

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

18. Jahrgang

1967

Heft 4

## Antignostische Polemik bei Christen und Heiden

Von Norbert Brox, Salzburg

Abgrenzungen und Gemeinsamkeiten zwischen den drei rivalisierenden Größen der Spätantike, dem Neuplatonismus, dem Christentum und dem Gnostizismus, gewinnen an Deutlichkeit durch einen Vergleich der Kritiken, die sich diese drei Systeme gegenseitig erteilt haben. Die Beurteilung des anderen bedingt eine Artikulierung des eigenen Selbstverständnisses und birgt zugleich in den besonderen Reaktionen und Empfindsamkeiten in der Auseinandersetzung unbeabsichtigte Aufschlüsse. Dieser Vergleich ist uns in einigem Umfang und in bestimmter Richtung möglich durch die vorhandenen Zeugnisse antignostischer Polemik nicht nur bei den kirchlichen Häresiologen, sondern auch in den Enneaden des Nichtchristen Plotin. Unser Wissen über die Gnostiker gewinnt an Verlässlichkeit und Genauigkeit in jenen Punkten, in denen ihre Charakterisierung oder auch die Einwände gegen sie bei Plotin als dem Repräsentanten des hellenistischen Philosophierens dieser Epoche und bei den Christen übereinstimmen. Umgekehrt zeichnen sich die Wesenselemente je des christlichen und plotinischen Denkens in ihren teils einheitlichen, teils divergierenden Reaktionen auf den Gnostizismus charakteristisch ab.

Es ist interessant zu beobachten, wie zwei geschlossene Systeme, unter sich so uneins, gegenüber einem ganz andersartigen Denken wie dem gnostischen eine recht weitgehende formale Verwandtschaft zeigen, so daß sie sogar in einer Anzahl von Argumenten auch material übereinkommen. Dies soll in einer an den Texten orientierten vergleichenden Bestandsaufnahme einer Reihe von polemischen Topoi auf beiden Seiten (mehr ist nicht beansprucht) gezeigt werden.

Für die offene Auseinandersetzung der Kirche mit den gnostischen Gruppen soll in erster Linie Irenäus herangezogen werden, der unter den erhaltenen einschlägigen Quellen nicht nur chronologisch an erster Stelle steht, sondern – was die Bestreitung des Gnostizismus betrifft – von den Späteren nicht originell übertroffen wurde, abgesehen vielleicht von Tertullian, der seinerseits Irenäus als den »omnium doctrinarum curiosissimus explorator« rühmt (adv. Valent. 5). – Vor allem aber empfiehlt Irenäus sich aus dem Grunde für diesen Vergleich, weil in seinen Schriften ein System christlicher Theologie begegnet, welches ein erheblich fortgeschrittenes Stadium in der Entwicklung einer spezifischen Terminologie und von ordnenden Denk-Kategorien wie umgreifenden Schemata darstellt, zu dieser Ausformulierung aber ohne Beeinflussung oder Zuhilfenahme der antiken Philosophie gefunden hat, insofern sich also noch grundlegend etwa von den Alexandrinern und Kappadokiern unterscheidet.

Eine gewisse Zurückhaltung in diesem Vergleich scheint geboten, weil die Forschung von der Schwierigkeit belastet ist, die von Plotin in Rom angegriffene und von Porphyrios in der Überschrift zu Enn. II 9 (vgl. vita Plotini 16) als Gnostiker bezeichnete Schule zu identifizieren. Ihre einhellige Bestimmung innerhalb der Vielzahl der anderweitig bekannten Gruppen will nicht gelingen<sup>1)</sup>, weil, was man aus Enn. II 9 und anderen Stellen über sie weiß, zu wenig prägnant und zu allgemein »gnostisch« ist, und weil die Auskünfte des Porphyrios (vita Plot. 16) über ihre Autoritäten und heiligen Schriften etc. hauptsächlich neue Rätsel aufgeben<sup>2)</sup>. Trotzdem bzw. gerade wegen der nicht zwingend bestimmbareren Schulrichtung dieser römischen Gnostiker-Sekte darf Plotins Traktat – unbeschadet etwaiger Sonderansichten seiner Gegner – in diesem Zusammenhang als Adresse an »die Gnostiker« überhaupt gewertet werden<sup>3)</sup>, so daß legitimerweise in geistesgeschichtlichem Vergleich eine Identität der Gegnerschaft bei Irenäus und Plotin vorausgesetzt werden kann.

Wir beschränken uns hier (wodurch der unternommene Vergleich erst möglich wird) auf jene polemischen Aussagen Plotins, in denen er nach ihrem Inhalt tatsächlich ausschließlich spezifisch gnostische Vorstellungen angreift und nicht unter der gnostischen Adresse kirchlich-christliche Theologumena im Auge hat, was bekanntlich nicht immer leicht unterscheidbar ist<sup>4)</sup>. Überall dort, wo er mit der kirchlichen Polemik gegen die Gnostiker zusammengeht, ist die Abgrenzung jedoch schon durch dieses Faktum selbst gegeben. So kann der hier intendierte Vergleich zugleich zur Klärung der schwierigen und nicht unwichtigen Frage, in welcher Weise Gnostizismus und kirchliches Christentum in der Perspektive des Plotin zusammenrücken, eine Vorarbeit darstellen.

Gewöhnlich werden die Differenzen zwischen Plotin und dem Gnostizismus ausschließlich auf der dogmatisch-doktrinären Ebene aufgewiesen: Der plotinische

<sup>1)</sup> Vgl. unter anderem die Thesen bzw. Untersuchungen bei M. N. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin*, Tome I, Paris 1857, 491–544; A. Neander, *Über die welthistorische Bedeutung des neunten Buchs der II. Enneade des Plotinos oder seines Buchs gegen die Gnostiker* (Abh. d. Königl. Akad. d. Wiss. zu Berlin, phil. hist. Kl. 1843), Berlin 1845, 300; C. Schmidt, TU 8, 1/2, Leipzig 1892, 627–664; ders., *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum* (TU 20, 4), Leipzig 1900, 48–63; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10), Göttingen 1907, 186–189; E. de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme*, Paris <sup>2</sup>1925, 489–491; R. P. Casey, *JThS* 36 (1935), 54 f.; F. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947, 575 f.; A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste III*, Paris 1953, 59; É. Bréhier, *Plotin. Ennéades II*, Paris <sup>2</sup>1956, 103 f.; H.-Ch. Puech, *Plotin et les Gnostiques*, in: *Les Sources de Plotin* (Entretiens sur l'antiquité classique, Tome V), Vandoeuvres-Genève 1960, 159–190; J. Zandee, *The Terminology of Plotinus and of some Gnostic Writings*, mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex, Istanbul und Leiden 1961; R. Beutler u. W. Theiler, *Plotins Schriften* (Neubearb. d. Harder'schen Übersetzung), Bd. III b, Hamburg 1964, 416 f.

<sup>2)</sup> C. Schmidt, TU 8, 1/2, 608–617. 627 f.; H.-Ch. Puech, a. a. O. 164–174 (die Situation der Forschung vor und nach dem Fund von Nag Hamadi). 176–178.

<sup>3)</sup> Dies ist auch die Ansicht von C. Schmidt, TU 20, 4, 82.

<sup>4)</sup> Während C. Schmidt, TU 20, 4, 83–87 bei Plotin eine unmittelbar gegen das orthodoxe Christentum vorgetragene Polemik zu entdecken glaubte, wurde ihm dies entschieden bestritten z. B. von W. Bousset, a. a. O. 186–189; W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, Vol. I, London etc. <sup>3</sup>1929, 64 f. (jedoch 108!); A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste III*, Paris 1953, 59 Anm. 3; die Frage wird offengelassen von A. Neander, a. a. O. 300; E. von Ivánka, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964, 129 f.; vgl. ferner É. Bréhier, *Plotin. Ennéades II*, Paris <sup>2</sup>1956, 3. 108 f.; E. von Ivánka, *Kairois 1962*, 84. Die Sache dürfte so liegen, daß Plotin in manchen gnostischen Anschauungen auf orthodox-christliche Dogmen trifft, ohne deren Herkunft zu meinen und sie als solche zu attackieren. – Das Problem ist alt: Plotin-Handschriften des 13. und 15. Jahrhunderts sehen in den Gnostikern Plotins bereits »uns Christen« gemeint (siehe P. Henry – H.-R. Schwyzer, *Plotini opera* t. I, Paris-Bruxelles 1951, 223).

Monismus wird vom gnostischen Dualismus, Plotins Optimismus von der gnostischen Depravierung der Welt abgesetzt; ferner ist das Böse für Plotin nicht eine eigene Macht, sondern der niedere Grad des Guten (Enn. II 9, 13); in der gnostischen Vielzahl der Prinzipien statt nur der plotinischen Dreizahl liegt eine weitere Differenz, ebenso im Fehlen jeder Ethik bei den Gnostikern, was wiederum in ihrem spezifischen Verhältnis zum Schöpfergott seine Ursache hat. Von mindestens gleicher Tragweite sind aber nicht erst hintergründig, sondern bereits in der offenen Auseinandersetzung die im folgenden genannten Kontroverspunkte, die nicht in erster Linie materiale Lehrunterschiede, sondern typische Denkschemata und das menschliche Selbstverständnis im jeweiligen System im Auge haben.

In der Diskussion um das Verhältnis Plotins zum Gnostizismus ist es nahezu zu einem Topos in der wissenschaftlichen Literatur geworden, aus der Leidenschaftlichkeit der antignostischen Polemik Plotins ein Argument für eine geistige Verwandtschaft zumindest des »frühen« Plotin<sup>5)</sup> mit gnostischen Denkelementen abzuleiten. Der Vergleich, wie er hier versucht werden soll, mag eine Überschätzung der Tragfähigkeit dieses Arguments vermeiden helfen. Die kirchlichen Häresiologen, namentlich Irenäus, stehen Plotin in der Leidenschaftlichkeit nicht nach, ohne daß die gleiche Konsequenz in dieser Weise auch für sie gezogen werden könnte. Im Vordergrund steht für Plotin nicht minder als für die Ketzerbestreiter die Herausstellung der Wahrheit gegen die Verzerrung und den Irrtum sowie die Sorge um die vom Irrtum noch nicht Befallenen, aber Anfälligen (vgl. Enn. II 9, 9, 52–64; 13, 9 f; 14, 16–18; 15, 1–3) – beides an sich bereits Grund genug zur Leidenschaftlichkeit des Einsatzes! Zudem ereifert Plotin sich in gleichem Maße in jenen Kontroverspunkten, in denen er selbst von Anfang an völlig ungnostisch gedacht hat und nie in der Gefahr oder Nähe des Gnostizismus stand.

### 1) Bestreitung der Originalität

»Vor« aller lehrmäßigen Auseinandersetzung über Einzelfragen sah sich der Gnostizismus sowohl in der kirchlichen Polemik wie auch in den Angriffen Plotins dem Vorwurf eines illegitimen Synkretismus und der Bestreitung jeder Originalität ausgesetzt. In dieser Beurteilung, über welche auch die moderne religionsgeschichtliche Forschung lange Zeit nicht hinausgehen zu müssen glaubte, ist mehr zu erblicken als die Verwendung eines traditionellen Elementes philosophisch-heidnischer und dann auch christlicher Polemik. Die gnostischen Systeme nahmen sich offensichtlich für den Zeitgenossen als epigonenhafte Gebilde aus, unter philosophischem (oder »vernünftigem«) und methodischem Anspruch völlig unhaltbar, in religiös-theologischer Hinsicht auch moralisch verwerflich. Wo ihr eigenständiges Selbst- und Weltverständnis und ihr wesentlicher Impetus die entlehnten Vorstellungen umdeutend durchbricht, um alle sanktionierte Überlieferung zu verlassen, sieht der (christliche wie heidnische) Apologet lediglich die Exzesse verirrter Ambitionen, hermeneutische und denkerische Fehler und darum die Symptome offensichtlicher, zunehmender Depravierung jener Wahrheit, welche kein verborgenes Geheimnis, sondern für jedermann zugänglich ist.

In diesem Urteil kommt Irenäus mit Plotin völlig überein. Eine erste Version ist die, daß die Gnostiker ihre Abhängigkeit leugnen, das heißt »sie gestehen den

<sup>5)</sup> Vgl. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* III, Paris 1953, 94; R. Harder, *Les Sources de Plotin*, 184 f; H.-R. Schwyzler und W. Theiler, ebd. 47 f.

Namen ihres Lehrers nicht ein« (Iren. adv. haer. I 27, 4). Während sie geheimnisvoll von dem Wissen um bisher Unbekanntes sprechen, läßt sich leicht zeigen, daß sie längst Erkanntes und Ausgesprochenes verwenden (II 14, 1–9). Das aus verschiedensten Quellen Übernommene geben sie als Eigenes aus (quasi propria profertes: II 14, 2), während sich doch die Details sämtlich in der alten Mythologie und Philosophie (I 13, 6; II 5, 4), nicht zuletzt bei Homer (II 22, 6; IV 33, 3), belegen lassen, so daß ihre Vorstellungen sich als Spielart eines heidnisch-philosophischen Gottesglaubens entpuppen (III 24, 2). Der Nachweis von Abhängigkeiten bildet die Hauptform der Widerlegung bei Hippolyt (Refut.)<sup>6)</sup>, für den die Gnostiker an erster Stelle eben *κλεψιλογοί* sind<sup>7)</sup>. – Nicht anders sieht Plotin ihr Verhältnis zur Tradition: »Betrügerisch fädeln sie das ein, als hätten sie keinerlei Berührung mit der alten hellenischen (Schule); dabei kennen die Hellenen all das ganz genau« (Enn. II 9, 6, 6–8)<sup>8)</sup>; »wer nicht von dem heute unter den Leuten umgehenden Betrug geblendet ist, wird es leicht erkennen, daß sie ihre Lehre erst nachträglich von jenen Alten aufgenommen ... haben« (II 9, 6, 54–56). Viele Einzelheiten ihrer (mythischen) Vorstellungen lassen sich bei Platon nachweisen und stellen zum Teil Anleihen aus dem Timaios (39e) dar (II 9, 6, 12–19). Daher lehren sie in zentralen Punkten das Richtige; Plotin zählt solche Punkte lobend auf, um zu zeigen, daß man gut daran tut, sich getreu an Platon zu halten (II 9, 6, 38–43). Hier offenbart sich bereits das verwandte Verhältnis zur Überlieferung bei Plotin und Irenäus im Gegensatz zum Gnostiker. Solange man dem Überkommenen folgt, ist man bei der Wahrheit, wo man aber davon abweicht, geht man in die Irre. Der Gnostiker bedient sich der Überlieferungen, um sie seiner eigenwilligen Interpretation zu unterwerfen und durch sie hindurch Neues, Überbietendes zu sagen. Irenäus und Plotin reagieren in gleicher Weise darauf, indem sie die Nahtstellen aufzeigen, wo der Gnostiker auch die Worte der Tradition verläßt und sich somit von der Wahrheit entfernt. Es handelt sich dabei um die »Neuerungen«, welche bei den Antignostikern mit gereiztem Ton quitiert werden, weil sie offenbar mit einem erheblichen Selbstbewußtsein vorgetragen wurden. Die eigentlich gnostischen Lehrelemente erscheinen als Überschuß über die Tradition hinaus, als unhaltbare, weil grundlose »Neuerungen«. Sie sind das, was jene statt der offen zutage liegenden Wahrheit »einführen«, so daß es »neu« und schon darum, wie noch deutlich wird, für einen Irenäus und Plotin suspekt ist. Was aus ihrer Lehre sich nicht in der Überlieferung (bei Platon) findet, steht als Neuerung *ἔξω τῆς ἀληθείας* (Enn. II 9, 6, 12), stellt »gewisse ganz ungehörige Zusätze« der (*προσθήκας δὲ τινὰς οὐδὲν προσηκούσας*: II 9, 6, 56 f), aus denen Plotin die schlimmsten Verfehlungen aufzählt (II 9, 6, 58–62). Als unerhörte Neuerung wird ihre Lehre empfunden (*καινοτομοῦσιν*: II 9, 6, 11), sie führen neue Rede ein (*καινολογούντων*: II 9, 6, 5<sup>9)</sup>). Und ebenso charakterisiert Irenäus sie als solche, die (aus niederen, unsachlichen Motiven) »täglich Neues hinzuerfinden« (adv. haer. I 18, 1; 21, 5; II 14, 6; III 23, 8<sup>10)</sup>). »Neu« heißt in diesem Sinn Verstoß gegen die sank-

<sup>6)</sup> Vgl. Refut. VI 21, 1 ff; 28, 1; 29, 1; VII 14, 1; 19, 9; 24, 1; 29, 2; 30, 1; 31, 1; VIII 15, 3; 17, 2; IX 8, 1; 10, 8; X.

<sup>7)</sup> Refut. I praef. 8 f. 11; IV 51, 14; VII 29, 3; 31, 8; IX 31, 1; X 34, 2.

<sup>8)</sup> Übersetzung von Enn. II 9 hier und im folgenden durchweg nach: *Plotins Schriften*, übers. von R. Harder, Neubearbeitung von R. Beutler und W. Theiler, Bd. IIIa, Hamburg 1964.

<sup>9)</sup> P. Henry – H.-R. Schwyzler, *Plotini opera* t. I, Paris-Bruxelles 1951, 230 statt *καινολογούντων*, welches im Sinn allerdings nicht weit abweicht: vgl. Beutler-Theiler, Bd. III b (1964), 425.

<sup>10)</sup> Vgl. I 11; 21, 5; III 12, 7; 24; III 13, 10. Freilich kennt Irenäus die Terminologie der Neuheit auch im positiven Sinn des heilsgeschichtlichen Fortschritts (III 10, 2. 5; IV 17, 5; 26, 1; 33, 4.

tionierte Überlieferung und ist ein negativer Begriff<sup>11)</sup>. In den Vorstellungen der Gnostiker spielt die novitas eine Rolle (IV 35, 2); die Kunde von der Existenz des hoch über Jaldabaoth stehenden Allvaters ist eine nova vox, welche selbst die oberen Kräfte in Bestürzung versetzt (I 30, 6), um hier die Formulierung einer bestimmten (ophitischen) Gruppe herauszugreifen.

Einerseits also wird die Neuheit der gnostischen Lehre bestritten. Infolge der breiten Verwendung verschiedenster Traditionen sowohl mythischer und philosophischer als auch biblischer Herkunft trifft der Platoniker wie der Christ im gnostischen System auf ihm bekannte Dinge. Er konstatiert die Identität der Vorstellung und fragt: «τί τὸ καινὸν τοῦ λόγου;» (Enn. II 9, 5, 37). Es handelt sich dann um Dinge, die »man schon vor ihnen ausgesprochen« hat (II 9, 7, 3 f), so daß die Gnostiker in diesen Punkten über ihre (uneingestandenenen) Gewährsleute hinaus »nichts Neues beitragen« (adv. haer. II 14, 5). »Neu« ist ihre Lehre höchstens in dem Sinn, daß sie aus den alten Details ein neues Gesamt erstellt haben (I 8, 1; 9, 4; II 14, 2). Insofern wird der gnostische Neuheitsanspruch als Betrug nachgewiesen. Porphyrios bestätigt: Sie sind von der alten Philosophie beeinflusst (vita Plot. 16, 2). – Wo aber nun tatsächlich neue, bisher nicht angeschlagene Töne in der gnostischen Rede anklingen, dort handelt es sich, wie gesagt, um unbegründbare und frevlerische Behauptungen, die neu »eingeführt« werden. Die Verwendung dieses Verbs<sup>12)</sup> bei Irenäus wie bei Plotin stellt den gemeinsamen Eindruck unter Beweis, welchen gnostische Lehre und Redeweise auf ein der Überlieferung verpflichtetes Denken machten. Wer Neues »einführt«, stellt sich außerhalb der wohlbezeugten Tradition und verläßt die Ordnung des Denkens. Das εἰσαγάγειν kommt einem τὴν ἀληθειάν παραπέμπειν gleich (adv. haer. I praef. 1)<sup>13)</sup>. Die Häretiker »bringen fremdes Feuer zum Altar Gottes, d. h. fremde Lehren« (IV 26, 2), was für den kirchlichen Apologeten z. B. in der Einführung neuer »heiliger Schriften« (I 20, 1: παρεισφέρειν; 31, 1: afferre) oder einer vom kirch-

---

14; 34, 1; V 1, 3), worüber unter anderem K. P r ü m m, *Zur Terminologie und zum Wesen der christlichen Neuheit bei Irenäus*: Pisciculi (Antike und Christentum Erg. Bd. I), Münster 1939, 192–219, gehandelt hat.

<sup>11)</sup> Irenäus kann in diesem Punkt darum so eng mit heidnisch-philosophischer Argumentation zusammengehen, weil für ihn das Christentum »neu« ist nicht im Sinne von »bisher unbekannt, unvermutbar«, sondern als Ereignis des neuen, fortgeschrittenen Handelns Gottes, welches aber durch Gott von langer Hand in einer wohl disponierten Heilsordnung vorbereitet, im voraus den Menschen bekannt gemacht und nunmehr lediglich noch durchgeführt wurde (z. B. adv. haer. IV 34, 1). Es ist neu und deckt sich doch durchgehend mit den Inhalten einer uralten Überlieferung. Irenäus entzieht das Christentum dadurch jener Perspektive, in welcher es als das schlechthin Neue dem heidnischen Vorwurf des abgeleiteten, sekundären, depravierten Charakters ausgesetzt war. Irenäus bedient sich gegen die Gnostiker einer Argumentation, wie sie formal ganz ähnlich der Heide Kelsos dem Christentum gegenüber praktiziert: »Plato prahlt und lügt nicht; er sagt nicht, daß er eine neue Entdeckung mache, oder daß er vom Himmel gekommen sei und sie verkünde, sondern er bekennt, woher er dieses Wissen erhalten hat« (Orig. c. Cels. VI 10); »ich (sc. Kelsos) sage aber nichts Neues, sondern was längst als richtig angenommen ist (πάλαι δεδογμένα)« (Orig. c. Cels. IV 14; Übers. nach P. K o e t s c h a u, BKV<sup>2</sup> 52, 53).

<sup>12)</sup> Zur Rolle des Verbs εἰσαγάγειν in der apologetischen Überlieferung siehe C. A n d r e s e n, *Logos und Nomos*. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum, Berlin 1955, 163.

<sup>13)</sup> Ferner II praef. 1; 10, 2; 14, 2. 5. 6; 22, 4; 24, 4; 26, 1; 33, 2 (von Platon!); III 11, 3; 23, 8; IV 33, 5; 37, 6. Als Äquivalente kommen im lateinischen Irenäus-Text induco, introduco, afferro, infero in Frage; siehe B. R e y n d e r s, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l' »Adversus haereses« de saint Irénée* (CSCO 141. 142 Subsidia Tome 5. 6), Louvain 1954; vgl. im allgemeineren Sinn I 27, 4; 28, 1, neben denen Hipp. Refut. I 25, 2; IX 7, 1; X 27, 1 zu nennen sind. Bei Irenäus zählen zum gleichen Wortfeld εἰσφέρειν, συνεισφέρειν, ἐπινοέω, παρεπινοέω mit den zusätzlichen Äquivalenten adinvenio, excogito (siehe B. R e y n d e r s).

lichen Kanon abweichenden Anzahl von Evangelien (III 11, 9: *παρεισφύρειν*) spürbar ist, besonders empfindlich aber in der Einführung eines »anderen Vaters« registriert wird (II 10, 2; IV 7, 4; 28, 1; V 19, 2). – Ganz verwandt ist der Einwand Plotins, daß die Gnostiker »andere Wesenheiten einführen« (Enn. II 9, 6, 1), denn gemeint sind damit Vorstellungen, die im System, welches nach Plotins Überzeugung genuin platonisch ist, d. h. mit der Tradition harmoniert, keinen Platz finden noch sinnvoll oder auch nur denkbar sind<sup>14</sup>). Die »Hauptsünden« in ihrer Lehre sind also von ihnen eingeführt (II 9, 6, 58), man kann sich für sie auf nichts berufen, vielmehr spricht alles gegen ihre Vernünftigkeit. Was an den gnostischen Anschauungen zutreffend ist, ist nicht originell, sondern entlehnt; was aber neu ist, erledigt sich als denkerisch unvollziehbar, als durch keine Autorität gedeckt und als offensichtliche, tendenziöse Erfindung. Auch in dieser Interpretation treffen sich Irenäus und Plotin: Die Häretiker wollen durch ihre auffälligen Lehren imponieren, werben und sich als eigene Schule etablieren<sup>15</sup>), statt es auf die Wahrheit abzusehen (*πρὸς τὸ ἀληθῆς βλέποντας*: Enn. II, 9, 6, 49). Was Irenäus vor allem als rivalisierende Bestrebung zwischen den einzelnen gnostischen Gruppen kennt (adv. haer. I 11, 3; 13, 1; 26, 3; 28, 1), nennt auch Plotin als Motiv ihrer Abweichungen (Enn. II 9, 6, 5 f. 11 f.<sup>16</sup>); folglich erscheinen sie in den Enneaden als Philosophenschule unter anderen (neben den Epikureern) (II 9, 15, 8 ff; III 2, 1, 1-10)<sup>17</sup>).

Trotz aller gleichartigen Polemik gegen das Verhältnis der Gnostiker zur Überlieferung besteht eine Differenz zwischen Irenäus und Plotin, die diesbezüglich zwar nicht sehr erheblich ist, die aber doch wenigstens andeutend genannt werden soll. Für Irenäus liegt die Tradition der Wahrheit in der einen Offenbarungsüberlieferung von Adam bis zur Glaubensregel der gegenwärtigen Kirche vor. Zu dieser Überlieferung stehen die Häretiker in dem bezeichneten Verhältnis der unüberbrückbaren Distanz des »Neuen« und der »Erfindungen« und »Einführungen«. Außerdem gibt es aber die überlieferten Aussagen der heidnischen Dichter und Philosophen, in denen Irenäus bestenfalls relativ Zutreffendes und Einzelwahrheiten zu entdecken vermag (z. B. II 9, 1 f; 14, 1; III 12, 12; Ep 8). Wenn er Übereinstimmungen gnostischer Lehren mit ihnen notiert, so hat das selbstverständlich nicht den positiven Sinn wie bei Plotin, für welchen allein diese Überlieferung und zwar als wahrheitsträchtige existiert. Für Irenäus ist Platon der religiöser nur gemessen an den gotteslästerlichen Begriffen der Gnostiker (adv. haer. III 25, 5; vgl. Hipp. Refut. I praef. 1. 8), während seine Unzulänglichkeit ansonsten offenkundig ist (II 33, 2). Wenn dagegen Plotin feststellt, daß seine Gegner in bestimmten Dingen mit Platon einig sind, so weiß er sie zuverlässig und

<sup>14</sup>) Es handelt sich um »die überflüssig erdachten Seinsaspekte« (II 9, 2), die als metaphysisch-mythologische Konstruktionen zwischen das Eine und die Vielfalt der geistigen Formen und Denkinhalte eingeschoben werden . . . Man darf (sc. nach Plotin) keine anderen Wesenheiten annehmen als das Eine, den Geist und die Seele, (Enn. II. 9, 1)« (E. v. I v á n k a, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Wien 1948, 14).

<sup>15</sup>) Der Vorwurf, daß Übernommenes (unter Abänderung) als originell ausgegeben wird, um den Eindruck der Selbständigkeit zu erwecken, ist offenbar nahezu ein Topos der Beschwerdeführung gegen anderslautende Lehrmeinungen, wie Plutarch, adv. Colot. 1121 f. voraussetzt und Quintilian, inst. or. 3, 1, 7 und Laktanz, div. inst. 2, 8, 49 zeigen (siehe Beutler-Theiler, Bd. III b, 425 f); gegen die Gnostiker scheint er sich jedoch auf Grund ihrer – äußerlich gesehen – vorwiegend synkretistisch verfahrenen Methode besonders nahegelegt zu haben.

<sup>16</sup>) Daß mitten in der dezidiert antignostischen Polemik ausgerechnet der Text II 9, 6, 11 f. plötzlich als gegen Christen (statt Gnostiker) gerichtet erkennbar sein soll (C. Schmidt, TU 8, 1/2, 625; TU 20, 4, 83), ist durchaus nicht einzusehen.

<sup>17</sup>) Vgl. dazu C. Schmidt, TU 20, 4, 73 f.

so gut wie irgend möglich orientiert. – Dieser Unterschied im Bekenntnis bei Irenäus gegenüber Plotin spielt auch im folgenden eine Rolle.

Bei Irenäus findet sich keine Parallele zu der Anerkennung Plotins, daß sich in gnostischer Lehre Bruchstücke der überkommenen Wahrheit finden; für ihn sind sie total und ohne Rest in die Irre gegangen. Der kirchliche Bischof bekämpft die Irrlehre, welche die christliche Verkündigung in ihrem Kern bedroht, während Plotin in einen Disput eintreten will, um dessen sachliche Führung er an die Gegner appelliert (Enn. II 9, 6, 43–52). Für Irenäus gibt es keinen Disput, da es sich statt um die Ergebnisse menschlicher Bemühung um das Evangelium handelt, welches man von Gott dankbar entgegennehmen muß. Aber auch Plotin relativiert seine Anerkennung des von den Gnostikern richtig Gesagten: Diejenigen, von denen sie es haben, haben weit besser gesprochen. Denn »die Hellenen kennen all das ganz genau (σαφῶς) und sprechen ohne solchen Schwulst . . .« (II 9, 6, 7 f). Dieses σαφῶς ist sinngemäß als Komparativ zu verstehen, denn »was die Alten . . . gelehrt haben, das steht um vieles höher (πολλῶ ἀμείνω) und ist im Sinne wahrer Bildung (πεπαιδευμένος) gesprochen« (II 9, 6, 52–54). Hier wird die höchste Autorität, die Überlieferung der Alten, gegen die ehrgeizigen Angriffe der Epigonen (ebd. 6, 52) in Schutz genommen. Wieder liegt eine Ähnlichkeit mit Unterschieden vor, wenn ebenfalls Irenäus eine dekadente Linie von den (für ihn allerdings bereits irrenden) heidnischen Weisen bis zu den Häretikern nachzeichnet (adv. haer. II 14, 1. 9; III 25,5).

## 2) Mißverständnis und Mißbrauch der Quellen

Als Dekadenz und als Depravation der alten erhabenen Anschauungen stellt sich die gnostische Lehre auf beiden Seiten dar, einerseits weil die Gnostiker unzulängliche, der Kritik nicht standhaltende Neuheiten einführen. Andererseits aber tragen sie ihre Dogmen nicht ohne Auseinandersetzung mit den Überlieferungen mythischer, philosophischer und biblischer Observanz vor, weil sie von denselben alten Fragen nach Herkunft, Wesen und Schicksal des Menschen bewegt sind, aber eben auf neue Weise und in neuen Antworten davon reden. Ihre Deutung des Überkommenen stellt daher nicht selten das Neue ihrer Lehre im Gewand des uminterpretierten Alten dar. Im Bewußtsein, wortgetreue und sachgerechte Auslegung zu treiben, erheben dagegen die kirchlichen Apologeten wie der Platon-Schüler und -Ausleger Plotin den Einwand, daß die Gnostiker einem Mißverständnis der von ihnen benutzten Quellen zum Opfer fielen bzw. auch diese absichtlich verzerren. – Plotin streitet um die rechte Platon-Exegese; er erkennt, daß bestimmte Elemente in gnostischen Vorstellungen aus Platon stammen und zitiert den entsprechenden Text (II 9, 6, 17–19: Timaios 39e), um aber dann zu urteilen: »sie haben das nicht verstanden (οἱ δὲ οὐ συνέντες; ebd. 19)<sup>18</sup>). Sie vermeinen, vom platonischen Demiurgen zu sprechen (ebd. 22 f), während ihre Bezugnahme auf

<sup>18</sup>) J. Zandee, a. a. O. 2, konstruiert eine Alternative, wenn er gegen C. Schmidt betont, die Ursache des Protestes Plotins sei nicht die fehlende Übereinstimmung der Gnostiker mit Platon, sondern ihr (unrechtmäßiger) Anspruch, genuine Platoniker zu sein. Zunächst kann für die Gnostiker angesichts ihrer von Porphyrios (vit. Plot. 16) mitgeteilten Kritik an Platons »Unfehlbarkeit« von einem Anspruch, genuine Platoniker zu sein, nur bedingt die Rede sein; sie wollen Platon ja entscheidend überbieten. Insofern sie aber doch eben auf Platon zurückgreifen, treffen sich beide Einwände in der Sache: Plotin kritisiert ihre falsche Platon-Exegese, und zwar nicht nur,

Platon darin besteht, daß sie ihre Ansichten »ihm einfach unterschoben (καταψεύδονται)«<sup>19)</sup>, und sie »verzerren und verderben damit die Lehren dieses Mannes« (ebd. 25 f)<sup>20)</sup>. Auch gnostischer Haß gegen die Leiblichkeit des Menschen stammt nach Plotin aus einem mißverstandenen Platon; denn wenn Plotin auf Grund der dualistischen Redeweise Platons für das gnostische Mißverständnis platonischer Aussagen in diesem Punkt auch ein gewisses Verständnis aufbringen kann (II 9, 17, 1–4), so bleibt für ihn nichts destoweniger ein (wenn auch begreifliches) Mißverständnis. Denn er selbst will ja (auch mit seiner Einstufung des Leibes) Platon richtig verstanden haben<sup>21)</sup>. – Auf unsachgemäße und böswillige Quellenbehandlung führt auch Irenäus viele gnostische Fehlmeinungen zurück. Freilich spricht er nicht vom unzutreffenden Platon-Verständnis, sondern hauptsächlich von falscher Schriftauslegung. Jedoch weiß er, daß sie bereits mit den heidnischen Quellen völlig unsachgemäß umgehen (II 14, 1). Umfassend und detailliert aber weist er ihnen in der Bibelexegese methodische Unmöglichkeiten<sup>22)</sup> wie tendenziöse Fehlinterpretationen<sup>23)</sup> nach. Alle ihre exegetischen Unternehmungen mitsamt charakterisiert er wie folgt: »Das (in der Schrift) gut Gesagte suchen sie ihren schlechten Erfindungen (τοῖς κακοῖς ἐπινοημένοις ὑπ' αὐτῶν) anzupassen« (I 3, 6); oder: »sie verfahren gewissenlos (ἄρδιουργοῦντες – lat: falsantes) mit den Worten des Herrn, sind schlechte Exegeten des gut Gesagten geworden« (I praef. 1).

Für den Christen und nicht anders für den Heiden sind die Gnostiker Neuerer, die isoliert dastehen, da sie sich von aller glaubwürdigen und heiligen Überlieferung getrennt haben, mit welcher sie sich nur noch in mißverstehender Auslegung oder frevelhafter Umdeutung berühren. Dies mit aller Deutlichkeit herauszustellen ist offensichtlich ein besonderes Anliegen, da wiederum auf beiden Seiten die gnostischen Gegner als Leute bekannt sind, die alles daran setzen, ihre Lehre – trotz aller Neuheit – als altehrwürdige Tradition zu decken. Denn als Erstellung einer eigenen (verfälschenden) Tradition versteht Irenäus ihre Abfassung pseudo-biblischer Schriften (I 20, 1; 31, 1; III 11, 9); nicht anders handelt es sich nach

---

weil sie nun einmal Platon »lesen« und ihn auf irgend eine Art jedenfalls als Autorität bevorzugen, sondern schon grundsätzlich, weil Platon (für Plotin) die Instanz schlechthin ist, an der auch gemessen werden muß, wer ihn nicht zitiert und ihn ignoriert.

<sup>19)</sup> Zum tatsächlichen Sachverhalt treffend H.-Ch. Puech, *Les Sources de Plotin*, 37: »Il apparaît que les gnostiques essayaient de répandre leur doctrine sous le couvert de commentaires de Platon. Il y a une sorte de chassé-croisé entre leur interprétation de Platon en fonction de leur doctrine et la transposition de leur doctrine en termes platoniciens.« – Vgl. É. Bréhier, *Plotin*, *Ennéades* T. II, 108.

<sup>20)</sup> Am Vorhandensein dieses Elementes bei Plotin ist zu ersehen, wie ungezwungen man es auch erklären kann, wenn Kelsos bezüglich der angeblichen Platon-Entlehnungen der Christen dieselbe Sprache redet (fr. III 16 b; IV 11; VI 18. 19. 42; VII 32). Innerhalb einer Depravationstheorie muß der Einwand des Quellenmißverständnisses ebenso wenig wie diese Theorie selbst auf eine geschichtstheoretische Konzeption im ungriechischen Sinn zurückgeführt werden, wie C. Andresen (a. a. O. 154–164 u. passim) sie bei Kelsos als Reaktion auf die christliche Geschichtstheologie entstanden versichern möchte.

<sup>21)</sup> Es bereitet Plotin einige Mühe, sich einer gnostisierenden Platon-Interpretation zu erwehren, welche sich auf Platon-Texte beruft, die dualistischer formulieren als es innerhalb der neuplatonischen Gesamtkonzeption möglich ist; vgl. dazu mit Belegen E. von Ivánka, *Scholastik* 35 (1960), 491 A. 20 (= Plato Christianus, Einsiedeln 1964, 129 A. 1).

<sup>22)</sup> Gelegentliche oder grundsätzliche Selektion von Texten: I 26, 2; 27, 2; III 11, 7. 9; 12, 12; 14, 4; unterschiedliche Qualifizierung von Texten nach ihrer Offenbarungs-Valenz: I 7, 3; III 1, 1; 2, 2; 5, 1; 12, 6. 12; IV 35, 1. 4; These vom nicht allen zugänglichen Tiefsinn der Schrift: I 3, 1; Vorliebe für Parabeln und Gleichnisse als geeignete Objekte ungebundener Auslegung: I 3, 6; 25, 5; II 27, 1–3; III 5, 1; willkürliche Trennung und Zusammenstellung einzelner Texte: I 8, 1–6; 9, 1; u. a.

<sup>23)</sup> Besonders die Bücher III und IV.

des Porphyrios Darstellung bei Plotins Gegnern um den Versuch, mit pseudographischen Schriften, die sich als »ganz gefälscht und jung und erst von den Begründern der Sekte fingiert« nachweisen lassen, »glauben zu machen, ihre Lehren stammten vom alten Zoroaster, die sie doch erst von eigenen Gnaden in Geltung gesetzt haben« (vita Plot. 16, 15–19; vgl. 16, 5 f)<sup>24</sup>). Derselben Tendenz wird es zugeschrieben, wenn sie ihre Vorstellungen Platon unterschieben (Enn. II 9, 6, 24–26) oder – woran Irenäus interessiert ist – sich in unredlicher Absicht auf den guten Namen Jesu berufen, um sich seiner Anziehungskraft zu bedienen, während sie doch »alle« Nachfolger des Simon Magus sind (adv. haer. I 27, 4 u. ö.). Sie mißbrauchen die Quellen, auf die sie sich nicht berufen können, denn sie haben ihren Ursprung nicht aus diesen, wie sie durch Erstellung einer eigenen Überlieferung verraten. Und wo sie alte Texte als Zeugnisse ihrer Anschauungen interpretieren, dort handelt es sich um ein einziges großes Mißverständnis.

### 3) Gnostische Kritik an den Autoritäten

Das Verhältnis des Gnostizismus zur Überlieferung der Vergangenheit ist ein durchaus gespaltenes. Man schließt sich einerseits an sie an, distanziert sich aber andererseits von ihr in krasser Umdeutung oder sogar offener Auflehnung<sup>25</sup>). Wie z. T. schon erkennbar wurde und im folgenden noch deutlicher hervortreten wird, bestätigt sich auch in diesem Punkt die Darstellung der kirchlichen Ketzerbekämpfer an der Charakterisierung, die Plotin gibt. Für den Gegner des Gnostikers liegt die Ursache dieses inkongruenten Verhältnisses zum früher Gesagten und bislang in Anerkennung Stehenden darin, daß die Gnostiker einesteils tatsächlich zu nichts anderem fähig sind, als Gehörtes (in unzulänglicher Weise) nachzusprechen, und obendrein sich der Elemente einer bekannten, anerkannten Überlieferung zu Propagandazwecken bedienen; zum anderen eben stehen sie faktisch nicht in Kontinuität mit der Tradition, indem sie unerhörte Neuerungen verbreiten. So nimmt sich ihr Standort in den Augen der Gegenseite aus. Man wird den unterschiedlichen Rekurs auf das Überkommene nicht auf verschiedene Gruppen der vielschichtigen Bewegung des Gnostizismus verteilen können, um zu sagen, daß eine der beiden Möglichkeiten jeweils konsequent durchgeführt wurde und die Inkongruenz sich erst durch die Addition der Sekten und Lehren zu »den« Gnostikern ergibt. Dies schon deswegen nicht, weil Plotin, welcher doch mit einer zumindest relativ geschlossenen Gruppe und offenbar mit gezählten Leuten zu tun hatte, denselben Sachverhalt bezeugt. Vielmehr steht man hier vor einem spezifisch gnostischen Element, dessen Bezeugung von zwei so verschiedenen Seiten wie Irenäus und Plotin uns wertvoll sein muß, zumal es trotz der Explikation an verschiedenem Gegenstand formal in überraschender Ähnlichkeit bei beiden auftaucht<sup>26</sup>).

Die Polemik auf beiden Seiten beweist, daß ein hermeneutischer und exegetischer Streit um die rechte Auslegung Platons bzw. der Bibeltexte dem Gegenüber

<sup>24</sup>) Übersetzung nach R. H a r d e r, *Plotins Schriften*, Bd. Vc, Hamburg 1958, 35.

<sup>25</sup>) Hierzu ist H. J o n a s, *Gnosis und spätantiker Geist*. I. Die mythologische Gnosis (FRLANT 51), Göttingen <sup>3</sup>1964, 216–223, zu vergleichen, dessen Belege sich noch aus Irenäus vermehren lassen.

<sup>26</sup>) Die Ansicht, daß die Bindung an Platon den Gnostikern von Plotin angehängt worden sei, so wie Hippolyt ihnen die an den Hellenismus anhängte, und daß sie Platon nur zitierten, um ihn zu beschimpfen und sich ihm überlegen zu erklären (É. B r é h i e r, *Plotin*, Ennéades T. II, 108), ist sicher unzutreffend.

nicht voll gerecht wird. Die genannte Zurückweisung einer vorgewiesenen Pseudotradition geht bereits über den Boden einer gemeinsamen, lediglich unterschiedlich interpretierten Tradition hinaus; sie erschöpft sich übrigens nicht in der Abfassung apokrypher Literatur, sondern besteht noch entscheidender in der Behauptung alter (sc. auf Jesus und die Apostel zurückreichender), esoterischer mündlicher Überlieferung (z. B. adv. haer. III 2, 1; 3, 1). Eine durchschlagend andere Seite zeigt sich aber schon dann an, wenn jene vom Gnostiker geleugneten Abhängigkeiten vorge-rechnet werden (s. o.) oder wenn Plotin nachdrücklich betont: »Diese Lehren sind also nicht neu, nicht erst jetzt, sondern schon längst ... gesagt« (Enn. V 1, 8, 10 f)<sup>27)</sup>. Die antionostische Spitze ist leicht aus diesen Zeilen herauszuhören: Der Anspruch der Neuheit wird von ihnen erhoben, und die Neuheit ist das Kriterium wahrer Gnosis. Das schlägt sich als Negativ in der plotinischen Entgegnung nieder: »unsere jetzigen Lehren stellen sich nur dar als Auslegung jener alten, und die Tatsache, daß diese Lehren alt sind, erhärten sie aus dem Zeugnis von Platons eigenen Schriften« (Enn. V 1, 8, 12–14). Plotin will nichts Neues<sup>28)</sup>, er ist bescheiden (bzw. stolz) genug, nur das zu sagen, was die Alten (Platon) schon sagten. »Alt« (πάλαιος) ist ihm ein Attribut der Würde und der Garantie der Wahrheit, während es im Gnostizismus in diesem Zusammenhang das Attribut der Inferiorität ist. Das wird vollends klar, wenn man die gnostische Beurteilung (sc. Aburteilung) der Größen der anerkannten Traditionen zur Kenntnis nimmt, welche sich nun keineswegs mehr mit den zahlreichen materialen Rekursen auf alte Zeugnisse vereinbaren läßt, wohl aber immerhin noch mit dem Hinweis auf esoterische Sonderüberlieferung; die alten Autoritäten selbst müssen sich im Namen der (neuen) Gnosis Kritik und Korrektur gefallen lassen. Das ist in nicht zu überbietender Weise durch Irenäus belegt. Nicht nur daß die kirchlichen »Alten« und »heiligen Presbyter« getadelt und der Unwissenheit geziehen werden (III 2, 2; IV 27, 2; V 20, 2), auch die Autoritäten der biblischen Überlieferung unterstehen dem strengen Urteil gnostischer Kompetenz: Die Jünger haben geirrt (I 30, 13), der Gnostiker aber steht höher als Paulus, Petrus und die anderen Apostel (I 13, 6; 25, 2), denn kraft seiner pneumatischen Qualität ist er den Aposteln an Erkenntnis und Wissen überlegen und ist deren emendator (I 27, 2; III 1, 1; 2, 2; 12, 7. 12). Den Gipfel dieser Bekundung gnostischen Selbstbewußtseins stellt es für Irenäus begreiflicherweise dar, wenn selbst Jesus überbietbar ist (I 25, 1. 2; II 32, 3)<sup>29)</sup> und der Gnostiker sich zum Richter und Kritiker über den Schöpfergott (Demiurgen) aufwirft (z. B. II 30). – Was für Irenäus die »Alten«, die Jünger und Apostel sind, das sind bei Plotin die »alten und göttlichen Männer« (s. u.). Und mit deutlicher Empörung vermerkt auch er ein hybrides und respektloses Verhalten der Gnostiker zu diesen Gestalten der Überlieferung. Sie unterfangen sich, »das in den Staub zu ziehen, was die alten, die gottbegnadeten Männer richtig und wahrheitsgetreu lehren« (Enn. II 9, 10, 13 f); sie ignorieren das viele Zutreffende, was die Alten bereits ausgesprochen haben (II 9, 15, 30 f), und gebärden sich, »als wären sie es, die das geistige Reich ergründet, und nicht jener (sc. Platon) und

<sup>27)</sup> Übersetzung nach R. H a r d e r, *Plotins Schriften*, Bd. I a, Hamburg 1956, 229.

<sup>28)</sup> Er ist überzeugt, Platoniker und eben nicht »Neuplatoniker« zu sein; vgl. R. B e u t l e r – W. T h e i l e r, Bd. III b, Hamburg 1964, 414 f. E. v. I v á n k a, *Scholastik* 35 (1960), 488 f (= *Plato Christianus*, 126): »... der Neuplatonismus faßt seine philosophische Tätigkeit ... als Interpretation des θεῖος Πλάτων (auf), dessen Schriften absolute Autorität sind und so wie eine Heilige Schrift »ausgelegt« werden«.

<sup>29)</sup> Aus einem anderen (sc. christologischen) dogmatischen Motiv ist die gnostische Verfluchung des (psychischen, sarkischen) Jesus abzuleiten (1 Kor 12, 3; Orig. c. Cels. VI 28).

die anderen seligen Männer (sc. der alten Zeit)« (II 9, 6, 27 f)<sup>30</sup>). Plotin hält ihnen vor, was man, um bei der Wahrheit zu bleiben, zu denken hat, um »in keiner Weise jene gottbegnadeten Männer (θεῖοι ἄνδρες) zu verunglimpfen, vielmehr ihre Lehren, als von älteren Vorgängern (τὰ ἐκείνων ὡς παλαιότερων καὶ ἂ καλῶς λέγουσιν) guten Willens aufzunehmen« (II 9, 6, 36–38). Ganz ähnlich wie Irenäus kennt er bei ihnen eine Art von Übermut und Ruhmsucht, die sich in der Kritik der Autoritäten der Vergangenheit äußert. Er ruft sie zur Bemühung einzig um die Wahrheit und fordert sie auf, »nicht sich bedenkenlos ein Ansehen zu geben zu suchen, indem sie Männer, deren Rang seit alter Zeit von ernsten Beurteilern anerkannt ist (ἄνδρας κεκρομένους ἐκ παλαιοῦ οὐ παρὰ φαύλων ἀνδρῶν ἀγαθοῦς εἶναι), bekritteln, wo sie nun sagen, sie seien besser (ἀμείνους) als diese« (II 9, 6, 49–52); denn »sie dürfen nur nicht ihrer Lehre dadurch bei den Hörern Eingang zu verschaffen suchen, daß sie die Hellenen in den Staub ziehen und beleidigen« (II 9, 6, 44 f). Auch Porphyrios bestätigt ihr diesbezügliches ketzerisches Platonbild: »sie lehrten, Platon sei nicht bis in die Tiefe der geistigen Wesenheiten vorgedrungen« (vita Plot. 16, 8 f). Und endlich äußert sich ihr zweifelhaftes Gebaren in der Tatsache, daß ihre Lehre »alle Gesetzlichkeit dieser Welt mißachtet, die Tugend, deren Ausbildung auf eine lange Entwicklung von Anbeginn aller Zeit zurückgeht (τὴν ἀρετὴν τὴν ἐκ παντὸς τοῦ χρόνου ἀνησησμένην), und unsere menschliche Zucht läßt sie zu einem Gelächter werden« (II 9, 15, 12–14) – also auch eine Mißachtung dieser Art von Autorität.

Man sieht, wie sich die Texte des Plotin in diesem Punkt häufen, während es sich sonst in seiner (gemessen an den kirchlichen Häresiologen) nur kurzen literarischen Auseinandersetzung mit den Gnostikern verständlicherweise jeweils nur um ganz gezählte Äußerungen handelt. Der Bruch mit der Überlieferung, die überlegen und vorbehaltlos durchgeführte Kritik an ihr, war offensichtlich auf der formalen Seite einer der erregendsten Anstöße, welche die Gnostiker nicht nur in der Kirche bereiteten. Aus diesem Prinzip resultierten die lästerlichen Dogmen, die Plotin wie Irenäus nicht zuletzt darum in dieser Weise aufreizen, weil sie aller erhabenen Tradition und zentralen geltenden Vorstellungen ohne jedes Zugeständnis widersprechen. Von hier aus bekommen auch jene früher genannten Einwände falscher Interpretation, des Mißverständnisses und der Entstellung der Überlieferung etc. – an sich betrachtet vielleicht nichts weiter als geläufige Topik der philosophischen und religiösen Auseinandersetzung –, ihren eigentlichen Stellenwert. Es liegt nicht nur an der Aufführung von irrigen Details, sondern in ihnen wird die zugrundeliegende Einstellung zum sanktionierten Hergebrachten als Hauptstreitpunkt aufgedeckt. Die anfechtbare Methode der Interpretation von überkommenen Quellen ist das Symptom einer mit voller Absicht unternommenen Distanzierung vom anerkannten Alten. Es ist wiederum bezeichnend, daß sich bei Plotin – selbstredend innerhalb der Bedingungen seines Philosophierens – eine Sicherung und Betonung der Zuverlässigkeit wie auch der Ehrwürdigkeit der Tradition, aus welcher er lebt, in einer Ausgestaltung findet, daß sie unbedingt an die zu gleichem Anlaß niedergeschriebenen Äußerungen des Irenäus erinnert.

<sup>30</sup>) Gegen diesen wiederholten Vorwurf Plotins, daß sie sich auf Kosten der Alten überheben, um originell zu erscheinen, nimmt A. Neander, a. a. O. 302, die Gnostiker in Schutz: »Hier thut er ihnen nun gewiß Unrecht ... Es war ja vielmehr eine nothwendige Frage ihrer ganzen Stellung zwischen der alten und der neuen Welt, daß sie so über die Alten, in welchen sie keine befriedigende Antwort auf die Fragen, welche ihren Geist am meisten beschäftigten, finden konnten, urtheilen mußten.«

## 4) Gnostische Überlegenheit

Die Degradierung der Autoritäten anerkannter Überlieferungen hat ihren ersten Grund im pneumatischen Selbstbewußtsein des Gnostikers, der seine Einsicht »vertikal« sozusagen, kraft seiner Herkunft und Natur, nicht einmal empfängt im strikten Sinn, sondern besitzt bzw. wiederempfängt als Erinnerung an sein eigentliches Wesen und seine göttliche Herkunft, die er vergessen hat. Im strengen Sinn wird Gnosis nicht mitgeteilt, sondern geweckt und erinnert, wo sie in Vergessenheit begraben lag. Als Heilsweg sondert die Gnosis den Pneumatiker aus, als Wissen um den Wesensadel stellt sie durch sich den Anspruch auf Autarkie dar. Das verweist bereits auf den umfassenderen Boden gnostischen Bewußtseins, innerhalb dessen man nach allem, was wir über gnostisches Selbstverständnis wissen, diesen Affront gegen jegliche autorisierte Vergangenheit wird verstehen müssen. Es ist die totale welt- und geschichtsnegative Einstellung des Gnostizismus, basierend auf der strengen Weltjenseitigkeit und Distanziertheit des gnostischen Gottes. Es ist ausgeschlossen, daß dieser Gott sich »horizontal«, in geschichtlichen, weltimmanenten Einbruchstellen geoffenbart hätte, auf welche man zurückverweisen kann<sup>31</sup>). Es kann auch keine frühe Vorzeit in unmittelbarer, ursprünglicher Nähe zur Wahrheit, zu Gott gegeben haben. Der Pneumatiker steht seit Empfang der Gnosis und kraft seines Wesens in ständiger Unmittelbarkeit zu jener pleromatischen Welt, der er eigentlich angehört und mit der diese hiesige Welt ohne jede Berührung ist. Er kann nicht jemals von irgend jemand in diesem Status der Einsicht übertroffen worden sein. Die Antworten auf das ὄθεν, ποῦ und τί (vgl. Clem. Alex. Exc. ex Theod. 78; Iren. adv. haer. I 21, 5; EvVer 22, 13–15<sup>32</sup>)) sind ihm unvermittelt gegenwärtig, sie sind die Fülle des Wissens und unüberbietbar. Die Gnosis ist erlösende Erweckung und Erinnerung und Befreiung aus Schlaf, Betäubung, Mangel und Trunkenheit, den mythischen Symbolen für den Zustand der Uneigentlichkeit und Entfremdung, aus welcher sich das Selbst des gnostischen Pneumatikers nicht mit eigener Kraft erretten konnte.

Damit verbindet sich offenbar ein Neuheitserlebnis und Erlösungsbewußtsein, das ein ungeheures Überlegenheitsgefühl zur Folge hat. Die gnostischen Erlösergestalten (bzw. auch die einzelnen Schulhäupter) sind Quellen oder Organe der Gnosis. Im mythologischen Drama ist es begründet, daß man früher nicht um die Gnosis wissen konnte, denn erst nach einer Zeit der totalen Verstrickung des abgesunkenen, auf die Menschen verteilten göttlichen Lichtes ist der Prozeß des Wiederaufstiegs durch Mitteilung der Gnosis initiiert worden. Diese Position wurde vom christlichen wie vom hellenischen Denken aus energisch bestritten und bot diesen gegenüber entscheidende Blößen dar. Der autarke Anspruch des Pneumatikers nimmt sich gegenüber jedem System, das bewußt und konstitutiv aus einer Überlieferung lebt, als Schwäche und Willkür aus.

<sup>31</sup>) Die darin angedeutete Abgrenzung vom christlichen Offenbarungsverständnis findet sich bei W. Pannenberg in: Offenbarung als Geschichte (hrsg. von W. Pannenberg u. a.; Beih. 1 zu Kerygma und Dogma), Göttingen <sup>2</sup>1963, 110, ganz ähnlich so ausgedrückt: »Für gnostisches Denken ereignet sich Offenbarung als direkte Mitteilung, als Erscheinung des himmlischen Pneuma durch den Offenbarer. Dagegen ist das biblische Denken durch den Gedanken der indirekten Offenbarung Gottes aus seinem Geschichtshandeln gekennzeichnet.«

<sup>32</sup>) Ed. u. Übers. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel (Studien aus dem C. G. Jung-Institut VI), Zürich 1956.

## 5) Wahrheit und Überlieferung

Der Gnostizismus ist auf das Jetzt der Endphase des Abstieg-Aufstieg-Dramas, und zwar ausschließlich auf dieses fixiert, wobei man hinzufügen muß, daß sich dieses Drama nur in sehr bedingter Weise mit geschichtlichen Prozessen und Begebenheiten deckt. Diese letzteren sind bestenfalls Sinnbilder des eigentlichen, hintergründigen Geschehens. Die Geschichte als solche bzw. die Welt ist häufig genug als Randerscheinung charakterisiert oder kurzum als *φαντασία* bezeichnet, sie ist Illusion (z. B. im bei Nag-Hamadi gefundenen Traktat De Resurr. 48, 13–16. 22 f. 27–30)<sup>33</sup>). Gegenüber hellenistischem und christlichem Verhältnis zur Geschichte stellt sich die gnostische Anschauung<sup>34</sup>) als Revolte gegen Zeit, Geschichte und Welt dar, sie ist die Negation des Vorhandenen und in Geltung Stehenden. In der gnostischen Soteriologie geschieht nicht Regeneration oder Erfüllung, sondern Aufhebung der Geschichte, wie die gnostische Geschichts-Symbolik durch alle Variationen hindurch doch als einheitliches zentrales Element erkennen läßt.

Von daher ist dem Gnostiker an einem Überblick über den aus ferner Vergangenheit herauf- bis in die Zukunft hinein-reichenden Geschichtsablauf nicht gelegen. Eine kontinuierliche, wie immer geartete progressive Entwicklung oder irgendwelche Ehrwürdigkeit einer Vergangenheit kommen für ihn nicht in den Blick, und schon gar von einem Ertrag der Vergangenheit für den Gewinn von Erkenntnis kann nicht die Rede sein. Er erkennt ausschließlich den vertikalen Einbruch jenseitiger Offenbarung, welche eine die Geschichte zerstörende, aufhebende Dynamik entwickelt. Darin ist ein spezifisches Verhältnis zu jeglicher Überlieferung grundgelegt. An der entlegenen frühen Vergangenheit ist der Gnostiker letztlich uninteressiert, weil ihn die Gnosis im Augenblick und ohne solche Vermittlung erreicht<sup>35</sup>). Die Früheren mögen Zutreffendes gesagt haben, es unterliegt aber immer der Korrektur des auf solche Vorgänger nicht angewiesenen Gnostikers, der nicht von ihnen lernt, sondern sie beurteilt.

Die Konturen dieser revolutionären Konzeption (auf deren näheren Beleg hier verzichtet werden muß)<sup>36</sup>), zeichnen sich scharf ab, wenn man sie aus der zweifachen Perspektive betrachtet, welche sich in den so verschieden ausfallenden Abgrenzungen des Irenäus und Plotin anbietet. Beide denken in nicht geringem Umfang aus dem Zutrauen zu einer ehrwürdigen Überlieferung »der Alten« heraus, auf die sie sich berufen und unter die sie sich beugen. Gemeinsamkeit und Verschiedenheit zwischen beiden liegen wiederum nahe beieinander. Beide oppo-

<sup>33</sup>) Ed. u. Übers. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Zürich und Stuttgart 1963.

<sup>34</sup>) Den Vergleich zwischen den drei Konzeptionen hat H.-Ch. Puech auf gründliche Weise durchgeführt: *La gnose et le temps*, in: Eranos-Jb. 20 (1951), Zürich 1952, 57–113. Er faßt wie folgt zusammen: »Par besoin de salut immédiat, il (sc. le Gnosticisme) brisera la servitude et la répétition du temps cyclique de l'hellenisme aussi bien que la continuité organique du temps unilinéaire du christianisme; il fera voler en éclats (le mot n'est pas trop fort) l'un et l'autre. En termes plus brefs encore et plus imagés, la partie se joue entre trois conceptions opposées, ou le temps peut être respectivement figuré, dans la première par un cercle, dans la deuxième par une ligne droite, dans la troisième, enfin, par une ligne brisée.« (ebd. 59 f.).

<sup>35</sup>) Vgl. G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951, 49: »Die Gnostiker schätzen nur das zeitlose Erlebnis und hatten kein richtiges Verhältnis zur Geschichte: dagegen wurden die Ketzerbekämpfer nicht müde, immer wieder zu betonen, daß in der Geschichte sich eine Entwicklung vollzieht, die zum Kommen des Erlösers in der Fülle der Zeit und zum endzeitlichen Ziel führt.« – Nach Porphyrios (vita Plot. 16) leben sie aus Apokalypsen, aus Offenbarungsbüchern also, auf Grund deren sie z. B. das ketzerische Urteil über Platon wagen.

<sup>36</sup>) Vgl. etwa R. Har dt, *Das universaleschatologische Vorstellungsgut in der Gnosis*, in: Vom Messias zum Christus, hrsg. von K. Schubert, Wien-Freiburg-Basel 1964, 315–336.

nieren gegen die gnostische Selbstisolierung, gegen die Setzung eines Neuanfangs unter Absehen von allem Bisherigen. Beide sehen darin nur Erfindung und Willkür und protestieren unter Berufung auf eine für die Wahrheitserkenntnis nicht nur relevante, sondern unentbehrliche Tradition. Ihr Verhältnis zur Tradition und geschichtlichen Vergangenheit ist indessen sehr unterschiedlich.

Irenäus befindet sich dabei als Christ in einem wesentlichen Punkt des Geschichtsverständnisses rein formal zunächst nicht allzu weit vom gnostischen Standpunkt entfernt. Er kann sich bzw. den christlichen Verkündiger nicht als bloßen Interpreten am Ende einer Geschichte von alters her oder als nachgeborenes bzw. gleichgeordnetes Glied in der langen Reihe der Wahrheitssucher verstehen. Ein Ereignis völlig neuer Qualität (die Menschwerdung des Sohnes Gottes) hat einen Einschnitt im Ablauf der Geschichte gesetzt. Zwar kann man für Irenäus nicht mehr im Sinne der urchristlich-eschatologischen Situation von »Aufhebung der Geschichte« sprechen<sup>37)</sup>, aber trotzdem gilt, daß die Inkarnation für Irenäus nicht die Fortsetzung qualitativ gleicher Geschehnisse ist. Mit dem »Kommen des Königs selbst« (statt seiner Ankündigung nur: IV 34, 1) und mit der Möglichkeit der »Vergottung« des Menschen sind neue Tatbestände geschaffen und ist ein neuer Raum der Geschichte eröffnet. So hat die Überlieferung von Adam bis zu den Propheten nicht die alleinige und nicht einmal eine selbständige Bedeutung. Die jüngste Geschichte und das Jetzt des Kommens Jesu wie auch die Predigt der Kirche stellen die Fülle dar. Die Vergangenheit ist unendlich überboten durch neue Ereignisse, die Wahrheit und das Heilswissen sind präsent in der Kirche. Aber die Vergangenheit wird als Unheilsbereich nicht abgeschrieben, sondern in den Kategorien eines großen geschichtstheologischen Entwurfs als Erziehung, Hinführung und Prophezeiung verstanden. Rückwärts und vorwärts bekommt alles seine Bedeutung im Licht dieser einen Tat Gottes, auf die hin die gesamte Geschichte Oikonomia und Heilsordnung ist, und in welcher sie als in ihrer Rekapitulation aufgehoben wird. Für Irenäus ist in diesem Punkt der Geschichte, in dem Menschen Jesus, die Geschichte »versammelt«. Alle Einzelheiten verlieren ihren Sinn, wenn sie nicht von da aus verstanden werden.

Durch die unerhörte Neuheit des christlichen Glaubens ist Irenäus in etwa mit der gnostischen Erfahrung einer neuen Heilssituation verbunden. Vielleicht lag unter anderem in dieser Richtung (sc. in dem Neuheitsbewußtsein) das Verlockende am Christentum für den Gnostizismus, sich in den Kategorien christlich-biblischer Überlieferung auszusprechen. In dem Bestehenlassen und Hochschätzen der Vergangenheit im kirchlichen Christentum gehen die Wege aber bereits entschieden und nicht zufällig auseinander. Aber auch in der Beurteilung der Gegenwart zeigt sich die unüberbrückbare Kluft zwischen dem auf ein geschichtliches Ereignis verpflichteten Christentum und der geschichtsdistanzierten Gnosis. Der gnostische Erlösungsmythos fixiert den Gnostiker nicht in dieser Weise auf ein geschichtliches Geschehen, sondern man kann ihn stets und ohne Rückbeziehung auf Welt und Geschichte als Kunde aus dem Pleroma bzw. als das »Wissen« des pneumatischen Selbst des Menschen besitzen und wiederholen. Die Auferstehung ist schon geschehen, denn sie ist die Erkenntnis der gnostischen Wahrheit (Iren. adv. haer. II 31, 2). Dies kann nicht im Sinne biblischer präsentischer Eschatologie verstanden werden, weil jeder tatsächliche Geschichtsbezug fehlt, vielmehr gerade

<sup>37)</sup> Ein Unterschied bleibt hier bestehen trotz W. C. van Unnik, *Der Ausdruck »In den letzten Zeiten« bei Irenaeus*, in: *Neotestamentica et Patristica* (Supplements to *Novum Testamentum* IV), O. Cullmann z. 60. Geb., Leiden 1962, 293–304.

in diesem Zusammenhang die Geschichte negiert wird<sup>38</sup>): »Was ist denn die Auferstehung? Das Erscheinen zu jeder Zeit ist es derer, die auferstanden sind . . . denke nur nicht, daß die Auferstehung eine Illusion sei. Sie ist keine Illusion, sondern sie ist Wahrheit. Vielmehr hingegen ziemt es sich zu sagen, daß die Welt eine Illusion sei, mehr als die Auferstehung, die entstanden ist durch unseren Herrn, den Erlöser Jesus Christus« (De Resurr. 48, 13–19). Die Berufung auf Jesus Christus im gnostischen Sinn bindet gerade nicht an die Geschichte. Die Polemik gegen den psychischen oder sarkischen Jesus, die doketistische Interpretation des Kreuzes<sup>39</sup>) und die spezifische Allegorisierung der Evangelien degradieren die geschichtlichen Begebenheiten zu letzten Randerscheinungen, zu bloßen Oszillationen eines wesenhaft ungeschichtlichen, hintergründig-jenseitigen Geschehens, eben der pleromatischen Vorgänge (vgl. z. B. adv. haer. I 8, 2)<sup>40</sup>). Zu den Zentralgedanken des sog. Evangelium Veritatis gehört das Urteil, daß die Welt nur Schein ist (28, 24–30, 6) und ein Nichts (17, 18–25)<sup>41</sup>). »Gnosis ist ja wesentlich das Wissen um metakosmisches Geschehen«<sup>42</sup>). Von Geschichte wird gesprochen, um

<sup>38</sup>) Diese Negation kann nicht verwechselt werden mit der biblisch-eschatologischen »Aufhebung« der Geschichte, welche gerade ein spezifisch neues Verhältnis zu der »an ihr Ende gekommenen« Geschichte konstituiert.

<sup>39</sup>) In diesem Punkt stellt die – trotz der gnostischen Voraussetzungen – gänzlich ungnostische, nämlich nicht doketistische Christologie des sog. EvVer (und der Salomo-Oden) die erstaunliche Ausnahme innerhalb der bekannten gnostischen Literatur dar: H. M. S c h e n k e, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Göttingen 1959, 27; S. A r a i, *Die Christologie des Evangelium Veritatis*, Leiden 1964, 18. 76–96. 120–122 (vgl. vor allem EvVer 30, 32–31, 8; 20, 10–14. 25–30); man hat das Christusbild dieser Schrift sogar antidoketistisch genannt (P. W e i g a n d t, *Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts* I, Diss. Heidelberg 1961, 93). – G. Q u i s p e l, VigChr 19 (1965), 70 interpretiert das Logion 28 des Thomas-Ev: »Jesus manifested himself, quite undocetically, in the flesh«, allerdings um gerade damit zu sagen: Das ThEv ist weder gnostischer Herkunft noch gnostischen Inhalts.

<sup>40</sup>) Vgl. die ganz ähnlichen Umschreibungen bei H.-Ch. P u e c h, 112 f. Man mag sich die Differenz auch so erklären wie W. B o u s s e t, *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10), Göttingen 1907, 275 f: Die Erlöserrolle des »geschichtlichen Jesus Christus« ist lediglich eine nachträgliche und künstliche Verknüpfung mit der ursprünglichen mythischen Vorstellung von Offenbarung und Erlösung in der Urzeit, als deren Beispiel B o u s s e t (274) die Mandäer (vgl. auch K. R u d o l p h, *Die Mandäer* I (FRLANT 74), Göttingen 1960, 149 f. 157 f. 184) und Manichäer, außerdem (275 f) die Pseudoklementinen, die Sethianer und den Gnostiker Justin nennt. »Urzeit« müßte dabei nur, gerade im Hinblick auf den Gnostizismus, weniger als Vergangenheit denn als Zeit- und Geschichtsjenseitigkeit verstanden werden. Der Mythos spielt insofern »in der vergangenen uralten Zeit«, als er »nie«, d. h. in der Welt- und Geschichtsjenseitigkeit spielte, aber zu jeder Zeit als Kunde für die Erlösten seine Bedeutung hat.

<sup>41</sup>) H. M. S c h e n k e, a. a. O. 26 verweist für diesen letzten Text auf Verwandtschaft mit Od. Sal. 34, 4 f (ed. W. Bauer, KIT 64, Berlin 1933, 67).

<sup>42</sup>) E. v. I v á n k a, Scholastik 35 (1960), 489 (= Plato Christianus, 127). – Auch der Passus 24, 20–25, 24 des sog. EvVer beweist mit seinem Gebrauch verschiedener Tempora (Praeteritum, Perfectum, Praesens, Futurum) nicht das Vorhandensein jenes Zeitbegriffs, der nach H.-Ch. P u e c h, *La gnose et le temps*, in der Gnosis aufgehoben ist (so S. A r a i, a. a. O. 115–117). Freilich spielt sich das mythologische Drama in einem Vor- und Nacheinander ab; sein Verhältnis zu Zeit, Geschichte und Welt besteht aber in nichts weiter als daß »die Gestalt des Mangels« (= die Welt: 24, 22 f) aufgelöst wird. Die temporale Anlage des Mythos (ohne die nicht auszukommen ist) konstituiert nicht einen Zeitbegriff. Das dürfte auch für die Bemerkungen bei H. J o n a s, *Gnosis und spätantiker Geist* II/1 (FRLANT 63), Göttingen 1954, 211, zu bedenken sein. Aufschlußreich das Zitat aus Sallust, de diis et mundo c. 4: »Dies nun geschah niemals, ist aber immer. Der Nus sieht alles zugleich, der Logos aber sagt das eine zuerst, das andere als zweites. So auch verhält sich der Mythos seiner Eigenart gemäß zum Kosmos« (H. J o n a s, a. a. O. II/1, 65). Und wenn es für den Neuplatonismus zutrifft, daß er in der empirischen Welt und ihren Abläufen von Geschehnissen »letzthin nur metaphysische Vorgänge sieht, die sich in den zeitlichen Dingen widerspiegeln – die Geschichte rückt somit unter die gleiche Idee des exemplum wie der Mythos! –« (E. B e n z, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stutt-

sie zu annullieren<sup>42a</sup>). In der konsequenten Ausformulierung kann der Gnostiker auf alle heilsrelevante vergangene Geschichte verzichten, weil er selbst in seiner Gnosis den unmittelbaren Zugang hat. Nicht geschichtliche Ereignisse sind Offenbarung und Heilsgeschehen, sondern der Empfang der (Selbst-)Erkenntnis, der »zeitlos« möglich ist und den Menschen der geschichtlichen Bedingungen enthebt an den Ort seiner (mythischen) Herkunft.

Die völlige Andersartigkeit des kirchlichen Geschichtsbewußtseins ist nicht schwer zu zeigen. Irenäus, ganz im Bewußtsein des Besitzes der Wahrheit und der wahren Gnosis, versteht diese Fülle der Gegenwart doch immer nur so, daß sie der Vergangenheit verdankt wird, d. h. daß die Wahrheit und das Heil durch ein langes geschichtliches Handeln Gottes vorbereitet und in einem neuen, alles abschließenden und überragenden Ereignis den Menschen durch Jesus Christus »in den letzten Zeiten« eröffnet wurde. Dieses Ereignis ist aber seinerseits für den Bischof der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts bereits Vergangenheit und unerreichbarer Höhepunkt zugleich. Die Gegenwart lebt aus diesem vergangenen Geschehen, ohne die Vergangenheit erübrigen, überbieten zu wollen oder zu können. Die Kirche lebt nicht nur aus der Präsenz des Geistes und aus dem Besitz einer zeitlosen Gnosis, sondern versteht sich immer zugleich aus der heilsgeschichtlichen Vergangenheit. Irenäus baut seine Polemik auf das einhellige Zeugnis der gegenwärtigen Kirche und auf ihren Geistbesitz immer so, daß deren Wert in ihrem Gehorsam gegenüber der Vergangenheit, der Überlieferung und den Geschehnissen besteht. Dies sucht er (trotz der Vielschichtigkeit der Auslegungsmethoden) in seiner Exegese des NT zu realisieren, welche sich um die Erhellung des tatsächlich Gewesenen und um Vermeidung aller Phantasie (in willkürlicher Allegorese) bemüht. Die Schriftinterpretation fällt aber sachlich zusammen mit dem Streit um das rechte Verständnis Jesu und der Apostel, d. h. des Ursprungs als solchen.

Davon war im Hauptsächlichsten schon die Rede. Hier soll das spezifisch kirchliche Verhältnis zur Vergangenheit, welcher Erkenntnis- und Heilsrelevanz zukommt, an einem anderen Element kurz verdeutlicht werden. Irenäus macht (offenbar als erster in dieser ausdrücklichen Weise) den Tatbestand einer nicht nur langen vorchristlichen, sondern der inzwischen ebenfalls schon beträchtlichen kirchlichen Überlieferung bewußt. Was damals geschah, wie es zu verstehen sei und was es jetzt zu bedeuten habe, muß durch das Medium der Geschichte der Interpretation empfangen werden; es kann nicht isoliert, punktuell, in pneumatischer Eigenständigkeit über alle Zwischenzeit hinweg neu bestimmt werden. Es gibt autoritative Größen, die in größerer Nähe zum Ereignis selbst und zu den Ursprungsgrößen stehen. Sie gehören nicht mehr selbst dieser grundlegenden Epoche an, partizipieren aber an ihrer Fülle und Unmittelbarkeit stärker als die Menschen der Gegenwart. Sie gehören zur Anfangszeit (im Gegensatz zu den Häresiarchen,

---

gart 1932, 261), und daß für ihn »das Innerweltliche, mit den Sinnen Aufgenommene verblaßt (ist) zu einer schwachen, ja verzerrten Abspiegelung des Eigentlichen, jede Erfahrung und Erkenntnis Übersteigenden« (H. D ö r r i e, *Les Sources de Plotin*, 193), dann ist an der gnostischen Beschimpfung der Welt und ihrer Apostrophierung als »Illusion, Schein, Nichts« sowie an den Protesten des Plotin der entscheidende Unterschied abzulesen.

<sup>42a</sup>) H. S c h l i e r, in: *Anthropologie religieuse*, hrsg. von C. J. Bleeker, Leiden 1955, 76, unter Bezug zwar auf die Naassenerpredigt (Hipp. Refut. V 7, 3 ff), die ihm aber gerade in der gemeinten Hinsicht für den gesamten Gnostizismus repräsentativ ist: »Es kommt in der Gnosis zu einer unmenschlichen Abstraktion von der Wirklichkeit ... In diesem konsequenten Idealismus löst sich alle Gegebenheit (Gottes, des Menschen, der Geschichte und geschichtlicher Erlösung) überhaupt auf.«

welche »erst viel später, schon in den mittleren Zeiten der Kirche, in ihre Apostasie aufgestanden sind«: III 4, 3). Es gibt also ein Gefälle in der Nähe zum geschichtlich erschienenen Heil. Das schlägt sich nieder in den Attributen, die Irenäus den Männern der (nachapostolischen) Anfangszeit beigibt, und in der Ehrfurcht, mit welcher er ihre Überlieferungen wiedergibt.

Er greift auf einen hervorragenden Mann der Vergangenheit zurück, indem er ihn einführt als »ὁ θεῖος (θεόπνευστος)<sup>43)</sup> πρεσβύτερος καὶ κήρυξ τῆς ἀληθείας« und ihn noch einmal ὁ θεοφιλῆς πρεσβύτερος nennt (I 15, 6). Auf die Distanz zur erhabenen Vergangenheit macht er ebenfalls aufmerksam, wenn er den jeweils zitierten Presbyter (an sich schon als Ehrenname zu verstehen) als ὁ κρείττων ἡμῶν einführt (z. B. I praef. 2; 13, 3), worin sich nicht persönliche Bescheidenheit nur, sondern die Anerkennung einer Traditionsordnung ausspricht. Ausführlich exzerpiert er einen Schüler von Apostelschülern<sup>44)</sup>, den er selbst noch gehört hat (IV 27, 1–32, 1), und ihm stehen außerdem Überlieferungen von Apostelschülern selbst zur Verfügung (II 22, 5; V 5, 1; 33, 3; 36, 2; Epid. 3; epist. ad Florinum: Eus. h. e. V 20, 4). Die frühen Generationen stehen in Rang und Würde, welche den späteren nicht mehr eignet (vgl. Hipp. Refut. VI 42, 1; 55, 2). Gott hat in der Vergangenheit auf außerordentliche Weise gehandelt, und die daran beteiligten Menschen partizipieren an der Ehrwürdigkeit der Ereignisse<sup>45)</sup>. Es gab eine Zeit, die nicht mehr eingeholt wird. Die Nachgeborenen sind jedoch nicht benachteiligt, denn sofern sie sich von den Zeugen jener Zeit belehren lassen, stehen sie im Besitz derselben Wahrheit. Die Anerkennung des Früheren, die dankbare Entgegennahme des Überlieferten machen den Wert, den Wahrheitsbesitz und die Sicherheit der Gegenwart aus. Die Gnostiker stellen sich außerhalb dieser lebenspendenden Kontinuität und stoßen damit auf die völlige Verständnislosigkeit des Irenäus, der in diesem Verhalten nur Torheit und Hybris zu entdecken vermag, weil die Wahrheit eben nur von dort empfangen werden kann, wo sie tatsächlich offenbar ist und Ereignis wurde, nämlich in der von Gott planvoll geführten Geschichte.

Plotin steht in einer langen Tradition der griechischen Philosophie, wenn er ebenfalls (hierin zweifellos formal verwandt mit Irenäus) eine der Gegenwart überlegene Vergangenheit kennt. Und zwar liegt die Überlegenheit wiederum in der größeren Nähe zur Wahrheit, was sich aber nun nicht mehr, wie im Christentum, mit der Nähe (oder Gleichzeitigkeit) zu einer bestimmten (sogar relativ jungen) Geschichtsepoche deckt. Man wird Plotin mit seinen diesbezüglichen Andeutungen aus der von ihm aufgegriffenen Überlieferung heraus deuten müssen.

Deutlich versteht Plotin sich als Nachfolger früherer Generationen, die in »seligen« und begnadeten Männern repräsentiert ist. Er selbst ist nicht Haupt und Begründer einer neuen Philosophie (einer neuen Gnosis), sondern Interpret der Alten, vor allem des Platon (Enn. V 1, 8, 10–14), deren richtig Erkanntes er festhält, herausstellt, abgrenzt, ordnet und lehrt<sup>46)</sup>. Jede Emanzipation von der Überlieferung muß in die Irre führen (II 9, 6, 10). Aus dem, was »die alten und seligen

<sup>43)</sup> Vgl. W. W. Harvey, *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libros quinque adversus haereses*, Cambridge 1857, Bd. I, 155 A. 2; E. Preuschen, *Antilegomena*, Gießen 1901, 64.

<sup>44)</sup> Im Übereifer nennt Irenäus ihn IV 32, 1 irrtümlich einen senior apostolorum discipulus, rückt ihn also noch eine Generation weiter hinauf. IV 28, 1 ist der überlieferte Plural presbyteri sinngemäß als Singular zu lesen.

<sup>45)</sup> Auf die wunderbare Entstehung der von Gott selbst autorisierten LXX hin werden die Siebzig, die die Übersetzung anfertigten, ebenfalls ehrfürchtig die seniores genannt (III 21, 3. 4).

<sup>46)</sup> Zur Art und Weise Plotins, mit den Platontexten umzugehen, siehe H.-R. Schwyzer, RE XXI, 1 (1951), 552–554; ferner W. Theiler, *Les Sources de Plotin*, 66–72; vgl. passim die anschließende Diskussion (ebd. 87–103).

Philosophen (οἱ ἀρχαῖοι καὶ μακάριοι φιλόσοφοι)« gedacht haben, ist Entscheidendes zu lernen, und man hat allen Grund, Zutrauen zu haben, daß »einige von ihnen« das Wahre gefunden haben in so schwierigen Fragen wie denen nach Ewigkeit und Zeit (Enn. III 7, 1, 9–14)<sup>47)</sup>. Von den »Weisen der alten Zeit (οἱ πάλαι σοφοί)« wurde bereits wieder und wieder erörtert, was im hellenischen und speziell im plotinischen Sinn die Grundfrage der Philosophie ist, nämlich das Verhältnis des Einen zur Vielfalt der Dinge<sup>48)</sup> (V 1, 6, 4). Und vor allem ist aufschlußreich, daß Plotin den gnostischen Standort und die gnostische Verfahrensweise an der Überlieferung der Alten mißt und ungeachtet des philosophischen Standpunktes von jedem die Hochachtung der Männer der Vergangenheit verlangt. Man hat »in keiner Weise jene gottbegnadeten Männer (τοὺς θεῖους ἄνδρας) zu verunglimpfen, vielmehr ihre Lehren, als von älteren Vorgängern (τὰ ἐρεινῶν ὡς παλαιότερων), guten Willens aufzunehmen« (II 9, 6, 36 f). Und ein zweites Mal verwahrt Plotin sich dagegen, »das in den Staub zu ziehen, was die alten, die gottbegnadeten Männer (τῶν παλαιῶν καὶ θεῖων ἀνδρῶν) richtig und wahrheitsgetreu gesagt haben« (II 9, 10, 13 f). Es handelt sich nämlich bei ihnen um Autoritäten, um »Männer, deren Rang seit alter Zeit von ernsten Beurteilern anerkannt ist (ἄνδρας κεκοιμένους ἐκ παλαιοῦ οὐ παρὰ φαύλων ἀνδρῶν ἀγαθοὺς εἶναι)« (II 9, 6, 50 f)<sup>49)</sup>, welche »die alte hellenische (Lehre) (τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς)« (II 9, 6, 6) verkörpern. Zu der von den Gnostikern völlig vernachlässigten Tugendlehre (II 9, 15, 12–14) findet sich πολλὰ καὶ καλά in den Lehren der Alten (οἱ παλαιοί: II 9, 15, 30 f). Die Äußerungen jener (τῶν ἀρχαίων) haben ihre Bedeutung für die aktuelle Auseinandersetzung (VI 1, 30, 30 f). Als Kronzeuge dieser Überlieferung erscheint Platon. »Er und die anderen seligen Männer (οἱ μακάριοι ἄνδρες)«<sup>50)</sup> haben die νοητὴ φύσις ergründet (II 9, 6, 27 f), von ihnen ist die Nachwelt darüber belehrt worden, während die Gnostiker ihre Abhängigkeit von jenen leugnen wollen. Gegenüber den neuen Interpretationen bleiben »die Alten« aber überlegen, »denn was die Alten (οἱ παλαιοί) über das geistige Reich (περὶ τῶν νοητῶν) gelehrt haben, das steht um vieles höher« (II 9, 6, 53). In Urteil und Terminologie orientiert man sich an den Alten (οἱ παλαιοί: IV 3, 25, 32 f; vgl. VI 3, 28, 9). Allerdings haben sie (οἱ παλαιοί) manches in dunkler Rede (δὲ αἰνίξεως) gesagt (womit auf ein Platonwort aus Staat VI, 509 b angespielt ist<sup>51)</sup>), und um das Verständnis müssen sich die Jetzigen noch mühen (VI 8, 19, 13 f). Auch die mythischen Aussagen »der alten Weisen (οἱ πάλαι σοφοί), in der Rätselsprache der Mysterien geheimen Sinn bergend«<sup>52)</sup>, müssen dechiffriert werden und bestätigen dann die plotinische Ansicht (III 6, 19, 25 f). In der schwerwiegenden Frage nach der Möglichkeit des Herabsteigens der Seele in den Leib (IV 8, 1, 1–11) sind von Heraklit, Empedokles, Pythagoras und anderen nur dunkle, nicht klärende Auskünfte zu bekommen (IV 8, 1, 11–22); »so bleibt uns denn

<sup>47)</sup> Die Untersuchung führt allerdings zu dem Ergebnis, daß zum Thema der Zeit die Aussagen der Alten unmittelbar unergiebig sind, und doch müssen ihre Meinungen noch berücksichtigt und auf ihre etwaige Konkordanz mit der jetzt im Disput gefundenen Ansicht geprüft werden (III 7, 11 f. 15–17). Vgl. dagegen VI 1, 1, 1–5. – Weniger Respekt zeigt der Christ gewordene »Philosoph« Justin, der es ablehnt, »den Ansichten von Alten (παλαιῶν) zu folgen, ἂν φαῦλα ᾧσιν« (Apol. I 2) – ein Fall, der bei Plotin bezeichnenderweise nicht in Rechnung gestellt wird. Justin kann allerdings auch positiv ein Platon-Zitat so einleiten: »ἔφη γὰρ που καὶ τις τῶν παλαιῶν« (Apol. I 3).

<sup>48)</sup> Vgl. E. v. I v á n k a, *Hellenisches und Christliches*, 11.

<sup>49)</sup> Übersetzungen nach R. B e u t l e r und W. T h e i l e r, Bd. III a, Hamburg 1964, 119.

<sup>50)</sup> B e u t l e r - T h e i l e r ergänzen sinngemäß: »... der alten Zeit« (ebd. 119).

<sup>51)</sup> É. B r é h i e r, *Plotin. Ennéades T. VI*, Paris <sup>3</sup>1963, 158 Anm. 1.

<sup>52)</sup> Übersetzung von R. H a r d e r, *Plotins Schriften* Bd. II, Leipzig 1936, 86.

nur der göttliche Platon, er hat über die Seele und ihre Einkehr auf Erden vielfach in seinen Schriften ausführlich und meisterhaft gesprochen, so daß wir von ihm Klarheit zu erlangen hoffen dürfen« (IV 8, 1, 23–26). Der Rekurs auf die Autoritäten, auch auf Platon, enthebt aber nicht der Mühe der eigenen Denkarbeit, es sind nicht alle Fragen dort schon beantwortet: »Plato lehrt, so stellt sich heraus, nicht überall das gleiche« (IV 8, 1, 27 f), und das in diesem neuralgischen Punkt! Und doch behält die Überlieferung in spezifischer Weise ihren verpflichtenden Charakter. Ganz bezeichnend für den autoritativen Charakter der Alten wie auch für das explizite Traditionsbewußtsein Plotins ist folgender Text: »Denn das haben wir von den Alten (παρὰ τῶν πάλαι), die über die Seele am besten (ἄριστα) philosophiert haben, überkommen (παρελήφμεν), und es ist billig zu versuchen, in Übereinstimmung oder doch nicht im Widerspruch mit ihnen die gegenwärtige Erörterung zu führen« (VI 4, 16, 4–7)<sup>53</sup>). Das wird vor allem in den zahlreichen Anspielungen auf Platon und in den Zitaten, die häufig ohne Namen stehen (»φησίν«), realisiert.

Es mag aus den angeführten Texten den Anschein haben, als ob die Autorität der Alten bloß auf der Qualität ihrer Aussagen, also auf ihrem philosophisch-intellektuellen Niveau basiert. Sie haben in wesentlichen Dingen bereits in einer Weise gesprochen, daß das Gleiche bisher nicht besser und zutreffender gesagt wurde und man in denselben Fragen noch nicht weiter vorangekommen ist als jene, so daß man gut daran tut, sich an sie zu halten und ihnen den Vorrang einzuräumen. Ein besonderes Verhältnis zu Vergangenheit und Geschichte ist damit nicht konstituiert. Ehe man jedoch diesbezüglich ein endgültiges Urteil über Plotin fällt, ist offenbar zuvor noch weiter zurückzufragen, denn die Berufung auf »die Alten« ist ja durchaus kein origineller Gedanke des Plotin. Verfolgt man ihn weiter zurück, so ergeben sich einige weitere Perspektiven, die man bei Plotin zwar nicht explizit findet, die aber anscheinend auch bei ihm noch tragend sind, denn die »alten und seligen Männer« sind sicherlich auch für ihn mehr als eine Fundgrube für seine Ansichten, mehr als willkommene Zeugen für gleiche Lehrmeinungen; sie sind qualitativ besondere Zeugen, mit denen man sich nicht auf die gleiche Stufe stellt, die man vielmehr ehrfurchtsvoll benennt und mit erhabenen Attributen bedenkt. Plotin duldet an seinem eigenen Geburtstag weder Opfer noch Feiern, beging aber die überlieferten Geburtstage des Platon und Sokrates, indem er opferte und seine Schüler zu sich zum Festmahl lud (Porphyrios, *vita Plot.* 2, 39–42). – Welche Qualität kommt im hellenischen Denken den Zeugen der Vergangenheit zu?

Ein Vorgänger Plotins in diesem Punkt ist Kelsos, der den Inhalt seines »Wahren Logos (ἀληθῆς λόγος)« als »alten Logos« erweisen will<sup>54</sup>). Innerhalb seiner antichristlichen Argumentation verweist er für den Fundort des Wahren auf die alte Zeit und beruft sich auf die »alten und weisen Männer (ἄνδρες ἀρχαῖοι καὶ σοφοί), die ihren Zeitgenossen genutzt haben und durch ihre Schriften gleichzeitig ihren Nachfahren« (fr. I 16), auf »gelehrte Männer (ἐλλόγμοι ἄνδρες)« (fr. I 21),

<sup>53</sup>) Plotins Umgang mit dem Überkommenen ist also durchaus nicht von mechanischer, rein rezeptiver Art, wie es auf H.-R. Schwyzer, RE XXI, 1 (1951), 551 hin den Anschein haben könnte, wenn die fehlende Benutzung der platonischen Frühdialoge durch Plotin mit dem »Fehlen handgreiflicher Ergebnisse in jenen Dialogen« erklärt wird. »Plotin sucht bei Platon nicht Aporien, sondern Lösungen seiner eigenen Aporien, nicht eine Methode, sondern eine Lehre.« Plotin rekurriert auf Platon auch dann, wenn der Rekurs die Aporie nicht löst, wenn Platon kein »handgreifliches Ergebnis bietet« (IV 8, 1). Dort sucht er in Übereinstimmung weiterzudenken.

<sup>54</sup>) Nach C. Andresen, a. a. O. 111–114. 130. 137. – Zum folgenden vgl. C. Andresen, 120–141.

auf »andere unzählige gotterfüllte Männer (ἄλλοι μύριοι ἄνδρες ἔνθεοι)« (fr. IV 36), aus denen verstreut einzelne Größen genannt werden. Im Zusammenhang mit Homer, der zu den θεῖοι ἄνδρες παλαιοὶ zählt (fr. VII 28), heißt es: »Man darf einem Mann aus alter Zeit (ἀνδρὶ ἀρχαίῳ) nicht mißtrauen, der schon vor langer Zeit sprach (πάλαι προειπόντι) . . .« (fr. VIII 68). Heraklit ist eine der alten Autoritäten (fr. VI 12; 42), ebenso Hesiod (fr. IV 36) und selbstredend Platon, der tatsächlich nicht nur der eine große Meister der Schule und ausdrücklich der überlegene Lehrer (fr. VII 42) ist, nach welchem man philosophieren muß (fr. VI 7 c), sondern sich in eine Reihe mit den anderen Zeugen der Vergangenheit, den παρ' Ἑλλήσιν σοφοί (fr. VI 12) gestellt findet (fr. VI 3; 13; VII 28; 58)<sup>55</sup>). Sie alle zusammen sind die »alten Führer und heiligen Männer (παλαιοὶ ἡγεμόνες καὶ ἱεροὶ ἄνδρες)«, die »gottbegeisterten Dichter und Weisen und Philosophen (ἔνθεοι ποιηταὶ καὶ σοφοὶ καὶ φιλόσοφοι)«, von denen man »viele Göttliche hören« kann (fr. VII 41). – Und man stößt nun hier deutlicher als bei Plotin auf die Überzeugung, daß die aus der Vergangenheit berufenen Autoritäten Männer mit spezifischer Funktion, weil von qualitativer Besonderheit sind, und daß es sich um eine Besonderheit handelt, die nicht in der Ebene des besseren Philosophierens allein (dies zwar offenbar auch) liegt. Es werden ja nicht von ungefähr auch die Dichter genannt. Worin er ihre Bedeutung für die anderen Menschen sieht, erklärt Kelsos im Anschluß an zwei Platon-Texte, nämlich an Timaios 28c (fr. VII 42) und den siebten Brief 342ab (fr. VI 9; 10), wo Platon jeweils von der Schwereerkennbarkeit und Unnennbarkeit Gottes spricht. Für die entscheidende, zentrale Frage der Gotteserkenntnis, in welcher die Menschen in große Verlegenheit geraten und deren Schwierigkeit selbst Platon bezeugt, erblickt Kelsos in den Männern der Überlieferung den rettenden Brückenschlag. Durch sie wird allen – wenigstens in einer gewissen Vorstellung (τινὰ ἐπίνοιαν: fr. VII 42) – zugänglich, was ihnen sonst verschlossen bleiben müßte: das unbenennbare erste Wesen. »Wir würden (sc. nach Kelsos) der Aporie, Gott zu erkennen, nicht Herr werden, wenn es nicht das Zeugnis der Tradition gäbe, das so eine religiöse Aufgabe erhält, indem es als Mittlerin zwischen Gott und Mensch den Weg zu dem jenseitigen Gott finden läßt.«<sup>56</sup>) Kelsos weiß die Sonderstellung seiner Zeugen sehr wohl zu begründen. Sie waren nämlich vom Geist (πνεῦμα) erfüllt, der das alles verkündet, und vermochten daraufhin viel Gutes zu verkünden (fr. VII 45). Sie waren nach Kelsos inspirierte Größen.

Es gab in der Vergangenheit hervorragende Männer, die begnadet, gott- und geisterfüllt waren, die darum »den Weg der Wahrheit erforschen« konnten (fr. VII 42), wie es eben nur ihnen in ihrer Begabung möglich war. Von ihren Zeugnissen lebt die Nachwelt. Die Aporie der Gegenwart wird beantwortet durch den Hinweis auf eine in der Frühzeit von einzelnen erreichte bzw. einzelnen geschenkte größere Nähe zur Wahrheit des jenseitigen Gottes. Eine Geschichtskonzeption oder -philosophie im Sinne einer »Geschichtlichkeit« des kelsischen Logos und einer dem christlichen Geschichtsdenken parallelen Orientierung in der Geschichte kann indessen daraus nicht erschlossen werden, dies um so weniger als die einschlägigen Aussagen bei Kelsos punktuell zusammenraffen und nichts einem Geschichts-Kontinuum Ähnliches erkennen lassen<sup>57</sup>). Trotzdem bleibt bestehen,

<sup>55</sup>) C. Andresen, 126; H. Dörrie, Gnomon 29 (1957), 192.

<sup>56</sup>) C. Andresen, 137. Vgl. im einzelnen die vorzügliche Interpretation der genannten Fragmente ebd. 133–137.

<sup>57</sup>) Die These der zitierten Untersuchung von C. Andresen lautet: »Die Logoslehre des Kelsos stellt . . . den interessanten Versuch einer religiösen Interpretation der Geschichte durch einen

daß die Nennung der Alten auch bei ihm nicht als polemische Materialsammlung und nur als »Zusammenordnung und Auswertung alles bisher gültig Gesagten auf den einen Schwerpunkt hin«<sup>58)</sup> angesehen werden kann, sondern als Rückgriff auf die Generationen der Alten verstanden werden muß, deren Meinungen man nicht leichtfertig übergehen darf (fr. VIII 53), weil diese kraft ihrer Herkunft (τὸ πνεῦμα κηούτων)<sup>59)</sup> von unerreichbarer Qualität sind. Wie weit diese Sublimierung der Autoritäten und ihre Distanz von den jetzt Lebenden geht, ist nicht näher bestimmbar. Daß aber von Kelsos eine Überlegenheit in der Wahrheitsfindung bzw. Nähe zur Wahrheit gemeint und anerkannt ist, läßt sich auf Grund der Qualifizierung, die er den Zeugen zukommen läßt, nicht gut bezweifeln<sup>60)</sup>.

Wie wenig dieser letzte, wertvolle Gedanke andererseits als Element einer die Geschichte als »Offenbarungsstätte des göttlichen Pneuma«<sup>61)</sup> einbeziehenden Konzeption begriffen werden darf, zeigt nicht zuletzt die ältere Tradition, in die Kelsos und Plotin sich mit ihrer Anrufung der göttlichen Alten einreihen. Höchst aufschlußreich ist Poseidonios und endlich Platon, was nur angedeutet werden kann.

Bei Poseidonios findet sich die »Lehre von der Urzeit«, »da die Menschen eine unmittelbare, noch durch keine Entfremdung und keinen Abfall beeinträchtigte Berührung mit dem Göttlichen, dem Welt-Logos hatten ... Aus dem gleichen Grund wohnt dem, was die Weisen der Vorzeit aussprachen, ein besonders hoher Wahrheitsgehalt inne – so wie ihre Gesetze sich durch ethische Vollkommenheit auszeichneten«<sup>62)</sup>. Es gab also die Vorstellung von einer Frühzeit, die qualitativ »anders«, überlegen, weil ursprünglicher und dem Göttlichen näher war.

In diesen Zusammenhang gehört es ebenfalls, wenn später Numenios eine ἀναχώρησις, nämlich den regressus ad primordia erstrebt, weil für ihn die ältesten Quellen das Gegenwärtige an Reinheit und Unverfälschtheit übertreffen. Dabei handelt es sich um eine Freilegung der platonischen Philosophie von späteren Zutaten, um die Identifizierung ihres Kerns durch Feststellung des Konsensus mit dem älteren Pythagoras und endlich um den noch hinter Platon zurückführenden Schritt einer Befragung der εἰδοκμοῦντα ἔθνη, nämlich der Brahmanen, der Juden, der »Magier« und der Ägypter (wobei allerdings die Übereinstimmung mit

nichtchristlichen Denker dar« (ebd. 141), und zwar (nach A.) in unmittelbarer polemischer Beantwortung der Geschichtstheologie Justins (z. B. 395). In diesem Sinn wertet A. unter anderem seine an sich hervorragende Interpretation der oben genannten Fragmente als Beleg aus, indem er die Berufung auf Vergangenheit und das Respektieren einer Überlieferung als solche unversehens mit dem Vorhandensein einer expliziten Geschichtskonzeption gleichsetzt, was in dieser Weise nicht angeht. Die Einzelelemente können eine solche Bewertung erst durch das umgreifende System erhalten, welches bei dem Platoniker Kelsos jedoch nach wie vor keinen Platz für das Ordnungsprinzip eines Geschichtsdenkens hat. Mit Recht und ausführlich hat daher die Kritik an A.'s sonst sehr geschätztem Buch zu dieser These ihre schwersten Bedenken erhoben: H. D ö r r i e, *Gnomon* 29 (1957), 185–196, bes. 194–196; J. H. W a s z i n k, *VigChr* 12 (1958), 166–177.

<sup>58)</sup> H. D ö r r i e, 193.

<sup>59)</sup> H. D ö r r i e, 194: »Nun ist ja gerade das πνεῦμα das Medium der Kommunikation der Einzelseele (des Sehers z. B.) mit dem Göttlichen.«

<sup>60)</sup> Wenn es sich um nicht mehr handelt als um »die Grundansicht von dem einen Logos, der in allen Äußerungen hellenischer Weiser waltet« (H. D ö r r i e, 193), dann möchte man doch statt des Attributs παλαιοί bzw. ἀρχαίοι oder wenigstens neben diesem das Stichwort πάντες erwarten, welches in diesen Zusammenhängen nicht fällt. Auch H. D ö r r i e beurteilt (trotz solcher Bemerkungen, vgl. ebd. 195) den Sachverhalt hintergründiger (s. u.).

<sup>61)</sup> C. A n d r e s e n, 141.

<sup>62)</sup> H. D ö r r i e, 194 unter Berufung auf M. P o h l e n z, *Die Stoa* I, Göttingen 1948, 234 f.; K. R e i n h a r d t, *RE* 43 (nicht 49!) (1953), 806. Nach D ö r r i e ist Kelsos von Poseidonios (nicht von Platon) abhängig, wenn »gerade die ›Alten Weisen‹ den Logos in reinsten Unmittelbarkeit besaßen« oder wenn (fr. VII 45) der Logos als das πνεῦμα verstanden wird.

Platon maßgeblich bleibt).<sup>62a)</sup> Man muß sich der Vergangenheit zuwenden, um die Wahrheit in den Blick zu bekommen, denn dort wurde sie unverzerrt und lichtvoll erkannt. Pythagoras und Platon sind ἀρχηγέται der Weisheit<sup>62b)</sup>. Auch hier also eine Überlegenheit der Vergangenheit, die zu einer außerordentlichen Frühzeit verklärt wird. »Göttlich« sind die Auskünfte der »Älteren« noch nach Jamblchos: »τοῦτο γὰρ θεῖως οἱ ἀρχαιότεροι λέγουσι« (protr. VIII)<sup>62c)</sup>.

Als autoritativer Vorgänger in dieser angezeigten Tradition muß Platon genannt werden, der über die unmittelbaren einzelnen Abhängigkeiten literarischer und geistesgeschichtlicher Art hinweg den Hintergrund und mehr oder weniger das Paradigma für dieses Überlieferungsdenken in der späteren Epoche des Platonismus abgeben haben wird. An zahlreichen Stellen, in spezifischer Weise aber für die letzten Antworten auf rational nicht zu bewältigende letzte Fragen verweist Platon auf die Auskünfte aus einer qualifizierten Frühzeit. »Man muß in der Tat immer den alten und heiligen Reden (τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις) glauben, die uns ja kundtun, daß die Seele unsterblich sei und vor einen Richter kommen werde und die größten Strafen zu verbüßen habe, wenn eine vom Leib geschieden ist« (Ep. VII 335a). Die Gewißheit künftiger Bestrafung für Freveltaten ist Inhalt der »alten, unter allen verbreiteten Überlieferungen (τῶν παλαιῶν καὶ ὑπὸ πάντων εἰρημένων)« (Nomoi 881 a), wie auch die Hoffnung des Sokrates auf ein besseres Schicksal im Jenseits für die Guten sich auf die alten Überlieferungen stützt (ὥσπερ γε καὶ πάλα λέγεται) (Phaidon 63 c). Auf einen ähnlichen »eschatologischen« Zusammenhang deutet der Verweis auf »Pindaros und viele andere Dichter, welche göttlicher Art sind (ἔσοι θεῖοί εἰσιν)«, denn sie bezeugen, die Seele des Menschen sei unsterblich (Menon 81 b). Die Alten (οἱ πάλα) sind gewichtige Instanz im Disput (Philebos 30 d), sie (οἱ παλαιοί) haben die Namen (der Dinge) festgesetzt (Phaidros 244 b). Der παλαιὸς λόγος ist Orientierung und Bestätigung für die jetzt gefundene Aussage (Nomoi 715 e). Bezeichnend für diese Orientierung des Denkens sind Wendungen wie Timaios 72 a: »εὖ καὶ πάλα λέγεται κτλ.«

Der unüberbrückbare Abstand der Alten von den Späteren, Jetzigen steht fest: »Eine Sage (ἀκοήν) wenigstens habe ich (darüber) zu erzählen von den Alten (τῶν προτέρων), das Wahre aber wissen (nur) sie selbst. Wenn wir aber selbst dieses fänden, würden wir uns dann noch um Menschenmeinungen kümmern?« (Phaidros 274 c). Sie sind unerreichbar, sie wußten das Wahre. Sie wußten es aber nicht aus sich, sondern – und darin wird man den Schlüssel zur gesamten platonischen Überlieferung von der Autorität der Alten sehen müssen – sie empfingen es; sie sind nicht Urheber, sondern Empfänger, und zwar auf unüberholbare Weise: »Eine Gabe der Götter an die Menschen, wofür ich (Sokrates) es wenigstens erkenne, ist einmal (ποθέν) von (ἐκ) den Göttern herabgeworfen worden durch irgendeinen Prometheus, zugleich mit einem Feuer der glänzendsten Art. Und die Alten, besser als wir und den Göttern näher wohnend (καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες), haben (uns) diese Sage übergeben (ταύτην φήμην παρέδοσαν)« (Philebos 16 c). In solchen Texten ist eine selige Urzeit vorausgesetzt, mythisch umschrieben durch die Gestalt des Prometheus und als eine Nähe zu den Göttern, die inzwischen den Menschen verlorengegangen<sup>63)</sup>. Es gab eine Zeit, da das Wahre Besitz war, und auf sie kann zurückgegriffen werden.

<sup>62a)</sup> Vgl. J. H. Waszink, VigChr 19 (1965), 156 f (Lit.).

<sup>62b)</sup> J. H. Waszink, ebd. Anm. 58.

<sup>62c)</sup> Ed. H. Pistelli, Leipzig 1888: 47, 24 f.

<sup>63)</sup> Im Zusammenhang der Frage nach dem Ursprung und der Wahrheit des Mythos bei Platon

Hier haben wir nicht ein Geschichtsdenken vor uns, denn es wird im strengen Sinn gerade nicht auf die Geschichte zurückverwiesen. Die »Alten« verkörpern einen grundsätzlich anderen Status, nicht eine Epoche kontinuierlicher Geschichte. Sie befinden sich an einem spezifisch anderen »Ort«. Für die Überwindung der Grenze, vor die sich menschliches Denken in zentralen Fragen gestellt sieht, verweist platonisches Denken auf einen anderen Weg, Auskünfte zu empfangen, die auf andere Weise gewiß sind<sup>64</sup>). Diese tastende Gewißheit spricht sich aus in der Rede von einer ursprungsnahen, unwiederholbaren, begnadeten Frühzeit, aus welcher die Kunde bis in die Gegenwart herüberdringt<sup>65</sup>). Allmählich dann partizipieren offenbar auch die hervorragenden Größen der jüngeren, noch greifbaren Vergangenheit, namhafte Dichter und Philosophen, die aber doch bereits *παλαιοί* sind, an der Würde der Vorzeit und deren unmittelbarer Nähe zur Wahrheit.

Die Gemeinsamkeit, die in diesem Fragenkomplex zwischen Platonismus und Christentum besteht, kann vielleicht mit dem Hinweis verdeutlicht werden, daß eine Depravationstheorie in der gnostischen Lehre nicht denkbar ist, während sie in der philosophischen Argumentation<sup>66</sup>) wie auch bei Irenäus (z. B. *adv. haer.* II 9, 2; 14, 1. 2. 9; III 25, 5) eine Rolle spielt. Der jeweilige Gegner fällt hinter das Anerkannte, das bereits »gut Gesagte«, das es gibt, das jener aber nicht anerkennt, zurück. Der Platoniker wie der Christ greifen auf das »Frühere« zurück, auf die »Alten«, weil man darin durch Orientierung am Ursprung, durch größere Nähe zum Wahren (sei es in den göttlichen Männern der Vorzeit, sei es in bestimmten, als Offenbarungsgeschehen gedeuteten geschichtlichen Ereignissen und deren Zeugen) zuverlässig und glaubwürdig orientiert ist. Das ist für beide nicht nur eine Sache der Weisheit und des vernünftigen Verhaltens, sondern auch der dankbaren Ehrerbietigkeit in realistischer Einschätzung der eigenen »späten« Situation, in welcher nicht mehr aus eigener Kraft (bzw. in pneumatischem Selbstbewußtsein) erreicht werden kann, was von den Größen einer qualifizierten »Urzeit« bzw. Vergangenheit überliefert ist.

Irenäus macht dies beispielsweise im Zusammenhang der Schriftauslegung geltend und konfrontiert den »blasphemus et impudens sophista« (eben gnostischer Manier) mit dem Ideal des kirchlichen »idiota religiosus« (V 20, 2), der eingesteht, daß menschliches Erkennen Stückwerk ist und bleibt (II 28) und darum dankbar bereit ist, Empfangender zu sein. »Wir sollen nicht unsere Natur verkennen, son-

---

wertet J. Pieper, *Über die platonischen Mythen*, München 1965, die zitierten Texte aus mit dem Ergebnis (ebd. 77 f): »Die den Mythos beglaubigende Instanz, so sagt er (sc. Platon), sind ›die Alten‹ ... Die ›Alten‹ sind also gleichfalls nicht die Urheber des Mythos. Sie geben nicht etwas Eigenes, sondern eine empfangene Botschaft weiter. Diese selbst ist eine ›Gabe der Götter an die Menschen‹ ... Das ist eine klare und gewichtige Auskunft. Mit ihr freilich ist auch die äußerste Grenze dessen erreicht, was Platon zu sagen möglich gewesen ist. Und noch sein eigenes dunkles Wort von dem ›gewissen‹, also unbekanntem Prometheus, der die Botschaft herabgebracht habe (Philebos 16c6), scheint zu sagen, daß er um diese Grenze weiß.« (ebd. weitere Lit., vgl. ders., *Über den Begriff der Tradition*, Köln und Opladen 1958, 20–24).

<sup>64</sup>) Vgl. Phaidon 63c über die Jenseitserwartung: »wißt nur, wenn irgend etwas von dieser Art, will ich dieses gewiß behaupten.«

<sup>65</sup>) Ähnlich H. Dörrie, *Les Sources de Plotin*, 197: »Der Platonismus ... sucht die Erkenntnis in ihrer ältesten erreichbaren Formulierung. Insofern ist der Platonismus ein Stück Klassizismus, ja, genauer ein Stück Archaismus. Hinter dem Postulat *veteres sequi* verbirgt sich die Überzeugung, daß in der Gegenwart niemand mehr eine solche Fülle der Erkenntnis besitzen könne. Die Menschen waren einst (dies eine wohl bekannte poseidonische Konzeption) dem Welt-Logos um vieles näher, und ihnen hat sich der Welt-Logos in einer in der Gegenwart nicht mehr möglichen Unmittelbarkeit mitgeteilt. Die zeitlich früheste Formulierung der Erkenntnis hat mithin einen besonders hohen Wahrheitsgehalt.«

<sup>66</sup>) Siehe C. Andresen, 147–166; H. Dörrie, 193.

dern sehen, was Gott vermag und was der Mensch an Wohltaten empfängt« (V 2, 3). Und das ist bei Irenäus nicht zuletzt so verstanden, daß die eigentlichen »Wohltaten« Gottes, das Heil des Menschen, durch die Überlieferung der Apostel, der Schriften und der kirchlichen Predigt die Gegenwart erreichen und dankbar angenommen sein wollen<sup>67</sup>).

In ganz ähnlicher Weise warnt Plotin vor der gnostischen Selbstüberschätzung, welche keinerlei Größe über sich und vor sich anerkennen will, weder Götter noch Menschen (II 9, 9, 43–53). Es gibt die *παλαιότεροι*, deren Lehren man guten Willens (*εὐμενῶς*) anzunehmen hat auf Grund ihrer Autorität (II 9, 6, 37), denn sie sind mit Recht seit je anerkannte Größen, vor denen man Respekt haben muß, selbst wenn man anderer Meinung ist als sie (II 9, 6, 46–52).

Irenäus und Plotin antworten auf gnostisches Selbstbewußtsein mit dem bis in den Wortlaut hinein ähnlichen Argument, daß der Mensch, sofern er sich nicht von vornherein jeder Wahrheitsfindung begeben will, sich dort sehen muß, wo er tatsächlich innerhalb der Seins- (bzw. Schöpfungs- und Heils-) Ordnung steht, mit seinen Grenzen und geringen Möglichkeiten angesichts der Unfaßbarkeit des »Gegenstandes«, über den er Aussagen zu machen wagt. Der Mensch bedarf der Auskunft von anderer Seite, denn er ist der, »qui hodie factus est et initium facturae accepit« (adv. haer. II 25, 3), der »nuper effectus« (IV 39, 2). Irenäus stellt das Bewußtsein, eine Offenbarung empfangen zu haben, für den Gnostiker nicht in Rechnung; gnostische Lehren sind Erfindungen. Und was er darum dem Gegner unter Hinweis auf seine geringe Erkenntniskraft (*qui omnium experientiam et cognitionem habere non possit ut deus: II 25, 3*) zu bedenken gibt, daß er sich nämlich Gott und dessen (auch in der Überlieferung der »Alten« greifbaren) Offenbarung zu unterwerfen habe, sagt Plotin in seiner Sprache so: »(die Sonne) hat eine höhere Einsicht als wir eben erst Geborenen (*ἡμῶν τῶν ἄρτι γενομένων*), die durch soviel Trügerisches gehindert werden, zur Wahrheit zu gelangen« (Enn. II 9, 5, 6–8). Die Jetzigen sind in diesem Plotin-Wort gerade als das Gegenteil der »Alten« Platons beschrieben, welche »besser als wir und den Göttern näher wohnend« waren. – In allen solchen Äußerungen schlägt sich das völlig ungnostische Bewußtsein von der Begrenztheit und Angewiesenheit des Menschen nieder, welches die gnostische Selbstüberzeugung kopfschüttelnd und empört als Verkehrung aller Tatsachen ansehen muß (vgl. adv. haer. IV 39, 2). Der Gnostiker verkennt, wie man zur Wahrheit gelangen muß, nämlich durch ihre Entgegennahme aus zuverlässiger Quelle, und d. h. sie wird nicht zuletzt aus einer Überlieferung empfangen. Darin stimmen Irenäus und Plotin überein (ohne daß das jemals bei einem der beiden einen Glaubens- bzw. Denkverzicht bedeuten würde, denn die gleiche Wahrheit bestätigt sich aus den Tatsachen, die für jeden zugänglich sind), in der Auslegung trennen sie sich aber, wie gezeigt, sehr erheblich.

In einem mit dem Vorherigen eng zusammenhängenden und dort schon mitberührten Punkt legt Plotin ein gänzlich ungnostisches Verständnis der Welt und des Menschen an den Tag, wenn er innerhalb des Stufenbaus seines Systems dem Menschen seinen Platz in der Vielfalt der Realitäten anweist und gerade von dort aus sich mit dem Selbstverständnis seiner gnostischen Gegner nicht einverstanden erklären kann. Seine Polemik fällt bezeichnenderweise wiederum sehr verwandt mit der des Irenäus aus. Beide sehen den Menschen im gnostischen System weit überschätzt und gerade darum um seine tatsächliche Würde und Möglichkeit gebracht. Welche Gründe immer man beibringen mag, im Denken Plotins gnostischen

<sup>67</sup>) Vgl. auch Hipp. Refut. X 33, 7; Tert. adv. Valent. 2.

Charakter wiederzufinden: In diesem Punkt, der ebenso typisch gnostisch wie völlig unplotinisch ist, bleibt ein gewichtiger Rest, der nur als abgrundtiefe Verschiedenheit im zugrundeliegenden Welt- und Selbstverständnis benannt werden kann.

Irenäus notiert empört den gnostischen Anspruch, nicht »ex parte«, sondern »universaliter« erkannt zu haben und eine Gesamtkennntnis des Alls zu besitzen (adv. haer. II 28, 9); sie wännen, »mehr als die Wahrheit zu finden« (III 11, 9; V 20, 2), rühmen sich, mehr als die übrigen zu wissen (I 8, 1; vgl. 11, 3. 5; IV praef. 4 u. o.), denn »über uns . . . fallen sie als über Dümmlinge und Nichtswisser her; sich selbst aber erhöhen sie, indem sie sich vollkommen nennen und Samen der Erwählung«; sie sind die »Pneumatiker« und »Vollkommenen«, der »Same«, d. h. kraft Natur überlegen und wissend (I 6, 4). – Plotin kennt die Gnostiker als genau die gleichen wie Irenäus und verrät dieselbe Empfindlichkeit gegen solche Selbstüberschätzung. Sie sind ἡδὴ ἐγνωκότες, da sie ἐκ θείας φύσεως ἤκοντες sind (Enn. II 9, 15, 23 f); auf Grund ihrer Seelen erheben sie den unerhörten Anspruch (II 9, 13, 13 f), allein zur Schau fähig zu sein und gegenüber den Sternenseelen den Vorzug zu genießen, aus der Körperwelt auszuziehen (II 9, 18, 35–38; vgl. 5, 1–11); sie allein vermögen gut zu werden (II 9, 9, 27 f); sie lokalisieren sich ohne Scheu oberhalb der »Götter« der oberen Welt<sup>68)</sup> und rücken allein sich selbst in die Nähe Gottes, dessen Vorsehung wiederum nur für sie waltet (II 9, 9, 43–66). Die strikte Ablehnung solcher Gedankengänge stellt die ungnostische Anthropologie und Weltsicht Plotins unter Beweis. Er lehnt unter dem Zwang seines Systems und in gehorsamer Unterwerfung unter eine anerkannte obere Welt höherstehender Wesen die gnostische Anthropozentrik und Depravierung aller außermenschlichen Wesen (sei es der »höheren« oder »niedereren«) ab. Daß die Menschen bzw. einige (oder viele)<sup>69)</sup> von ihnen über den Schatten ihrer ihnen zugewiesenen Stelle in der Stufenfolge des Seins springen könnten, ist ausgeschlossen. – Die

<sup>68)</sup> Es ist interessant, daß aus der Perspektive dieses Bedenkens der Heide denselben Einwand gegen die magischen Praktiken in gnostischen Gruppen erhebt wie der Christ. Irenäus erblickt im Tun des Magiers eine dem Menschen nicht zustehende und unmögliche Einflußnahme bzw. ein Befehligen und damit Unterordnen der beschworenen Macht (»des prophetischen Geistes«) (adv. haer. I 13, 4); ganz verwandt argumentiert Plotin (Enn. II 9, 14, 1–11).

<sup>69)</sup> Auch Plotin kennt eine Klassenteilung der Menschen: Es gibt »zweierlei Leben«, das der Weisen, welches auf das höchste Gut, nach oben, gerichtet ist, und das der Masse der Menschen; dieses muß man noch einmal unterteilen in dasjenige, welches der Tugend gedenkt und Anteil an gewissen Werten hat, und das des gemeinen Haufens, welcher sozusagen »nur zum Handlanger der notwendigen Bedürfnisse für die Edleren« da ist (II 9, 9, 6–11). Zu diesem Haufen wird man die Schmiede und die Töpfer zu zählen haben, nach welchen man nicht die Qualität einer Stadt beurteilen darf (II 9, 7, 5–7). Obgleich diese Einteilung erheblich über die Platons (Gorg. 500d) hinausgeht, ist sie nicht gnostisch, denn es fehlt ihr die anthropologisch-soteriologische und eschatologische Konsequenz. Sie ist als Niederschlag eines bildungsaristokratischen Bewußtseins anzusehen, welches sich allerdings systemgerecht ausspricht, d. h. eine Stufung zwischen den Menschen konstruiert. Dieser Bildungsaristokratismus läuft aber letztlich offenbar zwar nicht zwangsläufig, jedoch als Folge der Eigendynamik der Seele, ebenfalls auf einen »soteriologischen« Unterschied hinaus, aber im Akt einer Selbsterlösung (Enn. II 3, 15, 13–17). Die gnostische Einteilung der Menschen in Pneumatiker und Psychiker (Hyliker, Ekklesiastiker, Sarkiker) kann nicht als Seitenstück dazu gewertet werden (wie bei A. N e a n d e r, a. a. O. 311). Gnostisch-pneumatisches Selbstbewußtsein ist an einer spezifischen Welterfahrung orientiert und zeigt ihre Entfernung vom plotinischen Konzept schon darin, daß es Gnostiker in allen sozialen Schichten und unter den Ungebildeten gibt. Aus den (natürlich mit Zurückhaltung zu wertenden) Angaben der kirchlichen Häresiologen wie auch Plotins über die Erfolge der Gnostiker bei den Massen scheint doch so viel sicher, daß die gnostischen Zirkel bzw. Gemeinden zu nicht geringem Teil aus einfachen Leuten bestanden (treffender spricht N e a n d e r, a. a. O. 314, für die Gnostiker von einem »Naturaristokratismus«, doch ist ja diese Gruppierung der Menschen in verschiedene Naturen dem System nach etwas Sekundäres: die Objektivation eines bereits vorausliegenden Selbst- und Weltverständnisses).

herausfordernde Antwort Plotins ist: »Wer sich rühmt zu haben, hat noch nicht (deswegen auch schon), wessen er sich rühmt, sondern viele, ob sie gleich wissen, daß sie es nicht haben, behaupten es zu haben, oder glauben zu haben, was sie nicht haben, glauben, es allein zu haben, was gerade sie allein nicht haben« (II 9, 9, 81–83). Viel unbeholfener, aber nicht anders hatte Irenäus entgegnet: Einer von denen, die Gottes Tiefen erforscht zu haben behaupten, soll sich stellen und »möge nicht mit unsichtbaren und unaufweisbaren Dingen in eitler Prahlerei sich brüsten und hierin mehr als die übrigen erkannt zu haben sich rühmen, sondern die uns unbekannteren Ursachen von dem, was in der Welt ist, z. B. von der Zahl seiner Kopfhare und der Spatzen, die heute gefangen werden und von sonstigen von uns nicht vorgesehenen Dingen genau erforschen und, vom (gnostischen) Vater lernend, es uns verkünden, damit wir ihm auch in Bezug auf das Größere glauben« (adv. haer. II 28, 9).

Das einstimmige Urteil ist daher, daß sie nichts wissen, weit von der Erkenntnis sind, weder erkennen wollen noch können. Auch dafür ließen sich sehr verwandte Texte aus Irenäus und Plotin beibringen, und es handelt sich dabei nicht um einen polemischen Gemeinplatz, sondern um eine spezifisch antignostische Erwiderung auf den spezifisch gnostischen Anspruch. Und wahrlich bezeichnend für Verschiedenheit und Gemeinsamkeit in der gegenüber den Wirklichkeiten eingenommenen Grundhaltung ist es, wenn nach Irenäus, welcher das gnostische Selbstverständnis als Gotteslästerung, Übermut und sündhaften Stolz wieder und wieder brandmarkt und dessen Urteil kurz lauten kann: »ἀσέβεις δὲ ὑπὲρ πάντων ἀσέβειαν οὖτοι« (I 16, 3), – wenn nach ihm auch Plotin auf die gnostischen Vorstellungen mit der Frage antwortet: »πῶς εὐσεβής – was ist das anderes als Gottlosigkeit?« (II 9, 16, 16).

Trotz des einschneidenden Unterschiedes zwischen hellenischer und christlicher Geschichtsvorstellung verlieren die Kontraste formal ihre Schärfe gegenüber einer beiden so diametral widersprechenden Konzeption wie der gnostischen bzw. sie werden relativiert. Es zeigt sich plötzlich sehr deutlich eine Gemeinsamkeit, die allzu selbstverständlich war, um aufzufallen, und zu deren Bewußtmachung es der großen gnostischen Negation bedurfte. Im System des griechischen wie des christlichen Denkens hat diese Welt ihren festen Platz; ihr kommt eine Realität zu, die nicht nur und notwendig in negativen Kategorien umschrieben werden muß. Und bei beiden hat diese Welt durch die Gewißheit der Existenz einer »anderen« ihre Realität nicht verloren, sondern erst eigentlich gesichert bekommen in der Zuordnung zu bzw. Abhängigkeit von jener »anderen«, obwohl beide in den Fragen der Entstehung, des Endes und des Schicksals der Welt völlig auseinandergehen. Für Irenäus trägt sie als Schöpfung deutlichen Zeugnischarakter (adv. haer. II 9, 1; 27, 2; III 12, 9; IV 6, 6; 20, 7; 27, 1; Ep. 8) für den Schöpfer und dessen Heilsoffenbarung. Plotins Lobpreis des von den Gnostikern getadelten und gehaßten Kosmos als des »klaren und herrlichen Bildes der geistigen Götter« (Enn. II 9, 4, 26–32; 8, 8–46; 16, 48–56; V 8, 8, 18–23) zeigt einen unübersehbaren »Akzent wahrer Frömmigkeit«<sup>70</sup>). Der Kosmos<sup>71</sup>) ist zwar »nur« Abbild, aber gutes Abbild (II 9, 8, 14–20), er ist zwar der ὑστατος παῖς des Vaters, und seine Brüder sind »schön und schöner (als er)«, aber doch »ist aus ihm zu sehen wie aus einem Bild, wie groß jener Vater und die beim Vater bleibenden Brüder sind« (V 8, 7–11). Man begreift, wie darum letztlich nicht eigentlich um Details mit den Gnostikern

<sup>70</sup>) A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* IV, Le Dieu inconnu et la Gnose, Paris 1954, 266.

<sup>71</sup>) Von ihm ist im folgenden Text die Rede; siehe C. S c h m i d t, TU 20, 4, 65 f.

gestritten wird, sondern notwendig das ganze System jeweils in Frage steht und von einem umfassenden Verstehenshorizont her argumentiert wird, von dem her sich eine anderslautende Meinung (und gar die gnostische!) erledigt<sup>72</sup>). Man muß sich an die Ordnung halten, die der Wirklichkeit entspricht (τάξις κατὰ φύσιν: Enn. II 9, 1, 15) und darf – mit Irenäus gesprochen – »nie abirren vom wahren Begreifen der Wirklichkeiten, wie sie sind, das heißt Gottes und des Menschen« (adv. haer. V 2, 3).

<sup>72</sup>) Bezeichnend dafür sind etwa bei Plotin die folgenden Wendungen, die ihre zwingende Logik von dem einmal akzeptierten Standort her beziehen: ἀνάγκη, ἀναγκαῖον (II 9, 1, 12; 8, 20. 27); οὐ γὰρ οἶόν τε ἦν (8, 21); δεῖ (8, 22. 23; 9, 75; 12, 15); μὴ θέμις (17, 16); oder das einfache διὰ τί οὐκ (8, 31–36); das Gegenteil des so Festgehaltenen ist ψεῦδος (8, 18: im Zusammenhang der Beurteilung der Vollkommenheit des Abbildcharakters, den die Welt an sich trägt!).