

Was ist Gnosis?

VON ANSGAR WUCHERPFENNIG S.J.

Gnosis wird nach der griechischen Bedeutung des Wortes gemeinhin als geistesgeschichtliche Strömung bezeichnet, die die Erkenntnis höher einschätzt als den Glauben. Gnosis setzt Erkenntnis mit Erlösung gleich: „Durch Erkenntnis wird der innere, pneumatische Mensch erlöst, in der Erkenntnis des Ganzen findet er sein Genügen.“ So fasst Irenäus die Grundüberzeugung der valentinianischen Gnosis zusammen.¹ Gnosis meint also die Erkenntnis des Gesamtzusammenhangs menschlicher Existenz. Clemens Alexandrinus exerziert aus den Schriften des valentinianischen Gnostikers Theodotus sieben Fragen, mit denen die gnostische Erkenntnis das menschliche Dasein zu ergründen versucht: „Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohinein sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon sind wir befreit? Was ist Geburt, was Wiedergeburt?“ Die Gnosis hält eine Antwort auf diese sieben Fragen bereit.² Allerdings geht der christliche Glaube auf die gleichen Fragen ein. Er beantwortet sie aus den Quellen des Glaubens und so führt auch er zu Erkenntnis. Drei klassische theologische Traktate widmen sich diesen Fragen: Protologie, Soteriologie und Eschatologie. Unter „Geburt“ und „Wiedergeburt“ lassen sich neutestamentlich auch Taufe und Neuschöpfung verstehen (vgl. Mt 19,28; Tit 3,5; 1 Petr 1,3. 23). Gnosis und christlicher Glaube antworten also beide auf Grundfragen christlicher Existenz. Die verbreitete Unterscheidung zwischen Gnosis und christlichem Glauben bedarf daher einer vertiefenden Reflexion.

1. Gnosis aus der Perspektive antiker Kirchengeschichte

„Was ist Gnosis?“ Unter dieser Frage hat Barbara Aland im Jahr 2009 in einem Sammelband Beiträge aus gut 30 Jahren ihrer Forschungsarbeit veröffentlicht.³ Christoph Marksches stellt die gleiche Frage im ersten Beitrag seines zuletzt erschienenen kleinen Sammelbandes „Gnosis und Christentum“.⁴ Beide Autoren nähern sich der Gnosis aus kirchengeschichtlicher beziehungsweise theologiegeschichtlicher Perspektive. Das Ergebnis ist, dass Gnosis in die Rezeptionsgeschichte des Neuen Testaments gehört. Sie dokumentiert einen christlichen Transformationsprozess, der etwa gleichzeitig mit den Spätschriften des Neuen Testaments einsetzt. Die Gnosis formulierte die Verkündigung Jesu Christi aus Galiläa und Jerusalem als eine Lehre, mit der sich das Christentum in neuen Kontexten wie in der damaligen Bildungsbevölkerung verbreiten konnte. Da aus der christlichen Literatur des 2. Jahrhunderts nur noch sehr wenige Schriften erhalten sind, lässt sich der Beginn gnostischer Lehren nicht präzise datieren. Barbara Aland nimmt als ihre Entstehungszeit das erste Viertel des 2. Jahrhunderts an.⁵ Die ersten Gnostiker verstanden sich selbst als Christen, und ihre Lehre hatte einen außerordentlichen Erfolg. Sie haben im Gegenüber zur antiken griechisch-römischen Welt „von

¹ *Irenaeus*, *Adversus Haereses* I 21,4.

² *Clemens Alexandrinus*, *Excerpta ex Theodoto* 78,2. Siehe *H. -J. Klauck*, *Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis*, Stuttgart [u. a.] 1996, 146. Seine Darstellung (ebd. 145–198) gibt immer noch einen informationsreichen religionsgeschichtlichen Gesamtüberblick zum Phänomen der Gnosis.

³ *B. Aland*, *Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie*, Tübingen 2009.

⁴ *C. Marksches*, *Gnosis und Christentum*, Berlin 2009. Vgl. auch die ältere kleinere Schrift: *C. Marksches*, *Die Gnosis*, München 2001 – nach Barbara Aland „die beste Kurzeinführung in die Gnosis, die es gibt“ (*Aland*, *Was ist Gnosis?*, 9).

⁵ Frühe Vertreter der Gnosis sind Basilides (Alexandria, ca. 117–161), Marcion (ca. 140 in Rom), Valentin (ca. 140 in Rom) und die sogenannten „Schüler Valentins“: Ptolemäus (möglicherweise in Rom, 2. Jhdt.), Theodotus, Herakleon (möglicherweise in Italien, 2. Jhdt.). Vgl. *Marksches*, *Gnosis*, *Zeittafel im Anhang*.

menschlicher, hoffnungsloser Verfallenheit und göttlicher Hilfe und Gnade immer wieder und mit großer Hartnäckigkeit geredet.“⁶ Damit leisteten sie einen unverzichtbaren Beitrag zur Ausbildung christlicher Theologie. Das lassen die Reaktionen der kirchlichen Autoren noch erkennen.

In Auseinandersetzung mit der Gnosis entstehen die ersten Gesamtentwürfe christlicher Theologie. Irenäus schreibt um 180 n. Chr. in seinen fünf Bänden „Adversus haereses“ als Erster gegen die Gnosis. Der Darstellung und Widerlegung gnostischer Lehren in den beiden ersten Bänden lässt Irenäus in den Bänden III bis V seine Darstellung des christlichen Glaubens folgen; es ist die älteste bibeltheologische Grundlegung des Christentums.⁷ Mit der Widerlegung durch die kirchlichen Theologen⁸ sind die Voraussetzungen der gnostischen Denksätze allmählich weggefallen. Die letzte große Systembildung in der Antike erfuhr die Gnosis bei dem Perser Mani (216–276 n. Chr.).⁹ Im 4. Jahrhundert starben die gnostischen Schulen allmählich aus. Aus der Spätzeit der Gnosis stammt das Corpus der Schriften aus dem oberägyptischen Nag Hammadi.¹⁰ Diese Schriften spiegeln eine Entwicklung der antiken Gnosis über etwa 200 Jahre wider: Nach dem „Nachlassen der Hochgestimmtheit“ ihrer Anfänge verläuft sich die Gnosis in einer zunehmenden „Moralisierung und Ethisierung“.¹¹ Die eigentliche Gnosis ist also nach Aland und Marksches ein Phänomen kirchengeschichtlicher Vergangenheit vom Anfang des 2. bis zum 4. Jahrhundert; heute könne man nur noch uneigentlich von Gnosis sprechen.

Die Auffassung, die Gnosis sei in nachneutestamentlicher Zeit aufgekommen, findet in den letzten Jahren eine verbreitete Annahme.¹² Sie hat die Forschungslage der vorhergehenden einhundert Jahre grundlegend verändert. Anfang des 20. Jahrhunderts hatte die „religionsgeschichtliche Schule“ aus den gnostischen Schriften einen Kernbestand herausgeschält, deren Ursprung sie in vorchristlicher Zeit postulierte. Dies führte zu einer weitgehenden Enthistorisierung der christlichen Botschaft; der Glaube an Jesus Christus wurde zu einer weiteren Variante eines griechisch-orientalischen Mythos. Die Ergebnisse der „religionsgeschichtlichen Schule“ verarbeitete Rudolf Bultmann in seinem Johanneskommentar, der zum einflussreichsten des vergangenen Jahrhunderts ge-

⁶ Aland, Was ist Gnosis?, 43. Vgl. zum Ganzen ebd. 25–44.

⁷ Vgl. zu Irenäus Aland, Was ist Gnosis?, 130–143; 183–203. Martin Hengel nennt Irenäus den ersten christlichen „Bibeltheologen“ (M. Hengel, Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum, in: J. Ádnal/S. J. Hafemann/O. Hofius [Hgg.], Evangelium – Schriftauslegung – Kirche. Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag, Göttingen 1997, 190–223, 194).

⁸ Justins „Zusammenstellung gegen die Häresien“ (150/55), Irenäus’ „Widerlegung“ (180/185), Clemens Alexandrinus’ „Teppiche“ und „Exzerpte aus Theodor“ (202–210), Origenes’ Kommentar zum Johannesevangelium (232–248), Tertullians „Prozesseinwand gegen die Häretiker“, „Gegen die Valentinianer“ und „Gegen Marcion“ (nach 200), Hippolyts „Widerlegung“ (ca. 230?), Epiphanius’ v. Salamis „Arzneikasten“ (374–377), Augustinus’ diverse Schriften, etwa „Gegen Faustus“ (378–421); vgl. Marksches, Gnosis, Zeittafel im Anhang.

⁹ Vgl. Marksches, Gnosis und Christentum, 101–107; Marksches, Gnosis, 154–159; Aland, Was ist Gnosis?, 375–395. Mani hat seine komplizierten Lehren mit Hilfe eines Bilderbuchs unterrichtet: vermutlich ein weitgehend textloses Buch. „Wer seine Lehren durch das Wort hörte, der betrachtete sie auch im Bild, und wer nicht in stande war, sie zu lernen, der lernte sie aus der Abbildung.“ So die Aussage Manis nach Ephräm dem Syrer, hier dem Satzbau angepasst (Marksches, Gnosis und Christentum, 157).

¹⁰ Im Folgenden sind daraus vor allem das Evangelium Veritatis (Übersetzung Schenke), der Tractatus Tripartitus (Übersetzung Schenke) und die Exegese der Seele (Übersetzung Franke) zitiert. Dabei folge ich der neuen deutschen Übersetzung: H.-M. Schenke/C. Schmidt (Hgg.), NHC I,1-V,1 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte; 8), Berlin 2001; dies., NHC V,2–XIII,1, BG 1 und 4 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte; 12), Berlin 2003.

¹¹ Vgl. Aland, Was ist Gnosis?, 249.

¹² Dazu auch das Fazit in meiner Dissertation: A. Wucherpfennig, Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert, Tübingen 2002, 405–414; vgl. dazu die Rezension in: Aland, Was ist Gnosis?, 204–210.

worden ist. Bultmann sah das Johannesevangelium als christliches Ergebnis der Auseinandersetzung mit einer ersten gnostischen Überfremdung der ursprünglichen Reich-Gottes-Verkündigung Jesu. Nicht nur Johannes, auch Paulus sei in Korinth bereits auf Gnostiker getroffen.

Die kirchengeschichtliche Erklärung sieht die Anfänge der Gnosis hingegen wieder dort, wo die erste Auseinandersetzung mit ihr belegbar ist: im Ringen christlicher Theologen um das richtige Verständnis des geschichtlichen Auftretens des Gottessohnes Jesus Christus. Nach Christoph Markschesies entsteht die Gnosis in dem „Laboratorium der Theologiegeschichte“ des zweiten Jahrhunderts. In dieser Zeit ist das Christentum ein verflochtenes Netzwerk verschiedener Schulen, Gemeinden und Bewegungen, unter denen die Gnosis einen christlichen Inkulturationsprozess dokumentiert. Sie hat die christliche Botschaft auf diejenigen Maßstäbe zugeschnitten, die man damals an einen philosophischen Unterricht anlegte. Im vierten Jahrhundert sei sie wieder verschwunden. Mit den christologischen Konzilien fand auch der Inkulturationsprozess in die griechisch-römische Welt einen gewissen Abschluss. Das Christentum stand danach nicht mehr vor der gleichen Notwendigkeit, die eigenen Botschaften in neue philosophisch-theologische Kontexte hineinzuformulieren.

Haben sich die Anliegen der Gnosis damit heute erledigt? Ist die Gnosis ein Phänomen, das mit der Widerlegung der Kirchenväter passé ist? Oder hat die Gnosis Fragen aufgedeckt, auf die heute aus einer erneuten christlichen Reflexion zu antworten ist? Lässt sich nicht auch zu Recht von einer „christlichen Gnosis“ sprechen? In den biblischen Schriften und im antiken Christentum gibt es m. E. Ansätze zu einer christlichen Gnosis, die auch heute einer weiteren Entwicklung bedürfen. Eine christliche Gnosis wäre Religionsphilosophie, die das Christentum wieder in den Dialog mit einer vielfältigen nichtchristlichen Umwelt bringen würde. Darauf komme ich am Ende dieses Textes noch einmal zurück; zunächst ist das Phänomen der beginnenden Gnosis nachzuzeichnen, wie es sich in den antiken Quellen zeigt.

2. Ein typologisches Modell der Gnosis

Vor den ersten Widerlegungen durch die Kirchenväter sind Gnostiker nicht besonders aufgefallen. „Erkenntnis“ (γνῶσις) bezeichnete in der antiken Umwelt vielfältige Antworten auf einen verbreiteten Wissensdurst, und „Erkennende“ (γνωστικοί) waren unterschiedliche Sucher nach tieferer Einsicht.¹³ Das Erscheinungsbild der Gnosis lässt sich daher nicht in ein einfaches Schema pressen. Christoph Markschesies hat ein typologisches Erklärungsmodell entwickelt, das inzwischen mehrfach aufgegriffen und weiter verarbeitet worden ist.¹⁴ Daraus greife ich sieben verschiedene Merkmale auf. Es sind Motive und Ideen, die in den gnostischen Lehrensätzen in unterschiedlicher Konzentration und verschiedenen Konstellationen zusammenwirken. Die von Markschesies stichwortartig umrissenen Merkmale seien im Folgenden kurz erklärt und an verschiedenen gnostischen Texten illustriert:

(1) Der oberste Gott wird als vollkommen jenseitig und fern erfahren. Über den göttlichen Urgrund lassen sich deshalb nur negative Aussagen machen. In der valentinianischen Gnosis existiert der erste Äon in „unsichtbaren und unsagbaren Höhen“ als „Uranfang“, „Urvater“ und „Abgrund“; „er ist ungreifbar und unsichtbar, unzugänglich und ungezeugt, in vollkommener Ruhe und Einsamkeit in unendlichen Ewigkeiten“.¹⁵ Aus der Erfahrung des unzugänglichen Urgrundes allen Seins folgt:

(2) Zwischen dem unerreichbaren Ur-Gott und den Menschen gibt es weitere göttliche Figuren. Himmlische Wesen spalten sich auf in solche, die dem Menschen näher und ferner sind. In der valentinianischen Gnosis geht aus dem obersten Urvater ein Pleroma (πλήρωμα) hervor: ein vielgestaltiger Bereich der Fülle Gottes. Es besteht aus Äonen,

¹³ Vgl. *Markschesies*, Gnosis und Christentum, 37 f.; ausführlicher: *Markschesies*, Gnosis, 9–21.

¹⁴ Zum Folgenden siehe *Markschesies*, Gnosis, 25–26; vgl. *Aland*, Was ist Gnosis?, 9 f.

¹⁵ *Irenaeus*, Adversus Haereses I 1,1. Vgl. *Aland*, Was ist Gnosis?, 276.

die den höchsten Gott als ewige Wesen in einer Art Himmelsstaat umgeben. Ihre Namen können zugleich als Eigennamen und als Begriffe verstanden werden.¹⁶ Sie sind Figuren einer Erzählung, und zugleich „hypostasieren sie psychologische Erfahrungen des menschlichen Selbst wie Wandlung, Überwindung, Vergessen und Wiedererinnern“.¹⁷

(3) Die stoffliche Welt wird als unheilvolle Schöpfung erfahren. Herakleon sieht die Welt als „einen ganzen Berg von Schlechtigkeit“, als „einsame Behausung von Tieren“¹⁸. Der Gnostiker lebt als Fremder in der Welt. Valentin vergleicht das Herz des Menschen mit einem Wirtshaus, in dem die verschiedenen Dämonen Zuflucht suchen: „Es wird durchbohrt und durchgegraben und oft wird es gefüllt mit Unrat, wenn Menschen sich dort licherlich aufhalten und überhaupt keine Sorgen gegenüber dem Ort walten lassen, weil er einem anderen gehört.“¹⁹

(4) Die Existenz der stofflichen Welt wird durch einen eigenen Schöpfergott erklärt, oder ein Helfer assistiert der Weisheit als ihr „Hand und Mund“.²⁰ Er wird mit der platonischen Tradition „Handwerker“ (δημιουργός) genannt. Oft schafft er auf Veranlassung durch den höchsten Gott: „Gott ist all das, was er am Demiurgen tut, er ist Schaffender, sich des Gefallenen Erbarmender und es zu seiner Bestimmung Führender.“²¹ In anderen gnostischen Texten schafft der Demiurg in Unkenntnis des höchsten Gottes oder auch im Aufstand gegen ihn.

(5) Die menschliche Existenz erklärt ein variabel anpassbarer Mythos. Die Grunderzählung der gnostischen Systeme geht davon aus, dass der Mensch durch eigene Schuld in einen Zustand der Desintegration gefallen ist. Die Erkenntnis von Selbst und Welt führt ihn wieder zu sich zurück. Ein göttliches Element fällt aus seiner Sphäre in eine böse Welt ein. Danach schlummert es als göttlicher Funke im Menschen und kann ihn aus der Gefangenschaft dieser Welt befreien. Mit dem Mythos führen die gnostischen Ansätze in das Christentum eine „erzählende Metaphysik“ ein.²² Der Mythos ist eine dynamisierte, erzählende Erklärung des gesamten Seins. Er ist in der platonischen Philosophie ein Ausdruck für ein Wissen, das nicht mehr weiter hinterfragt und begründet werden kann. Es kann nur erzählt werden. Der Mythos beantwortet keine Fragen, sondern kommt ihnen zuvor.

(6) Zur Erlösung wird eine Rettergestalt gesandt, die aus dem himmlischen Pleroma herabsteigt und wieder hinaufsteigt. Ein Beispiel zeigt die Schrift der „Exegese der Seele“: Die Seele sucht in ihrer verzweifelten Einsamkeit nach ihrem ursprünglichen Partner. Aus Erbarmen mit ihr sendet der Vater den Bräutigam, die verlorene Hälfte der ursprünglich mann-weiblichen Seele. Beide kommen in der vollkommenen Vereinigung zusammen, und die Seele empfängt von ihm den Samen des Göttlichen, den Geist. Die Erlösung wird bezeichnet als Auferstehung der Toten, Erlösung von der Gefangenschaft, Aufstieg zum Himmel, Taufe, Reinigung und Wiedergeburt.²³

¹⁶ Vgl. P. Kosłowski, Gnosis und Gnostizismus in der Philosophie. Systematische Überlegungen, in: *Ders.*, Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich [u. a.] 1988, 368–399, 371. Zur Entstehung des Pleroma vgl. Aland, Was ist Gnosis?, 276–277.

¹⁷ Kosłowski, Gnosis und Gnostizismus, 371. Vgl. I. Dunderberg, Beyond gnosticism. Myth, lifestyle, and society in the school of Valentinus, New York 2008, 97–103.

¹⁸ Herakleon, Fragment 20 = Origenes, in Jo XIII 16.

¹⁹ C. Marksches, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis; mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, Tübingen 1992, 54 und 73–75.

²⁰ Vgl. den Tractatus Tripartitus, 100: „Der Logos gebrauchte den Demiurg wie eine Hand, um zu verschönern und zu arbeiten an den Dingen, die unten sind, und er gebrauchte ihn wie einen Mund, um die Dinge zu sagen, die man prophezeien wird“ [Hervorhebung A. W.].

²¹ Aland, Was ist Gnosis?, 12–14; das Zitat findet sich ebd. 13. Zum Logos und dem Demiurgen als strukturierte Handlungseinheit bei Herakleon vgl. Wucherpennig, Heracleon, 158–160.

²² Kosłowski, Gnosis und Gnostizismus, 373. Kritisch dagegen allerdings B. Aland, Die Wirkung der Gnosis in der neueren theologischen Literatur, in: Kosłowski (Hg.), Philosophische Religion, 165–184, 180–182.

²³ Vgl. Aland, Was ist Gnosis?, 41.

(7) Der Erlöser heilt die Leidenschaften der Seele, indem er der Seele hilft, ihre Integrität wiederzufinden.²⁴ Hauptakzent der Erlösung ist aber *ein Gewinn von Erkenntnis*. Die Erlösergestalt braucht nichts anderes zu tun als zu reden. Was rettet, ist das Wissen, so der Tractatus Tripartitus: „Erlösung ist die Befreiung aus der Gefangenschaft ... Es ist die Gefangenschaft derer, die zu Sklaven geworden waren für die Unwissenheit, als sie in ihren Orten herrschte. Die Freiheit aber ist die Erkenntnis der Wahrheit.“²⁵

Einige gnostische Lehrensätze, vor allem der späte Manichäismus, zeigen eine Tendenz zum Dualismus.²⁶ Er kann schon in Gott beginnen, mit dem Versuch Vielfalt und Einheit der Schöpfung auf Gott selbst zurückzuführen. Allerdings ist „Dualismus“ ein problematischer Begriff, der auf zahlreiche religiöse Äußerungen der Antike Anwendung findet. Vielfach handelt es sich dabei um polarisierende Aussagen, die keinen echten Dualismus zweier ontologisch, moralisch oder sozial gleichwertiger Existenzweisen meinen. Die sogenannten „dualistischen“ Kontrastierungen „dienen dazu, Gott groß zu machen und das Widergöttliche, das gerade keine eigenständige böse Kraft ist, als widergöttlich zu markieren, das heißt als nichtige, aber sohaft gefährliche und – *sit venia verbo* – „unmögliche Möglichkeit“.²⁷

3. Die Notwendigkeit einer theologischen Begründung der Gnosis

Das gezeichnete typologische Modell erfüllt eine heuristische Funktion zur Beurteilung gnostischer Texte. Seine einzelnen Merkmale sind in gnostischen Dokumenten in unterschiedlichem Ausmaß vorhanden. Es gibt gnostische Lehren, die alle Merkmale aufweisen, und andere, in denen einige Merkmale ganz fehlen. Mit Hilfe des Modells lassen sich Texte daher als mehr oder weniger gnostisch geprägt qualifizieren. So lässt sich mit ihm etwa auch die Frage beantworten, ob ein Evangelium gnostisch ist oder nicht.²⁸ Allerdings sind die aufgezählten Merkmale Bausteine, die in den gnostischen Texten in ganz unterschiedlichen Bedeutungen verarbeitet sind. Sie bedürfen einer ergänzenden Erklärung, „warum sie vorkommen, wozu sie da sind und welchen Sachverhalt sie demonstrieren und begründen sollen“.²⁹ Erst diese Erklärung ergibt eine Kriteriologie, die ein sachgerechtes Urteil über die Zeugnisse der Gnosis zulässt. Barbara Aland hat in ihren Beiträgen nach den theologischen Begründungen der gnostischen Charaktermerkmale gesucht. Daraus werde ich im Folgenden eine theologische Begründungsspur des Phänomens „Gnosis“ nachzeichnen. Dabei beziehe ich mich hauptsächlich auf die Fragmente aus Herakleons Johanneskommentar und das „Evangelium Veritatis“. Beide sind gnostische Schriften, die man etwa um die Mitte des 2. Jahrhunderts zu datieren hat.

In diesen Zeugnissen ist der Ausgangspunkt der Gnosis Freude über die Erlösung.³⁰ Den Gnostiker bewegt nicht zuerst die Verzweiflung an der Welt. Die Distanz zum irdischen Dasein tritt erst als sekundäres Element in die Existenz des Gnostikers ein. Der Anfang der Gnosis ist Freude und Jubel über die gewonnene Erkenntnis. Mit dieser Freude über die Erkenntnis beginnt das „Evangelium Veritatis“:

²⁴ Dunderberg, 95–118: „Myth and the therapy of emotions“. Barbara Aland ist gegenüber dem therapeutischen Aspekt gnostischer Lehre allerdings skeptisch (vgl. Aland, Was ist Gnosis?, 243).

²⁵ Tractatus Tripartitus, 117; vgl. Aland, Was ist Gnosis?, 38.

²⁶ Markschie's, Gnosis, 26, nennt den Dualismus als achtens Merkmal seines typologischen Modells. Barbara Aland hat dies m. E. zu Recht kritisiert (s.o.). Deswegen habe ich Markschie's Liste im Fließtext auf sieben Merkmale reduziert.

²⁷ Aland, Was ist Gnosis?, 11.

²⁸ Vgl. P. Perkins, What Is a Gnostic Gospel?, in: CBQ 71 (2009) 104–129.

²⁹ Vgl. Aland, Was ist Gnosis?, 10.

³⁰ Vgl. zum Folgenden Aland, Was ist Gnosis?, 243–45. Über die Freude als Ausgangspunkt der Gnosis vgl. auch ihre Diskussion mit Hans Jonas ebd. 235–239.

Das Evangelium der Wahrheit bedeutet Freude für die, denen es vom Vater der Wahrheit gnädig gewährt worden ist, ihn zu erkennen (und zwar) durch die Kraft des Wortes, das aus jener Fülle gekommen ist, die im Denken und im Verstand des Vaters vorhanden ist.³¹

Sie lässt sich auch in Herakleons Auslegung von Joh 4 erkennen: Die Samariterin, die Jesus voll Freude über ihre Begegnung verlässt, ist für ihn eine Pneumatikerin, mit anderen Worten: eine Gnostikerin.³²

Die Erkenntnis ist dem Gnostiker durch Offenbarung zuteilgeworden, denn aus sich selbst heraus ist er zu dieser Erkenntnis nicht fähig. Sie ist für ihn in keiner Weise ableitbar oder im Vorhinein zu errahnen. Damit hebt die gnostische Offenbarung das *extra nos* der Erlösung hervor. Die Gnosis zieht hier eine christliche Folgerung aus dem Fall der Menschheit, die in anderen Kreisen damals nicht mit der gleichen Radikalität gezogen worden ist: Aus sich heraus kann der Mensch keine Offenbarung gewinnen. Der transzendent Gott muss in die Welt des Menschen einbrechen. Erst dadurch kommt der Gnostiker zu sich selbst. Er kehrt in seine Heimat zurück und findet sein eigentliches Sein. In Herakleons Exegese von Joh 4,14 erschließt Jesus der Samariterin als ihr Offenbarer, dass sie zu Gott gehört und von ihm ihre eigentliche Kraft hat: „Das Wasser aber, das der Heiland gibt, sei aus seinem Geist und aus seiner Kraft.“³³ Sie ist mit dem Vater verwandt, der sie sucht: „Verlorengegangen ist in der tiefen Materie des Irrtums das dem Vater Verwandte, das gesucht wird, damit der Vater von denen, die ihm verwandt sind, angebetet wird.“³⁴

Erst durch die neu gewonnene Erkenntnis begreift der Gnostiker die Begrenztheit und Schlechtigkeit der Welt. Die alte Welt ist für ihn belanglos geworden, weil er eine neue Heimat gefunden hat. Der Gnostiker hat folglich auch kein Interesse mehr an dem praktisch-politischen und sozialen Gefüge der Welt. Herakleons Exegese von Johannes 4 zeichnet diese Bekehrung des Gnostikers nach. Das lebendige Wasser, das Jesus der Samariterin anbietet, deutet Herakleon als das neue Leben der Pneumatikerin. Das neue Leben Gottes macht ihr das Eingebundensein in die alte Welt und ihre Kreisläufe wertlos: „Schwach, zeitlich und ungenügend ist jenes Leben und seine Herrlichkeit gewesen, denn es war weltlich.“³⁵ Das neue Leben aber

ist ewig und geht nie zugrunde. [...] Denn die Gnade und das Geschenk unseres Heilands kann nicht weggenommen werden, es wird nicht verzehrt und geht nicht zugrunde bei dem, der daran Anteil hat. Vergänglich ist das erste Leben.³⁶

Das einzige, was den Gnostiker noch bewegt, ist, die empfangene Erkenntnis weiterzugeben. Dies kann er jetzt aus eigener Vollmacht tun, denn als Erkennender ist er Teil des göttlichen Pneumas geworden. In ihm lebt der Geist. Er kann jetzt in einem anderen potenziellen Pneumatiker den noch schlafenden Geist wecken und wird so selbst zum Offenbarer. Die Pneumatiker werden mit den psychischen Menschen, die noch in diesen Weltkreislauf eingebunden sind, zusammengespannt, damit sie diese erretten. In Joh 4 verlässt die Samariterin Jesus und lässt ihr Schöpfgefäß bei ihm zurück. Sie läuft in die Stadt und verkündet Jesus dort, worauf die gesamte Stadt zu ihm herauszieht. Herakleon erklärt dies als Ergebnis der gnostischen Bekehrung. Er nimmt an, dass ihr Wasserkrug das Leben aufnehmen kann. Er ist ein Symbol für ihre Einsicht, dass ihre „Kraft vom Heiland“ kommt. Die Samariterin lässt ihr Schöpfgefäß bei Jesus zurück, weil sie in ihm die Quelle der Offenbarung gefunden hat, die jetzt beständig für sie fließt:

Sie ließ den Wasserkrug bei ihm, das heißt: Sie hatte [jetzt] beim Heiland dieses Gefäß, mit dem sie gekommen war, lebendiges Wasser zu holen, und sie kehrte in die Welt

³¹ Evangelium Veritatis, 16.

³² Vgl. dazu *Wucherpennig*, Heracleon, 336–342.

³³ *Herakleon*, Fragment 17 = *Origenes*, in Jo XIII 10.

³⁴ *Herakleon*, Fragment 23 = *Origenes*, in Jo XIII 10.

³⁵ *Herakleon*, Fragment 17 = *Origenes*, in Jo XIII 10.

³⁶ *Herakleon*, Fragment 17 = *Origenes*, in Jo XIII 10.

zurück, um der Berufung die frohe Botschaft vom Kommen des Christus zu bringen. Denn durch den Geist und von dem Geist wird die Seele zum Heiland geführt.³⁷

4. Ursprung und Überwindung des Irrtums

Bis hierher lässt sich Gnosis als Platonisierung der christlichen Botschaft verstehen, und vielfach ist Gnosis im 2. Jahrhundert platonisierende Bibelexegese.³⁸ Die Samariterin ist wie ein Gefangener des platonischen Höhlengleichnisses, der aus der Höhle befreit und zum eigentlichen Sein gekommen ist. Jetzt schaut sie nicht mehr verzerrte Schattenbilder, sondern die Wirklichkeit selbst. Barbara Aland hat daher vorgeschlagen, den gerade mehrfach zitierten Gnostiker *Heracleon platonicus* zu nennen.³⁹ Auf diese Weise wird die platonisierende Philosophie allerdings verwendet, um etwas zu erklären, was im Grunde nur auf biblischen Vorgaben beruhen kann: die Errettung aus einer gefallenen Existenz durch Gottes Offenbarung in seinem Sohn.

Woher kam die Unkenntnis des Menschen, die von der Gnosis überwunden wird? Heracleon gibt darauf keine Antwort. Das, was Gott verwandt sei, sei in der tiefen Materie des Irrtums verloren gegangen (vgl. weiter oben); mehr sagt er nicht. Die Unkenntnis des Vaters hat sich zur materiellen Welt verdichtet. Das etwa gleichzeitige „Evangelium Veritatis“ geht hier weiter.⁴⁰ Es erzählt einen Mythos der *πλάνη*, was man mit „Irrtum“ oder „Täuschung“ übersetzen kann. Die *πλάνη* ist das Gegenteil von Erkenntnis: Unkenntnis. In immer neuen Ansätzen beschreibt das „Evangelium Veritatis“ das Verhältnis der Unkenntnis zum göttlichen Urgrund allen Seins, der hier „Vater der Wahrheit“ heißt.

Gott ist selbst nicht der Ursprung der Unkenntnis. Das Vergessen ist nicht beim Vater entstanden; auf ihn geht die Erkenntnis zurück: „Was in ihm entsteht, ist die Erkenntnis, die sich auch mitteilte, damit das Vergessen aufgelöst und der Vater erkannte werde.“⁴¹ Die Unkenntnis ist gegen den Willen des Vaters. Sie ist die Negation des Willens Gottes. Nur alles, was in Gott ist, kann wirklich existieren. Die Unkenntnis führt aber eine Form von Schein-Existenz. Sie existiert als Gegensatz zu Gottes Willen, der sich durch die Erkenntnis des Vaters aufzulösen hat. Sie ist schlechthin nichtig und böse. Aber das Böse ist hier nicht eine *privatio boni*. Es ist nicht nur ein Mangel an wahrem Sein, es verfestigt sich in einem scheinbaren Sein. Dem Nichtigen kommt, obwohl es von Gott nicht gewollt ist, eine Form von eigentlich unmöglichem Sein zu. Die Unkenntnis beginnt noch im ewigen Sein des Vaters. Damit hat die Gnosis des „Evangelium Veritatis“, wie es Hans Jonas ausgedrückt hat, den „kühnen Entschluss“ gefasst, „den Ursprung des Dunkeln ... in die Gottheit selbst zu verlegen“.⁴²

Die Unkenntnis verdichtet sich zu verschiedenen stofflichen Gebilden:

Sie nahm [also] ihren Wohnsitz in einem Nebel, [wo sie] den Vater [nicht sehen konnte], und war [dort] damit beschäftigt, [nichtige] Werke, Vergessenheiten und Schrecknisse herzustellen, um durch diese die Wesen der Mitte anzulocken und gefangenzunehmen.⁴³

Alles Sichtbare ist materialisierter Schein, mit dem die Unkenntnis alle anderen Wesen vom Vater ablenkt. Aus dem Vater und in seiner Fülle entstehen die ewigen Äonenwesen. Es entsteht das Pleroma als der Bereich göttlichen, reichen Lebens. Die einzelnen

³⁷ *Heracleon*, Fragment 27 = *Origenes*, in Jo XIII 31.

³⁸ Vgl. dazu *Aland*, Was ist Gnosis?, 45–90 und 103–124. Siehe auch *H. Strutwolf*, Die Gnosis im Rahmen der Antiken Philosophie, in: *Kosłowski* (Hg.), Philosophische Religion, 9–36.

³⁹ Vgl. *Aland*, Was ist Gnosis?, 210.

⁴⁰ Vgl. zum Folgenden: *Aland*, Was ist Gnosis?, 211–232.

⁴¹ *Evangelium Veritatis*, 18.

⁴² Vgl. *H. Jonas*, Rezension zu: *M. Malinine*, *Evangelium Veritatis*, in: Gn. 32 (1960) 327–335, 334. Vgl. dazu *Aland*, Was ist Gnosis?, 213 und 221. Hans Jonas spricht allerdings mit einer gewissen Bewunderung von dieser gnostischen Kühnheit, die vielfach bis heute fasziniert.

⁴³ *Evangelium Veritatis*, 17.

Äonen sind beseelte Himmelsphären. Sie bilden das „All“, einen beseelten Himmelsstaat, den der Vater zum wahren Sein bestimmt hat.

Die Unkenntnis aber befällt auch die Äonen. Sie verfestigt sich in ihnen wie ein Nebel, und es kommt zur Entstehung der stofflichen Welt. Die Welt ist „potenzierte Gottvergessenheit“.⁴⁴ Sie vernebelt mit ihrem sichtbaren Schein alle Äonen, so dass sie Gott nicht mehr erkennen. Auch der Mensch hat den ontologischen Status eines gefallenen Äons. Er ist wie alle anderen Äonen vom Nichtigen bedroht. Er wird vom sichtbaren Schein getäuscht und ist ihm verfallen, aber ursprünglich ist er göttliches Sein. Wie die anderen Äonen ist der Mensch „nicht nichts“, aber er ist auch noch nicht entstanden, sondern wird erst zu sich selbst werden, wenn Gott es will:

Ich meine allerdings nicht, daß solche, die noch nicht entstanden sind, gar nichts sind. Sie befinden sich vielmehr in dem, der wollen wird, daß sie entstehen, sobald er es will und die Zeit dazu kommt.⁴⁵

Die heilende Offenbarung bringt Christus. Er ist von Anfang an im Stande der Erkenntnis. Er wird von der Unkenntnis verfolgt und an das Kreuz genagelt, weil sie sich von ihm bedroht fühlt. Diese mythische Christologie konkretisiert sich im menschlichen Drama des Lebens Jesu:

Er wurde zu einem Führer, der geduldig war und sich gern in jedem Lehrhaus aufhielt. Er trat [dort] in die Mitte und nahm das Wort als Lehrer. Es kamen zu ihm solche, die sich selbst für Weise hielten, um ihn auf die Probe zu stellen. Er aber wies sie zurecht, weil sie töricht waren, und sie begannen ihn [dafür] zu hassen.⁴⁶

Der Hass der scheinbar Weisen bringt Jesus zu Tod. Christus stirbt am Kreuz:

Was ist das doch für eine große Lehre! Er begibt sich hinab zum Tode, obgleich er mit dem ewigen Leben bekleidet ist. Nachdem er sich der zerrissenen Lumpen entledigt hatte, zog er die Unvergänglichkeit an, die niemand ihm entreißen kann.⁴⁷

Da Christus von Anfang an im Stande der Erkenntnis bleibt, kann der Tod ihm nicht wirklich etwas anhaben. Die Erkenntnis Gottes schenkt ihm erlöstes Sein. Das wahre Sein Jesu wird durch den Tod nicht berührt. Er weiß, dass sein Körper ein Lügengebilde des Irrtums ist – ein Werk der *πλάνη*. Sein leibliches Leben ist wie das aller Anderen nur Schein, mit dem ihn die Unkenntnis täuschen will. Da er aber die Erkenntnis hat, kann ihr dies nicht gelingen. Die Unkenntnis verfolgt Christus, weil er ihre Täuschung aufdeckt, aber durch seine Offenbarung macht er sie zunichte. „Sie geriet durch ihn in Bedrängnis und wurde zunichte gemacht. Er wurde an ein Holz genagelt und wurde [so] zu einer Frucht der Erkenntnis des Vaters.“⁴⁸ Indem die Unkenntnis Christus verfolgt und am Kreuz tötet, vernichtet sie ihr eigenes Gebilde. Am Kreuz siegt Gott über das Nichtige.

5. Konsequenzen

Die hier erkennbare Konzeption hat drei entscheidende Konsequenzen:

(1) Die Welt kann in ihrem Wesen nur von den Gnostikern durchschaut werden. Erkenntnis ist konstitutiv für die Erlösung, denn Erlösung ist Erkenntnis des wahren Seins in Gott und der Nichtigkeit dieser Welt. Wenn die Gnostiker zur Erkenntnis kommen, merken sie, dass sie in der stofflichen Welt nur ein scheinbares Leben geführt haben. Die wahre Erkenntnis der Welt ist retrospektiv. Erst aus der Perspektive des Erlöstes erkennt der Gnostiker ihre Nichtigkeit. Dieses Wissen kann den Gnostikern nur durch

⁴⁴ Aland, Was ist Gnosis?, 217.

⁴⁵ Evangelium Veritatis, 27/28.

⁴⁶ Evangelium Veritatis, 19.

⁴⁷ Evangelium Veritatis, 20.

⁴⁸ Evangelium Veritatis, 18.

Offenbarung mitgeteilt werden. Aus der Welt selbst heraus ist ihre Täuschung nicht erkennbar. Solange jemand in der Welt existiert, lebt er im Dunkel der Unwissenheit.

(2) Eine entscheidendere zweite Konsequenz ergibt sich für Gottes Sein selbst: Im „Evangelium Veritatis“ wird eigentlich Göttliches, nämlich die Äonen, dem Nichtigen ausgesetzt. Das Nichtige ist eigentlich das, was Gott nicht will. Es wird aber dadurch real, dass Gott die Unkenntnis in seinem eigenen Seinsbereich als anwesend zulässt. So hat es Hans Jonas treffend analysiert: „Als nach außen getretene Verdichtung *innerer Zuständigkeit* bezeichnet die Materie den tiefsten Punkt *des Abfalles des Geistes von sich selbst*, der in ihr sozusagen seine Fixierung gefunden hat.“⁴⁹ Damit wird eine Art von Fall in Gottes eigenes Sein hineingetragen: „Gott fällt, damit Gott das Nichtige überwindet.“⁵⁰

(3) Daraus folgt, dass das Leiden Gottes am Ende ein notwendiger Schritt seiner Selbstwerdung ist. Christus erleidet den Tod.⁵¹ Es gibt auch im „Evangelium Veritatis“ einen leidenden Gott. Jedoch unterscheidet sich die Darstellung des „Evangelium Veritatis“ von einem christlichen Sprechen vom leidenden Gott. Das Deutsche verwendet „Leiden“ in einer zweifachen Bedeutung. Leiden meint zum einen „Erleiden“ als Passivität im Unterschied zur Aktivität. In dieser Bedeutung meint es, dass Anderes, Nicht-Eigenes, das eigene Leben mitbestimmt. Erleiden ist die Erfahrung von Widerständigkeit und ihrer Überwindung. Solches Erleiden ist notwendig für das Selbstwerden einer jeden Persönlichkeit. Endliche Personen sind immer verwiesen und angewiesen auf ein Nicht-Ich. In einer zweiten Bedeutung meint Leiden im emphatischen Sinne leiblich oder seelisch erfahrenes Leid: Schmerz und Qualen, Verzweiflung und Verwirrung. Christus leidet im „Evangelium Veritatis“ nur in der ersten Bedeutung: Er erleidet den Tod, aber dieser ist für ihn nicht wirklich ein bis in das Innerste seines Seins empfundener Schmerz und eine ihn wirklich bedrohende Verlassenheit. Im „Evangelium Veritatis“ ist Gottes Erleiden notwendig zu seiner Selbstwerdung. Gott tritt nicht wirklich aus sich heraus. Er erleidet, damit das aus ihm herausgefallene Sein in sein Wesen reintegriert wird.

6. Gibt es eine christliche Gnosis?

Erkenntnis ist für die Gnosis ein Wesensmoment der Erlösung.⁵² Sie ist wesentlich für die Selbstwerdung Gottes und des Menschen. Der Mensch findet erkennend sein pneumatisches Wesen, aus dem er bei Gott hervorgegangen ist, und so findet Gottes Pneuma zu seiner ursprünglichen Integrität zurück. Das gleiche gnostische Motiv findet sich auch im Mythos der Valentinianer, den Irenäus im ersten Band der *Adversus Haereses* referiert: Die schöpferische göttliche Hypostase der Weisheit – die *Sophia* – fällt, und aus ihrem Fall und ihren falschen Leidenschaften entsteht eine misslungene Welt. Durch die Erkenntnis der göttlichen Substanz in der Seele wird der Mensch erlöst und in das göttliche Wesen reintegriert. Das Person-Werden des Menschen fällt mit der Reintegration des gefallenen Wesens Gottes in eins.

Irenäus' Schrift gegen die Valentinianer ist die älteste erhaltene Widerlegung der Gnosis. Sein ursprünglicher Titel ist bei Eusebius erhalten: Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδοῦντος γνώσεως – „Überführung und Widerlegung der fälschlich sogenannten Gnosis-Erkenntnis“. Die Gnosis ist keine wahre, sondern Pseudo-Erkenntnis. Irenäus greift damit bewusst die Pastoralbriefe auf (1 Tim 6,20). Dort war mit γνώσις vermutlich noch nicht die spätere Gnosis gemeint, sondern ein Terminus technicus jüdischer

⁴⁹ Jonas, Rezension Evangelium Veritatis, 334 [Hervorhebung A. W.].

⁵⁰ Aland, Was ist Gnosis?, 225.

⁵¹ Vgl. zum Folgenden: Koslowski, Gnosis und Gnostizismus, 380–385.

⁵² So auch in Alands Definition (Aland, Was ist Gnosis?, 2 [Hervorhebung A. W.]): „Gnosis gibt die christliche *durch Offenbarung aufgedeckte und durch Offenbarung zugesagte* Erfahrung von Fall und Errettung wieder. Sie wird in bildhafter, mythisch-narrativer oder philosophierartiger Form dargestellt.“

Exegese: Eine Einsicht in die Bedeutung der Schrift wird von den jüdischen Schriftgelehrten „Erkenntnis“ bezeichnet. Die Pharisäer beanspruchten, die Schlüssel der Erkenntnis zu haben (Lk 11,52). Der Paulus der Pastoralbriefe empfiehlt Timotheus die Schrift für die Auseinandersetzung mit der fälschlich sogenannten „Erkenntnis“ (2 Tim 3,16). Mit dem intertextuellen Aufgreifen der Pastoralbriefe steigt Irenäus in die Rolle des Paulus, der in den Pastoralbriefen im Ringen mit konkurrierenden Lehrern liegt.⁵³ Irenäus liegt im Ringen mit den valentinianischen Gnostikern. Zwischen den Pastoralbriefen und ihrem Aufgreifen durch Irenäus entsteht im Christentum also eine Form von Gnosis, in der Erkenntnis als wesentliches Moment christlicher Bekehrung begriffen wird. Dies ist nicht nur bei den Valentinianern, sondern in vielen anderen Zeugnissen der Fall. Schon Irenäus verfolgt die Vorgeschichte der Gnosis bis in die Zeiten des Neuen Testaments zurück: bis zu dem Magier Simon in der Apostelgeschichte.⁵⁴

Wenn Irenäus die hier dargestellte Gnosis als „fälschlich sogenannte Erkenntnis“ bezeichnet, lässt sich dann auch von einer christlichen Gnosis sprechen? Offensichtlich! Clemens Alexandrinus nennt sich einen „wahren christlichen Gnostiker“. Die Bezeichnung γνωστικός ist für ihn häufig positiv und fast ein Synonym zu Χριστιανός.⁵⁵ Die Gnosis stellt vor Fragen, die nach den Antworten einer christlichen Erkenntnis suchen. Ihre Fragen sind im Gespräch des Christentums mit einer nichtchristlichen Umwelt wieder aktuell. Es gibt heute einen Teil der Menschheit, der problemlos ohne Gott lebt. Wird der Mensch zum gnostischen Demiurgen, der in Unkenntnis von Gott eine misslungene Welt produziert? Wie Goethes Zauberlehrling wird er seiner eigenen Erzeugnisse oft nicht mehr Herr. Wie finden Mensch und Schöpfung in Gott ein persönliches Gegenüber?

Peter Koslowski hat in den letzten Jahren mehrfach Ansätze zu einer erneuerten christlichen Gnosis beschrieben.⁵⁶ Es fällt in den Aufgabenbereich einer christlichen Philosophie und der Exegese, zwischen einer christlichen Gnosis und einer häretischen Gnosis zu unterscheiden.⁵⁷ Die dargestellten Zeugnisse aus dem 2. Jahrhundert haben gezeigt, worin sich eine christliche Gnosis gegenüber ihren häretischen Zerrformen auszeichnen muss: Sie muss die Güte der Welt zeigen, in der auch die materielle Welt von Gott gewollt ist, die aber dennoch auf Gottes Gnade angewiesen ist, um gerettet zu werden. Sie muss auch aufweisen, dass Gott von Anfang an ein in sich vollkommenes persönliches Wesen ist, das des Anderen nicht erst zu seiner Selbstwerdung bedarf. Deshalb ist Gott im emphatischen Sinne ein leidender Gott, der nicht notgedrungen, son-

⁵³ Vgl. B. L. White, How to Read a Book. Irenaeus and the Pastoral Epistles Reconsidered, in: VigChr 65 (2011) 125–149, 128 f.

⁵⁴ Irenaeus, Adversus Haereses I 23,1–31,2. Heute wird die spätere simonianische Gnosis allerdings weitgehend nicht mehr auf den Magier Simon zurückgeführt; vgl. dazu Aland, Was ist Gnosis?, 91–102.

⁵⁵ Hengel, Ursprünge der Gnosis, 201 f.

⁵⁶ Unter anderem: Koslowski, Gnosis und Gnostizismus; ders., Das Phänomen Gnosis zwischen Philosophie und Theologie, in: Ders., Philosophische Religion, 1–6.; ders., Philosophische Religion als Form postmodernen Denkens, in: Ders., Philosophische Religion, 223–238. Vgl. dagegen Aland, Wirkung der Gnosis (siehe Anm. 24), 182 f., Anm. 65. Barbara Aland vermutet vielleicht nicht ganz zu Unrecht, dass auch konfessionelle Unterschiede die Differenzen in der Beurteilung des Phänomens der Gnosis mitbestimmen. Wenn dem so ist, hat sie mit ihren Arbeiten zur Gnosis einen sehr dankenswerten Beitrag zu einer ökumenischen Verständigung geleistet.

⁵⁷ Die Unterscheidung zwischen „Gnostizismus“ und „Gnosis“ in der Messina-Definition greife ich hier nicht mehr auf. Jedoch setze ich die berechtigte Kritik daran voraus (vgl. Markschies, Gnosis und Christentum, 26–34; Aland, Was ist Gnosis?, 245 f.; Koslowski, Gnosis und Gnostizismus, 375–389). Koslowski unterscheidet zwischen christlicher Gnosis und häretischer Gnosis. Im Unterschied zu ihm würde ich die letztere nicht mehr „Gnostizismus“ nennen. So scheint es mir mittlerweile einem verbreiteten Sprachgebrauch zu entsprechen. Die Unterscheidung zwischen christlicher und häretischer Gnosis fällt m. E. im heutigen Fächerkanon der Theologie am ehesten der Exegese und der Philosophie zu. Es handelt sich dabei um eine fundamentaltheologische Aufgabe, d. h., sie gehört zu den vorab zu klärenden Fundamenten einer Theologie, die die Dogmatik in gewisser Weise schon voraussetzt.

dern freiwillig den ganzen Schmerz und die Verlassenheit des Todes angenommen hat. Der leidende Gott hat in seinem Sohn Jesus Christus die Schuld des Menschen auf sich genommen und ihm den Weg eröffnet, dass er wieder zur „lebendigen Herrlichkeit Gottes“ werden kann (Irenäus).

Eine solche christliche Gnosis leistet als Religionsphilosophie einen Beitrag für den Dialog mit anderen Religionen. Sie findet zahlreiche biblische Haftpunkte. Römer 1,20 ist die Magna Charta einer jeden christlichen Religionsphilosophie:

Das Unsichtbare an Gott wird seit der Erschaffung der Welt an seinen Werken eingesehen als etwas, das man mit der Vernunft begreifen kann: seine ewige Macht und Gottheit.

Der unsichtbare Gott wird Reflex im vernünftigen Nachdenken über menschliche Erfahrung. Bereits für die Weisheitstheologie ist die reflexive Erkenntnis Gottes Israels Weisheit in den Augen der Völker. Ihren vornehmsten Ausdruck findet christliche Gnosis für die Bibel aber in der Liebe. Lieben und Erkennen gehen in biblischer Sprache ineinander über. Christliche Gnosis müsste in der Lage sein, von der Erfahrung des Geliebten als dem Nicht-Anderen in der Liebe eine Erkenntnis Gottes als des Nicht-Anderen (*non aliud*) zum Menschen zu erschließen (Cusanus). Schon für Paulus bedeutet die Liebe zu Gott für den Menschen Erkenntnis. In dieser Erkenntnis lässt sich der Mensch in das je Größere dessen hinein weiten, den er erkennt, Gott:

Noch sehen wir durch einen Spiegel in Rätseln, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Noch erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, wie auch ich erkannt worden bin (1 Kor 13,12).