WISSENSCHAFTLICHE UNTERSUCHUNGEN
ZUM NEUEN TESTAMENT

HERAUSGEGEBEN VON
MARTIN HENGEL · JOACHIM JEREMIAS · OTTO MICHEL

16

Simon Magus und die christliche Gnosis

von

Karlmann Beyschlag

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

WISSENSCHAFTLICHE UNTERSUCHUNGEN
ZUM NEUEN TESTAMENT

HERAUSGEGEBEN VON
MARTIN HENGEL · JOACHIM JEREMIAS · OTTO MICHEL

16

Simon Magus und die christliche Gnosis

von

Karlmann Beyschlag

1974

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

©
Karlmann Beyschlag
J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1974
Alle Rechte vorbehalten
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlags ist es auch nicht gestattet,
das Buch oder Teile daraus
auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.
Satz und Druck: Gulde-Druck Tübingen
Einband: Heinrich Koch, Großbuchbinderei, Tübingen
978-3-16-157271-5 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019
ISBN 3 16 135872 4

WALTHER VON LOEWENICH

und

HANS FREIHERRN VON CAMPENHAUSEN

in dankbarer Verehrung

VORWORT

Mit der nachfolgenden Untersuchung löse ich das Versprechen einer ausführlichen Darstellung meiner Simon-Magus-These ein, welches ich in meinem Aufsatz „Zur Simon-Magus-Frage" (ZThK 1971, S. 395 ff.; Erlanger Antrittsvorlesung vom 7. Mai 1971) gegeben habe. Abgesehen von der erheblich verbreiterten Basis des Ganzen sowie einzelnen Modifikationen im Detail ist der Skopus meiner Arbeit der gleiche geblieben wie dort, d. h. es geht auch hier um eine doppelte Stellungnahme: einmal um den Nachweis, daß der gnostische Simonianismus in seinen konstitutiven Bestandteilen bereits durchweg von vorausliegender christlich-gnostischer Schulüberlieferung abhängig ist, zum anderen verbindet sich damit die Kritik an der auf dem frühchristlichen Sektor heute verbreiteten Vermutungsbereitschaft und Hypothetik, die das aus den Quellen präzis nicht mehr Belegbare durch eine Art von Wahrscheinlichkeits-Wissen zu erstatten sucht (s. bes. S. 4, Anm. 7), das den Wirklichkeitsbezug historischer Forschung gefährdet. Mit beiden Problemen stehen zugleich theologische Entscheidungen auf dem Spiel.

Was die Ausarbeitung meiner Untersuchung betrifft, so standen mir dafür eine in den letzten Jahren angelegte Materialsammlung sowie ein im Winter 1972/73 gewährtes Forschungsfreisemester, d. h. genau 5 1/2 Monate Arbeitszeit zur Verfügung. Das ist angesichts der Schwierigkeit des Gegenstandes eine kaum zu verantwortende Kurzzeit. Ich muß daher den Leser bitten, mir die gedrängte Kürze der Materialdarbietung (vor allem in Teil V) sowie etwa auftauchende Unausgeglichenheiten in der Argumentation freundlich nachzusehen. Ohnehin habe ich auf manches, was ursprünglich vorgesehen war, unter dem wachsenden Zeitdruck verzichten müssen. Hierhin gehört vor allem der Mangel einer eingehenden Redaktionskritik der Ketzerkataloge bei Irenäus (I,23 ff.) und Epiphanius (haer XXI ff.), die ich nur als Aufgabe habe andeuten können (vgl. S. 16, Anm. 19 und S. 141, Anm. 24), ferner das Fehlen einer — an sich dringend nötigen — übergreifenden Untersuchung zur Frage der gemeinsamen kirchlichen und gnostischen Überlieferung im 2. Jahrhundert (s. S. 219), schließlich auch der Verzicht auf die Einbeziehung der bogomilisch-katharischen Tradition in den Kreis der hier verglichenen Quellen. Von daher bleibt meine Arbeit mit Unsicherheiten belastet, die ich dem Kundigen nicht eigens zu erläutern brauche.

Indessen beansprucht mein Versuch auch nicht, die simonianische Frage endgültig gelöst zu haben; das wird beim gegenwärtigen Überlieferungsstand überhaupt kaum möglich sein. Meine Absicht ist lediglich die, vor einer modern-synkretistischen Behandlung des gnostischen Phänomens zu warnen und die herrschende religionsgeschichtliche Auffassung zum Simonianismus mit einer diskutablen Gegenposition zu konfrontieren. Wie lebendig es in letzter Zeit gerade auf dem simonianischen Sektor geworden ist, beweisen die im Augenblick fast laufend erscheinenden Publikationen aller Art. Unter diesen muß *eine* Arbeit hier besonders erwähnt werden, nämlich die mit meiner Untersuchung etwa gleichzeitig entstandene Göttinger Dissertation von Dr. Gerd Lüdemann unter dem Titel „Untersuchungen zur simonianischen Gnosis", deren Ergebnisse ich leider nicht mehr berücksichtigen konnte. Der Verf. vertritt i. W. den meiner eigenen Auffassung entgegengesetzten Standpunkt, ohne freilich bisherige Positionen einfach zu wiederholen[1].

Zu danken habe ich den Herausgebern der „Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament" für die bereitwillige Aufnahme meiner Arbeit in diese Reihe, voran Herrn Kollegen Martin Hengel, der das Werden meines Buches mit lebendigster Anteilnahme begleitet und manchen wertvollen Einzelhinweis beigesteuert hat (s. meine Erwähnungen in den Fußnoten). Daneben gilt mein Dank Herrn Kollegen Peter Stuhlmacher für die mir seinerzeit angebotene rasche Veröffentlichung meiner Antrittsvorlesung in der ZThK. Diese Vorausveröffentlichung hat mir eine lebhafte Korrespondenz mit verschiedenen Fachgenossen eingetragen, der ich für meine Arbeit z. T. Wesentliches verdanke. Ein wichtiges Verdienst um die Benutzbarkeit meiner Untersuchungen haben sich meine Assistenten, Herr Kurtheinz Hennl und Herr Peter Stimpel, durch die Ausarbeitung der Register erworben. Beide haben auch die Korrekturen mitgelesen. Zuletzt ein Wort zur Widmung dieses Buches: Sie ist ein später, aber von Herzen kommender Dank an die beiden Männer, die – jeder auf seine Weise – meinen Weg als Kirchenhistoriker maßgeblich bestimmt haben.

Erlangen im April 1974 K. B.

---

[1] Auch Lüdemann hält den historischen Simon nicht mehr für einen gnostischen Offenbarungsgott, möchte aber trotzdem die Entstehung der simonianischen Gnosis, im Anschluß an einen samaritanischen Zeuskult, bis in die Mitte des 1. Jahrhunderts hinaufdatieren, wobei freilich – wieder einmal – AG 8 durch Justin/Irenäus ergänzt werden muß. Was die simonianische Ennoia betrifft, so werden der Athene- und der Helenaaspekt als zwei gnostische Schichten unterschieden. In der Quellenfrage verwirft L., ähnlich wie ich, die heute so beliebt gewordene Megale Apophasis, steht aber auch der von mir bevorzugten Syntagmatradition des Hippolyt und dem Abschnitt Iren I,23,3 (Simons angebliche Lehren) kritisch gegenüber.

INHALT

I. Die Fragestellung 1–6

II. Quellenkritik 7–78

1. Apostelgeschichte 8,5 ff. (7); 2. Justin (9); 3. Irenäus (13); 4. Hippolyt, Ref VI, 19 f. (18); 5. Die Syntagmatradition (23); 6. Irenäus und die Syntagmatradition (28); 7. Die Apophasis Megale (37); 8. Ps.-Clementinen, Petrusakten, Clemens und Origenes (48); 9. Einzelnachrichten und Gesamtdarstellungen bis Augustin und Theodoret (67); 10. Resultat (77)

III. Die Simon-Magus-Frage 79–98

1. Die spekulative Lösung: F. Chr. Baur (79); 2. die historisch-kritische Lösung: H. Waitz, L. Cerfaux (80); 3. die religionsgeschichtliche Lösung: G. Quispel, E. Haenchen (84); 4. Neuansätze: W. Schmithals, J. Frickel, I. M. A. Salles-Dabadie, H. G. Kippenberg; Auseinandersetzung mit K. Rudolph (89); 5. Resultat (98)

IV. Die „Große Kraft“ 99–126

1. Die Stelle AG 8,10 und ihr Kontext (99); 2. Religionsgeschichtliches Material zum Begriff der „großen Kraft“ (106); I. Jüdisch-frühchristliche Zeugnisse (106); II. Hellenistisch-frühchristliche Zeugnisse (110); III. Christlich-gnostische Zeugnisse (113); 3. Auswertung und Resultat (121)

V. Die simonianische Gnosis 127–210

Die Fragestellung (127); 1. das Gleichnis vom „verlorenen Schaf“ (128); 2. Die Allmutter Ennoia (135); 3. Der Hervorgang der Ennoia aus dem Willen des Vaters (141); 4. Die Vergewaltigung der Ennoia (146); 5. Metempsychose der Ennoia und trojanische Motive (153); 6. Simon als vielnamiger Gott (160); 7. Simon als „trinitarischer“ Gott (164); 8. Simons Katabasis und Transfiguration (171); 9. Die Erlösung der Ennoia in Tyrus (178); 10. Simon als doketischer Christus (188); 11. Gnade und Freiheit (193); 12. die Eschatologie (203)

VI. Gesamtresultat 211–219

VII. Register 220–249

1. Abkürzungsverzeichnis (220); 2. Stellenregister (222); 3. Autorenregister (244)

I. DIE FRAGESTELLUNG

Bekanntlich geht die religionsgeschichtliche Einordnung des Gnostizismus von der Vermutung aus, daß die älteste christliche Ketzerei von Hause aus kein christliches, vielmehr ein vor- und außerchristliches Gebilde gewesen sei. Diese These ist zuerst von Bousset, Reitzenstein, Lidzbarski und Walter Bauer vertreten worden. Was man bis dahin lediglich als „akute Hellenisierung" des frühen Christentums angesprochen hatte, gewann dadurch mit einem Schlage den Reiz und die Anziehungskraft von etwas Fremdartigem, Hintergründigem, ja Archaischem, dessen Erschließung vor allem für die ntl Wissenschaft von epochalem Gewicht sein mußte[1]. In der Tat schien sich mit der Wendung von der „historischen Kritik" zur „Religionsgeschichte" nicht nur eine bislang verborgene Pforte zum Hintergrund ntl Schriften, sondern darüber hinaus auch eine geradezu expressionistisch veränderte Gesamtperspektive des Urchristentums zu öffnen. Hatte die vorangehende Forschung nahezu ausschließlich auf die konkreten Figuren im Vordergrund der ntl Bühne geblickt, so begannen nun, im Flutlicht religionsgeschichtlicher, speziell aber gnostischer Vergleiche, mehr und mehr die Kulissen dieser Bühne lebendig zu werden, ja, sie wurden zeitweilig wichtiger als jene Figuren selbst. „Gnostische Motive" und schließlich ganze Systemzusammenhänge erwiesen sich fortan als ein ebenso will-

[1] Der Gegensatz zwischen der von *Harnack* vertretenen Ansicht von der „akuten Hellenisierung" des Christentums durch die Gnosis (DG [4]I,250) und der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise — von *H. Jonas* (Gnosis und spätantiker Geist, [2]1954, I, S. 2 u. 50 f.) zu prinzipieller Absage an die „humanistische" Auffassung gesteigert — wird in fast allen einschl. Auslassungen beharrlich wiederholt (vgl. z. B. *Bultmann,* Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Rowohltausg. 1965, S. 152; *R. Haardt,* Die Gnosis, 1967, S. 18 f.; [3]RGG II, 1651 u. ö.). Dasselbe gilt für die Hypothese vom „vorchristlichen" Ursprung des Gnostizismus. Sie war durch die ersten Arbeiten *Reitzensteins* und *Boussets* zur Sache (1904 u. 1907) bereits präjudiziert und schien durch *Reitzensteins* ‚iranisches Erlösungsmysterium' (1921) endgültig gesichert. Auch extreme Standpunkte wie *W. B. Smith,* Der vorchristliche Jesus (1906); *F. Legge,* Fore-runners and Rivals of Christianity (2 Bde. 1915) und *A. Drews,* Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus (1924) konnten ihr nicht ernsthaft gefährlich werden. Neuere Autoren wie *R. Mc L. Wilson* (Gnostic Origins in: Vig. Christ. 1955, S. 193 ff. u. 1957, S. 93 ff.) und *H. M. Schenke* (in: Umwelt des Urchristentums I, 1965, S. 395) neigen dazu, den — nach wie vor unbekannten — „vorchristlichen" Ursprung des Gnostizismus möglichst dicht an denjenigen des Christentums heranzuschieben.

kommener wie scheinbar nie versagender Kompaß zum Verständnis zentraler ntl Sachverhalte[2].

Gewiß ist der Höhepunkt der gnostischen Faszination heute überschritten, auch hat sich die Palette der religionsgeschichtlichen Farben, mit denen man den Gnostizismus einst ausstattete, inzwischen nicht unerheblich verändert[3], allein noch immer scheint die wissenschaftliche Legende umzugehen, daß gewichtige ntl Komplexe, ja die wesentlichsten ntl Gehalte, voran bei Paulus und im Johannesevangelium, ohne die Annahme einer spezifischen Inhärenz des gnostischen Problems nicht zureichend erklärbar seien, und zwar gerade auch dort, wo die betr. ntl Schriftsteller ein durchaus ungnostisches Selbstverständnis zur Schau tragen[4]. Daß mit einer sol-

---

[2] Wie fragwürdig die scheinbar überall gelingende Anwendung vorgegebener Beurteilungsschablonen auf bekannte Gegenstände ist, kann man z. B. bei der neuerdings üblichen Interpretation der Märchenwelt unter tiefenpsychologischem Vorverständnis studieren; vgl. hierzu etwa *C. G. Jung*, Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen (Bewußtes und Unbewußtes, 1957, S. 92 ff.) und den Sammelband „Märchenforschung und Tiefenpsychologie" (1969) von *W. Laiblin*, hier besonders die kurzen aber treffenden kritischen Bemerkungen des Mediziners *G. A. v. Harnack* (S. 235 ff.).

[3] Schon 1959 schrieb *G. Friedrich:* „Das gnostische Fieber ist abgeklungen. Abgesehen von Walter Schmithals haben die Vertreter der gnostischen Anschauung auf breiter Front Rückzugsgefechte angetreten." (Monatschr. f. Pastoraltheol. Jg. 48, S. 502). Ohne mit der rel.-gesch. Methode als solcher zu brechen, hat sodann *C. Colpe* (Die religionsgeschichtliche Schule I, 1961) die ganze Bousset-Reitzensteinsche Methode grundlegend kritisiert. Auch Altphilologen wie *M. P. Nilsson* (Geschichte der griech. Religion II, 1950, S. 586 ff.) und *H. Langerbeck* (Aufsätze zur Gnosis, hrg. v. *H. Dörries*, AGG III/69, 1967) stehen der religionsgeschichtlichen Auffassung mit bemerkenswerter Reserve gegenüber. Dagegen ist in dem großen Forschungsbericht von *K. Rudolph* (Gnosis und Gnostizismus, ThR 1969, S. 121 ff.; 181 ff.; 358 ff.; 1971, S. 1 ff.; 89 ff.; 1972, S. 289 ff.) von dieser Stimmung wenig zu spüren. Zwar haben die Nag-Hammadi-Texte eine gewisse Versachlichung der Gnosisforschung gebracht, ebenso hat die Unterscheidung der Messinakonferenz von 1966 zwischen „Gnosis" i. w. und „Gnostizismus" i. e. S. (*U. Bianchi*, Le Origini dello Gnosticismo, Numen XII, 1967, S. XX ff.) gewissen pangnostischen Tendenzen Einhalt geboten, allein die in dem genannten Band veröffentlichten Tagungsbeiträge enthalten doch noch immer ein ganz erhebliches Maß an Hypothesenfreudigkeit, nur daß an die Stelle des gnostischen „Hintergrundes" im NT mehr und mehr der jüdische „Hintergrund" der Gnosis zu treten beginnt, d. h. statt hermetischer, iranischer oder hellenistischer „Mysterien" wird nunmehr die angeblich gnostisierende Fluoreszenz bei Philo, in entgleister Apokalyptik, dualistischen Weisheitsschulen und samaritanischer „Heterodoxie" entdeckt, so daß sich die Problematik der älteren religionsgeschichtlichen Arbeit mutatis mutandis zu wiederholen, wo nicht zu multiplizieren scheint. Vgl. demgegenüber die wohltuende Zurückhaltung von *H. F. Weiß*, Einige Randbemerkungen zum Problem des Verhältnisses ‚Judentum' und ‚Gnosis' (Orient. Lit. Ztg. 1969, Sp. 540 ff.).

[4] Unter ‚Inhärenz der gnostischen Problematik' verstehe ich das, was *Jonas* (a.a.O. I, S. 80 ff.) zu dieser Frage gesagt hat, also nicht einfach die Übernahme gnostischer „Einflüsse" in das Christentum, sondern ein als Vorzeichen aller

chen Problemstellung theologisch die Frage der Evangelizität des Urchristentums auf der Tagesordnung steht, ist offenkundig. Um so nötiger wird es sein, sich von vornherein die methodischen Voraussetzungen bewußt zu machen, auf die sich jene Problemstellung gründet und von denen die mit ihr befaßten Wissenschaftler – z. T. recht unreflektiert – ausgehen. Und zwar ist hier ein doppelter Sachverhalt hervorzuheben. Einmal: Wo immer man das „gnostische Problem" aus seinem Zusammenhang mit den Voraussetzungen der alten Dogmengeschichte herausnimmt, um es in den Hintergrund des NTs zu verwandeln, ist man gezwungen, entweder von einem quellenmäßig nicht mehr gesicherten Begriff von „Frühgnosis" oder von einem ganz allgemein vermuteten „gnostischen Hintergrund" der Spätantike auszugehen, demgegenüber der quellenmäßig bekannte Gnostizismus seit Beginn des 2. Jahrhunderts lediglich als ein bereits erstarrtes, wo nicht gar entstelltes Spätprodukt von Gnosis zu stehen kommt[5]. Zum anderen aber ist man in diesem Fall gezwungen, auch die chronologische Perspektive nicht unerheblich zu verkürzen, bzw. überhaupt zu vernachlässigen. Denn es läßt sich nun einmal nicht leugnen, daß die ältesten ge-

---

spätantiken Religionsbewegungen anzunehmender dualistisch-gnostisierender „Quellgrund" oder „Lebensraum" und seine Berücksichtigung, der es offenläßt, ob ein hierhergehöriger ntl. Schriftsteller sich seiner Gnosisnähe überhaupt bewußt war, der es zugleich aber auch erlaubt, Jesu Bevorzugung der Sünder vor den Gerechten, des Paulus Rede von der Torheit des Kreuzes und ... den prinzipiellen Libertinismus der gnostischen Kainiten mit *Jonas* (I, S. 237 und Anm. 4) auf einen letztlich gemeinsamen Nenner zu setzen.

[5] Implicite gilt das für alle Arbeiten zum sog. „gnostischen" Hintergrund des NTs, zumal dort, wo die mandäisch-manichäischen Quellen dem patristischen Material gegenüber bevorzugt werden. Ausdrücklich hat es *W. Schmithals* im Zusammenhang mit der von ihm erschlossenen „vorchristlichen Christusgnosis" behauptet (Die Gnosis in Korinth, [2]1965, S. 73 f. u. 261 ff., bes. S. 264: „Die gesamte (!) literarische Hinterlassenschaft der Gnosis stammt aus gnostischen Kreisen mit erlahmtem Enthusiasmus.") Das heißt für die Frühzeit freilich in der Tat mit ‚des Kaisers neuen Kleidern' argumentieren. Aber auch, wo man eine jüdische Vor- oder Frühgnosis (s. z. B. *Adam*, Lehrbuch der DG I, S. 150, vgl. S. 49 ff. u. 143 ff.) nicht hinter, sondern *in* den Quellen zu erkennen glaubt, bleiben die Dinge angesichts der völlig vagen Quellenlage entweder hypothetisch oder kontrovers; denn es läßt sich eben einfach nicht festlegen, ob von einer dem Christentum vorauslaufenden jüdischen Gnosis (so schon *Wendland*, Die griech.-röm. Kultur, 1912, S. 184 und *Lietzmann*, Geschichte der alten Kirche I, S. 296) oder nur von jüdischen Motiven im Gnostizismus (so bes. *W. C. van Unnik*, Die jüd. Komponente in der Entstehung der Gnosis, Vig. Christ. 1961, S. 65 ff. und *Rudolph*, a.a.O. bes. 1971, S. 99 ff.) die Rede sein kann. Neben dieser ungeklärten Frage und sie zugleich überschneidend wächst übrigens die Erkenntnis, daß auch im Raum der außerchristlichen Gnosis noch zwischen vor- und „nebenchristlichen" Erscheinungen zu differenzieren sei (so erstmals *Schenke*, Der Gott Mensch, 1962, S. 154; *ders.* mit Bezug auf Poimandres, Naassenerpredigt und Simonianer auch in Kairos, 1965, S. 127 ff. Ihm folgt auch *Böhlig*, BZNW 37, 1969, S. 5 Anm. 2, vgl. dazu die Auseinandersetzung um die Adamapokalypse bei *Rudolph*, a.a.O. 1969, S. 161 ff.).

sicherten Zeugnisse vom Auftreten des Gnostizismus auf christlichem Boden sämtlich erst in die Zeit um die erste Jahrhundertwende und danach fallen, wobei überdies zu bedenken bleibt, daß es gewichtige christliche Schriften dieses Zeitraums gibt, die von der angeblich omnipräsenten gnostischen Problematik nicht das Geringste zu wissen scheinen[6]. Methodisch laufen beide Voraussetzungen im Grunde auf das gleiche hinaus, nämlich auf die Nötigung, das im historischen Verfahren präzis nicht mehr Belegbare in eben jenem Umfang durch Konstruktionen und Hypothesen zu kompensieren, wie es, zumindest für Teile der ntl Forschung, inzwischen üblich geworden ist[7].

Damit ist bereits die Aufgabe der folgenden Untersuchung gestellt; denn eben jene beiden Voraussetzungen — also: die notgedrungene Annahme einer nur noch mutmaßlichen Frühform von Gnosis, unter gleichzeitiger Vernachlässigung des gesicherten Terminus a quo ihres ersten Auftretens — bilden auch das Vorzeichen, unter dem die simonianische Frage in letzter Zeit mehr als einmal behandelt worden ist. Dabei aber geht es

---

[6] Vgl. zum Ganzen die mit Recht skeptische Übersicht bei *Wilson,* a.a.O. S. 34 ff. Schon der antignostische Bezug von AG 20,29 f. ist recht unsicher (*Wendt* z St und *Jülicher-Fascher,* Einl. in das NT, [7]1931, S. 429). Es kann sich auch um eine apokalyptische Weissagung handeln, wie sie auch in I Kor 11,19 als Apokryphon zugrunde liegt (s. dazu meinen Clemens Romanus, 1966, S. 92 und *Resch,* Agrapha [3]1967, S. 100 f. u. 359). Allenfalls im Kol könnte man von „Frühgnosis" reden, wenn der Ausdruck nicht bereits für ganz andere spät- bzw. „frühjüdische" Erscheinungen in vorchristlicher Zeit okkupiert wäre. Daß die Nikolaiten von Apc 2,6 u. 15 ff. mit dem Hellenisten Nikolaos von AG 6,5 zusammenhängen, liegt jenseits aller Wahrscheinlichkeit (vgl. dazu *Harnack,* The sect of the Nicolitans and the Deacon Nicolaos in Jerusalem, Journ of Religions 1923, S. 413 ff.; ferner *Zahn,* Die Offb Joh, 1924, S. 264 ff. und *N. Brox,* Nikolaos und die Nikolaiten, Vig. Christ. 1965, S. 23 ff.). Wirklicher Gnostizismus wird erst in I Joh, Jud (= II Petr 3) und bei Ignatius von Ant., allenfalls auch in den Pastoralbriefen bekämpft. Soweit diese Schriften einigermaßen datierbar sind, liegen sie jenseits der ersten Jahrhundertwende. Demgegenüber entfallen als Zeugnisse für den Gnostizismus nicht nur I Petr, Hebr (dazu *Harnack,* DG I, 107, Anm. 1!) und Jac, sondern auch alle übrigen Apostolischen Väter einschl. Kerygma Petri und Petrusapokalypse, von den echten Paulusbriefen zu schweigen. Barn und Epist Apost stellen Sonderprobleme. Wie hypothetisch der ganze Frühansatz christlicher Gnosis tatsächlich ist, zeigt vielleicht am besten das eben wegen seiner enormen Hypothesenfreudigkeit so fesselnde Buch von *W. Bauer,* Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum ([2]1964, m. Nachwort v. *G. Strecker*).

[7] Vgl. hierzu zuletzt *P. Stuhlmacher,* Thesen zur Methodologie gegenwärtiger Exegese (ZNW 1972, S. 18 ff., bes. These 6—10). Genetisch dürfte die unerfreuliche Vermutungshypertrophie auf ntl. Boden vor allem mit dem zur Selbstverständlichkeit gewordenen Gebrauch der religionsgeschichtlichen Methode zusammenhängen. Eine Sprach- und Sachanalyse in bezug auf den Vermutungsgehalt ntl. Spezialuntersuchungen zumal über den Stellenwert von Vokabeln wie „vielleicht", „möglicherweise", „(höchst)wahrscheinlich", „zweifellos" usw. würde voraussichtlich zu verheerenden Ergebnissen führen.

um mehr als bloß um ein gnostisches Spezialproblem. Scheint doch in Simon dem Magier zum ersten, freilich auch einzigen Male eine ganz konkrete, *historisch fixierbare* Gestalt aus dem Nebel der gnostischen Anfänge hervorzutreten, die nicht nur zum Inbegriff einer verbreiteten gnostischen Sondergruppe gehört hat, sondern die auch von den ketzerbestreitenden Kirchenvätern seit dem 2. Jahrhundert ausdrücklich als der Ahnherr *aller* gnostischen Ketzerei namhaft gemacht wird. Zwar hat der Autor ad Theophilum das Aufkommen der gnostischen Ketzerei mit der Gestalt Simons in AG 8 nicht ausdrücklich in Zusammenhang gebracht, allein wer beweist, daß es nicht taktisch überlegte Zurückhaltung war, die das Bild des Samaritaners aus einem gnostischen Offenbarer zu dem eines bloßen Magus entschärft hat? Oder sollten wirklich erst spätere Gnostiker den einstigen Wundermann zum gnostischen Erlöser potenziert haben[8]?

Wir stehen damit vor dem simonianischen Problem, wie es sich dem heutigen Bearbeiter darstellt, d. h. es handelt sich dabei um eine Einzelfrage der Gnosisforschung, die doch zugleich einen Kardinalfall betrifft, von dessen Bestimmung auch für die übergreifende Relation von Christentum und Gnostizismus überhaupt einiges abhängen dürfte. Denn hier entscheidet es sich an einer Erscheinung, deren Spur sich durch die Jahrhunderte verfolgen läßt, ob das gnostische Problem wirklich bereits ein solches des Urchristentums war, oder ob es — jedenfalls auf christlichem Boden — lediglich den historischen Übergang *zwischen* dem Urchristentum und der beginnenden Dogmengeschichte anzeigt. Ist das Erste der Fall, so ergibt sich damit automatisch jener mehr oder minder scharfgeschnittene Dualismus zwischen ntl „Verkündigung" und „Frühkatholizismus", wie er aus nicht wenigen Arbeiten der letzten Jahrzehnte erkennbar ist[9]. Ergibt sich da-

[8] Zu dieser Problemstellung s. u. S. 88 f.

[9] Der Ausdruck „Frühkatholizismus" stellt eine der fragwürdigsten Sprachschöpfungen der heutigen Theologensprache dar (Zur Problemlage vgl. *L. Goppelt*, Die apostolische und nachapostolische Zeit, in: Die Kirche in ihrer Geschichte, Liefg. A., S. 99 ff., ferner *W. Schneemelcher*, NTl. Apokryphen, Bd. II, [3]1964, S. 116 f.). Seine Mißverständlichkeit beruht vor allem darin, daß er in der Regel nur zur Abgrenzung der frühkirchlichen Entwicklung vom Urchristentum, d. h. ohne den Blick auf die tatsächliche „frühkatholische" Entwicklung seit der Mitte des 2. Jhs. gebraucht wird und damit zum Werturteil über alles angeblich nicht mehr rein Evangelische selbst innerhalb des NTs geworden ist (vgl. bes. *E. Käsemann*, Paulus und der Frühkatholizismus, ZThK 1963, S. 75 ff., der den entscheidenden Einschnitt kurzerhand mit dem Verblassen der sog. „Naherwartung" gegeben sieht; dazu die ziemlich fruchtlose Diskussion bei *D. Lührmann*, ebda. 1970, S. 448 ff.). Übrigens hat schon *E. Troeltsch* in seinen „Soziallehren" ([2]1919) S. 83 den Begriff ganz undifferenziert für die gesamte nachpaulinische Entwicklung gebraucht, während ihn *A. Adam* (Lehrbuch der DG Bd. I, S. 159 ff.) erst mit den antignostischen Vätern setzt. Ich selbst bin in meinem Clemens Romanus ebenso ungeschützt damit umgegangen wie andere Autoren und habe daher zwischen Paulus und I Clem einen exklusiven Gegensatz konstruiert, wo — jedenfalls im 1. Jh. — lediglich von

gegen ein Überwiegen der zweiten Möglichkeit, so wird man nicht nur die philosophischen Strukturen am Leibe der Gnosis wieder stärker konturieren, sondern auch der kerygmatheologischen Interpretation des NTs mit stärkerem Vorbehalt begegnen müssen, als das bisher der Fall war[10].

---

theologischen Unterschieden hätte die Rede sein dürfen (so richtig die Kritik von *U. Engelmann* in ‚Erbe und Auftrag' 1971, S. 428).

[10] Eine der wichtigsten Arbeiten im Blick auf die Wiedergewinnung der philosophischen Strukturen am Gnostizismus ist die — den Gnosisforschern offenbar weitgehend unbekannte — umfassende Untersuchung von *H. J. Krämer*, Der Ursprung der Geistmetaphysik (²1967), hier bes. S. 223 ff. Daneben ist Langerbeck zu nennen (vgl. auch meinen Aufsatz „Christentum und Veränderung in der alten Kirche", Kerygma und Dogma 1972, S. 26 ff., hier bes. Anm. 10 und 28), der sogar eine Ehrenrettung für *Eugène de Faye* versucht, freilich in seiner Schroffheit nicht überzeugt. Für den theologischen Sektor ist es geradezu signifikant, daß z. B. ein Aufsatz wie der von *K. Goldammer*, Der Kerygmabegriff in der älteren christlichen Literatur (ZNW 1957, S. 77 ff.), der sich kritisch mit dem Vokabular der Kerygmatheologie auseinandersetzt, soweit ich sehe, ganz ohne Echo geblieben ist.

II. QUELLENKRITIK

Da die Quellenlage in der Simon-Magus-Frage mehr als kompliziert ist, beginnen wir mit einem entsprechenden Überblick[1]:

1. Der älteste, allen anderen Simon-Magus-Zeugnissen zeitlich weit vorausliegende Bericht ist derjenige von AG 8,5–24[2]. Ausgehend von der ersten christlichen Predigt (samt Wundertaten) des Philippus in Samarien wird darin die Gestalt und Bekehrung Simons einschl. seiner angeblichen Taufe bis zu seiner Verfluchung durch Petrus beschrieben, als deren Grund der Versuch des Magiers genannt wird, die Gabe der Mitteilung des hl. Geistes durch ein (offenbar beträchtliches) Geldangebot für sich zu erwerben. Zu diesem Bericht ist folgendes zu bemerken:

a) *Zur Datierung:* Nach dem besonnenen Urteil Jülichers dürfte die AG erst kurz nach der ersten Jahrhundertwende entstanden sein. Hierfür spricht positiv, daß die ältesten sprachlichen Berührungen mit anderen christlichen Schriften etwa in die Zeit zwischen I Clem und die Pastoralbriefe fallen und die frühesten sicheren Testimonien erst bei Justin und Dionysios von Korinth auftauchen. Negativ fällt dagegen das Fehlen des gnostischen Problems sowie der Mangel eines Reflexes auf größere Christenverfolgungen ins Gewicht. Setzt man das Auftreten Simons mit Justin (Apol I,26,2) in der Regierungszeit des Claudius (41–54) an, so ist also der älteste Bericht über ihn — zumindest in seiner Jetztgestalt — wahrscheinlich rund ein halbes Jahrhundert nach Simons Tod entstanden[3].

---

[1] Für die von mir im folgenden zur AG zitierten Kommentarwerke verweise ich auf die Übersicht von *H. Conzelmann,* Die AG (Hdb. z. NT Nr. 7, 1963, S. 13). Zahns Kommentar war mir nur in der Erstauflage von 1919 zur Hand.

[2] Mehr oder weniger vollständige Quellenübersichten zur Simon-Magus-Frage bieten: *A. Hilgenfeld,* Die Ketzergeschichte des Urchristentums ([2]1963), S. 163 ff.; *A. Harnack,* Altchristl. Lit.-Gesch. I, 153 f.; *P. W. Schmiedel* in: Encyclopaedia Biblica IV (1903), Sp. 4536 ff.; *H. Waitz* in: [3]RE XVIII, 351 ff.; *Th. Zahn,* Die AG des Lucas (1919), S. 290 ff.; *H. Lietzmann* in: [2]PW II/3 (1929), Sp. 180 ff.; *R. P. Casey* in: The Beginnings of Christianity V (1933), S. 151 ff.; *H. Leclercq* in: DACL XVII/1 (1950), Sp. 1459 ff.; *H. Conzelmann,* Die AG (Hdb. z. NT Bd. 7, 1963), S. 53 f.

[3] Jülichers Argumentation (*Jülicher-Fascher,* Einleitung in das NT, [7]1931, S. 428 ff.) muß nach wie vor als mustergültig und maßgeblich bezeichnet werden. Demgegenüber bleiben alle Datierungen der AG zwischen 80 und 100 (*Bauernfeind, Goodspeed, Kümmel, Haenchen* u. a.) im Grunde problematisch. Zu den sprachlichen Berührungen mit der nachapostolisch-christlichen Literatur s. die Aufstellungen von *Zahn* (Forsch. z. Gesch. d. ntl. Kanons IV, 1916,

b) *Zur Textgestalt:* Keine der — nicht seltenen — patristischen Bezeugungen von AG 8 setzt — abgesehen von den üblichen Textvarianten — eine ältere Textfassung voraus als die im NT vorliegende. Auch aus den späteren Simon-Magus-Legenden ist keinerlei Bekanntschaft einer „vorlukanischen" Überlieferung des Stoffes zu entnehmen. Demnach beruhen alle von AG 8 abweichenden Nachrichten über Simon entweder auf legendärer Weiterbildung des kanonischen Textes oder sie entstammen anderweitiger, außerkanonischer Überlieferung. Kritische Untersuchungen über den Simonianismus können also nur von der Analyse des kanonischen Textes oder von jenen anderweitigen Überlieferungen aus unternommen werden[4].

c) *Zur Historizität:* Über den ursprünglichen Kern der Simon-Magus-Perikope läßt sich so gut wie nichts Greifbares mehr ermitteln. Schon die ältere Kritik (Schwartz, Wellhausen) hat die Einführung der beiden Jerusalemer Apostel in den Zusammenhang ab V 14 als sekundäre Zutat verworfen, die jüngere (bes. Dibelius u. Haenchen) hat auch die Verbindung zwischen Simon und Philippus noch in Zweifel gezogen. Der Stil des Ganzen ist rein lukanisch, läßt also quellenkritisch keine Rückschlüsse zu. In bezug auf Simons Person wird man etwa folgende Elemente festhalten dürfen: 1. Simons Auftreten und Magie in einer samaritanischen Stadt (Sichem oder Sebaste) (V 9); 2. Simons Selbstbezeichnung, er sei die „große Kraft (Gottes)", die sich in V 10 spiegelt; 3. das eigentümliche Kaufangebot des Magiers von V 18, dessen jetziger Zusammenhang freilich sicher nicht ursprünglich ist[5].

S. 225 ff.), *Loisy* (Les Actes des Apôtres, 1920, S. 6 ff.) und *Haenchen* (Die AG, Meyers Komm. z. NT [13]1961, S. 1 ff.). Daß Dionysios von Korinth (b. Eus. h. e. IV,23,3) nach Justin der älteste Zeuge für den kirchlichen Gebrauch der AG ist, haben alle drei Autoren — also selbst Zahn — offenbar übersehen. Ebenso fehlt bei Haenchen die Erwähnung der Epistola Apostolorum, die Zahn und Loisy noch nicht zur Hand hatten.

[4] Zur Textgestalt von AG 8,5 ff. siehe das Material bei *Zahn,* Forsch. IX, S. 341 ff., ferner *K. Pieper,* Die Simon Magus-Perikope, ein Beitrag zur Quellenfrage in der AG (1911), S. 63 ff. Rein hypothetisch sind alle Versuche, den samaritanischen Magier Simon von AG 8 mit dem jüdischen Magier Simon aus Cypern zusammenzubringen, der nach Josephus (Ant. XX,7,2) die Heirat des Procurators Felix und der Drusilla (AG 24,24) empfohlen haben soll (*Waitz,* ZNW 1904, S. 127 f. und *Hilgenfeld,* a.a.O. S. 169 f.). Das gleiche gilt von den vereinzelten Versuchen, die Gestalt des Simon Magus in jüdisch-christlichen Apokalypsen und Sibyllinen (vgl. z. B. *Preuschen,* ZNW 1901 S. 174 f., zusammenfassend *Schmiedel,* a.a.O. Sp. 4546 f.) oder in der jüdischen Haggada (so *H. J. Schoeps,* Aus frühchristlicher Zeit, 1950, S. 239 ff.) angedeutet zu finden.

[5] Belege: *Ed. Schwartz,* Zur Chronologie des Paulus (NGG 1907, S. 263 ff., hier S. 279 Anm. 3); *E. Preuschen,* Die AG (Hdb. z. Nt. IV, 1912) zu AG 8,14 ff.; *J. Wellhausen,* Kritische Analyse der AG (AGG XV/2, 1914) S. 15; *A. Loisy,* a.a.O. S. 357 ff.; zur neueren Kritik: *M. Dibelius,* Aufsätze zur AG (1951), S. 22 und bes. *E. Haenchen,* a.a.O. S. 257 f.; anders dagegen *K. Lake,* Beginnings IV (1933), S. 92 f. und *O. Bauernfeind,* Die AG (1939), S. 124 f. — *H. H. Wendt,* Die AG (Meyerscher Komm. z. NT [9]1913), *E. Schweizer,* ThWB VI, S. 412 und *H. Conzelmann,* a.a.O. gehen auf die Frage nicht ein. Die Frage, ob Simons Auftreten im samaritanischen Sichem oder im hellenistischen Sebaste stattgefunden habe (vgl. hierzu bes. *Zahn,* Die AG S. 270 ff.), ist weithin

2. Der älteste kirchliche Antignostiker, der Simon Magus als Urheber der simonianischen Häresie schildert, ist – rund ein halbes Jahrhundert nach der AG – der Apologet Justin[6]. Der sehr kurze Bericht befindet sich in Apol I,26,1–3, dazu sind Apol.I,56,2; Dial c. Tryph 120,6 und – vielleicht – Apol I,64 zu ergänzen. Justins Hauptbericht in Apol I,26 besteht aus zwei Teilen: aus der (kirchlichen) Simon-Rom-Legende, der im Nachgang ein paar Notizen über die Simonianer und ihre Ansichten beigefügt werden. Zur Simon-Rom-Legende gehören folgende Nachrichten: erstens der Hinweis auf Simons Geburtsort Gittä in Samarien, zweitens der Bericht von Simons Auftreten in Rom unter Claudius und seiner göttlichen Verehrung auf Grund seiner magischen Künste, drittens die auf Beschluß von Volk und Senat erfolgte Aufnahme Simons unter die römischen Götter, die in der Errichtung einer Simon-Statue am Tiber mit entsprechender Inschrift ihren sichtbaren Ausdruck fand.

Angesichts dieser Vorgeschichte wirkt dann freilich die anschließende Bemerkung, nahezu alle Samaritaner, aber nur ganz wenige unter den übrigen Heiden seien Simonianer, einigermaßen grotesk. Indessen bildet dieser Passus nur den Übergang zu den religiösen Ansichten der simonianischen Sekte, aus denen Justin abermals drei Punkte hervorhebt: erstens Simons religiöse Verehrung als des πρῶτος θεός durch seine Anhänger, zweitens die in Dial.120,6 nachgeholte Notiz, dieser πρῶτος θεός namens Simon sei über „alle Macht, Herrschaft und Kraft" erhaben (vgl. dazu Eph 1,21 und Verwandtes)[7], drittens die Helenageschichte, derzufolge der

---

mit der anderen verknüpft, ob Simons Religion entweder „jüdisch" oder „hellenistisch" oder „samaritanisch" abzuleiten sei (vgl. z. B. *Haenchen*, a.a.O. S. 257; keine Abkunft aus dem Judentum). Die in Sebaste gefundene Kore-Statue (s. u. S. 57[108]) hat in dieser Hinsicht neue Probleme aufgeworfen. Daß in AG 8,10 eine ursprüngliche Ich-bin-Aussage steckt, wird allgemein zugestanden (vgl. schon *Zahn*, a.a.O. S. 279 f.). Sie kehrt übrigens, wenn auch in anderer Form, in Ps Clem Hom II, 25,6 f. wieder.

[6] Obwohl die Behauptung der Kirchenväter, Simon sei der Urheber der Ketzerei und die moderne Hypothese vom „vorchristlichen" Ursprung der simonianischen Gnosis zweierlei sind, beginnen auch kritische Textdarbietungen zur Gnosis noch immer mit Vorliebe bei den Berichten über Simon Magus (s. *W. Völker*, Quellen z. Gesch. d. christl. Gnostizismus, 1932, S. 1 ff.; *H. Leisegang*, Die Gnosis, [4]1955, S. 60 ff.; *R. Haardt*, Die Gnosis, S. 33 ff.; *H. M. Schenke* in: Umwelt I, S. 383 f.; *W. Foerster*, Die Gnosis, Bd. I, 1969, S. 38 ff.). Damit wird aber die Frage, ob der historische Simon ein „Gnostiker" war, bereits durch die Stoffdarbietung präjudiziert.

[7] Auf diesen Zusammenhang hat schon *v. Otto*, Corp. Apol. I/2 zu Dial 120,6 (S. 433, Anm. 21) aufmerksam gemacht. Wichtig für die Frage nach der Entstehungszeit der simonianischen Gnosis ist dabei die Tatsache, daß sich die Zusammenstellung von ἄρχαι, ἐξουσίαι und δυνάμεις außer im NT sonst nur in spätjüdischen, meist apokalyptischen Quellen, sowie in der christlichen (nicht außerchristlichen) Gnosis und apokryphen Apostelakten findet (s. die Belege bei *Foerster* in ThWB II, 586 f.).

historische Simon nicht allein, sondern in Begleitung einer ehemaligen Hure, der Helena, aufgetreten sei, die er als seine πρώτη ἔννοια (d. h. als Personifikation seines ersten Schöpfungsgedankens) ausgegeben habe.

Soweit die gesicherten Nachrichten Justins. Wir fügen auch hier ein paar vorläufige Bemerkungen hinzu:

a) *Zum Text:* Justins Mitteilungen wirken wie Exzerpte aus einem größeren Zusammenhang. Da er in Apol I,26 (vgl. I,56) nach Simon Magus auch dessen ‚Schüler' Menander samt Marcion behandelt und den ganzen Abschnitt mit einem ausdrücklichen Hinweis auf sein — verlorenes — ‚Syntagma wider alle Häresien' beschließt, so dürfte dies auch die Quelle der antihäretischen Ausführungen Justins gewesen sein[8].

b) *Zur Quellenkritik:* Daß Justins simonianische Nachrichten nicht aus einem Guß, sondern doppelter — nämlich (direkt) kirchlicher und (indirekt) simonianischer — Herkunft sind, beweist schon das Fehlen der Helena-Figur im Zusammenhang der Simon-Rom-Legende, ferner die doppelte Nachricht von Simons göttlicher Verehrung a) durch das römische Volk (Apol I,56,2), b) durch die Simonianer (Apol I,26,3). Vor allem aber ist dafür der auffällige Subjektwechsel zwischen Apol. I, 26,2 und 3 aus der 3. Person Sing. (Simon selbst) in die 3. Person Plur. (die Simonianer, vgl. bes. das λέγουσιν in Apol I,26,3 und Dial 120,6) ein deutliches Indiz, dem übrigens der Wechsel vom legendären ins mythologische Genus genau entspricht.

c) *Justins Sachkenntnis:* Abgesehen davon, daß Justin den Simon in thaumaturgischer Hinsicht mit Christus konfrontiert und seinen Titel (πρῶτος θεός) gegenüber AG 8,10 platonisiert hat[9], ist auch seine sonstige Sachkenntnis weit geringer, als man gern annimmt. Was die Simon-Rom-Legende betrifft, so ist ihre motivische Verwandtschaft mit AG 8 nicht zu übersehen[10]. Ihr Sondergut be-

[8] Die Annahme, daß Justin seine antignostischen und antimarcionitischen Auslassungen in Apol I,26 u. 56 aus seinem verlorenen Syntagma exzerpiert hat, auf das auch der Grundstock des von Irenäus (adv haer I,23 ff.) gebotenen ältesten Ketzerkataloges zurückgeht, gehört seit einem Jahrhundert zu den feststehenden Voraussetzungen frühchristlicher Häretikerforschung (*Hilgenfeld*, a.a.O. S. 21 ff. und *Harnack*, Altchristl. Lit.-Gesch. I, 100 u. 144). Um so unbegreiflicher ist es daher, daß *P. Prigent* in seinem umfangreichen Werk über „Justin et l'ancien Testament" (Paris 1964) eine völlig hypothetische Rekonstruktion des Justinschen Syntagmas gewagt hat, ohne das in Apol I,26 vor Augen liegende Problem der Ketzerkataloge auch nur mit einer Silbe zu erwähnen.

[9] Zur Christuskonfrontation Simons vgl. Apol I,26 mit Kap. 30. Daß der Titel πρῶτος θεός in Apol I,26,3 platonisch ist, beweist Apol I,60,5 (siehe *C. Andresen*, Justin und der mittlere Platonismus, ZNW 1952/53, S. 190 mit Anm. 129, dazu jetzt die Übersichten bei *H. J. Krämer*, Der Ursprung der Geistmetaphysik, ²1967, bes. S. 35 ff.). Für Justin tritt der Logos-Sohn als πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πρῶτον θεόν (Apol I,32,10 u. 60,5) an die Stelle der platonischen Weltseele.

[10] Daß Justin über Simon Magnus schlecht unterrichtet war, hat schon *de Lagarde* (Clementina, 1865, S. 22, Anm.) hervorgehoben. Die Übereinstimmungen zwischen AG 8,5 ff. und Justin (Apol I,26,1 ff.; 56,2 ff.) sind folgende: a) Simons Auftreten in einer Hauptstadt, b) magische Wundertaten Simons, c) Erstaunen

steht also allein in der Angabe des Ortes Gittä, der Zeit unter Claudius und der – bekanntlich irrtümlichen – Deutung der angeblichen Simon Magus Statue in Rom[11]. Überhaupt behandelt Justin die römischen Simonianer fast schon wie ein Stück Vergangenheit. Über das hinaus, was er von ihnen gelesen hat, weiß er nichts (s. seine Stellungnahme zu den angeblichen Unsittlichkeiten,

---

und Anerkennung derselben durch die ganze Bevölkerung, d) Vergöttlichung Simons durch das Volk – alles im Bereich weniger Zeilen! Dagegen ist die Verwerfung Simons durch Petrus (AG 8,20) in Rom bezeichnenderweise durch die Errichtung seines Standbildes auf Veranlassung des heidnischen Senats ersetzt.

[11] Die i. J. 1574 aufgefundene Inschrift der von Justin gemeinten Statue lautet bekanntlich „Semoni Deo Sanco Fidio Sacrum" etc. (Corp. Inscr. Latin. VI, 567, vgl. 30795, dazu *Lietzmann*, PW II/3, Sp. 181), d. h. sie bezeichnet einen sabinisch-altrömischen Eidgott. Sie stammt auch nicht, wie Justin annimmt, aus der Zeit des Claudius, sondern aus dem 2. Jh. und bietet für eventuelle simonianische „Anknüpfungen" (so neuerdings *H. G. Kippenberg*, Garizim und Synagoge, 1971, S. 123 f. Anm. 462; vgl. auch *R. P. Casey*, Beginnings V, S. 154) kaum einen sachlichen Anlaß, dies um so weniger, als Simon, nach der von Justin unabhängigen Nachricht des Irenäus (I,23,4) zusammen mit Helena tatsächlich in Standbildern als Jupiter (bzw. Minerva) verehrt worden sein soll. Justins Angabe beruht also auf einem Irrtum, der darin besteht, daß Justin (nicht die Simonianer) das Standbild Semos für dasjenige Simons hielt. Im übrigen hätte der Apologet sicher nicht gezögert, eine simonianische Identifikation zwischen Semo und Simon, falls er sie gekannt hätte, als illegitim zu brandmarken. Nun existiert freilich in Act Petri 10 (Li-Bo I, S. 57,24 f.) noch eine apokryphe Variante jener Inschrift in einem anderen, nämlich stärker „simonianischen" Kontext. Dort behauptet der röm. Christ Marcellus (unter Nero), Simon selbst habe ihn – Marcellus – dazu überredet, eine ihm geweihte Statue zu errichten mit der Inschrift „Simoni Iuveni Deo", d. h. griechisch wohl Σίμωνι νέῳ θεῷ. Daraus hat *O. Weinreich* (Arch. f. Rel. Wiss. 1915, S. 21 ff.), dem auch *J. Wikenhauser* (Der Geschichtswert der AG, 1921, S. 394 ff.) gefolgt ist, den Schluß gezogen und mit Beispielen zu belegen versucht, daß es simonianische Inschriften dieser Art womöglich gegeben haben könne, womit Justins Irrtum zumindest relativiert wäre. Aber auch dieser Versuch ist wenig überzeugend. Zwar ist es sicher, daß man nicht nur röm. Kaiser, sondern auch θεῖοι ἄνδρες wie Apollonius von Tyana (vgl. *L. Bieler*, Theios Aner, ²1967, S. 136 f.) in Anlehnung an ältere Gottheiten als „neuer Asklepios" o. ä. bildlich verehrte, allein abgesehen davon, daß *Weinreich* die angebliche Inschrift von Act Petr 10 mindestens als korrumpiert ansehen muß, ist dieser Zusammenhang für Act Petri 10 auch kaum wahrscheinlich. Vielmehr beweist schon das singuläre Auftauchen der Sache an unserer Stelle, ohne daß die Petrusakten auf diesen Sachverhalt wieder zurückkommen, daß es sich um eine Einzelnachricht handelt, die der (in Kleinasien lebende!) Vf. der Act Petri lediglich legendär bearbeitet hat. Ihre Quelle dürfte einfach Justin gewesen sein, zumal auch hier der Dissensus zu Iren. I,23,4 unaufhebbar ist. Was im übrigen die Titulatur Simons als νέος θεός betrifft, so stimmt sie wörtlich mit dem überein, was in den Thomasakten (c. 20, 69 und 123, vgl. ähnlich Act Joh 3) von Christus gesagt ist. Dabei ist das νέος (bzw. καινός, so die Act Joh) in dem von *Ed. Norden* (Agnostos Theos ⁴1956, S. 53, Anm. 3) beschriebenen Sinne zu verstehen, der auch bei Ign Eph 19,2 (vgl. dazu *W. Bauer* im Erg.-Bd. II z. Hdb. z. NT, S. 217) und in Melitos Passahomilie vorausgesetzt ist.

Apol I,26,7). Ihre Zahl hält er — abgesehen von Samarien (aber eine simonianische Volksreligion dürfte es dort nie gegeben haben!) — für verschwindend klein (s. Apol I, 56, 3) und fordert auch deshalb den Abbruch des Standbildes am Tiber (Apol I,56,4).

Unsere Kenntnis des Simonianismus nach Justin beruht also auf ganzen drei Passagen. Möglich, wenn auch nicht sicher, ist es jedoch, daß noch eine vierte Stelle aus simonianischem Zusammenhange stammt, das ist Justins Auslassung über die angeblich dämonische Nachäffung der kirchlichen Trinitätsauffassung (vgl. Apol I,59f) in Apol I,64. Danach hat es Ketzer gegeben — doch wird Simons Name hier nicht genannt —, die den in Gen 1,2 über den Urwassern schwebenden göttlichen Geist (Apol I,60,7) mit der Zeustochter Kore und den weltschöpferischen Logos mit Athene identifiziert haben sollen, die sie als πρώτη ἔννοια des Zeus bezeichneten. Nun ist die Verbindung der Athene mit der πρώτη ἔννοια des Zeus von Hause aus kein gnostisches, vielmehr ein stoisches Überlieferungsstück, auch ist die Verdoppelung der obersten weiblichen Gottheit bei den Simonianern in Kore und Athene zum mindesten nicht nachweisbar, so daß man fragen könnte, ob die Beziehung auf die kirchliche Trinitätsauffassung hier wirklich so deutlich vorausgesetzt war, wie es Justin im Blick auf den vorhergehenden Abschnitt Apol I,60 erscheinen läßt[12]. Andererseits ist freilich zuzugeben, daß die Bezeichnung des obersten weiblichen Genius der Simonianer als Ennoia und ihre Verbindung mit Zeus in Gestalt der Athene (vgl. Iren I, 23,4) auf gnostischem Boden ein sonst nirgends nachweisbares simonianisches Spezialissimum ist und daß auch die spätsimonianische Megale Apophasis (Hippol Ref VI, 14,3 und 17,2) — freilich nicht nur sie — mit der mythologischen Interpretation von Gen 1,2 beschäftigt war[13]. Rebus sic stantibus wird man sich kaum entschließen, die

[12] Immerhin beginnt auch das von Iren I,30 dargestellte ophitisch-gnostische System mit einer ganz ähnlichen an Gen 1,2 angelehnten Trinitäts- bzw. Quaternitätsspekulation, wie bei Justin Apol I,64, welche schon *Bousset* (Hauptprobleme, S. 162) zu entwirren versuchte. Auf den trinitarischen Zusammenhang der Passage Apol I,61—64 hat *G. Kretschmar*, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie (1965), S. 215 f. hingewiesen, dabei aber den Zusammenhang mit Apol I,60 übersehen. Zur stoischen Identifikation zwischen Athene und dem Logos vgl. *J. v. Arnim*, Stoic Vet Fragm II (1903), S. 320, Nr. 1096, dazu *W. Theiler*, Die Vorbereitung des Neuplatonismus (1930), S. 19, ferner *G. Quispel*, Der gnostische Anthropos und die jüd. Tradition (Eranosjahrb. 1953), hier S. 209, *M. Hengel*, Judentum und Hellenismus (1969), S. 277, Anm. 291 und die weiteren Belege zur Platonisierung der Athene bei *H. Leisegang*, PW II/5, Sp. 1028 f.

[13] Zur gnostischen Beschäftigung mit Gen 1,2 vgl. außer Iren I,30,1 (vorige Anm.) noch Exc ex Theod § 47,3 (Valentinianer) Apokryphon Joh p 45,10 ff. und Epiphanius, haer XXV, 5,1 (Nikolaiten), dazu *H. M. Schenke*, Der Gott Mensch in der Gnosis (1962), S. 83 ff. und *J. Frickel* SJ, Eine neue Deutung von Gen 1,26 in der Gnosis (Festschrift für G. Widengren, Bd. I, 1972 S. 418 f.) mit dem weiteren Hinweis auf *E. Haenchen*, Aufbau und Theologie des Poi-

Passage aus Apol I,64 *dem* Simonianismus zuzuweisen, der in den einschl. Kirchenväterberichten referiert wird. Eher ließe sich an eine simonianische Sekundärbildung denken, falls nicht, was schon im Blick auf Apol I,60 ernsthaft erwogen werden muß, die „trinitarische" Zusammenstellung von Zeus, Kore und Athene überhaupt erst von Justin geschaffen worden ist.

3. Etwa ein Menschenalter nach Justin — also fast eineinhalb Jahrhunderte von dem historischen Simon entfernt — präsentiert sich mit Irenäus Adv haer I,23 der wichtigste Zeuge zur simonianischen Gnosis überhaupt. Ist Irenäus doch der einzige unter den Vätern des 2. und 3. Jahrhunderts, der um eine wirkliche Gesamtdarstellung des Simonianismus bemüht ist, während alle anderen nur Einzelheiten, Teile oder, wie Hippolyt mit seinen Auszügen aus der ‚Megale Apophasis' (s. u. S. 37 ff.), ein ganz andersartiges System bringen. Irenäus gliedert seinen Bericht in vier Abschnitte, von denen der erste Simon selbst, der zweite den Ennoiamythos, der dritte die durch Simon vollbrachte Erlösung und der vierte einige kultische Einzelheiten behandelt.

Erster Teil: Simon selbst: Irenäus ist der erste Berichterstatter, der den kanonischen Text von AG 8 — wenigstens im Auszug — an den Anfang stellt, indem er ihn mit den Notizen der Rom-Legende bei Justin verbindet[14]. Im Zusammenhang mit Simons göttlicher Verehrung werden im übrigen folgende blasphemische Selbstaussagen des Magiers zusammengestellt: Er sei die „sublimissia virtus" (ἡ ἀνωτάτη δύναμις); damit ist also gesagt, daß es auch untere δυνάμεις gibt. Dazu kommt die modalistische Behauptung, derzufolge Simon unter den Juden als Sohn, in Samarien als Vater und unter den „übrigen Heiden" (vgl. Justin Apol I,26,3) als hl. Geist erschienen sein will. Schließlich erklärt Simon pauschal, er sei der „Allvater" und ließe sich seine Anrufung unter jedwedem Namen gefallen.

mandres (ZThK 1956, S. 156 ff.) und *H. Jonas*, Gnosis und spätantiker Geist I ([3]1964), S. 395 u. 400 (mir nicht zugänglich). Unter den frühen patristischen Stellen gehen Justin, Apol I,59 f. und Theophil Autol II,13 voran; weiteres bei *G. Kretschmar*, Trinitätstheol. S. 32. Zur jüdischen Vorgeschichte vgl. *Bousset-Greßmann*, Religion des Judentums ([3]1926), S. 348, auch *Loofs-Aland*, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte S. 29, Anm. 15 und vor allem die Göttinger Diss. von *B. Schaller*, Untersuchungen über die Verwendung und Deutung der Schöpfungsaussage von Gen 1,2 im antiken Judentum (1961).

[14] Dabei muß freilich der anfängliche Christ Simon von AG 8,13 in einen Scheinchristen verwandelt und die Bitte Simons um Fürbitte von AG 8,24 durch den Gedanken ersetzt werden, daß der Samaritaner durch die apostolische Verfluchung erst recht verstockt worden sei, so daß daraus die Steigerung von Simons Bosheit hervorgehen kann (vgl. die Paulusbegleiter Demas und Hermogenes in Act Theclae 1—4). Das Motiv des Namens- und Scheinchristentums (oft mit dem Bild vom Wolf im Schafspelz, vgl. Mt 7,15, verbunden) ist übliche Ketzerschablone (vgl. z. B. Justin, Dial 35,6; Tertullian, De praescr 4,3; Clem Strom IV, 17,1).

Zweiter Teil: der Ennoiamythos: Irenäus setzt zunächst neu ein: „Simon autem Samaritanus, ex quo universae haereses substituerunt, habet huiusmodi sectae materiam." Sodann folgt die aus Justin bereits bekannte Helenageschichte, freilich mit genaueren Angaben: Simon hat die Helena aus einem Bordell in Tyrus freigekauft; außerdem wird die πρώτη ἔννοια – analog zu Simon – als „Allmutter" bezeichnet, durch die der Allvater vor Anfang die Engel und Erzengel (also den oberen Kosmos) zu schaffen gedachte. Das mythische Schicksal der Ennoia ist nun dies, daß sie zwar dem Vater „ent-springt" und jene Engelmächte (die hernach die untere Welt schaffen) hervorruft, daß sie sich aber damit gleichzeitig in einer Abwärtsbewegung vom Urvater emanzipiert und so ihren eigenen Nachkommen in die Hände fällt. Weil nämlich diese Nachkommen, die Weltengel, den Urvater nicht mehr kennen und sich deshalb absolut setzen, überfallen sie ihre eigene Mutter – „propter invidiam", wie eigens erklärt wird – vergewaltigen sie und sperren sie, um sie von jeder Rückkehr zum Vater abzuschneiden, in einen weiblichen Fleischesleib. Fortan wandert sie von einem Frauenleib zum anderen durch die Geschichte – auch in der trojanischen Helena war sie inkarniert, wie an der Stesichorosepisode illustriert wird[15] –, bis sie zuletzt im Bordell zu Tyrus landet. Sie ist das „verlorene Schaf" des Evangeliums.

Dritter Teil: Die Erlösung durch Simon: Simons Erlöserfunktion ist eine doppelte. Einerseits steigt er als Allvater durch die Sphären der Weltengel auf die Erde herab zur Befreiung bzw. Entfesselung seiner Ennoia, wobei er sich beim Durchgang durch die Himmelssphären den jeweils dort herrschenden Engelmächten assimiliert. Andererseits verkündet er allen Menschen, die an ihn glauben, Heil und Erlösung von der Mißherrschaft jener Weltengel, indem er behauptet, er sei gekommen, die Welt wieder in Ordnung zu bringen. Zugleich tritt er als doketischer Christus auf: Wie er als Scheinmensch unter Menschen erschienen sei, so habe er auch nur scheinbar in Judäa (am Kreuz) gelitten. Seine Gegenweltlichkeit präsentiert er im übrigen als handfesten Antinomismus. Die Propheten des AT werden rund verworfen, weil sie von den Weltengeln inspiriert gewesen seien. Dazu wird in Anlehnung an Paulinisches behauptet, daß der Mensch nicht durch Werke der Gerechtigkeit, sondern durch seine – Simons – Gnade errettet würde. Gerecht wären die Werke ohnehin nicht an sich, sondern nur durch Setzung – ein kyrenaisches Argument – zumal die Weltengel durch ihre Willkür lediglich die Menschheit hätten knechten wollen. Wer auf ihn –

[15] Nach Plato, Phädros 243 A (vgl. Rep IV,586 C) wurde Stesichoros wegen seiner Schmähungen gegen Helena blind und dichtete darauf die Palinodie, worin erzählt war, nicht Helena, sondern nur ihr Bild sei nach Troja gekommen und 10 Jahre umkämpft, sie selbst aber entrückt worden (vgl. dazu PW VII/2, Sp. 2833). Das Motiv kehrt Ps Clem Rec II,12,2 als simonianische Überlieferung wieder.

Simon — (samt Helena) seine Hoffnung setze, könne als Freier tun, was er wolle. Als letzte Aussicht erscheint schließlich die Aufhebung des Kosmos (solvi mundum), mit der die Herrschaft jener Engel endgültig erledigt sein wird.

Vierter Teil: Kultisches: Dieser wie ein Anhängsel wirkende Abschnitt führt zunächst — überraschend — eine simonianische Priesterschaft von Magiern ein, der ein „libidinose vivere" nachgesagt wird. Von den magischen Praktiken wird eine Reihe bekannter Dinge aufgezählt. Um das Maß vollzumachen, fügt Irenäus schließlich die Mitteilung über angebliche simonianische Idololatrie hinzu. Danach sollen die Simonianer ihr Götterpaar, Simon und Helena, auch abbildlich als Zeus und Athene verehrt haben. Mit dem Hinweis, daß von hier die „falsche Gnosis" (vgl. I Tim 6,20) ausgegangen sei, endet schließlich der Bericht[16].

Was ist zum Referat des Irenäus zu sagen? Wir beschränken die Stellungnahme vorerst auf wenige Bemerkungen zur redaktionellen Tendenz und zur Überlieferungsfrage. Was zunächst die redaktionelle Signatur der Darstellung angeht, so tritt sie vor allem in der Gliederung deutlich in Erscheinung, und zwar insofern, als Irenäus nicht einfach ein gnostisches System referiert, sondern die einzelnen Posten der simonianischen Lehre und Praxis zugleich in Form eines kirchlich belichteten Skandalkataloges aneinanderreiht, dessen Skopus gerade nicht die transzendentale gnostische Mythologie, sondern durchweg die zugehörige irdische Wirklichkeit bildet. So wird schon Simon selbst durch die Voranstellung von AG 8 von vornherein auf den irdischen Boden gestellt, während die gnostische Verkündigung den Ton gerade auf seine Nichtwirklichkeit legt. Irenäus will keineswegs etwa die Inkarnation des transzendenten gnostischen Urvaters in der Person Simons verständlich machen, sondern er sagt: Dieser von den Aposteln bereits verfluchte, unter Claudius in Rom aufgetretene Samaritaner hat nicht nur zu seiner Zeit die Menschen durch Magie bezaubert, sondern dazu obendrein die wahnwitzige Behauptung aufgestellt, er selbst sei die „sublimissima virtus", also der höchste Gott[17], ja geradezu die christliche Trinität. Man braucht hier nur an Stellen wie II Thess 2,4 zu denken, um darin die ‚nota antichristi' zu entdecken[18].

[16] Unter den Vätern der ersten Jahrhunderte haben zumindest Hippolyt (Ref VI,19 f.), Euseb (h. e. II,13,5), Epiphanius (haer XXI) und Theodoret (haer fab comp I,1) den griechischen Irenäustext unter den Augen gehabt. Fügt man AG 8 und Justin hinzu, so läßt sich die griechische Fassung des Berichtes weitgehend wiederherstellen (worauf *W. Völker* in seiner Ausgabe leider verzichtet hat).

[17] Statt des πρῶτος θεός bei Justin Apol I,26,3 (vgl. 60,5) setzt Irenäus, wie Hippolyt, die Ps-Clem und Justin Dial 120,6, den richtigeren Titel Simons als der ἀνωτάτη δύναμις, ein Zeichen, daß Justin in der Apologie eine platonisierende Aussage eingesetzt hat.

[18] Nimmt man die Ansprüche Simons, als Gott auf Erden zu gelten, als zweiter Christus Wunder zu tun und seinen Doketismus zusammen, so er-

Den analogen Zuschnitt weist auch der zweite Abschnitt über die ‚Helena' und ihre Schicksale auf, d. h. auch hier soll nicht in erster Linie der simonianische Ennoiamythos wiedergegeben werden, sondern lediglich die Beziehung, in der dieser gnostische Komplex zu der anrüchigen und im übrigen abermals durch und durch irdischen Herkunft von Simons Begleiterin steht. Eben darum eröffnet Irenäus den zweiten Teil noch vor der Wiedergabe des Ennoiaberichtes mit der nüchternen Mitteilung, Simon habe jene ‚Helena' als gewöhnliche Hure in Tyrus gekauft und führe sie nun mit sich herum (vgl. Justin). Der Sache nach würde dieser Zug natürlich erst ans Ende des Ennoiaabschnittes gehören, wo er denn auch tatsächlich wiederholt wird. Tritt er dagegen wie bei Irenäus als erster Satz noch *vor* die Ennoiamythologie, so verwandelt er sich automatisch in eine grelle unsittliche Schlagzeile, während gleichzeitig der Ennoiamythos selbst als eine weitere krankhafte Ausgeburt der simonianischen Phantasie zu stehen kommt: Eine Hure als „erster Gedanke" Gottes und zugleich als ... das „verlorene Schaf"!

Steht es so, dann kann schließlich auch der dritte Abschnitt über die von Simon verkündete Erlösung nur das absolute Widerspiel dessen darstellen, was kirchlich anerkannt und zulässig ist. Und in der Tat bilden die hier einander folgenden Themata (Inkarnation, Kreuz, AT-Weissagungen, Gnade und Werke, christliche Freiheit und eschatologische Hoffnung) beinahe eher einen kirchlichen als einen gnostischen Katechismus, nur daß eben jedesmal das kirchlich Verwerfliche (also Doketismus, Antinomismus, Magie und Idololatrie) dafür als Inhalt in Anspruch genommen wird. Kurz, man wird bei jeder Behandlung des Irenäustextes die gnostische Substanz und die kirchliche Tendenz des Berichtes sorgfältig differenzieren müssen[19].

---

scheint geradezu eine Kumulation antichristlicher Merkmale; vgl. *Dibelius* im Hdb. z. NT zu II Thess 2,4 ff. (Exkurs), ferner *Bultmann*, Joh.-Ev ([14]1956), S. 183 Anm. 1 und *Billerbeck*, II, 462 ff. u. 542, zu den Wundern bes. die Eliasapokalypse bei *P. Rießler*, Altjüd. Schrifttum außerhalb der Bibel ([2]1966), S. 119 ff. (doch ist eine Identifikation mit Simon Magus hier nicht nachweisbar). Patristische Stellen bietet *C. Schneider*, Geistesgeschichte des antiken Christentums I (1954), S. 483 Anm. 5; zur Verbindung des Antichristen mit dem Doketismus vgl. die bekannten Stellen I Joh 2,22; 4,2 f.; II Joh 7; Polyc ad Phil 7,1; Tert De praescr 33,11. Freilich nennt Irenäus (I,13,1) noch den Gnostiker Marcos, dem Simon Magus recht ähnlich sieht, lediglich einen „Vorläufer des Antichristen" (*Harvey* I, 114 f.), dagegen ist in den Ps-Clementinen (*Hilgenfeld*, a.a.O. S. 166 f.) die Identität Simons mit dem Antichristen definitiv vollzogen.

[19] Übrigens befindet sich der Bericht noch in einer übergreifenden redaktionsgeschichtlichen Verwandtschaft mit dem ganzen Ketzerkatalog von Iren I, 23–28. Die Berichte dieses Abschnitts muten teilweise wie Variationen über ein gemeinsames Thema an. Zumal zwischen Simon Magus (I,23), den Basilidianern (I,24,3 ff.) und den Karpokratianern (I,25) bestehen auffallend enge Beziehungen, die eigentlich eine redaktionsgeschichtliche Analyse des Ganzen erforderlich machen würden, wenn damit nicht eine eigene Monographie zum

Sodann zur Überlieferungsfrage. Und zwar ist hier in erster Linie das Verhältnis zur Berichterstattung Justins ins Auge zu fassen. Seit Lipsius und Hilgenfeld wird in der Regel das verlorene Syntagma Justins gegen alle Häresien als Hauptquelle für Irenäus angenommen, zumal Justin selbst im Zusammenhang seiner gnostischen Nachrichten (Apol I,26,8) ausdrücklich darauf hinweist[20]. Gemeinsam sind Justin und Irenäus folgende Einzelheiten:

1. die Kenntnis der Simon-Rom-Legende (Justin, Apol I,26,2 = Iren I, 23,1), wobei Irenäus freilich auf die Wiedergabe der Inschrift der angeblichen Simon-Statue verzichtet,
2. der Anspruch Simons auf den höchsten Gottesnamen und seine Verehrung als oberstem Gott (Justin, 26,3 u. Dial 120,6 = Iren I,23,1); doch ist die Titulatur Simons bei Justin platonisiert;
3. die Behauptung von Simons angeblich ökumenischer Erscheinungsweise und Verehrung in Judäa, bei den Samaritanern und unter den „übrigen Heiden" (Justin, 26,3 = Iren I,23,1), freilich mit der Differenz, daß Justin im Unterschied zu den „übrigen Heiden" lediglich der samaritanischen Anhängerschaft Simons Bedeutung zuschreibt und Judäa (als Ausgangspunkt des legitimen Christentums) ganz beiseite läßt;
4. die Kenntnis des Ennoiamythos (Justin 26,3 = Iren I,23,2); doch ist die Zugehörigkeit der Passage Justin, Apol I,64, wie gezeigt, nicht sicher;
5. die redaktionelle Tendenz in der Darstellung des Simonianismus, sofern auch für Justin die irdische Wirklichkeit Simons und der Helena wichtiger ist als die mythologischen Einzelheiten des gnostischen Systems,
6. die Zusammenstellung Simons mit Menander und Markion (Justin 26,4 ff. u. 56,1 = Iren I,23,5 u. 27,2 ff.), die bei Justin durch den ausdrücklichen Hinweis auf das verlorene Syntagma unterstrichen wird.

Die hier zusammengestellten 6 Indizien legen es zumindest nahe, den wesentlichen Kern des Irenäusberichtes aus dem Syntagma Justins abzuleiten, d. h. bis etwa zur Mitte des 2. Jahrhunderts hinaufzudatieren. Lediglich den Bericht von AG 8 dürfte Justin noch nicht referiert haben; lediglich die bei Irenäus im dritten Abschnitt (I,23,3) behandelten simonianischen Heilslehren werden bei Justin nirgends angedeutet. Zwar behauptet Justin in Apol I,26,7, von angeblich unsittlichen Exzessen der von ihm gebrachten Gnostiker nichts erfahren zu haben, allein die dort erwähnten Ausschweifungen (Polymixie und Kannibalismus) entsprechen

Gnostizismus erfordert wäre. So kehren feststehende Themen wie Metempsychose, Libertinismus, Magie, Demiurgisches immer wieder und sind z. T. geradezu austauschbar, ebenso Ausdrücke wie das „mundum facere" bzw. die „mundi fabricatores" (im ganzen nicht weniger als 23mal!, dazu vgl. I,6,1), Vokabeln wie „virtus", Verbindungen wie „quoniam", „autem", „enim", „quapropter" usw., die auch stilistisch ein ganz bestimmtes Bild abgeben.

[20] Vgl. außer *Hilgenfeld* und *Harnack* u. a. auch *C. Schmidt*, Studien zu den Pseudoclementinen (TU 46/1, 1929, S. 51). *P. Prigent* (s. o. S. 10[8]) geht auch auf diesen Sachverhalt nirgends ein.

lediglich den allgemein heidnischen Verleumdungen gegen das Christentum überhaupt, die freilich, wie wir aus Clemens Alexandrinus (Strom III, 10,1) und späteren Antignostikern wissen, auch den Ketzern aufgebürdet wurden. Interessant ist, daß Justin (Apol I,26,7) ausdrücklich behauptet, *alle* genannten Gnostiker — also auch die Simonianer — hielten sich für Christen. In der Tat gehört der Anspruch, das — selbstverständlich ‚wahre' — Christentum zu verkörpern, wie sich zeigen wird, zur zentralen Überzeugung des gnostischen Simonianismus. Freilich wird man in diesem Zusammenhang kaum behaupten können, daß der Simonianismus von Irenäus als aktuelle kirchliche Gefahr behandelt würde. Aktuell ist für den gallischen Bischof vielmehr vor allem der jüngere Valentinianismus, wie dessen breite apriorische Behandlung *vor* dem mit Simon Magus einsetzenden Ketzerkatalog der übrigen Sekten beweist. Fast hat die mit Iren I,23 beginnende doxographische Darstellung der sonstigen Ketzereien etwas Chronikalisches an sich. Irenäus lebt hier einfach aus zweiter Hand, und selbst dem Abschnitt über die simonianische Magie (I,23,4) dürften keinerlei unmittelbare Kenntnisse des Berichterstatters zugrunde liegen[21].

4. Erst in den Anfang des 3. Jahrhunderts, d. h. ein reichliches Menschenalter nach Irenäus, fallen die drei verschiedenen Berichte über den Simonianismus, die aus den Schriften Hippolyts überliefert sind. Es handelt sich

a) um den weitgehend (aber nicht durchweg) von Irenäus abhängigen Überblick Hippolyts in Refutatio VI,19—20[22],
b) um den aus Epiphanius, Ps-Tertullian und Filastrius rekonstruierbaren — von Irenäus etwas abweichenden — Bericht aus Hippolyts verlorenem Syntagma gegen alle Häresien,
c) um Hippolyts Auszüge aus der sog. „Megale Apophasis" (Ref VI,9—18; vgl. IV,51,3 ff.; V,9,5 u. X,12), die dem Bericht a) vorangehen und die ein von der

[21] Daß es gnostische Magie (wie jüdische, vgl. *M. Hengel*, Judentum und Hellenismus, 1969, S. 442) gegeben hat, wird im allgemeinen nicht bezweifelt (vgl. RAC VII,44 ff. u. 80 f.; *Nilsson*, Griech. Rel. II, S. 590 u. 595). Celsus (Orig VI,39) erhebt den Vorwurf gegen das ganze Christentum. Ebenso unumstritten ist die kirchliche Ablehnung (etwa Hippol Ref IV,28 ff. und *W. Bauer* i. Erg.-Bd. z. Hdb. z. NT zu Ign Eph 19,3), falls man nicht mit *C. Schneider* (Geistesgeschichte des antiken Christentums, 1954, Bd. I, S. 531 ff.) auch den Exorzismus und dgl. zur Magie rechnet. Zu fragen ist aber, ob die bei Irenäus I,23,4 gebotene Aufzählung allgemeiner magischer Praktiken (vgl. ähnlich auch Tertullian, Apol, 23,1) auf die Simonianer wirklich zutrifft. Sie kehrt in ähnlicher Form auch bei Basilides und den Karpokratianern wieder (Iren I,24,5 u. 25,3), wozu man Agrippa Kastor (bei Euseb h. e. IV,9,7) vergleichen kann. Den von Irenäus angedeuteten Zusammenhang zwischen Magie und Libertinismus unterstreicht auch Tertullian, De praescr. 43,1 ff. Übrigens haben auch gnostische Gruppen die Magie abgelehnt, vgl. z. B. das Titellose Werk p 171,8 ff. und Pistis Sophia Kap. 18.

[22] *Harnack*, Altchristl.-Lit.-Gesch. I,267.