetisch und unbefriedigend. Sie zielen vor allem darauf ab, die Integrität des Verfassers der Schrift (eines vermeintlichen römischen Bischofs) sowie die Geschichtlichkeit der beschriebenen Gruppen zu wahren. Bedingt durch diese Vorannahme wurden eine Reihe von Untersuchungen zu Lehre und Gemeindeleben einzelner gnostischer Gruppen oder Lehrer auf Basis des Sonderguts der Ref. vorgelegt, in denen aufgrund der Ausgangsprämisse der historischen Existenz der jeweils untersuchten Gruppe bzw. des Lehrers der Befund der zahlreichen Übereinstimmungen mit anderen ‚Referaten‘ in der Ref. in den Hintergrund trat.

In dieser Studie wurde besonderes Augenmerk auf den Textabschnitt Ref. 5,12-17 (über die sog. Peraten) gelegt, da bis dato nur eine Einzelstudie zu dieser Gruppierung vorliegt. Der detaillierten Auseinandersetzung mit dem Textabschnitt ging eine umfangreiche Beschäftigung mit der Anlage des Gesamtwerks, seiner Gattung sowie der Konzeption der (für diese Studie relevanten) einzelnen ‚Berichte‘ bzw. ‚Referate‘ voraus, um auf dieser Basis möglichst gesicherte Aussagen über die Intention und die Arbeitsmethode des Verfassers als Autor formulieren zu können.

Die wichtigsten Ergebnisse seien hier noch einmal zusammengefasst:

Bezüglich des Abfassungsorts und der Datierung der Schrift besteht in der Forschung weitgehend Konsens, da insbesondere in Buch 9 zahlreiche Details überliefert werden, die

darauf hindeuten, dass die Ref. während des Episkopats des Kallist (212-222), und zwar vor dessen Ableben im Jahr 222, in Rom verfasst wurde<sup>1177</sup>.

Über die Identität des Verfassers hingegen konnte in der Forschung keine endgültige Sicherheit gewonnen werden. Seit der Veröffentlichung einer Untersuchung Döllingers aus dem Jahr 1853 hat man (wenn auch nicht unangefochten) den Verfasser mit einer Person namens ‚Hippolyt‘ identifiziert, von der Eusebius, Hieronymus und andere berichteten. Bei diesem handelt es sich nach Auskunft der Quellen um einen fruchtbaren Kirchenschriftsteller des ersten Drittels des dritten Jahrhunderts. Allerdings lassen sich die Informationen des Eusebius, Hieronymus und anderer (insbesondere Photius) mit der Ref. nicht in Einklang bringen. Ein weiteres Argument, dass gegen einen Autor ‚Hippolyt‘ spricht, besteht in den offensichtlichen Divergenzen zwischen der Ref. und den anderen Schriften des ‚*corpus Hippolyti*‘. Aus diesen Gründen ist in der vorliegenden Studie auf die Identifizierung des Schriftstellers mit ‚Hippolyt‘ verzichtet und der Fokus auf eine isolierte Betrachtung der Ref. gelegt worden<sup>1178</sup>. Aus textimmanenten Hinweisen wurde in der vorliegenden Studie geschlossen, dass der Verfasser höchstwahrscheinlich kein Bischof war (und diesen Titel für sich auch nicht beanspruchte), sondern möglicherweise ein Presbyter und wahrscheinlich ein christlicher Lehrer. Als gesichert darf gelten, dass der Verfasser bereits vor der Abfassung der Ref. innergemeindlich als Opponent gegen falsche Lehren aufgetreten war<sup>1179</sup>.

Die Zuordnung der ‚Widerlegung aller Häresien‘ zur Gattung der ‚Häresiographie‘, wie dies in der Regel geschieht, wird weder der Intention des Verfassers noch der offenkundigen Struktur, die er seiner Schrift gegeben hat, gerecht. In der vorliegenden Studie wurde daher die gängige Struktur, nach der der Verfasser den fünf Büchern gegen die Häresien schlicht vier Bücher Philosophumena zum späteren Vergleich vorangestellt habe, mit dem Ergebnis geprüft, dass eine solch statische Struktur weder dem Text noch dem Impetus des Verfassers gerecht wird, der von Anfang an verdeutlicht, dass die in Buch 1 bis 4 skizzierten philosophischen, astrologischen, astronomischen, magischen und sonstigen Lehren abzulehnen seien. Sie berücksichtigt ebenfalls nicht, dass der Verfasser auch an zahlreichen Stellen in den Büchern 5- 9 zum Teil umfangreiche eigenständige Referate einbindet, die dem Publikum (weit über die ersten Bücher zu den Philosophumena hinaus) das gewünschte Referenz- und

---

<sup>1177</sup> Vgl. Kap. 2.1.2.

<sup>1178</sup> Vgl. Kap. 2.1.3.1.

<sup>1179</sup> Vgl. Kap. 2.1.3.2.

Vergleichsmaterial bieten. In der vorliegenden Studie wurde eine neue, dreigliedrige Struktur vorgelegt: einer umfangreichen Abweisung aller abzulehnenden Ansichten und Praktiken (Ref. 1,1-10.29) folgt eine Darstellung der wahren Lehre (Ref. 10,30-33) und eine abschließende Aufforderung an das Publikum, angesichts der dargelegten Alternativen eine Entscheidung zu treffen (Ref. 10,34). In Analogie zur dreigliedrigen Struktur, die im sog. Diognetbrief und im *Protreptikos* des Clemens von Alexandrien identifiziert werden konnte, scheint es geboten, die Ref. ebenfalls als eine solche Werbeschrift für das Christentum (*logos protreptikos*) aufzufassen<sup>1180</sup>.

Der Verfasser richtete seine Werbeschrift offenbar sowohl an ein heidnisches Publikum, das sich für das Christentum interessierte und nicht unter den Einfluss gnostischer Konventikel geraten sollte, als auch an ein christliches Publikum (hier insbesondere an Anhänger gnostischer Lehren, die der Verfasser zu bekehren versuchte)<sup>1181</sup>.

Das Hauptanliegen des Verfassers bestand darin, das Publikum darüber zu unterrichten, dass die Lehren der Philosophie und der Scharlatanerien schlecht, die Lehren der Häretiker aber um ein Vielfaches schlechter und verderblicher seien, da diese die Lehren der Philosophen, Astrologen usw. nur plagiiert hätten. Um diesen Sachverhalt zu vermitteln (und nicht etwa um möglichst adäquat [,sklavisch‘] über häretische Lehren und Praktiken zu berichten), hat der Verfasser sein Material auf eine für seine Zeit typische Weise arrangiert. So wurde in der vorliegenden Studie nachgezeichnet, dass der Verfasser offenbar Zugang zu einer ganzen Reihe verschiedener ‚gnostischer‘ Texte hatte. Darüber hinaus ist belegt worden, dass er seine Informationen aus verschiedenen Handbüchern, Lehrkompendien und anderen Texten (z.B. über die aktuellen Forschungsergebnisse des Ptolemäus) sowie konkret aus Schriften des Plutarch, Sextus Empiricus, Flavius Josephus sowie Irenäus von Lyon bezogen und Exzerpte aus diesen Büchern angefertigt hat. Das ihm zur Verfügung stehende Material hat der Verfasser, so wurde argumentiert, nach bestimmten Kriterien (bzw. Rubriken) geordnet und neu arrangiert. In diesem Prozess entstanden verschiedene Einheiten (Textstücke, die man bisher als ‚Referate‘ bezeichnet hat), die jeweils ein Leitmotiv (in Form einer Ableitungsthese), Material aus Exzerpten heidnischer Schriften zur Illustration der jeweiligen Ableitungsthese sowie einer Reihe von Stücken aus verschiedenen ‚gnostischen‘ Vorlagen beinhalteten. Diese

---

<sup>1180</sup> Vgl. Kap. 2.1.4.

<sup>1181</sup> Vgl. Kap. 2.1.5.

Stücke konnten unterschiedlich lang, gekürzt, sprachlich abgeändert, erweitert und über die Grenzen einzelner Einheiten hinaus wiederkehrend vom Verfasser eingesetzt werden. Hinzu kommt, dass in jede Einheit eine Rahmung, Kommentare sowie Ein- und Überleitungen vom Verfasser eingetragen worden sind, deren Präsenz auch in der sprachlichen Darstellung (,Phraseologie‘) des so kombinierten Materials (aus gnostischen und heidnischen Vorlagen) immer wieder deutlich zu erkennen ist<sup>1182</sup>.

Dies wird bereits in der ersten, in Kap. 3.1 besprochenen Einheit über die sogenannten ,Naassener‘ deutlich. In der vorliegenden Studie wurde herausgestellt, dass der Verfasser die Texteinheit mit einer komplexen Einleitung eröffnet, in der er das Motiv ,Schlange‘ formal als Verehrungsgegenstand der von ihm konstruierten Gruppe bezeichnet, die nach dieser ,Naassener‘ seien, sich selbst aber ,Gnostiker‘ nannten. Die Bezeichnung ,Naassener‘ findet sich nur in diesem Rahmenstück und das angeblich namengebende Leitmotiv der Schlange innerhalb der Einheit nur an untergeordneter Stelle. Stattdessen beschreibt der Verfasser die Lehren von ,Gnostikern‘ unter dem besonderen Aspekt der Ableitung aus den Mysterienkulten. Dazu reiht er illustrierend Textstück an Textstück aneinander - jedes freilich aus einer anderen gnostischen Vorlage ohne ursprünglichen Bezug. Identifiziert werden konnten vor allem Inhalte, Zitate oder Paraphrasen aus einer mit Jakobus und Mariamne verbundenen Schrift, ferner aus einem Ägypterevangelium, einem Thomasevangelium, einer Homerallegorese, einem midraschartigen Exegesestück, einer ,Apophysis Megale‘ und aus mehreren Hymnen. Die Stücke sind jeweils durch Kommentare, Überleitungen und Stichwortassoziationen locker vom Verfasser miteinander verbunden worden und werden meist in anderen Einheiten wieder aufgenommen. Die intelligente Anordnung des Materials sowie die wiederholte Rahmung der Stücke suggerieren dem Leser Textkohärenz und vermitteln den Eindruck eines ,Häretikerreferats‘.

Weniger umfangreich ist hingegen die zweite, in Kap. 3.2 besprochene Einheit über die sog. Sethianer. Ihr Inhalt wurde aufgrund großer Divergenzen zu anderen Texten (vermeintlich) sethianischer Provenienz in der Forschung häufig beargwöhnt. In der vorliegenden Studie konnte aufgezeigt werden, dass der Verfasser auch in dieser Einheit sein Material auf die zuvor skizzierte Weise sortiert hat: den Kern (Hauptvorlage) seines ,sethianischen‘ Materials bezog er aus einer ,Paraphrasis Seth‘ genannten Schrift, die an wenigstens vier Stellen große Sach-

---

<sup>1182</sup> Vgl. Kap. 2.2.2.

oder Motivähnlichkeit zur Paraphrasis Seem (NHC VII,1) aufweist. Hinzu kommt, wie schon zuvor, das Standardrepertoire des Autors in Form einer Ableitungsthese sowie zugehörigen Illustrationsmaterials. Ergänzt wird der Text durch weiteres Material aus anderen Vorlagen (das meist in anderen Einheiten wieder aufgenommen wurde). Es ist insbesondere diese spezifische Erweiterung, die den ‚sethianischen‘ Kern überlagert.

Die dritte (in Kap. 3.3 besprochene) Einheit über Justin wurde in der vorliegenden Studie als eine zentrale Darstellung der Lehren der Gnostiker identifiziert. Dies gründet sich insbesondere auf der nachgewiesenen Vehemenz und Polemik, mit der der Verfasser bestimmte Aspekte (Schwur) behandelt. Die zuvor identifizierten für den Verfasser charakteristischen redaktionellen Gestaltungselemente konnten auch in dieser Texteinheit erneut nachgewiesen werden. Kern dieser Einheit ist ein ‚Baruch‘ genanntes Buch, um das der Verfasser Ableitungsthese, illustratives Material und weiteres Textmaterial aus anderen Vorlagen (in sehr viel geringerem Maße) angeordnet hat. Die relative Geschlossenheit der Einheit, sowie ein Hinweis aus Ref. 5,23,2 können darauf hindeuten, dass es sich bei den Ausführungen zu Justin nicht um eine unhistorische Erzähleinheit handelt, sondern die Person Justin womöglich eine historische Größe war. Besonderes Augenmerk wurde in diesem Kapitel auf die Verarbeitung des vom Verfasser zur Illustration der Ableitungsthese herangezogenen Stücks aus Herodot gelegt. Es konnten zahlreiche Unterschiede der Darstellung gegenüber der Vorlage ausgemacht werden, die den Verfasser zusätzlich als eigenständigen Autor ausweisen.

Zwei weitere Texteinheiten, die zum Sondergut der Ref. gehören, finden sich später in Buch 8. Sie sind nicht über das bisher verwendete Grundmotiv ‚Schlange‘ miteinander verbunden. Die erste der beiden Einheiten, über die sog. Doketen, weist sich ebenfalls durch ihre redaktionelle Struktur, Phraseologie und zum Teil polemisch gehaltenen Textpassagen als Produkt der Redaktion des Verfassers aus. Die in der Einheit beschriebenen mythologischen Geschehnisse bzw. Erklärungen stehen bei genauer Betrachtung häufig in Spannung zueinander, die meist erst unter Hinzuziehung vergleichbarer Stücke aus anderen Texteinheiten aufgelöst werden können. Die zweite, in Kap. 3.5 besprochene Einheit über die Lehren einer ‚Monoimos‘ genannten Gestalt schließt sich daran an. Hier wurden mehrere dem Leser bereits aus der Lektüre bekannte Themenkomplexe (Anthroposlehre, Punkt-Motiv und Allegorien) zum Teil wörtlich miteinander verbunden. Das eigentliche Kernstück bildet ein ‚Brief an Theophrast‘.

Die bis hierhin besprochenen Texteinheiten sind alle Bestandteil des Sonderguts der Ref. In der vorliegenden Studie wurde argumentiert, dass der Verfasser den jeweiligen Texteinheiten eine grundsätzlich einheitliche Struktur gegeben hat, deren Elemente sich regelmäßig, wenn auch nicht immer in der gleichen Reihenfolge oder mit gleicher Gewichtung, wiederfinden lassen. Zu diesen redaktionellen Gestaltungselementen gehören, wie besprochen, eine Ableitungsthese, Material zur Illustration der jeweiligen Ableitungsthese, eine Hauptvorlage (Kern) sowie weiteres Textmaterial aus anderen Vorlagen.

Gegen den potentiellen Einwand, der Verfasser könnte das von ihm dargebotene Material bereits in seiner vorliegenden Form vorgefunden und schlicht ausgeschrieben haben, wurde in der vorliegenden Studie zusätzlich die Einheit über Simon bzw. die Simonianer hinsichtlich ihrer redaktionellen Gestaltung untersucht. So konnte in Kap. 3.6 gezeigt werden, dass der Verfasser auch bei der Gestaltung dieses Textstücks in derselben Weise agierte, wie in den zuvor untersuchten Einheiten. Anhand der Texteinheit zu Simon Magus und den Simonianern lässt sich die redaktionelle Arbeitsweise des Verfassers hervorragend verifizieren, da er unter anderem mit einem Auszug aus Irenäus (einer bekannten und erhaltenen Vorlage) gearbeitet hat. Dieser Quellenabschnitt kann folglich als Kontrollinstanz dienen: Die vorgelegte Analyse belegt, dass auch dieses Textstück vom Verfasser mit der Zielsetzung bearbeitet wurde, es inhaltlich und terminologisch in den Kontext der Einheit über Simon Magus einzubinden. Diese Texteinheit weist darüber hinaus auch die charakteristischen Gestaltungselemente der Redaktion des Verfassers sowie Wort- oder Motivähnlichkeiten mit anderen Einheiten des Buches (insb. Valentin) auf. Auch diese Einheit wurde mit einer Ableitungsthese verbunden. Bezeichnend ist, dass das Material, das zur Illustration der Ableitung angeführt wurde, sich inhaltlich von thematisch ähnlichen Erzählungen an vielen Stellen in den Details unterscheidet. Ähnlich wie zuvor in der Einheit über Justin hat der Verfasser das Illustrationsmaterial an den neuen Verwendungskontext angepasst. Der Verfasser hat auch in dieser Einheit ein größeres Stück einer seiner Vorlagen (der sog. ‚Apophysis Megale‘) eingefügt. Aufgrund des Umstands, dass der Verfasser ein kleines Stück dieser Vorlage auch an anderer Stelle der Ref. wiederverwendet hat, konnte explizit gezeigt werden, dass er eine spezielle redaktionelle Bearbeitung für die Einpassung der Vorlage in den jeweiligen Kontext vorgenommen hat.

Nachdem in Kapitel 3 der vorliegenden Studie auf breiter Quellenbasis die redaktionelle Arbeitsweise des Verfassers untersucht worden ist, schließt sich im 4. Kapitel die Analyse zur Texteinheit über die sog. Peraten an. Auch hier seien die wichtigsten Ergebnisse dieser Untersuchung noch einmal zusammengefasst:



Die Analyse zeigt, dass der Verfasser auch diese Texteinheit mittels seiner charakteristischen redaktionellen Gestaltungselemente arrangierte und ihr die (bereits erörterte) typische Struktur verlieh. Wie in der Einheit über die sog. Naassener beginnt die Darstellung mit einer Zusammenfassung wichtiger Lehren, an die sich eine Ableitungsthese mit umfangreichem Material zur Illustration dieser These anschließt. Im Folgenden zitiert der Verfasser aus einer seiner Vorlagen, der Originalschrift, den sog. ‚Proastiern bis zum Äther‘. Nach einem umfangreichen exegetischen Textstück schließt die Texteinheit mit einer Passage, in der weitere Lehren auseinandergesetzt werden. Die einzelnen Passagen dieser Texteinheit bilden weitestgehend in sich geschlossene Blöcke, die nur durch die verfassertypische redaktionelle Rahmung, zu der Ein-, Über- und Ausleitungen sowie Kommentare und Erklärungen gehören, miteinander verbunden sind. Auf Basis einer detaillierten Analyse konnte darüber hinaus auch nachgewiesen werden, dass die Inhalte (insbesondere des ersten und letzten Blocks, in denen jeweils Kosmologie, Christologie, Anthropologie und Soteriologie thematisiert wurden), Widersprüche zueinander aufweisen und somit kaum inhaltlich zusammen gehört haben dürften.

In der Texteinheit über die sog. Peraten hat der Verfasser eine Ableitungsthese aus den Lehren der Astrologen lanciert. Das Studium der Einheit allerdings verdeutlicht schnell, dass es sich auch bei dieser Ableitung um eine redaktionelle Konstruktion des Verfassers handelt. Spezifisch astrologische Lehren sind in großen Teilen dieser Texteinheit nicht zu identifizieren bzw. finden sich nur auf einer oberflächlichen Textebene. Erst die mehrfach wiederholte, vehemente Behauptung der Ableitung durch den Verfasser sowie seine eingefügten Erklärungen und insbesondere das von ihm zur Illustration gewählte Material lassen das Thema ‚Astrologie‘ so allgegenwärtig im Text werden, dass das Publikum geneigt gewesen sein dürfte, seiner These zu folgen.

Eines der Kernstücke dieser Einheit ist ein Exzerpt oder (wahrscheinlicher) Zitat aus einer ‚Proastier bis zum Äther‘ genannten Schrift. In der vorliegenden Studie wurde gezeigt, dass dieses Textstück, abgesehen von seiner redaktionellen Rahmung, weitestgehend isoliert neben den anderen Passagen der Einheit steht. Von der Forschung (Magri, DeConick) vorgeschlagene Deutungen dieses Stücks konnten nicht verifiziert werden; es handelt sich offenkundig nicht um eine Himmelsreise der Seele o.ä., sondern bei nüchterner Betrachtung um eine Beschreibung bestimmter Orte verschiedener Elementbereiche sowie deren Beherrscher und Helfer. Darüber hinaus konnte ausgeführt werden, dass die in den ‚Proastiern‘ erwähnten Figuren, jeweils nach bestimmten Kriterien gruppiert und in Zusammenhang mit

ihrem jeweiligen Elementbereich gestellt worden sind. Eine Verortung der ‚Proastier‘ in ein bestimmtes Milieu ist kaum möglich: Es finden sich keine eindeutig christlichen Aspekte. Nur wenige Anhaltspunkte erlauben es, den Text ‚gnostisch‘ zu nennen. Die frühjüdisch-alttestamentliche Bezeichnungen einiger Figuren lassen sich eher als sekundäre Erweiterung (vielleicht sogar durch den Verfasser der Ref.) auffassen denn als konkreter Hinweis auf eine Verortung des Textes.

Ein weiteres Kernstück der Einheit sind die wenig später angeschlossenen Exegesen. In der vorliegenden Studie konnte gezeigt werden, dass sie sich in verschiedene Abschnitte gliedern lassen: Im ersten Teil finden sich keine Zitate, sondern nur Anspielungen (auf das Exodusgeschehen), während im zweiten Teil Schriftzitate einbezogen wurden und im dritten Teil offenkundig Material aus einer anderen Vorlage (der Aratosexegese) eingearbeitet wurde. Das Material wurde vom Verfasser der Ref. thematisch so strukturiert und arrangiert, dass eine Schlange den Mittelpunkt dieses Teils der Darstellung einnimmt.

Dies gilt auch für den letzten Teil der Texteinheit über die sog. Peraten, in dem der Verfasser weitere Lehren (über Prinzipien, Anthropologie und Kosmologie), die teilweise in Konflikt mit zu Beginn der Einheit referierten Lehrinhalten stehen, vermittelt. Der Verfasser hat diese offenkundig aus unterschiedlichen Vorlagen entnommen, wie sich ebenfalls für die abschließende Erweiterung um Beispiele aus der Naturkunde und Anatomie zeigen lässt. Diese Beispiele werden an einer anderen Stelle in der Ref. besonders prominent behandelt und dort mit den Lehren Valentins und Simons in Verbindung gebracht.

Ein wichtiges Ergebnis der vorliegenden Studie besteht darin, das Sondergut der Ref. als literarisches Produkt des Verfassers identifiziert zu haben. Dieser verfolgte nicht das Ziel, die Lehren von Naassenern, Peraten, Sethianern, Monoimos, Doketen und anderen ‚Gnostikern‘ zuverlässig wiederzugeben, sondern intendierte vielmehr, dem Publikum die Widersinnigkeit von Philosophen, Astrologen, Astronomen usw. aufzuzeigen, zu denen auch Gnostiker gehörten. Eben diese Gnostiker haben sich scheinbar selbst als Christen identifiziert und wurden von ihrer Umwelt auch als solche wahrgenommen. Nach den verschiedenen Ableitungsthesen des Verfassers haben sie ihre Lehren aus der Philosophie, Astrologie usw. entnommen und seien daher noch geringer als die entsprechenden Fachvertreter zu schätzen. Um den Nachweis dieser Abhängigkeiten zu führen, hat der Verfasser die einzelnen Einheiten der Ref. komponiert.

Daraus ergibt sich im Umkehrschluss, dass es Naassener, Peraten, (Sethianer), Doketen und Monoimos als historische Größen nicht gegeben hat, sondern sie ein literarisches Produkt des Verfassers sind. Besonders die vom Verfasser oft elaboriert erklärten Eigennamen der Gruppen und ihrer Lehrer veranschaulichen dies: Der Name der Naassener kommt von Naas, dem Hebräischen Wort für ‚Schlange‘ und findet sich im Buch ‚Baruch‘, aus dem der Verfasser in der Einheit über Justin berichtet. Die Bezeichnung der Peraten deutet der Verfasser aus dem Wort für ‚Hindurchgang‘ bzw. ‚Hinübergang‘ oder ‚Grenze‘; Sie findet sich auch in der Einheit über die sog. Naassener. Einer ihrer Lehrer (Euphrates) hat den Euphrat-Fluss im Namen, auf den in der vorangegangenen Einheit angespielt wurde, ein anderer (Ademes) kann womöglich mit Adamas in Verbindung gebracht werden, der ebenfalls in der Einheit über die sog. Naassener auftrat. Der Name der Doketen lässt sich (in der Ref.) aus der Verballhornung der Gnostiker erklären, die zum einen eine widersinnige Lehre (abgeleitet aus δοκέω) vertreten, zum anderen einen Balken (δοκός) im Auge haben. ‚Monoimos‘ schließlich trägt die Monas im Namen und damit jenen Aspekt, der in der Einheit besondere Beachtung bekommt.

Übrig bleibt – vielleicht am ehesten als historische Person – Justin der Gnostiker, von dem der Verfasser sagt, dass sich dessen Lehre in vielen Büchern finden ließe, die in vorangegangenen Einheiten (Naassener, Peraten, Sethianer) schon angedeutet worden seien.

Die Komposition referatsähnlicher Abschnitte dient dem Verfasser vor allem der besseren Darstellbarkeit und letztendlich der Plausibilisierung seiner Ableitungsthesen. Dabei darf er nicht als Fälscher missverstanden werden. Er hat vielmehr die Aufklärung des Publikums über die falschen Lehren der Gnostiker *allgemein*, verbunden mit der Hinführung zur ‚wahren Lehre‘, im Blick. Die Wahl der Textgattung und die dadurch vorgegebene Struktur erschien ihm in dieser Hinsicht ebenso dienlich wie die didaktische (epideiktische) Aufarbeitung des Materials.

Jede zukünftige Beschäftigung mit einer der vom Verfasser der Ref. komponierten Einheiten (bzw. ‚Häresien‘/‚Häretiker‘) muss daher zwingend die Gattung, die vom Verfasser gewählte Struktur, Intention und Arbeitsmethode miteinschließen. Eine isolierte Betrachtung einzelner Einheiten (‚Referate‘) führt, wie in der vorliegenden Studie herausgearbeitet wurde, unweigerlich zu verfälschten und im Extremfall unbrauchbaren Ergebnissen. Wünschenswert und gewinnbringend wäre eine weiterführende Beschäftigung mit den Vorlagen, auf die der Verfasser an unterschiedlichen Stellen in seinem Werk hinweist und aus denen er z.T. anonym zitiert oder paraphrasiert.



## 6 Literaturverzeichnis

Die Abkürzungen antiker Quellen richten sich nach dem Verzeichnis des Franz-Joseph-Dölger-Instituts ([https://www.antike-und-christentum.de/rac\\_tools/abkuerzungen](https://www.antike-und-christentum.de/rac_tools/abkuerzungen)). Die Abkürzungen biblischer Schriften richten folgen den Loccumer Richtlinien, sonstige Abkürzungen folgen S. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (Berlin<sup>3</sup> 2014).

### 6.1 Quellen

#### Acta Johannis

- Acta Johannis (hrsg. von E. JUNBOD/ J.-D. KAESTLI), Tournhout 1983.
- Johannesakten (übers. von J. SCHÄFERDIEK = E. Hennecke, W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen 2), Tübingen<sup>6</sup> 1997, 138–190.

#### Acta Petri

- Acta Petri. Petrusakten (hrsg. und übers. von M. DÖHLER = TU 171), Berlin 2018.
- Die Taten des Petrus (übers. von B. LANG = Kleine Bibliothek der antiken jüdischen und christlichen Literatur), Göttingen 2015.

#### Aelian

##### Varia historia:

- Claudii Aeliani Varia historia (hrsg. von M. R. DILTS), Leipzig 1974.
- Vermischte Forschung (hrsg. und übers. von K. BRODERSEN = Tusc.), Berlin 2018.
- Historical Miscellany (hrsg. und übers. von N.G. WILSON, = LCL 486), Cambridge, Mass. 2014.
- Bunte Geschichten (übers. von H. HELMS), Leipzig 1991.

#### Aelius Aristides

##### Heilige Berichte:

- Ἱεροὶ λόγοι (hrsg. von W. DINDORF), Leipzig 1829 = Hildesheim 1964.
- Heilige Berichte (übers. von H. O. SCHRÖDER), Heidelberg 1986.

#### Aetius

- Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer 1: The Sources (hrsg. von J. MANSFELD/ D. RUNIA), Leiden 1997.

#### Albinus/Alkinoos

##### Didaskalikos:

- Didaskalikos. Lehrbuch der Grundsätze Platons (hrsg. und übers. von O. F. SUMMEREIL/ TH. ZIMMER = Sammlung wissenschaftlicher Commentare), Berlin 2007.
- Didaskalikos. The Handbook of Platonism (übers. von J. DILLON), Oxford 1993 = 2002.

#### Alexander von Aphrodisias

##### In Aristotelis metaphysica commentaria:

- Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria (hrsg. von M.

- HAYDUCK = CAG 1), Berlin 1891.
- Alexander of Aphrodisias On Aristotle Metaphysics 1 (übers. von W. E. DOOLEY), London 1989.
  - Alexander of Aphrodisias On Aristotle Metaphysics 2 & 3 (übers. von W. E. DOOLEY / A. MADIGAN), London 1992.

(Ps.-) Apollodor

Bibliotheca:

- Apollodori bibliotheca. Pediasmini libellus de duodecim Herculis laboribus (hrsg. von R. Wagner = Mythographi Graeci 1), Leipzig 1894 = 1965, 1-169.
- Bibliothek. Götter- und Heldensagen (hrsg. und übers. von P. DRÄGER), Düsseldorf 2005.
- Apollodorus. Götter und Helden der Griechen (hrsg. und übers. von K. BRODERSEN), Darmstadt 2004.
- The Library, 2 Bde. (hrsg. von J. G. FRAZER = LCL 121.122), London/New York 1921 = 1963.

Apollonius von Perge

Conica:

- Conica (hrsg. und übers. von M. N. FRIED/ S. UNGURU), Leiden 2001.

(Ps.-)Apollonius von Tyana

De horis diei et noctis:

- De horis diei et noctis (hrsg. von F. BOLL = Corpus Codicum Astrologorum Graecorum 7), Brüssel 1908, 175-181.

Apuleius

Apologia sive pro se de magia:

- Apulei Apologia (hrsg. von H. E. BUTLER/ A. S. OWEN), Oxford 1914 = Hildesheim 1967.
- Über die Magie (hrsg. und übers. von J. HAMMERSTAEDT = SAPERE 5), Darmstadt 2002.

Metamorphoses:

- Metamorphoseon libri XI (hrsg. von R. HELM), Leipzig 1931 = 1955.
- Metamorphosen oder Der goldene Esel (hrsg. und übers. von R. HELM), Darmstadt 1978.

Aristides

Apologie:

- Aristide di Atene (hrsg. von C. ALPIGIANO = Bibliotheca patristica 11), Florenz 1988.
- Frühchristliche Apologeten (übers. von K. JULIUS = BKV<sup>2</sup> 12), München 1913, 25-54.

Aristoteles

De Anima:

- Aristotelis De anima (hrsg. von W. D. ROSS), Oxford 1956.
- Über die Seele (hrsg. und übers. von TH. BUCHHEIM), Darmstadt 2016.

De Caelo:

- Über den Himmel (übers. von A. JORI), Berlin 2008.

(Ps.-)Aristoteles

De mundo:

- Aristoteles qui fertur libellus De mundo (hrsg. von W.L. LORIMER, cap. V, VI, VII interpr. syriaca ab E. König, germanice versa), Paris 1933.
- Aristoteles. Meteorologie. Über die Welt (übers. von H. STROHM = Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung 12), Darmstadt<sup>3</sup> 1984.

#### Artemidor

##### Oneirocritica:

- Artemidorus' Oneirocritica (hrsg. von D. HARRIS-MCCOY), Oxford 2012.
- Traumbuch (übers. von K. BRACKERTZ), Zürich 1979.

#### Asclepius = NHC VI, 8

- Asklepius (übers. von J. HOLZHAUSEN = Nag Hammadi Deutsch, Studienausgabe), Berlin<sup>3</sup> 2014, 371-376.

#### Athenagoras

##### Legatio sive supplicatio sive deprecatio pro Christianis:

- Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des morts (hrsg. und übers. von B. POUDERON = SCh 379), Paris 1992, 70-209.
- Bittschrift. Frühchristliche Apologeten 1 (übers. von A. EBERHARD = BKV<sup>2</sup> 12), Kempten 1913.

#### Athenaios

##### Gelehrtenmahl:

- Athenaei Naucraticae deipnosophistarum, 3. Bde (hrsg. von G. KAIBEL), Leipzig 1887.1890 = 1965.1966.
- Gelehrtenmahl, 5 Bde. (übers. von T. NOTHERS = BGL 47.48.51.53.54), Stuttgart 1998.1999.2000.2001.

#### Augustinus

##### De civitate dei:

- De civitate dei libri XXII, 2 Bde. (hrsg. von B. DOMBART/A. KALB = CCL 47/48, S. Augustini Opera 14/1-2), Turnhout 1955.

#### Authentikos Logos = NHC VI, 3

- L'Authentikos Logos (hrsg. von JACQUES-É. MÉNARD = BCNH.T 2) Québec 1977.
- Authentikos Logos (übers. von K. HEYDEN und C. KULAWIK = Nag Hammadi Deutsch, Studienausgabe), Berlin<sup>3</sup> 2014, 342-347.

#### Barnabas

- Épître de Barnabé (hrsg. und übers. von P. PRIGENT/ R. A. KRAFT = SCh 172), Paris 1971.

- Barnabasbrief (hrsg. und übers. von D. A. KOCH = Die Apostolischen Väter), Tübingen 1992, 26-75.

#### Baruch (Apocalypsis Baruch syriaca)

- Apocalypse syriacque de Baruch (hrsg. und übers. von P. BOGAERT = SCh 144), Paris 1969.
- K. BERGER, Synopse des Vierten Buches Esra und der Syrischen Baruch-Apokalypse = TANZ 8, Tübingen 1992.

#### Berossus

##### Babylonica:

- The Babyloniaca of Berossus (hrsg. und übers. von S. M. BURSTEIN = Sources from the ancient Near East 1), Malibu 1978.
- Berossos and Manetho (übers. von G. VERBRUGGHE/J. WICKERSHAM), Ann Arbor 1996.

#### Bronte (Tonitruus) = NHC VI, 2

- The Thunder. Perfect Mind (hrsg. und übers. von G. MACRAE = Nag Hammadi Studies 11) Leiden 1979, 231-255.
- Die Brontê (übers. von U.-K. PLISCH = Nag Hammadi Deutsch, Studienausgabe), Berlin<sup>3</sup> 2014, 334-340.

#### Cicero

##### De natura deorum:

- De natura deorum (hrsg. von A. DYCK), Cambridge 2003.
- De natura deorum/Über das Wesen der Götter (hrsg. und übers. von U. BLANCK-SANGMEISTER), Stuttgart 2006.
- Vom Wesen der Götter (hrsg. und übers. von W. GERLACH/ K. BAYER = Tusc.), München/Zürich 1990.

##### Tusculanae quaestiones:

- Gespräche in Tusculum/Tusculanae quaestiones (hrsg. und übers. von O. GIGNON = Tusc.), Düsseldorf 2011.

#### Claudian

- Claudii Claudiani carmina (hrsg. von J. B. HALL), Leipzig 1985.
- Dichtungen des Claudius Claudianus (übers. von G. VON WEDEKIND), Darmstadt 1868.



## Clemens Alexandrinus

### Eclogae ex scripturis propheticis:

- Eclogae ex scripturis propheticis (hrsg. von O. STÄHLIN/L. FRÜCHTEL/ U. TREU = GCS 17), Berlin<sup>2</sup> 1970, 137-155.

### Paedagogus:

- Protrepticus und Paedagogus (hrsg. von O. STÄHLIN/ U. TREU = GCS 12), Berlin<sup>3</sup> 1972.
- Der Erzieher, 2. Bde (hrsg. von O. STÄHLIN = BKV<sup>2</sup> II, 7.8), München 1934.

### Protreptikos sive cohortatio ad gentes:

- Le protreptique (hrsg. und übers. von C. MONDÉSERT = SChr 2), Paris<sup>2</sup> 2004.
- Protrepticus und Paedagogus (hrsg. von O. STÄHLIN/U. TREU = GCS 12, Clemens Alexandrinus 1), Leipzig<sup>3</sup> 1972, 1-86.
- Des Clemens von Alexandria Mahnrede an die Heiden. Der Erzieher 1 (übers. von O. STÄHLIN = BKV<sup>2</sup> II, 7), München 1934, 203-297.
- Des Clemens von Alexandria Der Erzieher 2f. Welcher Reiche wird gerettet werden? (übers. von O. STÄHLIN = BKV<sup>2</sup>, II, 8), München 1934, 1-223.

### Quis dives salvetur:

- Quis dives salvetur (hrsg. von O. STÄHLIN u.a. = GCS 17), Berlin<sup>2</sup> 1970, 159-191.
- Welcher Reiche wird gerettet? (hrsg. von O. STÄHLIN u.a. = BKV<sup>2</sup> II,8 (1934) 227-280.

### Stromata:

- Stromata 1-6 (hrsg. von L. FRÜCHTEL/O. STÄHLIN mit Nachträgen von U. TREU = GCS 52, Clemens Alexandrinus 2), Berlin<sup>4</sup> 1985.
- Stromata Buch 7 und 8. Excerpta ex Theodoto. Eclogae propheticae. Quis dives salvetur. Fragmente (hrsg. von L. FRÜCHTEL/O. STÄHLIN/ U. TREU = GCS 17, Clemens Alexandrinus 3), Berlin<sup>2</sup> 1970, 3-102.
- Des Clemens von Alexandria Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der Wahrheit der Philosophie, 3 Bde. (übers. von O. STÄHLIN = BKV<sup>2</sup> 17. 19. 20), München 1936. 1938.

## Clemens Romanus

### Epistula ad Corinthios:

- Klemensbrief (hrsg. und übers. von J. FISCHER = Schriften des Urchristentums 1), Darmstadt 1970, 1-107.
- Brief an die Korinther (hrsg. und übers. von G. SCHNEIDER = FC 15), Freiburg 1994.

## (Ps.)-Clemens Romanus

### Homiliae:

- Die Pseudoklementinen I: Homilien (hrsg. von B. REHM = GCS 42), Berlin/Leipzig 1953 = Berlin<sup>3</sup> 1992.
- Pseudoklementinische Homilien (übers. von J. WEHNERT = Kommentare zur apokryphen Literatur 1/1), Göttingen 2010.

### Recognitiones:

- Die Pseudoklementinen II: Rekognitionen in Rufins Übersetzung (hrsg. von B. REHM = GCS 51), Berlin/Leipzig 1965 = Berlin<sup>2</sup> 1994.
- Die Pseudo-Clementinen (übers. von J. IRMSCHER = E. Hennecke, W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen 2), Tübingen<sup>6</sup> 1997, 375-398.

## Cornutus

### De natura deorum:

- De natura deorum. Einführung in die griechische Götterlehre (hrsg. und übers. von P. BUSCH/ J. K. ZANGENBERG), Darmstadt 2009.
- 

### De Ogdoade et Enneade = NHC VI, 6

- Über die Achtheit und Neunheit (übers. von K.W. TRÖGER = Nag Hammadi Deutsch, Studienausgabe), Berlin<sup>3</sup> 2014, 361-366.

### De origine mundi = NHC II, 5; XIII, 2

- Treatise Without Title On the Origin of the World (hrsg. und übers. von B. LAYTON u.a. = Nag Hammadi Studies 21), Leiden 1989, 11-134.
- Vom Ursprung der Welt (übers. von H. G. BETHGE = Nag Hammadi Deutsch, Studienausgabe), Berlin<sup>3</sup> 2014, 177-193.

## Demokrit

### Fragmenta:

- Die Fragmente der Vorsokratiker 2 (hrsg. von H. DIELS/W. KRANZ), Berlin<sup>6</sup> 1952 = 1974, 81-230.

## Didache

- La doctrine des douze apôtres (hrsg. und übers. von W. RORDORF/ A. TUILIER = SCh 248), Paris 1978.
- Zwölf-Apostel-Lehre (hrsg. und übers. von G. SCHÖLLGEN = FC 1), Freiburg 1991, 98-139.

## Diogenes Laertios

### Vitae et sententiae clarorum philosophorum:

- Diogenis Laertii vitae philosophorum, 2 Bde. (hrsg. von H.S. Long = SCBO), Oxford 1964.
- Diogenis Laertii vitae philosophorum, 3 Bde. (hrsg. von M. MARCOVICH/H. GÄRTNER), Stuttgart/ München/Leipzig 1999.2002.
- Leben und Meinungen berühmter Philosophen (hrsg. von O. APELT/H. G. ZEKL/K. REICH = Meiner Philosophische Bibliothek 53.54), Hamburg<sup>3</sup> 1998.
- Vies et Doctrines des philosophes illustres (hrsg. und übers. von J.-F. BALAUDÉ/M.O. GOULET-CAZÉ) Paris<sup>2</sup> 1999.

## Diodorus Siculus

### Bibliotheca historica:

- Bibliotheca historica, 6 Bde. (hrsg. von W. DINDORF/ F. VOGEL/ C.T. FISCHER =BiTeu), Leipzig 1888.1890.1893.1906.1906.1867.
- Bibliotheca historica, 12 Bde. (hrsg. und übers. von C. OLDFATHER u.a. = LCL 279.303.340.375.384.399.389.422.377.390.409.423), London/Cambridge, Mass. u.a. 1957.1961.1962.1963.1967.
- Griechische Weltgeschichte (übers. von TH. FRIGO/T. NOTHERS/M. RATHMANN u.a. = BGL 35. 55. 61. 63A.B. 67f), Stuttgart 1993-2008.

## Diogenes von Apollonia

### Fragmenta:

- Die Fragmente der Vorsokratiker 2 (hrsg. von H. DIELS/W. KRANZ), Berlin<sup>6</sup> 1952 = 1974, 51-69.

## Diognetus (Anonymus)

### Epistula ad Diognetum:

- A Diognète (hrsg. und übers. von H.I. MARROU = SCh 33), Paris<sup>2</sup> 1965 = 2013.
- Diognetbrief (hrsg. und übers. von A. LINDEMANN = Die Apostolischen Väter), Tübingen 1992, 306-324.

## Epictetus

### Dissertationes ab Arriano digestae:

- Discourses as reported by Arrian (hrsg. und übers. von W. A. OLDFATHER = LCL 131.218), London/ Cambridge, Mass. 1925.1928.

## Epiphanius von Salamis

### De Mensuris et Ponderibus:

- De Mensuris et Ponderibus (hrsg. und übers. von M. STONE/R. ERVINE = CSCO 583), Louvain 2000.

### Panarion seu adversus LXXX haereses:

- Panarion 1-33: Ancoratus. Panarion 1 (hrsg. von K. HOLL = GCS 25, Epiphanius 1), Leipzig 1915, 151-460.

- Panarion 34-64: Panarion 2 (hrsg. von K. HOLL/J. DUMMER = GCS 31, Epiphanius 2), Berlin<sup>2</sup> 1980.
- Panarion 65-80: Panarion. De fide 3 (hrsg. von K. HOLL/J. DUMMER = GCS 37, Epiphanius 3), Berlin<sup>2</sup> 1985, 1-496.
- The Panarion of Epiphanius of Salamis 1 (Sects 1-46), (hrsg. und übers. von F. Williams = NHS 63), Leiden<sup>2</sup> 2009.
- The Panarion of Epiphanius of Salamis 2/3 (Sects 47-80, de fide) (hrsg. und übers. von F. WILLIAMS = NHS 79), Leiden<sup>2</sup> 2013.

#### 4. Esra

- Das 4. Buch Esra (hrsg. und übers. von J. SCHREINER = JSRZ V/4), Gütersloh 1981.
- K. BERGER, Synopse des Vierten Buches Esra und der Syrischen Baruch-Apokalypse = TANZ 8, Tübingen 1992.

#### Euripides

##### Bakchen:

- Bacchae (hrsg. und übers. von R. SEAFORD), Warminster 1996.
- Euripides fabulae 3, (hrsg. von J. DIGGLE), Oxford 1994, 291-351.
- Orestes, Iphigenie in Aulis. Die Mänaden: Euripides. Sämtliche Tragödien und Fragmente 5 (hrsg. von G.A. SEECK und übers. von E. BUSCHOR), Darmstadt 1977, 255-353.

##### Fragmenta:

- Tragicorum Graecorum fragmenta (hrsg. von B. SNELL), Hildesheim 1964, 3-20.
- Select Papyri, Bd. 3 (hrsg. von D. L. PAGE), London 1941 = 1970, 54-70, 74-76, 82-108, 112-118, 122-134, 154-158.

#### Eusebius von Caesarea

##### Demonstratio evangelica:

- Die Demonstratio evangelica (hrsg. von I. A. HEIKEL = GCS 23, Eusebius Werke 6), Leipzig 1913.
- The Proof of the Gospel being the Demonstratio Evangelica, 2 Bde. (übers. von W. J. FERRAR = SPCK), London 1920 = Eugene 2001.

##### Historia ecclesiastica:

- Kirchengeschichte (hrsg. von E. SCHWARTZ/ TH. MOMMSEN/ F. WINKELMANN = GCS NF 6/1-3), Berlin 1999.
- Kirchengeschichte (übers. von H. KRAFT), München<sup>6</sup> 2012.

##### In Isaiam:

- Jesajakommentar (hrsg. von J. ZIEGLER = GCS 60), Berlin 1975 = 2013.
- Commentary on Isaiah (übers. von J. J. ARMSTRONG = Ancient Christian Texts), Downers Grove 2013.

#### Praeparatio evangelica:

- Die Praeparatio Evangelica, 2 Bde. (hrsg. von K. MRAS/É. DES PLACES = GCS 43,1-2, Eusebius Werke 8/1-2), Berlin<sup>2</sup> 1982.1983.
- La Préparation Évangélique, 8 Bde. (hrsg. und übers. von J. SIRINELLI/É. DES PLACES = SCh 206.228.262.266.292.307.338.369), Paris 1974/1991.

#### Evangelium sec. Aegypt. = NHC III, 2

- The Gospel of the Egyptians (hrsg. von A. BÖHLIG und F. WISSE = Nag Hammadi Studies 4), Leiden 1975.
- Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes (übers. von U.-K. PLISCH = Nag Hammadi Deutsch, Studienausgabe), Berlin<sup>3</sup> 2014, 217-239.

#### Evangelium sec. Philippum = NHC II, 3

- The Gospel According to Philip (hrsg. und übers. von W. ISENBERG und B. LAYTON, in: Nag Hammadi Codex II, 2-7, Bd.1 = Nag Hammadi Studies 20) Leiden 1989, 129-217.
- Das Philippusevangelium (übers. von H.-M. SCHENKE = Nag Hammadi Deutsch, Studienausgabe), Berlin<sup>3</sup> 2014, 142-163.

#### Evangelium sec. Thomam = NHC II, 2

- Das Thomasevangelium (hrsg. und übers. von U.-K. PLISCH), Stuttgart 2007.

#### Evangelium Veritatis = NHC I, 3; XII, 2

- The Gospel of Truth (hrsg. und übers. von H. W. ATTRIDGE u.a. = Nag Hammadi Studies 22), Leiden 1985, 55-117.
- Evangelium Veritatis (übers. von H.-M. SCHENKE = Nag Hammadi Deutsch, Studienausgabe), Berlin<sup>3</sup> 2014, 19-29.

#### Exegesis de anima = NHC II, 6

- The Expository Treatise on the Soul (hrsg. und übers. von B. LAYTON = Nag Hammadi Studies 21), Leiden 1989, 135-198.
- Die Erzählung über die Seele (übers. von C. KULAWIK = Nag Hammadi Deutsch, Studienausgabe), Berlin<sup>3</sup> 2014, 197-204.

#### Firmicus Maternus

##### De errore profanarum religionum:

- De errore profanarum religionum (hrsg. von K. ZIEGLER = Das Wort in der Antike 3/1), München 1953.
- Vom Irrtum der heidnischen Religionen (übers. von K. ZIEGLER = Das Wort in der Antike 3/2), München 1953.

#### Galenus

##### De pulsuum differentiis:

- De pulsuum differentiis (hrsg. von K. G. KÜHN), Leipzig 1824.

#### De usu partium:

- De usu partium (hrsg. von G. HELMREICH), Leipzig 1904.
- On the usefulness of the parts of the body (übers. von M. TALLMADGE MAY), Ithaca 1968.

#### Hesiod

##### Opera et dies:

- Works and Days (hrsg. von M.L. WEST), Oxford 1978.
- Werke und Tage (hrsg. und übers. von O. SCHÖNBERGER), Stuttgart 1996.

##### Theogonie:

- Theogony (hrsg. von M. L. WEST), Oxford 1966, 111-149.
- Hesiodi Theogonia Opera et Dies Scvsvm (hrsg. von F. SOLMSEN = Oxford Classical Texts), Oxford<sup>3</sup> 1990.
- Theogonie. Werke und Tage (hrsg. und übers. von A. VON SCHIRNDING =Tusc.), Zürich/Düsseldorf<sup>3</sup> 2002.

#### Henoch, äthiopischer H.

- Das äthiopische Henochbuch (übers. von S. UHLIG = Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 5), Gütersloh 1984.

#### Hermetica

- Corpus Hermeticum, 3 Bde. (hrsg. und übers. von A. D. NOCK/A.-J. FESTUGIERE), Paris 1945.1954.
- Das Corpus Hermeticum Deutsch, 2 Bde. (übers. von J. HOLZHAUSEN = Clavis Pansophiae 7,1.2), Stuttgart-Bad Cannstatt 1997.

#### Herodot

##### Historiae:

- Herodoti Historiae (hrsg. von C. HUDE), 2 Bde. Oxford<sup>3</sup> 1991.1990 (1908).
- Historien, 2 Bde. (hrsg. und übers. von J. FEIX), München<sup>6</sup> 2000.2001.

#### Hieronimus

##### De viris illustribus:

- Girolamo: Scritti vari. Apologia contra Rufinum. Prologi. De Viribus Illustribus (hrsg. von M. E. BOTTECCHIA DEHÒ = Scrittori della Chiesa di Aquileia 6,1), Rom 2009.
- Berühmte Männer (übers. von C. BARTHOLD), Mülheim<sup>2</sup> 2011.

#### Commentarii in Matthaemum:

- In Matthaemum (hrsg. von D. HURST/M. ADRIAEN = CCL 77), Turnhout 1969.
- Commentary on Matthew (übers. von TH. P. SCHENK = Fathers of the Church 117), Washington 2008.

#### Epistulae:

- Epistulae, 3 Bde. (hrsg. und übers. von I. HILBERG/M. KAMPTNER = CSEL 54.55.56), Wien<sup>2</sup> 1996.
- Briefe, 3 Bde. (übers. von L. SCHADE = BKV<sup>2</sup> 15.16.18), Kempten 1914.1936.1937.

#### Hippolyt

##### Commentarii in Danielelem:

- Commentaire sur Daniel (hrsg. und übers. von M. LEFÈVRE = SCh 14), Paris 1947.
- Hippolyt von Rom. Danielkommentar (übers. von K. BRACHT = BGL 80), Stuttgart 2016.

##### Refutatio omnium haeresium:

- Origenis Philosophumena (hrsg. von E. MILLER), Oxford 1851.
- Hippolyti Episcopi et Martyris Refutationis omnium Haeresium Librorum decem quae supersunt (hrsg. und übers. von L. DUNCKER u. F. G. SCHNEIDWIN), Göttingen 1859.
- Philosophumena, Sive Haeresium Omnium Confutatio, Opus Origeni Adscriptum (hrsg. und übers. von P. CRUCE), Paris 1860.
- Hippolytus. Refutatio omnium haeresium (hrsg. v. P. WENDLAND = GCS 26, Hippolyt 3), Leipzig 1916.
- Hippolytus. Refutatio omnium haeresium (hrsg. v. M. MARCOVICH = PTS 25), Berlin 1986.
- Refutation of all Heresies (übers. von J.H. MACMAHON = Ante Nicene Fathers 5), New York 1881 = Michigan 2012, 9-153.
- Philosophumena or the Refutation of all Heresies, 2 Bde. (übers. von F. LEGGE = Translations of Christian Literature), London 1921.
- Des heiligen Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien (übers. v. K. PREYSING = BKV<sup>2</sup> 40), München 1922.
- Refutation of All Heresies (hrsg. und übers. von M. DAVID LITWA = Writings from the Graeco-Roman World 40), Atlanta 2016.

- Ein Scan der Handschrift Parisinus Supplément grec. 464 ist unter folgendem Link verfügbar: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52503788x> (26.November 2019).

#### Hirt des Hermas

- Hirt des Hermas (hrsg. und übers. von M. LEUTZSCH = Schriften des Urchristentums 3), Darmstadt 1998, 105-510.

#### Homer

##### Ilias:

- Iliadis libros I- XII 1 (hrsg. von D. B. MONRO/T. W. ALLEN = SCBO, Homeri Opera 1), Oxford<sup>3</sup> 1920.
- Iliadis libros XIII- XXIV 2 (hrsg. von D. B. MONRO/T. W. ALLEN = SCBO, Homeri Opera 2), Oxford<sup>3</sup> 1920.

##### Odyssea:

- Odyssea libros I-XII 1 (hrsg. von T. W. ALLEN = SCBO, Homeri Opera 3), Oxford<sup>2</sup> 1917.1919.
- Odyssea libros XIII- XXIV 2 (hrsg. von T. W. ALLEN = SCBO, Homeri Opera 3), Oxford<sup>2</sup> 1917.1919.

#### Hyginus

##### Fabulae:

- Hygini fabulae (hrsg. von K. MARSHALL), München/Leipzig<sup>2</sup> 2002.
- Hyginus' Fabulae. Two Handbooks of Greek Mythology (übers. von S. M. TRZASKOMA/R. SCOTT SMITH), Indianapolis 2007.

#### Hymnen, Homerische:

- Homerische Hymnen (hrsg. und übers. Von A. WEIHER = Tusc.), Berlin 2014.

#### Hypostasis Archonton = NHC II, 4

- The Hypostasis of the Archons (hrsg. und übers. von B. LAYTON, in: Nag Hammadi Codex II, 2-7, Bd.1 = Nag Hamamdi Studies 20) Leiden 1989, 234-258.
- Die Hypostase der Archonten (übers. von U.U. Kaiser = Nag Hammadi Deutsch, Studienausgabe), Berlin<sup>3</sup> 2014, 165-174.

#### Ignatius von Antiochien

##### Epistula ad Magnesios:

- Ignatius an die Magnesier (hrsg. und übers. von J. FISCHER = Schriften des Urchristentums 1), Darmstadt 1970, 162-171.

#### Epistula ad Philadelphios

- Ignatius an die Magnesier (hrsg. und übers. von J. FISCHER = Schriften des Urchristentums 1), Darmstadt 1970, 194-203.



## Irenäus von Lyon

### Adversus haereses:

- Contre les hérésies, Livre III (hrsg. und übers. von F. SAGNARD = SCh 34), Paris/ Lyon 1952.
- Contre les hérésies, 10 Bde.: Buch I (hrsg. und übers. von A. ROUSSEAU/ L. DOUTRELEAU = SCh 263.264), Paris 1979; Buch II (hrsg. und übers. von A. ROUSSEAU/ L. DOUTRELEAU = SCh 293.294), Paris 1982; Buch III (hrsg. und übers. von A. ROUSSEAU/ L. DOUTRELEAU = SCh 210.211), Paris 1974; Buch IV (hrsg. und übers. von A. ROUSSEAU unter Mitarbeit von B. HEMMERDINGER/ L. DOUTRELEAU/ C. MERCIER = SCh 100/1-2), Paris 1965; Buch V (hrsg. und übers. von A. ROUSSEAU/ L. DOUTRELEAU/ C. MERCIER = SCh 152.153), Paris 1969.
- Gegen die Häresien, 5 Bde. (hrsg. und übers. von N. BROX = FC 8/1-5), Freiburg 1993.1995.1997.2001.

### Demonstratio praedicationis apostolicae (epideixis):

- Demonstration de la Predication Apostolique (hrsg. und übers. von A. ROUSSEAU/ L. DOUTRELEAU = SCh 406), Paris 1995.
- Darlegung der Apostolischen Verkündigung (hrsg. und übers. von N. BROX = FC 8/1), Freiburg 1993.

## Iamblich

### Protreptikos:

- Iamblichi protrepticus ad fidem codicis Florentini (hrsg. von H. PISTELLI), Leipzig 1888 = 1967, 12-51.
- Protreptique (hrsg. von É. DES PLACES), Paris 1989.
- Aufruf zur Philosophie (übers. von O. SCHÖNBERGER), Würzburg 1984.

## Julius Africanus

### Chronographiae:

- Chronographiae. The Extant Fragments (hrsg. von M. WALLRAFF und übers. von W. ADLER = GCS NF 15), Berlin 2007.

## Justin

### Apologien:

- Apologies (hrsg. von D. MINNS/P. PARVIS = OECT), Oxford 2009.
- Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten 1 (übers. von G. RAUSCHEN = BKV<sup>1</sup> 12), München 1913, 65-137.139-155.

### (Ps.)- Justin

#### Cohortatio ad Graecos:

- Cohortatio ad Graecos, De Monarchia, Oratio ad graecos (hrsg. von M. MARCOVICH =

- PTS 32), Berlin/New York 1990, 23-78.
- (Markell von Ankyra?) Ad Graecos De vera Religione (bisher "Cohortatio ad Graecos") (hrsg. von C. RIEDWEG = SBA 25,1/2), Basel 1994.
- Ouvrages apologétiques (hrsg. und übers. von B. POUDERON = SCh 528), Paris 2009.

#### Dialogus cum Tryphone Iudaeo:

- Iustini martyris Dialogis cum Tryphone (hrsg. von M. MARCOVICH = PTS 47), Berlin- New York 1984.
- Dialog (übers. von PH. HAUSER = BKV<sup>1</sup> 33) Kempten 1917.

#### Lukian

##### Göttergespräche:

- Griechische Götter unter sich (hrsg. und übers. von A. BENDLIN u.a. = SAPERE 33), Tübingen 2019.

##### Ikaromenippus:

- Icaromenippus. The Sky Man (hrsg. und übers. von A. M HARMON = LCL), London/ Cambridge, Mass. 1915 = 1919.
- Zum Mond und darüber hinaus (übers. von C. M. WIELAND), Zürich 1967.

#### Ps.Lucillus Junior

##### Aetna:

- Aetna (hrsg. von R. ELLIS), Oxford 1901.

#### Lukrez

##### De rerum natura:

- Von der Natur (hrsg. und übers. von H. Diels, erl. von E.G. SCHMIDT = Tusc.), München 1993.
- Von der Natur der Dinge (hrsg. und übers. von J. MARTIN = Schriften und Quellen der Alten Welt 32), Berlin 1972.
- On the Nature of Things (hrsg. von W. H. ROUSE, übers. von M. F. SMITH = LCL 181), London/ Cambridge, Mass. 1992 (= 1924).
- De rerum natura 1 (hrsg. und übers. von M. BROWN), Bristol 1996 = 1984.
- De rerum natura 3 (hrsg. und übers. von E. J. KENNEY), Cambridge 1971.
- De rerum natura 4 (hrsg. und übers. von J. GODWIN), Warminster/Wiltshire 1986 = 2008.
- De rerum natura 5 (hrsg. und übers. von M. R. GALE), Oxford 2009.
- De rerum natura 6 (hrsg. und übers. von J. GODWIN), Warminster/Wiltshire 1991.

#### Macrobius

##### commentarii in Ciceronis somnium Scipionis:

- Commentaire au Songe de Scipion, 2 Bde. (hrsg. von M. ARMISEN-MARCHETTI), Paris 2003.

- Kommentar zum Somnium Scipionis (hrsg. und übers. von F. HEBERLEIN U.A.), Stuttgart 2019.

#### Manilius

##### Astronomica:

- Astronomica (hrsg. von G. P. GOOLD), Leipzig 1985.
- Astronomica (übers. von G. P. GOOLD= LCL 469), London/Cambridge, Mass. 1977.
- Astrologie (übers. von W. FELLS), Stuttgart 2008.

#### Martial

##### Epigramme:

- Epigramme (hrsg. und übers. von P. BARIÉ/W. SCHINDLER = Tusc.), Düsseldorf 1999 = Berlin<sup>3</sup> 2013.

#### Martyrium Justinii

- The Acts of the Christian Martyrs (hrsg. und übers. von H.A. MUSURILLO), Oxford 1972, 42-61.

#### Martyrium Polycarpi

- Polykarpmartyrium (hrsg. und übers. von H. PAULSEN = Die Apostolischen Väter), Tübingen 1992, 260-285.

#### Maximus von Tyrus

##### Orationes:

- Philosophumena (hrsg. von G. LEONIDAS KONIARIS), Berlin/ New York 1995.
- The philosophical orations (übers. von M. B. TRAPP), Oxford 1997.
- Philosophische Vorträge (übers. von O. SCHÖNBERGER/E. SCHÖNBERGER), Würzburg 2001.

#### Melito von Sardes

##### Osterpredigt:

- Sur la pâque et fragments (hrsg. und übers. von O. PERLER = SCh 123), Paris 1966.
- On Pascha and fragments (hrsg. und übers. von G. S. HALL = Oxford early Christian Texts), Oxford 1979.
- Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt (übers. von J. BLANK), Freiburg 1963.

#### Moderatus von Gades

##### Fragmenta:

- Platonici minores. 1. Jh. v. Chr. – 2. Jh. n. Chr. Prosopographie, Fragmente und Testimonien mit deutscher Übersetzung (hrsg. und übers. von M. L. LAKMANN = Philosophia antiqua 145), Leiden 2017, 183–190, 618–629.

#### Numenius

##### Fragmenta:

- Fragments (hrsg. und übers. von É. DES PLACES = Collection des Universités de France), Paris 1974.

##### Oracula Sibyllina:

- Oracula Sibyllina (hrsg. von J. GEFFCKEN = GCS 8), Leipzig 1902.
- Sibyllinen (übers. von H. MERKLEIN = Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 5), Gütersloh 1998.

#### Origenes

##### Commentarii in Johannem:

- Commentaire sur Saint Jean, 5 Bde. (hrsg. und übers. von C. BLANC = SChr 120.157.222.290.385), Paris 1970.1975.1982.1992.
- Johanneskommentar (hrsg. und übers. von Ch. Hengsternann = Origenes Werke mit deutscher Übersetzung 16,1), Berlin 2018.

##### Commentarii in Matthaëum:

- Commentarii in Matthaëum, 2 Bde. (hrsg. von E. KLOSTERMANN/ E. BENZ = GCS 38.40), 1935. <sup>2</sup>1976 (2012).
- Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus, 3. Bde. (übers. von H. J. VOGT = BGL 18.30.38), Stuttgart 1983.1990.1993.

##### Contra Celsum:

- Πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον Κέλσου ἀληθῆ λόγον, Buch 1-4: Die Schrift vom Martyrium. Buch 1-4 gegen Celsus (hrsg. von P. KOETSCHAU = GCS 2, Origenes Werke 1), Leipzig 1899 = Berlin 2012.
- Πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον Κέλσου ἀληθῆ λόγον, Buch 5-8: Die Schrift vom Martyrium. Buch 5-8 gegen Celsus (hrsg. von P. KOETSCHAU = GCS 3, Origenes Werke 2), Leipzig 1899 = Berlin 2012.
- Gegen Celsus (hrsg. und übers. von M. FIEDROWICZ/ C. BARTHOLD = FC 50/1-5), Freiburg 2011.2012.

##### De oratione:

- De oratione (hrsg. von P. KOETSCHAU = GCS 3), Leipzig 1899 = Berlin 2012, 297-403.

- Über das Gebet (hrsg. und übers. von M. B. VON STRITZKY = Origenes Werke mit deutscher Übersetzung 21), Berlin 2014.

#### Exhortatio ad martyrium:

- Exhortatio ad martyrium (hrsg. von P. KOETSCHAU = GCS 2, Leipzig 1899 = Berlin 2012, 3-47.
- Aufforderung zum Martyrium (hrsg. und übers. von M. B. VON STRITZKY = Origenes Werke mit deutscher Übersetzung 22), Berlin 2010.

#### In Leviticum homiliae:

- In Leviticum homiliae (hrsg. von W. A. BAEHRENS = GSC 29), Berlin 1920 = 2012.

#### In Numeros homiliae:

- In Numeros homiliae (hrsg. von W. A. BAEHRENS = GCS 7), Berlin 1921.

#### Orphica

##### Fragmenta:

- Orphicorum Fragmenta (hrsg. von O. KERN), Dublin<sup>3</sup> 1972 = Berlin 1922.

#### Ovid

##### Fasti:

- Fasti. Fasten, 2 Bde. (hrsg. und übers. von F. BÖMER), Heidelberg 1957.1958.

#### Metamorphosen:

- Metamorphoses (hrsg. von R. J. TARRANT), Oxford 2004.
- Metamorphosen. Das Buch der Mythen und Verwandlungen (übers. von G. FINK), Zürich/München 1989.

#### Paraphrasis Seem = NHC VII, 1:

- The Paraphrase of Shem. Introduction, Text, Translation (hrsg. und übers. von F. WISSE, in: Nag Hammadi Codex VII = Nag Hammadi and Manichean Studies 30), Leiden 1996, 15-127.
- Die Paraphrase des Sêem (übers. von H.-M. SCHENKE = Nag Hammadi Deutsch, Studienausgabe), Berlin<sup>3</sup> 2014, 380-398.

#### Pausanias

##### Reisebeschreibung:

- Description of Greece, 5 Bde. (hrsg. und übers. von W. H. S. JONES = LCL 93.188.274.297.298), London/Cambridge, Mass. 2005.2006.2007 = 1964.1965.
- Reisen in Griechenland, 3 Bde. (hrsg. von F. ECKSTEIN = BAW), Düsseldorf<sup>8</sup> 2001 = Zürich/München 1986-1989.

#### Philo Alexandrinus

##### De Abrahamo:

- De Abrahamo (hrsg. von L. COHN = Philonis Alexandrini Opera 6), Berlin 1902 = 2013, 1- 60.
- Über Abraham (übers. von J. COHN = Philo. Werke in deutscher Übersetzung 1), Breslau 1909 = Berlin<sup>2</sup> 1962, 96-152.

##### De agricultura:

- De agricultura (hrsg. von P. WENDLAND = Philonis Alexandrini Opera 2), Berlin 1897 = 2013, 95-132.
- Über die Landwirtschaft (übers. von L. COHN = Philo. Werke in deutscher Übersetzung 4), Breslau 1923 = Berlin<sup>2</sup> 1962, 113-147.

##### De aeternitate mundi:

- De aeternitate mundi (hrsg. von L. COHN/ S. REITER = Philonis Alexandrini Opera 6), Berlin 1915 = 2013, 72-119.
- Über die Unvergänglichkeit der Welt (übers. von K. BORMANN = Philo. Werke in deutscher Übersetzung 7), Berlin 1964, 77-121.

##### De confusione linguarum:

- De confusione linguarum (hrsg. von P. WENDLAND = Philonis Alexandrini Opera 2), Berlin 1897 = 2013, 229-267.
- Über die Verwirrung der Sprachen (übers. von E. STEIN = Philo. Werke in deutscher Übersetzung 5), Breslau 1929 = Berlin<sup>2</sup> 1962, 101-151.

##### De congressu eruditionis gratia:

- De congressu eruditionis gratia (hrsg. von P. WENDLAND = Philonis Alexandrini Opera 3), Berlin 1898 = 1962, 72-109.
- Über das Zusammenleben um der Allgemeinbildung wegen (übers. von H. LEWY = Philo. Werke in deutscher Übersetzung 6), Breslau 1938, 4-49.

##### De fuga et inventione:

- De fuga et inventione (hrsg. von P. WENDLAND = Philonis Alexandrini Opera 3), Berlin 1898 = 1962, 110-155.

- Über die Flucht und das Finden (übers. von M. ADLER = Philo. Werke in deutscher Übersetzung 6), Berlin 1939 = <sup>2</sup>1962, 54-103.

#### De gigantibus:

- De gigantibus (hrsg. von P. WENDLAND = Philonis Alexandrini Opera 2), Berlin 1897 = 2013, 42-55.
- Über die Riesen (übers. von H. LEISEGANG = Philo. Werke in deutscher Übersetzung 4), Breslau 1923 = Berlin 1962), 58-71.

#### De migratione Abrahami:

- De migratione Abrahami (hrsg. von P. WENDLAND = Philonis Alexandrini Opera 2), Berlin 1897 = 2013, 268-316.
- Über Abrahams Wanderung (übers. von A. POSNER = Philo. Werke in deutscher Übersetzung 5), Breslau 1929 = Berlin<sup>2</sup> 1962, 154-213.

#### De opificio mundi:

- De opificio mundi (hrsg. von L. COHN/ P. WENDLAND = Philonis Alexandrini Opera 1), Berlin 1896 = 2013, 1-60.
- Über die Weltschöpfung (übers. von J. COHN = Philo. Werke in deutscher Übersetzung 1), Breslau 1909 = Berlin<sup>2</sup> 1962, 28-89.

#### De plantatione:

- De plantatione (hrsg. von P. WENDLAND = Philonis Alexandrini Opera 2), Berlin 1897 = 2013, 133-169.
- Über die Pflanzungen (übers. von L. COHN = Philo. Werke in deutscher Übersetzung 4), Breslau 1923 = Berlin<sup>2</sup> 1962, 152-187.

#### De praemiis et poenis:

- De praemiis et poenis (hrsg. von L. COHN = Philonis Alexandrini Opera 5), Berlin 1906 = 2013, 266-335.
- Über die Belohnungen und Strafen (übers. von L. COHN = Philo. Werke in deutscher Übersetzung 2), Breslau 1910 = Berlin<sup>2</sup> 1962, 381-426.

#### De sacrificiis Abelis et Caini:

- De sacrificiis Abelis et Caini (hrsg. von L. COHN/ P. WENDLAND = Philonis Alexandrini Opera 1), Berlin 1896 = 2013, 170-201.
- Über die Opfer Abels und Kains (übers. von H. LEISEGANG = Philo. Werke in deutscher Übersetzung 3), Breslau 1919 = Berlin<sup>2</sup> 1962, 214-294.

#### De somniis:

- De somniis (hrsg. von L. COHN/ P. WENDLAND = Philonis Alexandrini Opera 3), Berlin 1898 = 1962, 204-308.
- Über die Träume (übers. von M. ADLER = Philo. Werke in deutscher Übersetzung 6), Breslau 1939 = Berlin<sup>2</sup> 1962, 173-277.

#### De specialibus legibus:

- De specialibus legibus (hrsg. von L. COHN = Philonis Alexandrini Opera 5), Berlin 1906 = 2013, 85-265.
- Über die Einzelgesetze (übers. von I. HEINEMANN = Philo. Werke in deutscher Übersetzung 2), Breslau 1910 = Berlin<sup>2</sup> 1962, 13-312.

#### De vita contemplativa:

- De vita contemplativa (hrsg. von L. COHN/ S. REITER = Philonis Alexandrini Opera 6), Berlin 1915 = 2013, 46-71.
- Über das betrachtende Leben (übers. von K. BORMANN = Philo. Werke in deutscher Übersetzung 7), Berlin 1964, 48-70.

#### Legum allegoriarum libri:

- Legum allegoriarum libri (hrsg. von L. COHN/ P. WENDLAND = Philonis Alexandrini Opera 1), Berlin 1896 = 2013, 61-169.
- Allegorische Erklärung des heiligen Gesetzbuches, Buch I-III (übers. von I. HEINEMANN = Philo. Werke in deutscher Übersetzung 3), Breslau 1919 = Berlin<sup>2</sup> 1962, 3-169.

#### Quaestiones in Genesim:

- Quaestiones in Genesim (übers. von J. B. AUCHER = Œuvres de Philon d'Alexandrie 34a.b), Paris 1979.1984.

#### Philostratos

##### Imagines:

- Imagines. Bilder (hrsg. und übers. von O. SCHÖNBERGER), Würzburg<sup>2</sup> 2004.

#### Photios von Konstantinopel

##### Bibliothecae codices:

- Photius Bibliothèque, 8 Bde. (hrsg. und übers. von R. HENRY), Paris 1959.1960.1962.1965.1967.1971.1974.1977.



## Pistis Sophia

- Pistis Sophia (hrsg. von C. SCHMIDT), Hauniae 1925.
- Pistis Sophia (übers. von C. SCHMIDT = GCS, Koptisch-Gnostische Schriften 1), Leipzig 1905, 1-254.

## Platon

### Cratylus:

- Platon. Oeuvres complètes, Bd. 5 (hrsg. von L. MERIDIER), Paris 1931, 49–138.
- Platonis opera, Bd. 1 (hrsg. von I. BURNET = SCBO), Oxford 1973 (1900), 383–440.

### Phaedo:

- Platon. Oeuvres complètes, Bd. 4,1 (hrsg. von L. ROBIN), Paris 1952.
- Platonis opera, Bd. 1 (hrsg. von I. BURNET = SCBO), Oxford 1973 (1900), 57–118.
- Platon. Phaidon (übers. von TH. EBERT = Platon Werke I 4), Göttingen 2004.

### Phaedrus:

- Platon. Oeuvres complètes, Bd. 4,3 (hrsg. von L. ROBIN), Paris 1954.
- Platonis opera, Bd. 2 (hrsg. von I. BURNET = SCBO), Oxford 1973 (1901), 227–279.
- Platon. Phaidros (übers. von E. HEITSCH = Platon Werke III 4), Göttingen <sup>2</sup>1997.

### Respublica:

- Platon. Oeuvres complètes, Bd. 6–7 (hrsg. von É. CHAMBRY), Paris 1947.1949.
- Platonis opera, Bd. 4 (hrsg. von I. BURNET = SCBO), Oxford 1972 (1902), 327–621.

### Timaeus:

- Platon. Oeuvres complètes, Bd. 10 (hrsg. von A. RIVAUD), Paris 1925, 125–228.
- Platonis opera, Bd. 4 (hrsg. von I. BURNET = SCBO), Oxford 1972 (1902), 17–105.

## Plinius

### Epistulae:

- Epistularum libri decem (hrsg. und übers. von H. VON KASTEN = Tusc.), München 2014.
- Sämtliche Briefe (hrsg. und übers. von H. PHILIPS/ M. GIEBEL), Leipzig 2010.

#### Naturalis historia:

- Naturalis historia. Naturkunde, 32 Bde. (hrsg. und übers. von R. KÖNIG = Tusc.), München/ Zürich/ Darmstadt 1974-2004.

#### Plotin

##### Enneades:

- Plotini Opera, 3 Bde. (hrsg. von P. HENRY/P. SCHWYZER), Paris/Brüssel/Leiden 1951.1959.1973.
- Plotins Schriften, 6 Bde. (übers. von R. HARDER), Hamburg 1956.1956.1962.1962.1964.1964.

#### Plutarch

##### Consolatio ad Apollonium:

- Consolatio ad Apollonium (hrsg. und übers. von F. C. BABBITT = Plutarch's Moralia 2 = LCL 222), London/Cambridge, Mass. 1928, 108-211.
- Trostschrift an Apollonius (übers. von C. N. OSIANDER = Plutarch Moralia 1), Wiesbaden 2012, 177-210.

##### De anime procreation in Timaeo:

- De anime procreation in Timaeo (hrsg. von C. HUBERT = Plutarchi Moralia 6,1), Leipzig 1954 = 1959.

##### De defectu oraculorum:

- De defectu oraculorum (hrsg. und übers. von R. FLACELIÈRE = Œuvres morales 6), Paris 1974.
- Über den Verfall der Orakel (übers. von C. N. OSIANDER = Plutarch Moralia 1), Wiesbaden 2012, 706-747.

##### De facie in orbe lunae:

- Das Mondgesicht (hrsg. und übers. von H. GÖRGEMANNS), Zürich 1968.

##### De E apud Delphos:

- The E at Delphi (hrsg. und übers. von F. C. BABBITT = Plutarch's Moralia 5 = LCL 306), London/Cambridge, Mass. 1936.
- Über das Ei zu Delphi (übers. von C. N. OSIANDER = Plutarch Moralia 1), Wiesbaden 2012, 666-681.

#### De Iside et Osiride:

- Isis and Osiris (hrsg. und übers. von F. C. BABBITT = Plutarch's Moralia 5 = LCL 306), London/Cambridge, Mass. 1936, 6-193.
- Drei religionsphilosophische Schriften (hrsg. und übers. von H. GÖRGEMANNS = Tusc.), München 2014, 135-274.

#### De primo frigido:

- De primo frigido (hrsg. von C. HUBERT/M. POHLENZ/ H. DREXLER = Plutarchi Moralia. 5,3), Leipzig 1955, 90-114.
- On the principle of Cold (hrsg. und übers. von F. C. BABBITT = Plutarch's Moralia 12 = LCL 406), London/Cambridge, Mass. 1957, 230-287.

#### Platonicae quaestiones:

- Platonic Questions (hrsg. und übers. von H. CHERNISS = LCL 427), London/Cambridge, Mass. 1976, 1-130.
- Platonische Fragen (übers. von C. N. OSIANDER = Plutarch Moralia 2), Wiesbaden 2012, 665-686.

#### Pirque de Rabbi Eliezer

- Pirke de-Rabbi Elieser (übers. Von D. BÖRNER-KLEIN), Berlin 2004.

#### Proclos

##### In Platonis Rem publicam commentarii:

- In Platonis Rem publicam commentarii (hrsg. von W. KROLL), Leipzig 1899-1901.

#### In Timaios:

- Procli diadochi in Platonis Timaeum commentaria, 3 Bde. (hrsg. von E. DIEHL), Leipzig 1903–1906.

#### Prôtennoia trimorpha = NHC XIII, 1

- La Prôtennoia Trimorphe (hrsg. von Y. JANSSENS = BCNH.T 4), Québec 1978.
- Die dreigestaltige Proténnoia (übers. von G. SCHENKE ROBINSON = Nag Hammadi Deutsch, Studienausgabe), Berlin<sup>3</sup> 2014, 554-569.

#### Ptolmäus Gnosticus

##### Brief an Flora:

- Lettre à Flora (hrsg. und übers. von G. QUISPÉL = SCh 24), Paris 1966.

- Brief an die Flora (übers. von W. FÖRSTER = Die Gnosis 1), Düsseldorf/ Zürich 1997, 205-213.

#### Claudius Ptolemäus

##### Tetrabiblos:

- Tetrabiblos. Quadripartite (hrsg. und übers. von F.E. ROBBINS = LCL 435), London/Cambridge, Mass. 1940.
- Tetrabiblos (übers. von E. WINKEL), 2 Bde., Berlin 1923.

#### Scholia in Statium

- Lactantius Placidus, in Statii Thebaida commentum. Anonymi in Statii Achilleida commentum, Fulgentii ut fingitur Planciadis super Thebaiden commentariolum 1 (Scholia in Statium) (hrsg. von R. D. SWEENEY), Leipzig 1997.

#### Seneca

##### Epistulae:

- Ad Lucilium epistulae morales, 3 Bde. (hrsg. und übers. von R. M. GUMMERE = LCL), London/Cambridge, Mass. 1917.1920.1925.

#### Sextus Empiricus

##### Adversus mathematicos:

- Against the professors (hrsg. und übers. von R.G. BURY = LCL 382), London 1961 (1945).
- Adversus mathematicos libros I – VI continens (hrsg. von H. MUTSCHMANN, J. MAU = Sexti Empirici Opera 3), Leipzig 1961.

#### Johannes Stobaeus

##### Anthologium:

- Ioannis Stobaei anthologium, 5 Bde. (hrsg. von C. WACHSMUTH/O. HENSE), Zürich<sup>2</sup> 1884 = 1974.

#### Strabo

##### Geographica:

- Geography (hrsg. und übers. von H.L.Jones = LCL 49.50.182.196.211.223.241.267), Cambridge, Mass. 1917.1923.1924.1927.1928.1929.1930.1932.

#### Targumim

- The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch: with the fragments of the Jerusalem Targum from the Chaldee (übers. von J. W. ETHERIDGE), London 1865.

## Tatian

### Oratio ad Graecos:

- Tatiani oratio ad Graecos (hrsg. von M. MARCOVICH = PTS 43), Berlin/New York 1995.
- Oratio ad Graecos. Rede an die Griechen (hrsg. von J. TRELENBERG = BHTh 165), Tübingen 2012.
- Gegen falsche Götter und falsche Bildung (hrsg. und übers. von H.G. NESSELRATH u.a. = SAPERE 28), Tübingen 2016.

## Tertullian

### Adversus Marcionem:

- Contre Marcion, 5 Bde. (hrsg. und übers. von R. BRAUN = SCh 365.368.399.456.483), Paris 1990.1991.1994.2001.2004.
- Gegen Markion, 4 Bde. (hrsg. und übers. von V. LUKAS = FC 63,1/4), Freiburg 2015.2016.2017.

### Adversus Valentinianos:

- Adversus Valentinianos. Gegen die Valentinianer (hrsg. und übers. von V. LUKAS = FC 84), Freiburg 2019, 40-154.

### De baptismo:

- Traité du baptême (hrsg. und übers. von R. F. REFOULÉ/ M. DROUZY = SCh 35), Paris<sup>2</sup> 2011.
- Über die Taufe (hrsg. und übers. von D. SCHLEYER = FC 76), Darmstadt 2006.

### De exhortatione castitatis:

- De exhortatione castitatis. Ermahnung zur Keuschheit (hrsg. und übers. von H.-V. FRIEDRICH = Beiträge zur Altertumskunde 2), Stuttgart 1990.

### De idololatria:

- De idololatria (hrsg. und übers. von J. H. WASZINK/ J. C. M. VAN WINDEN = Vig. Chr. Suppl. 1), Leiden 1987.
- Tertullians sämtliche Schriften 1 (übers. von K.A.H. KELLNER), Köln 1882, 156-183.

### De pudicitia:

- La pudicité (hrsg. und übers. von C. MUNIER = SChr 394), Paris 1993.
- Über die Ehrbarkeit: Tertullian, Apologetische, Dogmatische und Montanistische Schriften (übers. von K.A.H. KELLNER = BKV<sup>2</sup> 24), Kempten 1916.

De resurrectione mortuorum (de carnis resurrectione):

- De resurrectione mortuorum (hrsg. von A. KROYMANN = CSEL 47), Tournhout 1906, 25-125.
- Tertullians sämtliche Schriften 2 (übers. von K.A.H. KELLNER), Köln 1882, 421-507.

(Ps.)-Tertullian

De praescriptione haereticorum:

- Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker (hrsg. und übers. von D. SCHLEYER = FC 42), Tournhout 2002.

Testamentum Benjamin

- The Testaments of the Twelve Patriarchs (hrsg. von M. DE JONGE = Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece), Leiden 1978.
- Die Testamente der zwölf Patriarchen (übers. von J. BECKER = Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 3,1), Gütersloh 1980.

Testimonium Veritatis = NHC IX, 3

- The Testimony of Truth (hrsg. und übers. von B.A. PEARSON, in: Nag Hammadi Codices IX and X = Nag Hammadi Studies 15) Leiden 1981, 101-203.
- Das Zeugnis der Wahrheit (übers. von U. K. PLISCH = Nag Hammadi Deutsch, Studienausgabe), Berlin<sup>3</sup> 2014, 489-497.

Theagenes

Fragmenta:

- Die Fragmente der Vorsokratiker 1 (hrsg. von H. DIELS/W. KRANZ), Berlin<sup>6</sup> 1951 = 1974, 51-52.

Theodoret

Haereticarum fabularum compendium:

- Haereticarum fabularum compendium: Opera Omnia (PG 83), 336-556.

Theophilus von Antiochien

Ad Autolyicum:

- Ad Autolyicum (hrsg. von R. M. GRANT), Oxford 1970.
- An Autolykus (übers. von J. LEITL = BKV<sup>1</sup> 14), München 1916.

Tractatus tripartitus = NHC I, 5

- The Tripartite Tractate (hrsg. und übers. von H. ATTRIDGE und E. PAGELS, in: Nag Hammadi Codex I = Nag Hammadi Studies 22) Leiden 1985, 159-337.

- Tractatus Tripartitus (übers. von H. M. Schenke = Nag Hammadi Deutsch, Studienausgabe), Berlin<sup>3</sup> 2014, 38-73.

Valerius Flaccus

Argonautica:

- Argonautica. Die Sendung der Argonauten (hrsg. und übers. von P. DRÄGER = Studien zur klassischen Philologie 140), Frankfurt am Main 2003.

Vergil

Aeneis:

- Aeneis (hrsg. von G. B. CONTE), Berlin/ New York 2009.
- Aeneis (hrsg. und übers. von N. HOLZBERG = Tusc.), Berlin/ Boston 2015.

Vitruv

De Architectura:

- De architectura libri decem (hrsg. und übers. von C. FENSTERBUSCH), Darmstadt 1964 = <sup>6</sup>2008.

Zenon

Fragmenta:

- Stoicorum veterum fragmenta 1 (hrsg. von J. VON ARNIM), Stuttgart 1964.

Zostrianus = NHC VIII, 1

- Zostrianos (hrsg. und übers. von J. H. SIEBER und B. LAYTON = Nag Hammadi Studies 31) Leiden 1991, 7-225.
- Zostrianus (übers. von H. M. SCHENKE = Nag Hammadi Deutsch, Studienausgabe), Berlin<sup>3</sup> 2014, 442-465.

## 6.2 Sekundärliteratur

Le chant de la perle. Poème gnostique; trad. du syriaque et présenté par Jacques Ménard = Gnostica (Paris 1991).

B. Aland, Die Apophasis Megale und die simonianische Gnosis. Bemerkungen zu J. Frickel, „Die Apophasis Megale in Hippolyts Refutatio (VI, 9 — 18). Eine Paraphrase zur Apophasis Simons, in: B. Aland, Was ist Gnosis? = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 239 (Tübingen 2009), 91–102.

B. Aland, Die Paraphrase als Form gnostischer Verkündigung, in: B. Aland, Was ist Gnosis? = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 239 (Tübingen 2009), 259–273.

- B. Aland, *Gnosis und Kirchenväter. Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums*, in: B. Aland, *Was ist Gnosis? = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 239 (Tübingen 2009), 125-182.
- B. Aland, *Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 239 (Tübingen 2009).
- K. Alt, *Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin = Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse / Akademie der Wissenschaften und der Literatur* 8 (Stuttgart 1993).
- K. Alt, *Hippolytos als Referent platonischer Lehren*, in: *JbAC* 40 (1997), 78–105.
- J. Alvar Ezquerra, *Romanising Oriental Gods. Myth, salvation and ethics in the cults of Cybele, Isis, and Mithras = Religions in the Graeco-Roman world* 165 (Leiden 2008).
- A. Amore, *La personalità dello scrittore Ippolito*, in: *Antonianum* 36 (1961), 3–28.
- J.-M. André, *Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire*, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II,36,1, 5–77.
- C. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 44 (1953), 157–195.
- C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum = Arbeiten zur Kirchengeschichte* 30 (Berlin 1955).
- G. Aragione, *La transmission du savoir entre «tradition» et «plagiat» dans l'Antiquité classique et chrétienne*, in: *Études de lettres* 1-2 (2010), 117–138.
- G. Aragione/E. Norelli (ed.), *Des évêques, des écoles et des hérétiques. Actes du colloque international sur la "Réfutation de toutes les hérésies"*, Genève, 13-14 juin 2008 (Lausanne 2011).
- H. von Arnim, *Art. Koironos*, *PW* 11,1 (1921), 1060–1061.
- L. Ayres, *Irenaeus vs. the Valentinians: Toward a Rethinking of Patristic Exegetical Origins*, in: *Journal of Early Christian Studies* 23 (2015), 153–187.
- H. Balz, *Art. ὄπνος*, *ThWNT* 8 (1969), 545–556.



- K. Bapp, Art. Prometheus, in: W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie 3 (1897-1909), 3032–3110.
- T. D. Barnes, Tertullian. A historical and literary study (Oxford 1985).
- F. C. Baur, Über die Philosophumena Origenis, insbesondere ihren Verfasser, in: Theologische Jahrbücher 12 (1853), 152–161.
- R. Baxmann, Die Philosophumena und die Peraten. Eine Untersuchung aus der alten Häresiologie, in: Zeitschrift für historische Theologie (1860), 218–257.
- M. Becker, Art. Nacht (Dunkelheit), RAC 25 (2013), 565–594.
- J. A. Berg, In Search of Truth. Augustine, Manichaeism and other Gnosticism (Leiden 2011).
- J. Bernhard, Art. Danaiden, in: W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie 1 (1884-1890), 949–952.
- G. Bertram, Art. Erhöhung, RAC 6 (1966), 22–43.
- D. A. Bertrand, La notion d'apocryphe dans l'argumentation de la Réfutation de toutes les hérésies, in: S. C. Mimouni, Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du Livre: En hommage à Pierre Geoltrain = Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses 113 (Tournhout 2002), 131–140.
- H.-G. Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis, in: K.-W. Tröger, Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis (Gütersloh 1980), 89–109.
- O. Betz, Art. Adam I: TRE 1 (1977), 419–424.
- K. Beyschlag, Kallist und Hippolyt, in: Theologische Literaturzeitung 20 (1964), 103–124.
- K. Beyschlag, Rez. Frickel, Josef, Die "Apophysis Megale" in Hippolyt's Refutatio (VI 9 - 18), in: Theologische Literaturzeitung 95 (1970), 668–670.
- K. Beyschlag, Simon Magus und die christliche Gnosis = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 16 (Tübingen 1974).
- U. Bianchi, Plutarch und der Dualismus, in: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II,36,1), 350–365.
- U. Bianchi, The Origins of Gnosticism/Le origini dello gnosticismo. Colloquium of Messina, 13-18 April 1966 (Leiden 1967).

- J. Bidez/F. Cumont, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque* (Paris 1938).
- W. Bienert, *Das vornicaenische homoousios als Ausdruck der Rechtgläubigkeit*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 90 (1979), 151–175.
- H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2* (Tübingen 1951).
- E. Bischoff, *Babylonisch-astrolisches im Weltbilde des Talmud und Midrasch* (Leipzig 1907).
- H. Blanck, *Das Buch in der Antike = Beck's Archäologische Bibliothek* (München 1992).
- L. Bloch, *Kora und Demeter*, in: W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 2 (1894), 1284–1379.
- O. Böcher, Art. *Θάλασσα*, in: L. Coenen, *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* (1972), 1856–1858.
- M. de Boer; T. A. Edridge, *Hommages à Maarten J. Vermaseren, Bd. 2 = Études Préliminaires Aux Religions Orientales Dans l'Empire Romain Ser 68,2* (Leiden 1978).
- F. Boll, *Beiträge zur Ueberlieferungsgeschichte der griechischen Astrologie und Astronomie = Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologische Klasse* (München 1899).
- F. Boll, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder* (Leipzig 1903).
- F. Boll/W. Gundel, Art. *Sternbilder usw. bei Griechen und Römern*, in: W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 4 (1909-1915), 867–1071.
- Y. Bonnefoy, *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique* (Paris 1981).
- C. Bos, *The Soul and Its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature = Brill's Studies in Intellectual History 112* (Leiden 2003).
- B. Botte, *Note sur l'auteur du "De universo" attribué à saint Hippolyte*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 18 (1951), 5–18.
- A. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque = Cambridge library collection. Classics* (Paris 1899).

- V. Boudon-Millot, *Les pères de l'église face à la science médicale de leur temps. Actes du troisième Colloque d'Études Patristiques* (Paris, 9 - 11 septembre 2004) = *Théologie historique* 117 (Paris 2005).
- W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 10 (Göttingen 1907).
- W. Bousset, *Platons Weltseele und das Kreuz Christi*, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 14 (1913), 273–285.
- W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 23 = N.F. 6 (Göttingen 1915).
- W. Bousset, *Art. Gnosis, Gnostiker*, in: W. Bousset, *Religionsgeschichtliche Studien: Aufsätze Zur Religionsgeschichte des Hellenistischen Zeitalters* (Leiden 1979), 44–96.
- W. Bousset, *Religionsgeschichtliche Studien: Aufsätze Zur Religionsgeschichte des Hellenistischen Zeitalters* (Leiden 1979).
- L. Bouyer, *Gnosis, Le sens orthodoxe de l'expression jusqu'aux pères alexandrins*, in: *Journal of Theological Studies* 4 (1953), 188–203.
- K. Bracht, *Hippolyts Schrift In Danielelem. Kommunikative Strategien eines frühchristlichen Kommentars = Studien und Texte zu Antike und Christentum* 85 (Tübingen 2014).
- D. Brakke, *The Gnostics. Myth, ritual, and diversity in early Christianity* (Cambridge, Mass., London 2010).
- A. J. H. W. Brandt, *Die mandäische Religion. Ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung* (Leipzig 1889).
- A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop = Vigiliae Christianae Suppl.* 31 (Leiden 1995).
- A. Brent, *Was Hippolytus a Schismatic?*, in: *Vigiliae Christianae* 49 (1995), 215–244.
- L. Brisson, *L'embryon: formation et animation; antiquité grecque et latine, tradition hébraïque, chrétienne et islamique = Histoire des doctrines de l'Antiquité classique* 38 (Paris 2008).
- N. Brox, *Gnostikoi als Häresiologischer Terminus*, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 57 (1966), 105–114.

- N. Brox, Kelsos und Hippolytos. Zur frühchristlichen Geschichtspolemik, in: *Vigiliae Christianae* (1966), 150–158.
- N. Brox, Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme = Salzburger patristische Studien des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 1 (Salzburg 1966).
- N. Brox, Suchen und Finden. Zur Nachgeschichte von Mt 7,76/Lk 11,96, in: P. Hoffmann, *Orientierung an Jesus* (Freiburg im Breisgau, Basel, Wien 1973), 17–36.
- P. Bruns, Art. Naassenerschrift, *LACL*3, 511.
- J. J. Buckley, Transcendence and Sexuality in "The Book Baruch", in: *History of Religions* 24 (1985), 328–344.
- H. Bulle, Art. Poseidon, in: W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 3 (1897-1909), 2788–2898.
- R. Bultmann, Art. ἀγνοέω κτλ., *ThWNT* 1 (1933), 116–122.
- Bunsen, Christian Karl Josias von, *Hippolytus und seine Zeit*, 2 Bde (Leipzig 1851.1853).
- S. M. Burstein, *The Babyloniaca of Berossus = Sources from the ancient Near East* 1 (Malibu 1978).
- H. v. Campenhausen, *Lehrerreihen und Bischofsreihen im 2. Jahrhundert*, in: W. Schmauch, *In memoriam Ernst Lohmeyer* (Stuttgart 1951), 240–249.
- H. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten = Beiträge zur historischen Theologie* 14 (Tübingen 1963).
- A. Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea = Vigiliae Christianae Suppl.* 67 (Leiden 2002).
- J. Christes, *Bildung und Gesellschaft. Die Einschätzung der Bildung und ihrer Vermittler in der griechisch-römischen Antike = Erträge der Forschung* 37 (Darmstadt 1975).
- C. Colpe, Art. Gnosis, *RAC* 11 (1981), 446–537.
- C. Colpe, Art. Himmelfahrt, *RAC* 15 (1991), 212–219.
- C. Colpe, Art. Jenseitsfahrt II (Unterwelts- oder Höllenfahrt), *RAC* 17 (1996), 466–489.
- C. Colpe; E. Dassmann, J. Engemann; Habermehl, Peter, Art. Jenseitsfahrt I (Himmelfahrt), *RAC* 17 (1996), 407–466.

- A. Cosentino, The Authorship of the Refutatio omnium haeresium, in: Zeitschrift für Antikes Christentum 22 (2018), 218–237.
- P. Courcelle, Connais-toi toi-même. De Socrate á Saint Bernard (Paris 1974).
- F. H. Cramer, Astrology in Roman law and politics = Memoirs of the American Philosophical Society 37 (Philadelphia 1954).
- O. Cullmann, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung (Zürich 1962).
- A. d'Alès, La théologie de Saint Hippolyte = Bibliothèque de théologie historique 5 (Paris 1906).
- M. Delcourt, K. Hoheisel, Art. Hermaphrodit, RAC 14 (1988), 649–682.
- G. Delling, Art. αἰών, ThWNT 1 (1933), 197–209.
- G. Delling, Art. πλήρωμα, ThWNT 6 (1959), 297–309.
- G. Delling, Art. συντέλεια, ThWNT 8 (1969), 65–67.
- G. Delling, Das Zeitverständnis des Neuen Testaments (Gütersloh 1940).
- M. den Dulk, Rez. Geoffrey S. Smith, Guilt by Association: Heresy Catalogues in Early Christianity, in: Early Christianity 7 (2016), 549–559.
- R. Devreesse, Introduction à l'étude des manuscrits grecs (Paris 1954).
- H. Diels, Doxographi graeci (Berlin 1879).
- A. Dieterich, Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums. Festschrift Hermann Usener zur Feier seiner 25jährigen Lehrtätigkeit an der Bonner Universität dargebracht (Leipzig 1891).
- J. Dillon, The Golden Chain. Studies in the development of Platonism and Christianity = Collected studies series (Brookfield 1990).
- J. M. Dillon, The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220 (London 1977).
- E. R. Dodds, Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin (Frankfurt am Main 1985).
- F. J. Dölger, Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe, in: F. J. Dölger, Antike und Christentum 2 (1930), 63–69.

- F. J. Dölger, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum; mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie = Liturgiegeschichtliche Forschungen 4/5* (Münster 1925).
- I. v. Döllinger, *Hippolytus und Kallistus; oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts* (Regensburg 1853).
- T. Dorandi, Art. Abschrift, *DNP 1* (1996), 38.
- T. Dorandi, Art. Ausgabe, *DNP 2* (1997), 330–331.
- T. Dorandi, *Filodemo e la fine dell'Academia* (PHerc. 1021, XXXIII-XXXVI), in: *Cronache* 16 (1986), 113–118.
- T. Dorandi, *Den Autoren über die Schulter geschaut: Arbeitsweise und Autographie bei den Antiken Schriftstellern*, in: *Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik* 87 (1991), 11–33.
- T. Dorandi, *Zwischen Autographie und Diktat: Momente der Textualität in der antiken Welt*, in: W. Kullmann, *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur = ScriptOralia 61* (Tübingen 1993), 71–83.
- T. Dorandi, *Tradierung der Texte im Altertum*, in: H.-G. Nesselrath, *Einleitung in die griechische Philologie* (Wiesbaden 1997).
- T. Dorandi, *Le stylet et la tablette. Dans le secret des auteurs antiques = L'âne d'or* (Paris 2000).
- F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie = Stoicheia 7* (Leipzig 1925).
- H. Dörrie, *De Jamblique a Proclus. 9 exposés suivis de discussion = Entretiens sur l'antiquité classique 21* (Genève 1974).
- W. Drexler, Art. Isis, in: W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie 2* (1890-1894), 360–548.
- W. Drexler, Art. Men, in: W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie 2* (1894-1897), 2687–2770.
- M. J. Edwards, *The Naming of the Naassenes: Hippolytus, Refutatio V. 6-10 as Hieros Logos*, in: *Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik* 112 (1996), 74–80.
- W. Eisele, *Welcher Thomas? Studien zur Text- und Überlieferungsgeschichte des Thomasevangeliums = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 259* (Tübingen 2010).

- C. Elsas, Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 34 (Berlin 1975).
- M. Elze, Häresie und Einheit der Kirche im 2. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 71 (1974), 389–409.
- R. Engelmann, Art. Erichthonios, in: W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie 1 (1884-1890), 1303–1308.
- A. Ernout, Dictare, “dicter”, allem. “Dichten, in: Revue des études latines 29 (1951), 155–161.
- C. Fabricius, Der sprachliche Klassizismus der griechischen Kirchenväter: Ein philologisches und geistesgeschichtliches Problem, in: JbAC 10 (1967), 187–199.
- E. de Faye, Introduction à l'étude du gnosticisme au IIe et au IIIe siècle (Paris 1903).
- M. Fédou, J. Paramelle, La vision de la Croix dans l'œuvre de saint Justin «philosophe et martyr», in: Recherches Augustiniennes et Patristiques 19 (1984), 29–110.
- R. Feldmeier, Philosoph und Priester: Plutarch als Theologe, in: M. Baumbach (Hrsg.), Mousopolos Stephanos. Festschrift für Herwig Görgemanns (Heidelberg 1998), 412–425.
- A. Ferreiro, Simon Magus in patristic, medieval and early modern traditions = Studies in the history of Christian traditions 125 (Leiden 2005).
- M. Fiedrowicz, Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten (Paderborn 2001).
- J. A. Fischer, A. Lumpe, Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums = Konziliengeschichte Reihe A, Darstellungen (Paderborn 1997).
- W. Foerster, Von Valentin zu Herakleon. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis = Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 7 (Gießen 1928).
- N. Förster, Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe; Sammlung der Quellen und Kommentar = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 114 (Tübingen 1999).
- J. E. Fossum, The name of God and the angel of the Lord. Samaritan and Jewish concepts of intermediation and the origin of Gnosticism = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 36 (Tübingen 1985).

- M. Frenschkowski, Art. Persien II, RAC 27 (2016), 255–298.
- R. Freudenberger, Der Vorwurf ritueller Verbrechen gegen die Christen im 2. und 3. Jahrhundert, in: Theologische Zeitschrift 23 (1967), 97–107.
- J. Frey, "Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat..." , in: M. Hengel, Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 73 (Tübingen 1994), 153–205.
- J. Frickel, Die "Apophysis megale" in Hippolyt's Refutatio VI 9-18: Eine Paraphrase zur Apophysis Simons = Orientalia Christiana analecta 182 (Rom 1968).
- J. Frickel, Die "Apophysis megale" in Hypolyt's Refutatio (VI 9-18). Eine Paraphrase zur Apophysis Simons = Orientalia Christiana analecta 182 (Rom 1968).
- J. Frickel, Ein Kriterium zur Quellenscheidung innerhalb einer Paraphrase. Drei allegorische Deutungen der Paradiesflüsse "Gen" 2,10 (Hippolyt, "Ref." VI, 15-16): Sinn und Entwicklungsgeschichte, in: Le muséon 85 (1972), 425–450.
- J. Frickel, Contraddizioni nelle opere e nella persona di Ippolito di Roma, in: V. Loi; M. Simonetti, Ricerche su Ippolito = Institutum Patristicum "Augustinianum" 13 (Rom 1977), 137–142.
- J. Frickel, Unerkannte gnostische Schriften in Hippolyts Refutatio, in: M. Krause, Gnosis and Gnosticism = Nag Hammadi Studies 8 (Leiden 1977), 119–137.
- J. Frickel, Naassener oder Valentinianer?, in: M. Krause, Gnosis and Gnosticism = Nag Hammadi Studies 95-119 (Leiden 1981).
- J. Frickel, Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung. Die gnostische Naassenerschrift. quellenkritische Studien, Strukturanalyse, Schichtenscheidung, Rekonstruktion der Anthropos-Lehrschrift = Nag Hammadi Studies 19 (Leiden 1984).
- J. Frickel, Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Ein Lösungsversuch: die Schriften Elenchos und Contra Noëtum = Grazer theologische Studien 13 (Graz 1988).
- J. Frickel, Hippolyt von Rom. Kirchliches Credo oder Glaubenserweis für Heiden (El x,30-34)?, in: Zeitschrift für katholische Theologie 110 (1988), 129–138.
- U. Früchtel, Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 8 (Leiden 1968).



- T. Fuhrer, Art. Kommentar, LACL3, 437–439.
- J. Gabrielsson, Über die Quellen des Clemens Alexandrinus (Upsala 1906).
- R. Gaedechens, Art. Glaukos, in: W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie 1 (1884-1890), 1677–1688.
- H. Y. Gamble, Books and readers in the early church. A history of early Christian texts (New Haven 1995).
- R. Ganschinietz, Hippolytos' Capitel gegen die Magier. Refut. haer. IV, 28-42 = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 392 (Leipzig 1913).
- L. Ginzberg, The Legends of the Jews, 4 Bde. (Philadelphia 1909-1938).
- F. Graf, Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike (München 1996).
- R. M. Grant, Gnosis Revisited, in: Church History 23 (1954), 36–45.
- R. M. Grant, After the New Testament (Philadelphia 1967).
- R. M. Grant, Gnosticism and the Problem of Methodology, in: R. M. Grant, After the New Testament (Philadelphia 1967), 194–207.
- K. Greschat, Apelles und Hermogenes. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts = Vigiliae Christianae Suppl. 48 (Leiden 2000).
- W. Grundmann, Art. ἵσθημι, ThWNT 7 (1964), 637–652.
- M. Guarducci, La statua di "Sant'Ippolito" in Vaticano, in: Rendiconti. Pontificia Accademia Romana di Archeologia 1974/1975 47), 163–190.
- M. Guarducci, San Pietro e Sant'Ippolito. Storia di statue famose in Vaticano (Roma 1991).
- H. Gülzow, Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten (Bonn 1969).
- W. Gundel, Art. Astralreligion, RAC 1 (1950), 810–817.
- W. Gundel, Art. Astrologie, RAC 1 (1950), 817–831.
- W. Gundel/H. G. Gundel, Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte = Sudhoffs Archiv : Beihefte 1966).
- S. Haar, Simon Magus: the first gnostic? = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 119 (Berlin/New York 2003).

- R. Haardt, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse* (Salzburg 1967).
- P. Hadot, *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit* = [Fischer Taschenbücher] (Berlin 1991).
- E. Haenchen, *Gab es eine vorchristliche Gnosis?*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 49 (1952), 316–349.
- E. Haenchen, *Das Buch Baruch: Ein Beitrag zum Problem der christlichen Gnosis*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 50 (1953), 123–158.
- J. Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit* = *Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien* 7 (Wiesbaden 1989).
- W. J. Hanegraaff, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (Leiden 2005).
- J. M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte. Documents et études* (Rom 1970).
- G. Harder, Art. *φθειρω κτλ.*, *ThWNT* 9 (1970), 94–106.
- A. Harnack, *Über das verlorengegangene Syntagma Hippolyt's, die Zeit seiner Abfassung und die Quellen, die zu Grunde liegen*, in: *Zeitschrift für die historische Theologie* 44 (1874), 143–226.
- A. Harnack, *Der Presbyter-Prediger des Irenäus (IV,27,1-32,1). Bruchstücke und Nachklänge der ältesten exegetisch-polemischen Homilien: Philothesia* (Berlin 1907), 1–38.
- A. v. Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten* = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 13,4 (Leipzig 1905).
- C. Harrauer, Art. *Astrampsychos*, *DNP* 2 (1997), 121–122.
- T. Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology* = *Patristic studies* 6 (New York 2006).
- W. C. Helmbold/E. N. O'Neil, *Plutarch's quotations* (Oxford 1959).
- M. Hengel, *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum* = *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 73 (Tübingen 1994).
- A. Hensel/ R. Hiemann/ D. Kallinich/ K. Rahlf, *Politische Kultur in der Krise* = *Jahrbuch des Göttinger Instituts für Demokratieforschung* 2013 (Stuttgart 2014).
- A. Hensel/ D. Kallinich/ J. Kiegeland/ R. Lorenz/ R. Müller-Stahl, *Demokratie in Aufruhr* = *Jahrbuch des Göttinger Instituts für Demokratieforschung* 2015 (Stuttgart 2016).

- J. P. Hershbell, Plutarch's 'De animae procreatione in Timaeo': An Analysis of Structure and Content, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II,36,1, 235–247.
- A. Hilgenfeld, Der Gnosticismus und die Philosophumena, in: *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 5 (1862), 400–464.
- A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums* (Leipzig 1884).
- O. Höfer, Art. Leda, in: W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 2 (1894-1897), 1922–1932.
- P. Hoffmann, *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker*. FS Josef Schmid (Freiburg im Breisgau, Basel, Wien 1973).
- L. Holford-Strevens, *Aulus Gellius* (London 1988).
- J. Holzhausen, *Der "Mythos vom Menschen" im hellenistischen Ägypten. Eine Studie zum "Poimandres" (= CH I), zu Valentin und dem gnostischen Mythos = Theophaneia 33* (Frankfurt am Main 1994).
- H.-J. Horn, Art. Allegorese ausserchristlicher Schriften I: TRE 1 (1977), 276–283.
- G. H. R. Horsley, *New documents illustrating early Christianity. A review of the Greek inscriptions and papyri* (North Ryde 1981).
- R. Hübner, Die antignostische Glaubensregel des Noët von Smyrna:(Hippolyt, Refutatio IX, 10, 9-12 und X, 27, 1-2) bei Ignatius, Irenaeus und Tertullian, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 40 (1989), 279–311.
- W. Hübner, *Manilius "Astronomica", Buch V. Einführung, Text, Übersetzung und Kommentar = Sammlung wissenschaftlicher Commentare* 5 (Berlin 2010).
- N. Hyldahl, *Justin und die griechische Philosophie = Acta Theologia Danica* 9 (Kopenhagen 1966).
- O. Immisch, Art. Kureten, in: W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 2 (1890-1894), 1587–1628.
- O. Jessen, Art. Prokne, in: W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 3 (1897-1903), 3017–3025.
- H. Jonas, *Die mythologische Gnosis. Ergänzungsheft zur ersten und zweiten Auflage = Gnosis und spätantiker Geist von Hans Jonas Teil 1, Erg.* (Göttingen 1964).

- H. Jonas, Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 51 = N.F., 33 (Göttingen 1964).
- M. D. Jordan, Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres, in: *Rhetorica* 4 (1986), 309–333.
- U. Kaiser, Die Hypostase der Archonten. (Nag-Hammadi-Codex II,4) = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 156 (Berlin u.a. 2006).
- J. Kalvesmaki, The theology of arithmetic. Number symbolism in Platonism and early Christianity = *Hellenic studies* 59 (Washington 2013).
- L. Käppel, Art. Ouruburos, *DNP* 12 (2002), 1053.
- A. Kehl, Art. Gewand (der Seele), *RAC* 10 (1978), 945–1025.
- H.-J. Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums. Bd. 1: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube = *Kohlhammer-Studienbücher Theologie* 9,1 (Stuttgart 1995).
- H.-J. Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums. Bd. 2: Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis = *Kohlhammer-Studienbücher Theologie* 9,2 (Stuttgart 1996).
- T. Klibengajtis, Die Wahrheitsbezeichnungen des Clemens von Alexandrien in ihrem philosophischen und theologischen Kontext, in: *Vigiliae Christianae* 58 (2004), 316–331.
- K. Koschorke, Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker. Eine tendenzkritische Untersuchung seiner "Refutatio omnium haeresium" = *Göttinger Orientforschungen Reihe 6, Hellenistica* 4 (Wiesbaden 1975).
- K. Koschorke, „Suchen und Finden" in der Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum, in: *Wort und Dienst* 14 (1977), 51–65.
- S. Koster, Invektive und Polemik in der Antike, in: O. Wischmeyer; L. Scornaienchi, *Polemik in der frühchristlichen Literatur = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft / Beihefte* 170 (Berlin, New York 2011), 39–53.
- A. Kotzé, Art. Protreptik, *RAC* 28 (2017), 372–393.
- M. Krause, Die Paraphrase des Seem und der Bericht Hippolyts, in: G. Widengren, *Proceedings of the International colloquium on gnosticism, Stockholm, 20-25 August 1973* (Stockholm 1977), 101–110.

- M. Krause, *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th-13th 1975) = Nag Hammadi Studies 8 (Leiden 1977).*
- M. Krause, *Christlich-gnostische Texte als Quellen für die Auseinandersetzung zwischen Gnosis und Christentum*, in: M. Krause, *Gnosis and Gnosticism = Nag Hammadi Studies 47-65 (Leiden 1981).*
- W. Krause, *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur (Wien 1958).*
- E. Kuhnert, *Art. Thalassa*, in: W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie 5 (1924), 442–447.*
- W. Kullmann, *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur = ScriptOralia 61 (Tübingen 1993).*
- K. Kvideland, *Elohims Himmelfahrt*, in: *Temenos 10 (1974), 68–78.*
- J. Lahe, *Gnosis und Judentum. Alttestamentliche und jüdische Motive in der gnostischen Literatur und das Ursprungsproblem der Gnosis = Nag Hammadi and Manichaean Studies 75 (Leiden 2012).*
- P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament Reihe 2 18 (Tübingen 1989).*
- M. G. Lancellotti, *I Perati, un esempio di cosmologia gnostica*, in: D. Pezzoli-Olgiati; F. Stolz, *Cartografia religiosa = Studia religiosa Helvetica 4 (Bern, New York 2000), 131–156.*
- M. G. Lancellotti, *The Naassenes. A gnostic identity among Judaism, Christianity, classical and ancient Near Eastern traditions = Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte 35 (Münster 2000).*
- M. G. Lancellotti, *Attis between myth and history. King, priest and God = Religions in the Graeco-Roman world 149 (Leiden 2002).*
- B. Layton, *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Conn., March 28-31, 1978 = Studies in the history of religions 41 (Leiden 1980).*
- J. Lebreton, *"ἀγέννητος" dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du IIe siècle*, in: *Recherches de science religieuse 16 (1926), 431–443.*

- T. Lechner, Rhetorik und Ritual, in: F.-R. Prostmeier, Frühchristentum und Kultur = Kommentar zu frühchristlichen Apologeten, Erg.-Bd. 2 (Freiburg im Breisgau 2007), 183-222.
- H. Leisegang, Die Gnosis = Kröners Taschenausgabe 32 (Leipzig 1924).
- M. Leutsch, Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im »Hirten des Hermas« = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments Band 150 (Göttingen 1989).
- R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius (Wien 1865).
- R. A. Lipsius, Die Quellen der älttesten Ketzergeschichte neu untersucht (Leipzig 1875).
- W. v. Loewenich, Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert = Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 13 (Gießen 1932).
- W. Löhr, Art. Logos, RAC 23 (2010), 327–435.
- W. A. Löhr, Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 83 (Tübingen 1996).
- E. Lohse, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 9,2 (Göttingen 1968).
- V. Loi/ M. Simonetti, Ricerche su Ippolito = Institutum Patristicum "Augustinianum" 13 (Rom 1977).
- G. Lüdemann, Untersuchungen zur simonianischen Gnosis = Göttinger theologische Arbeiten 1 (Göttingen 1975).
- G. P. Luttikhuisen, Gnostic revisions of Genesis stories and early Jesus traditions = Nag Hammadi and Manichaean studies 58 (Leiden 2006).
- M. Mach, Art. Michael, in: K. van der Toorn, Dictionary of Deities and Demons in the Bible (Leiden 1999), 570.
- M. Mach, Art. Raphael, in: K. van der Toorn, Dictionary of Deities and Demons in the Bible (Leiden 1999), 688.
- G. MacRae, Sleep and awakening in Gnostic texts, in: U. Bianchi, The Origins of Gnosticism/Le origini dello gnosticismo. Colloquium of Messina, 13-18 April 1966 (Leiden 1967), 496–507.

- A. Magri, L'esegesi della setta offitica dei Perati. *Analisi di Ippolito*, Haer. V,16, in: *Apocrypha* 14 (2003), 193–224.
- A. Magri, Il nome dei Perati, in: *Orpheus* 28 (2007), 138–161.
- A. Magri, La setta dei Perati. Diss. Freiburg (CH) 2006/2007, <https://doc.rero.ch/record/232586/files/MagriA.pdf> (19. November 2019).
- U. Maiburg, "Und bis an die Grenzen der Erde ...": die Ausbreitung des Christentums in den Länderlisten und deren Verwendung in Antike und Christentum, in: *JbAC* 26 (1983), 38–53.
- A. J. Malherbe, *Moral Exhortation. A Greco-Roman Sourcebook = Library of early Christianity* (Westminster 1986).
- J. Mansfeld, *Bad World and Demiurge. A Gnostic Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo*, in: M. J. Vermaseren; R. van den Broek, *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of His 65th Birthday = Études Préliminaires Aux Religions Orientales Dans l'Empire Romain* 91 (Boston 1981), 261–314.
- J. Mansfeld, *Heresiography in context. Hippolytus' Elenchos as a source for Greek philosophy = Philosophia antiqua* 56 (Leiden 1992).
- M. Marcovich, *Hippolytus and Heraclitus*, in: *Studia Patristica* (1966), 255-264.
- M. Marcovich, *On Heraclitus fr. 66 DK*, in: *Paper to 3rd Int. Congress of Classical Studies*, (Mérida 1959), 1–11.
- M. Marcovich, *The Naassene Psalm in Hippolytus (Haer. 5.10.2)*, in: B. Layton, *The Rediscovery of Gnosticism 2 = Studies in the history of religions* 41 (Leiden 1980), 770–778.
- M. Marcovich, *Justin's Baruch: A Showcase of Gnostic Syncretism*, in: M. Marcovich, *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism = Studies in Greek and Roman Religion* 4 (Leiden 1988), 93–119.
- M. Marcovich, *Monoimus' Letter to Theophrastus*, in: M. Marcovich, *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism = Studies in Greek and Roman Religion* 4 (Leiden 1988), 134–143.
- M. Marcovich, *New Gnostic Texts*, in: M. Marcovich, *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism = Studies in Greek and Roman Religion* 4 (Leiden 1988), 120–133.
- M. Marcovich, *Phanes, Phicola, and the Sethians*, in: M. Marcovich, *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism = Studies in Greek and Roman Religion* 4 (Leiden 1988), 89–92.

- M. Marcovich, *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism = Studies in Greek and Roman Religion* 4 (Leiden 1988).
- M. Marcovich, *The Essenes as Christians*, in: M. Marcovich, *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism = Studies in Greek and Roman Religion* 4 (Leiden 1988), 144–155.
- M. Marcovich, *The Essenes as Christians*, in: M. Marcovich, *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism = Studies in Greek and Roman Religion* 4 (Leiden 1988), 144–155.
- A. Marjanen, *The woman Jesus loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi library and related documents = Nag Hammadi and Manichaean Studies* 40 (Leiden 1996).
- A. Marjanen; P. Luomanen, *A companion to second-century Christian "heretics" = Vigiliae Christianae Suppl.* 76 (Leiden 2005).
- C. Marksches, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 65 (Tübingen 1992).
- C. Marksches, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie* (Tübingen 2007).
- C. Marksches, *Gnosis und Christentum* (Berlin 2009).
- J. Markwart, *Das erste Kapitel der Gatha Uštavati*, in: *Orientalia* 50 (1930), 1-7.
- H. I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum* (München 1977).
- M. Mayer, *Kronos (17), Kronos (Gott d. Feuchtigkeit)*, in: W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 2 (1894), 1473–1474.
- W. A. Meeks, *Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt = Theologische Bücherei Historische Theologie* 62 (München 1979).
- M. Mees, *Die Hohepriester-Theologie des Hebräerbriefes im Vergleich mit dem Ersten Clemensbrief*, in: *Biblische Zeitschrift* 22 (1978), 115–124.
- A. Méhat, *Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie* (Paris 1966).
- E. P. Meijering, *God being history. Studies in patristic philosophy* (Amsterdam 1975).
- E. P. Meijering, *Some Observations on Irenaeus Polemics Against the Gnostics*, in: E. P. Meijering, *God being history* (Amsterdam 1975), 31-38.



- J. Mejer, *Diogenes Laertius and his Hellenistic background* = *Hermes Einzelschriften* 40 (Wiesbaden 1978).
- J. Michl, Art. Engel 5 (Engelnamen), *RAC* 5 (1962), 200–239.
- S. C. Mimouni, *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du Livre: En hommage à Pierre Geoltrain* = *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses* 113 (Tournhout 2002).
- H. R. Minn, *Hippolytus and Callistus*, in: *Prudentia* 11 (1979), 99–104.
- E. W. Möller, *Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Mit Specialuntersuchungen über die gnostischen Systeme* (Halle 1860).
- J. Montserrat-Torrents, *Les pérates*, in: *Compostellanum* 34 (1990), 229–242.
- C. Moreschini, *Lingua e teologia nel cristianesimo greco. Atti del convegno tenuto a Trento l'11-12 dicembre 1997* (Brescia 1999).
- S. Münger, Art. Ariel, in: K. van der Toorn, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Leiden 1999), 88–89.
- F. Münzer, *Beiträge zur Quellenkritik der Naturgeschichte des Plinius* (Berlin 1897).
- F. Naether, *Die Sortes Astrampsychi. Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten* = *Orientalische Religionen in der Antike* 3 (Tübingen 2010).
- P. Nautin, *Hippolyte et Josipe. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle* = *Etudes et textes pour l'histoire du dogme de la Trinité* 1 (Paris 1947).
- P. Nautin, *Hippolyte contre les hérésies. Fragment. Étude et édition critique* = *Études et textes pour l'histoire du dogme de la trinité* 2 (Paris 1949).
- P. Nautin, *La controverse sur l'auteur de l'"Étenchos"*, in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 47 (1952), 5–43.
- P. Nautin, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes* (Paris 1953).
- H.-G. Nesselrath, *Einleitung in die griechische Philologie* (Wiesbaden 1997).
- K. Niederwimmer, *Die Didache* = *Kommentar zu den Apostolischen Vätern* 1 (Göttingen 1989).

- A. D. Nock, Iranian Influences on Greek Thought. *Rez. Reitzenstein-Schaeder*, in: *JHS* 49 (1929), 111–116.
- A. D. Nock, The Exegesis of Timaeus 28 C, in: *Vigiliae Christianae* 16 (1962), 79–86.
- E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (Leipzig 1913).
- E. Norden, *Die Antike Kunstprosa* (Leipzig/Berlin 1918).
- E. Norelli, Alcuni termini della “Confutazione di tutte le eresie” (Elenchos) e il progetto dell’opera, in: C. Moreschini, *Lingua e teologia nel cristianesimo greco. Atti del convegno tenuto a Trento l’11-12 dicembre 1997* (Brescia 1999), 95–123.
- F. Normann, *Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts = Münsterische Beiträge zur Theologie* 32 (Münster 1967).
- F. Ohly, Art. Haus III (Metapher), *RAC* 13 (1986), 905–1063.
- M. Olender, Elements pour une analyse de Priape chez Justin le Gnostique, in: M. de Boer; T. A. Edridge, *Hommages à Maarten J. Vermaseren, Bd. 2 = Études Préliminaires Aux Religions Orientales Dans l’Empire Romain Ser 2* 68,2 (Leiden 1978), 874–897.
- H. Omont, *Minoïde Mynas et ses missions en Orient (1840-1855)*, in: *Mémoires de l’Institut de France* 40 (1916), 337–421.
- A. Orbe, *La Cristología de Justino gnóstico*, in: *Estudios eclesiásticos* 47 (1972), 437–457.
- C. Osborne, *Rethinking early Greek philosophy. Hippolytus of Rome and the presocratics* (London 1987).
- J. Painter, *Just James. The brother of Jesus in history and tradition = Studies on personalities of the New Testament* (Columbia 2004).
- G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo* (Florenz 1934).
- Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike* (München 1954).
- J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Paris 1958).
- I. Peres, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 157 (Tübingen 2003).

- S. Petersen, "Zerstört die Werke der Weiblichkeit!". Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften = Nag Hammadi and Manichaean Studies 48 (Leiden 1999).
- E. Peterson, Die Befreiung Adams aus der Ananke, in: E. Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis: Studien und Untersuchungen (Darmstadt 1959), 107–128.
- E. Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis: Studien und Untersuchungen (Darmstadt 1959).
- S. Pétrement, A separate God. The Christian origins of Gnosticism (San Francisco 1990).
- D. Pezzoli-Olgiati; F. Stolz, Cartografia religiosa. Organizzazione, codificazione e simbologia dello spazio nei sistemi religiosi = Studia religiosa Helvetica 4 (Bern/New York 2000).
- R. Pfeiffer, Geschichte der klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus = Beck'sche Elementarbücher (München 1978).
- P.-H. Poirier, L'Hymne de la perle des actes de Thomas. Introduction texte - traduction commentaire = Homo religiosus 8 (Louvain-la-Neuve 1981).
- B. Pouderon, La notice d'Hippolyte sur Simon: cosmologie, anthropologie et embryologie, in: V. Boudon-Millot, Les pères de l'église face à la science médicale de leur temps = Théologie historique 117 (Paris 2005), 49–71.
- B. Pouderon, L'influence d'Aristote dans la doctrine de la procréation des premiers Pères et ses implications théologiques, in: L. Brisson, L'embryon: formation et animation; antiquité grecque et latine, tradition hébraïque, chrétienne et islamique = Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 38 (Paris 2008), 157–183.
- K. Preisendanz, Art. Ostanos, PW 18,2 (1942), 1610–1642.
- K. Preisendanz, Art. Tridynamos, in: W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie 5 (1916–1924), 1105.
- W. K. Prentice, How Thucydides Wrote His History, in: Classical Philology 25 (1930), 117–127.
- K. v. Preysing, Der Leserkreis der Philosophumena Hippolyts, in: Zeitschrift für katholische Theologie 38 (1914), 421–445.
- F.-R. Prostmeier, Der Barnabasbrief = Kommentar zu den Apostolischen Vätern 8 (Göttingen 1999).

- F.-R. Prostmeier, *Frühchristentum und Kultur = Kommentar zu frühchristlichen Apologeten Erg.-Bd. 2* (Freiburg im Breisgau 2007).
- G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle = Supplements to Novum Testamentum 15* (Leiden 1967).
- G. Quispel, *Plotinus and the Jewish gnostikoi*, in: G. Quispel/ J. van Oort, *Gnostica, Judaica, Catholica = Nag Hammadi and Manichaean Studies 55* (Leiden 2008), 583–626.
- G. Quispel/ J. van Oort, *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected essays of Gilles Quispel = Nag Hammadi and Manichaean Studies* (Leiden 2008).
- A. Rapp, *Art. Kybele*, in: W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie 2* (1890-1894), 1638–1672.
- A. Rapp, *Art. Rhea*, in: W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie 4* (1909-1915), 88–96.
- V. Reichmann, *Art. Feige I (Ficus carica)*, *RAC 7* (1969), 640–682.
- R. Reitzenstein, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Strassburger Bibliothek* (Strassburg 1901).
- R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur* (Leipzig 1904).
- M. Richard, *Hippolyte de Rome: Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique 7* (1986), 531–571.
- M. Richard, *La transmission des textes des Pères grecs*, in: *Sacris Erudiri 22* (1974), 51–60.
- R. Riesner, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2,7* (Tübingen 1981).
- C. H. Roberts, *The codex. Fellow of the academy*, in: *Proceedings of the British Academy 40* (1977), 168–204.
- C. H. Roberts/T. C. Skeat, *The birth of the codex* (London 1983).
- W. H. Roscher, *Art. Thetis*, in: W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie 5* (1916-1924), 783–799.
- G. Rota, *Alcune osservazioni sull'interpretazione dei μυστήρια nel Salmo dei Naasseni sull'anima (Hipp. haer. 5, 10, 2)*, in: *Vetera Christianorum 41* (2004), 107–119.

- K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion* (Göttingen 1977).
- A. Rumpf, Art. Eros (Eroten) II (in der Kunst), *RAC* 6 (1966), 312–342.
- D. Runia, *Witness or Participant? Philo and the Neoplatonic Tradition*, in: A. J. Vanderjagt, *The neoplatonic tradition = Dialectica minora* 3 (Köln 1991).
- F. M. M. Sagnard, *La Gnose valentinienne et le Témoignage de Saint Irénée = Etudes de philosophie médiévale* 36 (Paris 1947).
- J.M.A. Salles-Dabadie, *Recherches sur Simon le Mage I. L'apophasis megalè = Cahiers de la Revue Biblique* 10 (Paris 1969).
- G. Salmon, *The Cross-References in the Philosophumena*, in: *Hermathena* 11 (1885), 389–402.
- H. Sasse, Art. κόσμος, *ThWNT* 3 (1938), 867–898.
- C. Schäublin, *Konversionen in antiken Dialogen?*, in: C. Schäublin, *Catalepton* (Basel 1985), 117–131.
- K. H. Schelkle, Art. Cento, *RAC* 2 (1954), 972–973.
- H.-M. Schenke, *Der Gott "Mensch" in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi* (Göttingen 1962).
- J. Scherer, *Extraits des livres I et II du Contre Celse d'Origène. D'après le papyrus No 88747 du Musée du Caire = Institut français d'archéologie orientale. Bibliothèque d'étude* 28 (Kairo 1956).
- H. Schlier, *Der Brief an die Galater = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament* 7 (Göttingen 1965).
- W. Schmauch, *In memoriam Ernst Lohmeyer* (Stuttgart 1951).
- H. Schmid, *Die Eucharistie ist Jesus. Anfänge einer Theorie des Sakraments im koptischen Philippusevangelium (NHC II 3) = Vigiliae Christianae Suppl.* 88 (Leiden 2007).
- H. Schmid, *Christen und Sethianer. Ein Beitrag zur Diskussion um den religionsgeschichtlichen und den kirchengeschichtlichen Begriff der Gnosis = Vigiliae Christianae Suppl.* 143 (Leiden 2018).
- W. P. Schmid, *Frühe Apologetik und Platonismus: ein Beitrag zur Interpretation des Proöms von Justins Dialog: Hermeneia. FS Otto Regenbogen* (Heidelberg 1952), 163–182.

- C. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 8 (Leipzig 1892).
- K. L. Schmidt, Art. ἔθνος, ThWNT 2 (1935), 366–369.
- C. Schmitz, Art. Mythos (A Begriffserklärung. B Griechisch-Römisch. D Christlich), RAC 25 (2013), 471–516.
- C. Schneider, Art. Eros I (literarisch), RAC 6 (1966), 306–312.
- C. Scholten, Art. Hippolytos II (von Rom), RAC 15 (1991), 492–551.
- C. Scholten, Autor, Anliegen und Publikum der Refutatio, in: G. Aragione, Des évêques, des écoles et des hérétiques (Lausanne 2011), 135–166.
- C. Scholten, Quellen regen an: Beobachtungen zum ‚Gnostischen Sondergut‘ der Refutatio Omnium Haeresium, in: J. A. Berg, In Search of Truth. Augustine, Manichaeism and other Gnosticism (Leiden 2011), 567–591.
- W. Schrage, Art. τυφλός κτλ., ThWNT 8 (1967), 270–294.
- H. O. Schröder, Publius Aelius Aristides. Heilige Berichte = Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern (Heidelberg 1986).
- H. Schützing, Ursprung und Entwicklung der arabischen Abraham-Nimrod-Legende (Bonn 1961).
- A. Schwab, Thales von Milet in der frühen christlichen Literatur. Darstellungen seiner Figur und seiner Ideen in den griechischen und lateinischen Textzeugnissen christlicher Autoren der Kaiserzeit und Spätantike = Studia Praesocratica 3 (Berlin 2012).
- J. Secord, Medicine and Sophistry in Hippolytus' Refutatio, in: Studia Patristica 65 (2013), 217–224.
- K. Seeliger, Art. Hesperiden, in: W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie 1 (1884-1890), 2594–2603.
- G. Sfameni Gasparro, Interpretazioni gnostiche e misteriosofiche del mito di Attis, in: M. J. Vermaseren; R. van den Broek, Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel = Études Préliminaires Aux Religions Orientales Dans l'Empire Romain 91 (Leiden 1981), 376–411.

- M. Simonetti, Note sul Libro di Baruch dello gnostico Giustino, in: *Vetera Christianorum* 6 (1969), 71–89.
- M. Simonetti, *Testi gnostici cristiani = Filosofi antichi e medievali* (Bari 1970).
- J. E. Skydsgaard, Varro the scholar. Studies in the first book of Varro's *De re rustica* = *Analecta Romana Instituti Danici* 4 (Copenhagen 1968).
- G. S. Smith, *Guilt by association. Heresy catalogues in early Christianity* (Oxford 2015).
- M. Smith, The History of the Term Gnostikos, in: B. Layton, *The Rediscovery of Gnosticism = Studies in the history of religions* 41 (Leiden 1980), 796–807.
- R. C. Smith, J. Lounibos, *Pagan and Christian anxiety. A response to E.R. Dodds* (Lanham, MD 1984).
- W. Speyer, Art. Himmelsstimme, *RAC* 15 (1991), 286–303.
- H. Staehelin, *Die Gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker = Texte und Untersuchungen* 6 (Leipzig 1890).
- G. E. Sterling, The Theft of Philosophy: Philo of Alexandria and Numenius of Apamea, in: *The Studia Philonica Annual* 27 (2015), 53–70.
- H. Stoll, Art. Amydone, in: W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 1 (1884-1890), 327–328.
- H. Stoll, Art. Melikertes, in: W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 2 (1894-1897), 2632–2636.
- H. Strutwolf, *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 56 (Göttingen 1993).
- K. v. Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 49 (Berlin 2000).
- H. von Sybel, Art. Endymion, in: W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 1 (1884-1890), 1246–1247.
- W. Tabbernee, Fake prophecy and polluted sacraments. Ecclesiastical and imperial reactions to Montanism = *Vigiliae Christianae Suppl.* 84 (Leiden 2007).
- C. H. Talbert, The Myth of a descending-ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity, in: *New Testament Studies* 22 (1976), 418–440.

- M. Tardieu, Naassenes, in: Y. Bonnefoy, *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique* 2 (Paris 1981), 150–151.
- M. Tardieu, *Écrits gnostiques. Codex de Berlin = Sources gnostiques et manichéennes* 1 (Paris 1984).
- P. Testini, Di alcune testimonianze relative a Ippolito: V. Loi (Hrsg.), *Ricerche su Ippolito = Studia Ephemeridis Augustinianum* 13, (Rom 1977), 45-65.
- E. Thomassen/ C. H. Bull/ L. I. Lied/ J. D. Turner, *Mystery and secrecy in the Nag Hammadi collection and other ancient literature. Ideas and practices: studies for Einar Thomassen at sixty = Nag Hammadi and Manichaean Studies* 76 (Leiden 2012).
- H. Thyen, Art. Ich-Bin-Worte, *RAC* 17 (1996), 147–213.
- J. Trelenberg, *Oratio ad Graecos. Rede an die Griechen = Beiträge zur historischen Theologie* 165 (Tübingen 2012).
- K.-W. Tröger, *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 110 (Berlin 1971).
- K.-W. Tröger, *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie* (Gütersloh 1973).
- K.-W. Tröger, *Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis* (Gütersloh 1980).
- K. Tümpel, Kepheus, in: W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 2 (1894), 1109–1113.
- G. Vallée, *A study in anti-Gnostic polemics. Irenaeus, Hippolytus and Epiphanius = Studies in Christianity and Judaism* 1 (Waterloo, Ont. 1981).
- R. van den Broek, *The Shape of Edem According to Justin the Gnostic*, in: *Vigiliae Christianae* 27 (1973), 35–45.
- R. van den Broek, *Knowledge of God in the Graeco-Roman World = Études Préliminaires Aux Religions Orientales Dans l'Empire Romain* 112 (Boston 1988).
- R. van den Broek, *Apuleius, Gnostics and Magicians on the Nature of God*, in: R. van den Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity = Nag Hammadi and Manichaean studies* 39 (Leiden 1996), 42–55.



- R. van den Broek, *Autogenes and Adamas: The Mythological Structure of the Apocryphon of John*, in: R. van den Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity = Nag Hammadi and Manichaean Studies 39* (Leiden 1996), 56–66.
- R. van den Broek, *Gnosticism and Hermetism in Antiquity: Two Roads to Salvation*, in: R. van den Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity = Nag Hammadi and Manichaean Studies 39* (Leiden 1996), 3–21.
- R. van den Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity = Nag Hammadi and Manichaean Studies 39* (Leiden 1996).
- R. van den Broek, *Von der jüdischen Weisheit zum gnostischen Erlöser*, in: R. van den Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity = Nag Hammadi and Manichaean Studies 39* (Leiden 1996), 86–116.
- R. van den Broek, *Gospel Tradition and Salvation in Justin the Gnostic*, in: *Vigiliae Christianae* 57 (2003), 363–388.
- R. van den Broek, *Art. Monoimos*, in: W. J. Hanegraaff, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (Leiden 2005), 800–801.
- A. van den Hoek, *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model = Vigiliae Christianae Suppl. 3* (Leiden 1988).
- A. van den Hoek, *Techniques of quotation in Clement of Alexandria. A view of ancient literary working methods*, in: *Vigiliae Christianae* 50 (1996), 223–243.
- L. van der Stockt, *A Plutarchan Hypomnema on Self-Love*, in: *The American Journal of Philology* 120 (1999), 575–599.
- K. van der Toorn, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Leiden 1999).
- K. van der Toorn/van der Horst, Pieter W., *Nimrod Before and After the Bible*, in: *Harvard Theological Review* 83 (1990), 1–29.
- B. A. van Groningen, *EΚΔΟΣΙΣ*, in: *Mnemosyne* 16 (1963), 1–17.
- A. J. Vanderjagt, *The neoplatonic tradition. Jewish, Christian and Islamic themes = Dialectica minora 3* (Köln 1991).
- G. P. Verbrugge, J. M. Wickersham, *Berosos and Manetho, introduced and translated. Native traditions in ancient Mesopotamia and Egypt* (Ann Arbor 1996).

G. P. Verbrugghe, J. M. Wickersham, Berossos and Manetho, Introduced and Translated. Native traditions in ancient Mesopotamia and Egypt (Ann Arbor 2001).

M. J. Vermaseren/ R. van den Broek, Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on Occasion of his 65th Birthday = *Études Préliminaires Aux Religions Orientales Dans l'Empire Romain* 91 (Leiden 1981).

M. J. Vermaseren/ R. van den Broek, Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of His 65th Birthday = *Études Préliminaires Aux Religions Orientales Dans l'Empire Romain* 91 (Boston 1981).

H. J. Vogt, Noët von Smyrna und Heraklit. Bemerkungen zur Darstellung ihrer Lehren durch Hippolyt, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 6 (2002), 59–80.

P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Nach Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur dargestellt (Tübingen 1934).

W. G.E. Watson, Art. Misharu, in: K. van der Toorn, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Leiden 1999), 557–558.

P. Weizsäcker, Art. Iapetos, in: W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 2 (1890-1984), 55–58.

P. Weizsäcker, Art. Leandros, in: W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 2 (1894-1897), 1919–1920.

P. Weizsäcker, Art. Pelias, in: W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 3 (1897-1909), 1847–1861.

P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum = *Handbuch zum Neuen Testament* 1,2 (Tübingen 1912).

K. Wessel, Art. Durchzug durch das Rote Meer, *RAC* 4 (1959), 370–389.

J. Whittaker, Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II 36,1, 81–123.

J. Whittaker, The Historical Background of Proclus' Doctrine of the Authypostata, in: H. Dörrie, *De Jamblique a Proclus = Entretiens sur l'antiquité classique* 21 (Genève 1974), 193–230.

- J. Whittaker, *Self-Generating Principles in Second-Century Gnostic Systems*, in: B. Layton, *The Rediscovery of Gnosticism = Studies in the history of religions 1. The School of Valentinus 41* (Leiden 1980), 176–189.
- G. Widengren, *Proceedings of the International colloquium on Gnosticism, Stockholm, 20-25 August 1973* (Stockholm 1977).
- R. L. Wilken, *Toward a Social Interpretation of Early Christian Apologetics*, in: *Church History* 39 (1970), 437–458.
- R. L. Wilken, *Kollegien, Philosophenschulen und Theologie*, in: W. A. Meeks, *Zur Soziologie des Urchristentums = Theologische Bücherei Historische Theologie 62* (München 1979), 165–193.
- M. A. Williams, *Rethinking "Gnosticism". An argument for dismantling a dubious category* (Princeton, N.J. 1996).
- M. Willing, *Eusebius von Cäsarea als Häreseograph = Patristische Texte und Studien 63*, Berlin 2008.
- N. Wilson, *Griechische Philologie im Altertum*, in: H.-G. Nesselrath, *Einleitung in die griechische Philologie* (Wiesbaden 1997), 87–102.
- R. M. Wilson, *Art. Hermetik, RAC 14* (1988), 780–808.
- O. Wischmeyer/ L. Scornaienchi, *Polemik in der frühchristlichen Literatur. Texte und Kontexte = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft / Beihefte 170* (Berlin/New York 2011).
- M. Witte, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26 = Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 265* (Berlin 1998).
- A. Wypustek, *Un aspect ignoré des persécutions des chrétiens dans l'Antiquité: les accusations de magie érotique imputées aux chrétiens aux IIe et IIIe siècles*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 42 (1999), 50–71.
- E. Zeller, *Ueber die Citate aus dem vierten Evangelium, welche in den Auszügen gnostischer Schriften in dem pseudo-origenistischen elegchos kata pason aireseon vorkommen*, in: *Theologische Jahrbücher* 12 (1853), 144–161.