

Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung

Zum Thema Geist und Amt im frühen Christentum ¹

von

Klaus Koschorke

Gnostiker gelten gemeinhin nicht als gemeinschaftsorientiert. Eher stehen sie im Ruf pneumatischer Individualisten, die auf ihren Geistbesitz und ihre Gottesunmittelbarkeit pochen und sich deshalb unabhängig von menschlicher Gemeinschaft wissen. Wo sie Oberhand gewinnen, droht den christlichen Gemeinden darum »die Auflösung, in der jeder sich auf seine Privaterkenntnisse beruft und seinen eigenen Weg geht«². So erscheinen die Gnostiker als Vertreter einer solipsistischen Religiosität, als gemeinschaftsflüchtige Pneumatiker, die sich allenfalls in kleinen Zirkeln Gleichgesinnter zusammenfinden, oder als ungezügelter Schwarmgeister, die eine Bedrohung für den Bestand der christlichen Gemeinden darstellen.

Angesichts einer solchen Sichtweise wird die Entdeckung eines gnostischen Traktats mit ausführlichen Anweisungen zum Zusammenleben der christlichen Gemeinschaft überraschen. Es handelt sich um »Die Interpretation der Gnosis« aus Nag-Hammadi-Codex XI. Diese – bis vor kurzem nur in einer Faksimile-Ausgabe zugängliche – Schrift zählt zu den aufregendsten Texten der an Überraschungen ja nicht armen Nag-Hammadi-Bibliothek; sie soll im folgenden vorgestellt werden. An ihrem Beispiel soll der Frage nachgegangen werden, wie sich in gnostischer Sicht Gemeinschaft konstituiert und Konflikte innerhalb einer solchen Gemeinschaft reguliert werden. Zugleich aber läßt ein solches Dokument, das uns das Gemeinschaftsverständnis der gnostischen Seite vor Augen stellt, umge-

¹ Ausgearbeitete Fassung eines in Bethel (Kollegium der Kirchlichen Hochschule, April 1977), Yale (International Conference on Gnosticism, März 1978), Oxford (Sixth International Congress on Biblical Studies, April 1978) und Heidelberg (Kirchengeschichtliche Sozietät, Mai 1978) gehaltenen Vortrags. Für kritischen Rat habe ich zu danken Dr. W.-P. FUNK (Berlin), Prof. A. M. RITTER (Marburg), Prof. A. SCHINDLER (Heidelberg) und Dr. F. WISSE (Hamilton). Besonders herzlich möchte ich ELAINE PAGELS und JOHN TURNER danken, die mir ihre für die Claremont-Edition angefertigte Textbearbeitung der »Interpretation der Gnosis« vorab zur Verfügung gestellt hatten.

² So beispielsweise E. SCHWEIZER, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, 1959, 77 (im Hinblick auf die Pastoralbriefe).

kehrt auch nach der Stellung der Gnostiker zum kirchlichen Amt fragen. Kirchliches Amt und gnostisches Christentum gelten ja weithin als ausschließliche Gegensätze. Zählt doch das Amt als strukturelles Differenzmerkmal zwischen katholischem und gnostischem Christentum³. Vor allem aber hat das kirchliche Amt ja seine Ausprägung zu einem nicht unerheblichen Teil als »Amt gegen die Gnostiker« erfahren⁴ und in seiner Anerkennung ein wesentliches Zeichen der Zugehörigkeit zum rechtgläubigen Christenteil gesehen. Es wird hier zu fragen sein, ob man auf gnostischer Seite einen gleichartigen Gegensatz gegen das kirchliche Amt antrifft.

Im folgenden soll also der Traktat »Die Interpretation der Gnosis« (Abk.: *Inter*) vorgestellt werden (Teil I). Können wir an diesem Text der Frage nachgehen, wie sich der Aufbau von Gemeinde in *gnostischer* Sicht darstellt, so sei korrespondierend dazu auch die Einstellung der Gnostiker zum *kirchlichen* Amt angesprochen (Teil II). Abschließend werden die wichtigsten Ergebnisse in Thesenform festgehalten (Teil III).

I. Der Traktat »Die Interpretation der Gnosis« (NHC XI, 1)

1. Inter als gnostische Gemeindeordnung

*Inter*⁵ ist eine ursprünglich in griechischer Sprache verfaßte Schrift, die uns nun in koptischer Übersetzung vorliegt. Sie ist wahrscheinlich dem valentinianischen Zweig der christlichen Gnosis zuzurechnen. Angesichts

³ So urteilt A. v. HARNACK (Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 1909⁴, 278 Anm. 2): »Ein tiefer, durchgreifender Unterschied endlich zwischen der Kirche und den gnostischen Parteien kam beiden an der Organisation zum Bewußtsein: die Kirche gestaltete sich instinctiv zur Reichskirche aus, in der das *Amt* die Hauptrolle spielen sollte; die Gnostiker suchten Verbindungen zu gründen oder zu conserviren, in denen der *Genius* herrschte . . .«

⁴ Cf. H. FRHR. v. CAMPENHAUSEN (Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten [BHTh 14], 1963², VIII) im Hinblick auf die Pastoralbriefe: »Das Amt ein Lehramt gegen die Gnostiker«.

⁵ Der *Text* von *Inter* ist greifbar in: The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex XI–XIII, Leiden 1973. Eine englische *Übersetzung* liegt jetzt vor innerhalb der Gesamt-Übersetzung der Nag-Hammadi-Texte durch das Claremont-Team: J. M. ROBINSON (Hg.), The Nag Hammadi Codices in English, Leiden 1977, 427–434. Ein vollständige Edition durch JOHN TURNER und ELAINE PAGELS mit Text, Übersetzung, Indices und Erläuterungen soll Mitte 1979 in den »Nag Hammadi Studies«, Brill/Leiden erscheinen. – *Literatur*: K. KOSCHORKE, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate »Apokalypse des Petrus« (NHC VII, 3) und »Testimonium Veritatis« (NHC IX, 3) (Nag Hammadi Studies 12), Leiden 1978, 69–71; K.-W. TRÖGER, Die Passion Jesu Christi in der Gnosis (theol. Habil.-Schr. Berlin), 1978, 18–24; E. PAGELS' Kommentar (s. o.), auf

der besonderen Nähe zum Evangelium Veritatis (NHC I, 3)⁶ möchte man für Inter gerne eine gleichartige Entstehungszeit annehmen: Mitte 2. Jahrhundert. Zu einer solchen verhältnismäßig frühen Datierung würden auch die vorausgesetzten Gemeindeverhältnisse (Gnostiker als führender Teil einer christlichen Gesamtgemeinde)⁷ gut passen. Über den Entstehungsort läßt sich nichts sagen⁸.

Wenn Inter im folgenden als »Gemeindeordnung« bezeichnet wird, so soll dies besagen, daß der Verfasser Mahnungen und konkrete Ratschläge zur Wiederherstellung der gestörten Gemeinschaftsbeziehungen ausspricht und sich dabei grundsätzlich über das Wesen dieser Gemeinschaft sowie das Verhältnis der verschiedenen Gemeinschaftsfunktionen zueinander äußert. »Gemeindeordnung« ist Inter nicht im Sinn der Gemeindeordnungen des katholischen Bereichs, sondern im Sinn der »paulinischen Konzeption einer Gemeindeordnung vom Charisma aus«⁹. Denn Inter handelt nicht von Ämtern, ihrer Funktionsabgrenzung gegeneinander sowie ihrer Zuordnung zueinander, sondern von den vielfältigen »Charismen«, »Gaben« und »Gnadengeschenken«, die die christliche Gemeinde als einen Geistesorganismus konstituieren. Dabei ist mit der »völlig amtlose(n), charismatische(n) Gemeindeordnung des Paulus«¹⁰ nicht bloß eine Analogie benannt; vielmehr steht Inter ganz bewußt in der paulinischen Tradition, die hier fortentwickelt und weiterinterpretiert erscheint. Folgende Textzusammenhänge aus dem Corpus Paulinum sind für Inter von grundlegender Bedeutung: 1. 1Kor 12 / Röm 12 (Eph 4): die vielfältigen »Charismen« im Bilde der verschiedenen »Glieder« des »einen« »Leibes«; 2. Kol + Eph: die »Ekklesia« als der »Leib« mit Christus als dem »Haupt«; 3. andere paulinische Texte (wie etwa Phil 2, 3 ff), deren ekkle-

den im folgenden bereits verwiesen wird. Dem Meinungs austausch mit E. PAGELS verdanke ich wichtige Einsichten. Mein Vortrag in Yale wird unter dem Titel »Gnostic Instructions on the Organization of the Congregation. The Tractate »The Interpretation of Knowledge« from Nag Hammadi Codex XI« in den Kongressakten erscheinen. – Die im folgenden verwendeten *Abkürzungen* orientieren sich an den Vorschlägen des Berliner Arbeitskreises (in: K.-W. TRÖGER [Hg.], *Gnosis und Neues Testament*, 1973, 20 f); eine vervollständigte und überarbeitete Liste findet sich bei KOSCHORKE (s. o.), XIII f.

⁶ Cf. PAGELS (s. Anm. 5): »closest affinity . . . with the author of the Excerpts from Theodotus (especially 43–68) and of the Gospel of Truth«.

⁷ S. u. S. 43–45.

⁸ Das einzig sichere Datum ist mit der Zugehörigkeit zum griechischen Sprachbereich gegeben.

⁹ Formulierung von E. KÄSEMANN, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament* (in: *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, 1964, 109–134), 129.

¹⁰ Formulierung von v. CAMPENHAUSEN (s. Anm. 4), 328.

siologische Relevanz von Inter herausgestellt wird. – Man mag gegen die Bezeichnung von Inter als einer gnostischen Gemeindeordnung einwenden, daß der Terminus »Gemeindeordnung« zu sehr an eine bestimmte, auf die katholische Ämterordnung bezogene Textgattung gebunden sei. Gegenüber diesem Einwand wäre zu präzisieren, unter welchem Aspekt hier von »Gemeindeordnung« die Rede sein soll. Die übergeordnete Frage ist doch die nach dem Ordnungsprinzip, das das Leben einer Gemeinde reguliert; darüber gibt eine Gemeindeordnung Auskunft; und dies Ordnungsprinzip ist in Inter offensichtlich ein anderes als das im katholischen Bereich gültige. Folglich ist es sachgemäß – und läßt das *unterschiedliche Ordnungsprinzip* hier wie dort deutlicher hervortreten –, Inter als gnostische »Gemeindeordnung« zu bezeichnen. Ganz analog wird ja auch bei Paulus auf diesen Unterschied des Ordnungsprinzips abgehoben, wenn dort von einer Gemeindeordnung nicht vom Amt, sondern vom Charisma aus die Rede ist. Diese paulinische Konzeption einer Gemeindeordnung vom Charisma aus aber führt Inter – im Unterschied zu den Gemeindeordnungen des katholischen Raums – fort ¹¹.

Als Gemeindeordnung ist Inter in seinem letzten (dritten) Hauptteil ¹² anzusprechen. Nachdem Inter zuvor (im zweiten Hauptteil) dargetan hat, wie der Soter (als »Haupt«) die Ekklesia (als seinen »Leib«) durch sein Leiden und seine Lehre erlöst hat, handelt sie nun vom Verhältnis der »Glieder« des »Leibes« untereinander ¹³. Auf diesem dritten Hauptteil liegt alles Gewicht.

Inter ist streckenweise stark zerstört; die resultierenden Textunsicherheiten belasten entsprechend die Interpretation. Jedoch rechtfertigen die

¹¹ S. u. S. 45–47.

¹² Abzugrenzen wohl von 15, 16 bis 21, 34.

¹³ Pg. 9–15 handeln von der *erlösungsbedürftigen* Ekklesia. Hier ist die Ekklesia gesehen als die Gesamtheit der pneumatischen Seelen (bzw. der »Glieder« Christi), die gleich dem Erlöser ihren Ursprung im Lichtreich haben, nun aber in die »Grube« der weltlichen Existenz »gefallen« sind und darum der Erlösung bedürfen. Diese Erlösung bringt Christus, indem er die Ekklesia an ihren himmlischen Ursprung »erinnert« und sie zum »Glauben« ruft. »Er redete mit der Ekklesia; er wurde ihr zum Lehrer der Unsterblichkeit.« (9, 17–19; cf. die folgenden Reden an die Ekklesia [9, 27 ff; 10, 17 ff; wohl auch 20, 12 ff].) So bringt Christus der Ekklesia die erlösende Gnosis, das Wissen um ihre himmlische Bestimmung. Dadurch, daß er den Weg ins Lichtreich selbst vorausgegangen ist, hat er ihn auch für seine »Glieder« freigemacht. »So eilten, als das Haupt aus der Höhe (herab)schaute zu seinen Gliedern, die Glieder nach oben, zum Ort, wo das Haupt war.« (13, 33–36) Das ist der »Aufstieg« der »Ekklesia« (13, 24 f). – Ermöglicht ist die Erlösung der Ekklesia nur dadurch, daß sich der Soter in ihre Niedrigkeit hinabgab und so hinabstieg in die »Grube« der welt-

Bedeutung dieses Traktates sowie der relativ gute Erhaltungszustand gerade des dritten Teils den folgenden Versuch einer Analyse.

2. Die vorausgesetzte Situation

Inter richtet sich an eine Gemeinschaft, deren Zusammenhalt bedroht ist. Er ist gefährdet durch den wechselseitigen »Haß«¹⁴ und »Streit«¹⁵ zwischen den Gliedern, durch ihren Dünkel¹⁶, Verachtung¹⁷, »Verleumdung«¹⁸ sowie die Selbstgenügsamkeit¹⁹, in der sie sich voneinander abkapseln. Vor allem aber ist es »Neid« (φθόνος), der diese Gemeinschaft zu zerreißen droht²⁰, und zwar Neid in beiden Ausprägungen: auf der einen Seite als *eifersüchtige Mißgunst* derer, die andern ihre Geistesgaben vorenthalten, sowie als *Neid der zu kurz Gekommenen* auf der anderen Seite. Die Ausführungen von Inter haben also eine doppelte Stoßrichtung. Die eine Front wird etwa in den Abschnitten 16, 18–31 und 17, 25 ff. 12 ff sichtbar. Hier wendet sich Inter gegen Pneumatiker, die andere Gemeindeglieder als »unwissend« einstufen²¹ bzw. als »Fremde« betrachten²² und ihnen folglich die Teilnahme an ihren eigenen Geistesgaben verweigern. Diesen Pneumatikern muß entgegengehalten werden: »Wie (willst)

lichen Existenz, in einen menschlichen Leib einging und litt. So spricht er zu ihr: »Die Höhe ist es, die du kanntest, bevor du in die Irre gingst und ins Fleisch der Verdammnis gerietest. In gleicher Weise wurde (auch) ich besonders klein, damit ich dich *durch meine Niedrigkeit* hinaufbrächte in die große Höhe, zum Ort, von dem du gefallen bist (und) in diese Grube gerietest. Wenn du nun an mich glaubst, werde ich dich durch diese Gestalt, die du siehst, nach oben tragen.« (10, 25–33) So hat der Erlöser infolge seiner Menschwerdung einerseits teil am Geschick seiner in der Finsterniswelt gefangenen »Glieder« (und kann darum auch mit ihnen als mit seinen »kleinen Brüdern« [14, 29] auf eine Stufe gestellt werden). Doch steht er ihnen andererseits gegenüber als das »Haupt«, das der »Ekklesia« den »Weg« zurück in die Äonenwelt geebnet und so seine »Glieder« erlöst hat (13, 25–36. 17 ff). – Teil II (pg. 9–15) handelt also von der *Erlösung der Ekklesia*, von der Realisierung ihrer eigentlichen Seinsweise. Das ist die Basis, von der aus in Teil III (pg. 15–21) dann die *Beziehungen ihrer Glieder* untereinander geregelt werden.

¹⁴ 18, 38; 17, 27.

¹⁵ Cf. 18, 15.

¹⁶ 17, 25 f.

¹⁷ 16, 24 f.

¹⁸ 19, 3.

¹⁹ 17, 30 f. 18 ff.

²⁰ »Neid«: 15, 29. 30. 38; 17, 28. 38; 18, 31; cf. 15, 21; 17, 35 f.

²¹ 17, 25 f.

²² 16, 24 f.

du wissen, [daß einer] der Brü[der] unwissend ist? Du (selbst) nämlich bist unwissend, wenn du [sie] h[äßt] und ihnen mißgünstig (φθονεῖν) bist.«²³ Die andere Front tritt in den Partien 15, 35 ff; 16, 31 ff und 18, 28 ff zutage. Angesprochen sind hier die minder reichlich begabten Gemeindemitglieder, die sich »voller Neid« dem nähern, der »eine prophetische Gnadengabe hat«²⁴, oder die »Anstoß daran nehmen«, daß ein anderer »Fortschritte macht im Logos«²⁵. Sie »beneiden« nicht nur die höheren Gaben des »Bruders«, sondern murren auch gegen Christus als das »Haupt«, von dem alle Charismen ausgehen. Darum mahnt Inter (in Aufnahme des paulinischen Bildgebrauchs): »Klage nicht (ἐγκαλεῖν) dein Haupt an, daß es dich nicht zum Auge gemacht hat, sondern zum Finger, und beneide (φθονεῖν) auch nicht den, der in den Stand eines Auges oder einer Hand oder eines Fußes versetzt wurde . . . Weswegen haßt du [ihn]?«²⁶ – Gegenüber beiden Gruppen macht Inter deutlich, was es bedeutet, Glieder des Leibes Christi zu sein.

3. Die zur Diskussion stehenden Charismen

Um welche Charismen dreht sich nun aber der Streit? Leider sind angesichts des Textzustandes die Aussagen von Inter in der Sachhälfte nicht so klar wie in der Bildhälfte, wo uns die verschiedenen Gnadengaben als »Auge«, »Hand«, »Fuß«, »Finger« usw. in deutlicher Abhebung voneinander begegnen. Wir betrachten zunächst pg. 15–18. Hier lassen sich zumindest die Charismen der »Prophetie«, der »Rede« sowie des »Verstehens« mit Sicherheit ausmachen.

a) *Die Gabe der »Prophetie«.* »Einer hat eine prophetische Gnadengabe (hmat, προφητικόν). Habe daran ohne Zögern teil (μετέχειν). Nähere dich deinem Bruder nicht voller Neid (φθόνος) . . .« (15, 35–38) Die Gabe der Prophetie fehlt auch in den entsprechenden Aufzählungen von Charismen bei Paulus nicht (1Kor 12, 10. 28 f; Röm 12, 6); und wie bei Paulus, so dürfte auch in Inter mit »Prophetie« nicht eine ekstatische Erscheinung bezeichnet sein, sondern etwas, das Gegenstand verständlicher Rede ist²⁷.

²³ 17, 25–28.

²⁴ 15, 35–38.

²⁵ 16, 31–33.

²⁶ 18, 28–32. 38 f.

²⁷ Diese Prophetie haben wir uns also nicht nach Analogie der ekstatischen Äußerungen der von Celsus geschilderten »Propheten« (Orig. c. C. VII, 9 fin.) oder der Himmelsprache in den spätgnostischen Jeu-Büchern oder der hermetischen Literatur (z. B. OgdEnn [NHC VI, 6] 56, 17–22) vorzustellen.

Das ergibt sich aus der Aufforderung an den Nicht-Propheten, an dieser Gabe des andern »teilzuhaben«; eine solche Aufforderung aber setzt die Verständlichkeit und den Gemeinschaftsbezug von »Prophetie« voraus.

Es ist schwer, Genaueres über das Verständnis von Prophetie in Inter auszumachen. Die gnostische Sicht von Prophetie ist keineswegs einheitlich²⁸; das gilt auch für den engeren Bereich der valentinianischen Gnosis, der Inter ja wohl zuzurechnen ist. Nach den Excerpta ex Theodoto etwa haben »alle in der Ekklesia« zusammen mit dem »Geist« auch die Befähigung zu προφητεία erhalten (ExcTh 24, 1; cf. Iren. adv. haer. I, 7, 3 sowie aus dem kirchlichen Raum Just. dial. 82, 1). Falls dieser prophetische Geist aber wie in EpPt (NHC VIII, 2) 140, 9 f. 5 f ganz allgemein als πνεῦμα ἐπιστήμης aufgefaßt ist, das jedem gnostischen Christen gegeben ist, liegt hier keine mögliche Analogie zu Inter vor; denn dort ist Prophetie ja als eine *besondere* Gabe verstanden. – Eher könnte man das Beispiel der Markosianer heranziehen, einer kultisch ausgerichteten Untergruppe der valentinianischen Gnosis, für die das regelmäßige Auftreten von Propheten bezeugt ist. Bei ihren gottesdienstlichen Zusammenkünften »losen sie, wer prophezeien soll«; auf die Epiklese der Gemeinde bzw. des Kultleiters hin steigt die Charis auf den herab, den das Los bestimmt hat; dieser öffnet seinen Mund und beginnt zu prophezeien (Iren. adv. haer. I, 13, 3 f). Hier ist die Gabe der Prophetie also bei jedem Mitglied vorausgesetzt; doch ist es offensichtlich jeweils nur einer, der es auf Losentscheid und Epiklese hin unternimmt zu prophezeien. Im Hinblick auf die Terminologie von Inter ist dabei die Ausdrucksweise des Irenäus bemerkenswert: (der als Theurg gezeichnete) Markus »scheint« die »prophezeien zu lassen«, »die er der Teilhabe an seiner Gnade (μέτοχοι τῆς χάριτος αὐτοῦ) für würdig hält«. – Doch sollte man zum Verständnis von Prophetie in Inter wohl in erster Linie an die grundlegende Bedeutung erinnern, die in gnostischer Sicht der visionären Schau als Quelle des Offenbarungswissens zukommt. So etwa bei Valentin, der in seinem Psalm Kunde von den Dingen gibt, die er »geschaut hat« (Hipp. ref. VI, 37, 7); so etwa im Evangelium Veritatis (NHC I, 3), wo der Verfasser von dem zu sagen weiß, was er erfuhr, als er in der himmlischen Welt »am Ort der Ruhe verweilte« (42, 37 ff); so etwa in der Petrusapokalypse (NHC VII, 3), deren Rahmenhandlung als ganze gnostische Exegese der Passionsgeschichte umsetzt in visionäre Szenerie. Solche Überzeugung, in visionärer Schau der Offenbarung teilhaftig zu werden, behielten die gnostischen Christen nicht bei sich. Tertullian berichtet, daß die Valentinianer ständig auf ihre Offenbarungen pochen (adv. Val. 4, 4): »Si aliquid novi adstruxerint, revelationem statim appellant praesumptionem, et charisma ingenium.«

Will man entsprechend in Inter die »Prophetie« als *Befähigung zu visionärer Schau* verstehen, so kann man sich dafür vielleicht auf die »Glaubens«-Diskussion in pg. 1 stützen. Denn hier wird einem unterwertigen »Glauben«, der der vordergründigen Wirklichkeit verhaftet bleibt (»Glauben durch [Zeichen und] Wunder«: cf. Joh 4, 48; Heracl. frgm. 40 [ap. Orig. Comm. Jo. XIII, 60]), der vollgültige »Glaube« gegenübergestellt, der auf »Schau« (θεωρία) gegründet ist (1, 14–19).

²⁸ In EpJac (NHC I, 2) 6, 21 ff beispielsweise wird sie strikt abgelehnt (als Form äußerer Heilungsvermittlung). – Die Frage der Bewertung der *alttestamentlichen* Propheten in der Gnosis ist in unserem Zusammenhang hier ganz außer acht zu lassen.

b) *Geistgewirkte »Rede«*. »Aber einer macht Fortschritte (προκόπτειν) im Logos (λόγος). Nimm nicht Anstoß daran (oder: an diesem). Sage nicht: »Warum redet dieser, ich aber rede nicht?« (16, 31–35) λόγος wird in Inter in unterschiedlichem Sinn gebraucht; an der vorliegenden Stelle ist er durch das folgende Zitat auf die Bedeutung »(geistgewirkte) Rede« festgelegt. Genaueres über Art und Inhalt dieser »Rede« sowie über ihr Verhältnis zur »Prophetie« läßt sich nur schwer ausmachen. In den entsprechenden paulinischen Katalogen findet sich λόγος als »Weisheitsrede« (λόγος σοφίας) und »Erkenntnisrede« (λόγος γνώσεως) (1Kor 12, 8); zu beachten ist dort weiter die Gabe der διδασκαλία (1Kor 12, 28 f; Röm 12, 7; cf. 1Pet 4, 10 f). Vielleicht ist λόγος in Inter als *enthüllende Rede von geistigen Dingen* zu fassen.

Wenn Christus in Inter als »Logos« bezeichnet wird (17, 35), so verhilft dies kaum zu einer präziseren Bestimmung von λόγος an der vorliegenden Stelle, da Christus der Logos ja als Ursprung all der vielfältigen Gaben (und nicht eines bestimmten Charisma) gilt (17, 36 ff). Dagegen ist es von Belang, daß der Soter in Inter als »Lehrer« der »Kirche« geschildert wird; in Analogie zu solchem Lehrer-Sein mag man auch an unserer Stelle λόγος als Lehrgabe fassen. 9, 27 ff: »Er (der Soter) *redete* mit der Kirche (ἐκκλησία). Er wurde ihr zum *Lehrer* der Unsterblichkeit. . . [Er gründete eine] Schule (σχολή) des Lebens« (cf. EvVer [NHC I, 3] 19, 18 ff). Was der Soter lehrte, zeigen seine Reden an die Ekklesia (9, 27 ff [synoptisches Zitat-Florilegium]; 10, 17 ff; vielleicht auch 20, 12 ff): Seine Lehre besteht in der »Erinnerung« an die himmlische Heimat (10, 16 f) sowie an das Fremd-Sein in der Welt (10, 18: »Die Welt ist nicht dein«). Ganz ähnlich wird auch die »Rede« gelautes haben, die die *gnostischen* »Lehrer« an die »Kirche« gerichtet haben. – Falls λόγος in 16, 31–35 allgemein als Lehrgabe zu fassen ist, so stehen in Inter mit »Prophetie« und »Lehrgabe« die beiden Charismen im Vordergrund, die auch bei Paulus als »die zwei vornehmsten Gaben«²⁹ gelten.

c) *»Verstehen«*. Jenem Gemeindeglied, das daran »Anstoß« nimmt, daß ein anderer (und nicht er selbst) die Gabe geistgewirkter »Rede« besitzt, hält Inter entgegen: »Was dieser sagt, es ist (auch) dein eigen. Der, der den λόγος versteht (νοεῖν), und der, der redet – ein (und dieselbe) Kraft ist es (die in beiden wirksam ist).« (16, 35–38) Inter verweist also darauf, daß auch die Befähigung zum »Verstehen« der geistgewirkten »Rede« eines andern Wirkung des Geistes ist und damit ihrerseits ein Charisma darstellt.

Soweit die in pg. 15–18 expressis verbis genannten (bzw. zweifelsfrei identifizierbaren) Charismen. Andere sind deutlich vorausgesetzt, ohne

²⁹ v. CAMPENHAUSEN (s. Anm. 4), 65. – λόγος in Inter: 3, 28; 4, 36 (cf. das im Folgenden wiedergegebene Gleichnis vom Sämann, das vielleicht die unterschiedliche Aufnahme des »Logos« darstellen soll); 10, 24; 11, 36; 16, 32. 37. 38; 17, 35; 21, 29.

daß wir sie angesichts des Textzustandes genauer bestimmen könnten. Das ist besonders bedauerlich im Hinblick auf die besondere »Gnade«, die gerade den von anderen als »unwissend« und »fremd« eingestuftem Gemeindemitgliedern eignet³⁰. Eine derartige χάρις ist in den Augen von Inter sicherlich die des »Verstehens« der geistgewirkten »Rede« anderer (s. o.). Doch muß Inter noch andere solcher Gnadengaben im Auge haben, da sie ja die überheblichen Pneumatiker mahnt, ihrerseits um »Teilhabe« an der »Gnade« der von ihnen verachteten Gemeindemitglieder zu »biten«³¹. – Ein weiteres Charisma ist möglicherweise mit der in 16, 22 f erwähnten »Fürbitte« für den Bruder angesprochen. Auch dürften jene Charismatiker, die ihren Mitchristen »Erkenntnis« absprechen (17, 25 f), ihrerseits *Gnosis* als eine allein ihnen verliehene Gabe verstanden haben.

In *pg. 19* kommen weitere Charismen zur Sprache. Hier ist in längerer Reihung (»Einige«, »Andere« etc.) von vielfältigen Betätigungen »in der Ekklesia« die Rede, die als die »Früchte« des »einem jeden« zuteil gewordenen Geistes (oder Lebens) charakterisiert werden³². Der zerstörte Text läßt nur noch zwei solcher Früchte erkennen:

d) »[Andere] aber verkündigen (oder: predigen) [die Erkenntnis (?)] des Pleroma (πλήρωμα).« (19, 19–22) Hier geht es also um eine »Verkündigungs«-Tätigkeit, die die Geheimnisse des »Pleroma«³³ zum Gegenstand hat. Cf. die Schilderung der Valentinianer in *Iren. adv. haer.* III, 15, 2: sie predigen der Menge und teilen jenen Gemeindegliedern, die sie zuvor »durch ihre Fragen vom Glauben abspenstig gemacht haben«, separatim das »Geheimnis des Pleroma« mit.

e) »Andere aber (reichen ihr [der Ekklesia]) zum Leben. Deswegen sind sie Freunde von mehr Leben.« (19, 26 f) Der hier als »Freunde von mehr Leben« übersetzte koptische Terminus (hmmaeihōuḏōōnh) dürfte unverständlich bleiben, sofern es nicht gelingt, ihn auf einen sinnvollen griechischen Ausdruck zurückzuführen. Vielleicht ist er aktivisch wiederzugeben: »Lebensmehrer«. Da Inter »Unglauben« als »Tod« bezeichnet (1, 36–38) und entsprechend »Glauben« als »Leben« versteht, sind hier vielleicht (wieder) gnostische Propagandisten gemeint, die den »Glauben«

³⁰ 16, 23 f; 17, 29. 34.

³¹ 17, 32–34; 16, 22–24.

³² 19, 27–31 (*Und (auch) ein jeder der übrigen [empfängt] es (oder: ihn) kraft seiner (himmlischen) Wurzel. Es bringt hervor die Frucht, [die] diesem gleicht«) schließt die vorangegangene (wohl in 19, 17 beginnende) Reihung ab. Es folgt die Mahnung, in »gleicher« Weise wie die *Ἄκονες* des Pleroma (d. h. die »Wurzeln«) diese »Früchte« in »ungeteilter« Harmonie zu genießen.

³³ πλήρωμα ist hier sicherlich technisch als »Pleroma« gebraucht und nicht unterminologisch als »Fülle« (dafür könnte allerdings das folgende »mp [...]« sprechen).

und damit das »Leben« mehren. Ein solches Verständnis der eigenen Propaganda wäre auch sonst bezeugt; denn die Valentiner wissen sich ja zur »Vernichtung« des »Todes« in die Welt gesandt ³⁴.

f) Ein für Inter wesentliches Charisma stellt weiter die Befähigung zu geistgewirkter *Schriftauslegung* dar. Inter selbst gibt beredtes Zeugnis gnostischer Schriftauslegung, die zu einem pneumatischen Verständnis der Lehren des Soter ³⁵ und des Apostels ³⁶ verhelfen will.

So sind in der von Inter angesprochenen Gemeinschaft vielfältige Geistesgaben lebendig. Einige von ihnen sind offensichtlich besonders hoch geschätzt, an ihnen entzündet sich der Streit in der Gemeinde. Als solche umstrittenen Charismen sind zu erkennen die Gaben der »Prophezie« und der geistgewirkten »Rede«.

4. Das Gemeinschaftsverständnis von Inter

Wie begegnet Inter nun diesem Konflikt? Welche Maßstäbe und Ordnungsvorstellungen bringt sie zur Geltung, welche Anschauung vom Wesen der christlichen Gemeinschaft findet darin ihren Ausdruck? Es sind vor allem vier Gesichtspunkte, die die Antwort von Inter bestimmen.

a) *Gabe des Hauptes*. Zunächst einmal macht Inter deutlich, daß die umstrittenen Charismen Gabe sind ³⁷. Als Gabe jedoch bleiben sie gebunden an den Geber, nämlich an Christus als »das Haupt, . . . von dem der Strom der Gnadengeschenke unter deinen Brüdern ausgeht« ³⁸. Das ist vor allem an die Adresse jenes Pneumatikers gesagt, der anderen Anteil an seiner Gabe verweigert. Denn es ist eben »Gabe des Hauptes« und nicht sein eigener Besitz, was er seinem als »unwissend« verachteten Bruder vorenthält ³⁹. Er kann seine Geistesgaben nicht als sein alleiniges Eigentum betrachten und seinen Bruder, dem diese Charismen nicht gegeben sind, als »Fremden« (ἄλλοτριος) behandeln, als jemanden, mit dem man keine Gemeinschaft aufrechtzuerhalten braucht. Denn »das, was dir ge-

³⁴ Clem. Alex. strom. IV, 89, 2; 91, 3.

³⁵ Cf. das Zitate-Florilegium 9, 28 ff (Mt 23, 9; 5, 14 / 12, 50; 16, 26; 23, 9 [Eph 5, 8 + 1Kor 8, 5 ff]); die Allegorese des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter in 6, 14 ff; das Gleichnis vom Sämann in 5, 16 ff; Joh 5, 16–18 parr in 11, 32–34; etc.

³⁶ Neben 1Kor 12 und den anderen Textstellen zur Soma-Christou-Ekklesiology ist wichtig: Phil 2, 3. 5 ff (10, 28 ff); Kol 2, 13 f + 1Kor 15, 21 f (14, 29 ff); etc.

³⁷ Inter spricht von »Gabe« (δωρεά) (15, 27 f. 35; 17, 31. 37), »Gnade« (χάρις) (15, 26. 34; 16, 19. 23; 17, 29. 34) und »Gnadengeschenk« (hmat: Äquivalent zu χάρις/χάρισμα) (15, 32. 35; 16, 30).

³⁸ 16, 28–31; ebenso 18, 35–38.

³⁹ 17, 30 f. 25 ff.

hört, ist (zugleich) das, was *ein jeder* deiner Mitglieder (innerhalb des Leibes) empfangen hat⁴⁰. Wer »die Gabe, die er empfangen hat«, für sich selbst zu behalten sucht, der »ist ein Anstoß für seinen [Bruder (?)]« und »zerstört sich selbst mit dem Gnadengeschenk«⁴¹.

b) *Glieder eines Leibes*. Stärker noch als die Betonung des Gabencharakters steht der Leibgedanke der Vereinzelnung und Verselbständigung der einzelnen Gemeindeteile entgegen. Inter erinnert daran, daß es »[*ein*] Leib« (σῶμα) ist, in dem allein die einzelnen »Glieder« Leben haben⁴²; »eine Kraft«, die in den so unterschiedlichen Geistesgaben wirksam ist⁴³; sowie »ein Haupt«, dem die geachteten und die weniger geachteten Glieder ihre Existenz verdanken⁴⁴. Das wird zunächst gegenüber dem minder reichlich begabten Gemeindeglied geltend gemacht. So etwa gegenüber dem »Finger«, der »Klage« darüber führt, daß er nur zum »Finger« und nicht zum »Auge« gemacht wurde; ihm wird vorgehalten: »Du hast dasselbe Haupt, dessentwegen es das Auge gibt und die Hand und den Fuß und die übrigen Teile. Weswegen also haßt du den, der zum [Auge] gemacht wurde...?«⁴⁵ Gleiches gilt für den, der »Anstoß« daran nimmt, daß ein anderer »Fortschritte macht im λόγος«: »Der, der den λόγος versteht, und der, der redet – ein (und dieselbe) Kraft ist es (die in beiden wirksam ist).« Darum braucht er auch den andern nicht wegen seiner höheren Gabe zu beneiden; »denn das, was dieser sagt, es gehört (auch) dir«⁴⁶. – Doch richtet sich die Betonung solch wechselseitiger Teilhabe innerhalb des Leibes ebenso an die Adresse des reicher Begabten. Auch der Pneumatiker nämlich ist empfangender Teil. Darum sollte er – anstatt den als »unwissend« verachteten Mitchristen seine Gaben vorzuhalten – vielmehr darum »bitten, daß sie *dir* (Anteil an) der Gnade geben, die *ihnen* gegeben ist«⁴⁷. Diese Mahnung wird wiederholt: »Bitte für jenen« geringschätzig behandelten Bruder, »damit du (deinerseits) teilhast an der Gnade, [die] in ihm [ist]«⁴⁸. – So ist ein Glied auf das andere angewiesen; keins kann für sich allein existieren. »Nicht [aber können sie] alle [ganz zum Fuß (?)] werden oder ganz zum Auge [oder ganz zur Hand (?), da] diese Glieder nicht [allein leben] würden, sondern tot sind.«⁴⁹ Vielmehr »dienen sie [einander]«⁵⁰, »wirken miteinander«⁵¹ und »leiden mit[einander]«⁵². Sie sind »gesund«, wenn ein einziges Glied gesund ist, und sind »krank«, wenn ein einziges krank ist⁵³. Denn wer

⁴⁰ 16, 24–27.

⁴² 17, 15 ff.

⁴⁴ 18, 35 ff.

⁴⁶ 16, 31–38.

⁴⁸ 16, 22–24.

⁵⁰ 17, 16.

⁵² 18, 17 f; 1Kor 12, 26.

⁴¹ 15, 26–33.

⁴³ 16, 37 f.

⁴⁵ 18, 28 ff. 34 ff.

⁴⁷ 17, 26–34.

⁴⁹ 17, 18–22; 1Kor 12, 17.

⁵¹ 18, 18.

⁵³ 18, 19–22; 1Kor 12, 26.

den andern nicht an seiner eigenen Gnadengabe teilhaben läßt, schließt sich damit zugleich von der dem andern zuteil gewordenen Gabe aus⁵⁴. »Er zerstört sich selbst.«⁵⁵ Da kein Glied für sich allein sein kann, haben alle einander zu geben und voneinander zu nehmen und miteinander zu genießen. Eben darauf zielt die eröffnende Mahnung: »Es ziemt sich für einen jeden von uns, daß er die Gabe genießt, die er von [unserem Vat]er erhalten hat, und nicht mißgünstig zu sein . . .«⁵⁶

Dies alles ist in engem Anschluß an die paulinische Tradition gesagt (1Kor 12; Röm 12; auch Eph 4). Handelt es sich dabei um eine bloße Reproduktion paulinischer Aussagen⁵⁷? Nun, zumindest zwei – für den gnostischen Standort von Inter bezeichnende – *Unterschiede gegenüber Paulus* sollten festgehalten werden. 1. Paulus rechnet unter die Charismen betont auch praktische Dienste und technische Funktionen (1Kor 12, 29; Röm 12, 7 f). Das ist in Inter – nach dem erhaltenen Text zu urteilen – nicht der Fall. Vielmehr stehen hier allein solche Betätigungen im Blickfeld, die die Gemeinde unmittelbar als einen *Geistesorganismus* konstituieren⁵⁸. – 2. Paulus zielt ab auf die Gleichrangigkeit der vielfältigen Charismen, sofern sie nur dem Kriterium der »Erbauung« der Gemeinde Genüge tun. Inter hingegen hebt ihren *unterschiedlichen Rang* hervor. Bezeichnend ist hier bereits die Figur des »Fingers«, die gegenüber Paulus neu eingeführt wird; und noch aufschlußreicher ist die Antwort auf die »Klage« des Fingers, daß er nur zum »Finger« und nicht zum »Auge« gemacht worden sei. Ihm wird nämlich entgegengehalten, er solle »danken«, daß er überhaupt innerhalb und nicht vielmehr »außerhalb des Leibes« sei (18, 33 f. 28 ff). Während für Paulus jedes »Glieder« unverzichtbar ist und gerade die am geringsten eingeschätzten Glieder des Leibes besonderer Ehre gewürdigt werden (1Kor 12, 23), erinnert Inter hingegen den »Finger«, der gerne »Auge« sein möchte, daran, daß er ja auch »außerhalb des Leibes« sein könnte, und verweist ihn so in seine Grenzen. – Sucht man zu solcher »Klage« des Fingers die Entsprechung im Gemeindealltag,

⁵⁴ 17, 25–34; 16, 18–24.

⁵⁵ 15, 31.

⁵⁶ 15, 26–29.

⁵⁷ Ein Überblick über die Diskussion um die Charismenlehre des Paulus bei S. SCHULZ, Die Charismenlehre des Paulus (in: Rechtfertigung. FS f. E. Käsemann, hg. v. J. FRIEDRICH u. a., 1976, 443–460); ein ausgezeichnete forschungsgeschichtlicher Abriß bei U. BROCKHAUS, Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen, 1975², 1–94.

⁵⁸ Ebenso wenig wie die praktischen Dienste erwähnt Inter freilich auf der andern Seite die Gabe ekstatischer Zungenrede, die den korinthischen Enthusiasten als Geistesmanifestation par excellence galt und die auch Paulus als Charisma gelten ließ. Im Blick auf den von Inter betonten Gemeinschaftsbezug der Charismen verdient dies Erwähnung.

so ist etwa auf die in 16, 34 f zitierte Stimme zu verweisen: »Warum redest dieser, ich aber rede nicht?«

c) *Entsprechung zum himmlischen Urbild.* In pg. 19 liegt eine Aufreihung von Betätigungen »in der Ekklesia« vor, welche »ein jeder« kraft seiner himmlischen »Wurzel« als »Frucht« hervorbringt (19, 17 ff). Es schließt sich die Aufforderung zur gemeinschaftlichen Teilhabe an diesen »Früchten« an. »Denn (auch) die (himmlischen) Wurzeln«, die Äonen des Pleroma also, »hängen untereinander zusammen (συναφή)⁵⁹, und ihre Früchte (καρπός) sind ungeteilt und das Beste einer jeden (Wurzel). Sie besitzen sie, indem sie (die Früchte) für sie (selbst) und füreinander da sind.« (19, 31–36) Mit dieser inneren *Harmonie der himmlischen »Wurzeln«* aber ist zugleich der *Maßstab* für das Handeln der gnostischen Christen gegeben: »Laßt uns aber den Wurzeln gleich sein.« (19, 36 f)

Diese Feststellung ist im Hinblick auf das Kirchenverständnis von Inter höchst aufschlußreich. Das ganze Interesse der gnostischen Christen richtet sich ja auf die überweltliche Ekklesia, auf die Kirche der Äonenwelt; und darum ist die irdische Kirche von Belang nur als ἀντίτυπος τῆς ἄνω ἐκκλησίας⁶⁰ bzw. als die »hier unten versammelte Ekklesia, die die Gestalt hat der Ekklesia in den Äonen, welche den (Ur)vater preist«⁶¹. Worin besteht nun aber die Entsprechung zwischen der Kirche der Äonenwelt und der hier unten? In der gleichen »Erkenntnis« und in dem gleichartigen »Lobpreis« des Urvaters, wie es zumeist heißt. »Denn alle, die« in gleicher Weise wie die Äonen »dem Vater Ruhm spenden, haben ihre Zeugung in aller Ewigkeit«⁶²; und wer über den Urvater »so belehrt wird wie die (überweltliche) Ekklesia und die (Wesen), die in ihr sind«, gehört ihr bereits auf Erden an⁶³. Inter nun fügt hinzu – was m. W. explizit sonst nie geschieht –, daß sich diese *Entsprechung von himmlischer und irdischer Kirche auch auf das Verhältnis der »Glieder« untereinander erstreckt.* Denn so, wie die Äonen in »ungeteilter« Harmonie alle geistigen »Früchte« gemeinsam genießen⁶⁴, soll es auch unter den Gliedern der Ekklesia zugehen; und so, wie die Äonen »zusammenhängen« und eins sind, sollen es auch die gnostischen Christen tun, die ja »aus der Einheit stammen«⁶⁵: »Laßt uns aber den Wurzeln gleich sein.« Wo das nicht der Fall ist, ist

⁵⁹ Cf. Eph 4, 16 (πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον . . . διὰ πάσης ἀφῆς).

⁶⁰ Iren. adv. haer. I, 5, 6.

⁶¹ TracTrip (NHC I, 5) 97, 5–9.

⁶² Ebd. 70, 19–22.

⁶³ 2LogSeth (NHC VII, 2) 68, 10–16.

⁶⁴ 19, 31–36; cf. Iren. adv. haer. I, 2, 6. Auch der in 15, 26–35 geforderte »Genuß« der Gnadengaben steht in Entsprechung zum »unaussprechlichen Vergnügen« der Äonen (TracTrip [NHC I, 5] 72, 11–13).

⁶⁵ 18, 28 f. 12 ff.

auch keine Ekklesia. »Denn der Ort, wo es Streit und Neid gibt, ist Mangel; der Ort aber, welcher die Einheit (ist), ist Fülle.«⁶⁶

d) *Das begründende Vorbild der Selbsterniedrigung Christi.* Den Tadel an jenen Pneumatikern, die andern aus »Mißgunst« ihre Gnadengaben vorenthalten, begründet Inter in pg. 17 durch Verweis auf das Vorbild Christi, des Logos: »Denn der Logos ist reich, frei von Mißgunst (-φθονεῖν) und freundlich (χρηστός). Er gibt seinen Menschen Gaben (δωρεά) an diesem Ort ohne Mißgunst (φθονεῖν) . . .« (17, 35 ff. 28 ff) Der Rekurs auf das Vorbild des Logos, der als »Haupt« seinen Gliedern »ohne Mißgunst« gibt, zeigt also das Illegitime eines Verhaltens an, das eben diese »Gabe des Hauptes« »aus Mißgunst« für sich selbst zu behalten sucht. – Ebenso mahnt 15, 26 ff, die »Gaben« Gottes in wechselseitigem Austausch zu »genießen«. Begründung: »Wir sollen nicht mißgünstig (φθονεῖν) sein, da wir wissen, daß der, der mißgünstig ist (φθονεῖν), . . . sich selbst zerstört mit der Gnadengabe und Gott nicht kennt.« Neid und Mißgunst beweisen also nur Unkenntnis Gottes, von dem die Gnadengaben ausgehen. Wer andern seine Gabe vorenthält, erweist sich damit als »unwissend«⁶⁷.

Programmatisch ist in 15, 16 ff allen Aussagen über das Verhalten der »Glieder« zueinander der Verweis auf das Vorbild Christi vorangestellt: »Christus trennte sich [von] all diesem (d. h. von seiner himmlischen Herrlichkeit), da er [seine Glieder] von ganzem Herzen liebt . . . Er ist frei von Mißgunst (φθονεῖν).« So wie Christus aus Liebe zu seinen Gliedern der himmlischen Herrlichkeit entsagte und sich in die Niedrigkeit der menschlichen Existenz hinabgab, so ist auch der gnostische Pneumatiker zu gleichartiger Selbsterniedrigung gegenüber seinen als »unwissend« eingeschätzten Mitchristen angehalten. Von der Selbsterniedrigung Christi zum Heil seiner Glieder bzw. zur Erlösung der Ekklesia ist in Inter mehrfach die Rede; in 10, 28 wird sie im Anschluß in Phil 2, 8. 3 als *θηβειδ* (= ταπεινοφροσύνη) bezeichnet⁶⁸. An solcher Humilitas des Soter hat der gnostische Pneumatiker sein Verhalten auszurichten.

5. Die streitenden Parteien

So sucht Inter den Konflikten innerhalb der angesprochenen Gemeinschaft zu begegnen und den zentrifugalen Kräften in ihr zu wehren. Welche Gegensätze stehen dabei im Hintergrund? Handelt es sich hier um Unterschiede zwischen mehr oder minder weit »fortgeschrittenen«⁶⁹ Gnostikern

⁶⁶ So die Feststellung von EvVer (NHC I, 3) 24, 25–28.

⁶⁷ 15, 32 f; 16, 12; 17, 27.

⁶⁸ Phil 2, 7 (σχῆματι εὑρεθεῖς ὡς ἄνθρωπος) ist dabei in 10, 33 aufgenommen.

⁶⁹ Cf. 16, 32.

oder ist das Gegenüber von gnostischen und gemeinen Christen innerhalb einer Gesamtgemeinde angesprochen? Offensichtlich ist das letztere der Fall ⁷⁰. Denn so, wie hier nach Auskunft unseres Textes die minder reichlich begabten Gemeindemitglieder von bestimmten Pneumatikern eingestuft werden – als »Unwissende« und »Fremde«, die nicht zur Aufnahme höherer Erkenntnisse befähigt sind –, werden eben sonst in gnostischen Texten gerade die Gemeindeglieder gerne bezeichnet. Auch verweist der gegenseitige »Haß« ⁷¹ der streitenden Gruppen auf einen ausgeprägten Gegensatz, nicht aber auf innergnostische Schattierungen. Vor allem aber läßt auch Inter selbst – trotz aller Mahnung zu wechselseitigem Geben und Nehmen – am Rangunterschied der verschiedenen Geistesgaben letztlich keinen Zweifel. Der »Finger« ist eben nicht »Auge«, und es ist auch nicht dasselbe, ob einer »Fortschritte im Logos macht« oder ob einer nur solche geistgewirkte »Rede« auch »verstehen« kann ⁷². So wird das minder reich begabte Gemeindemitglied denn auch dazu angehalten, weder zu murren noch zu »klagen«; vielmehr soll es sich bescheiden und »dankbar« sein, daß es überhaupt dazugehört und nicht »außerhalb des Leibes« ist ⁷³. Und umgekehrt setzen auch die Mahnungen an die als überheblich getadelten Pneumatiker ein derartiges Gefälle voraus. Sollen sie doch ihr Verhalten am Vorbild der Selbsterniedrigung Christi ausrichten, der aus »Liebe« zu seinen »kleinen Brüdern« »aller« himmlischen Herrlichkeit entsagte und in die Sphäre menschlicher Niedrigkeit hinabstieg und »klein« wurde ⁷⁴. Eine vergleichbare Selbsterniedrigung der gnostischen Pneumatiker aber ist nur gegenüber den gemeinen Christen möglich ⁷⁵. – Auch sonst geht Inter von der faktischen Ungleichwertigkeit der verschiedenen »Glieder« des »Leibes« aus. Hat doch der Soter nur »einigen« unter seinen irdischen »Brüdern« das Edikt des Vaters »ganz« verkündigt ⁷⁶.

⁷⁰ Dagegen spricht auch 9, 22 f nicht, wo von zwei verschiedenen »Schulen« (der des Soter und der des Demiurgen) die Rede zu sein scheint. Cf. dazu ExcTh 58, 1, wonach die pneumatische und psychische Ekklesia wie Ringe *ineinander* liegen und nicht *nebeneinander* bestehen. S. Anm. 92.

⁷¹ 18, 38; cf. 17, 27.

⁷² 18, 28 ff; 16, 31 ff.

⁷³ 18, 28 ff. 33 f.

⁷⁴ D. h.: Er ging in einen menschlichen Leib ein (cf. 10, 27; 14, 29). S. o. S. 43.

⁷⁵ Auch sonst kennzeichnet Humilitas das Verhalten des Gnostikers gegenüber den gemeinen Christen. EvPh (NHC II, 3) § 110: »Wer aber freigeworden ist durch die Erkenntnis, ist Knecht wegen der Liebe zu denen, die die Freiheit der Erkenntnis (noch) nicht aufnehmen konnten.« Tert. praescr. 42, 5: »humiles et blandi et submissi« treten die Gnostiker auf. TestVer (NHC IX, 3) 44, 14–16: »er macht sich jedermann gleich – und (doch) trennt er sich von ihnen.« Weiter: Orig. hom. VII, 3 in Ezech. (GCS 33, 392, 24 ff); EvPh (NHC II, 3) § 111; Heracl. frgm. 27 (ap. Orig. Comm. Jo. XIII, 31); etc.

⁷⁶ 14, 27–31.

So sucht Inter den Zusammenhalt einer Gemeinschaft zu sichern, in der *gnostische und nichtgnostische Christen* zusammenleben. Dabei stellen die gnostischen Pneumatiker, die von den gemeinen Christen wegen ihrer höheren Gaben »beneidet« werden, offensichtlich den tonangebenden Gemeindeteil dar.

6. Inter im Vergleich zu frühkatholischen Gemeindeordnungen

Inter begegnet den Konflikten innerhalb der angesprochenen Gemeinschaft nicht durch Verweis auf autoritative Instanzen, sondern durch Erinnerung an den gemeinsamen Ursprung der unterschiedlichen in der Gemeinde wirksamen »Charismen«. Und es ist auch nicht ein Amt, das für Inter die bedrohte Einheit der Gemeinde zu sichern oder zur Darstellung zu bringen vermag; vielmehr existiert diese Einheit allein als die Einheit des »einen« »Leibes«, in dem jedes »Glieder« Anteil an der Gabe des andern hat. Inter ist also das Dokument einer pneumatisch-charismatischen Gemeindeorganisation. Dabei steht Inter eindeutig und bewußt innerhalb der paulinischen Tradition. Bestimmend sind hier die paulinische Charismenlehre und Soma-Christou-Ekklesiologie.

Mit diesem Festhalten an der »paulinische(n) Konzeption einer Gemeindeordnung vom Charisma aus«⁷⁷ ist wohl bereits das *hervorstechende Differenzmerkmal* gegenüber den Gemeindeordnungen des katholischen Bereichs genannt. Denn dort ist diese paulinische Traditionslinie weitgehend abgebrochen. Von Campenhausen untersucht den 1. Klemensbrief, die Ignatianen sowie die Pastoralbriefe als drei typische Dokumente frühkatholischen Amtsdenkens und stellt heraus, daß sie – bei allen Differenzen gegeneinander und gerade angesichts ihrer unterschiedlichen Herkunft – ein »allgemeines Entwicklungsgefälle« bezeugen: »In allen drei Gebieten bildet die patriarchalische Ältestenverfassung den Ausgangspunkt und das tragende Gerüst der ›katholischen‹ Gemeindeordnung. *Paulinische Traditionen wirken darin höchstens als ein gewisses geistliches Korrektiv mit . . .*«⁷⁸ »Niemand denkt mehr [sc. im 2. Jahrhundert] daran, das Leben und die Ordnung der Kirche ausschließlich auf den Geist und seine Gaben zu stellen, wie es Paulus versucht hatte. Das feste presbyterial-episkopale Verfassungsgerüst ist in den rechtgläubigen Gemeinden zur Selbstverständlichkeit geworden.«⁷⁹ Inter belegt für den gnosti-

⁷⁷ So die Charakterisierung durch KÄSEMANN (s. Anm. 9), 129.

⁷⁸ v. CAMPENHAUSEN (s. Anm. 4), 131 (Hervorhebung von mir); ebenso 328. 80 f u. ö.

⁷⁹ v. CAMPENHAUSEN (s. Anm. 4), 195 f.

schen Bereich den umgekehrten Sachverhalt: Die paulinische Tradition, die im katholischen Raum zunächst allenfalls gebrochen oder in hierarchisierender Umprägung⁸⁰ weiterwirkt, ist hier fortgeführt und in gnostischer Modifikation zur bestimmenden Grundlage des Gemeindelebens gemacht.

Der Abbruch der paulinischen Traditionslinie ist besonders augenfällig dort, wo das paulinische Erbe ansonsten betont gehegt und gepflegt wird. Das ist ja gerade in den Pastoralbriefen der Fall. Hier erscheint Paulus als alleinige apostolische Autorität, und seine Lehre wird als verbindliche Größe zitiert und im Hinblick auf aktuelle Kontroversen ausgelegt. Das »Amt der Pastoralbriefe« jedoch, so stellt von Campenhausen fest, stammt »seinem Wesen nach nicht aus der paulinischen Tradition... Es erwächst aus dem Grunde der ursprünglich jüdischen und zunächst in einem »patriarchalischen« Sinne übernommenen Ältestenverfassung.«⁸¹ Dieser Traditionsbruch steht, wie häufig herausgestellt worden ist, im Zusammenhang des antignostischen Abwehrkampfes der Pastoralbriefe. Um die Gemeinden vor dem Ansturm der Gnosis zu bewahren, bedurfte es festerer Schutzwälle, als sie sich auf dem Boden der paulinischen Gemeindeordnung errichten ließen. Antignostische Frontstellung und Aufgabe der paulinischen Gemeindekonzeption gehen hier Hand in Hand⁸². Auch von dieser Seite her zeigt sich somit, daß mit dem Festhalten an der paulinischen Tradition in Inter kein zufälliges, sondern ein wesentliches Differenzmerkmal gegenüber den Ordnungsvorstellungen der katholi-

⁸⁰ Letzteres veranschaulicht der 1. Clemensbrief, der in c. 37 f aus 1Kor 12 das Bild vom Leib und seinen Gliedern aufnimmt, um damit den Gedanken einer geordneten Abstufung und »Unterordnung« in Analogie zum römischen Heer zu begründen (z. St. cf. R. KNOFF, HNT Erg.-Bd. 1, 1920, 109 f; G. G. BLUM, Tradition und Sukzession, 1963, 46 f; cf. auch 1Clem 46, 5–7). – Es ist natürlich klar, daß Bedeutung und Geschichte des paulinischen Elements im katholischen Amtsendenken weitaus differenzierter zu sehen ist, als es in solcher Gegenüberstellung zur Gnosis deutlich wird. Cf. hier v. CAMPENHAUSEN (s. Anm. 4), 274 f. 185 f. 188–190. 228–231 (zu Irenäus, Clemens Alex. und Origenes); M. LAUTERBURG, Der Begriff des Charisma (BFChTh II, 1), 1898, 50–77 (»Spuren des Charisma in der Geschichte des Amtes und der Amtslehre«: Überblick); A. M. RITTER, Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit (FKDG 25), 1972 (Chrysostomos, Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Cyrrhos, Cyrill von Alexandria; wichtige Bemerkungen zur früheren Rezeption der paulinischen Charismenlehre [freundlicher Hinweis von Prof. G. RUHBACH]); R. STAATS, Gregor von Nyssa und das Bischofsamt (ZKG 84, 1973, 149–173), 163 ff; etc. Doch ist hier jeweils – ganz anders als in Inter – die kirchliche Ämterordnung der vorgegebene Bezugsrahmen.

⁸¹ v. CAMPENHAUSEN (s. Anm. 4), 127.

⁸² KÄSEMANN (s. Anm. 9), 129 f; v. CAMPENHAUSEN (s. Anm. 4), 120 f; SCHWEIZER (s. Anm. 2), 77–79; N. BROX, Die Pastoralbriefe (RNT 7/2), 1969, 44–46.

sehen Seite bezeichnet ist. – Von Campenhausen bemerkt im Hinblick auf die von den Pastoralbriefen bekämpften Gnostiker, daß sie ein Amt im Sinne der Pastoralbriefe »nicht zu kennen oder zum mindesten in seiner vollen Bedeutung nicht anzuerkennen« scheinen und sich ihrerseits wohl »auf Paulus berufen haben«⁸³. Solche gnostische Berufung auf Paulus, die im Hinblick auf die Gegner der Pastoralbriefe notwendigerweise Vermutung bleiben muß, ist uns nun durch Inter anschaulich belegt.

Bedeutet nun aber umgekehrt in Inter das Festhalten an der paulinisch-charismatischen Gemeindekonzeption eine bewußte Entscheidung gegen die Gemeindeämter der frühkatholischen Gemeindeordnung? Belegt Inter einen ausschließenden Gegensatz gegen die im 2. Jahrhundert in den katholischen Gemeinden maßgebliche Ämterstruktur? Das wäre sicherlich überinterpretiert. Wir müssen uns hier vor Augen halten, daß Inter wenig Interesse an der organisatorischen Außenseite der christlichen Gemeinde zeigt. In Inter kommen ja allein jene Gemeinschaftsfunktionen in den Blick, die die christliche Gemeinschaft als einen *Geistesorganismus* konstituieren. Alles andere wird ausgeblendet (ohne daß damit schon notwendigerweise etwas über dessen Nicht-Vorhandensein gesagt wäre). So erfahren wir beispielsweise nichts über die technischen Funktionen dieser Gemeinde. Inter zeigt etwa großes Interesse an den Sakramenten, am Sinngehalt von Taufe und Eucharistie⁸⁴; aber über deren äußeren Vollzug, über Kultpersonal und liturgische Dinge erfahren wir nichts. Das mag in Inter zweifellos bloßer Zufall sein; doch kennzeichnet das gleiche Schweigen bzw. Desinteresse auch jene Dokumente der christlichen Gnosis, wo man derartige Auskünfte mit Fug und Recht erwarten dürfte⁸⁵. So können wir zunächst nur sagen, daß Inter über bestimmte Gemeinschaftsfunktionen schweigt, denen im katholischen Amtsdenken eine tragende Rolle zukommen kann, die aber von Inter – sofern sie sie kennt – offensichtlich als nicht sonderlich bedeutungsvoll eingestuft werden. Weitergehende Schlüsse sind nicht zu ziehen.

⁸³ v. CAMPENHAUSEN (s. Anm. 4), 121.

⁸⁴ 12, 25–29 (.12 ff); cf. Iren. adv. haer. I, 21, 2. – 12, 37 f; cf. Iren. adv. haer. IV, 18, 4 f sowie EvPh (NHC II, 3) § 23.

⁸⁵ Das Philippusevangelium (NHC II, 3) etwa handelt so ausführlich wie kein anderer Nag-Hammadi-Traktat von den verschiedenen – gemeinchristlichen wie spezifisch valentinianischen – Sakramenten. Jedoch: »Über Kultpersonal und Kultgegenstände erfahren wir nichts« (H.-G. GAFFRON, Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente [Diss. theol. Bonn], 1969, 171 u. ö.).

II. Die Stellung der Gnostiker zum kirchlichen Amt

1. Indifferenz gegenüber den vorfindlichen Gemeindeämtern

Daß man nicht von einem prinzipiellen Gegensatz der Gnostiker gegen die in den katholischen Gemeinden vorfindlichen Ämter sprechen kann, ergibt sich bereits daraus, daß wir *Gnostiker in eben diesen Positionen* antreffen. So war z. B. der Valentinianer Florinos, der eine überaus rege und bis nach Gallien hineinreichende Propaganda entfaltete, Presbyter der römischen Gemeinde unter Bischof Viktor; erst auf Betreiben des Irenäus wurde er aus diesem Amt entfernt⁸⁶. Ähnlich wirkte der Gnostiker Petrus, Zeitgenosse des Epiphanius und angeblicher Stifter der Sekte der Archontiker, bis zu seiner Amtsenthebung als Presbyter einer palästinensischen Gemeinde unter dem Episkopat des Aetius⁸⁷. Vom großen Erfolg der gnostischen Propaganda gerade auch unter den kirchlichen Amtsträgern weiß Tertullian zu berichten; vom Bischof und Diakon bis zum Märtyrer seien alle von der gnostischen Verführung bedroht⁸⁸. Dem entspricht die Klage rechtgläubiger Kreise darüber, daß sich das Amt in den Händen der Häretiker befinde⁸⁹. Angeblich bemühte sich selbst in Rom ein prominenter Gnostiker (Valentin) um das Bischofsamt⁹⁰. Auch Irenäus muß vor jenen Häretikern warnen, »die von vielen für Presbyter gehalten werden«. Er mahnt darum, nicht nur auf ihren äußeren Rang bzw. presbyterii ordo zu achten, sondern ebensowohl auf ihre Lehre und ihren Wandel⁹¹.

Beispiele dieser Art zeigen, daß die gnostischen Christen keineswegs das kirchliche Amt an sich verworfen haben. Ihre Einstellung zu den vorfindlichen Gemeindeämtern ist eher durch *Indifferenz* gekennzeichnet. Dort, wo sie in kirchlicher Gemeinschaft mit den katholischen Christen standen – und das war weit häufiger und andauernder der Fall, als gemeinhin angenommen wird⁹² –, haben sie offensichtlich an der vorgege-

⁸⁶ Iren. frgm. syr. 28 (HARVEY II, 457); Eus. h. e. V, 20, 15; cf. A. HARNACK, Geschichte der althristlichen Litteratur bis Eusebius II/1, 1897, 321.

⁸⁷ Epiph. pan. 40, 1, 5.

⁸⁸ Tert. praescr. 3, 5, 2.

⁸⁹ Z. B. AscJes 3, 23 f. Cf. Anm. 95.

⁹⁰ Tert. adv. Val. 4. Doch dürfte hier einfach ein geprägtes Ketzerklischee Verwendung finden (gekränkter Ehrgeiz als Motiv des Abfalls).

⁹¹ Iren. adv. haer. IV, 26, 3 f.

⁹² Dieser Sachverhalt ist von Ignatius bis Epiphanius belegbar (KOSCHORKE [s. Anm. 5], 220–232. 175 ff). Ein Text wie *Iren. adv. haer. III, 15, 2* beispielsweise führt hier folgende Dinge vor Augen: 1. Die Valentinianer beanspruchen, »dieselbe Lehre« zu vertreten wie die Kirchenchristen (cf. Tert. adv. Val. 1: »communem fidem affirmant«); 2. sie bestehen darauf auf der kirchlichen »Ge-

benen Gemeindestruktur partizipiert, so wie sie dort, wo sie in eigenen Gemeinschaften lebten, vorkatholische Strukturen perpetuiert haben mochten⁹³ oder sich nach Analogie philosophischer Schulen (und gelegentlich auch heidnischer Mysterienvereine) organisierten⁹⁴. Auch ist zu berücksichtigen, daß die Mehrheitsverhältnisse zwischen rechtgläubigem und gnostischem Christentum regional durchaus wechseln konnten und schon darum die Frage nach der jeweiligen Gemeindeverfassung nicht un-

meinschaft« und verwarren sich dagegen, »Häretiker« genannt zu werden (cf. Tert. praescr. 41, 3: »pacem quoque cum omnibus miscent«); 3. die Initiative zur klaren Grenzziehung und zur Aufhebung der kirchlichen Gemeinschaft ging nicht von ihnen, sondern von der katholischen Gegenseite aus (cf. Tert. bapt. 15: »quos extraneos utique testatur ipsa ademptio communicationis«); 4. Rekrutierungsbasis und Adressat der gnostischen Propaganda sind die Gemeindeglieder (cf. Tert. praescr. 42, 1: »cum hoc sit negotium illis, non ethnicos convertendi, sed nostros evertendi«). – Das ekklesiologische Grundmodell des gnostischen Christentums ist das *zweier konzentrischer Kreise*, wobei die Gnostiker den *inneren* Kreis darstellen und das Gemeindegliedertum den weiteren. Das wird sehr anschaulich durch einen Text wie *ExcTh 58, 1* beleuchtet, nach dem sich die »Kirche« als Leib Christi zusammensetzt aus dem »Pneumatischen« und dem »Psychischen«, wobei die pneumatische und psychische »Kirche« in gleicher Weise *ineinanderliegen* wie der pneumatische und psychische »Mensch« im Gnostiker. – Die Art und Weise nun, wie sich dieses ekklesiologische Konzept des inneren Kreises konkret verwirklicht, hängt natürlich stark von den lokalen Gegebenheiten ab. So setzt die Polemik des Irenäus offensichtlich noch eine Situation voraus, in der sich die Gnostiker noch innerhalb der *Gesamtgemeinde* zusammenfinden können (adv. haer. III, 15, 2; V, 31, 1; III, 11, 9; etc.). – Im Alexandrien des Clemens hingegen bietet sich das Christentum dem externen Beobachter in Gestalt zahlreicher *αἰρέσεις* dar (strom. VII, 89, 1 f). Hier ist es also nicht eine Gesamtgemeinde, die den äußeren Kreis darstellt. Vielmehr ist es wohl eher die (die katholische *αἴρεσις* einschließende) *Gesamtheit der christlichen Gruppen*, als deren pneumatischen Kern sich die Gnostiker verstehen (zur Durchlässigkeit zwischen den gnostischen und der katholischen Gemeinschaft cf. nur strom. VII, 106, 2 f; 92, 6; 93, 4; 96, 5). – Im Karthago Tertullians wiederum finden wir gnostische Wanderprediger (und gnostische Gemeinschaften) außerhalb der katholischen Gemeinde vor. Doch stellt hier die *Masse der Gemeindeglieder* so etwas wie ein schwankendes und unentschiedenes (praescr. 18) Mittelfeld dar, das die Wortführer beider Seiten an sich zu binden suchen und innerhalb dessen die Gnostiker verwandte Seelen entdecken (resurr. 19, 2; praescr. 18 [15–19]; bapt. 1; scorp. 1).

⁹³ Cf. v. CAMPENHAUSEN (s. Anm. 4), 131 f; R. SOHM, Kirchenrecht I, 1892, 119 Anm. 2; cf. oben S. 45–47.

⁹⁴ Cf. dazu H. KRAFT, Gnostisches Gemeinschaftsleben (Diss. theol. Heidelberg), 1950, 170–188 (»Die typischen Formen der gnostischen Gemeinschaften«); GAFFRON (s. Anm. 85), 91–94 (»Der einzelne und die Gemeinschaft«). Die Verbreitung gnostischer Mysterienvereine wird überschätzt; in der Regel treffen wir diese nur an der Peripherie der christlichen Gnosis (z. B. bei den Naassenern) bzw. im Bereich der außerchristlichen Gnosis an.

besehen gleichzusetzen ist mit der nach der tonangebenden Partei ⁹⁵.

Der Unterschied der Gnostiker gegenüber dem katholischen Christentum besteht hier also nicht im Beharren auf einer bestimmten Gemeindestruktur. Er ist vielmehr in der *gegensätzlichen Wertung* begründet, die das kirchliche Amt auf der einen wie auf der andern Seite erfährt. Das, was es in gnostischen Augen positiv zu leisten imstande ist – etwa Hilfestellung bei der Aneignung des Heils zu geben –, ist nichts, was ihm exklusiv vorbehalten und anderen nicht auch möglich wäre ⁹⁶. Einspruch erhoben die Gnostiker darum gegen jeden Versuch, dem kirchlichen Amt konstitutive Bedeutung beizumessen und in ihm beispielsweise eine zwischen Gott und Mensch vermittelnde Instanz zu sehen, ohne die es keine Gemein-

⁹⁵ Cf. M. HORNSCHUH, Die Anfänge des Christentums in Ägypten (Diss. theol. Bonn), 1959, 334: »Danach muß es schon früh, d. h. bevor die gnostische Welle über das ägyptische Christentum hereinbrach, eine ordentliche Gemeindeverfassung und ein kirchliches Amt gegeben haben. Entsprechend dem übermächtigen Anteil der Gnostiker und Halb-Gnostiker geriet das Amt in die Hände der Ketzer.« Er bezieht sich dabei auf die Ascensio Jesajae und Epistula Apostolorum. Zu weiteren Beispielen dieser Art cf. W. BAUER, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 1964², 77. 97. 106 (das Amt in Händen von Häretikern); A. HARNACK, Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes I, 1919, 61 Anm. 5 (gnostisch majorisierte Gemeinden); N. BROX, Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon, 1966, 23 (rechtgläubige Schismatiker angesichts gnostischer Gemeindedominanz). – Cf. auch KRAFT (s. Anm. 94), 179, der bei den Valentinianern »gelegentlich« eine »auf Grund von Nebenumständen« entstandene »unbedeutende kirchliche Organisation« annimmt und fortfährt: »Es dürfte der Großkirche verhältnismäßig schwer gefallen sein, eine bereits bestehende valentinianische Gemeinde kirchlicher Organisation zu verdrängen und zu ersetzen; wo aber die katholische Gemeinde bereits vorhanden war, da brauchte es nicht einmal zur Bildung irgendeiner valentinianischen Organisation zu kommen.«

⁹⁶ Ähnlich äußert sich etwa auch der »kirchliche Gnostiker« Clemens von Alexandrien, z. B. strom. VII, 3, 3 f: die »in der Kirche« den »Presbytern« und »Diakonen« aufgetragenen »Dienste« – nämlich die des Besserns und Dienens – leistet »ebenso auch der Gnostiker selbst«. Ganz allgemein dürften die Anschauungen des Clemens in manchem eine instruktive Analogie zur Stellung der Gnostiker zum kirchlichen Amt darstellen. – Die katholische Unterscheidung von Klerus und Laien haben die Gnostiker für belanglos erklärt (Tert. praescr. 41, 8. 3). Entsprechend gibt es in ihren eigenen Gemeinschaften wohl unterschiedlich gewertete »Gnadengaben« und Gemeinschaftsfunktionen, jedoch keine eigentliche Hierarchie. Denn die magistri insigniores der Valentinianer etwa sind geachtet nicht aufgrund amtlicher Vollmacht, sondern persönlicher Autorität; und wenn Tertullian von der »pontificalis auctoritas« spricht, mit der ein bestimmter valentinianischer magister seinen Entscheid treffe, so liegt hier – wie ein Vergleich mit dem zugrunde liegenden Irenäus-Text zeigt – nur ein polemischer Eintrag des Tertullian vor (Tert. adv. Val. 37, 1 [.ff])/Iren. adv. haer. I, 11, 3). Und aus der so wichtigen Stelle Tert. praescr. 41, 7 f (Nusquam facilius profi-

schaft mit Gott geben könne. Derartigen Behauptungen begegneten sie mit schärfster Polemik. Bei der Beurteilung dieses Sachverhalts sind hier zwei Aspekte zu unterscheiden. Einmal: Wie werteten die gnostischen Christen ganz grundsätzlich das (von ihnen bei den Kirchenchristen diagnostizierte) Bemühen, durch Vermittlung einer äußeren Instanz das von Christus gebrachte Heil zu erlangen? Zum andern: Wie stellten sie sich konkret zu den Ansprüchen des kirchlichen Amts?

2. Wertung äußerlich vermittelter Heilsteilhabe

Die gnostischen Christen haben sehr intensiv (und erfolgreich) Propaganda getrieben⁹⁷ und also andern die »Erkenntnis« der christlichen Wahrheit weiterzuvermitteln gesucht. Trotzdem stuften sie ihre eigene Rolle beim Weitertragen dieser Gnosis gering ein. »Die Menschen«, sagt Herakleon, »glauben dem Soter *zunächst*, weil sie *von Menschen* dazu geführt werden. Begegnen sie aber seinen Worten, so glauben sie nicht mehr nur um des menschlichen Zeugnisses willen, sondern wegen der Wahrheit selbst.«⁹⁸ Menschliches Zeugnis und menschliche Vermittlungstätigkeit vermögen also die wahre Erkenntnis wohl *vorzubereiten*. Doch entscheidend bleibt für den Gnostiker allein die direkte Begegnung mit der Wahrheit selbst.

Ganz anders sieht dies aus bei den Psychikern, der Masse der Gemeindechristen. Sie sind nach Meinung vieler gnostischer Stimmen auf äußere Belehrung *angewiesen*. Das macht etwa der folgende Abschnitt aus dem spätvalentinianischen »Tractatus Tripartitus« (NHC I, 5) deutlich. Hier

citur, quam in castris rebellium, ubi ipsum esse illic promereri est. Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus, qui cras lector; hodie presbyter, qui cras laicus; nam et laicus sacerdotalia munera iniungunt) ist für die in Frage stehenden Gemeinschaften nicht eine geordnete Ämterstruktur zu entnehmen, sondern nur das Vorhandensein unterschiedlicher Gemeinschaftsfunktionen, auf die Tertullian die katholischen Ämterbezeichnungen überträgt. – Die Ausbildung hierarchischer Gemeinschaftsstrukturen ist für die Gnosis erst für einen späteren Zeitraum wirklich belegt. Das führt etwa die (chronologisch wie entwicklungsmäßig späte) Pistis-Sophia-Literatur vor Augen, wo die deutliche Hierarchisierung (z. B. SCHMIDT-TILL 304, 38 f: »Unterordnung« der »Kinder des Lichtes«; weiter: 241, 35 – 242, 2; 168, 31; 176, 18; 178, 1 f; etc.) in Zusammenhang steht mit der massiven Sakramentalisierung (z. B. 226, 36–38) und Dogmatisierung des gnostischen Traditionsgutes (z. B. 257, 14 f), sowie die Organisation der manichäischen Kirche (s. Aug. haer. 42, 6. 1; H. J. POLOTSKY, Art. Manichäismus, PW Suppl. VI, [240–71] 262; F. DECRET, L’Afrique manichéenne I, 1978, 203–205; II, 149–153).

⁹⁷ Belege bei KOSCHORKE (s. Anm. 5), 221 ff.

⁹⁸ Heracl. frgm. 39 (ap. Orig. Comm. Jo. XIII, 53).

werden die drei Menschengeschlechter der Pneumatiker, Psychiker und Hyliker einander gegenübergestellt und in ihren wesentlichen Erkennungsmerkmalen beschrieben. »Das pneumatische Geschlecht (πνευματικός, γένος) ist wie Licht von Licht und wie Geist (πνεῦμα) von Geist (πνεῦμα). Als sich sein Haupt (= Christus) offenbarte, eilte es unverzüglich zu ihm (und) wurde unverzüglich ein Leib (σῶμα) für sein Haupt (und) erlangte sofort die Kenntnis der Offenbarung. Das psychische Geschlecht (ψυχικὸν γένος) jedoch ist wie Licht von Feuer. Es zögerte, Kenntnis des (Erlösers) zu erlangen, der sich ihm offenbart hatte, anstatt zu ihm im Glauben zu eilen. Vielmehr ließen sie < sich > belehren durch (äußere) Stimme...«⁹⁹ Die Pneumatiker sind also wie Licht vom Licht, gleichen Wesens wie der Soter und haben ebenso wie dieser ihren Ursprung im Lichtreich. Da Gleiches von Gleichem erkannt wird, vermögen sie ihn unmittelbar zu erfassen bzw. »sogar« zu erkennen und bedürfen deshalb keiner äußeren Belehrung. Durch solche unmittelbare Erkenntnis des Erlösers bilden sie »einen Leib« und gliedern sich der Geisteskirche der Äonenwelt ein. Ist doch diese »Kirche« der Äonenwelt nichts anderes als »der gemeinschaftliche Leib sowie die Wesenseinheit (Homoousie) mit dem Soter, sie ist wie ein Brautgemach wegen ihrer Einheit und Übereinstimmung mit ihm«. An ihr kann man als gnostischer Christ durch Erkenntnis bereits hier auf Erden partizipieren¹⁰⁰. – Zu solch geistiger Einheit mit dem Erlöser können die Psychiker nicht gelangen. Im Unterschied zu den Pneumatikern sind sie ja nicht »wie Licht von Licht«, sondern nur »wie Licht von Feuer«. Sie haben also nicht gleiches Wesen und gleichen Ursprung wie der Soter und vermögen ihn darum auch nur gebrochen zu erkennen. Das zeigt sich darin, daß sie nur »zögernd« Kenntnis von ihm erlangen und der »Belehrung« über ihn bedürfen. Solche »Belehrung« aber ist Zeichen des Mangels¹⁰¹. Sie haben zwar – im Unterschied zu den Hylikern – Anteil am Soter, doch eben nicht voll und in pneumatischer Direktheit, sondern nur durch äußere Vermittlung. Nicht aus sich heraus, sondern nur auf dem *Umweg über vermittelnde Instanzen* gewinnen sie Zugang zum Erlöser. Ihr minderer Glaubensstand kann äußerer Stützen und sinnlicher Erziehungsmittel nicht entbehren. – Das zeigt sich in vielen Dingen, so beispielsweise auch bei den Sakramenten. Während in der Sicht zumindest eines Teils der Valentinianer allein die »geistige Taufe« voll gültig ist, indem sie »Vollendung« wirkt und in Entsprechung zu ihrem geistigen Charakter auch rein »geistig« – ohne »sichtbare und vergängliche Schöpfungsdinge« – vollzogen wird, begnügen sich die psychischen Christen mit der Wassertaufe, die sich eines materiellen Elements (eben des Wassers)

⁹⁹ 118,28 – 119,3.

¹⁰⁰ 122,12–17; 97,5–9.

¹⁰¹ 124,19 f. 12 ff; 133,1–5; cf. 115,2 f; 123,3 ff; 132,16–20.

bedient. Aber entsprechend ihrem psychischen Charakter vermag diese Wassertaufe auch nur eine niedere Stufe des Heils zu wirken: bloße »Vergebung der Sünden« anstelle der (dem Pneumatiker vorbehaltenen) »Vollendung«¹⁰².

So bleiben die Psychiker angewiesen auf die *äußerliche Heilsmitteilung*, so wie sie sich in den katholischen Gemeinden vollzieht. Wenn von Campenhausen im Hinblick auf Clemens Alexandrinus feststellt, daß dieser das kirchliche Amt »nur als pädagogisches Hilfsmittel für ein geistlich eben noch nicht wirklich frei und lebendig gewordenes Christentum« berücksichtigt¹⁰³, so kennzeichnet dies mutatis mutandis auch die Einstellung der valentinianischen Gnostiker. Sie entspricht dem minderen Glaubensstand der psychischen Christen, die – anders als die Pneumatiker – äußerer Stützen nicht entbehren können.

Der kirchlichen Heilsvermittlung (und ihren Funktionsträgern) wird also ihr – *beschränktes* – Recht keineswegs abgesprochen. Diese Einstellung dürfen wir sicherlich für den weitaus überwiegenden Teil der gnostischen Christen voraussetzen; das gilt insbesondere im Hinblick auf die valentinianische Gnosis. Doch gibt es im gnostischen Lager auch ganz andere Stimmen, die nicht verschwiegen werden sollen. So die »Epistula Jacobi« (NHC I, 2). Hier wird in der Tat das Ideal pneumatischer Autarkie hochgehalten und gegen jedwede äußere heilsmittelnde Instanz geltend gemacht. »Wehe euch«, sagt hier der Erlöser zu seinen Jüngern, »die (ihr) einen Tröster *braucht*. Wehe euch, die ihr Gnade *braucht*. Heil denen, die . . . sich *selbst* die Gnade erworben haben.«¹⁰⁴ »O (ihr) Elenden, . . . bis jetzt noch bringt ihr es fertig *zuzuhören*, wo *ihr* doch reden müßtet . . .?«¹⁰⁵ »Niemand wird jeweils in das Himmelreich eingehen, (bloß) weil ich es *befehle*, sondern (nur) sofern ihr (selbst) *voll seid*.«¹⁰⁶ Wer sich nicht von selbst auf den Weg in die himmlische Heimat macht, dem ist nicht zu helfen – auch nicht vom Erlöser selbst. Ja, die Jünger sollen ihrerseits den Soter zu übertreffen suchen¹⁰⁷. Die Ablehnung jeglicher äußerer Autorität führt in der Epistula Jacobi zu der extremen Konsequenz, daß sich die Offenbarung des Erlösers bewußt in Widersprüchen vollzieht, deren Auflösung dem einzelnen Jünger überlassen bleibt¹⁰⁸. Daß dies

¹⁰² Iren. adv. haer. I, 21, 4. 2.

¹⁰³ V. CAMPENHAUSEN (s. Anm. 4), 231.

¹⁰⁴ 11, 10–17.

¹⁰⁵ 9, 24–31.

¹⁰⁶ 2, 30–33.

¹⁰⁷ 6, 19–21; 7, 14 f; cf. Joh 14, 12.

¹⁰⁸ So 11, 4–13; 3, 12–25; 10, 27–30 / 13, 9–11; 5, 1–3 / 7, 13–16; 11, 5 f / 12, 9–13. Daß es sich hier um beabsichtigte Widersprüche handelt, ist zweifelsfrei; das zeigen schon die Klage des Petrus (13, 26 ff: »Manchmal ermunterst du uns zum Himmelreich, manchmal wiederum weist du uns ab« etc.) sowie die darauf erfolgende Antwort des Soter (13, 36 ff; bes. 14, 10–14: »Mißachtet folglich die

mit kritischem Seitenblick auf den katholischen Christenteil und dessen Autoritätsgläubigkeit gesagt ist, dürfte außer Zweifel stehen und wird durch einen Blick auf den Rahmen des Traktats bestätigt. Hiernach verfassen die Apostel bereits ihre (bei den Kirchenchristen in Geltung stehenden) Erinnerungsbücher, während die gnostischen Jünger Petrus und Jakobus erst der vollkommenen Belehrung gewürdigt werden¹⁰⁹. – Doch bleibt eine solch kompromißlose Stimme wie die der *Epistula Jacobi* im gnostischen Bereich eine Ausnahmeerscheinung.

3. Polemik gegen den Geltungsanspruch des kirchlichen Amtes

Wir halten also fest, daß die Einstellung der Gnostiker zur jeweils vorfindlichen Gemeindestruktur im allgemeinen durch Indifferenz gekennzeichnet ist. Und im Hinblick auf den minderen Glaubensstand der psychischen Christen, der äußerer Stützen nicht entbehren kann, haben sie den katholischen Gemeindeämtern ein relatives Recht auch nicht abgesprochen. An dieser Stelle verläuft also nicht die Trennungslinie zwischen gnostischem und katholischem Christentum. Vielmehr richtet sich die unterschiedene Kritik der Gnostiker gegen den *Geltungsanspruch* des kirchlichen Amtes. »Ohne« Bischof, Presbyter und Diakone »kann von Kirche keine Rede sein« (Ignatius)¹¹⁰. Die Bischöfe sind »Mittler zwischen Gott und seinen Gläubigen«. »Wenn aber jemand etwas ohne den Bischof tut, so tut er es umsonst.« (Syr. Didaskalia)¹¹¹ In Äußerungen dieser Art konnte ein Gnostiker nur ein Zeichen tiefster, von den Archonten gewirkter Verblendung sehen. Sie liefen ja darauf hinaus, das Heil ausschließlich an etwas rein Äußerliches zu binden, an eine dem Menschen gegenüberstehende Instanz, während sich doch das Entscheidende im Innern des Menschen zu vollziehen hat. Während die kirchliche Heilsvermittlung als eine erste und über sich hinausweisende Stufe durchaus positiv gewertet oder zumindest in ihrem eigenen *relativen* Recht belassen wird, verkehrt sie sich dort ins Gegenteil, wo sie einen *exklusiven* Geltungsanspruch erhebt. Denn damit erheben die kirchlichen Autoritäten nicht nur einen gegenstandslosen Anspruch, sondern – was schlimmer ist – sie *hindern die Menschen am Weiterschreiten*. Denn ihren (von Gnostikern so refe-

Abweisung, wenn ihr sie hört; wenn ihr aber die Verheißung hört, dann jubelt um so mehr«). So dient in *EpJac* die äußere Belehrung durch den Soter nicht der Förderung des Pneumatikers, sondern in ihrer bewußten Widersprüchlichkeit eher der Erprobung seines *eigenen* Kompasses.

¹⁰⁹ 2, 7–39; cf. *Iren. adv. haer.* III, 1, 1.

¹¹⁰ *IgnTrall* 3, 1.

¹¹¹ *Syr. Didasc. c. VIII* (ACHELIS-FLEMMING 40, 28 f.); *c. IX* (45, 29 f.).

rierten) Anspruch, »zu retten und auf den Weg (aus dieser Welt) zu bringen«¹¹², wird die kirchliche Heilsvermittlung nicht einlösen können; da sie aber falsche Sicherheit weckt, spielt sie de facto den Archonten in die Hände, die die Menschen in dieser Schöpfung festhalten wollen. Diesen Punkt macht die gnostische Polemik immer wieder deutlich. Für das Philippusevangelium etwa sind die bei den Kirchenchristen in Geltung stehenden Sakramente als die dem menschlichen Fassungsvermögen angepaßten »Sinnbilder« der rein jenseitigen »Wahrheit« unentbehrlich. Der Irrtum der Gemeindecristen besteht jedoch darin, daß sie meinen, damit das Entscheidende schon erhalten zu haben. Sie übersehen, daß die Gabe des Sakraments nichts nützt, wenn sie nicht durch Gnosis realisiert wird, und stehen deshalb am Ende leer dar¹¹³. Dem gleichen fatalen Irrtum unterliegen sie, wenn sie den »Namen« der »Kirche« auf die »weltliche« Gemeinschaft beziehen (und sich nicht auf die überweltliche Ekklesia verweisen lassen)¹¹⁴. Hier wie dort begehen sie den Fehler, die äußere Erscheinung für die Sache selbst zu halten, und hier wie dort wird dieser Irrtum auf archontische Einwirkung zurückgeführt. – Es ist in gnostischen Augen stets derselbe Mangel, der das psychische Christentum kennzeichnet: daß es seine Grenzen verkennt und sich selbst absolut setzt. So die Behauptung der katholischen Christen, »allein im Besitz des Mysteriums der Wahrheit zu sein«¹¹⁵; so der Anspruch der kirchlichen Autoritäten, Mittelinstanz zwischen Gott und Mensch zu sein, außerhalb derer es keine Gemeinschaft mit Gott geben könne. So schließlich aber auch die Meinung des von den Ekklesiastikern geglaubten Schöpfergottes, »allein« Gott zu sein, außer dem es »keinen andern Gott« gebe. Denn in diesem Ausschließlichkeitsanspruch des Demiurgen liegt keineswegs nur eine Analogie zum psychischen Christentum vor; vielmehr präfiguriert und begründet der Demiurg das Verhalten seiner kirchlichen Gefolgsleute; fungiert er doch in gnostischen Texten als mythischer Repräsentant des psychischen Christentums¹¹⁶. Und so wird denn auch die Selbstüberschätzung des psychischen Christentums in der Figur des Demiurgen zur

¹¹² ApcPt (NHC VII, 3) 77, 12 f.

¹¹³ EvPh (NHC II, 3) §§ 105. 67. 59.

¹¹⁴ EvPh (NHC II, 3) §§ 11. 13.

¹¹⁵ So gibt ApcPt (NHC VII, 3) 76, 31–34 den Anspruch der katholischen Gegenseite wieder. Ähnlich Heracl. frgm. 21 (ap. Orig. Comm. Jo. XIII, 17).

¹¹⁶ Cf. Iren. adv. haer. I, 7, 4: Der Demiurg trägt Sorge um die (psychische) Ekklesia; Epiph. pan. 40, 2, 8. 6: über der »Taufe der Kirche« steht der Demiurg (Sabaoth); etc. Im einzelnen läßt sich zeigen, wie in gnostischen Texten das, was den minderen Erkenntnisstand der Gemeindecristen kennzeichnet (der Schöpfergott als der »einzige Gott«; Jesus Christus als »sein Sohn«; dieser »sitzt zu seiner Rechten«; etc.), stets auch als die Meinung des Demiurgen selbst erscheint.

Darstellung gebracht und widerlegt. Denn auf den Ausspruch des Demiurgen: »Ich bin Gott. Niemand existiert außer mir« erfolgt im Mythos sofort die Richtigstellung: »Da kam eine Stimme aus der Unvergänglichkeit und sprach: »Du irrst.«¹¹⁷

Ebenso nichtig wie der exklusive Geltungsanspruch der kirchlichen Führer ist ihre *Gehorsamsforderung*. Hinfällig ist diese Forderung, da sie auf Selbstüberschätzung beruht; entlarvend, sofern sie sich auf die Autorität (des von den Kirchenchristen geglaubten) Gottes zu stützen sucht. »Laßt uns bestrebt sein«, sagt Ignatius, »uns nicht gegen den *Bischof* aufzulehnen, um *Gott* zu gehorchen.«¹¹⁸ Und Tertullian führt aus: »Wo Gott ist, da ist *Furcht vor Gott*.« Wo aber »Furcht vor Gott« sei, da sei auch Zucht in der Gemeinde »sowie *ehrfurchtsvolle Unterwerfung*«¹¹⁹. Beides aber, ein auf »Furcht« gegründetes Gottesverhältnis sowie die »Unterwerfung« unter menschliche Autoritäten, haben die gnostischen Christen in gleicher Weise abgelehnt. »Negant deum timendum«, teilt Tertullian über sie mit¹²⁰ und berichtet über ihr Verhalten: Sie erweisen nicht einmal ihren eigenen Vorstehern Ehrerbietung¹²¹ und haben für die Sorge der Katholiken um die kirchliche Disziplin nur leichten Spott übrig¹²². Die gnostischen Christen sehen sehr wohl die Verknüpfung der Gehorsamsforderung gegenüber Gott und der gegenüber den kirchlichen Autoritäten; nur ziehen sie aus dieser Verknüpfung eben die entgegengesetzte Schlußfolgerung. So, wie in ihrem Denken der Demiurg als mythischer Repräsentant seiner kirchlichen Gefolgsleute fungiert und darum an ihm die Lächerlichkeit des katholischen Exklusivitätsanspruches sichtbar wird, so wird an seiner Gestalt ebenfalls die Inferiorität einer auf »Befehl«, »Gehorsam« und »Furcht« beruhenden Herrschaftsstruktur dargestellt. Elaine Pagels hat an vielen Beispielen gezeigt, wie Titel und Selbstverständnis der kirchlichen Führer den Gnostikern das Material zur Beschreibung der Figur des Demiurgen liefern¹²³. Der *Tractatus Tripartitus*

¹¹⁷ HA (NHC II, 4) 86, 28 – 87, 3.

¹¹⁸ IgnEph 5, 3.

¹¹⁹ Tert. praescr. 43, 5.

¹²⁰ Tert. praescr. 43, 3. Auch Clem. Alex. strom. II, 32, 1 zeichnet die Häretiker als »die, die die Furcht anklagen«. Weiter cf. Iren. adv. haer. III, 25, 2.

¹²¹ Tert. praescr. 42, 5: »Ceterum nec suis praesidibus reverentiam noverunt.«

¹²² Tert. praescr. 41, 3: »Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae, cuius penes nos curam *lenocinium* vocant.« Cf. KRAFT (s. Anm. 94), 130 z. St.: »... so muß man sich zum Verständnis der Stelle vor Augen halten, daß die ›kirchliche Disziplin‹ etwa der Kleinigkeitskrämerei der Hippolytischen Kanones entspricht, die nicht nur einen Gnostiker zu geringgeschätztem Spott veranlassen konnte.«

¹²³ E. PAGELS, »The Demiurge and his Archons« – A Gnostic View of the Bishop and Presbyters? (HThR 69, 1976, 301–324).

(NHC I, 5) beispielsweise demonstriert, wie – im Gegensatz zu der inneren Einheit und Übereinstimmung der Wesen des Lichtreichs – der inneren Haltlosigkeit des archontischen Reichs die »Befehlslust« der archontischen Mächte entspricht: »denn sie wollten einander befehlen«¹²⁴. – Im Unterschied zu solcher *die Herrschaftssphäre des Demiurgen charakterisierenden »Befehlslust«* stellt der Christus des Evangelium Mariae klar: »Ich habe kein Gesetz gegeben wie der Gesetzgeber (d. h. wie der Demiurg).«¹²⁵ Der, der hier solcher Belehrung bedarf, ist Petrus, der in allem der Gnostikerin Maria¹²⁶ zu widersprechen sucht und darin offensichtlich als Vertreter des kirchlichen Amtes gesehen ist¹²⁷. Ein Traktat wie »Der zweite Logos des großen Seth« (NHC VI, 2) gar zählt »Furcht, Sklaverei, weltliche Satzungen und nichtige Verehrung« zu den konstitutiven Merkmalen der katholischen »Nachahme«-»Kirche«¹²⁸. Steht doch bei den Katholiken nicht das »vollkommene«, da in sich selbst wirkkräftige »Wort« in Geltung, sondern das rein äußerliche (und darum wirkungslose) »Wort des Hörens«. Im Unterschied dazu sind die gnostischen Christen frei und haben »ein Gesetz aus sich selbst«¹²⁹.

4. Die antihierarchische Polemik der gnostischen Petrusapokalypse

Das eindrucklichste Beispiel gnostischer Polemik gegen kirchliche Amtsträger sei gesondert dargestellt. Es handelt sich um die »Apokalypse des Petrus« (NHC VII, 3), eine gnostische Paraphrase der Passionsgeschichte (Mt 21–28 par), in die – analog dem apokalyptischen Ausblick Mt 24(f) – eine Ankündigung der endzeitlichen Wirren bzw. der katholischen »Häresie« eingeschaltet ist. Hier kündigt der Erlöser u. a. Leute an, die »sich »Bischof« und auch »Diakone« nennen lassen, als ob sie Vollmacht (oder: ihre Vollmacht) von Gott erhalten hätten. Sie beugen sich unter das Gericht (das bestimmt ist für das Streben nach) den ersten Plätzen. Sie sind Kanäle ohne Wasser.« (79, 21–31) Drei Vorwürfe werden hier offensichtlich erhoben: 1. Die attackierten Kleriker berufen sich auf eine »Vollmacht von Gott«. Das aber ist ein nichtiger Anspruch; in Wirklichkeit sind sie nur »Kanäle ohne Wasser«. 2. Sie »lassen sich« – im Widerspruch

¹²⁴ So z. B. TracTrip (NHC I, 5) 79, 12 ff. 20 f. 27 f.

¹²⁵ EvMar (BG) 9, 2 f; cf. 18, 19–21.

¹²⁶ EvMar (BG) 10, 7 ff.

¹²⁷ EvMar (BG) 17, 15 – 18, 21. Eine ähnliche Sicht des Petrus in der Pistis Sophia (SCHMIDT-TILL) 104, 17–22 (cf. 221, 11 ff); 36, 6 ff; 248, 37 f; und vielleicht auch in EvTh (NHC II, 2) Log. 13.

¹²⁸ 2LogSeth (NHC VII, 2) 60, 25–29. 15 ff. Ähnlich 65, 17 f: »Gesetz und weltliche Furcht«.

¹²⁹ 2LogSeth (NHC VII, 2) 62, 3–5; 61, 12 f.

zu der Weisung Mt 23, 7 ff – mit Ehrennamen »nennen«¹³⁰. 3. Sie streben – was ebenfalls mit Jesu Weisung (Mt 23, 6) unvereinbar ist – nach den »ersten Plätzen«¹³¹. – Die gleiche antihierarchische Stoßrichtung kennzeichnet auch die sonstigen Ausführungen der Petrusapokalypse. So dürfte sich die betont gnostische Exegese von Mt 16, 16 ff in pg. 70 f gegen die Inanspruchnahme dieses Textes zur Begründung episkopaler Machtansprüche wenden¹³². Der Abschnitt 77, 22 – 78, 31 (»Sündenvergebung«, »Nachahmung«, »Hermas«) ist bei aller Unsicherheit im einzelnen doch am wahrscheinlichsten als Polemik gegen die kirchliche Buße zu interpretieren und bedeutet damit zugleich den Gegensatz zur bischöflichen Binde- und Lösegewalt¹³³. Von den befehdeten »Männern der Lügenverkündigung« erfahren wir, daß sie »geehrt« werden, in der Kirche also führende Positionen einnehmen¹³⁴. Durchgängig werden die Gegner im Anschluß an Mt 23 als die modernen Pharisäer kenntlich gemacht. – Besagt solche Polemik nun eine grundsätzliche Kampfansage an die kirchliche Hierarchie (im Sinn einer radikal-laikalen Position)? Bei der Beantwortung dieser Frage ist die spezifische Situation der Auseinandersetzung zu berücksichtigen, in der die hier zu Wort kommende Gruppe steht¹³⁵. Die Petrusapokalypse polemisiert nirgends gegen die Kirchenchristen als eine Einheit, sondern wendet sich ausschließlich gegen die orthodoxen Amtsträger, die die unter ihrem Einfluß stehenden Christen nicht zum Heil »lassen«¹³⁶ und sie am »Glauben an das (wahrhaft) existierende Licht« hindern¹³⁷. Im Hintergrund steht die Auseinandersetzung zwischen den Wortführern der gnostischen und der orthodoxen Seite um Einfluß bei den »Kleinen« bzw. bei der Masse des Kirchenvolkes. Letztere stehen grundsätzlich noch der Einwirkung *beider* Seiten offen, und die gnostische Propaganda vermag bei ihnen durchaus Erfolge zu erzielen. Doch sind die Wortführer der Gegenseite, die sich der Machtmittel des kirchlichen Amtes (»Bischof«, »Diakone« etc.) bedienen können, deutlich im Vorteil: sie haben bei den »Vielen« das Sagen und »beherrschen« sie »häretisch«. Vor allem aber verhindern sie, daß die »Kleinen« von den gnostischen »Dienern des Wortes« an ihre himmlische Heimat »erinnert« werden.

¹³⁰ Eine analoge Beziehung von Mt 23, 7 ff auf kirchliche Würdenträger etwa bei Origenes (Comm. Ser. 10 in Mt. [GCS 11, 18, 14 ff]).

¹³¹ Ähnlich Orig. Comm. Ser. 12 in Mt. (GCS 11, 22, 23 ff).

¹³² 71, 15 ff; 70, 21 ff. Cf. KOSCHORKE (s. Anm. 5), 27 ff. 32–35.

¹³³ Cf. KOSCHORKE (s. Anm. 5), 54–60.

¹³⁴ 74, 10 f.

¹³⁵ Dazu KOSCHORKE (s. Anm. 5), 80–90.

¹³⁶ 78, 26–31.

¹³⁷ 78, 20–22.

So ist in der Petrusapokalypse die Polemik gegen die kirchlichen Amtsträger nicht zu trennen von der Kritik, die ihnen als den Wortführern der orthodoxen Gegenseite gilt. Hier liegt also aus dem gnostischen Lager ein polemisches Echo auf die Ausprägung des kirchlichen Amtes als eines Amtes gegen die Häretiker vor, von dem wir uns bislang allein aus kirchlicher Perspektive ein Bild machen konnten: das macht die Petrusapokalypse zu einem so interessanten Dokument. Doch können andererseits ihre antihierarchischen Äußerungen aus eben diesem Grund nicht isoliert von der konkreten Situation der Auseinandersetzung betrachtet werden.

III. Zusammenfassende Thesen

1. Die gnostischen Christen (und unter ihnen in besonderem Maße die Valentinianer) waren sehr viel stärker gemeinschaftsorientiert, als man gemeinhin annimmt. In gnostischer Sicht schlossen sich die Betonung pneumatischer Direktheit des Einzelnen und der Gedanke einer gemeinschaftlichen Teilhabe und Verwirklichung der Geistesgaben keineswegs aus. Und im Sinne des ekklesiologischen Modells zweier konzentrischer Kreise ist das gnostische Christentum auf Gemeinschaft hin angelegt gerade auch mit den Gemeindechristen, die zur vollen Erkenntnis Christi nicht imstande sind oder sie noch nicht erlangt haben.

2. »Die Interpretation der Gnosis« (NHC XI, 1) kann als das (erste bekanntgewordene) Beispiel einer gnostischen Gemeindeordnung bezeichnet werden. Sie führt vor Augen, wie sich Organisation von Gemeinde von gnostischen Prämissen aus gestaltet. Doppelte Bedeutung gewinnt sie dadurch, daß sie sich an eine Gemeinschaft wendet, die sowohl gnostische wie gemeine Christen umfaßt (und also nicht nur das Leben eines gnostischen Konventikels zum Gegenstand hat). Inter macht – im Unterschied zu den Gemeindeordnungen des katholischen Raums – die paulinische Tradition (charismatische Gemeindekonzeption und Soma-Christou-Ekklesiologie) zur Basis des Zusammenlebens. Von einem wie auch immer gearteten Amt ist in Inter nirgends die Rede. Die christliche Gemeinde ist gesehen als ein geistiger Organismus, dessen Glieder mit ihren vielfältigen und gegeneinander abgestuften Gaben in einem Verhältnis wechselseitigen Gebens und Nehmens stehen. Von dieser Basis aus sucht Inter den innerhalb der Gemeinde aufgebrochenen Konflikten zu begegnen. Die gemeinen Christen, die »neidisch« auf die höheren Gaben der gnostischen Pneumatiker sind und an deren »Fortschritten« »Anstoß« nehmen, werden aufgefordert, sich zu bescheiden und lieber »teilzuhaben« an der Gabe des reicher beschenkten Gemeindemitgliedes. Denn: »was jener redet – es gehört (auch) dir«. Jene Pneumatiker hingegen, die voller »Miß-

gunst« den als »unwissend« eingestuft und als »Fremden« behandelten Mitchristen ihre Gnadengaben vorenthalten wollen, werden auf das Vorbild der liebevollen Selbsterniedrigung Christi verwiesen und angehalten, ihrerseits »Anteil« an der »Gnade« des verachteten »Bruders« zu suchen. Beiden (auseinanderstrebenden) Gemeindeteilen wird verdeutlicht, daß sie »Leben« ausschließlich innerhalb des einen »Leibes« haben. Wer hingegen als »Glieder« für sich »allein« sein will und seine »Gabe« für sich selbst zu behalten sucht, ist »tot«. Wo jedoch die »Gaben« des Hauptes gemeinschaftlich »genossen« werden, da ist die innere Harmonie der himmlischen Ekklesia Wirklichkeit.

3. Das Festhalten von Inter an der paulinisch-charismatischen Gemeindekonzeption ist keineswegs notwendig als bewußte Konkurrenz zur episkopal-presbyterialen Ordnung der katholischen Gemeinden zu interpretieren. Vielmehr ist die Stellung der Gnostiker zu den jeweils vorfindlichen Gemeindeämtern der christlichen Gemeinden in der Regel durch Indifferenz gekennzeichnet. Wir können ja Gnostiker in eben diesen Positionen antreffen. Von bezeichnenden Ausnahmen abgesehen, richtet sich die Polemik der Gnostiker allein gegen den Geltungsanspruch des kirchlichen Amtes bzw. gegen das Autoritätsverständnis der Katholiken. So wie es in gnostischen Augen Zeichen archontischer Verblendung ist, die menschliche Vereinigung der Katholiken als die »Kirche« selbst auszugeben, so ist in gleicher Weise jeglicher Versuch hinfällig, die Vermittlung des Heils wesenhaft an eine äußere Instanz binden zu wollen.