

Die Lehre des römischen Presbyters Florinus.

Von Dr. Anton Baumstark in Achern.

In zwei der letzten Hefte dieser Zeitschrift (S. 59—83 bzw. 133—156) erfolgte zwischen Hugo Koch und Karl Kastner eine eingehende Diskussion der von letzterem vertretenen Hypothese einer Identität Tertullians mit dem römischen Presbyter Florinus, bezüglich dessen bis vor kurzem Eusebios, Kirchengeschichte V 15 und 20, sowie das syrisch erhaltene Fragment eines Briefes des hl. Irenäus an Papst Viktor die einzigen sicheren Erkenntnisquellen bildeten, die uns zu Gebote standen. Nun ist zu diesen aber neuerdings eine weitere hinzutreten, die mir, wie ich *Oriens Christianus*, Neue Serie I S. 342 bemerkt habe, die Annehmbarkeit der Kastnerschen Hypothese endgültig auszuschließen scheint. Der arabische Historiker Agapios (Mahbub), Bischof von Hierapolis-Menbidj, dessen Kitab al-'Unvan betitelt wurde, zweiseitige Weltgeschichte gegenwärtig in der *Patrologia Orientalis* durch Alexander Vasilief mit französischer Übersetzung herausgegeben wird,¹ kommt im zweiten Teile seines Werkes bei Behandlung der Häretiker im Zeitalter des Markus Aurelius und Antoninus Pius mit überraschender Ausführlichkeit auf den sonst fast verschollenen Ketzler zu sprechen.² Es dürfte sich im Hinblick auf die berührte Diskussion empfehlen,

¹ Kitab al-'Unvan. Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj. Éditée et traduite en français par Alexandre Vasilief. Bisher erschienen: Première partie (I). Seconde partie (I). (II) = S. A. R. le prince Max de Saxe — R. Graffin — F. Nau, *Patrologia Orientalis* Tome V Fasc. 4. Tome VII Fasc. 4. Tome VIII Fasc. 3. Seit Niederschrift dieser Ausführungen ist nun auch schon eine vollständige Textausgabe des Werkes des Agapios erschienen, zu der die Übersetzung noch aussteht: Agapius episcopus Mabbugensis. *Historia universalis* edidit P. L. Cheikho S. J. = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium curantibus J.-B. Chabot, J. Guidi, H. Hyvernat. Scriptorum Arabici. Textus. Series tertia. Tomus V.*

² Seconde partie S. 60f. = *Patrologia Orientalis* Tome VII S. 516f. Davor über Montanus S. 60 (bzw. 516), danach über Apollinarios von Hierapolis S. 62 (bzw. 518). In der Ausgabe von Cheikho S. 264f. Auch diese beruht für den zweiten Teil des Agapios-Werkes auf derselben einzigen bisher bekannten Handschrift in Florenz.

wenn ich gerade an dieser Stelle, so bald als möglich, etwas nachdrücklicher auf sein Zeugnis hinweise.

Zwischen Ausführungen über Tatian und solchen über Bar Daisan bespricht Agapios der Reihe nach Montanus, Florinus und seinen vermeintlichen Vorfahr auf dem bischöflichen Stuhl von Hierapolis-Menbidj, den „weisen Mann“ Apollinarios, der „die Anhänger dieser Sekten bekämpfte“. Daß hier im letzten Grunde Eusebios, Kirchengeschichte V 14ff. nachwirkt, liegt auf der Hand. Aber einerseits hat der arabische Historiker augenscheinlich diese Quelle nicht unmittelbar, sondern durch die Vermittelung eines stark kürzenden Exzerptes benützt, das bei Montanus die Erwähnung der Prophetinnen Priscilla und Maximilla, bei Florinus diejenige des von Eusebios mit ihm verbundenen Blastus wegfallen ließ. Andererseits ist er keineswegs nur von dem Vater der Kirchengeschichte abhängig. Schon bei Montanus weisen seine Angaben jenem gegenüber ein, wenn auch inhaltlich recht wenig besagendes, so doch unverkennbares Plus auf.¹ Vor allem aber sind dieselben bei Florinus weder aus Kirchengeschichte V 15 noch aus V 20 auch nur zum kleinsten Teile abzuleiten.

Ich biete von dem ganzen Passus zunächst eine erneute möglichst wortgetreue Übersetzung ins Deutsche, da ich mit der französischen Vasiliefs, auch abgesehen von ihrer größeren Freiheit, nicht einmal sachlich vollständig übereinzustimmen vermag:²

„Als dann erschien in Rom ein anderer, Florinus geheiß, und war Priester. Man nahm an ihm Anstoß. Er wurde aus seinem Priesteramte ausgestoßen. Er trat (sc. aus der Kirche) aus und ergrimmte und legte sich Schüler zu.

„Er erwähnte, daß es der Götter drei eng verbundene gibt, der eine von ihnen oben angeordnet, der andere unter ihm in der Mitte und der andere unter diesem zu unterst, und daß ein jeder von ihnen beiden denjenigen, welcher über ihm ist, ehrt und ihn anerkennt und ihm den Vorrang vor sich zugesteht, und daß der Gott, welcher in der Mitte ist, den Gott, welcher über ihm ist, Vater nennt und der, welcher

¹ Es handelt sich um die Angabe über die Exkommunikation des Montanus usw. „Alors on l'excommunia et on le chassa; mais il fit des prosélytes et eut des partisans qui lui restèrent attachés jusqu'à sa mort“ (nach der Übersetzung Vasiliefs).

² Ich gebe ̣ stets durch „und“, dagegen das zum Ausdruck sehr verschiedener gedanklicher Nuancen fähige ̣ mit Ausnahme eines einzigen Falles, in dem der ad- versative Charakter der Gedankenverbindung klar ist („Aber er wollte“ usw.), durch Asyndeton wieder, weil mehrfach sich stark zweifeln läßt, in welchem Sinne die Verbindung der Gedanken zu fassen sein dürfte.

zu unterst ist, den, welcher¹ — — —, gleichfalls Vater nennt, und ein jeder von ihnen dem gegenüber, welcher über ihm ist, gleichsam Sohn wurde, und daß sie die Schöpfung insgesamt schufen.² Anfänglich schufen sie eine feine Substanz. Alsdann schufen sie nachher den Menschen und machten ihm den Ort,³ welcher zwischen dem Himmel und der Erde ist, und schmückten ihn mit diesen Feuern und Lichtern und machten ihm ein Paradies und pflanzten darin köstliche Fruchtbäume verschiedener Art. Sie ließen ihn (sc. in diesem Paradies) beim Anfang seiner Erschaffung zeitweilig wohnen.⁴ Als dies einer von den Engeln sah, beneidete er den Menschen. Er stieg ohne Erlaubnis der Götter herab. Er wohnte mit einer Anzahl seiner Genossen mit ihm zusammen und hob an, den Menschen zu befehlen, und wollte ihn aus dem Paradies verdrängen. Er hörte nicht auf, ihn zu befehlen und ihn zu bekämpfen, bis er ihn aus demselben hinausgestoßen und sich desselben bemächtigt hatte. Der Mensch pflanzte sich fort. Seiner Nachkommen wurden es viele. Er gelangte nicht zum Paradies (sc. zurück). Als dies die Götter sahen, sandten sie ihm jemanden, der ihn auffordern sollte zur Rückkehr in seine Ordnung und dazu, den Menschen und sein Geschlecht ins Paradies zurückzuführen. Aber er wollte es nicht tun.⁵ Es ergrimten die Götter über den Engel und

¹ Handschriftlich überliefert nur **الذي**. Vasilief ergänzt davor **الاله**, dahinter **فوقه** und übersetzt dementsprechend: „à celui qui est au-dessus de lui“ (nämlich: „donne le nom de Père“). Ich halte die Einfügung des in dieser Übersetzung auch gar nicht wiedergegebenen **الاله** für überflüssig und hinter **الذي** ebensogut den Ausfall eines: **في الوساطة** für denkbar, so daß zu übersetzen wäre: „Den, welcher < in der Mitte ist >“.

² Der arabische Text: **خلقوا الخلق جميعاً** was ebensowohl besagen kann, daß die drei „Götter“ die gesamte Schöpfung, als daß sie die Schöpfung gemeinsam ins Dasein riefen. Vasilief übersetzt bestimmt: „ils créèrent ensemble“ usw.

³ Die handschriftliche Überlieferung bietet **وجعلوه المكلد**, was Vasilief übersetzt: „et le placèrent dans l'endroit.“ Ich lese: **وجعلوا له المكلد**, wie es nachher heißt: **وجعلوا له فردوساً**.

⁴ Der arabische Text: **فأسكنوه ايّاماً مع بدو خلقه** (wörtlich: „sie machten ihn es bewohnen tagelang mit dem Anfang seiner Erschaffung“). Ich gestehe, daß ich selbst nicht gewiß bin, den wahren Sinn des seltsamen Ausdrucks getroffen zu haben. Jedenfalls führt aber nichts von ihm zu der Übersetzung Vasiliefs: „et l'établèrent dans le monde nouvellement créé“.

⁵ Der arabische Text: **وجّهوا اليه من يدعو الى الرجوع الى مرتبته**. Vasilief übersetzt: **وان يرد الانسان وولده الى الفردوس فابا ان يفعل**. „ils lui envoyèrent quelqu'un pour l'engager à revenir à sa place et afin que l'homme

seine Genossen. Alsdann unterzog sich der zu unterst geordnete Gott dieser Aufgabe. Er nahm die äußere Form des Menschen an. Er erschien dem Satan, welcher sich empört hatte, und seinen Genossen und hörte nicht auf, sie zu bekämpfen, bis er sie aus dem Paradies verdrängt und den ersten Menschen an seinen Platz zurückgeführt hatte.

„Auch leugnete er die Auferstehung der Toten und sagte noch andere gottlose Dinge, die er aufstellte.“

Hier erhalten wir also vor allem, was unsere bisherigen Quellen vermissen ließen: bestimmte Einzelangaben über die Lehre des Florinus. Bezeichnend für diese Lehre sind, um zunächst bei den hervorstechendsten Punkten stehen zu bleiben, die Annahme einer Mehrzahl göttlicher Wesen, die Auffassung des Erlösungswerkes als Zurückführung eines Gliedes der „Schöpfung“ in eine ihm bestimmte höhere Region, eine unverkennbar doketische Vorstellung bezüglich der Menschengestalt des Erlösers, die Leugnung der leiblichen Auferstehung und ein gewisser sittlicher Libertinismus, den man doch wohl am ehesten in den „anderen gottlosen Dingen“ wird suchen dürfen, mit deren genauerer Bezeichnung sichtlich der orthodoxe Bericht sich nicht entweihen will.¹ Was Florinus aus der katholischen Kirchengemeinschaft Roms hinausführte, waren also sehr klar und entschieden gnostische Ideen. Dann ist es aber um die Möglichkeit seiner Identifizierung mit Tertullian endgültig geschehen. Hier handelt es sich nicht mehr um einzelne verfängliche Wendungen in Sprache oder Anschauung, die auch dem Verfasser von *Adversus Valentinianos*, wie Kastner meint,² den Vorwurf des „Valentinianismus“ hätten zuziehen können. Der in den Angaben des Agapios greifbar werdende Gnostiker Florinus ist ein geistiger Antipode des Karthagensers auf der ganzen Linie. Dem Verfasser der Schriften *De carne Christi* und *De resurrectione carnis* tritt der Döket und Leugner der leiblichen Auferstehung, dem montanistischen Rigoristen mindestens höchstwahrscheinlich der Vertreter einer antinomistischen Umwertung der sittlichen Werte, dem sieghaften Bekämpfer aller auf eine Trennung

et sa postérité rentrassent dans le paradis; mais (l'ange) refusa de le faire.“ Wir stimmen wohl dahin überein, daß derjenige, zu welchem gesandt wird, der rebellische „Engel“ ist. Dann aber ist es weit sachgemäßer zu vokalisieren: **وَيَرِدُ الْإِنْسَانَ** وولدًا als: **وَيَرِدُ الْإِنْسَانَ وولدًا**, womit jede grammatische Härte verschwindet.

¹ Über einen Nachhall, den der moralische Antinomismus des Florinus auch in der späteren antihäresianischen Literatur in lateinischer Sprache findet vgl. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884 S. 448.

² S. 138 des laufenden Jahrgangs dieser Zeitschrift.

des AT und NT hinauslaufenden dualistischen Tendenzen der Bekenner einer Lehre gegenüber, die den Judengott, wie sich noch zeigen wird, zum Prinzip des Bösen gemacht haben muß. Der Gegensatz zwischen dem Montanisten Q. Septimius Florens Tertullianus und dem Gnostiker Florinus könnte kaum ein schrofferer sein.

Wie aber verhält sich das, was wir über die Lehre des letzteren nun erfahren, zu dem, was wir bisher über ihn wußten, bzw. — zu wissen vermeinten?

Eine Frage drängt sich hier an erster Stelle auf. Hat nicht Eusebios den römischen Presbyter Florinus wenigstens auch als Montanisten gekennzeichnet? — Es ist unbedingt zuzugeben, daß der Zusammenhang von Kirchengeschichte V 14ff. in diesem Sinne gedeutet werden könnte. Ja, es liegt auf der Hand, daß eine solche Deutung tatsächlich bei Agapios zugrunde liegt. Denn wenn bei ihm Apollinarios als literarischer Bekämpfer „dieser“, d. h. der unmittelbar zuvor behandelten Häretiker bezeichnet wird, so muß zu den von ihm Bekämpften Florinus ebensogut als Montanus gerechnet werden. Die Irrlehre, von deren Bekämpfung durch den Hierapolitaner Eusebios Kirchengeschichte V 16 handelt, ist aber ausschließlich die λεγομένη κατὰ Φρύγας αίρεσις. Es steht mithin schon bei Agapios diejenige Disponierung von Kirchengeschichte V 14ff. im Hintergrund, von der Kastner ausgeht: 1. Der Montanismus a) im Osten, b) in Rom. 2. Die Bekämpfung des Montanismus durch Apollinarios und andere. Aber diese Disponierung des Stückes ist zunächst jedenfalls nicht die einzig mögliche. Eusebios ist in den Einleitungsworten von V 14 weit davon entfernt, anzudeuten, daß er im Begriffe stehe, nur von einer geschlossenen Gruppe eng miteinander verwandter Häresien, von den verschiedenen Spielarten eigentlich nur einer einzigen Häresie, eben der montanistischen, zu berichten. Als das im folgenden zu behandelnde Thema bezeichnet er vielmehr ganz allgemein die αίρέσεις ξέναι, die der Teufel zu einer bestimmten Zeit αὐθις ἐπιφύεσθαι κατὰ τὰς ἐκκλησίας ἐνήργει. Es ist mithin von vornherein mindestens ebenso berechtigt als jene andere die Disponierung: 1. Neue (bzw. neuartige) Ketzereien a) im Osten: der Montanismus, b) in Rom: Florinus und Blastus. 2. Die — zufällig gegen den Montanismus gerichtete — Ketzerbestreitung des Apollinarios und anderer. Gehen wir aber von dieser zweiten Disponierung aus, so erscheint Florinus ganz entschieden als den Montanisten nicht beigezählt. Und daß eben sie von Eusebios intendiert ist, läßt sich sogar, auch abgesehen von dem Zeugnis des Agapios über die Lehre des Florinus, mit ziemlicher Deutlichkeit erkennen. Denn einmal war, wie

nach dem Hippolytischen *Σύνταγμα* Pseudo-Tertullianus *Adversus omnes haereses* 22 bezeugt, mindestens Blastus Quartadezimaner und nicht Montanist, wozu ihn — wieder unter dem Einfluß falscher Disponierung der Eusebiosstelle — erst Pacianus von Barcelona gemacht hat.¹ Sodann braucht man nur den sprachlichen Aufbau der beiden Kapitel Kirchengeschichte V 14f. etwas schärfer unter die Lupe zu nehmen, um zu erkennen, daß Eusebios einen Zusammenhang mit Montanus ausdrücklich auf die Häretiker Asiens und Phrygiens einschränkt.² Nicht als römische Montanisten gegenüber einem asiatischen Zweig der Sekte werden Florinus und Blastus eingeführt, sondern als selbständige Führer einer doppelten Neuketzerei in Rom stehen sie ebenbürtig in Parallele zu Montanus und seinen Prophetinnen selbst als den Häuptern solcher Neuketzerei im Osten.

Nicht als Montanisten, sondern nur als Gnostiker kannte, richtig verstanden, schon die bisher bekannte Überlieferung den Florinus.³ Was sie aber über den näheren Charakter seines gnostischen Systems erkennen ließ, war herzlich wenig. Nach Eusebios, Kirchengeschichte V 20 hat der hl. Irenäus in einer früheren Phase der von dem römischen Presbyter im Gegensatz zum Glauben der Großkirche eingeschlagenen Lehrentwicklung an ihn ein Schreiben *περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν* gerichtet und, nachdem jene Entwicklung ihn bis zum vollständigen Bruch mit dem katholischen Christentum

¹ Ep. 1 ad Sympron. Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 449. Vielmehr zu einem Valentinianer wird auch Blastus durch Theodoretos I 23 gemacht, wobei vielmehr die Überlegung zugrunde liegt, daß er wohl ein Gesinnungsgenosse des Florinus gewesen sei, der durch Eusebios, Kirchengeschichte V 20 als Valentinianer bezeugt werde.

² Es stehen sich zunächst die beiden Hauptsätze gegenüber: οἱ μὲν ἰοβόλων δίκην ἐρπετῶν ἐπὶ τῆς Ἀσίας καὶ Φρυγίας εἶπρον bzw. οἱ δὲ ἐπὶ Ῥώμῃς ἤκμαζον. Von denselben wird der erste durch das Partizipium: τὸν μὲν δὲ παράκλητον Μοντανόν, τὰς δ' ἔξ αὐτοῦ γυναῖκας, Πρίσκιλλαν καὶ Μαξιμίλλαν, ὡς τὰν τοῦ Μοντανοῦ προφητίδας γεγονουσίας αὐχοῦντες, der zweite durch den Relativsatz ergänzt: ὡν ἡγεῖτο Φλωρίνος πρεσβυτερίου τῆς ἐκκλησίας ἀποπεσῶν Βλάδος τε σὺν τούτῳ παραπλησίῳ πτώματι κατεχρημένον. Partizipium und Relativsatz sind augenscheinlich streng gleichwertige Glieder. Nur die Asiaten rühmen den Montanos als Parakleten, so gewiß als Florinus und Blastus nur Urheber römischer αἰρέσεις sind.

³ Auch schon Theodoretos hat die zweite Disponierung befolgt und das Partizipium αὐχοῦντες auch sachlich nur auf die asiatisch-phrygischen οἱ μὲν bezogen, folgerichtig Florinus und Blastus jedenfalls als keine Montanisten betrachtet, um sich die Frage, was sie denn wirklich gewesen seien, auf Grund von V 20 zu beantworten. Man möchte diese Interpretation des Eusebios durch einen nur rund um ein Jahrhundert jüngeren Griechen geradezu als eine authentische bezeichnen.

geführt hatte,¹ wegen seiner (δι' ὧν) ein περί ὀρθόδοξοῦ σπουδαίου verfaßt. Geradezu als Valentinianismus bezeichnen übereinstimmend Eusebios a. a. O. und die Überschrift des syrisch erhaltenen Brieffragments seine Lehre. Die Opposition des Florinus gegen die Kirchenlehre scheint also von dem Problem der Herkunft des Bösen ausgegangen zu sein, das er im Sinne eines gnostisch-markionitischen Dualismus durch Ableitung von einem eigenen göttlichen Prinzip löste. Das Endergebnis, zu dem er in weiterem Ausbau seiner verfänglichen Gedanken gelangte, muß Züge aufgewiesen haben, die einen Vergleich mit den Systemen valentinianischer Gnosis nahelegten und insbesondere einem literarischen Gegner Veranlassung geben konnten, nachdrücklich die Achtzahl der obersten valentinianischen Äonen in die Diskussion einzubeziehen. Mehr wird man bei Einhaltung der gebotenen Vorsicht kaum zu behaupten wagen dürfen.²

Soll an diesem recht bescheidenen Ergebnis der Bericht des Agapios gemessen werden, so haben wir uns zuvor wohl noch einmal im Zusammenhang zu vergegenwärtigen, was das den alten gnostischen Gedanken gegenüber naturgemäß manches verschleiende und verbiegende arabische Exposé des 10. Jahrhunderts besagt.

In dem von Agapios skizzierten Weltbild des Florinus treten sich zunächst „Himmel“ und „Erde“ gegenüber. Zwischen beiden liegt ein „Ort“, der mit „diesen“ — d. h. doch gewiß nichts anderes als: mit den an unserem Himmelsgewölbe dem Menschenauge sichtbaren — „Feuern und Lichtern“ geschmückt ist. Man wird in dem letzteren nur den gestirnten oder doch den planetarischen Himmel, in dem „Himmel“ darüber aber das Pleroma der gnostischen Theologie erkennen können. Drei engverbundene „Götter“ herrschen im Pleroma, von denen je der nächsthöhere als Vater des nächstunteren gilt, so daß nur der oberste schlechthin Vater, nur der unterste schlechthin Sohn, der mittlere aber je nach der ins Auge gefaßten Beziehung Vater oder Sohn ist. Diese „Götter“-Trias bildet aber jedenfalls nicht die einzige Bevölkerung des Pleromas. Neben ihr findet da noch eine Menge übermenschlicher Wesen geringerer Dignität Platz, da ein solches „ohne

¹ Eusebios sagt nach Erwähnung des Schreibens περί μοναρχίας usw.: δι' ὧν αὐθις ὑποκυρόμενον τῇ κατὰ Οὐαλεντίνου πλάτῃ usw. Das ist also später und Florinus schon voller „Valentinianer“.

² Ja nicht einmal, daß unter der ὀρθόδοξοῦ des σύνταγμα-Titels wirklich diejenige der obersten valentinianischen Äonen zu verstehen sei, darf man eigentlich mit voller Bestimmtheit aussprechen. Denn auch eine andere Deutung ist möglich. Vgl. unten S. 317 Anmerk. 1.

Erlaubnis der Götter“ an den „Ort“ der Mitte „herabsteigen“ kann. Als „Engel“ bezeichnet Agapios diese Wesen, was aber selbstverständlich kaum eine Gewähr dafür bietet, daß sie auch von Florinus gerade ἄγγελοι genannt wurden. Ebenso wenig besitzen wir eine Sicherheit darüber, in welchem Sinne wir den Begriff der von den „Göttern“ vollzogenen „Schöpfung“ zu fassen haben. Derjenige der Emanation wird durch den Wortgebrauch des späten, an die orthodoxe Terminologie allein gewöhnten Berichterstatters ebenso wenig ausgeschlossen als bezeugt. Nur so viel ist klar, daß das außer den „Göttern“ Gewordene zwei Schichten umfaßt, deren jüngerer „der Mensch“ ebenso gut wie der gesamte „Ort“ der Mitte angehört, während die ältere sich von jener durch größere „Feinheit“ unterscheidet, d. h. selbst göttlicher, unmaterieller ist.¹ Im „Ort“ der Mitte, nicht auf der Erde liegt das „Paradies“, das zu bewohnen „der Mensch“, ursprünglich ein überirdisches Einzelwesen, bestimmt war. Von hier hat ihn der aus dem Pleroma „herabgestiegene“ „Engel“ verdrängt, um nun seinerseits, von einem Hofstaate von „Genossen“ umgeben, aus der Höhe des gestirnten bzw. planetarischen Himmels die Herrschaft über die niedere materielle Welt auszuüben. Ausdrücklich beigelegt wird ihm diese Herrscherstellung in den Worten des Agapios allerdings nicht. Aber die Sache scheint so selbstverständlich zu sein, daß wir berechtigt sind, sie auch ohne eine förmliche Bezeugung zu unterstellen. Unser „Engel“ würde damit einerseits nach der Analogie anderer gnostischer Systeme für Florinus gewiß mit dem Judengotte identisch gewesen sein. Andererseits ist er das Prinzip des Bösen. Als „Neid“ wird ja das ihn leitende Motiv bezeichnet, und geradezu „Satan“ kann Agapios ihn nennen.² „Der Mensch“ ist offenbar mit seiner Verdrängung aus dem „Paradiese“ auf die Erde herabgesunken, ein körperliches und damit sterbliches Wesen geworden. Nun erst beginnt er sich durch Fort-

¹ Was man sich unter dieser älteren Schicht der „Schöpfung“ genauer zu denken habe, bleibt allerdings unklar. Ich möchte in ihr doch am ehesten den Inhalt des Pleroma außer den drei „Göttern“, d. h. die von Agapios als „Engel“ bezeichneten Wesen erblicken.

² Man möchte gerne wissen, ob diese Bezeichnung schon auf Florinus selbst zurückgeht. Dürfte man es annehmen, so könnte sehr wohl diese unumwundene Anwendung selbst des Teufelnamens auf den Gott des ATs wesentlich das nicht einmal von den ἔξω τῆς ἐκκλησίας αἰρετικοί Gewagte gewesen sein, dessen der hl. Irenäus nach Eusebios, Kirchengeschichte V 20 im Epilog des Schreibens περί μοναρχίας den Florinus beschuldigte. Denn daran, daß selbst Markion noch nominell den Teufel von dem alttestamentlichen Schöpfergott unterschied, wird trotz der Ausführung von Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, S. 112 f. sich nicht rütteln lassen.

pflanzung zu vermehren, und nach dem Kontext scheint es, als ob diese seine Fortpflanzung als Gattungswesen irgendwie dem Zweck einer versuchten Wiedergewinnung des verlorenen „Paradieses“ zu dienen bestimmt oder aber vielmehr ihm entgegengesetzt sei. Wenigstens wird in unmittelbarem, entweder adversativem oder konsekutivem Zusammenhang mit seiner Vermehrung die Unfähigkeit des Menschengeschlechts betont, aus eigener Kraft jene Wiedergewinnung zu bewerkstelligen. Eine von den „Göttern“ des Pleromas an den weltbeherrschenden „Engel“ ergangene Aufforderung, unter Wiedereinsetzung des Menschen in seine Rechte selbst in die eigene ursprüngliche Stellung zurückzukehren, bleibt wirkungslos. Da übernimmt der unterste jener „Götter“ das Werk der Bekämpfung des Rebellen und der Erlösung des Menschen. In einen menschlichen Scheinleib gehüllt, vollbringt er dasselbe, verdrängt den Satan-„Engel“ aus seiner angemessenen Stellung und führt den Ur-„Menschen“ in das kosmische „Paradies“ des „Ortes“ der Mitte zurück, wohin — dürfen wir sicher hinzufügen — ihm nach dem Ausscheiden aus dem Leibesleben das der Erlösung teilhaftig werdende Element seiner Nachkommenschaft zu folgen bestimmt ist.

Habe ich den Sinn des Agapioszeugnisses richtig interpretiert, so ist ohne weiteres klar, daß hier in der Tat unter Aufhebung der göttlichen *μοναρχία* ein göttliches Wesen, und zwar ein solches, das die Bezeichnung als *ὁ θεός* schlechthin rechtfertigt, die es im Titel des Irenäusschreibens führt, der Gott des ATs, zum direkten Prinzip des Bösen gemacht ist. Auch in Zügen, die auf eine maßgebliche Beeinflussung dieser Lehre durch den Valentinianismus hinweisen, fehlt es nicht, sowenig dieselbe als Ganzes sich enger mit irgendeinem der bisher bekannten „valentinianischen“ Systeme berührt.

Schon die Bedeutung des „Ortes“ der Mitte als des Sitzes des Demiurgen und Judengottes kehrt in diesen Systemen wieder,¹ ist aber allerdings ein bereits vorvalentinianischer Gemeinplatz gnostischer Lehre.² Aber wenn neben den „Lichtern“ besonders die „Feuer“ dieses „Ortes“ hervorgehoben werden, so erinnert das doch auffallend an den spezifisch feurigen Charakter, der dem „τόπος“ schlechthin nach der „anatolischen Lehre“ der Theodotos-Exzerpte eignet.³ Und wenn der „Ort“ der Mitte

¹ Vgl. Irenaeus, *Adv. haeres.* I 5, *Philosophumena* VI 33, *Excerpta ex Theodoto* § 36—38 bzw. Hilgenfeld S. 357, 467, 510, 516.

² Vgl. z. B. das basilidianische System *Philosophumena* VII 24.

³ Exc. § 38 f. Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 510. Allerdings könnten auch hier bereits Dinge wie der *θεός πύρινον* herangezogen werden, als welcher der Demiurg *Esaldaios* nach *Philosophumena* V 7 bei den Naassenern erscheint. Vgl. Hilgenfeld S. 257 Anm. 424, Bousset S. 20.

als Urheimat und Endziel des Menschen erscheint, so findet das wenigstens eine gewisse Parallele in der auch von den Ptolemaïten des hl. Irenäus¹ geteilten Anschauung desselben Systems, der zufolge hier mindestens die Psychiker ihr ewiges Ziel erreichen, während die Pneumatiker allerdings ins Pleroma selbst emporsteigen.² Vor allem ist aber die wesenhafte Identität der drei „Götter“ mit den drei obersten Äonen des Valentinianismus unverkennbar. Der einem schon seinerseits als „Vater“ des Alls verehrten Gotte noch vorgesetzte Vatergott ist zu deutlich der Προπάτωρ, als welchen valentinianische Theologie wohl schon seit dem Vorgange des Hauptes der Gesamtschule das Urwesen zu bezeichnen liebte.³ Die Betonung des Doppelcharakters des zweiten „Gottes“ als des Vater-Sohnes findet ihre genaue Entsprechung in der Tatsache, daß in dem ptolemaïschen System des hl. Irenäus der aus dem Urwesen emanierende Νοῦς gleichzeitig als Μονογενής und Πατήρ bezeichnet wird.⁴ Der dritte, bei Florinus die Erlösung vollbringende „Gott“ kann dementsprechend nur der Λόγος sonstiger valentinianischer Äonenlehre sein, und auch zu seiner Erlöserrolle darf wohl verglichen werden, daß wenigstens Herakleon geradezu den Χριστός und den Λόγος zu identifizieren scheint.⁵

Freilich fehlen in dem von Agapios gezeichneten Bilde der Lehre des Florinus auch wieder zahlreiche Züge, die von Hause aus für die valentinianische Spekulation geradezu charakteristisch sind: Die Zahl von 30 Äonen des Pleromas, ihre Anordnung in 4+5+6 geschlechtlichen ζυγία, die Stellung der Σοφία an der Grenze des Pleromas und der äußeren Welt und die Ableitung aller Erlösungsbedürftigkeit von ihr, der Begriff des Δημιουργός der Körperwelt. Das Fehlen dieser Züge läßt eine doppelte Erklärung zu. Entweder weist das Bild des

¹ Adv. haeres. I 7 § 1 (αἱ τῶν δικαίων ψυχαὶ im Gegensatz zu den πνευματικοὶ ἀποδιδόμενοι τὰς ψυχὰς καὶ πνεύματα νοερά γενόμενοι). Vgl. Hilgenfeld S. 367.

² Exc. § 36 f. Vgl. Hilgenfeld S. 516.

³ Vgl. Irenäus, Adv. haeres. I 1 bzw. das vielleicht aus dem „Evangelium der Wahrheit“ stammende Fragment bei Hunt, Oxyrhynchos Papyri VIII S. 16 ff. Als der ἀγέννητος Πατήρ tritt der Ἄρρητος oder Βυθός genannte erste dem spezifisch Πατήρ heißenden zweiten männlichen Äon auch Adv. haeres. I 11 § 1—3 gegenüber.

⁴ A. a. O. Vgl. Hilgenfeld S. 351. Auch hier geht übrigens der Sprachgebrauch wesentlich schon auf Valentinianus selbst zurück, der nach Irenäus, Adv. haeres. I 11 § 1—3 den zweiten männlichen Äon der Ὀυδοῦς als Πατήρ bezeichnete, während er in dem Brieffragment bei Klemens, Stromat. II 20 § 114 vielleicht ihn als υἱός einführt. Vgl. Hilgenfeld S. 307 ff. bzw. 296.

⁵ Man vgl. untereinander die an Joh 1, 3 anknüpfenden Äußerungen Herakleons bei Origenes in Joannem Tom. II 8 (Hilgenfeld S. 474 f.) und Tom. XIII 19 (Hilgenfeld S. 486 Z. 27 ff.), bzw. Hilgenfeld S. 499 f.

Agapios merkliche Lücken auf, oder Florinus hatte die valentinianische Theologie einer sehr erheblichen Vereinfachung unterzogen. Ich möchte im wesentlichen das letztere annehmen und glauben, daß bei jener Vereinfachung neben einer Annäherung an das großkirchliche Gemeinchristentum, aus der namentlich eine prinzipielle Ausschaltung weiblicher Gestalten des Pleromas sich erklären ließe, auch ein Zurückgreifen auf ältere gnostische Systeme seine Rolle gespielt habe. Eine höchst auffällige Übereinstimmung mit Saturnilos, Basíledes und den Karpokratianern¹ würde wenigstens in Verbindung mit dem Ausfall der Σοφία-Gestalt die Bezeichnung der weltbeherrschenden Gewalten als „Engel“ darstellen, wofern wir sie bestimmt schon auf Florinus selbst zurückführen dürften. Eine Ausnahme würde ich allerdings bezüglich der Nichterwähnung des Δημιουργός machen, — der Sache mindestens, wenn auch nicht des Namens. Denn daß jene Gewalten, der aus dem Pleroma niedergestiegene neidische „Engel“ und seine „Genossen“, von Florinus nicht nur als die Beherrscher, sondern auch als die Schöpfer der unterhalb des Planetenhimmels liegenden irdischen Körperwelt gedacht wurden, muß doch wohl mit aller Entschiedenheit angenommen werden, gleichviel ob er den Namen des Δημιουργός auf die von Agapios „Satan“ genannte führende Erscheinung im Kreise der fraglichen Gestalten anwandte oder nicht. Eine lediglich durch Ungenauigkeit des Referats verschuldete nur scheinbare Abweichung von sonstiger valentinianischer Lehre wäre an diesem Punkte also jedenfalls zu konstatieren.

Wie würde sich aber das περί ὀγδοῦδος σύνταγμα des hl. Irenäus erklären, falls Florinus oberhalb des „Ortes“ der Mitte außer den drei „Göttern“ nur eine „Engel“welt, also überhaupt keine Achtzahl erster Äonen angenommen hätte? — Ich glaube, man wird nicht übersehen dürfen, daß jenes σύνταγμα nach Eusebios nicht sowohl gegen Florinus, als vielmehr nur „wegen“ seiner abgefaßt war. Eine gegen den ehemaligen römischen Presbyter gerichtete Schrift „über die Acht“ der Äonen würde allerdings wohl diese Acht selbst als ein Element seiner Lehre verbürgen. War die Schrift nur wegen seiner geschrieben, d. h. durch ihn veranlaßt, so könnte ich sie mir sehr wohl als eine Arbeit vorstellen, die nicht eine von Florinus selbst wirklich vertretene ὀγδοάκ-Doktrin bekämpfte, sondern die Verwerflichkeit des von ihm aufgestellten Systems dadurch nachwies, daß sie seinen Zusammenhang mit der

¹ Vgl. Irenäus, Adv. haereses I 24 § 1f., 23 § 3ff. und 25, Hilgenfeld S. 190ff., 195f., 397, Bousset S. 19.

gerade von ihm ebensogut als von dem Verfasser des $\kappa\acute{\omicron}\nu\tau\alpha\gamma\mu\alpha$ verworfenen Äonenspekulation und Zahlenmystik dartat. Jener Zusammenhang aber konnte wahrlich, auch wenn Florinus nur die Trias Προπάτωρ, Μονογενής-Πατήρ und Λόγος lehrte, im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts ebensogut erkannt werden, als er unter dieser Voraussetzung uns noch heute in die Augen springt.

Ich verkenne nicht, mit dieser Erklärung des Titels einer Schrift von der uns außer jenem Titel selbst nichts als eine sich an den Kopisten wendende Schlußanmerkung erhalten ist, mich stark auf das bedenkliche Gebiet des rein Hypothetischen gewagt zu haben.¹ Es sei mir gestattet, auf diesem Gebiete noch zwei weitere Schritte zu tun.

Agapios bietet nicht nur die besprochenen völlig neuen Angaben über die Lehre des Florinus. Er geht vielmehr in zwei sehr bezeichnenden Einzelzügen auch in dem, was er über sein Lebensschicksal bemerkt, über das von Eusebios Gesagte hinaus, wenn er berichtet, daß der römische Presbyter zunächst einer gegen ihn gerichteten Feindseligkeit sich ausgesetzt sah, und dementsprechend den Abfall desselben von der Kirche auf eine verbitterte Stimmung zurückführt. Hiermit vergleiche man nun die vom hl. Hieronymus² über Tertullian gemachte Angabe: *Hic usque ad mediam actatem presbyter fuit ecclesiae, invidia postea et contumaciis clericorum Romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus.* Die sachliche Übereinstimmung der beiden Aussagen ist in hohem Grade auffallend, und erst recht auffallend ist es eigentlich doch, daß der Karthager durch Feindseligkeiten des römischen Klerus aus der Kirche hinausgeekelt und dem Montanismus in die Arme geführt worden sein soll, ohne daß auch nur mit einem einzigen Worte

¹ Die angedeutete Lösung der Schwierigkeit ist keineswegs die einzige, die ich selbst für möglich halte. Es wäre auch denkbar, daß unter der $\delta\gamma\delta\omicron\delta\omicron\varsigma$ des Irenäus-titels gar nicht die Achtzahl der obersten valentinianischen Äonen zu verstehen sein sollte, sondern der aus den ältesten gnostischen Systemen stammende Begriff eines über der $\acute{\epsilon}\theta\epsilon\omicron\mu\omicron\varsigma$ der planetarischen Himmelsräume liegenden Zwischengebietes zwischen dem *Pleroma* und der unteren Welt, des eigentlichen Ortes der Mitte. In ihm war z. B. nach dem Valentinianismus des ptolemäischen Systems die Stätte der gefallenen *Σοφία*-Achatot. Vgl. Irenäus *Adv. haeres.* I 4—8, Hilgenfeld S. 357. Florinus könnte genauer hierher sein „Paradies“ verlegt und die Irenäusschrift $\kappa\epsilon\pi\iota$ $\delta\gamma\delta\omicron\delta\omicron\varsigma$ demgemäß sich mit seiner Lehre vom „Menschen“ befaßt haben.

² *De viris illustribus* c. 35. Sollte es sich hier wirklich um die Verwechslung des Römers Florinus und des Karthagers Florens (Tertullianus) handeln, so dürfte wohl auch die vorangehende Bezeichnung Tertullians als presbyter auf diese Verwechslung zurückgeführt werden, womit die letzte äußere Bezeugung für das Priestertum Tertullians wegfiel. Dies nebenbei!

vorher von einem Aufenthalt desselben in Rom die Rede gewesen wäre. Die Erklärung Kochs, der hier einen persönlichen Ausfall „des gegen den römischen Klerus verbitterten Einsiedlers von Bethlehem“ herausfühlen möchte,¹ scheint mir sehr wenig glaubhaft. Sollte etwa eine auch bei Agaprios nachwirkende Nachricht über Florinus und seinen Abfall zum „Valentinianismus“ mißverständlich auf Tertullian und dessen Abfall zum Montanismus bezogen sein? Sollte „der bloß zufällige Gleichklang der Namen“ Florinus und Florens, unter dessen Eindruck zu stehen Kastner entschieden ablehnt,² schon rund anderthalb Jahrtausende vor ihm keinen Geringeren als den hl. Hieronymus zu einer Verwechslung der beiden in den geistigen Kämpfen des 2. Jahrhunderts so weit voneinander abstehenden Männer verleitet haben?

Und noch eine Frage wird naturgemäß rege. Welches ist die Quelle, auf die letzten Grundes der Bericht des Agaprios über die Lehre des Florinus zurückgeht? — Irre ich nicht, so gehört derselbe einer ziemlich ausgedehnten einheitlichen Schicht von Erweiterungen an, durch die bei dem arabischen Historiker ein von der Kirchengeschichte des Eusebios abhängiger knapper Abriß der vornicänischen Ketzergeschichte bei bestimmten Häretikern belebt und bereichert wird. Es sind neben Florinus namentlich Markion, Tatian, Bar Daisan und Mani, bei denen wir auf diese Schicht stoßen: durchgehends also Erscheinungen, welche für das ostaramäische Syrien von spezieller Bedeutung sind. Das scheint darauf hinzuweisen, daß die fragliche Schicht bei Agaprios aus einer sprachlich syrischen Quelle stammt.³ Was aber konnte in einer solchen den Lehrirrungen des auf dem griechischen und lateinischen Sprachgebiete fast verschollenen römischen Presbyters eine hervorragende Beachtung sichern? — Wir besitzen syrisch ein Bruchstück des in seiner Sache vom hl. Irenäus an Papst Viktor gerichteten Briefes. Sollte dasselbe einer vollständigen syrischen Übersetzung dieses Briefes entstammen und hier ein Abriß der inkriminierten Lehre des Florinus geboten gewesen sein, den die syrische Quelle des Agaprios sich zu Nutzen gemacht hatte?

Ich schließe auch da mit einem Fragezeichen, weil ich mir bewußt bin, eine beweisbar richtige Antwort nicht geben zu können. So vieles mithin bezüglich des Gnostikers Florinus und der ihm gewidmeten

¹ S. 67 des laufenden Jahrgangs dieser Zeitschrift.

² S. 133 des laufenden Jahrgangs dieser Zeitschrift.

³ Nach einer ansprechenden Vermutung von Becker (Der Islam, III, S. 295 f.) wäre näherhin wohl Theophilus von Edessa als die fragliche syrische Quelle zu betrachten.

Ausführungen des Agaprios noch immer zweifelhaft bleibt; dies steht fest, daß vermöge jener Ausführungen an ihm eine nicht uninteressante Erscheinung ihre Auferstehung feiert, der man in Zukunft ihren festen Platz in der Gesamtgeschichte der Gnosis nicht wird vorenthalten können.¹

¹ Ich konnte bei diesen durchaus nur als ein erster vorläufiger Hinweis gedachten Bemerkungen nicht daran denken, von dem Agaprioszeugnis aus in erschöpfender Weise über die Lehre des Florinus und ihre Stellung innerhalb der Entwicklungsgeschichte der gnostischen Systeme zu handeln. Einer genaueren Einzeluntersuchung müßte es vorbehalten werden zu zeigen, eine wie interessante Erscheinung an ihm nun wieder volles Leben gewinnt. Man vergleiche vorerst Boussets Kapitel über den Urmenschen (Hauptprobleme S. 160—223) mit dem betreffenden Lehrstück des Florinus. Die dort als auch für die christliche Gnosis grundlegend postulierte Urform des Ἀνθρωπο-Mythus schlägt hier mit überraschender Deutlichkeit durch. Es scheint lediglich ein in der großkirchlichen Vergangenheit des ehemaligen katholischen Presbyters wurzelnder starker Einfluß von Genesis 2 zu sein, was hier eine der im Ποιμὸν ὄντης vorliegenden mindestens höchst nah verwandte Form des Mythus modifiziert hat. Der notwendige innere Zusammenhang, in dem mit jenen Erscheinungen diese Anthropologie steht, gibt meines Erachtens auch die entscheidendste Gewähr dafür, daß wirklich eine Unterdrückung der gesamten unterhalb des Λόγος liegenden Äonenreihen des ursprünglichen valentinianischen Systems und insbesondere der Gestalt der Σοφία für Florinus bezeichnend war. Seine maßgebliche Vereinfachung jenes Systems muß eben darin bestanden haben, daß er den dort als vierter männlicher Äon der Ὁδοῦ erscheinenden Ἀνθρωπο sofort mit dem vorweltlichen Urmenschen identifizierte, dessen im ersten Stücke des hermetischen Korpus gelehrtes Versinken in der Materie, in der Masche der christlich-gnostischen Lehrsysteme durch die entsprechende Abwärtswendung der Σοφία ersetzt worden war. Valentinianismus, ein an dem Problem des Bösen irre gewordenes und von hier aus in dualistische Gedankenbahnen gedrängtes großkirchliches Christentum und heidnisch-hermetische Lehre ergaben sich so wohl als die drei gleichmächtigen Komponenten der geistigen Individualität des — nun wahrlich nicht mehr bloß „angeblichen“ — Ketzers Florinus.