

HANS-FRIEDRICH WEISS

Frühes Christentum und Gnosis

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament
225*

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgeber/Editor
Jörg Frey (München)

Mitherausgeber/Associate Editors
Friedrich Avemarie (Marburg)
Judith Gundry-Volf (New Haven, CT)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)

225



Hans Friedrich Weiß

Frühes Christentum und Gnosis

Eine rezeptionsgeschichtliche Studie

Mohr Siebeck

Hans-Friedrich Weiß, geboren 1929; 1957 Promotion; 1962 Habilitation; 1965–72 Dozent für Neues Testament in Jena; 1972–94 Professor für Neues Testament in Rostock; seit 1994 emeritiert; 1997 Verleihung des Dr.h.c. der Theologischen Fakultät Kopenhagen.

e-ISBN PDF 978-3-16-151514-9

ISBN 978-3-16-150659-8

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Unveränderte Studienausgabe 2010

© 2008 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Sabon-Antiqua gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Vorwort

Die vorliegende Studie hat eine weit zurückreichende Vorgeschichte. Am Anfang stand eine bereits vor Jahrzehnten gehaltene Vorlesung zum Thema »Gnosis und Neues Testament«. Seitdem hat sich, bedingt durch den Fortgang der Geschichte der Forschung, auch die eigene Sichtweise der mit diesem Thema verbundenen Probleme und Fragestellungen, insbesondere etwa zum Problem einer vor-christlichen Gnosis, erheblich verändert – bis hin eben zu einer Darstellung unter einem jene primär chronologische Fragestellung überwindenden oder doch jedenfalls relativierenden rezeptionsgeschichtlichen Aspekt. In diesem Sinn zeichnet sich hier nicht zuletzt auch ein eigener Erkenntnisweg des Autors ab, der ohne die Gespräche und Auseinandersetzungen mit den vielfältigen Stellungnahmen zur Fragestellung in der neueren Forschungsgeschichte nicht möglich gewesen wäre. Stellvertretend dafür sei hier nur die in dieser Hinsicht sehr eindeutige Position von Martin Hengel genannt, der die Entwicklungsgeschichte dieser Studie von Anfang an begleitet und ihren Autor immer wieder ermutigt hat, die ihm eigene Sichtweise der mit diesem Thema gegebenen Problematik zur Darstellung zu bringen. Angesichts solcher in der Tat »liberalen« Einstellung bin ich Herrn Kollegen Hengel zu besonderem Dank verpflichtet.

Zu Dank verpflichtet bin ich auch, was die Bereitstellung der weitverzweigten Literatur zum Thema betrifft, den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen der Universitätsbibliothek Rostock, die mir die Benutzung der nicht immer leicht zu erreichenden Quellschriften und Sekundärliteratur ermöglichten. Zu danken habe ich auch Herrn Dr. Henning Ziebritzki, für seine Geduld und seine immer wieder ausgesprochene Ermutigung zum endlichen Abschluß des druckfertigen Manuskripts, das dankenswerterweise Herr stud. theol. Oliver Erckens hergestellt hat und damit dem im Umgang mit dem Computer immer noch ein wenig unsicheren Autor eine gewichtige Hilfe gewesen ist. Gewiß in besonderer Weise habe ich an dieser Stelle aber auch meiner Frau zu danken, die den langjährigen Entstehungsweg dieser Arbeit mit stetigem Interesse (und mitunter auch nötigem Zuspruch!) begleitet hat.

Rostock, im Oktober 2007

Hans-Friedrich Weiß

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
<i>Vorbemerkung:</i> Zum forschungsgeschichtlichen Ort in der Geschichte der Gnosisforschung	1
1. <i>Kapitel:</i> Die Fragestellung im Rahmen der gegenwärtigen Forschung	3
2. <i>Kapitel:</i> Urchristentum und Gnosis im Rahmen der spätantiken Religionsgeschichte	13
2.1 Das Urchristentum als Phänomen der spätantiken Religionsgeschichte	13
2.2 Urchristentum und Gnosis als Phänomene des spätantiken ›Synkretismus‹	20
2.2.1 Schwierigkeiten im Umgang mit dem ›Synkretismus‹ ...	20
2.2.2 Zum Problem »Urchristentum und Synkretismus«	23
2.2.3 Zum Problem ›Gnosis und Synkretismus‹	30
2.3 <i>Exkurs:</i> »Slippery Words«, Zur Frage der Terminologie: ›Gnosis‹ und/oder ›Gnostizismus‹ – ›Gnostiker‹ als Selbstbezeichnung?	34
2.3.1 ›Gnosis‹ und/oder ›Gnostizismus‹?	34
2.3.2 Γνωστικός – ›Gnostiker‹: ein sekundärer häresiologischer Terminus bzw. eine Fremdbezeichnung oder eine (ursprüngliche) Selbstbezeichnung der ›Gnostiker‹?	41
3. <i>Kapitel:</i> Zum Problem einer vor-christlichen Gnosis	61
3.1 Grundsätzliches zur Fragestellung	61
3.2 Der Quellenbefund	64
3.2.1 Das Zeugnis des Neuen Testaments	64
3.2.2 Das Zeugnis der altkirchlichen Häresiologen	77

<i>Exkurs:</i> ›Simon Magus‹ oder ›Simon Gnosticus?‹	117
3.2.3 Das Zeugnis der gnostischen Originalquellen	130
3.2.4 Zeugnisse einer außer-christlichen bzw. heidnischen Gnosis?	148
3.2.4.1 Zur Frage einer außer-christlichen Gnosis im Schrifttum der Hermetik	148
3.2.4.2 Zur Frage einer vor- bzw. außerchristlichen Gnosis im Schrifttum der Mandäer	166
3.3 Schlussfolgerungen	184
4. <i>Kapitel:</i> Die Rezeption des Neuen Testaments in der frühchristlichen Gnosis des zweiten Jahrhunderts	207
4.1 Kirchliche Schriftauslegung versus gnostische Schriftauslegung	207
4.2 »Suchet – so werdet ihr finden« als Programm gnostischer Schriftauslegung	215
4.3 Praxis der gnostischen Rezeption des Neuen Testaments	252
4.3.1 Grundsätzliches	252
4.3.2 Die Praxis der gnostischen Rezeption des Neuen Testaments	261
4.3.2.1 Zur gnostischen Rezeption der drei ersten Evangelien	261
<i>Exkurs:</i> Zur Rezeption der Gleichnisse im koptischen Thomasevangelium (NHC II/2)	282
4.3.2.2 Zur Rezeption des Johannesevangeliums in der frühchristlichen Gnosis	291
<i>Exkurs:</i> Zur Frage der Rezeption des Johannesevangeliums in den gnostischen Schriften von Nag Hammadi	343
Schlußfolgerungen zu 4.3.2.2	385
4.3.2.3 Zur Rezeptionsgeschichte der Briefe des Paulus in der frühchristlichen Gnosis	399
Vorbemerkung zum gegenwärtigen Stand der Forschung	399
Der Apostel Paulus: der »Apostel der Häretiker«?	401
Theorie und Praxis der Paulus-Rezeption in der frühchristlichen Gnosis	414
<i>Exkurs:</i> Zur Frage der Paulus-Rezeption in den gnostischen Schriften von Nag Hammadi	456
4.4 Zur Frage einer Gnosis-Nähe der Schriften des Neuen Testaments	480
5. <i>Kapitel:</i> »Words with an Alien Voice«	487
5.1 Schriftauslegung als Ursprung der gnostischen Häresie?	487
5.2 Zur Frage nach dem Kanon der gnostischen Schriftauslegung	490

5.3 Zur Frage der Definition der Religion ›Gnosis‹	508
5.4 Noch einmal zur Frage einer »vor-christlichen« Gnosis	521
Literatur	529
Stellenregister	567
Autorenregister	581
Sachregister	585

Vorbemerkung

Zum forschungsgeschichtlichen Ort in der Geschichte der Gnosisforschung

Im Unterschied zu einer bisher vorwiegend religions- und motivgeschichtlich verfahrenen Forschung hinsichtlich der Relation ›Frühes Christentum – Gnosis‹ geht die vorliegende Arbeit, nicht zuletzt angesichts der von H.A. Green geltend gemachten Kritik zur ›Methodologie‹ der Gnosisforschung¹, ganz bewusst einen anderen Weg: Nicht mehr die – nach wie vor umstrittene – Frage, ob und inwieweit in der literarischen Hinterlassenschaft des ältesten Christentums, des sog. Urchristentums, bestimmte ›gnostische Motive‹ eine mehr oder weniger deutliche Spur hinterlassen haben², steht hier zur Debatte, sondern die Frage nach der *Rezeption* der literarischen Hinterlassenschaft des früher so genannten ›Urchristentums‹ – und damit auch die Frage nach der ›Wirkungsgeschichte‹ des Neuen Testaments in der frühchristlichen Gnosis. Es bedarf dabei keiner Frage, dass diese Rezeptions- und Wirkungsgeschichte ihrerseits auch bestimmte Schlussfolgerungen auf Charakter und Eigenart jener frühchristlichen Gnosis zulässt, und zwar – nicht zuletzt auch – im Blick auf die nach wie vor umstrittene Frage nach einer vor-christlichen bzw. – besser – nach einer nicht-christlichen Gnosis.

¹ H.A. GREEN, Gnosis and Gnosticism: A Study in Methodology, in: Numen 24 (1977), S. 95–134, hier speziell: S. 122 ff.

² Vgl. z.B. R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, S. 167 ff.: »Gnostische Motive«.

1. Kapitel

Die Fragestellung im Rahmen der gegenwärtigen Forschung

Der Ausgangspunkt in dieser Hinsicht ist angesichts des gegenwärtigen Standes der Forschung nicht eben sehr günstig: Nicht nur, dass manche der Grundfragen in dieser Hinsicht nach wie vor gänzlich offen (oder doch jedenfalls nicht eindeutig zu beantworten) sind. Es ist fraglich, ob es sich bei dieser Fragestellung überhaupt noch um ein aktuelles Thema der neutestamentlichen Forschung handelt. Bereits im Jahre 1994 hat M. Hengel in seinem Aufsatz »Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft« festgestellt: »Die sogenannte Gnosis ist für das Urchristentum eher ein Randproblem und gehört in dessen unmittelbare Wirkungsgeschichte und nicht – wie man irrtümlich glaubte – zu dessen Vorgeschichte«¹. Wie auch immer man zu diesem ›radikalen‹ Urteil stehen mag, gilt in jedem Falle: Forschungsgeschichtlich gesehen steht die Frage nach der frühchristlichen Gnosis gegenwärtig nicht mehr im Zentrum des Interesses des ›Neutestamentlers‹. In dieser Hinsicht gibt es vielmehr eher eine ›rückläufige‹ Tendenz, und zwar im Sinne der Rückkehr zu einer primär ›kirchengeschichtlichen‹ bzw. ›häresiologischen‹ Betrachtung der sogenannten Gnosis – eben als ›frühchristliche‹ Gnosis, als Phänomen also nicht mehr primär der spätantiken *Religionsgeschichte*, sondern der frühen Kirchen- bzw. ›Ketzer‹-Geschichte: »Gnosis«, d. i. nicht mehr – wie einst noch G. Quispel formulierte² – »a religion of its own right«, also gleichsam eine eigene (und eigenständige) Religion neben – oder möglicherweise sogar vor – dem Christentum, sondern eher eine – wie vor allem der Kirchenvater Irenäus immer wieder betont hat – vom ›Kanon der Wahrheit‹ abweichende ›Häresie‹ und in diesem Sinne zeitlich wie auch sachlich *sekundär* gegenüber dem eigentlichen (Ur-) Christentum – was zugleich heißt: ›zuständig‹ für die sog. Gnosis ist nicht mehr die spätantike *Religionsgeschichte*, sondern die *Kirchen-* bzw. die *Ketzer-*Geschichte. Das *Problem* ist damit angezeigt. Ob überhaupt – bzw. inwieweit – es zu lösen ist, ist die Fragestellung der hier vorliegenden Arbeit.

Es wird dabei zunächst davon ausgegangen, dass es sich beim ›Urchristentum‹ wie auch bei der frühchristlichen Gnosis um je eigene, ja sogar eigen-

¹ M. HENGEL, in: NTS 40 (1994), S. 321–357, hier: S. 330 f.; vgl. bereits DERS., *Der Sohn Gottes*, S. 55.

² G. QUISPTEL, Art. »Gnosticism«, in: M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* V, S. 567.

ständige Phänomene handelt. Eigenständig wegen einer je eigenen ›Grundlage‹ dessen, was der Kirchenvater Irenäus die ›Hypothese‹ (ὑπόθεσις) der ›rechtgläubigen‹ Kirche einerseits, aber auch der häretischen Gnosis andererseits genannt hat. Die hier bereits naheliegende Frage, ob und inwieweit man sie neben dem Christentum eine eigene, d.h.: eigenständige Religion nennen darf, sei hier zunächst dahingestellt. Eine *Alternative* zwischen einer *kirchengeschichtlichen* und einer *religionsgeschichtlichen* Betrachtung der frühchristlichen Gnosis sollte von daher gesehen auszuschließen sein: ›Gnosis‹, das ist jedenfalls nicht nur sekundär verfälschtes, entartetes Christentum! Vielmehr geht es hier um eine Art komplementärer Zueinanderordnung von Christentum und Gnosis, und zwar in dem Sinne, dass – forschungsgeschichtlich gesehen – jener Wandel von einer primär kirchengeschichtlichen zu einer primär religionsgeschichtlichen Fragestellung im Blick auf das Phänomen der frühchristlichen Gnosis nicht im Sinne einer Ablösung der einen durch die andere Fragestellung zu verstehen ist. Demgegenüber hat K. Koschorke vor Jahren bereits mit Recht geltend gemacht, dass beide Fragestellungen zwar wohl zu unterscheiden, nicht jedoch voneinander zu trennen sind: »Sie haben eher als komplementär zu gelten, da sie sich im Grunde auf parallele Entwicklungen in unterschiedlichen Traditionsbereichen beziehen«³. *Einlinige* Entwicklungen und Abfolgen – i.S. etwa einer ›Ableitung‹ der frühchristlichen Gnosis aus dem frühen Christentum – sind daher eher unwahrscheinlich, sofern sie ihrerseits ja gnostische oder doch zumindest ›gnostisierende‹ Tendenzen und Implikationen innerhalb des frühen Christentums oder sogar in den Schriften des Neuen Testaments voraussetzen würden, ›Ansätze‹ und ›Tendenzen‹ also, die seitens der frühchristlichen Gnosis ›nur noch‹ auszuführen und zu entfalten waren.

Wenn in diesem Zusammenhang beispielsweise B. Aland die Auffassung vertreten hat, dass Gnosis am Ende nichts anderes sei als »Evangeliumsinterpretation«⁴, dann mag dies zwar gleichsam ›formal‹, was die Benutzung des Neuen Testaments betrifft, zutreffen. Sie lässt jedoch gänzlich außer Betracht, dass der ›Schlüssel‹ zu jener »Interpretation des Evangeliums« doch offensichtlich nicht aus jenem Evangelium selbst stammt, sondern – eben im Sinne einer bestimmten Art von »Evangeliumsinterpretation« – von anderswoher genommen ist. Das Evangelium wird hier auf der Basis oder unter der Voraussetzung einer spezifisch gnostischen ›Hypothese‹, also unter dem hermeneutischen Vorzeichen einer genuin gnostischen Sichtweise von ›Gott, Welt und Mensch‹ und auch des ›Heils‹ des Menschen in einer ihm feindli-

³ So K. KOSCHORKE, Die Polemik der Gnostiker, S. 4. Hier (S. 4–7) überhaupt zum Verhältnis von kirchengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Fragestellung im Blick auf die Gnosis.

⁴ B. ALAND, Gnosis und Kirchenväter, S. 158–215; DIES., Gnosis und Christentum, S. 319–350, hier speziell zum *Evangelium veritatis* (NHC I/3), dessen Konzeption »nur auf dem Hintergrund des Christentums und der Interpretation des Christusereignisses möglich« sei.

chen Welt interpretiert. Mit anderen Worten: Gnostische Interpretation des Evangeliums geht von anderen (als den genuin christlichen) hermeneutischen Voraussetzungen, eben von jener genuin gnostischen ›Hypothese‹ aus und lässt jenes Evangelium in einem ganz anderen als dem ursprünglichen, christlichen, Licht erscheinen.

Die frühchristliche Gnosis als solche kann jedenfalls nicht aus dem Christentum abgeleitet werden. Sie verdankt sich vielmehr auch und gerade in ihrer Begegnung mit dem Christentum, einem gleichsam von außen her an das Christentum herangetragenem durchaus eigenen Ansatz. Das heißt: Sie verdankt sich eben jener (genuin gnostischen!) ›Hypothese‹, wie sie bereits Irenäus als Zentrum und Ausgangspunkt, vor allem aber auch im Blick auf die Rezeption des Neuen Testaments als hermeneutischen Kanon, im Gegensatz zum kirchlichen »Kanon der Wahrheit«, erkannt hat.

Im Unterschied zu einer *motivgeschichtlich* orientierten Forschung im Blick auf die Relation Frühes Christentum – Gnosis, die primär an der Frage nach Tradition und Interpretation bestimmter einzelner ›Motive‹ (und ›Vorstellungen‹) interessiert ist⁵, hat eine *rezeptionsgeschichtlich* orientierte Fragestellung hier zweifellos den Vorteil, dass sie anhand von konkreten frühchristlichen Texten – vorzugsweise aus dem Neuen Testament – wie auch gnostischen Texten eben die eigene Art der *Rezeption* des frühchristlichen Schrifttums in den überlieferten Texten und Schriften der frühchristlichen Gnosis darzulegen vermag, um am Ende auf dieser Grundlage auch zu den entsprechenden Schlussfolgerungen hinsichtlich der Relation »Frühes Christentum – frühchristliche Gnosis« zu gelangen.

Bei alledem wird aber auch deutlich, dass – was den *gegenwärtigen Stand der Forschung* im Blick auf die Frage »Urchristentum und Gnosis« bzw. »Neues Testament und Gnosis« betrifft – speziell auf diese Frage eine rückläufige Tendenz zu verzeichnen ist. Zu ihrer Zeit vor allem durch die sog. Religionsgeschichtliche Schule aufgeworfene Fragen sind jedoch noch keineswegs beantwortet. Charakteristisch für solchen »Stand der Forschung« ist der Umstand, dass es – zumindest im deutschsprachigen Raum – gegenwärtig nur *eine* Gesamtdarstellung der »Theologiegeschichte des Urchristentums« gibt, die, da sie von der These ausgehend, dass »die Gnosis älter [ist] als das Christentum«, der (jüdischen!) Gnosis einen entscheidenden Raum in der urchristlichen Theologiegeschichte einräumt⁶. Die neueren Gesamtdarstellungen der »Theologie des Neuen Testaments« zeigen in dieser Hinsicht, gerade im Vergleich mit der ›klassischen‹ Darstellung von R. Bultmann gesehen, eine zunehmend kritische Einstellung: Wesentlicher Zielpunkt der Kritik ist dabei die von R. Bultmann noch fraglos vorausgesetzte religionsgeschichtliche Hypothese eines (vorchristlichen!) »Erlösermythos«

⁵ Zur Kritik in dieser Hinsicht vgl. H.A. GREEN, *Gnosis and Gnosticism*, S. 98 ff., hier zu: R. HAARDT, *Zur Methodologie der Gnosisforschung*, S. 183–202.

⁶ W. SCHMITHALS, *Theologiegeschichte des Urchristentums*.

bzw. eines Mythos vom »Erlösten Erlöser«. Beides für R. Bultmann noch selbstverständlichen Voraussetzungen seines Gnosis-Verständnisses, die in der Folgezeit zunehmend zurückgetreten sind. Während in R. Bultmanns Darstellung der »Theologie des Neuen Testaments« noch der § 15 unter der Überschrift »Gnostische Motive« die Gnosis einen breiten Raum eingenommen hat, besteht stattdessen in den neueren Darstellungen eine weitgehende Zurückhaltung oder auch ausgesprochene Skepsis in dieser Hinsicht: So z. B. in K. Bergers großräumig angelegter »Theologiegeschichte des Urchristentums« (mit dem Untertitel: »Theologie des Neuen Testaments«): Nicht einmal im Zusammenhang seiner Erörterung der sog. Pastoralbriefe erscheint hier das Stichwort »Gnosis«. Lediglich am Ende, im § 563 unter der Überschrift »Gnostizismus« erscheint das Thema, auch hier freilich wiederum ohne unmittelbaren Bezug auf neutestamentliche Themen und Sachverhalte. Stattdessen lediglich die kryptische Bemerkung: »Gnosis gibt es nur als Gnostizierung von Substraten, die selbst nicht gnostisch waren.« Offensichtlich ein Beispiel dafür, dass »Gnosis« hier am Ende nur noch *ultima ratio* ist⁷. Die Darstellung der »Religion der ersten Christen« durch G. Theissen vom Jahre 2000 mit ihrer Analyse der »gnostischen Krise im zweiten Jahrhundert«(!) ist in dieser Hinsicht eher eine Ausnahme⁸. Gleiches gilt auch für die knappe Darstellung der »Geschichte des frühen Christentums« durch F. Vouga, die gleich zu Beginn im »Vorwort« dem Leser zu verstehen gibt, dass eine »Geschichte des frühen Christentums« sich »nicht darauf begrenzen [darf,] Konsense zu referieren«. Dementsprechend nimmt hier die frühchristliche Gnosis, zumal im Kontext der gnostischen Schriften von Nag Hammadi, neben der sog. Apokalyptik einen relativ breiten Raum ein. Hier insbesondere die »Rezeption der weisheitlichen Tradition im Rahmen eines gnostischen Erlösermythos«⁹. Hauptquelle dafür ist das koptisch-gnostische Thomasevangelium (NHC II/2), eine Quelle der besonderen Art also – auch dies am Ende ein deutlicher Hinweis darauf, dass die Selbstverständlichkeit, mit der man noch zur Zeit der sog. Religionsgeschichtlichen Schule gnostische Quellen aus nachweislich nach-christlicher Zeit zur Interpretation des Neuen Testaments herangezogen hat, mit Recht einer begründeten Skepsis gewichen ist.

Allenfalls für die sog. Spätschriften des Neuen Testaments, so für die deuteropaulinischen Briefe an die ›Kolosser‹ und die ›Epheser‹, für die ›Offenbarung des Johannes‹, den 1. Johannesbrief, den Judasbrief, nicht zuletzt aber auch für die sog. Pastoralbriefe des Neuen Testaments (1 Tim 6,20!),

⁷ So die Formulierung von K. BERGER, Exegese des Neuen Testaments, S. 199. Hier gilt vielmehr exklusiv das Judentum als »Vermittler religionsgeschichtlicher Einwirkungen auf das frühe Christentum«. Vgl. auch ebd., S. 190 ff. Bezeichnend für diese Sichtweise ist auch, dass das Stichwort »Gnosis« bzw. »Gnostizismus« im Sachregister des Buches fehlt.

⁸ G. THEISSEN, Die Religion der ersten Christen, S. 314–326.

⁹ F. VOUGA, Geschichte des frühen Christentums, S. 138 ff.; vgl. auch S. 144 ff.; 190 ff. u. ö.

ist die Fragestellung ›Urchristentum – Gnosis‹ mit Recht auch weiterhin in Geltung geblieben. Und eben an dieser Stelle ist dann noch einmal die seinerzeit von H. Schlier in seinem Kommentar zum Epheserbrief beklagte »eigentümlich gelehrte Idionsynkrasie« zu nennen, sobald das, was »man (mit einem gewiss unzureichenden Begriff) ›Gnosis‹ und ›gnostisch‹ nennen muss, als Hintergrund neutestamentlicher Texte auftaucht«¹⁰.

Angesichts solcher Skepsis bleibt im Blick auf den *gegenwärtigen* Stand der Forschung am Ende noch die Frage zu beantworten, ob und inwieweit die Entdeckung jener Bibliothek gnostischer Originalschriften im ägyptischen Nag Hammadi auch für das hier erörterte Thema ›Urchristentum und Gnosis‹ bedeutsam ist¹¹? Gewiss zunächst in dem Sinne, dass – von den früheren Funden etwa der *Pistis Sophia* einmal abgesehen – mit den hier entdeckten Originalschriften zum ersten Mal in der Geschichte der Gnosisforschung ein Kriterium zur Beurteilung der entsprechenden Nachrichten (und Exzerpte!) der frühchristlichen Häresiologen gegeben ist. Mit dem Ergebnis, dass die ›Berichterstattung‹ jener Häresiologen – bei aller ihrer Polemik – aufs Ganze gesehen bestätigt wird¹².

Was in jenen gnostischen Schriften von Nag Hammadi erneut deutlich geworden ist, ist die Vielfalt des Phänomens, das traditionellerweise unter dem Namen ›Gnosis‹ bzw. ›Gnostizismus‹ zusammengefasst wird – mit anderen Worten: Hier, in diesen in einer ›Bibliothek‹ sekundär gesammelten Schriften, tritt uns ein *Pluralismus* gegenüber, der gleichwohl, bei allen Unterschieden der literarischen Gattungen wie auch in der jeweiligen sachlich – inhaltlichen Ausrichtung, eine bestimmende »Grundlinie« keineswegs ausschließt¹³. Die Pluralität spricht als solche keineswegs gegen die Gnosis als eine – relativ – in sich geschlossene Größe – ein Sachverhalt, der *mutatis mutandis* ganz analog auch auf das frühe Christentum selbst zutrifft, wie im übrigen bereits E. de Faye in seiner Darstellung »Gnostique et Gnosticisme« vom Jahr 1925 entsprechend hervorgehoben hat¹⁴.

¹⁰ H. SCHLIER, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf 1958, S. 133, Anm. 1: »Hier liegt wahrscheinlich eine verborgene dogmatische Befangenheit vor, d.h. aber dann: eine Verwechslung der dogmatischen und der historischen Ebene ...«.

¹¹ Zur Geschichte der Forschung in dieser Hinsicht vgl. nur J.M. ROBINSON, NAG HAMMADI: The First Fifty Years, S. 3–23; ders., The Coptic Gnostic Library Today, in: NTS 12 (1967/68), S. 356–401; weiter K. RUDOLPH, Die Nag Hammadi – Texte in ihrer Bedeutung für die Gnosisforschung: ThR 30 (1958), S. 1–40, sowie: Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften, Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung, in: K.-W. TRÖGER, Gnosis und Neues Testament, S. 13–76.

¹² So z.B. bei H.-M. SCHENKE, Die Relevanz der Kirchenväter für die Erschließung der Nag Hammadi Texte.

¹³ Dazu bes. A. BÖHLIG, Zum Pluralismus in den Schriften von Nag Hammadi, in: Ders., Gnosis und Synkretismus I, S. 229–250.

¹⁴ E. DE FAYE, Gnostique et Gnosticisme, S. 9f.: »Les mêmes tendances produisent les manifestations les plus variées ...«, und ebd.: »Le christianisme apostolique en est un exemple frappant«. Zum einzelnen im Blick auf die Gnosis: ebd., S. 10f. und S. 439–451 (›diversité‹) sowie S. 453–467 (›unité‹).

Mindestens ebenso bedeutsam ist, dass in der Bibliothek von Nag Hammadi eine ganze Reihe von gnostischen Originalschriften überliefert ist, die – wie zum Beispiel der sogenannte *Eugnostosbrief* (NHC III/3) – eindeutig *nicht-christlicher* Herkunft sind. Darüber hinaus eine Reihe von Schriften, die – ursprünglich offensichtlich nicht-christlicher Herkunft – erst *sekundär christianisiert* worden sind. Dementsprechend hat bereits A. Böhlig folgende Klassifikation der Schriften von Nag Hammadi vorgeschlagen: 1. Schriften einer eindeutig »christlichen Gnosis«; 2. *Sekundär christianisierte* Schriften und 3. *Judenchristlich-gnostische* Schriften¹⁵. Und K.-W. Tröger seinerseits ist in dieser Hinsicht einer »Klassifizierung« der Schriften von Nag Hammadi noch einen Schritt weiter gegangen, indem er im Einzelnen zwischen (von vornherein) *nicht-christlichen* Schriften solche unterschied, »die ihrem Wesen nach nicht-christlich sind, aber doch bestimmte christliche Elemente enthalten«, darüber hinaus zwischen (sekundär!) »*verchristlichten* Texten« sowie »Schriften, die wesenhaft *christlich-gnostisch*« sind¹⁶. Gewiss wird man im Blick auf die hier jeweils genannten Schriften darüber streiten können, ob man den Versuch einer »Klassifizierung« der einzelnen Schriften in der Bibliothek von Nag Hammadi so weit treiben kann, wie hier jeweils vorgeschlagen. Unbenommen davon bleibt gleichwohl, dass in den Schriften von Nag Hammadi – sieht man von den bereits früher entdeckten gnostischen Originalschriften wie der *Pistis Sophia* (usw.) einmal ab – zum ersten Male in der Geschichte der Gnosis-Forschung schriftliche Zeugnisse einer *nicht-christlichen* Gnosis zur Verfügung stehen – *nota bene*: *nicht-christliche* Zeugnisse, was nicht zugleich heißt: *vor-christliche* Zeugnisse.

Gleichwohl ist dieser Befund in seiner Bedeutung für die Frage nach der Relation von »Urchristentum« und »Gnosis« nicht zu unterschätzen: Auch – und gerade! – jene *christlich-gnostischen* Schriften von Nag Hammadi bezeugen ja den Sachverhalt, dass sie jeweils von ihrem »Wesen« her genuin gnostische Zeugnisse sind, die als solche *von vornherein* unter einem gnostischen Vorzeichen stehen – was zugleich heißt: sie dokumentieren den hermeneutischen Sachverhalt, dass hier jeweils das »genuin christliche« unter einem »genuin gnostischen« Vorzeichen rezipiert worden ist – eben unter dem Vorzeichen einer genuin gnostischen »Hypothese«. So gesehen bedarf es dann auch keiner Frage, dass im Zusammenhang mit jener Grundfrage der Relation von »Urchristentum und Gnosis« neben dem Originalzeugnis der

¹⁵ A. BÖHLIG, Zur Frage nach Typen des Gnostizismus und seines Schrifttums, in: Ders., Gnosis und Synkretismus I, S. 213–228; DERS., Die Bedeutung der Funde von Medinet Madi und Nag Hammadi für die Erforschung des Gnostizismus, in: A. Böhlig/C. Marksches, Gnosis und Manichäismus, S. 113–142.

¹⁶ K.-W. TRÖGER, Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, S. 11–33, hier: S. 19 ff. Zur Fragestellung vgl. auch J. DORESSE, The Secret Books, S. 197 ff., sowie M. KRAUSE, in: W. Foerster (Hrsg.), Die Gnosis. Koptische und manichäische Quellen, S. 9–11.

Schriften von Nag Hammadi – entgegen dem Urteil von A. v. Harnack¹⁷ – das entsprechende Zeugnis der altkirchlichen Häresiologen unentbehrlich bleibt. Mit Recht wird deshalb auch in den entsprechenden neueren Stellungnahmen – bei bzw. trotz aller polemischen Ausrichtung – die »Glaubwürdigkeit und Verlässlichkeit« des Zeugnisses der altkirchlichen »Ketzerpolemik« betont¹⁸.

Insgesamt: Die vorliegende Arbeit geht von der Voraussetzung aus, dass die frühchristliche Gnosis, was ihren Ursprung betrifft, keineswegs lediglich eine frühchristliche »Häresie« bzw. – in ihrer konkreten Gestalt – eine frühchristliche »Sekte« gewesen ist, sondern – bezogen auf die für sie charakteristische »Grundidee« (ὑπόθεσις) – eine von ihrem Ursprung her eigenständige Größe gegenüber dem frühen Christentum – »eigenständig« insofern, als hier, im Einzugsbereich des frühen Christentums, das Wesen bzw. die »Hypothese« des Christentums sekundär an die eigene gnostische »Hypothese« – wie Irenäus diesen Vorgang beschrieben hat – »angepasst« wird. Ob so gesehen von der »Gnosis« als einer eigenständigen »Religion« (neben dem Christentum!) gesprochen werden kann, sei hier zunächst noch dahingestellt. Kein Zweifel allerdings besteht darüber, dass auch und gerade die neuere Forschungsgeschichte im Blick auf die Frage »Christentum und Gnosis« in eben diese Richtung weist. Dies gilt auch dann, wenn man feststellt, dass die jüngere und – zum Teil auch – die gegenwärtige Forschungssituation in dieser Hinsicht ein mitunter geradezu verwirrendes Bild offenbart:

Paradigmatisch ist in dieser Hinsicht die Problematik, ebenso aber auch das den Fortgang der Forschung widerspiegelnde Votum des Kirchen- und Dogmengeschichtlers K. Beyschlag: In dem i. J. 1969 publizierten Beitrag »Die verborgene Überlieferung von Christus« war er noch zu der Überzeugung gelangt, dass die christliche Gnosis »als Ganze ... zunächst der christianisierte Ausläufer einer auch *außerhalb des Christentums*(!) verbreiteten Spätform orientalischespätantiker Religionsgeschichte« sei, die – wie es hier weiter heißt – »zum ersten Mal den systematischen Versuch unternahm, das gesamte Christentum von einem einzigen Grundgedanken aus, nämlich als radikale Erlösungsreligion zu verstehen«. In diesem Sinne gehört diese »außer-christliche« Gnosis denn auch zu den »Voraussetzungen der christlichen »Dogmengeschichte«¹⁹. Eben diese Position wird dann noch einmal

¹⁷ A. v. HARNACK, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Erster Teil: Überlieferung und Bestand, Leipzig 1893, S. 143: »Endlich haben sie [sc.: die Kirchenväter] diese Lehren der Häretiker an ihren eigenen Systemen gemessen, falsche Fragestellungen an sie herangebracht. Die eigentlichen Motive derselben verkannt oder nicht erkennen wollen, das Paradoxe ... oder wirklich Absurde in den Vordergrund geschoben, das Ernste, Wahrhaftige und Gemein-Christliche unterdrückt und sich überhaupt von den Forderungen der Gerechtigkeit und der Beobachtung des achten Gebotes in bemerkenswerter Weise dispensiert.«

¹⁸ Vgl. z. B. H.-M. SCHENKE, Die Relevanz der Kirchenväter für die Erschließung der Nag Hammadi-Texte, S. 209–218; zur Fragestellung vgl. auch F. WISSE, The Nag Hammadi Library and the Heresiologists, S. 205–223.

¹⁹ K. BEYSCHLAG, Die verborgene Überlieferung von Christus, S. 13.

erneuert, wenn es in K. Beyschlags »Grundriss der Dogmengeschichte«, und zwar in der zweiten Auflage vom Jahre 1988(!), heißt, dass der ›Gnostizismus‹, keineswegs »von Hause aus eine genuin christliche Erscheinung« sei, sondern »vielmehr ein eigenes religionsgeschichtliches Gebilde, das freilich erst unter frühchristlichem Einfluss zu voller Entfaltung gelangte«²⁰. Angesichts solcher – zunächst so eindeutigen – Stellungnahme hinsichtlich der zeitlichen wie auch sachlichen Positionierung der frühchristlichen Gnosis erstaunt es dann umso mehr, wenn derselbe Autor in seinen Beiträgen zur »Simon Magus-Frage« von 1971 und 1974 zu einer offensichtlich gänzlich anderen Auffassung bezüglich der zeitlichen Ansetzung der frühchristlichen Gnosis gelangt ist²¹: »Schließlich gibt es auch keine vorchristliche ›Christusgnosis‹ oder ähnliches. Was sich so nennt, ist eine fixe Idee der Wissenschaft, mehr nicht« oder: »Christliche Gnosis bedeutet die Übersetzung des urchristlichen Glaubens in ein mythologisch-theosophisches Denksystem; damit gehört diese Erscheinung nicht mehr ins nt.liche Zeitalter, sondern unter die Voraussetzungen der altkirchlichen Dogmengeschichte, also ins 2. Jahrhundert«²².

K. Rudolph hat seine Kritik an solcher Position in seinem Beitrag: »Simon-Magus oder Gnosticus?« unter die Überschrift gestellt: »1. Zur Methode. Vom Sinn und Unsinn falscher Gegensätze: Religionsgeschichte oder historische Kritik?«²³. Gleichwohl belegt dieses ›besondere‹ Exempel auf seine Weise einmal mehr die Gesamtproblematik einer bis heute andauernden Debatte um die Grundfrage einer *vor*-christlichen oder *nach*-christlichen (oder auch: *außer*-christlichen!) Gnosis – bis hin zu der von R. McL. Wilson favorisierten Hypothese, dass es im Verhältnis von ›Urchristentum und Gnosis‹ »vor einer Periode gegenseitiger Abgrenzung« auch – und zunächst! – eine »Periode gegenseitiger Durchdringung« gegeben habe²⁴. Dies schließt im Übrigen nicht aus, dass ›Abgrenzung‹ und ›Durchdringung‹ – oder wie

²⁰ K. BEYSLAG, Grundriss der Dogmengeschichte I, S. 146.

²¹ K. BEYSLAG, Zur Simon Magus-Frage (1971), sowie: Simon Magus und die christliche Gnosis (1974). Kritisch dazu: K. RUDOLPH, in: ThR 42 (1977), S. 281 ff., bes. S. 284 f.

²² So K. BEYSLAG, Zur Simon Magus-Frage (1971), S. 426. Immerhin ist in diesem Zusammenhang auf die Anm. 66 desselben Beitrages zu verweisen, hier speziell auf den Hinweis auf die Sprachregelung von A. BÖHLIG (in: W. Eltester, Christentum und Gnosis, S. 2, Anm. 5), wonach »die Bezeichnung ›vorchristliche Gnosis‹ nicht gleichzusetzen ist mit einer Gnosis ante Christum natum, sondern einer Gnosis, die der christlichen Gnosis des 2. Jh.s vorausgeht«. Zu vergleichen ist in diesem Zusammenhang nicht zuletzt auch die Unterscheidung »außer- bzw. nicht-christlich und vorchristlich« bei K. BEYSLAG, Grundriss der Dogmengeschichte I, S. 150.

²³ So K. RUDOLPH in: ThR 42 (1977), S. 281 ff.; vgl. auch ebd., S. 288: »Die ›Ableitung‹ der Gnosis aus dem Christentum ..., wie sie sich B. offenbar vorstellt, würde es [sc.: das Christentum!] zu einer Chimäre machen, die historisch (aber auch theologisch!) nicht zu begreifen wäre«, und: »Die christliche Gnosis lässt sich für mich nur verstehen, wenn hier eine Symbiose (Adaption, ›Vermischung‹ oder wie man es zunächst nennen möchte) von unterschiedlichen religiösen Auffassungen und Traditionen erfolgt ist ...«.

²⁴ R. McL. WILSON, Gnosis und Neues Testament, S. 34f.

immer man dies bezeichnen mag – gleichsam ›gleichzeitig‹ praktiziert worden sind. Auf solche Weise würden sich dann auch die bisher in dieser Hinsicht vorherrschenden *Alternativen* ›vor-christlich – nach-christlich‹ als fragwürdig bzw. unzureichend erweisen bzw. durch die Kategorie des ›Nicht-‹ bzw. ›Außerchristlichen‹ gleichsam überholt werden²⁵. Entscheidend bzw. grundlegend ist in jedem Falle, im Urchristentum wie auch in der frühchristlichen Gnosis, unter welchen (hermeneutischen) *Voraussetzungen* jeweils die biblische bzw. – genauer – die neutestamentliche Überlieferung ›angeeignet‹ bzw. rezipiert wird: unter einem genuin *christlichen* oder unter einem genuin *gnostischen* Vorzeichen, wobei gewiss im einzelnen auch zu berücksichtigen ist, dass gewisse Ansätze oder auch Tendenzen zu einer ›dualistischen‹ Welt- und Menschensicht in bestimmten Schriften der biblisch-neutestamentlichen Überlieferung durchaus gegeben sind (und damit jene für die frühchristliche Gnosis charakteristische ›Anpassung‹ der eigenen Grundposition an jene Überlieferung zumindest erleichtert haben).

So gesehen ist es auch keine Frage, dass jede Rede von einem *christlichen* Ursprung der Gnosis – sofern man überhaupt so formulieren will! – eines ›Kommentars‹ bedarf, wann und wo es eigentlich in der Geschichte des frühen Christentums zu jenem ›Sprung‹ von einem genuin christlichen zu einem genuin gnostischen Grundverständnis von ›Gott, Welt und Mensch‹ gekommen ist. Demgegenüber liegt es auf der Hand, dass die Frage nach der ›besonderen Art‹ der Rezeption der biblisch-neutestamentlichen Überlieferung in der frühchristlichen Gnosis für die Frage nach einem (wenn nicht *vor-*, so doch) *außer-* bzw. *nicht-christlichen* Ursprung der Gnosis einen gänzlich neuen Stellenwert erhält, und zwar auch über die chronologische Frage der Existenz von nachweislich *vor-christlichen* gnostischen Quellen hinaus. Bevor diese Frage im Einzelnen im 3. Kapitel erörtert wird, ist zuvor noch – im 2. Kapitel – nicht nur dem Problem der nach wie vor umstrittenen Terminologie ›Gnosis‹ – ›Gnostizismus‹ nachzugehen, sondern zunächst – im Sinne einer Art ›religionsgeschichtlicher Grundlegung‹ – der Frage nach dem ›Ort‹ des Urchristentums wie auch der Gnosis in der spätantiken Religionsgeschichte sowie in dem für diese Phase der antiken Religionsgeschichte charakteristischen ›Synkretismus‹.

²⁵ Vgl. dazu bereits H.-M. SCHENKE, The Phenomenon and Significance of Sethian Gnosticism, S. 607, sowie K. RUDOLPH, Art. ›Gnosticism‹, in: The Anchor Bible Dictionary II, p. 1035: »It is of great importance that the discovery [sc.: of Nag Hammadi] presents us with both Christian and non-Christian writings ... That is, the writings confirm the independence of Gnostic from Christian writers, and so corroborates the thesis of non-Christian origin of gnostic teaching«. Vgl. in diesem Zusammenhang aber auch K. BEYSLAG, Grundriss der Dogmengeschichte I, S. 150: »es gibt wohl ›außerchristliche‹ gnostische Zeugnisse, dagegen strenggenommen keine ›vorchristlichen‹ ...«.

2. Kapitel

Urchristentum und Gnosis im Rahmen der spätantiken Religionsgeschichte

2.1 Das Urchristentum als Phänomen der spätantiken Religionsgeschichte

Die Tatsache, dass das ›Urchristentum‹ bzw. – wie man gegenwärtig in Anlehnung an die eingehende Analyse des Begriffs durch St. Alkier formuliert¹ – das ›frühe Christentum‹, unter religionsgeschichtlichem Aspekt gesehen, seinen ursprünglichen historischen Ort im Rahmen der spätantiken Religionsgeschichte hat, ist generell gewiss nicht zu bestreiten, und dies umso weniger, wenn man in den Horizont dieser Fragestellung auch das spätantike Judentum sowie das ›Hellenistische Judentum‹ einbezieht. Die entsprechenden Grundsätze in dieser Hinsicht hat bereits R. Bultmann in seiner Darstellung »Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen« vom Jahr 1949 formuliert: »Wird das Urchristentum im Rahmen dieser historischen Zusammenhänge verstanden, so soll es damit nicht etwa als das notwendige Produkt einer historischen Entwicklung begriffen werden. Es ist das so wenig wie alle großen historischen Phänomene. Aber sein selbstständiger Sinn und sein eigenes Gepräge werden gerade dann erkennbar, wenn es im Zusammenhang mit der Welt, in der es erwuchs, gesehen wird.«². Ohne Frage gilt dies auch für jene Epoche seiner Frühgeschichte, in der das Christentum mit dem Anspruch einer universal ausgerichteten ›Weltreligion‹ die Grenzen des Judentums programmatisch überschritt, sich in der Folgezeit vom Judentum weitgehend ablöste und in die hellenistisch-heidnische Welt eintrat – mit allen Konsequenzen für die Um- und Neuformulierung des spezifisch ›christlichen‹ Kerygmas an jenem neuen Ort. Wiederum R. Bultmann hat seinerzeit im Blick auf diese Entwicklung von einem geradezu »geschichtlich notwendigen Vorgang« gesprochen³. Will man in dieser Hinsicht noch einen Schritt weitergehen, so darf man geradezu formulieren: Dass die christliche Gemeinde den ihr angemessenen Ort in der spätantiken Welt – und damit auch in der spätantiken Religionsgeschichte! – gefunden hat, ist

¹ ST. ALKIER, Urchristentum, hier bes. S. 255–266. Zum Problem in dieser Hinsicht vgl. H.-F. WEISS, Art. Urchristentum, in: HwbPh 11, Sp. 356–359.

² R. BULTMANN, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, S. 7.

³ R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, S. 167.

am Ende nichts anderes als die notwendige Konsequenz des christlichen Glaubens selbst: im Sinne nämlich jener ›Fleisch- bzw. Weltwerdung‹ des Logos von Joh 1,14.

Welche Spannungen und Probleme aus diesem Grundsachverhalt für die je aktuelle Konkretion des ›Kerygmas‹ der christlichen Gemeinde erwachsen, ist offensichtlich und wird durch die in jener Missions-Situation verfassten Briefe des Apostels Paulus, so insbesondere durch seinen 1. Korintherbrief, aufs deutlichste dokumentiert. In dem Sinne, dass es – von Anfang an – darauf ankam, die mit jenem Übergang in die spätantike Welt verbundenen Probleme einer dem ursprünglichen ›Evangelium‹ angemessenen Sprache auch ›entsprechend‹ zu reflektieren.

Forschungsgeschichtlich gesehen sind jene Probleme und Fragestellungen vor allen in jener Zeit ins Zentrum gerückt, in der in Kirche und Theologie das Bewusstsein des zunehmenden Abstandes von jener ›Ur-Zeit‹ aufkam – und damit auch die Erkenntnis und die Reflexion der mit der Sprache der biblischen Überlieferung vorgegebenen (allgemein-religiösen) Implikationen. Mit anderen Worten: Zum Gegenstand der theologischen Reflexion in diesem Sinne ist die Frage nach der Relation ›Urchristentum – Religionsgeschichte‹ vor allem in der Neuzeit geworden, und zwar mit der Erkenntnis, dass das Urchristentum weit über seinen ursprünglichen Ort im Judentum hinaus ein integrierender Bestandteil der spätantiken Religionsgeschichte geworden ist.

In welchem Maße solche Integration des Urchristentums in die spätantike Religionsgeschichte in den entsprechenden Publikationen der Repräsentanten der ›Religionsgeschichtlichen Schule‹ im Einzelnen vorangetrieben worden ist, ist an dieser Stelle nicht im Einzelnen auszuführen. Mitunter ist dies auch auf eine durchaus radikale – und damit auch missverständliche – Weise geschehen und hat so – verständlicherweise – auch gewisse Irritationen ausgelöst, beispielsweise im Sinne einer ›Auflösung‹ gleichsam des ›Eigenen‹ und ›Besonderen‹ des Urchristentums in jene ›allgemeine‹ hellenistische Religionsgeschichte; hier freilich weniger im Blick auf die ›materialen‹ Probleme der Fragestellung, als vielmehr angesichts der grundsätzlichen Frage nach dem ›Eigenen‹ bzw. ›Besonderen‹ des Christentums angesichts seiner so weitgehenden Zuordnung zur ›allgemeinen‹ Religionsgeschichte⁴.

Wenn es denn also überhaupt so etwas wie eine bestimmte ›Methode‹ der religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament bzw. an der biblischen Überlieferung gibt, dann sollten dabei die Kategorien von *Kritik* – im Sinne von ›Unterscheidung! – und *Differenzierung* unentbehrlich sein, und

⁴ Zu den entsprechenden Thesen der »Religionsgeschichtlichen Schule« vgl. G. LÜDEMANN/A. ÖZEN, Art. Religionsgeschichtliche Schule, in: TRE 28, S. 618–624; speziell zum »Urchristentum«: A. SCRIBA, Art. Religionsgeschichte des Urchristentums, in: TRE 28, S. 604–617, sowie K. MÜLLER, Die religionsgeschichtliche Methode, in: BZ N.F. 29 (1985), S. 161–192, hier: S. 163 ff.

zwar über allem vordergründigen *Vergleich* hinaus, der lediglich die Analogien und Entsprechungen im Blick hat. Von daher gesehen besteht denn auch – bei aller notwendigen Kritik an der Arbeit der ›Religionsgeschichtlichen Schule‹ im Einzelnen – durchaus kein Anlass zu radikaler Skepsis. Die Grunderkenntnis jener ›Schule‹ sollte jedenfalls unbestritten bleiben, nämlich, das Neue Testament in allen seinen Schriften als das authentische Dokument des ›Ur-Christentums‹ an seinem ursprünglichen historischen Ort – und damit zugleich aus der ihm eigenen ›Lebenswelt‹ heraus zu verstehen. Wenn sich dabei im Übrigen in neuerer Zeit – im Unterschied zu dem einst von W. Bousset favorisierten ›hellenistische-synkretistischen‹ Interpretationsmodell – das Interesse primär auf die Relation Judentum – Urchristentum konzentriert, so sollte dieses Interpretationsmodell angesichts des eindeutigen Ursprungszusammenhang Judentum – Urchristentum keineswegs überschätzt oder gar ›jüdische Umwelt‹ einerseits und ›nicht-jüdische‹ Umwelt andererseits gegeneinander ausgespielt werden: Vor Jahrzehnten bereits hat M. Hengel darauf aufmerksam gemacht, dass sich in dieser Hinsicht der religionsgeschichtliche Ausgangspunkt von Bousset-Greifmann in ihrer Darstellung der »Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter« im Grunde bestätigt hat: »Auch das Judentum jener Zeit konnte sich den vielfältigen Einflüssen teils ›synkretistischer‹, teils popularphilosophischer Art nicht entziehen«, und dies eben nicht nur im Raum des ›hellenistischen‹ Judentums in der Diaspora – vielmehr: »selbst das Mutterland, Palästina, machte hiervon keine Ausnahme«⁵.

So gesehen erweisen sich alle *alternativen* Fragestellungen wie auch die darauf beruhenden Modelle als unangemessen, insbesondere dass ein ›genuin jüdisches‹ und ein ›genuin hellenistisches‹ Modell gegeneinander ausgespielt werden⁶ – etwa in dem Sinne, dass das letztere bereits als solches dem ›Wesen des Christentums‹ unangemessen sei. Die in diesem Zusammenhang immerhin naheliegende Frage, ob – im letzteren Falle – in jenen ›Hellenismus‹ möglicherweise auch die ›Gnosis‹ einzubeziehen sei, wird gegenwärtig zwar weithin vehement bestritten⁷, bleibt jedoch solange aktuell, solange man mit einem gewissen Recht die Auffassung vertreten kann, dass dieses Phänomen der spätantiken Religionsgeschichte, was jedenfalls den ihm eigenen – eben spezifisch ›gnostischen‹ – Ansatz und Ausgangspunkt betrifft – wenn schon nicht *vor*-christlicher, so doch jedenfalls *nicht*-christlicher Herkunft ist.

⁵ Dies ist eine der Hauptthesen der Darstellung von M. HENGEL, Judentum und Hellenismus, S. 1 ff. sowie S. 56 ff.

⁶ Vgl. dazu die Kontroverse zwischen K. HOLL und R. BULTMANN unter der Überschrift »Urchristentum und Religionsgeschichte« in: K. HOLL, Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte II, Tübingen 1928, S. 1–32 und R. BULTMANN, in: ThR N.F. 9 (1932), S. 1–21.

⁷ H.-J. KLAUCK, Die religiöse Umwelt des Urchristentums I, S. 204 ff.

Grundsätzlich – um dies wenigstens in diesem Zusammenhang doch noch zu betonen – besteht gegenwärtig Übereinstimmung zumindest darin, dass jede religionsgeschichtliche Arbeit am Neuen Testament nicht darauf ausgerichtet ist, die ›Religion‹ des Neuen Testaments in ihre ursprüngliche religionsgeschichtliche Umwelt hinein zu nivellieren. Demgegenüber hat W. Bousset bereits im Jahre 1904 betont⁸, dass man bei solcher Art von Forschung »Gefahr laufe, das Christentum ganz in den Strom der Entwicklung hinabzuziehen ..., alles zu neutralisieren und zu relativieren«; es ist derselbe W. Bousset gewesen, der (am selben Ort) zugleich formuliert hat: »Das wäre ein schlechter Religionshistoriker ..., dem nicht von hier wieder und wieder die im unbegreiflichen und im wunderbaren liegende schöpferische Kraft des Evangeliums und der Person Jesu aufginge«, was für W. Bousset zugleich heißt: »Die durchgeführte religionsgeschichtliche Betrachtung wird erst recht und mit neuen Mitteln die universale Kraft und Bedeutung der christlichen Religion herausstellen, die sich nicht in der Isolierung und der Einsamkeit, sondern gerade in der Wechselwirkung, der lebendigen Anregung, Durchdringung und Beherrschung fremder Stoffe bewährt«⁹. Inwieweit W. Bousset selbst bei solcher Benennung seines Arbeitszieles im Einzelnen stets seinem eigenen Kriterium gerecht geworden ist, kann man – aufs Einzelne gesehen – gewiss fragen, so z. B. im Sinne der insbesondere von H. Jonas geltend gemachten Kritik¹⁰. Was jedoch sein hier bewusst ausführlich zitiertes Votum als solches betrifft, so ist ihm angesichts jener grundsätzlichen Bedenken gegen jede religionsgeschichtliche Arbeit am Neuen Testament im Grunde nichts hinzuzufügen – allenfalls dies noch:

Wenn es denn gilt, bei der Bestimmung des Ortes des Urchristentums in der spätantiken Religionsgeschichte auf ›das Eigene‹ bzw. auf ›das Besondere‹ des Christentums – wie im Übrigen auch der Gnosis! – zu achten und somit nicht lediglich bei dem Aufweis von ›Analogien‹, ›Einflüssen‹ und ›Abhängigkeiten‹ stehenzubleiben sowie – gegebenenfalls – auch ›genetische Zusammenhänge‹ zu rekonstruieren, sondern über all⁹ dies hinaus jene ›Zusammenhänge‹ jeweils in ihrer Ausrichtung auf eine je neue und andere Sinnmitte hin zu verstehen¹¹; wenn also dies alles gilt, dann bedarf es in der Tat einer dem jeweiligen ›Gegenstand‹ angemessenen Methode der religionsgeschichtlichen Analyse. Spätestens an dieser Stelle geht die Grundfrage nach dem Ort des Urchristentums in der spätantiken Religionsgeschichte unmittelbar in die Frage nach der hier jeweils angemessenen *Methode* über:

⁸ W. BOUSSET, Die Religionsgeschichte und das Neue Testament III, in: ThR 7 (1904), S. 353–365, hier: S. 364 f.

⁹ Ebd. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die These von W. ANZ, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, S. 88: Die »Zentrallehre des Gnostizismus« sei als solche bereits »ein Produkt der Religionsmischung«. Dazu: H. JONAS, Gnosis und spätantiker Geist I, S. 25–27.

¹⁰ H. JONAS, ebd. I, S. 27–49, hier bes. S. 34 ff.

¹¹ Eben in diese Richtung geht die Kritik von H. JONAS an der »Religionsgeschichtlichen Schule«.

Es ist vor allem K. Müller gewesen, der sich in seiner Studie »Die religionsgeschichtliche Methode. Erwägungen zu ihrem Verständnis und zur Praxis ihrer Vollzüge« dieser Frage angenommen hat, und zwar mit der Konsequenz, dass das im jeweiligen Falle methodische Instrumentarium dem jeweiligen Gegenstand der Untersuchung entsprechen sollte¹². So gesehen gäbe es eigentlich gar nicht eine »eigene« religionsgeschichtliche Methode, sondern lediglich »bestimmte Kategorien ..., in denen Textvergleiche vollzogen werden«¹³. Grundlegend dafür ist – nach dem entsprechenden Votum von K. Rudolph – »die philologisch-historische Methode, die von der komparativ-systematischen [Methode] begleitet und ergänzt wird. In dieser Kombination lässt sich eine religionswissenschaftliche Methodik am besten beschreiben«¹⁴. Im Übrigen ist in diesem Zusammenhang nicht zuletzt darauf hinzuweisen, dass zur Frage einer sachgemäßen Methodik des religionsgeschichtlichen Vergleichs vor Jahrzehnten bereits H. Jonas bestimmte Maßstäbe gesetzt hat, die auch gegenwärtig noch, in einer speziell im Blick auf die Gnosisforschung erheblich veränderten Situation, Beachtung verdienen¹⁵. Demgemäß sollten Kategorien wie »Ähnlichkeit«, »Parallele«, »Analogie«, »Einfluss«, »Abhängigkeit« (usw.) nicht mehr zum Standard der religionsgeschichtlichen Analyse gehören – denn: keineswegs jede »Analogie« impliziert als solche bereits zugleich auch eine »Genealogie« – ganz abgesehen davon, dass es im weiten Feld der Religionsgeschichte auch »analoge« Phänomene gibt, die sich nicht bereits als solche in eine »Genealogie« hinein verrechnen lassen¹⁶. Und im Übrigen: »Man sollte nicht immer nur mit »Einflüssen« von der einen Religion auf die andere rechnen, sondern auch mit endogenen (d.h. inneren, eigenständigen) Entwicklungen in jeder einzelnen der verglichenen Religionen« – denn: »Es gibt offenbar die Möglichkeit paralleler Entwicklungen in benachbarten Bereichen auf Grund gleichartiger historischer und sozialer Voraussetzungen«¹⁷. Und nicht zuletzt in diesem Zusammenhang: Die von R. Bultmann vor Jahrzehnten bereits formulierte Dialektik von »Anknüpfung und Widerspruch« schließt als solche bereits eine gewisse Dynamik ein, die auch gegenwärtig noch geeignet ist, über jene eher statischen Kategorien von »Einfluss«, »Abhängigkeit« (o. ä.) hinauszuführen¹⁸. Entsprechendes gilt auch für die Kategorien der »Metamorphose«, der

¹² K. MÜLLER, in: BZ N.F. 29 (1985), S. 161 ff.

¹³ K. RUDOLPH, Grundprobleme der Religionswissenschaft, in: Ders., Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft, S. 67–80, hier S. 74 f.

¹⁴ K. RUDOLPH, ebd.

¹⁵ H. JONAS, Gnosis und spätantiker Geist I, S. 1–91; »Zu Geschichte und Methodologie der Forschung«.

¹⁶ Vgl. zum Ganzen die Überlegungen »zur Methodik des religionsgeschichtlichen Vergleichs« bei K. BERGER, Exegese des Neuen Testaments, S. 186 ff.

¹⁷ Ebd., S. 191.

¹⁸ R. BULTMANN, Anknüpfung und Widerspruch, in: Ders., Glauben und Verstehen II, S. 117–132. In diesem Sinne bedarf es in der Tat, was die religionsgeschichtliche Fragestellung betrifft, einer »neuen methodischen Besinnung«. So K. Müller, in: BZ N.F. 29 (1985), S. 161.

›Transposition‹ und – gewiss nicht zuletzt in diesem Zusammenhang – für die Kategorie der ›Rezeption‹, die ja als solche bereits das ›Element‹ einer (bestimmten) ›Aufnahme‹ oder ›Aneignung‹ in sich schließt und insofern von vornherein geeignet ist, über jene eher ›statischen‹ Kategorien der Forschung hinauszuführen, von Kategorien wie ›Transformation‹ oder auch ›Metamorphose‹ ganz zu schweigen. *Rezeption* also als eine Kategorie, die – in der Weise jedenfalls, wie sie in der sog. Konstanzer Schule von W. Iser, H.R. Jauff u.a. ausgearbeitet und definiert worden ist – so etwas wie einen Paradigmenwechsel für eine ihrem Gegenstand angemessene Methodik der *religionsgeschichtlichen* Arbeit am Neuen Testament bedeuten könnte: Und dies ganz im Sinne des Diktums des Ps.-Aristoteles, *Liber de causis* (propr. 10): *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*.

Dementsprechend ist derjenige, der Tradition – welcher Art auch immer – ›empfängt‹ bzw. ›übernimmt‹, immer zugleich derjenige, der sie, jene Tradition, sich selbst gleichsam ›aneignet‹, und dies durchaus i. S. der Kategorien von ›Anknüpfung und Widerspruch‹¹⁹.

Was in diesem Zusammenhang ein bestimmtes Maß an Kontinuität der Forschungsgeschichte, und zwar speziell im Verhältnis zur Religionsgeschichtlichen Schule, anbelangt, so ist hier vor allem auf zwei neuere Arbeiten hinzuweisen, die – jede auf ihre Weise – das Thema einer gegenwärtig zu verantwortenden religionsgeschichtlichen Methodik wiederum im Rückbezug auf die Methodik der »Religionsgeschichtlichen Schule« verbinden. Diese Arbeiten treten damit zugleich jenem Vorurteil entgegen, es sei den Vertretern jener Schule ihrer Zeit lediglich um eine Sammlung von (wirklichen oder auch nur vermeintlichen) ›Parallelen‹ gegangen – und damit nicht zugleich um das, was man in der gegenwärtigen Forschungslage vor allem mit dem Stichwort der ›Rezeption‹ verbindet. Bei diesen neueren Arbeiten handelt es sich um die Arbeit von H. Paulsen mit dem Titel »Traditionsgeschichtliche Methode und religionsgeschichtliche Schule« sowie um den Aufsatz von K. Müller unter der Überschrift »Die religionsgeschichtliche Methode«²⁰. Beide Aufsätze weisen darauf hin, dass bereits in der ›alten‹ Religionsgeschichtlichen Schule Überlegungen zum Thema »Tradition, Traditionsbildung und Traditionsgeschichte« ihren Ort hatten und auf diese Weise auch hier schon die Frage nach der *Rezeption* von Tradition den ihr angemessenen Ort hatte. Bereits hier, in der alten Religionsgeschichtlichen Schule, sind in diesem Sinne Erkenntnisse ›vor-gedacht‹ und damit auch vorbereitet worden, die für alle Fragen nach einer gegenwärtig zu verantwortenden religionsgeschichtlichen Methodik durchaus ihre Aktualität behalten haben.

¹⁹ Vgl. den entsprechenden Artikel von H.R. JAUSS, in: HwbPh 8, Sp. 996–1004.

²⁰ H. PAULSEN in: Ders., Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums, S. 426–461; K. MÜLLER, in: BZ N.F. 29 (1985), S. 161–192.

In diesem Sinne hat die moderne Erkenntnis der sog. Rezeptionsästhetik in jener alten Religionsgeschichtlichen Schule durchaus ihre Vorläufer, konkret vor allem wohl darin, dass die im Verlauf des Traditionsprozesses vorgegebenen Motive im Prozess der Traditionsvermittlung (und damit auch im Verlauf der Traditionsgeschichte) in einen neuen Kontext (und Sinnzusammenhang) gestellt und auf diese Weise zugleich neu akzentuiert bzw. neu zentriert, also *rezipiert* werden. Im Übrigen ist bei alledem zu beachten, dass solch neue Erkenntnisse in der Forschungsgeschichte bereits ihre ›Vorläufer‹ hatten: So hat W. Wrede in seiner Rezension zu H. Gunkels »Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit« vom Jahre 1895 auf die grundlegende Bedeutung dieses Werkes »für die Religionsgeschichte überhaupt« hingewiesen²¹. Auch wenn dabei, was H. Gunkel selbst betrifft, der Akzent zunächst »stärker auf der Vorgeschichte der Stoffe und damit auf der Archäologie des zu analysierenden Textes liegt«, ist doch nicht zu übersehen, dass für H. Gunkel – wie H. Paulsen formuliert²² – »die Konstituenten traditionsgeschichtlicher Analyse in der genauen Erfassung der *Geschichte* einer Überlieferung von ihrem Beginn bis zu ihrer letzten Rezeption beschlossen liegen«. Auf diese Weise aber rückt, wie wiederum derselbe Autor formuliert, »der Rezeptionsprozess die Aufnahme der Überlieferung in den Mittelpunkt methodischer Überlegungen« – und damit zugleich auch die »hermeneutische Bewegtheit(!) in Traditionsübernahme und Neuinterpretation« bzw. das »Miteinander von Tradition und Innovation«. Und in diesem Sinne endlich: Das »bloße Suchen nach Analogien oder die Betonung von Abhängigkeiten« wäre auf diese Weise überwunden, vielmehr wäre »in einem Prozess zwischen Gewordenem und Neuen ... gerade der Innovation ein erheblicher Rang zuzuweisen ...«. Und nicht zuletzt ist in diesem Zusammenhang auch auf eine analoge Methodik bereits bei W. Bousset in seiner Studie »Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum« vom Jahr 1892 hinzuweisen. Diese Studie ist gewiss mehr als nur – wie ihr Verfasser einst formulierte – »ein religionsgeschichtlicher Vergleich«. Das methodische Modell, an dem der Verfasser sich hier orientierte, ist – jedenfalls seiner eigenen Absicht zufolge – »das von Kontinuität und Diskontinuität« bzw. »das von Traditionsabhängigkeit und Traditionsbruch« und ist auf diese Weise durchaus der »hermeneutischen Bewegtheit von Traditionsübernahme und Neuinterpretation« verpflichtet²³.

Bemerkenswert ist schließlich auch die Kritik, die – sehr viel später – der Philosoph H. Blumenberg in seinem Aufsatz »Epochenschwelle und Rezep-

²¹ W. WREDE, in: ThLZ 21 (1986), Sp. 623–631. Dazu: H. PAULSEN, Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums, S. 428, Anm. 8: »Als Meisterstück einer wissenschaftlichen Rezension ist vor allem die Besprechung von W. Wrede zu nennen ... Wrede stimmt nicht allein grundsätzlich Gunkel zu, sondern hat auch die methodische Bedeutung nicht übersehen, die Gunkel's Methode für die Religionsgeschichte überhaupt besitzt ...«.

²² H. PAULSEN, a. a. O., S. 431.

²³ H. PAULSEN, a. a. O., S. 440 f.