

Roland Bergmeier

# Zwischen Synoptikern und Gnosis - ein viertes Evangelium

Studien zum Johannesevangelium und zur Gnosis

V&R Academic

# Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments

In Verbindung mit der Stiftung „Bibel und Orient“  
der Universität Fribourg/Schweiz  
herausgegeben von Martin Ebner (Bonn), Max KÜchler (Fribourg),  
Peter Lampe (Heidelberg), Stefan Schreiber (Augsburg),  
Gerd Theißen (Heidelberg) und Jürgen Zangenberg (Leiden)

Band 108

Vandenhoeck & Ruprecht

Roland Bergmeier

Zwischen Synoptikern  
und Gnosis –  
ein viertes Evangelium

Studien zum Johannesevangelium  
und zur Gnosis

Vandenhoeck & Ruprecht

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

ISBN 978-3-525-59366-0

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

© 2015, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/  
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.  
[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der  
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Satz: Konrad Triltsch Print und digitale Medien GmbH, Ochsenfurt  
Druck und Bindung: Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

## Inhalt

Vorwort . . . . .	7
I. Das vierte Evangelium in seiner Stellung zwischen Synoptikern und Gnosis . . . . .	10
1. Gnosis und Neues Testament . . . . .	10
1.1 Die Gegner in den Pastoralbriefen . . . . .	12
1.1.1 Zur Vorstellung von einer frühjüdischen Gnosis . . . . .	12
Exkurs zu J. Lahe, Gnosis und Judentum . . . . .	14
1.1.2 „Jüdische Fabeleien“ und die Fabeleien von einer jüdischen Gnosis . . . . .	18
1.2 Die „Gnosis“ der Gegner in den Pastoralbriefen . . . . .	20
1.3 Fremdbestimmte Deutungen der Gegner . . . . .	23
1.4 Wurzeln des Gegnerbildes in den Pastoralbriefen . . . . .	32
2. Johannesevangelium und Gnosis . . . . .	33
2.1 Gnosisnähe und Dualismus . . . . .	33
2.2 Sackgasse einer vermeintlichen Alternative . . . . .	37
2.3 Fragen zu den Quellen des Johannesevangeliums . . . . .	42
2.4 Von der Gnosis zu den Synoptikern . . . . .	50
3. Die Rede vom „Kommen zu Jesus“ . . . . .	54
4. Zusammenfassung . . . . .	61
5. Bibliographie der mit Kurztitel angeführten Literatur . . . . .	63
II. Die Bedeutung der Synoptiker für das johanneische Zeugnisthema Mit einem Anhang zum Perfekt-Gebrauch im vierten Evangelium . . . . .	69
Zusammenfassung und Ergänzung . . . . .	69
1. Synoptische Zeugnisse im Johannesevangelium . . . . .	70
2. Literarische, nicht traditionsgeschichtliche Verwandtschaft . . . . .	76
3. Das Zeugnis des Johannes in 19,35 . . . . .	83
Anhang Beobachtungen zur Perfektverwendung im vierten Evangelium: Das skripturale Perfekt . . . . .	88
a) Bezug auf Synoptikertexte . . . . .	93
b) Bezug auf die Schriften . . . . .	95
c) Das Johannesevangelium selbst ist geschriebener Text . . . . .	97
III. „Königlosigkeit“ als nachvalentinianisches Heilsprädikat . . . . .	102
1. Problemskizze . . . . .	102
2. Valentinianische Heilssystematik . . . . .	104

3. Vollkommenes Heil als Königlosigkeit . . . . .	107
4. Ἀβασίλευτος und ἄναρχος . . . . .	109
5. Ἀβασίλευτος jenseits der Demiurgen-Sphäre . . . . .	111
Anhang A . . . . .	113
Zu E.H. Pagels, Conflicting Versions of Valentinian Eschatology: Irenaeus' Treatise vs. The Excerpts from Theodotus, HThR 67 (1974), 35 – 53 . . . . .	113
Anhang B . . . . .	119
Zu E. Mühlenberg, Wieviel Erlösungen kennt der Gnostiker Herakleon?, ZNW 66 (1975), 170 – 193 . . . . .	119
Anhang C . . . . .	122
Zu neueren Arbeiten über die Fragmente des Herakleon . . . . .	122
1. Deutung von Herakleons Menschenklassen im Streit . . . . .	122
2. Zum Verständnis des Ausdrucks „Ort der Mitte“ . . . . .	124
3. Bibliographische Ergänzung zu den Literaturhinweisen in Anhang C . . . . .	126
IV. Weisheit – Dike – Lichtjungfrau . . . . .	127
1. Mythos und Weisheit . . . . .	127
2. Einzige Bleibe der Weisheit – in Israel oder nur bei den Engeln. . . . .	129
3. Arats Dike-Legende in jüdischer Rezeption . . . . .	131
4. Rückzug von Dike und Weisheit und das Kommen der Ungerechtigkeit . . . . .	133
5. Arats Jungfrau-Dike und die gnostische Lichtjungfrau . . . . .	134
6. Die weisheitliche Lichtjungfrau im Manichäismus . . . . .	136
Ergänzende Literaturhinweise und Notizen . . . . .	137
V. Anhang . . . . .	140
Register . . . . .	145
Stellen . . . . .	145
Namen und Sachen . . . . .	160

## Vorwort

Im alten Streit darüber, ob „die Gnosis“ vorchristlichen Ursprungs ist, hat sich die Situation entspannt, geblieben ist aber die Frage, wie nahe sich an den zeitlichen Rändern, d. h. in den Spätschriften des NT frühes Christentum und Gnosis gekommen sein mögen, sofern es, wie manche argumentieren, Gnosis schon unabhängig von der Existenz christlicher Gemeinden gegeben habe oder auch, wie andere postulieren, in vom Christentum berührten Kreisen in statu nascendi vorauszusetzen sei. Auf diesem Hintergrund, konkret in Auseinandersetzung mit *H.-F. Weiß*'s umfangreicher Untersuchung „Frühes Christentum und Gnosis“, war die seit Bischof Irenäus von Lyon namengebende Stelle 1Tim 6,20 (Iren.haer. I 23,4) im Rahmen der Gegnerpolemik der Pastoralbriefe zu untersuchen, ob und inwieweit sie historisch wahrscheinlich machen kann, dass sich in der johanneischen Sprachwelt schon gnostische Bezüge spiegeln können. Unumstößlicher Ausgangs-Befund ist aber in jedem Fall, dass wir aus vor-irenäischer Zeit keine patristischen Belege dafür haben, dass man statt von Häresie und Häretikern schon von Gnosis und Gnostikern gesprochen hätte.

In Fortsetzung und Wiederaufnahme meines Einstiegs in die religionsgeschichtliche und exegetische Arbeit am Johannesevangelium, 1974 niedergelegt in meiner Heidelberger Dissertation, 1980 mit dem Titel „Glaube als Gabe nach Johannes“ publiziert, fand ich es nach verschiedenen Beobachtungen geboten, unter heute veränderten Bedingungen noch einmal der Frage nachzugehen, ob die Gnosis Schlüssel zum angemessenen Verstehen des vierten Evangeliums ist oder sein kann. An vielen Stellen hatte sich mir gezeigt, dass die Annahme johanneischer Rezeption synoptischer Texte mehr zum Verständnis beiträgt als gnostische Rundschau, abgesehen davon, dass genuin gnostische Merkmale oder auch antignostische Polemik im vierten Evangelium exegetisch nicht nachweisbar sind. Von daher bot sich dann auch an, den 2006 publizierten Aufsatz „Die Bedeutung der Synoptiker für das johanneische Zeugnisthema“ dem bisher unveröffentlichten ersten als zweiten Teil anzuschließen, wobei zu diesem Anlass der seinerzeit gekürzte Anhang zum Gebrauch des Perfekts im vierten Evangelium wieder erweitert und noch ergänzt werden konnte. Ein Teil dieses Perfektgebrauchs scheint keinen anderen Grund zu haben, als dass er sich aus literarischer Bezugnahme auf einen synoptischen Prätext herleitet. Diese Perfektverwendung wie auch Beispiele der Rückperspektive, die aus dem Erzählfluss des Evangeliums selbst hinausführen, sind untrügliche Kennzeichen der Abhängigkeit von den Synoptikern, die im Übrigen alle drei als *literarische* Vorgaben des vierten Evangeliums anzusehen sind. So weit *H. Thyen* und ich im Blick auf Gnosis und



Literarkritik im johanneischen Feld, was meine „Studien zum religionsgeschichtlichen Ort des prädestinarianischen Dualismus in der johanneischen Literatur“, masch. Diss. Heidelberg 1974 betrifft, auseinanderlagen, so nahe sind wir uns heute in der Einschätzung der Synoptiker als „Prätexte“ des Johannesevangeliums, wie er zu sagen pflegt, gekommen. Allerdings würde ich ihm in der zur bedingungslosen Programmatik erhobenen Einschätzung nicht folgen wollen. Abhängigkeit von den Synoptikern muss immer auch philologisch nachvollziehbar ausgewiesen werden.

Religionsgeschichtliche Arbeit im Umkreis johanneischer Exegese regt gelegentlich an, umstrittene Themen um ihrer selbst willen genauer zu verfolgen und zu untersuchen, auch wenn sie für die Exegese des vierten Evangeliums nicht unmittelbar etwas abwerfen. Beispiele dafür sind die Teile 3 und 4, ältere Aufsätze, die aber mit aktualisierenden Ergänzungen wiedergegeben werden. In Teil 3 geht es um die Systematik valentinianischen Erlösungsverständnisses, in dessen Kontext die Rede von „Königlosigkeit“ zu verstehen ist – bis hin zum Erkenntnisgewinn in Fragen der Altersbestimmung gnostischer Texte. Der Aufsatz beleuchtet des Weiteren ein Beispiel großer gnostischer Rezeption des Johannesevangeliums in Herakleons Johannes-Kommentar. Dabei finden wir uns mit der schier unlösbaren Aufgabe konfrontiert, erkennen und entscheiden zu müssen, ob Herakleon den von Origenes überlieferten und redigierten Fragmenten zufolge tatsächlich von unterschiedlichen „Naturen“ und Heilstufen ausgegangen ist. Deutlich auf jeden Fall zeigt sich, wie allererst durch gnostische Rezeption der Eindruck von der johanneischen Sprache selbst ins Gnostische changiert. Teil 4 schließlich handelt von Recht und Unrecht, von einer Grundgestalt des Weisheitsmythos zu sprechen, von deren Existenz als Variante eines gnostischen Offenbarer-Mythos *R. Bultmanns* Johannes-Kommentar einmal ausgegangen war, insofern die Verwandtschaft des Johannes-Prologs mit der jüdischen Weisheitsspekulation darauf beruhen sollte, dass beide auf die gleiche Tradition als ihre Quelle zurückgingen: die vorchristliche Tradition eines Urmensch-Erlöser-Mythos. Aber was *Bultmann* aus unzusammenhängenden Texten über die Weisheit nach dem Vorbild von Joh 1,1 – 18 zu deren Mythos zusammengefügt hat, lässt sich als rein gedankliche Konstruktion der Forschung erweisen.

Die Teile 2–4 wurden in den Formalien Teil 1 „Das vierte Evangelium in seiner Stellung zwischen Synoptikern und Gnosis“ angeglichen. Die verwendeten Abkürzungen richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis von RGG<sup>4</sup> Bd. 8, XXV–XXIX. Die Bibliographie zu Teil 1 findet sich unter 1,5, die der Teile 2–4 den ursprünglichen Publikationen entsprechend in den jeweiligen Fußnoten. Um Geschmack am Lesen zu finden, empfehle ich Teil 1,3 „Die Rede vom ‚Kommen zu Jesus‘“, in dessen Zusammenhang die johanneische Gestalt des Nikodemus in vielleicht noch nie gesehener Weise als literarische Figur, gewonnen aus synoptischen „Prätexen“, wahrgenommen wird. Erst spät, so dass sie nicht mehr dargestellt werden konnte, kam mir die Erkenntnis, dass wohl auch der sog. Lieblingsjünger als eine rein literarische

Figur auf synoptischer Basis zu erklären sein dürfte (s. dazu die Auslegungsskizze S. 140–143).

Dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht danke ich, die Publikation meiner Untersuchungen ermöglicht, der Evangelischen Landeskirche in Baden, zum Druckkostenzuschuss beigetragen zu haben. Verbunden bin ich den Herausgebern von *Novum Testamentum/Studien zur Umwelt des NT* für die Aufnahme des Sammelbands in diese Reihe: den Herren M. Küchler und J. Zangenberg, insbesondere den Herren P. Lampe und G. Theißen, ohne deren freundliches Begleiten und Bemühen mir vielleicht doch der Atem ausgegangen wäre.

Weingarten (Baden), im September 2014

Roland Bergmeier

# I. Das vierte Evangelium in seiner Stellung zwischen Synoptikern und Gnosis

## 1. Gnosis und Neues Testament

Meine Lektüre von *H.-F. Weiß*' großräumig angelegter Untersuchung „Frühes Christentum und Gnosis“ hinterließ bei mir den Eindruck, da werde zu beweisen versucht, in der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n. Chr. sei es schon möglich gewesen, dass Gnostiker und Christen in Kontakt kamen und miteinander kommunizierten – mit der Folge, dass es erste christliche Gnostiker gab wie z. B. die in den Pastoralbriefen bekämpften Gegner oder dass sich „gnostische Sprache“ derart verbreitete, dass sich beispielsweise der vierte Evangelist ihrer bedienen konnte. Die literarisch bezeugte Existenz jener Gegner in den Pastoralbriefen würde, so gesehen, einen chronologischen Fixpunkt in der Geschichte der Gnosis darstellen, von dem dann auch das Problem „Johannesevangelium und Gnosis“ berührt wäre, wie man im Sinn und mit Worten *E. Käsemanns* argumentieren könnte: „Spiegelt sich im Evangelium historisch jene Entwicklung, welche von den Schwärmern in Korinth und von 2. Tim 2,18 zum christlichen Gnostizismus führt“,<sup>1</sup> wäre auch die Alternative entschieden, ob „Johannes gnostische Verkündigung vorbereitet oder bereits unter ihrem Einfluß steht“.<sup>2</sup> Geht man also von *Weiß*' Argumentation aus, ist auch in einer Untersuchung über die Stellung des vierten Evangeliums mit der Frage nach jenen Gegnern und ihrem Verhältnis zur Gnosis zu beginnen. Eine der Argumentationsfiguren von *Weiß* lautet: „So gesehen ist das Gesamtbild der gnostischen Irrlehre in den Pastoralbriefen offensichtlich relativ einheitlich und eindeutig, ...“<sup>3</sup> Die Formulierung „so gesehen“ in Verbindung mit dem Gebrauch von „offensichtlich“ reizt zum Widerspruch, weil, was „so gesehen“ wird, gerade nicht „offensichtlich“ ist. Zwar erkennt *Weiß* im Durchschreiten von Gnosisforschung und Quellenlage klar, es sei „hier unumwunden zuzugeben, dass es – was den gegenwärtig erreich- und verfügbaren Bestand an literarischen Quellen betrifft – in der Tat keine einzige gnostische Quellenschrift gibt, die als solche als vor-christlich (im genannten Sinn) auszuweisen ist“.<sup>4</sup> Dabei bedeutet „im genannten Sinn“:

1 Käsemann, Wille, 154.

2 Käsemann, Wille, 151.

3 Weiß, Gnosis, 39; vgl. auch 188, 527.

4 Weiß, Gnosis, 185. Sich davon nicht beeindruckt zu lassen, hat Tradition, vgl. z. B. Traub, οὐράνιος, 529: Philo und Paulus setzen *zweifellos* „einen gnostischen Mythos vom Urmenschen

„vor der grundlegenden Phase der Entstehung und Ausbildung des frühen Christentums im Verlauf des 1. Jh.s n. Chr.“.<sup>5</sup> Aber es habe an dieser Stelle „eine differenzierendere Sicht der Dinge“ Platz zu greifen, und zwar im Sinne eines Suchens nach Spuren, die auf vorliterarische Begegnung von „Urchristentum und Gnosis“ schließen lassen.<sup>6</sup> Der das „Schlagwort“ Gnosis dokumentierenden Stelle 1Tim 6,20<sup>7</sup> komme dabei – mit Berufung auf einen weitreichenden Konsens<sup>8</sup> – zentrale Bedeutung zu,<sup>9</sup> insofern „nach Ausweis der neutestamentlichen Pastoralbriefe (1 Tim 6,20!)“ das Stichwort Gnosis „spätestens bereits zu Beginn des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts zur Bezeichnung einer bestimmten, sich selbst so nennenden Gruppierung innerhalb oder am Rande der frühen Kirche bezeugt ist“,<sup>10</sup> einer Gruppierung, für die „Erkenntnis‹ im Sinne einer bestimmten Art von Gottes- und Heils-erkenntnis“ *offensichtlich* schon „zu einem ›Programmwort‹ geworden“ sei: „›Gnosis‹ als eine Art *terminus technicus*“.<sup>11</sup> Aus alledem resultiert: „So gesehen setzen die Pastoralbriefe bereits einen ihnen vorlaufenden Prozess der *Begegnung* von Christentum und Gnosis voraus, ...“<sup>12</sup> Exegetisch ist das aber, so scheint mir, anders zu sehen, wie nun im Folgenden zu zeigen sein wird.

voraus. Der Ursprung dieses Mythos liegt völlig im Dunkel. Die sich aus ihm herleitende Begrifflichkeit war Allgemeingut.“

5 Weiß, Gnosis, 184 f. Aus dem Zitat erhellt, dass die einschlägigen Bemerkungen im Übergang von ebd., 61 f falsch ausgedrückt sind. Nicht was „vorchristlich“ besagt, versucht Weiß „differenziert“ zu sehen, sondern „die Grundfrage“, wie er formuliert, ob sich die Relation „Frühes Christentum und Gnosis“ nur an der Datierbarkeit der hierfür in Betracht kommenden Quellen (ebd., 62) ablesen lässt oder nicht vielmehr erst im Sinne eines dynamischen Prozesses wechselseitiger Begegnung im *vorliterarischen* Bereich (ebd., 521) erschließt. Die im Übergang von ebd., 61 f formulierte Kritik übersieht im Übrigen den durch Haenchen, Gnosis, 265 vorgegebenen Bezugsrahmen: „Wäre die Gnosis älter als das Christentum, dann wäre es zum mindesten möglich, daß sie das werdende Christentum beeinflusst hat ...“

6 Weiß, Gnosis, 63.

7 Rudolph, Gnosis, 63. Vgl. auch Haufe, Irrlehre, 328; Weiß, Gnosis, 37 f.

8 Weiß, Gnosis, 37, 38, 73, 74, 75. Herzer, Abschied, 1275, 1277 f und Janßen, Antithesen, 97 f berühren Konsens-Metamorphosen in aktuellen Deutungen der Gegner.

9 Weiß, Gnosis, 37, 73, 80, 129, 187 f, 204 f, 527.

10 Weiß, Gnosis, 34. Die Rede von „Bewegung“ und „Gruppierung“ ist schillernd: Nach S. 34 ist der Gnosis-Begriff von 1Tim 6,20 mit Ausrufezeichen „zur Bezeichnung einer bestimmten, sich selbst so nennenden Gruppierung ... bezeugt.“ Nach S. 36 ist ebendieser „bereits im Neuen Testament (1 Tim 6,20) bezeugte Terminus *Gnosis* vorzüglich dazu geeignet“, „eine durch bestimmte Merkmale präzise zu bestimmende religiöse Bewegung der spätantiken Religionsgeschichte zu bezeichnen.“ Nach S. 37 hat der Forschungskonsens „nicht eine bestimmte religiöse Bewegung mit dem Namen ›Gnosis‹ im Blick“, „sondern eine bestimmte Gruppierung innerhalb der christlichen Gemeinde, für die das Stichwort ›Gnosis‹ eine grundlegende Bedeutung gewonnen hat.“ S. 205 handelt von „jener religiösen Bewegung“, „die bereits die Pastoralbriefe selbst als (...) ›Gnosis‹ bezeichnen“, bzw. von „der bereits in den *Pastoralbriefen* vorausgesetzten ›Gnosis‹ 1 Tim 6,20!“.

11 Weiß, Gnosis, 37 f.

12 Weiß, Gnosis, 188.

## 1.1 Die Gegner in den Pastoralbriefen

Obwohl sie die „Irrlehrer“ der Pastoralbriefe als Gnostiker deuten,<sup>13</sup> erklären M. Dibelius / H. Conzelmann zu 1Tim 1,3 f mit wünschenswerter Klarheit: „Was hier über die *ἑτεροδιδασκαλοῦντες* (vgl. Ign Pol 3 1) gesagt wird, genügt nicht zur Identifizierung der bekämpften Lehre mit einer uns sonst bekannten Richtung.“<sup>14</sup> Nach N. Brox trägt die Häresie der Pastoralbriefe zwar „unzweifelhaft gnostische Züge, jedoch ist sie in wenig präzisen Umrissen nur angedeutet“.<sup>15</sup> Es empfiehlt sich also, den Aussagen und Anschuldigungen der sog. „Irrlehrerbekämpfung“ im Einzelnen nachzugehen.

### 1.1.1 Zur Vorstellung von einer frühjüdischen Gnosis

Was an der „Irrlehrerbekämpfung“ der Pastoralbriefe auffällt, sind nicht zuletzt Elemente, die auf Jüdisches hinweisen (Tit 1,10.14). Anstatt sich aber darauf einzulassen, dass diese spezifischen Elemente so nur im Titusbrief begegnen,<sup>16</sup> findet in der Auslegung leicht die Ausweitung statt, die Stelle Tit 1,10 mache es „doch wahrscheinlich“, dass die *ganze* bekämpfte Richtung etwas mit dem Judentum zu tun habe,<sup>17</sup> die Irrlehrer der Pastoralbriefe demzufolge Vertreter einer frühen Form der Gnosis mit stark jüdischem Einschlag seien,<sup>18</sup> dass es sich also *offenbar* „um eine merkwürdige Mischung von gnostischen Lehren und jüdischer Frömmigkeit, also eine judenchristliche Form der Gnosis“ handle.<sup>19</sup> Man kümmert sich kaum darum, dass die Vorstellung von der Existenz einer jüdischen Gnosis oder eines gnostisierenden Judentums einerseits sachliche Gründe gegen sich hat, andererseits rein hypothetischer Natur ist.<sup>20</sup> So führt ja auch kein kirchlicher Häresiologe die Gnosis auf das Judentum zurück; bedenkt man, wie antijüdisch hin und

13 Dibelius/Conzelmann, Pastoralbriefe, 2, 52–54.

14 Dibelius/Conzelmann, Pastoralbriefe, 14, vgl. ebd., 2: Das Bild der Gegner sei „kaum zu rekonstruieren“.

15 Brox, Pastoralbriefe, 32. Zur nur andeutenden Unbestimmtheit der Briefe in ihren Aussagen über die Häresie bzw. zum Fehlen klarer Anspielungen auf typische Elemente der erst im zweiten Jahrhundert entfalteten großen Systeme s. ebd., 38.

16 Zur Sonderstellung des Titusbriefs vgl. auch von Lips, Korintherbrief, 160–174; Schaefer, Judentum, 67 f.

17 Dibelius/Conzelmann, Pastoralbriefe, 101.

18 Haufe, Irrlehre, 332 f; Weiß, Gnosis, 74; Oberlinner, Pastoralbriefe, I, XXXVIII („Verknüpfung von gnostischen Spekulationen mit jüdischer Gesetzlichkeit“).

19 Rudolph, Gnosis, 327.

20 Maier, Jüdische Faktoren, 239–258; vgl. auch Roloff, Timotheus, 234. Den konkreten Fall der Bedeutung des jüdischen Weisheitsmythus untersucht Bergmeier, Weisheit, 75–86, s. u. 127–139.

wieder argumentiert wird,<sup>21</sup> hätte man sich die Gelegenheit schwerlich entgehen lassen, das Judentum seiner aktiven Beiträge zur Gnosis wegen zu diffamieren, hätte, wie moderne Forschung das erwarten lassen sollte, die Kenntnis solcher Beiträge zur Verfügung gestanden. Zutreffend argumentiert *W.C. van Unnik* daher: „Es ist merkwürdig, daß die kirchlichen Häresiologen wohl Samaritaner, aber nicht Juden am Anfang der Gnosis nennen; daß sie wohl griechische Philosophie mit dem Gnostizismus in Verbindung bringen, aber nicht das Judentum, obwohl sie doch viele Kontroversen auch mit der jüdischen Religion gehabt haben.“<sup>22</sup> Die Behauptung *J. Lahe*s, bereits *Hege-sipp* habe gemeint, „dass die Häresien aus jüdischen Sekten erwachsen seien“,<sup>23</sup> ist philologisch nicht begründbar.<sup>24</sup> Seiner Behauptung zweiter Teil: „Für Justin und Irenäus stammte die Gnosis aus Samaritanen, ...“ und damit „aus dem Judentum“,<sup>25</sup> verwechselt nicht nur Religionsgeschichte mit Topographie,<sup>26</sup> sondern produziert auch angesichts der Wendung Justins, fast alle

21 Vgl. *IgnMagn* 8,1; 10,3; *Phld* 6,1, im Übrigen *Hruby*, *Juden*, 21 – 26.

22 *Van Unnik*, *Komponente*, 485.

23 *Lahe*, *Gnosis*, 59, vgl. auch 99.

24 Der *Eusebtext* (*Eus.h.e.* IV), den auch *van Unnik*, *Komponente*, 485, *Anm.* 20 nennt, sagt, *Hegesipp* äußere sich über den Ursprung der Häresien *seiner eigenen Zeit* (κατ' αὐτόν) mit den Worten von 22,4–6 und berichte mit den Worten von 22,7 *außerdem noch* (ἔτι δ') über die Sekten, die es *vormals* bei den Juden gegeben habe (τὰς πάλαι γεγενημένους παρὰ Ἰουδαίοις αἰρέσεις). Weder die *Hegesipp-Paraphrasen* selbst noch die *Euseb-Einleitungen* stellen eine Verbindung zwischen den beiden Passagen her.

25 *S.* *Anm.* 23.

26 *Iust. 1 apol.* 26,2: Σίμωνα μὲν τινα Σαμαρέα, τὸν ἀπὸ κόμης λεγομένης Γίτθων. Der erste, der diesen Simon förmlich mit dem von *Apg 8* identifizierte und zum Begründer aller Häresien machte, war nicht Justin, sondern *Irenäus*, s. *Iren.haer.* I 23,1–4. Die Formulierung πάντες οἱ ἀπὸ τούτων [von den Anhängern Markions] ὁρμώμενοι (*Iust. 1 apol.* 26,6) belegt nicht, wie *Lahe*, *Gnosis*, 55 meint, dass Simons Ahnherrschaft der Gnosis wie für *Irenäus* „schon für Justin“ galt. Für *Irenäus* war sie inhaltlich bestimmt, Simon sozusagen der erste Giftmischer, aus dessen Becher sie alle getrunken haben (*Iren.haer.* I 23,2,4; 27,4), Justin hingegen bietet lediglich eine „historische“ Reihenfolge von Simon über *Menander* bis zu seinem Zeitgenossen *Markion* (zur Fortsetzung der Reihe vgl. *Iust.dial.* 35,6). Die Auskunft, *Menander* sei ein Gnostiker des ersten Jahrhunderts, weil er nach *Rudolph*, *Gnosis*, 319 „bis etwa 80 n. Chr. gelebt haben könnte“, ist nicht ausweisbar, zumal sein Lehrer, der Gnostiker *Simon*, „der erst nachträglich zu einem Gnostiker gemacht wurde“ (so *Lahe*, *Gnosis*, 175), durch ebendiesen Befund aufhört, eine Gestalt des ersten Jahrhunderts zu sein, denn der nach *Apg 8,9* in der Hauptstadt Samariens wirkende Magier gleichen Namens steht als Gnostiker nicht zur Verfügung, vgl. *Bergmeier*, *Gesetz*, 16–18. Zutreffend beobachtet *Hyldahl*, *Abfassungszeit*, 79, der Leser von *Apg 8* „muss aus anderer Quelle – etwa aus Justin! – wissen, dass Simon nicht nur Magier, sondern in Wahrheit Gnostiker gewesen ist, um ihn in der Schilderung der *Apg* als Gnostiker erkennen zu können“. Aber *Hyldahl* beachtet nicht, dass Justin seinen Simon weder mit *Apg 8* verbindet noch ihn als Gnostiker oder „als den Urheber aller Ketzereien bezeichnet“ (s. *Hyldahl*, *ebd.*, 78). Nicht selten wird Justin dadurch zu einem älteren Zeugen dessen gemacht, was *Irenäus* über Simon ausbreitet, indem man annimmt, er selbst habe seine antihäretischen Aussagen wie später dann auch *Irenäus* aus dem verlorenen *Syntagma*, s. *Iust. 1 apol.* 26,8 exzerpiert, so *Beyschlag*, *Simon*, 10, *Anm.* 8. Dagegen sprechen aber zwei Beobachtungen: a) In seiner Bestandsaufnahme der Schriften Justins erwähnt *Euseb* das genannte *Syntagma* nicht, s. *Eus.h.e.* IV 18,1–10. b) Der Hinweis auf ein *Syntagma* (*Iust. 1 apol.* 26,8) bzw. eine *Syntaxis* (*Iust.*

Samaritaner verehrten Simon aus Gitta als „den höchsten Gott“, ein abstruses Zerrbild samaritanischer und jüdischer Religion. Justin schreibt im Übrigen noch in der Mitte des 2. Jh. n. Chr. ohne Gebrauch des „Gnosis“-Begriffs von „den Häresien“ (1 apol. 26,8), dass sich ihre Anhänger allesamt als Christen bezeichnen (26,6). Da des Weiteren das nachweislich begrenzte Material, das Gnostiker aus dem AT bezogen, die eigene christlich gewordene Heilige Schrift betraf,<sup>27</sup> ist man auch nicht auf die Idee gekommen, gnostische Verwendung biblischer Inhalte auf die Existenz einer jüdischen Gnosis zurückzuführen.

### *Exkurs zu J. Lahe, Gnosis und Judentum*

*Lahe* hat der Vermutung, die Gnosis sei jüdischen Ursprungs, eine breit angelegte Retrospektive der Forschungspositionen gewidmet. Nachdem er die verschiedenen Hypothesen über den Ursprung der Gnosis rekapituliert hat, resümiert er:

Kurzum: Nach eingehender Analyse der religionsgeschichtlichen Ursprungstheorien geht die vorliegende Studie davon aus, dass die Gnosis am wahrscheinlichsten dem antiken Judentum entsprang oder zumindest unter starkem Einfluss des Judentums entstand. Für den Autor dieses Buches ist diese Theorie eine Arbeitshypothese, die es kritisch zu überprüfen gilt, was Aufgabe des zweiten Teils dieses Buches ist.<sup>28</sup>

Im Ergebnis aber führt dieser zweite Teil über die zitierte Ausgangslage nicht hinaus: Die Analyse des Gebrauchs alttestamentlicher und jüdischer Texte bei den Gnostikern beweise zwar nicht, dass die Gnosis aus dem Judentum ableitbar sei, doch zeige sie, dass jene Hypothese, die nach den Anfängen der gnostischen Bewegung im Judentum suche, die wahrscheinlichste sei.<sup>29</sup> *Lahe* hebt zu Recht hervor, dass die gnostischen Motiv-Anteile aus Judentum und Mittelplatonismus von beträchtlichem

dial. 80,3), die Justin sozusagen in petto habe und bei Bedarf vorlegen könne, liest sich wie eine schriftstellerische Floskel, nicht wie ein Hinweis auf veröffentlichte Schriften.

27 Maier, *Jüdische Faktoren*, 239 – 243. *Lahe*, *Gnosis*, 192 reagiert auffallend ungenau auf *Maiers* Argumente, die von einer „sehr unterschiedlichen Kenntnis des AT“ (241) handeln, von „indirekter AT-Aufnahme und Adaptierung“, von einer „eigentümlichen Begrenztheit der AT-Verwendung“, bei der „gewisse Texte und Stoffe, vor allem aus den Anfangskapiteln der Genesis und monotheistische Bekenntnisformeln“ (vgl. Jes 45,5) dominieren. Von ungenügenden „AT-Kenntnissen der Gnostiker“ ist damit keineswegs die Rede, wohl aber davon, dass der Blick auf das AT nicht der von Menschen ist, die mit dem AT und frühjüdischen Traditionen von Haus aus vertraut waren. Zum begrenzten und sekundären Charakter der alttestamentlichen Anleihen s. auch van Unnik, *Komponente*, 486 – 492. Die statistischen Argumente, die *Lahe*, *Gnosis*, 192 gegen *Maier* und *van Unnik* ins Feld führt, gehen ins Leere, da sie ja beide den selektiven Gebrauch des AT und die Dominanz der Verwendung von Gen 1 – 11 sowie Jes 45,5 zum Gegenstand ihrer Argumentation gemacht haben.

28 *Lahe*, *Gnosis*, 185.

29 *Lahe*, *Gnosis*, 395. Den Befund von ebd., 393 darf man nicht überbewerten: „Die Existenz solcher Kreise zu Beginn unserer Zeitrechnung in Palästina und in der Diaspora konnte nachgewiesen werden.“ Die Feststellung betrifft lediglich „Kreise, die für Einflüsse aus dem griechischen Denken offen waren“, ein Befund, der kaum jemandem zweifelhaft ist.

Umfang sind.<sup>30</sup> Aber so wenig es von daher nachweisbar wäre, dass es speziell gescheiterte Mittelplatoniker waren, die zu Gnostikern wurden und somit Elemente aus dem Mittelplatonismus in die Gnosis einbrachten, so wenig beweisen jüdische Motive die Herkunft der Gnosis aus Kreisen jüdischer Apostaten. Im Blick auf die Frage nach der Rolle des frühen Christentums formuliert *Lahe*: „Da die phänomenologischen Grundstrukturen der Gnosis und des Christentums unterschiedlich sind, kann als sicher gelten, dass die Gnosis nicht nur außerhalb des Christentums existierte, sondern auch unabhängig von ihm entstand.“<sup>31</sup> Der Autor vergisst nur zu begründen, warum diese Argumentation nicht zumindest gleichermaßen auf das Judentum zutrifft. Er nimmt wohl zur Kenntnis, dass „der Antagonismus zwischen Gott und Demiurg im Judentum (auch im hellenistischen) nicht nachweisbar ist“, gleichwohl lasse „die Verstärkung der Idee von der Transzendenz Gottes“, „die Weiterentwicklung der göttlichen Mächte zu selbständigen Hypostasen“, vor allem „der Versuch, einen Engel zum Schöpfer der Welt zu machen“, die antagonistische Unterscheidung zwischen dem unbekanntem Gott und dem Demiurgen als auf jüdischem Hintergrund basierend plausibel werden.<sup>32</sup> Dem Ergebnis ist entgegenzuhalten, dass Argumente, die nur aus Sekundärliteratur ermittelt, also nicht selbstständig aus Primärquellen begründet wurden, nicht als Verifizierung der Arbeitshypothese vom jüdischen Ursprung der Gnosis gelten können.<sup>33</sup> Dass einige „ketzerische“ Lehrer so weit gegangen sein sollen, zu behaupten, dass der im AT so genannte „Engel des Herrn“ die Welt geschaffen und durch die Propheten gesprochen habe, findet *Lahe* mit *G. Quispel* bei *Iust.dial.* 62 belegt.<sup>34</sup> Aber was steht da wirklich? Die jüdische Identifizierung des „Engels des Herrn“ lautet nach *dial.* 60,3: ὁς καὶ ἄγγελος τοῦ τῶν ὅλων ποιητοῦ θεοῦ καλεῖται. Nicht von einem Schöpfer-Engel, sondern vom Engel *des Schöpfers* ist da die Rede. Justin seinerseits versucht demgegenüber mit allen Mitteln zu erweisen, dass an den jeweils angeführten Bibelstellen vom christologischen Logos die Rede sei. Dementsprechend argumentiert er in 62,2: Mit den Worten von *Gen* 1,26 Ποιήσωμεν κτλ. habe Gott nicht, wie *ihre*, der Juden, *Lehrer* sagen, „zu sich selbst“ oder „zu den

30 *Lahe*, *Gnosis*, 395.

31 *Lahe*, *Gnosis*, 394.

32 *Lahe*, *Gnosis*, 342 f.

33 Ein Beispiel bloßer Blütenlese, d. h. ohne Klärung sachlicher oder chronologischer Fragen: Nach *G. Quispel*, *Gnosis*, 420 f sei „die Unterscheidung zwischen Gott und dem Engel-Demiurg“ bereits *Philo* bekannt gewesen, „der den die Welt erschaffenden Logos einen ‚zweiten Gott‘, ‚Herrn (=JHWH)‘ und ‚Erzengel‘ nannte“ (*Lahe*, *Gnosis*, 340). Als Textbelege führt *Lahe*, ebd., Anm. 856 an: „S. *Conf* 146; *Migr* 174; *QuisRer* 205 f.“ Da nun *Philo* in *conf.* 146 vom vielmöglichen Logos schreibt, er werde nämlich auch genannt ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος κτλ., tut *Lahe* so, als kenne *Philo* schon die Vorstellung vom „kleinen Jahwe“ (ebd., 340: „Weder ‚der kleine Jahwe‘ noch ‚der Logos‘ sind bei *Philo* böse ...“). An anderen Stellen entspricht „der ‚kleine Jao‘ aus der ‚Pistis Sophia‘“ (ebd., 115) „in der rabbinischen Tradition“ dem Namen „kleiner Jahwe“ (ebd., 363), d. h., er „findet sich bereits im 3. Henoch als ‚kleiner Jahwe‘“ (ebd., 115). Die Frage der Entstehungszeiten der genannten Schriften, *Pistis Sophia* wohl 3. Jh. (W.C. Till als Hg. nach *Schmidt*, *Schriften*, XXIV), 3. Henoch „nicht vor dem 5. oder 6. Jahrhundert“ (*Herrmann*, *Jüdische Gnosis?*, 45, vgl. 84, 86, 88), wird nicht diskutiert.

34 *Lahe*, *Gnosis*, 339 mit Anm. 850.



Elementen“<sup>35</sup>, sondern zu einem personalen Gegenüber gesprochen (πρός τινα, καὶ ἀριθμῶ ὄντα ἕτερον καὶ λογικὸν ὑπάρχοντα). Entsprechend seien die Worte Ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν (Gen 3,22) auszulegen. Ausdrücklich wolle er nicht verifizieren, was auch immer der von jüdischer Seite formulierte philosophische Lehrsatz besage. Folgende drei Formulierungen sind nichts anderes als stilistische Variationen: αἱ οἱ διδάσκαλοι ὑμῶν λέγουσιν (62,2), ὅπερ ἢ παρ' ὑμῖν λεγομένη αἴρεσις δογματίζει, ἢ οἱ ἐκείνης διδάσκαλοι (62,3). Justin schreibt demzufolge als Philosoph, der die angesprochenen δόγματα (vgl. ὅπερ ... δογματίζει) als Schulmeinung (αἴρεσις)<sup>36</sup> der jüdischen Philosophie bzw. der jüdischen Lehrer ins Feld führt. Die Phrase ὅπερ ἢ παρ' ὑμῖν λεγομένη αἴρεσις δογματίζει ist also, wie auch ein Vergleich mit Ἄντιοχος ὁ παρὰ τοῖς Ἑλλησιν θεὸς λεγόμενος (Flav.Jos.Ant. 12,125) zeigt,<sup>37</sup> Wort für Wort nach den Regeln der Philologie zu übersetzen: „was auch immer die bei euch formulierte Schulmeinung als Lehrsatz geltend macht.“ Dessen Inhalt beschreibt Justin nicht mit zitierenden Worten, die wir dann im frühjüdischen Schrifttum wiederfinden könnten, sondern stilisiert ihn mit eigenen Worten,<sup>38</sup> und zwar für seine griechisch-römische Leserschaft<sup>39</sup> als δόγματα der jüdischen Philosophie: ὅτι ἀγγέλοις ἔλεγεν ἢ ὅτι ἀγγέλων ποίημα ἦν τὸ σῶμα τὸ ἀνθρώπειον.<sup>40</sup> Von Häretikern oder von einem Schöpfer-Engel ist weder in 62,2 noch in 60,3 die Rede. Eine Metabasis in jüdische Häresie würde ja auch im Blick auf die fiktiven jüdischen Dialogpartner seine Argumentation sinnlos erscheinen lassen.

K. Rudolph zitierend, lässt Lahe auch Iust.dial. 35,2–6; 80,3 f; Or.Cels. III 13; IV 28 „von häretischen jüdischen Sekten, die der Gnosis nahe stehen“, handeln.<sup>41</sup> Tatsächlich handelt Iust.dial. 35,2–6 jedoch ausdrücklich von sog. Christen (35,1.2.4.5.6), namentlich von Markianern, Valentinianern, Basilidianern, Satornilianern. Auch 80,3 f ist zunächst von sog. Christen die Rede, deren Christsein aber so zu beurteilen sei wie das Judesein der Sadduzäer oder der ähnlichen Schulen der „Genisten, Meristen, Galiläer, Hellenianer, Pharisäer und Baptisten“. Die Rede von den

35 ... πρὸς ἑαυτὸν ..., ὁποῖον καὶ ἡμεῖς μέλλοντές τι ποιεῖν πολλάκις πρὸς ἑαυτοὺς λέγομεν ποιήσωμεν, ἢ ὅτι πρὸς τὰ στοιχεῖα ..., ἐξ ὧν νοοῦμεν τὸν ἄνθρωπον γεγενῆσθαι. Die Hervorhebungen zeigen, dass Justin nicht zitiert, sondern plausibilisierend argumentiert.

36 Vgl. dazu Schlier, *αἴρεσις*, 180: „Die αἴρεσις des Philosophen, ..., bezieht sich auf δόγματα.“

37 Bauer, Wörterbuch, Sp. 954, s.v. λέγω II, 3 führt dazu auch Eph 2,11 an.

38 Als Parallelfall lässt sich Iust.dial. 32,3 f anführen: Streng nach dem Wortlaut müssten sich Belege finden lassen, dass jüdische Ausleger die dreieinhalb Zeiten von Dan 7,25 als 350 Jahre auffassten. Bill. IV,2, 1009 f notiert zweimal, dass die Länge der Zeit nicht ausgedeutet wird, vgl. auch Kittel, *Rabbinica*, 33 f zum rabbinischen Sprachgebrauch von „dreiundeinhalb Jahre“ im Sinn von „eine Zeitlang“.

39 Vgl. dazu von Campenhausen, *Kirchenväter*, 20: „So viel ist überall deutlich: Justin wendet sich an alle Menschen, gleichviel ob er insbesondere zu Juden, Ketzern oder Heiden spricht ...“

40 Selbst bei Philo findet sich nichts wirklich Vergleichbares. Nach opif. 75 denkt Philo, Gott könnte sich in Gen 1,26 an Untergebene oder Gehilfen wenden – in fug. 69 als θεῖα δύναμις bezeichnet –, die den sterblichen Teil der Seele zu schaffen haben, nicht den Körper, der nach opif. 134 f von Gott selbst gebildet wird. Rabbinisch berät sich Gott mit den Dienstengeln, s. PesK 34a.b (vgl. Bill. III, 681).

41 Rudolph, *Randerscheinungen*, 786 f zitierend, Lahe, *Gnosis* 338, Anm. 846 auf S. 339.

„Schulen“ der Sadduzäer und Pharisäer beruht wohl auf Apg 5,17 und 15,5, die Bestreitung des Judeseins könnte Apk 2,9; 3,9 nachempfunden sein. Schwerlich war Justin die Kenntnis vorchristlicher jüdischer Häretiker, die den Schöpfergott gelästert hätten, zur Hand, denn er war nach *Iren.haer.* V 26,2 der Überzeugung, der Satan habe vor der Ankunft des Herrn nie gewagt, Gott zu lästern. *Orig.Cels.* III 12 f. verhandelt die Frage, ob man Schulenausbildung als Argument gegen Wahrheitsanspruch geltend machen dürfe: „Heilkunde“ wird nicht widerlegt, weil sie zu Schulenausbildung führte, so auch nicht die Philosophie. Der Wahrheitsanspruch der heiligen Mosebücher und der Propheten werde nicht durch jüdische Schulenausbildung in Frage gestellt, genauso wenig der Christenglaube durch Schulenausbildung im Christentum, wenngleich solche Erscheinungen wie die Ophianer und Kaianer selbstredend zu verwerfen seien. Von ketzerischen jüdischen Sekten weiß die Textstelle also nichts zu sagen. Auch IV 28 nicht. Um das dort Gesagte richtig einordnen zu können, muss man mindestens IV 23 – 28 zur Kenntnis nehmen. Danach sieht sich Origenes angesichts der gemeinsamen Schmähung von Juden und Christen, nur weil ihre Lehren Celsus nicht gefallen, veranlasst, ihre gemeinsame Bibel und ihren Streit um deren christologische Auslegung zu verteidigen. Dabei ist ihm gewiss: All das, was Celsus behauptet hat, würde sich kein Jude zu eigen machen, wenn auch auf anderen Gebieten – im Zusammenhang gesehen, auf dem Gebiet der christologischen Deutung des AT – durchaus von einigen „Törichtes“ vertreten werde.

Aus der umfangreichen Sekundärliteratur zur sog. Mandäerfrage erhebt *Lahe* das Ergebnis, dass die Mandäer eine Richtung der Gnosis vertreten, in der alttestamentliche und jüdische Motive – und zwar ohne über die Vermittlung des Christentums zu den Mandäern gelangt zu sein – eine herausragende Rolle spielen.<sup>42</sup> Den Nachweis, dass diese Motive nicht ebenso wie die Legenden um die Gestalt Johannes des Täufers „aus häretisch-christlichen, vielleicht gnostischen Kreisen übernommen“ und umgeprägt wurden,<sup>43</sup> konnte *Lahe* freilich nicht erbringen. Es wiederholen sich vielmehr auch in der Mandäerfrage die zuvor berührten Unterschiede in der Logik der Argumentation: Scharfe antijüdische Polemik in den *Mandaica* schließt den jüdischen Ursprung der mandäischen Religion nicht aus, sondern könnte nach *Rudolph* „als Beleg für die häretisch-jüdische Herkunft der Mandäer gelten“.<sup>44</sup> Warum sollte dann „die Feindschaft gegenüber dem Christentum viel zu ausgeprägt“ gewesen sein,<sup>45</sup> als dass die Mandäer nicht auch mit christlich-gnostischem Milieu in Verbindung gestanden haben? Jedenfalls bleibt es auch nach *Lahe*s Arbeit dabei, dass ein verlässlicher Nachweis für die Existenz der Mandäergemeinde erst für das 3. Jh. n. Chr. zu erbringen ist,<sup>46</sup> wobei speziell der judenchristlichen Täuferbewegung im palästinisch-syrischen Raum als Ursprungsmilieu tragende Bedeutung zukommt.<sup>47</sup>

42 *Lahe*, *Gnosis*, 385, 392, 394.

43 *Rudolph*, *Gnosis*, 390.

44 *Lahe*, *Gnosis*, 381.

45 *Lahe*, *Gnosis*, 380.

46 Zur Begründung im Einzelnen s. *Bergmeier*, *Glaube*, 121.

47 Vgl. *Bergmeier*, *Glaube*, 120.

### 1.1.2 „Jüdische Fabeleien“ und die Fabeleien von einer jüdischen Gnosis

Vom Problem der Existenz einer frühjüdischen Gnosis abgesehen, laden die einschlägigen Belege des Titusbriefts nicht dazu ein, die literarisch disparaten antihäretischen Aspekte der einzelnen Pastoralbriefe „zu einem geschlossenen Gesamtbild“ zusammenzufügen,<sup>48</sup> das dann auch noch *offensichtlich* „für einen größeren geographischen Raum charakteristisch ist“, als hätten alle drei Briefe im Wesentlichen die gleiche häretische Bewegung vor Augen.<sup>49</sup> R.F. Collins stellt, und dies mit gutem Grund, im Blick auf die Attacken des Schreibers der Pastoralbriefe die Schwierigkeit heraus, „to ascertain with any precision the nature and source of the errors with which he is concerned“, ja mehr noch: „It is difficult to conceive that this variety of errors comes from a single source, ...“<sup>50</sup> Bleiben wir also bei der zutreffenden Beobachtung, dass sich der Abschnitt Tit 1,10–16 von der Irrlehrer-Polemik der anderen Pastoralbriefe unterscheidet: „Es werden kretische Besonderheiten erwähnt 1 12 und es wird die jüdische Herkunft der Gegner betont 1 10.14.“<sup>51</sup> Ja, schon der Blick auf die Gegner wird in V. 9 durch das unter den Pastoralbriefen nur dem Titusbrief eigene ἀντιλέγοντας eingeleitet. Weitere Besonderheiten der Terminologie fallen auf: μάλιστα οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς (V. 10) ist genauso spezieller Sprachgebrauch wie Ἰουδαϊκοῖς μύθοις καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων (V. 14) oder μάχας νομικὰς (3,9)<sup>52</sup> und αἰρετικὸν ἄνθρωπον (3,10).<sup>53</sup> Exegese sollte also die kretische Schelte nicht nivellieren, zumal εἶπεν τις ἐξ αὐτῶν ἴδιος αὐτῶν προφήτης (1,12) nur Sinn hat, wenn sich die Formulierung auf Kreter insgesamt, jedenfalls nicht auf „die aus der Beschneidung“ bezieht. Wenn wir also nach dem Sinn der Rede von μῦθοι καὶ γενεαλογίαί (1Tim 1,4) fragen, haben wir nicht von Tit 1,14 auszugehen, als käme dem Ausdruck Ἰουδαϊκοὶ μῦθοι „wegweisende Bedeutung“ zu, müsse die ganze bekämpfte Richtung etwas mit dem Judentum zu tun haben oder sei an eine jüdische bzw. judenchristliche

48 Roloff, Timotheus, 230 formuliert zwar die Aufgabe, „daß man zunächst die verschiedenen Aussagen über die Gegner daraufhin überprüft, ob sie konkrete, aktuelle Bezüge enthalten, um sodann zu fragen, ob sich diese Bezüge ohne Willkür zu einem in sich geschlossenen Gesamtbild zusammenfügen lassen, ...“ Jedoch „zeigt sich“ (ebd., 233) für ihn auf kurzen Wegen, „daß das Bild der Irrlehrer insgesamt durchaus einheitlich und in sich stimmig ist“. Tatsächlich hatte er aber ebd., 229 zutreffend beobachtet, dass sich die Kennzeichnung „der Gegner als Juden“ auf die Stellen Tit 1,11.14 beschränkt.

49 Haufe, Gnostische Irrlehre, 325. Zur Kritik an der Vernachlässigung des je eigenen Profils der Briefe vgl. auch Herzer, Abschied, 1277 f, 1280; Schaefer, Judentum, 65–76.

50 Collins, Timothy, 11 f, vgl. auch Ders., Pastoralbriefe, 991. Häfner, Polemik, 324 resümiert: „Ein signifikantes Profil der Polemik in den einzelnen Briefen hat sich nicht ergeben.“

51 Dibelius/Conzelmann, Pastoralbriefe, 101.

52 Collins, Timothy, 368: „The adjective *nomikos*, ‘about the law,’ is not used as an adjective in any other New Testament passage. The legal disputes to which the Pastor refers are undoubtedly disputes about the Jewish law (see p. 29).“

53 Vgl. auch Schaefer, Judentum, 75, Anm. 59 mit Berufung auf Fuchs, Unterschiede.

Gnosis zu denken.<sup>54</sup> Was 1Tim 1,3 f angeht, hatte jedoch wohl schon Ignatius von Antiochien die Auslegungsspur auf Jüdisches gelenkt. Wie aus dem paulinischen Briefkorpus überhaupt schöpfte er auch aus den Pastoralbriefen, ohne förmlich zu zitieren.<sup>55</sup> In Entsprechung zu *ἐτεροδοδασκαλεῖν* (1Tim 1,3; 6,3) schreibt Ignatius in Magn 8,1 von *ταῖς ἐτεροδοξίαις* und verbindet damit die pastorale Rede von den „Mythen“ (1Tim 1,4; 4,7; Tit 1,14), die entsprechend Tit 3,9 als „schädlich“ bezeichnet werden. Die „alten Fabeln“ der Irrlehren, die Ignatius, wie man sieht, noch nicht mit einer gnostischen Bewegung in Verbindung zu bringen weiß, gehören für ihn zum „Judaismus“;<sup>56</sup> er deutet also 1Tim 1,3 f wie die zuvor angeführten Exegeten von Tit 1,14 her.

Näher liegt, wie mir scheint und wozu der Weg ja auch schon gewiesen wurde,<sup>57</sup> die Wortverbindung „Mythen und Genealogien“ als rhetorische Figur zu interpretieren, die sich dann auch nach ihren Bestandteilen verwenden (*μῦθοι* 1Tim 4,7; Tit 1,14) oder neu kombinieren ließ (*ζητήσεις καὶ γενεαλογίας* Tit 3,9): „Urzeit- und Abkunftssagen“ oder frei nach deutschem Sprachgebrauch „Mythen und Märchen“. Ihr Zusammenhang mit Jüdischem war nicht eo ipso gegeben, sondern bedurfte, wie Tit 1,14 deutlich macht, der förmlichen Attribuierung: *Ἰουδαϊκοῖς*. Gerne umstellt man, was Irenäus in der Vorrede zu seiner „Widerlegung“ gerade nicht getan hat,<sup>58</sup> den *γενεαλογίαι*-Gebrauch in 1Tim 1,4; Tit 3,9 mit Hinweisen auf *offenbar* „gnostische Pleroma-Spekulationen“,<sup>59</sup> „mythische Spekulationen über Archonten und Äonenreihen“<sup>60</sup> oder „Spekulationen über Kosmogonie und Anthropogonie“<sup>61</sup> bzw. „mythische Erzählungen über vorzeitliche Ereignisse in der ‚oberen Welt‘“,<sup>62</sup> ohne sich darum zu kümmern, dass der Wortgebrauch *als solcher* gnostisch nicht belegt ist.<sup>63</sup> Wird die Argumentation zutreffender, wenn man mit *Weiß* „in der bereits in den *Pastoralbriefen* vorausgesetzten ›Gnosis‹ (1Tim 6,20!) wie auch in der *sethianischen* Gnosis bestimmte Tendenzen“ sich abzeichnen sieht, die als Ausdruck einer frühen Wechselbeziehung zu deuten seien?<sup>64</sup> Öffnet uns, was in den Schriften der Bibliothek von Nag Hammadi

54 Stählin, *μῦθος*, 790.

55 Vgl. Fischer, *Väter*, 122. Zu IgnEph 10,3 *ἐν πάσῃ ἀγνεῖα* s. 1Tim 5,2; zu 14,1 *τέλος δὲ ἀγάπη* s. 1Tim 1,5; zu IgnMagn 11; IgnTrall praescr. und 2,2 *τῆς ἐλπίδος ἡμῶν* s. 1Tim 1,1; zu IgnPol 3,1 *ἐτεροδοδασκαλοῦντες* s. 1Tim 1,3; 6,3; zu 4,3 *δουλεύεωσαν* s. 1Tim 6,2.

56 Vgl. noch IgnMagn 10,3; IgnPhld 6,1.

57 Büchsel, *γενεά*, 661 f.

58 Iren.haer. I, praef. 1. Dibelius/Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 14 f pointieren mit der Behauptung, Irenäus beziehe die Ausdrucksweise auf die fortgebildete Gnosis seiner Zeit, falsch, denn Irenäus identifiziert die Ausdrucksweise nicht, sondern argumentiert, indem er den Text von 1Tim 1,4 insgesamt ins Spiel bringt, mit der Autorität des Apostels (*καθὼς ὁ ἀπόστολός φησιν*) gegen die Irrlehrer seiner Zeit, dazu s. auch Brox, *Pastoralbriefe*, 32 f.

59 Rudolph, *Gnosis*, 327.

60 Dibelius/Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 14; vgl. auch Oberlinner, *Pastoralbriefe*, I, 13.

61 Roloff, *Timotheus*, 232; vgl. auch Weiß, *Gnosis*, 75.

62 Brox, *Pastoralbriefe*, 35.

63 Büchsel, *γενεά*, 662 notiert: „Solche Äonenreihen tragen nirgends den Namen *γενεαλογίαι*.“

64 Weiß, *Gnosis*, 205.

vom Samen und Geschlecht des Seth ausgesagt wird, tatsächlich ein Zeitfenster, durch das wir ältere Spuren einer Interaktion zwischen Gnosis und frühem Christentum wahrnehmen können? Die sethianischen Formen einer Drei-Naturen-Lehre, von denen *Weiß* handelt, sind durchaus nicht nur als „Parallelerscheinungen“ zum Valentinianismus anzusprechen,<sup>65</sup> sondern setzen diesen historisch wie auch der Sache nach voraus,<sup>66</sup> so dass ein Vergleichen mit mutmaßlichen Lehren der Gegner der Pastoralbriefe weder aus sachlichen noch chronologischen Gründen in Betracht kommt.

## 1.2 Die „Gnosis“ der Gegner in den Pastoralbriefen

Wie haben wir den Passus, der von der „fälschlich so genannten Gnosis“ (1Tim 6,20) handelt, zu verstehen? Schon die Rede in diesem Zusammenhang von einer „Bewegung“, „Richtung“ oder „Partei“<sup>67</sup> geht über den Textbefund hinaus.<sup>68</sup> Sie verdankt sich vielleicht der Formulierung im Fortgang von V. 21: ἴν τινες ἐπαγγελλόμενοι. Aber wenn nach 1Tim 2,10 Frauen Gottesfurcht bekunden (ἐπαγγελλόμεναι θεοσεβειαν), besagt das nur, dass man von ihnen erwarten darf, dass sie sich auch wie Gottesfürchtige verhalten, nicht, dass sie zu einer Bewegung der Gottesfürchtigen gehören. Entsprechendes gilt, wenn nach Xenophon, Memorabilien I 2,7 jemand ἀρετή, nach Diogenes Laertius, Vitae, Einl. 1,12 σοφία bekundet. Wenn welche nach 1Tim 6,21 γνῶσις bekunden, bekennen sie sich demzufolge auch nicht zu einer speziellen „Bewegung“, sondern machen für sich geltend, dass sie „Erkenntnis“ haben (wie andere, dass sie sich auf ἀρετή verstehen oder dass sie „Weise“ sind).<sup>69</sup> Die „Gnosis“, die sie für sich geltend machen, soll sodann in einem negativen Verhältnis zum „Glauben“ erscheinen, weil ja Glaube und „Erkenntnis der Wahrheit“ eigentlich zusammengehören (1Tim 4,3; 2Tim 3,7 f) wie andererseits auch περὶ τὴν πίστιν ἀστοχεῖν (1Tim 6,21) und περὶ τὴν ἀλήθειαν ἀστοχεῖν (2Tim 2,18). So ist „die fälschlich sog. Gnosis“ Gegenstück zur „Erkenntnis der Wahrheit“,<sup>70</sup> wie sich bei Philo τὸν ἀληθῆ θεόν und τοὺς ψευδωνύμους

65 Zu Weiß, Gnosis, 204.

66 Bergmeier, Glaube, 180–189; Ders., Königlosigkeit, 316–339, s. u. 102–126.

67 Vgl. z. B. Wucherpennig, Heracleon, 407 f.

68 Lahe, Gnosis, 14, 183 macht überdies darauf aufmerksam, dass die Anhänger „der gleichnamigen Bewegung“ diese selbst nie als „Gnosis“, auch sich selbst nicht als Anhänger einer „Bewegung“ bezeichnet haben.

69 S. dazu auch Roloff, Timotheus, 374, Anm. 230 mit Hinweis auf Schniewind/Friedrich, ἐπαγγέλλω, 573,30–36.

70 Vgl. auch Schlarb, Lehre, 62: „Eines der kürzesten und auffälligsten Beispiele für die Stilistik ist die prägnante Formulierung eines gegnerischen Schlagwortes ... in 1 Tim 6 20: ... Dieser Art ‚Erkenntnis‘ stellt er darum in den gesamten Briefen als feste Wendung die ἐπίγνωσις ἀληθείας ... gegenüber.“ In Anlehnung an Wucherpennig, Heracleon, 408 ließe sich vielleicht auch vertreten, dass sich in der Formulierung „der fiktiven Warnung des Apostels vor der ‚fälschlich

gegenüberstehen (Mos. II 171). In der Sache aber erscheint diese *pseudonyme Gnosis*, bezogen auf τὰς βεβήλους κενοφωνίας καὶ ἀντιθέσεις,<sup>71</sup> als Pendant zum „Schein der Weisheit“, bezogen auf κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων (Kol 2,23). Suchen wir also zum Verständnis des vorliegenden Gnosisbegriffs eine Erklärungsspur im Feld der Paulusbriefe selbst, werden wir auf 1Kor 8 geführt<sup>72</sup> – freilich auch ein Tummelfeld der Fabelei von einer jüdischen Gnosis. Aber schon *Conzelmann* stellte fest: „Zur Begründung des Verhaltens in Korinth bedarf es aber nicht der ‚Gnosis‘ im technischen Sinn.“<sup>73</sup> Γνωσῖν ἔχειν (1Kor 8,1.10) hat jedenfalls mit der Frage „essen oder nicht essen“ zu tun. Und in solchem Fragehorizont steht wohl auch die Rede von der „fälschlich sog. Gnosis“, wie aus der Rede vom ἀπέχεσθαι βρωμάτων, ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετέλημψιν ... τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν (1Tim 4,3) geschlossen werden kann. Der paulinischen Rede von der γνωσῖς (nämlich dass man essen darf) setzten die τίνες von 1Tim 6,21, die damit vom Glauben abgeirrt seien, wohl die ἀντίθεσις entgegen: „Wir haben die Erkenntnis, dass man sich enthalten muss.“ Denkbar fern stehen sie, „so gesehen“, zu der oben zitierten Beschreibung von *Weiß*, wonach für sie das Stichwort Gnosis im Sinne einer bestimmten Art von Gottes- und Heilserkenntnis „eine grundlegende Bedeutung gewonnen hat“.<sup>74</sup>

Woraus die Gegner ihre „Erkenntnis“ bezogen haben, wird nicht ausdrücklich mitgeteilt, kann aber wohl aus der Anlage des Schreibens erschlossen werden, insofern sich 1Tim 6,20 f mit 1,3–7.18–20 als Ringkomposition darstellt.<sup>75</sup>

1Tim 1,3–7.18–20

1Tim 6,20f

ἵνα παραγγέλῃς τισὶν μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν (V. 3)

τὴν παραθήκην φύλαξον (V. 20)

ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν (V. 6)

ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας (V. 20)

so genannten Gnosis“ eher „der Anspruch des tatsächlichen Briefautors“ ablesen lässt, „in der Lehre des Paulus eine unverfälschte ‚Erkenntnis‘ bewahrt zu haben“.

71 Die im Verbund mit τὰς βεβήλους κενοφωνίας einhergehende Verwendung des Stichworts ἀντιθέσεις erlaubt entgegen Janßen, *Antithesen*, 109 keinen Schluss auf die Intention des Verfassers, als wolle er dem geeigneten Leser signalisieren, in welcher Spätzeit er schreibe, wenn er gegen Markion polemisiere: „Wider die Antithesen der fälschlich so genannten Gnosis“. Dieser Leser müsste zuvor schon wissen, was selbst Justin noch nicht zu schreiben wusste, dass Markion ein Gnostiker war. Janßen, ebd., 99 erläutert aber schön: „Die allgemeine Polemik gegen ‚Haarspaltereien und Dispute‘ und damit auch gegen ἀντιθέσεις gehört zum traditionellen Inventar der Antisophistenpolemik, auf das die Pastoralbriefe in vielerlei Hinsicht zurückgreifen.“

72 Vgl. auch Roloff, *Timotheus*, 374 unter Berufung auf Lindemann, *Paulus*, 135.

73 Conzelmann, *Korinther*, 171, Anm. 7.

74 S. Anm. 9; hier *Weiß*, *Gnosis*, 37.

75 Vgl. auch Roloff, *Timotheus*, 100, 371; Oberlinner, *Pastoralbriefe*, I, 309.

ὧν τινες ἀστοχήσαντες (V. 6)

ἦν τινες ἐπαγγελλόμενοι περὶ τὴν πίστιν

ἦν τινες ἀπωσάμενοι περὶ τὴν πίστιν

ἠστόχησαν (V. 21)

ἐναυάγησαν (V. 19)

Dem Bewahren der apostolischen Überlieferung (6,20) entspricht der Auftrag, ἵνα παραγγείλης τισὶν μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν (1,3).<sup>76</sup> Der Passus *ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας κτλ.* (6,20) rundet sich mit *ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν* (1,6), dem *Abirren* der τίνες vom Glauben (6,21) entspricht, bezogen auf Liebe, gutes Gewissen und Glaube, ὧν τινες ἀστοχήσαντες (1,6). Daraus erhellt, dass die τίνες von 6,21 die θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι von 1,7 sind, denen in 1,3 ein ἑτεροδιδασκαλεῖν angelastet wird. – Dass unter den τίνες von 1,19 Hymenäus und Alexander namentlich herausragen (V. 20), hilft historischer Analyse auch nicht weiter, denn sie werden außerhalb der Pastoralbriefe nirgends erwähnt,<sup>77</sup> spielen demzufolge auch in den häresiologischen Nachrichten keine Rolle.<sup>78</sup> – Es geht nach 1,8–11 um ein vom pseudoapostolischen Evangelium abweichendes Gesetzesverständnis unter Christen. Die kurze Belehrung darüber, dass das Gesetz nicht für den Gerechten, sondern für Gesetzlose da ist (V. 8 f), besagt, dass sich die Funktion des Gesetzes auf die Verurteilung alles dessen reduziert, was gegen das wahre Christentum verstößt. Daraus lässt sich schließen, dass Pseudo-Paulus auch sagen will: Die Fülle der rituellen Vorschriften der Tora stellt für Christen, die Bescheid wissen (οἶδαμεν, εἰδώς 1,8,9), eine Quantité négligeable dar. Eben das würden, so können wir weiter vermuten, die Gegner, μὴ νοοῦντες μήτε ἂ λέγουσιν μήτε περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται (1Tim 1,7), nicht beachten. Schauen wir uns im frühchristlichen Schrifttum um, finden wir vielerlei Versuche, das Problem zu bewältigen, dass das Gesetz zwar Bestandteil der Heiligen Schrift ist, aber im Wortlaut vieler seiner Bestimmungen für Christen keine Verbindlichkeit hat.<sup>79</sup> Es bedarf da der rechten γνῶσις (Barn 6,9; 9,8; 10,10). Auch wenn die Warnung zur Vorsicht gültig bleibt, dass das Bild der Gegner kaum zu rekonstruieren sei,<sup>80</sup> lässt sich doch begründet vermuten, dass sie aus dem Gesetz für Christen gültige ἀπέχεσθαι-βρωμάτων-Forderungen (4,3) abgeleitet haben. Ein jüdischer bzw. judenchristlicher Hintergrund der Gegner aber wird im Brief nicht angesprochen. Das unterscheidet ihn vom Titusbrief.

76 Vgl. auch Schlarb, *Lehre*, 235.77 Roloff, *Timotheus*, 105.78 Wären sie als „zwei prominente Ketzler“ (Brox, *Pastoralbriefe*, 120) gnostische Sektenführer gewesen, wäre das Schweigen der Häresiologen unerklärlich.

79 Vgl. Kol 2,16 f; Barn 7,3–10,11.

80 Dibelius/Conzelmann, *Pastoralbriefe*, 2.

### 1.3 Fremdbestimmte Deutungen der Gegner

Schaut man sich in der Fachliteratur um, fällt auf, wie groß die konnotativen Anreicherungen sind, durch die die Exegese die Irrlehrer der Pastoralbriefe als Gnostiker erscheinen lässt. Ohne Zweifel wären die von *Roloff* im „Exkurs: Die Gegner“ beschriebenen Irrlehrer christliche Gnostiker gewesen,<sup>81</sup> aber die ihnen zugeordneten Charakteristika gehören nicht zum Textbestand der Briefe, sondern sind wie Randnotizen in den Text einzulesen. Vom Gnosisbegriff selbst und von den *γενεαλογίαί* war schon die Rede. Zum Gnosisbegriff (1Tim 6,20) resümiert *Roloff* unter Hinweis auf den genannten Exkurs: „Klar ist auf alle Fälle, daß mit dem Begriff *γνῶσις* auf den Eigenanspruch der bekämpften Gegner angespielt wird, vertiefte »Erkenntnisse« über die himmlische Welt Gottes, die Herkunft der Seele des Menschen und das Wesen des Kosmos zu vermitteln (vgl. 2Tim 2,25; 3,7; s. auch ...).“<sup>82</sup> Aber wie soll man von der Erwartung, dass Gott den Widerspenstigen vielleicht doch noch „Umkehr zur Erkenntnis der Wahrheit“ schenkt, während die Frauenzimmer von 2Tim 3,6 f „nie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen können“, darauf schließen, dass mit dem Gnosisbegriff von 1Tim 6,20 die von *Roloff* angegebenen Inhalte verbunden waren? Die Rede von der Erkenntnis der Wahrheit kennzeichnet ja nicht die Gegnersprache, wie *Roloff* mit dem Hinweis auf 2Tim 2,25; 3,7 zu argumentieren scheint,<sup>83</sup> sondern die Sprache des „Apostels“ der Pastoralbriefe selbst, der die Wahrheit bzw. deren Erkenntnis für sich und die Angehörigen der rechtgläubigen Gemeinde in Anspruch nimmt. Es entbehrt exegetisch auch jeder Grundlage, *schon das Stichwort* „Gnosis“ (1Tim 6,20) bringe zum Ausdruck, es gehe den Gegnern um eine erlösende Gotteserkenntnis, deren Erlösungsgehalt „in der Befreiung aus dem Gefängnis der materiellen Welt“ bestehe.<sup>84</sup> *H.-M. Schenke* argumentiert einmal im Blick auf NHC I,4 zu Recht, *mit bloßen Begriffen* könne man überhaupt keine gnostische Schrift identifizieren.<sup>85</sup> Um wieviel mehr gilt das im Blick auf die Gegner in den Pastoralbriefen. Aus dem Vorwurf, diese Gegner gäben vor, Gott zu erkennen, verleugneten ihn jedoch mit ihren Werken (Tit 1,16), kann man schwerlich erheben: *Offensichtlich* „verstanden sie sich als Träger und Vermittler besonderer, geheimer Erkenntnis hinsichtlich der göttlichen Welt“.<sup>86</sup>

81 Roloff, *Timotheus*, 228 – 239. Ähnliches gilt auch schon im Blick auf Brox, *Pastoralbriefe*, 31 – 39, Ausführungen, die sich wie eine Vorlage zu *Roloffs* Exkurs ausnehmen. Im Blick auf seine eigenen Darlegungen notiert Brox, ebd., 32 zu Recht: „Die Häresie dieser Briefe trägt unzweifelhaft gnostische Züge, ...“

82 Roloff, *Timotheus*, 374.

83 Vgl. auch Roloff, *Timotheus*, 231.

84 Roloff, *Timotheus*, 234.

85 Schenke, *Rheginus*, 48.

86 Roloff, *Timotheus*, 231. In der Sache ist der Vorwurf Tit 1,16 wohl einer der *τίνας*-Fundstellen der originalen Paulusbriefe geschuldet: 1Kor 15,34.



Oder: „Im Mittelpunkt ihrer Lehre stand der Anspruch, »Gott zu kennen« (Tit 1,16), und das heißt, den höchsten, unbekanntem, von der materiellen Welt unendlich distanzierteren Gott.“<sup>87</sup> Die rhetorische Figur „kennen – aber nicht“ ist direkt zu vergleichen mit 1Joh 2,4, im weiteren Sinn mit 2Tim 3,5; 1Joh 1,6; 2,9; 4,20. Die Wendung θεὸν εἰδέναι hat im Kontext der Paulusbriefe mit Gnosis im technischen Sinn nichts zu tun, wie ein Blick auf Gal 4,8; 1Thess 4,5; 2Thess 1,8 (vgl. auch Gal 4,9) ad oculos demonstriert. Der gegen die törichten Schwätzer gewandte Vorwurf besagt: Sie geben sich als Christen aus, indem sie *bekennen*, „Gott zu kennen“, aber mit ihrem praktischen Leben *verleugnen* sie ihn. Die Antithetik heißt „bekennen – verleugnen“;<sup>88</sup> von „Anspruch“, dazu noch mit „elitärem Zug“;<sup>89</sup> ist im Text, wenn man ihn nach dem „realen Informationsgehalt“ befragt,<sup>90</sup> nicht die Rede, auch nicht zwischen den Zeilen.

Ein weiteres Tummelfeld lebhafter Phantasie bieten die asketisch anmutenden Neigungen der Gegner, die dazu benützt werden, von einer „materiefindlichen Grundhaltung“,<sup>91</sup> von „übertrieben asketischer Lebensweise, die die Schöpfungsordnung dämonisiert“,<sup>92</sup> von einer Verurteilung der „Schöpfung als böse“,<sup>93</sup> vom Weltschöpfer „als feindlicher, verderblicher Macht“ zu sprechen,<sup>94</sup> so dass es „als bewiesen zu betrachten“ sei, „daß die bekämpften Irrlehrer der Past solche gnostischen Gedanken vertraten“, wie sie aus den häresiologischen Nachrichten zu erheben sind.<sup>95</sup> Der Sinn der zeugmatisch verunglückten Formulierung von 1Tim 4,3 mit ihrer *asyndetischen* Anfügung von ἀπέχεσθαι βρωμάτων ἀνωμάτων γαμεῖν liegt aber nicht zutage. Unter welchen Bedingungen (vgl. z. B. 1Kor 7,28), wen und warum die Gegner davon abhalten, zu heiraten, wird nicht gesagt. Sie könnten sich ja unter Umständen auf Paulus selbst berufen haben, der 1Kor 7,1 in Spannung zu Gen 2,18 formuliert: καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι. Andererseits wird der Verfasser in 1Tim 5,14 eine mögliche Gegenposition zu κωλύοντων γαμεῖν beziehen: βούλομαι οὖν νεωτέρας γαμεῖν. Es wird auch nicht deutlich, von welcherlei Speisen man aus welcherlei Gründen sich enthalten soll. Selbst aus dem Gütesiegel der Schöpfung (1Tim 4,4), das wohl auf

87 Roloff, Timotheus, 236.

88 Vgl. Mt 10,32 f; 1Joh 2,23. Zur grammatischen Konstruktion s. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 397, Anm. 5; 405, Anm. 1.

89 Roloff, Timotheus, 236 f.

90 Roloff, Timotheus, 229.

91 Roloff, Timotheus, 230.

92 Schwindt, Weltbild, 503. *Schwindt* überinterpretiert, wenn er ebd., 503 f die Dämonisierung dessen, was nach 1Tim 4,1 in der endzeitlichen Verführung zum Glaubensabfall geschieht, förmlich auf die gegnerische Lehre von der Schöpfung bezieht.

93 Roloff, Timotheus, 231.

94 Roloff, Timotheus, 234.

95 Oberlinner, Pastoralbriefe, I, 180, bezogen auf das häresiologische Exposé ebd., 179, das sich so darstellt, als böten die auf die Speisen bezogenen Aussagen von 1Tim 4,3 f die Begründung für κωλύοντων γαμεῖν.

das *καλόν* der Schöpfungsgeschichte zurückgeht (vgl. Gen 1,4.8.10.12.18), kann man nicht zwingend auf die tatsächlichen Gründe schließen, die zu den *ἀπέχεσθαι-βρωμάτων*-Forderungen führten. Zweierlei sollte jedoch beachtet werden: 1. Das Schöpfungs-Argument bezieht sich den Worten nach nur auf *βρώματα*, wie aus *ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν* (1Tim 4,3) hervorgeht. Diesen einzig intendierten Bezug unterstreicht auch die Wiederaufnahme der Phrase *εἰς μετάληψιν μετὰ εὐχαριστίας* im folgenden Vers: *μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον*. Theologisch liegt die gleiche Argumentationsfigur wie bei Paulus selbst vor, der das Argument der „Danksagung“ (1Kor 10,30) ebenfalls mit einem Bekenntnis zum Schöpfungsglauben (V. 26) verbindet.<sup>96</sup> Man kann nach alledem nicht mit *Roloff* die „Gegenargumentation“ dahingehend ausweiten, dass hinter beidem, *κωλύοντων γαμῆν* und *ἀπέχεσθαι βρωμάτων*, „eine schöpfungsfriendly Haltung steht“.<sup>97</sup> 2. Von der Formulierung *οὐδὲν ἀπόβλητον* führt kein Pfad zu *dualistischer* Qualifizierung im Sinn von „materiefeindlich“ oder „böse“. Im Blick auf Tit 1,15 sprechen *Dibelius/Conzelmann* m. E. zu Recht von *kultischer* Nahrungsaskese und erklären: „Das erste *καθαρός* ist im Sinne von I Tim 4 4 zu nehmen: *πάντα καθάρᾳ = οὐδὲν ἀπόβλητον ...*“<sup>98</sup> In biblischer Tradition bezeichnet *ἀπόβλητος* daher, was nach Gottes Willen nicht „wohlgefällig“, sondern „ein Gräuelt“,<sup>99</sup> bzw. was rituell nicht „rein“, sondern „unrein“ ist.<sup>100</sup> Zur Rede von „gnostischer Weltverneinung“<sup>101</sup> oder von „Hass gegen die Schöpfung“<sup>102</sup> gibt der Text von 1Tim 4,3 f selbst keine Veranlassung. Man muss sich ja auch wundern, dass den in der Forschung zu „Pneumatikern“ stilisierten Gegnern mit ihrer „gnostischen Distanzierung von der materiellen Welt“<sup>103</sup> vom Apostel der Pastoralbriefe nicht nur Handeln aus Gewinnsucht (1Tim 6,5; 2Tim 3,2; Tit 1,11),<sup>104</sup> sondern geradezu auch Vergnügungssucht (2Tim 3,4) vorgeworfen wird, als kennte er schon das häresiologische Gnosisbild vom Nebeneinander asketischer und libertinistischer „Distanzierung zur Welt“.<sup>105</sup> Der Meinung, sie huldigten gnostischer Weltverneinung war *er* jedoch nicht. Das Mindeste, das wir im bejahenden Fall erwarten dürften, wäre, dass der Widerspruch zwischen gnostischer Weltentsagung und Gewinn- sowie Vergnügungssucht angeprangert würde.

„In 2Tim 2,18 zitiert der Verfasser“, so *L. Oberlinner* im Exkurs über die

96 Vgl. dazu Conzelmann, Korinther, 216 f, Anm. 16.

97 Roloff, Timotheus, 230.

98 Dibelius/Conzelmann, Pastoralbriefe, 103.

99 Lev 7,18; 19,7 nach der Übersetzung Aquilas.

100 Hos 9,3 nach der Übersetzung des Symmachus.

101 Zu Oberlinner, Pastoralbriefe, I, 182.

102 Brox, Pastoralbriefe, 37.

103 Roloff, Timotheus, 237.

104 Roloff, Timotheus, 333: „Eigentliche Triebkraft der Irrlehrer, das, was ihr Denken und Handeln korrumpiert, ist die Gewinnsucht.“

105 Roloff, Timotheus, 237.