

EINHEIT DER KIRCHE ALS PROBLEM DER CHRISTLICHEN GNOSIS*

I

Im 6. Jahr der Herrschaft des Kaisers Antonius Pius kam es in Rom zu einer Debatte zwischen den Leitern der römischen Gemeinde und dem seit einigen Jahren in Rom weilenden Markion aus dem pontischen Sinope. Die Disputation drehte sich um die Auslegung zweier Stellen aus dem Lukas-Evangelium - nämlich von Lc 5,36f., dem Gleichnis vom neuen Wein in alten Schläuchen, sowie von Lc 6,43, dem Wort vom guten Baum und den schlechten Früchten -, denen Markion den unvereinbaren Gegensatz zwischen dem gerechten Gott des Gesetzes und dem von Jesus Christus geoffenbarten Gott der Güte entnahm, während sie die römischen Presbyter auf die verstockten Herzen der Pharisäer und Schriftgelehrten bezogen wissen wollten¹. Die Debatte endete mit offenem Bruch, Markion wurde exkommuniziert, er erhielt die 200 000 Sesterzien zurück, die er der römischen Gemeinde bei seinem Eintritt zum Geschenk gemacht hatte², und gründete eine eigene Kirche. Dies geschah im Herbst des Jahres 144. Wir können dies Datum aus dem Grund so genau angeben, weil es den Markioniten als das Stiftungsdatum ihrer Kirche auf die Woche genau in Erinnerung geblieben ist. Letzteres erfahren wir von Tertullian, der seine markionitischen Opponenten mit den Worten zitiert, daß zwischen der Herabkunft Christi und dem kirchenbegründenden Auftritt Markions "115 Jahre und 6 1/2 Monate" verflossen seien³. Im Verständnis seiner Anhänger kommt Markion somit in eine heilsgeschichtliche Linie mit Christus zu stehen, welcher der Menschheit das Evangelium vom unbekanntem Gott der Liebe gebracht, sowie mit Paulus, der dies Evangelium von den Verfälschungen der judaistischen Pseudoapostel gereinigt hat. So verwundert es nicht, daß den Markioniten die Geburtsstunde ihrer Kirche als ein elementares Datum in Erinnerung geblieben ist und daß sich der Meister bei ihnen einer unvergleichlichen Verehrung erfreute. Nach seinem Namen nannten sie sich Kirche "der Markioniten"⁴, und ihm wußten seine Anhänger im Himmel von Christus

selbst einen Ehrenplatz zu seiner Linken eingeräumt, während Paulus zur Rechten Christi thron⁵.

Ich habe das Beispiel des Markion an den Anfang meiner Ausführungen über die "Einheit der Kirche als Problem der christlichen Gnosis" gestellt, da es ein Analogon dazu im gnostischen Bereich **nicht** gibt. Die Verhältnisbestimmung zwischen den christlichen gnostischen Gruppen und der markionitischen Kirche ist seit jeher strittig, im Gegensatz zu A.v. Harnack etwa, der überscharf die Differenzen betont, scheinen mir beide Größen doch relativ eng zusammenzugehören; und es ist ganz offenkundig, daß die Gnostiker unter Berufung auf die gleichen Bibelstellen und unter Verwendung gleichartiger Motive wie die Markioniten den Gegensatz zu der dem Judengott verfallenen und vom pharisäischen Sauerteig durchzogenen Kirche der Katholiken zum Ausdruck gebracht haben. Aber die Konsequenz, die Markion und seine Anhänger aus diesem Gegensatz zogen, die haben die Gnostiker in aller Regel vermieden. Weder haben sie - wo es ihnen möglich war - der katholischen Kirche eine eigene kirchliche Organisation **gegenübergestellt**; noch haben sie das Gedächtnis ihrer Schulhäupter in der Weise der Markioniten gepflegt; noch haben sie sich nach ihren Stiftern benannt - es gibt keinen Beleg dafür, daß die geläufigen Benennungen nach Schulhäuptern jemals als Selbstbezeichnung gedient hätten⁶ -; noch haben sie (von vereinzelt Ausnahmen abgesehen) den Unterschied zwischen gnostischem und gemeinchristlichem Verständnis der christlichen Botschaft in einer solchen Weise formuliert, daß der offene Bruch als die einzig mögliche Konsequenz erschien. Dies ist der hervorstechende Unterschied, den auch die altkirchlichen Ketzerbestreiter bei der Beschreibung der markionitischen Häresie hervorheben. Denn anders als "alle fälschlicherweise so genannten Gnostiker", so sagt beispielsweise Irenäus, sprechen die Markioniten ihre "Lästerungen gegen den Demiurgen" nicht durch gleichklingende Worte und bloße "Umdeutung der Lehre" (secundum eversionem sententiae) aus, sondern durch "klare Worte" (ipsis verbis et manifeste)⁷. Und wie sie so den Gegensatz in der Sache klar und unmißverständlich herausgestellt haben, so haben sie auch gegenüber der vom Judengott beherrschten Kirche der Katholiken einen klaren

Trennungsstrich gezogen. Die Art und Weise hingegen, in der sich die Gruppen der christlichen Gnosis ins Verhältnis zu den anderen christlichen Gemeinschaften und v.a. zur Großkirche gesetzt haben, ist eine andere. Dies ist das Thema der folgenden Überlegungen.

Ich wähle nun als Einstieg einen Textausschnitt aus dem Bericht des Hippolyt über die sog. "Doketen"⁸. Hier wird geschildert, wie der Erlöser beim Herabstieg auf die Erde "dreißig Ideen" als Gewand anlegt, die aus den "dreißig Aeonen" bzw. übereinanderliegenden Himmelsregionen stammen, welche der Soter durchschreitet. Anschließend heißt es:

"Es sind aber von den dreißig Aeonen alle Ideen als Seelen hier festgehalten; jede ist so geartet, daß sie den Jesus, der ihrer Natur entspricht, erkennt, welchen jener ewige Eingeborene von den ewigen Orten (als Gewand) anzog. Das aber sind verschiedene. Deswegen suchen so viele Häresien (αἵρεσις) Jesus mit großem Eifer, und er gehört ihnen allen an, einer jeden von einem andern Ort aus anders erscheinend; eine jede stürzt sich hin in der Meinung, der sei der einzige, der ihr Verwandter und Mitbürger ist, den sie zuerst als den ihrigen sah und als Bruder erkannte, während sie die andern für unecht hielt. Die nun aus den unteren Orten ihre Natur haben, die vermögen die über diesen liegenden Ideen des Soter nicht zu sehen; die aber von oben, von der mittleren Dekade und der besten Ogdoas stammen, die erkennen Jesus den Soter nicht zum Teil, sondern vollständig, und sind allein vollkommen von oben, alle andern aber kennen ihn nur zum Teil"

Für unsere Fragestellung sind hier folgende Punkte von Bedeutung:

1) Der gnostische Autor geht davon aus, daß es im christlichen Bereich eine **Vielzahl von** αἵρεσις - wobei dieser Terminus hier ganz unpolemisch zur Bezeichnung unterschiedlicher christlicher Gruppen dient - gibt. Und er konstatiert, daß eine jede dieser αἵρεσις Jesus "mit großem Eifer" bzw. "im Wettstreit" "sucht".

2) Er bestätigt ausdrücklich das **relative Recht** dieses vielfältigen Erkenntnisbemühens: denn erkennt eine jede αἵρεσις den Erlöser auch in unterschiedlicher Weise, so "gehört" er doch "ihnen allen an". Die, welche "aus den unteren Orten ihre Natur haben", vermögen ganz folgerichtig den Soter darum auch nur entsprechend derjenigen "Idee" zu erkennen, welche der Soter in diesen unteren Orten als Gewand angelegt hat, während jene, die ihren Ursprung

in einer höheren Himmelsregion haben, naturgemäß auch die entsprechend höhere Idee des Erlösers zu erfassen vermögen.

3) Was zu kritisieren ist, ist also nicht die unvollkommene Erkenntnis Jesu in den anderen christlichen ἀρέσσεις - die, wie gesagt, ganz unvermeidlich ist -, sondern, daß jene Gruppen der Meinung sind, "der (Soter) sei der einzige, der ihr eigener Verwandter und Mitbürger ist, den sie zuerst als den ihrigen sah(en) und als Bruder erkannte(n), während sie die anderen für unecht hielt(en)". Nicht der beschränkten Erkenntnis des Erlösers durch die anderen ἀρέσσεις gilt also die **Polemik** des gnostischen Autors, sondern **nur der Verabsolutierung ihrer beschränkten Erkenntnis**.

4) In **vollkommener Weise** wird der Soter allein von denen erkannt, die wie er selbst ihren Ursprung in den allerobersten Himmelsregionen, bzw. dem pleromastischen Lichtreich haben; nur diese "erkennen Jesus den Soter nicht nur teilweise, sondern vollständig".

In dem hier erörterten kurzen Textausschnitt aus dem "Doketen"-Referat sind brennpunktartig die wesentlichen Motive gebündelt, die uns Aufschluß geben über die Art und Weise, in der sich gnostische Gruppen ins Verhältnis zu anderen christlichen Gemeinschaften gesetzt haben. Wir legen darum die hier gewonnenen Stichworte der folgenden Diskussion zugrunde.

1. Zunächst einmal ist bemerkenswert, daß der gnostische Autor die **Vielzahl der christlichen ἀρέσσεις** in die Mitte seiner Lagebeschreibung rückt. Wenngleich sorgfältig stilisiert¹⁰, so wird doch offenkundig eine Situation vorausgesetzt, die durch eine Pluralität christlicher Gemeinschaften gekennzeichnet ist. Diese Lagebeschreibung ist v.a. dann gut verständlich, wenn - was wahrscheinlich sein dürfte - das Doketenreferat in Rom redigiert worden ist, welches eine unwiderstehliche Anziehungskraft auf Christen jedweder Couleur ausübte und wo sich Markioniten, Gnostiker, Montanisten, Theodotianer, vielfältige Lehrer und Christen aus den unterschiedlichsten Teilen des Reiches ein fröhliches Stelldichein gaben¹¹; Rom ist auch der Ort, wo zumindest nach W. Bauer der heidnische Kritiker Celsus seinen Eindruck von der verwirrenden Vielfalt der

christlichen Gruppen gewonnen hatte¹². Doch konnte man an vielen Orten zum gleichen Eindruck gelangen, beispielsweise in Alexandrien. "Das erste nun", so zitiert Clem. Alex. jüdische und hellenische Kritiker des Judentums, "was sie gegen uns vorbringen, ist eben die Behauptung, man dürfe wegen der Verschiedenheit der christlichen Richtungen (διὰ τὴν διαφωνίαν τῶν αἰρέσεων) nicht glauben; denn bei wem sei denn auch die Wahrheit, wenn die einen diese, die anderen jene Lehrsätze aufstellten?"¹³. Mit diesen vielfältigen Gruppen des christlichen Lagers standen naturgemäß auch die Gnostiker in lebhafter Auseinandersetzung. Dies lehrt uns nicht nur die Polemik der Gegenseite, die Streitschriften des Kirchenmannes Irenäus beispielsweise oder die der montanistischen Schriftsteller Proculus¹⁴ oder Tertullian, sondern auch die neuen Texte von Nag Hammadi, welche uns nicht nur die Auseinandersetzung der Gnostiker mit der "großen Kirche"¹⁵ der Katholiken vor Augen führen, sondern auch die Beschäftigung mit anderen christlichen Gruppen: den Markioniten etwa - ein Vorgang, der uns schon aus des Ptolemäus Brief an Flora bekannt ist - oder den Montanisten - gegen die sich die Prophetie-Polemik der Epistula Jacobi (NHC 1,2) richten dürfte¹⁶ - oder der arianischen Sekte der "Anhomöer", gegen die sich die in der Sache reichlich diffusen, aber gleichwohl instruktiven Warnungen des Traktates Noema (NHC VI,4) wenden¹⁷. V.a. aber dokumentieren die Texte von Nag Hammadi die Vielfalt innergnostischer Meinungsbildung, z.T. in ausdrücklicher Namensnennung abweichender gnostischer Positionen (wie etwa im Traktat Testimonium Veritatis NHC IX,3)¹⁸, zumeist aber durch deren Diskussion und Neuinterpretation. Wobei sich zugleich erweist, daß sich im Selbstverständnis dieser Schriften das gnostische Christentum keineswegs als die einheitliche Größe darstellt, als die sie nach außen erscheint, sondern als eine vielfach in sich differenzierte.

2. Dabei - und das ist der nächste Punkt, den uns das Doketenreferat zu beachten lehrt - haben die Gnostiker in aller Regel keine Schwierigkeit, den **relativen Wahrheitsgehalt** dieser vielfältigen miteinander konkurrierenden αἵρεσις anzuerkennen. Dies ist angesichts des scharfen sachlichen Gegensatzes zwischen kirchlicher

und gnostischer Glaubensweise, wie ihn die kirchlichen Kritiker der "fälschlich sogenannten Gnosis" herausgestellt haben, in höchstem Maße erstaunlich. Aber die kirchlichen Polemiker haben zugleich auch teils verwundert, teils empört registriert, daß die Gnostiker in allen wesentlichen Punkten mit dem gemeinchristlichen Glauben übereinzustimmen beanspruchen¹⁹. Sie anerkennen die gleichen Schriften wie die Ekklesiastiker (und schneiden nicht, wie es die Markioniten tun, heraus, was ihnen nicht paßt)²⁰; sie beanspruchen "dieselbe Lehre zu vertreten und den gleichen Anschauungen zu folgen" wie die Vertreter der kirchlichen Rechtgläubigkeit; sie "begründen den allgemeinen Glauben" und bezeichnen den "kirchlichen Glauben" als den ihren²¹; ja sie können sogar die regula fidei - die doch eben jenen Zweck hat, eine sichere Unterscheidung von wahrer und falscher Lehre zu ermöglichen - Wort für Wort mitsprechen. Die kirchliche Seite hat in diesem Verhalten der Gnostiker nur Heuchelei sehen können; Valentiniani... nihil magis curant quam occultare quod praedicant, sagt Tertullian²². Die gnostischen Christen selber würden sagen, daß Schrift, Tradition, Bekenntnis - daß all dies der gemeinsame Besitz aller Christen ist, den es geistig zu durchdringen und spirituell sich anzueignen und von wo aus es zu stets höherer Erkenntnis fortzuschreiten gelte. Daher ist es ihnen möglich, jeder Erkenntnisstufe ihren relativen Wert zuzusprechen. Diese Feststellung gilt auch dann, wenn anfängliche und schließlich erreichte Einsicht, wenn der gemeinsame kirchliche Glaube und seine spezifisch gnostische Interpretation in unverkennbarem Gegensatz zueinanderstehen, wie es die kirchlichen Kritiker der Gnosis durchaus mit sachlichem Recht behauptet haben.

Vergegenwärtigen wir uns diesen Sachverhalt an zwei besonders neuralgischen Punkten der Auseinandersetzung, der gnostischen Zwei-Götter-Lehre sowie der Passionschristologie. Es ist die allgemeine Überzeugung der katholischen Christen - und insbesondere der kirchlichen simpliciores, welche nach dem Urteil des Origenes in ihrer Menge "nichts kennen als Jesus Christus und zwar den Gekreuzigten"²³ -, daß Jesus den Kreuzestod erlitten hat. Diese Meinung an sich ist keineswegs falsch: für das leibliche Auge - und

für den, der das Evangelium nur mit dem leiblichen Auge zu lesen versteht - ist es in der Tat der Erlöser, der am Kreuz gelitten hat. Anders für den Pneumatiker: er vermag am Soter dessen sarkisches Gewand - das in der Tat in die Hände der Häscher fällt - und den Soter selbst - der in alledem vom Leiden unberührt bleibt - zu unterscheiden und so die Realität des geistigen neben die des leiblichen Auges zu stellen. Dies ist die Einsicht, die beispielsweise in der Petrusapokalypse von NHC VII der lächelnde Erlöser inmitten von Verhaftung und Kreuzigung dem Petrus vermittelt, indem er ihn die sarkische, psychische, pneumatische und pleromatische Soter-Gestalt zu unterscheiden lehrt und ihn zu kontrastierendem Vergleich auffordert: "Sieh ihn (den Gekreuzigten) und mich (den Geistchristus) doch an!" (81,24), um ihm so die entscheidende Erkenntnis mitzuteilen: "Mich (selbst) können sie" - nämlich die jüdischen Häscher und die in ihnen wirksamen Archonten - "nicht berühren" (80,29f.). Wenn so in ApcPt Petrus - als Prototyp aller Pneumatiker - Einsicht in die Leidensunfähigkeit des Erlösers gewinnt, so ist das nichts anderes als gnostische Exegese des matthäischen Passionsberichtes (der hier wortwörtlich durchschimmert), umgesetzt in visionäre Realität²⁴. Und damit ist es eine Erkenntnis, die einem jeden geistgeleiteten Studium zugänglich ist. - Ein zweites Beispiel: das kirchliche Bekenntnis zum Schöpfergott. Bekanntlich unterscheiden die Gnostiker zwischen dem Demiurgen, der für die Schöpfung mit all ihren Mängeln verantwortlich (und im übrigen auch für die Kirche der Psychiker zuständig) ist, und dem Urgott des Lichtreiches, dem sie sich selbst zugehörig wissen, so daß das Bekenntnis zum Schöpfergott als unterscheidendes Merkmal zwischen kirchlichem Christentum und christlicher Gnosis gilt. Daß eine derartige Feststellung aber zumindest eine interpretationsbedürftige Verkürzung des wahren Sachverhaltes darstellt, erfahren wir aus der Beschreibung gnostischer Missionspraxis durch Origenes²⁵: οἱ ἄλλοτριοὶ τῆς ἐκκλησίας, ἅλλα μὲν ἐπαγγέλονται κατ' ἀρχάς, ἅλλα δὲ κατὰ τέλη. Ἀριστοῦσι μὲν γὰρ εἰδωλολατρίας ἐξ ἀρχῆς, καὶ προσάγουσι τῷ δημιουργῷ· εἶτα μετατιθέμενοι τὴν παλαιὰν ὁδοῦσιν γραφὴν, ἐναντιούμενοι τῇ στοιχειώδει νεότητι.

Origenes macht hier die erstaunliche Mitteilung, daß sich die gnostische Missionsunterweisung bei heidnischen Konvertiten in der Eingangsstufe nicht von der kirchlichen unterscheidet: wie die kirchlichen Prediger, so suchten auch die gnostischen Propagandisten ihre Hörer "vom Götzendienst abzuwenden" und "zum Demiurgen hinzuführen". Dann freilich gehen sie weiter und suchen ihren Adepten die Erkenntnis des überhimmlischen Urvaters zu vermitteln. Diese Gnostiker machten die heidnischen Konvertiten also erst einmal zu Kirchenchristen, bevor sie sie zur Gnosis führen konnten; sie mußten ihnen erst zeigen, daß über "Holz" und "Stein" der "Schöpfer" steht²⁶, bevor sie ihnen - als höchste Stufe - die Einsicht vermitteln konnten, daß auch dieser in der Kirche verehrte Schöpfergott des Alten Testaments ein inferiores Wesen ist, über dem ein Höherer - nämlich der allein dem Pneumatiker faßliche Urvater - steht. Nicht als verwerflicher Falschglaube, sondern als unerläßliche Durchgangsstufe auf dem Weg zur vollen geistigen Einsicht kommt so das kirchliche Bekenntnis zum Demiurgen in den Blick.

3. Angesichts einer derart die Gegensätze überspannenden Sichtweise verwundert es nicht, daß sich in gnostischen Dokumenten so **wenig Polemik** gegen abweichende Anschauungen findet. Dieser Sachverhalt ist immer wieder registriert worden, noch 1974 beispielsweise hat U. Luz auf das "noch ungelöste Problem hingewiesen, warum eine der großkirchlichen entsprechende Polemik der christlichen Gnostiker gegen die Großkirche anscheinend kaum festzustellen ist"²⁷. Nun hat sich die Quellenlage in der Zwischenzeit ja insofern grundlegend geändert, als nunmehr eine Vielzahl von Texten aus Nag Hammadi ediert bzw. der Forschung zugänglich gemacht worden sind, die sich polemisch mit den vielfältigen Aspekten von Leben, Glauben und Selbstverständnis des kirchlichen Christentums (sowie anderer christlicher Gruppen) auseinandersetzen²⁸. Aber gerade dies umfangreiche Vergleichsmaterial läßt die grundsätzliche Verschiedenheit der gnostischen gegenüber der kirchlichen Polemik und die grundsätzlich irenische Einstellung der Gnostiker umso deutlicher hervortreten. Denn in der gnostischen Polemik wird eben - in charakteristischem Gegensatz zur kirchlichen Ketzerbekämpfung

- in der Regel nicht Richtig gegen Falsch gesetzt. Vielmehr wird - wie wir es bereits im Doketen-Referat feststellen konnten - das relative, vorläufige Recht der kirchlichen Glaubensweise als solcher zumeist keineswegs in Frage gestellt, und Kritik gilt in erster Linie nur der verblendeten Anmaßung der Katholiken, die diese ihre beschränkte Einsicht als vollgültige ausgeben. So hält etwa die bereits erwähnte Petrusapokalypse aus NHC VII den Kirchenchristen vor, daß sie zwar eine gewisse Kenntnis der "Mysterien" der christlichen Wahrheit haben, diese aber "nicht verstehen" und sich trotzdem "damit brüsten, daß das Mysterion der Wahrheit allein in ihrem Besitz sei"²⁹. Nicht dies wird den Gegnern also vorgeworfen, daß sie die Lüge an Stelle der Wahrheit gesetzt haben, sondern daß sie trotz ihres unzulänglichen Verständnisses der christlichen Offenbarung dafür auch noch exklusive Gültigkeit beanspruchen. Und wenn das EvPh aus NHC II die Anschauungen der Gemeindecristen kritisiert, so nicht deshalb, weil deren Erkenntnis eine nur unvollkommene ist. Das läßt sich gar nicht vermeiden, denn - und diesen Gedanken spricht EvPh immer wieder aus - in dieser Welt des "Offenbaren" kann der Mensch gar nicht anders als durch "wertlose" und "schwache" "Abbilder" und "Namen" an der transzendenten "Wahrheit" partizipieren. Der fatale Irrtum der von EvPh attackierten Pseudochristen besteht nur darin, daß sie die "Abbilder" für die Sache selbst halten und in den schwachen Offenbarungshüllen die jenseitige Wahrheit zu besitzen glauben. So wähnen sie etwa, daß der Vollzug des Sakraments als solcher bereits das Heil gewährleistet - obwohl dessen Gabe doch nur durch Gnosis realisiert werden kann -, und glauben, die im Bekenntnis ausgesprochenen "Namen" (wie "Vater" und "Sohn" und "Hl. Geist" und "Leben" und "Licht" und "Kirche") in dieser Welt des Vorfindlichen - statt in der Welt des "Beständigen" - ansiedeln zu müssen. So kommen sie verfrüht zum Stillstand, wo sie doch weiterschreiten müßten³⁰.

Kritik nur an der illegitimen Grenzüberschreitung - das ist der eine Typ gnostischer Polemik. Der andere ist dadurch gekennzeichnet, daß der Gegensatz zwischen gnostischem und gemeindechristlichem Denken zwar in aller Härte markiert, zugleich aber deutlich

gemacht wird, daß er wohl zu innerer Scheidung, nicht aber notwendigerweise auch zu äußerer Trennung führen muß. TestVer aus NHC IX beispielsweise ist ein Traktat, der die fehlende Askese der Kirchenchristen, ihr nichtiges Martyrium, falsches Vertrauen auf die Taufe, unbegründete Auferstehungshoffnung, die Sklaverei unter den Judengott sowie das fehlende Forschen in den Schriften mit unerbittlicher Schärfe attackiert.³¹ Die für den gnostischen Pneumatiker sich daraus ergebende Konsequenz aber besteht nicht in Separation oder kirchlicher Trennung, die wird vielmehr mit folgenden Worten beschrieben:

"Er hat begonnen, bei sich bis zu dem Tag zu schweigen, da er als würdig erachtet wird, oben aufgenommen zu werden. Er trennt sich mit Macht von dem vielen Gerede und (den) Worten des Streitigen. Er harret aus unter dem ganzen Ort, er erträgt ihn, er hält aus in allem Übel, er ist geduldig gegen jedermann. Er macht sich jedermann gleich, und doch trennt er sich von ihnen. Und was sich (dies) er wün(scht), br(ingt er (der Gnostiker)) ihm, (damit) er vollkom(men) und (hei)lig werde... (Er) hat Zeugnis für die Wahrheit abgelegt"³².

Demut, geduldiges Ausharren, Abkehr von den Worten des Streitigen – so sieht also die praktische Konsequenz schärfster Kritik am katholischen Irrglauben aus; in der Gnosis vom Irrtum der gemeinen Christen geschieden, macht sich der Pneumatiker ihnen in liebevoller Zuwendung "gleich". Und was TestVer hier als Postulat formuliert, wird uns von kirchlichen Polemikern als faktisches Verhalten der Gnostiker bestätigt³³. – Und ein dritter Typus gnostischer Polemik sei im Blick auf die Einheitsfrage wenigstens noch kurz angesprochen: die Distanzierung von falscher Frontenbildung. Zwei konträre Positionen sind es, von denen sich der Brief des Ptolemäus an Flora abgrenzt: von einer unreflektierten Anerkennung des Alten Testaments auf der einen Seite – seitens jener einfältigen Gemüter, welche das von Moses gegebene Gesetz unbesehen als "von dem Gott und Vater erlassen" ansehen – und auf der anderen von einer ebenso pauschalen Verwerfung des Gesetzes als eines Produktes des "Widersachers des verderbenbringenden Diabolos", dem die Markioniten auch die Schöpfung der Welt zuschreiben. Beide Seiten haben unrecht, sagt Ptolemäus, man muß interpretierend unterscheiden. – Gegen falsche Alternativen gerichtet ist auch die Pole-

mik von EvPh (NHC II,3) § 23, wo es um die Frage der Fleischesauferstehung geht. Auch hier grenzt sich der gnostische Autor von zwei konträren Auffassungen ab, die "beide im Unrecht sind": einmal von jenen, die "im Fleisch auferstehen wollen" - sie wissen nicht, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können -, und zum andern von jenen Extremisten, die sagen: "Das Fleisch wird nicht auferstehen". Beide - so EvPh - stehen auf derselben Stufe des Irrtums, da sie nicht fragen, welches Fleisch auferstehen wird: das Fleisch Christi nämlich.

4. So stellt sich der Verzicht auf polemische Abgrenzung von anderen christlichen Gruppen als ein charakteristisches Merkmal der gnostischen Bewegung heraus. Pacem quoque cum omnibus miscet, sagt Tertullian, Frieden und kirchliche Gemeinschaft halten sie mit allen³⁴. Wenngleich in abgestuften Graden, so haben doch alle Anteil an Christus. Die Gnostiker vertreten somit ein **Konzept von Einheit, das allen christlichen ἀδελφούς abgestuften Anteil an der Wahrheit zuspricht**³⁵. Die Christenheit wird gesehen im Bild eines vielstöckigen Hauses, wo niemand Wohnrecht verweigert und Tadel nur gegenüber dem ausgesprochen wird, der sich in seiner Partikularität verkennt und etwa für den alleinigen Besitzer des Hauses hält und darum den anderen Bewohnern den Eintritt versperren und die Benutzung des Liftes in die oberen Etagen verwehren möchte. Dies ist beispielsweise der Fall bei den Psychikern, die die Meinung vertreten, außerhalb ihrer Gemeinschaft gebe es kein Heil - so die an Cyprian angelehnte Formulierung, in gnostischer Retourkutsche hört sich diese Behauptung der Katholiken so an: Durch das "Geschlecht der Schwesternschaft" (also die katholische Kirche) "schenkt unser Gott sein Erbarmen, da es für uns (allein) durch dieses Heil geben wird"³⁶, und damit der gleichen haltlosen Selbstüberschätzung verfallen wie ihr Herr und Gebieter, der Demiurg³⁷. Denn zu dessen in gnostischen Texten meistzitierten Aussprüchen gehört ja bekanntlich das Deuterocesaja-Wort: "Ich bin Gott und keiner existiert außer mir"³⁸ - woraufhin er dann im Mythos eines Besseren belehrt werden muß. Und wie so die Meinung der Psychiker hinfällig ist, daß nur ihnen das Haus der Kirche gehöre, so auch ihr Anspruch, sie allein hätten Besitzrechte an den heiligen

Urkunden der Christenheit, wie es etwa Tertullian tut, der den Grundsatz fixiert: "Haereses omnes certis et iustis et necessariis praescriptionibus repellendas a conlatione scripturarum"³⁹, um damit den Gnostikern mit ihrem ständigen "Suchet, so werdet ihr finden" entgegenzutreten. Und in der Tat ist mit der Debatte um dies Wort ein zentraler Differenzpunkt zwischen beiden Opponenten bezeichnet: denn während für die Gnostiker Mt 7,7 gleichsam zum "'Stiftungstext' für das besondere, soteriologisch qualifizierte gnostische Fragevermögen und Frage-Niveau geworden" ist⁴⁰ und damit das ständige Bemühen um spirituelle Durchdringung der Schriften nicht nur legitimiert, sondern geradezu fordert, vertreten die Ekklesiastiker die Meinung, nur so lange sei zu suchen, bis man findet - "und dann ist weiter nichts mehr zu tun als festzuhalten, was man im Glauben erfaßt hat"⁴¹. Damit aber lassen sie sich bereits auf der untersten Sprosse der Erkenntnisleiter nieder, bevor sie nach gnostischer Meinung mit dem Suchen wirklich begonnen haben.

II

Soviel zum Konzept einer abgestuften Einheit und zum pluralistischen Christentums-Verständnis, wie es uns paradigmatisch in dem Doketenreferat entgegentritt und die irenische Grundhaltung der gnostischen Christen begreiflich macht. Eine ganz andere Frage nun ist die nach den praktischen Konsequenzen dieses Konzepts, die Frage also, in **welchen Formen organisatorischer Zuordnung und sichtbarer Gemeinschaft** dies zunächst ja noch eher diffuse Bewußtsein einer inneren Zusammengehörigkeit mit den anderen christlichen Gemeinschaften (und vorab natürlich der großen Gemeinde der Katholiken) Ausdruck finden will. Hier sind im Prinzip ganz unterschiedliche Modelle denkbar (und z.T. auch realisiert worden), der Gedanke einer bloßen spirituellen Verbundenheit gleichgesinnter Pneumatiker etwa ohne äußeren Zusammenschluß oder das Konzept einer ecclesiola in ecclesia oder der Gedanke eines friedlich-schiedlichen Nebeneinanders konkurrierender Schulen und αἰρέσεις. Und angesichts eines Kirchenbegriffes, dessen In-

teresse primär an der überweltlichen Gemeinschaft der Erlösten und erst in zweiter oder dritter Linie an der Frage nach deren irdischer Repräsentanz haftet, wird man sagen können, daß diese und weitere Möglichkeiten zunächst einmal als gleichgewichtig zu betrachten sind. Gleichwohl lassen sich einige sehr viel bestimmtere Aussagen treffen⁴².

1. Das gnostische Christentum ist **auf Gemeinschaft mit dem kirchlichen hin angelegt**. Diese Behauptung läßt sich für recht unterschiedliche Gruppen des christlich-gnostischen Lagers belegen und trifft insbesondere zu für die Valentinianer, von Origenes (hom. II,5 in Ezech.) als die "robustissima secta" und Tertullian (adv. Val. 1) als das "frequentissimum plane collegium inter haereticos" bezeichnet, den verbreitetsten und kirchenpolitisch gewichtigsten Zweig der christlichen Gnosis also. Denn die Einstellung der Valentinianer zu ihren kirchlichen Mitchristen ist durch das Bewußtsein bestimmt, demselben Leib Christi anzugehören wie jene. Dies zumindest ist die Auskunft, die uns ein Text wie Excerpta ex Theodato 58,1 gibt⁴³, der das Erlösungsgeschehen in Aufnahme der paulinischen Soma-Christou-Ekklesiologie beschreibt - "der große Kämpfer Jesus Christus" nahm die ἐκκλησία als seinen Leib "an" -, und dann aber präzisiert, woraus diese vom Erlöser angenommene "Kirche" besteht: er nahm an " τὸ ἐκλεκτὸν καὶ τὸ κλητὸν das Pneumatische von der (Achamoth), die es gebar, das Psychische aber aus der οἰκονομία (des Demiurgen), und rettete und trug hinauf das, was er annahm, und durch sie das, was diesen beiden wesensgleich (ὁμοούσιος) ist". Die "Kirche" ist also begriffen als der Leib, welchen der Erlöser bei seinem Abstieg anlegt und bei seinem Aufstieg nach oben trägt und welcher zugleich in den diesem Leib "wesensgleichen" Partikeln in der Welt präsent bleibt. Dieser Leib aber - und das ist nun das Entscheidende - besteht aus **zwei** Elementen, dem Pneumatischen **und** dem Psychischen, und innerhalb dieses einen Leibes ist das pneumatische und das psychische Element genauso unlösbar verbunden und gleichsam ineinanderverschachtelt wie Pneuma und Psyche im menschlichen Individuum. Der Leib Christi wird also nicht als uniforme Größe verstanden, sondern als **eine Größe in zwei Stufen**, dem pneumati-

schen Element - welches das gnostische Christentum repräsentiert -, und dem psychischen, welches für die Psychiker, die Masse des Kirchenvolkes steht. Für das Kirchenverständnis der Gnostiker bedeutet dies: sie verstehen sich als der **innere Kreis im weiteren des gemeinen Christentums**, unlösbar mit diesem verbunden und organisch aus ihm herauswachsend. Dabei sind sich die valentinianischen Pneumatiker des Unterschiedes gegenüber ihren psychischen Mitchristen sehr wohl bewußt: Sie wissen ihren Ursprung bei der Achamoth, nicht - wie es bei den Psychikern der Fall ist - in der oikonomia des Demiurgen, und beanspruchen für sich selbst Teilhabe an jenem "pneumatischen Samen", den sie jenen absprechen. Aber dieser "pneumatische Samen" ist für sie zunächst nicht mehr als ein Vermögen, das der "Gestaltung", der "Erziehung", der "Vollendung" und der "Formung" bedarf, und zwar der Formung im psychischen Element. "Das Pneumatische aber ist ausgesandt", so referiert Iren. haer. I,6,1, "damit es hier unten durch die Verbindung mit dem Psychischen Gestalt gewinne und in seinem Wandel mit diesem zusammen erzogen werde" (τὸ δὲ πνευματικὸν ἐκπεπεμασμέναι, ὅπως ἐνθάδε τῷ ψυχικῷ συζυγῆν μορφωθῆι, συμπαιδευθὲν αὐτῷ ἐν τῇ ἀναστροφῇ); nur so kann nämlich der pneumatische Samen "zur Aufnahme des vollkommenen Logos bereitet werden" (κωφορηθὲν ἐν τούτοις καὶ αὐξηθῆν, ἕτοιμον γένηται εἰς ὑποδοχὴν τοῦ τελείου λόγου).

Aus dieser Aussage geht nicht nur hervor, daß sich die valentinianischen Pneumatiker nicht nur nicht den gemeinen Christen als gesonderte Gruppe gegenüberstellen; sie führt darüber hinaus vor Augen, daß sie sich auf den Mutterboden des psychischen Christentums angewiesen sehen, um ihre eigene gnostische Identität entwickeln und zur μόρφωσις κατὰ γνῶσιν gelangen zu können. Gerade auch um seiner selbst willen - und keineswegs nur aus taktischen Erwägungen - gilt dem Gnostiker also die Gemeinschaft mit den Kirchenchristen als unverzichtbar. - Fügen wir nun den angeführten gnostischen Selbstdarstellungen noch den historischen Kommentar hinzu, den Irenäus (haer. III,15,2) mit seiner Schilderung vom Auftreten valentinianischer Prediger gibt - daß sich ihre Predigt an die Masse der communes ecclesiastici wendet, daß sie in-

nerhalb dieser Gesamtheit die volle Gnosis nur den dazu Befähigten mitteilen zu können glauben und daß sie empört auf den Vorwurf der Häresie und den Entzug kirchlicher Gemeinschaft durch die Sprecher der Orthodoxie reagieren, da sie doch "dieselben Lehren hätten wie wir und dieselben Lehren verträten" (cum eadem dicant et eandem habeant doctrinam) -, so dürfte die große Bedeutung außer Frage stehen, die diese Gnostiker der Bewahrung kirchlichen Friedens beimaßen. Als erstes Zwischenergebnis der Frage nach Formen sichtbarer Einheit läßt sich somit die Feststellung treffen, daß zumindest jenen Gruppen, für die die hier erörterten Zeugnisse repräsentativ sind, der Erhalt kirchlicher Gemeinschaft mit den katholischen Christen als dringlich, wenn nicht unverzichtbar galt. Denn darin findet das ekklesiologische Grundmodell der christlichen Gnosis - zwei konzentrische Kreise, mit dem gemeinen Christentum als dem weiteren Kreis, als dessen innerer und hervorgehobener Teil sich die gnostischen Elitechristen verstehen - seinen unmittelbaren Ausdruck.

2. Gleichwohl kann diese Feststellung nur als eine ganz vorläufige Antwort dienen, da de facto alles abhing von den **Verhältnissen vor Ort**. Denn einmal sind natürlich die Gegenwirkungen der auf Abgrenzung bedachten kirchlichen Hierarchie in Rechnung zu stellen, und Gemeindestruktur sowie kirchenpolitische Ausgangsbasis differierten von Ort zu Ort. Es gab Gebiete - worauf ja v.a. W. Bauer einst energisch hingewiesen hat -, wo die gnostische Häresie die ursprüngliche oder zumindest die zeitweilige dominierende Repräsentanz des Christentums darstellt und sich die kirchliche Rechtgläubigkeit erst später durchzusetzen vermochte; und diese Charakterisierung gilt nicht nur für Regionen an der Peripherie - wie beispielsweise Edessa, wo sich noch im 4. Jahrhundert die Katholiken gegen die Bezeichnung als "Palutianer" zu wehren haben⁴⁴ -, sondern auch im Umkreis orthodoxer Hochburgen. Origenes und Irenäus beispielsweise verweisen auf Gemeinden in ihrem Gesichtsfeld, wo Gnostiker die Mehrheit stellen und die katholisch gesonnenen Gemeindeglieder vor der Alternative stehen, sich entweder innerhalb dieser gnostisch dominierten Gemeinden zusammenzufinden oder schismatisch daneben zu etablieren⁴⁵. Es gab andererseits -

ungleich häufiger - Gebiete, wo es der kirchlichen Orthodoxie gelang, gnostischen Einfluß abzublocken und die häretischen Rivalen in eine separatistische Sonderexistenz abzurängen: das Dokument einer solchen vom lebenden Kontakt mit dem kirchlichen Christentum abgeschnittenen Gnosis dürfte beispielsweise die Pistis-Sophia-Gruppe darstellen, bei der darum nicht zufällig die bislang beschriebenen ekklesiologischen Merkmale des christlichen Gnostizismus fehlen und durch einen sektiererischen Exklusivitätsanspruch ersetzt sind⁴⁶.

Und es gibt schließlich - und das ist der uns interessierende Fall - all jene zahlreichen Beispiele eines regen Wettbewerbs und Austausches zwischen kirchlichem und gnostischem Christentum, die im einzelnen recht unterschiedliche Weisen in der organisatorischen Zuordnung beider Kontrahenten erkennen lassen. So setzt die Polemik des Irenäus allem Anschein nach eine Situation voraus, in der sich gnostische Christen noch innerhalb der **Gesamtgemeinde** zusammenfinden können. Wir begegnen valentinianischen Wanderpredigern, die bei der Masse der *communes ecclesiastici* Anklang finden und "viele" *rudiores* betört haben (III,15,2; I praef.; I,8,1); es gibt den Kultverein der Markosianer, der - ursprünglich innerhalb der Kirche etabliert (I,13,5) - nun draußen steht, aber wenig von seiner Anziehungskraft auf die Gemeindeglieder verloren hat (I,13,7); und es gibt zahlreiche gnostische Christen in der großen Gemeinde (etwa jene, "qui putantur recte credidisse", aber "haereticos sensus in se habentes" sind: V,31,1) und von denen es einige gar zur Presbyterwürde gebracht haben (IV,26,3). - Im Alexandrien des Clemens hingegen bietet sich das Christentum dem externen Beobachter in Gestalt zahlreicher *αἱρέσεις* dar⁴⁷. Hier ist es also nicht eine Gesamtgemeinde, die den äußeren Kreis darstellt. Vielmehr ist es wohl eher die (die katholische *αἱρέσεις* einschließende) **Gesamtheit der christlichen Gruppen**, als deren pneumatischen Kern sich die Gnostiker verstehen. Daß dabei die Grenzen zwischen den verschiedenen christlichen Gruppen sehr durchlässig waren und ein reges Kommen und Gehen in beide Richtungen stattfindet, daß einerseits die Häretiker "heimlich die Mauer der Kirche durchgraben" (strom. VII,106,2) und andererseits die Kirchenchristen eifrig zu

den häretischen Lehrern laufen (VII,92,6), konstatiert und beklagt kein anderer als Clemens selbst. Und auch Origenes, der den Hörern seiner Homilien den Besuch häretischer Veranstaltungen untersagen muß⁴⁸, oder Dionysius von Alexandrien, der es mit Christen zu tun hat, die "äußerlich noch an den Versammlungen teilnehmen, aber häufig zu einem Irrlehrer gehen"⁴⁹, bezeugen für die ägyptische Metropole die relative Ungeschiedenheit von gnostischem und kirchlichem Christentum. - Im Karthago Tertullians wiederum treffen wir gnostische Wanderprediger und gnostische Gemeinschaften außerhalb der katholischen Gemeinde an, und zwar deswegen außerhalb, da ihnen kirchlicherseits die Gemeinschaft entzogen wurde (bapt. 15: "quos extraneos utique testatur ipsa ademptio communicationis"). Doch stellt hier die **Masse der Gemeindechristen** so etwas wie ein schwankendes und unentschiedenes Mittelfeld dar, das die Wortführer beider Seiten an sich zu binden suchen und innerhalb dessen die Gnostiker verwandte Seelen entdecken. Das jedenfalls ist die Situation, die praescr. 18 schildert: vor dem Forum der Menge streiten der kirchliche und der gnostische Lehrer um die wahre Schriftauslegung: diese jedoch geht nach Hause, "ohne zu wissen, welche Partei für die Häresie zu halten sei".

Diese unterschiedlichen - und leicht vermehrbaren - Belege verdeutlichen zweierlei. Einmal unterstreichen sie erneut die **Notwendigkeit lokalgeschichtlicher Studien** (für die frühe Kirchengeschichte im allgemeinen und die Sektengeschichte im besonderen), wie sie beispielsweise für das manichäische Afrika F. Decret oder die römische Kirche jüngst P. Lampe vorgelegt haben⁵⁰; denn nur wenn man die allgemeinen Entwicklungslinien des gnostischen Christentums verknüpft mit den Gemeindestrukturen und kirchenpolitischen Konstellationen vor Ort und beispielsweise - wie es P. Lampe getan hat - die Zeugnisse andauernder gnostischer Präsenz innerhalb der römischen Gemeinde in Beziehung setzt zu dem, was er die "Fraktionierung der stadtrömischen Christenheit" nennt, kann es gelingen, die spärlichen (und bislang keineswegs vollständig gesammelten) Angaben der Überlieferung zur Sozialgestalt des gnostischen Christentums auszuschöpfen⁵¹. Zum andern verdeutlichen die angeführten Belege die **vielfältigen Weisen der organisatorischen Zuord-**

nung von kirchlichem und gnostischem Christentum und lassen erkennen, daß es - in gnostischer Perspektive - weniger des Fortbestandes formal kirchlicher Gemeinschaft als vielmehr der Möglichkeit wechselseitiger Einwirkung und intensiver gegenseitiger Durchdringung bedurfte, um das ekklesiologische Konzept konzentrischer Kreise zu realisieren und innerhalb des weiteren Feldes des Gemeindechristentums die pneumatischen Seelen zu sammeln und zu erleuchten.

3. Wir sind nun in der glücklichen Lage, durch den Fund von Nag Hammadi über ein Dokument zu verfügen, welches die Frage nach kirchlicher Einheit aus der Perspektive einer von Konflikten zerrissenen **Einzelgemeinde** thematisiert. Es handelt sich dabei um den Traktat "Die Interpretation der Gnosis" (Inter) aus NHC XI, ein Dokument wohl des 2. Jahrhunderts, welches - insofern es allgemeingültige Anweisungen zur Regelung eines derartigen Konfliktes gibt - als eine Art gnostische Gemeindeordnung bezeichnet werden kann, die erste bekanntgewordene dieser Art übrigens⁵². Dabei ist der betonte Anschluß an 1 Kor 12-14 unverkennbar. Der Zusammenhalt der von Inter angesprochenen Gemeinschaft ist bedroht durch "Streit" und "Haß". Dieser Streit dreht sich um den Besitz von Charismen, wobei insbesondere das Charisma der "Prophetie" und der geistgewirkten "Rede" sowie der "Gnosis" genannt werden; weitere Charismen wie die des "Verstehens" geistgewirkter Rede, der Schriftauslegung, der Predigt sowie der "Fürbitte", sind in dem streckenweise leider zerstörten Text noch erkennbar. Dabei besteht ein scharfer Gegensatz zwischen solchen, die besitzen, auf der einen und den geistigen Habenichtsen auf der anderen Seite; "Haß", "Verleumdung", gegenseitige "Verachtung", eifersüchtige "Mißgunst" und "Neid" der Zukurzgekommenen sind die Folge.

Die Ausführungen von Inter haben also eine **doppelte Stoßrichtung**. Zum einen wendet sich die Schrift gegen Pneumatiker, die andere Gemeindeglieder als "unwissend" einstufen bzw. als "Fremde" betrachten und ihnen folglich die Teilnahme an ihren eigenen Geistesgaben verweigern. Diesen Pneumatikern muß entgegengehalten werden: "Wie (willst) du wissen, daß einer der Brüder unwissend

ist? Du selbst nämlich bist unwissend, wenn du sie haßt und ihnen mißgünstig bist" (17,25-28). - Auf der anderen Seite sind angesprochen die minder reichlich begabten Gemeindeglieder, die sich "voller Neid" dem nähern, der "eine prophetische Gnadengabe hat", oder die "Anstoß daran nehmen", daß ein anderer "Fortschritt macht im Logos". Sie werden ermahnt, nicht darüber zu klagen, daß sie nur zum "Finger" und nicht zum "Auge" gemacht worden sind und "nicht den zu beneiden, der in den Stand eines Auges oder einer Hand oder eines Fußes versetzt wurde... Weshalb haßt du ihn?" (18,28-39). Die Gegensätze zwischen beiden Gruppen sind so scharf ("Haß", "Streit", "Verleumdung") und der Abstand zwischen ihnen so groß - werden doch die Pneumatiker an das verpflichtende Vorbild der ταπεινωσύνη Christi erinnert, welcher sich aller himmlischen Herrlichkeit begab, um sich zu seinen "kleinen Brüdern" herabzugeben -, daß die Annahme eines Gegensatzes zwischen gnostischen und gemeinen Christen näherliegt als die Hypothese innergnostischer Differenzen. Aber sei dem wie es wolle - feststeht, daß Inter diesen zentrifugalen Kräften nicht nachgibt, sondern auf dem Zusammenleben beider Gruppen, der Pneumatiker wie der von diesen als "unwissend" eingestuft Mitglieder, in einer Gemeinschaft besteht, sich dem Auseinanderbrechen in zwei getrennte Gruppen also energisch entgegenstemmt. Gegenüber allen separatistischen Tendenzen bringt er dabei drei Gesichtspunkte zur Geltung:

1. den Gabencharakter der Charismen: die "Charismen" sind und bleiben "Gabe des Hauptes"; damit sind sie der Verfügung des einzelnen Pneumatikers entzogen, sie gehören "allen" Gliedern des Leibes;
2. den Leibgedanken: nur innerhalb des "einen" Leibes gibt es Leben; kein Glied kann für sich allein bestehen; außerhalb des Leibes sind sie "tot";
3. den begründenden Verweis auf die Selbsterniedrigung Christi, welcher aus "Liebe" zu seinen Gliedern der himmlischen Herrlichkeit entsagte und sich in die Niedrigkeit menschlicher Existenz hinabgab. An solcher Humilitas des Erlösers hat der gnostische Pneumatiker sein Verhalten auszurichten.

Ein Amt als Garant der Gemeindeglieder wird nicht erwähnt. Vielmehr sind es die paulinische Charismenlehre und Soma-Christou-

Ekklesiologie, die das Gemeindeleben strukturieren und den Zusammenhalt der zentrifugalen Kräfte sicherstellen sollen. Dieser Rekurs auf die paulinische Tradition ist keineswegs selbstverständlich, in der gemeindeordnenden Literatur des katholischen Bereichs ist sie längst durch andere Ordnungsstrukturen abgelöst worden. So betont Inter hier die paulinische Traditionslinie einer Gemeindeordnung vom Charisma aus fortführt, so ist diese doch keineswegs unverändert aufgenommen, sondern vielmehr im Sinn des gnostischen Stufungsdenkens umgeprägt worden. Denn wenn Inter bewußt Christen unterschiedlichen "Erkenntnis"-Standes in den "einen" Leib integrieren will, so läßt es doch andererseits keinen Zweifel am unterschiedlichen Rang der Glieder dieses Leibes. Hat doch der Soter nur "einigen", nicht aber allen unter seinen irdischen "Brüdern" das Edikt seines Vaters "ganz" verkündet; und jene Glieder, die sich mit ihrem geringeren Stand nicht bescheiden wollen - wie die gegenüber Paulus neu eingeführte Figur des "Fingers" -, werden zur Bescheidenheit ermahnt und zum Dank angehalten, daß sie nicht "außerhalb" dieses Leibes stehen.

Mit dieser **stufenden Umprägung des Leib-Christi-Gedankens** aber scheint der spezifische Beitrag dieses gnostischen Dokumentes zum Problemkreis der kirchlichen Einheit bezeichnet zu sein. An sich ist dieses Vorgehen keineswegs originell, da wir die Stufung des "einen" Leibes Christi in das pneumatische **und** psychische Element bereits in den Excerpta ex Theodoto (§ 58,1) beobachten konnten; hier wie dort tritt uns also die gleiche valentinianische Standard-Ekklesiologie entgegen. Der besondere - und bislang durch kein anderes gnostisches Originaldokument aus dem valentinianischen Umkreis bezeugte - Beitrag der "Interpretation der Gnosis" liegt darin, daß hier diese Ekklesiologie abgebildet wird auf die Probleme, die sich aus dem **Zusammenleben von Christen unterschiedlichen Erkenntnisstandes in einer Gemeinde** ergeben. Hier bezieht Inter eindeutig Position gegenüber Rigoristen von links wie von rechts, gegenüber gnostischen Pneumatikern, die nicht zum Mitteilen ihrer überlegenen Einsicht bereit sind, wie gegenüber Gemeindecristen, die ihren Mangel an pneumatischer Begabung (so, wie der Verfasser dieser Schrift ihn versteht) nicht verwinden können:

beide haben sich in die Einsicht zu fügen, daß unterschiedliche Begabung mit Charismen ebenso zum Wesen des realexistierenden Leibes Christi gehört wie die Verpflichtung, aus diesen Unterschieden keine Separation erwachsen zu lassen.

4. Zum Problemkreis sichtbarer Formen von kirchlicher Einheit gehört schließlich auch die Frage nach einer **gnostischen Oekumene**. Ich verdanke dieses für mich zunächst überraschende Stichwort U. Luz, der in einem Beitrag über "Einheit und Vielheit neutestamentlicher Theologie" die Feststellung getroffen hat, daß es zwar "eine großkirchliche und eine markionitische" - und man könnte hinzufügen: eine montanistische -, "aber nie eine eigene gnostische Oekumene gegeben hat"⁵³. Diese Bemerkung ist zweifellos zutreffend und führt uns unter einem speziellen Aspekt erneut an das allgemeine Problem heran, nämlich wie sich der universal-christliche Anspruch der Gnostiker auf der einen Seite und ihr Verzicht auf Ausbildung korrespondierender Organisationsformen auf der anderen einander entsprechen. Denn daß ihr Wirken nicht an den Grenzen ihrer Konventikel Erfüllung finden wollte, sondern daß sie eine Mission zu erfüllen beanspruchten, die dem ganzen Kosmos galt, ist offenkundig, wie nicht nur die zahlreichen Aufforderungen zur Verbreitung der heilsamen Gnosis und zur Predigt des Evangeliums belegen, sondern auch die Zielsetzungen verdeutlichen, die sich damit verbinden. So erheben die Valentinianer den Anspruch, daß sie zur Vernichtung des Todes in dieser Welt seien⁵⁴; so heißt es bei den Basilidianern, "sie befänden sich deswegen im Kosmos, um die Seelen zu leiten, zu formen, zurechtzurichten und zur Vollendung zu bringen"⁵⁵; und ein Dokument wie die Epistula Petri ad Philippum aus NHC VIII verdient in diesem Zusammenhang nicht nur wegen seiner Gattung Beachtung - es handelt sich um eine gnostische Paraphrase der Eingangskapitel der Apostelgeschichte, die auf die Entsendung der Apostel in alle vier Himmelsrichtungen hinausläuft⁵⁶ -, sondern ist von Bedeutung v.a. wegen der Begründung des Missionsbefehls, mit der der gnostische Erlöser seine Jünger in die Welt entläßt: nur dadurch, so offenbart er ihnen, daß sie der Welt die erlösende Gnosis bringen, können die Archonten bekämpft werden⁵⁷; gnostische Mission zielt also auf den Sturz der Archon-

tenherrschaft⁵⁸. Und entsprechend dieser Maxime finden wir gnostische Wanderprediger und Missionare auch in allen Teilen des Reiches.

Aber, und das ist nun der uns hier interessierende Punkt, diesen weltumspannenden Aktivitäten gnostischer Sendboten entsprachen keine oder nur schwach entwickelte Formen überregionalen Zusammenhalts. Das wird bei zahlreichen kleineren, lokal beschränkten oder um einzelne Lehrer und Charismatiker gruppierte Gemeinschaften von vornherein nicht anders zu erwarten sein, der Sekte der Simonianer beispielsweise, die der weitgereiste Origenes außerhalb Palästinas für nicht mehr existent erklärt⁵⁹; oder den Elkesaiten, die im gnostisierend-judenchristlichen Milieu Syriens wohl eine bedeutende Rolle spielen mochten - wovon der neugefundene Mani-Codex Zeugnis ablegt -, deren Missionsvorstöße in den Westen jedoch kläglich scheiterten⁶⁰; oder jener von Epiphanius aufgespürten Kultgruppe (pan. 26), die Gesinnungsgenossen und Freunde an bestimmten geheimen Erkennungsmerkmalen ausmachten. Das **Fehlen überregionaler Organisationsformen** und der Verzicht auf äußere Uniformität kennzeichnet aber auch die zahlenmäßig bedeutsamste und über das ganze Reich hin verbreitete Gemeinschaft der Valentinianer, welche wir in Nordafrika, Ägypten, Syrien, Persien, Kleinasien, Zypern, Griechenland, Italien sowie Gallien und vielleicht auch Spanien antreffen und zwar über eine erhebliche Zeitspanne hinweg, nachweisbar in einzelnen Zeugnissen möglicherweise bis zum Ende des 7. Jh.s⁶¹. Doch dieser Zusammenhalt ist äußerst locker⁶², hergestellt durch eine rege Reisetätigkeit einzelner Exponenten, wechselseitigen Besuch sowie Austausch (und Übersetzung) von Literatur, keineswegs aber (wie bei den Markioniten und später den Manichäern) durch eine feste kirchliche Organisation oder einen umgrenzten Schriftenkanon und keineswegs ersichtlich an einer Gleichförmigkeit valentinianischer Lehren und kultischer Praktiken. Das eine wird bewiesen durch die Vielgestaltigkeit sakramentaler Praxis und Anschauungen der Valentinianer (wovon bereits Iren. haer. I,21 einen Eindruck vermittelt), das andere beleuchtet durch den Protest der Valentinianer Karthagos gegen die Darstellung ihrer Anschauungen durch Tertullian; denn stützt sich dieser

in seiner Schrift *Adversus Valentinianos* auf das Referat valentinianischer Lehren, das Irenäus - gestützt auf entsprechende Traktate der Gegenseite - im 1. Buch seines ketzerbestreitenden Werkes gibt, so erklären die Karthager, damit nichts zu tun zu haben, und beschuldigen Tertullian (*adv. Val.* 5,1), sich selbst erdacht zu haben, was er über sie berichtet ("ipsi nobis finxisse materias"). Es fehlen also alle Merkmale einer eigenständigen valentinianischen Oekumene⁶³.

Vielmehr bedienten sich die valentinianischen Wortführer - und das ist nun ebenso symptomatisch wie es dem gezeichneten ekklesiologischen Modell zweier konzentrischer Kreise entspricht - zu einem nicht unerheblichen Teil der **gleichen Kommunikationskanäle wie ihre kirchlichen Opponenten**. Beispiel Nr. 1: der Valentinianer Florinus, zugleich Presbyter der Kirche zu Rom. Er entfaltete eine rege, bis nach Gallien reichende literarische Propaganda, welche bei den Gläubigen große Verwirrung auslöste. Letzteres erfahren wir von Irenäus, der bei dem römischen Bischof Viktor Protest gegen die Lehren seines Presbyters einlegt und dessen Absetzung erreicht⁶⁴. Gnostische Propaganda und kirchliche Gegenmaßnahmen bedienen sich also der gleichen Kanäle. - Beispiel Nr. 2: die Disputation des Origenes mit dem Valentinianer Candidus in Athen. Darüber verbreiteten die Valentinianer gefälschte Protokolle, die bis nach Palästina gelangten, von wo aus rechtgläubige Brüder den Origenes in Athen alarmierten, der seinerseits wiederum den Candidus wegen der Fälschung zur Rede stellen konnte. Ähnlich steht es mit den gefälschten Protokollen einer nie abgehaltenen Disputation in Ephesus, die ihren Weg zu (wohl valentinianischen) Häretikern wie Kirchenvolk in Rom und Antiochien fanden; auch hier kann Origenes den Urheber der Fälschung zur Rede stellen⁶⁵. Auch hier zeigt sich: die konkurrierenden Parteien haben gleichartige Informationswege. Als letztes Beispiel sei auf die Markosianer verwiesen, welche wie Irenäus aus Kleinasien nach Gallien gekommen sind und dem Kirchenmann nun im Rhône-tal Verdruß bereiten⁶⁶. Deckungsgleiche Ausbreitung von kirchlichem und gnostischem Christentum läßt sich auch sonst nachweisen⁶⁷. Tertullian erhebt dies sogar - sachlich nicht zu Unrecht - zu einem Erken-

nungsmerkmal der gnostischen Häresie: "De verbi autem administratione quid dicam, cum hoc sit negotium illis, non ethnicos convertendi, sed nostros evertendi? Hanc magis gloriam captant, si stantibus ruinam, non si iacentibus elevationem operentur"⁶⁸. - So ergibt sich, daß das Fehlen einer eigenständigen gnostischen Oekumene Ausdruck ihrer symbiotischen Verbindung mit dem kirchlichen Christentum ist, welche wir generell als hervorstechendes Kennzeichen des gnostischen Kirchenbegriffs kennengelernt haben.

III

Folgt man den bisherigen Überlegungen, so erscheinen die Gnostiker als die Ökumeniker par excellence in der Alten Kirche. Pacem cum omnibus miscent, sagt Tertullian, Frieden und kirchliche Gemeinschaft halten sie mit allen. Markion provozierte den Bruch mit der römischen Kirche; Valentin, der zur gleichen Zeit in Rom wirkte, blieb nach Ausweis der Quellen bis zum Ende seines 25jährigen Aufenthaltes unangefochten Mitglied dieser Gemeinde⁶⁹. Und sein Gefolgsmann Florinus wirkte als römischer Presbyter unter jenem Bischof Viktor, der im Passahstreit den kleinasiatischen Kirchen die Gemeinschaft aufkündigte, den Monarchianer Theodot aus der Kirche wies und den Montanisten die Gemeinschaft versagte⁷⁰. - Die Friedfertigkeit der gnostischen Christen erklärt sich aus der Bereitschaft, eine Vielzahl unterschiedlicher Glaubensweisen gelten zu lassen. Aber: sie kannten und anerkannten eine Pluralität von Theologien gleichsam nur in vertikaler Ordnung, im Sinne einer Stufenleiter der Erkenntnis, an deren Spitze sie sich selbst plazierten, nicht aber auf der horizontalen Ebene, im Sinn eines legitimen oder diskussionsfähigen Nebeneinanders unterschiedlicher Ausdrucksformen des christlichen Glaubens und Lebens. Und genau da liegen auch die Grenzen dieses Oekumenismus. Denn letztlich - und das war zumindest der Verdacht, der sich freilich mehr instinktiv als argumentativ begründet beim Gemeindechristentum einstellte - war diese Friedfertigkeit der Gnostiker doch von einer ungeheuren Arroganz bestimmt, dem Anspruch nämlich, selber über den Maßstab zu verfügen, an dem gemessen sie anderen Christen

einen Platz in den unteren oder mittleren Etagen des vielstöckigen Kirchenbaus zuwies; und wenn die gnostischen Pneumatiker wohl für sich selbst einen derartigen Anspruch auf absoluten Wahrheitsbesitz eher verneint und statt dessen von dem ununterbrochenen Prozeß des Suchens und Findens in den Schätzen der christlichen Überlieferung gesprochen hätten, so bleibt der Kern des Vorwurfes davon doch unberührt. Denn die gnostischen Christen vertreten einen Typus ökumenischer Gesinnung, der an dem notwendigen "Streit um die Wahrheit" vorübergeht. Ich will damit nicht behaupten, daß sie sich dem Gespräch mit den Kirchenchristen entzogen hätten, das Gegenteil ist der Fall. Von Disputationen zwischen den Wortführern beider Parteien hören wir oft, bei Irenäus wie bei Tertullian, bei Clemens wie bei Ephraem; und aufs ganze gesehen ist es eher die kirchliche Seite, die diesen Diskussionen ein Ende bereiten will, wie Tertullians Schrift *De praescriptione haereticorum* vor Augen führt. Aber die Gnostiker erwecken oftmals - und wohl nicht ohne Grund - den Eindruck, das Gespräch nur darum zu suchen, da sie sich bereits im Besitz einer überlegenen Erkenntnis wissen. Das Dokument eines gleichberechtigten Dialogs, wie ihn Dionysius von Alexandrien mit den Anhängern des Chiliasten Nepos geführt hat oder zumindest geführt haben will - "Wir vermieden es, hartnäckig und streitsüchtig an einer einmal gewonnenen Ansicht festzuhalten, wenn sie sich als nicht richtig erwies. Einwänden gingen wir nicht aus dem Weg. ... Nicht schämten wir uns, ... unsere Meinung zu ändern und (den andern) beizustimmen"⁷¹ -, ein solches Gesprächsprotokoll ist für den gnostischen Bereich nicht bezeugt und wohl auch nicht zu erwarten. Der gnostische Christus "lächelt" am Kreuz überlegen über die Torheit seiner Gegner, aber er klärt sie über ihren Irrtum nicht auf. Der valentinianische Pneumatiker ermahnt wohl seine Geistesbrüder, sich auf die *humilitas Christi* zu besinnen und in die Welt zu den psychischen Mitchristen hinabzusteigen. Aber diese Mahnung hat doch die Gewißheit zur Voraussetzung, gleich Christus - und in charakteristischem Gegensatz zu den Psychikern - den Ort überhimmlischer Erkenntnis bereits erreicht zu haben; und das ist doch eine Einstellung, die beim kirchlichen Fußvolk Mißtrauen wecken und Animositäten schüren mußte. Nicht bei allen, nicht generell, gerade bei der Menge der

simpliciores und rudes fanden die Gnostiker ja auch enormen Anklang, für viele einfache Leute muß die gnostische Botschaft emanzipierend gewirkt haben. Aber das mehr instinktiv empfundene als deutlich artikulierte Mißtrauen gegenüber dem gnostischen Überlegenheitsanspruch war da; es verstärkte sich; und wenn das gnostische Christentum nach einem langen und verwickelten Prozeß der Auseinandersetzung als häretisch ausgeschieden wurde, so ist dies zumindest zu einem gewissen Teil auch jener sublimen Gesprächsverweigerung zuzuschreiben, die sich hinter dem Irenismus der Gnostiker verbirgt.