

# Die Apophasis Megale und die simonianische Gnosis

Bemerkungen zu J. Frickel, *Die ‚Apophasis Megale‘ in Hippolyts Refutatio (VI 9–18). Eine Paraphrase zur Apophasis Simons*

Von Barbara Aland

Daß die Apophasis Megale, diese wichtige Quelle zur Geschichte der simonianischen Gnosis, zu großen Teilen im 6. Buch der *Refutatio omnium haeresium* des Hippolyt erhalten sei, war bisher die einhellige Meinung der Forschung. Hippolyt, so meinte man, habe ein Exzerpt aus der Apophasis angefertigt, wobei er weithin aus ihr zitiere, anderes paraphrasiere oder selbständig zusammenfasse. Dagegen wendet sich J. Frickel in einer Untersuchung, die wegen der Konsequenzen, die sich daraus für die Simon-Forschung ergeben könnten, eine gründliche Auseinandersetzung verdient. F. unternimmt es, zu beweisen, daß Hippolyt nicht die Apophasis selbst, sondern lediglich eine „Paraphrase zur Apophasis“ aus der simonianischen Schule zitiere und deren Text vollständig und wörtlich wiedergebe. Den Beweis für diese These führt F. ausführlich, aber streng formal; er ist, soweit die formalen Kriterien betroffen sind, gelungen: Hippolyt hat nicht die Apophasis selbst, sondern eine – wie auch immer näher zu charakterisierende – Bearbeitung dieser Schrift benutzt.

Nach einem kürzeren Einleitungskapitel zum Stand der Frage, in dem besonders die Zuverlässigkeit und das Alter der Berichte Hippolyts über die Apophasis und die verwandten gnostischen Systeme erörtert werden, versucht der Verfasser im zweiten Kapitel die Arbeitsmethoden Hippolyts zu bestimmen. Er bespricht zunächst die wörtlichen Zitate aus der Apophasis, soweit sie durch bestimmte Einleitungsformeln als solche gekennzeichnet sind (9, 4; 11; 14, 4; 14, 6; 18, 2–7, dazu 17, 3). Sie nehmen jedoch im Verhältnis zum gesamten Apophasis-Bericht nur einen sehr kleinen Teil ein. Besseren Aufschluß über Hippolyts Umgang mit seinen Vorlagen gewinnt der Autor aus einem Vergleich der Hauptberichte aus den Büchern V–IX der *Refutatio* mit der sog. Epitome, dem zehnten Buch der Widerlegung, in dem Hippolyt nach eigenen Worten die Hauptberichte noch einmal kurz zusammenfaßt. F. stellt fest, daß diese Angabe keineswegs den Tatsachen entspricht, daß Hippolyt weder für die Epitome der griechischen Weisen noch für die der Häretiker seine früheren Bücher als Vorlage benutzt und selbständig zusammenfaßt, sondern daß er vielmehr entweder eine neue Quelle ausschreibt (wie Sextus Empiricus für die Epitome der griechischen Philosophen) oder aber, wie in der Epitome der Häretiker, dieselben gnostischen Originaldokumente, die ihm bei den Hauptberichten vorlagen, erneut und unabhängig davon wörtlich zitiert, wobei er Kürzungen durch Auslassungen erreicht (vgl. 71 ff.). Eine eigenständige Bearbeitung oder gar Analyse seiner Vorlagen hat Hippolyt nicht vorgenommen. Der Schluß liegt nahe, daß er, wenn er schon in der kurzen Epitome nicht zusammenfaßt, sondern zitiert, auch in den viel umfangreicheren Hauptberichten ähnlich vorgegangen sei. Ein Vergleich mit den noch erhaltenen Quellen zu einzelnen Teilen dieser Berichte, wie etwa dem Kapitel über Markos, das wörtlich aus Irenäus übernommen wurde (79 ff.), unterstützt diese These anschaulich. Man wird F. zustimmen müssen, wenn er aus dieser Erkenntnis zur Arbeitsmethode Hippolyts einerseits sowie aus seinen Beobachtungen zum Apophasis-Bericht andererseits folgert: Es kann nicht angenommen werden, daß Hippolyt im Apophasis-Bericht seine Arbeitsweise völlig änderte und nur wenig aus der Apophasis zitierte, den Hauptanteil aber selbständig zusammenfaßte.

Vielmehr muß er auch hier eine Vorlage gehabt haben, die er wörtlich zitierte. Diese erweist sich als eine Paraphrase zur Apophasis, in der selbst die Apophasis schon zitiert wurde (vgl. 73, 83 ff.).

Im abschließenden dritten und umfangreichsten Kapitel prüft F., ob sich der Apophasis-Bericht auch „durch seine Struktur als eine solche Paraphrase ausweist“ (88). Dabei geht er wiederum von formalen Kriterien aus, nämlich von den zahlreichen, in den Text eingefügten  $\varphi\eta\sigma\iota\nu$  und einigen, eine Zusammenfassung ankündigenden Formeln, die bisher gewöhnlich als Hinweis auf eine Zusammenfassung der Vorlage durch H. verstanden wurden. F. kann dagegen wahrscheinlich machen, daß beides schon in dem Hippolyt vorliegenden Text selbst enthalten war. Ein  $\varphi\eta\sigma\iota\nu$  scheint häufig eingefügt zu sein, um einen neuen Gedanken oder Abschnitt vom Vorhergehenden abzuheben; die beiden sog. „Kurzfassungsformeln“ ( $\acute{\omega}\varsigma \delta\iota' \acute{\omicron}\lambda\iota\gamma\omega\nu \epsilon\iota\pi\epsilon\iota\nu$  in 11 bzw. ähnlich in 9, 8) kündigen eine Zusammenfassung eines vorher dargelegten Sachverhaltes an, die schon der Verfasser der Vorlage vornahm. Aufgrund dieser Erkenntnis vermag F. erstmalig die mehr „philosophisch“ rationale Terminologie des Kommentators von der „mehr anschaulichen“ der Apophasis zu unterscheiden (vgl. auch 145 ff.). Auch ein erster Ansatz zu einer inhaltlichen Scheidung wird unternommen (107 f., 123 ff.), jedoch mit dem Argument, daß inhaltliche Fragen in einem zweiten Band erörtert werden sollen, nicht durchgeführt. F. untersucht schließlich (129 ff.) jene Einleitungsformeln ( $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota \delta\grave{\epsilon} \acute{\omicron} \Sigma\iota\mu\omega\nu$  9, 3 = 136, 8 und  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota \gamma\acute{\alpha}\rho \Sigma\iota\mu\omega\nu \delta\iota\alpha\varphi\eta\sigma\iota\delta\eta\nu$  18, 2 = 144, 9 f.), mit denen Hippolyt selbst die Wiedergabe seiner Vorlage einleitet. F. kann aufgrund dessen nicht nur den vermutlichen Beginn der Vorlage Hippolyts scharfsinnig rekonstruieren (S. 133 zu 9, 3), sondern auch am Beispiel der §§ 9, 3–8 eine überzeugende Analyse liefern, die zeigt, daß der Verfasser der Paraphrase zielstrebig, klar und systematisch einen Gedankengang verfolgt, wobei er Zitate aus der Apophasis als Beleg für eine vorgetragene These benutzt (vgl. 129 ff., bes. 142–145). An weiteren Beispielen (18, 1 ff. S. 147 ff.; 14, 6 S. 189 ff.) scheidet F. jeweils die Terminologie von Apophasis und Paraphrase und zeigt den kommentarischen Charakter der letzteren auf. Die Untersuchung schließt mit dem Hinweis auf einen zweiten Teil, in dem die Theologie der eigentlichen Apophasis rekonstruiert werden soll<sup>1</sup>.

F.s Arbeit zeugt von philologischem Scharfsinn, seine Beweisführungen sind, wenn auch vielleicht zuweilen etwas breit angelegt, doch durchweg überzeugend. Er hat das Ziel seiner Arbeit erreicht: Man wird künftig nicht mehr davon ausgehen dürfen, daß Hippolyt aus der Apophasis selbst zitierte bzw. deren Gedankengänge selbständig zusammenfaßte. Ob F. allerdings gut beraten war, die inhaltlichen Untersuchungen ganz von den formalen zu trennen und sie für einen zweiten Band aufzubewahren, daran sind Zweifel möglich. Dabei mag die etwas enttäuschte Ungeduld, die den an der Gnosis interessierten Leser überfällt, wenn eine sich anbahnende, inhaltlich theologische Erörterung immer wieder mit dem Hinweis auf den zweiten Band abgebrochen wird (vgl. 108; 112; 123, 3; 125; 128; 153; 163; 165 etc.), unerheblich sein. Wichtiger ist die Frage, ob die Kriterien, die F. angewandt hat, ausreichen und ob nicht das von ihm aufgrund formaler Kriterien so überzeugend und erfolgreich begonnene Unternehmen einer Scheidung von Apophasis und Kommentar notwendig durch eine Anwendung inhaltlicher Kriterien ergänzt bzw. korrigiert werden müßte. F. kündigt im Schlußabsatz seines Buches an, er wolle im 2. Band versuchen, „die ursprüngliche Theologie der Apophasis wieder sichtbar zu machen“, und zwar „mit Hilfe der vorhandenen Fragmente, der von H. benutzten Paraphrase und der mit der Apophasis verwandten gnostischen

<sup>1</sup> Nicht zuletzt die Erwartung dieses 2. Teiles, dessen baldiges Erscheinen zu erhoffen war, hat die Auseinandersetzung mit dem 1. Teil so sehr verzögert, was mir leid tut.

Berichte“. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, die auch im Verlauf der Untersuchungen des 1. Bandes schon gelegentlich geäußert wird, daß der Kommentator oder Paraphrast „sachlich die gleiche Lehre wie die Apophasis vortragen will“ (128). Das aber scheint mir nun keineswegs schon bewiesen, vielmehr scheint es mir notwendig zu sein, anhand detaillierter inhaltlicher Interpretationen die Grundgedanken von Apophasis und Kommentator zu erheben und mit Hilfe dessen zu versuchen, die Apophasis vom Kommentar nun auch an den Stellen zu scheiden, an denen keine Einleitungs- oder Zitationsformeln den Wechsel vom einen zum anderen anzeigen. Daß es diese fließenden Übergänge gibt, ist von vornherein wahrscheinlich – warum sollte sich der Kommentator einem Gesetz von Einleitungsformeln unterworfen haben? –, und F. selbst macht ganz gelegentlich und unter der Hand auf solche Übergänge aufmerksam (114, 122).

Als Beispiel für die Möglichkeit einer noch weiter gehenden Scheidung zwischen Apophasis und Kommentar, als F. sie durchführt, ziehe ich den Abschnitt 18, 2–7 heran. Seine einleitenden Worte (λέγει γὰρ Σίμων . . . ἐν τῇ Ἀποφάσει) kennzeichnen zumindest den Anfang als Zitat aus der Apophasis. Da sich im weiteren Verlauf jedoch kein einziges der sonst so häufigen unterbrechenden φησὶν findet, wird in der Literatur, so wie jetzt auch von F. (vgl. 30 ff., 152 f.), stets der gesamte Absatz als durchgehendes wörtliches Zitat aus der Apophasis betrachtet. Ihm kommt daher eine außerordentliche Bedeutung zu, weil es das einzige größere Fragment aus der Apophasis zu sein scheint, während alle übrigen Bruchstücke, wie wir durch F. gelernt haben, nur kleinen oder kleinsten Umfang haben. Allerdings wies schon Haenchen richtig auf eine „Unklarheit“ im Text hin<sup>2</sup>, die bisher nicht hinreichend erklärt wurde.

Der Abschnitt beginnt mit der feierlich-mythischen Schilderung der Weltwerdung: zwei Schößlinge aller Äonen gibt es, aus einer Wurzel, der eine oben, νοῦς τῶν ὄλων, das All durchwaltend (διέπων τὰ πάντα), der andere unten, die ἐπίνοια μεγάλη, das All gebärend (γεννώσα τὰ πάντα). Sich gegenüberstehend (ἀντιστοιχοῦντες), bilden sie eine Syzygie und lassen den mittleren Zwischenraum entstehen, d. h. den Raum für die Schöpfung. In ihm ist der Vater, der alles trägt (βαστάζων πάντα) und nährt, was Anfang und Ende hat, d. h. der eigentliche Welterschöpfer. Das ist bis hierher ein einfacher, in sich geschlossener Bericht, der stark an Kap. 13 sowie an 14, 3–5 erinnert. Spezifisch gnostische Züge lassen sich zwar nicht ausmachen, die Terminologie sowie die sprachliche Form des Abschnittes stimmen jedoch ganz zu den anderen wörtlichen Zitaten aus der Apophasis, so daß kein Zweifel besteht, daß es sich hier um ein wörtliches Zitat handelt. In 18, 4 (= 144, 19) ändert sich jedoch plötzlich der Stil. Der parallelisierende Aufbau wird aufgegeben, der feierlich hochgestimmte Ton und die hohe Wortwahl weichen nüchternen, argumentativ folgernden Aussagen in abstrakter, halbphilosophischer Terminologie. Kurze Sätze und Satzstücke stehen, oft ohne grammatische Verbindung, nebeneinander, fast schwerfällig, jedoch nicht ohne Nachdrücklichkeit.

Dieser stilistisch andersgeartete Absatz beginnt mit den Worten: οὗτός ἐστιν ὁ ἐστῶς, στάς, στησόμενος (144, 19), d. h., der Kommentator – denn dieser spricht hier, wie mir scheint und wie zu zeigen sein wird – identifiziert den am Ende des Apophasis-Zitates genannten Welterschöpfer, den πατήρ ὁ βαστάζων πάντα, mit dem ἐστῶς, στάς, στησόμενος. Daran schließt er seine Deutung der Weltwerdung an, indem er das Apophasis-Zitat Schritt für Schritt gnostisch interpretiert. Die Anknüpfung οὗτός ἐστιν . . . ist nicht ungewöhnlich. Auf ähnliche erklärende Überleitungen von einem Apophasis-Zitat zum Kommentar macht F. selbst aufmerksam (z. B. ἐστὶ δὲ τοῦτο . . . in 9, 6 = 136, 27, s. F. 114, und ἔστιν οὖν . . . in 17, 1 = 142, 26,

<sup>2</sup> Gab es eine vorchristliche Gnosis?, in: Gott und Mensch, Tübingen 1965, 283 mit Anm. 2.

s. F. 151 mit Anm. 4). Die Formel  $\delta\ \epsilon\sigma\tau\acute{\omega}\varsigma$ ,  $\sigma\tau\acute{\alpha}\varsigma$ ,  $\sigma\tau\eta\sigma\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  stammt sicherlich aus der Apophasis. Was sie dort bedeutete, ist schwer zu sagen. Der Kommentator bezieht sie jedenfalls auf die sog. siebte Kraft, die u. a. eine welterschaffende Funktion hat bzw., vorsichtiger, die Weltwerdung veranlaßt und bewirkt (13 = 139, 6–8, dazu 14, 3–5 = 139, 20–29; 12, 1–3 = 138, 7–16)<sup>3</sup>. Diese Kraft bezeichnet der Kommentator als „mannweiblich, entsprechend der vorherseienden Kraft“ (144, 19 f.), und leitet damit zur Interpretation des Apophasis-Zitates über. Denn diese *προυπάρχουσα δύναμις* ist die erste und eine Wurzel, von der im Apophasis-Zitat die Rede war (144, 2)<sup>4</sup>. Im Anfang war nur diese erste, unendliche Kraft, „ohne Anfang und Ende“, „in Einzigkeit seiend“ (144, 21). „Aus ihr ging die Epinoia, die in der Einzigkeit war“ – d. h. in der ersten Kraft – „hervor, und es wurde die Zwei“. Das wird näher erklärt: „Jener“ – d. h. jener erste Urvater bzw. jene erste Kraft – „war einer. Als er seinen Gedanken [noch] in sich hatte, war er einer, jedoch nicht [mehr] erster, obwohl er vorherseiend war.“ Denn – so ist zu ergänzen – der Urvater, die erste Kraft als erste, „dachte“ nicht, sondern war erste allein vermöge ihrer Existenz<sup>5</sup>. Sie wurde „zweite“, als sie „sich selbst von sich selbst erschien“ (144, 24)<sup>6</sup>. „Vater“ wurde sie erst genannt, als der in ihr seiende Gedanke aus ihr hervortrat und sie mit diesem Namen benannte (144, 24 f.)<sup>7</sup>. Ganz wie in dem 18, 2–4 wiedergegebenen Zitat aus der Apophasis haben wir also jetzt auch drei Größen: die erste Kraft entspricht der „einen Wurzel“, die zweite Kraft, die ihren eigenen Gedanken gedacht hat, bzw. der hervorgetretene Gedanke entsprechend den beiden „Schößlingen“, dem  $\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \delta\lambda\omega\nu$  und der  $\acute{\epsilon}\pi\iota\nu\omicron\iota\alpha\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta$ . Der Kommentator faßt seine Interpretation noch einmal zusammen: indem er „sich selbst aus sich selbst hervorbrachte, offenbarte er sich den eigenen Gedanken“ (*τῆν ἰδίαν ἐπίνοιαν* 144, 25 f.).

<sup>3</sup> Vgl. Weiteres zu dieser wichtigen Größe des Kommentators unten S. 416 Anm. 15.

<sup>4</sup> Hat man erkannt, daß es sich in dem Abschnitt 18, 2 ff. um Zitat und kommentierende Auslegung handelt, dann schwinden auch die Unstimmigkeiten, die Haenchen (283 mit Anm. 2) auffielen. Denn aus dem „Vater, der alles trägt und nährt“ (144, 18), geht dann keineswegs wieder erneut eine Epinoia hervor. Vielmehr handelt es sich um die eine und selbe Epinoia, die die Apophasis „ἐπίνοια μεγάλη“ nannte und von der der Kommentator, der Apophasis ganz entsprechend, sagte, sie stamme *ἀπὸ γὰρ ταύτης* (scil. *προυπαρχούσης δυνάμεως* (144, 21), d. h. aus der „vorherseienden Kraft“ (144, 20), in der Sprache der Apophasis: *ἀπὸ μιᾶς ῥίζης ἧτις ἐστὶ δύναμις σιγῆς ἀόρατος* (144, 12 f.).

<sup>5</sup> Vgl. dazu die valentinianische Beschreibung der Monas bei Hipp. 6, 29, 2 und 29, 4–5 = 156, 6–12. Die Monas ist *μόνος, ἡρεμῶν, ὡς λέγουσι, καὶ ἀναπαύομενος αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ μόνος*, bis sie „einmal“ beschloß (*ἔδοξεν αὐτῷ ποτε*), etwas aus sich hervorzubringen, um ein Objekt für ihre Liebe zu haben (156, 12–15). Vgl. auch Irenäus, *Adv. haer.* 1, 1, 1; Harv. 8 f., bes. 9, 1 (*καὶ ἐνοηθῆναι ποτε ἀφ' ἑαυτοῦ προβαλέσθαι . . .*).

<sup>6</sup> Mit Hilfe dieser sublimen Interpretation unterscheidet der Kommentator jene beiden Kräfte, die in dem Apophasis-Zitat die eine Wurzel und der  $\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \delta\lambda\omega\nu$  heißen. Während hier die Wurzel und der „Schößling“  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  zwei voneinander getrennte Kräfte sind, handelt es sich im Kommentar im Grunde um eine Kraft, innerhalb deren Existenz aber gleichsam zwei verschiedene Phasen unterschieden werden und die dadurch zu „zwei“ Kräften wird. Das entspricht sinngemäß der valentinianischen Schilderung (s. vorhergehende Anm.), ohne daß dort explizit von erster und zweiter Kraft die Rede wäre.

<sup>7</sup> Vgl. die valentinianische Begründung dafür, daß der Vater etwas hervorbringt: der Vater ist ganz Liebe, Liebe aber ist nicht Liebe, wenn kein Objekt für sie da ist (Hipp. 6, 29, 5 = 156, 12–15; s. auch oben Anm. 5). Ein entsprechender Gedanke liegt hier im Kommentar vor.

An dieser Stelle bricht die Schilderung des bisher harmonisch und kontinuierlich verlaufenden Geschehens nun plötzlich um, und damit erst erhält es, wie mir scheint, seinen spezifisch gnostischen Charakter. Der Kommentator fährt fort: „So machte es die in Erscheinung getretene Epinoia nicht. Sondern als sie ihn sah, verbarg sie den Vater, d. h. die Kraft, in sich, und eine mannweibliche Kraft ist nun auch die Epinoia“<sup>8</sup> (144, 26–29). Damit ist m. E. das bezeichnet, was wir in anderen gnostischen Systemen den „Urfall“ nennen, d. h. jenes erste Abirren eines Teils des Göttlichen von sich selbst, das in der weiteren Folge die Entstehung dieser Welt verursacht. Dieses Urverhängnis, das in allen gnostischen Systemen verschieden motiviert und dargestellt wird, ist hier als die Verselbständigung des Gedankens gegenüber seinem Urheber interpretiert, als die unerlaubte Eigeninitiative, mit der die Epinoia den Vater in sich „verbirgt“ und damit unzulässigerweise ἀρσενόθηλος wird, was doch nur dem Vater zugekommen wäre. Denn „mannweiblich“ ist allein der Vater, der den Gedanken, die Epinoia, in sich hat. Der Gedanke selbst ist ursprünglich lediglich weiblich.

Der Kommentator fährt fort, eine Formulierung aus dem Apophasis-Zitat (18, 3 = 144, 15 f.) aufnehmend: „daher stehen sie einander (ergänzend) gegenüber“ (ἀλλήλοις ἀντιστοιχοῦσιν 144, 29, vgl. oben 144, 16)<sup>9</sup>, „denn in nichts unterscheidet sich die Kraft [noch] von der Epinoia – sie sind eins“. Zu ergänzen ist: sie sind eins in der Epinoia geworden, deren Funktion es – in der Sprache der Apophasis – ist, γενῶσα τὰ πάντα zu sein (144, 15). Noch einmal wird wiederholt: „aus dem Oberen findet sich die Kraft, aus dem Unteren die Epinoia“. Dann wird die Schlußfolgerung gezogen: „so“ – d. h. zweifach, „mannweiblich“ – „ist daher auch das, was von ihnen erscheint“ – nämlich diese Welt. „Eins seiend, wird es als zwei erfunden. Als mannweiblich hat es das Weibliche in sich. So ist der Nous in der Epinoia, ungetrennt voneinander, eins seiend, werden sie als zwei erfunden“ (145, 2–5).

Damit endet die Ausführung. Der etwas abrupte Übergang zu der Welt der erscheinenden Dinge, der leider eine ausführlichere Schilderung der Kosmogonie verhindert, sowie auch der plötzliche Schluß der Erörterung sind aus dem Hauptthema des gesamten Kommentars zu erklären. Hier war ja immer wieder betont worden, daß in allem das Göttliche verborgen sei und deshalb – durch Gnosis – „ausgebildet“ (ἐξεικονίζεσθαι) werden müsse. Die Kosmologie wird von dem Autor daher nur so weit herangezogen, als sie die letzte Ursache jenes Verborgenseins des Göttlichen in den Dingen anzugeben vermag: weil die Epinoia sich einst verselbständigte und die Kraft des Vaters an sich riß und in sich verbarg, ist der Nous jetzt auch in den Dingen.

Diese Interpretation der schwierigen Partie wird durch den Bericht über Simon bei Irenäus<sup>10</sup> und Tertullian<sup>11</sup> bestätigt. Deren Schilderung der Lehre Simons ist zwar viel konkret-anschaulicher und erreicht bei weitem nicht die hohe Abstraktion des bei Hippolyt zitierten Kommentars, stimmt aber in den entscheidenden Details genau damit überein, wie bisher in der Literatur, so weit ich sehe, noch nicht ausreichend deutlich gemacht wurde. Nach Irenäus und Tertullian faßte der höchste göttliche Vater im Anfang einen Gedanken, und zwar den Gedanken zur Welterschöpfung. Dieser Gedanke, die ἔννοια, wird als mater omnium bezeichnet. Sie – und nun folgt der entscheidende Sündenfall –, die im Besitz des väterlichen Planes (huius propositi compotem, Tert. p. 49, 21 f.) war, sprang aus ihm, dem Vater, hervor und begab sich in die unteren Gefilde, um dort, dem väterlichen Plan zuvor-

<sup>8</sup> Es ist auch möglich zu übersetzen: „und es ist mannweiblich [nun] die Kraft und die Epinoia“ (d. h. der Vater und sein Gedanke).

<sup>9</sup> Das heißt das männliche und weibliche Element in der Epinoia.

<sup>10</sup> Adversus haereses 1, 23, 2, ed. Harv. p. 191 f.

<sup>11</sup> De anima 34, 1 ff., ed. Waszink p. 49 f.

kommend (praevento patris proposito, Tert. p. 49, 23), Engelmächte, d. h. welt-schaffende Mächte, zu schaffen, die den Vater nicht kannten. Was im Kommentar bei Hippolyt nur angedeutet war, wird hier ganz klar ausgesprochen. Die Urschuld, denn um eine solche handelt es sich, liegt bei der *ἐννοια* (bzw. *ἐπίνοια*), die, anstatt dienendes Element bei der Weltschöpfung zu sein, sich selbstständigte und von sich aus in eigener Machtvollkommenheit etwas schuf, an dem der Vater keinen Anteil haben sollte (angelicas potestates genuisse ignaras patris, Tert. p. 49, 23 f.). Der negative Erfolg kann nicht ausbleiben: so wie die *ἐννοια* sich des Planes des Vaters bemächtigte, so bemächtigt sich ihrer jetzt ihr eigenes Werk, die von ihr geschaffenen Mächte, und hält sie fest<sup>12</sup>. Es findet also eine jener Wiederholungen eines Geschehens statt, wie wir sie im gnostischen Mythos auf verschiedenen Stufen der Kosmogonie so häufig finden.

Einen parallelen Vorgang müssen wir auch für den Mythos des bei Hippolyt zitierten Kommentars voraussetzen. Wenn es dort heißt, die Epinoia habe die Kraft des Vaters in sich verborgen (*ἐνέκρυψε* 144, 27), so benutzt der Kommentator hier die Terminologie der Apophasis, in der ja die Begriffe Verborgenes und Erscheinendes eine große Rolle spielen. Daß er dieses eigenmächtige „Verbergen“ als Schuld beurteilte, wird durch die Parallelen bei Irenäus und Tertullian deutlich unterstrichen. Entsprechend müssen wir dann aber auch folgern: auch der gegenwärtige Zustand der Welt (in der an die Apophasis angelehnten Sprache des Kommentators: das Faktum, daß das Göttliche im „Erscheinenden“ verborgen ist, 145, 2 ff.) ist in der Sicht des Kommentators negativ zu beurteilen. Denn es entspricht ja dem Festgehaltenwerden der Epinoia durch die von ihr geschaffenen Mächte bei Irenäus und Tertullian. Seinen unverkennbar positiven Aspekt, der es auch geeignet erscheinen läßt, zum Grundgedanken einer Predigt gemacht zu werden (die der ganze „Kommentar“ ja darstellt), erhält dieses Faktum erst dadurch, daß es zum Ausgangspunkt einer Heilslehre gemacht wird: weil das Göttliche im Erscheinenden verborgen ist, kann es auch und muß es auch dem Erscheinenden wieder entrissen werden<sup>13</sup>. Das geschieht durch Gnosis. Man wird präzisieren dürfen: durch Glauben an den Erlöser Simon. Näheres wird nicht ausgeführt, und das war wohl auch nicht notwendig. Denn der bei Hippolyt zitierte Kommentar wendet sich zweifellos an Leser, die in der simonianischen Gnosis schon unterwiesen sind. Nicht eine lückenlose Darstellung des Systems war daher die Absicht der Schrift, sondern der eindringliche Hinweis auf das im Menschen verborgene Göttliche mit den Verpflichtungen und Konsequenzen, die daraus für ihn erwachsen.

<sup>12</sup> Anders Haenchen (Gab es eine vorchristliche Gnosis?, in: Gott und Mensch, Tübingen 1965, 289), nach dem „auf die Ennoia keine eigentliche Schuld fällt“. Die Schuld läge vielmehr bei den Engelmächten, die aus superbia die Ennoia festhielten. Dabei ist aber das von der Ennoia ausgesagte „praevento patris proposito“ (Tert. p. 49, 23), das doch wohl auch hinter dem „cognoscementum quae vult pater eius“ des Irenäus (Harv. p. 191, 16) steht, nicht beachtet. Außerdem wäre zu fragen, woher den Engelmächten, wenn ihre Mutter Ennoia noch ohne Schuld war, denn ihre schuldhaftige superbia kommt. Sie kann kaum einfach angesetzt werden, sondern muß aus dem Mythos begründet werden können. Vgl. auch H. Jonas, Gnosis und spät-antiker Geist, Göttingen 1964, 3. Aufl., 354 f., der das „praevento patris proposito“ ebenfalls stark betont.

<sup>13</sup> F.s eigene Intentionen in der Interpretation des Apophasis-Kommentars scheinen anders ausgerichtet zu sein. In einem kürzlich vorgelegten Aufsatz zu einem Teilaspekt des Kommentars (Eine neue Deutung von Gen. 1, 26 in der Gnosis, in: Festschrift Widengren, Bd. I, 413–423) betont er sehr stark die „dynamische Wechselbeziehung“, die zwischen „Allkraft und All“ und entsprechend auch zwischen dem Verborgenen und Erscheinenden des einzelnen Menschen bestehe (418 und 423). Der Leib des Menschen sei „Produkt und Erscheinungsform der in ihm verborgenen göttlichen Kraft“, die selbst „als Möglichkeit“ in ihm verborgen und berufen sei, auch

Schließlich läßt sich auch der Teil des kosmogonischen Mythos, den der Kommentator übergeht, mit Hilfe der parallelen Darstellungen bei Irenäus und Tertullian umrißhaft rekonstruieren. Nach beiden Berichterstattern haben die von der Ennoia bzw. Epinoia hervorgebrachten Mächte diese Welt geschaffen (*artifices huius mundi*, Tert. p. 49, 24). Dementsprechend müssen wir annehmen, daß die – mannweiblich gewordene – Epinoia des Kommentators eine welterschaffende Kraft hervorbringt, und zwar jene Kraft, die zuvor (144, 19), und damit kommen wir zum Anfang des hier besprochenen Kommentarstücks zurück, als *ἐστῶς, στάς, στηρόμενος* bezeichnet wurde. Aus ihrer Funktion, Welt schöpfer zu sein, erklärt sich, warum der Kommentator sie mit dem „Vater“ des Apophasis-Zitates, „der alles trägt und nährt, was Anfang und Ende hat“ (144, 18), gleichsetzen konnte<sup>14</sup>. Weil diese Kraft nach dem Kommentar ein Produkt jener Epinoia ist, die sich vergangen hat, erklärt sich daraus letztlich der unvollkommene Zustand dieser Welt<sup>15</sup>.

„in Wirklichkeit“ Gott ganz gleich zu werden (418). In dieser Deutung spricht sich F.s Überzeugung aus, daß der Kommentator „sachlich die gleiche Lehre wie die Apophasis vortragen will“ (so in der Hauptarbeit 128). Mir scheint allerdings noch nicht klar zu sein, wie F. eine derart positive Deutung des „Erscheinenden“ im Menschen als des Erscheinenden der einen göttlichen Kraft („wobei das Verborgene sich selbst wieder in seinem Erscheinenden verwirklichen und so selbst ‚zum Bilde werden‘ [*ἐξετεκονίχθησθαι*] soll“ [423]) mit den abwertenden Urteilen des Kommentars über das Leibliche des Menschen in Einklang bringen will (vgl. Hipp. 6, 9, 9 f. = 137, 10–15 und 6, 10; dazu die Deutung Haenchens, Gab es eine vorchristliche Gnosis? 269 ff.). Meines Erachtens läßt sich das Zitat aus Gen. 1, 26, von dem F. ausgeht, auch anders in den Zusammenhang des Kommentars einordnen. Wünschenswert wäre deshalb eine erneute Gesamtinterpretation des Kommentars, die auch seine Stellung zu verwandten, zeitgenössischen gnostischen Systemen deutlich machte. Erst dann könnte man mit einiger Sicherheit urteilen. Ob sich der schwierige Text völlig sinnvoll klären läßt, sei allerdings dahingestellt.

<sup>14</sup> Auch im Kommentar, wie in der Apophasis, ist, wie schon angenommen, die Epinoia also eine *γενῶσα* (vgl. 144, 15). Vgl. auch 14, 2 = 139, 15–18.

<sup>15</sup> Dem besonderen Charakter des Kommentars entsprechend sind die Angaben über die sog. siebte Kraft nur sporadisch und aus dem Zusammenhang des Mythos, aus dem sie verständlich würden, gerissen. Sicher scheinen mir jedoch drei Dinge: 1. Die siebte Kraft hat welterschaffende oder die Weltwerdung bewirkende Funktion (13 = 139, 6–8; dazu 14, 3–5 = 139, 20–29). 2. Sie ist zwar göttlichen Ursprungs, ist aber durch ihre Herkunft von der Epinoia mit Mängeln behaftet, weswegen sie „ausgebildet“ werden muß, um erst dann ihrem göttlichen Ursprung wieder ganz gleich zu werden (12, 1–4 = 138, 7–24; 14, 6 = 139, 31 – 140, 6). 3. Der Mensch ist nach dem Bilde dieser Kraft geschaffen (14, 5–6 = 139, 28 – 140, 1). Damit entspricht die siebte Kraft jenem Produkt des Urfalles, das wir aus anderen gnostischen Systemen kennen. Stellvertretend für andere seien hier nur genannt: der Proarchon der Barbelognosis (Iren. 1, 29, 4) bzw. Jaldabaoth aus dem Apokryphon des Johannes (BG 36, 16 ff.), Jaldabaoth bei den Ophiten (Iren. 1, 30, 3 ff.), der große Archon des Basilides (Hipp. 7, 23) und schließlich auch die „Frucht“ der Sophia im valentinianischen System (Iren. 1, 2, 4 bzw. 1, 4, 1 ff.). – Aus ihrer Stellung im Mythos erklärt sich auch die merkwürdige Bezeichnung der siebten Kraft als *ἐστῶς, στάς, στηρόμενος* (vgl. dazu die Erklärung, die der Kommentar in 6, 17, 1 selbst gibt). Sie „steht“ oben in der ungezeugten Kraft, d. h., sie stammt aus der göttlichen Urkraft; sie „tritt hin“ in den Fluß der Wasser, d. h., sie wird in den Prozeß des Werdens verschlungen, weil die Epinoia vermöge der geraubten göttlichen (bzw. „männlichen“) Kraft schafft; sie „wird eintreten“ zu der seligen göttlichen Urkraft, wenn sie „ausgebildet“ ist, und zwar im einzelnen Menschen, d. h., wenn sie dem Werden wieder entrisen ist. Das zu erreichen, ist das Ziel jedes Gnostikers. Die Formel *ἐστῶς, στάς, στηρόμενος* enthält in nuce die gnostische Lehre des Kommentars.

Damit ergibt sich als (vorläufiges) Resultat: Der Kommentar erweist sich als eindeutig gnostisch. Sein kosmologischer Mythos ist nahe mit dem Bericht über die simonianische Lehre bei Irenäus und Tertullian verwandt und stellt dessen philosophisch weiterentwickelte Form dar. Die abstrakt theologische Leistung des Kommentators ist der philosophischen Hochgnosis zuzurechnen. Es lassen sich verschiedene Verbindungslinien zu den Systemen eines Valentin und Basilides bzw. zu verwandten gnostischen Kosmologien aufzeigen.

Die Apophasis Megale dagegen steht eher noch rätselhafter da als zuvor. Die wenigen Fragmente, die wir von ihr besitzen, haben sich gegenüber der Frickelschen Untersuchung noch verringert. Denn es erwies sich, daß auch das einzige große Fragment 18, 2-7 nur zum kleineren Teil (18, 2-4; 144, 10-19) als Zitat betrachtet werden darf. Aufgrund einer ähnlichen stilistischen und inhaltlich-theologischen Interpretation, wie wir sie hier an den §§ 18, 2-7 versucht haben, müßte eine noch genauere Scheidung von Apophasis und Kommentar, als sie bisher erfolgt ist, erarbeitet werden. Der als gnostisch erkannte Charakter des Kommentars kann dabei eine wegweisende Hilfe sein. Was dabei allerdings an gesicherten Zitaten oder auch nur Testimonien aus der Apophasis übrigbleibt, wird auf jeden Fall wohl nur wenig sein, und es scheint fraglich, ob eine zuverlässige Beurteilung der Apophasis ohne neue Zeugnisse überhaupt möglich sein wird<sup>16</sup>.

Denn der erste Überblick über die bisher erkannten Fragmente hinterläßt einen merkwürdigen Eindruck. Während der Kommentar in seiner Kosmologie, die ja stets eine Prinzipienlehre gnostischer Theologie ist, deutlich den Punkt bezeichnet, an dem die Harmonie der Weltwerdung gestört wurde und erst damit die Kosmologie zu einer eigentlich gnostischen machte, finden wir Entsprechendes in den Fragmenten der Apophasis nicht. Ganz im Gegenteil scheint hier eine ungestörte Harmonie zwischen den beiden Erscheinungsformen der einen Wurzel des Alls, der verborgenen und der erscheinenden, zu bestehen (vgl. 9, 4 ff.; 11). F. hat an einer Analyse von Kap. 11 gezeigt (126 f.), daß der höchste Gott der Apophasis wahrscheinlich als eine „Ur-Kraft“ bzw. „Ur-Zahl“ oder „Ur-Harmonie“ verstanden werden müsse, die der Teilung in Einzelkräfte vorausliegt, zugleich aber potentiell alle nur denkbaren Kräfte schon in sich enthalten hat. Entsprechend sei der Kosmos „die nach Zahl und Harmonie geordnete Manifestation der göttlichen Kraft selber“ (127). Das klingt eher nach einer von gewissen Elementen neupythagoreischer Philosophie beeinflussten Geheimlehre als nach gnostischer Kosmologie. F. sieht die sich ergebenden Schwierigkeiten und fragt, da er den gnostischen Charakter der Apophasis voraussetzt, ob „die Apophasis irgendwelche Mächte (vernunftbegabte Kräfte) angenommen“ habe, „denen die ‚Ordnung‘ dieser Welt anvertraut war, die aber die göttliche Ordnung vernachlässigten und dadurch die Menschen knechteten“ (127 f.). Damit ist das Problem genau bezeichnet. Leider wird eine Beantwortung der Frage wieder auf den 2. Band der Untersuchung verschoben. Ohne dem vorgreifen zu wollen, scheint mir Voraussetzung für eine solche Annahme ordnungsstörender Mächte, die ich persönlich in den bisher bekannten Fragmenten aus der Apophasis nicht zu entdecken vermag, zu sein, daß sie aus der kosmologischen Lehre der Apo-

<sup>16</sup> In einem zusammenfassenden Bericht über seine Arbeit (im Berichtsband über die Gnostistagung in Messina von 1966: *Studi di Storia Religiosa della tarda antichità*, Messina 1968, 37-49: Die Apophasis Megale, eine Grundschrift der Gnosis?) hatte F. eine Rekonstruktion der ursprünglichen Lehre der Apophasis über das universale Urprinzip angekündigt und zugleich angedeutet, daß die Apophasis „mit großer Wahrscheinlichkeit“ als das Ursystem angesehen werden dürfte, das den übrigen verwandten gnostischen Systemen (gedacht ist an verschiedene Systeme des 5.-8. Buches von Hippolyts *Refutatio*), „wenigstens hinsichtlich der fundamentalen Gottesvorstellung, zugrunde liegt“ (49). Das ist allerdings eine sehr weitreichende Behauptung!



phasis kausal begründet werden. Denn wenn es sich bei der Apophasis um eine gnostische Schrift handelt, so ist anzunehmen, daß in ihrem Mythos, der ja ein Kunstmythos ist, die Existenz solcher verderblichen Mächte erklärt wurde. Die Interpretation der übriggebliebenen Fragmente müßte wenigstens Spuren davon sichtbar machen können<sup>17</sup>.

Als gesichert – soweit man von „gesichert“ bei nur fragmentarisch erhaltenen Nachrichten überhaupt reden kann – scheint mir jetzt schon angesehen werden zu können: Die simonianische Gnosis hat sich von dem Stand, der bei Irenäus und Tertullian bezeugt ist, zur philosophischen Gnosis des Apophasis-Kommentares weiterentwickelt, wobei aber die Verbindung enger ist, als bisher angenommen. Der Kommentator baut auf dem ihm bekannten früheren Mythos auf. Dabei verflüchtigt sich die Gestalt des historischen Simon immer mehr. Vor Irenäus und Tertullian bezeugt wahrscheinlich schon Justin eine Form der simonianischen Gnosis. Ob das sogar schon die Apostelgeschichte tut (wie Haenchen annimmt, a. a. O. 293 ff.), können wir hier offenlassen. Wo in dieser Entwicklungslinie die Apophasis einzuordnen ist und in welchem Verhältnis diese Schrift gar zum historischen Simon steht, ist wieder ganz unsicher geworden. Es ist deshalb zu hoffen, daß F. den zweiten Teil seiner Arbeit bald vorlegt. Schon im ersten hat er bewiesen, daß er über die Feinfühligkeit der Interpretation und die Geduld der detaillierten Auslegung verfügt, die, wie auch ich meine, Voraussetzungen für weitere Fortschritte in der Gnosisforschung sind.

---

<sup>17</sup> Selbst bei dem Araber Monoimos (vgl. Hipp. 8, 12–15 und 10, 17), auf den Haenchen (Gab es eine vorchristliche Gnosis?, in: Gott und Mensch 281, 2) mit Recht als Parallele zur Apophasis verweist, findet sich eine deutliche abwertende Unterscheidung zwischen dieser Welt und Gott, wie sie ähnlich aus den Apophasis-Fragmenten nicht hervorgeht. Es heißt bei Monoimos (8, 13, 4 = 233, 13–16): „Von jenem Menschen (d. h. dem Prinzip alles Seins) ist keines der irdischen Dinge geworden, noch wird es je sein. Alles Gewordene ist aber auch [nicht] von dem ganzen, sondern [nur] von einem Teil des Menschensohns geworden.“