

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

Artikel: Mythos und Erinnerung : jüdische Dimensionen der gnostischen Revolte gegen die Zeit
Autor: Stroumsa, Gedaljahu G.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960683>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

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

Mythos und Erinnerung: Jüdische Dimensionen der gnostischen Revolte gegen die Zeit

von Gedaljahu G. Stroumsa

Die Revolte gegen die Tradition

Die gnostische «Hydra», dieses von den Kirchenvätern, ihren grimmigsten Feinden, nach Herzenslust beschriebene und bekämpfte vielköpfige Tier, erschien als eine radikale intellektuelle und spirituelle Bedrohung der *oikumēnē* des Mittelmeerraums in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten¹. Diese Bedrohung richtete sich gewiss in erster Linie gegen die monotheistischen Vorstellungen, aber ebenfalls, in einer subtileren und vielleicht auch tiefgreifenderen Weise, gegen das grundsätzliche Bestreben, das Universum und die Psyche, die man Tradition nennt, zu beherrschen, ein Bestreben, das dem Altertum so teuer gewesen ist, über alle ethnischen, kulturellen und religiösen Grenzen hinweg. Dieser Sinn der Tradition ist es, den die Gnostiker verwarfen, diese Kollektivanstrengung, eine Welt, die der Mensch nicht geschaffen hat, zu domestizieren. Ihre Botschaft war neu, ohne Vorbilder. Diese Neuheit, auf der sie bestanden und über die sich z.B. Tertullian lustig machte², war der Ausdruck einer tiefgehenden Revolte gegen die Vorstellung von einer kulturellen und spirituellen Kontinuität. Für die Gnosis, «diesen grossen barbarischen Angriff gegen den Geist», wie sie Peter Brown nannte³, ist der Hauptfeind die menschliche Zeit, die vom kulturellen Kollektivgedächtnis festgehaltene und interpretierte Zeit. Mit dem Kollektivgedächtnis stellen die Gnostiker auch den Rahmen der Identität in Frage, und ihre Mythologie ist in allen Stücken zusammengepfuscht, um einen neuen Sinn der Identität zu schaffen.

Man könnte die gnostische Revolte als den Ausdruck eines tiefsitzenden Schreckens vor der Zeit und der Geschichte beschreiben: «Das Panische des Zeiterlebnisses», wie es vor fünfzig Jahren Hans Jonas unter dem Zauber Heideggers ausdrückte⁴. Joyce umschreibend könnte man sagen, die Geschichte sei der Alpdruck, dem der Gnostiker beim Erwachen entringen will. Die Gnostiker setzen dem kulturellen und historischen Kol-

Aus dem Französischen übersetzt von K. Hruby

Prof. Dr. Gedaljahu Stroumsa, Professor für vergleichende Religionswissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem.

Adresse: Hebrew University, Dept. of Comparative Religions, Jerusalem/Israel

lektivgedächtnis, dessen Wert sie in Abrede stellen, eine *anamnēsis* im platonischen Sinn entgegen, ein Erwachen der Seele, die dank dem Anruf des göttlichen Boten ihre wahre Natur erkennt und sich so des soteriologischen Mythos entsinnt⁵. Dieses Erwachen zieht einen radikalen Bruch mit dem Schlaf und den Ketten der materiellen Welt nach sich, der Welt des Phänomens, des Leides, der Illusion und des spirituellen Todes. Die erwachte Seele kann so aus ihrem irdischen Exil an ihren wahren Wohnort zurückkehren, dem Reich des Lichtes, «der neuen Erde» nach dem Zeugnis Plotins, in die spirituelle und göttliche Welt⁶. Dieser Mythos vom Schlaf und vom Erwachen der Seele, von ihrem Exil und ihrer Rückkehr, kommt nirgends besser zum Ausdruck als im berühmten «Hymnus von der Perle»⁷, ist aber stillschweigend mitinbegriffen in den meisten gnostischen Vorstellungen, die natürlich in keiner Weise einheitlich sind.

Die gnostische Auffassung von der Zeit wird so oft als eine vollkommene Ablehnung der Erfahrung der Geschichte betrachtet, die Weigerung, darin einen Sinn zu erblicken. Indem man sie auf diese Weise in radikalen Gegensatz stellt zur linearen Auffassung der Geschichte, wie sie das Judentum entwickelt und die dann, *mutatis mutandis*, vom Christentum übernommen wird (*Heilsgeschichte*), wollte man in der Gnosis eine zumindest teilweise Rückkehr zur griechischen Auffassung von der «zirkularen» Zeit sehen, die der Geschichte keinerlei soteriologischen Wert zuerkennt.

Eine solche Auffassung der Dinge scheint jedoch falsch zu sein. Die Gnostiker lehnen sich in gleicher Weise gegen den hellenischen Kosmos und den jüdischen Demiurgen auf. Plotin ist der beste Zeuge dafür, dass die Gnosis als eine radikale Bedrohung nicht nur der jüdisch-christlichen, sondern auch der hellenischen Auffassung von der Tradition erschien. Als er bemerkte, dass es den Gnostikern gelungen war, selbst manche von seinen Schülern zu verführen, verfasste Plotin eine der stärksten und edelsten Protestschriften gegen den «Verrat der Gebildeten», welche die intellektuelle Geschichte des Westens kennt. Der gnostische Dualismus war auch heftig anti-kosmisch und der Kosmos behielt in den Augen von Plotin selbst in seinen materiellen Aspekten eine fundamentale Würde, welche die Gnostiker in Abrede stellten⁸.

Es ist ganz besonders *Henri-Charles Puech*, der diese These von der gnostischen Verneinung der Zeit in seiner klassischen Abhandlung «*La gnose et le temps*» (Die Gnosis und die Zeit) aufgestellt hat. Diese Abhandlung wurde von verschiedenen Gesichtspunkten her angegriffen. Pierre Vidal-Naquet unterstrich, die griechischen Zeitbegriffe seien weit- aus verwickelter als das, was Puech dazu sagt¹⁰; Henri-Irénée Marrou konnte seinerseits zeigen, dass man die valentinianische Soteriologie ohne den zentralen Charakter der Zeit nicht verstehen kann!¹¹ Schliesslich hat

Paul Ricoeur kürzlich versucht, über die müßige und ermüdende Auseinandersetzung vom angeblichen Gegensatz zwischen den griechischen und den jüdischen hypostasierten Anschauungen von der Zeit hinauszugehen¹².

Die nachstehenden Bemerkungen wollen gleichzeitig einen Beitrag leisten zum Verständnis der gnostischen Vorstellung von der Zeit und der Geschichte, und die Rolle des Judentums beim Entstehen dieser Vorstellungen in ein neues Licht rücken. Wir werden so vielleicht imstande sein, die dramatischen Ereignisse, die das Judentum verwandelt und, indirekt, den Ablauf der Geschichte im ersten nachchristlichen Jahrhundert verändert haben, besser zu verstehen.

Was ist jüdisch an der Gnosis - trotz ihres «metaphysischen Antisemitismus»?

Es war lange Zeit hindurch gang und gäbe, einen iranischen Kontext für alle dualistischen Bewegungen in der religiösen Geschichte des Vorderen Orients anzunehmen. Das war vor allem für den Manichäismus der Fall. Erst in jüngster Zeit, nach der Entdeckung und der Veröffentlichung des *manichäischen Kodex von Köln*, anerkennen die Fachleute ohne Umschweife den direkten jüdisch-christlichen Kontext Manis^{12a}. Um genauer zu sein: die neue Biographie erzählt uns die Jugend des Lichtpropheten in einer elchasitischen Gemeinschaft Mesopotamiens, sowie seine Auflehnung gegen diese Gemeinschaft¹³. Die iranischen Elemente in der manichäischen Theologie, deren Vorhandensein man keineswegs verkennen darf, erscheinen so zweitrangig bei der Konkretisierung des manichäischen Dualismus.

Ebenso wird es mehr und mehr deutlich, dass bei den verschiedenen aktiven gnostischen Sekten, vor allem im 2. und 3. Jahrhundert, die sich in den grossen Mischkrug der gnostischen Alchimie ergiessenden Theologumena jüdischer Herkunft sind, oder doch zumindest von gewissen, sich am Rande des Judentums bewegendem Kreisen stammen¹⁴. Die epische Suche nach den Ursprüngen der Gnosis hat so in letzter Zeit eine Richtungsänderung erfahren und die Forscher stellen heute vor allem die verschiedenen intellektuellen und literarischen Strömungen im Judentum gegen Ende der Periode des 2. Tempels in den Vordergrund und entdecken dort die wesentlichen Faktoren der Herausbildung gnostischer Mythologumena. Vielleicht ist es angezeigt, hier einige dieser Strömungen kurz zu erwähnen.

In diesem Zusammenhang drängt sich vor allem der Gedanke an die Weisheitsliteratur auf. Die Sophia, die hauptsächliche Heroine der gnostischen Mythologie, geht auf die Weisheit zurück, die *Chokhma*. Sie verrät

häufig ihren hebräischen Ursprung, wenn sie *Sophia achamoth* genannt wird: die gnostischen Texte bewahren dabei ein Wortspiel zwischen *Chokhma/ôt* und *môt* (Tod). Die jüdischen Spekulationen über die entscheidende Rolle der *Chokhma* beim Vorgang der Kosmogonie werden hier wieder aufgenommen und umgewandelt¹⁵. Man hat auch auf Philo hingewiesen und gesagt, er stehe oft gnostischen Gedankengängen nahe, ohne dass man jedoch einen präzisen Berührungspunkt nachweisen konnte. Wenn man allerdings die Dinge näher betrachtet, so ist es vor allem die platonische Struktur seines Denkens, sowie sein Bestehen auf dem Dualismus der spirituellen und sensorischen Realitäten, welche ihn der Gnosis nahebringen¹⁶. Die Gnosis war in der Tat zutiefst beeinflusst von manchen Aspekten popularisierter platonischer Denkströmungen¹⁷.

Man findet die präzisesten Parallelen zur Gnosis in den *Schriftrollen vom Toten Meer*, wo die *da^cat* (Erkenntnis) in Erscheinung tritt, also gewissermassen die Gnosis. Ganz wie die Gnostiker betrachten sich auch die Mitglieder der Gemeinschaft von Qumran als im Gegensatz zur irdischen Menschheit, stehend, die unfähig ist, des Heils teilhaftig zu werden: sie sind die «Söhne des Lichts» in einer Welt der Dunkelheit. Im Fall von Qumran könnte man so in annehmbarer Weise von einem «*Proto-Gnostizismus*» sprechen¹⁸. Doch hindert uns auch dabei das Fehlen präziser und direkter Verbindungen daran, das Gebiet der Spekulation zu verlassen.

Man anerkennt jetzt die wesentliche Rolle der jüdischen *apokalyptischen Literatur* bei der Bildung der gnostischen Mythologie. Die zur Zeit des 2. Tempels verfassten jüdischen Apokalypsen und Pseudepigraphen spiegeln die jüdischen Strömungen einer Remythologisierung wider und zeigen ein besonderes Interesse für Offenbarungsreden, göttliche «Himmelfahrten» und Spekulationen über den Ursprung und das Ende der Zeiten. Diese Spekulationen legen den Akzent auf den Gegensatz zwischen dieser Welt (*olam* das griechische Äquivalent *aion* wird zum zentralen Konzept der gnostischen Mythen) und den himmlischen Realitäten. Die christlichen Häresiologen unterrichten uns davon, dass manche Gnostiker begierig waren nach apokrypher Literatur. Dank den Texten von Nag Hammadi sind wir jetzt in der Lage, besser zu verstehen, wie sehr manche fundamentale Elemente dieser Literatur, reinterpretiert und verwandelt, den zentralen Kern der gnostischen Mythologie darstellen. Die Geschichte von Adam und Eva, ihre Erschaffung und ihr Essen von der Frucht des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse, war für die Gnostiker von derselben Wichtigkeit wie für die apokalyptischen Kreise. Die Gnostiker hielten sich für Söhne Seths und für von einem «anderen Samen» abstammend (Gn 4,25), während sie die nichtgnostische Menschheit mit den Söhnen Kains identifizierten, der das Produkt der unreinen Beziehungen zwischen Eva und der Schlange oder Satan selbst war, einer

Person, die ihrerseits oft mit dem bösen Demiurgen identifiziert wurde. Ein anderes Beispiel: die «Söhne Gottes», welche sich mit den Menschtöchtern vermischten (Gn 6,4), erfahren eine gnostische Verwandlung und erscheinen in manchen Texten von Nag Hammadi als mythologische Personen¹⁹.

Diese wenigen Beispiele genügen, um das tiefe Interesse zu bezeugen, das die Gnostiker der *Bibel* entgegenbrachten, vor allem dem *Buch Genesis*²⁰. Man könnte auch anhand von Einzelheiten aufzeigen, in welcher Weise es ihnen subtile exegetische Methoden erlaubten, dieses Interesse zu pflegen²¹. Es bleibt jedoch unmöglich, zu präzisieren, in welchem Masse Juden Anteil hatten an der endgültigen Redaktion der gnostischen Texte. Eine peinlich genaue Analyse einiger Fälle beweist allerdings zumindest eine präzise Kenntnis der hebräischen exegetischen Traditionen und es ist schlecht vorstellbar, dass sie von Nichtjuden überliefert und neu interpretiert wurden²². Das paradoxe Interesse für die Heilige Schrift einer verachteten und bekämpften Religion kann nicht allein als ein atavistisches Phänomen verstanden werden oder in Funktion der Lesergruppe, an welche sich die gnostischen Texte wandten und die oft auf dem Umweg über das Christentum eine zumindest minimale Bibelkenntnis besaßen.

Die einst sehr beliebte Theorie, derzufolge die Gnosis den enttäuschten Messias Hoffnungen nach der Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr. ihren Ursprung verdanke, wurde niemals durch stichhaltige Argumente erhärtet²³. Es ist aber immerhin wahrscheinlich, dass alle beide, sowohl das Christentum als auch die Gnosis, aus der explosiven Natur des Judentums der ersten nachchristlichen Jahrhunderte hervorgegangen sind, in der Diaspora so gut wie in Palästina²⁴.

Ein letzter wichtiger Punkt: Man müsste neue Anstrengungen machen, um die mögliche *Rolle der Judenchristen* bei der Ausarbeitung der Gnosis abzugrenzen. Man könnte in dieser Richtung einige Vorschläge unterbreiten, obwohl man bis jetzt nur wenige judenchristliche Themen festgestellt hat, die in den gnostischen Texten wiederbenutzt wurden und eine Umwandlung erfuhren²⁵. Die Bedeutung von Jakobus dem Gerechten, Oberhaupt der ersten christlichen Gemeinde von Jerusalem, in manchen Texten von Nag Hammadi, wo er als Hüter von Geheimlehren dargestellt wird, weist einen möglichen Weg, auf dem die jüdischen esoterischen oder pseudo-esoterischen Traditionen möglicherweise die gnostischen Kreise erreichen konnten^{25a}.

Die jüdischen Wurzeln der Gnosis sind gewiss höchst paradox, weil ja doch die gnostischen Texte den radikalsten Gegensatz zum Judentum zum Ausdruck bringen, angefangen von der hebräischen Bibel und vom Schöpfergott. So verwerfen denn die Gnostiker die biblische Geschichte oder sprechen ihr vielmehr jede direkte und positive Bedeutung ab.

Der tiefgreifende charakteristische theologische Antisemitismus des gnostischen Denkens – Gerschom Scholem konnte in diesem Zusammenhang vom «bedeutendsten Fall eines metaphysischen Antisemitismus» sprechen – scheint an sich einen jüdischen Ursprung auszuschliessen. Nun ist aber die paradoxe Umkehrung der Werte und der Haltungen eine der jüdischen Geschichte keineswegs unbekannte Erscheinung. Man kann tatsächlich den theologischen Selbsthass bis in die moderne und zeitgenössische Periode hinein beobachten; in diesem Zusammenhang ist die radikale neu-marcionitische Theologie einer Simone Weil nur ein Beispiel unter anderen. Dieses Beispiel zeigt jedenfalls, dass in Zeiten tragischer Umwälzungen in der jüdischen Geschichte ein kollektiver Gedächtnisschwund als der Preis des Suchens nach einer persönlichen Identität erscheinen kann.

Gnosis ist Auflehnung gegen die jüdische Auffassung von der Geschichte.

Die Texte von Nag Hammadi müssten uns erlauben, die Schlussfolgerungen Marrou in präziserer Weise weiter auszuführen. Die Valentinianer waren weder die einzigen noch die ersten Gnostiker, die eine *Heilsgeschichte* entwickelt haben. Man kann eine ähnliche Haltung in Textschichten einer älteren, archaischeren Gnosis feststellen, die so der jüdischen oder judenchristlichen *Historia sacra*, die sie verwerfen, näherstehen. Anstatt den jüdischen Gedanken einer soteriologischen Zeit zu verwerfen, entwickeln diese gnostischen Texte eine radikal verschiedene Exegese. Die neue gnostische Hermeneutik will den geheimen und verborgenen Sinn der biblischen Geschichte hinter dem Wortsinn entdecken.

Anders ausgedrückt — um ein heute in der jüdischen Geschichtsschreibung sehr beliebtes Konzept zu gebrauchen — handelt es sich um eine «Gegengeschichte», welche diese Texte nahelegen²⁶. «Gegengeschichte»: ich benütze diesen Ausdruck seinem Wortsinn gemäss. Die Gnostiker gehen weiter als die Kabbalisten, die in der jüdischen Geschichte einen geheimen Sinn entdecken. Ihre Haltung stützt sich nicht nur auf die Esoterik, sondern darüber hinaus auf die radikale Verwerfung des exoterischen und traditionellen Sinns.

Von jüdischer Gnosis zu sprechen hat weder einen Sinn in historischen Ausdrücken, noch irgendeine sachgemässe Nützlichkeit. Im Gegensatz zu den Judenchristen kann man sich keine soziologisch zu identifizierende gnostische Gemeinschaft vorstellen, weil eben jede Definition des gnostischen Phänomens die Verwerfung des biblischen Gottes als eine bösertige oder zumindest schwache Persönlichkeit einschliessen muss²⁷. Die gnostische Auflehnung gegen die jüdische Auffassung von der histori-

schen Zeit ist der Ausdruck des fundamental mythischen Charakters des gnostischen Denkens. Es ist kein blosser Zufall, dass man die Gnosis den letzten Versuch einer Remythologisierung der Welt im Altertum nennen konnte²⁸.

Vom griechischen Standpunkt her gesehen brachte die jüdische Auffassung von der Geschichte — eine Heilsgeschichte, die mehr daran interessiert ist, die Gnade oder den Zorn Gottes festzuhalten als das Tun der Menschen — vollkommen fremde gedankliche Kategorien zum Ausdruck. Die tiefe Kluft zwischen den hellenischen und den jüdischen Auffassungen auf diesem Gebiet hatte direkte Auswirkungen auf das heidnische Verständnis, — seien sie nun richtig oder unrichtig, — der biblischen Geschichtsschreibung und ihres Charakters.

Der Traktat *Contra Celsum* des Origenes ist ein typischer Text für jeden, der dieses Verständnis beobachten will. Geschrieben um die Mitte des 3. Jahrhunderts in der Absicht, den *alēthēs Logos* des heidnischen Philosophen Celsus zu widerlegen, ist der *Contra Celsum*, mit der *Civitas Dei* Augustins, eines der wahren Meisterstücke der patristischen Apologetik²⁹. Celsus anerkennt die Eigentraditionen jedes Volkes, seine besonderen Mythen, wie z.B. im Falle der Ägypter, der Syrer oder der Inder³⁰. Diese Völker besitzen ebenfalls Auslegungsschriften, die eine esoterische oder philosophische Exegese der im Mythos in populärer Form ausgedrückten Wahrheiten vorschlagen³⁰. Die Mythen erzählen nämlich Geschichten von den Göttern, und nur die allegorische Interpretation macht es möglich, die ewigen Realitäten zu entdecken, auf die sie anspielen. Wie die anderen Völker besitzen auch die Juden ihre eigene traditionelle Gesetzgebung, ihre *patrioi nomoi*. Diese Gesetzgebung fusst auf der Geschichte, das heisst auf den Erzählungen vom menschlichen Tun in der Vergangenheit, und nicht auf göttlichen Handlungen³¹. Nun finden aber die Regeln der allegorischen Exegese, dank derer man die wahre spirituelle Bedeutung der Mythen zu entdecken vermag, keinesfalls auf die Gesetze Anwendung, die dazu aufgestellt wurden, damit man ihnen gehorcht und nicht, damit man sie interpretiert; das heisst also, dass man sie wörtlich nehmen muss³².

Mythen und *patrioi nomoi* sind gleicherweise höchst traditionell und verdienen so eine respektvolle Haltung, doch liegen sie wesentlich auf verschiedenen Ebenen. Für Celsus stellt die hebräische Bibel eine seltsame Mischung dar zwischen zwei verschiedenen, einander fremden Haltungen; das erklärt seine Weigerung, «von den Juden als von einer sehr weisen Nation zu sprechen, wie es die Ägypter, die Perser, die Odryssäer, die Leute von Samothrake und die von Eleusis sind»³³.

In ähnlicher Weise zählt er die Propheten der Juden nicht zu den Weisen der Nationen, weil sie nicht die Mythen interpretieren. Man müss-

te sie eher Historiker nennen. Origenes gibt diese Auffassung wieder; «Ebenso schrieben *die Historiker der Juden* (um mir nicht den Anschein zu geben, die Frage zu vermeiden, gebrauch ich nicht das Wort 'Prophe-ten'), die Assyrer seien ihre Feinde gewesen»³⁴.

Um sie zu verstehen, muss man die gnostische Auflehnung gegen die jüdische Auffassung von der Zeit und der Geschichte im Rahmen dieses grundsätzlichen kulturellen Missverständnisses sehen. Der sich in den gnostischen Texten entfaltende Mythos gehört einer neuen Gattung an in dem Masse, in dem er eine radikale Reinterpretation der biblischen Geschichte darstellt. In der Gnosis ist der Mythos, anstatt offen zu sein für spiritualistische Interpretationen, selbst Exegese. H.-I. Marrou et R.A. Markus haben zu Recht unterstrichen, dass es Irenäus seiner Widerlegung der gnostischen Vorstellungen verdankt, der erste grosse christliche Denker der Geschichte zu sein³⁵.

Von Marcion konnte Irenäus sagen, sein Gott sei völlig neu, unerhört: «*Deus ... sine teste, qui a nomine unquam annunciatum est*»³⁶. Doch ist die marcionitische Vorstellung auf diesem Gebiet keinesfalls typisch für die Gnosis.

Die Häretiker, die Irenäus Ophiten nennt und Hippolyt Noassener, sind Gnostiker, welche die Schlange (Griechisch *ophis*; hebräisch *nach-ash*) verehrten, Trägerin der Erkenntnis, neuer Prometheus, der die Menschen erleuchtet und aus der Gewalt des Demiurgen befreit³⁷. Ophiten, Noassener, Sethianer, *gnostikoi*: die Forschung erkennt heute hinter diesen Namen verschiedene der ältesten Schichten der Gnosis.

Irenäus beschreibt die Haltung der Ophiten zu den hebräischen Propheten folgendermassen: «*In der Folge liess er diejenigen, die aus Abraham hervorgegangen waren, aus Ägypten ausziehen, gab ihnen das Gesetz und machte sie zu Juden. Unter ihnen wählte sich jeder der sieben Götter, auch heilige Hebdomade genannt, seinen eigenen Herold aus, mit der Aufgabe, ihn zu verherrlichen und als Gott zu verkünden, damit auch die anderen Menschen, welche diese Verherrlichung hören, nun ihrerseits den von den Propheten verkündeten Göttern dienen. Sie verteilen die Propheten folgendermassen: Zu Jaldabaot gehören Mose, Jesus, der Sohn des Nawe (Nun), Amos und Habakuk; zu Jao, Samuel, Nathan, Jona und Micha; zu Sabaoth, Elijä, Joel und Sacharja; zu Adonai, Jesaja, Ezechiel, Jeremia und Daniel; zu Elohim, Tobit und Haggai; zu Hor, Micha und Nahum, zu Astaphäus, Esra und Zephania*»³⁸.

Diese Propheten scheinen die Wortführer der schlechten Götter der niedrigen Welt zu sein. In dieser Liste werden einundzwanzig Propheten aufgezählt, die den sieben Göttern der Hebdomade angehören. Francis Fallon hat in überzeugender Weise gezeigt, dass die ursprüngliche Liste zweiundzwanzig Propheten umfasste, darunter alle kleinen Propheten³⁹.

Diese zweiundzwanzig Propheten müssen in Zusammenhang gebracht werden mit den zweiundzwanzig Büchern der Bibel. Die Zahl wird von Josephus Flavius bestätigt (nicht aber von der rabbinischen Tradition), sowie von gewissen Kirchenvätern, von denen die meisten aus Palästina stammten oder doch in Verbindung mit der jüdischen Tradition standen, wie Meliton, Origines, Cyrill von Jerusalem, Epiphanius und Hieronymus. (Manche von ihnen weisen darauf hin, dass die Zahl der biblischen Bücher der Zahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets entspricht). Die ophitische Liste der Propheten – das heisst der falschen Propheten – fasst so die gnostische Auffassung von der hebräischen *Historia sacra* zusammen und schliesst sie ein.

Ein Text von Nag Hammadi, der *Zweite Traktat des grossen Seth*, gibt eine andere Liste der biblischen Propheten; sie werden alle lächerlich gemacht, gehören sie doch zu den Archonten, den bösen Kräften, die bloss fähig sind, die Welt der Wahrheit nachzuäffen. Sie werden ebenso lächerlich gemacht wie ihr Schöpfer, der Demiurg, das heisst Saclas, der stupide und eifersüchtige Gott Israels, der in seinem Wahnwitz glaubte, der einzige Gott zu sein.

Diese falschen Propheten, die Israel eine «Engelsdoktrin» gebracht haben, das heisst «ein Speisegesetz und eine bittere Sklaverei» (vgl. Kol. 2,16-18), gehören alle zur Hebdomade. Man muss hier den ganzen Paragraphen zitieren:⁴⁰.

«Welch ein Hohn ist doch Adam, der von der Hebdomade wie eine betrügerische Nachahmung des Menschen geformt wurde, wie wenn sie mächtiger gewesen wäre als Ich und meine Brüder! Doch wir, wir sind ihr gegenüber unschuldig, denn wir haben nicht gesündigt. Welch ein Hohn sind doch Abraham, Isaak und Jakob, die fälschlich von der Hebdomade den Namen «Väter» erhalten haben, wie wenn sie mächtiger gewesen wäre als Ich und meine Brüder! Doch wir, wir sind ihr gegenüber unschuldig, denn wir haben nicht gesündigt. Welch ein Hohn ist doch David, dessen Sohn den Namen Menschensohn erhalten hat, wo er doch nur das Spielzeug der Hebdomade gewesen ist, wie wenn sie mächtiger gewesen wäre als Ich und die meiner Rasse! ... Welch ein Hohn ist doch Salomo; er dachte, die (Königs)-salbung erhalten zu haben und wurde von der Hebdomade zum Hochmut getrieben ... Welch ein Hohn sind doch die Zwölf Propheten, die eine falsche Nachahmung der wahren Propheten gewesen sind; sie waren eine von der Hebdomade hervorgebrachte betrügerische Nachahmung ... Welch ein Hohn ist doch Mose, der treue Sklave, der den Namen «Gefährte» erhalten hat, während über ihn ein falsches Zeugnis abgelegt wurde, er, der mich nie kannte, weder er noch die, welche vor ihm gewesen sind, Angefangen von Adam bis zu Mose und Johannes dem Täufer hat mich niemand von ihnen gekannt, weder mich noch meine Brüder».

Wir haben hier, soweit mir bekannt ist, das klarste gnostische Zeugnis, das die Lehre von einer Reihe wahrer Propheten bekräftigt, die in Parallele gesetzt werden mit einer anderen Reihe falscher Propheten. Nun ist aber diese Lehre identisch mit der judenchristlichen Auffassung von den wahren «männlichen» Propheten, denen in der Geschichte falsche «weibliche» Propheten vorausgegangen sind⁴¹. In der pseudoklementinischen Literatur hingegen, wo man diese Auffassung ebenfalls findet, gibt es nur eine Liste von sieben Propheten, (ohne den Messias)⁴². Sieben, das heisst die Hebdomade! Der judenchristlichen Tradition zufolge, wie auch in unserem gnostischen Text, wird Johannes der Täufer, der unmittelbar Jesus vorausgeht, zu diesen falschen Propheten gezählt⁴³.

Ein anderer Text von Nag Hammadi, die *Paraphrase des Sem*, beschreibt die zwölf «wahren Propheten» oder «Offenbarer» (phostērēs); sie werden als aufeinanderfolgende Reinkarnationen des Gerechten dargestellt, der «während zwölf Perioden zu Besuch kommt, damit er sie auch während einer (anderen) Periode besuchen könne⁴⁴. Diese aufeinanderfolgenden «Besuche» lassen wieder an die judenchristliche Theorie vom wahren Propheten denken, der sich in der Geschichte offenbart. Andere altchristliche Texte, die jüdische literarische Themen weiter ausführen, erwähnen zwölf soteriologische Erscheinungen vor der Ankunft Christi. So spricht das *Testament Isaaks* von «zwölf Mächtigen» (und von «zwölf Geschlechtern»), die vor dem Kommen Jesu auftreten werden; ein christlicher Zusatz zum II. Henoch erwähnt seinerseits die «zwölf Priester», welche Christus vorausgehen⁴⁵.

Am Ende der Zeiten kommt der Erlöser ein letztesmal und offenbart sich allen: die Archonten werden zuschanden werden und das ist ein Zeichen für ihr Verschwinden. Mit den Worten des *Konzepts unserer grossen Macht* ausgedrückt stellen sich die Dinge folgendermassen dar:

«Wer ist's? Was ist's? Sein Wort hat das Gesetz des Äons ausser Kraft gesetzt. Es geht vom Logos der Lebensmacht aus. Und es war siegreich über die Ordnung der Archonten, die ausserstande waren, es durch ihre Aktivität zu bezwingen»⁴⁶.

Es ist jedoch die *Apokalypse Adams*, welche das in alle Einzelheiten gehende Beispiel dieser gnostischen «Gegengeschichte» gibt. Ich habe an anderer Stelle eine etwas mehr ins Detail gehende Analyse dieses wichtigen, in Nag Hammadi entdeckten Textes gegeben und werde hier nur auf seinen Doppelaspekt hinweisen⁴⁷. Der erste Teil des Textes gibt eine gnostische Reinterpretation der biblischen Geschichte in umgekehrter Richtung, oder doch ihres Schemas, mit der Sintflut als Mittelpunkt. Noah als Sklave Saclas, des bössartigen Demiurgen, spielt in dem Stück die Rolle des Schurken. Der Illuminator der Gnosis, der Phoster, kennt

drei Auftritte auf der Bühne der Geschichte, Nur der dritte ist von vollem Erfolg begleitet und bewirkt die Befreiung des Menschengeschlechts aus seiner Sklaverei.

Der zweite Teil des Textes, für den ich den Namen «Hymnus des Kindes» in Vorschlag gebracht habe, gibt in rein mythischer Sprache zwölf Beschreibungen, in der Gestalt von zwölf Reichen, von der Geburt eines Kindes, welches «Herrlichkeit und Macht» erhält und so «zum Wasser kommt». Zuletzt beschreibt dann das dreizehnte Reich das Auftreten eines *Logos*. Zwölf Ereignisse um einen Propheten vor dem letzten Erscheinen des Erlösers: das war auch die Struktur der *Heilsgeschichte* im *Testament Isaaks* und im *Zusatz zum II. Henoch*.

Noch interessanter ist in der *Apokalypse Adams* die Tatsache, dass die Lektüre der Heilsgeschichte unter umgekehrten Vorzeichen, so wie sie im ersten Teil des Textes in Erscheinung tritt, nicht genügt. Der gnostische Verfasser empfindet das Bedürfnis, diese Geschichte zu interpretieren, oder vielmehr diese «Gegengeschichte», und zwar mit Hilfe eines mythischen Sprachschlüssels. Gerade an diesem Punkt geht es nun darum, den Kern der gnostischen Auflehnung gegen den jüdischen Zeitbegriff aufzuspüren.

Das Judenchristentum als Kanal für das Entstehen der gnostischen Revolte.

Zum Abschluss kann man sich die Frage stellen, wie es zu der paradoxen Erscheinung kam, dass das Judenchristentum zu einem der Kanäle für das Entstehen dieser gnostischen Revolte geworden ist. Die Judenchristen, welche besonders darauf bedacht waren, auch nach der Ankunft des Messias die traditionelle Struktur der jüdischen Erinnerung zu erhalten, indem sie die Gebote bewahrten, die deren tiefgreifendstes Symbol und ihre andauernde Reaktivierung darstellen.

Um diese Frage korrekt zu stellen, muss man sie wahrscheinlich in ihre soziologischen und theologischen Aspekte unterteilen. Auf soziologischem Gebiet kam es, soweit wir das zu beurteilen vermögen, zur radikalen Umwandlung einer monotheistischen Religion in ein dualistisches System, innerhalb kleiner, isolierter Sektierergruppen, die mit grosser Intensität die Gegenwart der eschatologischen Zeiten und ihrer entscheidenden Funktion im Endkampf gegen die Mächte des Bösen empfanden⁴⁸. Eine derartige Haltung, wie man sie auch in Qumran findet, birgt in sich die Entwicklung esoterischer Strömungen in der Lehre⁴⁹. Nur die kleine Gruppe der Erwählten, der «Söhne des Lichts» kennt die Wahrheit, während die übrige Menschheit die Gefangene der Kräfte des Schattens und der Finsternis bleibt. Bei den Judenchristen zog eine solche Haltung,

die man übrigens dokumentarisch belegen kann, eine radikale Neuinterpretation der Hl. Schrift nach sich. Einer der wesentlichen Charakterzüge ihrer neuen exegetischen Regeln ist die Lehre von den falschen Perikopen, derzufolge manche Bibelstellen durch Satan in den Originaltext eingefügt wurden. Diese Ansicht, die im Zusammenhang mit der Gnosis durch den *Brief an Flora* belegt ist, könnte sehr gut die Grundlage für die radikale *interpretatio gnostica* der biblischen Geschichte abgegeben haben⁵⁰. Von daher rührt dann wahrscheinlich auch der Gedanke von einer geheimen Kette von Prophezeiungen, die durch die ganze Geschichte hindurch im Verborgenen gegen die offiziellen Kräfte des Bösen wirksam sind.

Auf theologischen Gebiet ist «der tragische Bruch im Innern der Gottheit», um es mit Hans Jonas zu sagen, offensichtlich eine äusserst komplexe Angelegenheit, die wir hier nicht behandeln können. Halten wir zumindest fest, dass dieser Bruch von dem Schnitt zwischen zwei Hauptproblemen der biblischen Hermeneutik herzurühren scheint: *unde malum?*, die Frage nach der Entstehung des Bösen in einer von einem guten Gott geschaffenen Welt einerseits, und das Problem des göttlichen Anthropomorphismus andererseits. Eine diesen beiden Problemen gemeinsame Lösung setzt eine Hierarchie, dann aber auch eine Opposition zwischen zwei göttlichen Kräften voraus, *schtëy reschûyôt baschamajîm*⁵¹.

Die Gnosis erscheint so als eine der biblischen Tradition innewohnende Versuchung, die Versuchung einer radikalen Lösung dieser Spannungen – oder soll man vielleicht sagen: dieser Widersprüche – in der und durch die die Religionen leben. Aufgrund von Ursachen, die den theologischen Strukturen des Christentums eigen sind, hat sich die Gnosis für diese Religion als eine viel grössere Gefahr erwiesen als für das Judentum. Im Judentum scheint die Versuchung anderer Natur zu sein. In der Theologie Sabbatai Zwis und Nathans von Gaza konnte Gerschom Scholem irgendwie eine Gnosis mit umgekehrten Vorzeichen entdecken⁵². Man findet hier den «tragischen Bruch im Innern der Gottheit», doch handelt es sich in diesem Fall um den Gott Israels, *Elohey Jisrael*, der zur höchsten göttlichen Person wird. Es ist das nicht mehr, wie in der Gnosis, ein Mangel, sondern ein Überschuss an Erinnerung. In beiden Fällen führt der Gleichgewichtsmangel zur Umwandlung der Geschichte in einen Mythos — eine Umwandlung, deren Gefahren bekannt sind.

ANMERKUNGEN

1. Die beste Beschreibung des gnostischen Phänomens und seiner verschiedenen Aspekte im späten Altertum ist die Untersuchung von J. Rudolph, *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion* (Göttingen 1977²).
2. Vgl. z.B. seinen *Adversus Marcionem* I, 8-0, herausgeg. und übersetzt von K. Evans (Oxford Early Christian Texts; Oxford 1972), Bd. I, S. 20-22. Tertullian bringt auch hier den Verdacht der Antike gegen jede Neuheit zum Ausdruck: «Qui deus novus nisi falsus?» Vgl. III,4 (S. 176): «Novus nove venire voluit».
3. «Approaches to the Religious Crisis of the Third Century A.D., *English Historical Review* 83 (1968), S. 542-558, aufgenommen in sein Buch *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* (London 1972), S. 74-93, besonders S. 80.
4. Vgl. sein Buch *Gnosis und spätantiker Geist I: Die mythologische Gnosis* (Göttingen 1934), a.a.o.
5. Was die *anamnēsis* der spirituellen Welt als Trennung (*dialismos*) von der Materie anbetrifft, vgl. unter zahlreichen Beispielen das Zeugnis Klemens von Alexandrien über Valentinus in seinem *Paedagogue* I.32.1, S. 168-169, in der Ausgabe von H.I. Marrou und M. Harl (Sources Chrétiennes 70; Paris 1960). Eine Analyse des Textes von G. Quispel, «La conception de l'homme dans la gnose valentinienne», findet sich im *Eranos Jahrbuch* 15 (1947), S. 249-286, besonders S. 282. Für andere Beispiele und eine Themenanalyse vgl. G.W. MacRae, S.J., «Sleep and Awakening in Gnostic Texts», in U. Bianchi, Hrsg., *Le origini dello gnosticismo*, (Supplementband zu *Numen*, Leiden 1967), S. 496-507. Vgl. auch Ptolemäus, *Lettre à Flore* 5.14, S. 68 in der Ausgabe von G. Quispel (Sources Chrétiennes 24 bis, Paris 1966²). Es muss hier bemerkt werden, dass Tertullian, neben anderen patristischen Autoren, in seinem *de anima* 23 ff. die platonische Idee von der *anamnesis* verwirft. Das altchristliche Konzept von der Erinnerung bewahrt tatsächlich geschichtliche Zusammenhänge mit der biblischen Wortwurzel *s-kh-r* und steht so in absolutem Gegensatz zur gnostischen Haltung. Vgl. D. Jones «anamnesis in the LXX and the Interpretation of I Cor XI. 25», *Journal of Theological Studies*, N.S. 6 (1955), S. 183-191; N.A. Dahl, «Anamnesis: mémoire et commémoration dans le Christianisme primitif», *Studia Theologica* 1 (1947 S. 69-95; W. Theiler, «Erinnerung» *Reallexikon für Antike und Christentum* 6, Kol. 43-54.
6. Plotin, *Enn.* II. 9.5.24-27. Diese Anschauung wird in meinem Aufsatz: *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (Nag Hammadi Studies, 24; Leiden 1984). S. 119-123 einer Analyse unterzogen.
7. Vgl. P.-H. Poirier, *L'hymne de la perle des Actes de Thomas* (Homo Religiosus 8; Louvain-la-Neuve 1981).
8. Vgl. J. Baruzi, «Le Kosmos de Plotin en face des Gnostiques et des données scripturaires», *Revue d'Histoire des Religions* 139 (1951), S. 5-13. Über Plotin und die Gnostiker, vgl. besonders C. Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins* (Berlin 1975) und F.G. Bazan, *Plotino y la Gnosis* (Buenos Aires 1981).
9. «La Gnose et le Temps», *Eranos Jahrbuch* 19 (1952), S. 57-113, wieder aufgenommen in Puech, *En quête de la Gnose* (Paris 1978), I, S. 215-270. Vgl. auch seine Untersuchung: «Temps, histoire et mythe dans le christianisme des premiers siècles», ebd., I, S. 1-24. Vgl. G. Quispel, «Zeit und Geschichte im antiken Christentum», *Eranos Jahrbuch* 20 (1951), S. 115-140. Für die Untersuchung eines zentralen, direkt mit der Vorstellung von der Zeit in Verbindung stehenden Themas in der Gnosis

- und seines Verhältnisses zum griechischen Denken und zum Frühchristentum, vgl. A. Méhat, APOKATASTASIS chez Basilide», in *Mélanges d'Histoire des Religions* ... H.-C. Puech (Paris 1974), S. 365-376.
10. «Temps des dieux et temps des hommes: essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs», *Revue d'Histoire des Religions* 157 (1960), S. 55-80.
 11. «La théologie de l'histoire dans la Gnose valentinienne», in Bianchi, *Le origini* ..., S. 215-226.
 12. «The History of Religions and the Phenomenology of Time Consciousness», in J. Kitagawa, Hrsg., *The History of Religions, Retrospect and Prospect* (New York und London 1985), S. 13-30. Für einen neuen Zugang zu den komplexen Verbindungen zwischen Mythos und Geschichte in der Bibel und die Entwicklung eines israelitischen «historischen Mythos», vgl. B. Uffenheimer, «Myth and Reality in Ancient Israel», in S.N. Eisenstadt, Hrsg., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, N.Y. 1986), S. 135-168.
 - 12a. Der Text wurde zuerst herausgegeben, ins Deutsche übersetzt und kommentiert von A. Henrichs und L. Koenen in der *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 19 (1975), S. 1-85; 32 (1978), S. 87-199; 44 (1981), S. 201-318; 48 (1982), S. 1-59; dann in wissenschaftlicher Textausgabe von L. Koenen und C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex* (Papyrologische Texte und Abhandlungen, 35; Bonn 1985).
 13. Vgl. ganz besonders A. Henrichs, «Mani and the Babylonian Baptists», *Harvard Studies in Classical Philology* 77 (1973), S. 23-59 und L. Koenen, «From Baptism to Gnosis», in B. Layton, Hrsg., *The Rediscovery of Gnosticism II* (Supplementband zu *Numen*, 41, Leiden 1981), S. 734-756. Im Jahre 1984 war ein internationales Symposium an der Universität von Calabrien dem Kodex gewidmet. Vgl. die Akten des Symposiums, L. Cirillo, Hrsg., *Codex Manichaicus Colonensis* (Cosenza 1986).
 14. Die bereits sehr umfangreiche Bibliographie über Judentum und Gnosis wächst ständig an. Für einige wesentliche Hinweise, vgl. meine Abhandlung *Another Seed*, S. 10, n. 49. Für eine flüssige Analyse der Probleme vgl. K.-W. Tröger, «Gnosis und Judentum», in Tröger, Hrsg., *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis* (Gütersloh 1980), S. 155-167. Es sei auch auf die abweichende Haltung von J. Maier hingewiesen, «Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?», ebd., S. 239-257. Vgl. K.-W. Tröger, «The Attitude of the Gnostic Religion towards Judaism as viewed in a Variety of Perspectives», in B. Barc, Hrsg., *Colloque Internationale sur les textes de Nag Hammadi* (Québec-Louvain 1981), S. 86-98.
 15. Vgl. z.B. K. Rudolph, «Sophia und Gnosis», a.a.O., S. 221-238.
 16. Man muss sich diesbezüglich auf den ausgezeichneten *Forschungsbericht* von B.A. Pearson berufen, «Philo and Gnosticism», *Aufstieg und Niedergang des Römischen Reichs II*. 21.1 (Berlin 1984), S. 295-342.
 17. A.D. Nock konnte so die Gnosis «a Platonism run wild» nennen, in «Gnosticism», *Harvard Theological Review* 57 (1964), S. 255-279, wieder aufgenommen in seine *Essays on Religion and the Ancient World*, herausgeg. von Z. Stewart (Oxford 1972) II, S. 940-959, besonders S. 949.
 18. Man kann Bezug nehmen auf die Artikel von H. Ringgren, (Qumrân and Gnosticism) und M. Mansoor, «The Nature of Gnosticism in Qumrân», in Bianchi, Hrsg., *Le origini dello gnosticismo*, S. 379-388 und 289-400.
 19. Ueber diese Beispiele vgl. meine Abhandlung *Another Seed*, a.a.O., besonders 1. Teil.
 20. Für eine erste Analyse, vgl. R. McL. Wilson, «The Gnostics and the Old Testament», in G. Widengren, Hrsg., *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, August 20-25, 1973* S. 174 ff.
 21. Vgl. z.B. B.A. Pearson, «Jewish Haggadic Traditions in *The Testimony of Truth* from Nag Hammadi (CG IX, 3)», in J. Bergman u.a.; Hrsg., *Ex Orbe Religionum*:

- Studia Geo Widengren* (Supplementband zu *Numen* 21, Leiden 1972), I. S. 457-470. Vgl. seinen Beitrag «Gnostic Interpretation of the Old Testament in *The Testimony of Truth* (NHC IX, 3)», *Havard Theological Review* 73 (1980), S. 311-319. Vgl. ebenfalls Pearson, «Some Observations on Gnostic Hermeneutics», in W.D. O'Flaherty, Hrgs., *The Critical Study of Sacred texts* (Berkeley Religious Studies Series; Berkeley 1979), S. 243-256.
22. In seinem Beitrag (Gnosis und Judentum), in B. Aland, Hrsg., *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas* (Göttingen 1978), S. 65-86, bemerkt W.C. van Unnik, dass Semitismus nicht unbedingt Hebraismus bedeutet muss. Dem ist gewiss so, aber vor dem Auftreten eines Christentums syrischer Zunge sieht man nicht gut, wer anderer als die Juden im Vorderen Orient ein aktives Interesse an der Bibelexegese gehabt haben könnte.
23. R.M. Grant scheint der erste gewesen zu sein, der diese Theorie in Vorschlag brachte. Vgl. sein *Gnosticism and Early Christianity* (New York 1959).
24. Vgl. G.W. MacRae, «Nag Hammadi and the New Testament», in Ala, Hrsg., *Gnosis* S. 144-157.
25. Z.B. J. Daniélou, «Judéo-Christianisme et Gnose», in *Aspects du Judéo-Christianisme* (Paris 1965), S. 139-164; H.-J. Schoeps, «Judenchristentum und Gnosis», in Bianchi, Hrgs., *Le origini*, S. 528-537; R. McL. Wilson, «Jewish-Christianity and Gnosticism», in *Judéo-Christianisme, Recherches ... J. Daniélou* (Paris 1972), S. 261-272/*Revue des Sciences Religieuses* 60 (1972)/.
- 25a. Vgl. besonders das *Apocryphon* und die zwei *Jakobusapokalypsen*. Vgl. Hippolyt, *Elenchos* V. 7 (Anmerkung über die Naassener): Jakobus hätte Marianne eine wahrscheinlich geheime Lehre über den Anthrōpos überliefert. Das in Nag Hammadi entdeckte *Philippusevangelium* scheint mehrere Male eine Anspielung auf den jüdenchristlichen Ursprung der Gnostiker zu machen. Vgl. Irenäus, *Adversus Haereses* I. 24-6, wo die Gnostiker vorgeben, *keine Juden mehr* zu sein und keine Christen. Über die esoterischen Traditionen, vgl. weiter unten, Nr. 49.
26. Vgl. D. Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter History* (Cambridge, Ma. 1979).
27. Vgl. z.B. D. Flusser, «Scholems Recent Work on Merkaba Literature», *Journal of Jewish Studies* 11 (1960), S. 59-68.
28. Vgl. *Another Seed*, S. 1 u. Nr. 1.
29. Für eine ausgezeichnete Einleitung beziehe man sich auf H. Chadwick, Übers., *Origen, Contra Celsum* (Cambridge 1953).
30. *Contra Celsum* I. 12.
31. Ebd., I, 20, gegen Ende.
32. A.a.O. Vgl. IV, 48-51, besonders 51.
33. Ebd., I, 14, gegen Ende. Vgl. H.G. Kippenberg, «Christianity in the Depolization of the Roman Empire», in Eisenstadt, Hrsg., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilisations*, S. 261-279.
34. A.a.o.
35. Narrou, «La théologie de l'histoire ...», S. 225; ebenfalls R.A. Markus, «Pleroma and Fulfilment (The Significance of History in St. Irenaeus' Opposition to Gnosticism)», *Vigiliae Christianae* 8 (1954) S. 193-224.
36. *Adversus Haereses* II. 9.2.
37. Vgl. meinen Beitrag «Myth into Metaphor: the Case of Prometheus», in Sh. Shaked, D. Shulman, G.G. Stroumsa, Hrsg., *Gilgul: Transition, Transformation and Permanence in the History of Religions, Studies presented to R.J.Z. Werblowsky* (Supplementband zu *Numen*; Leiden 1987).

38. Adv. Haer. I. 30.10-11. Ich zitiere die Übersetzung von A. Rousseau und L. Doutreleau, *Irénée, Contre les Hérésies* I, Band II (Sources Chrétiennes, 264; Paris 1979), S. 379-381.
39. F.T. Fallon, «The Prophets of the O.T. and the Gnostics: A Note on Irenaeus, *Adversus Haereses* I. 30.10-11», *Vigiliae Christianae* 32 (1978), S. 191-194. Über die Hebdomade, vgl. den Kommentar von M. Tardieu zu seiner Übersetzung des *Johannesapokryphons*, *Berliner Kodex* (Paris 1984), S. 287-292.
40. CG VII, 62:28 - 64:1; ich zitiere die Übersetzung von L. Painchaud, *Le deuxième traité du Grand Seth*, (N.H. VII,7) (Bibl. Copte de Nag Hammadi, Textes 6; Québec 1982), S. 55-59, sowie Kommentar, S. 130-132, besonders Nr. 45, S. 131. Über die falschen Propheten, vgl. ebenfalls *Ev. Egypt.* (C.G. III,2), 61: 13-15.
41. Über dieses Thema, vgl. O. Cullmann, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin* (Paris 1930) und H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums* (Tübingen 1949). Über die ebionitische Vorstellung von der Prophe- tie, vgl. auch J.A. Fitzmyer, «The Qumran Scrolls, the Ebionites and their Literature», *Theological Studies* 16 (1955), S. 335-372, aufgenommen in Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (Missoula, Mont. 1974), S. 435-480, besonders S. 463-465. Über die jüdische Haltung zu den falschen Propheten, vgl. J. Reiling, «The Use of *pseudoprophētēs* in the LXX, Philo and Josephus», *Novum Testamentum* 13 (1971), S. 147-156 und P. Vidal-Naquet, «Flavius Josephé et les prophètes» (im Druck).
42. *Homilien* 17.4; *Recognitiones* 2.47.
43. Für eine gnostische Parallele, vgl. das Zeugnis der Wahrheit CG IX, 31:1-5; 45:12-14, wo Johannes der «Archont der Gebärmutter» genannt wird. Die Haltung der Mandäer zu Johannes dem Täufer ist ebenfalls heftigst negativ.
44. CG VII, 48:2-5.
45. Diese Texte werden in *Another Seed* zitiert, S. 96, Nr. 65.
46. CG VI, 42:4-11.
47. Vgl. *Another Seed*, S. 82-113.
48. Vgl. die Anmerkungen von O. Cullmann im *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses*, 1966-1967, S. 126: Durch die Isolierung, in die es sich zurückgezogen hat, setzt sich das Judentum paradoxerweise dem Einströmen gnostischer Ideen aus.
49. Über die Esoterik im Judentum, im Judentum und im alten Christentum, vgl. meine beiden Artikel: «Esoterism in Mani's Thought and Background», in Cirillo, Hrsg., *Codex Manichaicus Coloniensis*, S. 153-168 und «*Paradosis: traditions ésotériques dans le christianisme des premiers siècles*», in *Les Litteratures apocryphes: Actes du Colloque du Centenaire*, E.P.H.E. (Tournai, im Druck). Ein ähnliches Paradox ist das der Parallelen mit dem paulinischen Korpus und der johanneischen Literatur gerade in den Texten von Qumran, die aus einem ganz besonders rigoristisch eingestellten Milieu stammen. Um diese auf den ersten Blick paradox anmutenden Erscheinungen zu verstehen, muss man sie in einer soziologischen Perspektive sehen, im Rahmen und innerhalb der ideologischen Dynamik der utopistisch eingestellten Sekten und Splittergruppen.
50. Vgl. F.T. Fallon, «The Law in Philo and Ptolemy: A Note on the Letter to Flora», *Vigiliae Christianae* 30 (1976). S. 45-51.
51. Vgl. meinen Artikel «Form(s) of Gold: Some Notes on Metatron and Christ», *Harvard Theological Review* 76 (1983), S. 269-288, und A.F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Studies in Judaism in Late Antiquity, 25; Leiden 1977).
52. Vgl. z.B. sein Buch *Sabbatai Sevi: the Mystical Messiah*, übersetzt von R.J.Z. Werblowsky (Bollingen Series, 93; Princetown 1973), S. 311-312.