

CHRISTOPH MARKSCHIES

Alte und neue Texte und Forschungen zu Valentin und den Anfängen der 'valentinianischen' Gnosis - Von J.E. Grabe und F.C. Baur bis B. Aland¹.

Einleitung²

Zwischen Valentin, einem stadtrömischen Theologen der Mitte des zweiten Jahrhunderts, und der sogenannten 'valentinianischen Gnosis' scheint ein enger Zusammenhang zu bestehen - das legt schon die vertraute Bezeichnung der Bewegung als 'valentinianische' Gnosis nahe.

Auch die neueste wissenschaftliche Quellensammlung gnostischer Schriften von *Bentley Layton*³ aus dem Jahre 1987 geht selbstverständlich davon aus, indem sie die Quellen in fünf Hauptteile ordnet und Valentin dabei als Verbindungsglied zwischen einer 'vorvalentinianischen' Gnosis, und 'seiner' Schule, die valentinianische Gnosis, stellt. Einem Corpus von drei Quellengruppen ("I. Classic Gnostic Scripture", "II. The Writings of Valentinus", "III. The School of Valentinus") werden "related writings" beigelegt ("IV. The School of St. Thomas" und "V. Other early currents"). Der Ordnung liegt die These zugrunde, Valentin sei ein 'christlicher Reformator eines klassischen gnostischen Systems' gewesen⁴.

Die Architektur dieser und auch anderer Quellensammlungen⁵ dokumentiert wie der allgemeine Sprachgebrauch, daß hier jenem *Valentinus* eine

¹ Für die verwendeten Abkürzungen vgl. die Hinweise im Vorwort.

² Soweit vorhanden, werden zu den folgenden Literaturangaben die Ordnungsnummern der "Bibliographia Gnostica" von D.M. SCHOLER geboten: Vgl. dazu seine 'Nag Hammadi Bibliography 1948 - 1969' (NHS 1, Leiden 1971; [ein zweiter Band, der die Supplementa I-XVIII enthalten soll, ist unter dem Titel 'Nag Hammadi Bibliography 1970 - 1989' in derselben Reihe angekündigt]); fortgesetzt durch seine Bibliographia Gnostica. Supplementum I, NT 13, 1971, 322 - 336; Supplementum II, NT 14, 1972, 312 - 331; Supplementum III, NT 15, 1973, 327 - 345; Supplementum IV, NT 16, 1974, 316 - 336; Supplementum V, NT 17, 1975, 305 - 336; Supplementum VI, NT 19, 1977, 293 - 336; Supplementum VII, NT 20, 1978, 300 - 331; Supplementum VIII, NT 21, 1979, 357 - 382; Supplementum IX, NT 22, 1980, 352 - 383; Supplementum X, NT 23, 1981, 361 - 380; Supplementum XI, NT 24, 1982, 340 - 368; Supplementum XII, NT 25, 1984, 356 - 381; Supplementum XIII, NT 26, 1984, 341 - 373; Supplementum XIV, NT 27, 1985, 349 - 378; Supplementum XV, NT 28, 1986, 356 - 380; Supplementum XVI, NT 29, 1987, 353 - 381; Supplementum XVII, NT 30, 1988, 339 - 372; Supplementum XVIII, NT 31, 1989, 344 - 378; Supplementum XIX, NT 32, 1990, 349 - 373; Supplementum XX, NT 34, 1992, 48 - 89.

³ The Gnostic Scriptures. A new translation with annotations and introductions by B.L., London 1987 (= D.M. SCHOLER, Bibliographia Gnostica: Supplementum XVII, NT 30, 1988, Nr. 6283; vgl. die kritischen Bemerkungen von H.-M. SCHENKE in ThLZ 114, 1989, 101 - 104).

⁴ B. L. bezeichnet die Ansicht, "that Valentinus was a Christian reformer of the classic gnostic tradition", als "fundamental historical thesis of this book" und zugleich als "the organizing principle" der Gnosis-Konferenz in Yale 1978 (Gnostic Scriptures, XIIIf). Vgl. dazu unten die Bemerkungen zur Dissertation seiner Schülerin A.M. MCGUIRE (S. 81 - 85).

⁵ R. HAARDT, Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse, Salzburg 1967 (= SCHOLER, Nr. 126), 105f.

zentrale Rolle in der Geschichte der Bewegung zugeschrieben wird, die man "Gnosis" oder (seit dem Kongreß von Messina 1966)⁶ "Gnostizismus" zu nennen gewohnt ist⁷. Im Kern geht diese Sicht aber bereits auf den gallischen Bischof *Irenäus von Lyon* und sein Werk "Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, gewöhnlich 'Adversus Haereses'⁸ genannt und zwischen 181 und 189 n.Chr. entstanden⁹, zurück. Sie ist z.B. in folgendem Zitat ausgedrückt:

Πρὸ γὰρ Οὐαλεντίνου οὐκ ἦσαν οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου, οὐδὲ πρὸ Μαρκίωνος ἦσαν οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος, οὐδ' ὅλως ἦσαν οἱ λοιποὶ προκατειλεγμένοι κακογνώμονες πρὶν τοὺς μυσταγωγούς¹⁰ καὶ εὐρετὰς τῆς διαστροφῆς αὐτῶν γενέσθαι. Οὐαλεντίνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ῥώμην ἐπὶ Ὑγίνου· ἤκμασε δὲ ἐπὶ Πίου καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου¹¹.

Zunächst darf das ursprünglich häresiologische Interesse dieser alten Einordnung Valentins nicht übersehen werden: Der Lyoneser Bischof, der sich selbst als Presbyter 177/178 n.Chr. zu Besuch in Rom aufhielt¹², wollte in diesem Zitat nicht nur einfach die Valentinianer auf Valentin zurückführen, sondern auch zeigen, daß die 'fälschlich so genannte Gnosis' (1 Tim 6,20) als Häresie gegenüber der gesunden Lehre der Kirche deutlich einen sekundären Charakter

⁶ U. BIANCHI (Hg.), *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina, 13 - 18 Aprile 1966, testi e discussioni pubblicati a cura di U. B.*, SHR 12, Leiden 1967, XXIXf (SCHOLER, Nr. 9).

⁷ In meinem Artikel "Gnosis/Gnostizismus" (in: *Neues Bibel-Lexikon*, hg. v. M. GÖRG u. B. LANG, Zürich 1991, 868 - 871) habe ich trotz der Definition von Messina dafür plädiert, den Ausdruck "Gnosis" im Sinne der Bezeichnung der altkirchlichen Autoren zu verwenden. Es ist mir nämlich sehr fraglich, ob es sinnvoll ist, im Sinne der Messina-Definition eine Geisteshaltung "Wissen um göttliche Geheimnisse, das einer Elite vorbehalten ist" (ebd.) als "Gnosis" zu bezeichnen. Dieses Element gehört in der Spätantike zu einer ganzen Reihe von Geisteshaltungen *völlig verschiedener Herkunft und Ausrichtung*. Der einheitliche Begriff verführt hier gern zu historischer Unschärfe.

⁸ M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* [= CPG] I, Turnhout 1983, Nr.1306; A. ORBE, *Art. Ireneo*, DPAC II, 1804 - 1816.

⁹ Ich folge hier der zwar partiell revisionsbedürftigen, aber nach wie vor unübertroffenen Chronologie von ADOLF VON HARNACK in seiner monumentalen Literaturgeschichte (Geschichte der altchristlichen Lit[eratur] bis Eusebius, 1. Tl. Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, bearb. unter Mitwirkung v. E. PREUSCHEN, Leipzig 1893; 2. Tl. Die Chronologie der altchristlichen Litteratur, 2 Bde., ebd. 1896/1904 [= Nachdruck Leipzig 1958]), hier bes. Bd.II/1, 381.

¹⁰ Dazu A. ROUSSEAU, SC 210, 244.

¹¹ Haer. III 4,3 in der Rekonstruktion von A. ROUSSEAU, die teilweise auf Eusebius, H.E. IV 11,1 (GCS Eusebius II/1, 320,18f SCHWARTZ) beruht (SC 211, 51,42-48); in der lateinischen Übersetzung (ebd. 50,45-51): *Ante Valentinum enim non fuerunt qui sunt a Valentino, neque ante Marcionem erant qui sunt a Marcione, neque omnino erant reliqui sensus maligni quos supra enumerauimus antequam initiatores et inuectores peruersitatis eorum fierent. Valentinus enim uenit Romam sub Hygino, increuit uero sub Pio et prorogauit tempus usque ad Anicetum.*

¹² Eusebius, H.E. V 4,2 (GCS Eusebius II/1, 434,1-6 SCHWARTZ); A. v. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur* II/1, 381.

ter trägt¹³. Trotz dieses Interesses läßt sich die Notiz natürlich historisch auswerten und vermittelt so wichtige Informationen:

Wenn man die irenäischen Angaben nämlich durch das (freilich sehr unsichere) Datenrüst der römischen Bischofsliste ergänzt¹⁴, so könnte man seine Aussage folgendermaßen wiedergeben: Valentin kam unter Hyginus, also zwischen 136 und 140 n.Chr. nach Rom¹⁵, erreichte seine *ἀκμῆ* unter Pius zwischen 140 und 155 und hielt sich bis in die Jahre 155 - 166. Dort lehrte er offenbar *unangefochten* (dazu s.u. S. 104 Anm. 365). Über Herkunft und Ende Valentins existieren dagegen keine frühen Nachrichten; erst im 4. Jh. wird ein Geburtsort an der ägyptischen Mittelmeerküste, die Ausbildung in Alexandria und eine nachrömische Wirksamkeit auf Zypern bezeugt¹⁶.

Jene Verbindung zwischen Valentin, der Gnosis und den Valentinianern, die Irenäus zieht, hängt also mit seiner häresiologischen Grundkonzeption zusammen: Der *einheitlichen* Lehre der *einen* Kirche, die von den "ruhmreichen Aposteln" gegründet und errichtet wurde und durch die *successiones episcoporum* bis auf die Gegenwart des Irenäus gekommen ist¹⁷, steht ein häretisches Wirrwarr der Gnostiker gegenüber. Dieses Chaos kann freilich durch den Bischof geordnet werden: Eine Gruppe dieser Gnostiker geht auf den nämlichen Valentin zurück (οἱ ἀπὸ Οὐάλεντινίου); dieser adaptierte - jedenfalls nach Irenäus - "als erster die Prinzipien der sogenannten gnostischen Häresie in eine

¹³ Ein ausführlicherer Kommentar zur Stelle in meinem Buch 'Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins', WUNT 1.R. 65, Tübingen 1992, 294 - 298; zur Häresiologie des Irenäus jetzt auch A. LE BOULLUEC, La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles, Tome I De Justin à Irénée, Tome II Clément d'Alexandrie et Origène, EAUG, Paris 1985.

¹⁴ A. v. HARNACK, Geschichte der altchristlichen Litteratur II/1, 158; angegeben wird jeweils das mittlere Jahr. HARNACK zeigt allerdings, daß "auf die genauen Zahlangaben der alten römischen Bischofsliste bis Pius kein Verlass ist" (179); neuere Literatur zur römischen Liste bei P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen, 341 - 343, bes. Anm. 113. Zur Diskussion über HARNACKS Entwurf vgl. auch E. CASPAR (Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Formproblem des eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionsreihen, Hildesheim 1975 (= Neudruck der SKG.G 2, 1926 H. 4, Berlin 1926), 375 - 377. 381 - 383. 435 - 442.

¹⁵ Für eine frühere Ansetzung (vielleicht sogar schon 130, so MARTIN HENGEL, mdl.) spricht, daß er nach der Nachricht mit Kerdon (Irenäus, Haer. I 27,1 [SC 264, 348,2f ROUSSEAU/DOUTRELEAU]) bzw. III 4,3 (SC 211, 50,51f/51,48f) - und also doch vor Marcion (vgl. P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, WUNT 2.R. 18, 2.Aufl., überarb. u. ergänzt, Tübingen 1989, 204) - nach Rom kam. Dann aber ist das Jahr 140 selbst insgesamt zu spät angesetzt (dazu auch CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 298 Anm. 38).

¹⁶ Epiphanius von Salamis, Haer. 31,2,1/2 bzw. 7,1/2 (GCS Epiphanius I, 383,23-384,11 sowie 395,16-396,1 HOLL); zu Text und Übersetzung s. CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 311-334.

¹⁷ III 3,2 (32,19-22).

eigene Gestalt der Lehre"¹⁸. Soweit das häresiologische Konzept der ersten Darstellung einer Forschung zu Valentin und den Anfängen der 'valentinianischen' Gnosis. Den Grundaxiomen dieses Bildes ist die Forschung bis heute (weithin unreflektiert und von wenigen Ausnahmen abgesehen) verpflichtet.

Im folgenden Aufsatz soll die *Geschichte dieser wissenschaftlichen Forschung* zu Valentin und den Anfängen der 'valentinianischen' Gnosis dargestellt werden, soll gleichzeitig auch die Angemessenheit des alten irenäischen Konzeptes von der 'Entstehung der valentinianischen Gnosis' diskutiert werden. Dabei wird hier keine vollständige Forschungsgeschichte der valentinianischen Gnosis geboten - dazu existieren zum einen bereits Literaturtitel oder zumindest Vorarbeiten¹⁹, zum anderen fehlen aber m.E. noch entscheidende Voraussetzungen für ein Gesamtbild, in das die bisherigen Arbeiten einzuordnen wären: Wir verfügen bisher über keine überzeugende Chronologie und wenig quellenkritische Untersuchungen²⁰ zu den valentinianischen Texten - kurz: es fehlt eine überzeugende Literaturgeschichte der valentinianischen

¹⁸ Ὁ μὲν γὰρ πρῶτος, ἀπὸ τῆς λεγομένης Γνωστικῆς αἰρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου μεταρμόσας, Οὐαλεντίνος, οὕτως ἀρίστος· (Iren., Haer. I 11,1 [167,1197-1199]). Dieses Bild entspricht Tertullians Sicht in Val. 4,2 *cuiusdam veteris opinionis semen* (SC 280, 86, 10). Der Herausgeber J.-C. FREDOUILLE diskutiert (SC 281, 202f), ob damit der Platonismus oder eine vorvalentinianische mythologische Gnosis gemeint gewesen sei. Im letzteren Falle würde es Irenäus' Sicht vollkommen entsprechen; rein sprachlich ist die (späte) lateinische Irenäus-Übersetzung Tertullian recht verwandt, wenn sie von *antiquas doctrinas* (166,5f) spricht (dazu auch unten, S. 83 - 85 und 103f).

¹⁹ Zu nennen sind hier insbesondere die ausführlichen Forschungsberichte von K. RUDOLPH (Gnosis und Gnostizismus. Ein Forschungsbericht, ThR 34, 1969, 121 - 175. 181 - 231. 358 - 361; 36, 1971, 1 - 61. 89 - 124; 37, 1972, 289 - 360; 38, 1973, 1 - 25; ders., Die Nag Hammadi-Texte und ihre Bedeutung für die Gnosisforschung, ThR 50, 1985, 1 - 40); ferner die bereits genannten Arbeiten von D.M. SCHOLER (Anm. 2). Bei RUDOLPH wären für diese Aufgabe besonders zu beachten: 1969, 121 - 126 (zu Quellen); 1969, 194 - 204 (NHC I,3 EV); 1969, 204. 208. 361 (NHC I,4 Rheg); 1973, 6 - 12 (Valentinianismus) und 1973, 12 - 25 (Platonismus und Gnosis) und 1985, 30 - 32 (EV).

²⁰ Für das gnostische Sondergut bei Hippolyt liegt inzwischen ein literarkritischer Entwurf vor, der auf den ganzen Text auszuweiten wäre: L. ABRAMOWSKI, Ein gnostischer Logostheologe. Umfang und Redaktor des gnostischen Sonderguts in Hippolyts "Widerlegung aller Häresien", in: DIES., Drei christologische Untersuchungen, BZNW 45, Berlin, New York 1981, 18-62. Für die knappe Behauptung in dem informativen Artikel "Hippolytos II (von Rom)" (RAC XV, Stuttgart 1991, 492 - 551) von CLEMENS SCHOLTEN, diese These schaffe "mehr Probleme als sie löst", würde man gern den einen oder anderen Beleg sehen. Ausführliche kritische Bemerkungen zum Entwurf jetzt bei JAAP MANSFELD, Heresiography in Context. *Hippolytus' Elenchos as a source for Greek Philosophy*, PhAnt 56, Leiden 1992. Zum Thema vgl. auch die Darstellung von H. STRUTWOLF (s.u. S. 74f).

Gnosis, in die auch die valentinianischen und nachvalentinianischen Texte²¹ aus Nag-Hammadi einbezogen sind.

Die hier vorliegende Forschungsgeschichte versucht daher, sich auf die Arbeiten zu Person und Werk Valentins selbst bzw. zu seinem Verhältnis zum Kreis derer, die altkirchliche Autoren als seine Schüler bezeichnen, zu beschränken. Eine gewisse Schwierigkeit stellt dabei aber das Problem der unbefriedigenden Quellenlage für Valentin dar: Vom mutmaßlichen Inaugurator des wohl bedeutendsten Zweiges einer großen Häresie der Alten Kirche sind nur wenige, z.T. schwer verständliche Fragmente übriggeblieben. Unter anderem deswegen wurden trotz der längst auf gewaltige Umfänge angewachsenen Gnosisforschung Valentin und seine Lehre recht wenig beachtet bzw. seine eigene Lehre weniger aus diesen Trümmern als aus dem System der sogenannten Schüler rekonstruiert. Deswegen müssen auch gelegentliche Seitenblicke auf das Gesamtbild der valentinianischen Gnosis im jeweiligen Forschungsbeitrag vorgenommen werden.

Ein Beitrag über die Forschungsgeschichte "zu Valentin und den Anfängen der 'valentinianischen' Gnosis" muß daher zunächst mit einer Beschreibung dieser komplizierten Quellenbasis beginnen (1.1. - 1.7.) und kann erst in einem zweiten Teil die Geschichte der Untersuchungen zu den Quellen selbst (2.1. - 2.17) nachzeichnen. In einem dritten und letzten Teil werden dann in knapper Form die Ergebnisse der Forschungen des Verfassers zusammengefaßt.

²¹ Um hier kurz meine Sicht anzudeuten (unter 'valentinianisch' verstehe ich hier einen Traktat, der sich auf dem Hintergrund jener 'klassischen valentinianischen Systeme' verstehen läßt, die die Kirchenväter bieten, unter 'nachvalentinianisch' eine einschneidende Umgestaltung des mythologischen Apparates): Für *valentinianisch* halte ich PrecPl (NHC I,1 - es wird in Nachahmung der Gebetsformel διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ in A 13f [vgl. Z.16] ein davon unterschiedener refsöte ['Erlöser' A 4] angenommen; vgl. auch C. COLPE, Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi VII, JbAC 21, 1978, 125 - 146, hier 127); EvPhil (II,3 - vgl. C. COLPE, Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi IV, JbAC 18, 1975, 144 - 165, hier 150f); ev. 1ApocJac (NHC V,3 - C. COLPE, a.a.O. 161 Anm. 94); sicher ExpVal (XI,2) und PrecVal (XI,2a); für *nachvalentinianisch* dagegen das EV (NHC I,3/XII,2 - vgl. dazu meine Analyse in 'Valentinus Gnosticus', 339 - 356); Rheg (I,4 - 'traditionelle' valentinianische Mythologie findet sich vor allem in einem Zitatabschnitt p. 46,35-47,1; dazu M. LEE PEEL, Gnosis und Auferstehung. Der Brief an Rheginus von Nag Hammadi, mit einem Anhang: der koptische Text des Briefes an Rheginus, Neukirchen-Vluyn 1974, 187) und wohl auch TracTrip (I,5 - so auch im Grunde H.W. ATTRIDGE/E.H. PAGELS in ihrem Kommentar, NHS 22, Leiden 1985, 177 "Yet the Tri. Trac. revises the major themes of Valentinian theology more radically than any other extant source").

1. Die Quellen zu Valentin

1.0. Quellen-Sammlungen und Übersetzungen

Valentins "Schattenexistenz" in der Forschungsgeschichte erklärt sich zu guten Teilen aus einem folgenreichen Ungleichgewicht der schriftlichen Überlieferung von Texten der valentinianischen Gnosis: Während *Ptolemäus* und *Herakleon*, die von den Kirchenvätern als Schüler Valentins bezeichnet werden²², mehr oder minder ausführliche Texte hinterlassen haben²³, kennen wir vom namensgebenden Häresiarchen Valentin nur wenige Fragmente. Hier sollen die wichtigsten Sammlungen der Fragmente Valentins und ausgewählte Übersetzungen vorgestellt werden - insbesondere bei den Übersetzungen ist natürlich keine Vollständigkeit intendiert.

²² Für die Schüler vgl. die knappe Zusammenfassung der erhaltenen Nachrichten bei H. LEISEGANG, Art. Valentinus 1) Valentinianer, PRE VII A 2, Waldsee (Württ.) 1948, 2261 - 2273, hier Sp. 2269 - 2273. Bei näherer Betrachtung sind die Verbindungen zwischen Valentin und seinen "Schülern" gar nicht so eng, wie man zunächst selbstverständlich annimmt: Von *Ptolemäus* wird nirgends direkt gesagt, daß er ein persönlicher Schüler Valentins war, man kann das höchstens aus seinem stadtrömischen Aufenthalt schließen (dazu CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 392f). Nach Epiphanius hatte er zudem außer Valentin noch andere Lehrer und unterschied sich in erheblichem Umfange in seinen Ansichten von ihm - auch wenn man 200 Jahre später den Unterschied nicht mehr präzise benennen konnte (Epiphanius, Haer. 33,1,1-1,2 [GCS Epiphanius I, 448,5-10 HOLL]).

²³ Die Fragmente Valentins füllen in der Sammlung von W. VÖLKER (Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, SQS.NF 5, Tübingen 1932) ungefähr 3 Seiten (S.57-60); die Überreste seines Schülers Herakleon dagegen fast 24 Seiten (S.63-86); die "große Notiz", Irenäus Haer. I 1,1-8,4 mit Parallelstellen 30 Seiten (95-123); der Brief des Ptolemäus an die Flora immerhin 6 1/2 Seiten (87-93). Nimmt man dazu die valentinianischen Texte, die in den Exc. Thdot. des Clemens Alexandrinus (CPG I, 1139) erhalten sind, wird das Ungleichgewicht der Überlieferung vollends deutlich.

1.1. J.E. Grabe, Spicilegium SS. Patrum (1700)

Im Grunde gehen alle Sammlungen auf *Johannes Ernst Grabe*²⁴ und dessen 'Spicilegium SS. Patrum'²⁵ aus dem Jahre 1700 zurück²⁶.

Grabes patristisches Interesse steht in engem Zusammenhang mit seiner Lebensgeschichte. Bereits seine Rückwendung zum Katholizismus unter Einfluß verschiedener Professoren der *Albertina*²⁷ wird mit patristischen Argumenten begründet: Schon in seiner Schrift über "Religions-Dubia" von 1695²⁸ warf er der Lutherischen Kirche und Luther selbst vor, altkirchliche Häresien erneuert zu haben²⁹. Außerdem zeige bereits das donatistische Schisma, daß nicht nur eine dogmatische Rechtgläubigkeit von der wahren Kirche zu fordern sei, sondern auch die *communio* mit der römischen Kirche; eine lasterhafte Hierarchie sei kein hinreichender Grund für ein Schisma³⁰. Nachdem *Grabe* durch *Speners* Gegenschrift und eine sich anschließende Korrespondenz von der Konversion abgehalten worden war, ging er 1697 über Hamburg nach England³¹. Nach seiner Übersiedlung wurde er Hilfsgeistlicher an Christ Church Cathedral in Ox-

²⁴ GRABE wurde am 10.7.1666 in Königsberg i. Pr. als Sohn des General-Superintendenten der "Hinter-Pommerischen und Camminischen Lande" geboren und wuchs zweisprachig (Latein bzw. Deutsch) auf (MART. SYLV. GRABE, D. Johann Ernst Graben, Leben Tod und Schriften, in: Acta Borussica. Ecclesiastica, Civilia, Literaria. oder sorgfaeltige Sammlung allerhand zur Geschichte des Landes Preussen gehoeriger Nachrichten/Urkunden/Schriften und Documenten, Bd. 1 1. Stück, Königsberg, Leipzig 1730, 1 - 27, hier p. 2f); als Dozent "hat er auf hiesiger Universitaet keine Theologica dozieret (p. 5). Seine historische Darstellung blieb zunächst "in den Schranken eines Historici, indem er die dogmata und instituta der Kirchen durch alle Secula, ohn die geringste Partheylichkeit und Absicht (...) aus glaubwuerdigen Auctoribus und derselben Scriptis genuinis treulich angefuehret; ohn ein Urtheil auf die eine oder andere Seite darüber zu faellen" (ebd.).

²⁵ Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum, seculi post Chr. natum I. II. III., quorum vel integra monumenta vel fragmenta, partim ex aliorum Patrum libris jam impressis collegit, & cum codicibus manuscriptis contulit, partim ex MSS. nunc primum ed., ac singula tam praefatione, quam notis subjunctis illustravit, Oxford 1700.

²⁶ S. 50-58 - ein neues Fragmenten-Corpus der Theologen des zweiten Jahrhunderts (man wird heute, da die Begriffe von 'Rechtgläubigkeit und Ketzerei' in diesem Jahrhundert problematisch geworden sind, kaum mehr eine reine 'Häretiker-Sammlung' herstellen wollen) stellt m.E. ein wichtiges Desiderat dar.

²⁷ W. HUBATSCH, Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreussens I, Göttingen 1968, 150): "Die Entwicklung dieses (...) Altertumsforschers ist charakteristisch für die Unsicherheit in Glaubensfragen, die damals in der lutherischen Kirche herrschte und eine rasche und ihre Substanz gefährdende Abwanderung der Intelligenz zur Folge hatte."

²⁸ Sie forderte PH.J. SPENER zu einer Gegenschrift heraus (Der evangelischen Kirchen Rettung. Von falscher Beschuldigung, der trennung und gemeinschaft mit alten Ketzereyen, auß gnaedigstem befehl des Durchlaeuchtigsten/Großmaechtigen Churfuersten von Brandenburg etc.etc. denen in das Churfuerstliche Samlaebdische Consistorium eingegebenen dubiis dubiis M. Joh. Graben entgegengesetzt, Frankfurt/Main 1695 - die Schrift Grabes ist dem Spener-Exemplar der 'Staatsbibliothek zu Berlin. Preußischer Kulturbesitz' (Signatur 4. Dh 9510) beigegeben. 1696 widerrief GRABE seine Thesen in Stargard.

²⁹ PH.J. SPENER/J.E. GRABE, 51.

³⁰ SPENER/GRABE, p. 38 und 45.

³¹ Er lag einst in London (St. Pancras) begraben, im westlichen Teil der Westminster-Abbey findet sich sein Grabdenkmal (bei M.S. GRABE auch eine Bibliographie mit 15 Nummern auf p. 25 - 27; dort auch der Hinweis auf GOTL. SCHELWEG, De Eruditionis gloria in Anglia per advenas propagata, in memoriam Joh. Ern. Grabii, ad fratrem D Mart. Sylv. Grabium, Danzig 1712).

ford und erschloß einen Teil der patristischen Handschriftenbestände der Bodleiana durch seine Druckausgaben.

Mit seinem in Oxford entstandenen zweibändigen "*Spicilegium*" wollte Grabe nach wie vor zur Überwindung der zeitgenössischen Spaltungen der Christenheit beitragen, anderen Christen durch eine vertiefte Kenntnis der frühen Kirchengeschichte und ihrer Sekten Orientierungshilfe geben - allerdings ist die lutherische Kirche positiver beurteilt und wird nicht mehr als Aufnahme diverser altkirchlicher Sekten beschrieben³². Die ausgezeichneten Oxforder Bibliotheksverhältnisse hätten ihn - wie er in der Widmungsvorrede an den Kanzler der Universität ausführte³³ - zu dieser Aufgabe überhaupt erst instand gesetzt.

Während im ersten Band die apostolischen Traditionen (Abgar-Legenden [p. 1 - 12], außerevangelische Jesus-Worte [12 - 14], außerkanonische Evangelien und Apokalypsen sowie Apostelakten) gesammelt bzw. z.T. erstmals vor allem aus der Bodleiana ediert werden, bietet der zweite Band ein Martyrium des Ignatius³⁴, Papias-Überlieferung (30 - 35), Basilides, Isidor, Valentin und Valentinianer, Apologeten und Hegesipp. Unter der Überschrift *Valentinus Haeresiarcha* (p. 43) werden dabei im zweiten Band des Werkes zunächst Texte *de ortu & patria* gesammelt (p. 43 - 48); dann Nachrichten *de scriptis tractatibusque* (p. 48 - 50):

Grabe zitiert zur Prosopographie Valentins u.a. Epiphanius († 403), Haer. 31,2,2/3³⁵; Irinäus, Haer. III 4,3³⁶; (Eusebius)/Hieronymus († 419/20), Chron. Abr. 2156³⁷; Tertullian († nach 220), Val. 4,1³⁸; Adamantius (nach 325), Dial. IV 2³⁹; Filastrius v. Brescia († um 397), Haer.

³² Er zitiert als altkirchlichen Beleg solchen Tuns in seiner Vorrede an die Leser (Blatt 5) aus der Comm. Ser. 39 zu Mt 24,9-14 des Matthäus-Kommentars von Origenes *sed qui potuerit videns omnia haec manere in primo apostolicae traditionis et ecclesiasticae inductionis proposito, ipse salvabitur* (GCS Origenes XI, 77,25-27 KLOSTERMANN/BENZ).

³³ Blatt 2, datiert 22. 12. 1698 in St. Edmund Hall.

³⁴ Das sogenannte 'Colbertinum' (BHG 813 [I, p. 260ff]).

³⁵ GCS Epiphanius I, 384,4-11 HOLL.

³⁶ S.o. S. 40.

³⁷ (= 140 n.Chr.; zu Datum und Notiz CH. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus*, 296f); *Sub Hygino Romanae urbis episcopo Valentinus haeresiarches et Cerdo magister Marcionis Romam uenerunt* (GCS Eusebius VII, 202,7-9.20f HELM).

³⁸ CChr.SL 2, 755,25-4 KROYMANN/SC 280, 86,5-10 FREDOUILLE. Zur Diskussion über die Dauer des römischen Aufenthaltes Valentins zitiert p.45f J.E.GRABE auch Victor. Petav. († 304), Comm.in Apocal. 11,1 (= CPL 80; CSEL 49, 94,8-96,4 HAUSSLEITER): *cum essent enim Valentinus et Cerinthus et Ebion et cetera scola <satanae> sparsa per orbem, conuenerunt ad illum de finitimis ciuitatibus episcopi et compulerunt eum, ut ipse testimonium conscriberet in dominum.*

³⁹ GCS 136,25-142,7 VAN DE SANDE BAKHUYZEN.

38,2⁴⁰; Hieronymus, Os. II 10,1⁴¹ sowie Clemens Alexandrinus, Str. VII 106,3-4⁴² (mit ausführlichen Bemerkungen zu einem Paulusschüler namens Theodas, der zwischen Paulus und Valentin vermittelt haben soll [p. 47]). Für eine Bibliographie der *Werke* Valentins verwendete Grabe u.a. Ps.-Tertullian⁴³, 'Adversus Omnes Haereses' 4,6⁴⁴; Tertullian, Val. 2,2⁴⁵; Carn. 20,3⁴⁶ und die Angaben aus den Fragmenten. Daher nahm er an, Valentin habe ein verlorenes Buch mit dem Titel "Sophia", gleichfalls verlorene Psalmen und eventuell eine (aus Adamantius zu rekonstruierende) *Dissertatio* abgefaßt.

Die *Fragmente* Valentins selbst ordnet Grabe in zwei Gruppen: *Fragmenta Epistolarum Valentini* (p. 50 - 53) und *Fragmenta Homiliarum Valentini* (p. 53f); er gibt jeweils den griechischen Text, die lateinische Übersetzung und u.U. einen knappen Kommentar. Als drittes Textstück folgt ein Stück einer *Valentini Dissertatio* (p. 55 - 58). Diese Reihenfolge ist - von der durch *Hilgenfeld* wieder ausgeschiedenen 'Dissertatio' einmal abgesehen - bis heute für die Zählung der *Fragmente* Valentins verantwortlich und wurde erst jüngst von B. Layton aufgegeben⁴⁷.

Die von Grabe identifizierten sechs *Fragmente* sind nach seiner damaligen Ordnung und mit *Völkers* Numerierung folgende (in den Anmerkungen die Nachweise für die weiteren genannten Quellensammlungen und Übersetzungen):

Frgm. 1 Clemens Alexandrinus, Str. II 36,2-4⁴⁸;

⁴⁰ CSEL 38, 21,2f MARX/CChr.SL 9, 2346f HEYLEN.

⁴¹ (Zu Hosea 10,1) *Haereticorum terra secunda est, qui a Deo acumen sensus et ingenii percipientes, ut bona naturae in Dei cultum uerterent, fecerunt sibi ex his idola. Nullus enim potest haeresim struere, nisi qui ardentis ingenii est, et habet dona naturae quae a Deo artifice sunt creata. Talis fuit Valentinus, talis Marcion, quos doctissimos legimus* (CChr.SL 76, 106, 30-36 ADRIEN).

⁴² ἡ μὲν γὰρ τοῦ κυρίου κατὰ τὴν παρούσῃα διδασκαλία ἀπὸ Αὐγούστου καὶ Τιβερίου καίσαρος ἀρξάμενη μεσοῦντων τῶν Ἰαγούστου (dazu CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, S. 299 mit Anm. 44) χρόνων τελειοῦται, ἡ δὲ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ μέχρι γε τῆς Παύλου λειτουργίας ἐπὶ Νέρωνος τελειοῦται, κάτω δὲ περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς ἀρέσεις ἐπιποσησάντες γέγονασι, καὶ μέχρι γε τῆς Ἀπτανίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας, καθάπερ ὁ Βασιλείδης, κἄν Γλαυκίαν ἐπιγράφηται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοῖ, τὸν Πέτρον ἐρμηνεῖα ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντίνον Θεοδᾶ διασηκόνει φέρουσιν γνώριμος δ' οὗτος γέγονει Παύλου (GCS Clemens Alexandrinus III, 75,9-18 STÄHLIN).

⁴³ Zu diesem Werk und der Bedeutung der Textstelle für die Frage, ob Valentin das EV (NHC I,3/XII,2) verfaßt hat, vgl. mein Valentinus Gnosticus, 344f mit Anm. 42 und unten, S. 55 - 58.

⁴⁴ (CChr.SL 2, 1407,11f KROYMANN): *Evangelium habet etiam suum praeter haec nostra*. Die gern verwendete Stelle Irenäus, Haer. III 11,9 (SC 211, 172,260-174,266 ROUSSEAU/DOU-TRELEAU; vgl. besonders p.174, 264f: *quod ab his non olim conscriptum est ueritatis evangelium titulent*) verwendet GRABE wegen des Plurals nicht: *Ast non ipsi Valentino* (p. 49).

⁴⁵ CChr.SL 2, 754,22f KROYMANN/SC 280, 82,11f FREDOUILLE: *ut docet ipsa Sophia, non quidem Valentini, sed Salomonis*.

⁴⁶ CChr.SL 2, 909,20-22 KROYMANN; Tertullian zitiert Psalmen *non quidem apostatae et haeretici et Platonici Valentini, sed sanctissimi et receptissimi prophetae Dauid*.

⁴⁷ Dazu unten, S. 55 mit Anm. 101.

⁴⁸ J.E. GRABE, Spicilegium SS. Patrum, 50. *Kritische Ausgaben*: GCS Clemens Alexandrinus II, 132,6-16 STÄHLIN; SC 38, 62,8-18 CAMELOT/MONDÉSERT. *Übersetzungen*: K. BEY-SCHLAG, Das zweite Jahrhundert, 58; W. FOERSTER, Gnosis I, 312; R. HAARDT, Gnosis, 105; K. LATTE, Religion der Römer, 61; B. LAYTON, Gnostic Scriptures, 234f; H. LEISEGANG, Gnosis, 285; E. PREUSCHEN, Art. Valentinus, 400; G. QUISPTEL, La conception de l'homme, 266f; M. SIMONETTI, Testi Gnostici Cristiani, 127; O. STÄHLIN, BKV Clemens III, 177. - vgl. auch A. HILGENFELD, Ketzergeschichte, 293; W. VÖLKER, Quellen, 57f und CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 11 - 53.

Frqm. 2 Clemens Alexandrinus, Str. II 114,3-6⁴⁹;

Frqm. 3 Clemens Alexandrinus, Str. III 59,3⁵⁰;

Frqm. 4 Clemens Alexandrinus, Str. IV 89,1-3⁵¹;

Frqm. 5 Clemens Alexandrinus, Str. IV 89,6-90,1⁵²;

Frqm. 6 Clemens Alexandrinus, Str. VI 52,3-53,1⁵³;

Frqm. - Adamantius, Dial. IV 2⁵⁴.

(*Frqm.* 1, 2 und 3 stammen ausweislich der Einleitungen aus Briefen; *Frqm.* 4 und 6 sind Reste der frühesten Homilien, die wir besitzen).

Am Ende seines Valentin-Abschnittes verweist *Grabe* auf die Zuschreibung eines *magnum libri Valentiniani fragmentum* bei Epiphanius⁵⁵.

⁴⁹ J.E. GRABE, 51f. *Kritische Ausgaben*: 174,31-175,14 STÄHLIN; 120, 18-121,7 CAMELOT/MONDÉSERT; *Übersetzungen*: E. BUONAIUTI, 65f; W. FOERSTER, 312f; R. HAARDT, 105f; B. LAYTON, 244f; H. LEISEGANG, 288; K. LATTE, 61f; E. PREUSCHEN, 401; J. QUASTEN, *Patrology* I, 260 (= ANF II, 372); M. SIMONETTI, 128; O. STÄHLIN, BKV Clemens III, 232 - vgl. auch A. HILGENFELD, 296; W. VÖLKER, 58 und CH. MARKSCHIES, 54 - 82.

⁵⁰ J.E. GRABE, *Spicilegium*, 52f; *kritische Ausgabe*: 223,12-16 STÄHLIN; *Übersetzungen*: E. BUONAIUTI, 66f; W. FOERSTER, 313; B. LAYTON, 238f; H. LEISEGANG, 287; E. PREUSCHEN, 401; M. SIMONETTI, 128; O. STÄHLIN, BKV Clemens III, 292 - vgl. auch A. HILGENFELD, 297; W. VÖLKER, 58 und CH. MARKSCHIES, 83 - 117.

⁵¹ J.E. GRABE, 53; *kritische Ausgabe*: 287,10-15 STÄHLIN; *Übersetzungen*: K. BEYSCHLAG, 58f; E. BUONAIUTI, 67 mit 60f; W. FOERSTER, 313; R. HAARDT, 106; B. LAYTON, 240f; H. LEISEGANG, 286; K. LATTE, 61; E. PREUSCHEN, 400f; M. SIMONETTI, 129; O. STÄHLIN, BKV Clemens IV, 61f - vgl. A. HILGENFELD, 298; W. VÖLKER, *Quellen* 58,23-28 und CH. MARKSCHIES, 118 - 152.

⁵² J.E. GRABE, 53f; *kritische Ausgabe*: 287,21-27 STÄHLIN; *Übersetzungen*: W. FOERSTER, 313; B. LAYTON, 236f; H. LEISEGANG, 284f; K. LATTE, 61; M. SIMONETTI, 129; O. STÄHLIN, BKV Clemens IV, 62f - vgl. A. HILGENFELD, 298f; W. VÖLKER, 59 und CH. MARKSCHIES, 153 - 185.

⁵³ J.E. GRABE, *Spicilegium*, 54; *kritische Ausgabe*: 458,11-18 STÄHLIN; *Übersetzungen*: E. BUONAIUTI, 67f; W. FOERSTER, 313f; B. LAYTON, 242f; H. LEISEGANG, 288; E. PREUSCHEN, 401; M. SIMONETTI, 130; O. STÄHLIN, BKV Clemens IV, 273 - vgl. A. HILGENFELD, 300f; W. VÖLKER, 59 und CH. MARKSCHIES, 186 - 204.

⁵⁴ GCS 136,25-142,7 VAN DE SANDE BAKHUYZEN - dazu unten, S. 51.

⁵⁵ Haer. 31,5/6; i.e. der "valentinianische Lehrbrief" (GCS Epiphanius I, 390,6-395,15 HOLL). - Über das Alter des Textes in der Literaturgeschichte des Valentinianismus liegen zwei Ansichten von OTTO DIBELIUS (in seiner Lizentiatsarbeit bei ADOLF VON HARNACK, 1908) und KARL HOLL (1915) vor. DIBELIUS wollte den Text "einer späten Entwicklungsstufe der valentinianischen Theologie zuweisen" (*Studien zur Geschichte der Valentinianer*, II. Der valentinianische Lehrbrief, ZNW 9, 1908, 329 - 340, hier 338). HOLL sagt: "Im Unterschied von Dibelius halte ich das Stück für eine der ältesten Urkunden des Valentinianismus" (GCS Epiphanius I, 390) und begründet seine Position mit dem "monistischen Grundzug", der an das sogenannte System B bei Hippolyt erinnert. Eine Entscheidung in dieser Frage hängt unmittelbar mit der Auffassung zusammen, ob man die Anfänge der valentinianischen Gnosis für mythologisch hält oder mit einer zunehmenden mythologischen 'Verwilderung' des Systems rechnet (*so meine Meinung*). Dementsprechend wird man den stark mythologisch 'aufgeladenen' Lehrbrief einordnen.

Der Mauriner *R. Massuet*⁵⁶ übernahm diese Sammlung *Grabes* 1734 in seine *Irenäus-Ausgabe*⁵⁷, von dort wurde sie in den 1882 erschienenen ersten *Irenäus-Band* von *J.-P. Mignes*⁵⁸ 'Patrologia Graeca' teilweise übernommen⁵⁹. In der *Irenäus-Ausgabe* von *A. Stieren* findet sich ebenfalls eine Sammlung der *Fragmente*⁶⁰.

1.2. A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums (1884)

Der Jenenser Neutestamentler *Adolf Hilgenfeld*⁶¹, ein kritischer Anhänger der Tübinger Schule *Ferdinand Christian Baur*s (dessen persönlicher Schüler er war)⁶², wollte mit seinem Werk, das aus einer Beschäftigung mit dem damals zwischen *Lipsius* und *Harnack*⁶³ sehr umstrittenen "Syntagma" *Justins*⁶⁴ er-

⁵⁶ Eine anschauliche Darstellung der patristischen Editionstätigkeit und der paläographischen Arbeit der Mauriner gibt "Dom Renatus Prosper Tassius, Gelehrten-geschichte der Congregation von St.Maur, Benedictiner Ordens (...)" (Frankfurt, Leipzig, 1773/74). Dort wird auch über den *Irenäus-Editor RENATUS MASSUET* (p.585-592) berichtet.

⁵⁷ *Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis et Martyris Detectionis et Eversionis falso cognominate agnitionis seu Contra Haereses libri quinque post F. Feuarentii et J.E. Grabe (...) studio et labore R. Massuet*, 2 Bde., Venedig 1734; hier Vol.I, p. 352 - 354 (zu *Massuet* vgl. CH. MARKSCHIES, "Leben wir nicht alle unter dem selben Sternenzelt"? - Übersetzung und Bemerkungen zum Traktätchen 'Contra Paganos' [Cod. Paris. Lat. 8084, fol. 156^r - 158^v = CPL 1431], in: *Die Heiden - Jüdische und christliche Identität durch ein Feindbild?* Hg. v. R. FELDMEIER u. U. HECKEL, WUNT 1.R. 70, Tübingen 1994, 325 - 377, hier 329f mit Anm. 25).

⁵⁸ A.G. HAMMAN, Jacques-Paul Migne. Le retour aux pères de l'Église, POTH 16, Paris 1975.

⁵⁹ PG 7, 1272 B - 1277 A; vgl. auch die prosopographischen Angaben in p. 23 A - 33 D.

⁶⁰ Vol. I, Leipzig 1853, 909-912/921.

⁶¹ 2. 6. 1823 - 12. 1. 1907, seit 1890 o. Prof. in Jena; zur Charakterisierung vgl. K. RUDOLPH, *Gnosis und Gnostizismus*, WdF 262, Darmstadt 1975, XIII: "In seiner Darstellung spürt man noch etwas vom Geist der Hegelschen Spekulation, aber sonst steht sie Bousset näher als Harnack. Für ihn ist die Gnosis eine außerchristliche Erscheinung, die im Samaritanertum (Simon Magus) verwurzelt ist und unter persischem Einfluß stand". In RUDOLPHS Sammelband ist HILGENFELDS Aufsatz "Der Gnostizismus" (ZwTh 33, 1890, 1 - 63 = p. 174 - 230) nachgedruckt; S. PÉTREMENT (A Separate God, London 1991, 34) hält seine 'Ketzergeschichte' für "one of the most useful books for understanding gnosticism" (34).

⁶² K. BAUER, Art. Hilgenfeld, Adolf, RGG II, Tübingen ²1928, 1891; W.G. KÜMMEL, *Das neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Orbis Academicus, Freiburg/München 1958, 261. 568. - Eine Distanzierung vom Geschichtsbild des Tübinger Lehrers findet sich schon im Vorwort der 'Ketzergeschichte' von HILGENFELD: Er habe "das urapostolische Christentum von Ebionismus wohl unterschieden" (p. IX). Trotzdem will er "Anti-Baurianismus" vermeiden (XI).

⁶³ RICHARD ADELBERT LIPSIVS (1830-1892; 1871 o. Prof. für systematische Theologie in Jena; vgl. H. HOHLWEIN, Art. L., R.A., RGG IV, Tübingen ³1960, 385f) hatte 1865 versucht, die Ordnung dieser Schrift zu rekonstruieren (Näheres bei CH. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus*, 380f mit Anm. 312 - 316); ADOLF VON HARNACK unterzog allerdings in seiner Leipziger Dissertation "Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus" (Leipzig 1873 [= F. SMEND/J. DUMMER, A. v. Harnack, Verzeichnis seiner Schriften, Leipzig ²1990, Nr. 1]) und einem gleichbetitelten Aufsatz in ZHTh 44 (= NS 38), 1874, 143 - 226 (= SMEND, Nr. 3) diese Thesen einer scharfen Kritik (MARKSCHIES, 381f). THEODOR VON ZAHN hat HARNACKS Dissertation in GGA 35, 1873, 1540-1555 rezensiert; zum Thema vgl. zuletzt A. Le BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles*, Tome I De Justin à

wachsen war⁶⁵, die notwendigen Urkunden vorlegen, damit die 'Ketzer-geschichte' der Alten Kirche nicht nur nach Maßstab und Sicht der zeitgenössischen Häresiologen durchgeführt werden könne. Der Sinn seines Werkes dürfte wohl der Versuch einer historisch vertieften und korrigierten Erneuerung von *Baur's* dialektischer Sicht der Urchristentums-Geschichte gewesen sein.

Entsprechend seinem Einsatzpunkt, dem "Syntagma" Justins, führte er die häresiologische Argumentation gegen Valentin, "den Meister der ganzen speculativen Gnosis", auch bereits auf Justin zurück⁶⁶. Seine Darstellung⁶⁷ beginnt zunächst mit einer Sammlung der Nachrichten über Valentins Leben, die (p. 284 - 286) einfach *Grabes* Reihenfolge übernimmt und ausschreibt, um dann die Nachrichten über Valentins 'Schüler' kurz zu streifen (288 - 290). Obwohl der Häresiarch so "an der Spitze einer weitverzweigten Schule" steht, "in welcher seine Lehre mehrfach umgestaltet und fortgebildet ward" (290), rät Hilgenfeld dazu, "die ursprüngliche Lehre des Meisters so viel als möglich zu unterscheiden von den Fortbildungen der Schüler und Nachfolger" (ebd.):

"Will man den Valentinianismus geschichtlich begreifen, so hat man sich davor zu hüten, dass man seine gangbarste Gestalt, etwa die durch Ptolemäus vertretene, welche Irenäus voranstellt, ohne weiteres zu Grunde legt"⁶⁸.

Irénee, EAUG, Paris 1985, 48 - 91. - Der unveröffentlichte Briefwechsel zwischen HARNACK und LIPSIVS (Kasten 36, Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz) zeigt bei aller persönlichen Hochachtung, daß beide Forscher an ihren Ansichten festgehalten haben (Brief LIPSIVS vom 7. 4. 1874; Antwort HARNACK 29. 4. 1874).

⁶⁴ Justin erwähnt bekanntlich ein verlorenes *σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἰρέσεων* (1. Apol. 26,8 [44 GOODSPEED/132,28f WARTELLE] - zur Kritik der Ausgabe GOODSPEEDS vgl. P. PILHOFER, Harnack and Goodspeed. Two Readers of Codex Parisinus Graecus 450, Second Century 5, 1985/86, 233-242; zu EDGAR JOHNSON GOODSPEED cf. J.I. COOK, E.J. G. Articulate Scholar, SBL. Biblical Scholarship in North America 4, Ann Arbor 1981; kritische Worte zu WARTELLE bei H.J. SIEBEN, ThPh 63, 1988, 598f). - Die kaum bekannte Leipziger Dissertation des späteren Greifswalder Systematikers (o. Prof. 1905) JOHANNES KUNZE (De Historiae Gnosticismi Fontibus Novae Quaestiones Criticae, Leipzig 1894 - im Harnackbriefwechsel "Irenäus-Kunze" genannt) bestritt, daß Irenäus in Haer. I 11/12; 22,2-27,4 überhaupt eine zusammenhängende Quelle (und also auch nicht Justins Syntagma) verwendet habe; dazu die Rez. HARNACKS (ThLZ 19, 1894, 340f) und die übersichtlichen Schemata bei P. NAUTIN, Hippolyte. Contre les hérésies. Fragment. Étude et édition critique, ETHDT 2, Paris 1949, 30 - 37.

⁶⁵ Die Ketzer-geschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt, Darmstadt 1963 (Nachdr. der Ausgabe Leipzig 1884).

⁶⁶ So p. 283.

⁶⁷ Der Abschnitt stellt eine etwas erweiterte Bearbeitung des Artikels "Der Gnostiker Valentinus und seine Schriften" (ZwTh 23, 1880, 280 - 300) dar; auch kleinere Versehen (z.B. Fragment 4 nicht "Strom. IV,13,91", sondern 89,1-3 - so aber ZwTh 23, 292 und Ketzer-geschichte, 298) blieben stehen. Einige Korrekturen und Ergänzungen brachte HILGENFELD in seinem Beitrag "Valentiniana" (ZwTh 26, 1883, 356 - 360).

⁶⁸ Ketzer-geschichte, 290.

In seiner Darstellung folgt dann (p. 292) ein knapper quellenkritischer Abschnitt, der die Sammlung *Graves* teils kürzt, teils erweitert - jeweils auf der Basis neuer Textfunde, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts das Bild der patristischen Literatur erheblich veränderten⁶⁹. Sie erlaubten ihm, das Textstück aus Adamantius auszuschneiden, das *Grabe* noch unter die Fragmente gerechnet hatte⁷⁰. Damit entfiel in der Reihe möglicher Valentin-Schriften der ὄρος Οὐαλεντίου⁷¹. Erweitert wurde die Sammlung um zwei Fragmente aus Hippolyts 'Refutatio'⁷², die erst nach dem Bekanntwerden des Pariser Codex identifiziert werden konnten, der die Bücher IV-X des Werkes enthielt⁷³:

Frgm. 7⁷⁴ Hippolyt, Haer. VI 42,2⁷⁵;

⁶⁹ A. EHRHARD, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880. Allgemeine Übersicht und erster Literaturbericht, StrThS I/4.5, Freiburg 1894 (= Hildesheim u.a. 1982), 24 - 38.

⁷⁰ HILGENFELD wies nach, daß dem Abschnitt Adam. Dial. IV 2 (p. 136,25-142,7) wie auch an anderen Stellen ein Stück aus Methodius' Schrift über den freien Willen (Arbitr. III 1-9 [GCS 150,8-154,11 BONWETSCH]) zugrundeliegt (Ketzergeschichte, 292 Anm. 501). Diese Argumentation findet sich schon bei A. NEANDER 1818 (Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, 204f), was H. entging oder dieser verschwieg. - Es handelt sich um die Antwort eines Valentinianers aus einem Dialog ohne jeden Bezug auf Valentin selbst oder gar eine so betitelt Schrift von ihm. Der Abschnitt wird auch (ebenfalls ohne Hinweis auf Valentin) in dem antihäretischen Werk des Eznik von Kolb aus dem 5. Jhd. zitiert (I 4 [= 4]; Nachweise bei BONWETSCH z.St., seither vgl. aber auch noch die kritische Ausgabe in PO 28/3, 422f bzw. Übersetzung PO 28/4, 555f MARIÉS/MERCIER).

⁷¹ GRABE konnten diese Zusammenhänge nicht auffallen, weil die entsprechenden Texte erst von Kardinal G. PITRA (1883) und G.N. BONWETSCH (1891) veröffentlicht wurden; er bezog sich auf die Formulierung ὄρος Οὐαλεντίου in Dial. IV 1 (136,19f).

⁷² CPG I, 1899; Refutatio omnium haeresium, hg. (...) von P. WENDLAND, GCS Hippolyt III, Leipzig 1916 (= Hildesheim u.a. 1977); Hippolytus, Refutatio Omnium Haeresium, ed. by M. MARCOVICH, PTS 25, Berlin, New York 1986. Allerdings wird man - der eigenwilligen Textgestaltung M.s wegen, der gern Hippolyts Griechisch verbessert und problematische Korrekturen des Textes der Bücher I-IX aus X vornimmt, vgl. aber etwa die Bemerkungen bei Photius, Bibl. Cod. 121: εἰ καὶ πρὸς τὸν ἄρκυον οὐκ ἐπιστρέφεται λόγος (94 a 31f [II, 96 HENRY]) - der Empfehlung von D.HAGEDORN (Rez. JbAC 32, 1989, 210 - 214) folgen und beide Ausgaben nebeneinander benutzen.

⁷³ Dazu P. WENDLAND in seiner GCS-Ausgabe (S. XXIII) oder M. MARCOVICH (PTS 25, 5 - 7). Die erste Ausgabe des Werkes, das 1842 in die Pariser Bibliothek (Suppl. Grec. 464, 14.Jh.) gelangt war, erschien 1851 in Oxford (E. MILLER). Während MILLER noch Origenes für den Autor hielt, setzte sich in den fünfziger Jahren des Jahrhunderts im Gefolge der Thesen von JOHANN JOSEF IGNAZ VON DÖLLINGER (1799-1890; vgl. jetzt: Geschichtlichkeit und Glaube, Gedenkschrift zum 100. Todestag I.D.s, hg. v. G. DENZLER u. E.L. GRASMÜCK, München 1990) die Einsicht, daß Hippolyt der Autor sei, allmählich durch (A. EHRHARD, Die altchristliche Literatur, 118; zuletzt C. SCHOLTEN, Art. Hippolytos II [von Rom], RAC 15, Stuttgart 1991, 492 - 551, hier 511 - 524).

⁷⁴ Diese Numerierung folgt VÖLKER. HILGENFELD zählte anders:

H. 7 = -
 H. 8 = V. 7
 H. 9 = V. 8
 - = V. 9.

⁷⁵ *Kritische Ausgaben*: GCS Hippolyt III, 173,22-25 WENDLAND; PTS 25, 259,11-15 MARCOVICH; *Übersetzungen*: K. BEYSCHLAG, Das zweite Jahrhundert, 57; W. FOERSTER, Gnosis I, 314; R. HAARDT, Gnosis, 106; B. LAYTON, Gnostic Scriptures, 230f; H. LEISEGANG,

Fragn. 8 Hippolyt, Haer. VI 37,7⁷⁶.

In einem Aufsatz aus dem Jahre 1883 hatte *Hilgenfeld* zudem auf einen Text beim Konstantinopolitaner Patriarchen Photius aufmerksam gemacht, der bisher selbst in *Völkens* Ausgabe fehlt⁷⁷ und daher wenig beachtet wurde:

Fragn. 10 Photius, Bibl. Cod. 230⁷⁸.

Die Sammlung *Hilgenfelds* schließt mit einer knappen Zusammenfassung der Lehre Valentins (305 - 307).

1.3. E. Preuschen, Artikel "Valentinus, Gnostiker" (1908)

Der seinerzeitige Darmstädter Pfarrer *Erwin Preuschen*⁷⁹ hat in seinem Artikel über Valentin in der dritten Auflage der "Realencyklopädie für protestanti-

Gnosis, 282; K. GRAF PREYSING, BKV Hippolyt, 180; M. SIMONETTI, Testi Gnostici Cristiani, 130 und CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 205-217 - vgl. auch A. HILGENFELD, Ketzergeschichte, 303; W. VÖLKER, Quellen, 59.

H. meinte, dieses Stück sei wohl zu Valentins Schrift *Σοφία* zu rechnen (p. 303), auf die GRABE aufmerksam gemacht habe.

⁷⁶ *Kritische Ausgaben*: GCS, 167,17-23; PTS 25, 253,31-38; E. HEITSCH, Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit, Bd. I, AAWG.PH 49, 2., veränderte Aufl. Göttingen 1963, Nr. 43, p. 155; TH. WOLBERGS, Griechische religiöse Gedichte der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, hg. und erläutert von Th. W., Bd. 1 Psalmen und Hymnen der Gnosis und des frühen Christentums, BKP 40, Meisenheim am Glan 1971, 21. *Übersetzungen*: K. BEYSCHLAG, 58; W. FOERSTER, 314; R. HAARDT, 107; K. LATTE, 60; B. LAYTON, 246 - 249; H. LEISEGANG, 283; K. GRAF PREYSING, 175f; M. SIMONETTI, 130f - vgl. A. HILGENFELD, 304f; W. VÖLKER, 59f und CH. MARKSCHIES, 218 - 259. Zur Rahmung des Hymnus habe ich mich in einem eigenen Beitrag geäußert: Platons König oder Vater Jesu Christi? Drei Beispiele für die Rezeption eines griechischen Gotteseiphetons bei den Christen in den ersten Jahrhunderten und deren Vorgeschichte, in: M. HENGEL, A.M. SCHWEMER (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, im Urchristentum und in der hellenistischen Welt, WUNT 1.R 55, Tübingen 1991, 385 - 439.

⁷⁷ Die Ordnungsnummer entspricht der Zählung in meinem Kommentar (Valentinus Gnosticus, 270 - 275); unter dieser Nummer wird sich der Text auch in der Neuauflage der Sammlung von VÖLKER (mit Übersetzung) finden.

⁷⁸ *Kritische Ausgabe*: R. HENRY, Photius, Bibliothèque, T. 5 ("Codices" 230-241), CuFr, Paris 1967, 26f = 273 a 42 - 273 b 3); vgl. aber auch PG 103, 1043 B - 1046 A und die ausführliche Rezension von TH. HÄGG, GGA 228, 1976, 32-60 mit diversen Verbesserungen und Korrekturen. Bei HILGENFELD Text und Kommentar auf den S. 302f; auf das Stück hatte er erstmals im Jahr vor der Veröffentlichung der 'Ketzergeschichte' hingewiesen: Valentiniana, ZWTh 26, 1883, (356 - 360), hier S. 357 - 359.

⁷⁹ 1867-1920; seit 1891 'Hilfsarbeiter' bei der "Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius" (1. Tl. Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, bearb. unter Mitwirkung v. E. Preuschen, Leipzig 1893), mit der HARNACK "ein sicheres Urteil über den Umfang und die Mittel der Arbeit" gewinnen wollte, die für das Projekt einer Ausgabe der "griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte" der preuß. Akademie der Wissenschaften erforderlich würden (A. v. ZAHN-HARNACK, Adolf von Harnack, Berlin-Tempelhof 1936, 254f; vgl. auch J. IRMSCHER/K. TREU (Hgg.), Das Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller. Historie, Gegenwart, Zukunft. Eine Aufsatzsammlung, TU 120, Berlin 1977); 1914 wurde P. ao. Prof. für Neues Testament und Kirchengeschichte in Gießen.

sche Theologie und Kirche"⁸⁰ ebenfalls die prosopographischen Nachrichten und Fragmente z.T. wörtlich angeführt.

Dabei bezog er erstmals einen Fund von Kardinal *Giovanni Mercati* ein, der 1898 meinte, in einer bis *dato* unveröffentlichten Handschrift ein weiteres Fragment gefunden zu haben⁸¹, welches in der Sammlung *Völkers* die Nummer 9 trägt⁸²:

Frgm. 9 Ps.-Anthimus von Nikomedien, De Sancta Ecclesia § 9⁸³.

Obwohl der Traktat in seiner Überschrift dem Bischof und Märtyrer Anthimus von Nikomedien († 303) zugeschrieben wird⁸⁴, hielt schon *A. von Harnack*, der das Stück drei Jahre nach der Erstveröffentlichung in seiner Literaturgeschichte besprach, es für "sicher unecht"⁸⁵. Mit *Marcel Richard* (1949) wird man im Autor des Textes *Marcell von Ancyra*⁸⁶ zu sehen haben⁸⁷.

1.4. E. Buonaiuti, Gnostic Fragments (1923)

Nur am Rande sei auf die Quellensammlung des bedeutenden italienischen Modernisten *Ernesto Buonaiuti* (1881-1946)⁸⁸ hingewiesen⁸⁹, der damit "one of

⁸⁰ Art. Valentinus, Gnostiker, RE XX, Leipzig 1908, 395 - 417.

⁸¹ "Ein Grund, die Richtigkeit der Überlieferung (...) zu bezweifeln, liegt wohl kaum vor" (E. PREUSCHEN, 398).

⁸² VÖLKER, Quellen, 60,7-10.

⁸³ Edition bei G. MERCATI, *Anthimi Nicomediensis de sancta Ecclesia*, StT 5, 96,45-50; bei W. VÖLKER (Quellen, 60) und den davon abhängenden Übersetzungen fehlt leider ein wichtiges Stück der letzten Zeile: αὐτὸς γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις καὶ τρία πρόσωπα πατὴρ καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος πρῶτος ἐπειθήσῃ, καὶ οὗτος δὲ παρὰ Ἑρμοῦ καὶ Πλάτωνος ὑφελόμενος εὐρίσκειται.

⁸⁴ Ἀνθίμου ἐπισκόπου Νικομηδίας καὶ μάρτυρος ἐκ τῶν πρὸς Θεόδωρον περὶ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας (G. MERCATI, *Anthimi Nicomediensis de sancta Ecclesia*, 95,1-3).

⁸⁵ Geschichte der alchristlichen Literatur II/2, 159.

⁸⁶ Un opuscule méconnu de Marcel évêque d'Ancyre, zuerst: MSR 6, 1949, 5-28; auch in: DERS., *Opera Minora II*, Turnhout, Leuven 1977, Nr. 33 - bes. p. 9 - 28 und résumé p. 21. - CH. KANNENGIESSER folgte ihm und datierte die Entstehung der Schrift auf "360 oder früher" (Art. Marcello di Ancira, DPAC II, 2090).

⁸⁷ Bestritten wurde die These lediglich durch R.P.C. HANSON, der die Schrift auf 370 datiert, wodurch Marcells Verfasserschaft unwahrscheinlich würde; aber "(t)his does not mean that *De Sancta Ecclesia* does not come from a Marcellan circle or influence" (The date and authorship of Pseudo-Anthimus *De Sancta Ecclesia*, PIA. Section C, 83, 1983, 251 - 254, hier p. 253). Für den Hinweis danke ich K. SEIBT, der im Rahmen seiner Tübinger Dissertation von 1992 (Marcell von Ankyra als Reichstheologe, erscheint in AKG) die Forschungsgeschichte dieser Zuschreibung darstellt und kritisch würdigt (54 - 56).

⁸⁸ Zuletzt B. GRECO, *Ketzer oder Prophet? Evangelium und Kirche bei dem Modernisten Ernesto Buonaiuti, Ökumenische Theologie 4*, Zürich, Köln, Gütersloh 1979.

⁸⁹ Gnostic fragments (Engl. Übersetzung v. Frammenti Gnostici, introduzione, traduzione e commento a curi di E.B., *Scrittori Cristiani antichi 4*, Rom 1923 v. E. COWELL), London 1924.

the most arresting philosophical and religious systems of its time" (p. 1) rehabilitieren wollte. Valentin bezeichnete er dabei als "undoubtedly the greatest and the most significant figure. His literary output must have been enormous" (p. 7; B. schreibt Valentin hier auch die 1916 von R. Harris und A. Mingana edierten 'Oden Salomos'⁹⁰ und [in Unkenntnis der Diskussion über die Tertulian-Stelle⁹¹] die "σοφία Jesu Christi"⁹² zu). Nach einer Zusammenstellung der prosopographischen Nachrichten (58f) bringt B. eine Übersetzung und Kommentierung der Fragmente sowie einzelner Abschnitte aus den 'Oden' (59-79).

1.5. W. Völker, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis (1932)

Der damalige Hallenser Privatdozent *Walther Völker*⁹³ wollte die verstreuten "Trümmer der einst so zahlreichen gnostischen Literatur und die Berichte der Kirchenväter über die einzelnen gnostischen Schulsysteme" "nach den kritisch gesicherten Ausgaben" bieten (p. III). Als fünfter Abschnitt werden nach Simon Magus, den Ophiten, den Karpokratianern sowie Basilidianern (es fehlt bezeichnenderweise Marcion) die bisher bereits genannten neun Fragmente Valentins geboten und damals verbreiteten Übersetzungen notiert (p. 57-60). Die Sammlung ist durch ein Register erschlossen.

Gegenwärtig wird eine Neuherausgabe des verdienstvollen und keineswegs überholten Werkes vorbereitet⁹⁴. Es wird um Übersetzungen und einige wenige neue Texte ergänzt: Hinzugefügt werden als neuer valentinianischer Text ein Stück aus Porphyrius, Abst. I 42,2/3⁹⁵ und eine kaum bekannte Argumentation gegen die Valentinianer aus dem Pariser armenischen Codex 116⁹⁶. Außerdem wird als weiteres Fragment Valentins die bereits genannte Argumentation aus

⁹⁰ Jetzt J.H. CHARLESWORTH, *The Odes of Solomon*, Oxford 1973 und die umfangreiche kommentierte Ausgabe von M. LATTKE in OBO 25/1-3 (4 Teile, Göttingen, Fribourg 1979-1986).

⁹¹ S. o. S. 47. 51f.

⁹² BG (= P. Berol. 8502), p. 77,8-127 Schluß (ed. W.C. TILL/H.-M. SCHENKE, TU 60, Berlin 21972, 194 - 294).

⁹³ Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, SQS.NF 5, Tübingen 1932. W. VÖLKER (1896-1990) wirkte von 1946 bis zur Emeritierung als o.Prof. in Mainz.

⁹⁴ Griechische und lateinische Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, bearbeitet auf Grund der Sammlung von W. VÖLKER durch CH. MARKSCHIES, Tübingen (erscheint bei J.C. Mohr [Siebeck]).

⁹⁵ CUFr 75f BOUFFARTIGUE/BSGRT 117,18-118,9 NAUCK = MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus*, 412f.

⁹⁶ (Ancien Fonds 46¹): "Tônakon, Homiliaire et Martyrologe (...) XIV^e siècle" (dazu vgl. Bibliothèque Nationale, *Catalogue des Manuscrits Arméniens et Géorgiens* par F. MACLER, Paris 1908), fol. 110^v Col. 1, Z. 29 - 111^r Col. 2, Z. 9, der Text zuerst bei J.B. PITRA, *SpicSol* IV, 68-70; im neuen VÖLKER eine Neukollation des Verfassers mit deutscher Übersetzung.

Tertullian (Val. 4,1-2 = *Frgm. 12⁹⁷*) geboten. Damit steht diese bewährte Sammlung für die lateinischen und griechischen Texte wieder neben den reinen Übersetzungen vor allem der seither gefundenen Texte in den Sprachen des christlichen Orients⁹⁸.

1.6. B. Layton, *The Gnostic Scriptures* (1987)

In *Bentley Laytons*⁹⁹ Sammlung werden - wie bereits oben S. 39f angedeutet - im zweiten Hauptteil "writings by Valentinus (...), the great reformer of gnostic theology", zusammengestellt¹⁰⁰. Allerdings gibt *Layton* die eingeführte und im Kern auf *Grabe* zurückgehende Zählung der Fragmente m.E. ohne Notwendigkeit auf¹⁰¹. Außerdem rechnet er das *Evangelium Veritatis* aus dem Fund von Nag Hammadi (I,3/ XII,2)¹⁰² zu den Schriften Valentins: "its attribution

⁹⁷ CChr.SL 2, 755,25-756,9 KROYMANN/SC 280, 86,5-15 FREDOUILLE. Ich zitiere hier den entscheidenden zweiten Abschnitt: *Ad expugnandam conuersus ueritatem et cuiusdam ueteris opinionis semen nactus, colubro suo uiam delineauit. Eam postmodum Ptolemaeus intrauit, nomini-bus et numeris aeonum distinctis in personales substantias, sed extra deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa diuinitatis ut sensus et affectus, motus incluserat* (bei CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus an zwei Stellen ausführlicher besprochen: Im Kommentar zu *Frgm. 5* [158 - 160], ferner im zweiten Hauptteil zu Prosopographie und Doxographie [305 - 308; vgl. besonders Anm. 73 - 75 zur Textgestaltung]).

⁹⁸ Neben älteren Werken wie H. LEISEGANG, *Die Gnosis*, KTA 32, Stuttgart ⁵1985 vor allem das dreibändige Werk von W. FOERSTER/A. BÖHLIG, *Die Gnosis* (1. Bd. Zeugnisse der Kirchenväter, unter Mitwirkung von E. HAENCHEN und M. KRAUSE, eingeleitet, übersetzt und erläutert von W. F., BAWAC, Zürich, München, 2., revidierte Aufl. 1979 [SCHOLER, 58 - dort Valentins Fragmente mit Einleitung p. 309 - 314]; ders.: 2. Bd. Koptische und mandäische Quellen, eingel., übers. und erl. v. M. KRAUSE und K. RUDOLPH, mit Registern zu Bd. I u. II, BAWAC, Zürich u.a. 1971 [SCHOLER, 2746]; *Die Gnosis* 3. Bd. Der Manichäismus, unter Mitwirkung von J.P. ASMUSSEN eingel., übers. und erläutert von A.B., BAWAC, Zürich u.a. 1980 und "The Nag Hammadi Library in English" (translated and introduced by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, Claremont, California, J.M. ROBINSON, General Editor, 3rd, completely revised Ed. [...] Leiden u.a. 1988 = SCHOLER, 6626).

⁹⁹ Bibliographiert oben Anm. 3.

¹⁰⁰ Zitat p. XV; Texte p. 230 - 248; zur These selbst vgl. oben Anm. 4.

¹⁰¹ Zur inhaltlichen Begründung dieser Umstellung vgl. LAYTON, *Gnostic Scriptures*, 221:

VFrA = Nr. 7 VÖLKER	VFrE = Nr. 3 VÖLKER
VFrB = Nr. 9 VÖLKER	VFrF = Nr. 4 VÖLKER
VFrC = Nr. 1 VÖLKER	VFrG = Nr. 6 VÖLKER
VFrD = Nr. 5 VÖLKER	VFrH = Nr. 2 VÖLKER.

¹⁰² *Erstausgabe* (= SCHOLER, 1607): Codex Jung f. VIII^v - XVI^v (p. 16 - 32)/ f. XIX^r - XXII^r (p. 37 - 43), ed. M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPTEL, SJI 6, Zürich 1956; (Supplementum) Codex Jung f. XVII^r - f. XVIII^v (p. 33 - 36), ed. M. MALININE, H.-CH. PUECH, G. QUISPTEL, W. TILL, SJI 6, Zürich und Stuttgart 1961; *kritische Ausgabe* (= SCHOLER, 5996/7): Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex) Introductions, Texts, Translations, Indices, contributors H.W. ATTRIDGE/E.H. PAGELS/G.W.MAC RAE/M.L. PEEL/D. MUELLER/F.E. WILLIAMS/F. WISSE, The Coptic Gnostic Library (Vol.Ed. H.W. ATTRIDGE), NHS 22, Leiden 1985, 55 - 122 (ATTRIDGE/MAC RAE); Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex) Notes (...), NHS 23, Leiden 1985, 39 - 135; vgl. auch: *The Gospel of Truth. A Valentinian meditation on the Gospel. Translation from the Coptic and commentary by K. GROBEL*, London 1960 (SCHOLER, 1576) und J.-É. MÉNARD, *L'Évangile de Vérité*, NHS 2, Leiden 1972 (SCHOLER, 2942).

to Valentinus is accepted, following B. Standaert" (p.XV). Interessanterweise stützt er sich in seiner Zuschreibung also nicht auf eigene Textbeobachtungen, sondern auf zwei Aufsätze von *Benoit Standaert*¹⁰³. Jede Zuschreibung an Valentin geht allerdings bereits zu Beginn von zwei Voraussetzungen aus, die kaum thematisiert werden¹⁰⁴.

Zunächst muß vorausgesetzt werden, daß die Schrift überhaupt "*Evangelium Veritatis*" betitelt war, obwohl sie selbst weder am Anfang noch am Ende einen expliziten Titel in Form einer Inscriptio oder eines Kolophons trägt¹⁰⁵. Der Text beginnt zwar mit den Worten "Das Evangelium der Wahrheit¹⁰⁶ ist Freude für die, die vom Vater der Wahrheit die Gnade, ihn zu erkennen, empfangen haben"¹⁰⁷; aber das Verfahren, aus diesem "*Incipit*" einen Titel zu erschließen, ist nicht unproblematisch¹⁰⁸. Bereits 1957 hatte *Johannes Leipoldt* vorgeschlagen, das Werk als eine Betrachtung über "das Evangelium der Wahrheit" anzusehen, aber nicht so zu betiteln¹⁰⁹. Sowohl *H.-M. Schenke* wie *P. Weigandt* hatten ebenfalls schon 1959 bzw. 1961 darauf hingewiesen, daß das Wort 'ntmēe' zunächst "nur ein Satzteil des Eingangssatzes" ist¹¹⁰ und damit ande-

¹⁰³ "Evangelium Veritatis" et "Veritatis Evangelium". La question du titre et les témoins patristiques, VigChr 30, 1976, 138 - 150; 'L'Évangile de Vérité': critique et lecture, NTS 22, 1976, 243 - 275 (D.M. SCHOLER, Nr. 3792/93). - Ebenfalls auf diese Ergebnisse von ST. stützt sich J.A. WILLIAMS (Biblical Interpretation in the Gnostic Gospel of Truth from Nag Hammadi, SBL. Dissertation Series 79, Atlanta 1988 [SCHOLER Nr. 6671], bes. p. 4f). Diese Arbeit besteht im wesentlichen aus einem Kommentar, in dem Schriftanspielungen im EV durch synoptischen Druck dargestellt und interpretiert werden (p. 15 - 173). Im zusammenfassenden Abschnitt wird notiert, daß explizite Bibel-Zitate vollkommen fehlen (p. 176 - im Gegensatz zu den Fragmenten Valentins, was Verf. unterschlägt!). Zur Erklärung wird erwogen, ob "Valentinus simply had a bad memory" (ebd.). Als theologische Charakteristica der Exegese im EV werden acht Punkte geboten (190f); ein Appendix interpretiert Valentins Schriftgebrauch in Frgm. 2 (p. 205 - 207): "The technique used in this passage is strikingly similar to that used in G(ospel of)Tr(uth). Some differences do exist" (206).

¹⁰⁴ Eine Ausnahme bildet B. LAYTON (Gnostic Scriptures, 251), der keine dieser Voraussetzungen in seiner Argumentation verwendet. Er rechnet damit, daß das Werk keinen Titel trug, nennt die Zuschreibung "*hypothetical*" und begründet seine Einordnung unter "die Schriften Valentins" lediglich mit Stil und Inhalt des Werkes.

¹⁰⁵ Es ist umstritten, ob sie von daher (wie 16 andere von den 53 Texten der Bibliothek von Nag-Hammadi - vgl. die Diskussion in meinem 'Valentinus Gnosticus', S. 341 mit Anm. 20) als 'titellose Schrift' bezeichnet werden muß oder ob man den ersten Satz des Werkes als "*Incipit*" behandeln und daraus als Titel "*Evangelium Veritatis*" entnehmen darf (vgl. dazu die Übersicht bei J.-É. MÉNARD, L'Évangile de Vérité, NHS 2, Leiden 1972, 1).

¹⁰⁶ Vgl. Eph 1,13 ὁ λόγος τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν; Bemerkungen zu diesem Satz bei CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 341 Anm. 24.

¹⁰⁷ peyaggelion ntmēe oytelē pe | nneeī ntaḥči piḥmat abal hitootf | mpiōt nte tmēe (16,31-33 [82 ATTRIGDE/MACRAE]).

¹⁰⁸ Interessanterweise kritisieren auch die Herausgeber in der "Coptic Gnostic Library" eine solche Entscheidung für den Titel, die dann meist mit der Erwähnung eines *Evangelium Veritatis* bei Irenäus, Haer. III 11,9 und scheinbar analogen Schriften begründet wird (NHS 22, 65f mit Belegen). Eine ausführliche Kritik der Hypothese findet sich auch bei B. STANDAERT, "Evangelium Veritatis", VigChr 30, 1976, 138 - 150.

¹⁰⁹ Das "Evangelium der Wahrheit", ThLZ 82, 1957, 825 - 834, hier Sp. 831.

¹¹⁰ H.-M. SCHENKE, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis, Göttingen 1959, 13f mit Anm. 6; ebenso auch P. WEIGANDT, Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts, Diss.Theol. (masch.), Heidelberg 1961, Anm. 271 (S. 21).

ren Ausdrücken im selben Text wie "Vater der Wahrheit"¹¹¹; "Schriftzeichen der Wahrheit"¹¹² und "Licht der Wahrheit"¹¹³ entspricht. Dann muß vorausgesetzt werden, Irenäus habe Valentin die Abfassung eines *Evangelium Veritatis* zugeschrieben¹¹⁴. Allerdings sagt Irenäus nur, daß von den Valentinianern (also den Schülern *Valentini*) ein solcher Text 'neulich zusammengeschrieben wurde'¹¹⁵.

(Zum Vorschlag von *Simone Pétrement*, die 'ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΠΡΟΣ ΔΙΟΓΝΗΤΟΝ Valentin zuzuschreiben, vgl. unten, S. 77f).

1.7. Ch. Markschies, Valentinus Gnosticus (1991/92)

Während im Grunde bisher alle Quellensammlungen auf *Grabes* 'Spicilegium' des Jahres 1700 und die Ergänzungen, die *Hilgenfeld* und *Mercati* am Textmaterial vornahmen, zurückgehen, versuchte *Christoph Markschies* in seiner Tübinger Dissertation des Jahres 1990/91 neben einer erneuten Sichtung des prosopographischen und doxographischen Materials¹¹⁶ nochmals alle Fragmente kritisch auf ihre Authentizität hin zu befragen. Er nahm daher dann gewisse Änderungen am bisherigen Quellenbestand vor:

Nach seiner Meinung sollten zwei angebliche Fragmente und die Texte aus Nag Hammadi aus der Diskussion ausgeschieden werden: *Frqm. 9* sollte nicht zur Rekonstruktion der authentischen Lehre Valentins herangezogen werden, weil hier Positionen des vierten Jahrhunderts dadurch bekämpft werden, daß man einfach einem "notorischen Ketzler" die Meinung der Gegner zuschreibt. Dies zeigen die deutlichen terminologischen Bezüge auf Asterius und die

¹¹¹ piōt nte tmēe (16,33 [82 ATTRIDGE/MACRAE]).

¹¹² alla hnsheci ne nte tī | mntmēe (23,8 [90]).

¹¹³ poyacin | ntmēe (36,11f [108]); weitere Belege bei CH. MARKSCHIES, a.a.O. 342.

¹¹⁴ *Hi uero qui sunt a Valentino iterum existentes extra omnem timorem, suas conscriptiones proferentes, plura habere gloriantur quam sunt ipsa Euangelia, siquidem in tantum processerunt audaciae uti quod ab his non olim conscriptum est 'ueritatis evangelium' titulent, in nihilo conueniens apostolorum Euangelii* (Haer. III 11,9 [172,260-174,266 ROUSSEAU/DOUTRELEAU]).

¹¹⁵ Zum Quellenwert der gern auch herangezogenen Stelle aus Ps.-Tertullians 'Adversus Omnes Haereses' (4,6 [CChr.SL 2, 1407,11f KROYMANN]) vgl. Valentinus Gnosticus, 344-346 mit Anm. 42-48. Die ausführliche Auseinandersetzung mit den inhaltlichen Argumenten einer angeblichen Nähe zwischen dem 'Valentin' der Fragmente und dem EV in meiner Arbeit (auf den S. 347-56) kann hier natürlich nicht wiederholt werden. Die Argumente, mit denen W.C. VAN UNNIK seine Zuschreibung begründete (vgl. dazu *Het kortgeleden ontdekte 'Evangelie der Waarheid' en het Nieuwe Testament*" MNAW.L 17/3, Amsterdam 1954, 71 - 101 bzw. DERS., *The recently discovered Gospel of Truth and the New Testament*, zuerst in: *The Jung Codex. A Newly Recovered Gnostic Papyrus*. Three Studies by H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL and W.C. v. U., transl. and ed. by F.L. CROSS, London 1955, 81 - 129; auch in DERS., in: *Sparsa Collecta*. Part III, Leiden 1983, 163 - 191), sind vielfach wiederholt worden.

¹¹⁶ Dazu s. die Abschnitte "Die allgemeine Überlieferungssituation der Valentin-Fragmente" im Kommentar zu den unechten Fragmenten 9/10 (S. 260 - 264) und im 2. Hauptteil 2.2. Die Quellen für die Rekonstruktion von Valentins Lehre (S. 337 - 339).

Melitianer¹¹⁷. Von der Terminologie des vierten Jahrhunderts führt kein Weg zurück zu einem Autor des zweiten¹¹⁸.

Ebenso ist *Frgm. 10* (Photius, Bibl. Cod. 230¹¹⁹) nun aus der Diskussion auszuschneiden, da es in entscheidenden Passagen parallel zu einem Brief des Mönches *Eustathius* über die zwei Naturen gegen Severus von Antiochien¹²⁰ geht, der wohl zwischen Mitte und Ende des sechsten Jahrhunderts, aber nach 532 geschrieben wurde¹²¹. In der Arbeit sind Eustathius, Ep.3¹²² und das Photius-Zitat synoptisch gedruckt¹²³.

Dagegen wird als neues *Frgm. 11* ein Text eingeführt, bei dem *Marksches* "trotz gewisser Bedenken doch nicht ausschließen möchte, daß eine Erinnerung an die originale Lehre Valentins vorliegt", nämlich der Text Hippolyt, Haer. X 13,4¹²⁴. Eine Redewendung des Textes könnte z.B. sehr gut mit dem ersten Fragment Valentins zusammengebracht werden¹²⁵.

Im zweiten Haupt-Teil dieses Werkes findet sich auch eine ausführliche Auseinandersetzung mit den Forschern, die das 'Evangelium Veritatis' (NHC I,3/XII,2) oder den 'Rheginos-Brief' (NHC I,4) Valentins zuschreiben, darunter auch mit den Argumenten, die *Jan Helderman* geäußert hat¹²⁶; p. 339 - 361. Dieser Text ist m.E. eine späte 'relecture' des valentinianischen Systems, das noch einmal in einem "großen Wurf" durch den Plané-Mythos reinterpretiert wird (so auch *Colpe*)¹²⁷ und sollte nicht mehr mit Valentin in Verbindung gebracht werden.

Auch der Abschnitt I 11,1 in *Irenäus'* Werk über die Häresien¹²⁸ sollte nicht herangezogen werden: Er zeigt nur, daß der Bischof von Lyon bereits knapp 30 Jahre nach dem Weggang Valentins aus Rom *nichts* mehr über diese Person wußte; man darf diesen Abschnitt in keinem Falle für die Rekonstruktion von Valentins authentischer Lehre heranziehen, da er aus ganz ver-

¹¹⁷ Nachgewiesen in meinem *Valentinus Gnosticus*, 264 - 270. Man wird also nicht so unbekümmert wie B. LAYTON erwägen, daß die Rede von "Hypostasis" und "Prosopon" im Fragment auf Valentin selbst zurückgehen könnte (so aber DERS. in *Gnostic Scriptures*, 232).

¹¹⁸ So auch M. SIMONETTI, *Testi Gnostici Cristiani*, 131 Anm. 11.

¹¹⁹ Photius, Bibl. 273 a 42 - 273 b 3 (V, 26f HENRY); dazu oben 52 mit Anm. 78.

¹²⁰ PG 86/1, 901-942; jetzt auch CChr.SG 19, 391 - 474 (ed. P. ALLEN).

¹²¹ A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/2. Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, unter Mitarbeit v. TH. HAINTHALER, Freiburg u.a. 1989, 278f.

¹²² PG 86/1, 904 A/B = CChr.SG 19, 413,10-15. 19-22 ALLEN.

¹²³ *Valentinus Gnosticus*, 272f. Zur weiteren Begründung der Entscheidung gegen eine Authentizität vgl. S. 273f mit Anm. 100 - 109 (Sammlung der Parallelen, die zeigen, daß die Begrifflichkeit auf eine Entstehung im Umfeld des Konzils von Chalcedon [451 p] und nicht im 2. Jh. deutet).

¹²⁴ *Kritische Ausgaben*: GCS Hippolyt III, 274,13f WENDLAND bzw. PTS 25, 391,19f MARCOVICH; *Übersetzung*: K. GRAF PREYSING, BKV, 274: τὴν δὲ σάρκα μὴ σφίεσθαι θέλει, 'δερμάτων χιτῶνα' ἀποκαλῶν καὶ 'ἄνθρωπον φθειρόμενον'. - Die beiden zitierten Ausdrücke sind ihrerseits *Zitate* aus beiden Teilen der Bibel: 'δερμάτωσ χιτῶν' aus Gen 3,21, wo mit diesen Vokabeln berichtet wird, daß Gott den Menschen Fellkleider herstellte und sie damit bekleidete; 'ἄνθρωπος φθειρόμενος' aus Eph 4,22, wo mit diesem Ausdruck der durch τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης verdorbene "alte Mensch" gekennzeichnet wird, den es abzulegen gilt, "um den neuen Menschen" anzuziehen, "der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit" (V. 24 - zur Auslegungsgeschichte MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus*, 284 - 289).

¹²⁵ Nämlich der Ausdruck 'ἄνθρωπος φθειρόμενος' (Eph 4,22) mit der Vorstellung, die Engel seien plötzlich erschrocken und hätten den Menschen verdorben (καὶ κατεπλάγησιν καὶ ταῦτ' τὸ ἔργον ἠφάνισαν *Frgm. 1* = Clem. Al., Str. II 36,4 [132,15f STÄHLIN]).

¹²⁶ In seinem Beitrag "Das Evangelium Veritatis in der neueren Forschung" (ANRW 25.5, Berlin, New York 1988, 4054 - 4106), der auch ausführliche prosopographische Überlegungen enthält (p. 4064 - 4069).

¹²⁷ C. COLPE, *Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi VII*, JbAC 21, 1978, (125 - 146) bes. 133 und 144 - 146.

¹²⁸ SC 264, 166,1194-171,1233 ROUSSEAU/DOUTRELEAU.

schiedenen Quellenabschnitten recht hilflos kompiliert ist - selbst die seit *Lipsius*¹²⁹ durch 'A' und 'B' unterschiedenen Varianten des valentinianischen Systems gehen durcheinander¹³⁰.

Somit bleiben nach Ansicht von *Markschies* für die Diskussion über Valentin nur die oben aufgeführten Fragmente mit den Nummern 1 - 12. Diese Quellenlage scheint im Vergleich mit christlichen Autoren des 3./4. Jh.s eher dürftig; ist aber bei einem Theologen des in vielem dunklen zweiten Jahrhunderts dann doch nicht so verwunderlich - aus wie wenig Zeilen rekonstruieren wir die Häresiologie eines Hegesipp, die Theologie des Montanus oder die Eschatologie eines Papias? Daher muß jeder, der sich in irgendeiner Form zur valentinianischen Gnosis und ihrer Entwicklungsgeschichte zu äußern beabsichtigt, schon aus ganz grundsätzlichen Erwägungen heraus mit dem "Schatten" ihres Gründers umgehen und ihm einen Platz in seinem Bild von der Entwicklung der valentinianischen Gnosis zuweisen.

2. Die bisherige Erforschung der Quellen zu Valentin

2.1. Grundsätzliche Bemerkungen zur Forschungsgeschichte

Schon einer der ersten neuzeitlichen Verfasser einer ausführlichen Monographie über die Gnosis, *Ferdinand Christian Baur*¹³¹, hat das "Problem" klar beschrieben, vor dem jeder steht, der versucht, Valentins ursprüngliche Lehre zu rekonstruieren.

"Das ursprüngliche System Valentins selbst kann um so weniger von den Modificationen seiner Schueler geschieden werden, da Irenaeus, ob er gleich Hauptschueler Valentins (...) besonders auffuehrt, doch in der Darstellung des valentinianischen Systems immer nur von den Valentinianern nicht aber von Valentin selbst spricht"¹³².

Man kann diesem Satz aus dem letzten Jahrhundert, um die Kontinuität des Problems zu demonstrieren, z.B. auch eine Stimme dieser Tage zur Seite stellen; *B. Layton* schreibt:

¹²⁹ Valentinus und seine Schule, *JPhTh* 13, 1887, 585 - 658, hier p. 602. 613; vgl. Hippolyt, *Haer.* VI 29,3 (155,25-156,4 WENDLAND/237,10-16 MARCOVICH). Auch Tertullian hat in gewohnt ironischer Form von dieser Differenz berichtet: *Val.* 34 (SC 280, 148,1-7 FREDOUILLE/CChr.SL 2, 777,16-21 KROYMANN). Zur Begründung der Unterscheidung von Schichten in diesem Text vgl. mein 'Valentinus Gnosticus', S. 366 - 376.

¹³⁰ Auch das Zitat aus *Ps.-Didymus Trin.* III 42 mit seiner Parallele bei *Cyrill v. Jerusalem, Catech.* VI 17-19 sollte m.E. nicht für den historischen Valentin herangezogen werden; vgl. die beigegebene Synopse, unten S. 109 - 111.

¹³¹ Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Darmstadt 1967 (Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1835); zu F.C.BAUR s. u. S. 62f.

¹³² F.C. BAUR, Die christliche Gnosis, 122 Anm. 1.

"Any reconstruction of Valentinus's life and teachings is inseparable from the study of his disciples and his school"¹³³.

Aus diesem Befund wurden, wie die Forschungsgeschichte zeigt, zwei gegensätzliche Schlüsse gezogen: Entweder wurde versucht, die wenigen Texte Valentins für sich zu verstehen und zu kommentieren, oder sie wurden mit Hilfe des ausgebildeten valentinianischen Mythos', den man bei den Schülern in mehreren Varianten findet, erläutert. Eine große Zahl von Forschern (wie z.B. eben *Baur*, *Foerster*, *Sagnard* und zuletzt *McGuire*) nimmt, weil sie die Fragmente Valentins für unverständlich hält, zu den wenigen originalen Bruchstücken noch weitere Texte der Schüler hinzu; nur eine kleinere Zahl (*Harnack*, *Hilgenfeld* und vor allem *Preuschen*) meldet Bedenken gegen dieses Verfahren an und geht von den Fragmenten Valentins aus¹³⁴.

2.2. A. Neander, Genetische Entwicklung (1818)

*Johann August Wilhelm Neander*¹³⁵ schrieb in den ersten Jahren seiner Berliner Professur als "Erzeugniß früh begonnener, und bey veränderten Ansichten fortgesetzter Lieblingsstudien" (III) eine Darstellung über die Entwicklung der gnostischen Systeme¹³⁶, wobei er weder in diesen Systemen "nur das Erzeugniß roher Einbildungskraft und kindischer Naturbetrachtung" sehen wollte noch lediglich "von Andern mißverstandene allegorische Entwicklungen phi-

¹³³ Gnostic Scriptures, 222.

¹³⁴ In der folgenden Übersicht wird auf eine Darstellung und kritische Würdigung des Bildes, was ANTONIO ORBE in einer großen Zahl von Publikationen entwickelt hat, verzichtet. Zum einen habe ich in meinem Kommentar zu den Fragmenten seine Deutungen von Texten Valentins jeweils besprochen (vgl. Valentinus Gnosticus, Register moderner Autoren s.v.), zum anderen würde eine solche Auseinandersetzung den Rahmen dieses Beitrages sprengen. ORBES umfangreiche Beiträge zur valentinianischen Gnosis wurden (besonders die bisher sechs Bände seiner 'Estudios Valentinianos' [AnGr 99/100, 1958 = SCHOLER Nr. 1059/60; AnGr. 65, 1955 = Nr. 1077; AnGr 113, 1961 = Nr. 1088; AnGr 158, 1966 = Nr. 1106; AnGr 83, 1956 = Nr. 1112; vgl. aber auch D.M.SCHOLER, Nr. 877; 1055; 1056; 1135; 1136; 3365; 3653 und 4022] im deutschen Sprachraum kaum rezipiert, wenn man einmal von der Rezension G. BERTRAMS (ThLZ 91, 1966, 907-15) absieht.

¹³⁵ 17. 1. 1789 (David Mendel) - 14. 7. 1850, seit 1813 o.Prof. in Berlin; vgl. K. SCHOLDER, Art. Neander, 1. August, RGG IV, Tübingen 1960, 1388. Eine recht abschätzige Charakterisierung NEANDERS findet sich bei W. VON KÜGELGEN, Bürgerleben. Die Briefe an den Bruder Gerhard 1840-1867, hg. v. W. KILLY, München 1990, 185.

¹³⁶ Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin 1818.

losophischer Ideen" in ihnen zu finden glaubt¹³⁷. Mit seinem Werk beginnt die lange Reihe separater Darstellungen der Gnosis in der Neuzeit¹³⁸.

Nach Philo und Basilides wird Valentin dargestellt, zunächst sein Leben: "Von seinen Lebensumständen wissen wir zu wenig, um über die genetische Entwicklung seiner Meinungen etwas sagen zu können" (p. 92). Trotzdem beginnt *Neander* seine Darstellung mit einer biographischen Skizze 'von Alexandria nach Rom': Er "lebte zu Alexandria, vermuthlich von jüdischer Abkunft herstammend (...) Von Alexandria reisete er nach Rom, vermuthlich weil er hier, wo Christen aus allen Weltgegenden zusammen kamen, für die Ausbreitung seiner Schule am meisten wirken zu können hoffte" (p. 92). Er versteht Valentin als 'Theosoph' (ebd.), sieht ihn in Nähe zu Basilides und bemerkt:

"Unmöglich aber ist es, die dem Valentinus insbesondere eigenthümlichen Ideen von den Lehren seiner Schüler, welche sie entweder mehr vereinfachten, oder weiter ausspannen, und von den verwandten Ideen derjenigen, welcher aus gleicher Quelle schöpften, scharf und genau zu unterscheiden. Viele Schüler wollten selbst originell seyn, und bildeten daher die Ideen ihrer Meister auf eine eigenthümliche Weise aus" (p. 93).

Neander nennt als *Characteristicum* des Valentinianischen Systems den Gegensatz "zwischen einer inneren, unmittelbaren Entfaltung und Entwicklung der göttlichen Lebenskräfte aus dem verborgenen Urgrunde alles Daseyns und einer Schöpfung von außen, welche nicht unmittelbar von dem höchsten Wesen abgeleitet werden kann" (94); als eine "Grundidee in dem System Valentin's" bezeichnet er, "daß Ein Gesetz durch alle Stufen des Daseins hindurch gehe, alle Erscheinungen dieser Welt von Einem in einer höheren Weltordnung begründeten Gesetze sich müßten ableiten lassen" (96). Der Berliner Kirchenhistoriker gibt dann einen 'heilsgeschichtlichen (mithin systematisch-theologisch motivierten) Abriß' des valentinianischen Systems, in dem die Fragmente Valentinus aus Clemens in die Darstellung aus den Kirchenvätern eingefügt sind¹³⁹. Dabei wird im Rahmen seiner Kommentierung dieses Materials z.B.

¹³⁷ Genetische Entwicklung, IV.

¹³⁸ Freilich findet sich schon an einer Reihe von Stellen bei dem Helmstedter und Göttinger Kirchenhistoriker JOHANN LORENZ VON MOSHEIM (1694-1755) eine Charakterisierung der valentinianischen Gnosis. Er hat z.B. in seinem Werk '*De rebus christianorum ante Constantinum Magnum commentarii*' (Helmstedt 1753, 376a) davon gesprochen, Valentin habe zwar 'die Philosophie gewissermaßen an Kindes Statt angenommen', aber der *regula* der christlichen Kirche angepaßt. Freilich sah M. diese Entwicklung äußerst kritisch (P. MEINHOLD, Geschichte der kirchlichen Historiographie II, Orbis Academicus III/5, Freiburg 1967, 25). Da Valentin aber auch den größten Teil seiner Begriffe aus dem Neuen Testament entnahm, sei es nicht verwunderlich, welchen Anklang er in der Kirche gefunden habe.

¹³⁹ Frgm. 5 = p. 121; Frgm. 1 = p. 124f; Frgm. 4 = p. 127f; Frgm. 6 = p. 131; Frgm. 3 = p. 137 und Frgm. 2 = p. 140.

die Doppelgeschlechtlichkeit der Aionen¹⁴⁰ in Bezug zur Kabbala und zum Neuplatonismus gesetzt, aber auch sonst interessantes Material angeführt¹⁴¹. Neander rechnet schon damit, daß der Valentianismus die Bearbeitung eines älteren gnostischen Systemes darstellt: "Daß dies wichtig sey, erhellt besonders aus der Vergleichung der Valentianischen Lehre mit der Ophitischen" (205)¹⁴².

2.3. F.Chr. Baur, Die christliche Gnosis (1835)

Von *Ferdinand Christian Baur* (1792-1860)¹⁴³ stammt die erste umfangreiche Monographie über "Die christliche Gnosis". Auf ihren fast 800 Seiten stellte der Tübinger Ordinarius (seit 1826) freilich nicht nur wie sein Berliner Vorgänger das reine historische Phänomen dar, sondern versuchte, wie der Untertitel "Die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung" zeigt, die Kirchengeschichte nun nach Kategorien *Hegels* neu zu verstehen und zu begreifen¹⁴⁴.

Die Monographie *Baur's* bietet so einen repräsentativen Eindruck seines dann durch *Hegel* geprägten Zuganges zur Kirchengeschichte: Schon im Vorwort sagt er, daß er den "Gegenstand der Untersuchung nicht bloß seiner äußeren Erscheinung nach, sondern vor allem in seinem inneren Zusammenhang, in der innern Bewegung seines Begriffs und in der Totalität der Momente desselben", auffassen wolle (p. IV). Seine Geschichte der Gnosis schritt dabei

¹⁴⁰ Den Begriff 'Aion' erklärt N. so, daß die Schule "den für die Bezeichnung des Urwesens charakteristischen Namen αἰων (der Ewige)" auf untere Dynameis übertragen habe (95). Für die Doppelgeschlechtlichkeit wird p. 208 auf die Kabbala und Proclus (Theol. Plat. I 28 [CUFr I, 121,26-122,10 SAFFREY/WESTERINK]) verwiesen.

¹⁴¹ Das gilt besonders für die Anmerkungen, wo NEANDER zum valentinianischen 'Bythos'-Begriff auf Synesios von Kyrene (ca. 370-413) und eine Stelle aus Jamblich, *Myst.* 8,2 hinweist (p. 207: πρὸ [...] τῶν ὄλων ἀρχῶν ἐστὶ θεὸς εἷς [...], ἀκίνητος ἐν μουρτήτῃ τῆς ἑαυτοῦ ἐνόητος μένων. οὐτε γὰρ νοητὸν αὐτῷ ἐπιπλέκεται οὐτε ἄλλο τι [261,9-12 Parthey]). Diese Passage einer 'ägyptischen Theologie' vergleicht N. mit der Unterscheidung zwischen 'Bythos' und 'Nous' bei den Valentianern.

¹⁴² Zur Forschungsgeschichte bis auf Neander vgl. auch F. LÜCKE, *Kritik der bisherigen Untersuchungen über die Gnostiker*, bis auf die neuesten Forschungen darüber von Herrn Dr. Neander und Herrn Professor Lewald, *ThZ* (Berlin) 2, 1820, 132 - 171.

¹⁴³ Zu ihm vgl. zuletzt U. KÖPF, *Theologische Wissenschaft und Frömmigkeit im Konflikt: F.Chr. Baur und seine Schüler*, *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 11, 1988, 169 - 177 (mit Literatur p. 169) und H. HARRIS, *The Tübingen School*, Oxford 1975.

¹⁴⁴ Auf die zentrale Funktion des Buches für BAUR'S Denkweg machte z.B. M. TETZ in seinem Artikel über BAUR in *RGG I*, Tübingen 1957, 936f aufmerksam; vgl. auch E.P. MELJERING, *F.C. Baur als Patristiker. Die Bedeutung seiner Geschichtsphilosophie und Quellenforschung*, Amsterdam 1986.

"von selbst zu einer Geschichte der Religions-Philosophie" fort (VIII); im vierten Abschnitt, der etwa ein Viertel des Werkes umfaßt¹⁴⁵, werden entsprechend auch "die alte Gnosis und die neue Religionsphilosophie" verglichen, dabei vor allem *J. Böhme, F.D.E. Schleiermacher, F.W.J. Schelling und G.W.F. Hegel* in den Blick genommen. Vor die Darstellung der einzelnen gnostischen Systeme hat der Tübinger eine Forschungsgeschichte¹⁴⁶ und eine Begriffsdefinition des Phänomens gestellt, das er untersuchen will: *Baur* selbst bemüht für seine Untersuchung die Anwendung der "die drei Religionen Heidenthum Judenthum und Christenthum umfassenden Religionsgeschichte" (9). Dabei synthetisiert er die konkurrierenden bisherigen Erklärungsmodelle der Gnosis als zuallererst vom Platonismus bzw. von orientalischer Philosophie bzw. Religion beeinflusster Bewegung in seiner Darstellung: Gnosis sei spekulative Philosophie auf der Basis dieser drei "positiven" Religionen, "an welche sie sich haelt (19)"¹⁴⁷. Der eigentliche Charakter der Erscheinung aber wird gebildet durch die diese Elemente organisch verbindende Religionsphilosophie (29), die vor allem die platonischen Vorstellungen der Emanation und Evolution enthalte (29 - 31)¹⁴⁸. Schon die heidnische Religion an sich trage freilich, "sofern sie immer von dem Gegensatz zwischen Geist und Materie, von einer Dualität von Principien ausgeht, ein wesentlich speculatives Element in sich, sie ist ebendaurum ihrem Princip nach Religionsphilosophie" (66).

Baur verstand den Valentinianismus als die "das Christenthum mit dem Judenthum und Heidenthum naeher zusammenstellende Form der Gnosis" (122) und stellte sie als erste "Hauptform" dieser Bewegung vor:

¹⁴⁵ S. 544-735.

¹⁴⁶ Dabei rühmt er als Verdienst seines Vorgängers R. MASSUET (s.o. Anm. 56) die "genauen und gelehrten Nachweisungen, die er (...) ueber den Zusammenhang der gnostischen Lehren mit dem Platonismus gab" (p. 3). J.L. MOSHEIM habe "die Ahnung eines großartigen aeußern und innern Zusammenhanges der gnostischen Systeme ausgesprochen, deren Wahrheit die folgenden Untersuchungen vollkommen bestaetigen" (5). An NEANDER kritisiert BAUR den Einsatz bei den Phänomenen (7), lobte aber - aus begrifflichen Gründen - seine Unterscheidung von "judaisierender und antijuedischer" Gnosis (8).

¹⁴⁷ Entsprechend schlägt er p. 109-121 eine Klassifikation der Gruppen der Gnosis nach dem Verhältnis dieser drei Religionen zueinander im jeweiligen System vor: "Gerade das bedeutendste gnostische System, das valentinianische, kann nicht in seinem ganzen Umfange gewuerdigt werden, wenn es nicht als ein sowohl das Heidenthum wie das Judenthum mit dem Christenthum vermittelndes betrachtet wird" (p. 112). Zum Beweise dieser Ansicht beruft BAUR sich auf Valentins Frgm. 6 πολλά τῶν γεγραμμένων ἐν ταῖς δημοσίαις βίβλοις εὐρίσκεται γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ (p. 458,13f STÄHLIN; zur Interpretation der δημοσία βίβλοι in der Forschung CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 194 - 200).

¹⁴⁸ Zu der valentinianischen Aionenlehre bemerkt BAUR (p. 33): "Zu dem Begriffe der Emanation (...) gehoert aber endlich auch dieß, daß das Emanierende in demselben Grade, in welchem es sich von seiner Urquelle entfernt, an Realitaet und Vollkommenheit verliert."

"Das valentinianische System ist unter allen gnostischen Systemen das am meisten platonisierende, und sein Platonismus begegnet uns sogleich in zwei Grundideen, die ebenso unverkennbar ein platonisches Gepraege an sich tragen, als sie in den innern Organismus des Systems selbst tief eingreifen. Die eine derselben ist die Idee des Abfalls, in Folge dessen die endliche Welt entsteht, (...) die andere betrifft den Gegensatz des Idealen und Realen" (124).

"Platonisch dürfen wir wohl, wenn wir auf das Ganze zurücksehen, mit Recht die Grundlage des Systems im Allgemeinen nennen. Es sind die drei Hauptmomente des absoluten Seyns, des Falls und der Rückkehr, durch die sich das System in seiner Entwicklung hindurchbewegt, und unter diesen Momenten selbst ist es die Idee des Falls, die am meisten auf den Zusammenhang mit dem Platonismus zurueckweist" (141).

Dabei zitierte *Baur* zwar die Übersetzung einzelner Fragmente in seiner Darstellung des Systems, konnte sich aber zu einer Trennung von Texten und Kommentaren der Häresiologen noch so wenig wie zu einer differenzierten Wahrnehmung des Lehrers vor dem Hintergrund der Schule entschließen¹⁴⁹. Ihn interessierte am valentinianischen System vor allem, wie es das Heidentum (vor allem in Gestalt der Mythen der "pythagoreisch-platonischen Philosophie", p. 231) und das Judentum mit dem Christentum vermittelt, nicht zualterererst das 'reine Phänomen' historischer Lehrerpersönlichkeiten¹⁵⁰.

2.4. G. Heinrici, Die Valentinianische Gnosis und die Hl. Schrift (1871)

*Georg Heinrici*¹⁵¹, der seinerzeit in Berlin als Privatdozent für Neues Testament wirkte, riet in seiner Untersuchung über das 'Schriftmaterial' der valentinianischen Gnosis¹⁵² fast dreißig Jahre nach *Baur* trotz allen Interesses an einer "Zergliederung der in verschiedenen Quellschriften uns aufbehaltenen Darstellungen des Systems" (4) davon ab, allein von den Fragmenten auszugehen:

"Vergeblich wäre der Versuch, den eigentümlichen Lehrtypus des Valentinus aus den Fragmenten vollständig herzustellen" (74).

¹⁴⁹ Frgm. 2 p. 139f Anm. 9; Frgm. 5 mit Kommentar des Clemens p. 145 - 147 Anm. 10; Frgm. 4 p. 158f Anm. 18. 215f Anm. 43 bringt er das 2. Fragment und seine 'Hausmetaphorik' mit "buddhaistischen Schriften" zusammen.

¹⁵⁰ In der posthum erschienenen dritten Auflage des ersten Bandes seiner "Geschichte der christlichen Kirche" (Tübingen 1863 = Leipzig 1969) erklärt er ebenfalls als Hauptinteresse der Gnosis "nicht sowohl ein religiöses, als vielmehr ein speculatives, philosophisches Interesse, das ihr zu Grunde liegt, und auf die Philosophie, als das höchste Erzeugniss des menschlichen Geistes in der heidnischen Welt, zurückführt" (p. 176). "Das tiefstinnigste dieser Systeme und zugleich dasjenige, das uns am genauesten bekannt ist, ist das des Gnostikers VALENTIN, oder, da sich nicht bestimmen lässt, was ihm selbst oder seinen Schülern angehört, das valentinianische" (p. 196).

¹⁵¹ 1844 - 1915; o.Prof 1892 in Leipzig (W.G. KÜMMEL, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, Orbis Academicus, München 1958, 568).

¹⁵² Die Valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift. Eine Studie, Berlin 1871.

Trotzdem sprach er von "bestrickenden Lehren des Meisters", die fesseln und gewinnen mußten, "denn wer vermöchte dem Flügelschlag der einmal entfesselten phantasirenden Vernunft beschränkte Grenzen zu stecken" (11), als er eine Prosopographie der valentinianischen Schule der Untersuchung voranschickte (9 - 16). Das Referat des Irenäus über Valentin (s.o. Anm. 128) wertete er kritisch¹⁵³. *Heinrici* hat sich schon Gedanken über den Unterschied zwischen Valentins Fragmenten, die er p. 65 - 75 darstellte, und dem System der Schüler gemacht:

Es lägen "die erhaltenen Bruchstücke sämtlich mehr in der Peripherie der Darstellung des geistigen Lebens, sie sind Blüten desselben, unmittelbare Aeußerungen des Verkehrs oder des religiösen Bedürfnisses, und man darf sich nicht wundern, in ihnen kaum eine Spur der reichen Terminologie des Systems, keine Beziehung auf die Doppelketten der Aeonenwelt, keine Parallele für die zerspaltene Christologie anzutreffen. Sie zeigen die der großen Welt zugewandte Seite der Metaphysik, von der man auf den verhüllten Unterbau nur zurückschließen kann, wie man von den Gesichtszügen auf das Leben der Seele schließt"¹⁵⁴.

In den Fragmenten Valentins seien die Ideen in Bilder verhüllt (67); der Ausgangspunkt seiner Überlegungen sei der "Brief Plato's an den Dionysus"¹⁵⁵. *Heinrici* gab die Fragmente in Übersetzung wieder und setzte sie zum 'schulmäßigen' Valentinianismus in Beziehung¹⁵⁶. Er schloß seine Darstellung mit dem bereits oben zitierten Diktum über die Vergeblichkeit der Bemühung, aus den Fragmenten Valentins System vollständig wiederherstellen zu wollen. Die Nähe Valentins zum kirchlichen Christentum zeigte sich für ihn darin, daß in seinen Fragmenten die "heilige Schrift (...) nicht als Auctorität herbeigezogen oder als Arsenal für Beweisstellen ausgebeutet, sondern einfach benutzt (wird) wie von einem, der in langem Umgang mit ihrer Sprache sich vertraut gemacht hat". Der Inhalt der Fragmente aber rechtfertige zur "Genüge" die Polemik der Kirchenväter dagegen (75).

2.5. E. Preuschen, Artikel "Valentinus, Gnostiker" (1908)

*Erwin Preuschen*¹⁵⁷ versuchte das Programm *Adolf Hilgenfelds* umzusetzen, der 1884 dazu geraten hatte, "die ursprüngliche Lehre des Meisters so viel als

¹⁵³ Es schiene "zweifelhaft, ob wir einen einheitlichen Bericht vor uns haben, oder nicht Irenäus hier, wie auch sonst in diesem Abschnitt, verschiedenartiges zusammenschweißte" (41f).

¹⁵⁴ Valentinianische Gnosis, 66.

¹⁵⁵ Zu diesem Bezug auf Hippolyt (Haer. VI 37,1) vgl. oben Anm. 76.

¹⁵⁶ Dabei schlägt er vor, in Frgm. 6 zu lesen: οὗτός ἐστιν ὁ λόγος ὁ τοῦ ἡγαστημένου (p.458,15 STÄHLIN - zur Forschungsgeschichte dieser Konjekture vgl. CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 186 - 188).

¹⁵⁷ S.o. S. 52 Anm. 79.

möglich zu unterscheiden von den Fortbildungen der Schüler und Nachfolger"¹⁵⁸. Er erklärte in seinem Artikel für die Realencyclopädie programmatisch¹⁵⁹:

"Jede Darstellung der Lehre Valentins hat aber von einer strengen, durch nichts beeinflussten Analyse der noch erhaltenen Worte auszugehen"¹⁶⁰.

Dazu begann auch er mit einer prosopographischen Übersicht (396f), die sich durch ein umsichtiges und zugleich quellenkritisches Vorgehen auszeichnet¹⁶¹, und schloß daran eine Übersicht über die "schriftstellerische Tätigkeit Valentins" an (398 - 402). "Dieser Überblick über die schriftstellerische Tätigkeit Valentins zeigt, daß ihn die praktischen Aufgaben in Anspruch nahmen und daß er nicht den Ehrgeiz hatte, Schriftsteller zu sein" (398). In einem dritten Abschnitt versuchte *Preuschen*, das "System Valentins" darzustellen (398-402), nannte aber bei seiner Auslegung der Fragmente die Aufgabe, "aus diesen Bruchstücken eine zusammenhängende Darstellung von Valentins Lehre zu geben", "eine unlösbare Aufgabe" (402). Sie werde "dadurch erschwert, daß sich die Exegese der valentinianischen Schule bereits dieser Äußerungen bemächtigt und sie in Zusammenhänge hineingestellt hat, die ihnen ursprünglich fremd waren" (ebd.). Er interpretierte seinen Autor auf dem "Nährboden (...) des hellenistischen Synkretismus" (399), hielt für grundlegend den 'platonischen Dualismus', "der die geistige, göttliche, himmlische Idealwelt von der materiellen Erscheinungswelt trennt" (ebd.)¹⁶². Die Behandlung der Fragmente zeichnet sich dadurch aus, daß Zitat und Interpretation bei Clemens stets sorgfältig getrennt werden¹⁶³ und die wörtlich in Übersetzung zitierten Texte nur knapp kommentiert sind¹⁶⁴. In der zusammenfassenden Darstellung verschweigt *Preuschen* die Lücken, die von einem befriedigenden Gesamtbild

¹⁵⁸ Ketzergeschichte, 290.

¹⁵⁹ Art. Valentinus, RE XX, 398 - 402.

¹⁶⁰ Art. Valentinus, 402.

¹⁶¹ Vgl. etwa seine Bemerkungen zur Zuverlässigkeit chronologischer Angaben bei Tertullian (p. 397,38-40).

¹⁶² Vor diesem Hintergrund wird Frgm. 5 zitiert und kritisch vom Kontext bei Clemens abgehoben (399f).

¹⁶³ Frgm. 1 = p.400; Frgm. 4 = p.400f; Frgm. 2 = p.401; Frgm. 3 = ebd; Irenäus I 11,1 bezeichnet er als "kaum (...) zutreffendes Bild der Lehre Valentins selbst (...); wenigstens stimmt das, was wir hier als valentinianisches System erhalten, in wichtigen Punkten nicht mit den authentischen Äußerungen Valentins" (402). "Fast nichts erinnert an die Lehre, wie sie sich aus einer Analyse der Fragmente Valentins ergibt. Der Schluß wird daher nicht abzuweisen sein, daß man eine Schullehre mit der Valentins selbst identifiziert hat" (403).

¹⁶⁴ Zu Frgm. 3 (θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο, ἥσθιεν καὶ ἔπιπεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδοῦς τὰ βρώματα [223,13f STÄHLIN]) verweist er z.B. auf seine "Zwei gnostische Hymnen" (mit Text und Übersetzung, Gießen 1904, 54f).

trennen, nicht: Er nennt als Elemente eines solchen Bildes den "präexistenten Menschen" (Frgm. 1), den "einzig guten Vater" (Frgm. 2), dessen defizientes Abbild, die Welt. Jesu Erlösungswerk bestehe vor allem in seiner Enthaltbarkeit¹⁶⁵; er lehre die Menschen, die Dämonen aus dem Herzen (Frgm. 2) zu treiben. *Preuschen* schließt seinen sorgfältigen Überblick mit der Ansicht:

"Er steht in der That den kirchlichen Kreisen und ihren Anschauungen noch unendlich viel näher, und er hat in dem synkretistischen Gemenge den festen Boden noch weniger unter den Füßen verloren als ein Teil seiner Schüler" (402).

2.6. A. von Harnack, Dogmengeschichte (1886/1909)

Adolf von Harnack bietet ein eindrückliches Beispiel für die Tatsache, daß auch die Sicht eines Theologen, der der Gnosis resp. dem Gnostizismus eher kritisch gegenüberstand¹⁶⁶, eine interessante Perspektive auf Valentin und den Valentinianismus ermöglicht. Vielleicht stand der Berliner Gelehrte, der einst sein erstes kirchengeschichtliches Kolleg über den Gnostizismus gehalten hatte, in späteren Jahren 'der Gnosis' deshalb eher kritisch gegenüber, weil sein eigenes theologisches Ideal so weit davon entfernt war und er ein undogmatisches "schlichtes Evangelium" Jesu für das ursprüngliche Wesen des Christentums hielt¹⁶⁷. Sozusagen als Gegenbild zu den Ursprüngen hat er mit allem Nachdruck die Gnosis als "Philosophie, Ethik und Mystik"¹⁶⁸, als 'spekula-

¹⁶⁵ Die Enkrateia würde in dieser zugespitzten Interpretation zur besonderen Erlösungstat Jesu Christi. Sollte sie zutreffen, wäre Valentin wohl unter die Theoretiker der 'enkratischen Bewegung' zu zählen; *PREUSCHEN* scheint in diese Richtung gedacht zu haben. In meinem Kommentar zu diesem Fragment (*Valentinus Gnosticus*, 54 - 82) ist diese Anregung noch nicht genügend berücksichtigt, worauf mich mein Bonner Kollege W.A. LÖHR mit Recht hinweist. Ich hoffe, mich ein andermal dazu näher äußern zu können.

¹⁶⁶ In seiner Rezension von W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis* [FRLANT 10, Göttingen 1973 = 1907], zuerst in: *ThLZ* 33, 1908, 10-13; jetzt in: *Gnosis und Gnostizismus*, hg. v. K. RUDOLPH, *WdF* 262, Darmstadt 1975, 231-237, hier 232 (F. SMEND/J. DUMMER, A. von Harnack, *Verzeichnis seiner Schriften*, Nr. 974/1654): Gnosis "war (...) ein Passivum, ein ewig Gestriges, ein Sammelsurium von Fossilien, eine Rumpelkammer und ein Kerichthaufen".

¹⁶⁷ Das "Evangelium im Evangelium (ist) etwas so Einfaches und kraftvoll zu uns Sprechendes, daß man es nicht leicht verfehlen kann" (*Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten*, Leipzig 1900, 9 [= Gütersloh 1977, 20; SMEND/DUMMER, Nr. 715/1655]; vgl. etwa auch K.H. NEUFELD, *A. Harnacks Konflikt mit der Kirche. Weg-Stationen zum Wesen des Christentums*, *Innsbrucker Theologische Studien* 4, Innsbruck 1979); C.-J. KALTENBORN, *Kontroverstheologie zur Weltgestaltung. A. von Harnacks Berliner Wirksamkeit*, in: *Beiträge zur Berliner Kirchengeschichte*, hg. v. G. WIRTH, Berlin 1987, 197-216 sowie U. WICKERT, *A. von Harnack*, in: *450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin*, hg. v. G. BESIER u. CH. GESTRICH, Göttingen 1989, 363-379.

¹⁶⁸ Rez. von BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, 232.

tive Mysterien-Philosophie' und Gnostiker gar als die "Theologen des ersten Jahrhunderts" der Kirche interpretiert¹⁶⁹:

Sie "haben das Christenthum als die absolute Religion darzustellen unternommen(...). Bei Männern wie Valentin und seinen Schülern (...) kann kein Zweifel sein, dass dieser ihr Gnosticismus (...) in der Hauptsache vom griechischen Geist durchwaltet und von den religionsphilosophischen Interessen und Lehren der - freilich schon selbst im Synkretismus sich bewegenden - Griechen bestimmt gewesen ist"¹⁷⁰.

Entsprechend hielt er für die Schlüsselfrage der Gnosisforschung die von *Baur* aufgebraachte Frage, "was denn der ganze mythologische Apparat in ihnen (sc. den Systemen) *bedeutet*"¹⁷¹. Als Hauptproblem Valentins empfand *Harnack* das der "verfrühten Wissenschaftlichkeit"¹⁷². Diese Sicht stand gegen die Tendenzen seinerzeitiger religionsgeschichtlicher Forschung, gegen die er pointiert die Berücksichtigung der Fragmente forderte:

"Unsere Geschichtsschreibung des Gnosticismus berücksichtigt diese Fragmente, wie sie uns vor allem Clemens und Origenes bieten, noch immer viel zu wenig und hält sich mit Vorliebe an die trübseligen Berichte der Kirchenväter über die 'Systeme'(...)"¹⁷³.

1888, also fünfzehn Jahre nach seiner Dissertation über die Gnosis¹⁷⁴, veröffentlichte *Harnack* in der "Encyclopaedia Britannica" einen Artikel über Valentin¹⁷⁵. Auch hier wird mit der Biographie begonnen ("Of Valentinus himself almost nothing is known", p. 37) und dann eine Aufzählung der Werke¹⁷⁶ gegeben. Der Artikel enthält dann eine allgemeine Einführung in die Probleme einer Auslegung biblischer Schriften vor den Gebildeten im zweiten Jahrhundert (38/39). Die Darstellung schließt - dem Publikum entsprechend - recht allgemein:

"The importance of Valentinus lies in the facts, firstly, that he has recognized the relationship (...) between the theogonic-cosmogonic myth-wisdom of western Asia and the

¹⁶⁹ Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd.1 Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, 4., neu durchg. u. vermehrte Aufl. Leipzig 1909, 250. Er zitierte mit den Stichworten "acute Verweltlichung" F. OVERBECK (Studien zur Geschichte der alten Kirche, Libelli 155, Darmstadt 1965 [Chemnitz 1875], 184). Natürlich ist die Deutung als philosophische Theologie auch schon etwa von F.C. BAUR (Die christliche Gnosis, 141) vertreten worden: "Platonisch dürfen wir wohl, wenn wir auf das Ganze (*des valentinianischen Systems*) zurückschauen, mit Recht die Grundlage des Systems im Allgemeinen nennen". Als philosophische Theologie interpretiert etwa auch W.WEISCHDEL (Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus I, München 1979, 82) die Gnosis.

¹⁷⁰ Lehrbuch der Dogmengeschichte, 251f.

¹⁷¹ Rez. Bousset, 236. - Zu HARNACK und BAUR vgl. E. TROELTSCH, Adolf v. Harnack und Ferd. Christ. v. Baur, in: Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum siebzigsten Geburtstag dargebracht, Tübingen 1921, 282 - 291.

¹⁷² Rez. Bousset, 232f.

¹⁷³ Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 258f Anm. 3.

¹⁷⁴ SMEND/DUMMER, Nr.1/3; s.o. S. 49 mit Anm. 63.

¹⁷⁵ Valentinus and Valentinians, Bd. 24, 9. Aufl., 37 - 40.

¹⁷⁶ Auch HARNACK macht auf die Problematik der Quellenlage aufmerksam.

Neopythagorean, Platonic, and Philonic philosophy; secondly, that he touched all this rich and varied material which he had appropriated with the magic wand of the Platonic conception of the universe, and thus transmuted the whole into entities of a purely spiritual character; and thirdly, that he gave a decisive part to the appearance of Jesus Christ in that great drama which the history of the higher and the lower cosmos presented to his mind. In all this he had no design of setting up a new "confession" and still less any notion (as Marcion had) of utterly remodelling Christianity (...). In this respect he was the forerunner of Clement and Origen (...)¹⁷⁷.

Vor dem Hintergrund von *Harnacks* lebenslangen Interesses an der Gnosis im Rahmen der altkirchlichen Dogmen- und Kirchengeschichte wird man wohl auch das Thema der Lizentiatsarbeit seines Seminar-Seniors und späteren Berliner Bischofs, *Otto Dibelius*, verstehen, auf deren Basis *Dibelius* 1908 in der ZNW einen Aufsatz unter dem Titel "Studien zur Geschichte der Valentinianer" publizierte. In seinen Memoiren unter dem Titel "Ein Christ ist immer im Dienst" nennt er allerdings popularisierend den "Gnostiker Valentin (...)" den Rittelmeyer der alten Kirche¹⁷⁸.

2.7. E. Schwartz, Aporien im vierten Evangelium (1908)

Eduard Schwartz, der die Kirchengeschichte bewußt und kritisch als klassischer Philologe traktierte, sprach von den Fragmenten Valentins als "einzelnen, kostbaren Resten", deren exaktes Verhältnis zu den Systemen, wie sie die Ketzerbestreiter überliefern, nicht mehr geklärt werden könne, und bezeichnete den Überlieferungszustand der Lehre der valentinianischen Gnosis entsprechend als 'wüsten Trümmerhaufen', "der sich zu einem verständlichen Bau nicht mehr zusammenfügen will"¹⁷⁹. Er charakterisierte als Eigentümlichkeit der valentinianischen Gnosis, "daß sie dem Christentum selbst von allen gnostischen Secten am nächsten steht und alles daran gesetzt hat die Kirche zu erobern oder doch wenigstens darin zu bleiben" (p. 130).

¹⁷⁷ Valentinus, 39. HARNACK schließt seinen Artikel, indem er neun Punkte angibt, in denen "Valentinians anticipated the ecclesiastical speculations of subsequent centuries" (40).

¹⁷⁸ Stuttgart 1961, 58. F. RITTELMEYER fühlte sich freilich lebenslang als Schüler HARNACKS (so in einem [unveröffentlichten] Brief zum 7.5.1927, Nachlaß Harnack, Staatsbibliothek zu Berlin, Kasten 39).

¹⁷⁹ Aporien im vierten Evangelium II, NGWG.PH 1908, 127. - Zu SCHWARTZ selbst vgl. z.B. A. REHM, *Eduard Schwartz' wissenschaftliches Lebenswerk*, SBAW. PH 1942/4, München 1942.

2.8. C.Barth, Die Interpretation des N.T. in der Valentin. Gnosis (1911)

*Carola Barth*¹⁸⁰ hat in ihrer Lizentiatsarbeit¹⁸¹ den Umgang der Valentinianer hauptsächlich anhand der 'Exzerpta ex Theodoto' und der parallelen Texte aus Irenäus¹⁸² dargestellt. Die Verlegenheit gegenüber dem originären Werk zeigt sich darin, daß die Fragmente Valentins sowohl im quellenkundlichen Teil (p. 1 - 27) wie im Abdruck der Bibeltexte (p. 30 - 43) vollkommen ausgeblendet werden¹⁸³. Frau *Barth* rechnete zudem damit, daß "die Grundgedanken der valentinianischen Lehre, wie die jeder Gnosis, älter als das Christentum selbst" gewesen wären (p. 44¹⁸⁴), so daß die Frage nach dem Beitrag des Theologen Valentin ohnehin für sie von geringerem Gewicht gewesen sein muß. Die Metaphysik der Valentinianer hält sie für "platonisch orientiert" (45); das Aionensystem sei von Ptolemäus aus dem Johannesprolog entwickelt (93) und mit Elementen eines 'griechisch-ägyptischen' Synkretismus angereichert worden. Auch die neueren Arbeiten zur Schriftauslegung der Valentinianer konzentrieren sich weitgehend auf die Schüler¹⁸⁵.

¹⁸⁰ (1879 - 1959) - Hier scheint eine ausführlichere biographische Notiz durchaus angebracht: Sie legte 1907 vor der theologischen Fakultät der Universität Jena (als erste Frau) die Lizentiatsprüfung ab, war von 1910 bis 1921 Oberlehrerin an der Schillerschule in Frankfurt, seit 1920 (ChW 33, 1920, 526) bis zu ihrer Pensionierung 1934 als Oberstudierendirektorin Leiterin des Kölner Lyzeums. Seit 1919 Fachvertreterin für Ev. Religionsunterricht im Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß; 1920 Forderung nach Gründung einer Berufsorganisation für Frauen (ChW 34, 1921, 107); 1927 Ehrendoktor der Ev.-Theol. Fakultät der *Albertina* in Königsberg; 1930 Vorsitz der 'Vereinigung evangelischer Theologinnen' (dazu W. MATTHIAS, Art. Barth, 1.Carola, RGG I, Tübingen ³1957, 893; ihr Nachlaß im Stadtarchiv Frankfurt/M.).

¹⁸¹ Die Interpretation des Neuen Testaments in der Valentinianischen Gnosis, TU 37/3, Leipzig 1911.

¹⁸² Zur Rekonstruktion einer ptolemäischen Quellenschrift vgl. C. BARTH, 12-21.

¹⁸³ Zu den nicht wenigen Bibelziten und Anspielungen Valentins vgl. unten S. 104 mit Anm. 363.

¹⁸⁴ Diese Ansicht vertrat auch der ehemalige Jenenser Ordinarius A. HILGENFELD (s.o. S. 49 Anm. 61).

¹⁸⁵ B. ALAND, Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre. Die Theologie des Herakleon als Schlüssel zum Verständnis der christlichen Gnosis?, in: Gnosis and Gnosticism, Papers Read at the Seventh International Conference on Patristic Studies, NHS 8, Leiden 1977, 148-181 [SCHOLER Nr. 4004]; E.H. PAGELS, The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John, SBL MS 17, Nashville, New York 1973 [Nr. 3076]; J.-M. POFFET, La Méthode Exégétique d'Héracléon et d'Origène. Commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains, Paradosis 28, Fribourg 1985 [Nr. 6370]. - Die Dissertation von J.A. WILLIAMS (Biblical Interpretation in the Gnostic Gospel of Truth from Nag Hammadi, SBL. Dissertation Series 79, Atlanta 1988 [SCHOLER Nr. 6671]) beansprucht, da sie Valentin als Autor des EV voraussetzt (s.o. S. 56 Anm. 103), diese Lücke zu füllen (p. 7).

2.9. E. de Faye, Gnostiques et Gnosticisme (1913/1925)

Der reformierte Patristiker *Eugène de Faye*¹⁸⁶ hat in seiner großen Darstellung über Gnosis und Gnostizismus¹⁸⁷, die zuerst 1913 und dann in wenig veränderter Form 1925 nochmals erschien, trotz seiner Anerkennung für die an babylonischer und persischer Religiosität orientierte Gnosisdeutung *Boussets*¹⁸⁸ bewußt eine aus den gnostischen Original-Quellen selbst gearbeitete Studie vorlegen wollen. Daher besprach er zuerst die aus ihren Fragmenten erhebbarer "großen Gnostiker und ihre Schüler" (p. 39 - 188), dann die durch zuverlässige Referate überlieferten Persönlichkeiten (p. 189 - 267) und koptische Texte (269 - 333). Hier erst folgen die nur aus den Kirchenvätern bekannten Gnostiker und "gnostiques de la légende" (Simon, Cerdo, Saturnil; p. 335 - 437). Valentinus rechnete er mit Basilides und Marcion zur "génération des créateurs" (p. 233)¹⁸⁹. Ihn selbst schätzte er hoch: "Chacun de ces fragments nous révèle un aspect du génie si riche et si original de Valentin" (57).

Das Valentinkapitel (57-74) beginnt mit der Besprechung von Frgm. 5 als Zeugnis einer platonischen Bildung und Ansicht (57f): "Ce fragment nous révèle donc un philosophe platonicien" (59)¹⁹⁰. Es folgen einige weitere Fragmente¹⁹¹; dann als Zusammenfassung: "Nos fragments nous révélant un Valentin que la tradition ecclésiastique ne laisserait jamais deviner. Il est d'abord un spéculatif. L'essor en pleine métaphysique est naturel à sa pensée. Les larges constructions d'idées en dehors de la réalité contingente l'attirent. Il est de la famille des Platon, des Philon, des Plotin" (63f). Sein Verständnis Valentins als eines christlichen Platonikers faßte De Faye so zusammen: "Philosophe et chrétien, homme de spéculation et ardent apôtre, tel est le Valentin des fragments" (64). Natürlich beruht auch seine Valentin-Darstellung programmatisch zuerst auf den Fragmenten (und nicht auf den Referaten der Kirchenväter) - Valentin erweist

¹⁸⁶ 1860 - 1929; seit 1912 Prof. und dann Direktor an der 'École des Hautes Études' (R. VOELTZEL, Art. Faye, Eugène de, RGG II, Tübingen ³1958, 890).

¹⁸⁷ Gnostiques et Gnosticisme. Étude critique des documents du Gnosticisme chrétien aux II^e et III^e siècles, Paris ²1925 - vgl. die ausführliche Rezension von F. LOOFS, ThLZ 51, 1926, 361 - 368.

¹⁸⁸ Vgl. dazu p. 529: "Ce que Bousset a mis également en pleine lumière, c'est l'influence des religions orientales et syncrétistes sinon sur tout le gnosticisme, du moins sur une notable partie des systèmes gnostiques. A ce point de vue, ses recherches conservent toute leur valeur". Kritik an BOUSSETS Valentinbild übt DE FAYE p. 74.

¹⁸⁹ An einigen Stellen wird auch noch mit dem gemeinsamen Vorfahren der Naassener, Peraten und Sethianer ein fünfter Typ eingeführt (p. 233).

¹⁹⁰ Zum Platonismus Valentins cf. auch seine p. 64f, wo DE FAYE auf die Differenzen in der Erklärung des Bösen aufmerksam macht - hier denke V. stärker biblisch. Zum Thema vgl. auch unten, S. 79f. 86 - 90 und 103 - 106.

¹⁹¹ Frgm. 2 (59f); Frgm. 4 (60); Frgm. 3 (61: "On voit clairement que, dans le système authentique de Valentin, Jésus occupe la place centrale [...]. Sans doute, il est à présumer que dans le doctrine de Valentin, le Christ métaphysique absorbait le Jésus de l'Évangélie"); Frgm. 1 (62).

sich so fast als 'Probestück' für die Angemessenheit des methodischen Programmes von *de Faye* (und für die Folgen eines solchen Vorgehens für das Bild der Entwicklung)¹⁹².

Die Entwicklung der valentinianischen Schule verstand er als ein Paradigma für die Entwicklung der Gnosis insgesamt: Ihre Lehre sei durch die Einfügung der 'bizarr-barbarischen' Namen verwildert (386f); die ursprünglich innerkirchliche Bewegung sei zu einer eigenen Kirche geworden (263. 475). Der Ptolemäus-Bericht des Irenäus¹⁹³ ist nach *de Faye* durch die geistlose Spekulation von Valentinianern der dritten Generation getrübt¹⁹⁴; Sakrament und wirrer Synkretismus treten an die Stelle einer Bewegung, die Erkenntnis innerhalb der Kirche fördern wollte; *de Faye* spricht von "nouveau gnosticisme" (477) oder "néognosticisme" (483). Sein Rezensent *Friedrich Loofs* rühmte diese in ihrer Zeit recht ungewöhnliche Konzeption der Geschichte der Gnosis trotz aller Kritik:

"In vielen Punkten - so im wesentlichen in der Beurteilung der großen gnostischen Lehrer des 2. Jahrhunderts - ist *de Faye* ihnen (*sc. der religionsgeschichtlichen Schule, C. M.*) gegenüber im Recht; und, wo gnostische Dokumente weder direkt noch indirekt zu erreichen sind, ist in der Tat mit den Berichten keine sichere Erkenntnis zu gewinnen. Soweit sie dem Rechnung trägt, ist *de Faye's* Methode (...) uneingeschränkt als die richtige anzuerkennen"¹⁹⁵.

Leider hat *Eugène de Faye* seine Beobachtungen zu Valentin nicht auf *alle* Fragmente ausgedehnt, so daß seine Interpretation 'allein auf Grund der erhaltenen Reste' (26) philologisch etwas in der Luft hängt.

2.10. W. Foerster, Von Valentin zu Herakleon (1928)

Der spätere Münsteraner Neutestamentler *Werner Foerster*¹⁹⁶ hat sich in seiner Monographie zur Geschichte der valentinianischen Gnosis¹⁹⁷ auch über

¹⁹² "Vous resterez ainsi asservi à la tradition des hérésiologues. Seulement vous ne serez assuré d'avoir raison qu'à la condition de prouver que cette tradition mérite plus de confiance que les fragments originaux de notre gnostique" (74). Zum Thema äußert sich DE FAYE auch p. 118 - 122; zu "graves altérations du système primitif de Valentin" und ihren Urhebern in der 'großen Notiz' des Irenäus p. 137f.

¹⁹³ Haer. I 1,1-8 (28,74-137,973 ROUSSEAU/DOUTRELEAU; vgl. dazu die Einleitung der beiden Forscher in SC 263, 83 - 85).

¹⁹⁴ Vgl. dazu p. 110 - 141 und 265 - 67.

¹⁹⁵ ThLZ 51, 1926, 366f. Allerdings wirft LOOFS DE FAYE vor, aus den Fragmenten mehr entnommen zu haben, "als sie bieten" (367). Das gelte insbesondere auch für sein Bild der Person Valentins. Hier bleibt LOOFS' Rezension allerdings sehr im Allgemeinen; ein konkreter Beleg für diese Kritik wird nicht genannt.

¹⁹⁶ 23. 7. 1897 - 8. 1. 1975, seit 1959 o. Prof. in Münster.

¹⁹⁷ Von Valentin zu Herakleon. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis, BZNW 7, Gießen 1928.

Valentins Fragmente geäußert (91 - 101). Er griff das methodische Programm *De Faves* auf, indem er mit der Interpretation der Fragmente des Valentinianers Herakleon begann (2)¹⁹⁸. In das daraus gewonnene Bild zeichnete er andere Textüberreste ein und meinte so schließlich "eine bestimmte Entwicklungslinie von Valentin über die Exzerpte zu Ptolemäus und Herakleon" (2) ziehen zu können. Foerster behielt diesen Zugang zum Phänomen der valentinianischen Gnosis auch in späteren Jahren bei, wie seine Einleitung zur Übersetzung der Fragmente in dem dreibändigen Sammelwerk "Die Gnosis" der 'Bibliothek der alten Welt' (s.o. Anm. 98) von 1969 deutlich zeigt:

"Nunmehr kommen wir auf die Fragmente, die von dem Sektenstifter selbst erhalten sind. Von ihnen aus sich ein Bild von dem ganzen System machen zu wollen, wäre vergeblich, dazu sind die Fragmente zu wenig zahlreich, zu kurz und betreffen auch zu verschiedene Punkte. Wir können nur die einzelnen Fragmente daraufhin untersuchen, ob sie zu dem, was von Valentin und von seinen Schülern sonst überliefert ist, passen"¹⁹⁹.

1928 hatte er in den Fragmenten vor allem "eine viel stärker orientalisch-mythologische Umgebung" als bei Ptolemäus und Herakleon beobachtet²⁰⁰; die Widersprüche zwischen Fragmenten und den Systemen der Schüler wurden in seiner Darstellung reduziert²⁰¹. Für das endgültige Urteil spielte freilich auch das erwähnte Irenäus-Referat (Haer. I 11,1) eine wichtige Rolle (97f):

"Was Irenäus als Meinung des Valentin selbst mitteilt und was wir aus den Originalfragmenten erschen, berührt sich mit den Besonderheiten der Excerpte aus Theod(ot). Leider können wir nicht den Bericht des Irenäus über Valentin mit den Bruchstücken des Valentin vergleichen, da jeweils andere Teile des Systems erörtert werden (...). Da die Schule des Valentin, wie aus Her(akleon) und Ptolemäus hervorgeht, im Laufe der Zeit immer mehr die Anklänge an das System der Gnostiker des Irenäus, überhaupt die orientalisch-mythologischen Züge beseitigt oder abgeschwächt hat, so ergibt sich für die Geschichte der valentinianischen Schule mit hoher Wahrscheinlichkeit der Schluß, daß²⁰² Valentin selbst ausgegangen ist von einem dem der Gnostiker des Irenäus ähnlichen System, das er in den Dienst einer bestimmten neuen Idee gestellt hat" (98).

¹⁹⁸ Vier Jahre später zugänglich bei VÖLKER, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, 63 - 86; vgl. zuletzt J.-M. POFFET, La Méthode Exégétique d'Héracléon et d'Origène (s.o. Anm. 185 = SCHOLER Nr. 6370). Zur Auseinandersetzung FOERSTERS mit DE FAYE vgl. aber die Bemerkungen auf p. 105-107.

¹⁹⁹ Die Gnosis I, 309.

²⁰⁰ Zu Frgm. 1 (p. 92).

²⁰¹ "Diese Stelle (= Frgm. 3) ist allerdings den verschiedenen Berichten über das System der Valentinianer gegenüber neutral" (93). "Dies Fragment (= Frgm. 5) bietet weiter keine Handhabe, Valentin einzureihen". "Auch dies Fragment (= Frgm. 7) bietet zu wenig Anhaltspunkte für eine nähere Erörterung" (beide Zitate p. 96).

²⁰² Folgende 13 Worte im Original gesperrt.

Im methodischen Zugriff *Foerster* eng verwandt ist die Heidelberger Dissertation des Jahres 1991 von *Holger Strutwolf*²⁰³, die sich allerdings zum Ziel gesetzt hat, für *Origenes* der "Beziehung dieses Systementwurfs zur Gnosis (...)" nachzugehen (13) und daher im Rahmen dieses Beitrages nicht eigentlich besprochen werden kann und muß.

Die valentinianische Gnosis muß natürlich bei diesem Unterfangen in den Blick kommen, "weil Origenes im Milieu von Alexandria, wo Valentin zuerst und nachhaltig²⁰⁴ gewirkt hat, großgeworden ist und mit Valentinianern regen Kontakt hatte, wie u.a. die Bekehrung seines dem Valentinianismus entstammenden Mäzens Ambrosius zeigen kann" (14). *Strutwolf* führt über *Foerster* freilich schon deswegen hinaus, weil er valentinianische Traktate der Nag-Hammadi-Bibliothek einbezieht²⁰⁵. Bei den Fragmenten Valentins rät er zu Vorsicht²⁰⁶; er empfiehlt, "von der frühesten Gestalt des Systems, von welcher wir eine vollständige und sichere Kenntnis besitzen, auszugehen, um von dieser Entwicklungsstufe aus (...) auf ihre etwaigen Vorlagen und Vorläufer zurückschließen zu können" (28). Diese Bedingungen erfülle nur die 'große Notiz' des Irenäus. Zu jener Gestalt des Systems werden dann die anderen Texte und ihre Varianten in eine entwicklungsgeschichtliche Beziehung gesetzt.

Bei *Strutwolf* geschieht das in einer heilsgeschichtlich geordneten Darstellung des valentinianischen Systems (27 - 209)²⁰⁷, der dann (nach seiner Meinung) vergleichbare Punkte bei *Origenes* in einem zweiten Teil gegenübergestellt werden. Dabei hält der Autor das Referat Haer. I 11,1 für authentisch²⁰⁸ (und ordnet deswegen Valentin der östlichen Schule des Valenti-

²⁰³ Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes, Diss.Theol. [masch.], Heidelberg 1991 - eine "nochmals durchgesehene und im wesentlichen unveränderte Fassung" erschien jetzt als FKDG 56 (Göttingen 1993); danach wird zitiert. - Ich danke dem Autor nicht nur dafür, daß er mir sein Werk sofort zugänglich gemacht hat, sondern auch für allerlei freundliche Gespräche über die Materie.

²⁰⁴ Für diese Ansicht gibt S. leider keine Belege.

²⁰⁵ Nämlich (p. 21f) PrecPI (NHC I,1); EV (NHC I,3/XII,2); Rhag (I,4); TractTrip (I,5); EvPhil (II,3); 1ApocJac (NHC V,3); ExpVal (XI,2) und PrecVal (XI,2a) - vgl. oben Anm. 21 auf S. 43.

²⁰⁶ "Angesichts der wenigen Relikte seiner Schriftstellerei läßt sich die Frage, ob Valentin ein gnostischer Systematiker oder ein platonischer Exeget war, m.E. nicht mit Sicherheit beantworten" (28).

²⁰⁷ "Entwicklungslinien der valentinianischen Pleromalehre" (30 - 58); "Der Fall und die Entstehung der außerpleromatischen Welt" (59 - 103); "Die Schöpfung des Menschen und die Drei-Naturen-Lehre" (104 - 154); "Der Erlöser und sein Werk" (155 - 180); "Die valentinianische Eschatologie" (181 - 209).

²⁰⁸ Er bemerkt nach der Darstellung der Äonenpaare dieses Textes ("Ἀρρητος - Σιγή; Πατήρ - Ἀλήθεια; Λόγος - Ζωή; Ἀνθρώπος - Ἐκκλησία): "Nun spricht nicht nur (...) die Beobachtung, daß Ptolemäus augenscheinlich ein System voraussetzt, das dem von Adv. haer. I,11,1 entspricht, für die Authentizität des Textes, sondern es gibt auch Indizien in den wenigen erhaltenen Valentinfragmenten" (33). Valentin kenne in Frgm. 1 "eine pleromatische Gottheit, die er als προών Ἀνθρώπος bezeichnet". Warum dieser Begriff eine "pleromatische Gottheit" bezeichnen soll, begründet S. allerdings nicht. Die platonische Urbild-Abbild-Struktur des ersten Fragmentes werde durch unplatonischen Dualismus "radikal verdunkelt" (34). Frgm. 5 (ὁπόσον ἐλάττωσιν ἢ εἰκῶν τοῦ ζῶντος προσώπου, τοσοῦτον ἦσσαν ὁ κόσμος τοῦ ζῶντος αἰῶνος [p. 287,22f STÄHLIN]) interpretiert S. mit ORBE so: "Um wieviel geringer das Abbild [der Demiurg] als das lebende Gesicht [der eingeborene Sohn] ist, um soviel geringer ist auch der Kosmos [die Sinne Welt] gegenüber dem lebenden Äon [das Pleroma]" (35). Allerdings beruht diese Interpretation auf der Deutung des Fragmentes durch Clemens, deren Angemessenheit der Autor voraussetzt (anders CH. MARKSCHIES, s.u. S. 99f).

nianismus zu²⁰⁹). Valentin kenne noch keine Aufspaltung der Sophia-Gestalt in eine 'obere' und 'untere' Sophia²¹⁰. Auch die "Naturenlehre mit ihrer absoluten Heilsgewißheit" führt er auf Valentin zurück²¹¹; zudem schließt er aus dem Psalm Valentins (Frgm. 8), dieser habe einen Prinzipien-Dualismus vertreten²¹².

Damit wird aber eben *Foersters* Sicht der Entwicklung des Valentinianismus bestätigt bzw. erneuert: Der Valentinianismus paßte sich - nach dieser Deutung - im Laufe seiner Entwicklung eher der kirchlichen Theologie an und verließ z.T. einige damit in Konkurrenz stehende Lehren. Die Grundlagen des Systems hat schon Valentin gelegt. Insgesamt fällt an der Darstellung *Strutwolfs* auf, daß auf die schwierige Bildersprache der Fragmente kaum eingegangen wird, wenig berücksichtigt wird, daß viele Fragmente Valentins Aussagen in Form eines Gleichnisses vornehmen, dessen 'Entschlüsselung' m.E. äußerst problematisch ist und z.T. offenbar schon antiken Lesern (etwa Clemens) nicht mehr einfach möglich war. Nun wird man freilich von einer Arbeit, die die Genese des origeneischen Systems ein Stück weit genauer erklären will²¹³, auch keine ausführliche Exegese jedes valentinianischen Quellenstückes erwarten dürfen. Als besondere Stärke der Arbeit und gewichtiger Beitrag zur Diskussion um die Genese des valentinianischen Systems erweisen sich m.E. die vielen Vorschläge zur Quellenscheidung bei Irenäus und Hippolyt, die (vor allem, wenn der Autor sie nochmals eigens zusammenstellt und weiter begründet) zu einer wirklichen Klärung in dieser schwierigen Frage führen könnten. Außerdem findet man hier eine verdienstvolle doxographische Zusammenstellung der Lehren der 'valentinianischen Gnosis', die man so und auf diesem Niveau bisher nicht lesen konnte.

²⁰⁹ Er bezieht sich dabei (71f) vor allem auf folgende Passage: Καὶ τὸν Χριστὸν δὲ οὐκ ἀπὸ τῶν ἐν τῷ Πληρώματι Αἰώνων προβεβλήσθαι, ἀλλὰ ὑπὸ τῆς Μητρὸς ἕξω γενομένης κατὰ τὴν μυστικὴν τῶν κρειττόνων ἀποκεκυσθαι μετὰ σκιάς τιως (169,1213-1216) im Vergleich zu Clemens, Exc. Thdot. 30,2 - 31,1.

²¹⁰ So STRUTWOLF, 75 - vgl. dazu unten S. 79 - 81 den Bericht über STEAD.

²¹¹ Nämlich auf Frgm. 4 (p. 129). Die Wendung καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτοὺς, ἵνα δασαπήσητε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε, καὶ ἀποθάη ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι' ὑμῶν (287,12-14 STÄHLIN) übersetzt er: "ihr wolltet den Tod euch selbst zuteilen...". Damit wird das Problem des Ausdrucks "verteilen" umgangen, das aber einer der Schlüssel zur Auslegung der Metaphorik des Zitates ist (CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 130-141).

²¹² Er bezieht sich auf die beiden letzten Verse ἐκ δὲ βυθοῦ καρποῦς φερομένους, ἐκ μήτρας δὲ βρέφος φερόμενον, die er wörtlich versteht. Die Frage, ob hier (wie gern in solchen Psalmen) *Parallelismus membrorum* vorliegt (so CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 226 - 228. 242), wird leider nicht diskutiert. - Zu Frgm. 3 knappe Bemerkungen auf p. 160f; Frgm. 10 hält STRUTWOLF (p. 161 Anm. 35) für echt; vgl. aber oben S. 55f.

²¹³ Er will es "als eine ständig im Gespräch mit seinen Gegnern befindliche *Konkurrenzbildung zum valentinianischen System*" verstanden wissen, die diesem aber sowohl durch seine größere Nähe zur christlichen Tradition als auch durch seine tiefere philosophische Durchdringung überlegen" sei (359).

2.11. F. Sagnard, La Gnose Valentinienne (1947)

Der französische Dominikaner und Patristiker *François-M.-M. Sagnard* hat in seiner ausführlichen Untersuchung zur "Grande Notice d'Irénée"²¹⁴ den Fragmenten Valentins keinen 'konstruktiven Wert' zugesprochen. Da es ihm vor allem um den Text Haer. I 1,1-8,4 (p. 31 - 50)²¹⁵, dessen Autor²¹⁶ und seine Art der Widerlegung (104 - 111) sowie um einen ausführlichen Kommentar zu diesem Text (140 - 198) ging, wird man ihm diese Grundrichtung kaum vorwerfen wollen. Trotzdem wendete er sich bereits im ersten Teil seiner Untersuchung recht deutlich gegen die These seines Landsmannes *De Faye*, Epigonen Valentins in der dritten Generation hätten dessen Lehre verkompliziert und den wahren Valentin deformiert (113f): Er wirft ihm vor, diese Ansicht sei *a priori* entstanden (und eine reine Hypothese), die *Sagnard* um der Texte willen ablehnt²¹⁷. Vor Beginn des eigentlichen Kommentars folgt in einer Übersicht zu den Quellen auch eine Übersetzung einiger Fragmente²¹⁸, deren Rätselhaftigkeit dem Leser mit knappen Bemerkungen demonstriert wird (121 - 126). *Sagnard* schließt diesen Abschnitt:

"Si nous n'avions que ces extraits, nous n'irions pas au delà d'une grande probabilité, sans pouvoir l'objet du mystère. Mais si, sur d'autres bases critiquement établies, nous arrivons à déterminer ce qu'est la gnose valentinienne, et que nous en rapprochions ces fragments étudiés, ils deviennent alors très clairs" (p. 126).

Die Fragmente dienten ihm so lediglich als 'Verifikationspunkt' und 'Prüfstein' für das Bild der valentinianischen Gnosis, das er vor allem aus der "großen Notiz" des Irenäus gewonnen hatte²¹⁹. Damit entsteht natürlich ein Zir-

²¹⁴ *La Gnose Valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, EPhM 36, Paris 1947. - Diese bahnbrechende Arbeit kann hier freilich nur in ihren Ergebnissen in Bezug auf Valentin - und damit sehr verkürzt - dargestellt werden.

²¹⁵ Es handelt sich weitgehend um den Text aus der Berliner Epiphanius-Edition von KARL HOLL (Berlin 1915), allerdings hat SAGNARD einige der Konjekturen Holls zurückgenommen und den App. ergänzt. Vorauf geht eine Einleitung in die handschriftliche Überlieferung (11 - 18) und eine Bibliographie (18 - 31). Für den Text s. jetzt SC 264, 28,1-137,189 ROUSSEAU/DOUTRELEAU.

²¹⁶ Zur Biographie des Irenäus vgl. p. 57 - 69. In einem eigenen Abschnitt werden Nachrichten über "Contact vivant d'Irénée et des Gnostiques" gesammelt: p. 81 - 88 und Quellen seiner Darstellung (96).

²¹⁷ Eine ausführliche Auseinandersetzung mit DE FAYE findet sich auch p. 208 - 220, wobei er mit Recht auf das Mißverhältnis zwischen wenig konkreter Textauslegung und geradezu enthusiastischer Einschätzung Valentins aufmerksam macht (209).

²¹⁸ Frgm. 1; 2; 4a/b und 8. Das dritte Fragment interessiert SAGNARD hier nicht (!): "il semble simplement traduire le docétisme valentinien" (p. 123).

²¹⁹ So seine Formulierungen (*La Gnose Valentinienne*, 126).

kelschluß im grundsätzlichen methodischen Umgang mit den Fragmententexten; sie werden bewußt am Anfang als vollkommen "rätselhaft" vorgeführt, um sie dann von den Ergebnissen des Kommentars zu Irenäus her auslegen zu können.

Entsprechend folgt erst nach dem Kommentar der 'großen Notiz', die aufgrund ausführlicher Überlegungen als Lehre des Ptolemäus interpretiert wird²²⁰, in einer Zusammenfassung die Darstellung des Sinnes der Fragmente - und damit die Antwort auf die scheinbar so unlösbaren Fragen danach vom Anfang der Untersuchung²²¹: Auf Valentin selbst, der mythologischer gedacht habe (229), gehe ohne Zweifel der Mythos vom 'Pleroma', die Syzygien-Lehre, der Fall der Sophia, die Konzeption des Σωτήρ, die drei Menschenklassen, der psychische Demiurg und die letzte Syzygie zurück (232). Zu dieser Überzeugung kommt F. Sagnard natürlich vor allem durch die Auswertung von Haer. I 11,¹²²²; in seiner sorgfältigen Darstellung "La doctrine Valentinienne d'après l'exposé de S. Irénée" (295 - 357. 387 - 415) sind praktisch keinerlei Fragmente Valentins zitiert. Erst in einem letzten Abschnitt werden vier Fragmente auf zwei Seiten mit dem valentinianischen System ausgelegt²²³:

"Les fragments de Valentin correspondent aux documents étudiés précédemment. C'est un résultat décisif" (561).

2.12. G. Quispel, The Original Doctrine of Valentine (1947)

Der Utrechter Patristiker *Gilles Quispel* (* 30. 5. 1916) hat 1947 in einem knappen Aufsatz versucht, die ursprüngliche Lehre Valentins zu rekonstruieren und den Fragmenten einen weiteren Text zur Seite zu stellen²²⁴. Er stellte eine 'esoterische Valentin-Schrift' aus vorhandenen Textstücken von Valentinianern zusammen²²⁵. Obwohl er auf der Gnosis-Konferenz von Yale 1978

²²⁰ So p. 227 - 232; vgl. auch oben S. 44 und 72f. Sehr feine Beobachtungen enthält das Kapitel "Les Lois d'Interprétation de la Gnose" (p. 233 - 265).

²²¹ La Gnose Valentinienne, 559-561 (Conclusion. Le sens des fragments de Valentin).

²²² "Cette conception (sc. das Verständnis der Welt als Abbild des Pleromas, C.M. [...]) correspond au Valentin connu par ses fragments" (229).

²²³ "Le test s'achève. Il convient ici, pour terminer, de reprendre les quelques lignes des fragments de Valentin cités au début. Comme ils s'éclairent maintenant! Quel relief ils prennent, alors que leur lecture isolée était presque stérile!" (p. 560). Eine Charakteristik Valentins noch auf p. 615.

²²⁴ The Original Doctrine of Valentine, VigChr 1, 1947, 43 - 73, teilweise auch in: DERS., Gnostic Studies I, UNHAI 34/1, Istanbul 1974, 27 - 36. Der folgende Abschnitt stellt eine Zusammenfassung der Seiten 362f in CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus dar.

²²⁵ Der Aufsatz "The original doctrine of Valentine" enthält auf p. 48 - 73 Text, englische Übersetzung und Kommentar.

diese Rekonstruktion mehr oder weniger explizit zurückgezogen hat²²⁶, hat sie einen großen Einfluß auf die Forschung ausgeübt²²⁷.

Quispel versuchte zu zeigen, daß Ptolemäus ein existierendes Manuskript durch Korrektur, Interpolation und Verstellung²²⁸ veränderte:

"The author of this document can hardly have been anyone else than Valentine himself. It may be taken for granted that Theodotus, who wrote during the lifetime of Valentine, did also possess this esoteric writing"²²⁹.

Wo nun beide, Theodot und Ptolemäus, übereinstimmten, bewahrten sie den Meister; der 'kleinste gemeinsame Nenner' des Valentinianismus gehe auf Valentin zurück²³⁰. Valentins ursprüngliches System bestehe nicht aus unverständlicher Mythologie, sondern aus einem "poetischen Konzept" eines "visionären Mystikers", inspiriert durch "lebende Emotionen und persönliche Erfahrungen", "who expressed his tragic conception of life in the symbols of creative imagination"²³¹. Die "Rekonstruktion" dieser Quellschrift besteht dann aus einer Aneinanderreihung und Vermischung von Teilen der "großen Notiz", des angeblichen Valentinreferates und Teilen der Exzerpte aus Theodot²³². *Christopher Stead* hatte allerdings bereits 1969 gezeigt,

"that Quispel's attempt of 1947 (...), for all its undoubted value, suffered from a serious defect of method. He suggested on insufficient grounds that an actual document written by Valentinus has been transcribed and amended by Ptolemaeus; hence he deduced an original form of the myth, which is self-consistent, yet involves only one Sophia, by selecting and adapting our existing texts. But if the story were self-consistent, it is difficult to see what motive could have led Ptolemaeus, or some other systematizer, to introduce the complication of a second Sophia"²³³.

²²⁶ CHR. STEAD schreibt schon 1969: "Prof. Quispel kindly informs me that his article 'was never meant to be a completely rigorous reconstruction of the doctrine of Valentinus'; but that he still upholds its main conclusions" (The Valentinian Myth of Sophia, JThS 20, 1969, 75 - 110, auch in: DERS., Substance and Illusion in the Christian Fathers, London 1985, Nr.IV, hier p. 89 n. 1); QUISPEL 1978 in Yale: "Therefore I suggest that this short summary (Iren., Haer. I 11,1) still furnishes a valid basis for the reconstruction of the original doctrine of Valentinus. (...) It is no longer possible to say that Ptolemaeus or Heracleon adapted an existing manuscript by means of corrections, interpolations and transpositions" (Valentinian Gnosis and the Apocryphon of John, in: The Rediscovery of Gnosticism I, SHR 41/1, Leiden 1980, 118 - 127, hier 123).

²²⁷ Dazu vgl. etwa den Valentin-Art. in der RGG (G. KRETSCHMAR, Bd.VI, Tübingen 31962, 1225f), der in vielen Punkten auf Arbeiten QUISPELS beruht.

²²⁸ Auf diese Textpassage (The original doctrine of Valentine, 46) bezog sich QUISPEL in Yale wörtlich, vgl. das Zitat oben in Anm. 226.

²²⁹ The Original Doctrine of Valentine, 46.

²³⁰ The Original Doctrine of Valentine, 47.

²³¹ The Original Doctrine of Valentine, 47. Zum deutlichen Einfluß C.G. JUNGS auf diese Konzeption vgl. CH. MARKSCHIES, Die Krise einer philosophischen Bibel-Theologie in der Alten Kirche (in: Miscellanea Gnostica, hg. v. R.BERLINGER und W.SCHRADER, Amsterdam, 1994, 227 - 269, bes. 238 = in diesem Band S. 10).

²³² Iren., Haer. I 1,1 - 2,2 + Haer. I 11,1 + Haer. I 4,1 + 4,5 + Clem., Exc. Thdot. 23,2 + Hipp., Haer. VI 31, 1/2 vermischt mit Iren., Haer. I 2,1 + Haer. I 2,5 + 2,6 vermischt mit I 4,6 und Exc. Thdot. 43, (dieser Mischtext geht vermutlich auf den synoptischen Abdruck bei W. VÖLKER, Quellen, 104 zurück) + I 4, 5; Iren., Haer. I 4,2 vermischt mit 5,4; I 4,5 + I 5,1 mit Exc. Thdot. 47,1 (dgl. VÖLKER, 106); 5,2-6; Exc. Thdot. 58/59 + 38,3 + 63,1. Da QUISPEL Parallelen zu anderen valentinianischen Texten zusammenstellt, bleibt der Aufsatz trotz Revozierens der Grundthese nach wie vor lesenswert (in seinen gesammelten Aufsätzen von 1974 [Gnostic Studies Bd. 1, S. 27 - 36] entfallen allerdings griechischer Text und Kommentar).

²³³ The Valentinian Myth of Sophia, 89.

Das Scheitern von *Quispels* Versuch von 1947 zeigt freilich mit großer Deutlichkeit, daß von den verschiedenen erhaltenen valentinianischen Texten kein Weg zur "ursprünglichen Lehre" Valentins zurückführt²³⁴.

2.13. Chr. Stead, In Search of Valentinus (1980)

Der emeritierte Ely Professor of Divinity der Universität Cambridge, *Christopher G. Stead* hat mit zwei Beiträgen wichtige Klärungen im bisherigen Bild der Geschichte des Valentianismus und der Lehre Valentins ermöglicht²³⁵. 1969 hatte er versucht nachzuweisen, daß die zweifache Sophia im Valentianismus einen späteren Stand der Lehrentwicklung repräsentiere²³⁶. Schon damals ging er davon aus, daß die uns bekannten Systemreferate "represent late developments of Valentinian teaching which are considerably more complex than the system of Valentinus himself" (81):

"I think it probable that Valentinus envisaged an unfallen female figure, analogous to the biblical Sophia, at the head of his hierarchy; and I shall not affirm that he never called her Sophia. (...). What can be said with some assurance is that Valentinus recognized only one erring Sophia" (88f).

"The Theology of these fragments clearly leaves room for a fall-story; but it hardly prepares us to find this theme so strongly and repeatedly pressed as it is in the fully developed myth of Sophia" (92)²³⁷.

Um den Schritt zwischen Philo, dessen Sophia nicht fällt, und den Valentianern zu schließen, verwies *Stead* vor allem auf Plutarch und andere Spielarten des spätantiken Platonismus²³⁸.

In seinem Vortrag auf der zweiten großen Gnosis-Konferenz in Yale 1978 sprach *Stead* davon, daß "a sharp contrast between the fragments from his own writings (...) and the complex cosmic myth known from the heresiolo-

²³⁴ Vgl. auch G. QUIPSEL, Art. Valentinus, Encyclopaedia Britannica, Vol. 22, Chicago 1969, 854 (= SCHOLER, 1145).

²³⁵ Vgl. seine Beiträge: In Search of Valentinus, in: The Rediscovery of Gnosticism I, SHR 41/1, Leiden 1980, 75 - 102; S. 75 - 95 auch in: DERS., Substance and Illusion in the Christian Fathers, London 1985, Nr. XII; The Valentinian Myth of Sophia, JThS 20, 1969, 75 - 104, auch in: Substance and Illusion Nr. IV (= SCHOLER, Nr. 4798/1148).

²³⁶ Zu diesem Zweck stellte STEAD die Ereignisse für beide Figuren synoptisch zusammen, verglich die analogen Begriffe (81f) und wies auf valentinianische Texte hin, die nur von einer Sophia-Figur sprechen (84). Valentin habe, wie das Referat *Iren. Haer. I 11,1* zeige, ebenfalls nur eine Sophia gekannt (ebd.). D.J. GOOD hat (Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature, SBL Monograph Series 32, Atlanta 1987 [SCHOLER Nr. 6495]) das Bild der Sophia in NHC III,3/V,1 und III,4 mit dem 'valentinianischen Lehrbrief' bei Epiphanius (s.o. S. 48 Anm. 55) in Beziehung gesetzt (p. 72 - 75).

²³⁷ Allerdings möchte STEAD auch nicht mit DE FAYE dies als reine "post-Valentinian developments" (93) interpretiert wissen.

²³⁸ Vgl. seine Belege auf p. 100f; kritische Einwände bei S. PÉTREMENT, A Separate God, 87.

gists' accounts of the Valentinians"²³⁹ bestehe. Man besitze zudem nur wenige Fragmente Valentins (p. 75):

"The problem is that the fragments of Valentinus, taken themselves, would give no ground for supposing anything but a Platonizing biblical theologian of some originality, whose work hardly strayed beyond the still undefined limits of Christian orthodoxy".

Dieses Bild der Fragmente passe zu den ältesten prosopographischen Nachrichten. Die Zuschreibung von Nag-Hammadi-Texten an Valentin kommentierte *Chr. Stead* eher ironisch: "an overconfident assimilation of the new sources to the old" (76). Wenn Valentin - wie Irenäus behaupte - einen älteren gnostischen Mythos (etwa wie im Apokryphon des Johannes vorausgesetzt) übernommen habe, "why does it leave so little trace in the fragments"? Der gute Kenner der spätantiken Philosophiegeschichte²⁴⁰ versteht Valentin als "a biblical Platonist" (78). Als platonisch werden die Urbild-Abbild-Struktur in Frgm. 5, die Abwertung der sichtbaren Welt zugunsten des 'lebendigen Aion' und die Macht des 'göttlichen Namens' (ebenfalls Frgm. 5), der Begriff *προσάρτηματα* in Frgm. 2 interpretiert. *Stead* gab eine Fülle von Einzelbeobachtungen zu einzelnen Fragmenten²⁴¹: Valentin habe wie Philo zwei Schöpfungsakte unterschieden, als Schöpfer sei in Frgm. 5 (mit Platon²⁴²) der Demiurg gemeint. Da der spätantike Platonismus, wie Plutarch oder die Chaldäischen Orakel²⁴³ zeigten, seines Sykretismus' wegen auch eine Personalisierung der Ideen vornehme (88), ließe sich die Entwicklung bei den Valentinianern von daher als Parallele erklären²⁴⁴.

Steads Beitrag erweist sich vor allem durch den Hinweis auf die Parallelität einer eigenwilligen Platonrezeption bei *Philo* und *Valentin* und durch den Vergleich der Diskussion innerhalb der valentinianischen Gnosis mit Ent-

²³⁹ In Search of Valentinus, 95.

²⁴⁰ CHR. STEAD, Philosophie und Theologie I. Die Zeit der alten Kirche, ThW 14/4, Stuttgart u.a. 1990.

²⁴¹ Zu Frgm. 1 p. 81f; Frgm. 5 p. 82f. 86-88.

²⁴² "The word *ὑπόθεσις* and its cognates occur about forty times in Plato's dialogues" (p.83 STEAD zu Frgm. 5 [p. 287,24 STÄHLIN]).

²⁴³ Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens, texte établi et traduit par É. DES PLACES, CUFr, 2^{me} tirage revu et corrigé, Paris 1989; The Chaldean Oracles. Text, Translation and Commentary by R. MAJERCIK, Studies in Greek and Roman Religion, Vol. 5, Leiden u.a. 1989.

²⁴⁴ Er bezieht sich auf die oben (S. 55 mit Anm. 97) zitierte Tertullian-Stelle, wonach erst Ptolemäus die Aionen als *personales substantias* verstanden habe. Allerdings macht ST. darauf aufmerksam, daß ein spätantiker Platoniker "would not therefore think of the Ideas as archetypes (*προσάρτηματα*) of species or objects in this world, as they are often represented by Philo; they would rather be archetypes of ideal existence in the intelligible world" (90). Valentin folge hier Philo.

wicklungen im spätantiken Platonismus als außerordentlich gewichtiger Beitrag zu einer neuen Valentin-Deutung²⁴⁵.

2.14. A.M. McGuire, Valentinus and the "Gnostike Hairesis" (1983)

Anne Marie McGuire unternahm 1983 in ihrer Dissertation²⁴⁶, die unter Anleitung Bentley Laytons in Yale angefertigt wurde, nochmals den Versuch, Valentins "Position in the history of Gnosticism" zu bestimmen²⁴⁷. Sie ging dabei von der Behauptung des Irenäus und Tertullian aus, Valentin habe die "Prinzipien der 'fälschlich so genannten' (1 Tim 6,20) gnostischen Häresie in eine eigene Gestalt der Lehre transformiert"²⁴⁸, bzw. "Samen gewisser alter Meinungen vorgefunden" und aufgegriffen²⁴⁹. Als Ergebnis der Untersuchungen ergab sich,

"that Irenaeus's statement (in Haer. I 11,1) offers a limited, but useful perspective on the relation between two of the major varieties of Gnosticism (nämlich die 'sethianische' und 'valentinianische' Gnosis)"²⁵⁰.

Um zu diesem Ergebnis zu kommen, analysierte sie zunächst mit verdienstvollen neuen Beobachtungen den Satz des Irenäus (p. 9 - 16. 28). Als Hauptstück des Nachweises fungiert entsprechend ein Vergleich beider gnostischer 'Typen'; zunächst erfolgt die "Construction of an Extended Body of Evidence for the *Gnostike Hairesis*" (p. 66), ein thematisch geordneter Abriß²⁵¹ des 'sethianischen'²⁵² Systems zum Vergleich mit den Daten der valentinianischen Gno-

²⁴⁵ "Hippolytus for once was right in his philosophical placing of Valentinus" (The Valentinian Myth of Sophia, 91).

²⁴⁶ Valentinus and the "Gnostike Hairesis", an Investigation of Valentinus's Position in the History of Gnosticism. A Dissertation, Presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Dr. of Philosophy, Dez. 1983 [4 Microfiche; Ann Arbor/Michigan 1983] (= SCHOLER, Nr. 5504).

²⁴⁷ Vgl. auch die Dissertationen von J.W.E. DUNN, Gnosis in Valentinus and in Clement of Alexandria, Ph.D. Thesis, Birmingham (Index to Theses Accepted for Higher Degrees in the Universities of Great Britain and Ireland, 13, 1962/63, # 46) und E.H. JENSEN, An Examination of the History and Teaching of Valentinus and His School, B.Litt. Thesis, Oxford, Worcester (Index to Theses, 8, 1957/58, # 38).

²⁴⁸ Irenäus, Haer. I 11,1 (SC 264, 167,1197f ROUSSEAU/DOUTRELEAU); zu diesem Text s. in meinem 'Valentinus Gnosticus' besonders S. 364 - 79.

²⁴⁹ Tertullian, Val. 4,2 (SC 280, 86,10 FREDOUILLE/CChr.SL 2, 755,4f KROYMANN).

²⁵⁰ Valentinus and the *Gnostike Hairesis*, abstract, p.2.

²⁵¹ Dabei liegt folgende Ordnung zugrunde: "I.The Conception of the Divine World II. The Creation and Ordering of the Cosmos III. The Creation of First Human Beings IV. The Struggle of Humanity in Cosmic History V. The Recovery of Divine Spirit and Redemption of Humanity" (p. 71).

²⁵² Zur Problematik dieses Begriffes äußert sich A.M. McGUIRE p. 56 - 66 ausführlich und stellt auch seine Forschungsgeschichte dar.

sis²⁵³. Dadurch, so jedenfalls die Autorin, würden die häresiologisch motivierten Verzeichnungen des Irenäus gleichsam 'neutralisiert'. Da sie erwägt, "that Gnostikos principles influenced the Valentinian school not only through Valentinus, but through Ptolemy and other disciples as well" (73), trennt sie sorgfältig den Vergleich der 'γνωστικὴ ἀρεσις' mit dem Bericht über Ptolemäus bei Irenäus (Haer. I 1-8) einerseits bzw. mit den Fragmenten Valentins andererseits.

Im Rahmen von Beobachtungen zu den bekannten Schwierigkeiten im Umgang mit diesen verschiedenen Quellengruppen²⁵⁴ äußert sie sich auch zum Verhältnis zwischen den Fragmenten und den Referaten über die Schule:

"Also contributing to the difficulty of discerning the religious thought of Valentinus is the problem of separating Valentinus's thought from that of his disciples. On this, too, modern scholars have taken varying positions, many of them based on the striking differences between the fragments of Valentinus's own compositions, and the more substantially attested sources for Valentinian thought, marked especially by variations on the myth of Sophia. Finding the Sophia myth (...) absent from the fragments of Valentinus, many have felt constrained to conclude either that the myth of Sophia was developed after Valentinus, or that he was presupposed, but indirectly expressed in the fragments. Regrettably few studies have considered the more useful task of examining the evidence for Valentinus's thought to perceive its distinctive elements and internal coherence" (88).

Trotz dieser Problematik hält die Autorin die Fragmente für eine ausreichende Basis "for the testing of Irenaeus's claim through comparison with the Gno-

²⁵³ Dabei versucht sie auch nachzuweisen, daß das Referat des Irenäus, Haer. I 29-31 (358,1-386,23) mit verschiedenen Texten aus Nag Hammadi sich auf 'denselben Typ' von Gnosis bezieht (p. 67). Allerdings gesteht sie ein, daß Irenäus "may have included in those accounts some material that was composed after the height of Valentinus' career (135-160)" (p. 67).

²⁵⁴ Zur Rechtfertigung ihres vorsichtigen Umgangs mit den erhaltenen Nachrichten über Valentinus selbst gibt McGUIRE eine knappe Darstellung über "the nature of the source for his life and thought" (so p. 73; vgl. p. 73 - 90). Am Beginn stehe eine methodische Schwierigkeit: "Though some continuity between teacher and disciples may be assumed, no method of analysis guarantees that any feature of Valentinian teaching, even the most widely exhibited, can be traced to Valentinus himself" (74). Die verschiedenen Quellen (sie nennt Fragmente, das EV aus Nag Hammadi und andere valentinianische Schriften) ermöglichten zwar an und für sich keine "comprehensive reconstruction of the career or thought of Valentinus", aber "they can be used in the reexamination of Irenaeus' claim" (75). Dann stellt die Autorin die bekannten (s.o. S. 46f) prosopographischen Nachrichten zusammen (p. 76 - 85). Sie betont, daß Valentinus zu Lebzeiten "existed as a 'cell' within the larger community of Christians at Rome", aber erst in der nachfolgenden Generation die Trennung der Valentinianer von der Kirche erfolgte (81). Die schon von den Kirchenvätern vorgenommene Herleitung des Denkens von Valentinus entweder von einer früheren gnostischen Lehre (Tertullian, Hippolyt) bzw. vom Platonismus und Neupythagoreismus (Tertullian) und schließlich vom Paulinismus eines Theudas (Clemens) befriedigen McGUIRE nicht: "Each of these reports may capture some truth, but none of them account for the interaction of mythic, philosophical, and Christian factors in Valentinus's religious and intellectual formation" (86). Die heutigen Forscher würden meist lediglich eine der drei Herleitungen auf Kosten einer anderen betonen (88). McGUIRE meint dagegen, im Synkretismus der Zeit ließen sich diese drei Größen (Christentum, Platonismus und Gnostizismus) kaum exakt trennen (89).

stikos evidence and with Irenaeus's account of Ptolemy in *Haer.* 1.1-8" (90). Es folgt, so vorbereitet, im nächsten großen Abschnitt: "Mythic Principles of Gnostikos and Valentinian Texts compared" (95 - 217).

Der Vergleich besteht aus wörtlichen englischen Zitaten aus sechs Nag-Hammadi-Schriften²⁵⁵ bzw. aus dem Referat Irenäus *Haer.* I 29-31 auf der einen, aus entsprechenden Zitaten aus den valentinianischen Texten auf der anderen Seite. Unter letztere zählen dann auch die Sätze aus den Fragmenten Valentins²⁵⁶, wobei natürlich in einem solchen Rahmen die Fragmente nicht angemessen interpretiert werden können²⁵⁷. Vermutlich deswegen wird aus einer wiederholten Beobachtung keine Folgerung gezogen: Obwohl sie an einer ganzen Reihe von Stellen zugibt, daß Valentins Fragmente keine Spur des Systems der Schüler enthalten²⁵⁸, und auch ihrer Meinung nach von der Lehre der Schüler nicht auf den angeblichen Lehrer zurückgeschlossen werden darf²⁵⁹, wendet sie diesen Eindruck nicht genügend kritisch auf Irenäus'

²⁵⁵ AJ (NHC III,2; IV,2/BG; NHC II,1); HA (NHC II,4); ÄgEv (NHC III,2; IV,2); ApcAd (NHC V,5); OdNor (NHC IX,2) und Protенnoia (XIII,1). - Dabei erscheint mir äußerst problematisch, daß und wie die z.T. schweren Passagen aus dem Kontext gebrochen sind. Zur Datierung, Übersetzung und Interpretation wäre eine Fülle von kritischen Bemerkungen nötig, die ich hier aus Platzgründen nicht anfügen kann.

²⁵⁶ Valentinus and the *Gnostike Hairesis*, 95-217. Zwei Beispiele: Als Beleg der Vorstellung "A. Barbelo Exists in Virgin Spirit with an Unnameable Father" erscheint in diesem "Katenen-Kommentar" unter Nr. 17 (p. 97) das εἰς δὲ ἔστω ἄναθεός aus Valentin, Frgm. 2, Z. 4 (= Clem. Al., Str. II 114,3 [GCS Clemens Alexandrinus II, 175,1 STÄHLIN]) oder für "G. Seth and Norea are Generated by the Providence of Sophia" als Nr. 383 (p. 172) Frgm. 6 (Str. VI 52,4 [458,13-16]). In der "Evaluation", mit der die Zitat-Gruppen jeweils abschließen, zeigt sich aber dann häufig, daß die Texte doch wenig miteinander zu tun haben: "The fragments and G(ospel of)Tr(uth) provide no evidence for the pairing of the Father" (p. 97 zu Nr. 17); ähnlich zu Nr. 383 auf p. 173. Gegen dieses Verfahren der Zusammenstellung völlig disparater Texte sind auch im Detail schwere Bedenken anzumelden. Zudem entging der Verfasserin wichtige Literatur, etwa zum Problem des Syntagmas Hippolyts, wo ihr die Forschungen von E.SCHWARTZ und die Thesen K. HOLLS (und deren Konsequenzen) unbekannt zu sein scheinen (dazu CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 4f. 380 - 385).

²⁵⁷ Dieses Vorgehen verwundert, weil die Verf. ausdrücklich die Schwierigkeit dieser Texte hervorhebt und versucht, methodische Konsequenzen zu ziehen (p. 91).

²⁵⁸ Valentinus and the *Gnostike Hairesis*, 90.222.223.229.231 und 233 - demgegenüber die Hinweise auf angebliche Bezüge auf die "Gnostike Hairesis" in p.219.221.226f.

²⁵⁹ "As a result, sources for Valentinian thought are not reliable guides to the theology of Valentinus. Though some continuity between teacher and disciples may be assumed, no method of analysis guarantees that any feature of Valentinian teaching, even the most widely exhibited, can be traced to Valentinus himself" (Valentinus and the *Gnostike Hairesis*, 74). Zusätzlich hält sie das Valentinreferat bei Irenäus, *Haer.* I 11,1 für 'nicht repräsentativ für Valentins ursprüngliche Lehre', sondern nur für das Bild, was sich Irenäus davon machte (p. 92).

Bild von Valentinus an. (Aber hier liegt m.E. gerade der Schlüssel zur Kritik seiner häresiologischen Konzeption²⁶⁰).

Als Ergebnis ihres Vergleiches kommt sie im vierten Kapitel zur Zusammenstellung folgender Ähnlichkeiten zwischen Valentin und "der gnostischen Häresie":

"The fragments contain a number of expressions which recall the language about the divine world in the Gnostikos texts"²⁶¹(219).

"It is possible, nevertheless, that Valentinus adapted from the Gnostikos texts a way of articulating that conception in metaphorical images and mythic narrative" (221).

Allerdings muß die Autorin zugeben, daß Valentin die Offenbarung stark an Christus bindet (ebd.), so daß sich von hier aus Irenäus' Sicht nicht bestätigen läßt. Auch die Fragmente über die Schöpfung (Frgm. 1/5) können hierzu nicht herangezogen werden (223).

"What does suggest a closer relation to the Gnostikos texts, however, is the idea that these angels feared their creation ([...] = Frgm.1), but this cannot provide direct support for the claim that Valentinus adapted principles of the *Gnostike Hairesis*" (223f).

Dagegen seien die Angaben über die Menschenschöpfung gut zu vergleichen (225 - 230). Valentin habe die 'gnostische Genesisauslegung' gekannt, aber entscheidend modifiziert. Die Differenzen im Bild der irdischen Existenz des Menschen lägen möglicherweise am differenten literarischen Genus (231). Das Erlösungsverständnis läßt sich auch nach McGuire kaum vergleichen (233). Nur unter Einbeziehung von Irenäus' Valentinbericht (Haer. I 11,1) und dem 'Evangelium Veritatis'²⁶² gelingt der Verfasserin die Verifizierung ihrer (bzw. des Irenäus) Hauptthese im Blick auf Valentin: Dieser habe allerdings alle Quellen seines Denkens sehr frei bearbeitet und so eben auch die vorva-

²⁶⁰ Vielleicht fehlt dieser Schritt bei McGuire auch, weil sie ohne zureichende Begründung das *Evangelium Veritatis* (NHC I,3/XII,2) für ein Werk Valentins hält (p. 75 - sie bezieht sich vor allem in den Anmerkungen auf die beiden Aufsätze von BENOIT STANDAERT aus dem Jahre 1976 (*'Evangelium Veritatis'*, VigChr 30, 1976, 138 - 150, bzw. 'L'Évangile du Vérité', NTS 22, 1976, 243 - 275). - Die Tatsache, daß beiden, den Fragmenten und dem EV fehlt, was man "typically Valentinian" nennt (93), vermag ebensowenig zu überzeugen wie angebliche "striking similarities in language, style and theological conception" (93). Besonders weist sie auf "Wortspiele" in beiden Texten hin (ebd.).

²⁶¹ "Among these are the 'preexistent Anthropos'; The 'Father who alone is good'; whose 'manifestation through the Son is boldness (...); 'fruits brought forth from the depth and a baby from the womb'; the triad of 'Father, Son, and Holy Spirit'; and the 'one who placed in the formed creature (...)'". Diese Zitate aus den Frgm. 1, 2, 8, 9(!) und 1 werden dann (p. 220) durch "comparison with Gnostikos evidence" (ebd.) interpretiert.

²⁶² Auf p. 233 - 236 werden "Irenaeus's account of Valentinus and the Gnostikos Texts" (d.i. Haer. I 11,1) verglichen; 236 - 246 das EV und Valentin - vgl. aber die von ihr selbst (oben, Anm. 259) geäußerten Bedenken.

lentinianische Gnosis (256): Aus dem Material des spätantiken Synkretismus habe er virtuos eine neue Vision geschaffen (260)²⁶³.

Man wird in diesem Werk keinen eigenständigen Beitrag zur Interpretation der Fragmente und daher auch keine endgültige Klärung der Position Valentins in der Geschichte der Gnosis erkennen können. Dazu müßten die vielen genannten Belege zunächst kritisch geprüft, die zitierten Schriften in eine verlässliche Chronologie gebracht und ihre Exegese vorangetrieben werden. Aber *A.M. Mc Guires* "Katenen-Kommentar" stellt immerhin das Material für diese - freilich immense - Arbeit zuverlässig zusammen. Man kann außerdem ihre Arbeit (dann allerdings gegen die Absicht der Verfasserin) als den bisher deutlichsten Hinweis auf die beiden tiefen Gräben zwischen Valentin und seiner Schule einerseits und ihm und den gnostischen Systemen andererseits lesen.

Der von ihr (wie von ihrem Doktorvater *B. Layton*) vertretenen alten irenäischen These, Valentin sei ein "christlicher Reformator eines klassischen gnostischen Systems gewesen"²⁶⁴, muß m.E. allerdings widersprochen werden²⁶⁵. Für diese Behauptung fehlt in den Fragmenten nahezu jeder Anhalt, sie stützt sich, wie *Layton* und *McGuire* selbst zugeben müssen, vor allem auf Irenäus' hochproblematisches Valentin-Referat. *B. Layton* verschweigt diese Schwierigkeit zwar²⁶⁶ und stellt diesen Text einfach an den Beginn seines Abschnittes über Valentin; seine Schülerin problematisiert dagegen mehrfach die Relation dieses Textes zum "historischen Valentin"²⁶⁷ - um so verwunderlicher erscheint, daß sie sich nicht dazu entschließen konnte, ganz auf seine Verwendung für Valentin zu verzichten²⁶⁸.

²⁶³ "Though it is likely that influence extended from Valentinus to the composition of Gnostikos texts, the comparison of texts shows that the fragments cannot be understood without a more extended mythic account of creation and redemption in its background, and that the Gnostikos myths provide evidence of precisely the kind of narratives from which Valentinus's revisionary thought emerged" (256f).

²⁶⁴ Gnostic Scriptures, XIII.

²⁶⁵ Kritische Worte auch in der Rezension des LAYTON'schen Werkes durch H.-M. SCHENKE, ThLZ 114, 1989, 103f.

²⁶⁶ Ebd. p. 221 und 250.

²⁶⁷ Valentinus and the *Gnostike Hairesis*, 92. 257.

²⁶⁸ Außerdem muß man mit H.-M. SCHENKE sowohl ihr Bild von der Entwicklung der Gnosis wie die Sicht der valentinianischen Schule als unzulässige Vereinfachung bezeichnen (ThLZ 114, 1989, 104). Zunächst wäre zu klären, ob es sich bei der Interpretation der "sethianischen Gnosis" als der "klassischen Gnosis" nicht um eine "häresiologische Fiktion" handelt, wie KURT RUDOLPH in Yale fragte (Die "sethianische" Gnosis - eine häresiologische Fiktion?, in: The Rediscovery of Gnosticism II, SHR 41/2, Leiden 1981, 577f), und ob es überhaupt einen gnostischen "Urmythos" gab (dagegen etwa A. BÖHLIG, Zur Struktur gnostischen Denkens, zuerst: NTS 24, 1978, 496 - 509 [SCHOLER Nr. 4254]; jetzt in: DERS., Gnosis und Synkretismus, GA zur spätantiken Religionsgeschichte, Tl. 1, WUNT 47, Tübingen 1989, 3 - 24, bes. S. 12). SCHENKE selbst hat sich mehrfach zu Fragen im Zusammenhang der sethianischen Gnosis geäußert, z.B. mit einem Beitrag auf der Gnosis-Konferenz in Yale 1978: The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism (The Rediscovery of Gnosticism II, 588 - 616). Im übrigen bleibt das von W.A. LÖHR als "Crux der Gnosisforschung" (ThLZ 112, 1987, 352) bezeichnete chronologische Problem bestehen.

2.15. S. Pétrement, *Le Dieu séparé* (1984)

Die französische Philosophiehistorikerin *Simone Pétrement*, Freundin und Biographin *Simone Weils*²⁶⁹, setzt mit ihrem umfangreichen und jüngst auch ins Englische übersetzten Werk "*Le Dieu séparé*"²⁷⁰ einen Schlußstein auf ein Gebäude wissenschaftlicher Arbeiten zur Geschichte des frühen Christentums²⁷¹. Frau *Pétrement* versteht unter Gnosis "the distinction between two levels in the supraterrrestrial world, two levels, each of which has a representative that can be called God, though only the representative of the upper level can be the true God" (10). Die Trennung zwischen dem wahren Gott und der Welt, die dem Buch seinen Titel gibt, ist keine gnostische Erfindung²⁷², aber von den Gnostikern extrem verschärft worden (z.B. durch die Trennung von Gott und Schöpfer, 171). - Ob und inwieweit diese Grundthese vom "*Dieu séparé*" mit der Beschreibung von *S. Weil*, Gott habe sich aus Liebe zu den Menschen aus seiner Schöpfung zurückgezogen (*décréation*)²⁷³, in Verbindung zu bringen sei, kann hier dahingestellt bleiben²⁷⁴.

Jedenfalls steht Frau *Pétrements* Buch gegen die Tendenz gegenwärtiger Gnosis-Forschung, wenn sie programmatisch erklärt: "In separating Gnosticism and Christianity our scholars have not allowed us to understand Gnosticism" (3); wenn sie das Johannesevangelium nicht für ein Zeugnis, sondern für eine Quelle der Gnosis (219) erklärt. Dieser konsequente Versuch, die Gnosis auf der Basis des Christentums zu erklären, zeigt sich im Detail beispielsweise, wenn sie zur Lösung der komplizierten Diskussion um den "Gott

²⁶⁹ *La vie de Simone Weil, avec des lettres et d'autres textes inédits de Simone Weil*, 2 Bde. (1909-1934, 1934-1943), Paris 1973.

²⁷⁰ Hier nach dieser Übersetzung zitiert: *A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism* (engl. Übersetzung von: *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*, Paris 1984 durch C. HARRISON), London 1991 (= SCHOLER Nr. 5666).

²⁷¹ Vgl. dazu bei SCHOLER Nr. 514 - 517 (p. 30) sowie den unten (S. 87f Anm. 280) erwähnten Aufsatz zum Diognet-Brief. 1947 erschien '*Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*' (Paris).

²⁷² "The Cross separates God from the world. If it does not separate him absolutely, at least it puts him at a very great distance". PÉTREMENT verweist auf die Transzendierung Gottes in frühen jüdischen und christlichen Texten (37f).

²⁷³ F. PAEPCKE, Art. *Renouveau catholique*, WBC, Gütersloh, Zürich 1988, 1077f.

²⁷⁴ Zur Rezeption von Theorien der Freundin vgl. auch: S.PÉTREMENT, *Une suggestion de Simone Weil à propos d'Apocalypse XII*, NTS 2, 1965, 291 - 296.

'Mensch'" in der Gnosis²⁷⁵ vorschlägt, diesen Titel von der Bezeichnung $\nu\lambda\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ herzuleiten:

"The most probable is that the expression comes from the Gospels and it is because Christ is here called Son of man that it was thought that God the Father ought to be called Man" (106).

Ihre Untersuchung gliedert sich in zwei Hauptteile; in einem ersten Teil wird nach "Christianity and Gnosticism" gefragt ("Can the principal Gnostic 'Myths'" bzw. "the principal characteristics of the Gnostic Doctrines be understood on the basis of Christianity?" p. 27 - 213); ein zweiter Teil beschreibt historisch, "How Gnosticism could have been formed" (215 - 486)²⁷⁶.

Frau Pétrement hält Valentin nun für einen *Wendepunkt* in der Geschichte der Gnosis (dazu auch unten, S. 104 - 106):

"Valentinus stamped a new direction upon Gnosticism and that we can speak of a *Valentinian turning point*. In reestablishing a greater continuity between the two Testaments, and closer links between God and the world, Valentinus seems to have allowed the bringing together of certain Gnostics either with Jewish Christianity, or the Great Church, or with the Platonists. Certainly he remains a Gnostic; he keeps the Demiurge distinct from God, and for him the true God is only really known to us thanks to Christ"(48).

Die wenigen Fragmente der "great gnostic masters" (Basilides, Valentin und Marcion) stünden über dem Niveau der jüngst entdeckten gnostischen Texte²⁷⁷; Valentin sei zudem weniger anti-jüdisch als Saturnil, Karpokrates oder auch Basilides (89). Diese Ansicht hängt sehr stark mit ihrem Bild von Valentin zusammen:

Für die Konstruktion dieses Bildes verwendet sie recht unterschiedliches Quellenmaterial. Teilweise folgt sie bereits eingeführten Positionen in dieser Frage (so erwägt sie Valentin als Autor des Rhég [NHC I,4]²⁷⁸ und EV [p. 153], hält die Oden Salomos für valentinianisch²⁷⁹), vertritt aber auch neue, eigene Ansichten: In einem Aufsatz aus dem Jahre 1966 hatte sie untersucht, ob Valentin den 'Brief an Diognet' (zumindest dessen sekundäre Kapitel 11 und 12) verfaßt habe²⁸⁰. Zwei neuere deutsche Untersuchungen zu diesem Text haben allerdings auf die erhebliche Problematik einer solchen spekulativen Hypothese hingewiesen: Angesichts des sehr

²⁷⁵ Dazu H.-M.SCHENKE, Der Gott "Mensch" in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi, Göttingen 1962 (SCHOLER Nr. 1177).

²⁷⁶ Diesem Teil ist das Ergebnis in Form von 30 Hypothesen vorangestellt (217 - 232).

²⁷⁷ "Many of the recently discovered texts seem to me to lack wisdom and moderation, and some of them are perhaps even downright stupid" (24) - anders A. BÖHLIG in seinem Beitrag 'Die Bedeutung der Funde von Medinet Madi und Nag Hammadi für die Erforschung des Gnostizismus' (unten, S. 214f).

²⁷⁸ Der Autor, "who might be Valentinus and who is in any case Valentinian" (p.89f), halte die Welt nicht für eine reine Illusion. Auch das Referat Haer. I 11,1 wird für eine authentische Nachricht gehalten (368f).

²⁷⁹ Note 54 p. 492f; Subject Index s.v. (p. 540).

²⁸⁰ Valentin est-il l'auteur de l'épître à Diognète?, RHPHR 46, 1966, 34 - 62 (SCHOLER, Nr. 1139).

geringen Textbestandes der Fragmente Valentins fehlt die statistische Basis für eine solche Aussage²⁸¹.

Bei ihrem Verständnis der Lehre Valentins als einer auf der Basis christlicher Dogmatik entstandenen Lehre (Teil I) kommt sie zu überraschenden und sehr ungewöhnlichen Ansichten: Sie hält die 'Sophia' im Valentianismus für die Personifikation jüdischer Weisheit, die Gott direkt schauen wollte, aber doch nur in der Betrachtung des Sohnes Gott schauen kann. Da aber im Mythos dieser Fall der 'Sophia'²⁸² ja wieder rückgängig gemacht wird, begründet sie hiermit u.a. ihre Behauptung, diese Richtung der Gnosis sei weniger stark antijüdisch ("Judaism seen from the outside" [p.12]) als andere Formen (89). Auch den Demiurgen hält sie in diesem Mythos für "an imaginary figure, a symbol" einer Ansicht, die auch anderswo in der christlichen Theologie gedacht worden sei (ebd.): Die falsche jüdische Weisheit habe ein falsches Gottesbild (dessen Symbol der Demiurg sei) geboren. Der Dokerismus der Valentianer sei aus Verehrung für Christus entstanden (151), obwohl Valentin im Frgm. 3²⁸³ überhaupt nur 'etwas doketisch' erscheine, denn schließlich setze er die leibliche Existenz Jesu voraus (153). Mit Valentin sei vielleicht "the idea of a *substantial* predestination" im Gnostizismus erschienen (189)²⁸⁴; aber auch das wird als eine Art radikaler Paulinismus verstanden, als Absage an die Vorstellung, sich das Heil aus eigenem Willen mit eigenen Werken zu schaffen²⁸⁵: Valentianismus wird (mit *R.A. Markus*) als "a doctrine of grace",

²⁸¹ W. ELTESTER, Das Mysterium des Christentums. Anmerkungen zum Diognetbrief, ZNW 61, 1970, 278 - 293: ELTESTER lehnte die These u.a. wegen des Kirchenbegriffs dieser Kapitel ab und schloß: "Keines der für Valentin (...) angeführten Argumente ist durchschlagend. Aber ich sehe gerade in diesem negativen Erfolg des Aufsatzes (...) seinen Wert" (p. 285 Anm. 15). R. BRÄNDLE, Die Ethik der 'Schrift an Diognet'. Eine Wiederaufnahme paulinischer und johanneischer Theologie am Ausgang des zweiten Jahrhunderts, AThANT 64, Zürich 1975, 64 versucht, PÉTREMENT mit dem Hinweis auf die "Identität zwischen Gott dem Schöpfer und dem Erlöser" (p. 63) zu widerlegen. B. führt auch an, daß der unbekannte Verfasser "etwas paulinischer als Paulus" in seinem Verhältnis zum AT sei (62). Auch das Schöpfungs- (174) und Rechtfertigungsverständnis (210) sei nicht mit einem Gnostiker zu verbinden. Allerdings versteht BRÄNDLE Valentin sehr stark von einem Bild eines "Normalgnostikers" her (besonders wird das p. 192f Anm. 667 sichtbar). Wenn er sich für Alexandria als Entstehungsort und das Ende des 2. Jh.s als Entstehungszeit entscheidet (p. 230/31), lassen sich die von PÉTREMENT genannten Berührungspunkte (52 - 55) als Frucht des geistigen Klimas der Stadt bestimmen, in der wohl auch Valentin aufgezogen wurde.

²⁸² "The story of Sophia's fall would be a new, more metaphysical, more Platonic account of the fall recounted in Genesis" (91).

²⁸³ θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο, ἤσθιεν καὶ ἔπιπεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδοῦς τὰ βρώματα (p.223,13f STÄHLIN). Zu Frgm. 3 auch S. PÉTREMENT, p. 367.

²⁸⁴ Allerdings gibt sie zu, daß diese Idee nicht in den Fragmenten V. auftritt (189f), und stellt darauf die Ansichten des Rheg und EV dar, die sie für 'mögliche' Werke Valentins hält (191).

²⁸⁵ Was dagegen über die Psychiker gesagt sei, sei eine simple Beschreibung durch die Valentianer - eine Beschreibung dessen, "what they think the men and women of the Great Church themselves think about their salvation" (192).

als ein radikaler platonischer Paulinismus (oder paulinischer Platonismus) interpretiert (207).

Im zweiten Teil postuliert die Autorin eine Entwicklung der Gnosis aus der "simonianischen Schule" in Antiochia unter Menander und seinem Schüler Satornil (219f) erst ab der Herrschaft Trajans (also nach 98)²⁸⁶. Zu Valentin führt von Satornil eine Linie "via Basilides and Carpocrates" (224); er bildet aber auch die Brücke zur Großkirche, zum alexandrinischen "jüdischen Platonismus" eines Philo: "Valentinus is also steeped in Platonism" (226). Die (angesichts der gegenwärtigen Gnosis-Forschung) überraschendste These formuliert Frau *Pétrément* so:

"The doctrines called Barbelognostic, Sethian, Ophite, and others of the same sort are post-Valentinian and not the source of Valentinianism (...). In fact, they can scarcely be explained without Valentinianism, whereas the latter is understandable without them" (227).

Diese These wird dann auch auf einen Haupttext scheinbar prävalentinianischer Gnosis bezogen: Das 'Apokryphon Johannes' "is later than the first disciple of Valentinus" (228)²⁸⁷. Dies weist Frau *Pétrément* dann auch mittels einer Analyse der häresiologischen These von Irenäus über Valentin nach²⁸⁸. Sie bestreitet deren Richtigkeit, versucht zu zeigen, daß die von ihm als Lehren der *multitudo Gnosticorum*²⁸⁹ bezeichneten Ansichten *nicht* früher als Valentin entstanden seien und ihm gar als Quelle gedient hätten ("simply [...] Irenaeus's personal opinion" [p. 361]) - mithin liegt in diesem Kapitel die direkte Gegenthese zur Arbeit von *A.M. McGuire* vor (354f). Basilides und Valentin seien gut zu vergleichen²⁹⁰, freilich bildeten die positive Wertung des Judentums, die neue Unerkennbarkeit des Vaters und das dezidierte Interesse an der Selbsterkenntnis zusammen den gravierenden Unterschied, "an important modification of the fundamental tendency of Gnosticism", "the valentinian

²⁸⁶ Aber mit einer Einschränkung zu Kerinth (223).

²⁸⁷ Dazu Kapitel 12, p. 387 - 419.

²⁸⁸ In Haer. I 11,1 wird gesagt, Valentin sei ὁ μὲν γὰρ πρῶτος ἀπὸ τῆς λεγομένης Γνωστικῆς αἰρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτηρὰ διδασκαλείου μεταρμόσας" (p. 167,1197-99). PÉTRÉMENT versteht mit R.A. LIPSIUS (Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, neu untersucht, Leipzig 1875, 191 - 219) den Begriff γνωστικοί aber nicht einlinig (p. 352f. 358 - 361). - Ihre Begründungen können hier freilich nicht wiederholt werden.

²⁸⁹ Haer. I 29,1 (359,2 mit SC 263, 296 - 300).

²⁹⁰ Beide lehrten - so P. - als Platoniker, daß "the world was not directly created by God" (365). Beide vertreten eine ähnliche, von platonischen und paulinischen Ideen gespeiste Seelenlehre (ebd.); beide eine Gnadentheologie (366). In enger Beziehung zu Satornil stehe Frgm. 1 über die Menschenschöpfung. Da sie auch Irenäus, Haer. I 11,1 für authentisch hält, werden auch der Vater-Begriff (368), die Emanationen und einzelne Aionen verglichen (369f).

turning point" (370 - 373). Platonismus und Paulinismus Valentins werden nochmals mit anregenden Hypothesen illustriert²⁹¹.

Am Ende einer Lektüre dieses - bisherige Forschungskonsense der Nachkriegszeit umstürzenden - Buches fragt sich der Leser resp. die Leserin nur, warum der ungewöhnliche Einfallsreichtum und Individualismus dieser französischen Historikerin nicht auch auf Valentin selbst ausgedehnt wurde. Hier übernimmt sie relativ ungeprüft Annahmen anderer, während sie doch sonst gern eine *communis opinio* mit knappen Beobachtungen widerlegt. Unabhängig davon, wie man sich zu mancher dieser Beobachtungen stellen mag, wer sein Bild von der Entwicklung der valentinianischen Gnosis nicht revidieren will, muß es nach *Simone Pétrement* zumindest besser und neu begründen.

2.16. J. Holzhausen, Der "Mythos vom Menschen" im hellenistischen Ägypten (1992/1994)

Die überarbeitete Berliner altphilologische Dissertation von *Jens Holzhausen*²⁹² behauptet wieder, daß Valentin nur als Gnostiker und Inaugurator der valentinianischen Gnosis richtig gedeutet ist: Der anthropologische und kosmologische Mythos der 'Schüler Valentins' wird wieder aus der Denkstruktur Valentins hergeleitet. Neu an dieser nicht neuen These des Kirchenvaters Irenäus, Valentin sei der Urheber einer 'valentinianischen Gnosis' gewesen, ist hier das Gewicht, das auf die angebliche Relevanz eines postulierten vorgnostischen, jüdisch-hellenistischen "Mythos' vom Menschen" für Valentin und seine Schüler gelegt wird. Der Häresiarch soll den Mythos lediglich gnostisiert haben, während die Schüler erhebliche mythologische Modifikationen vornahmen. In diesem generellen Rückbezug auf einen vorgnostischen Mythos unterscheidet sich das Werk *Holzhausens* von der eher punktuellen Heranziehung jüdisch-hellenistischer Theologumena zur Erklärung der Lehre Valentins, wie sie bisher z.B. bei *Stead* üblich war. Der eigentliche Zweck jener Arbeit ist also auch gar nicht die Untersuchung der Geschichte des Valentinianismus - der Autor unternimmt vielmehr den Versuch, nach *Colpes* vernichtender Kri-

²⁹¹ S. PÉTREMENT leitet beispielsweise die Unkenntnis der 'Sophia' (und damit auch den ganzen Sophia-Mythos) von paulinischen Texten, insbesondere 1 Kor 1/2 ab: Die Weisheit dieses Aions (2,6: σοφία δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος) als des letzten Aions (der Sophia) differiert von der Weisheit Gottes (p. 382f).

²⁹² Der "Mythos vom Menschen" im hellenistischen Ägypten. Eine Studie zum "Poimandres" (= CH I), Valentin und dem gnostischen Mythos, Theoph. 33, Bodenheim 1994 - unter ähnlichem Titel als Diss. Phil. an der Freien Universität Berlin (1992).

tik der alten religionsgeschichtlichen Konzepte vom "Urmenschmythos"²⁹³ eine neue Geschichte des "Mythos' vom Menschen" vorzulegen. Diese Rekonstruktion, ihre Postulate und Interpretationen können im Rahmen unseres Forschungsberichtes nur äußerst knapp besprochen werden, müssen aber doch wenigstens kurz in den Blick genommen werden.

Nach *Holzhausen* hat der "gnostische Urmenschmythos" zwei Wurzeln (den Platonismus und das Judentum) und einen Vorgänger (den nichtgnostischen, jüdisch-hellenistischen "Urmenschmythos")²⁹⁴. Am Beginn seiner Rekonstruktion des Weges, den diese Konzeption vom hellenistischen Judentum in die Gnosis nimmt, steht das *Postulat* eines jüdisch-hellenistischen Mythos von der Schöpfung des Menschen (in bewußter methodischer und inhaltlicher Anknüpfung an *Quispel*: p. 103). Jüdische Denker hellenistischer Zeit hätten mit Hilfe des (Mittel-)Platonismus die Genesis ausgelegt, wobei an die Stelle der biblischen Erzählung ein neuer Mythos vom Menschen getreten sei. Dieser Mythos habe die Hermetiker in ihrer Darstellung von Soteriologie und Anthropologie beeinflusst; ebenso Christen wie Paulus. (Dabei vermag der Autor für dieses Postulat in der erhaltenen jüdisch-hellenistischen Literatur neben Philo keinerlei Beleg beizubringen, obwohl doch bekanntlich jüdisch-hellenistische Vorstellungen über Welt- und Menschenschöpfung z.B. bei Aristobul, beim Tragiker Ezechiel oder in den jüdischen Orphica überliefert sind). Valentin sei, nachdem schon der vorpaulinische Christushymnus in Phil 2,6-11 vor dem Hintergrund des postulierten Mythos' zu verstehen sei²⁹⁵, nun der erste greifbare Zeuge einer gnostischen Interpretation des ursprünglich jüdischen, platonisierenden "Mythos' vom Urmenschen". Als 'gnostisch' wird die Deutung bezeichnet, weil Valentin "Schöpfungskräfte" annehme, "deren Intention und Handeln dem göttlichen Willen widersprechen" (230. 144f).

Der zugrundegelegte Gnosis-Begriff, der für die Argumentation eine wichtige Rolle spielt, erweist sich bei näherer Betrachtung als äußerst problematisch: *Holzhausen* nimmt offenbar an, daß "diese Spaltung (...; sc. von oberstem Gott und unwissenden Schöpfungskräften) ein erst dem christlichen Denken mögliches Phänomen" sei, bezeichnet sie aber zugleich als *das* "entscheidendste Charakteristikum der Gnosis"²⁹⁶. Scheinbar ist damit auch die lange und kontroverse Debatte, woher dieser "Dualismus" stammt, beendet²⁹⁷. Aber angesichts der verschiedenen Dualismus-Konzeptionen in persischen, zwischen-testamentlichen und jüdischen Texten (z.B. aus Qumran²⁹⁸) wird man es sich so einfach nicht machen können: Die Spaltung von oberstem Gott und Schöpfungskräften ist offenkundig auch Nichtchristen wie iranischen Theologen

²⁹³ Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos, FRLANT 78, Göttingen 1961.

²⁹⁴ J. HOLZHAUSEN, Der "Mythos vom Menschen", 1 - 6. 102 - 118. 229 - 232.

²⁹⁵ J. HOLZHAUSEN, Der "Mythos vom Menschen", 118 - 129. Die These, der christliche Dichter des vorpaulinischen Textes habe "Christus als (...) Idee-Mensch" (124) aufgefaßt, halte ich für beliebig unwahrscheinlich. Mit ähnlicher Berechtigung könnte man bei allen Texten der Antike, die Urbild-Abbild-Beziehungen beschreiben, postulieren, ein platonischer Philosoph habe sie geschrieben. Und vor allem: Strukturanalogien müssen nicht stets als historische Abhängigkeit erklärt werden. Aber das mögen die Neutestamentler diskutieren.

²⁹⁶ Der "Mythos vom Menschen", 146.

²⁹⁷ J. HOLZHAUSEN behauptet, meine eigenen Untersuchungen widersprächen der These, es habe im häretischen Judentum oder im Christentum zur Zeit Valentins schon einen gnostischen Mythos gegeben (p. 4 mit Anm. 145). Dabei sind freilich Inhalt und Absicht meines Buches (Valentinus Gnosticus, 407 u.ö.) mißverstanden: Ich halte es im Gegenteil für nachweisbar, daß Valentinus Schüler einer vorvalentinianischen Gnosis Anregungen verdankten und diese wiederum viele jüdische Elemente aufweist - jene Zusammenhänge, die in einer Untersuchung über Valentins Fragmente nicht zu entfalten waren, gedenke ich z.T. im Artikel 'Kerinthos' des RAC zu behandeln.

²⁹⁸ Dazu P. VON DER OSTEN-SACKEN, Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten von Qumran, StUNT 6, Göttingen 1969.

möglich und hat doch vermutlich die abgemilderten Formen des Dualismus im antiken Judentum beeinflußt, wenn nicht gar ausgelöst. Als alleiniges Kriterium für Gnosis taugt die Spaltung von Gott und Schöpfungskräften also kaum.

Wie sieht der von *Holzhausen* postulierte jüdisch-hellenistische "Urmenschmythos" nun im Detail aus? Ein gutes Stück entspricht er dem, was Philo von der Menschenschöpfung denkt: Der Autor nimmt an, wie Philo hätten auch andere jüdisch-hellenistische Theologen im 2./1. Jh. v. Chr. die Genesis so ausgelegt, daß sie die abbildliche Schöpfung in Gen 1,26 κατ' εἰκόνα ἡμετέρω καὶ καθ' ὁμοίωσιν vor dem Hintergrund der Ideenlehre interpretiert hätten: Der irdische Mensch ist das Abbild des Urmenschen in der Materie. Ein zweiter Zug dieser Auslegung sei die Deutung von Gen 2,7 (καὶ ἐνεφύθησεν [sc. ὁ θεός] εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν) vor dem Hintergrund der platonischen Seelenlehre²⁹⁹. Soweit wird man diese Annahmen kaum bestreiten wollen.

Holzhausen rechnet aber nun damit, daß es innerhalb dieses *einen* "Mythos" vom Menschen *drei* Modelle gab, wie aus der Idee des Menschen der abbildliche Mensch entstand (114-118). Zu den bekanntesten und gut belegten Modellen einer Schöpfung durch den Logos oder durch Engel zählt er die Anthropogonie im ersten Traktat des *Corpus Hermeticum* (= CH I = Poimandres) als weitere Variante³⁰⁰. Sie weicht stark von Philos Modell ab³⁰¹ und ist m.W. kein einziges weiteres Mal im Judentum belegt; danach habe nicht mehr der *Schöpfergott* das Abbild hergestellt und die Seele dem Menschen eingeblasen, sondern der *ἄθρωπος* selbst³⁰²: Er sei als Idee und Seele in die Welt herabgestiegen. In der Tat findet sich im 'Poimandres' eine solche Vorstellung: "Und als der Mensch die Schöpfung des Demiurgen (...) betrachtete, wollte er auch selbst Schöpfer sein"³⁰³.

Holzhausen postuliert nun, die beiden überaus unterschiedlichen Konzeptionen der Schöpfung des irdischen Menschen durch den Logos bzw. die Engel *nach* der Idee einerseits und *durch* die Idee selbst andererseits seien lediglich verschiedene " Fassungen" (so p. 114-118) einunddesselben Mythos. Deswegen kann er den 'Poimandres' und Valentin überhaupt zusammenstellen - Valentin, der im Gegensatz zum Poimandres eine Schöpfung des irdischen Menschen durch die Engel lehrt. Meiner Ansicht nach können die beiden Vorstellungen *nicht* unter das einheitliche Dach einunddesselben Mythos gebracht werden - daß beide Mythen (um hier die Terminologie des Autors aufzugreifen) platonisierende Genesisauslegung enthalten, ist in der dogmengeschichtlichen Landschaft des hellenistischen Judentums und frühen Christentums nicht verwunderlich. Ebensovwenig verwunderlich ist, daß die Verbindung der Anthropogonie des Poimandres zu Valentin bisher noch niemand gesehen hat³⁰⁴ - die beiden Vorstellungen passen, von ganz allgemeinen Ähnlichkeiten einmal abgesehen, auch gar nicht zusammen. *Holzhausen* nivelliert diese Unterschiede, indem er davon ausgeht, im Mythos agierende 'Personen' (wie z.B. ein Logos oder die Engel) seien doch nur Personifikationen von 'Prinzipien' (wie eben einer Idee). Da sei es relativ egal, ob die Idee oder ein Logos resp. die Engel sich schöpferisch betätigten. Diese Position mögen vielleicht einige antike Philosophen vertreten haben; ich bezweifle allerdings, daß Valentin und die anderen christlichen oder jüdischen Theologen des zweiten Jahrhunderts Engel und Ideen in derselben Weise für Äquivalente, für relativ belanglose verschiedene Fassungen gehalten haben, wie es uns *Holzhausen* nahe legen möchte: Der Christus-Logos als Äquivalent einer Idee; als alternative Fassung einundderselben Mythe? Diese simplifizierenden Konstruktionen werden der historischen Wirklichkeit m.E. nicht gerecht.

²⁹⁹ J. HOLZHAUSEN, Der "Mythos vom Menschen", 104 - 118.

³⁰⁰ J. HOLZHAUSEN, Der "Mythos vom Menschen", 7 - 70 (bes. 67 - 70); H. folgt in seiner Ableitung des Poimandres von der jüdischen Genesis C.H. DODD (The Bible and the Greeks, 2nd impr., London 1954) und wendet sich gegen J. BÜCHLI, Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium, WUNT 2.R. 27, Tübingen 1987.

³⁰¹ J. HOLZHAUSEN zeigt selbst, daß Philo "in *Schöpfungsaussagen* den Logos nie mit dem ἄθρωπος gleich(setzt)" (Der "Mythos vom Menschen", 106 Anm. 108).

³⁰² J. HOLZHAUSEN, Der "Mythos vom Menschen", 115-117.

³⁰³ CH I 13 in der Übersetzung von J. HOLZHAUSEN, Der "Mythos vom Menschen", 74.

³⁰⁴ Darüber wundert sich freilich J. HOLZHAUSEN (Der "Mythos vom Menschen", 3).

Welche Deutungen erfahren nun in dieser neuen Arbeit die Fragmente Valentins?

Nach Valentin, Frgm. 1³⁰⁵ schufen die Engel den Menschen. Sie bildeten ihn (so Referat Holzhausen) nach der Idee des Menschen (= πρῶν ἄνθρωπος)³⁰⁶. Dann fürchteten sie sich vor ihm, weil er (nach dem Essen vom Baum der Erkenntnis) "Größeres von sich gab" und versteckten ihn³⁰⁷. Aufgrund mehrerer Annahmen bezeichnet Holzhausen diese Anthropogonie nun als 'gnostisch': (1) Die Engel agierten nicht in Übereinstimmung mit, sondern gegen Gott; (2) Nachdem sie bemerkten, daß der Mensch nun diesen ihnen unbekanntem Gott erkennen konnte, wurden sie neidisch und versteckten ihn; (3) Der Sündenfall besteht also in der Gotteserkenntnis; was Kirche und Synagoge negativ werten, schätzt Valentin positiv ein³⁰⁸. (4) Da - wie in CH I - der πρῶν ἄνθρωπος selbst schöpferisch tätig wird (nämlich durch die Gabe des pneumatischen Samens), liegt jener jüdisch-platonische Mythos vom Menschen in gnostischer Interpretation vor³⁰⁹.

Dazu ist zu bemerken: Prämisse (1) wird nirgendwo im Text ausgedrückt; aus dem belegten Erschrecken von Engeln folgt nicht mit Notwendigkeit die vorangehende widergöttliche Handlung derer, die erschrecken. (2) Im Text steht nichts von der Erkenntnisfähigkeit des Menschen, sondern von seiner Fähigkeit, "groß zu sprechen"³¹⁰; Es müßte der unmittelbare Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Sprechen (z.B. philologisch) nachgewiesen werden. (3) Daß Erkenntnis eine Folge des Sündenfalls ist, und daß die 'Erkenntnis des Guten und Bösen' an sich positiv bewertet werden muß, steht schon in der jüdischen und christlichen Bibel³¹¹; im Fragment Valentins findet sich auch nicht mehr. Ob er den Sündenfall an sich positiv bewertete (wie die Gnostiker), kann man aus dem Textstück nicht erkennen. (4) Wer der Geber der Gabe im irdischen Menschen ist, muß erschlossen werden: Die bisherige Auslegung nannte z.B. den obersten Gott oder den Demiurgen³¹²; Holzhausen nennt jetzt (wie vorher schon Quispel) den

³⁰⁵ Textnachweis und Literatur o. S. 47 mit Anm. 48.

³⁰⁶ J. HOLZHAUSEN, Der "Mythos vom Menschen", 89; so freilich bereits CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 49f. Ich interpretiere allerdings weitergehend vor philonischem Hintergrund den Logos als 'Idee des Menschen', nach deren Vorbild und auf dessen Namen der Mensch von Engeln geschaffen wurde.

³⁰⁷ καὶ ὡς περὶ φόβος ἐπ' ἐκείνου τοῦ πλάσματος ὑπῆρξε τοῖς ἀγγέλοις, ὅτε μείζονα ἐφθέγγετο τῆς πλάσεως διὰ τὸν ἄσρατος ἐν αὐτῷ σπέρμα δεδωκότα τῆς ἀνωθεν οὐσίας καὶ παρρησιαζόμενον (...). καὶ κατεπλάγησεν καὶ ταχὺ τὸ ἔργον ἠφάνισεν (132,8-10/15f ST.). H. schlägt als neue Übersetzung für ἠφάνισεν 'verstecken' vor dem Hintergrund von Gen 3,8 ἐκρύβησεν ὁ θεὸς τὴν Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ vor (Exkurs 4, p. 99-101: der Exkurs betrifft meine Übersetzung des Verbs nicht. HOLZHAUSEN gibt selbst zu, daß die Wiedergabe "Die Engel brachten den Menschen um seine δόξα" [Valentinus Gnosticus, 52] philologisch zutrifft: Die δόξα ist ein äußerlicher Lichtglanz, der durch die Engel beschädigt wird. Sinn der metaphorischen Aussage ist die von mir 'moralische Beschädigung' genannte Veränderung). Gegen HOLZHAUSENS eigene Übersetzung kann ich nur wieder einwenden, was schon geschrieben steht (p. 51) und offenbar nicht beachtet wurde: "Wer so übersetzt, daß vom 'Verschwinden-Lassen' des irdischen Menschen durch die Engel die Rede ist (und dies auf Gen 3,8 bezieht), muß sich nach dem Sinn seiner Auslegung fragen lassen: Wie soll der Mensch 'verschwinden', der doch sichtbar präsent ist (Gen 3,10)". HOLZHAUSEN rechnet gar damit, daß der irdische Mensch für den höchsten Gott ἀφανής geworden ist (87) - da ist es um den Allmächtigen nicht sehr gut bestellt!

³⁰⁸ J. HOLZHAUSEN, Der "Mythos vom Menschen", 86.

³⁰⁹ J. HOLZHAUSEN, Der "Mythos vom Menschen", 91f.

³¹⁰ In der Bonner Habilitation von W.A. LÖHR (Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts, [masch.] Bonn 1992, 71 Anm. 10) werden Stellen gesammelt, an denen φθέγγεσθαι sich auf "geistgewirkte, auch prophetische Inspiration" bezieht.

³¹¹ Gen 3,22: καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Ἰδοὺ Ἀδὰμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν'.

³¹² Forschungsgeschichte z.B. bei CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 32 - 42.

'ἄποδὸν ἄνθρωπος'. Das überzeugt nach wie vor nicht³¹³. Die Analogie des Valentinfragmentes zu der Anthropogonie des 'Poimandres' beruht also m.E. auf vier problematischen Prämissen und leuchtet daher nicht ein. Da die Behauptung, diese Genesisinterpretation sei dezidiert 'gnostisch', einen Zug der biblischen Erzählung verwendet, trifft sie ebenfalls nicht zu.

Das fünfte Fragment Valentins³¹⁴ bespricht der Alphilologe vor dem Hintergrund jener referierten Deutung: Hier ist es nun - nach *Holzhausen* - der unwissende Demiurg, der den Kosmos herstellt³¹⁵; auch in diesem Text werden Herstellung des Abbildes und Gestaltung nach der Idee unterschieden³¹⁶. Freilich lesen wir im Fragment nichts von gnostischer Unwissenheit, sondern nur etwas von der Defizienz des Gebildes, dessen 'Authentizitätslücke' von Gott selbst geschlossen wird. Die Tatsache, daß die Schöpfung eines zweiten Gottes durch den obersten Gott beglaubigt werden muß, ist an und für sich nun gar nicht gnostisch - im Rahmen einer subordinatianischen Logotheologie könnte man sich das alles gut vorstellen. Zusätzliche Argumente für die Grundthesen zu Valentin ergeben sich also aus diesem Kommentar nicht, sodaß auf die weitere Mitteilung von Einzelheiten in diesem Rahmen verzichtet werden kann.

Nach *Holzhausen* besitzt Valentin also eine entscheidende Bedeutung für "die *Genesisauslegung* in der Alten Kirche"³¹⁷ (bzw. für die Abspaltung *gnostischer Genesisauslegung von der Alten Kirche*). Wenn man allerdings die wirklich gesicherten Elemente der *Genesisauslegung* Valentins von den hypothetischen Annahmen seines Interpreten trennt, ergibt sich ein weit weniger spektakuläres Bild: Die Schöpfungsassistentz der Engel war längst durch das hellenistische Judentum in die *Genesisauslegung* eingeführt worden³¹⁸; die Interpretation der Genesis vor dem Hintergrund des platonischen 'Timaios' und mit Hilfe der Ideenlehre gehört zu den hermeneutischen Grundaxiomen des hellenistischen Judentums - wie man beispielsweise an Philo sehen kann³¹⁹. Im Vergleich zu den Modifikationen, die etwa ein Origenes in seiner Schöpfungslehre an der jüdisch-christlichen Tradition vornimmt³²⁰, wirken Valentins

³¹³ J. HOLZHAUSEN, Der "Mythos vom Menschen", 92 Anm. 53 versucht, einen Vorgang des "Gebens" für Ideen zu postulieren - das erste Argument ("Zeitlichkeit") verstehe ich nicht; das zweite Argument (*affectus/motus* bei Tertullian) wirft intellektuelle 'Bewegung' im übertragenen Sinne und faktische Bewegung durcheinander. Ich frage weiter: Wo gibt eine Idee von sich aus etwas in etwas anderes? Wird sie nicht allenfalls von etwas in etwas gegeben?

³¹⁴ Textnachweis und Literatur o. S. 48 mit Anm. 52.

³¹⁵ J. HOLZHAUSEN, Der "Mythos vom Menschen", 135.

³¹⁶ J. HOLZHAUSEN, Der "Mythos vom Menschen", 136-142.

³¹⁷ G.T. ARMSTRONG, Die Genesis in der Alten Kirche. Die drei Kirchenväter, BGBH 4, Tübingen 1962 - diesen Titel sucht man wie manche andere bei H. vergeblich (!).

³¹⁸ Belege und Literatur bei CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 18 - 24.

³¹⁹ G.T. ARMSTRONG, Die Genesis in der Alten Kirche, 10 - 13; M. HENGEL, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.s v.Chr., WUNT 10, Tübingen ³1988, 275 - 307; CH. KANNENGIESSER, Philon et les pères sur la double création de l'homme, in: Philon d'Alexandrie, Lyon 11-15 Septembre 1966, Paris 1967, 277-296; TH. H. TOBIN, The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation, CBQ.MS 14, Washington 1983 sowie R. McL. WILSON, The Early History of the Exegesis of Gen. 1.26, StP 1 = TU 63, Berlin 1957, 420 - 437.

³²⁰ Jetzt dargestellt bei H. STRUTWOLF (s.o. S. 74 Anm. 203), Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes, FKDG 56, Göttingen 1993, 214-269).

Aussagen eher konventionell. Sie zeigen aber die tiefe Verwurzelung der frühen christlichen Theologie im alexandrinischen hellenistischen Judentum.

Holzhausen ergänzt seine Deutung der Fragmente 1 und 5 durch einen Aufsatz zum Hymnus Valentins (= Frgm. 8)³²¹. Auch hier kehrt er wieder zur altvertrauten Interpretation des Textes als eines "gnostischen Psalms"³²² zurück und ergänzt sie durch den Nachweis platonischer Elemente, vor allem der Ideenlehre. Diese Deutung liefert dann - darin ganz dem wesentlich älteren valentinianischen Kommentar zum Hymnus³²³ vergleichbar, den Hippolyt mitteilt - im Ergebnis eine versweise Entschlüsselung der Allegorien des poetischen Textes³²⁴. Auch mit jener neuen Auslegung des Textes soll wieder nachgewiesen werden, daß sein Autor Valentin Gnostiker und Stammvater der Valentinianer war. Aber hier hängt die Deutung erneut von kaum als solchen offengelegten Prämissen ab: (1) Der Psalm ist vermutlich vollständig überliefert³²⁵; (2) Er enthält (implizit) die Rede von zwei 'Ketten', die streng voneinander geschieden sind: eine 'Kette' der vier Elemente, von denen allerdings nur Feuer/Äther und Luft genannt werden, und eine "platonische" zweite Kette, in der der Mensch als "Seele und Fleisch" beschrieben ist. Zwischen beiden 'Ketten' besteht - nach H. - kein 'ontologischer' Zusammenhang³²⁶: Valentin wechselt "in einem kühnen Sprung von der Kosmologie in die Anthropologie". Dazu ist zu bemerken: (1) Natürlich gehört die "geschlossene Struktur" auch schon vor Wesen einer *Strophe* eines Textes; der Psalm könnte gut mehrere Strophen dieser oder ähnlicher Bauart umfaßt haben. Jede Interpretation ist schon von daher mit vielen Fragezeichen belastet und äußerst unsicher³²⁷. (2) Der literarische Befund zeigt m.E. eindeutig, daß Valentin sich *eine* (auch 'ontologisch') zusammenhängende Kette³²⁸ vorstellte: πάντα κρεμάμενα, alles aufgehängt aneinan-

³²¹ J. HOLZHAUSEN, Ein gnostischer Psalm? Zu Valentins Psalm in Hipp. ref. VI 37,7 (erscheint in JbAC 36, 1993 [Münster 1994]. Hier zitiert nach der Paginierung des Manuskriptes).

³²² So schon Hippolyt in seiner Einleitung (Haer. VI 36,7 [GCS 167,15 WENDLAND/PTS 25, 152,29 MARCOVICH]) und B. HERZHOFF im Titel seiner Bonner alphilologischen Dissertation "Zwei gnostische Psalmen. Interpretation und Untersuchung von Hippolytus, Refutatio V 10,2 und VI 37,7" (Diss. Phil. [masch.], Bonn 1973).

³²³ Hippolyt, Haer. VI 37,8 (Dazu CH. MARKSCHIES, Platons König oder Vater Jesu Christi? Drei Beispiele für die Rezeption eines griechischen Gotesepithetons bei den Christen in den ersten Jahrhunderten und deren Vorgeschichte, in: M. HENGEL, A.M. SCHWEMER (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, im Urchristentum und in der hellenistischen Welt, WUNT 1.R 55, Tübingen 1991, 385 - 439, hier S. 429 - 438).

³²⁴ *Valentins Text*: θέρος/πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω,/πάντα δ' ὀρούμενα πνεύματι νοῶ;/σάρκα μὲν ἐκ ψυχῆς κρεμαμένην,/ψυχὴν δ' ἄερος ἐξεχομένην,/ἄερα δ' ἐξ αἰθρῆς κρεμάμενον,/ἐκ δὲ βυθοῦ καρπὸς φερόμενος,/ἐκ μήτρας δὲ βρέφος φερόμενον (Hipp., Ref. VI 37,7 [CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 218]) und *HOLZHAUSENS Deutung*: Das dichterische Ich erntet Erkenntnisse:/Durch Pneuma wird die Welt in ihren vier Elementen Abbild der Ideen./Neben der Welt steht der Mensch: Er soll erkennen und darüber jubeln./Aus dem mannweiblichen Gott (Bythos/ Mutterschoß) kommen Ideen; der Logos als Gesamtheit der Ideen (HOLZHAUSEN, Ein gnostischer Psalm, *passim*).

³²⁵ Die "geschlossene Struktur legt nahe, daß der Psalm vollständig überliefert ist" (J. HOLZHAUSEN, Ein gnostischer Psalm, 3).

³²⁶ "Beide Reihen (sc. 'Feuer/Äther - Luft - Wasser - Erde' und 'Seele - Fleisch'; C.M.) stehen nebeneinander und werden nur vom Dichter zu einer Kette verschmolzen" (HOLZHAUSEN, Ein gnostischer Psalm, 8).

³²⁷ Ähnlich schnell wird übrigens von HOLZHAUSEN Porph., Abst. I 42,2/3 (erstmalig bei CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 411 - 413 [dort auch Text und Übersetzung] mit dem Valentinianismus in Verbindung gebracht) Valentin selbst zugeschrieben (HOLZHAUSEN, Ein gnostischer Psalm, 11 Anm. 50).

³²⁸ So sind ja auch alle vergleichbaren 'Ketten', die das Motiv der *catena aurea* variieren, dichterisch und ontologisch einheitliche Ketten (CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 233 - 238 [mit Belegen und Literatur]).

der: σάρκα μὲν ἐκ ψυχῆς κρεμασμένην, ψυχὴν δ' ἀέρος ἐξεχομένην, ἀέρα δ' ἐξ αἰθέρος κρεμασμένον - diese Sätze Valentins führen unbefangene Leser resp. Leserinnen auf eine Viererreihe Fleisch - Seele - Luft - Äther und nicht auf eine Zweierreihe. *Holzhausen* hat richtig bemerkt, daß für einen reinen Platoniker (und ebenso für einen Gnostiker) diese optimistische Einordnung des Menschen in eine Kettenbeziehung zum göttlichen πνεῦμα kaum denkbar ist - aber eben doch explizit ausgedrückt wird: πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω. Nun bestehen zwei Möglichkeiten: (a) Der Gnostiker und Platoniker Valentin *konnte* so nicht reden; man muß zwei Ketten ohne ontologischen, nur mit rein dichterischem Zusammenhang annehmen (so *Holzhausen*); (b) diese Prämissen von Valentin als reinem Platoniker und Gnostiker sind falsch; Valentin folgte offenbar in seiner Verbindung von Pneuma, Fleisch und Seele der jüdisch-christlichen positiven Wertung der Schöpfung (so *Markschies*). Hier liegt die entscheidende Weichenstellung jeder Interpretation; hieran zeigt sich natürlich auch die Schwierigkeit aller Deutung dieses kleinen Textstückchens. Die nahezu unentscheidbare Frage, ob in den letzten beiden Zeilen des Psalms schlicht wörtlich die Fruchtbarkeit von Materie und Mutterschoß oder der höchste Gott und sein Logos oder gar eine mannweibliche Doppelgottheit gemeint seien³²⁹, scheint mir gegenüber dieser Grundweichenstellung von eher untergeordneter Bedeutung zu sein; diese ergibt sich aus jener.

Trotz einiger bedenkenswerter Einzelbeobachtungen und einer kühnen, neuen Hypothese zu einem alten Thema der Gnosisforschung, dem "Urmenschmythos", liegen m.E. in *Holzhausens* Arbeit nicht genug Argumente und zu wenig textimmanente Interpretation vor, um die alte These von Valentin als dem Stammvater der valentinianischen Gnosis (oder gar: aller Gnosis!) wieder neu beleben zu können. Der platonische Hintergrund des Denkens dieses römischen Theologen, auf den schon *Baur*, *Harnack* und *Stead* hinwiesen, ist aber durch diese Arbeit weiter erhellt worden, und damit sind die Thesen der genannten Forscher nochmals bestätigt worden.

2.17. Schlußbemerkung

Auch über achtzig Jahre nach *Harnacks* und *Preuschens* Forderung, von den *Fragmenten* auszugehen³³⁰, findet sich in der reichen Literatur zur valentinianischen Gnosis noch immer keine ausführliche Untersuchung der Fragmente Valentins³³¹; nur vier dieser Texte wurden bisher Gegenstand selbständiger

³²⁹ HOLZHAUSEN votiert - im Rahmen seiner gnostischen Deutung auch kaum verwunderlich - engagiert für die letzte Bedeutung (Ein gnostischer Psalm, 12-18).

³³⁰ S.o. S. 66 und 68.

³³¹ Während der bisher umfangreichste Kommentar der Fragmente durch A. HILGENFELD (*Ketzergeschichte*, 293 - 307) wenig mehr als 12 Seiten zählt, benötigte E. PREUSCHEN (*Art. Valentinus*, RE XX, 398 - 402) ungefähr 4 Seiten; W.FOERSTER (*Von Valentin zu Herakleon*, 91 - 99) 6 Seiten; F. SAGNARD (*La Gnose Valentinienne*, 121 - 126. 559 - 561) 9 Seiten (ebenso H. LEISEGANG [*Die Gnosis*, 281 - 289]) zur Erklärung der Texte. Die Arbeit von A. McGUIRE kann aus den genannten Gründen nicht als eigenständiger Kommentar zu den Fragmenten gelten; HOLZHAUSEN deutet Valentin im Rahmen eines hypothetischen Urmenschmythos'. Bei M.R. DESJARDINS, *Sin in Valentinianism*, SBL. Dissertation Series 108, Atlanta 1990 (= *Diss. Phil. Toronto* 1987) wird zwar die Zahl der erhaltenen Worte Valentins angegeben (p. 20: 411 direkt zitiert), aber aufgrund der "absence of any reference to sin" (ebd.) treten sie selbst kaum in den Blick (vgl. aber p. 132).

Untersuchungen bzw. von Aufsätzen³³². Auf diese Weise bleibt natürlich schon in der Methode der Untersuchung angelegt, daß der "Schatten" Valentins nicht wirklich Gestalt gewinnen kann. Allerdings erschienen mit den in sich so verschiedenen Arbeiten von Frau *McGuire* und Frau *Pétrement* im Abstand von einem Jahr zwei außerordentlich unterschiedliche Gesamtbilder der Entwicklung zur valentinianischen Gnosis, die ihrerseits die Rückfrage nach dem mutmaßlichen Inaugurator noch dringender machen.

3. Eine neue Hypothese - neueste Forschungen zu Valentinus Gnosticus³³³

Angesichts der bisherigen Forschungsgeschichte erscheint ein Kommentar, der jene wenigen Fragmente Valentins in einem strengen Sinne zunächst aus sich heraus zu verstehen sucht, als Desiderat.

Diesen Kommentar habe ich unter dem Titel "Valentinus Gnosticus. Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins" vorzulegen versucht³³⁴. Jenes Werk gliedert sich in zwei große Teile: In einem *ersten Teil* werden die Fragmente Valentins ausführlich kommentiert³³⁵. In einem *zweiten Teil* sind Untersuchungen zu Prosopographie und Doxographie zusammengestellt. Dort wird auch begründet, warum der Verfasser weitere Texte, die gelegentlich für Werke Valentins gehalten werden, also das 'Evangeliium Veritatis' (NHC I,3 bzw. XII,2) oder den Rheginusbrief (NHC I,4) aus dem Bibliotheksfund von Nag Hammadi, hier nicht für die Rekonstruktion von dessen Lehre verwendet hat³³⁶. Die Arbeit schließt mit dem Versuch einer Einordnung Valentins in die Dogmen- und Theologiegeschichte des zweiten Jahrhunderts; dort wird auch versucht, die Titelfrage "Valentinus Gnosticus?" auf der Basis seiner Fragmente zu beantworten³³⁷.

Als Hauptergebnis dieser Kommentierung zeigt sich, daß zwischen dem angeblichen Inaugurator der 'valentinianischen' Gnosis und seinen mutmaßli-

³³² Frgm. 8 behandelte die Bonner alphilologische Dissertation von B. HERZHOFF (Zwei gnostische Psalmen. Interpretation und Untersuchung von Hippolytus, Refutatio V 10,2 und VI 37,7, Diss. Phil. [masch.], Bonn 1973); Frgm. 2 ein Aufsatz des Altphilologen J. WHITTAKER (Valentinus Fr. 2, zuerst in: Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. FS für C. ANDRESEN zum 70. Geburtstag, hg. v. A.M. RITTER, Göttingen 1979, 455 - 460, auch in: DERS., Studies in Platonism and Patristic Thought, London 1984, Nr. XXVI [SCHOLER, Nr. 4801]); den Komplex der Fragmente 4 und 5 ein Aufsatz von A. ORBE (Los hombres y el creador según una homilía de Valentin [Clem., Strom. IV 13,89,1-91,3], Gr. 55, 1974, 5 - 48. 339 - 368 [SCHOLER Nr. 3356]); die Frgm. 1, 5 und 8 traktiert HOLZHAUSEN (s.o.).

³³³ Der folgende Abschnitt beruht zu Teilen auf dem Text eines Vortrages, der auf der 11th Conference on Patristic Studies (19. - 24. 8. 1991) in Oxford gehalten wurde. Allerdings wurde der reine Vortragstext, der in den Akten (StP XXIV, ed. by E. LIVINGSTONE, Leuven 1993, 382 - 389) publiziert ist, erheblich geändert und um ausführliche Nachweise ergänzt.

³³⁴ WUNT 1.R. 65, Tübingen 1992.

³³⁵ S. 11 - 290.

³³⁶ S. 337 - 361.

³³⁷ S. 388 - 407.

chen Schülern, Ptolemäus und Herakleon³³⁸, eine Reihe von grundlegenden Differenzen in wichtigen theologischen Fragen besteht, auf die zuletzt *Christopher Stead* hingewiesen hatte³³⁹. Worin aber dieser Unterschied nun genau besteht, bleibt selbst bei *E. de Faye* (oben S. 71f) weitgehend unklar und wird in der Forschung kontrovers beurteilt.

3.1. Die methodische Grundentscheidung

Kann man eine derartig geringe Textmenge angemessen interpretieren oder auf dieser Basis gar Aussagen über den Autor wagen? Zunächst scheint es ja als Hilfe zum Verständnis der schwierigen elf Fragmente die spätantike Kommentierung des Clemens Alexandrinus, des Hippolyt und eines unbekanntes Valentinianers zu geben, die auch gern für die Interpretation verwendet werden. Es läßt sich aber zeigen, daß sowohl Clemens wie Hippolyt auch schon nur noch diese Fragmente, z.T. mit einem valentinianischen Kommentar, vorlagen. Beide verstanden diese Texte zudem im Rahmen ihres theologischen Gesamtkonzeptes: *Hippolyt* deutet Valentins Hymnus³⁴⁰ als Beispiel der häretischen Platonrezeption³⁴¹, wobei ein doppeltes Mißverständnis des Urtextes

³³⁸ Dazu s.o. S. 44 mit Anm. 22/23.

³³⁹ S.o. S. 79f. - Auch HOLZHAUSEN streitet diese Differenzen nicht ab: "Hier ist ein wichtiger Punkt, an dem ich Markschies zustimmen möchte; bei Valentin handelt es sich um eine frühe Form der Gnosis" (DERS., Ein gnostischer Psalm, 17 Anm. 84).

³⁴⁰ Hippolyt, Haer. VI 37,7 (GCS Hippolyt III, 167,17-23 WENDLAND; bzw. PTS 25, 253,31-38 MARCOVICH).

³⁴¹ Dazu meinen S. 52 in Anm. 76 genannten Aufsatz "Platons König oder Vater Jesu Christi", 429 - 438. JAAP MANSFELD hat jüngst gegen ein Detail der dort vorgetragenen Interpretation in einer vorzüglichen Untersuchung argumentiert (Heresiography in Context. PhAnt 56, Leiden 1992, 206 n. 154). Ich hatte die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß Hippolyt zwar in Haer. VI 37,2 (166,19-23 W./ 251,5-9 M.) das Rätselwort aus (Ps.-)Plat., Ep.2, 312 E - 313 A zitiert, es aber nicht im platonischen Kontext auflöst. Nach dem Rätselwort fügt er nach einer Einleitung sofort das Zitat eines von Valentin geschriebenen Psalms (= Frgm. 8) und danach noch eine valentinianische Deutung des Psalms an. Dies wurde von mir so erklärt: "Offenbar setzt Hippolyt voraus, daß man aus seinem Platonreferat mühelos in die Lage gesetzt wurde, den Text zu deuten. Und in der Tat beginnt sein Platonreferat im ersten Buch mit dem Satz, der als Lösung hier einzulesen wäre: Πλάτων ἀρχὸς εἶναι τοῦ παντός θεοῦ καὶ ἕλην καὶ παράδειγμα" (Platons König, 431; Zitat aus Hippolyt, Haer. I 19,1 [19,4f/76,1]).

MANSFELD geht es dagegen - im Rahmen seines doxographischen Zuganges - vor allem um die *Unterschiede* zwischen mittelplatonischem Platon-Referat in Haer. I 19 und dem pythagoreisierenden Platon-Bild der Bücher IV-IX (Heresiography in Context, 50f). Vor allem deswegen hält er den von mir vermuteten Rückbezug auf die *mittelplatonische* Trias von Gott, Ideen und Materie aus Buch I in Buch VI für unglücklich bzw. falsch. Seine fünf Argumente (note 154) haben mich allerdings noch nicht überzeugt: (1) Gewiß, wir haben keine expliziten Belege der Auslegung der Trias von Ps.-Plat., Ep.2 auf die mittelplatonische Trias. Angesichts der großen Textverluste mittelplatonischer Literatur dürfen hieraus aber keinerlei grundsätzlichen Schlüsse gezogen werden. Und - selbst wenn es keine solche Verknüpfung der beiden Reihen durch Fachphilosophen gegeben hätte - warum sollte Hippolyt sie nicht durchgeführt haben? Sie liegt m.E. für einen damaligen Theologen bzw. Leser (natürlich nicht für den heutigen,

vorliegt: Er liest den Text nicht nur durch die Brille seines häresiologischen Programms, auf das *Klaus Koschorke*³⁴² aufmerksam machte, sondern auch auf der Folie eines valentinianischen Kommentars zum Hymnus, der alle Eigenheiten des Valentin auf eine valentinianische 'Normal-Kosmologie' reduziert. *Clemens* sieht in Valentin z.T. sogar einen theologischen Bundesgenossen³⁴³, wirft ihn aber an anderen Stellen einfach mit seinen Schülern zusammen und kommt so zu krassen Mißverständnissen der von ihm selbst zitierten Texte³⁴⁴. Die antiken Kommentare sind also jeweils für den historischen Valentin so un-

historisch denkenden Philosophiehistoriker) vollkommen auf der Hand. (2/3) MANSFELD führt die Differenzen zwischen der Trias des Briefes (ὁ πάντων βασιλεύς, δεύτερον δὲ περί τὰ δεύτερα, τρίτον περί τὰ τρίτα), der Trias 'Gott, Ideen, Materie' und der Reihe Πατήρ καὶ Βυθόν, οἱ ἐν τῷ Ὄρου/ πάντες αἰῶνες, ἡ ἕξω τοῦ Ὄρου καὶ τοῦ πληρώματος an - sie sind ja auch in meiner Tabelle S. 433 deutlich markiert. Die Spannung allerdings, die sich für ihn an zweiter Stelle der Reihen zwischen 'Ideen' und 'Äonen' ergibt, ist eine scheinbare - wie die oben [S. 55] zitierte Stelle aus Tert., Val. 4,2 zeigt, hat man die valentinianischen 'Äonen' und platonischen 'Ideen' verbunden. Auch die Spannung, die sich angeblich an dritter Stelle zwischen 'Materie' und dem 'ganzen Kosmos außerhalb des Horos' ergibt, ist nur eine scheinbare: Für einen oberflächlichen Leser valentinianischer Kosmologien (wie Hippolyt!) mußten die Sophia/Achamoth außerhalb des Pleromas, Demiurg und Materie weitestgehend zusammenfallen - man vergleiche nur einmal *Iren.*, Haer. I 4,2 ταύτην σύστασιν καὶ οὐσίῳ τῆς ὕλης γεγενησθαι λέγουσιν als Abschluß einer Beschreibung des Leidens der 'äußeren Sophia'. Diese (zweifellos für heutige kritische Interpreten bestehenden) Spannungen dürften aber noch nicht als Argument für das Verhalten eines antiken Autors bzw. Lesers herangezogen werden! (4) Die mittelplatonische Trias war doch so bekannt, daß für Hippolyt kein expliziter Rückbezug notwendig wurde - ich habe selbst S. 415 in den Anm. 147/148 auf eine Reihe von Belegen hingewiesen; die Gegenbelege MANSFELDS für explizite Rückbezüge bei Hippolyt (VI 20,2; VII 29,3 und IX 8,2) halte ich für überhaupt nicht vergleichbar, weil sie entweder eine ganz allgemeine Referenz bieten, die selbstverständlich so rückbeziehend formuliert sein muß (ἄλλ' εἰ καὶ πρότερον ἔκκεται ὑφ' ἡμῶν ἐν τοῖς Φιλοσοφουμένοις ἡ δόξα Ἡρακλείτου - IX 8,2; Gleiches gilt für VII 29,3 [Empedokles]) oder einen Rückbezug gar nicht erkennen lassen (VI 20,2 - Druckfehler?). (5) Das Ziel Hippolyts, die valentinianische ἀρεσις als pythagoreisch nachzuweisen (so ja explizit *Haer.* VI 37,1), habe ich in der Tat zu wenig in meinem Abschnitt hervorgehoben. Hier ist MANSFELD ohne Zweifel präziser - vielleicht doch präziser als Hippolyt? Der erste Satz von VI 37,1 resümiert die vorausgehenden Abschnitte: "Ich meine nun mehr als genügend die valentinianische Häresie als pythagoreisch nachgewiesen zu haben"; im ganzen folgenden Paragraphen 37 ist zwar fünfmal von Platon, aber nie von Pythagoras die Rede. - Ich halte also - um zusammenzufassen - M.s Gegenargumente einerseits für zu scharf differenzierend und andererseits für zu wenig an gnostischer und hippolytischer Terminologie orientiert.

³⁴² Hippolyt's Ketzereibekämpfung und die Polemik gegen die Gnostiker, Eine tendenzkritische Untersuchung seiner "Refutatio omnium haeresium", GOF. H.4, Wiesbaden 1975 (SCHOLER, 3617).

³⁴³ CH. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus*, 87f.190; ich beziehe mich auf *Clemens Alexandrinus*, Str. III 59,1 (GCS, 223,5-7 STÄHLIN) und VI 71,2 (467,10-13); hieraus wird deutlich, daß er mit den von Valentin (in Frgm. 3) geäußerten Positionen übereinstimmt; ebenso bei Frgm. 6 (Str. VI 52,3 - 53,1 [458,11-18 STÄHLIN]).

³⁴⁴ Das gilt besonders für die Interpretation von Frgm. 4 (Str. IV 89,4 [287,15-19]; dazu CH. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus*, S. 149 - 152) und Frgm. 5 (IV 90,2 - 92,5 [287,27-289,11] dazu MARKSCHIES, S. 183 - 85).

brauchbar wie die Texte aus Nag Hammadi und Irenäus' Valentin-Referat (dazu oben, S. 57 - 59).

Wegen der sehr kleinen Textmenge der Fragmente trägt jede These - und so auch die hier vorgestellte - zu Valentin einen *hypothetischen Status*; die Textexegesen, auf denen sie aufbaut, verlangen sorgfältige philologische und traditionsgeschichtliche Begründungen, die hier natürlich nicht wiederholt werden können³⁴⁵. Schließlich bleibt dieses Verfahren auch insofern problematisch, weil hier ein Zirkelschluß nahezu unvermeidlich bleibt: Wer nur die Fragmente zur Grundlage seiner Rekonstruktion macht, erhält, wie bereits *Harnack* und sein Schüler *Preuschen* sahen, eine Lehre Valentins, die durch einen breiten Graben von der seiner Schüler getrennt ist. Das kann nun entweder tatsächlich die historische Situation oder eben auch einfach nur das Bild beschreiben, was uns die Autoren vermitteln wollten, die diese Fragmente überliefert haben. Allerdings läßt sich bis zu einem gewissen Grade an diesen Texten selbst wahrscheinlich machen, daß sie so richtig verstanden sind. Eher problematisch scheint, daß die Texte lediglich aus einem bestimmten Stadium der Entwicklung der Theologie Valentins stammen könnten: Da zwei Drittel von ihnen durch einen einzigen Autor, nämlich Clemens Alexandrinus, überliefert sind, und andererseits von einem Aufenthalt Valentins in Alexandria berichtet wird³⁴⁶, kann man nicht ausschließen, daß sie alle aus dieser Zeit stammen und Valentin in Rom, wohin er später kam, andere Ansichten vertrat.

Der Versuch, Valentins ursprüngliche Lehre *allein* aus den Fragmenten zu gewinnen, wurde also nicht unternommen, weil sich dann alle bestehenden Unsicherheiten und Unwägbarkeiten lösen, sondern weil andere Primärquellen nicht zur Verfügung stehen. Aber die andere Vorgehensweise, die Fragmente trotz aller Differenzen durch Texte der Schüler zu ergänzen und trotz aller Widersprüche im Lichte anderer gnostischer Texte zu erklären, verwendet ein viel unsichereres und weit hypothesenträchtigeres Fundament. Die allgemeine Erfahrung, daß ein Lehrer und seine Schüler schon "irgendwie" zusammenhängen werden³⁴⁷, trägt jedenfalls m.E. die Beweislast nicht, die ihr da aufgebürdet wird.

³⁴⁵ Zudem hat schon JACOB BURCKHARDT davor gewarnt, daß Bilder von Anfängen in der Geschichts-Wissenschaft "meist doch bloße Konstruktionen, (...) ja bloße Reflexe von uns selbst" sind (J.B., Weltgeschichtliche Betrachtungen. Historische Fragmente aus dem Nachlaß, hg. v. A. OERI u. E. DÜRR, Jacob-Burckhardt-GA Bd. VII, Berlin, Leipzig 1929, 4).

³⁴⁶ So Epiph., Haer. 31,2,2/3 (GCS Epiphanius I, 384,4-11 HOLL) τὴν μὲν οὖν αὐτοῦ πατρίδα ἢ πόθεν οὗτος γεγέννηται, οἱ πολλοὶ ἀγνοοῦσιν· οὐ γὰρ τινι ῥάδιον τῶν συγγραφέων μεμέληται τούτου δεῖξαι τὸν τόπον. εἰς ἡμᾶς δὲ ὡς ἐνηχῆσαι φήμη τις ἐλήλυθε· διὸ οὐ παρελευσόμεθα, καὶ τὸν τούτου τόπον μὴ ὑποδεικνύοντες, ἐν ἀμφιλέκτῳ μὲν (εἰ δεῖ τὰ ἀληθῆ λέγειν), ὅμως τὴν εἰς ἡμᾶς ἔλθοῦσαν φάσιν οὐ σωπῆσομεν. ἔφασαν γὰρ αὐτόν τινας γεγενῆσθαι Φρεβωνίτην, τῆς Αἰγύπτου Παραλώτην, ἐν Ἀλεξανδρείᾳ δὲ πεπαιδευθῆναι τὴν τῶν Ἑλλήνων παιδείαν (zum Text CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 314 - 318 mit Exkurs IV "Zur Geschichte der christlichen Gemeinde Alexandrias" S. 318 - 323).

³⁴⁷ So etwa A.M. McGUIRE, Valentinus and the Gnostike Hairesis, 74.

3.2. Über die grundlegenden Differenzen selbst

Als wichtigste Differenzpunkte ergeben sich aus der ausführlichen Kommentierung der Fragmente sechs wichtige Unterschiede zwischen dem Valentin der Fragmente und den Systemen der Schüler, die hier stichwortartig zusammengetragen sind:

- (a) - Nach Valentin schaffen die Engel den Menschen nach dem ideellen Vorbild des präexistenten Menschen³⁴⁸ (Frgm. 1); nach dem System der Schüler³⁴⁹ besorgt dies ohne Kenntnis des wirklichen Menschen der Demiurg³⁵⁰. Nach Valentin erhält der von den Engeln defizient geschaffene Mensch den pneumatischen Samen vom *obersten Gott* (so Frgm. 1 und 5³⁵¹); Ptolemäus lehrt dagegen nach Irenäus, daß der Mensch sein Pneuma von der Achamoth empfängt³⁵².
- (b) - Nach Valentin gibt es nur *einen* guten Gott - er zitiert das εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός aus Mt 19,17 (Frgm. 2). Wir haben in den Fragmenten aber keinerlei Hinweise, daß er wie Ptolemäus daneben noch einen Demiurgen annahm³⁵³. Dieser Gott wird allein vom Sohn durch sein Kommen offenbart; während die Valentinianer aus Mt 11,27 die *grundsätzliche* Unerkennbarkeit des Vaters folgern³⁵⁴, rechnet Valentin im Gegensatz zu seinen Schülern damit, daß der Sohn die παρρησία des Vaters er-

³⁴⁸ Nach dem ptolemäischen System gäbe es überhaupt keinen προὖν ἄνθρωπος; dazu CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 45 - 48 mit Anm. 210 - 237.

³⁴⁹ Vgl. Irenäus, Haer. I 5,5: τὸν ἄνθρωπον τὸν χοικόν/hominem choicum (86,558/88f ROUSSEAU/DOUTRELEAU).

³⁵⁰ Iren., Haer. I 5,3. Der Unterschied wird von G. QUIPEL und F. SAGNARD zu stark verwischt; vgl. "Il (sc. le fragment) devient moins obscur quand on le compare avec le mythe ésotérique des Valentinien" (G. QUIPEL, La conception de l'homme dans la Gnose valentinienne, zuerst in: ErJb 15, 1947, 249 - 286, auch in: DERS., Gnostic Studies I, UNHAI 34/1, Istanbul 1974, 37 - 57, p. 267); "Or, précisément, si nous rapprochons ce texte des autres sources de la gnose valentinienne, le passage devient lumineux" (F. SAGNARD, La Gnose Valentinienne, 122; vgl. CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, S. 32f mit Anm. 121 - 124).

³⁵¹ So im 5. Frgm. συνεργεῖ δὲ καὶ τὸ τοῦ θεοῦ ἄρατον εἰς πίστω τοῦ πεπλασμένου; Fragment: Str. IV 89,6 - 90,1 (287,22-27 STÄHLIN); Zitat 90,1 (p. 287,26f): Der unsichtbare Same Gottes wirkte mit dem Schöpfungswerk am πλάσμα der Engel zusammen, um das Abbildungsverhältnis glaubhaft und "authentisch" zu machen.

³⁵² τὸν δὲ πνευματικὸν ἄνθρωπον ἀπὸ τῆς Μητρὸς τῆς Ἀχαμῶθ (Haer. I 55,6 [90,585f ROUSSEAU/DOUTRELEAU]) - da der Kontext die Herkunft der menschlichen Seele, seines Leibes und Fleisches, aufzählt, wird man den Text so zu verstehen haben, daß das Pneuma von der Achamoth gegeben wird, aber eben nur den pneumatischen Menschen; vgl. CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, S. 36f bzw. 39f.

³⁵³ Dazu meinen Kommentar von Frgm. 2 (Valentinus Gnosticus, S. 54-82, bes. 62 Anm. 51).

³⁵⁴ Haer. IV 6,4 (SC 100, 444,63f ROUSSEAU/DOUTRELEAU).

möglichst. Von einer *Begrenzung* dieser "Offenheit" Gottes für einzelne Menschenklassen liest man in den Fragmenten nichts³⁵⁵.

- (c) - Valentin trifft in den Fragmenten noch nicht die valentinianische Unterscheidung der drei Christusfiguren³⁵⁶. Sein drittes Fragment zeigt vollkommen "orthodoxen" Problemhorizont: Einem *Gott* gebühren die Prädikate ἄφθαρτος und ἀπροσδεής, der Mensch Jesus hat aber den biblischen Berichten zufolge nach seiner Auferstehung gegessen und getrunken; Valentin will mit der Mehrheitskirche beides, Gottheit und Menschheit Jesu, festhalten und spricht davon, Jesus habe zwar gegessen, aber nicht verdaut, also Nahrung zum Zwecke der Ernährung vernichtet³⁵⁷.
- (d) - In bewußter Anspielung auf Ti. 29 E macht Valentin³⁵⁸ für die Güte dieser Welt die Schönheit des geistigen Vorbildes, des Ideenkosmos verantwortlich, den er αὐτὸν ζῶν nennt (Frgm. 5). Das läßt sich nicht mit dem Mythos der Schüler von den Aionen verbinden. Tertullian hat auch berichtet, daß "Ptolemäus (...) die Aionen hinsichtlich der Namen und der Zahlen in personhafte Substanzen zerlegte", sie außerhalb Gottes fixiert habe, während *Valentin* sie in Übereinstimmung mit der bekannten mittelplatonischen Doktrin als "Gedanken, Gefühle und Gemütsbewegungen (*sc. in Gott*) eingeschlossen hatte"³⁵⁹.

³⁵⁵ Dazu auch meine Auslegung von Frgm. 4 (CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, S. 147-49 mit den Anm. 170-175).

³⁵⁶ Εἰσὶν οὖν κατ' αὐτοὺς τρεῖς Χριστοὶ (Hippolyt, Haer. VI 36,4 [166,10 WENDLAND/251,21f MARCOVICH]); vgl. auch Tertullian, Carn. 24,3 (CChr. SL 2, 916,18-25 KROYMANN) und Irenäus, Haer. III 16,1 (SC 211, 288,20f ROUSSEAU/DOUTRELEAU).

³⁵⁷ Auch das EV kennt nur eine Christus-Figur; vgl. Kommentar zu Frgm. 3 (CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, S. 94 Anm. 66).

³⁵⁸ Dazu CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus 168 mit Anm. 103 - für diesen Hinweis danke ich JENS HOLZHAUSEN. Die Anspielung ist in einem Vergleich leicht nachvollziehbar:

Str. IV 90,1	τις οὖν αἰτία τῆς εἰκόνος;
Ti. 29 D	δὴ δι' ἤντινα αἰτίῳ γένεσθω (...)
Str. IV 90,1	μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου"
Ti. 29 E	ἀγαθὸς ἦν (...).

Die Korrektur am platonischen Konzept ist offensichtlich: Während dort die *Güte des Schöpfers* das Entstehen 'ihm möglichst ähnlich' und 'ohne Neid' gestaltet (ebd.), macht Valentin die Schönheit des ideellen *Vorbildes* verantwortlich; der Anteil des höchsten Gottes wird mit den Worten συνεργεῖ δὲ καὶ τὸ τοῦ θεοῦ ἀόρατον εἰς πίστῳ τοῦ πεπλασμένου beschrieben (ebd. 90,1 [287,23f. 26f STÄHLIN]).

³⁵⁹ Tert. Val. 4,2 (oben S. 55 in Anm. 97 zitiert); dazu CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, S. 303-311 mit den Anm. 71-121 (zum lat. Text und zum historischen Wahrheitsgehalt); zur Nachricht über die 'Aionen' den Exkurs III ('Zeitgenössische Aion-Vorstellungen und Valentins Aion-Begriff', S. 157-164); schließlich zum EV S. 349f mit Anm. 76.

- (e) - In seinem nach dem seltenen Metrum des daktylischen Tetrameters³⁶⁰ kunstvoll gebauten Hymnus spielt Valentin auf das homerische Bild der "goldenen Kette"³⁶¹ an: Im Bild der bruchlosen *catena aurea* ist für den schlechthin zentralen Mythos der Schüler vom Sophia-Fall kein Platz. An seiner Stelle steht bei Valentin der Mythos, die Engel hätten den Menschen nach der Schöpfung aus Furcht verdorben (Frgm. 1, ἡφάνισαν)³⁶².
- (f) - Valentin besaß offenbar neben den biblischen Schriften, die er als platonisierender Bibelexeget auslegte (so schon *Stead*), keine weiteren Offenbarungsschriften³⁶³.

3.3. Konsequenzen für das Bild von Valentin und der sogenannten 'valentinianischen' Gnosis .

Hier sollen *drei* Punkte hervorgehoben werden:

- (1) Es zeigt sich, daß zwischen den Fragmenten Valentins und dem System seiner Schüler fundamentale Unterschiede bestanden. Die Tertullian und Epiphanius gemeinsame Beobachtung, Ptolemäus sei von seinem Lehrer abgefallen, ist eben nicht nur häretische Polemik ohne jeden historischen Wert³⁶⁴.

³⁶⁰ Nach B. HERZHOFF (Zwei gnostische Psalmen, Diss.Phil. [masch.], Bonn 1973, S. 25) "ein um zwei Daktylen gekürzter miurischer Hexameter" (ein Schema des Metrums und weitere Literatur bei CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, S. 220f mit Anm. 22).

³⁶¹ In der Ilias (VIII 17-27) demonstriert Zeus seine souveräne Macht mit dem Bild einer *goldenen Kette*. Er kann das Weltall an den Olymp mit einer goldenen Kette anhängen (V. 25 - 27), während die Götter ihn selbst mit einer solchen Kette, die am Himmel befestigt ist (σειρήν χρυσεῖην ἐξ οὐρανῶθεν κρεμάσαντες VIII 19) nicht herabziehen können oder etwas heraufholen können. Dieses Bild einer *catena aurea* war verbreitet, es findet sich schon bei Euripides und Platon, dann bei den Orphikern, schließlich im Neuplatonismus (Nachweise bei CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, S. 234 - 237 mit Anm. 115 - 131).

³⁶² Dazu den Hinweis auf GrHen 10,7 im Kommentar zu Frgm. 1 (Valentinus Gnosticus, S. 51 Anm. 256f): Καὶ ἰαθήσεται ἡ γῆ, ἦν ἡφάνισαν οἱ ἄγγελοι καὶ τὴν ἰάσω τῆς γῆς δῆλωσον und weitere Stellen.

³⁶³ Vgl. die Kommentierung von Tertullian, Praes. 38,7-10 (CChr.SL 1, 219,20-29 REFOULÉ) bei CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, S. 196f mit Anm. 59 - 63. Auf S. 195 (mit Anm. 53) findet sich eine tabellarische Zusammenstellung der biblischen Texte, auf die Valentin in seinen Fragmenten anspielt, aus der hier die Schriftstellen mitgeteilt seien. Zitiert sind Mt 19,18; Mt 5,8b (Frgm. 2); (Gen 3,3-6; Gen 1,28 in Frgm. 4); Röm 1,20 (Frgm. 5); Röm 2,14; (Jer 31,33? in Frgm. 6); *angespült wird auf* Gen 2,7f.15 (? Frgm. 1); Mt 5,8a; Mt 19,18 (Frgm. 2); Gen 1,1/Joh 1,1 (?); Joh 5,24/Röm 6 (?); 1Joh 3,8 etc. (?); Gen 1,28 (Frgm. 4); Joh 15,14/16,17 (? Frgm. 6); Joh 1,1 (? Frgm. 7); Gen 1,2/Hebr 1,3 (? Frgm. 8). - Vgl. dazu den bei C. BARTH, Die Interpretation des Neuen Testaments, TU 37/3, 28 - 43 gebotenen Bibel-*Text* der Zitate bei den Schülern.

³⁶⁴ Neben der oben S. 40 Anm. 11 zitierten Aussage Tertullians vgl. dazu Epiphanius, Haer. 33,1,1-2 (448,5-10 HOLL).

Die Ergebnisse der Auslegung der Fragmente stimmen hervorragend mit dem kirchenhistorischen Befund zusammen, daß Valentin zwischen 130 und 150 unangefochten in Rom lebte und in der Gemeinde lehrte und, wie Tertullian berichtet, sogar für ein kirchliches Führungsamt im Gespräch war³⁶⁵. Justin nennt ihn ebenfalls nicht als Häretiker. Die Valentinianer beriefen sich wohl wegen dieser angesehenen Stellung auf den stadtrömischen Lehrer.

Was die historisch-kritische Auslegung der Fragmente ergibt, bestätigt bereits Tertullian:

"Sie haben sich nämlich von ihrem Begründer entfernt, aber ihr Ursprung ist dadurch gar nicht getilgt worden, auch wenn es gerade Änderungen (*der Lehre gegenüber dem Begründer*) gibt: Die Veränderung an sich ist ein Zeugnis"³⁶⁶.

Bisweilen läßt sich trotzdem eine terminologische Nähe erkennen: Valentin spricht im Hymnus auch vom $\beta\upsilon\theta\acute{o}\varsigma$ wie die Schüler³⁶⁷; auch er verwendet die Rede vom $\upsilon\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\mu\alpha$ ³⁶⁸, auch sein einprägsames Bild vom $\pi\alpha\upsilon\delta\omicron\chi\epsilon\iota\omicron\nu$ (Frgm. 2) tritt in einem Abschnitt des valentinianischen Systemreferates bei Hippolyt auf³⁶⁹. Aber stets handelt es sich um rein begriffliche Parallelen oder motivische Ähnlichkeiten, die nicht überbewertet werden dürfen. Als Valentin diese Texte schrieb, war er mindestens *noch* kein Valentinianer, wenn er es denn je wurde - Texte einer solchen späteren Phase sind jedenfalls nicht erhalten und müßten postuliert werden.

(2) Wenn man von den Fragmenten ausgeht, findet man in der Lehre Valentins, soweit sie heute noch Konturen zu gewinnen vermag, keine "Samen gewisser alter Lehren" der Gnosis³⁷⁰, die Valentin nach Irenäus und manchen modernen Forschern³⁷¹ aufgenommen haben soll, sondern eine erstaunliche

³⁶⁵ Tert., Val. 4,1 *Sperauerat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio, sed alium ex martyrii praerogatiua loci potitum indignatus de ecclesia authenticae regulae abruptit, ut solent animi pro prioratu exciti praesumptione ultionis accendi* (86,5-9/755,25-3).

³⁶⁶ Tert., Val. 4,1 *Nouimus, inquam, optime originem quoque ipsorum et scimus cur Valentinianos appellemus, licet non esse uideantur. Abscesserunt enim a conditore, sed minime origo deletur, et si forte mutatur: testatio est ipsa mutatio* (86,1-5 FREDOUILLE/755,22-25 KROYMANN); zum Unterschied zwischen häretischer Polemik und sachlicher Information vgl. Valentinus Gnosticus, S. 310 Anm. 114/115: Wenn der ironischste Gegner der Valentinianer polemisiert, macht er gerade *keinen* Unterschied zwischen Valentin und seinen Schülern.

³⁶⁷ Vgl. aber den Kommentar zu den inhaltlichen Unterschieden: Valentinus Gnosticus, S. 251 - 259, bes. S. 251 - 53 mit Anm. 200 - 214.

³⁶⁸ Dazu den Kommentar zu Frgm. 5 (Valentinus Gnosticus, S. 179 mit den Anm. 171 - 174).

³⁶⁹ Zur Frage der Abhängigkeit dieses Textes von Valentin vgl. CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, S. 74 mit Anm. 124 - 126: "Wenn die Schüler tatsächlich auf den Text des Lehrers anspielen wollten, hätten sie ihn gleichzeitig völlig umgedeutet" (74).

³⁷⁰ Dazu oben Anm. 18 auf S. 42 und jetzt M.J. EDWARDS, Gnostics and Valentinians in the Church Fathers, JThS 40, 1989, 26 - 47, hier p. 34 - 45.

³⁷¹ Vgl. oben vor allem die Darstellung der Positionen von B. LAYTON (S. 39 bzw. 85).

Nähe zu theologischen Problemlösungen des hellenistischen alexandrinischen Judentums eines Philo oder des Christentums eines Clemens. Nicht zuletzt deswegen zitiert ihn Clemens ja auch z.T. *zustimmend*. Damit wird der jetzt gern vertretenen These, Valentin sei ein "christlicher Reformator eines klassischen gnostischen Systems" gewesen, widersprochen: Man findet in seinen Fragmenten nur *wenige* Themata oder Motive, die im Sinne der Messina-Definition ein "Prä-" der mythologischen Gnosis bilden: Seine Vorstellung, *Engel* hätten den Menschen geschaffen (Frgm. 1), ist bestenfalls ein erster Schritt auf dem Wege zu einem Dualismus, in Frgm. 4 treffen wir vielleicht auf Anfänge eines gnostischen Enthusiasmus.

(3) Außer dem jüdisch-hellenistischen und popular-platonischen Gedanken-gut, auf das *Stead* und *Whittaker*³⁷² bereits hingewiesen haben, begegnet man auch sehr originellen Denkansätzen, die weder auf Vorgänger zurückgehen noch Nachfolger gefunden haben. Ich denke vor allem an die erwähnte Explizierung des Verhältnisses von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus an Hand seiner Verdauung (Frgm. 3) oder an den Mythos "vom Erschrecken der Engel" (Frgm. 1), die Korrektur an Ti. 29 E³⁷³.

Die Fragmente Valentins erlauben also nicht, die Vorstufe des mythologischen Valentinianismus zu rekonstruieren, sondern zeigen eine geistige Zwischenstufe zwischen Philo und Clemens Alexandrinus. Die Frage, wann und woher dann das valentinianische System entstand, wird dadurch neu gestellt und aufgeworfen³⁷⁴. Aber in die bisher so fragliche und dunkle Frühgeschichte der christlichen alexandrinischen Theologie kann (freilich ganz anders, als es sich *Walter Bauer*³⁷⁵ vorstellte) jetzt ein wenig mehr Licht gebracht werden.

Ein solcher Nachweis einer fundamentalen Differenz ist im Detail für Valentin vielleicht auf den ersten Blick verwunderlich, das Phänomen einer fundamentalen Differenz *selbst*

³⁷² CHR. STEAD, In Search of Valentinus (oben, S. 79f; J. WHITTAKER, Valentinus Fr. 2, (oben S. 97 mit Anm. 332); zum Verhältnis Valentins zum (Mittel-)Platonismus vgl. CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, Exkurs V ("Zeitgenössischer Platonismus in Alexandria und Rom im Vergleich mit Valentin", S. 324 - 330, bes. 328 - 330 mit Anm. 256 - 268).

³⁷³ S.o., S. 103 Anm. 358.

³⁷⁴ "Der mythologische Valentinianismus, wie er uns vertraut ist, beginnt sichtbar erst mit Ptolemäus. Sollte man von den Fragmenten Valentins her nicht die Hypothese wagen, daß erst die Schüler das mythologische System des Valentinianismus entwickelten? Wir wissen natürlich nicht sicher, ob Ptolemäus oder ein anderer "Schüler" Valentins der "erste Valentinianer" war und erst sie mit vollem Recht "Valentinianer" genannt werden dürfen. *Aber der Valentin der Fragmente war kein Valentinianer; dies sollte m.E. nicht mehr ignoriert werden*" (CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 406).

³⁷⁵ Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, BHTh 10, 2., durchg. Aufl. mit einem Nachtrag hg. v. G. STRECKER, Tübingen 1964 (1. Aufl. Tübingen 1934), 49 - 64; dazu jetzt D.J. HARRINGTON, The reception of Walter Bauer's *Orthodoxy and Heresy in earliest Christianity* during the last decade, HThR 73, 1980, 289 - 298.

ist kaum verwunderlich³⁷⁶. Auch im Bereich der Alten Geschichte und der Alten und Neuen Kirchengeschichte lassen sich viele Beispiele für Schüler nennen, die doch in großen Partien - zum Kummer des Lehrers - das explizite Gegenteil dessen vertraten, was sie da gelernt hatten. Es ist kaum nötig, hier wieder die bekannten Beispiele zu nennen, an die platonische Akademie und ihren Weg bis in die Spätantike zu erinnern³⁷⁷ oder an den Unterschied zwischen Markion und Apelles.

4. Schluß - Aufgaben für die künftige Forschung am Valentinianismus

Es wird - darin sind sich die verschiedenen neueren Untersuchungen zu Valentin trotz aller Unterschiede einig³⁷⁸ - Zeit, diesen Theologen des 2. Jh.s unter den Übermalungen als eigenständigen Denker freizulegen und ihn nicht mehr als "mediokren" Anreger des Ptolemäus, sondern als einen eigenständigen theologischen Kopf der Alten Kirche zu rehabilitieren, dessen unkonventionelle Lösungen und poetische Begabung ihn noch heute über viele seiner Zeitgenossen hebt. Valentins Fragmente erlauben, eine geistige Zwischenstufe zwischen Philo und Clemens Alexandrinus zu rekonstruieren und so etwas mehr Licht in die frühe Entwicklung der alexandrinischen Theologie zu bringen. Nach Ansicht des Verfassers folgen aus diesen Ergebnissen Aufgaben für die künftige Forschung³⁷⁹:

- Wenn der "Valentinianismus" in jenem systematisch-mythologischen Sinne erst gegen Ende der römischen Wirkungszeit und vielleicht gar nicht durch Valentin selbst entstand, man also die Entstehung des Valentinianismus jedenfalls eingrenzen könnte auf die römische Wirkungszeit des Ptolemäus in der Mitte des 2.Jhds.: Welche Konsequenzen hätte das für ein Gesamtbild der Entwicklung der Gnosis?

³⁷⁶ Zu solchen Analogien vgl. meinen Aufsatz "Die Krise einer philosophischen Bibel-Theologie in der Alten Kirche", 266f = oben S. 35 - 37. Wir haben uns z.B. daran gewöhnt, zur Kenntnis zu nehmen, daß zwei so unterschiedliche Exegeten wie Herbert Braun und Ernst Käsemann beide ein und derselben Schule entstammen und beide bei ein und demselben Lehrer studiert haben. Je nach eigenem theologischen Standort überrascht, amüsiert oder enttäuscht verfolgen wir das Zerbrechen der Bultmann-Schule in der Debatte um den historischen Jesus und die zornigen Reaktionen des alt gewordenen Marburger Schulgründers über den Weg seiner einstigen Schüler.

³⁷⁷ Man stellt sich die Abfolge von Valentin zu Ptolemäus und Herakleon gern nach Analogie einer Philosophenschule vor, in der die Lehre des Schulgründers von den Schülern treu bewahrt wird. Aber auch die Lehrtradition antiker Philosophenschulen funktionierte nicht im Sinne einer Weitergabe einer "regula fidei", die gar durch ein "apostolisches Traditionsprinzip" sichergestellt worden wäre. Für einen oberflächlichen Beobachter mußte es im Gegenteil zum Kennzeichen einer spätantiken Philosophenschule gehören, daß das jeweilige Schulhaupt nicht die Meinung seines Lehrers und Vorgängers treu bewahrte, sondern charakteristische Neuerungen einführte (dazu CH. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus*, 395f Anm. 48).

³⁷⁸ So z.B. J. HELDERMAN, *Evangelium Veritatis*, ANRW 25.5, 4069: "Die jüngere Forschung macht ersichtlich, daß eine aktuelle Herstellung einer Vita Valentini ein angebrachtes Desideratum wäre".

³⁷⁹ Ebenso auch in CH. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus*, 407.

- Wenn die Entwicklung des mythologischen Systems erst dort erfolgte: Woher bezog Ptolemäus sein System?³⁸⁰
- Wenn der Valentinianismus nicht auf Valentin zurückgeht: Welchen Wert besitzt die Hypothese, die Valentinianer hätten das mythologische System von einer möglicherweise "sethianischen" Gnosis übernommen?
- Wenn der biblische Platonismus eines Valentin in irgendeiner Form die valentinianische Gnosis anregte: Welchen präzisen Stellenwert hat der Platonismus für den Valentinianismus?

Barbara Aland, an deren Forschungsergebnissen m.E. die künftige Erforschung des Valentinianismus nicht vorbeigehen darf, hat die Rolle des Platonismus in dieser Form der Gnosis präzise als 'Entlehnung gegen den Sinn des Entlehnten' beschrieben³⁸¹: Ihre dogmengeschichtliche Einordnung der valentinianischen Gnosis "zwischen Platonismus und frühem Christentum" bestätigt sich schon durch die Auslegung der Fragmente Valentins. Die Anfänge der valentinianischen Gnosis stehen innerhalb der christlichen Dogmengeschichte des zweiten Jahrhunderts neben dem Versuch der Apologeten, christliche Theologie für die Gebildeten zu betreiben. Weil sich die 'Schüler' Valentins aber sehr viel tiefer auf den Synkretismus der frühen Kaiserzeit einließen, verloren sie die unaufgebbare Mitte des Christentums weit stärker aus dem Blick. Erst hier beginnen, um *Dibelius'* Diktum aufzugreifen, die 'Rittelmeyers' der Alten Kirche zu wirken.

Am Ende dieses Durchganges durch die Forschungsgeschichte "von *J.E. Grabe* und *F.C. Baur* bis *B. Aland*" steht die Hoffnung, daß durch die begonnenen Revisionen unseres Bildes von Valentin, von der valentinianischen Gnosis und der Rolle dieser Bewegung überhaupt am Ende dieses Jahrhunderts einige der vielen Dunkelheiten des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts aufgehellt werden können. Zugleich bestätigt sich aber auch, wie sorgfältig die Ge-

³⁸⁰ Man wird an dieser Stelle m.E. die Diskussion wieder bei den sicheren Datierungen *HARNACKS* aufnehmen müssen, wie er sie im ersten Band seiner Chronologie von den Kirchenvätern her vornimmt (*Geschichte der altchristlichen Literatur* II/1, 538 - 541). In diesen chronologischen Rahmen kann man dann vorsichtig beginnen, die anderen Texte einzuzeichnen - nicht umgekehrt!

³⁸¹ Diese Einordnung ist von *B. ALAND* entwickelt in einer Reihe von Aufsätzen: Was ist Gnosis? Wie wurde sie überwunden? Versuch einer Kurzdefinition, in: *Gnosis und Politik, Religionstheorie und politische Theologie* 2, München, Paderborn, Wien, Zürich 1984, 54 - 65 (*SCHOLER*, 3097); Gnosis und Kirchenväter. Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums, in: *Gnosis*. FS für *H. JONAS*, in Verb. mit *U. BIANCHI*, *M. KRAUSE*, *J.M. ROBINSON* und *G. WIDENGREN* hg. v. *B. ALAND*, Göttingen 1978, 158 - 215 (*SCHOLER* 4454); Gnosis und Philosophie, in: *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*, Stockholm August 20-25, 1973, *VHAAH.FF* 17, 1977, 34 - 73 (3970) und schließlich ein bislang unpubliziertes Manuskript unter dem Titel "Die frühe Gnosis zwischen Platonismus und Christentum" (66 Seiten; vorgesehen für einen Sammelband der Gnosis-Aufsätze - ich danke der Autorin herzlich für die Überlassung dieses Textes).

neration der Patristiker am Anfang dieses Jahrhunderts gearbeitet hat und wie wenig eine pauschale Verurteilung des häresiologischen Bildes der Kirchenväter die Wahrheit trifft. Denn sie haben teilweise schon gesehen oder zumindest geahnt, daß der scheinbar so im Schatten der 'großen' Valentinianer Ptolemäus und Herakleon stehende Valentin diesen finsternen Ort wahrlich nicht verdient hat.

Anhang: (s.o. S. 59 mit Anm. 130)

Synopse von (Ps.-?)Didymus, Trin. III 42 und (Ps.-?)Cyrill, Catech. VI 17-19

Dem Abschnitt (Ps.-?)Didymus, Trin. III 42³⁸² und (Ps.-?) Cyrill, Catech. VI 17-19³⁸³ liegt m.E. ein gemeinsamer Quellenabschnitt zugrunde. Das zeigen nicht nur die deutlichen wörtlichen Entsprechungen, sondern auch einige seltenere Vokabeln (z.B. die Wurzel "τεχνοποι-"), die beide Texte verwenden. Während die Gemeinsamkeit leicht zu erkennen ist, läßt sich das Abhängigkeitsverhältnis schwerer bestimmen.

Leider können nämlich nur die Katechesen einigermaßen sicher datiert werden, sie sind keinesfalls vor 348 entstanden³⁸⁴. Wenn man Didymus den Blinden für den Autoren der anonymen drei Bücher 'De Trinitate' hält, könnte man, da unter seinen Werken bei Hieronymus 'De Trinitate' nicht erwähnt wird, eine Datierung auf nach 392 erwägen³⁸⁵ - aber das zeitliche Verhältnis beider Texte bleibt augenblicklich ganz unsicher.

Trotzdem scheinen mir beide nicht *direkt* voneinander abhängig zu sein, sondern unabhängig auf ein verlorenes Valentinianer-Referat zurückzugehen, das je verschieden bearbeitet wurde. Dem katechetischen Zweck entsprechend hat Cyrill (oder sein Nachfolger) verschiedene polemische Bemerkungen in den Bericht eingestreut. Allerdings enthält sein Text auch noch ursprüngliches Material des Referates, was bei (Ps.-?) Didymus ausgefallen ist. Da weder Hippolyts 'Refutatio'³⁸⁶ noch Irenäus als direkte Quelle in Frage kommen, möchte ich im Augenblick die Frage des Autors der Quelle noch offenlassen. Es folgt nun eine synoptische Fassung beider Texte, wobei der Didymus zugeschriebene vollständig bis zum Ende der römischen Handschrift, Cyrill unter Ausschluß der polemischen Ergänzungen geboten wird:

³⁸² CPG II, 2570 - hier zitiert nach PG 39, 992 B/C. Zur komplizierten Diskussion über die Identifikation des Autors (CPG II, 2570; bekanntlich enthält die römische Handschrift Bibl. Angelica, Ms. Graec. 116 keinerlei Verfasserangabe; für Didymus beispielsweise A.I.C. HERON, Studies in the Trinitarian Writings of Didymus the Blind: His Authorship of the Adversus Eunomium IV-V and the De Trinitate, Diss.Theol. [masch.] Tübingen 1972, bes. 226-230; *vorsichtig* dagegen J. HÖNSCHEID, Didymus der Blinde, De Trinitate, Buch I, BKP 44, Meisenheim am Glan 1975, 5-7) kann hier nicht Stellung bezogen werden.

³⁸³ Hier zitiert nach PG 33, 561 A - 575 A; verglichen wurde die Ausgabe von W.C. REISCHL (München 1848 = Hildesheim 1967), Vol. I, 178 - 182.

³⁸⁴ M. SIMONETTI, Art. Cirillo di Gerusalemme, DPAC I, 696.

³⁸⁵ Vir. III. 109,1-3 (ed. A. CERESA-GASTALDO, Biblioteca Patristica 12, Florenz 1988, 212). Allerdings hätte er das Werk dann im höchsten Greisenalter geschrieben (vgl. J. HÖNSCHEID, 5f).

³⁸⁶ Ebenso scheidet, wenn Hippolyts Syntagma nicht mehr Material enthalten haben sollte als das, was Ps.-Tertullian und Filastrius bieten, diese Quelle aus (s.o. S. 49 mit Anm. 64).

D.: Ἔτι μὴν καὶ Οὐαλεντίνου, τοῦ καὶ τοῖς μιημονευθεῖσιν
C.: Ἐπηγωνίσαστο τῆ κακία καὶ Οὐαλεντίνος,

D.: ἀκολουθήσαντος,
C.: τριάκοντα θεῶν καταγγελεύς. Ἕλληνες ὀλίγους λέγου-
σιν, καὶ ὁ ὀνομαζόμενος, μᾶλλον δὲ οὐκ ὢν Χριστιανός, εἰς τριάκοντα ὄλους ἐξέτεψε
τὴν πλάτην.

D.: καὶ ἐκφενაკίσαντος τοὺς αὐτῷ πειθομένους, ὡς ὁ Χριστὸς ἀπ' οὐρανοῦ
C.: --

D.: τὸ σῶμα ἐνήνοχεν, καὶ μύθον δὲ ἀσπλασμένου τοῖονδε, ὅτι ὁ Βυθὸς
C.: Καὶ φησιν, ὅτι ὁ Βυθὸς

D.: ἐγέννησεν τὴν Σιγὴν· Ἐκ δὲ ταύτης τεχνοποιησαμένου Λόγου
C.: (...) ἐγέννησε Σιγὴν· Καὶ ἀπὸ τῆς Σιγῆς ἐτεκνοποιεῖ Λόγον.

D.: τιὰ τοῦ παρ' Ἑλλησι Διὸς, καὶ λ' Αἰῶνας, οὓς ἐκάλεσεν θεοὺς, εἰσαγαγόντος·
C.: Τοῦ παρ' Ἑλλησι Διὸς οὗτος χεῖρων, τοῦ τῆ ἀδελφῆ μιγνυμένου· τέκνον
γὰρ ἐλέγετο τοῦ Βυθοῦ εἶναι ἡ Σιγὴ. Βλέπεις ἀτοπίαν χριστιανισμοῦ σχήματι περιβε-
βλημένην (...). Φησὶ γὰρ ὀκτὼ Αἰῶνας ἐκ τούτου γεγενῆσθαι, καὶ ἐξ ἐκείνων δεκά· καὶ
ἐξ ἐκείνων ἄλλους δώδεκα, ἄρσενας καὶ θηλείας (...).

D.: ἐπειδὴ, φησὶν, γέγραπται, ὅτι Ἰησοῦς ἐβαπτίσθη ὢν ὡς ἐτῶν
C.: ἐπειδὴ, φησὶν, γέγραπται, ὅτι ἐβαπτίσθη Ἰησοῦς ὡς τριάκοντα ἐτῶν ὢν.

D.: λ' ὄπερ
C.: Καὶ ποία αὕτη ἀπόδειξις ἐκ τῶν τριάκοντα ἐτῶν, εἰ καὶ τριάκοντα ἐτῶν ἐβαπτίσθη; Ἄρα
οὗν ἐπειδὴ καὶ πέντε ἄρτους ἐκλάσεν εἰς πεντεκισχίλιους, πέντε εἰσὶ θεοὶ; ἢ ἐπειδὴ
δώδεκα ἔσχε μαθητάς, δώδεκα ὄφειλον εἶναι μόνοι θεοὶ;

D.: οὐδαμῶς συνίστησιν τὴν ἀτοπίαν αὐτοῦ· Καὶ ἀπαγγεῖλαιτος ἄρσενόθηλον
C.: (...) Φησὶ γάρ, ὅτι ἡ τελευταία τῶν θεῶν ἄρσενόθηλος

D.: τὸν ἔσχατον Αἰῶνα τῶν λ'· καὶ ὅτι οὗτός ἐστιν ἡ σοφία,
C.: οὕσα, ὡς τολμᾷ λέγειν, αὕτη ἐστὶν ἡ σοφία (...).

D.: ἦτις τὸν πρῶτον θεὸν ἰδεῖν ἐθέλησασα,
C.: Καὶ φησιν, ὅτι ἐπεχείρησεν ἡ Σοφία τὸν πρῶτον θεὸν ἰδεῖν

D.: καὶ ὑπὸ τῶν μαρμαρυγῶν αὐτοῦ βληθεῖσα, τῶν οὐρανῶν
C.: καὶ μὴ φέρουσα τὰς μαρμαρυγὰς, ἐξέπεσε τῶν οὐρανῶν,

D.: καὶ ἀπεβλήθη τοῦ τριακοστοῦ ἀριθμοῦ, καὶ οἰμώζουσα, ἐκ τῆς οἰκείας
 C.: καὶ ἀπεβλήθη τοῦ τριακοστοῦ ἀριθμοῦ. Ἔττα στενοσυσα, ἐκ τῶν στενοσυμῶν

D.: οἰμωγῆς ἔκτεκεν τὸν διάβολον· Καὶ ὅτι δακρύουσα τὴν ἀπόπτωσιν,
 C.: ἔγεννα τὸν διάβολον· Καὶ ὅτι δακρύουσα τὴν ἀπόπτωσιν,

D.: τὴν θάλατταν ὑπεστήσατο· καὶ ἵνα δῆθεν
 C.: τὴν θάλασσαν ὑπεστήσατο (...). ἵνα μὴ ὁ ἀριθμὸς λείπῃ

D.: ὁ τριακοστὸς ἀναπληρωθῆ ἀριθμὸς, οἱ κη΄ Αἰῶνες συνεισηνεγ[...
 C.: τῶν τριάκοντα, οἱ εἰκοσιενεῶς Αἰῶνες συνέγκαντες τι
 ἕκαστος ἐλάχιστον, κατεσκεύασαν τὸν Χριστόν.

Der aus diesem synoptischen Referat zu rekonstruierende Text wird in der Neubearbeitung der Quellensammlung von *W. Völker* ediert werden.

* * * * *

