

Hans Jonas

Die mythologische Gnosis

Mit einer Einführung zur Geschichte und
Methodologie der Forschung

Forschungen zur Religion und Literatur des AT und NT Band 33

≡book

Vandenhoeck & Ruprecht

Hans Jonas, Die mythologische Gnosis



Hans Jonas, Die mythologische Gnosis

Gnosis und spätantiker Geist

von
Hans Jonas

ERSTER TEIL
Die mythologische Gnosis

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

© 2011, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525531235 — ISBN E-Book: 9783647531236

Hans Jonas, Die mythologische Gnosis

Die mythologische Gnosis

Mit einer Einleitung
zur Geschichte und Methodologie
der Forschung

Vierte Auflage

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

© 2011, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525531235 — ISBN E-Book: 9783647531236

Hans Jonas, Die mythologische Gnosis

Forschungen zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments

Herausgegeben von
Wolfgang Schrage und Rudolf Smend

33. Heft der ganzen Reihe

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Jonas, Hans:

Gnosis und spätantiker Geist / von Hans Jonas. – Nachdr. –
Göttingen : Vandenhoeck u. Ruprecht

Teil 1. Die mythologische Gnosis. – 4. Aufl., Nachdr. d. Ausg.

Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1964. – 1988

(Forschungen zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments ; H. 51)

ISBN 3-525-53123-0

NE: GT

© 1988 Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

Printed in Germany. – Das Werk einschließlich aller seiner Teile
ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb
der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar.

Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmung und die Einspeicherung und Verarbeitung
in elektronischen Systemen.

Druck: Weihert-Druck, Darmstadt
Bindarbeit: Hubert & Co., Göttingen

Hans Jonas, Die mythologische Gnosis

Dem Andenken meines Vaters

Vorwort

Dem Werke des Herrn Dr. H. Jonas, dessen Entstehung und Wachsen ich mit dem lebendigsten Interesse begleitet habe, und dessen erster Teil hiermit vorliegt, möchte ich ein kurzes Wort vorausschicken, weil die Aufnahme, die seine erste Schrift, „Augustin und das paulinische Freiheitsproblem“ (1930), wenigstens teilweise gefunden hat, mich mit der Möglichkeit rechnen läßt, daß auch sein neues Buch hier oder dort einem Mißverständnis seiner Absichten begegnen könne. Freilich hoffe ich, daß die inzwischen gereifte Darstellungskraft des Verf.s den Leser von selbst gewinnen wird; und dieser wird auch bemerken, daß der Verf. auf gewisse Eigenwilligkeiten des Ausdrucks, die man freilich dem begabten Anfänger 1930 zugute halten sollen, Verzicht geleistet hat. Aber ich möchte verhindern, daß das neue Werk von vornherein etwa einem Vorurteil begegne. Deshalb möchte ich sagen, daß ich, der ich seit Jahren einen großen Teil meiner Arbeit dem Studium der Gnosis gewidmet habe, aus keiner der bisherigen Untersuchungen über dieses Gebiet — und man weiß, daß es deren ganz vortreffliche gibt — so viel für eine wirkliche Erkenntnis des geistesgeschichtlichen Phänomens der Gnosis gelernt habe, wie aus dieser, ja, daß mir hier die Bedeutung dieses Phänomens erst im vollen Umfang erschlossen wurde. Steht das Werk auch durchaus in der Kontinuität der Forschung, so ist doch hier, wie mir scheint, zum erstenmal die Einordnung der Gnosis in die Geschichte der Spätantike wirklich vollzogen, und es wird deutlich, was die Gnosis in der Wende des Weltverständnisses von der Antike zum Christentum des Abendlandes bedeutet. Damit tritt auch die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Gnosis in ein neues Licht, indem sie nicht auf Einzelphänomene des Neuen Testaments und der alten Kirchengeschichte beschränkt bleibt, sondern das ganze Welt- und Heilsverständnis des Christentums betrifft. Die Methode des Verf.s, den eigentlichen Sinn eines historischen Phänomens durch das Prinzip der Existenzanalyse zu erfassen, scheint mir hier ihre Fruchtbarkeit glänzend erwiesen zu haben, und ich bin gewiß, daß dieses Werk die geistesgeschichtliche Forschung in mancher Hinsicht befruchten wird, nicht zum mindesten auch die Interpretation des Neuen Testaments.

Marburg, 14. Juni 1934

Rudolf Bultmann

Aus dem Vorwort des Verfassers zur zweiten Auflage

Daß hier nach zwanzig Jahren ein — von kleinen Berichtigungen abgesehen — unveränderter Nachdruck der ersten Auflage erscheint, soll keinesfalls bedeuten, daß der Verfasser das Buch der Verbesserung nicht bedürftig oder die Forschung der letzten zwanzig Jahre der Berücksichtigung nicht wert erachtet: Es ergab sich lediglich aus der Tatsache, daß zu einer durchgreifenden Revision jetzt nicht der Zeitpunkt ist, und andererseits doch eine stetige Nachfrage es zu rechtfertigen schien, das unter den anormalen Bedingungen der dreißiger Jahre nur unvollkommen zur Kenntnisnahme und Erörterung gelangte Werk noch einmal in seiner ursprünglichen Gestalt zugänglich zu machen. In der Tat hat es seine erste Kritik zumeist noch zu finden. Denn so belehrend die wenigen gelehrten Besprechungen sind, die ihm damals zuteil wurden — und ihnen gegenüber läßt die unveränderte Wiederholung für den Augenblick meine Dankeschuld noch unbeglichen —, so ist doch weithin die wissenschaftliche Kritik wenigstens in Deutschland ausgeblieben. Ich kann nicht beurteilen, wie weit dies dem Umstand, daß es sich um einen jüdischen Autor handelte, und wie weit dem Ausstehen des zweiten Teiles zuzuschreiben ist, auf dessen angekündigtes Erscheinen mancher Rezensent, wie ich weiß, wartete. Aber jenseits dieser äußeren Gründe gab es wohl einen mehr in der Sache selbst gelegenen, und von ihm muß ich befürchten, daß er heute noch so besteht wie damals. Das ist der Umstand, daß das Werk in keine der üblichen Wissenschaftsabteilungen so recht oder so ganz hineingehört. In seiner eigenen Reihe, den „Forschungen“, ist es vermöge seiner philosophischen Absicht und Behandlungsweise so etwas wie ein Fremdling — aber durch seinen Stoff doch so offenkundig in ihr Gebiet fallend, daß Theologen und Religionshistoriker es als ihre Sache ansehen mußten und dabei das Philosophische mehr oder minder willig in Kauf nahmen. Den Philosophen aber, auf deren Interesse ich beinahe mehr gerechnet hatte, ist der Stoff wohl zu fremd, um das Entsprechende von ihrer Seite zu tun. Jedenfalls ist mir (mit einer französisch-thomistischen Ausnahme) keine philosophische Rezension bekannt geworden. Das wäre vielleicht anders gewesen, wenn die Plotin-Analyse des zweiten Teils schon vorgelegen hätte, die ja vom Thema her den Philosophiehistoriker angegangen wäre. Insofern hat das private

Schicksal des Werkes, über das das Vorwort zum 2. Band Auskunft gibt, die öffentliche Aufnahme seines ersten Teiles mitbestimmt. Soweit dies der Fall ist, mag das jetzige Erscheinen der 1. Hälfte des zweiten Teiles, die auch ohne die Behandlung des Neuplatonismus schon in vertrautere Gefilde der Philosophiegeschichte führt, etwas günstigere Voraussetzungen schaffen. Von der religionsgeschichtlichen Kritik ist die „Verquickung“ des Gegenstandes mit Philosophie sowohl gelobt wie getadelt, erhellend wie verdunkelnd, nützlich wie überflüssig gefunden worden. Dem Autor bleibt nur zu sagen, daß für ihn es sich hier nicht um eine ablösbare Zutat handelt, sondern eben der Versuch einer philosophischen Interpretation eines geschichtlichen Phänomens ein zentrales Anliegen war. — Die wirkliche Karriere eines Buches liegt bei seiner Leserschaft, und sie konnte ich im ersten Jahrzehnt seines Daseins von Palästina aus nicht verfolgen. Erst als ich bei Kriegsende Deutschland wieder sah, erfuhr ich in persönlichen Begegnungen, daß das Buch — Torso der es geblieben war — im stillen gewirkt und sozusagen hinter meinem Rücken wie dem der Kritik seinen Weg gemacht hat. Manchen seiner Ideen begegne ich heute an verstreuten Stellen der zeitgenössischen Literatur.

Seit Jahren nun stellte der Verlag eine Nachfrage nach dem vergriffenen Bande fest und schlug einen photomechanischen Nachdruck vor. Ich war mir beim Erwägen dieses Vorschlages im klaren, daß inzwischen auf dem Gebiete der Gnosis vieles geschehen war, was ich — in andersartige Arbeiten vertieft — zum Teil nicht verfolgt, und soweit verfolgt noch nicht für die Nachprüfung meiner eigenen Sicht, ergänzend oder berichtigend, nutzbar gemacht hatte. Neuerdings hat nun aber der Fund von Nag-Hammadi jeden Versuch, dies im Zusammenhang mit dem jetzigen Neudruck zu tun, in einem solchen Grade zur Vorläufigkeit verurteilt, und überhaupt die Dinge, besonders mit Bezug auf den für meine Darstellung zentralen Valentinianismus, auf Jahre hinaus wieder so gründlich in Fluß gebracht, daß es vorzuziehen schien, in diesem Augenblick nur den Text von 1934 noch einmal darzubieten und die Berücksichtigung der neueren Forschung einem ausführlichen Anhang vorzubehalten, der dem später erscheinenden Schlussband beigegeben werden soll. Bis dahin, so ist zu hoffen, wird auch die Herausgabe der neuen koptischen Schätze weit genug fortgeschritten sein, um eine umfassende Benützung zu erlauben . . .

Ottawa (Canada), Mai 1954

Vorwort zur dritten Auflage

Die im Vorwort zur zweiten Auflage ausgesprochene Erwartung bezüglich der Nag-Hammadi-Texte hat sich in den etwa acht Jahren, die bis zur Inangriffnahme dieser dritten Auflage verflossen, nur teilweise erfüllt: Erst sieben von über vierzig Schriften dieser größten Entdeckung auf dem Gebiete der Gnosis waren bis Ende 1962 durch Übersetzung vollinhaltlich zugänglich gemacht worden. Aber es waren wichtige Schriften, die wertvolle Beobachtungen erlaubten; und anderseits schien es bei dem schleppenden und erratischen Gang, den die Veröffentlichung der Kunde in über fünfzehn Jahren, nicht zum Ruhme der Kunst, genommen hatte, nicht geraten, die verlangte Neuauflage dieses wiederum vergriffenen Bandes von dem ungewissen Fortschritt solcher Veröffentlichung abhängig zu machen. Aus dieser Erwägung wurde ein den neuen Texten gewidmetes Zusatzkapitel (4. Kapitel) geschrieben und seine durch den Zufall des Abschlußdatums — Frühjahr 1963 — bedingte Vorläufigkeit, der auch spätere, ebenso willkürliche Termine nicht entgegen würden, bewußt in Kauf genommen. Allerdings wollte es dann wiederum der Zufall, daß eine nicht vorgesehene technische Verzögerung in der Herausgabe gerade mit einem weiteren Fortschritt in der Quellenedierung zusammentraf, so daß unsere Behandlung bei Erscheinen um einige Nummern hinter dem Publikationsstand zurück ist¹⁾. Aber mit dergleichen muß jede Behandlung noch auf Jahre hin rechnen; sie wird Ergänzungen im voraus begrüßen; und die Frage ist weniger die, was alles noch nicht berücksichtigt worden ist, als die, ob etwas jezt Gesagtes durch später Auftauchendes ungültig gemacht wird. Vor diese Frage mußte sich seit der ersten Kunde von der großen Entdeckung jeder gestellt sehen, der sich entschieden genug über das Wesen der Gnosis geäußert hatte. In dieser Hinsicht nun fühle ich meine im Vorwort von 1954 zum Ausdruck gebrachte Vorsicht durch das inzwischen Erschienene erheblich verringert: Das neue Material, wie es mit dem patriistischen Zeugnis weithin zusammenstimmt, scheint mir auch in

¹⁾ Zwischen Satz und Veröffentlichung erschienen: M. Malinine (u. A.), *De resurrectione Epistula ad Rheginum* (Codex Jung XXIIr-XXVv), Zürich-Stuttgart 1963; M. Krause-P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes*, Wiesbaden 1962; A. Böhlig-P. Labib, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi*, Halle-Wittenberg 1963; W. Till, *Das Evangelium nach Philippos*, Berlin 1963. Übersicht b. M. Krause, *Der koptische Handschriftenfund bei Nag Hammadi, Umfang und Inhalt*, Kairo 1962, S. 121—132.

keinem wesentlichen Punkt zu einer Berichtigung, gewiß zu keinem Widerruf, der in diesem Werk vorgetragenen Sicht der Gnosis zu nötigen. Ja, in dem als „zentral“ bezeichneten Valentianismus, auf den die erwähnte Vorsicht besonders Bezug nahm, finde ich durch das Evangelium Veritatis eine mir besonders wichtige These in geradezu überraschender Weise bestätigt.

Auf dem manichäischen Flügel der breiten gnostischen Front glaubte ich wenigstens einige Nachträge zu meiner Darstellung von 1934 aus den seither zugänglich gemachten Originalquellen, hauptsächlich aus dem koptischen Psalmbuch, schuldig zu sein. Auch konnte ich im Mani-Kapitel selbst (3,2) manches in den Zitaten und bibliographischen Angaben verbessern, z. B. Kugeners französische Übersetzung des Severus von Antiochien durch die inzwischen von A. Adam vorgelegte deutsche ersetzen, P. J. de Menasces Ausgabe des Stand berücksichtigen, usw.

Dagegen wagte ich mich nicht an eine Einarbeitung der Ergebnisse von Lady Drowers großartigem Lebenswerk in meine begrenzte Behandlung der Mandäer. Die verehrungswürdige Forscherin ließ mir gegenüber keinen Zweifel an ihrer Überzeugung, daß man sich, wenn es um die Mandäer oder vielmehr Nazoräer selber geht, mehr an den tatsächlichen Kult als an die „literarische Theologie“ halten müsse, und mehr an die (von ihr entdeckten) Geheimschriften als an die exoterische („half-folklore“) Mythologie des Ginza. Ich beuge mich willig dieser Autorität. Aber was ich den von Lidzbarski übersetzten Schriften für die Symptomatik des gnostischen Geistes im Ganzen zu entnehmen suchte, mag diese Gültigkeit behalten, selbst wenn in der Entwicklung der Sette selbst die andersartige priesterliche Geheimlehre jene Schriften in die Rolle der „volkstümlichen“ Schicht verwies: selbst dann müssen sie etwas ausdrücken, was einmal von jemand geglaubt worden ist.

Schließlich wurde die Gelegenheit dieser dritten Auflage dazu benutzt, um dem Bande, der offenbar häufig für sich allein benutzt wird, seine eigenen ausführlichen Register beizugeben. Für die hierbei geleistete wertvolle Hilfe sei Srl. Gertrud Chappuzeau, M. A., auch an dieser Stelle gedankt.

New Rochelle, N. Y. (USA), Februar 1964

Hans Jonas

Inhalts-Übersicht

	Seite
Vorwort	VI
Vorwort zur zweiten Auflage	VII
Vorwort zur dritten Auflage	IX
Einleitung. Zur Geschichte und Methodologie der Forschung	1—91

1. Entdeckung einer allgemein-synkretistischen „Gnosis“ S. 1. 2. Bedeutung für die christliche Theologie S. 1. 3. Bedeutung für die klassische Philologie (Alttertumswissenschaft) S. 2. 4. Zusammenschluß der Disziplinen; Anschluß der Orientalistik S. 4. 5. Inhaltliche Charakteristik des neuen Stoffgebiets S. 4. 6. Formale Charakteristik (Klassifikation der Quellen) S. 5—9: a) Die heidnisch-griechische Gruppe, b) Die christlich-griechische Gruppe, c) Die orientalische Gruppe (mandäische und manichäische Literatur). 7. Zum Typus der bisherigen Forschung S. 9. 8. Zum Begriff des „Synkretismus“ und der Idee einer möglichen Einheit des Grundes S. 11. 9. Der transzendente „Grund“ in seiner Geschichtlichkeit S. 12. 10. Philosophische Hilfsmittel aus der allgemeinen Daseinskenntnis S. 14. 11. Die hermeneutische Wirksamkeit des ermittelten Grundes S. 16. 12. Eindeutige und mehrdeutige Zeugnisysteme S. 18. 13. Die geistesgeschichtliche Bewertung der Gnosis in der bisherigen Forschung S. 20. 14. Methodische Gründe für dies Ergebnis S. 24. 15. Einige Beispiele für die Methode S. 25—49: (1) Anz S. 25 (2) Bouffet: Ableitung der „Degradierung“ der Gestirngötter aus der Stellung des Perseus in Babylonien S. 27 (3) Bouffet: Ableitung des gnostischen Dualismus aus der Kombination von Parsismus und Platonismus S. 34. Kritik der Bouffetschen These S. 42. 16. Inhaltlicher und formaler Grund? S. 49—58: Harnacks These von der Gnosis als „akuter Hellenisierung des Christentums“ S. 50. Schaebers humanistisch-formale These: Gnosis als Rationalisierung altorientalischer Religion durch griechisches Denken S. 52. 17. Zur Frage des Realgrundes (Psychologie, Soziologie) S. 58—73: Die These vom „Druck entseßlicher Zeiten“ S. 58. Rückführung der Ideen auf die geschichtlichen Lebenszustände S. 61. Grenzen der Kausalbetrachtung S. 62. Bedenken gegen die Elends-theorie S. 64. Der Träger der gnostischen Bewegung S. 67. Die Seinslage der westlichen Welt S. 68. Vorrang des Ostens S. 70. Die Seinslage der östlichen Welt S. 71. 18. Spenglers „Probleme der arabischen Kultur“ S. 73. 19. Die Geburt einer neuen Welt: Verhältnis zum Griechentum S. 74. 20. Verhältnis zum „alten Orient“ S. 75. 21. Verhältnis zum „Synkretismus“ S. 77. 22. Mitwirkung des Synkretismus S. 78. 23. Umfang des „gnostischen“ Bereiches S. 80. 24. Zur Stellung des Christentums S. 80. 25. Einteilung unserer

Untersuchung S. 82–90: (1) Die Gnosis in ihrer mythischen Form S. 82. (2) Transformationen der Gnosis im spätantiken Denken S. 86. 26. Zur systematischen Grundlage (Heideggers Philosophie der Existenz) S. 90.

Teil I. Die mythologische Gnosis 92—375

1. Kapitel. Der Logos der Gnosis 94—140

Hermeneutischer Vorzug des mandäischen Schrifttums S. 94. 1. Das ‚Fremde‘ S. 96. 2. ‚Jenseits‘, ‚Außerhalb‘, ‚Diese‘ und ‚jene‘ Welt S. 98. 3. ‚Welten‘ und ‚Äonen‘ S. 98. 4. Das Weltgehäuse. Das ‚Wohnen‘ S. 100. 5. ‚Licht‘ und ‚Sinsternis‘ S. 103. 6. Die ‚Mischung‘ S. 104. 7. Die ‚Zersplitterung‘; Einheit und Vielheit S. 104. 8. ‚Fall‘, ‚Sinken‘, ‚Gefangennahme‘ S. 105. 9. Das ‚Geworfensein‘ S. 106. 10. Angst, Irren, Heimweh S. 109. 11. Betäubung, Schlaf, Trunkenheit S. 113. 12. Die ‚Trunkenheit‘ S. 115. 13. Abgeschnitten werden S. 119. 14. Der Lärm der Welt S. 119. 15. Der ‚Ruf von außerhalb‘ S. 120. 16. Der ‚fremde Mann‘ S. 122. 17. Der Inhalt des ‚Rufes‘ S. 126. 18. Die Antwort auf den ‚Ruf‘ S. 134. 19. Sich-selbst-Sammeln S. 139.

2. Kapitel. Die Daseinshaltung der Gnosis 140—251

Die Situation des griechischen Geistes S. 141. Die Stoa als Erbe griechischer Weltheimlichkeit S. 142. Hervorbereiten des gnostischen Geistes S. 143—146: Welterlebnis und Selbsterlebnis des gnostischen Geistes. Die Begriffspaare Kosmos — Gott, Pŋq̄ — Pneuma S. 146.

1. Kosmos 146—156

Der griechische Begriff „Kosmos“ S. 146. Die gnostische Umwertung S. 148. Kosmischer Nihilismus und Wirklichkeit der verneinten Welt S. 149. Transzendenzvermittlung der gnostischen Weltanschauung S. 151. Wendung zur Innensicht S. 152. Antike Widerstände (Plotin, Corp. Herm.) S. 153. Kirchliche Opposition (Anti-Marcion) S. 155.

2. Heimarmene 156—172

Endformen siderischer Frömmigkeit: Solartheologie S. 156. Astrologie S. 157. Stoische Physisotheologie S. 159. Die stoische Gleichung von Schicksal und Vorsehung; Weltharmonie S. 160. Astralmystik S. 161. Die gnostische Umwertung und Überbietung S. 161. Wandel der Formbegriffe: die Welthöhle S. 163. Der Begriff des „Jenseits“ S. 164. Neue Mythifizierung der Gestirnwelt S. 166. Astralsymbolik und Demiurg S. 167. Antiker Widerstand: Plotins Polemik Enn. II 9, 13; 18 S. 168. Der gnostische Gegensatz von Selbst und Welt S. 170. Das unweltliche Selbst: Solipsismus und Brüderethik S. 171.

3. Heimarmene und Pronoia 172—178

Dualistische Scheidung von Schicksal und Vorsehung S. 172. Marcion S. 173. Bedeutung der Scheidung: Entgötterung und Verdinglichung der Welt S. 175. Abwendung vom Weltbetrachten S. 177.

178—210

4. Heimarmene und Πῆχη Seele als Weltprodukt S. 178. Paradoxie von Selbstvertrauen und Selbstmißtrauen S. 179. Pneuma als unweltliches Ἰδ S. 180.
- a. Seelenabkunft S. 181—190
 1. Die Planetenseele S. 181—185: Poimandres, Mandäer, Bardesaneus usw. Planetengaben im Hellenismus S. 183.
 2. 'Πῆχίφος' als reiner Seinsbegriff (Paulus) S. 185—186.
 3. Emanationslehren S. 186—190: Der emanative Τῆπος; Seele als gesunkene Form des Geistes S. 186. Die Seelenlehre des Origenes S. 187. Emanationslehre und Μυστή S. 188. Wechselnde Motivierung des Abtriegs S. 189. Kosmos als Manifestation der gesunkenen Πῆχη S. 190.
- b. Dämonologie S. 191—199

Dämonologische Πῆχologie des „Ἰδ“. Auflösung der Persönlichkeitsidee S. 191.

 1. Passivität und Weiblichkeit der Seele S. 192.
 2. Dämonologie als Symbol der Weltlichkeit S. 193.
 3. Vorsprung des Dämonischen vor dem Göttlichen S. 195.
 4. Die Insuffizienz des Menschen S. 196—199: Dasein als Besessenheit. Dämonistische Darstellung der Insuffizienz. Dämonistische Reflexion.
- c. Erlösung S. 199—210

Erlösung als Auflösung der 'Seele' S. 199.

 1. Μυστική-ekstatische Verwandlung (Palingenesie) S. 200—203: Der hermetische Wiedergeburtstraktat Corp. Herm. XIII S. 200. Ekstatisches Pneuma und existenzielles Selbst S. 202.
 2. Formen der Vorläufigkeit und Annäherung S. 203—205: Magische Sehung, Libertinismus, Distanzierung, Ascese.
 3. Der Aufstieg nach dem Tode S. 205—210: Gnosis als Kenntnis des 'Weges' S. 207. Überwindung der Archonten S. 208. Ablegung der Πῆχη beim Sphärenaufstieg S. 209. Befreiung und Vergottung (Poimandres) S. 210.

Exkurs I. Synonymie für 'Pneuma' 210—212

Exkurs II. Anthropologische Zwei- und Dreistufigkeit 212—214

5. Das revolutionäre Element der Gnosis 214—251

Aufzählung der revolutionären Züge Traditionalismus der Form S. 215.

- a. Gnostische Allegorie S. 216—223: Der Sinn konventioneller Allegorese S. 216. Beispiele gnostischer Allegorese: 1. Prometheus und Zeus (Zosimos) S. 218. 2. Kain und Jähwe (Peraten b. Hippolyt) S. 220. 3. Eva und die Schlange (Ophiten b. Irenäus) S. 221. Revolutionärer Sinn der gnostischen Allegorie.
- b. Gnostischer Fatalismus S. 223—227: Wertwandel der Göttergötter. Fatalismus als Protest. Griechische und gnostische Schicksalsidee. Das Moment der Auflehnung in der gnostischen Schicksalsidee.

- c. Weltgötter und Weltgott S. 227—233: Gnosis und jüdischer Monotheismus. Der Druck des Gesetzes. Archonten unter biblischen Gottesnamen. Konzentrierung der Archonten zum „Demiurg“. Ialdabaoth als Karikatur des jüdischen Gottes. Der Eine Weltgott (Marcion). Verhöhnung der Weltherrscher beim Seelenaufstieg. Der Demiurg als Richter, Entkommen der Pneumatiker.
- d. Gnostische Moral S. 233—238: Motive des Libertinismus. Spekulative Begründung. Unverderblichkeit der „pneumatischen Natur“. Indifferenz der Handlungen. Menschlicher oder archontischer Ursprung der Moral. Nomos als demiurgisches Instrument der Knechtung des Menschen. Sein Prinzip „Gerechtigkeit“ (Marcion). Gesetz und Gnade. Libertinistische und asketische Variante der Weltverachtung. Libertinismus als „Pflicht“ pneumatischer Freiheit. Libertinismus und Seelenwanderung (Karpokratianer). Tugendpflicht der Pnōtiker.
- e. Das gnostische „Selbst“ S. 238—243: ‚Pneuma‘ als revolutionärer Begriff — Symbol für das absolute Selbst. Die antife Lehre vom Teil und Ganzen. Individuum, Polis und Kosmos. Stoische Konservierung des Schemas vom Teil und Ganzen: Kosmosreligion als Ersatz für die Polis. Der Einbruch des Pneuma.
- f. Der gnostische Gott S. 243—251: Traditionelle Deutungen — Syncretismus, Abstraktion, Spiritualisierung. Westliche Erscheinungsform: Steigerung der theologischen Transzendenz. Blick auf den Osten. Marcions Botschaft vom unbekannten und neuen Gott. Das revolutionäre Moment im Begriff des ‚Anderen‘. Dualismus als Oppositionstheologie. Der unweltliche Gott. Negative Theologie.

Exkurs III. Zur Rolle der platonischen Sprache 251—254

Exkurs IV. Pseudomorphose und Griechenhaß 254—255

3. Kapitel. Gnostische Mythologie und Spekulation 255—375

Die vier Haupttypen der Spekulation; geographische Zentren S. 256. Mythos als Bericht und als Wende des Berichteten (= Gnosis) S. 258. Das Schema der mythischen Gegenständlichkeit S. 259. Das Dynamische des Schemas S. 260. Die Formel Exc. ex Theodoto 78 S. 261.

1. Mandäische Kosmogonien 262—283

(R. Ginza, 3. Buch:) Die Urmannigfaltigung S. 262. Der Abfall der Uthras; Aussendung Manda d'haijes S. 265. Die zwei Erklärungsformen: abgeleitete oder ursprüngliche Finsternis = Dualismus als Ergebnis oder als Ursache der Lichtstörung S. 267. Der Kampf mit der Finsternis S. 268. Schöpfung des Menschen: Akt des Wissens oder der Einfalt S. 270. Der Übermut des Welterschaffens S. 271. Ptahil, Ruha und die Planeten S. 272. Schaffung Adams durch die Planeten, Beseelung durch Ptahil S. 274. Erweckung Adams S. 275. Höllensfahrt Hibils S. 277. Aufstieg der Seelen S. 278. Bote und Demiurg als anthropologische Paradigmen S. 279. Die zwei kosmogonischen Grundmotive: Urfaß — Urkampf = syrische und iranische Form S. 280.

2. Der iranische Typus: Das manichäische Erlösungs-drama . . . 284—320

Vorbemerkung S. 284. 1. Thema und Grundriß S. 285. Quellen-überzicht S. 287. 2. Die Urprinzipien S. 287: Licht und Finsternis. Das Wesen der Finsternis. Ewigkeit der Finsternis. Selbstgenugsamkeit und Unversuchtheit des Lichtes. 3. Der Angriff der Finsternis S. 293: Zwietracht der Finsternis. Wahrnehmung des Lichts, Begierde danach. 4. Die Friedlichkeit der Lichtwelt S. 296. 5. Erste „Schöpfung“ (Urmenschen) S. 297. 6. Kampf und Niederlage des Urmenschen S. 298. 7. Opfer und Vermischung der Seele S. 299. 8. Zweite „Schöpfung“ („Lebendiger Geist“); Befreiung des Urmenschen S. 301: Soteriologischer Sinn der Befreiung S. 303. 9. Die Schaffung des Makrokosmos S. 305. 10. Dritte „Schöpfung“ („Bote“) S. 306. 11. Entstehung der Pflanzen- und Tierwelt S. 307. 12. Erschaffung Adams und Evas S. 308. 13. Die Sendung des ‚Lichtjesus‘ S. 310. 14. Weltgeschichte und Menschheitsgeschichte S. 312. 15. Praktische Forderungen (Askeze) S. 313. 16. Die Lehre von den letzten Dingen S. 315: Physik der Erlösung. Apokalypse des Boten. Die Wiedherstellung.

2a. Das Lied von der Perle 320—328
Das Lied von der Perle (Acta Thomae) S. 320. Aus den „Oden Salomos“ S. 327.3. Der syrisch-ägyptische Typus 328—362
Das syrisch-ägyptische Spekulationschema ursprünglich gnostisch; das iranische adaptiert S. 329. Einschränkung der Bedeutung des iranischen Elements für das Gesamtgebiet S. 330.

Das allgemeine Schema 331—335

Das allgemeingnostische Welt-schema (statisch) S. 331. Seine dynamische Ableitung in der syrisch-ägyptischen Spekulation: idealtypische Form derselben in Abhebung von der iranischen S. 332. Abhebung von der neuplatonischen Form S. 333. Das konkrete Motiv des Abfalls S. 334. Subjekt der Fallbewegung männlich oder weiblich S. 335.

a. Die männliche Gruppe 335—351

1. Baruch-Buch und Verwandtes (Dreiprinzipien-Systeme) S. 335—344: Das Baruch-Buch des Justin S. 335. Peraten des Hippolyt S. 341. Sethianer des Hippolyt S. 342. Naassener-psalm S. 343.

2. Poimandres und Verwandtes (Urmenschen-Systeme) S. 344—351: Poimandres S. 344. Naassenerpredigt S. 348. Attismythos S. 350.

b. Die weibliche Gruppe 351—362
Hauptquelle Irenäus. Unabhängigkeit des Typus vom iranischen Dualismus S. 352.

1. Simon Magus S. 353—358: Selbstentzweiung der Urkraft S. 353. Schicksal der göttlichen Ennoia S. 354. Simon und Helena S. 356. Die ‚Engel‘ als Weltstifter S. 357. Überblick über gnostische Engel-Stifterlehren aus Irenäus S. 358.

XVI

Inhalts-Überzicht

Seite

2. Übergang zum valentinianischen System S. 358—362:
Genealogische Reihenbildung S. 358. Ophiten des Irenäus
S. 360. Barbelioten des Irenäus S. 361.

4. Das valentinianische System 362—375
Berichte des Irenäus, Clemens, Hippolytus, Epiphanius S. 362.
1. Die Entwicklung des Pleroma S. 363. 2. Die Krise im Pleroma
S. 365. Folgen der Krise; Tätigkeit des Horos S. 366. 4. Die
Wiederherstellung des Pleroma S. 367. 5. Die Ereignisse außer-
halb des Pleroma S. 368. 6. Die Leiden der unteren Sophia
S. 369. 7. Die Entstehung der Materie S. 370. 8. Ableitung
der Elemente S. 371. 9. Entstehung des Demiurgen; Welt-
schöpfung S. 372. 10. Erkenntnis als Erlösung S. 374.

Abschluß und Überleitung 375

4. Kapitel. Neue Texte der Gnosis 377—418

1. Bemerkungen zur Nag Hammadi-Bibliothek 378—393

Die ‚Drei Wurzeln‘ der Sethianer S. 380. Die Überhebung des Demi-
urgen S. 381. Demütigung des Demiurgen S. 383. Die Torheit der
Sophia S. 385—389: Wesen der Verfehlung S. 386. Folgen des
Falles S. 387. Passion der Sophia S. 388. Bemerkungen zu Einzel-
schriften S. 389. Beziehung zu Qumran? S. 391.

2. Die barbelognostischen Schriften von Nag Hammadi 393—407

1. Das Apocryphon des Johannes S. 393. 2. Die Schrift vom Ur-
sprung der Welt S. 399. 3. Die Hypostasys der Archonten S. 406.

3. Das valentinianische ‚Evangelium der Wahrheit‘ 408—418

Die soteriologische Formel S. 410. Die mythologische Begründung
der Formel S. 411. Andeutung des Mythos im EV S. 412. Esoteri-
scher Charakter des EV S. 415. Der valentinianische Sinn der Formel
S. 416. Die pneumatische Gleichung S. 418.

Nachträge zu Kapitel 3,2 „Das manichäische Erlösungs-
drama“ 419—424

Bibliographische Notiz 425

Namen- und Sachregister 426—445

Stellenregister 446—456

Einleitung.

Zur Geschichte und Methodologie der Forschung.

1. Entdeckung einer allgemein-synkretistischen „Gnosis“.

In der Erforschung des spätantiken Synkretismus gibt seit längerem das Problem der Gnosis für die Erschließung ganz neuer Bezirke den Leitfaden ab. Von ihm nahm auch das umfassendere, die Grenzen der klassisch-humanistischen Betrachtungsweise einerseits, der theologischen andererseits sprengende Fragen seinen Ausgang. Den entscheidenden Anstoß gab die noch vom Boden der klassischen Philologie aus gemachte Entdeckung einer heidnischen (hellenistischen) „Gnosis“, die unabhängig von der christlichen und ursprünglicher als diese ist. Damit modifizierte sich der Begriff der Gnosis selbst, der ja bis dahin nach dem der Patristik entnommenen Sprachgebrauch der Kirchengeschichte ausschließlich eine christliche Ketzerei bezeichnet hatte, grundlegend und wurde ein viel umfassenderer und – wie sich in der Folge herausstellte – höchst fruchtbarer Titel für Erscheinungen, die grundsätzlich jenseits der (für diese frühe Zeit ja überhaupt noch recht problematischen) Grenzziehung Christentum – Heidentum stehen. Eben die Einsicht in das Problematische der bisher so unbefangenen, als zwischen zwei beziehungslosen Welten, vorgenommenen Grenzziehung war das wissenschaftsgeschichtlich bedeutsamste Faktum.

2. Bedeutung für die christliche Theologie.

Für die christliche Theologie als frühkirchliche Forschung bedeutete dies, daß eine Erscheinung, die bisher als eine innerchristliche, wenn auch häretisch-christliche gegolten hatte, sich nun als eine Geistesrichtung in dem gemeinsamen Kulturraum herausstellte, die gleicherweise sowohl außerhalb wie innerhalb des Christentums emportauchte und sich Geltung verschaffte. Damit aber erschien zum erstenmal das junge Christentum, wenn auch vorerst nur mit einer Teilerscheinung seiner selbst, als ein Bedingtes hineinverwoben in das Netz hellenistisch-synkretistischer Religionsströmungen. Und da zugleich der so erweiterte Begriff einer allgemein-synkretistischen Gnosis alsbald von den (im sprachüblichen Sinn allein „gnostischen“) Häresien auch auf

das legitim christliche Schrifttum hinübergriß, und zwar rückwärts bis in das urchristliche (insbesondere in die Deutung der paulinischen und johanneischen Ideenwelt und Begriffssprache) und nach vorn in die griechische Patristik (insbesondere alexandrinischer Schule) und in das frühe Mönchtum, — so war plötzlich das Christentum auf weiten Strecken zu einem Stück synkretistischer Religionsgeschichte geworden. Damit aber fiel, radikaler als je vorher, jene Isolierung und unbedingte Sonderstellung, worin die Theologie aus einer Tendenz zur schlechthinnigen Unvergleichbarkeit ihren Gegenstand gegenüber den zeitgeschichtlichen Nachbarerscheinungen zu halten bestrebt war; und für die Theologie selbst als Wissenschaft ihre eigene Isolierung gegenüber den profan-wissenschaftlichen Disziplinen, die sich der Erforschung der Spätantike widmen. Das hieß aber, daß nun die Theologie selber in die Front der am Synkretismus arbeitenden Disziplinen hineingezwungen wurde und sich gehalten sah, an der Klärung dieses religionsgeschichtlichen Phänomens als an einer eigensten Angelegenheit mitzuwirken.

3. Bedeutung für die klassische Philologie (Altertumswissenschaft).

Eine analoge Wendung erlebte am gleichen Gegenstand die klassische Philologie, die ja die Initiative in der neuen Forschungsbewegung hatte. Die humanistische Tradition unserer Altertumswissenschaft, ihr Ausgehen von der klassischen Antike als dem ens realissimum ließ lange Zeit auch den späteren Hellenismus im wesentlichen als inneres Entwicklungsprodukt des griechischen Geistes bzw. der antiken Kultur in ihrem Sinne sehen (wenn auch vielleicht unter negativen Titeln wie „Dekaden“). Harnacks berühmt gewordene Kennzeichnung der Gnosis als „akute Hellenisierung des Christentums“ spiegelt diese Auffassung für die damals noch innerchristlich geführte Gnosis wieder¹⁾. Eine griechische Schriftenammlung, das sog. Corpus Hermeticum, war auch zunächst die Hauptquelle für die neuentdeckte heidnische Gnosis, und an ihr wurde der erste Beweis geführt (Reizenstein, Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen Literatur, 1904). Aber schon dieser führte sogleich in nichtgriechische Denkbereiche hin-

¹⁾ Daß schon eine Stufe der Forschung vorangegangen war, die nachdrücklich den orientalischen Charakter der Gnosis vertrat (Moshéim, Baur, Lipsius, Hilgenfeld), ist aus dem Abriss zu ersehen, den Bouisset in der Einleitung zu seinen „Hauptproblemen der Gnosis“ von der Geschichte der Forschung gibt. Diese Stufen entsprechen der Aufeinanderfolge von Romantik und Neuklassizismus in der deutschen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts.

ein, so unsicher die ersten Herkunftsbestimmungen auch waren. Das griechische, oftmals pseudophilosophische Begriffsgewand wurde durchstoßen und dahinter eröffnete sich der Blick auf eine fremde, noch auf der mythischen Bewußtseinsstufe stehende Welt, die unter dieser Oberfläche, der universellen Deckfläche der ganzen damaligen Welt antiker Zivilisation, ihr eigenes und ans Licht strebendes Leben führte. Wurde dies auch erst an einem Einzelphänomen, der Gnosis, offenbar, so war die Erscheinung doch der Art, daß sie der ganzen Auffassung des Hellenismus eine entscheidende Wendung zu geben vermochte. Denn im weiteren Verfolg der gefundenen Spur sah man sich in immer umfassendere Zusammenhänge gezogen, und es stellte sich heraus, daß man es hier mit einer repräsentativen Erscheinung der Epoche (der ersten Jahrhunderte n. Chr.) zu tun hatte, die mit den Gesichtspunkten der innergriechischen Denkgeschichte nicht mehr zu fassen war, um so nachdrücklicher aber auf Wirklichkeiten außerhalb derselben hinwies. Einmal das Phänomen gesichtet, begannen für das nun aufgeschlossene Ohr allenthalben bisher stumme Zeugen, sei es unbeachtete, sei es gänzlich außerhalb des Arbeitsbereiches der klassischen Philologie liegende, vernehmlich zu reden und sich weit über die Grenzen der Disziplin und noch etlicher anderer hinweg zu einem Kreis naher Verwandtschaft zusammenzuschließen. Damit aber war die Philologie mitten in ihrem eigensten Bereiche, der ihr Monopol zu sein schien, in der antiken Kultur zur Zeit ihrer größten Herrschaft und Ausbreitung, an einem wesentlichen Punkte auf ihre Grenze gestoßen, — die sie nun in Richtung auf eine Zusammenarbeit mit anderen Disziplinen entschlossen zu überschreiten unternahm, wobei sie auch das Wagnis eines gewissen Dilettantismus nicht scheute. — Die Befreiung der Blickrichtung aus der humanistischen Ausgeschlossenheit war die entscheidende Tat: Sie schärfte das Auge für radikal Ungriechisches im griechischen Sprach- und Begriffsgewande der Zeit (eben dies „Gewand“ war immer die große formale Verführung für die gesamte humanistische Geistesgeschichte einschließend der Philosophiegeschichte); sie eröffnete den Blick auf die „barbarischen“ Komponenten als positive geistige Prinzipien in dem Ganzen (so fragwürdig dieses „Ganze“ als ein solches damit auch wurde) — damit aber zugleich auch auf die Reste und neuen Anfänge barbarischer Literaturen selbst, trieb also vollends aus dem eigenen Sprachbereich hinaus. So zwang diese Wendung aus der Vertrautheit der griechischen Denkwelt den Blick auf die Unübersetzbarkeit eines Fremden, sich zunächst recht chaotisch Darbietenden.

4. Zusammenſchluß der Diſziplinen; Anſchluß der Orientaliſtik.

Nachdem ſo mit der Suggestion der griechiſchen Form der humaniſtiſche Bann überhaupt gebrochen war und hier die Abſolutheitsſtellung des Griechentums fiel, war dies Feld für eine großzügige Zusammenarbeit der beteiligten Diſziplinen freigegeben. Auf der einen Seite ſtellte die am meiſten betroffene Theologie (d. h. die proteſtantiſche der „religionsgeſchichtlichen Schule“) den Anſchluß an die Forſchungsbewegung her (Bouſſet), auf der andern führte das immer ſtärkere Hervortreten des „orientaliſchen“ Elementes — ſchon vorher in der Erforſchung der Myſterienreligionen — zu einer eigenen vorderaſiaſiſch-synkretiſtiſchen Religionsforſchung (beſ. Cumont); Semiſtiſtik (Lidzbarski) und neuerdings vor allem Iranſtiſtik (Schäeder u. a.) geſellten ſich hinzu (ſprachlich erſtreckt ſich der Kreis noch weiter: auf das Türkiſche und ſogar auf das Chineſiſche, ſ. u.). So bewährt der Synkretismus ſeinen Namen auch in dieſem notwendigen Zusammenkommen urſprünglich getrennter Diſziplinen. Erſt in einem ſolchen kann er über die zufällige, nach ſprachlichen, geographiſchen oder religiös-dogmatiſchen Geſichtspunkten erfolgende Zerſtückelung in beziehungsloſe Einzelſtoffgebiete und deren Zuteilung an Sonderdiſziplinen hinaus zu einer einheitlichen Betrachtung gelangen.

Dies Zusammenwirken der Forſchung hat in den letzten Dezzennien ein reiches Material zutage gefördert. Inſbeſondere die Blickwendung zu den Originalquellen des Oſtens (und der öſtlichen Idiome) trug reiche Früchte, nicht ohne Zutun archäologiſchen Fundglüdes. Die beiden Hauptgewinne, die noch nicht entfernt ausgewertet ſind, ſeien hier gleich genannt: Die durch Lidzbarskis Überſetzungsarbeit neu erſchloſſenen mandäiſchen Quellen, unſchätzbar für die Kenntnis autochthoner öſtlicher (ſemiſtiſcher) Gnoſis, die ſelbſt nach dieſem grandioſen, zu früh abgebrochenen Lebenswerk erſt zum Teil (vielleicht ſogar zum kleineren der erhaltenen Schriftenmaſſe) zugänglich geworden ſind; und zweitens die durch die reiche Ausbeute der verſchiedenen Turfan-Expeditionen des Vorkriegsjahrzehnts gewonnenen manichäiſchen Fragmente, die eine ganz neue Kenntnis dieſer großen Religion geſtatten, indem ſie an Stelle weſtlicher Berichte Originalquellen ſetzen, — aber zum großen Teil auch noch der Publikation und Überſetzung harren. Beide Funde ſind Kriſtalliſations- und Ausgangspunkte der ausgreifenden Forſchung geworden.

5. Inhaltliche Charakteriſtik des neuen Stoffgebietes.

Leitfaden für das Vordringen in das unbekannte Gebiet blieb im weſentlichen der Begriff der ‚Gnoſis‘, der ſeine exemplariſche Bedeutung

immer wieder bewährte. In weitester Bedeutung bildete er schließlich den Titel und gleichsam das Stichwort für die ganze Fülle mythischer (auch quasi philosophischer) Spekulationen und soteriologischer Kultpraxis, in denen sich die von Osten her vordringende eschatologische Weltstimmung der Zeit ausdrückte. — Welche Erscheinungen fanden sich nun unter dieser Kategorie zusammen? Inhaltlich handelt es sich vor allem um folgende Grund-Motive: Schroffer Dualismus Gott-Welt; d. h. streng transmundane Gottesidee — und Widergöttlichkeit der Welt als solcher. Der „Kosmos“ als das Reich der Finsternis; feindliches Gegeneinander von ‚Licht‘ und ‚Finsternis‘, wobei die Finsternis eine aktive und ursprüngliche Macht dem Licht gegenüber ist. „Schöpfung“ als Folge einer Depravation oder eines partiellen Falles (schuldhafter oder gewaltsamer Art) des Göttlichen, oder das Werk der widergöttlichen Mächte oder beides zusammen. Anthropos-Spekulation: vorzeitlicher Fall und Weltverflechtung des göttlichen ‚Urmenschen‘; dieser zugleich kosmogonische Potenz und anthropologisches Prinzip. Lehre von einer kosmischen und einer überkosmischen Seele im Menschen; erstere (= ‚ψυχή‘ im engeren Sinn) ist Mitgift der Weltmächte, speziell der Gestirne, die die überkosmische (= das ‚πνεῦμα‘ im Menschen, oder der ‚innere, pneumatische Mensch‘) bei ihrem Fall hat passieren müssen und unter deren Gesetz sie hier geraten ist (astrologische Spekulationen). Irdisches Dasein als Knechtschaft in der Fremde, das als solche schon einen Sieg der Finsternis über den dem Lichte entrißnen Teil darstellt. Erhebung des Einzelnen über diesen Weltzwang durch die ‚Gnosis‘; endgültige Erlösung als Wiederaufstieg der Seele (der „eigentlichen“ Seele) durch die feindlichen Sphären, welcher ebenfalls nur durch den Besitz der Gnosis zu bewerkstelligen ist. Ablegen der fremden Welthüllen, Rückkehr zum jenseitigen unweltlichen Licht (= Vollendung der Gnosis). Oder: Herabstieg eines Gesandten vom Licht in die Tiefe, der von dorthier den Bann der Welt sprengt und die gefesselten Seelen aus ihr herausführt. — Die Grundhaltung also: ein antikosmischer eschatologischer Dualismus; die Grundbewegung des Mythos: Fall und Verflechtung, Aufstieg und Erlösung; das treibende Motiv: Entweltlichungstendenz.

6. Formale Charakteristik (Klassifikation der Quellen).

Diese Motive finden sich in den mannigfachsten Brechungen und Verkleidungen — oft nur mit einem aus der Gesamtheit isolierten Teilmotiv, oft auch nur mittelbar anklingend in irgendeiner sakralen Formel, einem mythischen Bild — verstreut über eine große geographische Ausdehnung und über eine sehr disparate Literatur. Wir charakterisieren die Zeugnisse kurz nach ihren Hauptklassen:

a) Die heidnisch-griechische Gruppe.

Gehen wir, dem Einfluß der Forschung entsprechend, von den *Hermetica* als dem exemplarischen Zeugnis dieser Gruppe aus, so stoßen wir einerseits (gleichsam nach „unten“ gehend in der geistigen Stufenleiter) auf magische Unterschriften der Religion, niederen und höheren Zauber: ägyptisch-hellenistische Zauberpapiri, alchemistische Schriften, verstreut bezeugte astrologische Vorstellungen. — Das hermetische Schrifttum selbst ist durch ein stattliches Corpus von Traktaten, außerdem durch Bruchstücke bei verschiedenen späten Schriftstellern (Stobaeus, Lactanz u. a.) repräsentiert. Mit der *Hermes-Religion* auf gleicher Ebene, wenn auch ohne deren öffentlich-literarisches Dasein, stehen die hellenistischen Mysterienreligionen, die wohl in verschiedenem Maße dem gnostischen Kreise angehören und denen sich, soweit sie uns bekannt sind, manches Zeugnis über die hellenistische Gestalt der fraglichen Ideenwelt abgewinnen läßt. Quellen sind: Berichte spätantiker Schriftsteller über solche Mysterien (Apulejus, Plutarch über Isismysterien, Origenes c. Cels. über Mithrasmysterien u. a.) und in seltenen Fällen Reste liturgischer Texte aus ihnen selbst („Mithrasliturgie“?). — Nach „oben“ schließlich reicht gnostische Ausstrahlung bis in die Sphäre der spätantiken Philosophie: Philo von Alexandrien, Neupythagoreismus und Neuplatonismus, die sich mit mannigfachen Spekulationen, Begriffsbildungen und ethisch-religiösen Ideen in diesen Zusammenhang einfügen. Bezüglich des Neuplatonismus gilt das nicht nur für einen Porphyrius, Iamblich oder überhaupt für die späteren, orientalisierten („verwilderten“) Formen, sondern auch für Plotin selbst; und dieser ist eine gnostische Quelle nicht nur durch seine Schrift gegen die Gnostiker, sondern auch und vor allem, wie wir nachweisen wollen, in wesentlichen Teilen seines eigenen Denkens, — wobei die eigentümliche Überschneidung mit original-griechischem Denken das einzigartig reizvolle dieses großen Geistes ausmacht.

b) Die christlich-griechische Gruppe.

Im christlichen Bereiche ist es in erster Linie die legerbestreitende Literatur, die, wenn auch in tendenziöser Darstellung (und daher mit Kritik zu benutzen), die Hauptquelle für unsere Kenntnis der Gnosis bildet; also Irenäus, Hippolytus, Epiphanius, die Alexandriner Clemens und Origenes u. a. und bezüglich Marcions vor allem Tertullian. Ihr Quellenwert liegt zuallererst in den zahlreichen wörtlichen Zitaten und Auszügen aus gnostischer Literatur (meist Bruchstücke verschiedensten Ausmaßes, aber auch ein so wichtiges Ganzes wie der Naassener-Hymnus bei Hippolyt oder der Brief des Ptolemaeus an Flora bei Epiphanius); dann in den Berichten über gnostische Lehren und Kulte; schließlich eingeschränkt auch in der Polemik. — Ganz vereinzelt sind christlich-gnostische Schriften auch unmittelbar erhalten: die koptisch-gnostische Literatur, die „Oden Salomos“; in gewissem Sinne dazu auch die *Acta Thomae* zu rechnen (diesen verdanken wir die Erhaltung einer der schönsten gnostischen Dichtungen: des „Seelenhymnus“ oder des „Liedes von der Perle“). — Über diesen erklärt gnostischen Bereich hinaus stellen sich aber einer schärferen, von den Mitteln der vergleichenden Begriffs- und Terminologie-Forschung unterstützten Analyse auch weite Strecken legitim christlichen Schrifttums als in irgendeinem Sinne im Ausstrahlungsbereich gnostischer Vorstellungen liegend heraus: bei der urchristlichen Literatur gilt das fast für den ganzen außersynoptischen Teil des N. T.s, also in erster Linie für Paulus und den Evangelisten Johannes; (dabei bleibt es zunächst ganz dahingestellt, wie weit im einzelnen Fall die Zu-

gehörigkeit über Begriffsapparat, Bilderhaft und Stereotype Formeln hinaus in die eigentliche Substanz der Gedanken hinabreicht: auch in der Beeinflussung der formalen Seite, der Ausdrucksprache einer Literatur bekundet sich ja Macht und Ausbreitung einer Ideenwelt). Von den Apokryphen nannten wir bereits die Thomasakten; bedingter und in verschiedenem Grade kommen auch andere (z. B. die Philippusakten, die Ascensio Jesajae, das „Testament des Hiob“) einschließlich der jüdischen Apokalypsen als Fundorte in Betracht. — Von der Patristik ist es besonders der Kreis der alexandrinischen Spekulation, in erster Linie Origenes, der sich uns bis tief ins Zentrale seines Denkens hinein gnostischem Geiste zugehörig erweisen wird. Teils von diesem, teils vom Neuplatonismus im Spekultativen abhängig dann die Mönchsmystik, besonders Euagrius Ponticus (und die spätere Übersteigerung eines Dionysius Areopagita); überhaupt der ganze Bereich religiösen Denkens, der durch den Begriff *pneumatikos* (oder seine Äquivalente) und den Gegensatz *ψυχικός* – *pneumatikos* wesentlich bestimmt ist – also beziehungsweise durchweg Erscheinungen der östlichen Kirche, und zwar solche, die sich mit diesem gnostischen Einschlag auch der orthodoxen Richtung immer verdächtig gemacht haben (Origenes, Euagrius!). Bei der Mönchsmystik handelt es sich dabei nicht nur um die spekulative Seite, die polemisch in Anathematismen zu fassen war, sondern weitgehend auch um religiöse Praxis, die nur den Machtmitteln unmittelbarer Kirchendisziplin zugänglich war (als Konflikt ausgefochten im Kampf der Kleriker gegen die Pneumatiker während des 4. und 5. Jahrhunderts).

c) Die orientalische Gruppe (mandäische und manichäische Literatur).

Nun aber treten wir aus diesem ganzen Bereich griechischer (bzw. lateinischer) Sprache und auch geographisch aus den Grenzen des hellenistisch-römischen Kulturimperiums heraus und hinüber in das östliche Kerngebiet dieser Ideenproduktion. Und hier stoßen wir auf die erhaltenen Zeugen jener großen eschatologischen Bewegungen und Religionsbildungen, die der tieferregte Osten in diesen Jahrhunderten hervortrieb: auf die mandäische und auf die manichäische Literatur, von denen uns die erstere sogar in ihrem vollständigen Corpus, wenn auch dessen Redaktion viel späteren Jahrhunderten angehört, erhalten ist – die einzige gnostische Originalliteratur überhaupt, die als Schrifttum einer fortbestehenden Religionsgemeinschaft bis in die Gegenwart durchüberliefert wurde. Die Urkunden beider Religionen sind gerade wegen ihres außergriechischen Charakters von unschätzbarem Wert. Sprachlich gehört das mandäische Schrifttum ganz, das manichäische in der Gründungsphase der Religion – Mani schrieb seine Werke mit einer (persischen) Ausnahme syrisch – dem Kreise der aramäischen Idiome an. Der Manichäismus zeitigte aber als kosmopolitische Missionsbewegung über seinen (größtenteils verlorenen) syrischen Originalkanon hinaus eine umfangreiche theologische und liturgische Literatur in den jeweiligen Nationalsprachen seines Ausbreitungsgebietes, die nach Westen bis ins Lateinische (besonders bei Augustin überliefert), nach Osten bis in die zentralasiatischen Sprachen (mittel türkisch) und sogar bis ins Chinesische ausgriff. Gerade von dem östlichen Teile dieser Expansion sind neuerdings authentische Reste auf uns gekommen (die sog. Turfan-Fragmente). Im übrigen sind die manichäischen Quellen, ebenso wie die christlich-gnostischen, vorwiegend aus der legerbestreitenden Literatur des Christentums zu gewinnen. Für die Lateiner nannten wir schon Augustin; bei den Griechen: Alexander von Lycopolis,

Titus von Bostra, die *Acta Archelai* u. v. a. (auch die griechischen Anathematismen) höchsten Quellenwert aber hat ein Syrer, der Nestorianer Theodor bar Kkhonai durch seine Darstellung der manichäischen Kosmogonie, die größtenteils wörtliche: Exzerpt aus einer Originalschrift Manis ist. Eine letzte manichäische Quelle schließlich sind arabische Religionshistoriker (En-Nadim, Schafrastani u. a., besonders der ausführliche Bericht im „Sihrist“ des ersteren). Nur die zentralasiatischen Manichäer sprechen, wie gesagt, aus den erwähnten mittelpersischen, türkischen und chinesischen Fragmenten der Turfanfunde unmittelbar zu uns¹⁾. — Auf das Inhaltliche angesehen ist diese Literatur des Ostens mythologisch, phantastisch und insbesondere im Eschatologisch-Dualistischen zugleich gegenständlicher und leidenschaftlicher als die parallele des Westens. Das soteriologische Moment ist dort unmittelbarer eins mit dem kosmologischen (Heilsgeschehen als Geschehen des objektiven Universums) und ist andererseits mehr ein zusammenhängender Kollektiv- als ein jeweiliger Individualvorgang; d. h. es ist weniger entdinglicht und individualisiert als im Westen — also weniger „hellenistisch“. (Demnach gehört z. B. auch eine Bewegung wie der Montanismus zu diesem spezifisch östlichen Typus, von der jüdisch-christlichen Apokalypse ganz zu schweigen.) Das Ursprünglichkeitsverhältnis zwischen dem östlichen und dem westlichen Typus in Rücksicht auf den gemeinsamen Quellgrund ist strittig, wie alle diese gegenseitigen Verhältnisse in der sehr weitgespannten Mannigfaltigkeit von Differenzierungen. Wir behaupten, daß die östlichen Erscheinungsformen und die religiösen Wirklichkeiten, deren Zeugen sie sind, der ursprünglichere Ausdruck der in Frage stehenden Daseinsverfassung sind. Doch davon später. — Den unmittelbaren Zeugnissen des Ostens schließen sich dann noch mittelbare an: Nachrichten über Täufersekten im Ostjordanland bis nach Mesopotamien und die arabische Wüste; eine Nachricht wie die des Celsus bei Origenes (c. Cels. VII 8f.) über das Schwarmgeistertreiben samaritanischer Propheten mit ihrer Verkündigung vom bevorstehenden Weltende und von ihrer eigenen soteriologischen und mythologischen Bedeutung. Ferner unter gewissen mythographischen Gesichtspunkten (Urmenschenlehre) Teile des jüngeren Awesta und selbst Berichte islamischer Schriftsteller (im wesentlichen wieder die oben genannten). Wieweit die jüdische Kabbala oder einzelne Spekulationen derselben hier ebenfalls zugehörig sind, wage ich mangels genügender Kenntnis nicht zu entscheiden; ein Motiv wie das des kosmischen „Urmenschen“ (אדם קדמון) bezeugt zumindest mythographische Beziehungen.

Hiermit haben wir im Großen den Bereich abgeschritten, der durch die oben skizzierte Weltdeutung bestimmt ist; oder (für einzelne Glieder wie Plotin und Origenes vorsichtiger gesagt:) sich als durch sie bestimmt erweisen läßt. Darüber, was hier „bestimmt sein“ bedeutet, werden wir uns näher auszusprechen haben; jedenfalls ist es primär nicht als literarische oder sonstwie stoffliche Abhängigkeitsbeziehung zu verstehen, wenn es sich auch notwendig in stofflichen Gemeinsamkeiten äußert und hierin zunächst faßbar ist, wobei sich in der verselbständigten Äußerungsschicht dann mannigfaltige Abhängigkeiten und Einflußbeziehungen fixieren lassen. Primär aber meinen wir Bestimmtheit aus

¹⁾ Über die koptischen Manichaica s. u. S. 284.

dem Grunde einer faktischen Daseinshaltung, das jene stofflichen Beziehungen erst trägt und in ihrer inneren Bedeutung bestimmt. Über diese philosophische (für die Methodologie der Geistesgeschichte überhaupt wichtige) Frage später; vorerst fahren wir mit unserm wissenschaftsgeschichtlichen Bericht fort.

7. Zum Typus der bisherigen Forschung.

Die *motiv-geschichtliche*¹⁾ Forschung hat, indem sie die unter dem Titel der „Gnosis“ irgendwie vereinigten mannigfaltigen Einzelmotive nach Herkünften und Auswirkungen, Vorbildern und Abhängigkeiten, Parallelen, Verwandtschaften und Abwandlungen allseitig verfolgte, nach und nach alle aufgezählten Provinzen des oben umschriebenen Bereiches wenigstens einmal berührt, auf diese Weise sehr entfernt scheinende Gebiete erstmalig zueinander in Beziehung setzend; damit aber eben den ersten Schritt dazu getan, diesen Bereich überhaupt als einen in sich zusammengehörigen für die theoretische Betrachtung zu konstituieren. Denn sie fand ihn nicht als einen solchen vor. Zunächst bestand ja der neue Einsatz der Forschung gerade darin, daß er mit dem geschilderten Abgehen von der humanistischen Linie eine alte Fiktion von Einheit preisgab; und eben dies war der erste Schritt zur Erschließung des unbekannten Gebietes, daß man sich gegenüber der Vertrautheit und Eindeutigkeit des hellenischen Elementes die radikale Heterogenität und vorläufige Unbekanntheit der nichtgriechischen Elemente zum wissenschaftlichen Bewußtsein brachte. Nicht ein einheitliches Interpretationsfeld tat sich auf, sondern zunächst eher ein für seine Inhalte unverbindlicher Leerraum vieler Möglichkeiten, dem durch den Namen des „Synkretismus“ diese seine inhaltliche Unverbindlichkeit — und damit eine weitgehende Disparatheit und selbst Beziehungslosigkeit seiner Inhalte gleichsam legitimiert war. Die „Mischung“ machte einen chaotischen Eindruck, sobald man hinter die, dem historischen Bewußtsein vorzüglich sichtbare, hellenische Schicht zurückging. Sogleich allerdings ging die Forschung daran, auf ihre Weise Einheit in das Chaos zu bringen und beherrschende Linien herauszuzeichnen. Auf ihre Weise: Wir gebrauchten den Ausdruck „motiv-geschichtliche Forschung“ und wollten damit den herrschenden, „philologischen“ Typus der Durchleuchtung eines geistesgeschichtlichen Zeugniskomplexes kennzeichnen, der in ihm am Leitfaden bestimmt zu bezeichnender stofflicher Einzelmotive

¹⁾ „Motiv“ hier im gegenständlichen Sinne verstanden, wie „Motive“ („Leitmotive“) in einer Dichtung, einem Musikstück, nicht im psychologisch-personalen; also nicht = Beweggrund, Hervorbringendes, sondern dem objektiven Bereich des Hervorgebrachten angehörig.