



---

DER CHRISTLICHE GNOSTIZISMUS IN DER  
METAPHYSIK SEBASTIAN FRANCKS

---

25. MAI 2020  
GERHARD LECHNER  
Independent Researcher

### **Abstract Deutsch**

Die Sebastian Franck-Forschung hat sich bisher recht ausführlich mit den Themen „Sebastian Franck als Historiker“ oder „Sebastian Franck als Kritiker der Theologie“ beschäftigt. Weniger Aufmerksamkeit bekam bisher der Gnostizismus im Denken des radikalen Reformers. Seit der Jahrtausendwende ist allerdings ein stärkeres Interesse an einer bestimmten Strömung des Gnostizismus zu erkennen, nämlich der Hermetik. Es gab einige Arbeiten, die den Einfluss von Hermes Trismegistos bzw. der hermetischen Schriften auf Franck aufzeigen konnten. Dieser Aufsatz geht der Frage des Einflusses des christlichen Gnostizismus auf die Metaphysik von Franck nach. Die Ergebnisse zeigen, dass speziell Basilides und Valentinus einen starken Einfluss auf Franck hatten, der bisher nicht gesehen wurde. Eine große Bedeutung kommt dabei der gnostischen Soteriologie zu. Genauso wie Basilides und Valentinus nimmt Franck die platonische Dreiteilung der Seele in Geist, Seele und Körper an. Der Geist ist göttlich und ist weder entstanden noch kann er vergehen. Diesen Geist oder Christus findet man im Inneren von allen Kreaturen. Durch die Erkenntnis des Geistes oder Christus im Menschen, (=Gnosis) kann sich der Mensch von der Welt befreien. Ebenfalls christlich-gnostisch inspiriert ist der Gottesbegriff und die Lehre von Christus. Franck's Christologie ist stark von der Nous-Christologie von Basilides beeinflusst, wobei er nicht exakt dem gleichen Doketismus folgt wie Basilides. Dass die Welt vom Demiurgen und nicht von Gott erschaffen wurde, wie Valentinus glaubt, sagt Franck nicht explizit. Franck glaubt aber der Teufel (Demiurg oder böser Engel) habe den Tod und damit die Seele erschaffen, während der unsterbliche Geist des Menschen nicht erschaffen wurde.

**Schlüsselwörter:** Sebastian Franck, Metaphysik, Valentinus, Basilides, Gnostizismus, Gott, Christologie

---

### **Abstract English**

Research on Sebastian Franck focused on the topics „Sebastian Franck as historian“ or „Sebastian Franck as critic of theology“. Less attention received gnosticism in the philosophy of the radical reformer. Since the beginning of the new millenium there was a growing interest on a certain movement of Gnosticism, namely, Hermeticism. A few authors were able to show the influence of Hermes Trismegistos and the Hermetic writings on Franck. This paper investigates the question of the influence of Christian-Gnosticism on the metaphysics of Franck. The results show a significant influence of Basilides and Valentinus on Franck, which became unnoticed so far. Especially, the Gnostic soteriology has a very high importance. As Basilides and Valentinus, Franck assumes the Platonic trichotomy of the soul in mind, soul and body. The mind is divine and was never created or could vanish. The mind or Christ can be found inwards of all beings. Through the awareness of the mind or Christ, the human being could be liberated from the world. The term god and Christ are also inspired by Christian-Gnostic philosophy. Franck's christology is strongly influenced by the Nous-christology of Basilides whereby his docetism does not follow exactly that of Basilides. Franck does not say explicitly that the world was created by the demiurge and not by god, as Valentinus believes. However, Franck believes that the devil (demiurge or an evil angel) created death and as a consequence the soul, while the immortal human mind was not created.

**Keywords:** Sebastian Franck, Metaphysics, Valentinus, Basilides, Gnosticism, God, Christology

---

## I. Einleitung und Literaturüberblick

Alfred Hegler<sup>1</sup> hielt Franck für einen Spiritualisten. Der theologische Spiritualist Franck hält alles Äußerliche für unwesentlich, wie zum Beispiel die Bibel, die Sakramente oder die Kirche selbst. Die Wiederkunft Christi zum Beispiel ist eine „ewige Allegorie“, die immer im Gange ist und die man nicht allein mit dem „toten“ Buchstaben erklären kann. Hegler<sup>2</sup> konstatierte, Franck habe von den antiken Schriftstellern vornehmlich Hermes Trismegistos genannt.<sup>3</sup> Barbers<sup>4</sup> befasste sich in seiner Dissertation mit der „Toleranz bei Sebastian Franck“. Der Autor behandelt sehr umfassend das Leben von Franck, und analysiert die philosophischen und theologischen Einflüsse. Am Anfang des zweiten Kapitels thematisiert der Autor die religiösen Grundanschauungen von Franck. Er beginnt dabei mit der Gnosis<sup>5</sup>, den Katharern, den Waldensern und der Mystik. Beim Gnostizismus hält er sich sehr kurz und verweist auf die Weltfeindschaft der Gnostiker. Der Körper ist ein Kerker<sup>6</sup> für den Menschen und nur durch den göttlichen Funken im Menschen ist es möglich, das Heil zu erlangen. Bei den Katharern und Waldensern betont Barbers ihre ablehnende Haltung gegenüber den Amtspriestern, Sakramenten bzw. Predigt- und Gebetsversammlungen. Bei den Mystikern hebt Barbers speziell die negative Theologie von Dionysios Areopagita und Meister Eckhart hervor. Noch wichtiger schien für Franck der Einfluss eines Schülers von Meister Eckhart, nämlich von Johannes Tauler. Bei ihm fand Franck *expressis verbis* den Gegensatz zwischen „usser Mensch – inner Mensch“. <sup>7</sup> Dass Franck seine eigene Lehre nicht ausdrücklich zur gnostischen Lehre zählt, liegt zum einen daran, dass auch andere Einflüsse wie jene aus der deutschen Mystik und der Hermetik vorliegen, und zum anderen am ketzerischen Charakter, den diese Philosophie zu seiner Zeit hatte.<sup>8</sup> Auf der anderen Seite ging er mit der Annäherung an Müntzer oder Meister Eckhart bereits ein Risiko ein. Die Konsequenz war, dass Franck kaum lange Zeit an einem Ort bleiben konnte, und zwischenzeitlich musste er ins Gefängnis.<sup>9</sup> Gilles<sup>10</sup> schien nicht von der These von Barbers auszugehen, denn für ihn hat Franck die Gnostiker nur deswegen nicht verurteilt, weil er sie vor ihren Anklägern in Schutz nehmen wollte.

---

<sup>1</sup> Alfred Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastian Franck. Eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der Reformationszeit*. Freiburg 1892.

<sup>2</sup> Ebd., S. 203.

<sup>3</sup> Vgl. dazu auch: Kristine Hannak, *Geist=Reiche Kritik. Hermetik, Mystik und das Werden der Aufklärung in spiritualistischer Literatur der frühen Neuzeit*, Berlin 2013, S. 76.

<sup>4</sup> Meinulf Barbers, *Toleranz bei Sebastian Franck*, Bonn 1964.

<sup>5</sup> Barbers verwendet für die gnostische Philosophie den Sammelbegriff „Gnosis“. Hanegraaff unterscheidet zwischen den Begriffen Gnosis und Gnostizismus. Gnosis bedeutet für ihn „innere Erkenntnis“ oder „innere Erleuchtung“ (Vgl. Wouter Hanegraaff, *Gnosis*. In: Glenn Alexander Magee, (ed.), *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, Cambridge 2016, S. 381-392). Die gnostische Philosophie subsumiert er unter dem Begriff Gnostizismus. In der deutschen Literatur haben Barbers, Rudolph und sämtliche andere Autoren den Begriff Gnosis im Sinne von Gnostizismus bei Hanegraaff verwendet. Der Autor dieses Artikels hält die Unterscheidung von Hanegraaff für sehr sinnvoll und daher wird in Folge der Begriff Gnostizismus für die gnostische Philosophie verwendet (Kurt Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1978).

<sup>6</sup> Schon Platon verwendete den Gedankengang „Der Körper ist ein Kerker für die Seele“.

<sup>7</sup> Barbers, S. 17-19.

<sup>8</sup> Carlos Gilles, *Das Bekenntnis zur Gnosis von Paracelsus bis auf die Schüler Jakob Böhmes*, In: Roelof van den Broek; Cis van Heertum (Hrsg.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, Amsterdam: In de Pelikaan, S. 387-388.

<sup>9</sup> Ebd., S. 13-17.

<sup>10</sup> Gilles, S. 388.

Seit der Jahrtausendwende gab es erste detailliertere Forschungen zum Thema Hermetik bei Sebastian Franck. Gewisse Autoren zählen die Hermetik zum Gnostizismus, wobei die Hermetik dabei als eine ganz bestimmte Strömung des Gnostizismus angesehen wird.<sup>11</sup> Es gab erste Hinweise von Neugebauer-Wölk<sup>12</sup> und Mulsow<sup>13</sup>, die aufgezeigt haben, dass sich in der Augsburger Bibliothek eine handschriftliche Übersetzung des Corpus Hermeticum aus dem Jahr 1542 befindet, die mit großer Wahrscheinlichkeit Sebastian Franck zuzuschreiben ist. Ebeling<sup>14</sup> befasste sich im Rahmen seiner Geschichte des Hermetismus mit Sebastian Franck und dessen Bedeutung für die Hermetik. Er kommt trotz der sehr positiven Urteile von Franck über Hermes aber zum Schluß, dass Franck „gewiss kein Hermetiker“<sup>15</sup> war, weil er als Spiritualist keine Lehre im dogmatischen Sinne schätzen konnte. Franck sei laut Ebeling der Ansicht gewesen, dass Hermes für die Ägypter genauso ein Weiser war wie Platon für die Griechen. Lehel<sup>16</sup> hat sich etwas intensiver mit der Hermetik bei Franck auseinandergesetzt als Ebeling. Er konnte den hermetischen Bezug von Sebastian Franck anhand von mehreren Stellen aus dem *vierten* Kronbüchlein (Encomion) und der Paradoxa nachweisen. Lehel betont die Arkanisierung der Hermetik, welche auch bei Franck ein verdecktes Motiv darstellt. Das Motiv der Wiedergeburt und des inneren Menschen, die die Wesensmerkmale der Philosophie von Franck sind, findet man auch im Corpus Hermeticum. Sata weist außerdem richtigerweise auf die Bedeutung des Aspektes der Datierung des Lebens von Hermes dem Ägypter bei Franck hin. Letzterer datiert Hermes, genau wie Agrippa von Nettesheim, in die Zeit von Abraham zurück. Daraus ergab sich für Franck insofern ein Problem, weil eine Verknüpfung von nicht-christlicher und christlicher Philosophie, eine philosophia perennis, angedeutet wird. Hermes wäre der Initiator dieser philosophia perennis gewesen und er hätte das Christentum vorweggenommen. Die unzähligen Bibelzitate im Werk von Franck können für Sata daher als eine Tarnungsstrategie gedeutet werden. Franck verwendet in den genannten Schriften oft das Motiv der „Ernarrung“<sup>17</sup> und des „Zum-Kind-Werden“<sup>18</sup>, durch welche der Mensch seinen inneren göttlichen Funken findet oder bereits gefunden hat. Sata zeigt in seinem Aufsatz, dass diese Motive im *Corpus Hermeticum* und in der Bibel<sup>19</sup> zu finden sind. Die Außenseiterposition des

---

<sup>11</sup> Vgl. z.B. Rudolph (wie Anm. 5) oder auch: Hans Jonas, Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes. Frankfurt 2008.

<sup>12</sup> Vgl. Monika Neugebauer-Wölk, „Denn dis ist möglich, lieber Sohn!“ Zur esoterischen Übersetzungstradition des Corpus Hermeticum in der frühen Neuzeit. In: Richard Caron (Hrsg.), Esotérisme, gnosés & imaginaire symbolique: mélanges offerts à Antoine Faivre, Leuven 2001, S. 131-144.

<sup>13</sup> Martin Mulsow, Ideologien des Anciennität, philologische Kritik und die Rolle der „neuen“ Naturphilosophie, In: Martin Mulsow (Hrsg.), Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance. Dokumentation und Analyse der Debatten um die Datierung der hermetischen Schriften von Genebrand bis Casaubon (1580-1614), Tübingen 2002, S. 7.

<sup>14</sup> Florian Ebeling, Das Geheimnis des Hermes Trismegistos, Geschichte des Hermetismus. 2. Auflage. München 2009. Die erste Auflage von Ebeling stammt aus dem Jahr 2005.

<sup>15</sup> ebd., S. 116.

<sup>16</sup> Lehel Sata, Narrheit, Paradoxität und Hermetismus bei Sebastian Franck, In: Jean Schillinger (Hrsg.), Der Narr in der deutschen Literatur im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Kolloquium in Nancy. Jahrbuch für internationale Germanistik, Berlin 2008, S. 145-171.

<sup>17</sup> Ebd., S. 168. Zum Motiv der Ernarrung zitiert Lehel: „Wer Christum in sein Leben ziehen will, der muss Narr sein, der Propheten Ketzler und Aufrührer und der ganzen Welt Greuel, Abgewiesener und Phantast.“ (Ebenda, S. 168).

<sup>18</sup> Ebd., S. 169

<sup>19</sup> Sata erwähnt zum Beispiel nicht: „Wahrlich ich sage euch: Es sei denn, daß ihr umkehret und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen.“ (Matthäus 18:3)

Narren schreibt Franck sehr häufig Christus zu. Sata findet bei Franck neben der „Ernarrung“ und dem „Zum-Kind-Werden“ auch die Motive „Wiedergeburt“ und „innerer Mensch“.<sup>20</sup>

Sehr ausführlich hat sich Wollgast<sup>21</sup> mit der Lehre von Franck auseinandergesetzt. Das Besondere bei Wollgast ist, dass er Philosophiehistoriker ist, der sich eingehend mit der Geschichte der Philosophie im 15. und 16. Jahrhundert beschäftigt hat. Das ist insofern bedeutend, da es, wie Wollgast sagt, in der Franck-Forschung nur wenig Forschungsarbeiten von Nicht-Theologen gab. Damit soll aber keineswegs angedeutet werden, dass von der theologischen Seite nicht sehr gute Arbeiten über Franck geschrieben wurden. Wollgast<sup>22</sup> versuchte eine weltanschauliche Position von Franck zu bestimmen. Dabei arbeitete er<sup>23</sup> den Gottesbegriff bei Sebastian Franck heraus und nimmt den Begriff des Pantheismus als Ausgangspunkt für eine Überprüfung. Es werden mehrere verschiedene Definitionen von Pantheismus behandelt. Danach versucht der Autor eine Einordnung von Sebastian Franck. Am Ende bringt Wollgast Franck in die Nähe des Gottesbegriffes bei Spinoza mit der Tendenz, den Pantheismus als „materialistischen Pantheismus“ auszulegen. Wollgast verwendet zur Begründung Zitate aus der *Paradoxa*, die für ihn beweisen, dass Gott bei Franck in der Natur aufgeht (deus sive natura). Er nimmt sich aber ein paar Seiten später wieder selbst zurück mit der Aussage „Francks materialistischer Pantheismus ist inkonsequent.“<sup>24</sup> In einer sehr ausführlichen Einleitung zur zweiten Auflage der *Paradoxa* nimmt Wollgast<sup>25</sup> aber einen etwas anderen Standpunkt bezüglich des Gottesbegriffes bei Franck ein. Dort beschreibt er Franck als einen Schüler von Johannes Tauler, der einen idealistischen Pantheismus vertreten habe, welcher im Wesentlichen mit dem neuplatonischen Gottesbegriff übereinstimmt. Wollgast sagt auch, für ihn sei Panentheismus<sup>26</sup> immer auch Pantheismus<sup>27</sup>. In der Einleitung zu dem Werk *Paradoxa* von Franck findet sich bei Wollgast auch der interessante Hinweis, wonach bei Agrippa von Nettesheim, ähnlich wie bei Franck, die Mikrokosmos-Makrokosmos-Lehre zu finden sei.<sup>28</sup> Wollgast<sup>29</sup> hat sich sehr intensiv mit der Rezeptionsgeschichte des Werkes von

---

<sup>20</sup> Sata, S. 166. Die Wiedergeburt ist ein eigenes Kapitel im Corpus Hermeticum und der innere Mensch ist durchgehend präsent.

<sup>21</sup> Vgl. zum Beispiel: Siegfried Wollgast, *Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert. Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland*, Berlin 1972; oder auch: Siegfried Wollgast, *Einleitung des Herausgebers*. In: Sebastian Franck, *Paradoxa*, 2, neubearbeitete Auflage, Berlin 1995.

<sup>22</sup> Wollgast, *Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert. Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland*. Berlin 1972.

<sup>23</sup> Ebd., S. 151-161.

<sup>24</sup> Ebd., S. 165.

<sup>25</sup> Wollgast, *Einleitung des Herausgebers*. In: Sebastian Franck, *Paradoxa*, S. XXXII.

<sup>26</sup> Der Begriff Panentheismus ist praktisch überall in der neuplatonischen Philosophie anwendbar. Das heißt „die Welt ist in Gott, aber nicht mit Gott ident“. Überall wo der Begriff Emanation vorkommt, passt der Begriff Panentheismus.

<sup>27</sup> Ebd., S. XLII.

<sup>28</sup> Ebd., S. XXXVII. Wollgast hebt die Bedeutung von Agrippa von Nettesheims „Über die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit der Wissenschaften, Künste und Gewerbe“ für das Werk *Paradoxa* von Franck hervor. Er erwähnt dabei die Magie und die Mikrokosmos-Makrokosmos-Lehre. Gerade das Werk „Über die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit der Wissenschaften, Künste und Gewerbe“ enthält eben keine Spuren von Magie und Hermetik. Agrippa behandelt diese Bereiche in seiner „*Occulta Philosophia*“. Letztere zitiert Franck nirgends und er gibt sie auch nicht inhaltlich wieder. Wollgast nennt keine Quellen, wo Franck Magie oder die Mikrokosmos-Makrokosmos-Lehre in der *Paradoxa* wirklich anwendet. Der Autor dieses Artikels sieht Franck eben nicht als Magier oder Vertreter der Mikrokosmos-Makrokosmos-Lehre. Im Unterschied zur Hermetik ist die christliche Gnosis auch nicht magisch.

<sup>29</sup> Wollgast, *Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert. Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland*, S. 33-61.

Sebastian Franck auseinandergesetzt, und sein Beitrag hat einen kaum überschätzbaren Wert für die Franck-Forschung gebracht. Er zeigt die Heterogenität der Franck-Forschung in Bezug auf den Gottesbegriff auf. Dilthey<sup>30</sup> beispielsweise hielt Franck für einen „Panentheisten“. Er bezeichnet Franck als einen „wahrhaft genialen Denker und Schriftsteller“ und vergleicht ihn mit Spinoza (ähnlich wie Wollgast).

Am genauesten hat sich bisher Hannak<sup>31</sup> mit der Hermetik bei Franck auseinandergesetzt. Bei ihr tauchen ähnliche Motive auf wie bei Lehel. Speziell das innere Wort oder der „innere Christus“ wird als einer der bedeutendsten Aspekte in der Metaphysik von Franck herausgearbeitet. Hannak sieht eine herausragende Bedeutung von Hermes Trismegistos bei Franck. Sie zitiert dabei hauptsächlich die Paradoxa<sup>32</sup>, die sie zurecht als philosophisches Hauptwerk von Franck bezeichnet, sowie die Guldin Arch<sup>33</sup> und das verbüthschiert Buch. Ganz zentral bei Hannak ist die Rolle von Hermes Trismegistos in Bezug auf die Prophezeiung des Kommens von Christus, die speziell Ficino vor ihm betont hat. Sie betont, dass diese Frage bei Franck überhaupt keine Rolle gespielt hat, weil es ihm nicht darum ging, nachzuweisen, dass der Heide Hermes Trismegistos das Kommen von Christus voraussagte. Christus ist vielmehr ein kosmologisches Prinzip, das in jedem Menschen ist. Für Franck haben Heiden wie Trismegistos, Platon, Aristoteles oder Plotin ihren „inneren Christus“<sup>34</sup> erkannt und seien so „gottähnlich“ geworden. Hannak folgert richtig, dass Franck Hermes Trismegistos nicht als einen Esoteriker im modernen Sprachgebrauch sah, der eine geheime Lehre kannte. Er sah ihn auch nicht als Propheten, der das Kommen von Christus voraussagte, sondern Hermes zeigt, dass die „transpersonale Wahrheit über Christus“ in jedem einzelnen Menschen vorhanden ist.<sup>35</sup>

Gegenstand dieser Untersuchung ist ein in der Literatur über Franck bisher fehlender Aspekt. Es wurde zwar von Barbers darauf hingewiesen, dass es einen gnostischen Einfluss bei Franck gebe, doch wie genau dieser Einfluss aussieht, wurde bisher nicht untersucht. Dieser Einfluss bezieht sich auf die Metaphysik von Franck, wo bereits der Einfluss der hermetischen Philosophie, der Mystik von Tauler oder Eckhart und die täuferisch-spiritualistischen Einflüsse aufgezeigt wurde. Diese Ergebnisse sollen hier nicht angezweifelt werden und man kann sagen, die Hermetik sei bereits eine Strömung der gnostischen Philosophie. Die Hermetik zählt aber zu den nicht-

---

<sup>30</sup> Vgl. Wilhelm Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, in: W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. II. 8. unveränderte Auflage, Göttingen 1969, S. 1-90.

<sup>31</sup> Vgl. Hannak.

<sup>32</sup> Für die weiteren Ausführungen wird folgende Ausgabe der Paradoxa von Franck zitiert: Sebastian Franck, Paradoxa, 2. Auflage. Siegfried Wollgast (Hrsg.), Berlin 1995.

<sup>33</sup> Es wird aus folgender Ausgabe zitiert: Sebastian Franck, Die Guldin Arch – darein der Kern und die Hauptsprüche der heyligen Schrift, alten Leerer und Väter der Kirchen/auch der erläuchten Heyden und Philosophen...Bern 1557. Im Moment ist eine neue Auflage der Guldin Arch in Arbeit, die von dem exzellenten Franck-Forscher Dejung vorbereitet wird. Sein Hauptwerk zu Franck war: Christoph Dejung, Wahrheit und Häresie. Eine Untersuchung zur Geschichtsphilosophie bei Sebastian Franck. Zürich 1979. Dejung befasste sich dabei mit der Geschichtsphilosophie von Franck. Bemerkenswert ist die Aufstellung der Sekundärliteratur zu Franck am Ende des Werkes. Dejung unterschätzte den Einfluss des Neuplatonismus für die Philosophie Francks. Ganz am Ende ist der Hinweis: „Neuplatonismus – zur Charakterisierung von Franck wenig nützlich“. Auf der anderen Seite wird der Begriff „negative Theologie“ bei Franck als „zentral“ erwähnt (Dejung, S. 317).

<sup>34</sup> Man beachte die Heilige Schrift, die für Franck nicht im Widerspruch zum „Corpus Hermeticum“ steht. Es heißt dort: „Das Reich Gottes ist in euch“ (Lukas 17,21).

<sup>35</sup> Hannak, S. 126-133. Speziell im Kapitel „Inneres Wort und kosmischer Christus“ arbeitet die Autorin den entscheidenden Punkt der Franck'schen Christologie heraus.

christlichen Richtungen, Im Folgenden wird der Einfluss der christlichen Gnosis auf die Metaphysik von Franck aufgezeigt. Es gab einige explizite Aussagen von Franck zu den bedeutenden Gnostikern Valentinus und Basilides. Der Fokus der Untersuchung wird daher auf den metaphysischen Systemen dieser beiden Philosophen und deren Einfluss auf Franck liegen.

## II. Valentinianer und Basilidianer

Bevor der Einfluss des christlichen Gnostizismus auf die Metaphysik bei Sebastian Franck genauer untersucht wird, müssen noch einige grundlegende methodische Überlegungen angestellt werden. Es ist primär die Frage, was genau in Bezug auf den christlichen Gnostizismus im Werk von Franck untersucht werden soll. Es sollen in erster Linie die metaphysischen Begriffe Gott, Christus, Welt (All) und Seele untersucht werden. Bei Irenäus und Clemens von Alexandria wird den Valentinianern und Basilidianern große Bedeutung im Rahmen des Gnostizismus eingeräumt. Diese beiden Autoren beschäftigten sich mit häresiologischen Aspekten dieser Bewegungen. Franck selbst hat in seinen Schriften beispielsweise die Valentinianer<sup>36</sup>, Basilidianer oder die Ebioniten genannt, letztere wurden bei Irenäus zu den Gnostikern gezählt. Zwischen den Ebioniten und den Valentinianern gibt es einige Parallelen bei der Christologie, wobei die Ebioniten im Gegensatz zu den Valentinianern als eine nicht-christlich-gnostische Bewegung angesehen werden können. Der Fokus der Untersuchung richtet sich auf die Metaphysik der Valentinianer und der Basilidianer, weil diese christlich-gnostischen Gruppen einen großen Einfluss auf die theologischen und metaphysischen Überlegungen von Franck hatten. Franck kommentiert in der *Chronica, Zeitbuch vnd Geschichtbibbel* ganz kurz die Lehre des Basilides: „Basilides eyn Bischoff/doch anderer dann hernach volget/soll mit Marciali vil gewel vnd Abgötterey gehalten haben/auch bücher voller gotteslesterung geschriben/dies ketzerei ich nit hab mögen erfahren vnd zuwegen bringen.“<sup>37</sup> Etwas weiter hinten äußert sich Franck sehr positiv über Basilides „überaus eyn scharpffsinnig man“<sup>38</sup>, und er beschreibt ganz kurz die wesentlichen Lehren des Basilides.

Was die Primärquellen angeht, waren über Valentinus und die Valentinianer zu der Zeit von Franck nur Fragmente und Texte von den Kirchenvätern vorhanden. Franck hat für die gnostischen Texte Bernhard von Lutzenburgs *Catalogi Haereticorum* verwendet. Dieser versuchte die Fragmente der Gnostiker von den Kirchenvätern zu ordnen.<sup>39</sup> In der Schrift von Lutzenburg wird Eusebius von Cäsarea zitiert, denn auch Franck als Quelle angegeben hat. Bei der Untersuchung der Quellen der

---

<sup>36</sup> Sebastian Franck, *Chronica, Zeitbuch vnd Geschichtbibbel* von anbegyn bis in dis gegenwertig, 1536 (ohne Ortsangabe), CLXXXIX. Es wird kurz die Lehre der Valentinianer beschrieben ohne diese zu bewerten. In dem zitierten Buch stellt Franck die Lehre von sehr vielen „Ketzern“ dar, wobei er nicht chronologisch vorgeht, sondern ganz einfach nach dem Alphabet. Im Regelfall sind seine Darstellungen sehr neutral gehalten.

<sup>37</sup> Ebd., S. XCVI. Als Quelle für Basilides und die Anhänger des Basilides verwendet Franck den *Catalogi Haereticorum*. Er zitiert dabei aus: Eusebius von Cäsarea, *Kirchengeschichte (historia ecclesiastica)*, IV, 7. Eusebius erwähnt in seinem Werk die Schriften des Irenäus.

<sup>38</sup> Ebd. Franck zählt ganz kurz wesentliche Punkte der Lehre des Basilides auf. Dazu gehören: Die Welt und die Menschen sind nicht von Gott geschaffen. Christus habe nicht am Kreuz gelitten.

<sup>39</sup> Gilles, S. 387-388. Gilles meint zu Franck: „Was die Gnostiker betrifft, so hat sich auch Sebastian Franck in seiner *Ketzerchronik* (1531) damit begnügt, von Lutzenburg abzuschreiben. Dass er sie jedoch nicht verurteilt hat, entspricht seiner Grundhaltung, Ketzer gegen ihre Ankläger in Schutz zu nehmen.“ (Gilly, S. 388).



Kirchenväter ist es zweckmäßig bei Irenäus und Hippolytus zu beginnen und die daraus gewonnenen Erkenntnisse als Maßstab für die Überprüfung der Originalfragmente von Clemens von Alexandria zu verwenden. Löhr kommt bei einer Untersuchung zur Auffassung, dass es vorsichtiger und sicherer ist, die theologischen Erkenntnisse von Basilides alleine aus den Fragmenten von Clemens von Alexandria zu gewinnen. Wichtig für diese Untersuchung ist, dass das Irenäusbild von Basilides und seinen Nachfolgern die Darstellung von Eusebius von Cäsarea und Agrippa Castor beeinflusst hat.<sup>40</sup> Die Schriften von Nag Hammadi, die erst im 20. Jahrhundert entdeckt wurden, sind für diesen Aufsatz nicht relevant. Als eine der wichtigsten gnostischen Quellen wird häufig das Johannesevangelium genannt<sup>41</sup>. Man denke dabei an die starken Dualismen wie Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge sowie guter Gott und böse Welt. Das individualistische und weltfeindliche Bild der Gnostiker wird nicht durch Johannes gebrochen. Die johanneische Agape bleibe nach Ansicht von mehreren Autoren<sup>42</sup> immer eine Liebe unter Gleichgesinnten, und auch der Aspekt der Weltflucht ist ein zentrales Element, womit die christliche und die gnostische Lehre in dieser Hinsicht gemeinsame Ziele haben. Trotz der Gemeinsamkeiten zwischen Gnosis und Johannesevangelium gibt es auch Differenzen. Im Johannesevangelium wird die Welt von Gott geschaffen (im Gegensatz zur Gnosis), und es fehlen zentrale gnostische Lehren wie das Seelenschicksal, das Pleroma, die Archontenherrschaft und die Konsubstantialität von Erlöser und Erlösten<sup>43</sup>. Franck geht in seiner Schrift *Guldin Arch* sehr ausführlich auf das Johannesevangelium ein.

Es gibt einige sehr gute Sammeldarstellungen über die Gnosis. Zum Beispiel haben Rudolph<sup>44</sup> und Jonas<sup>45</sup> eine sehr ausführliche Darstellung der gnostischen Philosophie in der deutschen Literatur gegeben, wobei Jonas näher auf die einzelnen Strömungen der Gnosis eingeht<sup>46</sup>. Er behandelt den *Poimandres* von Hermes Trismegistos dabei als eigenes Kapitel und zählt die hermetischen Schriften somit zu einer Strömung des Gnostizismus. In der englischen Literatur findet sich ein sehr guter Vergleich zwischen Hermetik und Gnosis bei van den Broeck/Hanegraaff.<sup>47</sup> Bei der Erklärung der Metaphysik der Valentinianer und der Basilidianer wird versucht, von „oben nach

---

<sup>40</sup> Winrich Alfried Löhr, *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen 1996, S. 32-33. Löhr zeigt sehr gut, dass es problematisch wäre einfach die Erkenntnisse von Irenäus, Hippolytus und Clemens v. Alexandria zu kombinieren. Bezüglich der Lehre von Basilides werden die Fragmente von Clemens zu Recht von der Forschung als echt angesehen (Ebd.).

<sup>41</sup> Vgl. zum Beispiel: Richard Geisen, *Anthroposophie und Gnostizismus. Darstellung, Vergleich und theologische Kritik*, Paderborn 1992, S. 132-135. Die Arbeit von Geisen gibt ebenfalls einen guten Überblick über die Philosophie der Gnosis. Irenäus beschreibt die Bedeutung des Prologes des Johannesevangeliums (Johannes 1,1-18) bei den Valentinianern (Irenäus, *Gegen die Häresien (Contra Haereses), Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien*, aus dem Griechischen übersetzt von E. Klebba. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 3, 1912, I, 8,5). Der Prolog des Johannesevangeliums wird von den Valentinianern als völlig kompatibel mit ihrer Philosophie angesehen. Aus dem Vater ist der Logos und in ihm die ganze Wesenheit der Äonen („An Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott...). Irenäus verwendet das 9. Kapitel im ersten Buch zur Widerlegung der Schrifterklärung der Valentinianer. Das Johannesevangelium spielt dabei eine zentrale Rolle.

<sup>42</sup> Vgl. zum Beispiel: Geisen, S. 132f oder Luise Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, Neunkirchen-Vluyn 1970.

<sup>43</sup> Geisen, S. 133.

<sup>44</sup> Vgl. Rudolph.

<sup>45</sup> Vgl. Jonas.

<sup>46</sup> Die Schriften von Rudolph und Jonas wurden sogar ins Englische übertragen.

<sup>47</sup> Vgl. Roelof Van den Broeck/ Wouter Hanegraaff, *Gnosis and hermeticism from antiquity to modern times*. New York 1998.



unten“ zu gehen. Das bedeutet, dass zunächst der Gottesbegriff behandelt wird und am Ende die menschliche Seele und ihr Wiederaufstieg zu Gott.

## II.1 Gott, die geistige Welt und die Schöpfung bei den Valentinianern und Basilidianern

Der gnostische Gottesbegriff hat starke Parallelen mit dem neuplatonischen bzw. hermetischen Gottesbegriff. Der Gott der Gnosis ist „über allen Dingen“ und man kann nichts über Gott aussagen. Insofern gibt es Parallelen zum Neuplatonismus bei Plotin, welcher eine streng negative Theologie vertritt<sup>48</sup>. Der gnostische Gott hat aber nicht die Welt erschaffen, wie der christliche Gott, sondern die Schöpfung der Welt ist das Werk von „untergeordneten Wesen“<sup>49</sup>. Diese untergeordneten Wesen werden in der Gnosis als Archonten (pl. ἄρχων) bezeichnet, welche die tyrannischen „Herrscher der Welt“ (Heimarmene) sind. Die Archonten haben mit dem All einen „Kerker“ für die menschlichen Seelen errichtet. Jeder Archont versperrt einer menschlichen Seele nach dem Tod die Rückkehr zu Gott<sup>50</sup>. Im Neuplatonismus emanieren die Dinge aus Gott. Das heißt, der Geist (nous) ist die erste Emanation Gottes. In der Gnosis spricht man nicht immer von Emanation.

Bei Basilides (2. Jahrhundert nach Chr.) gibt es einen „nichtseienden Gott“, während Valentinus (2. Jahrhundert nach Chr.) von einem unfassbaren, ewigen, nicht-gewordenen und unsichtbaren Gott spricht<sup>51</sup>. Clemens von Alexandrien geht in seiner Stromata auf Fragmente von Valentinus ein, die uns nicht erhalten sind. Auch bei Irenäus von Lyon<sup>52</sup> und bei Hippolytus von Rom werden die Valentinianer und Valentinus zitiert. Für Hippolytus bauen Valentinus und seine Anhänger ihre Lehre auf den Lehren von Pythagoras und Platon auf und nicht auf den Evangelien<sup>53</sup>. Pythagoras und Platon haben Valentinus zwar beeinflusst, doch man kann nicht ausschließlich von einem pythagoräischen bzw. platonischen Einfluss sprechen. Ähnlich wie die Hermetik, ist der Gnostizismus der Valentinianer synkretistisch. Das Christentum spielte bei Valentinus eine zentrale Rolle.<sup>54</sup> Mead<sup>55</sup> rezipierte Clemens von Alexandrien, und der Gottesbegriff ist bei Valentinus ganz ähnlich zitiert wie oben bei Rudolph. Aus Gott geht das Abbild Gottes hervor (image and prophet of the true god). Gott ist auch der Lebensgott (god of life), und das Abbild ist

---

<sup>48</sup> Bei den hinterlassenen Schriften von Sebastian Franck wurden die Plotini Opera gefunden (Vgl. Anton Bruckner, Verzeichnis der hinterlassenen Bücher Sebastian Francks. In: Zentralblatt für Bibliothekswesen, Leipzig 1937, S. 288). Zum Einfluss von Plotin auf Franck siehe auch: Kristine Hannak, S. 110-115.

<sup>49</sup> Rudolph, S. 69. Bei Jonas, 69 wird die Antithese Gott und Welt ähnlich geschildert. Die Welt wurde von überweltlichen Wesen erschaffen, die mittelbar von Gott abstammen mögen, aber die den „wahren Gott“ nicht kennen.

<sup>50</sup> Jonas, S. 71.

<sup>51</sup> Rudolph, S. 68-69.

<sup>52</sup> Irenäus hat sein Werk Contra Haereses etwa zwischen 185 und 195 nach Christus verfasst. Im ersten Buch widmete er sich zur Gänze der Philosophie des Valentinus und der Valentinianer (George Robert Stow Mead, Fragments of a faith forgotten, London 1900, S. 29).

<sup>53</sup> Vgl. Hippolytus von Rom, Widerlegung aller Häresien (refutatio omnium haeresium, aus dem Griechischen übersetzt von Dr. Theol. Graf Konrad Preysing. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 40) München 1922, Buch IV, Kapitel 29. Dort heißt es: „Dies ist, in aller Kürze dargestellt, die Lehre des Pythagoras und Plato; aus ihr, nicht aus den Evangelien, stellte Valentinus seine Häresie zusammen, wie wir noch beweisen werden; er dürfte also mit Recht als Pythagoreer und Platoniker angesprochen werden. Valentinus, Herakleon, Ptolemäus und ihre ganze Schule begründeten, als Schüler des Pythagoras und des Plato und ihrer Führung folgend, ihre Zahlenlehre.“

<sup>54</sup> Irenäus, I, 3.

<sup>55</sup> Mead, S. 304. Mead war sehr aktiv in der „Theosophischen Gesellschaft“ und beschäftigte sich mit Neuplatonismus, Hermetik und Gnosis. Seine Griechisch- und Lateinkenntnisse waren hervorragend.

der Todesgott (god of death). Das Abbild nennt Valentinus auch den Maler (painter), weil dieser die Welt nach dem Vorbild der noumenalen Welt (noumenal space) schafft. Die Schilderung von Clemens von Alexandrien kann als neuplatonisch interpretiert werden, denn das Abbild „fließt“ (emaniert) aus der noumenalen Welt. Die Terminologie Lebensgott und Todesgott lassen jedoch auf einen Dualismus schließen, der im Neuplatonismus vielleicht nicht in dieser Form vorkommt. Ähnlich wie bei Clemens von Alexandria, wird der Gottesbegriff bei den Valentinianern von Irenäus und Hippolytus wiedergegeben: „Es lehren die Valentinianer, in unsichtbaren und unennbaren Höhen sei ein vollkommener Äon gewesen, der vor allem war. Diesen nennen sie auch Uranfang, Urvater und Tiefe“.<sup>56</sup>

Die Darstellung der Philosophie des Valentinus erfolgt bei Irenäus getrennt von jener der Valentinianer. Irenäus beginnt mit einer Darstellung der Metaphysik der Valentinianer und behandelt danach die Lehre des Valentinus. Er kritisiert dabei die Unbeständigkeit der Lehre der Valentinianer. „Nicht zwei oder drei kannst du aufreiben, die über denselben Gegenstand dasselbe sagen.“<sup>57</sup> Es besteht kein Unterschied in der Darstellung von Gott und Äonen zwischen den Kirchenvätern Clemens und Irenäus.

Die Entstehung des Bösen<sup>58</sup> ist in den verschiedenen Systemen der Gnosis unterschiedlich. Der Mandäismus und der Manichäismus gehen am Uranfang von zwei Grundkräften aus, nämlich dem Reich des Lichtes und dem Reich der Finsternis. Diese beiden Grundkräfte geraten zufällig aneinander, und es entsteht das „verhängnisvolle Weltgeschehen“. Letzteres wird mit dem „Reich der Finsternis“ gleichgesetzt. In anderen Systemen gibt es einen „stufenweisen“ Abfall von der höchsten Gottheit<sup>59</sup>. Valentinus und die Valentinianer sind Letzterem zuzuordnen. Aus dem Vater-Gott emaniert der Sohn, der ebenso wie der Vater-Gott androgyn ist. Der Sohn manifestiert sich in den Äonen, welche man nach platonischer Lehre Ideen nennen könnte. In der gnostischen Terminologie heißt das Reich der Äonen Pleroma. Aus dem Pleroma folgt Horus, und auf Horus folgt Sophia. Von der Sophia hängt schließlich der Demiurg ab, welcher die Grenze zwischen der geistigen Welt und der Wirklichkeitswelt ist. Der Mensch ist Teil der Wirklichkeitswelt. Die Seele des Menschen „gehört dem Demiurgen (the soul is that of the demiurge)“ und das Fleisch ist die Hyle für die Seele<sup>60</sup>. Das geistige Reich des Pleroma besteht aus einer Achtheit, Zehnheit und Zwölfheit. Die Achtheit von Äonen besteht aus vier männlich-weiblichen Paaren. Die männliche Seite der Gottheit heißt Bythos (βυθός, Tiefe, Abgrund) und die weibliche Seite Ennoia (έννοια, erster Gedanke). Die Achtheit entspricht dem ersten Gedanken Gottes, der auch Charis (χάρις,

---

<sup>56</sup> Irenäus, I 1,1. Bei Hippolytus heißt es: „Für sie ist das Prinzip des Alls die Monas, ungezeugt, unzerstörbar, unfaßbar, unbegreiflich, Erzeugerin und Daseinsursache aller existierenden Dinge; sie nennen diese Monas Vater“ (Hippolytus von Rom, IV, 29).

<sup>57</sup> Irenäus, I, 1,1.

<sup>58</sup> Es ist nicht leicht, die gnostischen Theorien der Schöpfung systematisch zu ordnen (Rudolph, S. 79).

<sup>59</sup> Rudolph, S. 73.

<sup>60</sup> Mead, S. 307-308. Mead zitiert die unterschiedlichen Ebenen des Seins bei Valentinus aus dem Werk von Clemens von Alexandria: „The "flesh" is the Hylē (the Hebdomad of Basilides); the "soul" is that of the Demiurge (the "material" force of the ætheric spaces, the Ogdoad of Basilides); the Demiurge hangs from the Spirit, which from one point of view is the Great Limit or Boundary, separating the Plērōma, or world of reality, from the Kenōma or phenomenal universe, and from another is Sophia or Wisdom, in the Kingdom of the Midst. Thus the Demiurge hangs from Sophia; Sophia from the Great Boundary or Horos (a further differentiation of the Basilidian simple idea of the Great Firmament); Horos from the Plērōma, the Blessed Treasure of the æons; and this world of ideas, or Living Æon, from the Abyss or Great Depth, the Father, the God beyond being“.

Gnade) oder Sige (σιγή, Schweigen, Stille) genannt wird. Aus dem ersten Gedanken entstehen der Nous (νοῦς) und die Aletheia (ἀλήθεια, Wahrheit). Der Nous und die Aletheia bringen gemeinsam den logos (λόγος) und die Zoe (ζωή) hervor, aus denen am Ende der Anthropos (ἄνθρωπος, Mensch) und die Ecclesia (ἐκκλησία, himmlische Kirche) entspringen. Gemeinsam bilden diese zwei Paare die zweite Vierheit. Damit ergibt sich die erste Achtheit, auf die eine Zehnheit und Zwölfheit von Äonen folgen.<sup>61</sup>

Die Metaphysik des Basilides ist ähnlich wie jene der Valentinianer, obwohl auch etwas komplizierter. Aus dem ungezeugten Vater wird der Nous gezeugt, dann folgen viele Bereiche der geistigen Welt: „Von dem ungezeugten Vater ist zunächst der Nous gezeugt, von diesem der Logos, von dem Logos die Phronesis, von der Phronesis die Sophia und Dynamis, von der Sophia und Dynamis die Kräfte, Mächte und Engel, die er die ersten nennt, und von diesen ist der erste Himmel erschaffen. Von ihnen sind andere Engel abgeleitet und erschaffen, diese machten einen zweiten Himmel ähnlich dem ersten. Von diesen entstanden auf ähnliche Weise durch Ableitung wieder andere, als Abbilder der oberen, und diese machten einen dritten Himmel. Aus dem dritten Himmel entstand der vierte und so fort auf dieselbe Weise immer weitere Fürsten und Engel und 365 Himmel. Nach dieser Himmelszahl hat denn auch das Jahr ebenso viele Tage.“<sup>62</sup> Die Erschaffung der Welt erfolgte bei Basilides durch die Engel, und zwar durch den “Gott der Juden”. Dieser wollte die anderen Völker den Juden unterwerfen, doch die anderen Fürsten durchkreuzten seine Pläne. Das heißt, die Engel haben die verschiedenen Völker unter sich aufgeteilt. Basilides begründet die Feindschaft der anderen Völker gegen die Juden mit dem Handeln des Gottes der Juden.<sup>63</sup> Der Gnostiker gab als Quellen “inner instructions” (innere Anweisungen), Wissen eines Matthias<sup>64</sup> und Wissen eines Glaukias an.<sup>65</sup>

## II.2 Die Christologie bei den Valentinianern und Basilidianern

Christus und der Heilige Geist wurden bei der Darstellung der Valentinianer von Gott als Äonen „zur Befestigung und Sicherung des Pleromas“ geschaffen, weil Sophia durch ihren „Abstieg“ das Pleroma destabilisierte.<sup>66</sup> Die Valentinianer unterscheiden zwischen dem ersten Christus und dem zweiten Christus. Der erste Christus<sup>67</sup> und der Heilige Geist wurden durch Gott (den Vater) erschaffen, aber erst nach den Äonen. Der zweite Christus wurde ebenfalls durch Gott erschaffen und wird von den Valentinianern auch Heiland genannt. Im Unterschied zum ersten Christus hatte der zweite Christus die Aufgabe, auf Erden als Jesus zu erscheinen.<sup>68</sup> Zu Christus gebe es bei den Valentinianern noch mehr zu sagen. Für diese Arbeit ist

---

<sup>61</sup> Irenäus, I, 1,1-1,3.

<sup>62</sup> Ebd., I, 24, 3.

<sup>63</sup> Ebd., I, 24, 4.

<sup>64</sup> Matthias hat angeblich angegeben seine Erkenntnisse von Jesus nach der Auferstehung empfangen zu haben (Mead, S. 254).

<sup>65</sup> Mead, S. 254. Glaukias soll Dolmetscher vom Apostel Petrus gewesen sein.

<sup>66</sup> Irenäus (wie Anm. 37), I, 2, 5

<sup>67</sup> Der erste Christus wird auch als himmlischer Christus bezeichnet (Rudolph, S. 171).

<sup>68</sup> Irenäus, I, 2, 6. Die Schaffung des zweiten Christus wird in Contra Haereses folgendermaßen beschrieben: „Der Hl. Geist aber hob die Unterschiede zwischen ihnen auf, lehrte sie Dank sagen und führte die wahre Ruhe ein. So wurden sie alle innerlich und äußerlich gleich, alle wurden zum Nous, zum Logos, zum Anthropos, zum Christus; und ähnlich wurden die weiblichen Äonen alle zur Aletheia, zur Zoe, zum Pneuma, zur Kirche. Als so alle insgesamt befestigt und zur vollkommenen Ruhe gebracht waren, da haben sie mit großer Freude den Urvater besungen, der an ihrem lauten

der folgende Aspekt noch von Bedeutung: Der zweite Christus (der Heiland) ist erst bei der Taufe am Jordan in Jesus inkarniert. Der Heiland war durch eine Vierheit zusammengesetzt. Jesus bestand, wie jeder andere Mensch, aus Geist, Seele und Körper. Den Geist hatte er von der Sophia (Achamoth) und den seelischen Teil vom Demiurgen. Die vierte Wesenheit, nämlich der Christus selbst, kam bei der Taufe am Jordan durch eine herabgestiegene Taube in Jesus. Da Christus leidensunfähig und unbesiegbar war, hat sich die Wesenheit Christus beim Urteil durch Pilatus aus dem Körper von Jesus zurückgezogen. Das gleiche wie für Christus galt für den geistigen Anteil in Jesus, nämlich der Sophia. Auch dieser Teil zog sich beim Gericht durch Pilatus aus Christus zurück.<sup>69</sup> Ein wenig unterschiedlich ist die Darstellung des Irenäus über Christus bei Valentinus. Christus stammt laut Valentinus nicht von den Äonen des Pleromas ab, sondern er wurde von Sophia geboren. Diese habe ihn nach ihrer Bekehrung unter irgendeinem Schatten geboren. Christus hat aber als männliches Wesen den Schatten hinter sich gelassen und ging dann in das Pleroma über. Über Jesus machte Valentinus keine eindeutigen Angaben. Einmal stammt er von Christus ab, der aus dem Pleroma kommt, dann stammt er vom Anthropos (der kosmische Urmensch) und der Ecclesia (die himmlische Kirche) ab,<sup>70</sup> und schließlich gibt es noch die Darstellung, Jesus stamme von Theletos<sup>71</sup> ab, der sich von Sophia getrennt hat.<sup>72</sup>

Christus wird von Valentinus und seinen Nachfolgern aus der Schrift ausgelegt, welche aus ihrer Perspektive mit ihrer eigenen Lehre übereinstimmt. Laut Irenäus berufen sie sich dabei auf den Apostel Paulus, der sagt: „Alles ist Christus und wiederum: Alles ist für ihn, und aus ihm ist alles und wiederum: In ihm wohnt das ganze Pleroma der Gottheit und schließlich: Alles erneuern in Christus durch Gott. So erklären sie diese und andere ähnliche Stellen“.<sup>73</sup> Diese Stelle erinnert an den Prolog des Johannesevangeliums<sup>74</sup>. Christus müsste man mit dem Wort gleichsetzen, dann gibt es eine Übereinstimmung mit dem Zitat von Paulus.

Bei Basilides sah der ungezeugte Vater die Verderbtheit der Menschen und sandte ihnen seinen eingeborenen Sohn, den Nous, der Christus genannt wurde (Nous-Christologie). Damit wollte der Vater<sup>75</sup> jene befreien, die an ihn glaubten, und er wollte sie von denen befreien, die die Welt gemacht hatten. Ähnlich wie bei den Valentinianern, hat Christus nicht am Kreuz gelitten, sondern

---

Jubel teilnahm. Aus Dank für diese Wohltat hat das ganze Pleroma der Äonen einhellig und mit Zustimmung Christi und des Geistes und mit Gutheißung ihres Vaters das Schönste und Blühendste, was jeder von den Äonen in sich hatte, zusammengetragen, gesammelt, passend verbunden und sorgfältig vereint, so daß zur Ehre und zum Ruhme des Bythos die vollkommenste Schönheit und das Gestirn des Pleroma hervorgebracht wurde, eine vollkommene Frucht: Jesus nämlich, der auch Heiland zubenannt wird, oder auch nach seinem Vater, Christos und Logos, oder auch das All, weil er von allen abstammt. Als Trabanten sind zugleich mit ihm zu ihrer Ehre stammverwandte Engel hervorgebracht worden.“ (Ebd).

<sup>69</sup> Ebd., I, 7, 2.

<sup>70</sup> Der Anthropos und die Ecclesia stammen von den 8 Äonen ab (Irenäus, I, 1, 1).

<sup>71</sup> Theletos stammt aus der dritten Zwölffheit (Dodekade) (Irenäus, I, 1, 2).

<sup>72</sup> Ebd., I, 11, 1.

<sup>73</sup> Ebd., I, 3, 4.

<sup>74</sup> Johannes, 1-3. „Im Anfang war das Wort, / und das Wort war bei Gott, / und das Wort war Gott. Alles ist durch das Wort geworden / und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist.“

<sup>75</sup> Für Basilides gab es kein eigentliches Wollen von Gott: „Wenn ich „er wollte“ sage, so sage ich es, meint Basilides, der Verständlichmachung wegen, er wollte ohne Wille, ohne Gedanke, ohne Gefühl“ (Hippolytus von Rom, VII, 21).

Simon von Cyrene hat das Kreuz getragen.<sup>76</sup> Christus hat Simon von Cyrene verwandelt und letzterer hat wie Jesus ausgesehen. Christus nahm danach die Gestalt des Simon an und lachte die anderen, neben dem Kreuz stehend, aus. Christus konnte sich beliebig verwandeln und „stieg wieder zu dem hinauf, der ihn gesandt hatte“. Die Konsequenz dieser Christologie ist, dass der Mensch nicht an den scheinbar gekreuzigten Jesus glauben darf, weil er ansonsten Sklave von jenen bleibt, die die Welt erschaffen haben. Jene, die nicht an den gekreuzigten Jesus glauben, sind der Macht der Schöpfer der Welt ledig.<sup>77</sup> Der Dokerismus von Basilides hat Ähnlichkeiten mit dem der Valentinianer. Bei den Valentinianern wird Christus aber nicht immer mit dem Nous oder dem Wort gleichgesetzt, sondern Christus wurde bei Valentinus zur Befestigung des Pleromas geschaffen. Basilides sagt auch nicht, dass Christus bei der Taufe am Jordan in Jesus eingegangen sei und sich in ihm ab diesem Zeitpunkt offenbarte.

### 2.3. Die Soteriologie

Der Mensch wird bei den Valentinianern, ähnlich wie in anderen Systemen des Gnostizismus, nicht von Gott geschaffen, sondern von der Sophia und dem Demiurgen, wobei letzterer nichts von Gott wusste.<sup>78</sup> Der Demiurg und Sophia haben den Menschen nach ihrem Ebenbilde geschaffen. Ähnlich wie bei den Platonikern, findet sich auch bei den Valentinianern die Dreiteilung des Menschen in Geist<sup>79</sup>, Seele und Körper, wobei der Geist (pneuma) der göttlichste Teil ist. Erst wenn die „geistigen Menschen“ (pneumatischen Menschen), die in den Mysterien unterrichtet sind, Gott und die Sophia erkennen, wird die Vollendung eintreten. Christus (der Heiland) ist gekommen, um den seelischen Teil im Menschen, der einen freien Willen besitzt, von den sinnlichen Dingen zu befreien.<sup>80</sup> Im Vergleich zum Neuplatonismus fehlt bei den Valentinianern die Weltseele, und damit ist diese Philosophie nicht kosmologisch im Sinne von Platon oder den Neuplatonikern. Man spricht in der Literatur häufig von „kosmologischen Dualismus“.<sup>81</sup> Das Göttliche (die Weltseele) ist nicht unmittelbar „Teil“ der Welt, welche damit

---

<sup>76</sup> Franck spricht diesen Punkt an, ohne diesen zu bewerten: „Christu von den Juden gecreuziget sein/sonder Symonem Cyreneum“ (Vgl. Sebastian Franck, Chronica Zeitbuch und Geschichtbibell von anbegyn bis in dis gegenwertig 1536. Jar verlenget, ohne Ort 1536). Das Zitat stammt aus dem Kapitel „Chronica der römischen Ketzler“ und Franck behandelt dort die Basilidianer. Diese Stelle zeigt, dass das Argument von Löhr (S. 255), wonach es vorsichtiger sei nur den Fragmenten von Clemens von Alexandria in Bezug auf Basilides zu vertrauen, auf Franck nicht anwendbar sind. Franck übernimmt in der Chronica die Lehre von Eusebius, der diese wiederum von Irenäus übernommen hat.

<sup>77</sup> Irenäus, I, 24, 4.

<sup>78</sup> Der Demiurg ist ein gottähnlicher Engel (Irenäus, I, 5,2). Dass der Demiurg Gott nicht kannte, sagt Irenäus ganz explizit: „Ich bin Gott, und außer mir ist keiner.“ (Ebd., I, 5, 4) hervor. Der Demiurg hat auch nur die Seele und den Körper geschaffen, während er zu schwach war, um das höhere Geistige zu erkennen. (Ebenda). Das Geistige hat seine Mutter Sophia geschaffen. Irenäus nennt Sophia auch Achamoth (Ebd., I, 5, 6).

<sup>79</sup> ...“das Geistige aber ist dazu hinausgesandt, damit es hienieden durch die Vermählung mit dem Seelischen gestaltet, erzogen und emporgehoben werde“ (Ebd, I, 6, 1). Das Geistige kann aufgrund der Göttlichkeit nicht verdammt werden, wie auch immer seine Taten waren (Ebd., I, 6, 2).

<sup>80</sup> Ebd

<sup>81</sup> Zum Beispiel: Geisen, S. 133.

auch nicht „vernünftig“ ist<sup>82</sup>. Auch die Astrologie hat dementsprechend keine Bedeutung<sup>83</sup>, und die Mikrokosmos-Makrokosmos Analogie kommt ebenfalls in der Darstellung der Kirchenväter nicht vor.

Clemens macht zum Aufstieg der Seele zu Gott bei Valentinus einige Bemerkungen, die, wie noch zu zeigen sein wird, in der Metaphysik von Franck von größter Bedeutung waren. Mead gibt ein Zitat von Clemens von einer Predigt von Valentinus wieder: "From the very beginning have ye been immortal and children of life--such life as the æons enjoy; yet would ye have death shared up among you, to spend and lavish it, so that death might die in you and by your hands; for inasmuch as ye dissolve the world and are not dissolved yourselves, ye are lords of all creation and destruction."<sup>84</sup> Das heißt, der Mensch muss die Welt "kreuzigen" und darf sich nicht von der Welt kreuzigen lassen.<sup>85</sup> Die Welt kreuzigen bedeutet in der Gnosis bei den Valentinianern Weltentsagung und Askese und das Finden des Christus im Inneren des Menschen. Die Vernichtung (Annihilation) des Todes könnte man auch mit dem Ende der Reinkarnationskette gleichsetzen, was gleichbedeutend mit einem Aufstieg in die Welt des Pleroma (geistige Welt) ist.<sup>86</sup> Die Reinkarnationsvorstellung war praktisch Teil aller gnostischen Richtungen. Mead betont den für die Gnosis und dem Valentinianismus so wichtigen "inneren Menschen".<sup>87</sup> Jeder Mensch

---

<sup>82</sup> Plotin prangert in den Enneaden die Philosophie der Gnostiker an, weil diese die Weltseele leugnen. Er meint die Gnostiker identifizieren den Weltbildner (Demiurg) mit der Seele und sie würden der Seele des Demiurgen dieselben Affektionen beilegen wie der individuellen Seele (Plotin, Enneaden, 2,9,6-8, Berlin 1878).

<sup>83</sup> Plotin fragt in den Enneaden mit Bezug auf die Gnostiker: "Warum sollten aber die Gestirne, die in den untern Sphären so gut wie die in der höchsten Höhe, keine Götter sein, da sie in geordneter Bahn sich bewegen und mit dem Himmel herumwandeln?" (Plotin, Enneaden, 2,9,8) Daraus lässt sich schließen, dass die Gnostiker der Astrologie keine Bedeutung beigemessen haben. Die Gnostiker hielten die Gestirne nicht „für Götter“ wie Plotin sagt. Die geordnete Bahn der Gestirne ist noch kein Zeichen für die Vernunft der Gestirne.

<sup>84</sup> Mead, S. 303. „Ihr seid von Anbeginn unsterblich und Kinder des Lebens – eines Lebens, wie die Äonen es gemessen, doch würde der Tod unter euch verteilt, so könntet ihr denselben verschwenden und vergeuden, so dass der Tod in euch und durch eure Hände sterben möge; denn insoweit ihr die Welt auflöst und selbst nicht aufgelöst werdet, seid ihr Herren der Schöpfung und der Zerstörung.“ Die deutsche Übersetzung stammt aus: George Robert Stow Mead, Die Gnosis. Fragmente eines verschollenen Glaubens. Aus dem Englischen von A. von Ulrich übersetzt. Herausgeber: Helmut Werner, Köln 2008.

<sup>85</sup> Bentley Layton, The Gnostic Scriptures, Doubleday 1987, S. 223-49. Bei Layton finden sich die erhaltenen Fragmente von Valentinus. Dort heißt es in Fragment 4 "Annihilation of the realm of death" (Vernichtung von dem Reich des Todes): "From the beginning you are immortal and children of eternal life. You wished to distribute death amongst yourselves so as to consume it and annihilate it, and so that death might die in and through you. For when you dissolve the world and are not yourselves dissolved, you rule over creation and over the whole of corruption."

<sup>86</sup> Irenäus zitiert Valentinus bezüglich der „Vollendung des Menschen“: „Die Vollendung aber wird eintreten, wenn das Geistige, d. h. die geistigen Menschen, die eine vollkommene Erkenntnis Gottes und der Achamothe besitzen — das sind die in den Mysterien Unterrichteten — durch diese Erkenntnis umgestaltet und vollendet sein werden.“ (Irenäus, I, 6, 1).

<sup>87</sup> In der Bibel findet man die innere versus äußere Mensch Thematik in 2 Kor 4,16: „Deshalb verzagen wir nicht, sondern, wenn auch unser äußerer Mensch zugrunde geht, so wird doch unser innerer Tag für Tag erneuert“. Die Gnostiker haben sich teilweise auf Paulus bezogen, teilweise haben sie ihn abgelehnt. Jedenfalls lassen sich bei Paulus gnostisierende Gedankengänge finden. Zum Beispiel eine weltablehnende Grundhaltung (z.B. 1 Kor 7,31 ff), dass die Welt als gefallene Schöpfung unter der Herrschaft von Satan und Dämonen steht (z.B.: 1 Kor 2,6-8), das von Engelmächten geschaffene Gesetz (Gal 3,19) und der Fall Adams als Grund für Sünde und Tod in der Welt (Vgl. Röm 3,12ff). Siehe dazu auch: Geisen (wie Anm. 38), S. 127f. Geisen zeigt einen wesentlichen Unterschied von Paulus zu den Gnostikern. Im Gegensatz zu den Gnostikern lehnt Paulus die "Präexistenz-Christologie" der Gnostiker ab. Die Erlösung erfolge erst durch den fleischgewordenen Christi, während die Gnostiker keine "Erlösung der Welt" durch Christus sehen, sondern eine "Erlösung

hat einen Gottesfunken in sich und kann durch die innere Erkenntnis des Göttlichen in sich zu Gott aufsteigen. Die innere Erkenntnis kann mit der Erkenntnis des Geistes gleichgesetzt werden, denn der Geist im Menschen ist jener Teil, der göttlich ist. Es gibt aber unter den Menschen nur wenige, die dieses Bewußtsein erreichen und die diese Wahrheit begreifen. Valentinus habe zu diesen pneumatischen Menschen gesprochen, ganz nach dem Motto "Wer aus der Wahrheit ist, der hört meine Stimme."<sup>88</sup> Die Wahrheit kommt immer aus dem Herzen. Valentinus wehrt sich gegen einen engen Begriff, der die Wahrheit in einem Buche sucht. Die Wahrheit sei bei allen heiligen Schriften und Philosophen zu finden, aber es sei ein Fehler, sich ausschließlich an Buchstaben zu halten.<sup>89</sup>

Bei Basilides und seinen Nachfolgern ist es wesentlich schwieriger eine Systematik seiner Soteriologie aus den Schriften der Kirchenväter zu rekonstruieren. Bei Irenäus findet sich diesbezüglich gar nichts. Mehr zur Seelenlehre über Basilides und seine Nachfolger berichtete Hippolytus. Auch in den Fragmenten 5<sup>90</sup>, 16<sup>91</sup>, 17<sup>92</sup> und 18<sup>93</sup> von Clemens von Alexandria und Origenes finden sich Hinweise auf die Seelenlehre von Basilides und seiner Nachfolger.

Der Sohn des Basilides, Isidor, drückt sich im fünften Fragment klar bezüglich der Seele aus. Es gibt einen "unteren Teil", der vom höheren Teil erzogen werden muss. Das geht aus der Schrift "Über die angewachsene Seele" von Isidor hervor. Der höhere Teil wird λογική ψυχή (*logike psyche*) oder Vernunftseele bezeichnet, und es gibt auch Leidenschaften die Anhängsel der Seele sind<sup>94</sup>. Löhr demonstriert die Parallelen der Seelenlehre des Isidor mit jener von Platon.<sup>95</sup> Hippolytus unterscheidet bei Basilides zwischen der dritten geistigen bzw. göttlichen Sohnschaft und der Seele, die wiederum zweigeteilt ist. Die dritte göttliche Sohnschaft wurde "zurückgelassen" und durch Jesus gereinigt. Ursprünglich war die dritte Sohnschaft mit der Seele "vermengt" worden und wurde durch Jesus durch die Reinigung geschieden, um auf ihren ursprünglichen Platz

---

aus der Welt" (=Befreiung der Seele aus dem Kerker). Das heißt der fleischgewordene Christus zeigt dem Menschen den "Inneren Christus", der die Erlösung bringt (Geisen, S. 128).

<sup>88</sup> Johannes, 18,37

<sup>89</sup> Mead, S. 305f. Mead zitiert Valentinus wieder mit Clemens von Alexandria: „These truths come from the heart; he protests against the narrow view that can find truth in only one set of scriptures; and declares it is in all scriptures and philosophies, if one looks to the spirit and not the letter.“ Die Aussage "die Wahrheit finde der Mensch in seinem Herzen" findet sich in einem der wenigen Fragmente von Valentinus: "Viele von den Dingen, die in den öffentlichen Büchern geschrieben stehen, sind auch in der Kirche Gottes niedergeschrieben. Denn diese Unterweisungen, die allen gemein sind, sind Wrote, die vom Herzen kommen, sind das Gesetz, das im Herzen geschrieben steht. Dies ist das Volk des Geliebten, die von Ihm geliebt werden und Ihn lieben" Dieses Zitat von Valentinus stammt aus dem Fragment 6 "From the Sermon on "friends" (Aus einer Predigt mit Freunden); Mead (Anm. 81), deutsche Übersetzung von Ulrich, S. 269.

<sup>90</sup> Clemens von Alexandria, Stromateis. Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Texte in deutscher Übersetzung. Übersetzer: Otto Stählin, München 1936-38. II, 112,1-114,2.

<sup>91</sup> Vgl. Robert Pierce Casey, The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria, Studies and Documents 1, London 1934, S. 40-91. Es heißt bei Excerpta ex Theodoto 28: „Das Gott vergibt es den Ungehorsamen bis ins dritte und vierte Glied beziehen die Anhänger des Basilides auf die Einkörperungen, die Anhänger Valentins aber sagen, dass damit die drei linken Orte gemeint seien, das vierte Geschlecht aber bedeute ihre Samen. Der sich erbarmt über Tausende beziehe sich auf diejenigen der rechten Seite.“ (Löhr, S. 206) Bei Casey heißt es im Englischen statt Einkörperungen „reincarnations“ (Reinkarnationen).

<sup>92</sup> Löhr, S. 209. Fragment 17 wurde durch Origenes überliefert.

<sup>93</sup> Ebd., S. 212. Fragment 18 stammt ebenfalls von Origenes.

<sup>94</sup> Ebd., S. 78f (Fragment 5).

<sup>95</sup> Ebd., S. 95-100.



zurückzukehren. Das Leiden von Jesus hatte keinen anderen Zweck als die Scheidung des Vermengten.<sup>96</sup> Im Unterschied zu den Valentinianern musste bei den Basilidianern der Geist durch Christus “gereinigt” und von der Vermengung getrennt werden. Bei den Valentinianern ist der Geist als göttlicher Teil des Menschen rein und nicht der Sünde fähig.

Nicht so eindeutig ableiten kann man bei den Basilidianern die Lehre des “inneren Christus” im Menschen. Implizit geht diese Lehre, die bei Valentinus explizit vorhanden ist, aus Fragment 8<sup>97</sup> hervor. Es heißt dort: “Wenn aber, wie Basilides selbst sagt, wir es als einen Teil aus dem sogenannten Willen Gottes verstehen, in Liebe zu allen Dingen zu stehen – weil jedes Ding eine Beziehung zum All bewahrt -, das sein anderer Teil aber darin besteht, nichts zu begehren, und ein dritter Teil, auch nicht eines zu hassen, so werden auch die Strafen nach dem Willen Gottes sein.”<sup>98</sup> Die ἀγάπη ist einem Menschen nur möglich, wenn er den “Christus in sich” im Sinne der Valentinianer erkannt hat. Man könnte auch sagen, ein Mensch der ausschließlich von seinem geistigen Seelenteil aus handelt. Das Nicht-Begehren bzw. Nicht-Hassen sind eine Konsequenz der Erkenntnis des “inneren Christus” im Menschen. Clemens bezeichnet diese Menschen als die “Vollkommenen” im gnostischen Sinne<sup>99</sup> und die doxa des Basilides aus Fragment 8 sind auch für einen Orthodoxen wie ihn als ethisches Ideal akzeptabel.<sup>100</sup>

Nicht eindeutig beweisbar ist bei Basilides die Seelenwanderungslehre, welche in den Fragmenten 16-18 thematisiert wird. Im Fragment 17 heißt es zur Seelenwanderungslehre der Basilidianer: “...qui in hisdem sermonibus docent non esse alias peccatorum poenas nisi transcorporationes animarum post mortem.”<sup>101</sup> Es gibt keine andere Sündenstrafe als die Reinkarnation. Ob es sich dabei um einen polemischen Vorwurf von Origenes gegen die Gnostiker handelt<sup>102</sup>, kann aufgrund der vorhandenen Quellen nicht endgültig bewiesen werden. Da die Basilidianer nicht explizit von der Erbsünde ausgehen oder die Prä-Existenz der Seele ablehnen, liegt die Seelenwanderungslehre sehr nahe. Nur der Mensch selbst kann sich von dem Kerker der Sünde befreien. Bei den Basilidianern kommt aber der soteriologische Aspekt hinzu, dass Christus den dritten göttlichen Sohn reinigen musste, damit dieser “Seelenteil” an seinen ursprünglichen Platz zurückkehren kann. Ohne Christus wäre die Erlösung aus der Abhängigkeit (Vermengung) mit dem Körper nicht möglich gewesen. Hier liegt ein fundamentaler Unterschied zur valentinianischen Soteriologie vor.

---

<sup>96</sup> Hippolytus von Rom, VII, 27. Siehe zur Seelenlehre von Basilides auch: Barbara Aland, Seele, Zeit, Eschaton bei einem frühen christlichen Theologen. Basilides zwischen Paulus und Platon, in: Jens Holzhausen ψυχή – Seele – anima, Festschrift für Karin Alt zum 7. Mai 1998, Stuttgart und Leipzig 1998, S. 258-259.

<sup>97</sup> Löhr, S. 152. Löhr entnimmt das Fragment aus: Clemens von Alexandria, Stromata, IV, 86,1.

<sup>98</sup> Ebd.

<sup>99</sup> Clemens von Alexandria, Stromata, VI, 71,4 – 72,1.

<sup>100</sup> Löhr, S. 154.

<sup>101</sup> Ebd., S. 210. Dieses Fragment findet sich bei Origenes.

<sup>102</sup> Ebd., S. 211.

### III. Metaphysik in Paradoxa

Die Paradoxa gilt als das philosophische Hauptwerk von Franck. Er zitierte in der Paradoxa Irenäus von Lyon<sup>103</sup>, Origenes<sup>104</sup>, Clemens von Alexandria<sup>105</sup>, Tertullian<sup>106</sup> und von den Nicht-Christen Plotin.<sup>107</sup> Der Gottesbegriff bei Sebastian Franck entspricht jenem des Neuplatonismus und des Gnostizismus: „was Gott sei, können wir nicht sagen noch wissen. Denn Gott ist allein sich selbst bekannt, wie er ist [...] Gott ist weder dies noch das und der Dinge keines, von denen man reden kann, die man zeigen, schreiben, hören und die man mit den Sinnen begreifen, zeigen, sehen oder aussprechen kann.“<sup>108</sup> Diese negative Theologie, die charakteristisches Merkmal im Neuplatonismus von Plotin ist, findet man im Gnostizismus, wie bereits gezeigt, bei Valentinus. Dementsprechend heisst auch das Paradoxon 1: *Deus quid sit, nescitur*. Als Referenzen für seinen Gottesbegriff verwendet Franck christliche und nicht-christliche Philosophen wie Platon (Timaios, Über die Gesetze), Damascenus<sup>109</sup>, Aristoteles, Seneca, Dionysius Areopagita, Cicero, Alcinos, Tauler und Laktanz. Während Gott in der gnostischen Philosophie und bei Plotin gänzlich ohne Eigenschaften bleibt, bekommt er bei Franck im Paradoxon 1 dann doch Eigenschaften wie: „ein allmächtiges, unsichtbares, unbegreifliches, allmächtiger Wille, der eigentlich nicht liebt, weise, wahrhaft, gut ist etc. sondern die Liebe, Weisheit und Güte selbst ist, ein gütiges, ewiges Licht; der in allen Dingen und außer allen Dingen ist;“<sup>110</sup> Das Paradox beim Gottesbegriff ist, dass Gott sowohl transzendent als auch immanent ist („in allen Dingen und außer allen Dingen“)<sup>111</sup>. Damit beantwortet sich die Frage, ob bei Franck ein materialistischer Pantheismus vorliegt oder nicht. Es handelt sich nach Wollgast<sup>112</sup> offensichtlich um einen idealistischen Pantheismus oder besser um einen Pantheismus ganz im neuplatonischen bzw. gnostischen Sinne, denn man könnte bei einem

---

<sup>103</sup> Die Schriften von Irenäus wurden bereits ausführlich behandelt.

<sup>104</sup> Origenes setzte sich in seiner Schrift „Contra Celsum“ mit den Lehren der Gnostiker auseinander. Franck zitiert Origenes im Paradoxon 89 (Templorum, imaginum, festorum, sacrificorum et ceremoniarum, nullus in novo testamento usus). Dieses Paradoxon 89 ist ganz im gnostischen Stil geschrieben, denn dort wird die Haltung abgelehnt, dass ein Tempel notwendig sei, um Gott zu schauen. „Im neuen Bunde hat Gott einen anderen Tempel aufgerichtet, der wir sein sollen. Daher hatten die ersten in der neugeborenen Kirche nach Christo bis schier auf Origenes (wie er contra celsum selbst bezeugt und mit vielen Worten lehrt, dass den Christen die Tempel nicht geziemen wollen, damit stimmt auch Lactantius)“ (1 Ko 6; 2 Ko 6; 9 und auch: Franck, Paradoxa, S. 144). Nicht im Tempel findet man Gott, sondern in sich (Gott in uns). Der Gnostizismus war Teil der „neugeborenen Kirche“.

<sup>105</sup> Von Clemens zitiert Franck nicht die Schrift „Stobaios“, sondern den (Pseudo-)Clemensbrief.

<sup>106</sup> Von Tertullian kennt Franck mehrere Schriften. Eine davon ist: Adversus Macrionem de lapsu primi hominis. In dieser Schrift kritisiert Tertullian Marcion, den viele Autoren zu den Gnostikern zählen.

<sup>107</sup> Dass Franck die Enneaden kannte, geht aus seinen nachgelassenen Schriften hervor (Vgl. Bruckner, S. 289). Plotin wendet sich in den Enneaden (II 9,10,1–14 und II 9,6) gegen die nicht kosmologische Philosophie der Gnostiker. Das einzige, dass an der gnostischen Philosophie wahr sei, hätten diese von Platon und den griechischen Philosophen.

<sup>108</sup> Franck, Paradoxa, S. 17. Es wird aus dem Paradoxon 1 zitiert.

<sup>109</sup> Damascenus wird in der Guldin Arch zitiert (Franck, Guldin Arch, Kap. I): „Damascenus ... diffiniert oder entwerfen den unbeschreibliche Gott mit dergleichen Worten wie folgt. Gott ist ein Ding ohne Ende und Anfang untödtlich/unendlich/ewig/einfältig/allmächtig/unüberwindlich/ein Brunn des Guten und der Gerichtigkeit/ein Licht des Verstands ...“ Auch der Gottesbegriff von Dionysius Areopagita, der wiederum einer radikal negativen Theologie sehr nahe steht, wird zitiert: „Gott ist in unmaterlich unbeschrieben Ding an keinem Ort/als das mit keinem Ort mag begriffen werden/ ja den Himmel und Erde nicht fassen können/denn er ist sein selbst Tat/ alle Dinge erüllende/über allen Dingen wesende/....“ (Franck, Guldin Arch, I).

<sup>110</sup> Franck, Paradoxa, S. 19. Das Zitat stammt aus Paradoxon 1.

<sup>111</sup> In Paradoxon 52 wird die Transzendenz Gottes betont (deus absconditus deus) (Franck, Paradoxa, S. 93).

<sup>112</sup> Wollgast, Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert.

materialistischen Pantheismus nicht sagen, „Gott ist das Unausprechliche“. Man müsste stattdessen sagen, Gott geht in der Welt auf bzw. ist der Welt immanent und eben nicht zugleich transzendent. Der materialistische Pantheismus könnte über einen Begriff der Weltseele oder Weltvernunft nicht hinausgehen.

Franck bekennt sich im Paradoxon 1 zu den Engeln. Gott ist den Engeln „durch ein Gleichnis“ bekannt und den Menschen „durch einen Spiegel und ein Rätsel.“<sup>113</sup> Für Valentinus würde die folgende Aussage nicht gelten: „Gott ist in allen Dingen und außer allen Dingen“. Warum ist das im Sinne des Valentinus nicht ganz korrekt? Die Erschaffung der Welt geht auf Sophia und den Demiurgen zurück und nicht unmittelbar auf Gott. Valentinus würde zustimmen, dass „Gott im Menschen“ ist, aber die Materie ist nicht Gott.

Unterstützt wird die These des gnostischen Pantheismus bei Franck von mehreren Autoren in der Sekundärliteratur. Beispielsweise Barbers<sup>114</sup> hatte sich kurz mit der „Gotteslehre“ von Franck auseinandergesetzt und kommt zur Erkenntnis, dass es neuplatonische Einflüsse über Tauler und durch diesen vermittelt von Dionysios Areopagita gab. Weiters gab es Einflüsse von Nikolaus von Kues (vermittelt durch Agrippa von Nettesheim). Barbers erwähnt, dass Franck dem Pantheismus (deus sive natura) dadurch nahekam. Seine Einflüsse des christlichen Gottesbildes waren aber zu stark und man konnte damit nicht sagen „Franck sei Pantheist“.

Interessant wird es bezüglich des Gottesbegriff in Paradoxon 2, wo Franck ausschließt, dass Gott Sünde sein könne. Damit erhält Gott eine Nicht-Eigenschaft: „Gott ist alles in allen, und wäre die Sünde auch etwas und nicht nichts, so wäre er auch die Sünde im Menschen. Weil aber die Sünde nichts ist und zunichte macht, von Gott nie erschaffen ist, sondern von dem Eigentum und dem eiteln Nichts, daraus der Mensch erschaffen ist, herkommt, so kann Gott die Sünde in uns nicht sein oder wirken.“<sup>115</sup> Diese Aussage ist insofern paradox, als dass einerseits gilt: „alle Dinge sind aus Gott und in Gott“. Andererseits ist die Sünde „aus dem eiteln Nichts erschaffen“, also nicht von Gott. Im Paradoxon 2 kommt Franck Valentinus und der Gnosis sehr nahe, indem er Gott von dem „Bösen“ oder der Sünde abgrenzt. Der Mensch trägt wohl das Göttliche in sich, aber gleichzeitig ist der Mensch der Sünde verfallen und die Sünde kommt nicht von Gott. Das gerade Gesagte wird durch Franck in Paradoxon 2 nochmals bekräftigt: „Aber allein Christus, sein Wort, ist aus Gott, darum geht er von Gott aus und nicht ab wie andere Kreaturen, die allein von Gott geschaffen, aber nicht, wie der neue Mensch Christus aus Gott geboren sind.“<sup>116</sup> Allein Christus, der Sohn Gottes oder das Wort Gottes ist aus Gott geboren. Bei Valentinus heißt es, der Sohn wird aus dem Vater „geboren“ (oder: der Sohn emaniert aus dem Vater) und ist der Herrscher der 30 Äonen. Der Mensch wird erst durch Sophia und dem Demiurgen geschaffen. Man könnte mit Franck sagen: „Der Mensch geht ab von Gott... und ist nicht aus Gott geboren“. Damit ist das Böse oder die Sünde leichter zu erklären. Bei Basilides ist der Geist Gottes Christus und dieser enthält alles in sich. Das eben vorgetragene Zitat aus Paradoxon 2 kann besser mit Valentinus als mit Basilides erklärt werden, denn bei Basilides ist im Geist Gottes alles enthalten, auch die Sünde.

---

<sup>113</sup> Franck, Paradoxa, S. 17.

<sup>114</sup> Barbers, S. 49ff.

<sup>115</sup> Franck, Paradoxa, S. 22.

<sup>116</sup> Ebd.

Der Neuplatonismus geht von einer Stufenontologie aus, nach welcher alle Dinge aus Gott emanieren, das heißt also nicht von Gott geschaffen werden, sondern präexistent sind. Der Geist (nous) geht aus Gott hervor und die Weltseele aus dem Geist, und mit der individuellen Seele, die aus der Weltseele entsteht, entsteht auch die „Sünde“, die die individuelle Seele in der Welt gefangen hält (durch Wiedergeburt). Aus Paradoxon 2 lässt sich schließen, dass die Ontologie von Franck teilweise dem plotinischen Neuplatonismus folgt. Es „emaniert“ nur Christus (das Wort) aus Gott und andere „Kreaturen gehen von Gott ab“; das heißt, Gott erschafft diese „Kreaturen“ und diese entfernen sich von Gott.<sup>117</sup> Die Weltseele hat im Konzept von Franck keinen Platz. In der Guldin Arch wird die eben aufgestellte These bekräftigt, wo man auf Emanation ganz im neuplatonisch-hermetischen Sinne schließen könnte: „Gott ist durch alle ding ausgossen/ dan er sagt durch den Propheten/himel und erd erfüll ich/ ... dann Gott ist wäsentlich allenthalb ausgossen/ auf das er nit ein qualitet der Welt sey/ sonder ein erschaffendt wesen der Welt/...“<sup>118</sup>. Dass alle Dinge aus Gott „ausgegossen“ sind, würde auf Präexistenz der Seele des Menschen schließen lassen. Die Lehre der Präexistenz der Seele wurde erst im 6. Jahrhundert von der katholischen Kirche als Häresie eingestuft. Bei Basilides gibt es eine Präexistenz der Seele und bei Valentinus kann man vielleicht nicht von Präexistenz sprechen, weil die Seele vom Demiurgen geschaffen wird. Die Geistseele ist aber auch bei Valentinus präexistent, das heißt sie wurde weder geschaffen noch kann sie vergehen.

Franck zitiert in der Paradoxa die Ebioniten<sup>119</sup>, welche häufig zu den Gnostikern gezählt werden und deren Lehre bereits kurz erläutert wurde. Sie gaben die Lehre Jesu mündlich weiter, hielten Jesus für einen Propheten, leugneten seine Jungfrauengeburt und lehnten die Lehre der Erbsünde ab.<sup>120</sup> Jesus war für sie bis zur Taufe am Jordan ein Mensch wie jeder andere. Mit der Taufe wurde er Prophet. Der göttliche Geist in Gestalt einer Taube ist bei der Taufe in Jesus eingegangen. Die Christologie der Ebioniten unterscheidet sich praktisch nicht von jener der Valentinianer, mit der Ausnahme, dass die Valentinianer Jesus nicht nur als Propheten sahen. Jeder Prophet, der auf die Weise wie Jesus das Gesetz erfüllte, hat nach der Lehre der Ebioniten diesen Geist empfangen. Jesus war für die Ebioniten nicht Gott und Mensch zugleich, insofern war ihre Lehre gnostische Ketzerei.<sup>121</sup> Sie lehnten auch das Opfer- und Priesterwesen ab. Im Paradoxon 46 äußert sich Franck sehr positiv über die Lehre des Pelagius und des Ebion: „Des Pelagius und des Ebion Ketzerei sind nie vom Plan gekommen und werden der Welt täglich Brot sein bis an das Ende.“<sup>122</sup> Pelagius weigerte sich in einem Streit mit Augustinus, die Lehre der Erbsünde und die Gnadenlehre des Augustinus anzuerkennen, und er betonte, dass die menschliche Freiheit niemals durch die Sünde korrumpiert werden kann. Auch bei Valentinus macht die Lehre der Erbsünde und die Gnadenlehre des Augustinus kaum Sinn, denn der Mensch wurde nicht von Gott erschaffen, und Erlösung ist nur durch die Erkenntnis Gottes im Inneren des Menschen möglich (Gnosis = innere Erleuchtung). Es gibt in der Paradoxa weitere Hinweise, die kaum einen anderen Schluss zulassen als dass Franck ebenfalls die Erbsünden- und Gnadenlehre abgelehnt hat. Da die Seele nicht von Gott direkt „erschaffen wurde“, muss Gott die Seele auch nicht begnadigen. Im Paradoxon 9 diskutiert Franck

---

<sup>117</sup> Ebd.

<sup>118</sup> Franck, Guldin Arch, II.

<sup>119</sup> Franck, Paradoxa, S. 86f.

<sup>120</sup> Ebenda, S. 86. Der Herausgeber der 2. Auflage Siegfried Wollgast erwähnt den Punkt mit der Erbsünde bei den Ebioniten in einer Fußnote.

<sup>121</sup> Mead, S. 128f.

<sup>122</sup> Franck, Paradoxa, S. 86.

die Frage, ob Gott dem Menschen die Sünde vergeben muss. Er verwendet dabei, ähnlich wie die Valentinianer, die Bibel als Rechtfertigung: „Und die Sünde ist allein wider uns und eigentlich nicht wider Gott, sondern unsere eigene Last und Buße, wie Hiob anzeigt. Wenn du gleich sündigst, was willst du ihm schaden. Deine Bosheit wird allein wider dich und deinesgleichen und deine Frömmigkeit allein für dich sein“.<sup>123</sup> Diese Stelle kann problemlos im Sinne von Valentinus ausgelegt werden, denn Erlösung ist nur durch den Menschen selbst und nicht durch Gott möglich. Aus Paradoxon 275 geht hervor, dass Franck kein Vertreter der Gnadenlehre ist: „Wie die Sünde nichts sei und zunichte mache, haben wir anderswo (Paradoxon von der Sünde) gehört. Denn sie ist nicht aus oder von Gott erschaffen, sondern hat sich selbst wider Gott hervorgetan aus unserem Eigentum und ist doch nichts als ein unnützer Versuch und Unterfangen eines Dinges, das man nimmer vollbringen kann und also in den Begierden ersticken und unausgerichtet hängen muss. Denn niemand kann wider Gott tun. Darum bleibt und ist die Sünde nichts, aus Nichts, von nichts und geht wieder in ihr Nichts, macht auch uns zu nichts und muß selbst wieder nichts werden.“<sup>124</sup> Die Seele, welche sich nicht von der Sünde löst, ist Knecht der Sünde (Paradoxon 276). Der Schlüssel, wie der Mensch sich von der Sünde befreien kann, liegt im Herzen des Menschen selbst (der Christus in uns): „denn wo eines Menschen Schatz ist, da ist sein Herz; wo eines Menschen Herz ist, da ist sein Gott.“<sup>125</sup> Die nicht-christlichen Lehren des Neuplatonismus, die die Emanation aus Gott lehren, kennen keine Erbsünde, und die Seele befreit sich selbst aus dem Gefängnis der Wiedergeburten und kehrt zu Gott zurück. Valentinus unterscheidet sich diesbezüglich nicht von Plotin, Porphyrius oder Jamblichus. Der Unterschied zwischen Valentinus und den Neuplatonikern ist eher in der Nicht-Existenz der Weltseele bei Ersteren zu sehen. Bei Valentinus ist die Welt daher nicht „vernünftig“, sondern ist ein Gefängnis, vor dem sich die Seele sobald wie möglich befreien muss. In der neuplatonischen und hermetischen Philosophie hat neben der Weltseele auch die Astrologie eine Bedeutung, wenn auch bei vielen Philosophen nur eine untergeordnete.<sup>126</sup> Bei Franck wird die Astrologie in seinen theologischen und philosophischen Schriften praktisch überhaupt nirgends erwähnt. Auch in diesem Punkt folgt er den christlichen Gnostikern, denn bei diesen spielt die Astrologie in der Metaphysik keine Rolle.

Bei Franck kehrt der Mensch jedoch wieder zu Gott zurück oder er wird göttlicher, denn gut ist nur Gott allein (Deus solus bonus): „Je mehr wir nun aus uns selbst in Gott übergehen, je mehr wir Gott innewohnend haben und je verlassener wir in Gott stehen, desto mehr Frommheit, Weisheit, Wahrheit etc. haben wir.“<sup>127</sup> Franck bezieht sich in Paradoxon 4 direkt auf Platon, Plotin und Hermes Trismegistos: „Dahin haben vielleicht Plato, Plotinus und Hermes und andere erleuchtete Philosophen geblickt, die einen Gott erkannt haben und doch auch hier und da von Göttern sprechen, nämlich von den himmlischen Bürgern, die der Gottheit teilhaftig geworden sind“.<sup>128</sup> Franck bekennt sich allerdings nirgends explizit zur Weltseele, und daher könnte man bei ihm vom einem christlich gnostischen Einfluss sprechen.

---

<sup>123</sup> Ebd., S. 30.

<sup>124</sup> Ebd., S. 425.

<sup>125</sup> Ebd., S. 426

<sup>126</sup> Vgl. dazu auch die Mikrokosmos-Makrokosmos-Lehre der Hermetik.

<sup>127</sup> Ebd., S. 25.

<sup>128</sup> Ebd.

#### IV. Die Metaphysik in der Guldin Arch

Aus der Guldin Arch ist kaum in einer bekannten Monographie oder einem Aufsatz ausführlich zitiert worden. Das liegt wahrscheinlich an der Editionsgeschichte, denn es steht noch eine neuere Auflage der Schrift aus. Die Guldin Arch folgt vom Aufbau einer christlichen Philosophie bzw. christlichen Metaphysik, allerdings sind die gnostischen Züge auch in dieser Schrift unverkennbar. Franck beginnt mit dem Teilabschnitt „Von Gott“ und definiert dort seinen Gottesbegriff, der sich im Wesentlichen kaum von jenem in der Schrift Paradoxa unterscheidet. In den ersten Kapiteln dieses Abschnittes wird praktisch nur aus der Heiligen Schrift zitiert.

Franck beginnt im ersten Kapitel damit, den Gottesbegriff bei Bernhard von Clairvaux, Johannes von Damaskus, Dionysius Areopagita und Augustinus zu zitieren. Der Gottesbegriff unterscheidet sich bei den zitierten Autoren nicht von jenem in der Paradoxa. Franck stimmt wohl mit dem Gottesbegriff dieser Autoren überein. Johannes von Damaskus hat Schriften gegen die Häretiker, wie die Nestorianer, Jakobiten und Manichäer verfasst. Die Nestorianer kann man von der Christologie durchaus als „gnostische Sekte“ einstufen, weil sie annahmen, dass die göttliche und menschliche Natur in Jesus Christus vermischt sei. Ihre Ansichten sind dem radikalen gnostischen und manichäischen Dokerismus recht ähnlich. Neben dem Gottesbegriff der christlichen Philosophen behandelt Franck auch den Gottesbegriff bei den „weisen Philosophi“ wie Platon, Aristoteles und Cicero. Christus oder den ersten Sohn findet Franck in der platonischen Philosophie unter dem Begriff Geist: „Christus wirt von Platone ein gemüt genennt“.<sup>129</sup> Die Gleichsetzung von Christus und dem Geist (νοῦς) ist identisch mit der basilidiansichen Nous-Christologie.

Im 41. Kapitel geht Franck näher auf den Gottesbegriff bei Hermes Trismegistos ein. Zunächst nennt er Hermes einen „erleuchteten Philosophen“, der aus der Zeit von Abraham stammt: „Dieser alt erleucht Philosophus künig und priester/ ein wunder der Egyptier/ hat geplüt zur zeit Abraham/ ist von den Egyptern Teut/ von den Griechen Trismegistus/ter maximus/ das ist drey mal der aller gröst genant (wie Augustinus de Civit. Dei gefelt) worden“<sup>130</sup>. Franck kennt sowohl den Pimander als auch den Asclepius, und er scheint anzunehmen, dass Hermes Trismegistos der „echte Autor“ dieser Schriften war.<sup>131</sup> Das folgende Zitat zeigt einerseits, dass Franck den Pimander und den Asclepius rezipierte und das in dabei speziell der Gottesbegriff interessierte: „Der hat geschrieben von Gott/von wort und willen Gottes/zwey bücher Asclepius und Pymander intituliert ... /hab ich mit Verwunderung gelesen/und dergleichen weder bey Platone oder keinem Philosopho gefunden/...“<sup>132</sup> Es verwundert Franck, dass er „das Wort“ als zweite Person Gottes bei Hermes

---

<sup>129</sup> Franck, Guldin Arch, XXXVIII.

<sup>130</sup> Ebd., XLI.

<sup>131</sup> Hannak, S. 86ff. Hannak dokumentiert sehr schön, dass Franck weniger an Magier und mehr an Mystik und Neuplatonismus interessiert ist. Aus dem Nachlass der Bibliothek von Franck (Bruckner) und aus der Häufigkeit der Zitate in der Guldin Arch geht hervor, dass er sehr viel von der mystischen Literatur des Mittelalters (Johannes Tauler) zitierte. Gleichzeitig spielen vorchristliche Philosophen eine nicht unwesentliche Rolle. Hannak nennt Platon, Aristoteles, Homer, Cicero, Ovid, die Sibyllen, Pythagoras, Boethius, Seneca und Sophokles. Der Name Jamblichus fehlt in ihrer Aufzählung. Jamblichus wird ebenso wie Porphyrius oder Plotin zwar manchmal erwähnt, es geht jedoch nirgends hervor, dass Franck „De Mysteriis“ von Jamblichus näher rezipiert hat. Er kannte das Werk vermutlich von Agrippa von Nettesheim und vielleicht von Ficino.

<sup>132</sup> Franck, Guldin Arch, XLI.

Trismegistos findet, weil doch Trismegistos weit vor Christus war. Dieses „Wort“ kommunizierte mit Pimander: „Nun dieser Hermes schreibt/ wie Gottes wort mit ihm geredt (daß er mentem Dei oder Pymander nennt) hab innerlich on inn alles gelert und gezeigt/ und in darzü gebetten/ er solle nun hören ... und sagt zü im/inn im. Diß liechte bin ich/ ein gemüt/ dein Gott/ elter dann die natur/aber deß liechts gepurts/plü und glanz ist Gottes Sun/...“.<sup>133</sup> Franck meint, das Wort Gottes oder Christus habe zu Hermes gesprochen. Dadurch ist er ein erleuchteter Philosoph. An der eben zitierten Stelle in der Guldin Arch offenbart Franck sein Naheverhältnis zur gnostischen Philosophie. Christus oder der erste Sohn Gottes<sup>134</sup> kommuniziert mit einem weisen Philosophen, den Franck fälschlicherweise in das frühe Altertum datiert. Bei Basilides und Valentinus war Jesus jener Mensch, der den Christus „empfangen“ hat, wobei nur bei Basilides das Wort Gottes oder Christus in Jesus war.

Es wurde von Valentinus betont, dass die Wesenheit Christus göttlich ist und in den Menschen Jesus inkarnierte. Franck argumentiert in der Guldin Arch, dass Christus aus zwei Naturen zusammengesetzt sei: „Also ist auch Christus mer Geist dann fleysch, mehr Gott dann Mensch/ also von zweyen Naturen zusammen gesetzt/ nach der besten genennt. Also solten wir Christum nach dem besten Theyl erkennen/ ansehen und annemen/ nemlich wie er das Wort ist/ vnnd der ausgetruckt will Gottes/...“<sup>135</sup> Die Christologie, die Franck in diesem Zitat vertritt, kann ganz im gnostischen Sinne interpretiert werden, weil er den Geist Christus über den Menschen stellt. Diese Auffassung folgt jedenfalls nicht den ökumenischen Grundlagen der abendländischen Kirche. Franck meint im Buch „von Christo“: „... wiewohl er auch nach dem Fleisch/ aus Geist gezeüget vnd geborn ist...“<sup>136</sup>.

Das Hauptproblem für Franck bleibt, dass die Menschen den äußeren Christus verehren und nicht den inneren Christus: „Niemand will Christus nachfolgen“<sup>137</sup>, man betet nur den äußeren Christus an. Den Christus kann jeder Mensch in sich finden: „Gottselig in diser Welt leben/... Dann ist der glaub in vnns/ so ist Christus vnnd der heylig geyst in vnns/ dann ist der glaub inn vnns/ der die lieb außgeüßt wie der Apostel spricht/ das Christus durch den Glauben wone inn vnserem Herz i. Cor. i/ Darumb ist dein Glaub inn Christum/ Christus in deinem Herzen/ dan wie der vnglaub der abfal des Herzens ist von Gott/ auff sich selbs/ und alles das Gott nitt ist/...“<sup>138</sup>. Man könnte mit Franck sagen: Wenn der Mensch Christus in seinem Herzen findet, dann kommt es zu einer symbolischen Taufe.

Hannak<sup>139</sup> merkt richtigerweise an, dass sich Franck mit seinen Thesen hinsichtlich Christus nicht mehr „in Übereinstimmung mit der diskursmächtigen Position der lutherischen Kirche“<sup>140</sup> befand,

---

<sup>133</sup> Ebd.

<sup>134</sup> Christus als Erstgeborener bzw. als Logos findet sich in der Bibel im Johannesevangelium (Johannes, 1,3) und im Kolosserbrief.

<sup>135</sup> Franck, Guldin Arch, XLIV

<sup>136</sup> Ebd.

<sup>137</sup> Ebd.

<sup>138</sup> Ebd.

<sup>139</sup> Hannak, S. 126.

<sup>140</sup> Dass Luther nicht viel von Franck hält geht aus dem Zitat von Luther über Franck hervor: „Denn aus seinen Büchern wirst Du nicht wohl lernen, was ein Christ glauben oder ein frommer Mann tun soll, er kanns und wills auch nicht lehren. Ja, das viel mehr ist, du wirst aus seinen Büchern nicht wissen was er doch selbst gläubet, oder für ein



und sie betont, dass Franck in der Guldin Arch und im Verbütschiert Buch einen ausgeprägten Biblizismus pflegt. Hannak untersuchte bei Franck ausschließlich den Einfluss der Hermetik, welche eher wenig mit Biblizismus zu tun hat. Besser zu erklären ist der ausgeprägte Biblizismus, wenn man eine verdeckte christlich gnostische Philosophie bei Franck annimmt, denn Valentinus und Basilides gehörten zum Frühchristentum, und sie glaubten, ihre Lehren seien in der Bibel zu finden. Hannak zitiert die Bibel, um zu zeigen, dass es einen Gegensatz zwischen dem „irdisch gesinnten Mensch der (noch) verschlossen ist“ und dem geistlichen Menschen gibt. Der geistliche Mensch hat den Geist Christi erkannt und wird durch diesen gelehrt.<sup>141</sup> Die Autorin weist mit dem Bibelzitat indirekt auf den gnostischen Einfluss bei Franck hin und hält folgerichtig fest: „Die Wegscheide zwischen der kanonisierten Theologie um 1538 (Erscheinungsdatum der Guldin Arch) und Francks Position liegt damit nicht in fehlender Korrespondenz der Thesen Francks mit der Bibel, sondern in unterschiedlichen Konzeptionen Christi.“<sup>142</sup> Franck legitimiert durch seine Christologie eine andere Soteriologie als jene von Luther und der Katholiken. Die Welt wird bei Franck durch den kosmischen Christus „in Ewigkeit“ geschaffen<sup>143</sup>. Der Logos oder das Wort sind nicht in einem zeitlichen Sinne zu verstehen und auch nicht die Schöpfung. Im gnostischen Sinne kann man folgende Stelle von Franck im Buch „Wort Gottes“ in der Guldin Arch interpretieren: „Vonn dem rechten/ wesentlichen/ waaren/ jimmer / ewigen wort Gottes/ Das Gott und Christus selbs ist/ vnnd inn vns wonet/ das auch e dann Abraham vnd die schrift selbs ist/ vnnd ewig bleibt/ wie das selb aller wesen wesen sey/ alle creatur inn worte/ erfüll/ vnd sie/ wie erschaffe/ also trage/ ernoere/ vnd erhalte...“<sup>144</sup> Die Parallelen zu Basilides sind ganz offensichtlich. Valentinus würde sagen, der erste Sohn (nous) ist aus Gott geboren, aber nur der erste Gott. Christus und der Heilige Geist sind Äonen, die von Gott zur Befestigung und Sicherung des Pleromas geschaffen wurden. Insofern deckt sich das Zitat nicht ganz mit der Philosophie von Valentinus. Franck unterscheidet aber, genauso wie Valentinus und die Platoniker, zwischen Christus als überzeitlichem Prinzip und der geschichtlichen Person Jesus Christus<sup>145</sup>. Ganz im Sinne von Valentinus ist, dass Christus im Herzen des Menschen gefunden werden kann, womit er die gnostische Soteriologie übernimmt. Christus befand sich schon vor dem Kommen des historischen Jesus im Menschen, doch mit Christus hat sich dieses Geheimnis erst dem allgemeinen menschlichen Bewusstsein offenbart: „Dies alles lautet immer, als sei es alles erst mit Christo gekommen. Antwort: Es ist in Christo alles vollendet, lautbar geworden, geoffenbart, das vorher, obwohl im Geheimnis, von Anbeginn der Welt war, in aller Gelassenheit Herz, aber verdeckt, unbewußt, unausgerufen.“<sup>146</sup>

Eine interessante metaphysisch theologische Frage bei Franck ist, wie er mit dem heiligen Geist bzw. mit der Trinität in Gott umgeht. Franck befasst sich in der Guldin Arch explizit in einem Kapitel mit dem heiligen Geist. Zu Beginn des Abschnittes „Heiliger Geist“ definiert er den

---

Mann sei, alles tadelt er, aber nichts saget er dagegen, oder disputierte doch, was man gläubet und halten sollte, ohne soviel ich dem Geruch meiner Nase nach spüren und urteilen kann, so ist er ein Enthusiast oder Geister, dem nichts gefällt denn Geist, Geist, Geist; ...“ (Martin Luther, Weimarer Ausgabe, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 120 Bände, Weimar 1883–2009, Band LIV, S. 168)

<sup>141</sup> Hannak, 126. Hannak zitiert die Bibelstelle 1 Kor 2,13-16.

<sup>142</sup> Ebd., 127.

<sup>143</sup> Man vergleiche die Ähnlichkeit mit Basilides.

<sup>144</sup> Franck, Guldin Arch, CLII.

<sup>145</sup> Vgl. auch: Hannak, S. 129.

<sup>146</sup> Franck, Paradoxa, S. 127 (Paradoxon 83-85). Siehe auch: Hannak, S. 131.

Begriff: „Der heylig Gottes Geyst ist nichts anders/ dann Gottes gnad/ kraft/ wind/ außguß/ außfluß/ athem/ finger und gütte/ damitt er inn allen Dingen leücht/ glastet/ lebt/ schwebt vnnd webt zu güttem/ und hatt im Geyst vnnd Wesen kein unterscheyd von dem wort/ ...“<sup>147</sup> In seinem Konzept sind der Sohn Gottes (das Wort) und der Heilige Geist eins, es gibt keinen Unterschied. Bei Valentinus sind der Heilige Geist und Christus Äone, welche Manifestationen vom Sohn Gottes sind, während die Definition des Heiligen Geist bei Franck mit jener von Basilides übereinstimmt.

Franck versucht bei den heidnischen Philosophen Platon, Porphyrius, Plotin, Hermes Trismegistos und Numenius einen heiligen Geist hinein zu interpretieren. Bei Porphyrius findet er ein Konzept, dass der christlichen Trinität sehr ähnlich ist. Dieser nennt den „dritten Gott“ Weltseele und nicht Heiliger Geist. Bei den Zitaten von Platon und Plotin zum Heiligen Geist kann man erkennen, dass sich Franck schwertut, eine Synthese zwischen den Platonikern und der orthodoxen christlichen Konzeption (Katholizismus, Protestantismus) zu finden<sup>148</sup>. Dass die Weltseele ein Konzept ist, das für Ordnung und Vernunft im All steht, wird von Franck nirgends näher analysiert. Plotin und Platon sehen den dritten Gott (=Weltseele) hierarchisch unter dem Geist (Nous), das heißt „die Weltseele wird aus dem Nous geboren“. Diese metaphysischen Konzeptionen der Platoniker sind nicht ganz identisch mit der christlichen Philosophie. Größer sind die Parallelen zwischen der Philosophie des Valentinus und der christlichen Lehre, wobei es aber auch hier Unterschiede gibt. Jedenfalls kommt der Begriff der Weltseele der Platoniker sowohl bei Valentinus und Basilides als auch im Katholizismus und Protestantismus nicht vor.

In der Guldin Arch unterscheidet Franck zwischen den „guten“ Engeln, die Gottes Helfer sind, und den „bösen Geistern“, die den Menschen und Christus peinigen wollen.<sup>149</sup> Franck zitiert zum Thema Tod des Menschen folgendes: „Der Tod ist von Gott nitt erschaffen/ sonder aus neyd des Teüffels inn die Welt eingegangen“.<sup>150</sup> Diese Aussage steht isoliert, denn Franck lässt den Beginn aus dem Buch der Weisheit 2,23 weg. Dort heißt es: „Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen und ihn zum Bild seines eigenen Wesens gemacht.“ Bei diesem Zitat offenbart Franck seine Nähe zur gnostischen Philosophie, wonach Gott nicht die Welt und den Menschen geschaffen habe. Mit dem Teufel könnte Franck den Demiurgen des Valentinus meinen, der Gott nicht kannte. Der Mensch hat aber den göttlichen Geist in sich und kann so Gott erreichen. Die bösen Geister sind nicht als Gegenspieler von Gott zu sehen: „Ale bösen Geyster werden auch Gottes genenet/darumb das sy sein gefangner seind.“<sup>151</sup>

Etwas anders ist das Kapitel „Über die Seel“ (über die Seele) gestaltet. Franck zitiert mehr die Ansichten der Philosophen als die Bibel. Er nimmt dabei nicht immer konkret dazu Stellung, und man muss zwischen den Zeilen lesen, um seine Position zu erkennen. Er beginnt die Diskussion über die Seele mit den Positionen von Aristoteles, Platon, Hermes Trismegistos und materialistischer Philosophen wie Demokrit. Es geht um die Frage der Unsterblichkeit der Seele.

---

<sup>147</sup> Franck, Guldin Arch, LXII.

<sup>148</sup> Ebd., LXIX.

<sup>149</sup> Ebd., LXXI-LXXII

<sup>150</sup> Ebd., LXXII; siehe auch: Buch der Weisheit 2,23. Dort heißt es: Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen und ihn zum Bild seines eigenen Wesens gemacht. Doch durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt und ihn erfahren alle, die ihm angehören.“

<sup>151</sup> Ebd., LXXIII

Demokrit nimmt als materialistischer Philosoph die Position ein, die Seele sterbe mit dem Körper. An diese Position glaubt laut Franck auch die Mehrheit der Menschen, obwohl nur die wenigsten das zugeben<sup>152</sup>. In der Frage der Unsterblichkeit der Seele äußert er sich ganz klar: „was die seel sey/ uns sey gnüg/ das wir glauben vnnd wissen das sy ist/ vnnd ein untöttlicher wind und geyst ist“.<sup>153</sup> Es wird auch die Seelenlehre von Tauler sehr genau beschrieben: „Die Seel fließe lautter aus Gott“.<sup>154</sup> Bei Tauler heißt es aber auch: „Gott hat die Seel so himmlisch erschaffen“.<sup>155</sup> Bei Augustinus ist die Seele aus Gott geschaffen<sup>156</sup> und ist daher nicht präexistent ganz im Gegenteil zu Platon und den Platonikern, wo die Seele aus Gott fließt und nicht aus Gott geschaffen wird. Die Platoniker nehmen im Gegensatz zu Augustinus die Präexistenz der Seele an. Bei Valentinus werden die Welt und die menschliche Seele nicht von Gott geschaffen und somit kann es auch keine Präexistenz der Seele geben. Doch der Mensch hat den Geist, und dieser ist präexistent und ist auf diese Weise immer mit Gott verbunden. Der Demiurg musste den Menschen bestehend aus Geist, Körper und Seele erschaffen und hat damit etwas Präexistentes und nie Vergängliches in den Menschen eingepflanzt. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die Valentinianer nicht von den Platonikern.

Dann schwenkt Franck auf die Frage, ob die Seele mehrmals auf der Erde wiedergeboren wird. In dieser Frage hält sich Franck bedeckt. Er kommentiert zunächst die Philosophie von Platon und Pythagoras: „Plato aber vn Pythagoras halten/ so sie auß einem Leib fare/ so fare sie wider nach verdienst/ in einen leib irer natur vnd geschlechts...Die Heyden fast all/ so die seel für untöttlich achten/ halten das sie von einem leib inn den andern fare nach verdienst/ also das etwa ein vernünfftig seel inn ein unvernünfftig thier...Aber Jamblicus und Trismegistus mißhallen in dem von inen/ das sie sagen/ eins Menschen seel fare nicht dann wider in ein Menschen/ eins vihes in ein viehe/ ein yedes in sein gleiche natur.“<sup>157</sup> Die Lehre der Präexistenz der Seele spielt bei der „Lehre der Transmigration der Seele“ eine große Rolle. Folglich spielt die Gnadenlehre bei den Platonikern keine Rolle, weil die Seele nach dieser Lehre präexistent ist. Die Seele kann sich bei diesen Philosophen „selbst aus dem Kerker befreien“, während in der genuin christlichen Lehre (Augustinus) die Seele nur durch die Gnade ihres Schöpfers gerettet werden kann.<sup>158</sup> Die Valentinianer nehmen in dieser Frage eine Art Zwischenposition ein. Einerseits ist die Seele nicht präexistent und wurde auch nicht von Gott erschaffen. Aber jeder Mensch besteht aus der Dreiheit Geist, Körper und Seele und damit ist er durch den unsterblichen Geist immer mit Gott verbunden.

---

<sup>152</sup> Vgl. Ebd., LXXIX. Es geht zuerst um die Frage, ob die Seele sterblich sei oder nicht: „Democritus und Epicurus achten sie sterb mitt sampt dem leib/(wie die ganz welt im grund glaubt/ ob sie wol anders mit dem Mund heuchelt)/ Cicero, Plato/ Aristoteles/ Pithagoras/ Hermes Trismegistos/ Protalus/ Alcinous und was rechter Philosophen seind gewesen/ halten für gewiß/ daß sie ewig vnd vntöttlich sey“

<sup>153</sup> Ebd.

<sup>154</sup> Ebd.

<sup>155</sup> Ebd.

<sup>156</sup> Ebd. Tauler versucht es mit einer einer Synthese, wonach die Seele einerseits aus Gott fließt, aber andererseits von Gott geschaffen wird. Die Frage der Präexistenz ist damit nicht eindeutig geklärt. Tauler und Meister Eckhart haben sich allerdings nirgends zur Lehre der Transmigration bekannt.

<sup>157</sup> Ebd., LXXX.

<sup>158</sup> Irenäus möchte im zweiten Buch von *Contra Haereses* die wahre Lehre aufzeigen. Dabei diskutiert er die Unsterblichkeit der Seele, II, 34) und zeigt, dass die Seele nur dann unsterblich ist, wenn sie durch Gott begnadigt wird. Dass Kapitel „Unsterblichkeit der Seele“ ist gegen die gnostischen Lehren allgemein gerichtet, das heißt die Gnostiker lehrten die Unsterblichkeit der Seele. Das Geistige des Menschen geht als unsterblicher Teil nach dem Weltenende in das Pleroma ein (Irenäus, II, 29, 1).

Der Mensch kann sich auch aus Sicht der Valentinianer nur selbst befreien. Ganz allgemein könnte man aus gnostischer Perspektive sagen, der Mensch ist solange im Körper gefangen, bis er sich selbst durch vollkommene Gnosis befreit hat.<sup>159</sup> Es ist bezeichnend, dass Franck in der Frage der Transmigration keine eindeutige Stellung einnimmt, was ihm Martin Luther auch generell immer vorgeworfen hat, nämlich, dass er nie eindeutig seine Position nennt. Wie bereits gezeigt geht aus der Paradoxa bereits hervor, dass Franck der Erbsündenlehre und der Gnadenlehre ablehnend gegenübersteht. Irenäus kommentiert in *Contra Haereses* die Gnadenlehre der Valentinianer. Die Gnade sei nur für jene notwendig, die bereits die vollkommene Gnosis erreicht haben und die in der allerhöchsten Kraft wiedergeboren werden können. Die seelische Gnade erfolgte durch Jesus durch dessen Taufe am Jordan, während die geistige Gnade durch den herabgestiegenen Christus erfolgte.<sup>160</sup> Im vorhergehenden Zitat kommt die Seelenwanderung zur Sprache, die von Pythagoras, Platon und Plotin vertreten wurde. Nach dieser Lehre ist es möglich, dass die Seele, die zuerst in einem Menschen inkarniert war, dann wieder in ein Tier inkarniert. Franck hält richtigerweise fest, dass Trismegistus und Jamblichus diese Lehre abgelehnt haben. Diese beiden waren Anhänger einer Reinkarnationslehre und nicht einer Seelenwanderungslehre<sup>161</sup>, wonach eine „Rückentwicklung“ vom Menschen in ein Tier nicht mehr möglich sei. Irenäus kommentiert im zweiten Buch die Lehre der Seelenwanderung der Gnostiker im Allgemeinen. Die Frage ist, ob die Gnostiker explizit an Seelenwanderung oder Reinkarnation glaubten<sup>162</sup>. Dass die Lehre der Reinkarnation oder Seelenwanderung bei den Valentinianern Sinn ergibt, liegt daran, dass sie, ähnlich wie die Platoniker, glauben, der Mensch müsse sich selbst „aus dem Kerker“ befreien und nicht durch Gnade<sup>163</sup>. Damit ist die Sünde ausschließlich vom Menschen gemacht und nicht von Gott. Dass die Sünde bei Franck ausschließlich vom Menschen und nicht von Gott stammt, wurde bereits aus der Paradoxa zitiert.

Franck vertritt die Dreiteilung „Geist, Seele und Körper“. Dies folgt aus Kapitel LXXXI (von dem natürlichen Menschen/vom Geyst des Menschens). Die Hierarchie folgt jener der Platoniker und Valentinianer: „Also seind Geyst/ fleysch/ und die seel drey ding/ aber ein mensch/ der Geist dictiert/ die seel wirekt vnnd schlächt/ der leib gibt den hall“<sup>164</sup>. Ähnlich wie Valentinus glaubt

<sup>159</sup> Irenäus, II, 33, 1. Irenäus bezieht sich in diesem Kapitel nicht explizit auf Valentinus oder die Valentinianer.

<sup>160</sup> Irenäus, I, 21, 2. Menschen die die vollkommene Gnosis erreicht haben, sind vollkommen pneumatische Menschen, die den inneren Christus vollständig erkannt haben. Durch diese Erkenntnis können diese das Rad der Wiedergeburten verlassen: „Von der Unwissenheit kam die Verfehlung und die Leidenschaft, durch die Gnosis werden die Folgen der Unwissenheit wieder aufgehoben. Daher ist die Gnosis die Erlösung des inneren Menschen. Sie ist nichts Körperliches wie der vergängliche Leib, noch etwas Seelisches, wie die aus der Verfehlung herstammende Seele, die doch nur des Geistes Wohnung ist, sondern notwendigerweise etwas Geistiges. Die Gnosis erlöst den innern, geistigen Menschen; in der Erkenntnis des Ganzen hat er sein Genügen, und dies ist die wahre Erlösung.“ (Irenäus, I, 21, 4)

<sup>161</sup> Seelenwanderung deutet die Möglichkeit an, dass eine Seele die in einen Menschen inkarniert bei schlechten Taten bei der nächsten Inkarnation wieder in ein Tier inkarnieren kann.

<sup>162</sup> Irenäus, II, 33, 1-4.

<sup>163</sup> Franck zitiert in der *Guldin Arch* einen Kommentar von Augustinus gegen Valentinus in Bezug auf die Gnadenlehre (Augustinus ad Valentinum): „Alles gute vollkommene gab/ist von oben herab vom Vatter des liechts/ das nit yemand von seins verdiensts/gebats und glaubens wegen die gnad im geben sein fürgebe/vnd war achten/das die kätzer sagen/gnad werde nach verdienst geben/das offensichtlich falsch ist/mit das kein verdienst oder gut werck sey der frommen wie wolt sonst Gott die welt richten/...“ (Franck, *Guldin Arch*, CCXII). Der Kommentar von Franck ist sehr neutral gehalten. In der *Guldin Arch* zitiert Franck überhaupt auffallend oft Augustinus, obwohl er ganz offensichtlich in vielen Fragen eine konträre Position einnimmt. Franck ist jedenfalls überzeugt, dass es bei den Valentinianern die Gnade nur nach den Werken gebe.

<sup>164</sup> Franck, *Guldin Arch*, LXXXI.

auch Franck, dass nur wenige Menschen imstande sind, zum „pneumatischen Menschen“ aufzusteigen: „Der Mensch von Natur aus inn göttlichen Dingen thorecht/ unwissend/ und ein narr/ und sein weißheyte ein thorheyte“<sup>165</sup>. Darum haben die meisten Menschen den historischen und „inneren“ Christus nicht erkannt, weil sie ihre eigene pneumatische Natur nicht erkannt haben: „Er ware inn der Welt/ vnnd die Welt ist durch ihn gemacht/ vnnd die Welt hat ihn nit erkennt/“<sup>166</sup> Dass die wahre Erkenntnis nur die „erleuchteten und reinen Gnostiker“ erfassen, geht aus Contra haereses hervor, wo Irenäus Valentinus ironisch zitiert: „...weil ja nicht alle die Gnosis erfassen, aber durch Parabeln hat es der Heiland geheimnisvoll denen gezeigt, die es fassen können“.<sup>167</sup>

## V. Zusammenfassung

Diese Arbeit befasste sich mit der Frage, ob es einen gnostischen Einfluss in der Metaphysik von Sebastian Franck gab, wobei gnostische Philosophie mit Basilides und Valentinus definiert wurde. Es konnte gezeigt werden, dass es bei den Begriffen Gott, Geist, Christus, Seele und Schöpfung sehr starke Parallelen zwischen Valentinus, Basilides und Franck gibt. Letzterer hatte die Bedeutung von Basilides explizit hervorgehoben („ein scharfsinniger Mann“). Der Gottesbegriff, den Franck vertritt, entspricht jenem der neuplatonischen und christlich-agnostischen Tradition. Nicht auf den ersten Blick ersichtlich sind die Parallelen in der Christologie. Doch für Franck ist Christus „das Wort Gottes“, das zu weisen Philosophen gesprochen hat. Nicht explizit vertritt Franck die Lehre Valentinus, dass Christus erst bei der Taufe am Jordan durch eine weiße Taube in Jesus inkarnierte. Die Lehre von Basilides, wonach Simon von Cyrene das Kreuz getragen habe und gekreuzigt wurde, weil Christus nach dem Urteil von Pilatus die Gestalt von Simon angenommen hat, nimmt Franck nicht explizit an. Doch er zitiert diese Lehre, die er von Eusebius kennt. Die bedeutendste gnostische Lehre, die Franck annimmt, ist die Lehre vom inneren Christus in allen Menschen. Es geht für den Menschen darum, diesen inneren Christus vollständig zu erkennen. Franck glaubt, ebenso wie Valentinus und die Platoniker, dass der Geist des Menschen weder entstanden ist noch vergehen kann. Damit verwirft er die Gnaden- und Erbsündenlehre des Katholizismus.

Dass Franck christlich-agnostische Lehren vertreten hat, steht nicht im Widerspruch zum theologischen Spiritualismus, dem er zugerechnet wird, denn es geht aus den Schriften der Kirchenväter hervor, dass Valentinus die Meinung vertreten habe, viele Weise und Philosophen hätten in der Vergangenheit die Wahrheit gesprochen, und die Wahrheit dürfe nicht wortwörtlich aus den Schriften übernommen werden. Franck war auch ein Anhänger der Lehren von Meister Eckhart, Johannes Tauler oder von den Wiedertäufern, die die christlich-agnostischen Lehren sehr gut ergänzen.

---

<sup>165</sup> Ebd., LXXXVIII. Franck zitiert Psalm IX und noch weitere Stellen aus der Bibel um seine Skepsis in Bezug auf den Menschen zu zeigen.

<sup>166</sup> Ebd., XCII. Siehe auch Johannes, 1,10. Franck zitiert in dieser Frage überhaupt sehr häufig das Johannesevangelium, dass in der gnostischen Philosophie wie bereits erwähnt bedeutend ist. Zum Beispiel: „Die Welt kan euch nit hassen/ mich aber hasset sie/ dann ich gib zeügniß von ihr/ dass ihr Werk böse sind/“ (Franck, Guldin Arch, XCII und Johannes, 7,7.)

<sup>167</sup> Irenäus, 1,3,1.

## VI. Literaturverzeichnis

- Barbers, Meinulf. (1964). Toleranz bei Sebastian Franck. Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag.
- Bentley Layton. (1987). The Gnostic Scriptures. London: SCM Press.
- Broeck, van den.; Hanegraaff, Wouter. (1998). Gnosis and hermeticism from antiquity to modern times. New York: State Univ. of New York Pr.
- Bruckner, A. (1937). Verzeichnis der hinterlassenen Bücher Sebastian Francks. In: Zentralblatt für Bibliothekswesen, Leipzig, 54, S. 289.
- Casey, Robert, P. (1934). The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria. Studies and Documents 1, London: Christophers.
- Clemens von Alexandria (1936-38) Stromateis. Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 17, 19, 20). Eine Auswahl patristischer Texte in deutscher Übersetzung. Übersetzer: Otto Stählin, München.
- Dejung, Christoph. (1979). Wahrheit und Häresie. Eine Untersuchung zur Geschichtsphilosophie bei Sebastian Franck. Zürich.
- Dilthey, Wilhelm. (1969). Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, in: Dilthey, Wilhelm. Gesammelte Schriften, Bd. II. 8. unveränderte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ebeling, Florian. (2009). Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus. 2. Auflage. München: Verlag C.H. Beck.
- Eusebius von Caesarea. (1981). Kirchengeschichte. Hrsg. und eingeleitet von Heinrich Kraft, übersetzt von Philipp Haeuser, 2. Auflage, München: Kösel.
- Franck, Sebastian. (1995). Paradoxa. Hrsg. und eingeleitet von Wollgast, Siegfried. 2. neubearbeitete Auflage. Berlin: Akad. Verlag.
- Franck, Sebastian. (1536). Chronica, Zeitbuch vnnnd Geschichtbibbel von anbegyn bis in dis gegenwertig, ohne Ortsangabe.
- Franck, Sebastian. (1557). Die Guldin Arch, darein der Kern unnd die besten Hauptsprüch der Heyligen schrifft ... eingeleibt sind. Bern.
- Franck, Sebastian. (1992). Sämtliche Werke. Band 4. Knauer, Peter Klaus (Hrsg.). Berlin: Europäischer Verlag der Wissenschaften.

Geisen, Richard. (1992). *Anthroposophie und Gnostizismus. Darstellung, Vergleich und theologische Kritik*, Paderborn: Schöningh.

Gilles, Carlos. (2000). Das Bekenntnis zur Gnosis von Paracelsus bis auf die Schüler Jakob Böhmes, In: Roelof van den Broek; Cis van Heertum (Hrsg.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, Amsterdam: In de Pelikaan, S. 385-424.

Hannak, Kristine. (2013). *Geist=reiche Kritik. Hermetik, Mystik und das Werden der Aufklärung in spiritualistischer Literatur der Frühen Neuzeit*. Berlin: De Gruyter.

Hanegraaff, Wouter J. 2009. Better than magic. Cornelius Agrippa and Lazzarellian Hermetism. *Magic, Ritual, and Witchcraft*. Vol 4 (1): 1-25.

Hanegraaff, Wouter J. 2016. Gnosis. In: Glenn Alexander Magee (ed.), *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, Cambridge University Press: Cambridge 2016, 381-392.

Hegler, Alfred. (1892). *Geist und Schrift bei Sebastian Franck. Eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der Reformationszeit*. Freiburg.

Hippolytus von Rom. (1922). *Widerlegung aller Häresien (refutatio omnium haeresium, aus dem Griechischen übersetzt von Dr. Theol. Graf Konrad Preysing. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 40, München.*

Irenäus (1912). *Gegen die Häresien (Contra Haereses. Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien, aus dem Griechischen übersetzt von E. Klebba. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 3, München.*

Jonas, Hans. (2008). *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*. Frankfurt: Verlag der Weltreligionen.

Lehel, Sata. (2008). Narrheit, Paradoxität und Hermetismus bei Sebastian Franck. In: Schillinger, Jean (Hrsg.). *Der Narr in der deutschen Literatur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Jahrbuch für internationale Germanistik*. 145-171.

Löhr, Winrich A. (1996). *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Luther, Martin. (1928). *Weimarer Ausgabe, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band LIV. Weimar.*

Mead, George R. S. (1900). *Fragments of a faith forgotten truth*. London: Jazzybee Verlag.

Mulsow, Martin. (2002). Ideologien des Anciennität, philologische Kritik und die Rolle der „neuen“ Naturphilosophie. In: Mulsow, Martin (Hrsg.). *Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance. Dokumentation und Analyse der Debatten um die Datierung der hermetischen Schriften von Genebrand bis Casaubon (1580-1614)*. Tübingen: Mohr-Siebeck. 1-17.

Neugebauer-Wölk, Monika. (2001). „Denn dis ist möglich, lieber Sohn!“ Zur esoterischen Übersetzungstradition des Corpus Hermeticum in der frühen Neuzeit. In: Caron, Richard (Hrsg.). *Esotérisme, gnosés & imaginaire symbolique: mélanges offerts à Antoine Faivre*. Leuven: Peeters. 131-144.

Nettesheim von Heinrich C.A. 1970. *Opera 2*. G. Olms.



Plotin, Enneaden, Übersetzt und eingeleitet von: Kiefer, Otto. Stuttgart [u.a.]: Teubner.

Rudolph, Kurt. (1978). Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Wollgast, Siegfried. (1972). Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert. Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften.

Wollgast, Siegfried (Hrsg.). (1995). Einleitung des Herausgebers. In: Franck, Sebastian. Paradoxa. 2. neubearbeitete Auflage. Berlin: Akademischer Verlag. VII-LXI.