

**„WOHIN EILEN WIR?“
(CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *EXC.* 78,2):
INDIVIDUELLE „ESCHATOLOGIEN“ IM DENKEN
„GNOSTISCHER“ GRUPPEN¹**

Tobias NICKLAS

Adreça: Katholisch-Theologische Facultät
Universitätsstraße 31
93053 REGENSBURG (Alemanya)
E-mail: tobias.nicklas@theologie.uni-regensburg.de

Resum

Aquest article discuteix com van tractar els grups anomenats gnòstics les esperances individuals. Es donen uns quants exemples de textos que ja relacionen la resurrecció amb el procés del coneixement (gnosis); es discuteix la qüestió com diferents conceptes antropològics estan relacionats amb diferents concepcions de la salvació. A base d'alguns exemples concrets, es mostra la representació de l'elevació de l'ànima cap el Pleroma i de l'esperança cap a la Anapausis, és a dir, a la «pau».

Paraules clau: Gnòstics, escatologia individual, Climent d'Alexandria, Pleroma, elevació de l'ànima.

Abstract

This article discusses how the groups known as Gnostics approached individual hopes of salvation. Various examples are given of texts that link the resurrection to the process of knowledge (gnosis); the

1. Der folgende Beitrag deckt sich in Teilen mit meinem deutlich ausführlicheren englischen Aufsatz T. NICKLAS, «Gnostic ‚Eschatologies‘», in: J. VAN DER WATT (Hg.), *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents* (WUNT 2.315), Tübingen: Mohr 2011, 601-628; in wichtigen Punkten allerdings habe ich seither —der Artikel entstand bereits 2008— Zuspitzungen und Veränderungen vorgenommen; zudem anderes Material vorgestellt.

question of how different anthropological concepts are related to different concepts of salvation is discussed. Taking some specific examples, it illustrates the representation of the raising of the soul towards the Pleroma and the hope of 'anapausis', that is, 'peace'.

Keywords: Gnostics, individual eschatology, Clement of Alexandria, Pleroma, elevation of the soul.

Der Begriff „Eschatologie“, so selbstverständlich er heute als Bezeichnung eines systematischen Traktats in die Theologie eingeführt ist, steht keineswegs für eine bereits in antiken Texten explizit zu findende Kategorie: zum ersten Mal taucht er 1644 im Titel des fünften Bands der Dogmatik des lutherischen Theologen Philipp Heinrich Friedlieb auf.² Die Diskussion um die Rolle von „Eschatologie“, verstanden als die „Lehre von den letzten Dingen“, für das Verständnis des Christentums, wie auch ihre Stellung innerhalb christlicher Theologie, hält bis heute an.³ Gleichzeitig allerdings stellt sich die Frage, ob eine neuzeitliche, an christlichen (und sicherlich auch jüdischen) Vorstellungen entwickelte Kategorie auch für das angemessene Verständnis anderer religiöser Systeme tauglich ist. Im Falle der spätantiken „Gnosis“ ist dies gerade deswegen ganz besonders schwierig, weil uns auch dieser Begriff abhandeln zu gehen droht. Ich kann die (zum großen Teil berechnete) Kritik der vergangenen Jahrzehnte an der Verwendung der Begriffe „Gnosis“ und „Gnostizismus“ hier nicht noch einmal vorstellen – dies ist zum Teil auch bereits in den anderen Beiträgen des vorliegenden Bandes geschehen. Wichtig erscheint mir zunächst, zwischen den polemischen Zeugnissen altkirchlicher Autoren und den vor allem seit den Funden von Nag Hammadi in großer Zahl zugänglichen Texten „gnostischer“ Gruppen zu differenzieren.⁴ Was die Verwendung des Begriffs „Gnosis“ anbelangt, dürfte wenigstens für den Moment eine pragmatische Lösung, wie sie R. van den Broek bietet, Sinn machen:⁵

It is undeniable that there existed in Antiquity a broad and variegated religious current characterized by a strong emphasis on esoteric knowledge (Gnosis) as the only means of salvation, which implied the return to one's divine origin. This reli-

2. Vgl. hierzu weiterführend J. FREY, «New Testament Eschatology – an Introduction: Classical Issues, Disputed Themes, and Current Perspectives», in: J. G. VAN DER WATT (Hg.), *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents* (WUNT 2.315) Tübingen: Mohr 2011, 3-32, hier 6.
3. Auch hierzu vgl. J. FREY, «New Testament Eschatology».
4. Deswegen sollen im folgenden Beitrag, soweit möglich, zu jedem Thema altkirchliche Autoren und „gnostische“ Originaltexte zu Wort kommen.
5. R. VAN DEN BROEK, Art. Gnosticism I: Gnostic Religion, in: W. J. HANEGRAAFF (Hg.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism I*, Leiden – Boston: Brill 2005, 403-416, hier 404.

gious current can best be referred to as the “Gnostic movement” or “Gnostic religiosity”. The great Gnostic systems of the 2nd and 3rd centuries are integral parts of this broader Gnostic movement and should not be isolated from it. The main character of these systems is that their central ideas are expressed in myths, which may vary from one system to another, but as a whole display strong similarities. For that reason, and to maintain the link with the Gnostic current in general, it is preferable to speak here of mythological Gnostic texts or systems. The term “Gnosticism”, if used at all, should be reserved for these more or less coherent expressions of mythological Gnosis.

So ist wenigstens ein Grundbegriff gegeben und zugleich das Phänomen beschrieben, dass viele, auch bekannte Texte wie das *Thomasevangelium* sich zwar einer breiten „gnostischen Bewegung“ zuordnen lassen, ohne gleich einem identifizierbaren konkreten „gnostischen System“ bzw. einer „mythologischen Gnosis“ angehören zu müssen. Dass manche Texte besonders der so genannten „valentinianischen Gnosis“ auch die hier gegebenen Vorgaben sprengen, wird sich im Folgenden jedoch mehrfach zeigen.⁶

Damit aber ist die Frage noch nicht beantwortet, inwiefern die Kategorie „Eschatologie“ überhaupt angemessen auf verschiedene „gnostische“ Gruppen und ihre Texte anzuwenden ist. Ich will deswegen den Begriff „Eschatologie“ im Folgenden weitgehend vermeiden, auch bestimmte Aspekte jüdisch-christlichen eschatologischen Denkens wie etwa Fragen nach universeller, kosmischer Eschatologie beiseite lassen. Als Einstieg, der „gnostischem Denken“ vielleicht näher kommt, eignet sich so vielleicht eher eine berühmte Fragenreihe in den *Excerpta aus Theodotos* des Clemens von Alexandrien (*exc. Theod.* 78,2):⁷

Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wo sind wir hineingeworfen?
Wohin eilen wir? Wovon sind wir befreit? Was ist Geburt? Was ist Wiedergeburt?

Zumindest ein Teil der hier gestellten Fragen hat durchaus auch mit dem zu tun, was wir von christlicher Seite als Lehre von den letzten Dingen verstehen —an ihnen orientiert sich die folgende kurze Studie:

6. Hierzu vgl. v.a. I. DUNDERBERG, *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*, New York: Columbia University Press 2006, der den bereits von C. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins* (WUNT 65) Tübingen: Mohr Siebeck 1992, begangenen Weg, Valentinus nicht als Gnostiker zu bezeichnen, auch im Hinblick auf seine Schüler weiterführt.
7. Mit dem gleichen Zitat steigt auch H.-J. KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II: Herscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis*, Studienbücher Theologie; Stuttgart: Kohlhammer 1996, 146 in seine Beschreibung der Gnosis ein.

1. WAS IST GEBURT? WAS IST WIEDERGEURT?

1.1. Bereits die Frage nach der Hoffnung auf „Auferstehung“, in jüdischen und christlichen Texten üblicherweise mit dem Ende der Zeiten und dem göttlichen Gericht verbunden, zeigt sehr deutlich, wie problematisch es ist, im Zusammenhang mit „gnostischen“ Texten den Begriff „Eschatologie“ im üblichen Sinne zu verwenden.

Zumindest eine Reihe „gnostischer“ Texte erwartet Auferstehung nämlich nicht als ein Ereignis der fernen Zukunft, sondern sieht sie zutiefst mit dem bereits im Jetzt stattfindenden Vorgang der Gnosis verbunden.⁸ Als altes Zeugnis für eine solche Vorstellung wurde immer wieder bereits 2 Tim 2,17-18 angesehen, wo den ansonsten unbekanntenen Hymenäus und Philetus vorgeworfen wird, sie behaupteten, die Auferstehung sei schon geschehen. Da die Stelle viel zu offen ist, um eindeutige Folgerungen zuzulassen —handelt es sich um Gnostiker (vgl. auch 1 Tim 6,20), jüdische Mystiker oder gar Essener?—, und auch die Textüberlieferung Unklarheiten aufweist, ist es sicherlich besser, hier mit dem Urteil Zurückhaltung zu üben.⁹

Etwas deutlicher ist hier schon Irenäus von Lyon, wenn er über Menander (ausgehendes 1. Jh.; Samarien; vgl. auch Justin *1 apol.* 26,4) schreibt (*Haer.* 1, 23,5): „Seine Schüler erlangen die Auferstehung durch die Taufe auf ihn und können von da an nicht mehr sterben, sondern bleiben, ohne alt zu werden, und sind unsterblich.“¹⁰ Dass es Irenäus hier kaum um eine objektive Aussage über tatsächlich bei den Schülern Menanders verbreiteten Vorstellungen geht, wird schon vom Text her klar; viel eher dürfte es darum gehen, Ideen der Gegner als absurd darzustellen.¹¹

8. Unter den Texten des Neuen Testaments finden wir die vielleicht größte Nähe zu einem derartigen Denken im Johannesevangelium mit seiner zumindest in Teilen präsentischen Eschatologie. Für einen neuen Zugang, der die verschiedenen Aspekte johanneischer Eschatologie zusammenschauen sucht, vgl. J. VAN DER WATT, «Eschatology in John – A Continuous Process of Realizing Events», in: DERS. (Hg.), *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents* (WUNT 2.315), Tübingen: Mohr 2011, 109-140.
9. Diese Interpretation geht bereits auf Tertullian zurück, der *De praescr. haer.* 33,7 die in 2 Tim 2,18 genannten Lehrer der valentinianischen Gnosis zuordnet. Für eine Deutung auf frühe Gnostiker (und eine Fülle von weiterführendem Material) vgl. z.B. N. BROX, *Die Pastoralbriefe* (RNT; Regensburg, Pustet, 1969) 36-37 sowie 248; Für eine Diskussion des Forschungsstandes vgl. z.B. L.T. JOHNSON, *The First and Second Letters to Timothy* (AB 35A) New Haven – London: Yale University Press 2001, 386 und 391f.
10. Die Übersetzungen aus Irenäus von Lyon folgen der Textausgabe von N. BROX, *Irenäus von Lyon: Adversus Haereses* (FC 8/1-5) Freiburg et al.: Herder 1993-2001.
11. Vgl. ähnlich auch das Referat des Hippolyt über die Naassener (*ref.* 5,8,36) oder Hippolyts Aussagen über die Lehre des Nikolaos (*De resurr. frg. 1* GCS 1 [1897], 2.251).

Von daher ist es sicherlich sinnvoller, Zeugnisse „gnostischer“ Autoren selbst anzusehen: Das sicherlich klarste Zeugnis für die Idee, Auferstehung geschehe nicht erst nach dem Tode, ist der auch als „Abhandlung über die Auferstehung“ bekannte *Brief an Rheginus* (NHC I,4), der wohl auf das 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung zurückgehen dürfte, sich aber kaum sicher einem der bekannten Systeme zuordnen lässt.¹² Die eigentliche Auferstehung, so dieser Text, geschehe nicht erst in der Zukunft, nach dem Tode, sondern im Moment der Erkenntnis (p. 49,13-24); gleichzeitig setzt sich der Text polemisch von der gerade vor dem Hintergrund der Erfahrungen von Martyrien entwickelten für jüdische und „mehrheitskirchlich“ christliche Gruppen wichtigen Idee ab, dass die (gerade) im (gewaltsamen) Tode zerstörte Leiblichkeit des Menschen¹³ in der Auferstehung bewahrt und wiederhergestellt wird (NHC I,4; p.49,9-31): „Folglich verstehe nicht mehr nur bruchstückhaft, lieber Rheginus, und wandle nicht mehr nach diesem Fleisch, um der Einheit willen! Sondern mach’ dich nur los von den Teilungen und Fesseln, und schon besitzt du die Auferstehung! Wenn nämlich das, was sterblich ist, von sich selbst weiß, dass es sterben wird, und das eintritt —selbst wenn einer viele Jahre in diesem Leben zubringt—, weswegen siehst du nicht, dass du selbst schon auferstanden bist, und das tritt ein?“¹⁴

Herbert SCHMID fasst diesen Sachverhalt folgendermaßen zusammen:

Es ist für die Gnosis charakteristisch, dass der Mensch die Erlösung in der Erkenntnis seiner Identität mit dem Göttlichen findet, einer Erkenntnis, die sich notwendig zu seinen Lebzeiten in dieser Welt ereignen muss. Indem er sich an seine göttliche Herkunft erinnert und so seine Fremdheit in der Welt wahrnimmt, ist der Gnostiker der Gefangenschaft durch die Beherrscher der Welt bereits entronnen

12. Eine immer wieder behauptete Zuordnung des Textes zu Valentinus wird von C. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus*, 356-361, mit guten Gründen als nicht nachweisbar bezeichnet. I. DUNDERBERG, *Beyond Gnosticism*, 10, jedoch rechnet ihn wenigstens der valentinianischen Schule zu.
13. Zum Verhältnis von Auferstehung und Leiblichkeit des Menschen vgl. z.B. die Beiträge in T. NICKLAS – F. V. REITERER – J. VERHEYDEN (Hg.), *The Human Body in Death and Resurrection* (DCLY 2009; Berlin – New York: de Gruyter 2009). Interessanterweise allerdings können Auferstehungsvorstellungen im *Brief an Rheginus* auch als Weiterführung paulinischen Denkens verstanden werden. Hierzu H. E. LONA, *Über die Auferstehung des Fleisches: Studien zur frühchristlichen Eschatologie* (BZNW 66) Berlin – New York: de Gruyter 1993, 232-233.
14. Übersetzung und Einleitungsfragen nach H.-M. SCHENKE, « Der Brief an Rheginus (NHC I,4) (Die Abhandlung über die Auferstehung) », in: DERS. – H.-G. BETHGE – U. U. KAISER (Hg.), *Nag Hammadi deutsch 1: NHC I,1-V,1* (GCS NF 8; Koptisch-Gnostische Schriften II), Berlin – New York: de Gruyter 2001, 45-52.

und sein physischer Tod nur noch eine vergleichsweise unbedeutende Episode seiner Erlösung.¹⁵

Auf dieser Grundlinie liegt sicherlich auch das normalerweise an die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert unserer Zeitrechnung datierte, wohl der valentinianischen Bewegung¹⁶ zuzurechnende *Philippusevangelium* (NHC II, 3), das an einer Reihe von Stellen „Auferstehung“ thematisiert, mit seiner speziellen Position aber auch deutlich macht, wie problematisch Pauschalurteile über „gnostische“ Texte sein können.¹⁷ Eine erste Schlüsselpassage des Textes ist sicherlich Logion 90a (NHC II,3; p. 73,1-5), wo es heißt:¹⁸ „Diejenigen, die behaupten, dass sie zuerst sterben und dann erst auferstehen werden, irren sich. Wenn sie nicht zuerst die Auferstehung erlangen, solange sie noch leben, werden sie, wenn sie sterben, nichts empfangen.“ Ähnliches kann auch über Christus gesagt werden, dessen Auferstehung eng mit der seiner Anhänger verbunden gesehen wird (Logion 21; NHC II,3 p. 56,15-30):¹⁹ „Diejenigen, die behaupten, dass der Herr zuerst gestorben und (dann) auferstanden sei, irren sich. Denn er ist zuerst auferstanden und (dann) gestorben. Wenn einer nicht zuerst die Auferstehung erlangt, muss er dann nicht sterben? So wahr Gott lebt, würde jener (sterben)!“ Auch wenn der Text des *Philippusevangeliums* an vielen Stellen dunkel bleibt, so scheint es möglich, noch einen Schritt weiter zu gehen. Auferstehung Christi scheint einerseits mit seiner Kreuzigung, aus der die „Salbung mit der Auferstehung“ komme (NHC II,3 p. 73,17-19), andererseits mit (zunächst seiner) Taufe in Verbindung gebracht zu sein. Dies wiederum hat auch Folgen für den Gnostiker. Einerseits wird Auferstehung mit dem Moment der Erkenntnis verbunden (z.B. Logion 110a);

15. H. SCHMID, *Die Eucharistie ist Jesus: Anfänge einer Theorie des Sakraments im koptischen Philippusevangelium* (NHC II 3) (VigChr.S 88) Leiden – Boston: Brill 2007, 136-137.
16. Allgemein zur valentinianischen Bewegung vgl. die umfangreiche Studie von E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed. The Church of the 'Valentinians'* (NHMS 60) Leiden – Boston: Brill 2006, sowie I. DUNDERBERG, *Beyond Gnosticism*.
17. Übersetzungen und Einleitungsfragen nach H.-M. SCHENKE, « Das Evangelium nach Philippus (NHC II,3) », in: DERS. – H.-G. BETHGE – U. U. KAISER (Hg.), *Nag Hammadi deutsch 1: NHC I,1-V,1* (GCS NF 8; Koptisch-Gnostische Schriften II), Berlin – New York: de Gruyter 2001, 183-213.
18. Zum Motiv der Auferstehung in diesem Text vgl. H. SCHMID, *Eucharistie*, 131-148 und H. LUNDHAUG, *Images of Rebirth: Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul* (NHMS 73) Leiden – Boston: Brill 2010, 229-236, an deren Ausführungen ich mich im Folgenden anlehnen werde.
19. Die Übersetzung des Abschnitts ist nicht leicht; der Abschnitt wird mit der hier herangezogenen Übersetzung von Schenke (s.o.), die in eine rhetorische Frage mündet, verständlich.

andererseits besitzt die Rede von der Auferstehung auch rituelle Aspekte.²⁰ So scheint es, als würde das *Philippusevangelium* den Ritus der Taufe als entscheidend für den Empfang der Auferstehung ansehen. Dies zeigt sich nicht nur in Logion 109a (p. 77,17-19) wo —offenbar in Polemik gegen Röm 6— die paulinische Idee einer Verbindung von Taufe und Tod aufgebrochen wird, sondern auch Logion 90b, das direkt anschließend an das eingangs zitierte Logion 90a von der Leben spendenden Taufe spricht, und so Taufe und Auferstehung miteinander verbindet: „Die Taufe ist groß; denn, wenn sie sie empfangen, werden sie leben.“ Dabei scheint es dem Text weniger um eine Kritik an mehrheitskirchlicher Tauftheologie zu gehen als um ein Weiterdenken ihrer Konsequenzen. Dies hat schon H.-G. Gaffron gesehen, der schreibt:²¹ „Wenn diese Christen [der Mehrheitskirche; TN] der Taufe lebensspendenden Charakter zuschreiben, dann ist es inkonsequent, wenn sie behaupten, daß sie dennoch sterben und erst nach dem Tode auferstehen.“ Parallel dazu spielt offenbar auch die Eucharistie eine Rolle. Logion 23b —kurz nach dem bereits zitierten Logion 21— verbindet geschickt 1 Kor 15,50 mit einer sakramententheologischen Auslegung von Joh 6,53-54: „Fleisch [und Blut könnten] das Reich Gottes nicht erben.“ Welches ist das (Fleisch), das nicht erben kann? Das Fleisch, das wir an uns tragen! Welches aber ist das, das doch erben kann? Es ist das (Fleisch) Jesu – nebst seinem Blut! Deswegen sagte er: „Wer mein Fleisch nicht essen wird und nicht trinken wird mein Blut, hat kein Leben in sich.“ Was bedeutet das? Sein Fleisch ist das Wort und sein Blut ist der Heilige Geist. Wer dies empfangen hat, hat Nahrung, und hat Trank und Kleidung.“ Um es erneut in den Worten von Herbert SCHMID auszudrücken:²² „Es ist wohl nicht überzogen, wenn man ... liest, dass das Sakrament nicht nur ‚Vorgeschmack‘ und ‚Zusicherung‘ ... vermittelt, sondern als Gegenwart der Auferstehung verstanden werden soll.“ Mit einem derart sakramententheologischen —und damit an Materie gebundenen— Verständnis von Auferstehung überschreitet das *Philippusevangelium* natürlich die Grenzen dessen, was wir —auch in den Grenzen der oben angegebenen Einordnung— als „gnostisch“ verstehen würden.

20. Zur Bedeutung der Beziehungen von Mythos und Ritus für das angemessene Verständnis valentinianischer Texte vgl. v.a. I. DUNDERBERG, *Beyond Gnosticism*.

21. H.-G. GAFFRON, *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente* (Diss. Bonn, 1969) 118, zitiert auch bei H. SCHMID, *Eucharistie*, 143.

22. H. SCHMID, *Eucharistie*, 145.

1.2. Die Frage, wer überhaupt und unter welchen Umständen gerettet werden kann, hängt wiederum tief mit anthropologischen Konzepten zusammen.²³ Erneut wäre es falsch, einfach von „dem“ „gnostischen Bild“ des Menschen zu sprechen. Zumindest einige Linien allerdings lassen sich sinnvoll zeichnen. Im Gegensatz zu alttestamentlich jüdischen Vorstellungen vom Menschen als einer Ganzheit, die in Leiblichkeit auch ihre für das Menschsein entscheidende Beziehungsfähigkeit zum Ausdruck bringt, sind „gnostische“ Texte normalerweise leibfeindlich. So lesen wir etwa im Referat des Irenäus von Lyon über Basilides (ca. 85 – ca. 145 n.Chr.): „Heil gibt es aber nur für die Seele, denn der Leib ist von Natur aus vergänglich“ (*haer.* 1,24,5);²⁴ auf einer ähnlichen Linie liegen auch die Naassener, die, wie Hippolyt, *ref.* 5,8,22-24 schreibt, in Auslegung von Mt 23,27 den Leib des Menschen als Grab bezeichneten. Parallelen zu diesen Aussagen aus den Referaten altkirchlicher Häresio- logen finden sich auch in „gnostischen“ Originalzeugnissen wie dem *Brief des Petrus an Philippus* (NHC VIII, 2 p. 137, 6-9), wo der menschliche Leib als „das, was dem Untergang geweiht ist“,²⁵ bezeichnet wird.

Besonders wichtig, weil häufig geradezu als der „klassisch gnostische“ Text angesehen,²⁶ ist hier das gleich in mehreren Handschriften erhaltene, sethianische *Apokryphon des Johannes*: In seiner Darstellung der Erschaffung des Menschen wird auch die Verbindung Adams mit den vier Elementen, die aus Materie stammen, thematisiert. Das Fazit des Textes lautet (zitiert nach NHC II,1 21,9-14):²⁷ „Das ist das Grab des Gebildes des Leibes, mit dem die

23. Zu den verschiedenen Typen von Seelen und ihrer möglichen Rettung vgl. auch A. H. B. LOGAN, *Gnostic Truth and Christian Heresy: A Study in the History of Gnosticism*, Peabody: Hendrickson 1996, 262-266.

24. Übersetzung: N. BROX, *Irenäus I*, 303. – Weiterführend zu Basilides vgl. B. A. PEARSON, «Basilides the Gnostic», in: A. MARJANEN – P. LUOMANEN (Hg.), *A Compendion to Second-Century Christian ‚Heretics‘* (VigChr:S 76) Leiden – Boston: Brill 2005, 1-31.

25. Weiterführend zu diesem Text vgl. v.a. H.-G. BETHGE, *Der Brief des Petrus an Philippus: Ein neutestamentliches Apokryphon aus dem Fund von Nag Hammadi (NHC VIII,2)* (TU 141) Berlin: Akademie 1997.

26. Vgl. z.B. B. PEARSON, «Is Gnosticism a Religion?», in: U. BIANCHI (Hg.), *The Notion of „Religion“ in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVIIth Congree of the International Association for the History of Religions, Rome, 3-8 September 1990* (Storia delle Religioni 8), Roma: Bretschneider 1994, 105-114, sowie DERS., «Gnosticism as a Religion», in: A. MARJANEN (Hg.), *Was There a Gnostic Religion?* (Publications of the Finnish Exegetical Society 87), Helsinki: Finnish Exegetical Society – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 81-101, hier 82-86! – Zur Bedeutung des Textes für das Verständnis „mythologisches Gnosis“ siehe auch R. ROUKEMA, *Gnosis and Faith in Early Christianity*, London: SCM 1999, 36-49.

27. Zitiert nach M. WALDSTEIN, «Das Apokryphon des Johannes (NHC II,1; III,1; IV,1 und BG 2)», in: H.-M. SCHENKE – H.-G. BETHGE – U.U. KAISER (Hg.), *Nag Hammadi Deutsch. 1. Band: NHC I,1-V,1* (GCS NF 8; Koptisch-Gnostische Schriften II), Berlin – New York: de Gruyter 2001,

Räuber den Menschen umgaben, die Fessel des Vergessens. Er wurde ein sterblicher Mensch. Das ist der erste, der herunterkam, und die erste Trennung.“ „Auferstehung“ erlangen kann so nicht der ganze Mensch (und auch nicht unbedingt jeder Mensch), sondern nur der Teil des Menschen, der aus dem göttlichen Pleroma stammt und in dieses wieder zurückkehren muss. Auch die Frage, wer denn gerettet werden könne, wird im *Apokryphon des Johannes* sehr differenziert beantwortet.²⁸ In diesem Text findet sich ein sehr aufschlussreicher Dialog zwischen Johannes und Christus. Johannes stellt insgesamt sieben Fragen, die sich auf die Rettung der Seelen beziehen. Aus den Antworten Christi lassen sich grundsätzlich drei Möglichkeiten herauskristallisieren: „Diejenigen, auf die der Geist des Lebens kommt, und (mit denen) er sein wird mit der Macht, werden gerettet und werden vollkommen und der Größe würdig (zitiert nach NHC II,1; p.25,23-26 [vgl. auch par.]). Diejenigen aber, „die das All nicht erkannt haben“ (NHC II,1; p. 26,24-25 par.), müssen offenbar wieder einen Leib annehmen – in den verschiedenen Formen des Textes als „Fessel“ (BG 2) oder auch „Gefängnis“ (NHC II,1; NHC IV,1) bezeichnet –, bis auch sie zur Gnosis gelangen. So ist auch diese zweite Gruppe nicht verloren. Dies gilt nur für eine dritte Gruppe, nämlich diejenigen, die bereits Gnosis erlangt haben, sich dann aber trotzdem abgewandt haben. Über deren Schicksal heißt es: „Der Ort, an den die Engel der Armut gegangen sind – sie werden an jenen Ort gebracht –, der Ort, an dem es keine Umkehr gibt. Sie werden aufbewahrt für den Tag, an dem diejenigen, die den Heiligen Geist gelästert haben, gepeinigt werden. Sie werden mit ewiger Strafe bestraft“ (NHC II,1; p. 27,24-30). In Auslegung des Motivs von der Sünde gegen den Heiligen Geist (Mk 3,29 par.) kann das *Apokryphon des Johannes* also eine Vorstellung entwickeln, die der eines eschatologischen Straferts sehr nahe kommt: Ewige Strafe kommt nur denjenigen zu, die sich trotz ihrer Erkenntnis wieder abgewandt haben.

95-105. Zur Einordnung des Textes in die sethianische Gnosis, deren Denken wiederum z.T. in erster Linie aus diesem Text rekonstruiert wurde, vgl. die klassischen Studien von H.-M. SCHENKE, « The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism », in: B. LAYTON (Hg.), *The Rediscovery of Gnosticism Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, 1978, Band 2: Sethian Gnosticism* (SHR 41.2), Leiden: Brill 1981, 588-616; J. D. TURNER, « Sethian Gnosticism: A Literary History », in: C. W. HEDRICK – R. HODGSON (Hg.), *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, Peabody: Hendrickson 1986, 55-86, sowie M. A. WILLIAMS, « Sethianism », in: A. MARJANEN – P. LUOMANEN (Hg.), *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'* (VigChr.S 76), Leiden – Boston: Brill 2005, 32-63. Auch die Kategorie „Sethianismus“ wurde in den vergangenen Jahren der Kritik unterzogen: Vgl. hierzu z.B. G. P. LUTTIKHUIZEN, « Sethianer? », *ZAC* 13 (2009) 76-86.

28. Vgl. auch A. H. B. LOGAN, *Gnostic Truth*, 262-266. 305-314.

Erneut sind es der valentinianischen Bewegung zugeschriebene Texte, die klassischen Kategorisierungen „gnostischen“ Denkens im Wege stehen. Wieder finden sich bereits bei den altkirchlichen Häresiologen sehr deutliche Hinweise auf eine trichotomische Anthropologie, der auch eine Einteilung der Menschheit in drei Gruppen einhergeht. Irenäus von Lyon beschreibt dies folgendermaßen (*Haer.* 1,7,5):²⁹

Es gibt drei Arten von Menschen, die pneumatischen, die psychischen und die choischen, wie Kain, Abel und Set; an diesen weisen sie die drei Naturen nach, und zwar nicht im Einzelmenschen, sondern im ganzen Menschengeschlecht. Das Choische geht auf seine Vernichtung zu. Das Psychische wird, wenn es das Bessere wählt, am Ort der Mitte haltmachen; wählt es aber das Schlechtere, geht es auf das gleiche (Ende) zu. Aber die pneumatischen Elemente, die die Achamoth seit je bis auf diesen Tag in gerechte Seelen einsät, werden hier (auf Erden) erzogen und ernährt, weil sie unentwickelt ausgeschickt wurden, später aber die Vollendung verdienen. Sie werden als Bräute den Engeln des Soter zugeführt.

Noch etwas einfacher dargestellt ist das bei der wohl auf das 3. Jahrhundert zurückgehenden eigentlich titellosen Schrift *Vom Ursprung der Welt* (NHC II,5; p. 122,3-5), wo es heißt:³⁰ „Drei Menschen gibt es —und ihre Geschlechter sind auf der Erde bis zum Ende des Äons—, den pneumatischen und den psychischen und den choischen.“ Interessanterweise werden diese hier mit dem auch sonst seit 1 Clem 25 gerne in christlich-apologetischer Literatur verwendeten Bild des Phönix und seiner Wiederbelebung in Bezug gesetzt;³¹ die konkrete Form des hier vorausgesetzten Mythos vom Phönix jedoch lässt sich nicht mehr genau bestimmen: „Ihnen [d.h. den drei Gruppen; TN] entsprechen die drei Phönixgestalten < des > Paradieses: die erste

29. Übersetzung nach N. BROX, *Irenäus 1*, 173-175. Weitere einschlägige Passagen bei Irenäus auch *Haer.* 1,5,5, 1,6,1 und 1,8,3.

30. Einleitung und Übersetzung nach H.-G. BETHGE, «Vom Ursprung der Welt (NHC II,5)», in: H.-M. SCHENKE – H.-G. BETHGE – U. U. KAISER (Hg.), *Nag Hammadi Deutsch. 1. Band: NHC I,1-V,1* (GCS NF 8; Koptisch-Gnostische Schriften II) Berlin – New York; de Gruyter 2001, 235-262. – Nicht immer ist ganz klar, ob die verschiedenen Texte tatsächlich von einer Einteilung der Menschheit in drei Gruppen ausgehen oder die drei verschiedenen Substanzen (mehr oder minder) in jedem Menschen vorfindbar erwarten.

31. Hierzu weiterführend J. E. SPITTLER, «Animal Resurrection in the Apocryphal Acts of the Apostles», in: T. NICKLAS – A. MERKT – J. VERHEYDEN (Hg.), *Gelitten – Gestorben – Auferstanden: Passions- und Ostertraditionen im antiken Christentum* (WUNT 2.273) Tübingen: Mohr 2010, 343-366, hier 347-355, sowie T. NICKLAS, «Staunen über die Natur und christliche Lebenshaltung: Die Welten des *Physiologus*», in: T. NICKLAS – J. E. SPITTLER (Hg.), *Glaubwürdig oder ungläubwürdig? Vom Umgang mit Wundern in der Antike* (WUNT) Tübingen: Mohr 2013 [im Druck].

[ist] unsterblich; die zweite lebt tausend Jahre, die dritte wird, wie im „Heiligen Buch“ geschrieben steht, (vom Feuer) verzehrt.“

Ist aus solchen Aussagen auch eine Polemik gegen „mehrheitskirchliche“ Texte, wie wir sie in 1 Clem 25, bei Tertullian, *resurr.* 13 oder im *Physiologus* finden,³² welche das Bild des Phönix auf die allen Christen gemeinsame Hoffnung auf Auferstehung anwenden, zu entdecken? Man kann nicht mehr sicher sein – das stärkste Gegenüber jedoch wäre bei Tertullian zu finden, wo der Phönix als Hinweis auf *leibliche* Auferstehung verstanden ist.

2. WOHIN EILEN WIR?

2.1. Auch wo der Akt der Erkenntnis (sowie damit verbundene Riten) als entscheidend für die Rettung, ja bereits als „Auferstehung“ angesehen werden, muss dies noch nicht heißen, dass damit schon der endgültige Zustand der Befreiung erreicht wäre. Dem einstigen Abstieg der Seele muss nun ein Aufstieg zurück ins Pleroma folgen:³³ Auch die Seele dessen, der Gnosis erlangt hat, hat also noch einen immer wieder als weit und gefahrvoll beschriebenen Weg mit vielen Hindernissen vor sich, bevor sie ins Pleroma eingehen kann.³⁴ Viele gnostischen Texte beschreiben daher mehr oder weniger konkret ihre Vorstellungen vom Aufstieg der Seele nach dem Tode³⁵ —auch dieser kann als „Auferstehung“ bezeichnet werden, wie sich in der historisch schwer zu einzuordnenden *Erzählung über die Seele* (NHC II,6; p. 134,8-15) zeigt:³⁶ „Die Seele... gerät von selbst in Unruhe, und sie empfängt das Göttliche vom Vater, um erneuert zu werden, damit sie wieder an den Ort, an welchem sie zu Beginn war, versetzt werden kann. Das ist die wahre Auferstehung von den

32. Eine Übersicht zu einschlägigen Texten bietet A. LINDEMANN, *Die Clemensbriefe* (HNT 17. Apostolische Väter I) Tübingen: Mohr 1992, 263-277.

33. Zum Zueinander von Abstieg und Aufstieg vgl. „Die Drei Stelen des Seth“ (NHC VII,5 p. 127,20-21): „Der Aufstiegsweg ist (wie) der Abstiegsweg,“ ein Satz, in dem eine Aussage Heraklits (Fragment B 90) aufgenommen ist, wie K. RUDOLPH, *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990) 186, herausstellt.

34. Zum platonischen Hintergrund dieser Vorstellung vgl. z.B. R. ROUKEMA, *Gnosis and Faith*, 49.

35. Eine (keineswegs vollständige), ausführliche Liste von Texten bietet z.B. M.L. PEEL, «Gnostic Eschatology and the New Testament», *NovT* 12 (1970) 141-165, hier 154 n. 2.

36. Übersetzung und Einleitungsfragen nach C.-M. FRANKE, «Die Erzählung über die Seele (NHC II,6)», in: H.-M. SCHENKE – H.-G. BETHGE – U.U. KAISER (Hg.), *Nag Hammadi Deutsch. 1. Band: NHC I,1-V,1* (GCS NF 8; Koptisch-Gnostische Schriften II) Berlin – New York: de Gruyter 2001, 263-278.

Toten. Das ist die Befreiung von der Gefangenschaft. Das ist der Aufstieg hinauf zum Himmel. Das ist der Weg hinauf zum Vater.“

Mit der Erwartung des Aufstiegs der Seele aber können sich verschiedene konkretere Fragestellungen verbinden. Eine von ihnen ist die, wie es der Seele des Gnostikers möglich ist, die materielle Welt zu verlassen und zu den oberen Sphären aufzusteigen.³⁷

Eine interessante Antwort darauf bietet die wohl auf das Ende des 2. Jh.s zurückgehende *erste Apokalypse des Jakobus*.³⁸ Der vor allem aus Dialogen bestehende Text parallelisiert das Martyrium des Herrenbruders Jakobus mit dem Jesu (NHC V,3 p. 25,5-23 / Codex Tchachos 2 p. 11,7-12,8);³⁹ dabei geht es ihm aber nicht um das Thema des „Leidens“, sondern um die Frage der Erlösung von den Archonten, d.h. also den bösen Mächten, die den Menschen in den Fesseln der Welt zu halten suchen. Jesus prophezeit dem Jakobus, er werde nach seinem Tode „zum Seienden gelangen“ (NHC V,3; p. 27,7), d.h. zum „unbenennbaren und unaussprechlichen“ Ursprung, der vor allem anderen existierte und aus dem auch „der Herr“ (als Abbild des Seienden) stammt (NHC V,3; p. 24,11–25,2). Der Herr prophezeit ihm: „Und du wirst nicht mehr Jakobus sein, sondern du bist dann jener, der existiert“ (NHC V,3; p. 27,8-10). Die an die Leiblichkeit gebundene Individualität des Jakobus scheint sich also zu verlieren; entscheidend ist, dass er zum „Seienden“ zurückkehrt. Auf die Prophezeiung Jesu hin stellt Jakobus die naheliegende Frage, wie dies denn bei der großen Zahl von Kräften, die diesen Aufstieg zu verhindern suche, möglich sei. Eine Antwort darauf erfolgt erst in einer nach der Passion spielenden Passage. Der Text spricht von „Zöllnern“, die der Seele bei ihrem Aufstieg begegnen. Diese Zöllner, die der Ebene der Archonten angehören, suchen den Aufstieg der Seele zu höheren Sphären zu hindern. Nur wer entsprechende Passwörter kennt, mit denen er den Befragungen der Zöllner ent-

37. Zur folgenden Passage aus der *ersten Apokalypse des Jakobus* und ihrer Parallele bei Irenäus, *Haer.* I 21,5 vgl. weiterführend auch E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed*, 406-414.

38. Dieser Text ist inzwischen in zwei Manuskripten, die z.T. deutlich voneinander abweichenden Textformen bezeugen, überliefert: Er findet sich (mit einigen Lakunen) in NHC V,3 sowie als zweiter Text im Codex Tchacos (Tchacos 2). Der wahrscheinlich ursprünglich griechische Text bezeichnet sich in *Inscriptio* und *Subscriptio* der Fassung aus Nag Hammadi selbst als Apokalypse, ist aber nur im weitesten Sinne dem verwandt, was wir heute als „Apokalypse“ bezeichnen würden. Anders als das *Apokryphon des Johannes* wird dieser Text üblicherweise nicht als sethianisch eingeordnet, sondern enthält valentinianische Elemente. Damit ist der Text wohl eher spät zu datieren: vermutet wird das frühe 3. Jahrhundert. Vgl. z.B. J. BRANKAER – H.-G. BETHGE, *Codex Tchacos: Texte und Analysen* (TU 161) Berlin – New York: de Gruyter 2007, 84.

39. Ich zitiere im Folgenden nach der Fassung von NHC V,3.

kommt, kann sie passieren. Die entsprechende Passage in der Fassung von NHC V,3 (p. 33,2-24) beginnt folgendermaßen:⁴⁰

Wenn [du] ergriffen wirst und diese Leiden über dich kommen werden, wird sich eine Menge gegen dich rüsten, um dich zu ergreifen. Vo allem aber werden drei von ihnen dich ergreifen, die als Zöllner dasitzen und nicht nur Zoll fordern, sondern auch die Seelen gewalttätig wegnehmen. Wenn du nun in ihre Hände fällst, wird einer von ihnen, der einer der Wächter ist, zu dir sagen: „Wer bist du und woher stammst du?“ Du sollst zu ihm sagen: „Ich bin ein Sohn und ich stamme vom Vater.“ Er wird zu dir sagen: „Was für ein Sohn bist du, und von welchem Vater stammst du?“ Du sollst zu ihm sagen: ‚Ich stamme vom Prä[existenten] Vater und bin ein Sohn, der im Präexistenten ist.‘

Das so begonnene Frage- und Antwortspiel geht noch eine Zeitlang weiter: Klar wird aber, dass trotz Widerständen die Seele dessen, der die richtigen Antworten gibt, von den archontischen Mächten nicht aufgehalten werden kann. Die hier skizzierte Vorstellung ist für verschiedene gnostische Gruppierungen in gnostischen Originaltexten, aber auch in Zeugnissen altkirchlicher Autoren bezeugt. Interessant ist etwa Irenäus von Lyon, der die in der *ersten Apokalypse des Jakobus* durch Christus, „den Herrn“ offenbarten Aussagen mit rituellen Praktiken in Bezug setzt. Über die Anhänger des Valentinus-Schülers Marcus schreibt er (*haer.* 1,21,5):⁴¹

Es gibt noch andere, die die Sterbenden an der Grenze zum Tod erlösen, indem sie ihnen Olivenöl und Wasser auf den Kopf gießen, oder auch die Salbe, von der schon die Rede war, zusammen mit Wasser und unter... Zaubersprüchen, damit sie für die Archonten und die Mächte nicht zu greifen sind und unsichtbar werden und damit ihr innerer Mensch über die unsichtbaren Sphären hinaus aufsteigt, während ihr Leib in der kreatürlichen Welt zurückgelassen und die Seele dem Demiurgen ausgeliefert wird.

40. Übersetzung und Einleitung nach I. SCHLETTERER – U.-K. PLISCH, « Die (erste) Apokalypse des Jakobus », in: H.-M. SCHENKE – H.-G. BETHGE – U. U. KAISER (Hg.), *Nag Hammadi Deutsch: 2. Band: NHC V,2 – XIII,1, BG 1 und 4* (GCS NF 12; Koptisch-Gnostische Schriften II), Berlin – New York: de Gruyter 2003, 407-418.

41. Übersetzung nach N. BROX, *Irenäus 1*, 283. Zu Marcus weiterführend: N. FÖRSTER, *Marcus Magus: Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe* (WUNT 114), Tübingen: Mohr 1999. – Altkirchliche Zeugnisse zu ähnlichen Vorstellungen auch bei Origenes, *Cels.* 6,22-32 über die Ophiten, bei Epiphanius von Salamis, *pan.* 36,3 über de Anhänger des Heracleon.

Es folgt eine Reihe von Aussagen über Anleitungen für die Begegnungen mit den Archonten, die deutlich an die oben erwähnten Dialoge erinnern. Dies ist auch deswegen interessant, weil wir es hier mit einer gegenüber der *ersten Apokalypse des Jakobus* anderen Anthropologie zu tun haben. Erneut ist zudem ein abwertender Ton – vor allem wenn Irenäus von „Zaubersprüchen“ spricht – unverkennbar; dass es ähnliche Riten wie die Geschilderten gegeben haben mag, scheint allerdings nicht zu bezweifeln.

Der Gedanke, dass die Seele bzw. der „innere Mensch“ beim Aufstieg ins Pleroma „Zöllnern“ bzw. archontischen Gestalten begegnet, die sie zu hindern suchen, sollte jedoch nicht zu schnell als „typisch gnostisch“ bezeichnet werden. Unter den Schriften von Nag Hammadi jedenfalls findet sich Vergleichbares nur noch in der *Apokalypse des Paulus* NHC V,2.⁴² Auch die Vorstellung von „Türhütern“ an den Pforten der verschiedenen Himmeln ist nicht *an sich* gnostischer Natur, sie begegnet etwa auch in einem nicht-gnostischen Text wie der *Ascensio Isaiae*;⁴³ Parallelen finden sich bereits in ägyptischen Vorstellungen von der Totenwelt.⁴⁴

2.2. Was aber erwartet die Seele nach ihrem Aufstieg? Eine Teilantwort darauf hat die bereits zitierte *erste Apokalypse des Jakobus* gegeben: Jakobus wird nicht mehr Jakobus sein, er wird Teil dessen, der „existiert“ bzw. geht vollkommen in diesen ein. Das Ziel ist zumindest hier also kaum als eine Art von „Weiterbestehen“ einer wie auch immer an die konkrete Persönlichkeit gebundenen Existenz verstanden, immer wieder ist stattdessen an eine Art von Absorption des göttlichen Funkens im Pleroma gedacht. Dies zeigt sich auch in anderen Texten, etwa in dem bei Irenäus referierten Mythos des Saturninus aus Antiochia (*haer.* 1,24,1): Für Saturninus geht die Erschaffung der Welt auf sieben Erzengel zurück; diese erschaffen anschließend auch den Menschen

42. Zu diesem Text vgl. weiterführend J.-M. ROSENSTIEHL – M. KALER (Hg.), *L'Apocalypse de Paul (NH V,2)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi section « Textes » 31) Quebec: Université Laval – Leuven: Peeters 2005, sowie M. KALER, *Flora Tells a Story. The Apocalypse of Paul and Its Contexts* (ESCJ) Waterloo, Ont.: Wilfried Laurier University Press 2008.

43. In deren 10. Kapitel ist der Abstieg des „Geliebten“, d.h. Christus, vom siebten Himmel beschrieben. Während dieses Abstiegs, der vor den Mächten des Bösen geheim gehalten werden muss, verwandelt sich nicht nur die Gestalt des „Geliebten“, mehrfach ist auch davon die Rede, dass den Türhütern der Pforten des jeweiligen Himmels begegnet, die von ihm ein Lösungswort verlangen, um ihm Durchlass zu gewähren (10,24-29). Jesaja selbst wiederum braucht, „wegen des Engels, der ihn führt“ (10,28) keines. Diese Lösungsworte sind nur beim Abstieg nötig, den der „Geliebte“ ja unerkannt vollziehen muss: Bei seinem Aufstieg (*AscIsa* 11,22-32) ist er ja als „Herr“ erkannt und braucht die entsprechenden Hürden nicht mehr zu überwinden.

44. Vgl. K. RUDOLPH, *Gnosis*, 188.

„nach dem Bild und Gleichnis“ (der höchsten, den Engeln noch übergeordneten Macht) – der Hinweis auf Gen 1,26 ist deutlich. Der Text fährt fort: „Als das Gebilde dann entstanden war ... konnte es sich nicht aufrichten, weil die Kraft der Engel nicht reichte, und es musste kriechen wie ein Wurm. Da bekam die obere Kraft Mitleid mit ihm, weil es doch nach ihrem Gleichnis geschaffen war, und sie schickte einen Lebensfunken, der den Menschen aufweckte, aufrichtete und mit Leben versah. Dieser Lebensfunke kehrt nach dem Tod zu dem zurück, was ihm verwandt ist, und das übrige, woraus (der Mensch) besteht, wird ebenfalls in Verwandtes aufgelöst.“⁴⁵

Erneut jedoch ist es ein wohl valentinianischer Text, der einen Unterschied macht: Von dem eventuell auf Valentinus selbst zurückgehenden *Evangelium Veritatis*, einem Text sicherlich des 2. Jahrhunderts, sind heute noch zwei Kopien (NHC I,3; XII,2) erhalten.⁴⁶ Erneut begegnen wir hier (NHC I,3; p. 21f. par.) dem Gedanken, dass Gnosis notwendig ist, um nicht dem Vergessen anheim zu fallen: Das entscheidende Wissen aber ist nur demjenigen möglich, dessen Namen durch den Vater, in dessen Händen die Vollendung des Alls liegt, ausgesprochen wird, ja der vom Vater mit seinem Namen angerufen wird. Besonders einschlägig ist die folgende Passage (NHC I,3; p.22, 2-12 par.):

Folglich stammt ein Wissender von oben. Wenn er gerufen wird, hört und antwortet er. Er wendet sich dem zu, der ihn ruft, und steigt zu ihm auf. Und er erkennt, wie er gerufen wird. Weil er wissend ist, tut er den Willen dessen, der ihn gerufen hat, will er ihm gefallen und kommt er (schließlich) zur Ruhe.

Auch wenn hier noch nicht ganz deutlich ist, wie der am Ende erreichte Zustand der „Ruhe“ zu bewerten ist, so legt der Text durch die mehrfache Erwähnung des „Namens“, der gerufen ist, doch solch großen Wert auf Individualität, dass kaum davon auszugehen ist, dass diese im Zustand der „Ruhe“ vollkommen aufgehoben ist. Mit dem zugrunde liegenden Begriff der ἀνάπαυσις wiederum ist die „Bezeichnung *par excellence* des gnostischen Heils“ verwen-

45. Übersetzung N. BROX, *Irenäus 1*, 297.

46. Übersetzung und Einleitung: H.-M. SCHENKE, « *Evangelium Veritatis* (NHC I,2/XII,2) », in: H.-M. SCHENKE – H.-G. BETHGE – U. U. KAISER (Hg.), *Nag Hammadi Deutsch. 1. Band: NHC I,1-V,1* (GCS NF 8; Koptisch-Gnostische Schriften II), Berlin – New York: de Gruyter 2001, 27-44. – Auf die Bedeutung dieses Textes für die Hoffnung des einzelnen macht auch J. HELDERMAN, *Die Anapausis im Evangelium Veritatis: Eine vergleichende Untersuchung des valentinianisch-gnostischen Heilsgutes der Ruhe im Evangelium Veritatis und in anderen Schriften der Nag Hammadi-Bibliothek* (NHS XVIII), Leiden: Brill 1984, 342 aufmerksam.

det.⁴⁷ An einer Reihe von Stellen zeigt auch das *Evangelium Veritatis* das bereits beobachtete Zueinander von präsentischer Heilserfahrung in der bereits vollzogenen Gnosis (z.B. *Evangelium Veritatis* NHC I,3 p. 22,11-12; 23,29-30; 24,16-20 u.a.) und der zu erwartenden Ruhe nach dem erfolgten Aufstieg des Pneuma (p. 41,12-14. 28-29; 42,21-23. 31-33; 43,1-3). Zumindest an einer Stelle ist auch von einem „Ruheort“ die Rede (NHC I,3; p. 42f.) —diese ist besonders deswegen interessant, weil sie zumindest in Andeutung auch einen Hinweis auf die mit diesem Ruheort verbundenen menschlichen Sehnsüchte gibt: „Und sie gehen nicht hinab zur Unterwelt, noch haben sie Neid oder Murren, noch gibt es Tod in ihnen. Vielmehr ruhen sie in dem, der (in ihnen) ruht. Und in Bezug auf die Wahrheit sind sie weder müde noch gehindert. Vielmehr sind sie selbst die Wahrheit. Und der Vater ist in ihnen, und sie sind in dem Vater als solche, die vollkommen und ungeteilt n dem wahrhaft Guten sind, wobei sie in keiner Hinsicht irgendeinen Mangel, sondern (nur) Ruhe haben als solche, die frisch im Geiste sind... Das ist der Ort der Seligen, das ist ihr Ort. Die übrigen nun mögen in ihren Orten zur Kenntnis nehmen, dass ich, nachdem ich in dem Ruheort gewesen bin, über nichts mehr reden kann. Sondern er ist es, in dem ich sein werde, und (zwar) um jederzeit mit dem Vater des Alls und den wahren Brüdern beschäftigt zu sein, sie, über die sich die Liebe des Vaters ergießt und in deren Mitte kein Mangel an ihm besteht.“

Das Pneuma kehrt für diesen Text also nicht nur in seinen ursprünglichen Zustand, sondern an einen Ort zurück, der als Gegensatz zur erfahrenen Welt der Unruhe, Mühe, des Mangels und des Elends wie auch der Entfernung vom Vater beschrieben wird.

SCHLUSSGEDANKEN

Menschliche Hoffnungen auf eine endgültige Heilszukunft hängen von einer Reihe von Faktoren ab: sie bestimmen sich von anthropologischen wie auch kosmologischen Aspekten her. Vorstellungen von dem, was mit dem Tode bzw. nach dem Tode geschieht, hängen zutiefst mit dem zusammen, was als Sinn des Lebens verstanden ist. Anders gesagt: Bilder vom Menschen und seinem Zueinander zur Welt, die womöglich als (gute oder schlechte) Schöpfung verstanden werden kann, und Bilder von der endgültigen Zukunft des

47. J. HELDERMAN, *Anapausis*, 337. Auf seine Ausführungen beziehe ich mich auch im folgenden Absatz.

Menschen auch über den Tod hinaus sind nicht vollkommen voneinander zu trennen. Zudem hängen sie an Traditionen, mit denen konservativ, kreativ oder kritisch umgegangen werden kann.⁴⁸ In jedem Falle sagen sie etwas über die Menschen aus, die sich an solche Hoffnungen hängen. So vielfältig die im obigen Überblick vorgestellten „gnostischen“ Texte sein mögen, so sehr scheinen sie doch ein paar Linien gemeinsam zu haben: Sie sind sicherlich nicht für die breite Masse gedacht, sondern richten sich an wenigstens im Ansatz gebildete, sicherlich auch sensible Menschen, die sich in der Welt, in der sie leben, nicht zu Hause fühlen. Ihre Sehnsucht richtet sich auf Überwindung dessen, was sie in dieser Welt zu Fremden macht. Ihre Hoffnung richtet sich auf ein Dasein jenseits dessen, was als Chaos, Mühe und Mangel empfunden wird, in der vollkommenen „Ruhe“ in Bezug zu dem, was sie als ihren Ursprung jenseits dieser Welt erkannt haben. Die Mythen, mit denen sie diese Hoffnungen zum Ausdruck bringen, hängen wiederum nicht in der Luft, sondern stehen —wo wir das noch erkennen können— in engem Zusammenhang mit Riten, in denen diese Hoffnungen präsent gemacht werden.⁴⁹

48. Weiterführend zu diesen Gedanken vgl. die Beiträge in: T. NICKLAS – J. VERHEYDEN – E. M. M. EYNIKEL – F. GARCÍA MARTÍNEZ (Hg.), *Other Worlds and Their Relation to This World: Early Jewish and Ancient Christian Traditions* (JSJ, Supp 143), Leiden – Boston: Brill 2010.

49. Tobias Nicklas ist Research Associate der University of the Free State, Bloemfontein, Südafrika.