

Nutzungshinweis: Es ist erlaubt, dieses Dokument zu drucken und aus diesem Dokument zu zitieren. Wenn Sie aus diesem Dokument zitieren, machen Sie bitte vollständige Angaben zur Quelle (Name des Autors, Titel des Beitrags *und* Internet-Adresse). Jede weitere Verwendung dieses Dokuments bedarf der vorherigen schriftlichen Genehmigung des Autors. Quelle: <http://www.mythos-magazin.de>

**ALEXANDRA RASSIDAKIS**

**DIE PROVOKATION DER VORÜBERGEHENDEN:  
GNOSIS ALS DENKFIGUR IN DER LITERATUR DES 20. JAHRHUNDERTS**

Anmerkung:

Bei folgendem Text handelt es sich um die im Februar 1999 an der Philosophischen Fakultät der Heinrich Heine Universität Düsseldorf eingereichten Dissertation mit dem Titel: *Gnosis in der Literatur des 20. Jahrhunderts - im Kontext der Diskussion um die Aktualität der Gnosis.*

<b>EINLEITUNG</b>	<b>7</b>
<b>A. DIE ANTIKE LEHRE</b>	<b>12</b>
<b>1. KAPITEL</b>	<b>12</b>
<b>GNOSIS IM KONTEXT DES HELLENISMUS</b>	<b>12</b>
Ein Zeitalter der Angst	14
Neue Religiosität	18
<b>2. KAPITEL</b>	<b>23</b>
<b>HISTORISCHER ÜBERBLICK</b>	<b>23</b>
Quellenlage	23
<b>Die lernäische Hydra: Stationen im gnostischen Denken</b>	<b>25</b>
Die Anfänge: Die Lehrer der ersten Jahrhunderte	26
Christliche Gnosis	27
Spätformen der Gnosis	31
Gnostische Religionen	32
Gnostische Vorstellungen im europäischen Mittelalter	34
Gnostische Vorstellungen in der Kabbala	37
<b>3. KAPITEL</b>	<b>42</b>
<b>DAS GNOSTISCHE: GRUNDZÜGE DER GNOSTISCHEN LEHRE</b>	<b>42</b>
<b>Die Mythologie der Gnosis</b>	<b>42</b>
Kosmogonie	43
Kosmologie: Das menschliche Dasein	50
Soteriologie	55

<b>Gnostische Teleologie als <i>Denkfigur</i></b>	<b>63</b>
<b>Die Provokation der Gnosis</b>	<b>69</b>
Metaphysische Weltablehnung	69
Die Göttlichkeit des Menschen	74
Individualität	79
<b>B. GNOSEOLOGIE: DIE DISKUSSION UM DIE NEUZEITLICHE GNOSIS</b>	<b>84</b>
<b>4. KAPITEL</b>	<b>88</b>
<b>GNOSIS UND NEUZEIT</b>	<b>88</b>
<b>Das gnostische Rezidiv</b>	<b>88</b>
Der mittelalterliche Versuch, Welt zu entnegativieren	89
Die Wiederkehr der Gnosis: Theologischer Absolutismus	90
Neuzeit als das Zeitalter der “humanen Selbstbehauptung”	91
Unerfüllte Erwartungen: das Erbe des Mittelalters	93
“Gegenneuzeit”	95
Kommentar	96
<b>Gnosis als Daseins-Lehre</b>	<b>98</b>
<b>Gnosis als metaphysische Anarchie</b>	<b>103</b>
<b>Der Jubel der Erlösten: Gnosis als Soteriologie</b>	<b>109</b>
<b>5. KAPITEL</b>	<b>115</b>
<b>GEGENMODELLE: DIE ÜBERWINDUNG DER GNOSIS</b>	<b>115</b>
<b>Hans Jonas: Die Verantwortung des Menschen angesichts eines ohnmächtigen Gottes</b>	<b>115</b>
Von der gnostischen Selbsterlösung zur planetarischen Ethik	115
Der Gottesbegriff nach Ausschwitz	117

<b>Peter Koslowski: Postmoderne als wahre Gnosis</b>	<b>123</b>
Gnosis als Theorie der Gesamtwirklichkeit: Definitionen	123
Die Diagnose: Die Moderne als Gnosis	125
Die Therapie: Postmoderne als wahre Gnosis	126
Gnostizismus und christliche Gnosis	128
Kommentar	135
<b>Fazit der Gegenmodelle</b>	<b>137</b>
<b>C. GNOSIS UND LITERATUR</b>	<b>138</b>
<b>Methodische Einführung</b>	<b>138</b>
Von der Gnoseologie zur Literaturanalyse	139
Die gnostische Denkfigur in der Literatur	142
<b>6. KAPITEL</b>	<b>146</b>
<b>ERNESTO SÁBATO UND DIE SEKTE DER BLINDEN</b>	<b>146</b>
<b>Über Helden und Gräber</b>	<b>147</b>
Der Bericht über die Blinden	147
Zum Typus des “Berichtes”	150
Der “Bericht über die Blinden” als gnostische Denkfigur	151
Alternative Werdegänge	155
<b>Abaddon</b>	<b>158</b>
<i>Abaddon</i> als Kontext des “Berichtes”	158
Variationen des Untergangs	162
<b>Schreiben als Offenbarung - Gnosis als Protest</b>	<b>165</b>

<b>7. KAPITEL</b>	<b>171</b>
<b>CRIPTICA SCRIPTURA: PHILIP DICKS <i>VALIS</i></b>	<b>171</b>
Phantastische Literatur und Gnosis	171
Der Roman <i>Valis</i>	173
Gnosis im Zeitalter der Information	174
Zwischen Erkenntnis und Wahn: Zum Status des Wissens	178
Die ironische Gnosis in <i>Valis</i>	182
<b>8. KAPITEL</b>	<b>186</b>
<b>ZWISCHEN ERLÖSUNG UND KATZE: FRANZ KAFKAS ROMANE <i>DER PROZESS</i> UND <i>DAS SCHLOSS</i>.</b>	<b>186</b>
Zur Einstimmung: Religionsphilosophische Forschungsansätze	186
Aphorismen und Erzählungen	189
Vorstellungen des Gnostischen	189
Poetik der Ambiguität	201
<b>Die Romane als Inszenierung der gnostischen Denkfigur</b>	<b>204</b>
Der Ruf	204
Die Welt	205
Die Menschen	208
Das erlösende Wissen	211
Helfer und Archonten: die Listen des Bösen	212
Jenseits	214
Erlösung	217
<b>Die Katze: Fazit</b>	<b>218</b>

<b>FAZIT DER LITERATURANALYSEN</b>	<b>220</b>
<b>SCHLUßWORT</b>	<b>224</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>227</b>
Quellen	227
Primärtexte	227
Zur Gnosis	228
Allgemeines	234
Zu Kafka	235
Zu Sábato	236
Zu Dick	236
<b>LISTE DER ABKÜRZUNGEN</b>	<b>238</b>

## EINLEITUNG

Die gnostische Lehre gleicht einem Science-fiction-Drehbuch: sie schildert das Abenteuer von Außerirdischen, die, als Samen oder Funken, zu einer Existenz auf der Erde verdammt werden. Eingeschlossen in schwerfällige fleischliche Hüllen verweilen sie auf dieser Welt, gefangen in einem Teufelskreis, der sie von einem Leben ins nächste treibt. Die *action* beginnt mit einem Ruf, der den Außerirdischen ihre Herkunft bewußt macht und sie ihre Gefangenschaft erkennen läßt. Für die Außerirdischen ist dies der Beginn eines erbarmungslosen Kampfes, der sich gegen ihre jeweilige individuelle Hülle, aber auch gegen die Welt im Ganzen richtet und der die Rückkehr zu ihrer unbekanntem, unbeschreiblichen und unvorstellbaren Heimat zum Ziel hat.

Die Besonderheit dieses Szenarios liegt in der Tatsache, dass es über Jahrhunderte hinweg die Möglichkeit gegeben hat, Unzufriedenheit und tiefes Mißtrauen gegenüber der menschlichen Existenz zu äußern und das Empfinden des Ausgeliefertseins in einer fremden und feindlichen Umgebung auszudrücken. Eine denkbare Konsequenz dieser Weltanschauung wäre melancholische Apathie und Resignation. Die gnostische Lehre jedoch bietet eine Alternative hierzu, indem sie als metaphysische Legitimation des Widerstandes gegen jedes Gesetz und der radikalen Ablehnung von Hierarchien und Institutionen dient. Die Bedeutsamkeit dieser Lehre liegt allerdings nicht zuletzt in der Aufrechterhaltung der Hoffnung: Gnosis ist immer auch Soteriologie, Erlösungslehre. Diese Erlösung wird jedoch dermaßen ins *eschaton*, ins Außerweltliche verlagert, dass sie die radikale Aussichtslosigkeit des irdischen Daseins nicht im Mindesten beeinträchtigt.

Gnosis ist eine "Theorie der Gesamtwirklichkeit", ein Weltdeutungssystem, das den Bezug des Menschen zur Welt definiert. Das durch die zahlreichen Publikationen bezeugte Interesse an der Gnosis im 20. Jahrhundert weist auf die Aktualität der Lehre hin, die unterschiedlich erklärt werden kann. Einerseits ist in der modernen Gnosisforschung die Ansicht verbreitet, dass über die konkreten Manifestationen der frühchristlichen Jahrhunderte und der mittelalterlichen Häresien hinaus in jedem "Zeitalter der Angst" - und also auch in unserer Zeit - Ansätze des gnostischen Denkens zu finden sind. Das zwanzigste Jahrhundert gab oft Anlaß, die Theodizee-Frage zu stellen sowie sich in Spekulationen über

den Sinn und die Grenzen menschlicher Entwicklung zu versuchen. Neben den optimistischen, lebensbejahenden Tendenzen, die zur Überwindung von Krisenphasen unentbehrlich sind, wurden vor allem nach 1945 verstärkt kritische Stimmen laut, deren starkes Mißtrauen gegenüber dem Menschen und seinen Werken an den gnostischen Blick auf Schöpfung und Schöpfer erinnert. Allerdings beschränkt sich die gnostische Sichtweise keineswegs auf eine resignative Beschreibung der Daseinslage, sondern ist immer auch Wissen von der Erlösung aus diesem Zustand - ein Wissen, das nur wenigen vorbehalten bleibt und eine Erlösung betrifft, die radikal individuellen Charakter hat. Auf diesen soteriologische Aspekt kann, anderen Forschern zufolge, die Aktualität der Gnosis am Ende des 20. Jahrhunderts und besonders angesichts des ausgehenden Millenniums zurückgeführt werden: Die neoreligiösen Strömungen, die im Zuge der Esoterik-Welle und des New Age in den letzten Jahrzehnten Verbreitung finden, weisen in ihren Selbstfindungsprogrammen und individuellen Erlösungsangeboten Parallelen zum gnostischen Traum der Selbsterlösung auf.

Ausgangspunkt dieser Arbeit ist die Aktualität der Gnosis in der Gegenwart, einer Zeit, die von enttäuschten kollektiven Utopien und der verstärkten Wende zur Selbstverwirklichung gekennzeichnet ist. In den ersten nachchristlichen Jahrhunderten und im Mittelalter wurde die Auseinandersetzung mit der Gnosis in öffentlichen Disputen ausgetragen. In unserer Zeit stellt die Literatur ein Forum dar, in dem eine Weltanschauung präsentiert, zur Debatte gestellt, aber auch in ihren Konsequenzen durchgespielt werden kann. Die exemplarische Analyse von Werken aus unterschiedlichen Kulturkreisen, wie die Romane von Kafka, Sabato und Dick, sollen auf die Bandbreite der Verbindung von Gnosis und zeitgenössischer Literatur hinweisen, unterschiedliche Modi des Umgangs mit dem gnostischen Gedankengut aufzeigen und den provokativen Charakter der Lehre auch für die Gegenwart illustrieren.

Die Gnosis ist ein Kind ihrer Zeit. Sie ist das Produkt einer Umbruchsphase, das Ergebnis einer kulturellen Fermentierung, des für die späthellenistische Epoche charakteristischen Phänomens des Synkretismus. Sie ist in ihrer philosophischen Dimension eine elaborierte Verarbeitung der Reaktion auf die extremen soziokulturellen Umstrukturierungen ihrer Entstehungszeit und bietet als



Erlösungsreligion eine Antwort auf die dringenden Fragen, die unter diesen Umständen besonders radikal formuliert werden. Das Kapitel über das Weltbild des Hellenismus soll daher die ideengeschichtliche Entwicklung der ersten nachchristlichen Jahrhunderte nachzeichnen, innerhalb derer die gnostischen Lehren zu situieren sind. Die Vergegenwärtigung des Weltbildes des Hellenismus dient daher einerseits der Einbettung der gnostischen Ideen in den Kontext ihrer Entstehungszeit und hebt andererseits die Originalität der gnostischen Antworten hervor.

Im Rahmen einer literaturwissenschaftlichen Arbeit kann auf eine detaillierte Vorstellung der stark voneinander abweichenden gnostischen Systeme sowie der teilweise einem Kriminalroman gleichenden Forschungsgeschichte verzichtet werden, zumal mittlerweile auf zahlreiche religionsgeschichtliche Abhandlungen zu diesem Thema verwiesen werden kann.<sup>1</sup> Daher begrenzt sich der historische Überblick auf eine knappe Präsentation der späthellenistischen Gnosis,<sup>2</sup> ausgehend von den vereinzelt Lehrergestalten des ersten Jahrhunderts über die komplizierten Systembildungen des 2. und 3. Jahrhunderts bis hin zu den gnostischen Religionen auf asiatischem Boden, dem Manichäismus und dem Mandäismus. Der historische Überblick fährt mit der Präsentation der gnostischen Häresien innerhalb des Christentums im Balkan und Zentraleuropa fort. Abschließend wird kurz auf die gnostische Züge tragende Phase der Kabbala eingegangen, die Lehre Isaak Lurias.

Der historische Überblick und die Einbettung der ersten Formen der Gnosis in den Kontext des Hellenismus sollen den Hintergrund für die folgende Präsentation der Grundzüge des gnostischen Denkens bilden. Dieses Bild der Gnosis soll *das Gnostische* genannt werden, um es von dem historischen Phänomen zu unterscheiden und um auf die Abstraktion der Zusammenschau

---

<sup>1</sup> Neben den klassischen Werken von H. Leisegang und H. Jonas sei hier von der breiten Auswahl neuerer Publikationen auf die ausführliche Monographie von K. Rudolph sowie auf die interessante Untersuchung von G. Filoramo verwiesen. Jonas, Hans: Gnosis und spätantiker Geist, Bd. I.: Die mythologische Gnosis. Göttingen (1934) 1964. Im folgenden G1. Sowie ders.: Gnosis und spätantiker Geist. Bd.II: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. Göttingen / Zürich 1993. Im folgenden G2.; Leisegang, Hans: Die Gnosis, Stuttgart (1924) 1985. Rudolph, Kurt: Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Göttingen 1994; Filoramo, Giovanni: A History of Gnosticism. (1990) Cambridge 1992.

<sup>2</sup> Untersucht werden hierbei jene Traditionen, die für die Entwicklung des abendländischen Denkens eine Rolle spielen. Die Untersuchung der Gnosis im Sufismus oder der iranischen Gnosis fällt somit aus dem hier gesteckten Rahmen heraus.

aufmerksam zu machen.<sup>3</sup> Erst eine gewisse Abstraktionsstufe erlaubt es, über die Mannigfaltigkeit der historischen gnostischen Systeme hinweg von *dem Gnostischen* zu sprechen, als dem abstrakten Konzept, das jene zentralen und allen gnostischen Systemen gemeinsamen Vorstellungen umfaßt. Dies ist der Anspruch des Ansatzes von Hans Jonas, der in seiner Präsentation der Mythologie der Gnosis die gemeinsamen Grundzüge der diversen Schulen herausgearbeitet hat.<sup>4</sup> Die Tatsache, dass dieses abstrakte "Portrait" der Gnosis durch das spätere Material, den gesamten Korpus des Nag-Hammadi-Fundes, nicht falsifiziert, sondern vielmehr bestätigt wurde, spricht für diese Herangehensweise.

Viele der zentralen Vorstellungen gnostischen Denkens begegnen uns auch in anderen philosophischen oder religiösen Traditionen. Die Besonderheit der gnostischen Lehre besteht, wie gezeigt werden soll, in der Kombination solcher Vorstellungen, die derart miteinander verknüpft werden, dass sie einander bedingen und vollenden. Diese besondere Relation, aufgrund derer die einzelnen Vorstellungen in ein gedankliches Gefüge eingeordnet werden, soll hier mit dem Terminus der *Denkfigur* erfaßt werden. Im Anschluß an die Präsentation der Grundzüge des Gnostischen soll daher die *gnostische Denkfigur* als eine strukturierte Abfolge konkreter Vorstellungen festgelegt werden. Mit der gnostischen Denkfigur soll ein differenziertes Kriterium ausgebildet werden, auf das eine literaturwissenschaftliche Methode, die sich der Gnosis in der Literatur widmet, zurückgreifen kann. Den Abschluß dieses Abschnittes und zugleich den Übergang zum nächsten stellen einige Überlegungen zu den Konsequenzen der Lehre für das Individuum und seiner Beziehung zur Gesellschaft dar, wodurch die Radikalität sowie der provokative Charakter der Gnosis hervorgehoben werden soll.

---

<sup>3</sup> Die Unterscheidung zwischen der (historischen) *Gnosis* und dem *Gnostischen* differenziert zwischen zwei Ebenen, indem der erste Begriff sich auf das historische Phänomen und der zweite auf die geistesgeschichtliche Kategorie bezieht. Diese Unterscheidung erscheint mir sinnvoller als jene, die im Kongress von Messina 1966 vorgeschlagen wurde und die mit *Gnostizismus* das historische Phänomen und mit *Gnosis* das einer Elite vorbehaltene esoterische Wissen bezeichnete - eine Terminologie, die sich letztlich nicht durchgesetzt hat. Siehe Colpe, Carsten: Vorschläge für eine terminologische und begriffliche Übereinkunft zum Thema des Colloquiums. In: Elster, Walther (Hrsg.): *Christentum und Gnosis*. Berlin 1969. S. 129-132. Vgl. hierzu die Stellungnahme von Rudolph, a.a.O., S. 65ff.

<sup>4</sup> Ähnlich verfährt auch Rudolph, wenn er von den zentralen Vorstellungen spricht, die "das Wesen", "die Struktur" oder auch "das Gefüge" der Gnosis ausmachen. Ebd. 65f.

Der zweite Teil dieser Arbeit, überschrieben *Gnoseologie*, untersucht die verschiedenen Positionen in Bezug auf die Aktualität der Gnosis in der Gegenwart und trägt der Tatsache Rechnung, dass der heutige Gebrauch des Begriffes *Gnosis* keineswegs einheitlich ist. Es sollen die wesentlichen Richtungen des zeitgenössischen Diskurses über die Gnosis dargestellt werden, die von einer jeweils anderen Definition von Gnosis ausgehend seit der Mitte unseres Jahrhunderts die Beziehung von Gnosis und Neuzeit bzw. Moderne thematisieren. Ob sie die Beziehung bestätigen oder verwerfen, ob sie einen gnostischen Charakter der Neuzeit begrüßen oder kritisieren, alle diese Denker entwerfen ein Bild der Gnosis und formulieren hierbei - direkt oder indirekt - eine Gegenwartsdiagnose. Bei dieser Darstellung soll auch das provokative Potential deutlich werden, das im Laufe der Geschichte immer wieder Reaktionen hervorgerufen hat, die oftmals die Form von Gegenmodellen annahmen. Koslowskis Vorstellungen einer postmodernen Gnosis und Jonas' Theodizeeproblematik anlässlich des Holocaust sollen als Beispiele für in diesem Sinne verstandene "Gegenmodelle" dienen. Auch diese Versuche, sich von der Gnosis abzugrenzen, vermitteln ein bestimmtes Bild der Gnosis und bilden somit ihrerseits Teil der Gnoseologie.

Die Vorstellungen von der Gnosis sowie die Einschätzung ihrer Relevanz für die Gegenwart bilden den Rahmen, innerhalb dessen sich eine literaturwissenschaftliche Fragestellung, die die Beziehung von Gnosis und Gegenwartsliteratur zum Gegenstand hat, zu bewegen hat. Aus den verschiedenen Tendenzen der Gnoseologie ergeben sich literaturwissenschaftliche Ansätze, die im dritten Teil dieser Arbeit, unter dem Titel *Gnosis und Literatur*, kurz dargestellt werden sollen. In Abgrenzung dazu soll der eigene, aus dem Konzept der gnostischen Denkfigur entwickelte Ansatz erläutert und in der exemplarischen Analyse der Romane von Kafka, Sábato und Dick angewandt werden.

## A. DIE ANTIKE LEHRE

### 1. KAPITEL GNOSIS IM KONTEXT DES HELLENISMUS

From the school of the renowned Philosopher

For two years he studied with Ammonios Sakkas,  
but he was bored by both philosophy and Sakkas.

Then he went into politics.

But he gave that up. The prefect was an idiot,  
and those around him solemn, officious nitwits:  
their Greek - poor fools - barbaric.

After that he became  
vaguely curious about the church: to be baptized  
and pass as a Christian. But he soon  
let that one drop: it would certainly have caused a  
row  
with his parents, ostentatious pagans,  
and - horrible thought -  
they would have cut off all at once  
their extremely generous allowance.  
[...]

His looks would last  
at least another ten years. And after that?  
Maybe he' ll go back to Sakkas.  
Or if the old man has died meanwhile,  
he' ll find another philosopher or sophist:  
there' s always someone suitable around.

Or in the end he might possibly return  
even to politics - commendably remembering  
the traditions of his family,  
duty toward the country,  
and other resonant banalities of that kind.

C. Cavafy

Die Ursprünge der Gnosis sind in der Forschung umstritten. Hatte man sich von der rein theologischen Annahme der Kirchenväter, die in der Gnosis ein Teufelswerk sahen, erst einmal verabschiedet,<sup>5</sup> so fiel es aufgrund der Quellenlage schwer, sich auf eine eindeutige Erklärung zu einigen. Die ältere Forschungsannahme, die Anfänge der Gnosis seien innerhalb des Christentums zu verorten,<sup>6</sup> wurde durch die religionsgeschichtliche Schule widerlegt,<sup>7</sup> die von einer vom Christentum unabhängigen Entstehung der Gnosis ausging. Die ebenfalls im 19. Jh. vertretene These einer orientalischen Herkunft der Gnosis wird in der neueren Forschung<sup>8</sup> durch die Annahme eines jüdischen Entstehungsumfeldes weitgehend ersetzt:

Schon die Kirchenväter haben immer wieder festgehalten, dass die ersten Gnostiker aus dem Orient, näherhin aus dem samaritanisch-palästinischen Raum stammten und ihre Lehren der biblisch-jüdischen Überlieferung verpflichtet waren. Ein Großteil der älteren und neuen Originalschriften hat diese Angaben bestätigen können.<sup>9</sup>

Wichtiger jedoch als das Entstehungsumfeld der Gnosis zu verorten, scheint im Kontext dieser Arbeit der Versuch zu sein, sich ein Bild jener Welt zu machen, in der sich die Gnosis in der Form elaborierter Systeme herausbilden und verbreiten konnte. Im folgenden sollen einige Aspekte des Hellenismus<sup>10</sup> hervorgehoben

---

<sup>5</sup> “Der Teufel ging neue Wege; nichts ließ er unversucht. Falsche, verführerische Männer sollten sich unseren christlichen Namen aneignen, um einerseits die von ihnen eingefangenen Gläubigen in den Abgrund des Verderbens zu stürzen und andererseits solche, die unseren Glauben nicht kannten, durch ihre Handlungen vom Wege der Heilslehre abzuhalten.” Eusebius von Cäsarea, zitiert in Rudolph, a.a.O., S. 295.

<sup>6</sup> Ferdinand Christian Baur und nach ihm Adolf von Harnack vertreten jene Forschungsrichtung, die das Phänomen der Gnosis innerhalb des Rahmens des Christentums betrachtet.

<sup>7</sup> Die sogenannte Religionsgeschichtliche Schule umfaßt eine Reihe protestantischer Theologen, unter anderem Wilhelm Bousset. Rudolph Bultmann setzte in seinen Studien zum Neuen Testament diese Forschungsrichtung fort. Vgl. die Kritik von Jonas an deren Forschungsmethode. Jonas, G1, S. 9ff.

<sup>8</sup> Eine umfassende Darstellung der Gnosisforschung des 19. und 20. Jahrhunderts bietet Rudolph, a.a.O. S. 35-39.

<sup>9</sup> Rudolph, a.a.O., S. 296. In diese Richtung argumentiert auch Culianu: “After the events of 70 and even 135, even the most conservative Jewish circles, when confronted with the problem of theodicy, may have rejected a God who failed, if only in order to preserve the idea of transcendence itself.” Culianu, I.P.: *The Angels of the Nations and the Origins of Gnostic Dualism*. In: Van den Broek, R. / Vermaseren, M.J. (Hrsg.): *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*. Leiden 1981. S. 78-91

<sup>10</sup> Ich gebrauche in diesem Zusammenhang den Terminus *Hellenismus*, der, obgleich keine Einigkeit bezüglich der genauen zeitlichen Abgrenzung besteht, seit Droysen “die durch Alexander den Großen eingeleitete Kulturepoche einschließlich der heidnisch-griechischen

werden, die für die Gnosis relevant erscheinen. Ich folge hierbei hauptsächlich den Ausführungen von Dodds, der in seiner 1965 erschienenen Studie *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst*<sup>11</sup> jene letzte Phase des Hellenismus untersucht, die mit der Ernennung Marc Aurels zum römischen Kaiser 161 n. Chr. beginnt und sich bis zum Mailänder Edikt unter Konstantin den Großen (313) erstreckt. Diese Zeitspanne zwischen der Sicherheit der *Pax Romana* und der Festigung des christlichen Glaubens mit Konstantinopel als Zentrum wird von Dodds als ein "Zeitalter der Angst" bezeichnet, da sie durch materielle Unsicherheit und Verfall gekennzeichnet ist - beides Faktoren, durch die die Entstehung neuer religiöser Strömungen begünstigt wurden. Besondere Berücksichtigung findet bei den folgenden Ausführungen die Veränderung des Weltbildes und hiermit zusammenhängend die Einschätzung der menschlichen Existenz, sowie das für die Entstehung der Gnosis essentielle Phänomen des Synkretismus. Zur Illustration soll aus Texten der Zeit zitiert werden, den *Enneaden* Plotins, den *Selbstbekenntnissen* Marc Aurels, bis hin zu den *Metamorphosen* Apuleius', da in diesen Werken nicht nur die Atmosphäre der Zeit greifbar wird, sondern sich auch Reflexionen *über* das Weltempfinden und das Menschenbild finden, weshalb diese Texte geradezu modern erscheinen.

### **EIN ZEITALTER DER ANGST**

Die Entwicklung der Lehren von Valentinus und Basilides fallen in die Regierungszeit von Hadrian und Antoninus Pius, in die letzte Phase der Kaiserzeit also, die den Kriegen Traians ein Ende gesetzt und durch eine längere Periode des Friedens und der Stabilität das Aufblühen der Handelsbeziehungen zwischen Osten und Westen begünstigt hat.

Wenn Dodds bereits hier Anzeichen des "Zeitalters der Angst" sieht, so bezeichnet er hiermit keine materiellen Nöte, sondern die Atmosphäre geistiger

---

Periode der römischen Kaiserzeit" bezeichnet. (Der Kleine Pauly, 1979). Dieser Terminus trägt einerseits dem weitverbreiteten griechischen Element in dieser Phase Rechnung und betont zugleich die charakteristische Verschmelzung griechischer und orientalischer Elemente. Der zur gleichen Zeit, dem 19. Jahrhundert, entstandene Begriff *Spätantike* ist einerseits in der historischen Festlegung nicht weniger umstritten und bezeichnet außerdem vorrangig die Vorherrschaft der lateinischen Sprache. Vgl. hierzu Fuhrmann, Manfred: Rom in der Spätantike. Portrait einer Epoche. Reinbek bei Hamburg (1994)1996. S. 13ff.

<sup>11</sup> Vgl. Dodds, E. R.: Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Frankfurt /M. 1985 (1965). Neben Dodds orientiere ich mich bei der Darstellung des hellenistischen Weltbildes an den Überlegungen von Filoramo, a.a.O.

Rastlosigkeit, die durch den regen Austausch zwischen den Kulturen hervorgerufen wird. Gleichzeitig sieht er in der geistigen Unruhe der Zeit einen Vorboten für die materielle Instabilität, die mit Marc Aurel eintreten wird.

Als Marc Aurel den Thron bestieg, läutete keine Glocke, um die Welt davor zu warnen, dass die *Pax Romana* im Begriffe war, zu Ende zu gehen und abgelöst zu werden durch ein Zeitalter von Barbareninvasionen, blutigen Bürgerkriegen, periodisch auftretenden Epidemien, galoppierender Inflation und extremer persönlicher Gefährdung. [...] Noch überraschender aber ist, dass es auch eine Ungleichzeitigkeit entgegengesetzter Art gibt: moralische und geistige Unsicherheit kann vor der materiellen auftreten.<sup>12</sup>

Der materiellen Instabilität geht also eine Phase ethischer und geistiger Unsicherheit voraus, die sie gewissermaßen ankündigt. So findet Dodds in Longinus und Plutarch Vorboten der Zeit der Angst, die die Sicherheit der *Pax Romana* ablösen wird. Doch vor allem die gnostischen Systeme, die größtenteils noch während der Zeit der Antoninen in den großen Metropolen des Imperiums, hauptsächlich Alexandrien und Rom, entwickelt werden, weisen auf eine Veränderung des Weltempfindens hin, die erst später durch die materiellen Umstände bestätigt wird.<sup>13</sup>

Unterstützt wird diese Entwicklung durch einen Wandel des Weltbildes, der von der positiven antiken Kosmoskonzeption zu Weltabscheu führte: Der griechische Ausdruck für Welt, *kosmos*, bedeutet Schmuck. Allerdings wandelt sich im Laufe der Jahrhunderte die Vorstellung vom Universum. Das vorsokratische Bild der Erde als einer frei schwebenden flachen Scheibe (Anaximander, 610-547 v. Chr.) wird zu Zeiten Platons und Aristoteles' durch ein System acht homozentrischer Sphären, in deren Mittelpunkt sich die unbewegliche Erde befindet, ersetzt. Dieses geozentrische System wird in der hellenistischen Epoche mehrfach übernommen und weiterentwickelt - das heliozentrische System von Aristarchos

---

<sup>12</sup> Dodds, a.a.O., S. 19f.

<sup>13</sup> Diese Lesart der Gnosis als Ausdruck einer geistigen Unruhe dieser Übergangsepoche leuchtet meines Erachtens mehr ein als die mechanischere Erklärung, die in den gnostischen Systemen eine Reaktion auf konkrete historische Ereignisse sieht, etwa das Scheitern des Aufstandes der Juden unter Bar Kochba (132-135). Pauen betont die metaphysische Qualität des Bösen der gnostischen Texte und spricht daher von einem sekundären Pessimismus: "Die Bosheit des Kosmos manifestiert sich zumeist in einer bemerkenswerten zeitlichen und räumlichen Distanz vom einzelnen Beobachter; sie kommt zum Ausdruck in kosmogonischen Spekulationen, nicht in konkreten Gegenwartsbeobachtungen." Pauen, Michael: *Dithyrambiker des Untergangs: Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne*, Berlin 1994, S. 43.

(280 v. Chr.) konnte sich demgegenüber nicht behaupten - und erreicht seine Vollendung in dem System von Ptolemaios, dem Höhepunkt der antiken Astronomie, durch das sämtliche Erscheinungen der Himmelskörper erklärt und berechnet werden konnten. Der Kosmos wurde in diesem System zum Inbegriff von Harmonie und Schönheit und, als Ausdruck der göttlichen Ordnung, Gegenstand des menschlichen Staunens.

Allerdings ist dieses Sphärensystem bereits bei Aristoteles nicht homogen, sondern besteht aus qualitativ unterschiedlichen Bereichen. Die "geometrische Astronomie" der Pythagoräer, mit der aristotelischen Unterscheidung übereinstimmend, geht von einer Einteilung des Kosmos in zwei Sphären aus. Die Bahn des Mondes bildet die Grenze zwischen der himmlischen Sphäre, die durch gleichmäßige, zyklische Bewegung gekennzeichnet ist, und der sublunaren Sphäre, in der die Bewegung beschleunigend und geradlinig ist. Während die aus Feuer oder Äther bestehenden Körper der himmlischen Sphäre ewig sind, wird die sublunare Sphäre als das Reich der Vergänglichkeit und des Todes betrachtet: "Und von der Welt der Ordnung aus, hoch oben, entstehe die Weisheit, aus der Wirrnis jedoch der Welt des im Werden begriffenen, die Tugend; jene sind vollkommen, diese unvollkommen."<sup>14</sup>

In der spät-hellenistischen Epoche führt dieses Weltbild zu einer zunehmenden Degradierung des irdischen Daseins. Die immer genaueren astronomischen Beobachtungen ließen die Dimensionen der Erde, auf der kosmischen Skala gemessen, gering erscheinen, eine Erkenntnis, die sich als Analogie für die geringe Bedeutung der menschlichen Existenz im endlosen Fluß der Zeit anbot:

Asien, Europa - zwei Fleckchen im All! Das gesamte Meer ein Tropfen im All. Der Athos eine Erdscholle im All. Die gesamte Gegenwart ein Punkt in der Ewigkeit. Alles klein, veränderlich, rasch dahin schwindend.<sup>15</sup>

Die zunehmende Geringschätzung der Erde übertrug sich somit auf das menschliche Dasein, das, wie es Marc Aurel in einer seiner bekanntesten

---

<sup>14</sup> Fragment 44 A 17. Zitiert aus Grünewald, M.: Bibliothek der alten Welt. Zürich 1948, S. 9. Vgl. die Ausführungen von Couliano, Ian: *Expériences de l'extase*. Paris 1984. S. 40ff.

<sup>15</sup> Marc Aurel: *Selbstbetrachtungen* VI, 17. Zitiert nach der Übersetzung von Wilhelm Capelle, Stuttgart 1973.



Selbstbetrachtungen ausdrückt, nichts weiter als ein kurzer Augenblick im kosmischen Geschehen ist:

Des Menschenlebens Zeit nur ein Punkt, sein Wesen in ewigem Fluß, die Sinne trübe, des ganzen Leibes Gefüge ein Raub der Fäulnis. Die Seele ein Wirbel; was der Zufall bringt, schwer zu ergründen; unser Ruf etwas Ungewisses. Mit *einem* Wort alles: im Bereich des Leibes ein Fluß, in dem Seele Traum und Rauch. Das Leben ein Kampf und die Wanderschaft eines Fremdlings; der Nachruhm Vergessenheit.<sup>16</sup>

Die Bedeutungslosigkeit der menschlichen Existenz zieht die Betonung ihrer Irrealität mit sich, wie sie etwa im Vergleich der menschlichen Werke mit kindlichen Sandburgen oder auch im späthellenistischen Topos des Menschen als Marionette im Welttheater Ausdruck findet.<sup>17</sup> So beschreibt Plotin, die Theatermetaphorik Platons aufgreifend und erweiternd, menschliche Werke, Leben und Tod als Teile eines großen Schauspiels. Auf diese Weise wird eine Distanz hergestellt, die den Menschen einerseits vor Angst und Verzweiflung schützt, andererseits auch zu einem gewissen Fatalismus führen kann:

Der Menschen Kampffronten aber gegeneinander, in denen sie, wiewohl durchaus sterblich, so wohlgeordnet in Reih und Glied streiten, wie sie es im Spiel beim Waffentanz tun, offenbaren doch, dass die ernste Mühe des Menschen allesamt nur Spielwerk ist, und deuten uns darauf hin, dass der Tod nichts furchtbares ist und dass diejenigen, die in Krieg und Schlacht sterben, nur um eine kleine Weile den Tod in Athen vorwegnehmen, sie treten eher ab, um desto eher wiederzukehren. [...] Und was Mord und Totschlag aller Art betrifft, Eroberung von Städten, Plünderung, so soll man es anschauen wie auf den Gerüsten der Schaubühne, es ist alles nur Umstellen der Kulisse und Wechsel der Szene, und dazu gespielte Tränen und Wehklagen.<sup>18</sup>

Die von der klassischen Antike übernommene Spaltung zwischen Geist und Körper gewinnt in diesem Zusammenhang neue Bedeutung. Die Verachtung gegenüber der Welt wird ins Innere verlagert und führt zur Körperverachtung, wie

---

<sup>16</sup> Marc Aurel, Ebd., II, 17.

<sup>17</sup> So Gregorius Nisses, PG., 44,628 C. Vgl. Dodds, a.a.O., S. 23ff.

<sup>18</sup> Plotin Enneaden III, ii, 15:35ff. Zitiert nach der Übersetzung von Richard Harder, Leipzig 1936.

sie in den christlichen, aber auch heidnischen asketischen Praktiken zum Ausdruck kommt.<sup>19</sup>

### NEUE RELIGIOSITÄT

Die Veränderungen in der Kosmologie beeinflussen auch die Vorstellungen der religiösen Kosmographie: Das ehemals unterirdische Totenreich wird in der hellenistischen Epoche unter den Mond verlagert, während die Insel der Glückseligen in höhere himmlische Gefilde überführt wird. Man kann von einer Ersetzung der chthonischen Eschatologie durch eine himmlische Eschatologie sprechen, ein Prozeß, von dem die Wandlung der chthonischen Mysteriengottheiten in himmlische Wesen zeugt.<sup>20</sup> Gleichzeitig führt die Ausdehnung des Reiches von Vergänglichkeit und Tod bis zum Mond in der hellenistischen Epoche zu einer Dämonisierung der Erde.<sup>21</sup>

Doch auch wenn eine allmählichen Degradierung der Welt in der hellenistischen Epoche und mit ihr eine zunehmende Geringschätzung der menschlichen Existenz konstatiert werden kann, die sich auf die menschlichen Werke und den Körper erstreckt, so bedingt diese Wende keineswegs die Ablehnung der Welt als ganzer. So kann beispielsweise derselbe Marc Aurel, der sich einerseits so geringschätzig über das menschliche Dasein und den Körper äußert, andererseits sogar den Anzeichen von Alter und Verwesung Schönheit abgewinnen, da er, in stoischer Tradition, in ihnen einen Teil des Naturvorgangs erkennt:

So zum Beispiel dass, wenn ein Brot gebacken wird, gewisse Teile davon Risse bekommen, und dass diese, die in gewisser Hinsicht im Widerspruch mit dem Vorhaben des Bäckers stehen, in die Augen fallen und eine eigentümliche Lust erwecken, davon zu essen. Auch die Feigen pflegen, wenn sie überreif sind, Risse zu bekommen. Und bei den überreifen Oliven gibt eben ihr Zustand, der nahe an Fäulnis grenzt, der Frucht eine

---

<sup>19</sup> Dodds macht auf die Tatsache aufmerksam, daß die Askese, wie sie von den Wüstenvätern praktiziert wird, mit der ἀσκησις der antiken Philosophen nichts gemein hat. Vgl. Dodds, a.a.O., S. 39.

<sup>20</sup> Couliano führt als Beispiel das Schicksal von Persephone, Kybele aber auch Osiris und Serapis an. Couliano, a.a.O., S. 48.

<sup>21</sup> Erst in der hellenistischen Epoche bekommt das Wort *Dämon* eine negative Konnotation, die, von dem sokratischen Dämon weit entfernt, auf einen östlichen Einfluß schließen läßt. Vgl. Filoramo, a.a.O., S. 30

eigentümliche Schönheit. [...] Wenn daher jemand das richtige Gefühl und eine tiefere Einsicht in das Geschehen des Weltganzen hat, dann wird ihm beinahe alles auch von den Dingen, die infolge einer Nebenwirkung geschehen, den Eindruck machen, als ob es auf seine besondere Weise zur Freude des Ganzen beitrüge. [...] Mit seinen keuschen Augen wird er auch die Blüte und Reife der Greisin und des Greises zu sehen vermögen und ebenso sich den Kindern zeigenden Liebreiz.<sup>22</sup>

Es ist daher nicht erstaunlich, dass die radikale Weltverneinung bei den Gnostikern oftmals die Empörung und das Entsetzen ihrer Zeitgenossen hervorrief. Paradigmatisch ist hierfür der Kommentar Plotins, in seinem Traktat "Gegen die Gnostiker".<sup>23</sup>

Und da sollte einer so träge von Auffassung sein, so wenig angeregt werden, dass er beim Anblick all der Schönheiten, die im Sinnlichen liegen, der Harmonie des Universums, dieser riesenhaften, wohlgeordneten Gliederung, der Wohlgestalt, die an die Gestirnen auch aus der Ferne in Erscheinung tritt, nicht daraufhin nachdenklich wird und in Ehrfurcht faßt, wie Wunderbares aus wie Wunderbarem hervorgegangen ist? Dann hat er weder diese Welt begriffen, noch jene gesehen.<sup>24</sup>

Dodds erklärt, dass die Vorstellung einer bösen Welt immer auch die Opposition zu einer guten impliziert, also das Denken der Transzendenz nach einem dualistischen Modell voraussetzt. Denn nur von einer Position "außerhalb der Welt" kann über *die* Welt gerichtet werden. Diese Vorstellung jedoch ist dem griechischen Denken fremd: Der Stoizismus akzeptiert kein Jenseits, und im Platonismus wird das Jenseits nicht in als Gegensatz zur Welt gedacht, die zwar Abglanz des Himmlischen, nicht aber sein Gegenteil ist.<sup>25</sup> Die Welt steht in diesen Systemen nicht unter Anklage, sie muß demnach nicht gerechtfertigt werden. Die Erde als Ort des Bösen zu betrachten, bedeutet für Platon lediglich, dass die Materie das nicht-perfekte Abbild der göttlichen Ordnung ist. Im Stoizismus ist

---

<sup>22</sup> Marc Aurel, a.a.O., III, 2.

<sup>23</sup> Hier muß erwähnt werden, daß die heute bekannte Anordnung der Schriften Plotins nach der Zahl neun unter dem Titel *Enneaden* erst nach seinem Tod durch seinen Schüler Porphyrios vorgenommen wurde.

<sup>24</sup> Plotin: *Enneaden* II 9.16. Vgl. auch weiter unten: "Niemand darf diese Welt beschuldigen, nicht die schönste oder perfektste aller materiellen Dinge zu sein." *Enneaden* III 2.3.

<sup>25</sup> Vgl. Dodds, a.a.O., S. 27f.

das Böse, Leidvolle bloß ein Teil des Ganzen und wird als solches akzeptiert.<sup>26</sup> Im Neoplatonismus wird die Welt zur Verfehlung des idealen Modells: Sie ist das Ergebnis einer Urkatastrophe, eines Falls,<sup>27</sup> jedoch immer im Vergleich zur ursprünglichen Ordnung, die wiederhergestellt werden kann. Auch hier kann man nicht vom Bösen als einer ontologischen Größe sprechen. Das Emanationen-Modell beschreibt lediglich den graduellen Abstand zum Guten, spricht dem Bösen jedoch keine eigenständige Dimension zu.<sup>28</sup>

Die Vorstellung eines ontologisch definierbaren Bösen und also die absolute Degradierung der Welt, wie sie die Gnosis zum Entsetzen der meisten ihrer Zeitgenossen vertritt, ist Dodds zufolge kein griechisches Erbe, sondern läßt auf einen Dualismus östlicher Provenienz schließen.<sup>29</sup> Diese Mischung von griechischem Gedankengut und griechischer Ausdrucksweise, die schon der Name *gnosis* bezeugt, und östlichen Konzepten muß im Kontext des Phänomens des Synkretismus, eines der zentralen Merkmale dieser Epoche, betrachtet werden.

Bei der Untersuchung der Folgen des Kontaktes zwischen Ost und West in der hellenistischen Epoche muß man sich der Doppelbewegung bewußt sein: Einerseits beginnt mit den Eroberungen Alexanders des Großen eine starke Hellenisierung des Ostens, die Verbreitung also der griechischen Sprache und mit ihr der Denkweise und Werte der griechischen Kultur, die durch graecophile Kaiser wie Hadrian und Marc Aurel fortgeführt wird. Andererseits importiert der Westen neben Seide, Sklaven und Gewürzen auch östliche Vorstellungen und

---

<sup>26</sup> Ein weiteres Zitat aus den Selbstbetrachtungen: “‘Die Gurke ist bitter.’ Wirf sie weg! ‘Dornen am Wege’. Bieg aus! Genügt das? Setz nicht etwa hinzu: ‘Was braucht es überhaupt solche Dinge im Kosmos zu geben?’ Dann würdest du ja von Leuten, die die Natur kennen, ausgelacht werden (...)” Marc Aurel, a.a.O., VIII, 50. Siehe auch ebd. II, 11.

<sup>27</sup> Plotin spricht von “einer Tragödie in den himmlischen Sphären”. Siehe Plotin, Enneade II, ix, 13.

<sup>28</sup> “P. ist insofern im strengsten Sinne Monist, als er leugnet, daß irgend etwas außerhalb dieser Ordnung (...) in die Existenz treten könnte. Es gibt keine Gegeninstanz oder Antithese zu dieser Ordnung, also kein Ur-Böses. Sondern diese Ordnung übersetzt sich in die Materie hinein, soweit es möglich ist.” Dörrie, H.: Artikel “Plotinos” in: Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike, Bd. 4. S. 942.

<sup>29</sup> Dodds unterscheidet drei Typen des dualistischen Weltbildes, je nachdem, welche Qualität dem Bösen zugeschrieben wird. A) Das Böse als Materie oder Finsternis, nicht von Gott geschaffen und ihm feindlich gesinnt. B) Das Böse als Schicksal, dessen Repräsentanten Dämonen sind, die sich zwischen die Welt und Gott stellen. Und C) die personifizierte Form des Bösen als Fürst dieser Welt, der in manchen Varianten auch ihr Schöpfer ist. Dodds, a.a.O., S. 28ff. Zur Geschichte des Bösen in der Antike siehe Carsten Colpe: Religion und Mythos im Altertum. In: Colpe, Carsten / Schmidt Briggemann, Wilhelm (Hrsg.): Das Böse. Ein historische Phänomenologie des Unerklärlichen. Frankfurt /M. 1993. S. 13ff.

Kulte, die sich wiederum durch den Kontakt mit der westlichen Denkweise verändern. Die alten Religionen leben transformiert weiter, während sich die einst auf einen engen Kreis der Erlesenen begrenzten Mysterienreligionen zusammen mit dem neuen Christentum und zahlreichen Sekten in einem immer größeren Gebiet verbreiten. Gleichzeitig nehmen die Spätformen griechischer philosophischer Schulen eine religiös-mystische Form an.<sup>30</sup> In diesem Kontext ist auch die weite Verbreitung der Astrologie in der westlichen Welt der hellenistischen Epoche zu verorten, d.h. der meist mit Fatalismus verbundene Glaube an den Einfluß der Gestirne auf das menschliche Schicksal. In der klassischen Antike wurde den Himmelskörpern keine Rolle für die persönliche Moira zugewiesen, wohingegen alle römischen Kaiser außer Traian Anhänger der Astrologie waren.<sup>31</sup> Rudolph beschreibt die Auswirkungen des Synkretismus auf das breite religiöse Angebot dieser Zeit:

Die davon gekennzeichneten hellenistischen Religionen, zu denen die Gnosis gehört, sind von einer auffälligen Dynamik beherrscht, die Wandel und Beharren zugleich umfaßt. Sie lösen sich einerseits von ihrem alten Wurzelboden, sei es Iran, Kleinasien, Syrien oder Ägypten, um sich in der damaligen "Ökumene" auszubreiten (weshalb man sie "ökumenische Religionen" nennen kann), andererseits bewahren sie viel von ihrem angestammten, teilweise recht archaisch wirkenden Traditionsgut, ja man greift sogar bewußt darauf zurück, um es neu im Sinne des Hellenismus zu interpretieren.<sup>32</sup>

Das Ergebnis des Synkretismus ist also eine veränderte religiöse Landschaft, deren erstaunliche Vielfalt durchaus als ein weiteres Indiz dieser Umbruchszeit verstanden werden kann.<sup>33</sup> Neben den traditionellen Götterkulten verbreiten sich

---

<sup>30</sup> Dies ist der Fall etwa des Mittel-Platonismus sowie des mit ihm eng verwandten Neopythagorismus, aber auch der späten theologischen Entwicklung des Neoplatonismus etwa der Syrischen Schule oder auch der Schule von Pergamon. Vgl. hierzu Fuhrmann, a.a.O., S. 141ff.

<sup>31</sup> Neben zahlreichen literarischen Anspielungen, Motiven und Lehrgedichten aus der späthellenistischen Epoche sind aus dem 2. Jahrhundert zwei fast vollständig erhaltene astrologische Werke überliefert.

<sup>32</sup> Rudolph, a.a.O., S. 307. Zum Phänomen des Synkretismus vgl. Leisegang, a.a.O., S. 1-9.

<sup>33</sup> In Apuleius' Werk ist uns eine sarkastische Darstellung des breiten religiösen Angebotes dieser Zeit erhalten, als dessen durchgehendes Merkmal die Korruption erscheint: "Also selbst unter den Toten lebt die Habgier, und auch Charon oder auch der Vater Dis, ein so mächtiger Gott, tut nichts umsonst, und der Arme muß im Sterben sich das Reisegeld verschaffen, und wenn etwa kein Geld zur Hand sein sollte, so wird ihn niemand den letzten Atemzug tun lassen." Apuleius: Der goldene Esel. 6:18,5f. Zitiert nach der Übersetzung von Rudolf Helm, Berlin 1970. Vgl. auch die Episode mit den Priestern der syrischen Gottheit Atargatis. Ebd. 8: 24 - 30.

eine Reihe neuer religiöser Strömungen, die trotz ihres graezisierenden Äußeren mit dem veränderten Weltbild und der geistigen Unruhe der Epoche übereinstimmen und ein Welt- und Selbstverständnis zum Ausdruck bringen, das von der klassischen Antike weit entfernt ist.

Wesentliches Merkmal dieser neuen Religiosität ist der zunehmend persönliche Charakter der Beziehung zum Göttlichen, der sich neben dem in den traditionellen Religionen institutionalisierten vermittelten Kontakt zum Jenseits entwickelt und individuelle Erfahrungen legitimiert. Diese Wende zum Individualismus geht mit einer allgemeineren Wende zur Innerlichkeit einher, einem neuen Selbstverständnis des Menschen, dessen Ziel nunmehr sein persönliches Heil ist. Rudolph betont außerdem die zunehmende Vergeistigung bei jenen neuen synkretistischen Religionen wie der Gnosis, in denen die angestrebte Erlösung weniger durch eine festgelegte kultische Handlung als vielmehr durch eine geistige Attitüde herbeigeführt werden kann.<sup>34</sup> Dies wird deutlich, bedenkt man die zentrale Rolle von geistigen Qualitäten wie „Glaube“, „Wissen“ oder „Weisheit“ in diesen Systemen. Es handelt sich auch im Fall der Gnosis um die für die hellenistische Zeit charakteristische Mischung von Religion und Philosophie, die die verschiedenen Schulen der Neopythagoräer, Neoplatoniker und Gnostiker kennzeichnet.

---

<sup>34</sup> Rudolph spricht von „Spiritualisierung“. Vgl. Rudolph, a.a.O., S. 307f.

## 2. KAPITEL HISTORISCHER ÜBERBLICK

### QUELLENLAGE

Die Schwierigkeiten der Gnosisforschung beginnen bei der Quellenlage. Wenige original gnostische Texte sind überliefert, was einerseits auf die Bekämpfung der Gnosis als Häresie, andererseits auf die besondere Wertschätzung der individuellen Inspiration innerhalb der Gnosis zurückzuführen ist. Die meisten gnostischen Systeme, eine Ausnahme bildet der Manichäismus,<sup>35</sup> legen großen Wert auf ständige Erneuerung, und unterscheiden sich somit in ihrem Traditionsbewußtsein von Schriftreligionen wie dem Judentum oder Christentum, die Wert auf die Übernahme und Bewahrung ihrer Tradition legen. Vermittelt wird demnach weniger ein Textkorpus als eine Denkweise, die ihrerseits immer wieder neue Texte und Systeme hervorbringt. Bezeichnend ist der Kommentar des Kirchenvaters Irinäus zu den Schülern Valentins, die sich rühmen, "Verbesserer des Meisters zu sein": "Nicht zwei oder drei gibt es, die über den gleichen Gegenstand dasselbe sagen, im Gegenteil, sie widersprechen sich in Bezeichnungen und Sachen."<sup>36</sup>

Für die Gnosisforschung bedeutet dies die schwierige Lage, dass über Jahrhunderte, mit Ausnahme des vermutlich aus dem dritten Jahrhundert stammenden *Corpus Hermeticum*, die einzige Quelle zur Gnosis die Schriften ihrer Gegner darstellten, die im Glauben, die Ketzer zu bekämpfen, mehr oder weniger ausführliche Darstellungen ihrer Lehren verfaßten und so zur Tradierung ihres Gedankenguts beitrugen. Dieser indirekte Zugang zum gnostischen Denken hat den großen Nachteil, dass an vielen Stellen nur schwer zwischen historischer Wahrheit und christlichem Missionseifer unterschieden werden kann. Die wichtigsten häresiologischen Texte, die sich auf die Gnosis beziehen, stammen aus dem ausgehenden zweiten und dritten Jahrhundert, also der Blütezeit der elaboriertesten gnostischen Systeme. Neben der Schrift *Adversus Haeresis* von Irinäus, dem Bischof von Lyon, der hauptsächlich über die Valentinianer schreibt,

---

<sup>35</sup> Erst der Manichäismus versteht sich, in deutlicher Abgrenzung von den früheren gnostischen Systemen, als eine missionarische Weltreligion und ist bemüht, schriftliche Niederlegungen der eignen Lehre zu erstellen. Vgl. Rudolph, a.a.O., S. 358f.

<sup>36</sup> Irinäus, Adv. Haer. I 11,1.

und *De praescriptione Haereticorum* von Tertullian finden sich *Refutatio omnium haeresium* des Hippolytus von Rom, *Stromata* des Clemens von Alexandria und *Contra Celsum* von Origenes. Anlaß zu vielen Debatten gab schließlich Epiphanius mit der Darstellung der orgiastischen Riten der Barbelognostiker in seinem *Panarion*, aus dem 4. Jahrhundert.<sup>37</sup>

Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts tauchten originär gnostische Texte auf, die *Pistis Sophia*, die *Bücher des Jeu* und der sogenannte *Papyrus Berolinensis* - ein spärlicher Fund, der erst 1945 mit dem Nag Hamadi Fund soweit angereichert wurde, dass er einen parallelen Diskurs zu den Texten der Kirchenväter darstellte.<sup>38</sup> Die noch nicht abgeschlossene Auswertung des Nag Hammadi Corpuses läßt die Wichtigkeit des Fundes vor allem in folgenden Forschungsaspekten erkennen: Im Corpus sind sowohl christliche als auch nicht-christliche Schriften enthalten, wodurch die parallele Existenz christlicher und nicht-christlicher gnostischer Lehren bewiesen und somit die Verwobenheit von Christentum und Gnosis einerseits, die vom Christentum unabhängige Entstehung der Gnosis andererseits verdeutlicht wird. Außerdem wird der Anteil jüdischen Gedankengutes sowie der griechischen philosophischen Tradition an der Entstehung einiger Richtungen der Gnosis deutlich.

Die mandäische Quellen schließlich stellen einen umfangreichen Textkorpus dar, der Einblicke in die östliche Tradition der Gnosis gewährt.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Eine Übersicht über die häresiologischen Schriften bietet Rudolph, a.a.O., S. 13-30. Der erste Band der dreibändigen Ausgabe von Foerster zur Gnosis präsentiert eine Auswahl jener Textstellen der Häresiologen, die sich auf gnostische Systeme beziehen und erläutert außerdem ihren Kontext. Foerster, Werner (Hrsg.): *Die Gnosis. Bd. I. Zeugnisse der Kirchenväter*. Zürich 1995. Dieser dreibändigen Ausgabe entstammen alle Quellenzitationen im Text, wenn nicht anders angegeben.

<sup>38</sup> Die 11-bändige Faximile-Ausgabe erschien zwischen 1973 und 1984. Die erste Gesamtübersetzung erfolgte 1977 in englischer Sprache unter der Leitung von James M. Robinson 1977 und erfuhr seitdem weitere Neubearbeitungen, die vierte und bisher letzte 1996. Robinson, James (Hrsg.): *The Nag Hammadi Library in English*. Leiden, New York, Köln 1996. Eine Auswahl in deutscher Sprache bietet das Werk von Foerster, Werner (Hrsg.): *Die Gnosis II. Koptische und Mandäische Quellen*. Zürich 1995.

<sup>39</sup> Ebd.



**DIE LERNÄISCHE HYDRA<sup>40</sup>: STATIONEN IM GNOSTISCHEN DENKEN**

Der Vergleich der Gnosis mit der lernäischen Hydra bezeugt nicht nur die Polemik, mit der die Kirchenväter der Gnosis entgegentraten, sondern auch die Beständigkeit, die Zähigkeit, mit der sie jener Polemik standhielt. Vor allem aber ist hier, wenn auch auf negative Art, die unglaubliche Vielfalt der Gnosis, eines ihrer bezeichnendsten Charakteristika, bildlich dargestellt. Allein im christlich-griechischen Bereich führt der empörte Epiphanius sechzig gnostische Sekten auf, zu denen noch die heidnischen Gnostiker gezählt werden müssen, so wie auch jene gnostische Bewegungen, die uns aus der orientalischen, also der mandäischen und manichäischen Literatur bekannt sind.<sup>41</sup> Diese Mannigfaltigkeit ist teilweise erklärbar durch die geographische Weite des von der Gnosis "infizierten" Gebietes, das sich von Syrien nach Alexandria und Rom erstreckte und somit die wichtigsten Zentren des Reiches umfaßte, sowie auch durch den umfangreichen Zeitraum, über den sich das gnostische Denken entwickelt hat. Doch ist sie am ehesten von dem Wesen der Gnosis selber her zu begreifen. Im folgenden sollen einige der wichtigsten heidnischen Persönlichkeiten der ersten Jahrhunderte genannt werden, deren Systeme entschieden zur Herausbildung des Profils der Gnosis beitrugen. Es folgt eine kurze Darstellung der elaborierten Systembildungen des 2. und 3. Jahrhunderts, um anschließend einige Spätformen der Gnosis, d.h. Sekten des 4. Jahrhunderts zu präsentieren, ohne jedoch auf die Besonderheiten ihrer Lehren einzugehen. Abschließend soll die weitere Entwicklung der Gnosis über die Antike hinaus skizziert werden.

Diese gnostischen Systeme sind unter unterschiedlichen Benennungen in die Geschichte eingegangen, Benennungen, die oftmals keine Selbstbezeichnungen sind, sondern ihnen von ihren Gegnern gegeben wurden. Wenn sie trotz alledem in der Forschung als historische Erscheinungsformen der Gnosis betrachtet werden, so ist dies auf einige zentrale Vorstellungen wie das dualistische Welt-

---

<sup>40</sup> "So sind also ihre Lehren, von welchen, gleich der lernäischen Hydra, ein Ungeheuer mit vielen Köpfen gewachsen ist." Epiphanius zitiert nach Leisegang, a.a.O., S. 57. Neben dem frühen Werk von Leisegang bietet sich in zahlreichen Studien zur Gnosis ein Überblick über die verschiedenen Schulen. Maßgeblich ist die Studie von Kurt Rudolph, an der ich mich im folgenden hauptsächlich orientiere.

<sup>41</sup> Die Klassifikation übernehme ich von Jonas, G1, S. 5-9.

und Menschenbild<sup>42</sup>, die Vorstellung der Welt als das Reich des ontologisch Bösen sowie die zentrale Rolle des Wissens für die individuelle Erlösung zurückzuführen, die, auch wenn die einzelnen Gruppen kein Traditionsbewußtsein haben, Angelpunkte ihrer jeweiligen Lehre darstellen.<sup>43</sup>

### **Die Anfänge: Die Lehrer der ersten Jahrhunderte**

**Simon Magus** ist eine legendäre Figur des ersten Jahrhunderts, Zeitgenosse der Apostel und teilweise im selben geographischen Gebiet mit ihnen tätig. Simon begegnet uns als Wanderprediger in Samaria und später in Rom. Die Kirchenväter beschuldigen ihn, seine Zuhörerschaft mit billigen Zaubertricks beeindruckt zu haben, worauf auch sein Beinamen anspielt. Einer Anekdote zufolge bot er Petrus, von dessen Wundern er beeindruckt war, Geld an, um ihm das Kunststück der Gnade durch Händeauflegen abzukaufen. Simon wurde auf seinen Wegen von Helena begleitet, einer ehemaligen Prostituierten, in der er das ewig Weibliche erkannt hatte. Sie bildeten das Urpaar: Simon präsentierte sich als die höchste Kraft, die Kraft Gottes, und Helena wurde als Verkörperung der Ennoia, der Sophia, also des gefallen weiblichen Prinzips, verehrt. Sie steht für die menschliche Seele, die von Simon erlöst wurde. Im Liebesakt von Simon und Helena wurde somit die Ur-Einheit zelebriert.

Zwei Schüler von Simon Magus sind uns bekannt, Menandros und Saturnilos, die im 2. Jahrhundert in Antiochia predigten. **Menandros** stellte sich ebenfalls als Erlöser dar, wenn auch nicht als höchste Kraft. Ihm zufolge ist durch Taufe und Ritus die innerweltliche Erlösung möglich. Ein weiterer Schüler ist **Saturnilos**, der in der Welt ein Werk niederer Dämonen und in Christus den Erlöser sah.

Sagenumwoben ist auch die Gestalt des **Karpokrates** aus dem 2. Jahrhundert, des Ahnvaters der berüchtigten Sekte der Karpokratianer. Interessanter noch als der

---

<sup>42</sup> Dualismus ist eines der zentralen Merkmale der gnostischen Weltsicht. Hierbei kann eine monistische oder eine dualistische Kosmogonie gelehrt werden, in allen Fällen führt sie jedoch zu einer dualistischen Kosmologie.

<sup>43</sup> Die zentralen Merkmale des gnostischen Denkens werden im zweiten Teil dieser Arbeit behandelt. Ich orientiere mich hierbei an der Typologie von Jonas unter Berücksichtigung der Vorschläge, die in der Konferenz von Messina 1966 präsentiert wurden, sowie deren Besprechung und Ergänzung bei Rudolph. Vgl. Colpe, Carsten: Vorschläge, a.a.O. Siehe hierzu Rudolph, a.a.O., S. 65ff.

Vater ist sein Sohn **Epiphanius**, der nach Clemens der eigentliche Schulgründer ist; Epiphanius starb sehr jung, mit 17 Jahren, und wurde in Cefalonien beerdigt, wo er als ein Gott verehrt wurde. Er hinterließ den *Traktatus über die Gerechtigkeit*, in dem er eine stark antinomische Lebenshaltung, demokratische Prinzipien sowie die Gleichheit der Geschlechter propagierte. Epiphanius verteidigte die Teilhabe eines jeden an den materiellen Gütern und lehnte Privateigentum als ein menschliches Konstrukt ab. Seine Lehre von der Seelenwanderung ist eindeutig libertinistisch geprägt, da man ihr zufolge alles auf dieser Welt durchmachen, jeden Aspekt des Bösen auskosten muß, um von einer erneuten Wiedergeburt erlöst zu werden. Das Wirkungsgebiet der Karpokratianer war hauptsächlich Kleinasien, allerdings faßte diese Lehre durch Marcellina, eine Schülerin von Karpokrates, um 160 auch in Rom Fuß.

### **Christliche Gnosis**

Ein großes Forschungsgebiet stellt die Beziehung der Gnosis zum Frühchristentum dar, da mittlerweile bewiesen ist, dass das neue Testament teilweise in Auseinandersetzung mit der Gnosis entstanden ist.<sup>44</sup> Die gegenseitige Beeinflussung in den ersten Jahrhunderten ist so stark, dass die Texte des Neuen Testaments aus dem 2. und 3. Jahrhundert als Zeugnisse eines "zweiseitigen Prozesses" gelesen werden können, der "Christianisierung der Gnosis" einerseits und der "Gnostisierung des Christentums" andererseits.<sup>45</sup> Das Ergebnis dieses Prozesses war schließlich die Herauskristallisierung des christlichen Dogmas und die Verdammung der Gnosis als Häresie. Doch es ist nicht zu übersehen, dass sich die Blütezeit der Gnosis im 2. Jahrhundert innerhalb des Christentums vollzog, getragen durch Menschen, die sich selber als Christen empfanden. Diese Symbiose mit dem Christentum ermöglichte, so Rudolph, die Ausbreitung der Gnosis im 2. Jahrhundert.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Rudolf Bultmann widmete sich dieser Thematik und wies die gnostischen Elemente im neuen Testament, besonders bei Paulus und dem Johannes-Evangelium, nach. Vgl. hierzu die Darstellung bei Rudolph, a.a.O., S. 322.

<sup>45</sup> In den Formulierungen Rudolphs. Ebd.

<sup>46</sup> Ebd.

Die Gnostiker Basilides, Valentinus und Marcion, die im folgenden vorgestellt werden sollen, verbindet ihr christliches Selbstverständnis, auf Grund dessen sie anfangs in christliche Gemeinden integriert waren und daher eine besondere Bedrohung für das orthodoxe Christentum darstellten. Dieser Umstand erklärt außerdem die Ausführlichkeit, mit der ihre äußerst elaborierten Lehren von den Kirchenvätern behandelt wurden.

**Basilides** lebte in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts in Alexandria und sein System einer christlichen Gnosis bleibt stark dem griechischen Denken verpflichtet. Die Quellenlage zu Basilides ist äußerst problematisch, da von seiner umfangreichen *Exegesis* nur spärliche Fragmente erhalten und die Berichte der Kirchenväter widersprüchlich sind.<sup>47</sup>

Zentrale Thematik in Basilides' Lehre ist das Böse, das überall in der Welt und im Menschen selber präsent ist. Die Welt wird als das Ergebnis einer Urverwirrung angesehen, weshalb diese Lehre stark antikosmische, weltablehnende Züge trägt. Basilides' komplexe Kosmologie erklärt die Emanation von Himmelswesen aus dem ungezeugten Vater. Anfangs bilden sich sechs geistige Kräfte heraus: *nus* (der Verstand), *logos* (das Wort), *phronesis* (die Klugheit), *sophia* (die Weisheit) und *dynamis* (die Kraft). Diese bilden als Paare das Pleroma; aus dem letzten Paar entstehen 365 Engel, die ihre jeweilige Sphäre hervorbringen. Die Engel der letzten Himmelssphäre schaffen den Menschen und die Welt, in der das Böse, verkörpert durch den Judengott Abraxas, waltet. Gott entsendet seinen Sohn Nus-Christus, um die Seele der Menschen zu befreien.

In der monistischen Variante vollzieht sich die Schaffung des Alls als Emanation dreier Sohnschaften aus dem "nichtseienden" Gott. Die erste Sohnschaft eilt gleich zu Gott, die zweite kann nur mit Hilfe des heiligen Geistes erhoben werden und die dritte, die dem Stofflichen entspricht, bedarf zuvor der Reinigung. Die Sprache des Menschen ist nicht in der Lage, die höheren Sphären zu erreichen, weshalb auch Gott nur negativ umschrieben werden kann. Dies scheint auch die Begründung für das fünfjährige Schweigegebot zu sein, das Basilides nach pythagoreischem Vorbild seinen Schülern auferlegte, als Protest gewissermaßen

---

<sup>47</sup> Ireneus stellt Basilides' Lehre als ein dualistisches, äußerst pessimistisches System dar, während bei Hippolytos eine monistische und eher optimistische Variante beschrieben wird. Vgl. Irinäus Adv. Haer. I 24,3-7. Hippolyt, Refutatio VII 20-27. Nach Filoramo entspricht diese Darstellung einem späteren Stadium der Lehre, vermutlich aus dem 3. Jahrhundert. Vgl. Filoramo, a.a.O., S. 159ff.

gegen die Illusion, die jedes Sprechen darstellt. In der Christologie vertrat Basilides einen strengen Dokerismus.<sup>48</sup> Die stark antikosmische Ausrichtung der Lehre legitimiert den Libertinismus, obgleich man annimmt, dass Basilides selber asketisch lebte. Basilides hatte einen Nachfolger in seinem Sohn **Isidoros**.

**Marcion** wurde Ende des ersten Jahrhunderts geboren und als Sohn des Bischofs von Sinope christlich erzogen. 139 zog er nach Rom, wo er anfangs in die dortige christliche Gemeinde aufgenommen wurde. Als er 144 auf einer Synode sein Verständnis des Christentums vertrat, wurde er abgewiesen, woraufhin er eine eigene Kirche gründete. Die marcionitische Kirche breitete sich noch weit über den Tod ihres Gründers (160) hinaus sowohl im Westen als auch im Osten bis nach Ostsyrien aus, so dass Tertullian, ihr erbitterter Gegner, feststellen mußte, dass sie “die ganze Welt ausfüllt”.<sup>49</sup>

Marcion wird in der Gnosisforschung oft gesondert behandelt, da er im Gegensatz zu den anderen gnostischen Lehrern seine eigene Kirche gründete und ein Evangelium verfaßte, das hauptsächlich aus einer “Bereinigung” der christlichen Evangelien im gnostischen Sinne besteht.<sup>50</sup> Der zentrale Gedanke Marcions bei der Bearbeitung der Evangelien ist die Gegenüberstellung des Gesetzes-Gottes des Alten Testaments, der mit dem gnostischen Demiurgen gleichgesetzt wird, und des Erlösers, des Lichtboten des unbekanntes Gottes, den er in Christus sieht. Zu diesem Zwecke unternimmt er eine polemische Auslegung des Alten Testaments (Protestexegese) und ist gleichzeitig bemüht, jede Verbindung von Christus zu Jahwe zu tilgen. Auffallend bei der Marcionitischen Lehre ist, dass sie auf der Bibel basiert und auf die für die Gnosis sonst üblichen wuchernden mythologischen Ausformungen oder philosophisch-mystischen Spekulationen gänzlich verzichtet.

---

<sup>48</sup> Als Dokerismus wird die Auffassung bezeichnet, derzufolge Christus einen rein geistigen Körper besaß. Zu den Implikationen der doketischen Auffassung in der Gnosis siehe weiter unten die Besprechung Koslowskis, S. 110ff.

<sup>49</sup> Tertullian, *Adversus Marcionem* V, 19.

<sup>50</sup> Alle anderen gnostischen Lehrer bestanden auf der mündlichen Verbreitung ihrer Lehren, so daß lediglich Texte wie Hymnen, Homilien usw. verfaßt wurden, die der praktischen Gemeindegemeinschaft dienten. Über lange Zeit war die Zuordnung Marcions zur Gnosis umstritten, nicht zuletzt weil Harnack, einer seiner bekanntesten Interpreten, sich gegen diese Verbindung ausgesprochen hatte. Harnack, August von: *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Neue Studien zu Marcion*. Leipzig 1924. In der neueren Forschung jedoch wird Marcion zur historischen Gnosis gerechnet. Vgl. Filoramo, a.a.O., Rudolph, a.a.O., u.a.

Marcions Schüler **Apelles** wandte sich wieder stärker der mythologischen Gnosis zu und gründete seine eigene Gemeinde, die sich parallel zu der Kirche seines Lehrers verbreitete, sie jedoch nicht überdauerte.

Die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts wird durch die Schule des **Valentinos** geprägt. Valentinos, der ebenso wie Basilides in Alexandrien griechisch erzogen wurde, nahm früh das Christentum an. Um 140 zog auch er nach Rom, wo er in der christlichen Gemeinde sehr erfolgreich war und beinahe zum Bischof ernannt wurde. Seine Auffassung des Christentums führte jedoch den Bruch mit der Gemeinde herbei, und er wurde als Häretiker ausgeschlossen, woraufhin er seine eigene Schule gründete. Es ist bezeugt, dass Valentinos noch 20 Jahre in Rom blieb und erst 165 nach Zypern zog, wo er auch starb.

Valentinos verdanken wir das elaborierteste gnostische System, das allerdings in sechs verschiedenen Fassungen in der häresiologischen Literatur überliefert worden ist.<sup>51</sup> Diese äußerst problematische Quellenlage ist zum Teil auf die programmatische ständige Weiterentwicklung und Umformung der Lehre zurückzuführen. Valentinos hinterließ zahlreiche Schüler, die sein Werk fortführten. Man unterscheidet hauptsächlich zwischen der "italienischen" Richtung, die durch **Ptolemaios** und **Heraklion** vertreten wurde und sich im Westen verbreitete, und der "anatolischen Richtung", die unter **Assionicus** und **Markos** eine libertinistische Variante im Osten entwickelte. Die valentinianische Schule verbreitete sich im gesamten Mittelmeerraum bis ins 4. Jahrhundert.

Nach Valentinos' Lehre besteht das Pleroma aus 30 Äonen oder Welten, die paarweise angeordnet sind. Von größerer Bedeutung sind die höheren Sphären, die eine Achtheit, *Ogdoas*, bilden. An der Spitze dieser vier Paare stehen *bythos* (der Urgrund) und *ennoia* (die Denkkraft), die auch als *charis* (die Gnade) oder *sige* (das Schweigen) bezeichnet wird. Es folgen *nus* (der Verstand) und *aletheia* (die Wahrheit); *logos* (das Wort) und *zoe* (das Leben); *anthropos* (der Mensch) und *ekklisia* (die Kirche). Aus ihnen kommen die anderen Welten hervor, bis hin

---

<sup>51</sup> Es handelt sich um die Darstellungen bei Irinäus: Adv. Haer. I 1-8, 11-12, 13-21; Hippolyt: Refutatio VI 29-36; Origenes: Johannes Kommentar; Clemens Alexandrinus: Ex Theodoto und Epiphanius, Panarion 31,58; 35,4;35-36. Im Nag Hammadi-Korpus finden sich Texte, die der Schule Valentins, wenn auch nicht ihm selbst zugeschrieben werden: neben dem *Evangelium Veritatis* finden sich das *Philippusevangelium* und der *Brief an Reginos*. Eine Zuordnung der Nag Hammadi-Texte zu den einzelnen Richtungen findet sich in Foerster, W. (Hrsg.): Die Gnosis. Bd.II. a.a.O.

zur letzten, *sophia* (die Weisheit). Die Entstehung des Kosmos wird im valentinianischen System nach dem Schema der Emanation aus dem *bythos* (dem Urgrund) dargestellt. Allerdings ist dieser Prozeß durch einen doppelten Fall gekennzeichnet. Sophia, der niedrigste Äon, verzehrt sich nach dem Urgrund, ihre Neugierde hat einen Fall im Pleroma zur Folge. Christus, ein Äon, führt Sophia wieder in die Harmonie zurück. Ihr Verlangen, *enthymeses*, wird aber von ihr abgetrennt und wird außerhalb des Pleromas zur unteren Sophia, der Sophia Achamoth. Um diese niedere Sophia von ihren Leiden zu befreien, wird *Soter* (der Erlöser) von den Äonen hervorgebracht. Aus den Erlebnissen der Sophia gehen drei Seinsmöglichkeiten hervor: aus ihrer Leidenschaft die Materie, aus ihrer Reue das Seelische, aus der Reinigung durch den *Soter* das Geistige. Dieser Dreiteilung entspricht auch die Einteilung der Menschheit in *Hyliker*, *Psychiker* und *Pneumatiker*. Sophia Achamoth schafft aus der psychischen Substanz den Demiurgen und dieser die Welt. Er hat so eine Zwischenposition zwischen Achamoth und der Welt inne. Er ist gekennzeichnet durch Unwissenheit (in Bezug auf das Pleroma) und Überheblichkeit. Die Schaffung der Materie geht demnach auf eine Urkatastrophe, einem Fall im Pleroma zurück. Der Mensch schließlich ist ein Werk niederer Dämonen, jedoch nach dem Vorbild des Äon *anthropos*, des Ur-Menschen, geschaffen.

### Spätformen der Gnosis

Im 4. Jahrhundert erfährt die Gnosis in Form einzelner Sekten eine zweite Blütezeit. Einige davon verbindet der Schlangenkult, und alle zeichnen sich durch eine starke Tendenz zur Mythologisierung und in ihrer Praxis durch antinomische und libertinistische Züge aus.

Die **Ophiten** ehrten die Schlange als das Symbol des Alls, in dem Anfang und Ende zusammenfällt. Die Schlange ist präsent und nimmt Teil an allen Bereichen der Schöpfung. So erscheint sie am Himmel als die Bahnen der Planeten, die den Kosmos umringen. Auf der Erde nimmt sie die Form des gewaltigen Flusses, der die Erde umzingelt, an. Im Menschen findet sich die Schlange in den Windungen der Eingeweide. Die Schlange wird außerdem als der erste Revoltierende gegen das Gebot Jahwes im Paradies gefeiert. Sie hat die Rolle des Mystagogen übernommen und war so der Erlöser von Adam und Eva.

Die **Peraten** nahmen ihren Namen von *pera*, was Überschreitung bedeutet. Hiermit ist das Ziel dieser Sekte angegeben, nämlich die Überwindung der Welt.

Die **Kainiten** nannten sich nach Kain, den sie als den ersten Revoltierenden gegen Jahwe ehren.

Die **Sethianer** verehrten Seth, den dritten Sohn Adams, und seine Partnerin Lilith. Ihre Mythologie, in der die Frau eine zentrale Stellung einnimmt, zeichnet sich durch starke Erotik aus. Ähnliches gilt auch für die Sekte der **Barbelognostiker**, die ebenfalls wegen ihrer libertinistischen Praktiken unter ihren Zeitgenossen verrufen war.

### **Gnostische Religionen**

Der **Manichäismus** ist nach seinem Gründer Mani (216 - 276) benannt und versteht sich als Berichtigung und Erfüllung der bisherigen großen Religionen des Christentums, des Zoroastrismus und Buddhismus. Mani stammte aus Mesopotamien (Seleukia am Tigris) und war hauptsächlich im Reich der Sassaniden tätig, obgleich sich seine Religion nach seinem Tod im Gebiet des heutigen Irak und der Nachbarstaaten nicht durchsetzen konnte. In Gegensatz dazu erwiesen sich Syrien, Palästina und Ägypten als fruchtbarer Boden für den Dualismus Manis, der im 4. Jahrhundert in Ägypten seine Blütezeit erfuhr. Von dort aus konnte sich der Manichäismus in ganz Nordafrika ausbreiten und schließlich auch nach Spanien, Gallien und Rom gelangen, das er auch auf einem zweiten Weg, über Vorderasien und den Balkan, erreicht hatte. Seit Diokletian wurde der Manichäismus staatlich verfolgt; bei der Bekämpfung der "Religion des Lichtes" tat sich Augustinus besonders hervor, da er als ehemaliger Anhänger des Manichäismus über genaue Kenntnisse der dualistischen Religion verfügte. Trotz der starken Verfolgung hinterließ der Manichäismus noch über das 6. Jahrhundert hinaus starke Spuren im Westen, besonders auf dem Balkan, wo er unter verschiedenen Namen fortlebte.<sup>52</sup> Das eigentliche Verbreitungsgebiet des Manichäismus war Asien: über Persien und Turkistan gelangte er im 7.

---

<sup>52</sup> Auf die Entwicklung in Europa komme ich später noch zu sprechen. Vgl. den Abschnitt *Gnostische Vorstellungen im europäischen Mittelalter*, S. 27ff.



Jahrhundert bis nach China, wo seine Existenz bis ins 17. Jahrhundert nachweisbar ist.<sup>53</sup>

Man kann im Falle des Manichäismus durchaus von einer *Weltreligion* sprechen, deren Anpassungsfähigkeit an die jeweilige religiös-philosophische Umgebung einen wesentlichen Faktor bei ihrer Verbreitung darstellt. Der Manichäismus zeichnet sich durch einen radikalen Dualismus aus: Mani geht von der Existenz zweier Mächte aus, deren Auseinandersetzung drei Etappen kennt: Anfangs standen sie sich als zwei Reiche, das des Lichtes und das der Finsternis, unvermischt gegenüber, in unserer gegenwärtigen Zeit sind Finsternis und Licht vermischt, und in einer zukünftigen Zeit werden sie wieder getrennt und unberührt voneinander sein. Die manichäische Kosmogonie erklärt, wie die ursprüngliche Ordnung durch den Einfall des Bösen in das Lichtreich gefährdet wurde. Bei dem Kampf der zwei Prinzipien unterlag der Gesandte des positiven Prinzips und hinterließ einen Teil seiner Lichtseele der Finsternis. Dieser Teil der Seele muß nun gerettet werden, und zu diesem Zweck werden Lichtboten entsandt, die zahlreiche Dämonen überwinden und aus ihren Körpern die Welt erschaffen. Die Kosmogonie dient also der Eschatologie, d.h. die Welt ist geschaffen worden, um die Lichtseele zu befreien. Der menschliche Leib aber ist, wie in jedem gnostischen System, eine Schöpfung der Dämonen, in dem die Lichtseele eingekerkert wurde. Ein weiterer Lichtbote wird entsandt, um den Menschen den erlösenden "Ruf" zu bringen und ihnen so ihre Zugehörigkeit zum Lichtreich ins Bewußtsein zu rufen. Die geläuterten Lichtpartikel werden von der Materie erlöst und steigen hinauf, nach mandäischen Glauben bilden sie am Himmel die Milchstraße. Der Mond sammelt dieses Licht in seiner Sichel auf, wodurch er an Fülle immer zunimmt. Wenn schließlich das Stadium des Vollmondes erreicht wird, wird die Licht-Last an die Sonne weitergegeben. Der Neumond kann dann die Prozedur von neuem beginnen. Das Weltall, die Erde und der Mensch sind nach dieser Lehre verantwortlich für die Erlösung aus der Materie. Die Besonderheit des Manichäismus im gnostischen Kontext ist, dass es sich um eine Religion mit Riten und kirchlicher Institution handelt.

---

<sup>53</sup> Ich folge in dieser knappen Darstellung den Ausführungen von Rudolph, a.a.O., S. 352-378. Ein Einblick in Geschichte und Wesen der Religion Manis findet sich außerdem in Böhlig, Alexander (Hrsg.): Die Gnosis III. Der Manichäismus. Zürich 1995.

Die gnostische Religion der **Mandäer**, der “Wissenden” (*manda* = Wissen), entstand im heutigen Irak zwischen dem 2. und 3. Jahrhundert und existiert bis heute. Ihre Lehre folgt den Grundzügen des gnostischen Dualismus: In der bösen Materie finden sich gefallene Elemente des Lichtreichs, die durch den erlösenden Ruf der Lichtboten sich ihrer göttlichen Herkunft entsinnen und erlöst werden können. Die Soteriologie, also die Lehre von dem Aufstieg der Seele nach dem Tod durch die acht feindlichen Planetensphären in das Lichtreich, bildet den Mittelpunkt des mandäischen Glaubens. Neben dieser auf die einzelnen Seelen bezogenen Erlösung kennt die mandäische Religion auch eine Endzeitvorstellung. An diesem Tag des Endes werden alle Seelen gerichtet und die Mächte der Finsternis und ihre Werke vernichtet. Die Beziehung der mandäischen Religion zu frühjüdischen Taufsekten und zum Manichäismus ist nicht geklärt. Ihre erstaunliche Schriftkultur entwickelte sich wohl erst unter islamischer Herrschaft, um die Duldung der mandäischen Religion als Buchreligion zu sichern. Eine zentrale Stellung im mandäischen Glauben nimmt der Taufritus ein.

### **Gnostische Vorstellungen im europäischen Mittelalter**

Steven Runciman leitet seine bahnbrechende Studie *Häresie und Christentum. Der mittelalterliche Manichäismus* mit den Worten ein: “Toleranz ist eher eine soziale als eine religiöse Tugend.”<sup>54</sup> Mit den Konsequenzen dieser Feststellung, die Millionen von Menschen buchstäblich hautnah erfahren haben, wird man auch konfrontiert, sobald man nach dem Fortleben der gnostischen Gedanken nach dem Mailänder Edikt (313) und der Bekehrung Konstantins des Großen zum Christentum fragt. Schon in der Zeit davor hatten, wie wir bereits gesehen haben, die gnostischen Lehren und Systeme heftige theologische Debatten ausgelöst, deren Widerhall über die Schriften der Häresiologen bis zu uns dringt. Basilides, Marcion, Valentinus, um nur die wichtigsten Lehrer anzuführen, wurden aus ihren christlichen Gemeinden ausgeschlossen, wobei gleichzeitig vor ihren Lehren gewarnt wurde. Häufig allerdings waren die Positionen der gnostischen Christen von den orthodoxen Lehren schwer zu unterscheiden. Die Auseinandersetzungen mit den Gnostikern gaben daher oft den Anlaß, das orthodoxe Dogma zu

---

<sup>54</sup> Runciman, Steven: *Häresie und Christentum. Der mittelalterliche Manichäismus*. München (1947) 1988. S. 15. Folgende Ausführungen zu den mittelalterlichen Häresien orientieren sich an Runciman.

formulieren und somit Kriterien einzuführen, um den “wahren Glauben” von den “Irrlehren” zu unterscheiden. Doch auch dann blieb die Bekämpfung auf rein theologischem Gebiet, weshalb die erwähnten Gnostiker ungestört ihre eigenen Schulen bzw. Kirchen gründen konnten. Diese Duldung ist nicht auf eine tolerante Einstellung jener Frühphase zurückzuführen, sondern auf die Tatsache, dass das Christentum selbst in diesen ersten Jahrhunderten eine Minderheitsreligion darstellte und sich innerhalb des breiten religiösen Angebotes des Späthellenismus behaupten mußte.

Als Konstantin der Große auf seinem Sterbebett schließlich die christliche Taufe empfing, änderte sich die Situation schlagartig. Nun wurde das Christentum die offizielle Religion des römischen Imperiums und hatte die staatliche Unterstützung bei seiner Verbreitung. Dies bedeutete, dass alle Andersdenkenden innerhalb des Christentums mit der Beschuldigung der Häresie zu rechnen hatten. Besonders in jenen Fällen, in denen - wie es bei den Gnostikern der Fall war - die Lehren auch sozialpolitische Konsequenzen hatten, bedeutete dies die staatliche Verfolgung.<sup>55</sup>

Im folgenden sollen die wichtigsten jener gnostischen Sekten erwähnt werden, die sich bis in das 15. Jahrhundert trotz der widrigen Verhältnisse unter unterschiedlichen Namen von den Steppen Kleinasiens über das gesamte Balkangebiet und später auch nach Westeuropa verbreiteten. Auf eine Darstellung ihrer Lehren wird in diesem Zusammenhang verzichtet, es sei auf die umfangreiche Bibliographie verwiesen.<sup>56</sup>

Der armenische Boden schien für gnostische Häresien besonders empfänglich zu sein. Neben den Anhängern Manis und den Marcioniten finden sich aus der Mitte des 5. Jahrhunderts Berichte über die Bekämpfung der **Messalianer** und **Borboriten**, die, wie man aus den radikalen Reaktionen schließen kann, eine ernsthafte Bedrohung für die armenische Kirche darstellten.

---

<sup>55</sup> Runciman betont in diesem Zusammenhang die Veränderung in der Argumentation der Kirchenväter, die sich ab dem 4. Jahrhundert nicht mehr auf rein theologische Themen beschränkten, sondern immer mehr Gewicht auf das soziale Verhalten, die Gewohnheiten und die Lebensweise der Häretiker legten, mit dem Ziel, sie als Bedrohung für die Sicherheit des Reiches darzustellen und somit ihre Verfolgung sicherzustellen. Vgl. Runciman, a.a.O., S. 18.

<sup>56</sup> Neben der bereits erwähnten vortrefflichen Studie von Runciman, der eine ausgiebige Untersuchung sowohl westlicher als auch östlicher Quellen zugrunde liegt, sei die neuere Studie von Stoyanov erwähnt. Stoyanov, Yuri: *The Hidden Tradition in Europe. The Secret History of Medieval Christian Heresy*. London 1994.

Im 8. Jahrhundert erschienen die ersten Berichte über die kriegerische Sekte der **Paulikianer**, die sich nach Paul von Samostata nannten und sich rasch über das gesamte byzantinische Reich verbreiteten, wo sie je nach Gesinnung des jeweiligen Kaisers toleriert oder verfolgt wurden. Als sie unter Theodora endgültig verbannt wurden, verlegten sie ihr Zentrum an den Rand des Imperiums, auf muslimisches Gebiet, von wo aus sie sich über Kleinasien ausbreiteten und gemeinsam mit ihren sarazenischen Verbündeten in das byzantinische Territorium einfielen. Erst Basilius gelang es gegen Ende des 10. Jahrhunderts, die Paulikianer zu unterwerfen und sie nach Thrazien umzusiedeln, wo sie bis ins 17. Jahrhundert den Bekehrungsversuchen standhielten.

Die Sekte der **Bogomilen**, benannt nach ihrem Gründer, dem Popen Bogomil, entstand Mitte des 10. Jahrhunderts in Bulgarien. Die Gemeinde der Bogomilen bestand aus drei Gruppen, den Vollkommenen, die ein strikt asketisches Leben führten, den Hörern und den einfachen Gläubigen. Ihre Lehre stimmt im wesentlichen mit dem gnostischen Denken der Antike überein. Sie lehnen das alte Testament als Teufelswerk ab und akzeptieren vom Neuen Testament lediglich das Johannesevangelium. Weder die Verfolgung durch die byzantinischen Kaiser, noch die Verhaftungen, Verbrennungen und Verdammungen auf den Synoden konnten die Verbreitung der Bogomilischen Lehre auf das gesamte Balkangebiet verhindern. Die Kirchen von Konstantinopel und Bulgarien waren bis ins 12. Jahrhundert Zentren der Bogomilen. Auf der häretischen Synode in Südfrankreich 1167 übernahm ein bogomilischer Bischof, Niketas, die Leitung. Die Bogomilen breiteten sich im gesamten byzantinischen Reich aus, wo sie trotz der harten Verfolgung bis ins 12. Jahrhundert fortlebten. Mit den Kreuzzügen verlor Konstantinopel allmählich seine Stellung als geistiges Zentrum, so dass sich gegen Ende des 12. Jahrhunderts das Zentrum der Bogomilen in das heutige Bosnien verlagerte. In den lateinischen Berichten wurden diese Häretiker dann **Patarener** genannt. Von dort breitete sich ihre Lehre immer weiter nach Westen, in die Lombardei und nach Frankreich aus, wo sie mit den **Katharern** ihre Blütezeit erlebte.<sup>57</sup> Die bogomilische Lehre bleibt jedoch in Mazedonien erhalten und zog sogar im 14. Jahrhundert in Athos selbst ein. Die Eroberung Bulgariens

---

<sup>57</sup> Eine wertvolle Übersicht über die Quellenlage und die Geschichte der Katharer bietet Runciman. Runciman, a.a.O. Kap. VI. Eine populärwissenschaftliche Darstellung der Geschichte der Katharer findet sich in Baier, Lothar: Die große Ketzerei. Berlin 1991.

durch die Türken Ende des 14. Jahrhunderts bedeutete das Ende der Bogomilen in dem Gebiet ihrer Entstehung.

Die zahlreichen Informationen über die Katharer verdanken wir der systematischen Verfolgung der Häresie durch die katholische Kirche. Obwohl die Inquisition die häretischen Schriften gewissenhaft zerstört hat,<sup>58</sup> stellen die Handbücher der Inquisitoren selbst, sowie die Berichte ihrer Tribunale eine reiche Informationsquelle über die Lehren der westlichen gnostischen Kirche dar. Die Selbstbezeichnung der Häretiker, *Katharer*, was die "Reinen" bedeutet, soll die Etymologie von "Ketzer" sein, der volkssprachlichen Bezeichnung für Häretiker. Die Katharer, die auch nach Albi, der Stadt, wo die erste Kirche gegründet wurde, Albigenser benannt wurden, waren also die Häretiker par excellence, was auch an der Vehemenz ihrer Verfolgung ersichtlich wird. Zwischen 1150 und 1300 breiteten sie sich von Südfrankreich nach Oberitalien, Nordfrankreich, Flandern und Deutschland aus. Trotz der gnostischen Lehre war der Katharismus eine Volksreligion, die, wie schon die Bogomilen mit ihrer Unterscheidung in zwei Stände, den *Prefectes* und den *Auditorii*, durchaus die gesamte Bevölkerung ansprach. Die Katharer stellten mit ihrer eigenen kirchlichen Institution, ihren Konzilen und ihren bis zu fünf Bischöfen eine ernsthafte Bedrohung für die katholische Kirche dar, die mit harter Verfolgung und schließlich der neu eingerichteten Institution der Inquisition reagierte. Obwohl die letzte Häretikerverbrennung 1330 stattfand, datiert man den Untergang der Katharer auf den 16. März 1244, das Datum der Einnahme der Festung von Montségur.

### **Gnostische Vorstellungen in der Kabbala**

Der Gnostizismus mit seiner Lehre eines weltfremden Gottes ließ sich mit der jüdischen Vorstellung von einem Gott, der sich dem Menschen unmittelbar offenbart, nicht vereinbaren. Ebenso konträr sind die gnostische welt- und naturfeindliche Lebenshaltung und die positive Vorstellung einer göttlichen Schöpfung im jüdischen Glauben, die nur durch die Sündhaftigkeit des Menschen verdorben worden ist. Die Gnostiker wurden angegriffen und ihre Lehren verdammt: "Wer immer über diese Dinge spekuliert, es wäre besser für ihn, er

---

<sup>58</sup> Die bekannteste der spärlichen Ausnahmen stellt der Traktat *Liber de Duobus Principiis* des häretischen Bischofs von Bergamo aus dem 13. Jahrhundert dar. Siehe Duvenroy, J. (Hrsg.): *Livre de Deux Principes*. Paris 1973.

wäre nie in die Welt gekommen - Was ist oben? Was ist unten? Was war vorher? Und was ist nachher?“<sup>59</sup>

Selbstverständlich hat auch das Judentum neben der orthodoxen Lehre eine mystische Tradition, die sich sehr wohl solchen Spekulationen widmet. Die Kabbala, wenn auch als esoterische Lehre erst im 13. Jahrhundert entstanden, schöpft aus dem theosophischen und mystischen Wissen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte und entfernt sich zunehmend vom orthodoxen Judentum.

Vor allem in der späten Kabbala, die sich nach der Vertreibung der Juden aus Spanien entwickelte, findet sich gnostisches Gedankengut.<sup>60</sup> Bevor auf die Besonderheiten der lurianischen Kabbala eingegangen wird, sollen einige Grundgedanken der klassischen Kabbala präsentiert werden, um die Wende im Denken zu verdeutlichen.

Im *Sefer-Jetzirach*, dem *Buch der Schöpfung* aus dem 4. Jahrhundert, dem ältesten Schriftdokument der ursprünglich mündlichen kabbalistischen Tradition, findet sich die Lehre der 10 Sefiroth und der 22 sie verbindende Wege, die den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets entsprechen. Bei diesen 32 Urelementen beginnt die Schöpfung. Im *Sefer-ha-Bahir*, dem *Buch des Glanzes* aus der Provence im 12. Jahrhundert, erscheinen die zehn Sefiroth als göttliche Attribute. Von der Provence breitete sich die Kabbala nach Spanien aus. In Guadalajara verfaßte zwischen 1280 und 1286 Moses de León den *Sefer-ha-Sohar*, das *Buch der Glorie*, das Zentralwerk der klassischen Kabbala, das mit seiner Vision von Gott als En-Sof, „das Un-endliche“, und der Schöpfung als der Emanation Gottes eindeutige neoplatonische Züge aufweist. In der Lehre des Sohar stellen die zehn Sefiroth die Emanation Gottes dar; es sind seine Attribute, seine Strahlen (*Sefira* leitet sich von *sappir* ab, die hebräische Bezeichnung für den Saphir), seine Namen und Instrumente während des Schöpfungsprozesses. Es handelt sich um zehn komplexe Bilder für Gott als den Schöpfer, die in einer strengen hierarchischen Ordnung einander folgen. Sie werden als ein umgekehrter Baum beschrieben. Seine „Krone“ bildet *Kether*, die als die erste Wirkung der ersten

<sup>59</sup> Das Rabbinische Anathema wird zitiert in: Bloom, Harold: Kabbala. Poesie und Kritik. Frankfurt /M 1989. S. 16.

<sup>60</sup> Gerschom Scholem spricht von einer "häretischen Gnosis dualistischen und antinomischen Charakters, die sich an der Peripherie des Judentums entwickelt hat", er lehnt jedoch die These einer "Jüdischen Gnosis" ab. Vgl. Scholem, Gerschom: Die jüdische Mystik. Frankfurt /M. (1957) 1994. S. 393, Anmerkung 24.

Ursache kaum von Gott zu trennen ist und in der die gesamte Schöpfung reflektiert werden kann. Der Baum endet bei *Malkut*, dem "Reich", das die Immanenz Gottes in der Natur und die Offenbarung seiner Glorie in der Welt repräsentiert. Auf dieser untersten Ebene existiert das Böse, das aber nicht "positiv böse" ist, sondern lediglich - in neoplatonischer Tradition - aufgrund seiner diametralen Entfernung vom Guten und seiner Spaltung diese Bezeichnung verdient. So sind weder die Natur noch der Körper schlecht, sondern befinden sich lediglich zu weit von dem Guten entfernt, wohin sie jedoch durch intellektuelle Disziplin zurückkehren können. Aber auch wenn im Sohar steht, das Böse habe Bestand, wird es als eine "Erhöhung der Möglichkeiten" verstanden, die dem Menschen von Gott gegeben werden, um seine moralischen Kräfte zu bewähren. Das Böse existiert also nicht aus einer theogonischen oder kosmogonischen Notwendigkeit heraus, sondern vielmehr, weil Gott dem Menschen die Freiheit der Wahl lassen wollte.<sup>61</sup>

Mit der Vertreibung der Juden aus Spanien 1492 verändert sich das Wesen der Kabbala, sie hört auf esoterisch zu sein und wird zum "öffentlichen Eigentum".<sup>62</sup> Nach 1530 wird Safed in Palästina zum Zentrum der modernen Kabbala, von wo aus sie sich als eine neue Religion in der Diaspora verbreitet. Gründer der späten Kabbala waren Moses Cordovero und sein Schüler Isaak Luria. Sie kamen dem durch die veränderte Situation des jüdischen Volkes hervorgerufenen Bedürfnis nach einem neuen, persönlichen Glauben nach, den die strenge orthodoxe Tradition nicht bieten konnte. Die Lehre von Moses Cordovero und vor allem die lurianische Kabbala können daher als eine Reaktion auf die Leiden der Diaspora verstanden werden.<sup>63</sup> Die Frage der Theodizee stellt sich unter diesen Umständen mit einer Dringlichkeit, der die bisherige Lehre, für die das Böse niemals ein Thema war, nichts entgegen kann. Die klassische Kabbala ist, wie wir gesehen haben, eher von dem positiven Weltbild des Neoplatonismus beeinflusst, in dem das Böse keine metaphysische Realität besitzt. Demnach ist das, was als das Böse erscheint, Gottes Aspekt der Strenge, den der unkundige Mensch, der Gott nicht

---

<sup>61</sup> Vgl. Scholem, *Die jüdische Mystik*, a.a.O., S. 261.

<sup>62</sup> Vgl. Bloom, *Kabbala*, S. 31.

<sup>63</sup> Scholem spricht von einem "großen Mythos des Exils". Scholem, *Die jüdische Mystik*, a.a.O., S. 314.

als die alles umfassende Einheit erkennen kann, als etwas Separates sieht.<sup>64</sup> In der Gnosis hingegen wird das Böse als die Realität dieser Welt angesehen, und nahe bei dieser Vorstellung befindet sich auch die Lehre von Luria.

Vor Luria, etwa in der Lehre des Sohar, war Schöpfung ein progressiver Prozeß, durch den das göttliche Licht über seine Namen, die Sefiroth, zum Menschen emaniert; eine unidirektionale Bewegung also, die etappenweise, ohne große Sprünge oder Rückläufe stattfindet. Bei Luria jedoch wurde die Schöpfung zu einem regressiven Prozeß, in dem die Katastrophe eine zentrale Rolle spielt. Erste Voraussetzung für den Schöpfungsprozeß ist *Zimzum*, das Sichzurückziehen Gottes, wodurch erst Platz geschaffen wurde für den Kosmos. Aus dieser Kontraktion heraus beginnt dann der Schöpfungsprozeß, der als Emanation Gottes, als das Ausströmen göttlichen Lichtes verstanden wird. Da es sich aber bei der Schöpfung um die Existenz von endlichen Wesen handelte, wurden auch Gefäße geschaffen, die das Licht auffangen und bewahren sollten. Doch die den untersten Sefirot entsprechenden Gefäße hielten das göttliche Licht nicht aus und zersprangen. Die zerbrochenen Hüllen oder Schalen, *Kelipot*, sind dann die Orte, an denen die Kräfte des Bösen walten. Die Schöpfung ist also Ergebnis einer Trennung, des Abfallens von Gott, und eng mit ihr verbunden ist die Entstehung des Bösen in den untersten Bereichen des Kosmos. So wird die "Sitra Ahra", die "andere Seite" Gottes gebildet, das Universum des Bösen, das nach dem Volksglauben von zwei mythischen Figuren beherrscht wird, dem Dämonenpaar Samael und Lilith.

Grund für diese dramatische Entwicklung des "Bruches der Gefäße" waren angeblich "technische Unvollkommenheiten", wobei diese Erklärung mit der Allmacht und dem Allwissen Gottes unvereinbar zu sein scheint.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Auch hier kann man also nicht von einem Dualismus sprechen, wie Scholem betont: "Die Kabbalisten sind ja keine Dualisten. Wenn auch, historisch gesehen, ihr Denken Konnektion mit dem der Gnostiker hat, für die der verborgene Gott und der Schöpfergott geradezu Gegensätze bildeten, so war doch alle Energie der orthodoxen kabbalistischen Spekulation darauf gerichtet, gerade diesen dualistischen Konsequenzen auszuweichen." Scholem, Ebd., S. 14f.

<sup>65</sup> Scholem spricht in diesem Zusammenhang von einer Katharsis Gottes: "Die Notwendigkeit, die Elemente der Sefiroth und die sich bildenden Gefäße zu reinigen und die *Kelipoth* auszuschneiden, brachte den Bruch der Gefäße mit sich. Der Zweck dieser Reinigung war, das Böse, als abgesonderte Identität und reale Macht entstehen zu lassen. (...) Die *Schebira* wird mit dem Durchbruch der Geburt verglichen, der tiefsten Erschütterung des Organismus, bei der ja auch Abfälle abgehen. So wird aus dem Bild vom 'Sterben der Urkönige' das in der Tat viel treffendere einer mystischen 'Geburt' der reinen, neuen Gefäße." Scholem, Ebd., S. 293.



Doch selbst im Bösen wohnt ein Funke des Guten, eine Vorstellung, die eindeutig gnostischen Einfluß verrät.<sup>66</sup> Die Rückkehr dieser göttlichen Elemente in die höheren Sphären, ihre Erlösung aus dem Exil der Materie, wird *Tikkun* genannt. Das entscheidende Moment dieser Lehre, das sie von der Gnosis abgrenzt, ist, dass in der lurianischen Kabbala dem Menschen die Möglichkeit zugeschrieben wird, durch Vollzug der Gesetze und Gebet diesen Prozeß zu beschleunigen oder zu verlangsamen. Wenn man sich nun vergegenwärtigt, dass das Tikkun keine private Angelegenheit ist, sondern das gesamte Weltgeschehen beeinflusst, treten die Ausmaße der Freiheit deutlich hervor, die die lurianische Kabbala dem Menschen zurechnet, aber auch die ungeheure Verantwortung, die hiermit zusammenhängt und die die Frage der Schuld zu einer zentralen Problemstellung dieser Lehre macht.

---

<sup>66</sup> Scholem sieht daher in der lurianischen Lehre ein "vollendetes Beispiel gnostischer Denkart". Scholem, Ebd., S.308.

### 3. KAPITEL

#### DAS GNOSTISCHE: GRUNDZÜGE DER GNOSTISCHEN LEHRE

Wer waren wir? Was sind wir geworden?  
 Wo waren wir? Wo hinein sind wir geworfen?  
 Wohin eilen wir? Wovon werden wir frei?  
 Was ist Geburt? Was ist Wiedergeburt?<sup>67</sup>

#### DIE MYTHOLOGIE DER GNOSIS

Im Gegensatz zur antiken Kosmoskonzeption, aber auch zur stoischen Vorstellung der Geborgenheit innerhalb der göttlichen Vorsehung drückt die Gnosis die Empfindung aus, nicht zu Hause zu sein in der Welt. Die Fragen nach Ursprung, Daseinslage und Zukunft des Menschen, die in der valentinischen Formel gestellt werden, sind Zeichen einer allgemeineren Sorge, Unzufriedenheit und wurden von der Forschung als charakteristisch für Krisenzeiten wie die späte hellenistische Epoche eingeschätzt.<sup>68</sup>

Die gnostische Lehre stellt eine Antwort auf diese Fragen dar, die - dem "kosmischen Pessimismus" ihrer Entstehungszeit entsprechend - zur Abkehr von der Welt und zur Hinwendung zum Jenseits aufruft. Oder, in der überspitzten Formulierung von Marquard: Gnosis ist "die Positivierung der Weltfremdheit durch Negativierung der Welt".<sup>69</sup> Gnosis ist die Lehre eines Bruches zwischen Gott und der Welt, und somit der Gegenüberstellung eines weltfremden Gottes

<sup>67</sup> Den Valentinianern zugeschriebene Formel. Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* 78,2.

<sup>68</sup> Dem Einwand Pauens, Krise sei mittlerweile zu einem "Deus ex Machina" geworden, der als Erklärung für alles herhalten muß, stimme ich in dem Maße zu, daß in der Forschung oft eine einfache eins-zu-eins Relation hergestellt wird zwischen realen historischen Ereignissen, wie etwa der Zerstörung des Tempels von Jerusalem und der Entstehung gnostischer Lehren. Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß die hellenistische Epoche eine Umbruchzeit gewesen ist, was die Gültigkeit der tradierten Werte und das Weltbild betrifft. Vgl. Pauen, a.a.O., S.408. Vgl. hierzu weiter oben, *Gnosis im Kontext des Hellenismus*.

<sup>69</sup> Marquard, Odo: Rückfall in die Gnosis? In: Sloterdijk, P. / Macho, T.H. (Hrsg.): *Weltrevolution der Seele. Ein Lese und Arbeitsbuch der Gnosis*. Zürich 1993, S. 234-241.

und einer negativen Natur. Durch die substantielle Beziehung zwischen dem Menschen und jenem Gott läßt sich das Attribut der Weltfremdheit auf den Menschen übertragen. Zentral ist hierbei die erlösende Qualität des Wissens von diesem doppelten Bruch zwischen Welt und Gott sowie Mensch und Welt. Im folgenden sollen diese zentralen Vorstellungen erläutert und mit Beispielen aus gnostischen Texten illustriert werden.

Gnosis, die Lehre von der Vollendung des Menschen durch Erkenntnis seiner selbst, beschreibt die Daseinslage des Menschen, indem sie auf einen mythologischen Entwurf der Vergangenheit zurückgreift und eine Zukunftsvision formuliert; sie ist daher immer auch Kosmologie und Eschatologie. Das Wissen, von dem der Name der Lehre zeugt, umfaßt alle drei Phasen: Gnosis ist Wissen um die Herkunft (*Wer waren wir? Wo waren wir?*), Wissen um die Lage (*Was sind wir geworden? Wo hinein sind wir geworfen?*) und Wissen um die Erlösung (*Wohin eilen wir? wovon werden wir frei?*). Deshalb ist die folgende Darstellung der gnostischen Mythologie eingeteilt in Kosmogonie, Kosmologie/Anthropologie und Soteriologie.

## **Kosmogonie**

### *1. Das dualistische Prinzip*

Der gnostischen Kosmologie liegt ein dualistisches Prinzip zugrunde, sie geht also von der Existenz zweier gegensätzlicher Mächte aus. Wie es zu dieser radikalen Opposition kommen konnte, wird in voneinander stark abweichenden Lehren dargestellt, die typologisch im Spektrum zwischen Mythologie und Philosophie zu verorten sind: In einer ersten Phase sind die gnostischen Kosmologien stark vom jüdischen Synkretismus beeinflusst, was sich bei den mythologischen Ausformungen der Kosmologie jener ersten Lehren bemerkbar macht. Die zweite Phase, vom Geist des hellenistischen Judentums beeinflusst, äußert sich als philosophische Spekulation: die mythischen Gestalten werden zu Symbolen, abstrakten Ideen. Eine mögliche Einteilung gnostischer Lehren unterscheidet

zwischen den dualistischen und monistischen Systemen.<sup>70</sup> So erscheinen bei manchen Lehren, vor allem beim Mandäismus und Manichäismus, von Anfang an zwei gegensätzliche Prinzipien, zwei sich bekämpfende Mächte. Im Zuge des Kampfes geraten Lichtteile unter die Herrschaft der Finsternis und dies wird zum Anlaß der Schöpfung der Welt, die als Gefängnis dienen soll.<sup>71</sup> Die meisten gnostischen Kosmogonien jedoch gehen von einem monistischen Urzustand aus, der Vorstellung also des höchsten Seins, das durch seinen Logos, Schöpfungswort und Schöpfungsgedanke zugleich, die reine Welt des Geistes hervorbringt, in der Kräfte walten, teils als Ideen, teils als Geister. Diese Systeme werden “emanationistisch” genannt, da sie die Kosmogonie als einen Emanationsprozeß beschreiben, eine Bewegung, die immer weiter von Gott wegführt. Allerdings ist das Böse im Gegensatz zum plotinischen System, in dem der gesamte Emanationsprozeß von der göttlichen Vorsehung geplant war, nicht bloß aufgrund seiner Entfernung vom Guten negativ, sondern positiv böse, da es Resultat eines absoluten Bruchs ist. Die Theodizee-Frage wird somit durch die Annahme einer Urkatastrophe erklärt, die meist als ein Fall in Gott beschrieben wird: ein meist weiblicher Teil der Lichtwelt<sup>72</sup> gerät, aus Überheblichkeit, Neid oder Begehren in den Bann der Materie und ermöglicht so die Entstehung des Kosmos. Nach dem valentinianischen System, der vielleicht elaboriertesten gnostischen Lehre, ist die Materie die Ausgeburt Sophias, Ergebnis ihres Versuches, nach dem Beispiel des Urgrundes selbst zu zeugen. Dieser Versuch ist zum Scheitern verdammt, da das männliche Prinzip das formgebende Element und daher unentbehrlich für jede Schöpfung ist. So ist die Welt eine Mißgeburt, von dem Pleroma ausgeschlossen. Im Johannesevangelium heißt es:

Sie gewährte es ohne die Zustimmung des Geistes und ohne Wissen ihrer eigenen Übereinkunft, indem sie emanierete wegen des Geilen, das in ihr ist. Ihr Gedanke konnte

---

<sup>70</sup> Jonas unterscheidet zwischen zwei Grundtypen, dem dualistischen, dessen Hauptrepräsentanten der Mandäismus und der Manichäismus sind und den er aufgrund seiner Verwandtschaft zum Zoroastrismus den “iranischen Typus” genannt hat, und dem monistischen, den er wegen seines Verbreitungsgebietes den “syrisch-ägyptischen Typus” nannte. Diesem letzteren gehören die Mehrzahl erhaltener gnostischer Texte an. Vgl. Jonas, G, S. 255-375.

<sup>71</sup> Vgl. Die Ausführungen in dem historischen Überblick.

<sup>72</sup> Während in den Lehren “iranischen Typs” der Lichtträger in der Finsternis meist männlich ist, steht in den Systemen des “syrisch-ägyptischen Typus” der Abfall einer Frau am Anfang des Welterschöpfungsprozesses.

nicht untätig werden, und ihr Werk kam hervor, indem es nicht vollendet war, häßlich in seinem Aussehen, weil sie es ohne ihren Paargenossen getan hatte.<sup>73</sup>

Gemein ist diesen Systemen die Vorstellung, dass die Schaffung des materiellen Kosmos außerhalb des Pleroma stattfindet, als Ergebnis eines intendierten oder versehentlichen Abfalls von Gott selbst, also eine Degradierung des ursprünglichen rein geistigen Zustandes darstellt. Der so verstandene Schöpfungsprozeß wird so als eine immer weiter von Gott fortführende Entwicklung dargestellt, durch die schließlich der weltliche Zustand als ein Zustand der Gottentfremdung präsentiert wird. Das gute Prinzip ist hier nicht nur überweltlich, sondern nicht-weltlich, anti-weltlich, sein Reich beginnt jenseits des Weltlichen als seine Negation. Es existiert daher das Pleroma, die Welt der Fülle, des Lichtes, und ihm entgegengesetzt das Kenoma, die materielle Welt.

## 2. *Kenoma*

Die Lehre eines gottfernen Kosmos entheiligt die Welt, bedeutet jedoch keineswegs ihre "Entwirklichung",<sup>74</sup> weshalb sich in gnostischen Texten zahlreiche Beschreibungen der Welt und des irdischen Daseins finden. Dem radikalen Dualismus der Gnosis zufolge wird in der Welt nicht bloß die Abwesenheit des Guten, sondern das Reich des Bösen schlechthin gesehen. Die Welt ist also nicht nur "schlecht" im Sinne von unvollkommen, sondern aktiv dämonisch, positiv böse und wird, der antiken Ästhetik gemäß, als Inbegriff des Häßlichen ausgemalt.<sup>75</sup> Eindrucksvoll sind die mandäischen Beschreibungen:

Die Finsternis existiert durch ihre eigene böse Natur, (ist) heulende Finsternis, öde Dunkelheit [...]. Die Finsternis wurde mächtig und dehnte sich aus durch [...] die ganzen häßlichen Gestalten der Finsternis jeder Art und Gattung, männliche und weibliche der Finsternis; finstere weibliche, dumme, rebellische, zornige, wütende, giftige,

<sup>73</sup> Das Apokryphon des Johannes, BG 37,7-19. Vgl. den Kommentar von Filoramo, a.a.O., S. 68ff.

<sup>74</sup> Der Ausdruck stammt von Jonas, der von der "religiös eigentümlichen Akzentuierung und Kraftbesetzung" des Kosmos im gnostischen Dualismus spricht. Siehe Jonas, G1, S. 152.

<sup>75</sup> Allerdings kann man die Faszination des Bösen, die von diesen detailreichen und geradezu schillernden Darstellungen ausgeht, nicht leugnen. Pauen spricht zurecht von einer antiken "Ästhetik des Schreckens", die sich außerdem in der Gattung der Märtyrer und den Heiligenlegenden jener Zeit wiederfindet. Vgl. Pauen, a.a.O., S. 40, sowie Gendolla, P.: Phantasien der Askese. Heidelberg 1991.

widerspenstige, törichte, faulige, greuliche, schmutzige und stinkende. Einige unter ihnen sind stumm, taub, zugestopft, dumpf, stotternd, gehörlos, sprachlos, taubstumm, verwirrt, unwissend; einige unter ihnen frech, hitzig, stark, scharf, jähzornig, wollüstig, Kinder des Blutes, des sprühenden Feuers und fressenden Brandes. Sie sind Baumeister aller Bosheiten, Anstifter von Bedrängnis, die Mord begehen und Blut vergießen ohne Mitleid und Erbarmen. Sie sind Künstler aller Häßlichkeiten [...] .<sup>76</sup>

Häßlichkeit, übler Geruch und Mißgestalt werden so zu äußeren Zeichen der Bösartigkeit der Welt. Diese Welt der Finsternis ist streng hierarchisiert und von der Heimarmene,<sup>77</sup> dem Schicksal, das als unerbittliches Gesetz alles Geschehen bestimmt, durchwaltet. Es handelt sich also nicht um ein Ur-Chaos, sondern um eine strenge Ordnung, die deshalb um so unnachgiebiger und angsteinflößender erscheint.<sup>78</sup> Die Besonderheit der Vorstellung des Schicksals im Gnostizismus sollte hervorgehoben werden: Im Gegensatz zur geläufigen abstrakten Vorstellung des Schicksals hängt die Heimarmene mit dem Einfluß der Gestirne auf das biologische und historische Geschehen zusammen und ist daher als konkrete, das Leben bestimmende Macht zu betrachten.<sup>79</sup> Aus den sieben Planetenbahnen der Antike werden in der gnostischen Mythologie sieben Sphären, die die Welt umzingeln und jeweils von einem Dämon, einem Archon beherrscht werden.<sup>80</sup> Dies ist das Reich Jaldabaoths, des Ober-Archons, der Inkarnation des Bösen schlechthin. Er ist der Demiurg dieser Welt und wird daher teilweise auch mit dem Gott des Alten Testaments gleichgesetzt. Ihm wird Hochmut und Unwissenheit zugeschrieben, denn er hält sich für das höchste Wesen und sein Reich für das einzige.

---

<sup>76</sup> Mandäische Quellen, GR XII, 6.

<sup>77</sup> Der Begriff stammt von den Stoikern, dort jedoch wird Heimarmene die Weltvernunft genannt, die sich in den über den Göttern thronenden Gesetzmäßigkeiten des Alls ausdrückt und identisch ist mit dem Logos (Sinn und Gesetz).

<sup>78</sup> Blumenberg kommentiert: "Die Gnosis hatte den antiken Kosmos nicht zerstört; seine Ordnung blieb, aber sie wurde zum Terror, aus dem es nur den Ausweg der Flucht in die Transzendenz und die endliche Zerstörung der *cellula creatoris* gab." Blumenberg, H.: Säkularisierung und Selbsterhaltung. Frankfurt/M. 1974. Im folgenden SuS. Hier S. 156.

<sup>79</sup> Vgl. Couliano, a.a.O., S. 106.

<sup>80</sup> Es findet sich hier die antike Vorstellung des Dämonischen wieder, wie sie Diotima in Platons *Symposion* darstellt, als einer Mittlerwelt zwischen Mensch (Erde) und Gott, zu der man über Träume, Prophetien und Visionen in Kontakt tritt. Doch erst im Hellenismus und eindeutig unter östlichem Einfluß wird dieses dämonische Zwischenreich in unserem Sinne "dämonisiert", also als Sitz des Bösen betrachtet. Vgl. Dodds, a.a.O., S. 69f ; Filoramo, a.a.O., S.29.

Im platonischen *Timaios* wird die Schaffung der Zeit als der Versuch präsentiert, die Welt ihrem vollkommenen Urbild näher zu bringen, sie also zu verbessern. Zeit ist somit das Abbild der Ewigkeit:

Als nun der schaffende Vater dies Abbild der ewigen Götter von Bewegung und Leben erfüllt sah, freute er sich, und diese Freude ward ihm zum Antrieb, es dem Urbild noch ähnlicher zu machen. Gleichwie denn dieses Urbild selbst ein unvergängliches lebendiges Wesen ist, so wollte er nun auch die Sinnenwelt nach Möglichkeit zu einem solchen machen. Die Natur jenes lebendigen Wesens war aber eine ewige; diese auf das Gewordene vollständig zu übertragen, war nicht möglich. Aber ein bewegtes Abbild der Ewigkeit beschließt er darzustellen. Gleichzeitig also mit der Ordnung des Weltalls überhaupt schafft er ein nach der Zahl (in bestimmten Maßen) fortschreitendes Abbild der in Einheit beharrenden Ewigkeit, ein Abbild, dem wir den Namen Zeit gegeben haben.<sup>81</sup>

Bei den Gnostikern wird die Zeit in Gegensatz dazu zum Merkmal der Verfallenheit der Welt. Sie ist Werk des Demiurgen, der in seiner Unvollkommenheit die Welt der Vergänglichkeit und der Wiederholung, der Gefangenschaft in dem Teufelskreis von Geburt und Wiedergeburt unterworfen hat.

### 3. Pleroma

Über dem Reich des Demiurgen erstreckt sich eine Überwelt, das Reich des Lichtes, das Pleroma (= Fülle). Dies ist das Reich des "agnostos Theos", des unbekanntes Gottes, der ungeschaffen ist, denn er befindet sich weit vor jedem Ursprung, weshalb ihn die Valentinianer, Irinäus zufolge nicht Vater, sondern Vorvater, nicht Grund, sondern Urgrund, nicht Anfang, sondern Voranfang nannten.<sup>82</sup> Da die Welt nicht das Werk dieses Agnostos Theos ist, kann er nicht nur weltfern, sondern gar unweltlich genannt werden, weshalb er auch das Attribut "fremd" trägt.

---

<sup>81</sup> Platon: *Timaios*. 37c. Zitiert nach O. Apelt, Philosophische Bibliothek. Leipzig 1922, S. 50. Ein Vergleich der gnostischen Zeitkonzeption mit der platonischen findet sich bei Bloom, Harold: *Lying against Time: Gnosis, Poetry, Criticism*. In: Layton, Bentley (Hrsg.): *The Rediscovery of Gnosticism*. Vol I., Leiden 1980. S. 57-72. Hier S. 66f.

<sup>82</sup> Vgl. Irinäus, *Adv. Haer.* I,1.

Die radikale Formulierung von Basilides, der von einem “nichtseienden” Gott spricht, bringt die gleiche Aporie zum Ausdruck, mit Worten einen Gott beschreiben zu wollen, der sich jenseits des menschlichen Vorstellungsvermögens befindet. In diesem Sinne heißt es auch im Apokryphon des Johannes:

Über ihn, den Geist, ziemt es nicht, wie über einen Gott zu denken oder dass er von der Art ist; denn er ist vorzüglicher als die Götter: ein Reich, über das niemand herrscht, ist er; denn keiner ist vor ihm, er braucht sie auch nicht, er braucht auch kein Leben, denn er ist ewig. Er braucht nichts, denn er ist unvollendbar, da er es nicht nötig hatte, dass man ihn vollende, sondern er ist alle Zeit ganz vollendet. Er ist Licht. Er ist unbegrenzbar, denn es gibt niemanden vor ihm, um ihn zu begrenzen, den Unbeurteilbaren; denn es gibt niemanden vor ihm, um ihn zu beurteilen. [...] Er ist nicht Vollendung, noch Seligkeit, noch Göttlichkeit, sondern er ist etwas, was weit vorzüglicher als sie ist. [...] (Er ist) nicht körperlich, ist nicht körperlos, ist nicht groß, ist nicht klein, ist nicht eine meßbare Größe, ist nicht ein Geschöpf, es kann ihn auch niemand erkennen, er ist überhaupt nichts was existiert, sondern ist etwas, was vorzüglicher als sie ist. [...] Das Erbarmen, das sich erbarmt, die Gnade, die Gnade spendet, das unermeßliche Licht.<sup>83</sup>

Die radikale Unerreichbarkeit Gottes relativiert den Wert der Sprache und läßt Begriffe und Namen als Konventionen, wenn nicht gar Werke des Bösen erscheinen, die den Menschen verwirren sollen. So heißt es im Philippusevangelium:

Die Namen, die man den weltlichen Dingen gibt, verursachen einen großen Irrtum. Sie wenden nämlich ihr Herz von den Feststehenden zu den Nicht-Feststehenden ab. Und wer “Gott” hört, erkennt nicht das Feststehende, sondern er hat das Nicht-Feststehende erkannt. [...] Die Namen, die gehört werden, sind in der Welt, um zu täuschen.<sup>84</sup>

Die Unzulänglichkeit menschlicher Begrifflichkeit wird im Valentinianischen “dreiteiligen Traktat” auf den Punkt gebracht:

---

<sup>83</sup> Das Apokryphon des Johannes, Pap. Ber. 22,19 - 26,2.

<sup>84</sup> Philippusevangelium 53,I 24-35.



Keiner von den Namen, die man versteht oder sagt oder die man sieht oder die man erfaßt, keiner paßt für ihn, selbst wenn sie sehr prächtig, hervorragend, geehrt sind. [...] Er allerdings, so wie er vorhanden ist und so, wie er ist und in welcher Gestalt er sich befindet, ihn kann kein Verstand verstehen, noch wird ein Wort ihn wiedergeben können, noch wird ein Auge ihn sehen können, noch wird ein Körper ihn erfassen können, wegen seiner eigenen unzugänglichen Größe und seiner eigenen unerreichbaren Tiefe und seiner eigenen unermesslichen Höhe und seiner eigenen unerfaßbaren Weite.<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> NHC I 5, 51,4 24-28. Zitiert nach Kurt Rudolph, a.a.O., S.72.

## **Kosmologie: Das menschliche Dasein**

### *1. "Wo hinein sind wir geworfen?"*

Der göttliche Teil des Menschen wurde, der gnostischen Kosmogonie zufolge, in die Welt, die Materie bzw. den Körper hinein geworfen. Die Präsenz dieses außerweltlichen Teiles in der Materie wird dem Menschen die Erlösung von der Welt ermöglichen; zunächst ist sie jedoch Grund für Klage. In einem mandäischen Text wird das Dilemma als Dialog zwischen der Lichtseele, die in den Körper eintreten soll, und ihren Brüdern inszeniert:

Sie weint, klagt und vergießt Tränen:

‘Was habe ich unter euch gesündigt? Was habe ich gesündigt unter euch, dass ihr mich betört und aus eurer Mitte weggebracht habt? Ihr habt mich aus meiner Wohnung heraus gefangengenommen, mich betört und aus meinem Vaterhaus weggebracht. [...] Der Körper ist ein raubgieriges Meer, das Schafe raubt und frißt. Ein Drachen ist er, ein böser, der sieben Häupter hat. Sieben Häupter hat er, der weder Verständnis noch Herz hat.’ [...]

‘O Seele, steh auf, gehe hin, tritt in den Körper ein und laß dich im Palast fesseln. Der rebellische Löwe wird durch dich gefesselt werden, der rebellische, widerspenstige Löwe. Der Drache wird durch dich gefesselt werden, der Böse wird in seinem Ort getötet werden. Durch dich wird der König der Finsternis gebunden werden, gegen dessen Macht niemand etwas vermag.’<sup>86</sup>

Das Bild des In-die-Welt-geworfen-seins, das uns in den gnostischen Texten begegnet, unterstreicht das Empfinden des Ausgeliefertseins des Menschen und betont zugleich seine passive Rolle, die ihn letztendlich von jeglicher Schuld an diesem Zustand freispricht. Der Mensch fristet also sein Dasein in der gottfernen Welt, als Spielball der Dämonen und der Heimarmene. Er hat seine göttliche Herkunft vergessen, ist der Materie verfallen, von dem Bösen infiziert und lebt so in Bewußtlosigkeit sein Leben, in einem schlaftrunkenen Zustand, der eher dem Tod ähnelt.<sup>87</sup> Valentinus beschreibt das Dasein als Alptraum:

<sup>86</sup> Mandäische Quellen GL III, 75,17.

<sup>87</sup> Auffällig ist hier die Parallele zur griechischen Mythologie: In-der-Welt-Sein weist für den Gnostiker die Grundzüge des Aufenthalts im Hades auf, ein Zustand, der durch Passivität und

[...] so wie sie sich dem Schläfe hingeben und sich in wirren Träumen befinden: entweder ist es ein Ort, zu dem sie fliehen, oder sie sind kraftlos, nachdem sie einige verfolgt haben, oder sie sind in Schlägereien verwickelt, oder sie bekommen Hiebe, oder sie sind von hoch gelegenen Orten gefallen oder sie ziehen durch die Luft, obwohl sie doch keine Flügel haben. Andere Male wieder (ist es), als ob einige sie töten wollen, obwohl es aber niemanden gibt, der sie verfolgt, oder sie töten ihren Nachbarn, denn sie haben sich mit ihrem Blute besudelt.<sup>88</sup>

Die Erlösung aus diesem Zustand wird durch einen Ruf von außen eingeleitet, der den Menschen aus seiner Lethargie reißt. Im *Evangelium der Wahrheit* wird das Wahrnehmen des Rufes als Ernüchterung beschrieben, der Mensch "läßt seine Unwissenheit hinter sich, wie einen Traum in der Nacht."<sup>89</sup>

Daher ist einer, wenn er erkennt, einer von oben. Wenn er gerufen wird, hört er, antwortet er und wendet sich dem zu, der ihn ruft, steigt zu ihm empor und erkennt, wie er gerufen wird. Da er weiß, tut er den Willen dessen, der ihn gerufen hat. Er wünscht ihm zu gefallen und empfängt Ruhe. Ihm wird der Name des Einen zuteil. Wer so erkennen wird, erkennt, woher er gekommen ist und wohin er gehen wird. Er erkennt wie einer, der, nachdem er trunken war, sich von seiner Trunkenheit abgewendet hat.<sup>90</sup>

Eine Besonderheit der gnostischen Botschaft ist, dass sie keine Neuigkeit übermitteln. Sie ruft dem Menschen seine göttliche Herkunft in Erinnerung und ist daher nicht schwierig zu erfassen und braucht nicht zu überzeugen. Die Reaktion auf die "bekannte Nachricht" drückt folgende Passage aus dem syrischen Perlenlied aus:

Wie ein Adler flog der Brief,  
der König aller Vögel lieb ihm seine Gestalt.  
Er flog zu mir und ließ sich bei mir nieder.

---

Vergessen gekennzeichnet ist. Außerdem findet sich auch hier die Verbindung von Schlaf und Tod, die durch das Brüderpaar Hades - Hypnos dargestellt wird.

<sup>88</sup> *Evangelium Veritatis*, 29,10-25.

<sup>89</sup> Ebd.

<sup>90</sup> *Evangelium Veritatis*, 22,1-18.

Zu einer Stimme wurde der Brief,  
bei seinem Rufen und seinem Rauschen  
erwachte ich aus meinem Todesschlaf,  
erstand ich aus meinen Todesträumen.  
Und ich nahm den Brief und küßte ihn,  
ich löste seine Siegel und laß ihn.  
Da erinnerte ich mich der Worte in meinem Herzen,  
die Worte des Briefes und die mir eingeschriebenen Worte,  
sie stimmten überein.<sup>91</sup>

## 2. *Der Fremde*

Der Ruf hat eine Einsicht zur Folge, die als das plötzliche Erwachen aus tiefem Schlaf beschrieben wird und das Leben des Menschen schlagartig verändert; denn die Erinnerung an die Zugehörigkeit zum weltfremden Gott bedeutet zugleich die Bewußtwerdung der Daseinslage. Es handelt sich somit um die Erkenntnis der Negativität der Welt und der eigenen Weltfremdheit, wie sie drastisch im Thomasevangelium als Aufforderung formuliert wird: "Jesus sprach: wer die Welt erkannt hat, der hat einen Leichnam gefunden. Und wer einen Leichnam gefunden hat, dessen ist die Welt nicht wert."<sup>92</sup>

Gnostische Erkenntnis bedeutet demnach die Bewußtwerdung des In-der-Welt-seins und zugleich Nicht-von-der-Welt-seins. Diese Dichotomie führt die Opposition zwischen einem pantheistischen und dem gnostischen Weltbild deutlich vor Augen und stellt dem Ideal der Verschmelzung *mit* der Welt jenes der Befreiung *von* der Welt entgegen. Die Empfindung des Unterschiedes zwischen Ich und Welt, das die Voraussetzung für die Subjektformung darstellt, findet sich in der gnostischen Lehre bis in die Extreme vorangetrieben und läßt die Existenz anders denken.<sup>93</sup> So kann das häufigste Prädikat des weltfernen Gottes auf den Menschen angewandt werden: Er ist nunmehr fremd in der Welt, wirkt

<sup>91</sup> Das Perlenlied, Thomasakten 111. Zitiert nach Benz, Otto / Schramm, Tim (Hrsg.): Perlenlied und Thomasevangelium, (Benziger), Zürich 1985, S. 27.

<sup>92</sup> Thomas-Evangelium §56, zitiert nach Schramm S. 78.

<sup>93</sup> "Überspitzt gesagt `gibt es´ erst seit dem Aufbrechen der Gnosis das, was wir modern mit Existenz bezeichnen. (...) Gnosis ist die Entzündung des menschlichen Selbstbewußtseins durch den Grundgedanken des Existierens *in der Welt*." Sloterdijk, a.a.O., S.29.

befremdend für seine Mitmenschen, empfindet die Welt als unheimlich und sehnt sich nach seiner Heimat. Zahlreich sind die Formulierungen der Einsamkeit des Gnostikers:

Ich stand zwischen ihnen (den Bösen),  
wie ein Kind, das keinen Vater hat.  
Wie ein Kind, das keinen Vater,  
und wie eine Frucht, die keinen Pfleger hat.<sup>94</sup>

Fremdsein muß jedoch auch als Auszeichnung verstanden werden, als Überlegenheit, da es die Wesensidentität mit Gott impliziert und somit einen Teil des erlösenden Wissens darstellt.<sup>95</sup>

Daher ist die Auflösung des Fremdenstatus, die Ent-Fremdung, also die Anpassung an die Umgebung, die größte Gefahr für den Gnostiker. Denn indem er seine Fremdheit vergißt und Teil der Welt wird, entfremdet er sich erneut von seinem göttlichen Ich. Das *Evangelium der Wahrheit* warnt vor dem Rückfall:

Beschäftigt euch mit euch selbst, beschäftigt euch nicht mit denen, die ihr von euch ausgestoßen habt! Kehrt nicht zu dem zurück, was ihr erbrochen habt, um es zu essen! Werdet nicht mottenzerfressen! Werdet nicht wurmzerfressen, denn ihr habt es bereits abgeschüttelt! Werdet nicht Stätte des Teufels, denn ihr habt ihn schon besiegt.<sup>96</sup>

In mythischen Bildern wird mit vielen Einzelheiten beschrieben, welche Tücken und Verführungsstrategien sich das Böse ausdenkt, um den Gnostiker zu verführen:

In Trauer saßen sie alle da  
und erhoben sich, um (böse) Pläne zu schmieden.  
Sie erhoben sich, um (böse) Pläne zu schmieden und sprachen:  
Wir wollen den Adam einfangen und packen. [...]

---

<sup>94</sup> ML, Oxf. I 56.

<sup>95</sup> In dem *Traktat über die Auferstehung* wird diese Erkenntnis die seelische Auferstehung benannt, die auf der Erde, vor dem Tode stattfindet und als Vorstadium der pneumatischen Auferstehung verstanden wird. Vgl. De Resurrectione.

<sup>96</sup> *Evangelium Veritatis*, 33,10-18.

Und sie sprachen:

“Wenn er mit sanfter Stimme spricht,  
wollen wir mit rebellischer Stimme sprechen.

Wenn er ißt und trinkt,

Wollen wir die Welt einfangen. [...]

In unsere Versammlung wollen wir ihn einführen  
und sein Herz einfangen und greifen.

Wir wollen ihn durch Hörner und Flöten einfangen,  
damit er sich nicht von uns trennen kann.”<sup>97</sup>

Zu den wichtigsten Waffen des Bösen zählt der Lärm, der den göttlichen Ruf übertönen soll, der Wein, der den Menschen trunken macht, und die Liebe, die ihn an die Welt, die Materie fesselt:

Sie (die Dämonen) brachten das lebende Wasser und gossen trübes hinein. Sie brachten das Haupt des Stammes und übten an ihm das Mysterium der Liebe und Lust, durch das alle Wesen in Glut geraten. Sie übten an ihm das Mysterium der Trunkenheit, durch das alle Wesen trunken werden.<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> Mandäische Quellen GR III, 105.

<sup>98</sup> Mandäische Quellen GR III, 117. Zitiert nach Jonas, G1, S.117.

## Soteriologie

Der wesentliche Kern der Gnosis, des Wissens, ist ihre erlösende Dimension. Gnosis umfaßt, wie wir gesehen haben, die Kenntnis der Kosmologie und Anthropologie, sie erklärt somit Vergangenheit bzw. Herkunft und Gegenwart, d.h. die Daseinslage des Menschen in der Welt. Dieses Wissen jedoch hat immer eine teleologische Ausrichtung, steht demnach im Dienste einer Eschatologie bzw. Soteriologie. Die gnostische Vorstellung von der Erlösung des Menschen wird somit durch Kosmologie und Anthropologie vorbereitet und stellt zugleich deren Bestätigung und Vollendung dar. Und es ist nicht zuletzt die Gewißheit der Erlösung, die die Haltung des Wissenden gegenüber der Welt bestimmt, bis dahin, dass er sie als Illusion abtun kann, wie es der *Traktat über die Auferstehung* lehrt:

So denke nicht hinsichtlich der Auferstehung, dass sie ein Hirngespinnst ist. Sie ist nicht ein Hirngespinnst, sondern wahr. Vielmehr aber ziemt es sich zu sagen, dass die Welt ein Hirngespinnst ist, mehr als die Auferstehung, die durch unseren Herrn, den Heiland Jesus Christus geschehen ist. Weshalb aber belehre ich dich jetzt? Die Lebenden werden sterben. Wie leben sie doch in einer Illusion! Die Reichen werden arm und die Könige werden gestürzt. Alles ändert sich. Die Welt ist eine Illusion, damit ich nun nicht allzusehr über die Dinge lästere. Aber die Auferstehung ist nicht von einer derartigen Beschaffenheit, denn die Wahrheit steht fest, und das sichtbar werden dessen, was existiert, und der Wandel der Dinge, und eine Veränderung in eine neue Daseinsform.<sup>99</sup>

Gnosis, die Lehre von der Göttlichkeit des Menschen, gibt die Möglichkeit der Durchbrechung des Zyklus der Wiedergeburten, der Aufhebung der Zeitlichkeit und des Eingangs in das ewige Reich des Pleroma.<sup>100</sup>

Auslöser der Erkenntnis und somit auch der Erlösung ist, wie wir bereits besprochen haben, ein Eingriff von Seiten der Lichtwelt, ein "Ruf". Dieser Eingriff, der dem Menschen seine Zugehörigkeit zum Pleroma bewußt macht,

---

<sup>99</sup> De Resurrectione 48,10-35.

<sup>100</sup> Die unterschiedliche Qualität von Zeit könnte, wie Donovan es unternimmt, in der Terminologie Eliades ausgedrückt werden, als *profane* und *heilige* Zeit. Die individuelle Erkenntnis des Gnostikers bedeutet seinen Eingang in die heilige Zeit. Das Moment der gnostischen Erkenntnis wird hier als Einbruch der heiligen Zeit in die profane interpretiert, wobei Donovan auch einen Bruch im Erzählfluß der existentialistischen Romane, die sie untersucht, feststellt. Donovan, Josephine: Gnosticism in modern Literature. A Study of the selected Works of Camus, Sartre, Hesse and Kafka. New York /London 1990 S. 265ff.

kann viele Gestalten annehmen, wird personifiziert als Bote, als ein Lichtwesen, wie im *Perlenlied* oder aber bleibt eine abstrakte Größe, die Offenbarung Gottes, wie es im *Evangelium der Wahrheit* dargelegt wird. In der christlichen Gnosis zentriert sich das Heilsgeschehen um die Erlösergestalt von Logos-Christus, wobei in Bezug auf die Inkarnation eine doketische Doktrin befolgt wird. Die Erlösung des Menschen folgt dem Schema der Erlösung von Sophia, dem gefallenem Äon, durch den Soter.<sup>101</sup>

Erlösung bedeutet schließlich auch Wiederherstellung, Apokatastasis: die Trennung, das Merkmal der gefallenen Welt, wird durch die Erlösung beseitigt. Die Bewußtwerdung der eigenen Göttlichkeit hebt die Trennung zwischen Pneuma und Pleroma auf und ermöglicht so den Einzug in das Lichtreich. In der *Pistis Sophia* wird dieser Zustand beschrieben:

Es gibt ein Mysterium, das vorzüglicher ist als diese Mysterien, nach welchen ihr fragt, indem es eure Seele zu dem Licht der Lichter, zu den Örtern der Wahrheit und der Güte, zum Orte des Heiligen aller Heiligen führen wird, in dem es weder Frau noch Mann gibt, noch gibt es Gestalten an jenem Orte, sondern ein beständiges, unbeschreibbares Licht.<sup>102</sup>

Der Erlöste ist somit - wie der Urmensch - androgyn. Die Urkatastrophe der Spaltung in Mann und Frau wird im Sakrament des Brautgemachs, des "heiligen des Heiligen" aufgehoben.<sup>103</sup> Die Lehre vom Brautgemach wird ausführlich im *Philippusevangelium* wiedergegeben:

Als Eva in Adam war, gab es keinen Tod. Als sie sich von ihm trennte, entstand der Tod. Wiederum, wenn er sich mit ihr vereinigt und sie ihn zu sich nimmt, wird kein Tod mehr sein. [...] Hätte die Frau sich nicht vom Manne getrennt, würde sich nicht mit dem Manne sterben. Seine Trennung wurde zum Anfang des Todes. Deshalb kam Christus, damit er die Trennung, die von Anfang an bestand, wieder beseitigte und sie beide vereinige und denjenigen, die in der Trennung gestorben sind, Leben gebe und sie vereinige. Die Frau

---

<sup>101</sup> Eine ausgiebige Darstellung der Erlösungsvorstellungen ist nachzulesen bei Zandee, J.: *Gnostic Ideas on Fall and Salvation*. In: *Numen* XI. Leiden 1964. S. 13-74.

<sup>102</sup> *Pistis Sophia*. Kap. 143.

<sup>103</sup> *Philippusevangelium*. §76.



aber vereint sich mit ihrem Gatten im Brautgemach. Die sich aber im Brautgemach vereinigt haben, werden sich nicht mehr trennen.<sup>104</sup>

Im *Evangelium der Wahrheit* wird die Vorstellung der Einheit mit der Befreiung von der Materie und der Zeitlichkeit, dem Tod verbunden:

Durch die Einheit wird jeder einzelne sich empfangen. In Erkenntnis wird er sich reinigen aus einer Artenvielheit zu einer Einheit, wenn er die Materie in sich verzehrt wie ein Feuer und die Finsternis durch Licht, den Tod durch das Leben.

Der Dualismus zwischen Geist und Materie, Gott und Schöpfer findet sich nicht nur in den kosmologischen Mythen und der Beschreibung des Daseins, sondern auch in der Eschatologie wieder, kennzeichnet mit anderen Worten Vergangenheit und Gegenwart ebenso wie die Zukunftserwartungen. Die gnostischen Lehren gestehen daher trotz der Anthropologie, die jeden Menschen mit einem göttlichen Funken verseht, nicht jedem die Möglichkeit zum erlösenden Wissen zu. In der valentinianischen Gnosis, die vielleicht ein elitistischeres Bewußtsein zum Ausdruck bringt als andere gnostische Systeme, findet sich der Dualismus in der Anthropologie wieder. Hippolyt beschreibt, wie bei den Valentinianern zwischen drei Menschentypen unterschieden wird: die *hylikoi*, die der Materie hoffnungslos verfallen sind, die *gnostikoi*, die sich des göttlichen Funkens in sich bewußt sind und daher in jedem Fall, sozusagen "automatisch" erlöst werden, und dazwischen die *psychikoi*, die in der Gefahr schweben, sich der Materie preiszugeben oder aber die Möglichkeit haben, sich der Leitung der *pneumatikoi* oder *gnostikoi* anzuvertrauen und erlöst zu werden.

Dieser materielle Mensch ist nach ihnen gleichsam eine Herberge oder eine Wohnung entweder der Seele allein oder der Seele mit Dämonen oder aber der Seele mit Logoi, welche Logoi von oben von der gemeinsamen Frucht des Pleromas und der Sophia in dieser Welt herabgesät worden sind und in einem irdischen Leib wohnen, wenn keine Dämonen mit der Seele zusammen wohnen.<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> Ebd. §71; §78-79.

<sup>105</sup> Hippolyt, Refutatio VI 34,6. Zu der Einteilung in die drei Menschengruppen auch Epiphanius, Panarion XXXI 35,4. Kippenberg vertritt die These, daß die Begriffe *Pneumatiker* und *Psychiker* zwei Gruppen in der valentinianischen Gemeinde bezeichnen, also nicht theoretisch-

In diesem Punkt läßt die ansonsten strikt deterministische Lehre Valentins Raum für die Selbstbestimmung. Während die Pneumatiker “von Natur aus” gerettet, so wie die Hyliker “von Natur aus” verdammt werden, hängt das Schicksal der Psychiker von ihrem geistigen Verhalten ab, so dass Erlösung ihre eigene Entscheidung ist; sie sind selbstbestimmt, αὐτεξουστοί.<sup>106</sup>

Die geistige Auferstehung im Leben wird durch die Auferstehung nach dem Tod besiegelt und vollendet. Die mythologische Darstellung der Erlösung, wie man sie etwa im *Poimandres* und im *Corpus Hermetikum* dokumentiert findet, nimmt die Form eines kosmischen Aufstiegs der Lichtseele an, die in jeder Sphäre eine ihrer Hüllen ablegt, sich also aus dem, was an ihr weltlich ist, graduell herausschält, bis nur das ursprünglich Göttliche übrig bleibt.<sup>107</sup> Doch auch für einen Gnostiker ist der Eingang in das Pleroma nicht einfach, denn zwischen ihm und dem Pleroma befindet sich das Böse, oder in der mythologischen Formulierung: die Welten, eine lange Kette geschlossener, streng hierarchisierter Machtsphären, durch die die Seele hinaufsteigen muß, in genauer Umkehrung des Schöpfungsprozesses. Es handelt sich bei diesem “Aufstieg durch die Welten” um eine nicht nur örtliche, sondern auch “gehaltliche Akosmierung”,<sup>108</sup> deren Komplexität durch den Plural verdeutlicht wird. Dies ist ein treffendes Bild für das Labyrinthische, Vielfältige und Verwirrende des Bösen:

[...] in den Welten kann man sich verirren; wo man auch einen Ausweg sucht, aus Welt gelangt man immer wieder in Welt, in andere, aber doch Welt.<sup>109</sup>

Die Berichte der Seelenauffahrt in der hellenistisch-gnostischen Tradition folgen den antiken Beschreibungen des Abstiegs in die Unterwelt: hier wie dort erwartet

---

metaphysischen Gehalt hat, sondern eine reale Unterscheidung der Mitglieder bedeutet. Siehe Kippenberg, Hans G.: Gnostiker zweiten Ranges. Zur Institutionalisierung gnostischer Ideen als Enthropolatrie. In: Taubes, Jacob: Gnosis und Politik. München, Paderborn, Wien, Zürich 1984. S. 212-140. Hier S. 131.

<sup>106</sup> Irinaeus, Adv. Haer. I,6.1.

<sup>107</sup> Hier findet sich eine Inversion des neoplatonischen Emanationsmodelles wieder, wonach jeder Planet der Seele bei ihrem Abstieg in die Materie seine spezifischen Eigenschaften und Fertigkeiten verleiht. Dies ist außerdem die kosmologische Verankerung der den Neoplatonismus charakterisierende Vorstellung des Einflusses der Planeten auf den Alltag.

<sup>108</sup> So der treffende Ausdruck von Jonas. Siehe Jonas, Hans, G2, S. 22.

<sup>109</sup> Jonas, G1, S. 98.

den Menschen ein komplexes System von Wächtern und Gefahren, die er mit Wissen und Geschick umgehen muß:<sup>110</sup>

Der Weg, den wir zu gehen haben, ist weit und ohne Ende. Auf ihm sind keine Parasangen abgemessen, und er ist nicht durch Meilensteine markiert. Folterknechte sind an ihm zurückgelassen, und Wachthäusler und Zöllner sitzen an ihm.<sup>111</sup>

In der hellenistischen Gnosis werden diese Welten Äonen (= Generation, Ewigkeit) genannt, wodurch zur räumlichen Dimension die zeitliche hinzukommt: nicht nur durch unendliche Räume, sondern auch über unzählige Generationen, Ewigkeiten hindurch muß der Mensch sich plagen, um das Pleroma zu erreichen. Einige Spätformen der hellenistischen Gnosis entwickelten in diesem Zusammenhang magische Praktiken, die dem Wissenden den Weg erleichtern sollten.<sup>112</sup> Die Erlösung betrifft nicht die Materie, da diese, sobald der Gnostiker ins Pleroma eingezogen ist, vernichtet wird: "Wenn der Vorhang aber reißt und die (Dinge) des Inneren sichtbar werden, wird man dieses Haus verlassen. (So dass es) leer ist, vielmehr wird man es zerstören."<sup>113</sup> Voraussetzung der Erlösung wird somit auch im Makrokosmos die Auflösung alles Weltlichen, die, vor allem bei den Mandäern, in den mythologischen Bildern des Weltuntergangs dargestellt wird :

Die Tibil wird für immer zunichte werden,  
und die Werke des Hauses werden zugrunde gehen.  
In Unordnung werden die (Himmels-)Räder geraten,  
zerrissen die Ketten der finsternen, lichtlosen Erde.<sup>114</sup>

---

<sup>110</sup> Couliano bezeichnet daher den Aufstieg als die Umkehrung des Abstieges. Vgl. Couliano, a.a.O., S. 52ff. Man kann jedoch auch die Entsprechung des Abstiegs in den Hades zum Fall in die Materie sehen, weshalb die Himmelfahrt als Rückkehr und also Annullierung der Bewegung abwärts verstanden wird.

<sup>111</sup> GL I,2: 13.

<sup>112</sup> Die Berichte des Irinäus (Adv. Här. I21,5) werden durch den Nag Hamadi-Fund hierin bestätigt. Vgl. etwa die *Offenbarung des Jacobus*, in dem Jesus Anweisungen für das Jenseits gibt. NHC V 3.

<sup>113</sup> Philippusevangelium § 125,25.

<sup>114</sup> GR XV, 3.

In dieser Endzeitvision wird die individuelle Entwicklung des Menschen besiegelt: Der Wissende geht ein in das Pleroma, wird eins mit dem Licht: “Sie werden vom Vater aufgenommen, wenn sie wieder zu ihm zurückkehren. Da die Vollendung des Alls im Vater ist, ist es notwendig, dass das All zu ihm hinaufsteigt.”<sup>115</sup>

Der Hyliker hingegen, bzw. der zum Zeitpunkt seines Todes Unwissende wird mit der Materie vernichtet werden. Im *Evangelium der Wahrheit* wird von dem Los derjenigen, die nicht den Ruf empfangen haben berichtet:

Wer nämlich unwissend ist, leidet Mangel, und es ist etwas großes, was ihm fehlt, denn es fehlt ihm das, was ihn vollenden soll. [...] Der nämlich, dessen Name nicht genannt worden ist, ist unwissend. Oder wie wird einer hören, dessen Name man nicht gerufen hat? Wer nämlich bis zuletzt unwissend ist, ist ein Gebilde des Vergessens und wird mit ihm aufgelöst werden.<sup>116</sup>

Neben dieser Endzeitvision existiert die Vorstellung der individuellen, privaten Erlösung, die je nach Tradition nach dem Tod oder aber auch in der Welt bereits erfahrbar ist.<sup>117</sup> Der Eindruck von Widersprüchlichkeit, der sich bei der Betrachtung dieser parallelen Erlösungskonzepte einstellt, kann gemildert werden, sieht man hier die Koexistenz zweier Traditionen, die denselben Grundgedanken auf unterschiedlichen Ebenen und eventuell für ein unterschiedliches Publikum formulieren. Es handelt sich, wenn man so will, um zwei Interpretationsweisen der gnostischen Botschaft, eine wörtliche und eine metaphorische. Die erste Tradition, etwa durch die Mandäer und Manichäer vertreten, ist durch die etwas gröbere, einfachere Vorstellung einer Auflösung der Materie nach dem Tod auf individueller wie auf kosmischer Ebene gekennzeichnet. Die Erlösung wird in

---

<sup>115</sup> *Evangelium Veritatis*. 21,5.

<sup>116</sup> *Ebd.*, 21,15ff.

<sup>117</sup> Die Koexistenz zweier Vorstellungen vom Ende, einer individuell-privaten und einer kosmischen findet sich auch im Christentum wieder. So konstatiert Augustinus die Doppelung, die 1246 vom Konzil von Lyon als Dogma festgelegt wird, zwischen dem Partikular-Gericht, das die einzelne Seele nach dem Tod richtet, und dem Weltgericht, das die endgültige Belohnung oder Strafe aller Seelen verordnen wird. Thomas von Aquin wird diese Doppelung erklären, indem er jedem Menschen zwei Eigenschaften einräumt: einmal existiert der Mensch als Einzelperson, in dieser Eigenschaft wird er im Partikulargericht beurteilt, und einmal existiert er als Teil der Menschheit, und als solcher wird er im Weltgericht beurteilt.

diesen, mythologisch meist reich ausgeschmückten, Lehren zusätzlich durch die durchaus räumlich vorgestellte Durchquerung des Bereiches des Bösen erschwert, das sich ihrer Kosmographie zufolge zwischen der Erde und dem Pleroma befindet. Zahlreiche Formeln sind erforderlich, um den Weg, der ins Jenseits führt, nicht zu verfehlen und so der Verdammung zu einem neuen irdischen Leben zu entgehen. Das gnostische Grundschema bleibt dasselbe: die Lichtseelen einiger weniger Erwählter werden ins Pleroma einziehen und das Böse in Form der Materie hinter sich lassen. Das erlösende Wissen, das durch den Ruf von außen dem Menschen offenbart wird, besteht in diesen Traditionen nicht nur in dem Bewußtsein der göttlichen Zugehörigkeit, sondern auch in dem Wissen um den wörtlich verstandenen Weg, der in die himmlische Heimat führen wird. Der Reiz dieser wörtlichen Interpretation der gnostischen Lehre liegt in ihrer Provokation: die Gnostiker stellen sich als Prediger des Weltuntergangs dar, dem nur sie entkommen werden. Dieses Wissen legitimiert die Ablehnung der Welt und mit ihr jeder Regel und jedes Gesetzes. Gleichzeitig beinhaltet diese Interpretation die Möglichkeit der Ausschmückung der gnostischen Lehre mit einer Reihe magischer und nekromantischer Praktiken, die seit jeher Faszination ausübten.

Die zweite Tradition, wie man sie in den Lehren von Valentinus und Basilides vertreten findet, ist weitaus subtiler und für ein gebildetes Publikum, wie z.B. die Bürger Alexandriens, attraktiver. Man könnte sogar die wörtliche Auslegung mit ihrer mythologischen Ausschmückung als die Hülle, als die Oberfläche einer esoterischen Heilslehre verstehen. Leben und Tod und auch Erlösung und Auferstehung sind geistige Größen, die das Selbstverständnis und die geistige Entwicklung des Menschen betreffen und keine "realen" Geschehnisse, die den Weltlauf beeinflussen. Auch der Weg dorthin (Gnosis ist hier mehr denn je *gnosis tes odou*) ist eine geistige Aufgabe, die den Menschen zu einem neuen Selbst verhelfen wird. Die Erlösung tritt im Moment der Erkenntnis ein, ist also immanent. Das erlösende Wissen ist die Bewußtwerdung der Beziehung zum Göttlichen, das Wissen um die eigene Göttlichkeit, die den zum Gott-Menschen Gewordenen von jeder Beziehung und das heißt jeder Abhängigkeit von der materiellen Welt befreit. Die Bedingung für diese Erlösung ist der Tod, doch gemeint ist der Tod des Hylikers, um die valentinianische Einteilung zu gebrauchen, der die geistige Neugeburt des Menschen als Pneumatiker ermöglicht; dieser befindet sich nunmehr jenseits der irdischen Realität und

Ordnung. Tod und Weltuntergang sind Metaphern für diese geistige und emotionale Unabhängigkeit von der Welt. Dieser Prozeß der individuellen geistigen Entwicklung, der das Zentrum jeder mystischen Lehre, von den Mysterienkulten der Antike bis hin zur christlichen, arabischen oder jüdischen Mystik darstellt, gewinnt durch die gnostische Identifizierung der Welt bzw. der Materie mit dem Bösen eine besondere Akzentuierung: Die Haltung des Wissenden gegenüber der Welt ist hier nicht Gleichgültigkeit, sondern radikale Ablehnung und Verachtung. Die Gewißheit der Konsubstantialität mit Gott gibt dem Gnostiker die Sicherheit und das Selbstverständnis, die für eine derart radikale Haltung Voraussetzung sind.

**GNOSTISCHE TELEOLOGIE ALS *DENKFIGUR***

Die gnostische Lehre teilt, wie wir bereits gesehen haben, manche der zuvor dargestellten Vorstellungen mit anderen religiösen oder philosophischen Traditionen ihrer Zeit. So ist die Geringschätzung der Materie oder allgemeiner die Weltablehnung ein verbreitetes Phänomen der späthellenistischen Epoche; das emanationistische Schema sowie die Konsubstantialität zwischen dem Individuum und einem Göttlichen finden sich ebenfalls im Neoplatonismus. Ein dualistisches Weltbild schließlich ist in den östlichen Religionen weitverbreitet.<sup>118</sup> Spezifisch gnostisch jedoch erscheint die Art der Verkettung dieser Vorstellungen innerhalb einer Teleologie: Die Kosmogonie ist die Vorbereitung, Bedingung und Ankündigung der Eschatologie, die wiederum die Erfüllung der mit der Kosmogonie beginnenden Dynamik darstellt. Zentral hierbei ist der Aspekt der Bewegung, der außerdem häufig in der Forschung thematisiert wird. Jonas betont die „dynamische Qualität“ der gnostischen Lehre, wonach das Abenteuer des Individuums mit einem „Wurf“ in das Leben beginnt, so dass die Gegenwart nur als „Augenblick“, als Moment der Bewußtwerdung der Bewegung von Vergangenheit zur Zukunft erfaßt werden kann: „Ausgeworfen in die Welt und im Wurf fortfahrend, wirft sich das Leben in die Zukunft.“<sup>119</sup> Koslowski weist ebenfalls auf den Bewegungscharakter der gnostischen „Totalitätstheorie“ hin, die das Sein als einen Prozeß beschreibt, der über Werden, Fall und Reintegration führt. Die angemessene Form der Beschreibung eines Prozesses sei daher die Narrativik: „Gnosis ist dynamisierte und erzählende Metaphysik“.<sup>120</sup> Die gnostische „Erzählung“ umfaßt sowohl Wissen um den Ausgangspunkt als auch Wissen um das Ziel der Bewegung und bezieht sich daher sowohl auf die Vergangenheit: Erzählung von der Herkunft, als auch auf die Zukunft: Verheißung der Erlösung.<sup>121</sup>

Durch diese Verkettung wird eine Bewegung skizziert, die erst von ihrem Ende her als Abfolge sichtbar wird. Die Lehre von der immanenten Erlösung, wie sie

---

<sup>118</sup> Siehe das Kapitel zum Weltbild des Hellenismus. S. 7ff. Vgl. hierzu auch Couliano, *The Gnostic Revenge*, a.a.O., S. 293f.

<sup>119</sup> Jonas, Hans: *Gnosis und moderner Nihilismus*. In: *Kerygma und Dogma*, Bd. 6, 1960, S. 155-171. S. 167ff. Im folgenden GuN.

<sup>120</sup> Koslowski, Peter: *Gnosis und Gnostizismus* a.a.O., S. 373. Zu Koslowski siehe weiter unten, S. 110ff.

<sup>121</sup> Zum Verhältnis von Vergangenheit - Gegenwart und Zukunft siehe auch Bloom, *Lying against Time*, a.a.O., S. 57-72.

von den Valentinianern vertreten wird, bestimmt narratologisch die Position des argumentierenden Subjektes: Der Standpunkt, von dem aus die Lehre entfaltet wird, ist das Bereits-erlöst-sein. Der Prozeß der Transformation des Menschen durch das Wissen wird, mit anderen Worten, von einem Punkt nach seinem Ende aus erzählt. Im *Evangelium Veritatis* wird der Legitimationscharakter der Nachträglichkeit deutlich: "Das ist der Ort der Seligen, das ist ihr Ort. Die anderen nun mögen an ihren Orten wissen, dass es sich für mich nicht ziemt, nachdem ich an dem Ruheort gewesen bin, über etwas anderes zu sprechen."<sup>122</sup>

Diese Nachträglichkeit betrifft, wie Aland bemerkt, die Beschreibung vom Ausgangspunkt des Prozesses, die Schilderung also der Herkunft und Daseinslage: "Erst als von der Welt Erlöster erkennt der Gnostiker die Welt im vollen Umfang als schlecht."<sup>123</sup> Nachträglichkeit kennzeichnet jedoch ebenso die Schilderung von der Erlösung, also vom Ende, eschaton, der Entwicklung.<sup>124</sup>

Die Nachträglichkeit in der Erzählung vom Ende erlaubt dem erzählenden Subjekt, die Zukunftserwartung, die Eschatologie als bereits Erfahrenes und somit als Vergangenheit darzustellen. Auf diese Weise bedingen die zwei Pole der gnostischen Lehre nicht nur einander, sondern bekräftigen sich gegenseitig: Die Erlösungslehre resultiert aus der kosmologischen bzw. anthropologischen Lehre, der Lehre von der Herkunft also, und stellt zugleich in einer rückwärtsgewandten Betrachtung ihren Beweis dar. Es handelt sich, wie bei jeder Theorie mit Absolutheitsanspruch, um ein geschlossenes System, das, einem Kurzschluß gleich, von außen nicht in Frage gestellt werden kann: Nur der Wissende kann die Wahrheit in ihrer ganzen Tragweite erfassen, und umgekehrt ist die Ablehnung der Wahrheit ein Merkmal von Unwissenheit.

Gnosis als Soteriologie beschreibt somit eine Bewegung von der Kosmologie zur Eschatologie, wobei der individuelle Charakter dieser Bewegung hervorgehoben

---

<sup>122</sup> *Evangelium Veritatis* 42, I:35ff.

<sup>123</sup> Aland, Barbara: Was ist Gnosis? Wie wurde sie überwunden? Versuch einer Kurzdefinition. In: Taubes, Jacob (Hrsg.): *Gnosis und Politik*. München, Paderborn, Wien, Zürich 1984. S. 54-65. Hier S. 56.

<sup>124</sup> Die aus einem anderen Kontext stammende Beobachtung Iasers scheint auch für diese Zusammenhänge zutreffend zu sein. Wolfgang Iser erläutert die Funktion der Nachträglichkeit in der Erzählung vom Ende: "Die Nachträglichkeit der Erzählung leistet dafür ein Doppeltes: sie spiegelt das Erzählte so, als ob es dieses gäbe, und stattet gleichzeitig die jeweils gegebene Erzählung der Mythe mit einem Ausmaß an Anschaulichkeit aus, die als Beglaubigung des Gesagten zu wirken beginnt." Iser, Wolfgang: *Die Präsenz des Endes. King Lear - Macbeth*. in: Stierle, K. / Warning, R.: *Das Ende. Figuren einer Denkform*, München 1996, S. 359-383 hier: S. 360.



werden muß: Die gnostische Lehre stellt das Individuum ins Zentrum, dies (und nicht das Heil der Welt) ist das Subjekt der Bewegung. Daher sind Anfang und Ende der Bewegung Phasen im Leben des Gnostikers, die einander bedingen und nachträglich, von einem Zeitpunkt nach der Erlösung aus betrachtet, in ihrer Verkettung eine Denkfigur<sup>125</sup> darstellen. Denkfigur soll hier als eine strukturierte Abfolge einander bedingender Vorstellungen definiert werden,<sup>126</sup> wodurch neben der Hervorhebung der spezifischen Verkettung der gnostischen Vorstellungen sowie des Entwicklungscharakters und der teleologischen Ausrichtung der gnostischen Lehre der Tatsache Rechnung getragen wird, dass es sich bei dieser Bewegung um eine festgelegte Reihenfolge handelt. Die gnostische Denkfigur bezeichnet somit eine Bewegung von einem Anfangsstadium zu einem Endstadium, die über bestimmte, in ihrer Reihenfolge festgelegte "Stationen" führt; genauer gesagt: Die gnostische Denkfigur soll hier als die Beschreibung einer spezifischen individuellen Bewegung von Unwissen zu Wissen definiert werden, die mit folgenden Vorstellungen notwendig verknüpft ist: Auslöser dieser Bewegung ist ein Ruf von außen. Dieser Ruf führt zur Bewußtwerdung (Erkenntnis) des Dualismus bzw. der Negativität der Welt einerseits und der inneren Gespaltenheit des Menschen andererseits, also eines äußeren Bruchs zwischen Ich und Welt und eines inneren Bruchs zwischen Geist und Körper/Seele. Aus dieser Erkenntnis resultiert eine Sonderstellung des Individuums. Dieses Wissen definiert somit das Verhältnis des Menschen zu

---

<sup>125</sup> Es soll hier der Begriff *Denkfigur* gebraucht werden, um die Ähnlichkeit, aber auch den Unterschied zum *Figura*-Konzept bei Auerbach zu markieren. *Figura* kennzeichnet bei Auerbach eine bestimmte Lesart - er spricht vom "Interpretationswillen" der Kirchenväter - wodurch Stellen des Alten Testaments als Vorankündigungen des Neuen Testaments ausgelegt werden und somit das Neue Testament als Erfüllung des Alten präsentiert werden kann. Uns interessiert bei diesem Konzept die Art der Verbindung, d.h. die gegenseitige Bedingtheit der Vorstellungen, wie sie in der *figura* ausgedrückt wird, sowie die Dynamik, die durch diese Verknüpfung entsteht. Auerbach betont den Bewegungscharakter der *figura* bei dem Vergleich mit dem griechischen *σχημα*: "Wenn man also im großen sagen kann, daß *figura* im lateinischen Sprachgebrauch für *σχημα* eintritt, so ist doch damit die Kraft des Wortes, *potestas verbi*, nicht erschöpft: *figura* ist weiter, nicht nur zuweilen plastischer, sondern auch beweglicher, stärker ausstrahlend als *σχημα*. Freilich ist auch dieses noch dynamischer als unser Fremdwort Schema; heißen doch bei Aristoteles die mimischen Gesten der Menschen, insbesondere der Schauspieler *σχηματα*; die Bedeutung der bewegten Form ist *σχημα* keineswegs fremd: aber *figura* hat dieses Element der Bewegung und Verwandlung sehr viel weiter entwickelt." Auerbach, Erich: *Figura*. In: *Gesammelte Aufsätze zur romantischen Philologie*. Bern und München 1967 (1945), S. 57.

<sup>126</sup> Mit einer ähnlichen Definition arbeitet auch Rössner. Vgl. Rössner, Michael: *Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies. Zum mythischen Bewußtsein in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt/M. 1988. S. 11.

seiner Umwelt sowie zu sich selbst neu und kann im Sinne einer geistigen Transformation des Menschen erlösend sein. Auf eine knappe Formel gebracht: Die gnostische Denkfigur beschreibt eine Bewegung vom Stadium der Unwissenheit zur Erlösung über Wissen.

Der Begriff der Denkfigur als eine bestimmte Art der strukturierten Verbindung dieser Vorstellungen bietet eine Abgrenzungsmöglichkeit der Gnosis von anderen Traditionen.

Die Weigerung, sich auf einen "heiligen Text" oder einen "heiligen Ort" festzulegen, ja etwas in der Welt als heilig zu akzeptieren, erklärt die Skrupellosigkeit bzw. Freimütigkeit der Gnostiker, mit heiligen Texten und Orten anderer Traditionen umzugehen. Die Vielfalt der Traditionen, aus denen die gnostischen Lehren schöpfen, kann nicht nur auf das in der hellenistischen Epoche verbreitete Phänomen des Synkretismus zurückgeführt werden. Es handelt sich vielmehr um eine bestimmte Umdeutungsmethode, einen Modus des Lesens, der auf Grund seiner schrankenlosen Anwendung und Wirksamkeit in der Antike für Empörung sorgte, aber auch in der modernen Forschung vielfach Beachtung fand. Leisegang erkennt darin ein typisch griechisches Phänomen: "Es handelt sich dabei um ein ständiges Wiederfinden des Eigenen im Fremden, aber auch um ein grundsätzlich geübtes, planmäßiges Mißverstehen und Nichtverstehenwollen des historisch Gegebenen."<sup>127</sup> Er sieht hierin das griechische Erbe, die Art, "das Fremde mit griechischen Augen zu sehen", die bereits in der griechischen Philosophie vielfache Anwendung fand. Gnosis erscheint ihm daher als ein Phänomen, das "nach der inneren Form und der geistigen Struktur" griechisch ist, wobei das verarbeitete Material "zum Teil orientalisches" ist. Leisegangs Ausführungen sind insofern bedeutsam, als sie die Aufmerksamkeit auf die Bearbeitungsmethode, also auf den Mechanismus der Interpretation als solchen lenken.<sup>128</sup>

Jonas sieht in der gnostischen Interpretation ein Merkmal, das die Gnostiker von der griechischen Tradition unterscheidet und ihren "revolutionären" Charakter prägt. Während in der griechischen Philosophie die allegorische Auslegung zur Säkularisierung der Mythen gebraucht wurde, um so Beispiele für philosophische

---

<sup>127</sup> Vgl. Leisegang, a.a.O., S. 36.

<sup>128</sup> Ebd. S. 6ff.

Überlegungen zu gewinnen, findet bei den Gnostikern eine "aggressive Umkehrung" der Vorlage statt. Die Vorlage wird demnach nicht verfremdet, sondern in ihr Gegenteil gewandt. Dies wird von Jonas als "mythologischer Vorgang" bezeichnet, da aus dieser Umdeutung eigenständige Mythen entstehen:

Sie [die gnostische Allegorie, A.R.] ist das revolutionäre Instrument ihres [der Gnosis, A.R.] Durchbruches gegenüber der Tradition, und da in ihrer Verkleidung die Auseinandersetzung mit den überlieferten Mythen geführt wird, so muß das Prinzip dieser Allegorie das Paradox, die demonstrative Umkehrung von Sinn und Wertverhältnissen sein. Wir betonen nochmals: dies, und nicht der "Tiefsinn" an sich ist das Wesen "pneumatischer" Auslegung im gnostischen Sinn.<sup>129</sup>

H. Bloom spricht von dem "antithetischen Lesen" der Gnosis und beschreibt die temporale Dimension des Phänomens. Nach der gnostischen Methode werden ältere Texte aufgrund eines "Wissens", das behauptet, ursprünglicher zu sein, neu interpretiert. Diese Texte werden somit als Fälschungen einer Ur-Wahrheit verstanden, an der die gnostischen Autoren teilhaben. Da diese Wahrheit als ursprünglicher eingeschätzt und jeder der interpretierten Texte als eine spätere Fälschung angesehen wird, präsentiert sich - so Bloom - der Akt der Interpretation als eine Umkehrung im zeitlichen Verhältnis von Text und Kommentar, denn der Interpret hat an jener ursprünglichen Wahrheit Teil und ist somit in gewisser Hinsicht immer vor einer Fälschung anzusiedeln. Durch dieses "gegen die Zeit lügen" wird nach Bloom der vorliegende Text entwertet und Raum für die eigene Interpretation geschaffen.<sup>130</sup>

Gemeinsamer Ausgangspunkt der drei erwähnten Beschreibungen des gnostischen Umgangs mit einer Vorlage ist die Tatsache, dass sich die Gnosis in diesem Aneignungsprozeß als eine Denkweise präsentiert, die sich unterschiedlicher Repräsentationen bedient, also mannigfaltig ausgedrückt werden kann. Jedes Symbol kann daher umgedeutet, in den gnostischen Zusammenhang gebracht und so zum Bedeutungsträger der gnostischen "Wahrheit" werden, wobei die Auswahl

---

<sup>129</sup> Jonas, G1, S. 222f.

<sup>130</sup> So lautet der Titel des Aufsatzes: "Lying against Time". Bloom wendet dieses gnostische Gegen-den-Strich-lesen als Interpretationsweise auf literarische Texte an, um so ein kreatives Mißlesen (creative misreading) zu erreichen. Bloom, Lying against Time, a.a.O., S. 58ff. Vgl. Teil 3, S. Dieser Arbeit.

bekannter Stoffe, z.B. aus dem Alten Testament oder der griechischen Mythologie, die Verbreitung der gnostischen Lehre erleichtert. Die vielfältigen Bilder und Symbole werden durch diese geistige Aneignung zum Ausdruck der gnostischen Botschaft. Taubes drückt dieselbe Relation aus, wenn er von der "wahren Lehre" und ihrer variablen Instrumentierung spricht.<sup>131</sup> Allerdings läßt sich, wie bereits dargelegt, diese Lehre als eine Denkfigur beschreiben, denn die unterschiedlichen Vorstellungen, aus denen sie besteht, stehen in einer bestimmten Relation zueinander und fügen sich so in eine strukturierten Abfolge. Die Beziehung zwischen "Lehre" vs. "Mythos", "innerer Form" vs. "Material", "Denkweise" bzw. "Botschaft" vs. "Ausdrucksweise" läßt sich somit als Beziehung zwischen einer Struktur und ihren Manifestationen beschreiben.<sup>132</sup> Struktur ist in dem Fall die gnostische Denkfigur, die, wie wir gesehen haben, eine Abstraktion darstellt und somit auf der Ebene der Texte nur in ihren Manifestationen "greifbar" wird.

---

<sup>131</sup> "Denn innerlich gehört der gnostische Mythos zur dogmatischen Tradition, weil er in all seinen Variationen nur eine `wahre` Lehre instrumentiert." Taubes, Jacob: Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein Streit um Marcion, einst und heute. In: Taubes, Jacob: Gnosis und Politik. München, Paderborn, Wien, Zürich 1984. S. 9-15. Hier S. 151.

<sup>132</sup> In eine ähnliche Richtung geht die aus der strukturalistischen Tradition stammende Kritik Todorovs an Frye: Während Frye davon ausgeht, daß die Strukturen sich auf der Ebene der Phänomene manifestieren und somit unmittelbar zu beobachten sind, differenziert Todorov zwischen Struktur und Manifestationen dieser Struktur: "Wir haben uns dafür entschieden, die unmittelbar beobachtbaren Elemente des literarischen Universums als die Manifestation einer abstrakten und abgelösten Struktur zu betrachten, als Produkt einer Elaboration, und das Organisationsprinzip allein auf dieser Ebene zu suchen." Todorov, Tzvedan: Einführung in die fantastische Literatur. Frankfurt/M. (1970) 1992. S. 19-22.

## **DIE PROVOKATION DER GNOSIS**

Die heftigen Reaktionen, die alle historischen Manifestationen der Lehre hervorgerufen haben, sowie das Interesse, das dem Gedankengebilde der Gnosis immer wieder entgegengebracht wurde, sind kaum auf die farbenprächtigen mythologischen Formulierungen der antiken Texte zurückzuführen. Die Anziehungskraft der Gnosis wird erst erklärbar, wenn man sich die radikalen Konsequenzen der gnostischen Denkfigur, also die Haltung des Menschen gegenüber der Welt, wie sie aus der gnostischen Kosmogonie, Kosmologie und Soteriologie resultiert, vor Augen führt. Dieses provokative Potential soll im folgenden ausgearbeitet werden, um so zum nächsten Abschnitt, der Darstellung der zeitgenössischen Reaktionen und Einschätzungen der Gnosis, also der zeitgenössische *Gnoseologie*, überzuleiten.

### **Metaphysische Weltafnehnung**

In der Gnosis läßt sich eine Umkehrung der hesiodischen Kosmogonie bzw. der alttestamentarischen Genesis beobachten, wonach die Entstehung der Welt das Ergebnis einer Entwicklung hin zur Ordnung, vom Undifferenzierten zum Differenzierten ist. Der in vielen Mythologien vorkommende kosmologische Prozeß, dessen Merkmal die Grenzziehung bzw. die Setzung von Oppositionen ist (Finsternis-Licht, Himmel-Erde, Meer-Land, männlich-weiblich) wird in den gnostischen Mythen beibehalten, jedoch negativ konnotiert: die scheidende Ordnung wird in diesem Schema zur Verdammnis, denn sie bedeutet die Trennung der Welt und des Menschen von Gott und so die Entstehung des Reiches des Bösen:

Seht und versteht, dass zwischen Finsternis und Licht weder Kusta (= Wahrheit) noch Laufa (= Gemeinschaft) bestehen kann, sondern nur Haß, Eifersucht und Trennung; denn die Finsternis ist der Widersacher des Lichts, sie sind rechts und links, Geist und Seele, Sonne und Mond, Nacht und Tag, Erde und Himmel, und sie sind Adam und Eva genannt.

133

---

<sup>133</sup> ATS I § 142. Mandäische Quellen. Eine moderne Uminterpretation der Genesis im gnostischem Sinne findet sich bei Burgess, Anthony: Der Fürst der Phantome. Stuttgart 1984, S. 231-239.

Bei der Vorstellung des bösen Demiurgen, der seine Schöpfung, aber auch den Menschen unter den Bann der Zeit gesetzt hat, handelt es sich um ein mythologisches Konstrukt, das die Welt als Ergebnis eines Fehlers bzw. eines Abfalles von Gott versteht. Die kosmologischen Mythen dienen in dem Fall der Gnosis also nicht zur Begründung und Bestätigung - und erst recht nicht Lobpreisung - des Status quo, sondern der Herausbildung eines negativen Weltbildes, und sie werden so, verbunden mit der darauf basierenden Soteriologie, zum Ansporn für eine Neuerung.<sup>134</sup>

Für den Gnostiker, also denjenigen, der die Gnosis, d.h. die Erkenntnis seiner selbst und seiner Daseinslage besitzt, offenbart sich die Schöpfung als Werk des Bösen, jegliche Regel als Ausdruck der Heimarmene und seine Mitmenschen als "Mitbewohner in der dämonischen Herberge", die "trunken umherirren". Er muß das Los des Fremden auf sich nehmen, zum "Vorübergehenden" werden<sup>135</sup> und sich über die Gesetze dieser Welt und ihres Schöpfers erheben, um "frei zu sein". Konsequenz dieser Einstellung ist eine A-moralität, die dem Tugendgedanken der Antike diametral entgegengesetzt ist. Es erstaunt daher nicht, wenn dies einen zentralen Kritikpunkt für Plotin darstellt:

Noch dreister (als Epikur) im Tadel gegen den Herrn der Vorsehung und der Vorsehung selbst mißachten sie alle Gesetzmäßigkeiten dieser Welt und die Tugend, die vom Beginn der Zeit sich unter den Menschen ausgebildet hat.<sup>136</sup>

---

<sup>134</sup> Allerdings scheint mir die Tendenz, die Gnosis zu jenen neuen Religionen hinzuzurechnen, die sich allmählich vom Osten her ausbreiten, und sie als Ausdruck von Unzufriedenheit, die auf konkrete, materielle Nöte zurückzuführen ist, eine Reaktion also der "arbeitenden, unterdrückten und ausgebeuteten Klassen" zu interpretieren (vgl. Rudolph, a.a.O., S. 311ff.), mit dem elitären und intellektuellen Anspruch der Lehren nicht unbedingt vereinbar zu sein. Die welt- und gesetzablehnende Haltung, die jedes gnostische System kennzeichnet, kann jedoch auf Grund dieser Beobachtungen, wie bereits ausgeführt, (Vgl. Kapitel zum Weltbild des Hellenismus) als ein verbreitetes Phänomen unter den zeitgenössischen Religionen östlicher Herkunft der späthellenistischen Epoche gesehen werden, die sich durchweg gegen die bestehende Ordnung und ihres Repräsentanten, des römischen Imperiums, richten. Filoramo betont in diesem Zusammenhang die Parallele zu den Orphikern, deren Mythologie ebenfalls Unzufriedenheit zum Ausdruck brachte und Motor für sozialen Widerstand im Athen des fünften und sechsten Jahrhundert gewesen sei. Vgl. Filoramo, a.a.O., S.52.

<sup>135</sup> "Jesus sprach: Werdet Vorübergehende!" Thomas-Evangelium § 42, zitiert nach Schramm, S. 75.

<sup>136</sup> Plotin, Enneaden II 9,15.

Die Haltung des Gnostikers kann “anarchistisch” genannt werden, da sie die Aufhebung jeglicher Hierarchie, Ordnung und Regel dieser Welt propagiert, nicht jedoch, um sie durch eine andere weltliche zu ersetzen.<sup>137</sup> Im *Thomas-Evangelium* heißt es:

Jesus sprach: Vielleicht denken die Menschen, dass ich gekommen bin, Frieden auf die Welt zu bringen; und sie wissen nicht, dass ich kam, Zerwürfnisse auf die Erde zu bringen: Feuer, Schwert, Krieg. Denn wenn fünf in einem Haus sind, dann werden drei gegen zwei sein und zwei gegen drei; der Vater gegen den Sohn und der Sohn gegen den Vater; und sie werden dastehen als Einsame.<sup>138</sup>

Jonas betont die dynamische Seite der gnostischen Erkenntnis, die von Passivität oder Schicksalsergebenheit weit entfernt ist und eine aktive Haltung zur Folge hat. Er spricht von einem “lebendigen Seins- und Willensausbruch”, einer “aggressiven, revolutionären Verneinung” und konstatiert:

Das ist kein Ausweichen vor ihrer (der Welt, A.R.) Macht in das Trostland der Illusionen und Ersatzbildungen, die immer noch ihrem ontologischen Horizonte entnommen wären, sondern ein Angriff auf sie von einem anderen, zu sich selbst erwachten Sein - der Geburt einer neuen Welt. So etwas ist nicht Sache eines zermürbten, passiven und auf sich verzichtenden Daseins.<sup>139</sup>

Der Glaube an einen weltfremden Gott stellt die metaphysische Begründung der radikale Ablehnung der Welt bei den Gnostikern dar. Diese ablehnende Haltung in Verbindung mit der Verlagerung der Erlösung in eine nicht bloß ferne, jenseitige, sondern antikosmische Sphäre sicher als Überheblichkeit verstanden. Entsprechend ist der Vorwurf Plotins: “Denn von allem Irdischen ist nichts für sie werthhaft, sondern allein ein Andres, nach dem sie dereinst einmal streben

---

<sup>137</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen von Jonas zum revolutionären Charakter der Gnosis. Jonas, G1, S. 215ff.

<sup>138</sup> Thomas-Evangelium §16, zitiert nach Schramm S. 70. Während das Hauptzitat sich beinahe wörtlich im Lukasevangelium wiederfindet (§ 12,49.51), hebt der Nachsatz die Weltfremdheit des Gnostikers hervor, die nicht durch Gruppenzugehörigkeit gemildert wird.

<sup>139</sup> Jonas, G1, S. 68f.

werden”.<sup>140</sup> Das Wissen um die Existenz einer “anderen” Welt erlaubt dem Gnostiker, jede Versöhnung mit dem Dasein auszuschlagen.

Gleichzeitig findet eine Verlagerung des Kampfes ins Innere statt: Wird der göttliche Funke, das Pneuma erweckt, steht es im absoluten Widerspruch zum Körper, “dem Grab”, dem “kochenden Kessel”, dem “Räuber in ihm”<sup>141</sup> und der den Körper beherrschenden Psyche, der Seele, die ebenfalls ihren Ursprung im Bösen hat. Somit muß der Gnostiker seine innere Wahrnehmung, seine seelischen Empfindungen als Äußerungen des Bösen betrachten bzw. das Innere des Körpers als den Treffpunkt fremder Mächte ansehen: Bei Valentin wird analog zur Welt auch der Körper eine Gaststätte von Dämonen (“dämonon oikitirion”, “chorima” und “pandocheion”) genannt. Dieser Vorstellung zufolge ist keine innere Einheit möglich: Das Ich, die Seele, steht im absoluten Gegensatz zu dem pneumatischen Selbst, der Mensch ist gespalten, zerrissen, zu einem mißtrauischen Beobachter seiner selbst geworden, und seine Erlösung bedeutet gleichsam die Zerstörung eines Teiles seiner selbst. Dieser radikale Gegensatz von Seele - Körper bzw. Pneuma - Psyche ist die Entsprechung des kosmischen Dualismus im Mikrokosmos, mit seinen zwei Polen von ewigem, gutem Geist und böser, dem Wandel unterworfenen Materie. Die Verachtung gegenüber der Materie überträgt sich somit auf den Körper.<sup>142</sup>

---

<sup>140</sup> Plotin Enneaden II 9,15. Für Bloom stellt diese Verneinung ein wesentliches Merkmal der Gnostikers dar: “If philosophy is, as Novalis said, the desire to be at home everywhere, then Gnosticism is closer to what Nietzsche thought the motive of art: the desire to be elsewhere, the desire to be different.” Bloom, *Lying against time*, a.a.O., S. 57-72, hier S. 63. In diesem Sinne spricht auch Sloterdijk von dem “Stolz der Unheilbarkeit“. Sloterdijk, a.a.O., S.47.

<sup>141</sup> Vgl. GL I,4: 26,11.

<sup>142</sup> Psychosomatische Krankheiten, ein sich äußerlich manifestierendes Zeichen des Haderns mit der Welt, des Sich-nicht-heimisch-Fühlens in der Welt, das sich auf den eigenen Körper überträgt, könnten als Symptome einer weltnegierenden Haltung und somit als gnostisch bezeichnet werden. Das Marquardsche Diktum paraphrasierend, könnte man von der Gnosis als Negativierung der Welt durch Positivierung der Krankheit sprechen. Besonders überzeugend erscheint mir die Verbindung zu psychosomatischen Krankheiten, wie sie Rudolf Heinz anhand des Beispiels der *anorexia nervosa* skizziert. Die Verweigerung der Nahrungsaufnahme wird mit gnostischen Termini als Widerstand gegen die Gesetze dieser Welt und des Körpers beschreiben, eine Form radikaler Askese und somit eine Art gnostischer Erlösung. Heinz, Rudolf: *Der fremde Gott der reinen Liebe*. In: Marx, R./ Stebner, G. (Hrsg.): *Ich und der Andere*. St. Ingbert 1996. S. 119-130.



Der um seine Weltfremdheit Wissende verhält sich, als sei er nicht in der Welt und als würden ihn die weltlichen Dinge nicht betreffen.<sup>143</sup> Diese Distanz befreit den Gnostiker von allem Weltlichen und ermöglicht ihm, die Gesetze dieser Welt und auch jene seines Körpers zu ignorieren. Epiphanius berichtet von den Wissenden bei den Valentinianern:

Die Gruppe der Pneumatiker seien sie selbst, wie sie auch Gnostiker heißen, sie bedürften keine Anstrengung als nur der Erkenntnis (Gnosis) und dessen, was in den Mysterien dazu gesagt würde. Alles, was auch immer es sei, tut jeder von ihnen ohne Furcht und kümmert sich um nichts. Aus allem nämlich, sagen sie, werde ihre Gruppe, da sie pneumatisch sei, gerettet.<sup>144</sup>

Man könnte von einer verinnerlichten Apokalyptik sprechen. Jacob Taubes skizziert die Verlagerung der Heilserwartung als eine Klimax: “wenn Prophetismus scheitert, entsteht Apokalyptik; scheitert auch Apokalyptik, so entsteht Gnosis.”<sup>145</sup> Konsequenz dieser Haltung sind sowohl Askese als auch Libertinismus, da beide in ihrer Radikalität weltliche Gesetze ablehnen und eine tiefe Körperverachtung zum Ausdruck bringen. Vielsagend ist die bei Irinäus überlieferte Metapher des Goldes, das auch im Schlamm nichts von seinem Glanz einbüßt.<sup>146</sup>

---

<sup>143</sup> Sloterdijk bringt es auf dem Punkt: “Ihr (der Gnostiker) Denk-Ort ist ein Drinnen-Sein als wäre man nicht drinnen. (...) In dieser Ferne sein, als wäre man eigentlich schon daheim. Gnosis ist eine Philosophie des Als-Ob-Nicht.“ Sloterdijk, a.a.O., S. 31.

<sup>144</sup> Epiphanius, Panarion XXXI 7,1-2.

<sup>145</sup> Zitiert bei Sloterdijk, a.a.O., S. 34.

<sup>146</sup> Vgl. Ireneus, Adversus Haeresis I.6,2. Zu einer Diskussion der Libertinismus-Frage der Gnosis siehe Chadwick, Henry: “The Domestication of Gnosis“ in: Layton, a.a.O., S. 3-16. Der Bericht des entsetzten Epiphanius über die Barbelognostiker entfaltet vor unseren Augen eine orgiastische Szenerie, die jedoch keineswegs als bloße Übertretung der Normen der Sittlichkeit zu verstehen ist, sondern eine eigene Logik befolgt. So müssen wir die Sexualpraktiken dieser Gnostiker vor dem Hintergrund ihrer Schöpfungsmythen betrachten, nach denen die Welt durch den Raub und der Verschwendung des göttlichen Pneumas bzw. der Schöpfungskraft Barbelos entstanden ist. In dieser Variation wird Pneuma als *semen luminis*, Lichtsamen, interpretiert, also als göttlicher Teil, der sich in dem Samen von Mann und Frau findet. Daher ist die Pflicht der Barbelognostiker, den Samen zu sammeln und Barbelo zurückzugeben. Die konkreten Riten sind bei Epiphanius nachzulesen. (Epiphanius, Panarion XXV, 2,1-XXVI, 13,7.) Hier sei lediglich bemerkt, daß diese Praktiken auch eine andere, ebenfalls gnostische Bestimmung erfüllen, da sie, indem sie die Zeugung verhindern, den Zyklus der Wiedergeburten unterbrechen. Eine wohlwollende Rekonstruktion der Lehre findet sich bei Lacarrière, Jacques: The Gnostics. London 1976.

So gesehen handelt es sich nicht um einen “einfachen” Dualismus, also die Gegenüberstellung zweier Systeme, sondern um die Setzung eines Systems - vertraut, benennbar, - innerhalb dessen ein Punkt angenommen wird, der von der Substanz her anders ist, und in seiner Andersheit mit dem jenseitigen, unbeschreibbaren, unfaßbaren, radikal Anderen identisch ist. Die Konsubstantialität des Pneumas mit dem jenseitigen Gott macht aus dem Pneuma einen “Ort”, der auf dieses Jenseits verweist und somit zugleich innerhalb wie auch außerhalb der Welt, des Systems ist. Da jedoch dieser Gott und mit ihm das menschliche Pneuma nicht nur jenseitig, sondern auch anti-weltlich ist, bezeichnet die Gnosis die Möglichkeit der Einnahme einer Position, von der heraus das Vertraute zum Fremden wird und als Feindliches aus den Angeln gehoben, hinterfragt, wenn nicht gar aufgehoben werden kann. Für das Subjekt bedeutet das, immer zugleich involviert zu sein, wie auch die Beobachterposition inne zu haben. Gnosis formuliert mit anderen Worten das Paradoxon einer “inneren Außenperspektive” und ermöglicht so einen die Zusammenhänge und Kohärenzen zersetzenden Blick, der wiederum durch die Annahme des fremden Gottes metaphysisch legitimiert wird.

### **Die Göttlichkeit des Menschen**

Im Gegensatz zur christlichen Religion, die ihre Lehre auf den Glauben stützt, geht es den Gnostikern, wie ihr Name schon aussagt, um Wissen; das Gegenteil von *Gnosis* ist daher *Ignoranz* und nicht *Unglaube*. Es handelt sich um eine radikale Umwertung der Begriffe: Während in der biblischen Genesis der Paradieszustand mit Unwissenheit gleichgesetzt wird und das Streben nach Erkenntnis die Vertreibung aus dem Paradies zur Folge hat, ist in der Gnosis der beklagenswerte Zustand der Welt auf Unwissenheit zurückzuführen. Gnosis aber, Wissen, stellt die einzige Erlösungsmöglichkeit dar.<sup>147</sup> Der gnostische Wissensbegriff wurde außerdem als Kritik am rationalen Erfassen der klassischen Antike interpretiert:<sup>148</sup> Der griechische Begriff *Gnosis*, der ursprünglich das Wissen als Produkt von Observation und darauf basierenden rationalen

---

<sup>147</sup> Die Protestexegese der biblischen Episode gehört zu den Glanzstücken gnostischer Argumentation. Die Identifikation der Schlange mit dem Boten des Erlösers bei den Ophiten stellt m. E. den Höhepunkt dieses antithetischen Lesens dar.

<sup>148</sup> Vgl. Filoramo, a.a.O., S. 38f.

Gedankengängen bedeutet, hat in den gnostischen Lehren eine semantische Transformation erfahren. Gnosis als das Wissen von dem nichtweltlichen Ursprung und dem absoluten Anderen ist somit dem weltlichen Wissen, der Wissenschaften und der antiken Kosmologie diametral entgegengesetzt. Gnosis kann in dem Sinne mit Filoramo als ein “meta-rationales Wissen” bezeichnet werden,<sup>149</sup> das in dem Wissen um die göttliche Herkunft des Menschen, dem Wissen um die menschliche Lage in der Welt und dem Wissen um die Erlösung besteht.

Zum Wissenden wird man, wie wir gesehen haben, durch einen Ruf von außen; doch die Botschaft ist bereits bekannt und braucht bloß in Erinnerung gerufen zu werden. Gnostische Erkenntnis ist also weder Produkt eines Glaubens noch das Ergebnis eines rationalen Gedankenprozesses, sondern wird “in einem Akt”, “schlagartig” erworben. Die gnostische Erkenntnis ist daher vergleichbar mit der mystischen Erfahrung. Doch im Gegensatz zur *unio mystica* handelt es sich nicht um eine momentane Einswerdung mit Gott, sondern um eine *theosis*, also die Bewußtwerdung der nicht erst zu erlangenden, sondern präexistierenden Identität mit Gott und daher der eigenen Göttlichkeit.<sup>150</sup>

Die Erkenntnis Gottes wird somit zur individuellen Reise nach Innen,<sup>151</sup> zur Selbstversenkung, oder anders ausgedrückt, zur endogenen Schau: Im *Perlenlied* kann der junge Prinz, nachdem er die Perle gefunden hat, sein Gewand anziehen, das ihm wie “das Spiegelbild seiner selbst” erschien.<sup>152</sup>

---

<sup>149</sup> “*Gnosis* is now also used in an absolute way to indicate a form of meta-rational knowledge, which is a gift of the divinity and has in it the power to save the one who achieves it.” Filoramo, a.a.O., S. 39.

<sup>150</sup> Der Begriff “seelische Auferstehung“ bringt die tiefgreifende Veränderung im Menschen zum Ausdruck, die noch vor dem Tod stattfindet. Vergleichbar hierzu ist das Stadium der Verlobung in der christlichen und jüdischen Mystik, das jedoch vor allem als Vorgeschmack auf und Versprechen für die *Unio* nach dem Tod zu verstehen ist.

<sup>151</sup> Bloom betont den Unterschied zum psychoanalytischen Prozeß, da in der Gnosis am Ende der Reise Gott ist: “Part of who we were was God, a personal God but transcending what we have become, as we ourselves were more than we have become. Pragmatically, the Gnosis is a difference that makes a difference, because the quest is foretold to a perfect knowledge, at once experiential and intellectual.“ Bloom, Harold: *Omens of Millennium*, London 1996, S. 238.

<sup>152</sup> Quispel legt die Stelle folgendermaßen aus: “Das himmlische Kleid ist das Kleid des Geistes; als solches ist das himmlische Ebenbild, der *eikon*, der eigentliche Doppelgänger des Selbst.“ Quispel, Jilles: *Das ewige Ebenbild des Menschen zur Begegnung mit dem Selbst in der Gnosis*. In: *Eranos Jahrbuch* 36 (1967), S. 9-30, hier S. 26.

Die mythologisch ausgedrückte Erlösung als Aufstieg durch die kosmischen Sphären, wie es im *Corpus Hermeticum* und im *Evangelium von Maria* beschrieben wird, findet durch die Korrespondenz von Pleroma und Pneuma ihr Analogon in der mystischen Suche nach dem inneren Funken.<sup>153</sup> Gnosis wird somit zur Lehre der Selbstfindung.<sup>154</sup> Diese Wende nach innen entspricht dem zunehmenden kosmischen Pessimismus der Zeit, denn sie bedeutet zugleich die Abkehr von der Welt.<sup>155</sup> Die subjektive, innere Sphäre nimmt einen höheren ontologischen Status als die Welt ein, sie ist wirklicher als sie. Puech formuliert dies wie folgt:

From an “alienated” existence we return to our ontological condition, to the deep, total and permanent reality of our ego; (we pass, as our writings say, from the domain of the “cosmos”, from the temporal and phenomenal world to the aeon, to the eternal and non-temporal).<sup>156</sup>

Gnostische Erkenntnis ist also als eine mystische Offenbarung zu verstehen, die dem Menschen die Nichtigkeit der Welt vor Augen führt und ihm seinen “inneren Reichtum” bewußt macht. Es handelt sich um eine mystische Einsicht, die jedoch im Gegensatz zur christlich-mystischen Erfahrung keine moralische Transformation, im Sinne einer Mission gegenüber der Mitmenschen, mit sich bringt.<sup>157</sup>

---

<sup>153</sup> Mit Jonas kann man hier von einem Übergang von der Mythologie zur Mystik sprechen, Vgl. Jonas, G1, S. 150.

<sup>154</sup> Dies ist auch der Beweggrund zahlreicher Studien zur Beziehung von Gnosis und Psychoanalyse. Quispel behauptet, daß spätestens mit der Entdeckung des *Evangeliums der Wahrheit* die Adäquatheit der psychologischen Annäherung der Gnosis bewiesen sei: “For then it became clear to everybody that Gnosis is an experience, inspired by vivid and profound emotions, that in short Gnosis is the mythic expression of Self experience.” Quispel, Gilles: *Gnosis and Psychology*. In: Layton, a.a.O., S. 17-31, hier S. 22.

<sup>155</sup> Im Gegensatz dazu entspricht die exogene Schau, also die Gewährwerdung Gottes in der Welt, nach dem Muster antiker Epiphanien oder auch mittelalterlicher Mystik nach Dodds eher solchen Zeiten, die durch kosmischen Optimismus gekennzeichnet sind. Vgl. Dodds, a.a.O., S. 128ff.

<sup>156</sup> Puech, Henry-Charles: *The Jung Codex and other Gnostic Documents from Nag-Hammadi*. In: F. L. Cross (Hrsg.): *The Jung Codex*. London 1955, S. 11-34, hier S.30.

<sup>157</sup> Einleuchtend ist die Unterscheidung anhand der *Confessiones* von Augustin, wie sie Donovan durchführt: Während die erste mystische Erfahrung von Augustin beim Lesen der Platoniker im achten Buch der *Confessiones* als gnostische bezeichnet werden kann, ist die spätere, im Garten, die mystische Erfahrung, die ihn zum Christentum bekehrt und einen neuen Menschen aus ihm macht. Vgl. Donovan, a.a.O., S.28.

Die Bewegung zu Gott wird durch die Bewegung nach innen ersetzt und hat die Aufhebung der Grenze zwischen Innen und Außen zum Ergebnis bzw. hebt die Spannung zwischen Subjekt und Objekt der Betrachtung auf.<sup>158</sup> Die Aufhebung der Grenze zwischen Innen und Außen und die Erreichung der Einheit bedeutet gleichzeitig die Transzendierung des Grundempfindens des Gnostikers, nämlich der radikalen Trennung zwischen Ich und Gott, oder, mythisch gesprochen, der Trennung in Oppositionspaare als Beweis der Existenz des Bösen in der Welt. Im *Thomas-Evangelium* beschreibt Jesus den Zustand der Einheit:

Jesus antwortete ihnen: Wenn ihr die zwei zu einem macht und das Äußere wie das Innere und das Obere wie das Untere, und wenn ihr das Männliche und das Weibliche zu einem einzigen macht [...], dann werdet ihr eingehen in das Reich.<sup>159</sup>

Das Wissen um das pneumatische Selbst stellt einen Ruhepunkt im Menschen dar, gibt ihm die Möglichkeit, obwohl man weiterhin in der Welt ist, gleichzeitig nicht in ihr zu sein, weil man sich auf diesen Punkt, der außerweltlich und Negation der Welt ist, zurückziehen kann.

Die Erlangung von Gnosis, dem Wissen also über die göttliche Natur des Menschen, macht den Menschen unabhängig von der Welt:

Für ihn, der das Wissen empfangen hat, gilt: obwohl das irdische Zeitkontinuum fortbesteht, ist Zeit für ihn belanglos geworden. Er ist ihr enthoben. Denn auch er (wie vor ihm die Äonen, A.R.) ist befestigt und endgültig beruhigt.<sup>160</sup>

Erlösung ist demzufolge kein zu erwartendes historisches Ereignis, was vielleicht den wichtigsten Unterscheidungspunkt zwischen dem orthodoxen Christentum und der Gnosis darstellt. Aland spricht bei dem Vergleich zwischen der gnostischen Lehre von der immanenten Erlösung und dem christlichen Erlösungsglauben von "Auslassung des eschatologischen Vorbehaltes".<sup>161</sup> In der

---

<sup>158</sup> Filoramo weist die Parallelen zu Philons System auf: "...what links Philo's theory of spiritual knowledge to the Gnostic one is the pressure towards the overcoming the subject-object dichotomy by means of a particular doctrine of the *pneuma* that establishes and makes possible the identity between subject, object and the means of knowledge." Filoramo, a.a.O., S.43.

<sup>159</sup> Thomas-Evangelium § 22, zitiert nach Schramm, a.a.O., S. 72.

<sup>160</sup> Aland, a.a.O., S. 57.

<sup>161</sup> Aland, a.a.O., S. 60.

valentinianischen Gnosis wird konsequenterweise auch die Auferstehung Christi symbolisch gedeutet:

Diejenigen, die sagen, man wird zuerst sterben und (danach) auferstehen, irren. Wenn man nicht zuerst, bei Lebzeiten, die Auferstehung erhält, wird man nichts erhalten, wenn man stirbt.<sup>162</sup>

Auferstehung ist demnach als geistige Transformation zu verstehen, der Eintritt in einen veränderten Bewußtseinszustand, der "das Sichtbarwerden dessen, was existiert, und dem Wandel der Dinge und eine Veränderung in eine neue Daseinsform" mit sich bringt.<sup>163</sup> In diesen Zusammenhang gehört auch die eindrucksvolle Erklärung Valentins:

Ihr seid von Anfang an unsterblich und Kinder des ewigen Lebens. Den Tod wolltet ihr als eueren Anteil auf euch nehmen, damit ihr ihn zugrunde richtet, und der Tod in euch und durch euch stürbe. Denn wenn ihr die Welt auflöst und selber nicht aufgelöst werdet, seid ihr Herren über die ganze Schöpfung und die ganze Vergänglichkeit.<sup>164</sup>

Jacob Taubes sieht in der eschatologischen Lehre der Gnosis eine Reaktion auf die Entgötterung der Welt, wie sie im Zuge der Etablierung des Monotheismus vollzogen worden ist.<sup>165</sup> Die jüdisch-christliche Genesis zieht eine Grenze zwischen Gott als dem Schöpfer auf der einen und Mensch und Welt als seiner Schöpfung auf der anderen Seite und hebt so die "mythische Einheit von Göttern, Dingen und Menschen" auf.<sup>166</sup> In der Gnosis wird die Identität, die Konsubstantialität von Mensch und Gott im Pleroma, also einer außerweltlichen Sphäre bzw. im antikosmischen Inneren des Menschen wiederhergestellt:

Der gnostische Mythos nimmt das Thema archaischer Mythologeme wieder auf. [...] Die Einheit des mythischen Bewußtseins, die, wie immer man sie versteht, die Präsenz des

---

<sup>162</sup> Philippusevangelium, §90.

<sup>163</sup> De resurrectionis, 48, 30-35.

<sup>164</sup> Clemens Alex., Strom. IV 13, § 89, 2-3:2.

<sup>165</sup> "Der gnostische Mythos kann nicht verstanden werden, wenn unterschlagen wird, daß er sich - mindestens auf weiten Strecken - gegen die biblische und rabbinische Überwindung des mythischen Bewußtseins konstituiert." Taubes, Jakob: Der dogmatische Mythos der Gnosis" in: Fuhrmann, Manfred (Hrsg.): Terror und Spiel. München 1971, S.145-156. hier S. 153.

<sup>166</sup> Taubes, Ebd., S. 149.

Göttlichen und seinen Kommerz mit Welt und Mensch in verschiedensten Metamorphosen voraussetzt, ist gesprengt. Sie kann nur um einen bestimmten Preis wiedergewonnen werden, durch einen Aufschwung des pneuma erreicht werden, das die unendlichen Distanzen von Welten und Äonen überschreitet, überspielt, überlistet.<sup>167</sup>

Für die jüdische bzw. christliche Gnosis bedeutet diese Verlagerung ins Innere eine Möglichkeit, die Enttäuschung der messianischen Erwartung zu überwinden:

Gnosis enthüllt sich so, als eine der Weisen, wie jüdische und christliche Gruppen auf die Verzögerung der Parusie reagieren. Der Akzent verlagert sich von der kosmischen und historischen Parusie zum Gotteseinzug in die Einzelseele.<sup>168</sup>

Die Lehre von der immanenten Erlösung verleiht der Weltablehnung der gnostischen Lehre einen absoluten Charakter: Weltferne ist keine Tendenz, keine Haltung, wie sie in der hellenistischen Epoche von unterschiedlichen philosophischen Systemen<sup>169</sup> mehr oder weniger radikal gelehrt wird, sondern vollendete Tatsache: der Gnostiker gehört auf Grund seines Wissens nicht mehr zur Welt, er ist zwar physisch in ihr, doch nicht mehr an ihr beteiligt, sie berührt ihn nicht. Er ist zum Vorübergehenden geworden, zu einem unbeteiligten Betrachter.

Erlösung wird somit zu einer äußerst privaten Angelegenheit, und man kann sogar von einer individuellen Eschatologie sprechen, denn nicht die Welt wird erlöst, sondern der Einzelne von der Welt.<sup>170</sup>

### **Individualität**

Gnosis als Wissen um die eigene Göttlichkeit erhebt einen radikalen Anspruch an Individualität.<sup>171</sup> Es sind in diesem System keine Mittler mehr vonnöten, die

---

<sup>167</sup> Taubes, Ebd., S. 150.

<sup>168</sup> Taubes, Ebd., S. 155.

<sup>169</sup> Vgl. das Kapitel zum Weltbild des Hellenismus.

<sup>170</sup> Der Unterschied des individuellen Erlösungswegs der Gnostiker zu globalen heilgeschichtlichen Lehren kann nicht genug betont werden. Sloterdijk hierzu: "Geschichtsphilosophie entsteht durch die täuschende Übertragung gnostischer Welt-Logiken auf den Prozeß der Weltmächte. (...) Dabei fällt der Verrat des Schemas der Erlösung *von* der Welt an die Bewegung *der* Welt selbst nicht sofort auf." Sloterdijk, a.a.O., S. 43.

zwischen dem Heiligen und dem Menschen stehen und ihre Dienste in Form von Prophezeiungen und Bittstellungen anbieten. Gleichzeitig bietet sich die Vorstellung von der eigenen Göttlichkeit als metaphysische Legitimationsquelle für die individuelle Vision des Gnostikers an, da die Gottesidentität einen Irrtum ausschließt. Die Werke des Gnostikers sind als Manifestationen des Pneumas unendlich höher und wahrer als die Erzeugnisse dieser Welt, so wie auch das göttliche Pneuma den Menschen über den Demiurgen erhebt.<sup>172</sup> Außerdem dient die Annahme der Simulation als Schöpfungsprinzip - der Demiurg simuliert bloß den Schöpfungsprozeß, der ihm aufgrund seiner Unwissenheit nur mißlingen kann -, der Relativierung bzw. der Abwertung der Welt, zumal am Anfang des simulierten Schöpfungsprozesses eine Katastrophe steht. Die Welt ist nicht Zentrum und Ziel der Schöpfung, sondern Abfall, nicht die beste, sondern die letzte Welt. Nicht die Äonen existieren zugunsten der Welt, sondern die Schöpfung ist ihretwegen zustande gekommen, sie Abfall von deren Werdeprozeß, notwendig für deren Katharsis. Die Beziehung zwischen Welt und Pleroma ist daher nicht die zwischen Gegenstand und Spiegel, weil die Schöpfung der Welt an sich eine Simulation des Schöpfungsprozesses des Pleroma ist, durchgeführt vom geistlosen Demiurgen. Im *Evangelium der Wahrheit* wird dieser "uninspirierter" Schöpfungsversuch geschildert:

Das All wandte sich nach dem, aus dem es hervorgekommen war. Und das All war in dem undenkbar Unfaßbaren, der über alles Denken erhaben ist, während das Nichterkennen des Vaters Angst und Furcht hervorbrachte. Die Angst aber verdichtete sich wie ein Nebel, so dass niemand sehen konnte. Daher gewann die Plane an Kraft. Sie bearbeitete ihre Materie ohne Erfolg, da sie die Wahrheit nicht kannte. Sie entstand in einem Gebilde, indem sie in der Kraft den Ersatz der Wahrheit in Schönheit bereitete.<sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> Auch wenn man den Traum von der Göttlichkeit des Menschen, wie er uns in der Gnosis begegnet, auf das unerfüllte Bedürfnis "symbolisch bestätigt" zu werden, zurückführen und somit als "narzistisches Symptom" erkennen kann, wie Herwig es tut, bleibt die Attraktivität dieser Vorstellung ungemindert, die die Möglichkeit gibt, anderen Identifikationsangeboten standzuhalten. Vgl. Herwig, Hedda: Psychologie als Gnosis: C.G. Jung. In: Taubes, J.: Gnosis und Politik, a.a.O., S. 219-229.

<sup>172</sup> Jonas spricht von einem "neuen metaphysischen Status des Menschen in der Seinsordnung", und sieht in dieser Erhöhung des Menschen zu einem überweltlichen Gott einen der "bedeutsamsten Aspekte der gnostischen Mythologie in der allgemeinen Religionsgeschichte." Jonas, G1, S. 383.

<sup>173</sup> *Evangelium Veritatis*, 17,5. In der englischen Übersetzung ist der letzte Satz verständlicher: "For this reason error became powerful; it worked on its own matter foolishly, not having known



Daher kann das "Original", die wahre Welt des Geistes, nicht *in* der Welt erkannt werden, durch Betrachtung dieser Welt (die Natur als das Buch Gottes), sondern nur in Abkehr von ihr. Das Wissen, das die Gottesidentität in Erinnerung ruft und so die Erkenntnis Gottes bewirkt, muß daher außerweltlich sein, und auch die Wahrnehmungsfähigkeit für diese Botschaft beruht auf einer außerweltlichen Komponente: dem Pneuma im Menschen. Innerhalb dieses Systems ist es konsequent, dass auch das Kunstwerk bei den Gnostikern einen höheren Rang einnimmt, gewissermaßen authentischer ist als die Natur, denn es ist die Schöpfung eines Pneumatikers und steht somit in Verbindung zur pleromatischen Sphäre, im Gegensatz zur Natur, die Schöpfung des gottfernen Demiurgen ist. Der Mensch betätigt sich, indem er ein Kunstwerk schafft, als Gott und nicht als Demiurg. Von dem menschlichen Werk aber, das durch das Pneuma beseelt ist, geht Schrecken und Bedrohung für die Welt aus:

Wie die Engel Furcht befahl bei jenem Gebilde, das größeres von sich gab als die Bildung (rechtfertigte), wegen des, der unsichtbare Samen der oberen Weisheit dahineingelegt hatte, und (das) frei aussprach, so sind auch bei den Menschengeschlechtern, die zur Welt gehören, die Menschenwerke Gegenstand der Furcht denen, die sie verfertigten, wie etwa Standbilder, Bilder und alles, was Hände auf den Namen (Gott) herstellen.<sup>174</sup>

Das Prinzip der Mimesis als Kriterium von Echtheit und Authentizität wird hiermit obsolet und jeder Entwurf von Wirklichkeit legitimiert. Anders ausgedrückt, der Gnostiker erkämpft sich mit diesen Argumenten die Freiheit, sich die Realität zu erdenken, und stellt dabei seine Werke - ob Lehren oder Kunst - höher als alles, was ihn in der Natur umgibt. Außerdem kann nach dieser Argumentation jeder Einwand als Produkt von Unwissenheit und Ignoranz abgetan werden, wenn er nicht gar als Einfluß böser Mächte ausgelegt wird. Ein

---

the truth. It set about with a creation, preparing with power and beauty the substitute for truth." Zitiert nach Robinson, a.a.O., S. 40. Keefer sieht in dieser antimimetischen Haltung eine Parallele zur Dekonstruktion. Vgl. Keefer, Michael H.: Deconstruction and the Gnostics. In: University of Toronto Quarterly: A Canadian Journal of the Humanities, Canada 1985. 55:1, S. 74-93, hier S. 87.

<sup>174</sup> Clemens Alex., Strom. II 8, § 36, 2-42:2. Interessant an dieser Argumentation ist die Tatsache, daß sie nicht nur die theologischen Äußerungen der Gnostiker, ihre Lehren und Visionen, sondern auch ihre Kunst betrifft, die hiermit per definitionem einen höheren Status als die Natur - das Werk des Demiurgen - einnimmt.

System, aber, das die eigene, direkte religiöse Erfahrung als maßgebend erachtet, setzt die antiken Formen der domestizierten und von Institutionen regulierten Präsenz Gottes in Tempeln und Mysterienkulten außer Kraft.<sup>175</sup> So ermöglicht die Gnosis Manifestationen des *theios aner*, des heiligen Menschen, wie sich Simon Magus nannte.<sup>176</sup> Solche Gestalten, zu denen bei den Valentinianern auch Christus gezählt wird, sind geistige Führer, die als Wegweiser und Leiter dienen, ohne dass ihnen eine göttliche Autorität zuerkannt wird.<sup>177</sup> Diese Einstellung läßt die Entstehung eines Kanons als Autoritätsquelle, so wie die offizielle Kirche ihn einführt, nicht zu: die Erfahrung Gottes auf individueller Basis hat die Gleichberechtigung aller Zeugnisse zur Folge, wobei Abweichungen von den tradierten Berichten (Visionen, Prophezeiungen usw.) als Zeichen von Begabung und Echtheit hochgeschätzt werden.<sup>178</sup> Voller Entsetzen stellt Irinäus über die Valentinianer fest, dass “jeder Einzelne von ihnen jeden Tag etwas Neues hervorbringt, so gut er eben kann; denn niemand gilt als eingeweiht (oder ‘vollkommen’ ) bei ihnen, solange er nicht ein paar ungeheure Fiktionen entwickelt hat!”<sup>179</sup>

Es ist verständlich, dass ein System, das auf Originalität und Spontaneität anstelle von Tradition und Autorität setzt, auf machtpolitischer Ebene für jede institutionalisierte Religion einen Todfeind darstellt.<sup>180</sup>

<sup>175</sup> Zur Mittlerfunktion von Priestern und Wahrsagern in der Antike siehe Dodds, E.R.: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley 1951.

<sup>176</sup> In der Formulierung Filoramos: “Humanity is no longer the temporary, but the permanent residence of divinity. Indeed, they actually are the divinity. And the leader is merely the example of a process, that every one of the elect can verify and realise within him- or herself.“ Filoramo, a.a.O., S.155.

<sup>177</sup> Pagels weist auf die politischen Implikationen dieser Haltung hin, die demnach - in der christlichen Gnosis - weder Christus noch einen der zwölf Apostel als unerreichbare Autorität anerkennen und somit die Hierarchie, auf der die christliche Kirche basiert, in Frage stellen. Pagels, Elaine: *Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien*. Frankfurt/M. 1981, S. 51

<sup>178</sup> Sloterdijk spricht von “*metaphysical fiction*“, und erklärt, daß der “Feind“ für die Kirchenväter “in jener polymythischen Frechheit der Häretiker (liegt), die sich die Freiheit nehmen, selbst zu erdichten, woran sie “glauben“ werden“. Sloterdijk, a.a.O., S. 24. Diese Bemerkung, auch wenn sie überspitzt formuliert ist, macht deutlich, daß mehr noch als der Inhalt der Gnosis, die Art des Denkens und letztlich der Argumentation ihre Besonderheit gegenüber anderen Häresien und die eigentliche Bedrohung für die Kirche ausmachten.

<sup>179</sup> Irinäus, AH I: 18,1. Zitiert nach Pagels.

<sup>180</sup> Sloterdijk skizziert die Reaktion: “Die Kirchenmänner denunzieren instinktsicher alle Manifestationen des freien Geistes, der noch im Allerheiligsten erfinderisch zu sein wagt. (...) Was die christlichen Bischöfe für Substanz halten, nehmen die gnostischen Selbstautoren als Form: Evangelizität ist für sie eine Schreibweise, Auferstehung ein Lebensziel.“ Sloterdijk, a.a.O., S. 25. Pagels stellt hierzu fest: “Mit dieser Theorie als Grundlage läßt sich ein System der

Das gnostische System läßt keine feste Kirchenbildung zu. Gott ist im Menschen, kann also überall verehrt werden, wobei seine radikale Außerweltlichkeit die Verbindung zu allem Irdischen untersagt. Diese Weigerung der Konkretisierung erstreckt sich auch auf jede Art von Ritual:

Andere aber lehnen dies alles ab und sagen, man dürfe das Geheimnis der unsagbaren und unsichtbaren Kraft nicht durch sichtbares und vergängliches Geschaffenes feiern, das Unausdenkliche und Unkörperliche nicht durch sinnlich Faßbares und Körperliches.<sup>181</sup>

Die *ekklesia* der Gnostiker basiert auf einer spirituellen Beziehung, da der Erkenntnisgrad und nicht der Glaube die qualitative Bedingung zur Aufnahme in die Gemeinschaft bildet. Im Gegensatz zum orthodoxen Judentum oder Christentum verzichtet die Gnosis auf Dogmata, an die geglaubt werden soll, und bietet statt dessen in ihren Schriften Erfahrungen und Anweisungen, die den Unwissenden auffordern sollen, sich auf die Suche nach seinem eigenen Weg zu begeben. Dies gilt auch für die Evangelien in der christlichen Gnosis: sie umfassen den Bericht von der Auferstehung Jesu, die als symbolischer Prozeß der Akosmierung ausgelegt wird und seinen Schülern als Beispiel dienen soll.<sup>182</sup> Erwähltsein und nicht die Bereitschaft zu glauben ist die Bedingung, um zu den wenigen zu gehören, die an dem Geheimwissen teilhaben. Dieses Bewußtsein des Erwählteins ist mit der Ablehnung von festen Hierarchien innerhalb der Gemeinschaft verbunden, da alle Gruppenmitglieder gleichermaßen wissend und

---

Autorität niemals in einem institutionellen Rahmen festlegen: sie muß spontan, charismatisch und offen bleiben.“ Vgl. Pagels, a.a.O., S. 63f. Kippenberg bezweifelt allerdings die Umsetzbarkeit dieser Haltung, zumindest was die Valentinianer betrifft. Vgl. Kippenberg, a.a.O., S. 122ff. Man muß jedoch immer eine Entwicklung voraussetzen, die von den eigentlichen Ideen zu einer Lehre führt, die in der Lage ist, sich in der Zeit und im Alltag zu behaupten. Aland spricht von einer Entwicklung der Gnosis hin zur Moralisierung und Ethisierung, auf Grund derer einige der gnostischen Zirkel in die Nähe der christlichen Kirche rücken. Vgl. Aland, a.a.O., S. 60.

<sup>181</sup> Irinaeus, *Adversus Haereses* I. Hier findet sich auf der Ebene des Kultes die *mystische aporie* wieder, alles, was mit dem *agnostos theos* zusammenhängt, in Begriffe zu fassen. Vgl. Abschnitt über das Pleroma. 21,4. Filoramo konstatiert hier eine Umkehrung: auch in jenen Fällen, bei denen ein Ritual stattfindet, entwickelt es sich aus der Theologie und nicht umgekehrt, wie es etwa in den Mysterienkulten der Fall war, als Entwicklung der Theologie aus Ritual und Kult. Vgl. Filoramo, a.a.O., S. 179.

<sup>182</sup> Diese Worte Jesu zu einigen seiner Jünger während der vierzig Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt bilden das esoterische Wissen, die christliche Geheimlehre, während nach der gnostischen Auffassung die offizielle Kirche nur die “öffentlichen“ Lehren überliefert. Diese Unterscheidung bildet den Grund zur herablassenden Behandlung der Christen als Unwissende, die Irinäus dermaßen erzürnte.

daher unter sich gleich sind; konsequenterweise sind bei dem Zeremoniell die Rollen austauschbar und werden unter Männern und Frauen verteilt.<sup>183</sup> Verständlicherweise rief diese Gleichberechtigung der Geschlechter die Empörung der Kirchenväter hervor:

Und selbst die häretischen Weiber, wie frech und anmaßend sind sie! Sie unterstehen sich zu lehren, zu disputieren, Exorzismen vorzunehmen, Heilungen zu versprechen, vielleicht auch noch zu taufen!<sup>184</sup>

Auf diese Weise entsteht bei den Gnostikern ein Gruppenbewußtsein, das eine eigentümliche Verbindung von Elitismus nach außen und konsequentem Egalitismus nach innen aufweist, also zugleich Geringschätzung gegenüber den "Unwissenden" und Gleichberechtigung unter den Mitgliedern der Gruppe umfaßt. Beide Aspekte, Elitismus wie Egalitarismus, erzürnten die Kirchenväter gleichermaßen, da sie die Vorstellung einer streng hierarchisierten Weltreligion unterlaufen, die in ihrer katholischen Bestimmung bereit ist, jeden aufzunehmen, der den Glauben annimmt und sich der Hierarchie unterwirft.

In der Ablehnung von Dogmata und kirchlichen Institutionen findet sich die metaphysisch legitimierte Welt- und Gesetzablehnung als Konsequenz einer Einstellung wieder, die auf Individualität setzt und den Eigenwert des Menschen betont.

## **B. GNOSEOLOGIE: DIE DISKUSSION UM DIE NEUZEITLICHE GNOSIS**

Die Anziehungskraft der Gnosis auf die moderne Forschung ist durch die zahlreichen Publikationen seit den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts bezeugt.

---

<sup>183</sup> Die Gleichsetzung beider Geschlechter in der Kirche, die die Empörung Tertulians hervorruft, bedeutet jedoch nicht Gleichberechtigung. Nach vielen gnostischen Systemen wird die Frau für den Fall in die Materie verantwortlich gemacht und kann daher erst, wenn sie zum Mann geworden ist, erlöst werden ("Denn jede Frau, die sich zum Manne macht, wird eingehen in das Königreich der Himmel." Thomas-Evangelium, zitiert nach Betz/Schramm, a.a.O., S.88). Trotzdem hat die Frau einen besseren Status als in der christlichen Kirche. Tertullian hierzu: "Es ist einer Frau nicht gestattet, in der Kirche zu sprechen, auch ist ihr nicht erlaubt, zu lehren, noch zu taufen, noch die Eucharistie darzubringen, noch auch nur den Anspruch auf irgendwelche männliche Dienste zu erheben - ganz abgesehen von irgendeinem priesterlichen Amt." Tertullian, *De Virginibus Velandis* 9. Zitiert nach Pagels, a.a.O. S. 106. Zur Stellung der Frau vgl. ebenfalls Filoramo, a.a.O., S. 177.

<sup>184</sup> Tertullian: *De praescriptione* 41.2 - 6. Zitiert nach Pagels, a.a.O., S. 106.

Allerdings fällt, wie bereits bei den hellenistischen und mittelalterlichen Denkern, auch in der Gegenwart die Beurteilung des Phänomens der historischen Gnosis sehr unterschiedlich aus. Als richtungsweisend für die modernen Ansätze erweisen sich vor allem jene Aspekte der Lehre, die als die "Provokation der Gnosis" bereits behandelt wurden: Welt- und Gesetzablehnung, Betonung von Subjektivität und Innerlichkeit. So wird im 20. Jahrhundert die antike Gnosis unter anderem als "Lehre der Unzufriedenheit" (Sloterdijk) und "revolutionäre Anarchie" (Jonas) gefeiert, als soziale Reaktion und Kritik an der zunehmenden Dogmatisierung des Christentums eingeschätzt (Pagels)<sup>185</sup> oder als Lehre der Selbstfindung und "erste Psychologie" (Jung) gedeutet.<sup>186</sup>

Lange vor der spektakulären Entdeckung der gnostischen Bibliothek von Nag Hamadi stellt sich die Frage nach der Beziehung zwischen Gnosis und Neuzeit bzw. Moderne. Die Tatsache, dass die Antwort auf diese Frage unterschiedlich ausfällt, ist einerseits auf die verschiedenen Definitionen der historischen Gnosis, andererseits auf die divergierenden Einschätzungen der eigenen Epoche zurückzuführen. Hierbei gilt es zu beachten, dass, auch in den Fällen, wo die Relevanz der Gnosis für die Neuzeit bezweifelt wird (etwa wenn Blumenberg oder Aland von der Überwindung der Gnosis in der Neuzeit bzw. Moderne

---

<sup>185</sup> Pagels vergleicht in ihrer Studie *Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien* die parallele Entwicklung von (christlicher) Gnosis und Christentum. Pagels präsentiert die Entwicklung der ersten Jahrhunderte als einen Prozeß der Herausbildung und Festlegung von Dogmen einerseits und Ausschließung andererseits. Das orthodoxe Christentum konnte sich aufgrund seiner sozialen Struktur behaupten, während der elitistische Charakter der Gnosis sich nicht als Fundament für eine trost-spendende, sozial regulierte Kirchenreligion eignete. Pagels untersucht die machtpolitischen Konsequenzen der gnostischen Lehre und betont neben dem Elitismus die Gleichberechtigung beider Geschlechter in Mythologie und Praxis sowie schließlich den antiweltlichen und anarchistischen Charakter der Gnosis und begründet so die historische Notwendigkeit ihrer Verdrängung. Siehe Pagels, a.a.O.

<sup>186</sup> Man kann von einem geradezu inflationären Gebrauch des Terminus *Gnosis* im 20. Jahrhundert sprechen, wie der ironische Kommentar Couianos deutlich macht: "Not only Gnosis was Gnostic, but the catholic authors were gnostic, the neoplatonic to, Reformation was gnostic, Communism was gnostic, liberalism, existentialism and psychoanalysis were gnostic too, modern biology was gnostic, Blake, Yeats, Kafka, Rilke, Proust, Joyce, Musil, Hesse and Thomas Mann were gnostic. From very authoritative interpreters of Gnosis, I learned further that science is gnostic and superstition is gnostic; power, counter-power, and lack of power are gnostic; left is gnostic and right is gnostic: Hegel is gnostic and Marx is gnostic: Freud is gnostic and Jung is gnostic: all things and their opposite are equally gnostic. Once I had believed that Gnosis was a chapter in the history of Western thinking; now, after having read so many fascinating studies on this subject, I finally reached Illumination: I understood that the opposite is true, i.e., that Western thinking and acting form a chapter in the history of Gnosis." Couliano, Ian P.: *The Gnostic Revenge. Gnosticism and Romantic Literature*. In: Taubes, Jacob: *Gnosis und Politik*. München, Paderborn, Wien, Zürich 1984. S. 290-306. S. 290.

sprechen), die Beziehung jedoch thematisiert wird und somit als Problematik vorhanden ist. Die Thesen zur Beziehung von Gnosis und Moderne stellen, ob sie jene Verbindung nun akzeptieren oder verwerfen, Momente des modernen Diskurses über die Gnosis dar und sollen hier als solche betrachtet werden. Hierbei muß bedacht werden, dass die Art und Weise der Präsentation und Fokussierung der Problematik mehr über die Sicht bzw. Argumentationsweise der Autoren als über den Gegenstand "als solchen" aussagt. Es geht demnach in diesem Rahmen nicht darum, die Argumentation im einzelnen zu verfolgen und ihre "Richtigkeit" in Bezug auf eine "wahre" Gnosis zu bewerten. Vielmehr soll untersucht werden, welche Aspekte des Gnostischen aufgenommen werden, um das jeweilige Bild der Gnosis zu konstruieren, um dann festzustellen, welche Funktion dieses innerhalb der konkreten Argumentation übernimmt.

Blumenbergs Ausführungen zur Verbindung von Neuzeit und Gnosis sind als historischer Überblick konzipiert, weshalb sie in gewisser Hinsicht als Rahmen und Einleitung für die hier vorgenommene Präsentation der zentralen Richtungen der Gnoseologie dienen sollen. Nach der These Blumenbergs, die Neuzeit sei die endgültige Überwindung der Gnosis, soll auf die Argumentation von Jonas und Taubes eingegangen werden, die eine Verbindung zwischen Gnosis und modernem Nihilismus bzw. Existentialismus herstellen. Um den nihilistischen Aspekt der Gnosis geht es auch bei Scholem, wobei er vor allem die alles Weltliche verneinende Grundhaltung der Lehre hervorhebt, weshalb mit der Besprechung seiner Studie zum religiösen Nihilismus die Darstellung jener Forschungsrichtung eingeleitet wird, die vor allem in der Welt- und Gesetzablehnung der Gnosis ihre Relevanz für die Neuzeit lokalisiert. Aland und Filoramo schließlich sollen jene Position repräsentieren, die die soteriologische Dimension der Gnosis in den Vordergrund stellt und aufgrund dessen ihre Relevanz für die Neuzeit bestreitet bzw. bekräftigt. H. Blooms *Coda* aus seinem Werk *Omens of Milenium* dient in diesem Zusammenhang als Beispiel eines neognostischen Textes in diesem soteriologischen Sinne. C.G. Jungs Darstellung der Gnosis als Vorläufer der Tiefenpsychologie wird in diesem Kontext nicht behandelt, da sie mit der Archetypenlehre auf der Setzung menschlicher

Konstanten basiert und somit diachronisch angelegt ist und sich nicht die Frage nach der spezifischen Beziehung der Gnosis zur Moderne stellt.<sup>187</sup>

Im zweiten Teil dieses Abschnittes werden mit Arbeiten von Jonas und Koslowski zwei Modelle präsentiert, die in Auseinandersetzung mit der Gnosis entstanden sind und als Reaktionen auf die gnostische Denkweise und Fragestellung gelesen werden können. Auch gegen die Gnosis argumentieren bedeutet, ihre Fragestellungen aufzugreifen und sie als Provokation wahrzunehmen, weshalb auch diese Ansätze hier als Teil der Gnoseologie, der Diskussion über die Gnosis, betrachtet werden sollen.

---

<sup>187</sup> An dieser Stelle soll lediglich auf einige Werke aus der ausgiebigen Bibliographie zu Jungs Auseinandersetzung mit der Gnosis verwiesen werden. Quispel, Gilles: *Gnosis and Psychology*, a.a.O. Evers, Tilman: *C.G. Jung - Psychologie und Gnosis*. In: P. Koslowski (Hrsg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich und München 1988, S. 329-351. Eine kritische Sichtweise findet sich bei Herwig, a.a.O. Siehe auch die interessante Monographie Holls zu Jung. Holl, Adolf: *Der Fisch aus der Tiefe. Die Freuden der Keuschheit*. Hamburg 1990.

## 4. KAPITEL GNOSIS UND NEUZEIT

### DAS GNOSTISCHE REZIDIV

In seinem Werk *Säkularisierung und Selbstbehauptung*<sup>188</sup> gestaltet Hans Blumenberg seinen Beitrag zur Diskussion über die Verbindung von Gnosis und Neuzeit als Reaktion auf die von E. Voegelin 1952 vertretene und 1959 erneut aufgegriffene These, die Neuzeit sei gnostisch.<sup>189</sup> Gnosis wird bei Voegelin als ein Sammelbegriff gebraucht, der jede Form "säkularisierter Selbstvergottung des Menschen" umfaßt. Diese Definition ist unspezifisch genug, um gleichermaßen Progressivismus, Positivismus, Marxismus, Psychoanalyse, Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus zu Manifestationen der neuzeitlichen Gnosis zu erklären. Der Gnosis-Begriff von Voegelin ist so weit gefaßt und derart polemisch angewandt, dass sein Ansatz heute in der Forschung kaum diskutiert wird.<sup>190</sup> Blumenberg selber geht im Grunde nicht auf die These Voegelins ein, er benutzt seine Parole nur, um sie umzukehren. Im Vorwort des zweiten Teiles von *Säkularisierung und Selbstbehauptung* heißt es:

Die These, die hier vertreten werden soll, nimmt den behaupteten Zusammenhang von Neuzeit und Gnosis auf, aber kehrt ihn um: Die Neuzeit ist die zweite Überwindung der Gnosis. Das setzt voraus, dass die erste Überwindung der Gnosis am Anfang des Mittelalters nicht gelungen war. (SuS 144)

---

<sup>188</sup> Blumenberg, Hans: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. (Überarbeitete Neuausgabe von *Die Legitimität der Neuzeit*) Frankfurt/M. 1974. Im folgenden SuS.

<sup>189</sup> Eric Voegelin: *The new Science of Politics*. Chicago 1952. Ders.: *Science, Politics and Gnosticism*. Chicago 1968.

<sup>190</sup> Die Bezugnahme auf Voegelin in der Forschung erfolgt meist im Kontext eines historischen Überblicks und ist eher ablehnend. Vgl. die Reserviertheit, mit der Taubes in seiner Einleitung zum Sammelband *Gnosis und Politik* sich auf Voegelin bezieht (Taubes, *Das stählerne Gehäuse*, a.a.O., S. 10), die knappe Erwähnung bei Filoramo (Filoramo, a.a.O., S. xiv) und die unverhohlene Ablehnung von Sloterdijk, der von „manischer Energie“ und „philosophenköniglichen Absurditäten“ spricht (Sloterdijk, a.a.O., S. 23). Und doch gibt es Voegelin-Epigonen: vgl. James Patrick: *Modernity as Gnosis*. In: *Modern Age: a Conservative Review*, 31:3-4 1987, S. 222-233. Auch der später besprochene Ansatz von Koslowski steht in dieser polemischen Tradition, die im Grunde als Argumentationsart vieles mit der Schriften der Häresiologen gemein hat. Siehe S. 120ff.



Auch wenn Blumenberg der Vorwurf gemacht werden kann, er würde zu schematisch vorgehen, ohne auf die Einzelheiten der jeweiligen Epoche einzugehen<sup>191</sup>, so ist seine geistesgeschichtliche (Re)konstruktion für unserem Kontext in dem Maße relevant, als er eine Darstellung des abendländischen Denkens in Beziehung zur Gnosis vornimmt.

Im folgenden soll die Art dieser Beziehung sowie das ihr zugrunde liegende Verständnis der Gnosis bei Blumenberg betrachtet werden. Abschließend soll kurz die Reaktion und Weiterführung der Blumenbergschen These durch Odo Marquard skizziert werden.

### **Der mittelalterliche Versuch, Welt zu entnegativieren**

Blumenberg greift Harnacks Behauptung auf, dass “der Katholizismus wurde gegen Marcion aufgebaut”, und präsentiert die scholastische Tradition des hohen Mittelalters als einen Versuch, die Gnosis zu überwinden.<sup>192</sup>

Kernpunkt der Marcionitischen Lehre ist die Opposition von Gesetzesgott und Erlösergott, durch die der Erlösergott von jeglicher Verantwortung an dem Weltzustand freigesprochen und die Erlösung zum Akt der reinen Liebe gemacht wird. Erlösung impliziert die Vernichtung der Welt, ohne dass dies eine wie auch immer geartete Wiedererlangung eines verlorenen Ur-Zustandes bedeutet. Marcion wendet sich nämlich, indem er den Schöpfungsprozeß an sich als Katastrophe darstellt, gegen die Vorstellung einer “gefallenen” Ur-Ordnung und somit gegen die antike sowie gegen die christliche Kosmoskonzeption. Der Versuch, die Weltnegativierung zu widerlegen und die Welt als Werk eines guten Schöpfergottes darzustellen, kennzeichnet nach Blumenbergs Auffassung das gesamte Mittelalter von Augustinus bis in die Hochscholastik, in der der Glaube an die göttliche Ordnung eine zentrale Position innehat: Das Prinzip der *analogia entis* drückt die Vorstellung aus, die Welt spiegele den Willen Gottes wider wodurch die Natur zum Buch Gottes erklärt wird. Der Mensch aber stellt aufgrund

---

<sup>191</sup> Vgl. etwa die Kritik von Hübener, Wolfgang: Das „gnostische Rezidiv“ oder wie Hans Blumenberg der spätmittelalterlichen Theologie den Puls fühlt. In Taubes: Gnosis und Politik, a.a.O., S. 37-53.

<sup>192</sup> Für die Übernahme der stark verallgemeinernden These Harnacks ist Blumenberg kritisiert worden. Vgl. Hübener, Wolfgang, Ebd.

seiner göttlichen Ebenbildlichkeit die Krönung und den Mittelpunkt der Schöpfung dar.

Augustinus stellt oder eher stellt sich der Frage des *unde malum*. Die Antwort auf diese Frage zieht im augustinischen System eine Entlastung Gottes und eine damit zusammenhängende Beschuldigung des Menschen nach sich: Gott gab in seiner Gerechtigkeit dem Mensch die Freiheit der Wahl. Somit ist der Mensch durch die Erbsünde per definitionem verantwortlich für die Existenz von Leid und des Bösen allgemein.

Nach Blumenberg wird durch das Postulat der menschlichen Freiheit in Kombination mit dem Konzept der Erbsünde die Gnosis nicht überwunden, sondern lediglich über-*setzt*, da auch in diesem System die Vorstellung eines allwissenden und allmächtigen Gottes mit der Existenz des Bösen schwer vereinbar ist. Folgen dieser "Rehabilitierung des Kosmos" sind einerseits die Schuld, die sich der Mensch an dem Zustand der Welt zuschrieb, und zweitens der Verzicht, diesen Zustand durch sein Handeln zu seinen Gunsten zu verändern, also die Sinnlosigkeit der Selbstbehauptung des Menschen angesichts seiner Schuld.<sup>193</sup> (SuS 157) Um diesen Preis konnte das positive Gott- und Weltbild des Hochmittelalters aufrecht erhalten werden.

### **Die Wiederkehr der Gnosis: Theologischer Absolutismus**

Der gnostische Zweifel an der Positivität der Schöpfung holt die christliche Theologie jedoch wieder ein: Im spätmittelalterlichen Nominalismus sieht Blumenberg den Beweis dafür, dass der Versuch der Überwindung der Gnosis gescheitert war.

Wesentliches Merkmal des spätmittelalterlichen Nominalismus, wie er etwa von Wilhelm von Ockham vertreten wird, ist der theologische Absolutismus, also der Glaube an die unbegrenzte Macht Gottes, der *potentia absoluta*, die alles negiert, was seine Allmacht einschränkt, bis hin zu den Universalien, somit auch jede Art von Ordnung. Die Negation der Universalien kann allerdings als eine Form von

---

<sup>193</sup> Die Schuld des Menschen und die Abhängigkeit von der göttlichen Gnade bildet das zentrale Moment in Augustinus' Auseinandersetzung sowohl mit den Manichäern als auch mit Pelagius. In der Prädestinationslehre findet sich außerdem ein Elitismus, der durchaus an die gnostische Unterscheidung zwischen Wissenden und Unwissenden erinnert.

Weltnegation betrachtet werden, wobei das Konzept eines weltfremden Gottes, der sich dem menschlichen Verständnis entzieht, nach Blumenberg an den fremden Gott Marcions erinnert. Angesichts eines unbeschränkten, aber auch unbegreiflichen und daher auch unberechenbaren Willens Gottes fühlt sich der Mensch einem willkürlichen Kosmos ausgeliefert, da “der theologische Absolutismus dem Menschen den Einblick in die Rationalität der Schöpfung verweigert”. (SuS 181)

Blumenberg spricht von einem “Ordnungsschwund”, der eine veränderte Position des Menschen in der Welt zur Folge hat. Der Mensch findet sich inmitten einer undurchschaubaren, unzuverlässigen Schöpfung wieder, die nicht um seiner willen geschaffen wurde, sondern als Manifestation der göttlichen Macht zu verstehen und daher dem Menschen gegenüber rücksichtslos und indifferent ist.

### **Neuzeit als das Zeitalter der “humanen Selbstbehauptung”**

Die Neuzeit, die Epoche der Selbstbestimmung des Menschen, wird von Blumenberg als eine Reaktion auf diesen Ordnungsschwund und auf das Gefühl des Ausgeliefertseins, das auf das Weltbild des ausgehenden Mittelalters zurückzuführen sei, interpretiert. Der theologische Absolutismus steht somit am Ende des Mittelalters und bildet den Ausgangspunkt für die Neuzeit. Die Interpretation des neuzeitlichen Selbstverständnisses als Reaktion auf das spätmittelalterliche Weltbild widerlegt eine Einschätzung der Neuzeit als Bruch mit der Vergangenheit und einen absoluten Neubeginn. Die *humane Selbstbehauptung* als Antwort auf den theologischen Absolutismus des späten Mittelalters stellt den Schlüsselbegriff in Blumenbergs 1966 veröffentlichtem Werk *Die Legitimität der Neuzeit* dar, und gerade dies sei, so die Hauptthese, die zweite Überwindung der Gnosis.

Diese zweite Überwindung der Gnosis am Ausgang des Mittelalters erfolgt, so Blumenberg, unter “verschärften Bedingungen”, denn die Voraussetzungen sind nun andere: Inmitten einer willkürlichen und indifferenten Natur muß der Mensch sein Dasein sichern und seine Lebensfähigkeit behaupten. Diese Ausgangssituation bedeutet eine Umbesetzung der Begriffe: Als Übel werden in diesem Kontext die Widrigkeiten verstanden, die dem Menschen bei dem Versuch seiner Selbstbehauptung widerfahren. Auch hier findet sich der Augustinische

Gedanke der aus Freiheit resultierenden Schuld des Menschen wieder, allerdings ist er diesmal zukunftsbezogen:

Aber die Last, die diesmal dem Menschen zufällt, ist anderer Natur als die ihm von Augustin auferlegte: sie ist Verantwortung für den Zustand der Welt als zukunftsbezogene Forderung, nicht als vergangene Urschuld. (SuS 158)

Es handelt sich um einen tiefgreifenden Wandel im Selbstverständnis und Weltverhältnis des Menschen: Die Selbsterhaltung wird zur Aufgabe des Menschen und folgt nicht einem göttlichen Plan. Die Technik, die bisher als die bloße Vervollständigung der göttlichen Schöpfung betrachtet wurde, ist nun das Mittel, das die physische Unterlegenheit des Menschen innerhalb der Natur kompensiert. Die Stellung inmitten einer ihm nicht länger zugewandten Natur wird als Herausforderung betrachtet, der man sich mit Hilfe von Vernunft sowie der *technae* stellt.

Die Neuzeit reagiert also auf den Druck des Ordnungsschwundes des Spätmittelalters mit der humanen Selbstbehauptung. Die Rehabilitierung der theoretischen Neugierde und die Entwicklung der Naturwissenschaften stellen die Mittel dar, durch die die Welt wieder verlässlich und rational erfaßbar wird. Durch den technischen Fortschritt wird das Dasein leichter und bequemer, die Welt greifbar und beherrschbar.

Naturwissenschaften und Technik können so als die neuzeitlichen "Leistungen der Distanz" betrachtet werden, die der rücksichtslosen Übermacht der Wirklichkeit entgegenwirken und somit die Funktion übernehmen, die Mythen, Religion und Metaphysik in früheren Zeiten und anderen Kontexten innehatten. Auch jene verkörpern nach Blumenbergs Konzept Leistungen der Distanz, sind also Entlastungen von der Wirklichkeit, haben jedoch im Laufe der Jahrhunderte ihre Wirksamkeit eingebüßt. Gleichzeitig trug der neuzeitliche Historismus dazu bei, die historische Gebundenheit der Weltbilder und somit die Relativität historischer Deutungsmuster anzuerkennen.

Andererseits entsteht durch das neue Weltbild auch ein Defizit: Die Naturwissenschaften führten zu einer Ernüchterung und Entzauberung der Welt. Die Natur wird in der Neuzeit neutralisiert und objektiviert und der Mensch in das Naturgeschehen eingebunden. Dies bedeutet die endgültige Abschiednahme von

der Vorstellung von der Geborgenheit sowie von einer Sonderstellung des Menschen in der Welt. Blumenberg macht dies an dem Beispiel der Entropie deutlich:

Erst das Prinzip der Entropie hat allen Illusionen über die Frontseite der Evolution, über die Zukunft der Gattung Mensch und seiner Werke ein Ende gesetzt. Wie dauerhaft auch immer das sein könnte, was der Einzelne im Überleben seiner Nachkommen für die Gattung bedeutet hätte, irgendwann würden die Bedingungen des Lebens auf der Erde und sogar im ganzen Universum verschwinden und alles in Leblosigkeit - also in Gedächtnislosigkeit - erstarren. Es gab nichts mehr, was für immer getan werden konnte. Ein solches Universum, wie das der Entropie, war die härteste Zumutung, die der menschlichen Gattung aus der von ihr selbst geschaffenen Theorie der Bedingungen ihres Daseins in der Natur zustoßen konnte. (SF 154)

Das Unbehagen an dem technischen Fortschritt ist ein weiterer Aspekt der Kehrseite des neuen Weltbildes. Die Angst vor einer sich verselbständigenden Technik wird eines der Hauptmerkmale der Moderne.

### **Unerfüllte Erwartungen: das Erbe des Mittelalters**

Die Abkehr von der Metaphysik führt so gesehen zwar zur Ernüchterung, stellt jedoch auch den Menschen einer sinnlosen Welt gegenüber. Doch "der Mensch ist ein trostbedürftiges Wesen"<sup>194</sup> und Blumenberg räumt ein, dass die neuzeitlichen Leistungen der Distanz den Sinnerwartungen, die durch die philosophische Tradition und dem Christentum entstanden sind, nicht genügen können. Die metaphysischen Fragen bleiben bestehen, können jedoch nicht mit den Mitteln von Wissenschaft und Technik beantwortet werden. Man kann mit Blumenberg von Leerstellen sprechen, die das Erbe des Mittelalters an die Neuzeit bilden. Und doch stellt nach Blumenberg die Wiederherstellung der obsolet gewordenen "Leistungen der Distanz", also z.B. die Rückbesinnung auf die wesentlichen Gehalte des Christentums, keine Lösung dar. Vielmehr lädt er dazu ein, die

---

<sup>194</sup> Blumenberg, H.: Die Sorge geht über den Fluß. Frankfurt/M. 1987. Im folgenden SF. Hier S. 153.

Entstehungsbedingungen dieser Erwartungen zu betrachten, deren Enttäuschung den Menschen zum Weltgefühl der Leere führt.<sup>195</sup> Diese Sinnlosigkeit der Wirklichkeit wird erzeugt durch

das Volumen ungesättigter und enttäuschter, zur Insistenz gesteigerter Erwartungen und Ansprüche, die eine Religion von der universalen geschichtlichen Ausprägung des Christentums erzeugt und hinterläßt. (SuS 127)

Der einzige Ausweg ist nach Blumenberg die Bewußtwerdung, dass diese Erwartungshaltung, die die westliche Denktradition auszeichnet, eine Konstruktion des Christentums ist und schon immer eine übertriebene und unangemessene Forderung des Menschen darstellte. Blumenberg spricht von der "Bedürftigkeit eines an den großen Fragen und großen Hoffnungen überdehnten und dann enttäuschten Bedürfnisses". (SuS 98) Der neuzeitliche Sinnlosigkeitsverdacht gegenüber der Wirklichkeit erweist sich somit als das Ergebnis einer übertriebenen Erwartungshaltung und nicht als tatsächlicher Mangel. In seinem Werk *Die Sorge geht über den Fluß* schreibt Blumenberg dazu:

Sinnlosigkeit ist ein böses Wort. Es benennt einen Vorwurf, der zum Äußersten zu berechtigen scheint. Deshalb ist es auch ein gefährliches Wort. Es unterstellt nicht nur einen Mangel, sondern eine Vorenthaltung, eine Beraubung an Wesentlichem, für die nach einem Schuldigen zu suchen höchste Rechtfertigung hätte, wenn es die Schuld gäbe.

Zur Sinnlosigkeit als Bezeichnung eines Zustandes gehört der Sinnverlust als Angabe des Hergangs seiner Entstehung; darin liegt eingeschlossen, dass es, was verloren werden konnte, schon einmal gab, also nichts Utopisches reklamiert wird. Doch hat man sich seit je schwergetan, zum Sinnverlust die positive Gegenbewegung zu benennen. (SF 57)

Abschiednehmen von Erwartungen, sie als eitle Ansprüche und Anmaßung anzuerkennen, ist die einzig mögliche Antwort auf den Sinnlosigkeitsverdacht.

---

<sup>195</sup> Diesen Ansatz, einem Problem mit der Hinterfragung seiner Entstehungsprämissen zu entgegnen, hebt Blumenberg bei Nietzsche hervor: „Nietzsches Philosophie gehört in das Vorfeld eines Denkens, das Probleme behebt, indem es die Bedingungen angibt, unter denen sie sich nicht mehr stellen.“ Blumenberg, SuS 168.

Dann fallen auch die “Nebenfolgen des Sinnbedarfes” weg, nämlich der Zwang, die Frage nach der Schuld zu beantworten:

Es ist die Kehrseite der Medaille einer sinnträchtigen Welt, dass man in ihr wissen kann oder zu wissen glaubt oder zu wissen angehalten wird, wer jeweils an was schuldig ist. [...] Sinn heißt immer auch, dass sichtbar wird, was es mit allem und jedem auf sich hat. Das soll man erst zu ertragen bereit sein können. [...] Vielleicht sollten wir nicht nur die Wut über die Sinnlosigkeit der Welt kultivieren, sondern auch etwas von der Furcht vor der Möglichkeit, sie könnte eines Tages voller Sinn sein. (SF 79ff)

### “Gegennezeit”

Odo Marquard folgt Blumenberg in seiner Analyse des Mittelalters und der Neuzeit in Bezug auf die Gnosis und schätzt mit ihm die Aufklärung als Neutralisierungs- und Entdramatisierungsphase ein. Gerade darauf führt er jedoch das “Aufregungsdefizit” der Neuzeit zurück, worauf mit einem “Versuch der Entneutralisierung, die die Heilsfrage wieder stellt und die Eschatologie wieder einführt”, reagiert wird.<sup>196</sup> Den Höhepunkt dieser Reaktion verkörpert nach Marquard die revolutionäre Geschichtsphilosophie, weshalb er sie und ihre Bedingungen in Termini der soteriologischen Tradition zu fassen sucht. Als erstes hebt er die Erlöserrolle hervor, in der sich der neuzeitliche Mensch sieht. Es handelt sich hierbei um ein Folge der Übertotalitarisierung der Theozie: Gott ist angesichts der Übel nur dann gerechtfertigt, wenn es ihn nicht gibt. Der Mensch sieht sich als Schöpfer der Geschichte und gerät unter den Druck, auch die Erlöserrolle zu übernehmen, wie Marquard die Autonomisierung des Menschen als Transzendental- und Übermenschen von Kant bis Nietzsche bezeichnet.

Desweiteren konstatiert Marquard eine neue Eschatologie in der Form verschiedener Lehren, die, vom *ancien régime* bis zum Kapitalismus, das Ende der jeweils alten Welt verkünden. Diese zu überwindende alte “Ordnung der Dinge” wird in der “neuen Eschatologie” nicht mehr einem bösen Schöpfergott, sondern dem bösen Schöpfermenschen angelastet. Der Erlöser-Mensch ist dann der Hoffnungsträger, der mit der Revolution, dem neuen “Mittel der

---

<sup>196</sup> Marquard, Odo: Das gnostische Rezidiv als Gegennezeit. In: Taubes, Jacob: Gnosis und Politik. München, Paderborn, Wien, Zürich 1984. S. 31-36. Hier S. 35

Eschatologie“, die Wende herbeiführen soll. Marquard betont bewußt das dualistische Schema Schöpfermensch-Erlösermensch, um es als “Profanvariante” des Spannungsverhältnisses zwischen Schöpfer- und Erlösergott bei Marcion präsentieren zu können.

Unter diesem Blickwinkel kann die revolutionäre Geschichtsphilosophie als Reaktion auf die Neuzeit verstanden und als Regression in die Gnosis kritisiert werden:

Die Neuzeit ist gerade nicht das “gnostische Zeitalter”, denn das “gnostische Rezidiv” - die Entneutralisierung der Eschatologie durch revolutionäre Geschichtsphilosophie und deren Schonstellungen, zu denen es unter der Bedingungen der verzögerten Parusie des Revolutionsziels kommt - ist nicht neuzeitrepräsentativ. Es ist gerade nicht die Neuzeit, sondern ihre Negation: die Gegenneuzeit.<sup>197</sup>

### **Kommentar**

Blumenberg stellt die Frage nach der Aktualität der Gnosis, um sie letztlich zu negieren: die Neuzeit stellt ihm zufolge die zweite und endgültige Überwindung der Gnosis dar und kann somit als die letzte Phase einer die Geschichte des abendländischen Denkens durchziehenden Auseinandersetzung gesehen werden. Die metaphysisch legitimierte Weltablehnung der Gnosis wird hierbei in den Vordergrund gestellt, wohingegen das soteriologisch-eschatologische Moment außer Acht gelassen wird. So kann die Gnosis bei dem Streifzug durch die Geschichte als jene Denkart dargestellt werden, die eine jede Epoche mit der Theodizeeproblematik konfrontiert und einen Rechtfertigungszwang der Welt hervorruft. Die jeweilige Orthodoxie der Zeit stellt sich der gnostischen Weltablehnung und formuliert ihre Thesen gewissermaßen “im Dialog”, als Antworten auf die gnostische Skepsis. Die Reaktion auf die Gnosis bedeutet in allen Fällen einen Versuch, die Theodizeefrage zu beantworten, ohne auf die Allmacht Gottes und die Vorstellung einer guten Schöpfung zu verzichten.

Die Besonderheit des Blumenbergschen Schemas besteht im Kontext dieser Arbeit vor allem in der Denkbewegung, die bei dieser Herangehensweise beschrieben wird: indem er den radikal weltablehnenden und somit provokativen

---

<sup>197</sup> Marquard: Ebd., S. 36.



Charakter der Lehre hervorhebt und diesen als seinen Blickwinkel für die Untersuchung einer jeden Epoche wählt, vollzieht er eine Umkehrung in der gängigen Sichtweise und präsentiert seine Untersuchung als die Geschichte der *Reaktionen* auf die Gnosis.

Auch sein eigener Vorschlag schließlich läßt sich in die historische Abfolge der Reaktionen einreihen. Dieses "Gegenmodell" besteht, wie wir gesehen haben, darin, die durch die "humane Selbstbehauptung" entstandenen Defizite als Konstrukte anzuerkennen, als Folgen eines gegen die Gnosis errichteten, übertriebenen Weltbildes. Auch diese letzte Wende im Blumenbergschen Denken soll hier nicht in ihrer Umsetzbarkeit gewertet, sondern selber als Konstruktion betrachtet werden, die auf die gnostische Fragestellung reagiert und sich erhofft, aus dem Dilemma zwischen Weltablehnung und Weltbejahung zu führen.

Könnte die Gnosis-Konzeption bei Blumenberg auf die Formel "Negativierung der Schöpfung und der Schöpfergottes" gebracht werden, so ist die Gnosis-Konzeption bei Marquard "Positivierung der Weltfremdheit durch Negativierung der Welt" und somit die Utopie der Selbsterlösung. Die Weltablehnung, die bei Blumenberg als das zentrale Merkmal der Gnosis figuriert, wird bei Marquard durch den Aspekt der Erlösung ergänzt, bzw. in den Dienst der Erlösung gestellt. Dies gibt ihm die Möglichkeit, jeden noch so säkularen Utopieentwurf, der einen das Bestehende verwerfenden Ausgangspunkt hat, in Termini der Eschatologie zu fassen. Neben der Schematisierung und Verallgemeinerung, die man hier wie schon bei Blumenberg beklagen kann, muß man bei dem Marquardschen Ansatz sehen, dass bei der Parellelisierung von Revolution und Gnosis das Spezifikum der gnostischen Eschatologie außer acht gelassen wird: Die gnostische Weltablehnung richtet sich gegen die Welt als solche und nicht gegen eine spezifische Ordnung, die sie durch eine andere zu ersetzen sucht. Gnostische Eschatologie ist daher radikal anarchistisch und läßt keine Formulierung von Utopien zu. Die Welt- und Gesetzablehnung der Gnosis wird in Marquards Gnosis-Konzeption zur Legitimation jeder säkularen Revolution, eine Vereinfachung, die nicht mehr weit entfernt ist von dem anfangs erwähnten Rundumschlag von Voegelin.

## GNOSIS ALS DASEINS-LEHRE

In seinem 1960 verfaßten Aufsatz *Gnosis und moderner Nihilismus* greift Hans Jonas das Thema der Beziehung von Gnosis und Existentialismus auf und legitimiert so in gewisser Hinsicht seine frühere Darstellung der Gnosis in *Gnosis und Spätantiker Geist* in der Terminologie aus *Sein und Zeit*.<sup>198</sup> In diesem Aufsatz arbeitet Jonas die Parallelen, die sich hinter dem auffälligen Gegensatz von mythologischer Spekulation der Gnosis und karger, nüchterner Ausdrucksweise des Existentialismus verbergen, heraus. In seinem monumentalen Werk von 1933 war Jonas über den Existentialismus Heideggers zur Gnosis gelangt. Nun beschreibt er den umgekehrten Weg, über die Gnosis zum Existentialismus, was ihm eine andere Perspektive bei der Betrachtung der Heideggerschen Philosophie eröffnet.

Hier soll nicht auf die Beziehungen zwischen Gnosis und Existentialismus eingegangen werden, hierfür sei auf die umfangreiche wie ausgiebige Bibliographie verwiesen.<sup>199</sup> Gegenstand dieses Abschnittes ist vielmehr die Argumentationsweise bei dem Vergleich von Gnosis und Existentialismus bzw. die Untersuchung des spezifischen Gnosis-Bildes, das sich bei einem solchen Vergleich ergibt. Als Ergänzung zur Jonasschen Argumentation wird auf den etwa zur gleichen Zeit entstandenen Aufsatz von Susan Taubes zurückgegriffen, der eine ähnliche Argumentationsrichtung verfolgt, wenn die Gnosis die "verborgene Theologie Heideggers" genannt wird.<sup>200</sup>

Das gemeinsame Moment zwischen Gnosis und Existentialismus ergibt sich nach Jonas durch die Betrachtung beider Systeme als Ausdruck derselben Weltempfindung: der absoluten Kluft zwischen Mensch und Welt. Von dem Zwang einer Einflußforschung befreit, können auf dieser Basis Gnosis und

---

<sup>198</sup> Jonas, G1, a.a.O.

<sup>199</sup> Aus der neueren Literatur sei hier neben dem entsprechenden Kapitel bei Micha Brumlik die ausgiebige Auseinandersetzung bei Michael Pauen genannt. Brumlik, Micha: Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen. Frankfurt/M. 1992; Pauen, a.a.O. Josephine Donovan gibt im theoretischen Teil ihrer literaturwissenschaftlichen Studie einen ausführlichen Forschungsüberblick zur Beziehung des Existentialismus zur Gnosis. Donovan, a.a.O.

<sup>200</sup> Jonas, GuN, a.a.O.; Taubes, Susan A.: The Gnostic Foundation of Heidegger's Nihilism. In: The Journal of Religion 34:3 July 1954. S. 155.

Existentialismus als Daseinslehren betrachtet und miteinander verglichen werden.<sup>201</sup>

Es ist die weltablehnende, weltnegierende Dimension der gnostischen Lehre, die bei diesem Vergleich in den Vordergrund gestellt wird. Gnosis wird als der mythologisch-religiöse Ausdruck der Erfahrung eines Bruches zwischen dem Menschen und seiner Umwelt definiert, die auf drei Ebenen formuliert wird. Auf der *theologischen Ebene* wird das Prinzip eines weltfernen Gottes gelehrt, auf der *kosmologischen Ebene* wird die gottferne Qualität der Welt konstatiert, und auf der *anthropologischen Ebene* wird von dem göttlichen Pneuma im Menschen ausgegangen, das ihm die Möglichkeit gibt, obgleich in der Welt lebend, die Welt zu transzendieren. In diesem Sinne kann bei der metaphysisch begründeten Weltablehnung der Gnosis, d.h. im gnostischen Konzept eines radikal außerweltlichen Gottes und einer Welt, in der nichts auf diesen *agnostos theos* verweist, von einem *kosmischen Nihilismus* gesprochen werden:

Der vom Demiurgen verschiedene gnostische Gott ist der total andere, fremde, unbekante. Wie sein innermenschliches Gegenstück, das Pneuma, dessen verborgene Natur sich nur in der negativen Erfahrung der Andersheit und der undefinierbaren Freiheit offenbart, hat dieser Gott mehr vom *nihil* als vom *ens* an sich. Eine Transzendenz ohne normative Beziehung zur Welt gleicht einer Transzendenz, die ihre wirkende Kraft verloren hat. Mit anderen Worten, hinsichtlich des Verhältnisses des Menschen zu der ihn umgebenden Wirklichkeit ist dieser verborgene Gott eine nihilistische Konzeption. (GuN 164)

Der Existentialismus figuriert in diesem Vergleich als der Höhepunkt des neuzeitlichen Nihilismus, des langwierigen Prozesses der Entgötterung der Welt, dessen erste Äußerungen Jonas bei Pascal konstatiert. Jonas bezeichnet in diesem Zusammenhang den Existentialismus als einen "gewissen Dualismus, eine Entfremdung zwischen Mensch und Welt mit dem Verlust der Idee eines verwandten Kosmos, kurz: ein anthropologischer Akosmismus." (GuN 157)

Gemeinsam ist demnach, Jonas zufolge, dem Existentialismus wie der Gnosis die Empfindung der *Unheimlichkeit*, des Ausgeliefertseins in einer indifferenten bzw.

---

<sup>201</sup> Taubes betont, daß es sich nicht um eine Korrespondenz der Heideggerschen Vorstellungen mit dem gnostischen Mythos handele, sondern daß diese ihn erklärten. Mit anderen Worten bietet sich die Heideggersche Terminologie als eine Lesart der Gnosis an. Taubes, a.a.O. S. 161.

feindlichen Welt. In beiden Fällen ist der Mensch ohne sein Zutun in diese Welt geworfen worden (Jonas weist auf den gnostischen Ursprung des Heideggerschen Begriffes “*Geworfensein*” hin) und empfindet sich als *Fremder*; in beiden Fällen ruft die Bewußtwerdung dieser Situation *Angst* hervor. Gemeinsam ist außerdem die Vorstellung, dass der Mensch trotz der *Verfallenheit* an die Welt (in beiden Fällen wird vom *Lärm* der Welt gesprochen) in der Lage ist, sich von ihr zu befreien: Das *authentische Dasein* nach Heidegger entspricht demnach der geistigen Auferstehung der Valentinianer. Auslöser der Bewußtwerdung ist in beiden Lehren ein *Ruf*. Vergleichbar sind schließlich auch die Konsequenzen: Der Weltfeindlichkeit der Gnostiker hält Jonas das Naturbild des Existentialismus entgegen:

Diese existentialistische Entwertung der Natur spiegelt offenbar ihre spirituelle Entleerung durch die moderne Naturwissenschaft wider, und diese hat etwas gemein mit der gnostischen Naturverachtung. Nie hat eine Philosophie sich so wenig um die Natur gekümmert wie der Existentialismus, für den sie keine Würde behalten hat. (GuN 169)

Trotz aller Analogie jedoch bleibt der wesentliche Unterschied der Gnosis vom Existentialismus die Tatsache, dass die gnostische Daseinsbeschreibung in einen metaphysischen Kontext eingebettet ist:

Obwohl geworfen in der Zeitlichkeit, hatten wir der gnostischen Formel gemäß unseren Ursprung in der Ewigkeit und haben so auch unser Ziel in der Ewigkeit. Dies stellt den innerweltlichen Nihilismus in einen metaphysischen Horizont, der dem modernen Gegenstück fehlt. (GuN 167)

Das Fehlen von Transzendenz macht die Drastik der Erfahrung der Heimatlosigkeit des Existentialismus aus.<sup>202</sup> Konnte sich in der Gnosis der Mensch gegenüber einer feindlichen Welt behaupten, so findet sich der moderne Mensch einer gleichgültigen Natur ausgeliefert:

---

<sup>202</sup> Von einer Intensivierung spricht auch Taubes, obgleich sie sie auf die existentialistische Internalisierung der Spannung zurückführt: “The principle of the dramatic movement, instead of being relegated to the opposition between independent powers or realms, is lodged in the self’s own polar structure.” Taubes, a.a.O., S. 161.

Das macht den modernen Nihilismus um vieles radikaler und verzweifelter, als gnostischer Nihilismus mit all seinem Schrecken vor der Welt und seiner Auflehnung gegen ihre Gesetze je sein konnte. Dass die Natur sich nicht kümmert, ist der wahre Abgrund. (GuN 170)

Die Metaphysik stellt also den gravierenden Unterschied zwischen Gnosis und Existentialismus dar. Jonas konstatiert die Differenz, doch stellt sie als vordergründig dar: die tiefere Analogie zwischen den beiden Systemen soll hierdurch nicht in Frage gestellt werden. Jonas' Argumentation verfolgt hier eine doppelte Richtung: einerseits betont er den nihilistischen Charakter der gnostischen Kosmologie und prägt den Begriff des "innerweltlichen Nihilismus", andererseits äußert er Zweifel an der existentialistischen Absage an die Transzendenz: In der Sonderstellung des Menschen im Existentialismus als eines zur Sorge fähigen Wesen inmitten einer indifferenten Natur sieht Jonas einen Widerspruch und spricht von einem "metaphysischen Rest":

Die Rede vom Geworfensein in die Welt ist ein Überrest von einer dualistischen Metaphysik, zu dessen Gebrauch der metaphysiklose Standpunkt kein Recht hat. Was ist der Wurf ohne den Werfer und ohne einen Ort, woher? [...] Als Produkt des Indifferenten muß auch das Sein indifferent sein. (GuN 170 )

Dieser Widerspruch mildert jedoch nicht die Radikalität der existentialistischen Position:

Der Bruch zwischen Mensch und totalem Sein ist am Grunde des Nihilismus. Die logische Fragwürdigkeit des Bruches, d.h. eines Dualismus ohne Metaphysik, also eines Dualismus in monistischer Vorraussetzung macht seine Tatsache nicht weniger wirklich, noch seine Alternative annehmbarer. (GuN 171)

Aufgrund der Analogie in der Weltempfindung beider Systeme sieht Jonas in der Terminologie Heideggers das geeignete Instrumentarium, um die Grundzüge der Gnosis zu beschreiben. Taubes hingegen verfolgt die umgekehrte Richtung, wenn sie über die Gnosis einen Zugang zu jenem verborgenen Teil der Heideggerschen Philosophie erhofft, jenem metaphysischen Rest, den der Text zwar negiert, der jedoch - so die These - impliziert ist. Hier interessieren diese Ansätze insofern, als

sie einen Vergleich anstellen und die Parallelen zwischen Gnosis und Existentialismus herausarbeiten. Dieser Vergleich stellt eine bestimmte Lesart Heideggers dar, indem eine metaphysische Dimension bzw. latente Religiosität postuliert wird, die in einer "orthodoxen" Betrachtung der Lehre nicht vorgekommen wäre. Der Vergleich entwirft jedoch auch ein bestimmtes Bild der Gnosis, in dem der philosophische Aspekt in den Vordergrund gestellt wird. Gnosis wird in erster Linie als eine elitistische Daseinslehre dargestellt, während der religiöse, kosmologische wie eschatologische Aspekt nicht so sehr ins Gewicht fällt.

## GNOSIS ALS METAPHYSISCHE ANARCHIE

Gerschom Scholem widmet sich in seinem Aufsatz *Der Nihilismus als religiöses Phänomen*<sup>203</sup> ebenfalls der Aufgabe, die Beziehung zwischen Gnosis und modernem Nihilismus hervorzuheben. Seine Argumentation folgt dem Jonasschen Ansatz insofern, als auch er von einer grundsätzlichen Analogie der antiken Gnosis und dem modernen Nihilismus ausgeht, hinter der offensichtlichen Diskrepanz zwischen einer Soteriologie, wie sie die Gnosis lehrt, und einem metaphysiklosen Standpunkt, wie er von dem modernen Nihilismus vertreten wird.

Scholem behandelt die Gnosis innerhalb des Kontextes der Mystik. In der Mystik, dieser Sonderform von Religiosität, die in jeder monotheistischen Tradition außerhalb bzw. am Rande der Orthodoxie zu verorten ist, konstatiert Scholem eine nihilistische Grundhaltung in bezug auf die Präsenz und Repräsentation des Göttlichen. Der Nihilismus erscheint so als ein schon lange vor seinen profanen Varianten in der modernen Welt der Religionsgeschichte vertrautes Phänomen der Grenze. Scholem präsentiert den Nihilismus als ein ursprünglich religiöses Phänomen und eröffnet somit eine Perspektive, die ihm erlaubt, Bewegungen wie die von Karpokrates mit der Gesellschaft des freien Geistes und mit dem Sabbatianismus als Sonderformen des religiösen Nihilismus zu vergleichen und sie in gewisser Hinsicht als Vorformen des modernen Nihilismus darzustellen.

Das verbindende Moment aller dieser Formen des Nihilismus ist ihre Haltung gegenüber der als weltliche oder göttliche Norm Gegebenen. Nihilismus impliziert eine ablehnende Grundhaltung und setzt daher das Vorhandensein fester positiver Strukturen voraus, denn er bedeutet deren Negation, deren Abbau. Das konstante Bemühen, die Vertreter des Nihilismus auszumerzen und ihre Schriften zu eliminieren, ist auf den subversiven Charakter dieser Lehren zurückzuführen, die Scholem dem Bereich der "Gegenkultur" zuordnet. Obwohl eine numinose Sphäre angenommen wird, wird die Autorität, die sie verkörpert, also der Schöpfergott, abgelehnt. Die Hinterfragung der Strukturen zielt jedoch nicht auf die Festigung neuer Strukturen, sondern auf den Abbau der bestehenden. Scholem führt die in der Mystik häufige Auflehnung oder zumindest Mißachtung weltlicher

---

<sup>203</sup> Scholem, Gerschom: *Der Nihilismus als religiöses Phänomen*. In: *Judaica* 4, Frankfurt/M. 1984. S. 132 -142. Im Text als RN.

Hierarchien und Strukturen auf die amorphe Natur der mystischen Erkenntnis zurück, auf die sich solche Lehren meist berufen:

Der Weg des Mystikers führt [...] zu einem fortschreitenden Abbau der Strukturen der Erfahrungswelt und einem Aufbau mystischer Strukturen, die das Erlöschen der natürlichen Formenwelt auf den verschiedenen Ebenen des Bewußtseins begleiten. (RN 135)

Nach Scholem gibt es zwei grundsätzliche Ausformungen des religiösen Nihilismus: die erste gründet auf der Vorstellung, dass sich Gott jenseits der Welt befindet und in keinster Weise in ihr präsent ist. Diese Vorstellung, zu deren historischen Ausformungen die gnostischen Lehren gezählt werden, kann zu einer radikalen Ablehnung der Welt, einem religiösen Akosmismus führen. Die zweite Form des religiösen Nihilismus basiert auf einem pantheistischen Glauben: Das Göttliche ist in der Welt erfahrbar, allerdings nur hinter den oberflächlichen materiellen Formen, die es daher zu überwinden gilt, um sich dem Göttlichen zu nähern. Diese Vorstellung findet sich in den spiritualistischen Traditionen des Mittelalters, etwa in der "Gesellschaft des freien Geistes", bei den Adamiten u.a. In beiden Fällen handelt es sich um einen kosmischen Nihilismus, der die Verneinung der Welt bzw. ihrer Gesetze zur Folge hat. Während jedoch in der Gnosis eine allgemeine Verneinung der Schöpfung Ausdruck findet, deren Ziel die Überwindung der Welt darstellt, wird in der Mystik die Präsenz Gottes hinter dem Schein angenommen, was jegliche weltliche Regeln für den Mystiker irrelevant macht, ihn jedoch nicht bis hin zum Welthaß führt. Somit steht die gnostische Überwindung der Welt im Namen eines akosmischen Gottes *jenseits* der Welt der mystischen Überwindung der Welt im Namen des Göttlichen *hinter* der Welt gegenüber. Dem revolutionären Gnostiker steht der mittelalterliche Häretiker gegenüber, der "aus der Gesellschaft auswandert, statt sie umzustürzen". (RN 135)

Indem Scholem die Gnosis in die Tradition der Mystik stellt hebt er den welttranszendierenden Charakter der Lehre hervor. Dadurch wird Gnosis Teil der traditionsreichen "Gegenkultur", die die bestehende Ordnung sowie jede Institution, die diese Ordnung verkörpert, hinterfragt. Bei dem Vergleich mit der Mystik wird der antikosmische Charakter der Gnosis hervorgehoben: Im Unterschied zur pantheistischen Tendenz der Mystik, die höchstens zu einer



Gleichgültigkeit gegenüber den äußeren Erscheinungen der Welt führen kann, findet sich in der Gnosis, und Scholem betont diesen Aspekt besonders, die metaphysisch begründete radikale Weltaflehnung.

Scholem ist nicht der einzige, der in der das Weltliche ablehnenden Grundhaltung der Gnosis die Relevanz der antiken Lehre für die Gegenwart sieht; Der anarchistische, revolutionäre Charakter der Gnosis scheint ein zentrales Identifikationsangebot für den heutigen Menschen darzustellen.

Jaques Lacarrière etwa sieht in der alles Bestehende ablehnende Grundhaltung der Gnosis eine auch für die Gegenwart relevante geistige Einstellung, um mit dem "Bösen", also all dem, "was die Entropie der Welt vergrößert", umzugehen.<sup>204</sup> Gnosis wird als ein *modus vivendi* des Infragestellens definiert, ein In-der-Welt-bleiben und ihr doch kritisch Gegenüberstehen. So bietet die Gnosis eine Möglichkeit, Institutionen in Frage zu stellen, ohne in die Gefahr einer neuen Systembildung zu geraten. Sloterdijk definiert in ähnlicher Argumentation die Gnosis als eine "Sprache der Unzufriedenheit", die zu jeder Krisenzeit, und im 20. Jahrhundert besonders, relevant ist:

Doch auch wenn man die Codices aus der Wüste nie entdeckt hätte - ihre Erfindung wäre in unserem Jahrhundert unumgänglich geworden. Dürfte man denn eine metaphysisch relevante Lektion dieses monströsen Jahrhunderts formulieren, sie hätte zu lauten, dass das Böse mehr sein muß als die Abwesenheit des Guten. [...] Die Archäologie brachte, als sie die Manuskripte aus der Urne befreite, eine fällige Überraschung an den Tag. Wir wissen heute: in den ägyptischen Papieren stand - zunächst - nichts zu lesen, worauf diese Ära des Revisionismus nicht gefaßt gewesen wäre.<sup>205</sup>

Michael Pauen betont ebenfalls den verneinenden Charakter der Gnosis, wenn er sie als eine "Theorie des ganz Anderen" definiert, die zu jeder Zeit die Möglichkeit bietet, das Bestehende zu kritisieren und es im Namen jenes Anderen zu verwerfen.<sup>206</sup> Unwissenheit wird in der Gnosis zum Merkmal, wenn nicht gar

---

<sup>204</sup> Lacarrière, a.a.O., S. 89-94.

<sup>205</sup> Sloterdijk, a.a.O., S. 20

<sup>206</sup> Pauen, Michael: Dithyrambiker des Untergangs. Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne. Berlin 1994. Pauen untersucht in seiner Studie als Repräsentanten der Gnosis in der Moderne Klages, Heidegger, Bloch und Adorno.

als Ursprung des Übels der Welt angesehen; während in der antiken Gnosis das klassische griechische Denken als Erkenntnismethode hinterfragt wurde, wendet sich die Kritik der neuzeitlichen Gnosis gegen die Ratio, das szientifische Wissen und die wissenschaftliche Erkenntnis. Diese prinzipielle Skepsis äußert sich vor allem als Infragestellung der Repräsentanten des Status quo, wodurch sie einen anarchistischen Charakter gewinnt. Erlösung wird in diesem Zusammenhang auch in der modernen Gnosis nicht als graduelle Verbesserung der Welt, sondern als Bruch mit der Welt gedacht, weshalb die gnostische Lehre sich durch das Mißtrauen gegenüber Utopien kennzeichnet. Gemeinsamkeit der neuzeitlichen gnostischen Positionen ist also nach Pauen die Kritik an Ratio und Wissenschaft, denen sie einen Erkenntnisgehalt absprechen, sowie eine Wende hin zur subjektiven ästhetischen Erfahrung.<sup>207</sup> Pauen spricht in dem Zusammenhang von einem *Paradigmenwechsel* und sieht hierin das heutige Potential der Gnosis:

Das Verhältnis der Gnostiker und ihrer modernen Nachfahren zu den Methoden der Wissenschaft oder den Meinungen der Öffentlichkeit mag zuweilen sektiererische Züge tragen, ihre Apokalyptik mag inszeniert erscheinen und ihr Selbstverständnis hier und da an Hybris heranreichen; doch gerade durch diese oft etwas bizzaren Eigenheiten können sie zu einem Korrektiv werden, wobei ihre Fragen meist mehr Gewicht haben als ihre Antworten, ihre Einwände häufig besser durchdacht sind, als die teilweise höchst spekulativen Lösungen, mit denen sie aufwarten.<sup>208</sup>

Die Konzentration auf den verneinenden Charakter der Gnosis erlaubt es schließlich Odo Marquard, eine Verbindung zwischen der antiken Lehre und der revolutionären Geschichtsphilosophie herzustellen.<sup>209</sup>

Micha Brumlik erennt in einer entlarvenden Geste den alles Weltliche verneinende Charakter zum zentralen Merkmal der Gnosis.<sup>210</sup> In der gnostischen

---

<sup>207</sup> Pauen zufolge wird in der Moderne der Sphäre der Kunst die Möglichkeit individueller Erfahrung mit Erkenntnisgehalt zugeschrieben: "Nicht mehr das wissenschaftliche Wissen, sondern die ästhetische Erfahrung ist nun die Leitvorstellung, an der genuine Erkenntnis gemessen wird." Pauen, a.a.O., S. 409.

<sup>208</sup> Pauen, a.a.O., S. 411

<sup>209</sup> Marquard, Odo: Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit. In: Taubes, Jacob: Gnosis und Politik. München, Paderborn, Wien, Zürich 1984. S. 31-36. Marquards Ansatz ist als Antwort auf Blumenbergs These von der neuzeitlichen Überwindung der Gnosis konzipiert, weshalb er bereits im Anschluß an Blumenberg kurz besprochen worden ist. Siehe S. 83ff.

Wetablehnung sieht er einen Generator von Gewalt, die sich nicht nur gegen die Welt und ihren Schöpfer, sondern auch gegen all jene richtet, die an dem Vertrauen zu einer sinnvollen und gerechten Schöpfung festhalten. Die in manchen gnostischen Systemen vorgenommene Identifikation des bösen Demiurgen mit dem Gott des Alten Testaments nimmt Brumlik zum Anlaß, um einen allgegenwärtigen Antisemitismus der Gnosis zu entlarven. Gnosis ist, der Theorie von Brumlik zufolge, eine metaphysische Legitimation des Antisemitismus und somit Beweggrund der zahlreichen historischen Manifestationen des Antisemitismus mit dem Holocaust als modernem Höhepunkt. Die Verknüpfung von Gnosis und Antisemitismus findet Brumlik auch in der Neuzeit wieder, verkörpert etwa in Schopenhauer, Wagner, Jung, Heidegger und Bultmann.

Brumliks Interpretation der Ablehnung Jahves als Zeichen einer antisemitischen Haltung erscheint, abgesehen davon, dass es schwer fallen würde, antisemitische Züge in den Texten der antiken Gnosis nachzuweisen, als eine problematische Vereinfachung.<sup>211</sup> Brumlik konzentriert sich auf die in einigen Texten formulierte Ablehnung Jahves und stellt Antisemitismus als Konsequenz der gnostischen Lehre dar, ohne diese Äußerungen in den allgemeinen Kontext der radikalen Wetablehnung der Gnosis einzubetten. Gnosis wendet sich, wie Scholem und die anderen Forscher, die den wetablehnenden Aspekt der Lehre in den Vordergrund stellten, zeigten, gegen die materielle Schöpfung und somit gegen jede konkrete Schöpfer-Vorstellung, somit nicht speziell gegen die jüdische. Ähnlich absolut ist die Ablehnung eine irdischen Ordnung, weswegen im Namen der Gnosis eventuell ein Umsturz, keineswegs jedoch die Formulierung einer Utopie, geschweige denn die Festigung totalitärer Strukturen unternommen werden können.

Gerade dieser Aspekt der prinzipiellen Hinterfragung jeder vorgegebenen Struktur erklärt die Berufung auf die Gnosis im Kontext der Theorie der Postmoderne.

Ihab Hassan spricht in seinem 1987 erschienenen Buch *The postmodern Turn* von dem "neuen Gnostizismus" als der spektakulärsten Phase der Dispersion des

---

<sup>210</sup> Brumlik, a.a.O.

<sup>211</sup> Vgl. hierzu die ausgiebige und grundlegende Kritik an dem Ansatz von Brumlik durch Michael Pauen. Pauen, Michael: Micha Brumlik: Die Gnostiker. (Rezension) In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41 (1993) Heft 4. S. 777-778.

Logos.<sup>212</sup> Das Bewußtsein um die Konstruiertheit der Weltentwürfe stellen das *Wissen* der neuen Gnostiker dar, in dessen Namen sie gegen die *großen Erzählungen* vorgehen können. In ähnlicher Richtung argumentiert auch Keefer, wenn er Valentinus' Umgang mit den heiligen Texten seiner Zeit als Dekonstruktion *avant la lettre* bezeichnet.<sup>213</sup> Die Aspekte der Gnosis, die bei diesem Vergleich relevant erscheinen, sind Gesetzverneinung, Ahistorizität und Antikosmismus, die Keefer als Merkmale der Dekonstruktion hervorhebt. Eine weitere Parallele sieht Keefer zwischen der gnostischen Vorstellung eines unvorstellbaren, unerreichbaren und in seiner Jenseitigkeit für die Welt nicht existenten Gottes, der als Ursprung aller Dinge angenommen wird, und dem Derridaschen Postulat einer *archi-trace*, des unbekanntem, nicht-existenten und konstitutiven Grundes von Sprache und Sinn.

---

<sup>212</sup> Hassan, Ihab: *The postmodern Turn*. Ohio 1987. S. 67ff.

<sup>213</sup> Keefer, a.a.O, hier S. 83ff. Hier wird der gnostische Umgang mit den Vorlagen thematisiert, die "aggressive Umkehrung" (Jonas), das "Gegen die Zeit Lügen" (Bloom), das uns in Teil A beschäftigt hat. Vgl. *Das Gnostische* S.21ff.

### DER JUBEL DER ERLÖSTEN: GNOSIS ALS SOTERIOLOGIE

Die Betonung des negativen "Weltgefühls" bzw. der Welt- und Gesetzverneinenden Grundhaltung der gnostischen Lehre, die den oben genannten Forschungsansätzen zugrunde liegt, bedeutet, dass der eschatologisch-soteriologische Charakter der Lehre weniger beachtet wird. Es erstaunt daher nicht, wenn eine Darstellung der Gnosis, wie sie beispielsweise Barbara Aland vornimmt und die in der Gnosis in erster Linie eine Erlösungsreligion sieht, ein diametral entgegengesetztes Bild entwirft und auch bezüglich der Aktualität der antiken Lehre zu anderen Ergebnissen kommt.

Barbara Aland bestreitet die von der modernen Gnosisforschung postulierte Beziehung zwischen Gnosis und Neuzeit bzw. Gegenwart. Sie stützt sich hierbei auf ein Gnosis-Konzept, das sich hauptsächlich auf das valentinianische *Evangelium Veritatis* beruft und das den soteriologischen Aspekt der Lehre in der Vordergrund stellt.<sup>214</sup> Aland betont den Offenbarungscharakter der gnostischen Erkenntnis und sieht daher in der Gnosis in erster Linie eine Religion, die von der Philosophie klar zu unterscheiden ist.

Im Gegensatz zu Jonas, der in den gnostischen Texten hauptsächlich einen Ausdruck von negativer Daseinshaltung, der Empfindungen von Verlorensein und Fremdsein in der Welt sieht, ist nach Aland das zentrale Merkmal der Texte der historischen Gnosis Freude und Jubel. Im *Evangelium Veritatis*, wie auch bei Markion wird die Freude über das Wissen um die eigenen Göttlichkeit und der Jubel ob der Gewißheit, durch dieses Wissen von der Welt erlöst zu sein, ausgedrückt.

Aland betont den individuellen, privaten Charakter der gnostischen Erkenntnis. Gleichzeitig bestreitet sie, im Gegensatz zu Quispel oder Jung, die von der gnostischen Selbsterkenntnis als "erster Psychologie" sprechen, jede Ähnlichkeit mit den Formen moderner Selbstfindung, da der Gnostiker bis zu seinem "Erwachen" nichtsahnend ist, also auch keinen Selbstfindungsprozeß einleitet oder dies als sein Ziel setzen kann.

---

<sup>214</sup> Folgende Ausführung folgt hauptsächlich der Argumentation, wie sie sich in Alands Beitrag zu dem von Taubes geleiteten Colloquium "Gnosis und Politik" im September 1982 entwickelt. Aland, a.a.O.

Die radikale Weltafnehnung des Gnostikers, für den der Bruch mit der Welt keine Tendenz, sondern aufgrund seiner Kosmologie vollendete Tatsache ist, macht nach Aland eine Verbindung von Gnosis und Politik unmöglich.

Jonas hebt die dynamische Qualität der Gnosis, wie sie in der Valentinianischen Formel formuliert wird, hervor:

Ausgeworfen in die Welt und im Wurf fortfahrend, wirft sich das Leben in die Zukunft. [...] Es gibt Vergangenheit und Zukunft, woher wir kommen und wohin wir eilen, und die Gegenwart ist nur der Augenblick der Erkenntnis selber, der Peripetie von der einen zur anderen in der höchsten Krise des eschatologischen Jetzt. (GuG 167)

Dieses Lesen erlaubt ihm, eine Verbindung zum existentialistischen *Augenblick* festzustellen. (GuG 167ff) Auch Aland beschäftigt sich mit dem Aspekt der Zeitlichkeit in der gnostischen Lehre, doch sie betont den Aspekt des In-sich-ruhens als Ergebnis der gnostischen Offenbarung. Der Gnostiker hat auf Grund seiner Göttlichkeit Teil an der Ewigkeit, ist also von der Zeit nicht mehr abhängig. Hier stimmt sie mit Sloterdijk überein, der von einem "In-der-Welt" und zugleich "Nicht-von-der-Welt-seins" spricht.<sup>215</sup> Es handelt sich sozusagen um eine "Insel" im Zeitkontinuum.<sup>216</sup>

Aland betont somit die positive Konsequenz der gnostischen Erkenntnis: die Gewißheit der eigenen Göttlichkeit und das Wissen um die immanente Erlösung. Die Position des Wissenden ist die der Nachträglichkeit, er ist bereits erlöst. Jonas betrachtet hingegen die "negative", die quälende Konsequenz gnostischer Erkenntnis: die Bewußtwerdung der Entfremdung des Individuums zur Welt und zu sich selbst. Die Position des Wissenden ist daher in der Jonasschen Darstellung das Noch-nicht-erlöst-sein.

Aland sieht in der Gnosis eine christliche Häresie, in der der "Geschenk-Charakter" des Evangeliums umgesetzt wird. Der große Unterschied zum orthodoxen Christentum ist die Lehre von der immanenten Erlösung: somit kann die Gnosis eine Erlösungslehre genannt werden, "unter Auslassung des eschatologischen Vorbehalts".<sup>217</sup> Die Lehre von der Göttlichkeit des Menschen als

---

<sup>215</sup> Sloterdijk, a.a.O., S. 29f.

<sup>216</sup> Donovan beschreibt dieses gleichzeitige Sein innerhalb und außerhalb der Zeit mittels der Unterscheidung Eliades zwischen heiliger und profaner Zeit. Vgl. Donovan, a.a.O., S. 245ff.

<sup>217</sup> Aland, a.a.O., S. 61.

Offenbarung, die unerwartet über ihn hereinbricht, ist ihr zufolge das zentrale Moment der gnostischen Lehre, weshalb auch die Soteriologie jener Aspekt der Gnosis ist, gegen den sich die Kirchenväter vor allem gewandt haben. Die Weltfeindlichkeit, die oft als das zentrale Merkmal der Gnosis hervorgehoben wird, ist so gesehen ein Resultat ihrer Soteriologie.

Letztlich stellt auch Aland die Frage nach der Beziehung von Gnosis und Moderne, um sie zu verneinen. Es gibt keine Berührungspunkte, weil die Grundvoraussetzung, die Existenz Gottes, im modernen Denken nicht gegeben ist. Daher ist auch die gnostische Theologie obsolet:

Für die Neuzeit ist heute nichts zweifelhafter als die Frage, ob Gott ist. Und deshalb kann es heute keine Gnosis und auch keine Überwindung der Gnosis geben. Die Ausgangsposition der Gnostiker, ihr Bemühen, die Kluft zwischen Gott und Mensch durch die Predigt von ihrer Offenbarungserfahrung zu überwinden, ist ja längst in ihren Voraussetzungen überholt.<sup>218</sup>

Für Filoramo hingegen ist es gerade die Dimension der Gnosis als Religion, die ihre Aktualität ausmacht.<sup>219</sup> Seine Ausgangshypothese ist die Analogie zwischen der hellenistischen Zeit und der Gegenwart; beide Epochen sind ihm zufolge durch eine radikale Umstrukturierung der religiösen Szene gekennzeichnet. Es läßt sich in beiden Fällen ein religiöser Pluralismus beobachten, wodurch die jeweilige institutionalisierte Religion ihre Monopolstellung aufgeben muß. In der ausgehenden Antike wie am Ende des zweiten Millenniums können die traditionsgebundenen und konservativen institutionalisierten Religionen den geänderten soziokulturellen Anforderungen nicht genügen, weshalb neue religiöse Strömungen mit den unterschiedlichsten Heilsversprechungen diese Aufgabe übernehmen. In der hellenistischen Epoche sind es das Christentum, die Gnosis sowie diverse orientalisch-kultische Kulte, die das individuelle Heil in den Vordergrund stellen. Die Hochschätzung von subjektiven Erfahrungen wie Ekstasen, Träumen, Visionen oder Offenbarungen trägt zur Herausbildung einer neuen Identität auf persönlicher und sozialer Ebene bei. Die Erfindung neuer Symbole, die Übernahme fremder oder die Umdeutung alter Symbole in der hellenistischen

---

<sup>218</sup> Aland, a.a.O., S. 65.

<sup>219</sup> Filoramo, a.a.O.

Welt hat, nach Filoramo, in der Gegenwart ihr Analogon in der Neuentdeckung und Vermarktung etwa des I-Ching oder des chinesischen Horoskops.

Filoramo führt also das aktuelle Interesse für die Gnosis auf die Parallelität der Epochen zurück und erhofft sich von der Beschäftigung mit der antiken Gnosis Einsichten für die neoreligiöse Landschaft der Gegenwart.

Harold Blooms Buch *Omens of Millennium* bietet sich als Beispiel eines "neugnostischen" Textes an und kann als Illustrierung der Thesen Filoramos gelesen werden.<sup>220</sup> Auch Bloom sieht eine Parallele zwischen der ausgehenden Antike und der Gegenwart, in der er eine Umbruchstimmung diagnostiziert. Bloom vergleicht das negative Weltbild, das den Ausgangspunkt aller Überlegungen über das "neue Zeitalter", *New Age*, darstellt, mit der gnostischen Beschreibung der Welt als Kenoma.<sup>221</sup> Zentrale These des Buches ist, dass angesichts der zweiten Milleniumswende *Gnosis* aktuell wird:

There is a contemporary sense of anguish as Millennium approaches, one that has its own distinctive flavor, and it is remarkably akin to the Gnostic anguish of two millennia ago. Our current American obsessions with angels, with parapsychological dreams, with the "near-death experience" and its astral-body manifestations: all of these have clear analogues in the formative period of ancient Gnosticism. (OM 240)

Zeichen der Angst vor dem Jahre Zweitausend sind also nach Bloom die intensive Beschäftigung mit Engeln, Träumen und todesähnlichen Erfahrungen. Dies sind auch die thematischen Einheiten des Buches, in dem der historische Hintergrund des Interesses für diese Phänomene entfaltet wird und eine Fülle an Material aus den unterschiedlichsten Bereichen, von der Kirchengeschichte bis hin zur

---

<sup>220</sup> Bloom, Harold: *Omens of Millennium*. The Gnosis of Angels, Dreams, and Resurrection. London 1996. Im folgenden OM.

<sup>221</sup> Zum Verhältnis von Gnosis und New Age siehe Hoheisel, Karl: Heil und Erlösung durch Gnosis und Mysterien heute. In: Kochanek, Hermann (Hrsg.): Heil durch Erfahrung und Erkenntnis: die Herausforderung von Gnosis und Esoterik für das frühe Christentum und seine Gegenwart. Nettetal 1993. S. 71-89. Trotz der zahlreichen Parallelen (Umbruchstimmung, zentrale Stellung von Wissen, zugleich Kritik an bestehenden Wissensdiskursen, Betonung von Subjektivität usw.) werden bei der Gegenüberstellung von Gnosis und New Age bei Hoheisel die gravierenden Unterschiede deutlich, etwa daß Kritikgegenstand des New Age nicht die Welt als solche, sondern das (naturwissenschaftliche) Verständnis von Welt ist. Daher ist auch das Neue Zeitalter nicht nur Überwindung des "alten Paradigmas", sondern auch die Formulierung einer durchaus diesseitigen positiven Utopie, was der gnostischen Einstellung zuwider läuft.



Psychoanalyse, angeführt wird. Abgeschlossen wird das Buch durch einen “gnostischen Sermon”.

Blooms *Coda* versteht sich als gnostisches *Ev-angelion* im wörtlichen Sinn, denn es bringt die gute Nachricht von der Göttlichkeit des Menschen. Es ist ein *gnostisches* Evangelium schon vom Anspruch her, denn sein Ziel ist nicht, eine neue, wahre Lehre zu verbreiten und die Menschheit zu bekehren. Vielmehr richtet es sich an jene, die aufgrund eigener Erfahrung seinen Bericht, seine Einsicht nachvollziehen können:

The burden of my sermon will be in no way conversionary; rather I will seek to show many who read and thus hear me the paradox that they already are Gnostics, ‘knowers`, without consciously knowing it. (OM 233)

Die *Coda* präsentiert sich als eine Auslegung oder Meditation über die valentinianische Formel. Auch hierin bleibt Bloom seinen Vorgängern getreu, da er einen tradierten Text als Grundlage verwendet und die eigenen Gedanken als Exegese formuliert. Das Kernstück der Gnosis-Darstellung von Harold Bloom stellt die Lehre von der Göttlichkeit des Menschen dar. Befreiung, Geburt, Herkunft und Erlösung sind geistige Ereignisse, Stationen der individuellen Entwicklung des Menschen. Besonderes Gewicht schließlich fällt auf die Art des Wissens:

Pragmatically, the Gnosis is a difference, that makes a difference, because the quest is to return to a perfect knowledge, at once experiential and intellectual. (OM 238)

Charakteristisch für diese Gnosis-Konzeption, die durchaus einen Jubel anstimmt, den schon Aland als zentralen Aspekt der Gnosis hervorgehoben hat, ist die Auslassung der Schattenseiten der gnostischen Weltsicht: Bei Bloom findet sich keine Angst und keine Einsamkeit (all jene Aspekte also, die bei der Lesart etwa von Jonas zentral sind, werden hier ausgeblendet), aber auch kein Welthaß, geschweige denn Gewalt. Und dies ist nachvollziehbar, da der gnostische Evangelist nicht als Prophet, sondern als bereits Erlöster spricht, der, obgleich er noch in der Welt ist, doch zum *Vorübergehenden* geworden ist.

If you *know* yourself as having an affinity with the alien, or stranger God, cut off from this world, than you are a Gnostic, and perhaps the best and strongest moments still come to what is best and oldest in you, to a breath or spark that long precedes this creation. In those moments, you do not know death. (OM 253)

## 5. KAPITEL

### GEGENMODELLE: DIE ÜBERWINDUNG DER GNOSIS

#### HANS JONAS: DIE VERANTWORTUNG DES MENSCHEN ANGESICHTS EINES OHNMÄCHTIGEN GOTTES

Gott wartet wie ein Bettler, der reglos und schweigend vor jemand steht, der ihm vielleicht ein Stück Brot geben wird. Die Zeit ist dieses Warten.

Die Zeit ist das Warten Gottes, der um unsere Liebe bittet.

Die Gestirne, die Berge, das Meer, alles, was von der Zeit zu uns spricht, bringt uns Gottes flehentliche Bitte.

[...]

Gott hat in dieser Welt das Gute und die Kraft getrennt und sich das Gute vorbehalten.

Seine Gebote haben die Gestalt von Bitten.

Simone Weil<sup>222</sup>

#### Von der gnostischen Selbsterlösung zur planetarischen Ethik

Jonas' Werk kann in grundsätzlich zwei Etappen eingeteilt werden, die beide in einem Verhältnis zur Gnosis stehen. Die erste Phase umfaßt seine eigentliche Beschäftigung mit der gnostischen Lehre. In *Gnosis und spätantiker Geist* (1934/54)<sup>223</sup> werden die unterschiedlichen gnostischen Lehren auf eine Grundhaltung, ein Weltbild oder eher Weltgefühl zurückgeführt, das frappierende Ähnlichkeiten mit dem existentialistischen Weltempfinden aufweist und daher mit der Terminologie Heideggers beschrieben wird. In *Gnosis und moderner*

---

<sup>222</sup> Zur Gottesvorstellung bei Simone Weil siehe die aufschlußreiche kritische Darstellung von Susanne Taubes. Taubes, Susan A.: The Absent God. In: The Journal of Religion 35:1, July 1955.

<sup>223</sup> Jonas, G1.

*Nihilismus* (1960)<sup>224</sup> wird das Argument umgedreht und gezeigt, dass die existentialistische Philosophie in der Tradition der Gnosis steht, da sie eben dies Weltgefühl mit den antiken Lehren teilt. Somit wird die Relevanz der Gnosis für das neuzeitliche Denken hervorgehoben.<sup>225</sup>

Die zweite Phase umfaßt Jonas' naturphilosophischen Entwurf, wie er in *Organismus und Freiheit* (1973)<sup>226</sup> artikuliert wird. Es handelt sich um eine Lebensphilosophie, die den Menschen als Teil des Kosmos und der Natur darstellt. Dieses Modell kann als Gegenentwurf zum gnostisch-existentialistischen Weltbild verstanden werden, das auf dem Selbstverständnis des Menschen als Fremdem in einer feindlichen (Gnosis) oder indifferenten (Existentialismus) Welt basiert.

Diese Naturphilosophie stellt einen ethischen Anspruch an den Menschen, der als Teil der Natur für sie verantwortlich ist. Diese Wende zur praktischen Philosophie wird durch die Veröffentlichung von *Das Prinzip Verantwortung* (1979)<sup>227</sup> markiert, in dem das Postulat einer "planetarischen Ethik" formuliert wird. Hier wird auf die Notwendigkeit hingewiesen, dem "galoppierenden" Fortschritt Schranken zu setzen. Auch wenn Gott nicht existiert, so sollte die "Furcht" vor ihm bzw. die Achtung vor seiner Schöpfung erhalten bleiben.

Naturphilosophie und Ethik werden durch die folgenden Publikationen, gesammelt in *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (1992)<sup>228</sup>, die die letzte Etappe im Schreiben Jonas' darstellen, in einen metaphysischen Kontext eingebettet. Der metaphysische Entwurf, wie er etwa in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (1987)<sup>229</sup> formuliert wird, stellt somit die letzte Begründung für Naturphilosophie und Ethik dar. Diese Wende zur Metaphysik findet sich bei Jonas stets mit einer apologetischen Geste verbunden. In dem

---

<sup>224</sup> Jonas, GuN.

<sup>225</sup> Eine ausführliche Besprechung dieser Thesen findet sich im Kapitel *Gnosis und Existentialismus*.

<sup>226</sup> Jonas, Hans: *Organismus und Freiheit*. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Göttingen 1973.

<sup>227</sup> Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M. 1979.

<sup>228</sup> Jonas, Hans: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt/M. 1992. Im folgenden PhU.

<sup>229</sup> Jonas, Hans: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. In: PhU, S. 190-208.

letzten Aufsatz des Sammelbandes *Materie, Geist und Schöpfung*<sup>230</sup> wird unter der Überschrift *Darf Philosophie spekulativ sein?* die Legitimation, sich als Philosoph mit metaphysischen Fragestellungen zu beschäftigen, als methodisches Problem diskutiert.<sup>231</sup> Hier wird Jonas polemisch und hinterfragt jene Richtung der Philosophie, die sich nicht mehr “auf das Ganze” besinnt, sondern Teilbereiche zum ausschließlichen Gegenstand ihres Denkens gemacht hat. Die Frage nach dem Ganzen muß - Jonas zufolge - gestellt werden, in dem Bewußtsein, dass keine letzte Antwort gegeben werden kann.

Die Frage nach der Legitimität einer solchen Wende zur Metaphysik soll uns hier nicht weiter beschäftigen. Wichtig erscheint für den Kontext dieser Arbeit festzuhalten, dass durch diese Wende das, was hier als das Gegenmodell bezeichnet wurde, also die zweite Phase von Jonas’ Schaffen, auf die Ebene der Metaphysik gestellt wird und somit der gnostischen Lehre als religiös-philosophischem Denken entgegengesetzt wird. Im folgenden soll die metaphysische Spekulation Jonas’ in ihrer elaboriertesten Form, so wie sie in dem Aufsatz *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* erscheint, dargelegt werden.

### **Der Gottesbegriff nach Auschwitz**

Jonas Aufsatz trägt den Untertitel “Eine jüdische Stimme”, wodurch sein Autor verdeutlicht, dass er vorerst weder als Wissenschaftler noch als Theologe, sondern als Jude spricht - ein Glaubensbekenntnis also. Darüber hinaus signalisiert dieser Untertitel jedoch auch die Perspektive, aus der heraus sein Gegenstand betrachtet wird: Auschwitz soll als Ereignis innerhalb der Geschichte des Judentums betrachtet werden, das Anlaß zur Stellung der Theodizee-Frage gibt und somit einen Wendepunkt im Denken markiert. Somit reiht sich dieser Aufsatz durch seinen Untertitel in die jüdischen Tradition ein.

---

<sup>230</sup> Jonas, Hans: *Materie, Geist und Schöpfung*. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung. In: PhU, S. 209-255.

<sup>231</sup> Jonas spricht in *Vergangenheit und Wahrheit* davon, daß er dem Leichenfeld der Philosophie einen weiteren zum Scheitern verurteilten Gottesbeweis hinzufügen möchte, während er in *Materie, Geist und Schöpfung* seine “Kollegen von der analytischen Philosophie” um Verzeihung bittet wegen der “seit Kant untersagten und von ihnen besonders verpönten Ausschweifung in die Metaphysik”. Vgl. Jonas, PhU, S. 173ff. Sowie Ebd. 234f.

Ausgangspunkt dieses “Stücks spekulativer Theologie” ist die historische Tatsache der Massenvernichtung in Auschwitz, die Jonas als theologisches Thema behandelt. Auschwitz, so die Argumentation, läßt sich nicht mit den in der jüdischen Tradition geläufigen Deutungsmustern erklären, die bisher in der Geschichte eine Antwort auf die Theodizee-Frage darstellten. Weder als Strafe wegen Untreue des erwählten Volkes gegenüber seinem Gott noch als Prüfung von Auserwählten und Heiligen kann Auschwitz eingeschätzt oder gar akzeptiert werden, da weder die Täter noch die Opfer an das “Volk des Bundes” mehr glaubten. Hier stellt sich nun für Jonas radikaler denn je die Frage nach dem Gott, der so etwas duldet.

Jonas beantwortet diese Frage mit einem theologischen Mythos. Die Schöpfung wird in diesem “Mythos” als eine Entäußerung Gottes dargestellt: Gott nahm sich zurück, um so überhaupt Raum zu schaffen für die Welt. Um den Prozeß des Werdens, der für Jonas die Welt darstellt, zu erlauben, mußte Gott sich seiner Allmacht entäußern und dem Zufall das Feld überlassen. Die Schöpfung wird so zum Risikospiel. Dem so Geschaffenen wurden die Möglichkeiten für die weitere Entwicklung beigegeben. Welche jedoch hiervon realisiert wurden, darauf nimmt Gott keinen Einfluß. Jede neue Umsetzung von Möglichkeiten, jede Etappe des kosmischen Verlaufs stellt einen weiteren Aspekt des Werdens des absoluten, alles umfassenden Gedächtnisses dar:<sup>232</sup>

Jeder Artunterschied, den die Evolution hervorbringt, fügt den Möglichkeiten von Fühlen und Tun die eigene hinzu und bereichert damit die Selbsterfahrung des göttlichen Grundes. Jede in ihrem Lauf sich neu auftuende Dimension der Weltbeantwortung bedeutet eine neue Modalität für Gott, sein verborgenes Wesen zu erproben und durch die Überraschungen des Weltabenteuers sich selbst zu entdecken. (PhU 195f.)

Der Mensch hat die Möglichkeit von Wissen und Freiheit. Dies macht ihn verantwortlich für die Entscheidung zwischen Gut und Böse. Dies gibt ihm die

---

<sup>232</sup> Die Vorstellung Gottes als universales Gedächtnis wird in *Vergangenheit und Wahrheit* ausgeführt: „Und der transzendente Zweck unseres Postulates verlangt, daß es ein *vollkommenes*, sowohl fehlerloses wie universales Gedächtnis ist, folglich ein *universaler und vollkommener Geist*.“ Ebd. S. 186 „... eine Subjektivität, die das konkret Tatsächliche, wie es sich begibt, erlebt und ihrem wachsenden Gedächtnis einverleibt. Also ein in dieser Hinsicht werdender, wengleich ewig existierender Geist.“ Ebd. S. 188.

Verantwortung für die Welt, aber auch für das Bild Gottes, denn von seinen Taten hängt das göttliche Geschick ab:

Aber unser Mythos betont den weniger vertrauten Aspekt, dass dieser sorgende Gott kein Zauberer ist, der im Akt des Sorgens zugleich auch die Erfüllung seines Sorgeziels herbeiführt: Etwas hat er anderen Akteuren zu tun gelassen und hat damit seine Sorge von ihnen abhängig gemacht. Er ist daher auch ein gefährdeter Gott, ein Gott mit eigenem Risiko. (PhU 200)

Ein wesentlicher Aspekt dieses anthropomorphen Bildes Gottes ist das Leid. Der Jonassche Gott ist ein *leidender Gott*, nicht im christlichen Sinn der Menschwerdung und Passion, sondern als ein Schöpfer, der von der Entwicklung seiner Schöpfung abhängig ist und so in Mitleidenschaft gezogen werden kann:

Selbst wenn wir nicht so weit gehen, wie unser Mythos vorschlägt, so viel an "Werden" wenigstens müssen wir in Gott zugestehen, wie in der bloßen Tatsache liegt, dass er von dem, was in der Welt geschieht, affiziert wird, und "affiziert" heißt alteriert, im Zustand verändert. (PhU 199)

Jonas steht hiermit innerhalb der jüdischen Tradition, die einen entzürnten, weil enttäuschten Gott als Konzeption zulässt. Allerdings scheint die Wendung bei Jonas mit einem Gott, der sich dem Menschen ausgeliefert hat, um einiges radikaler.

Die Vorstellung eines Gottes, dem der Schöpfungsprozeß für seine eigene Entwicklung notwendig ist, bedeutet die Konzeption eines Gottes, der sich selber im Prozeß befindet, eines *werdenden Gottes*. Er ist, so der Mythos, durch den Schöpfungsakt verändert worden, da dieser als ein Zurücknehmen von Macht, als Kontraktion gedacht wird. Darüber hinaus wird Gott von dem Verlauf der Schöpfung verändert und somit der Zeitlichkeit preisgegeben:

Also, wenn Gott in irgendeiner Beziehung zur Welt steht - und das ist die kardinale Annahme der Religion - dann hat hierdurch allein der Ewige sich "verzeitlicht" und wird fortschreitend anders durch die Verwirklichungen des Weltprozesses. (PhU 199)

Die Vorstellung eines werdenden und leidenden Gottes, der von den menschlichen Taten beeinträchtigt werden kann, bedeutet letztlich die Abschiednahme von dem Attribut der Allmacht.

Angesichts der Existenz des Bösen in der Welt kann nach Jonas nicht an einem Gottesbegriff festgehalten werden, der Allmacht, Güte und Verständlichkeit verbindet. Jonas ist bereit, auf die Annahme der absoluten Macht Gottes zu verzichten, um an den anderen Attributen der Güte und der Verstehbarkeit festhalten zu können.

Jonas formuliert so in seinem Schöpfungsmythos eine Teleologie: Ziel der Schöpfung ist die Vollendung Gottes, der Kosmos wird um seinetwillen geschaffen. Gemessen an diesem Ziel wird die Entwicklung als positiv oder negativ gewertet, und hier liegt auch die Begründung für die menschliche Verantwortung. Auf diese Weise kann sich Jonas von der Vorstellung distanzieren, die Welt sei für den Menschen geschaffen, die als Legitimation für den Besitzanspruch des Menschen gegenüber der Natur dienen kann. Allerdings wird in diesem Schema dem Menschen durchaus eine Sonderstellung eingeräumt, die sich nicht nur in der Anthropomorphisierung Gottes bemerkbar macht.<sup>233</sup> Gott ist in diesem Schema von der Welt abhängig, da er dem Weltgeschehen gewissermaßen überantwortet wird. Der Mensch, als das einzige Wesen zu einer bewußten Entscheidung fähig, trägt nun die Last für die Rechtfertigung dieses Aktes der göttlichen Entäußerung. Gott besitzt ihm und seiner Schöpfung gegenüber keine Allmacht, vielmehr liegt es in der Macht - und der Verantwortung - des Menschen, Gott zu vollenden. Das Postulat dieser Kosmogonie ist: Der Mensch existiert so wie die restliche Schöpfung um Gottes willen; er kann allerdings durchaus als der Höhepunkt der Schöpfung betrachtet werden, da von ihm die Vollendung Gottes abhängt.

Jonas' Gotteskonzeption stimmt im Wesentlichen mit jener der kabbalistischen Tradition überein, insbesondere mit der lurianischen Kabbala, also jener Richtung, die sich mit der Frage nach dem Bösen auseinandersetzt. Die Kabbala ist wie jede Mystik am Rand der orthodoxen Tradition zu verorten, ermöglicht also jene

---

<sup>233</sup>Jonas postuliert einen anthropomorphen Gott, der gebannt sein, hoffen und werben, sich freuen und trauern kann.



Fragen, für die in dem zugehörigen theologischen System kein Ort vorgesehen ist. Daher kommt es vor, dass sich in den mystischen Ausformungen der monotheistischen Religionen, und das gilt gleichermaßen für den Sufismus, die Kabbala oder die christliche Mystik, Gedankengut wiederfinden läßt, das von der orthodoxen Tradition ausgeschlossen worden ist. So ist es nicht erstaunlich, wenn innerhalb der kabbalistischen Tradition die Theodizee-Frage, wenn sie denn gestellt wird, wie es in der Lehre Lurias der Fall ist, auf eine Weise beantwortet wird, die näher an den gnostischen Lehren als am orthodoxen Judentum ist.<sup>234</sup>

Die Parallelen zwischen dem Jonasschen Konzept und der lurianischen Kabbala beginnen bei der jeweiligen historischen Entstehungssituation. Sowohl Lurias System als auch Jonas' Konzept eines erlösungsbedürftigen Gottes sind Antworten auf die Theodizeeproblematik, die sich in Krisensituationen stellt. Solche extremen Erfahrungen waren sowohl die Vertreibung der Juden aus Spanien 1492 und die damit zusammenhängenden Leiden der Diaspora als auch die Massenvernichtung durch den Nationalsozialismus, wofür Auschwitz steht. Luria antwortet, indem er gnostische Züge in die Kabbala aufnimmt: Er geht von einer Ur-Katastrophe, einem "Unfall" in Gott selber aus, der den ursprünglichen göttlichen Plan vereitelte, und führt die Existenz des Bösen in der Welt darauf zurück. Gnostisch ist auch seine Eschatologie, die von der Existenz göttlicher Funken im Bösen ausgeht, die das Tikkun, die kosmische Erlösung einleiten können. Jonas argumentiert hingegen in bewußter Abgrenzung vom gnostischen System: Das gnostische Konzept eines bösen Demiurgen und des Falles in Gott stellt somit seinen "Dialogpartner" dar, von dem er sich durch das Konzept eines ohnmächtigen Gottes abgrenzt.

Über die Tatsache hinaus, dass beide Systeme Reaktionen auf Krisensituationen sind, weisen die lurianische Kabbala und der Jonassche "Mythos" erhebliche Parallelen auf:

Grundannahme beider Systeme ist, dass die Schöpfung die Beschränkung, Zurücknahme, Kontraktion Gottes bedingt. In der Lurianischen Kabbala gibt es die Vorstellung des *Zimzum*, der freiwilligen Zurücknahme Gottes; Jonas geht

---

<sup>234</sup> Vgl. die Ausführungen zu den gnostischen Vorstellungen in der Kabbala, S. 30ff.

einen Schritt weiter, wenn er von der Ohnmacht Gottes spricht, in den Weltverlauf einzugreifen.

Darüberhinaus wird die Schöpfung als ein Werdeprozeß Gottes gesehen, d.h. der Vorstellung eines vollkommenen und in sich ruhenden, unveränderlichen Gottes der orthodoxen Tradition wird das Konzept eines Gottes im Werden gegenübergestellt. Die Schöpfung wird dann als die Entwicklung Gottes gesehen. Während jedoch in der Lurianischen Kabbala die Existenz des Bösen als ein Reinigungsakt, eine Katharsis Gottes erklärt wird, sieht Jonas hier eine Fehlentwicklung im Schöpfungsprozeß, die aufgrund der Selbstbeschränkung Gottes als Möglichkeit schon immer vorhanden war. Für die konkrete Realisation allerdings trägt der Mensch als vernunftbegabtes und entscheidungsfähiges Wesen die Verantwortung.

In beiden Systemen lastet somit auf dem Menschen die Verantwortung gegenüber Gott und der Schöpfung, da die Erlösung der Welt und Gottes vom menschlichen Handeln abhängt. Diese kosmische Verantwortung des Menschen liegt auch den Praktiken einiger gnostischer Schulen zugrunde, etwa bei den Barbelognostikern, die sich der Einsammlung der göttlichen Funken, die in der Materie verstreut waren, widmeten. Während jedoch die Gnosis und ihr folgend auch die Lurianische Kabbala immer eine eschatologisch-teleologische Ausrichtung aufweist, indem ihr Ziel die Befreiung *von der Welt* ist, ist Ziel der Jonasschen Überlegungen die Verantwortung *für die Welt*. Jonas stellt so dem teleologischen und also zukunftsbezogenen Schema der Gnosis wie auch der Lurianischen Kabbala eine Verantwortungsvorstellung gegenüber, die konsequent gegenwartsbezogen ist und sich "im Namen des Bestehenden" als Vollendung und Rechtfertigung Gottes versteht.

Dieser Umkehrungsgestus, durch den ein "allmächtiger" Mensch<sup>235</sup> einem ohnmächtigen, ihm ausgelieferten Gott gegenübersteht, steht der gnostischen Protestexegese an Radikalität in nichts nach.

---

<sup>235</sup> Verantwortung bedeutet immer auch Macht: der Mensch kann in diesem Zusammenhang "allmächtig" genannt werden, da von ihm die Erlösung seiner selbst aber somit auch die Vollendung der Schöpfung und somit die Legitimation des Schöpfers abhängt.

## PETER KOSLOWSKI: POSTMODERNE ALS WAHRE GNOSIS

Die Gnosis ist ein gefährliches Unternehmen des Denkens, weil in keiner anderen Form der Weltbewältigung so nahe beieinander die größten Einsichten und die größten Irrtümer über Gott, die Natur und das Mittelwesen zwischen ihnen, den Menschen, liegen.

Koslowski: Gnosis und Gnostizismus

Die Auseinandersetzung mit der Gnosis nimmt einen zentralen Stellenwert im Werk Peter Koslowskis ein. In Abgrenzung zur antiken Gnosis und von den Werten des Christentums geleitet, entwickelt er in immer polemischer werdenden Schriften<sup>236</sup> das Modell einer *postmodernen Gnosis*, die zu Überwindung der Moderne beitragen soll.

Koslowskis Ausführungen erscheinen für diese Arbeit demnach in zweierlei Hinsicht relevant: erstens als ein Teil der Gnoseologie, also eine bestimmte Einschätzung der antiken Gnosis, und zweitens als der Entwurf eines Gegenmodells, das sich als Reaktion auf die antike Gnosis versteht und zugleich die Bezeichnung Gnosis für sich in Anspruch nimmt. Im folgenden soll die Argumentation Koslowskis präsentiert werden, wobei besonderes Gewicht auf seine Darstellung und Kritik der antiken Gnosis fallen wird.

### Gnosis als Theorie der Gesamtwirklichkeit: Definitionen

Bevor die konkrete Gegenüberstellung von Gnostizismus und christlicher Gnosis dargestellt werden kann, soll die Terminologie Koslowskis erläutert werden:

---

<sup>236</sup> Koslowski, Peter: Die Prüfungen der Neuzeit: über Postmodernität, Philosophie der Geschichte, Metaphysik, Gnosis. Wien 1989. Im folgenden PN. Ders.: „Gnosis und Gnostizismus in der Philosophie. Systematische Überlegungen“. In: P. Koslowski (Hrsg.), Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich und München 1988, S. 368-398. Im folgenden GuG. Ders.: Einleitung. Philosophie, Mystik Gnosis. In: P. Koslowski (Hrsg.), Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, a.a.O., S. 9-12. Ders.: Gnosis und Theodizee. Eine Studie über den leidenden Gott des Gnostizismus. Wien 1993. Im folgenden GuT.

Der Begriff *Gnosis* wird von Koslowski in erster Linie als Oberbegriff gebraucht. Er versteht unter *Gnosis* ein philosophisches System der Gesamtwirklichkeit, also ein System, das die Position des Menschen gegenüber Gott und der Welt erklärt. Die *Gnosis* interessiert Koslowski nicht als Ausdruck eines Weltempfindens, sondern, wie er sagt, als eine Theorie der Totalität. Im Gegensatz zur aristotelischen Metaphysik wird in der *Gnosis* die Erkenntnis der Gesamtwirklichkeit mit einer Theorie der Entstehung und Entwicklung der Totalität verbunden, also als Prozeß gedacht, weshalb auch der Modus der Darstellung ein erzählender ist.<sup>237</sup> Koslowski spricht daher von der *Gnosis* als einer “dynamischen philosophischen Theorie der Gesamtwirklichkeit” bzw. einer “dynamisierten und erzählenden Metaphysik”. (GuG 375f.) Eine weitere Besonderheit der *Gnosis* ist nach Koslowski die Tatsache, dass sie neben der Erzählung vom Ursprung auch das Selbst und die Selbstbezüglichkeit des Subjektes in ihr System einbezieht und somit Metaphysik der geschichtlichen Welt und des Selbst genannt werden kann. Der Prozeß der “Genesis der Totalität” wird in jeder Ausführung der *Gnosis* durch ein Drei-Phasen-Schema bestimmt: Die erste Phase umfaßt die Etappe der Schöpfung bzw. der Entäußerung oder Selbstformation. Die zweite Phase schildert den Fall oder die Desintegration und die letzte Phase handelt von der Erlösung bzw. Reintegration oder Rückkehr.

Koslowski unterscheidet zwischen der antiken *Gnosis* (er gebraucht den Terminus *Gnostizismus*), der theosophischen *Gnosis*, worunter er die jüdische Mystik versteht und der christlichen *Gnosis*. In dem Artikel *Gnosis und Gnostizismus in der Philosophie* werden die drei Typen der *Gnosis* miteinander verglichen und Ähnlichkeiten und Unterschiede herausgearbeitet.<sup>238</sup> In der weitaus polemischeren Studie *Gnosis und Theodizee. Der leidende Gott des Gnostizismus* beschränkt sich die Gegenüberstellung auf eine Präsentation des Gnostizismus vom Standpunkt der christlichen *Gnosis* heraus. Koslowski stellt hier den Gnostizismus der christlichen *Gnosis* gegenüber mit dem erklärten Ziel, die “wahre *Gnosis*” des Christentums darzulegen.<sup>239</sup> Diese problematische Ausdrucksweise ist aus der

---

<sup>237</sup> „Der Ursprung muß immer erzählt werden. Die Einmaligkeit und Zeitlichkeit der Ursprungsrelation steht im Gegensatz zur zeitinvarianten, wiederholbaren und allgemeinen Erklärungs- oder Subsumptionsrelation.“ Koslowski, GuG, S. 374

<sup>238</sup> Der Vergleich wird allerdings nicht konsequent durchgeführt.

<sup>239</sup> Für den polemischen Argumentationsstil ließen sich noch zahlreiche Beispiele finden. So stellt Koslowski die Frage, inwiefern der Gnostizismus für die spekulative Philosophie und Theologie

gesamten Ausrichtung der Studie zu erklären, die die Beschäftigung mit einer “Häresie” als Falsifikationsprinzip und Kontrolle des eigenen spekulativen Denkens sieht:

Häresien sind nützlich als Kontrast und als Falsifikationsprinzip, weil vor der Folie der Häresien die möglichen richtigen Formen spekulativen Denkens erkennbar werden. (GuT 23)

Das erklärte Ziel dieser Studie ist daher, “die philosophische Überlegenheit des christlichen über das gnostizistische Denken” sichtbar zu machen” (GuT 21), weshalb es nicht überrascht, dass konsequent von christlicher Seite her argumentiert wird. Bei dieser kontrastiven Darstellung der zwei Systeme wird zwangsläufig jeder Unterschied als Abweichung bzw. Mangel des Gnostizismus ausgelegt, so dass der Text von einer Darstellung des Gnostizismus als selbständigem, in sich geschlossenem System weit entfernt ist, und auch eine objektive Bewertung ausbleiben muß. Koslowski steht in der Tradition der christlichen Theologie und bleibt in diesem Diskurs. Es ist so gesehen nur konsequent, dass er sich bei der Darstellung der antiken Gnosis beinahe ausschließlich auf die Berichte der Häresiologen bezieht, deren Scharfsinnigkeit er immerfort lobt (GuT 65, 71) und denen er in Voreingenommenheit und Polemik in nichts nachsteht.

### **Die Diagnose: Die Moderne als Gnosis**

Ausgangspunkt von Koslowskis Überlegungen ist die Feststellung einer Parallele zwischen der antiken Gnosis, dem Gnostizismus, und der Moderne. Koslowski widerspricht der These Blumenbergs, Neuzeit sei die Überwindung der Gnosis, wobei er zwischen christlicher Gnosis und Gnostizismus differenziert. Die christliche Gnosis wird in der agnostischen, atheistischen Neuzeit verworfen, um so stärker jedoch sind, seiner Diagnose zufolge, die Parallelen zum Gnostizismus, die er vor allem an der Geringschätzung der Welt festmacht. Im Gnostizismus leitet sich diese Weltmißachtung von der demiurgischen Natur des Kosmos ab,

---

bzw. für die Erkenntnis der Gesamtwirklichkeit „etwas einträgt oder nicht“, um am Ende des Buches zu dem Schluß zu kommen, die Beschäftigung mit dem Gnostizismus sei „nicht illegitim“.

während sie in der Neuzeit von der Vorstellung einer entgötterten Natur, eines mechanistischen Weltbildes getragen wird. Koslowski vergleicht somit die valentinianische Einstellung, derzufolge die Welt ein schlechtes Gasthaus ist, in dem der Mensch als Durchreisender einige Nächte verbringen muß, mit einer modernen Haltung gegenüber der Natur, die in ihr lediglich ein Material für den Menschen sieht und beklagt in beiden Fällen den Verlust der Vorstellung von einer göttlichen Schöpfung, die in Weisheit geschaffen ist und mit Respekt behandelt werden muß.

Bei dem Vergleich zwischen antiker Gnosis und Moderne wird auch bei Koslowski, wie schon bei Jonas, Taubes und Scholem, die Absage der Moderne an der Transzendenz thematisiert. Auch hier wird festgestellt, dass in der Moderne die Weltablehnung nicht durch die Vision einer anderen Welt kompensiert wird; Koslowski nennt daher die Moderne ein "Zeitalter des Gnostizismus ohne Transzendenz, der Heimarmene ohne Pleroma". (GuG 391) Die Erlösungserwartungen werden in der Neuzeit als innerweltliche Utopien formuliert - hier greift Koslowski die Argumentation von Marquard auf -, doch die Enttäuschung dieser Erwartungen durch die Realisierungsversuche der Utopien führen zum Nihilismus, so wie in der Antike die Enttäuschung der messianischen und apokalyptischen Erwartungen zur Entwicklung der Gnosis geführt hat. (GuG 394f.)

Eine weitere Parallele zwischen Gnostizismus und Moderne sieht Koslowski im Selbstverständnis des Menschen. Das Analogon der gnostischen Lehre von der Göttlichkeit des Menschen, dessen Werke als Träger des göttlichen Pneumas höher eingeschätzt wurden als die Natur, findet Koslowski in der Überschätzung des Menschen in der Moderne wieder, der sich zum Schöpfer ernannt hat. (PN 33f.)

### **Die Therapie: Postmoderne als wahre Gnosis**

Koslowski stellt dem antiken bzw. neuzeitlichen Gnostizismus seine "wahre Gnosis" gegenüber, die er in den Kontext der Postmoderne situiert, wobei er diesen Begriff im Sinne einer neuen Religiosität verstanden wissen will. Koslowski unterscheidet zwischen zwei Formen der Postmoderne: Die *dekonstruktivistische* Postmoderne ist atheistisch und schließt den Gedanken

der Totalität aus, ist daher keine spekulative Philosophie. Daher stellt sie nach Koslowski keine Korrektur, sondern eine Überhöhung des Autonomiegedankens des Menschen dar. Dem wird die *essentialistische* Postmoderne entgegengesetzt, die von der christlichen, theistischen Gnosis getragen wird. (PN 15) Das bedeutet, dass Koslowski sich einerseits, wenn er vom Ende der Utopien spricht, der postmodernen Kritik an den Meistererzählungen der Moderne anschließt, andererseits jedoch den Pluralismus und Relativismus der Dekonstruktion durch eine neue Religiosität aufzufangen versucht. So spricht er von einer "Postmodernen Metaphysik" (PN 18), die sich insbesondere an der christlichen Gnosis orientiert und die einen Ausweg aus der krisenhaften Moderne bieten soll.<sup>240</sup>

Die christliche Gnosis wird in Koslowskis Argumentation die "wahre Aufklärung" genannt, denn sie klärt den Menschen über sich und sein Verhältnis zu Gott und zur Natur auf. Koslowski sieht in der christlichen Gnosis eine Möglichkeit der Überwindung der gnostizistischen Naturverachtung der Moderne, denn sie ist trotz der Lehre vom Sündenfall und der Vertreibung aus dem Paradies nicht weltablehnend. Nach dem biblischen Schöpfungsbericht ist die Welt ein Werk Gottes, in Weisheit geschaffen, so dass in der gefallenen Welt die "verrückte Schöpfung" gesehen wird. In der christlichen Gnosis wird daher die Welt als göttliche Schöpfung bejaht und als "gefallene" relativiert. Die essentialistische Postmoderne verwirft die moderne (und gnostizistische) Entgötterung der Welt sowie den Autonomie-Gedanken des Menschen. Gleichzeitig hält sie jedoch an der Göttlichkeit des Menschen fest, Koslowski spricht von der "Festigung des menschlichen Personenzentrums" (GuG 395), und räumt ihm eine zentrale Stellung innerhalb der Schöpfung ein. Als Mitwirker Gottes soll der Mensch die Schöpfung vollenden, der Natur ihre verlorene Würde wiedergeben und sich selber dabei entwickeln:

Christliche Gnosis und Theosophie sind die Vergegenwärtigung, Antizipation und Mitwirkung an einem die ganze Schöpfung umfassenden Versöhnungsgeschehen, in das der Mensch einbezogen und zu dem er als Mitwirker aufgerufen ist. (GuG 396)

---

<sup>240</sup> Eine kritische Diskussion der Postmodernekonzeption Koslowskis findet sich bei Tepe, Peter: Postmoderne / Poststrukturalismus. Wien 1992. S. 77ff.

Selbstverwirklichung soll so mit praktischer Weltbewältigung verbunden werden; der Mensch soll “das Ewige in sich erwecken” und zugleich die Schöpfung vollenden:

Der Mensch ist als Erkennender nicht ein müßiger Zuschauer der Welt oder ein aktivistischer Manipulateur der Dinge, sondern ein die Dinge zu ihrem vollendeten Sein Versammelnder. Seine Erkenntniskraft ist Teil der Schöpferkraft und Mitwirkung am Schöpfungswerk Gottes. (GuG 397)

Dies ist die Verantwortung und der ethisch-soziale Auftrag des Menschen, der allerdings nach wie vor im Zentrum der Schöpfung positioniert wird und - wie bei Jonas auch - eine Sonderrolle zu übernehmen hat, von der die Vollendung der Schöpfung abhängt. Bezeichnend ist die Formulierung Koslowskis:

Der Mensch ist als Mittelwesen zwischen Gott und der Natur und als *Zentralgeschöpf der Schöpfung* zur Mitwirkung und Heiligung der Schöpfung berufen. [...] Christliche Gnosis und Theosophie sind die Vergegenwärtigung, Antizipation und Mitwirkung an einem die ganze Schöpfung umfassenden Versöhnungsgeschehen, in das der Mensch einbezogen und zu dem er als Mitwirker aufgerufen ist. (GuG 396, Markierung A.R.)

Das eben vorgestellte Programm ist der Kontext, in dem das bereits erwähnte neueste Werk Koslowskis, die Studie *Gnosis und Theodizee*, einzuordnen ist. Hier wird die christliche Gnosis der antiken Lehre schrittweise gegenübergestellt und somit das Material genau definiert, worauf sich eine postmoderne Gnosis zu berufen hat. Bei der folgenden Darstellung dieser Analyse soll deutlich werden, welche Aspekte der antiken Lehre für Koslowski wichtig sind, welches “Bild” der Gnosis er entwirft, und darüber hinaus, welche Funktion diese Gegenüberstellung innerhalb seiner Argumentation übernimmt.

## **Gnostizismus und christliche Gnosis**

### *1. Kosmogonie: Der werdende Gott des Pleroma*

Koslowski hebt bei seiner Betrachtung der gnostischen Kosmologie den Aspekt des Werdens hervor: Die Entstehung des Pleroma ist das Ergebnis des



Werdeprozesses des Absoluten. Diese Vorstellung der Entwicklung Gottes macht das Werden zum höchsten Prinzip der Welt, dem auch Gott unterworfen ist. Werden umfaßt jedoch auch die Möglichkeit des Verfehlens, Irrrens. Für Koslowski liegt in diesem dynamischen Prozeß ein Instabilitätsfaktor, der das menschliche Handeln beeinflusst: “Die Metaphysik des werdenden Absoluten verfügt über keinen unerschütterlichen Maßstab und keine seiende, nicht nur werdende Kontrollinstanz für das menschliche Dasein.” (GuT 43)

Koslowski stellt diesem dynamischen Weltbild die christliche Vorstellung eines statischen, in sich ruhenden Gottes entgegen, der aus sich heraus die Welt schöpft, ohne von diesem Prozeß selber in Mitleidenschaft gezogen zu werden.

Der zweite Punkt, den Koslowski an der gnostischen Kosmologie interessiert, ist die Vielfalt ihrer mythologischen Ausformungen, die, wie bei Valentinus und Basilides, zu höchst komplizierten hierarchischen Gebilden führen kann. Koslowski spricht vom “Wuchern der Hypostasen” und sieht hier einen Mangel an Heilsökonomie: “Das Nichternstnehmen der Christologie im Dokerismus ist die Ursache einer Inflation des Pleroma, dessen Hypostasen über das heilsgeschichtlich Notwendige hinaus multipliziert werden.” (GuT 51)

Der mythologische Reichtum der gnostischen Kosmogonien ist, wie wir gesehen haben,<sup>241</sup> nicht zuletzt auf die Ablehnung eines Kanons bzw. jeglicher Autoritätsinstanzen in der Gnosis zurückzuführen. Koslowskis Kritik wendet sich daher auch gegen diese Freizügigkeit, die subjektive Erfahrung legitimiert und der individuellen Kreativität keine Schranken setzt.

## 2. *Der Fall in Gott: Theodizee*

Der zweite zentrale Punkt in der Gegenüberstellung von Gnostizismus und christlicher Gnosis ist die Frage der Theodizee, also die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts des Leides in der Welt, bzw. nach dem Ursprung des Bösen. Innerhalb eines monistischen Schemas kann die Theodizee-Frage grundsätzlich in zwei Richtungen beantwortet werden: das Böse wird als Ergebnis eines Abfalls *von Gott* und somit als Schuld des Menschen gesehen, etwa nach

---

<sup>241</sup> Vgl. das Kapitel *Die Provokation der Gnosis*, S. 59ff.

dem Modell der jüdisch-christlichen Erbsünde,<sup>242</sup> oder das Böse ist die Folge eines *Falles in der Gottheit* selber, wie es im Gnostizismus gelehrt wird.

Koslowski hebt die ethischen Konsequenzen dieser Vorstellungen hervor: Der Fall in der Gottheit nimmt dem Menschen jede Schuld an der Entstehung des Übels ab. Der Mensch wird im Gnostizismus entlastet und Gott als dem Geschehen unterworfen dargestellt. Koslowski spricht in diesem Zusammenhang von einem tragischen Weltbild,<sup>243</sup> denn es sieht die Welt als Ergebnis eines Fehlers; diese tragische Vorgeschichte jedoch kann dem Menschen nicht als Beispiel und ethische Richtlinie dienen:

Wenn, wie im Gnostizismus die Entzweiung und Entäußerung im Absoluten bzw. Pleroma selbst immer bereits geschehen ist und die Welt erst aus diesem Bruch im Absoluten entsteht, d.h. in der Gebrochenheit des Absoluten der Ursprung der Existenz der Welt liegt, ist eine "ungebrochene", ethisch folgerichtige Existenz des Menschen unmöglich, weil sie nicht auf eine ebenfalls ungebrochene "Treue der Wirklichkeit" und des Absoluten vertrauen kann. (GuT 42)

Für die christliche Theologie hingegen, die mit dem Begriff der Erbsünde dem Menschen die Schuld am eigenen Leid zuschreibt, ist es der Wille Gottes, dem Menschen die Freiheit der Wahl zu geben, also das Böse als Möglichkeit zuzulassen. Der Fall der Schöpfung ist vom Menschen verursacht und von Gott nur zugelassen.

Diese Gegenüberstellung erlaubt Koslowski, der metaphysisch begründeten Ablehnung der Welt und jedes Gesetzes bis hin zur Vorstellung der Erlösung als Befreiung *von* der Welt in der Gnosis das ebenfalls metaphysisch begründete christliche Schema der Schuld und daher Verantwortung des Menschen gegenüber der Welt entgegen zu halten.

---

<sup>242</sup> Allerdings wird hier die Frage nach dem Grund des Falles als ketzerisch abgetan, da sie wiederum auf den Schöpfer verweist.

<sup>243</sup> Koslowski weist auf die Parallele der valentinianischen Lehre zur griechischen Tragödie hin: Übergang von Glück zu Unglück, von Unwissenheit zu Wissen. Sophia ist die tragische Heldin der gnostischen Tragödie, und der Nachvollzug ihrer Leiden führt den Menschen zur erlösenden Erkenntnis seiner Herkunft, so wie die Tragödie die Katharsis des Zuschauers durch *eleos* und *fobos* bewirkt: „Die Geschichte des Alls, des Pleroma und des Hysterema, wird vom Gnostizismus als eine Totalität, und zwar als die Totalität eines Dramas angesehen, dessen denkender Nachvollzug Erlösung schafft.“ Koslowski, GuT, S. 63.

### 3. *Wissen und Erkenntnis*

Eine zentrale Stellung in der Argumentation Koslowskis gegen den Gnostizismus nimmt seine Kritik an dem für den Gnostizismus zentralen Konzept des *Wissens* ein, das, seiner Darstellung zufolge, sowohl das oberste Ziel als auch den Ursprung alles Bösen darstellt und daher grundsätzlich widersprüchlich und problematisch ist. Desweiteren hinterfragt er den erlösenden Charakter eines Wissens, das immer auch Leid impliziert.

Koslowski hält sich bei seiner Argumentation an die valentinianische Kosmogonie, in der der Fall in der Gottheit durch die Begierde von Sophia, des unteren Äons, Gott zu erkennen, hervorgerufen wird. Der Wunsch nach Wissen, der dem Stand nicht entspricht, die Überschreitung der gesetzten Grenze ist demnach der Grund des Verfehlens, das Jaldabaoth, den übermütigen und unwissenden Schöpfer dieser Welt, hervorbringen und somit die Kosmogonie erst ermöglichen wird. Die Welt ist daher der "zu Materie verdichtete Irrtum" (GuT 56): Unwissenheit ist ihr Merkmal, und Erlösung von bedingt die Aufhebung von Unwissenheit, die Erlangung der erlösenden Gnosis.

Koslowski knüpft mit seiner Kritik an Irinäus an, der die Widersprüchlichkeit der Erkenntnis, die sowohl den Fall Sophias als auch die Erlösung der Pneumatiker verursacht, hervorgehoben hat: "Ein Gott, der Wesen durch die Erkenntnis seiner zu Fall kommen läßt, kann kein Gott sein". (GuT 60) Koslowski bezeichnet den Fall der Sophia als eine "Tragödie des Erkennens" (GuT 54) und sieht hier einen Bruch im Bewußtsein des Göttlichen selbst. Für Koslowski werden hier die Grenzen der Gnosis thematisiert, da der Ursprung des Bösen in der Überschreitung dieser Grenzen im Absoluten selbst, in der Entzweiung von Subjekt und Objekt des Erkennens, gesehen werden.<sup>244</sup>

Darüber hinaus weist Koslowski auf den zweideutigen Charakter von Erkenntnis für den Menschen hin: Gnosis, die Erkenntnis des göttlichen Ursprungs, bedeutet für den Menschen Erlösung, ist jedoch zugleich auch Quelle von Leid, da sie die Bewußtwerdung der menschlichen Lage und die Gespaltenheit im Menschen mit sich bringt.

---

<sup>244</sup> Vgl. Ebd. 56.

Koslowski scheint bei seiner Kritik allerdings nicht zu differenzieren: Gnosis ist im gnostischen System Erkenntnis Gottes, jedoch immer auch Erkenntnis der eigenen Lage. Es ist demnach kein abstraktes Wissen, sondern hängt immer auch vom Subjekt und seiner Erkenntnisbereitschaft und -fähigkeit ab. Im Falle Sophias ist es das Begehren eines ungeeigneten Subjektes nach Wissen, das zum Fall führt und nicht die Erkenntnis Gottes als solche. Eine Kritik gegen die gnostische Wissenskonzeption wendet sich somit letztlich auch gegen den Elitismus der Lehre, die nicht jeden für das erlösende Wissen fähig erachtet.

#### *4. Soteriologie*

Die wesentliche Kritik Koslowskis richtet sich gegen den Dualismus von Materie und Geist und insbesondere gegen dessen Folgen in Bezug auf die Erlösungslehre des Gnostizismus.

Das dem Dualismus der Lehre entsprechende Konzept einer rein geistigen Erlösung bestimmt auch die Vorstellung vom Erlöser, die beim Gnostizismus doketisch ist: in der Lehre von Valentinus streift Christus um wahrnehmbar zu werden, die stoffliche Körperlichkeit als Hülle über seinen geistigen Leib. Seine Botschaft richtet sich an den geistigen Teil des Menschen und erinnert ihn an seine Herkunft und somit an seine Identität mit dem göttlichen Geist. Die Leiblichkeit des Menschen wird durch die Menschwerdung Christi nicht beeinflusst und auch die materielle Natur wird von diesem Vorgang nicht berührt. Eine Lehre, aber, wonach Gott die Materie weder "erschaffen hat noch auferstehen läßt"<sup>245</sup>, hat zwangsläufig die Depotenzierung der leiblichen Welt zur Folge.

Koslowski stellt dem die christliche Lehre entgegen, nach der die Menschwerdung Christi die Veredelung der materiellen Schöpfung bedeutet: Die Tatsache, dass Gott die menschliche Gestalt annimmt, erhöht die Leiblichkeit und mit ihr die gesamte materielle Schöpfung, sie ist Verklärung der gesamten Schöpfung. Die Auferstehung Christi im orthodoxen Christentum ist eine leibliche Auferstehung, was die Transformation der Materie durch die Erlösung unterstreicht und als

---

<sup>245</sup> Nach Tertullian ist dies die Aussage von Marcion über seinen fremden Gott. Tertullian, *Adversus Marcionem*, III, 8, S. 518f.

eschatologische Erwartung in die Zukunft - das jüngste Gericht - projiziert wird. Die Identität von Mensch (Pneuma) und Gott wird nicht als Voraussetzung für die Erlösung angenommen, wie es bei den Gnostikern der Fall ist, sondern ist das Ergebnis einer Transformation, die durch die Menschwerdung Christi eingeleitet wird:

Tertullian und die christliche Gnosis erkennen das Gemeinsame [von Mensch und Gott A.R.] in einem erst noch zu schaffenden Zustand der pneumatischen Leiblichkeit des Menschen. Der Vereinigungspunkt von Absolutem und Endlichem muß durch die Menschwerdung Gottes und die Verklärung des menschlichen Leibes durch die Auferstehung erst geschaffen werden. (GuT 83)

Koslowski erhebt einen ethischen Vorwurf gegen die Verachtung der Materie und die außerweltliche Eschatologie des Gnostizismus. Er sieht in der gnostischen Verachtung der Materie "die Weigerung des Menschen in dieser Welt, die Verantwortung für die Welt zu übernehmen". (GuT 30) Die Vorstellung der Überwindung des Bösen durch Erinnerung an die göttliche Herkunft wird von Koslowski als "technische Theorie" bezeichnet:

Da der Ursprung des Bösen nicht im Willen des Menschen liegt, liegt auch das Mittel der Überwindung des Bösen nicht im ethischen Willen, sondern in der technischen Überlistung des Stoffes, aus dem das Böse besteht, der Hyle. (GuT 29)<sup>246</sup>

Dieser "technischen Überlistung" des Bösen stellt er eine ethische gegenüber, die sich als Überwindung des Bösen durch Auseinandersetzung mit ihm versteht. Dem gnostischen Konzept der Erlösung *von* der Welt wird so die christliche Verantwortung der Erlösung der Welt entgegengesetzt.

##### 5. *Ontologie der Simulation*

---

<sup>246</sup> Koslowski unterschätzt bei der groben Gegenüberstellung von Materie/böse - Geist/gut die Verlagerung der Gespaltenheit ins Innere in der gnostischen Lehre. Die Befreiung des Pneuma oder „Bildung des Selbst“ ist daher nicht bloße „technische“ Befreiung von der Materie, sondern auch Auseinandersetzung mit der Psyche, was den Prozeß sehr wohl psychologisiert und komplizierter gestaltet, als es Koslowski darstellt.

Koslowski zufolge führt der Dokerismus der Gnosis zu einer Ontologisierung der Simulation: Die sinnliche Welt simuliert das Pleroma und Christus simuliert die menschliche Leiblichkeit. Simulation als Prinzip des Verhältnisses von Pleroma und Welt führt zur "ontologischen Aufwertung des Scheins" und zur gleichzeitigen Abwertung der Materie. Für Koslowski besteht darin die Gefahr, "dass eine Inversion des ontologischen Ranges von Möglichkeit und Wirklichkeit, Simulation und Verwirklichung auftritt." (GuT 76) In der Annahme der Simulation als Schöpfungsprinzip und somit der Herabsetzung der sinnlichen Welt zur Simulation der pleromatischen sieht Koslowski eine Gefahr für den ontologischen Status der idealen Welt, da auch sie als bloße Simulation einer anderen Welt gedacht werden könnte.<sup>247</sup>

#### 6. Der leidende Gott der Gnosis

Besonders wichtig für die Argumentation Koslowskis ist das Konzept eines leidenden Gottes, wobei er dem er-leidenden Gott des Gnostizismus den mit-leidenden Gott des Christentums entgegensetzt.

Der Gott des Gnostizismus ist ein leidender Gott in dem Sinne, als er selber dem Werdeprozeß unterworfen ist. So gesehen erleidet das Absolute Wandel und Fall und hiermit verbunden das Böse. Der tragische Gott des valentinischen Systems steht so nach Koslowski zwischen den leidenden Göttern des Polytheismus und dem sich gleichbleibenden Gott des Monotheismus:

Der tragische Gott ist der *eine* Gott, der zu vielen Zuständen seiner selbst wird. Die Zwischenstellung des Gnostizismus zwischen Monotheismus und Polytheismus bewirkt die Widersprüchlichkeit seiner Ontologie eines zugleich fallenden und unveränderlichen Seins. (GuT 53f.)

---

<sup>247</sup> Diese Kette von Simulationen, die übrigens auch auf die Person Gottes angewandt werden könnte (der Demiurg ist Simulation des unbekanntes Gottes, der wiederum Simulation eines anderen, noch höheren, fernerer Gottes sein könnte usw.), bildet den Grundgedanken der Erzählung von J.L. Borges: Las ruinas circulares, in der ein Mann einen anderen Menschen durch seine Imagination ins Leben ruft, „erträumt“, um am Ende der Erzählung festzustellen, daß er selber der Traum eines anderen gewesen war. „Gnostisch“ ist bei dieser Erzählung auch die Tatsache, daß die Schaffung des Menschen ausschließlich über den Geist erfolgt; es handelt sich also um einen Bruch mit der biblischen Schöpfungsstradition, die die Materialität des Schöpfungsprozesses hervorhebt.

Im Gegensatz dazu ist Gott in der christlichen Gnosis von Beginn an vollkommen, benötigt daher keine Entwicklung. Die Schuld an der Entstehung des Bösen belastet den Menschen, der seine Freiheit mißbraucht hat. Gott nimmt freiwillig das Leid auf sich aus Mitleid mit dem Menschen.

Das Opfer Gottes ist freie stellvertretende Übernahme der Schuld des Menschen und Beginn der Reintegration der Welt in die ursprünglich entworfene und vom Menschen nur "verrückte" Schöpfungsordnung. (GuT 107)

Dies ist dann auch die christliche Antwort auf die Theodizee-Frage; mit den Worten C.G. Jungs: "Die Antwort auf Hiob wird am Kreuz gegeben."

Die Vorstellung eines leidenden Gottes kann als eine Reaktion auf Krisensituationen gesehen werden, die naturgemäß mit einer Radikalisierung der Theodizee-Frage einhergehen. Christliche Gnosis und Gnostizismus gehen beide von einem sich in Entwicklung befindenden System aus und lehren, "dass die Welt nach dem Fall nicht mehr die beste aller möglichen ist". (GuT 112) Die christliche Gnosis mit dem freiwillig das Leid auf sich nehmenden Gott nimmt eine Zwischenposition ein zwischen der Geschichte vom adamitischen Fall und der gnostizistischen Lehre vom Fall Gottes und kann so, Koslowski zufolge, dem Menschen als ethisches Beispiel dienen.

### **Kommentar**

Das Portrait, das Koslowski von der antiken Gnosis entwirft, betont - und kritisiert - die zentralen Aspekte, die mit dem Selbstverständnis des Gnostikers zusammenhängen: Er betont die Grenzenlosigkeit der Vorstellungskraft bei der Kosmogonie, die Legitimation der subjektiven Erkenntnis, die Ablehnung jeder Schuld und Verantwortung an dem Zustand der Welt, die Unabhängigkeit von der Materie und somit von den irdischen Gesetzen und die Betonung der Kreativität. Das dualistische Weltbild und als seine Konsequenz die negative Daseinslage sowie die innere Gespaltenheit spielen bei dieser Darstellung der Gnosis keine Rolle.

Die Konsequenzen des gnostischen Selbstverständnisses sind nach Koslowski einerseits Überheblichkeit und Überschätzung des Menschen, andererseits

Geringschätzung und Verantwortungslosigkeit gegenüber der (Um-)Welt, also gerade jene Aspekte, die er als die Hauptmerkmale der Moderne herausgestellt hat und für deren Überwindung er sein Konzept einer christlichen Postmoderne präsentiert.

Die Verbindung von antiker Gnosis und Moderne erlaubt ihm, das in Auseinandersetzung mit der Gnosis entwickelte christliche Programm als Überwindung der Moderne zu präsentieren. Die antike Gnosis dient somit als Brücke, um einen theologischen Diskurs einzuführen und ein metaphysisch überhöhtes Modell der Moderne gegenüberzustellen.



**FAZIT DER GEGENMODELLE**

Koslowski beruft sich auf die christliche Tradition und versteht sich innerhalb des Kontextes der postmodernen Kritik an die Moderne, wobei sich seine Argumentation teils an der Wissenschaftskritik des New Age, teils an der Lyotardschen Definition der Postmoderne orientiert, um sich schließlich gänzlich eines christlich-theologischen Diskurses zu bedienen.

Jonas knüpft hingegen bewußt an die Tradition der lurianischen Kabbala an und sieht in den Krisenzeiten der Moderne einen Anlaß, die Theodizeefrage noch einmal in der Geschichte der Menschheit, bzw. der jüdischen Geschichte zu stellen.

So unterschiedlich die Anlässe ihrer Überlegungen, so anders die Traditionen, in die sie sich einordnen, auch sind, verbindet die "Entwürfe" von Jonas und Koslowski der ethische Auftrag an den Menschen. In beiden Modellen ist der Mensch verantwortlich nicht nur für sich und seine Werke, sondern für die Welt, die sowohl die Mitmenschen als auch die Natur umfaßt. Dieser ethische Auftrag wird metaphysisch überhöht, denn die Welt, der Gegenstand menschlicher Verantwortung, ist innerhalb beider Diskurse gottgeschaffen und stellt daher eine metaphysische Größe dar.

Diese metaphysisch begründete Verantwortungsbotschaft ist in beiden Fällen - und dies ist eine weitere Gemeinsamkeit - als Antwort auf die gnostische Lehre konzipiert und insbesondere auf die valentinianische Haltung der "Vorübergehenden", die die metaphysisch begründete Weltverachtung und Selbstvergöttlichung des Menschen in der Gnosis zum Ausdruck bringt.

## C. GNOSIS UND LITERATUR

### METHODISCHE EINFÜHRUNG

Im Nag Hamadi-Fund lag erstmals eine große Anzahl original gnostischer Texte vor, die ein Korrektiv für die Darstellungen der Gnosis bei den Kirchenvätern und Häresiologen boten. Diese Texte bestätigten größtenteils das Bild, das die bisherige Forschung und insbesondere Hans Jonas von den Grundzügen der gnostischen Lehre entworfen hatten, und gaben die Möglichkeit, zwischen den einzelnen Schulen genauer zu differenzieren. Trotz alledem fiel nach wie vor die Einschätzung des Phänomens, d. h. seiner Tragweite sowohl für die Antike als auch für die - insbesondere abendländische - Geistesgeschichte sehr unterschiedlich aus. Im zweiten Teil dieser Arbeit wurden die grundsätzlichen Tendenzen der Gnoseologie vor allem in Bezug auf die Frage nach der Aktualität der Gnosis vorgestellt. Neben jener Forschungsrichtung, die Gnosis in erster Linie als Daseinslehre versteht und mit dem Existentialismus in Verbindung bringt, wurden jene Ansätze behandelt, die den soteriologischen Charakter der Gnosis hervorheben und aufgrund dessen den Gegenwartsbezug verneinen bzw. bejahen. Schließlich wurde jene Richtung dargestellt, die in der Welt- und Gesetzablehnung der Gnosis ihr zentrales Charakteristikum sieht und sie daher zu entsprechenden Tendenzen der Neuzeit in Bezug setzt.

Aus diesen grundsätzlichen Positionen der Gnoseologie können unterschiedliche Ansätze für die Untersuchung der Beziehung von Gnosis und moderner Literatur gewonnen werden. Die Gegenstandsdefinition dieser literaturwissenschaftlichen Untersuchungen ergibt sich aus der ihnen jeweils zugrunde liegenden Richtung der Gnoseologie und der hiermit zusammenhängenden Gnosis-Konzeption. Je nach dem, ob der existentialistische, der soteriologische oder der provokativ-anarchistische Aspekt der Lehre als maßgeblich befunden wird, variiert auch die Definition von "gnosishaltiger Literatur". Diese grundsätzlichen literaturwissenschaftlichen Ansätze sollen im folgenden kurz skizziert werden. Im Anschluß daran soll ausgehend von dem Konzept der gnostischen Denkfigur, wie es im ersten Teil dieser Arbeit definiert worden ist, ein eigener Ansatz entwickelt und anhand exemplarischer Literaturanalysen illustriert werden.

### Von der Gnoseologie zur Literaturanalyse

Die gnostische Haltung der Verneinung kann, wie bereits besprochen, auf unterschiedlichen Ebenen lokalisiert werden. Als "Sprache der Unzufriedenheit" kann Gnosis als metaphysisch legitimierte Kritik und Widerstand gegenüber festgelegten, vorgegebenen Strukturen definiert werden. Gnostisch kann jedoch auch der spezifische Umgang mit einer Vorlage genannt werden, eine Methode der radikalen Umdeutung. Ein literaturwissenschaftlicher Ansatz, der sich an der Vorstellung von Ablehnung des Bestehenden im Sinne der aggressiven Umdeutung einer Vorlage orientiert, kann diese auf der Ebene der Schreibpraxis lokalisieren. Zahlreiche literarische Werke, die als "Neuschreibungen" biblischer oder mythologischer Vorlagen erscheinen, können unter diesem Blickwinkel als Produkte der "gnostischen" Umdeutungsmethode betrachtet werden. Besonders in der Gegenwartsliteratur dient das Neue Testament als Vorlage für eine "aggressive Deutung". Die Romane von José Saramago, *Das Evangelium nach Jesus Christus* (1990), James Morrow, *Only Begotten Daughter* (1990) oder auch George Vidal, *Live from Golgotha* (1992) seien als Beispiele dieser Tendenz angeführt. Die christliche Lehre dient in all diesen Werken als altbekannter Stoff, der nun uminterpretiert wird, um die gewohnte, traditionelle Sichtweise zu hinterfragen. Die Passionsgeschichte wird "aktualisiert" und kann so zum Träger von Gesellschaftskritik werden. Dieser Ansatz läßt sich auch auf solche Werke ausdehnen, die keine religiös-theologische Thematik haben. Gnostizismus wäre hier allgemein eine Methode der radikalen Infragestellung und Umkehrung der tradierten Sichtweise.

Besonderes Gewicht schreibt Harold Bloom der gnostischen Verneinung des Bestehenden in Bezug auf die literarische und literaturkritische Praxis zu. Er hat die gnostische Methode der Protestexegese, d.h. den gnostischen Umgang mit der biblischen Vorlage, wie er von Markion oder Valentinus durchgeführt wird, zum *starken Lesen* par excellence ernannt, also zu jener Haltung, die seiner Theorie zufolge jeder Autor seinen Vorgängern gegenüber entwickeln muß, um überhaupt etwas Eigenes zu schaffen. Das starke Lesen als ein kreatives Fehl-Lesen ist nach Bloom die einzige Möglichkeit, dem Einfluß der Vorgänger standzuhalten. In seinem 1975 erschienenen Werk *Kabbala. Poesie und Kritik* führt er diesen Gedanken aus:

Entscheidend ist die Beobachtung, dass, während der Neoplatonismus eine ziemlich konventionelle Theorie des Einflusses war, der Gnostizismus eine Theorie der Fehl-Deutung ist und damit ein zwingendes Modell für jede zeitgenössische Theorie des Einflusses als eines kreativen Fehl- oder Mißverständnisses. [...] Wir sind wieder zurück bei der gnostischen Formel, dass alles Schreiben eine Art von Abwehrkrieg konstituiert, dass Lesen Ver-Schreiben und Schreiben Ver-Lesen ist. Diese Formulierung ist deshalb gnostisch, weil für den Gnostiker der unbekannte Gott jeder Vorläufer ist und der Demiurg der Fehl-Deutung ist jeder Ephebe.<sup>248</sup>

Der gnostische Umgang mit der Vorlage wird so zum Modell eines Lesens erkoren, das jeder *starken* Textproduktion, ob poetisch oder kritisch, zugrunde liegt. Ein Lesen nach der gnostischen Methode, ein kreatives Fehl-Lesen zeichnet nach Bloom einen *starken* Dichter sowie einen *starken* Kritiker aus. Bloom nennt seine eigene analytische Methode eine “valentinische und lurianische Herangehensweise” und wendet sie bei seiner Lektüre amerikanischer Dichtung an.<sup>249</sup>

Definiert man als “gnostisch” diesen bestimmten Umgang mit einer Vorlage, entweder als Methode literarischen bzw. literaturkritischen Schreibens oder als Thematik eines Werkes, so beschreibt man hiermit einen Typus von Intertextualität, der jedoch sehr allgemein gefaßt ist und nicht unbedingt in Beziehung zum Gnostischen, so wie es hier definiert wurde, steht.

Die von Jonas und Taubes hervorgehobene Analogie von Gnosis und Existentialismus eröffnet einen weiteren literaturwissenschaftlichen Zugang, der sich in erster Linie an der Darstellung der Gnosis als Daseinslehre orientiert. Vor allem existentialistische Literatur kann hiernach als literarischer Ausdruck des gnostischen Weltgefühls, der Erfahrung einer doppelten Entfremdung des

---

<sup>248</sup> Bloom, Harold: Kabbala: Poesie und Kritik. Basel (1975) 1989. S. 58ff.

<sup>249</sup> “A Valentinian and Lurianic stance makes possible, at least for me, an *antithetical* and revisionist way of reading Wordsworth and Shelley, Emerson and Whitman, Yeats and Stevens.” Bloom, Harold: Agon. Towards a Theory of Revisionism. Oxford 1982. S. 52f. Siehe auch Bloom, Harold: Poetry and Repression. Revisionism from Blake to Stevens. New Haven and London 1976. Eine kritische Besprechung der Bloomschen Methode bietet Horn, William: Blake’s Revisionism: Gnostic Interpretation and Critical Methodology. In: Miller, Dan (Hrsg.): Critical Paths. Blake and the Argument. Durham, NC 1987. S. 72-98.

Individuums von der Welt und von sich selbst gelesen werden.<sup>250</sup> Die Festlegung der Gnosis auf ihren Aspekt der Daseinslehre kann allerdings, wie Aland gezeigt hat,<sup>251</sup> die Vernachlässigung des jubelnden, soteriologischen Charakters der Lehre bedeuten. Der transzendente, erlösende Aspekt fällt dementsprechend auch in den Literaturanalysen dieses Typs nicht ins Gewicht, wird also nicht als ausschlaggebend für eine in diesem Sinne "gnostische" Literatur beurteilt.

Während ein Ansatz, der Gnosis als Weltgefühl definiert, sich eher an die Jonassche Darstellung der Gnosis hält, wird bei anderen literaturwissenschaftlichen Studien, der Argumentation von Aland entsprechend, von dem soteriologischen Charakter der Lehre ausgegangen. Gnosis wird hier als ein Selbstfindungsprozeß definiert, der in der Literatur die Form eines "spirituellen Bildungsromans" annehmen kann.<sup>252</sup> Bei diesem Ansatz muß analog zum vorherigen festgestellt werden, dass andere Aspekte der Lehre, etwa die Weltablehnung oder das dualistische Weltbild, nicht berücksichtigt werden.

Gemeinsames Merkmal der angeführten Ansätze ist, dass, je nachdem, was für ein Konzept von Gnosis ihnen zugrunde liegt, sie sich auf die literarische Umsetzung einzelner Aspekte der Gnosis konzentrieren: das Weltgefühl, der Erlösungsglaube oder die weltablehnende Haltung werden so als Zeichen moderner Gnosis in der Literatur interpretiert. Jener Ansatz, der von der das Bestehende verneinende Grundhaltung der Gnosis ausgehend moderne Gnosis als Protestexegese definiert, hat den Nachteil, dass eine das Weltliche ablehnende Haltung nicht notwendig eine inhaltliche Beziehung zur Gnosis aufweist, also im Falle einer

---

<sup>250</sup> Ein Beispiel für diese Forschungsrichtung stellt Donnovans Studie dar. Donovan gliedert ihre komparatistische Literaturanalyse ausgewählter Werke von Camus, Sartre, Hesse und Kafka nach den zentralen Aspekten der existentialistischen Philosophie. Donovan betrachtet die literarische Bearbeitung einzelner zentraler Vorstellungen, die sie als charakteristisch sowohl für die Gnosis als auch für den Existentialismus befunden hat, und vergleicht die modernen Ausformungen untereinander. Allerdings hat diese Gliederung den Nachteil, daß die Verbindung dieser Vorstellungen innerhalb der Romane nicht berücksichtigt werden kann und somit ihr Stellenwert innerhalb der geschlossenen Entwicklung des jeweiligen Romans außer acht gelassen wird. Donovan, a.a.O.

<sup>251</sup> Vgl. die Ausführungen zu Aland in dem Kapitel zur *Gnoseologie*, S. 97ff.

<sup>252</sup> Ein Beispiel einer solchen Analyse bietet der Aufsatz von Quispel. Quispel, Gilles: Hermann Hesse and Gnosis. In: Aland, Barbara (Hrsg.): Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. Göttingen 1978. S. 492-507.

literaturwissenschaftlichen Studie keine Rückschlüsse auf eine Beziehung des behandelten Textes zum Gnostischen zuläßt. Bei den anderen beiden handelt es sich um eine Betonung jeweils eines Aspekts des Gnostischen, sie sind demnach mit den Inhalten der Lehre verbunden. Problematisch sind diese Ansätze insofern, als dass beide Aspekte, sowohl die Daseinslage im Sinne einer Degradierung der Welt und der Empfindung der Fremdheit als auch die Soteriologie in Form eines Glaubens an eine individuelle Erlösung, für sich betrachtet auch anderen Denktraditionen zugeordnet werden können. Das Verständnis der Gnosis in erster Linie als Daseins- oder Erlösungslehre bietet demnach für einen literaturwissenschaftlichen Ansatz kein eindeutiges Unterscheidungskriterium, um der Verbindung von Gnosis und zeitgenössischer Literatur nachzugehen.

Im folgenden soll ausgehend von dem Konzept der Denkfigur ein Ansatz entwickelt werden, der zuläßt, dass die Sensibilisierung für die literarische Umsetzung bestimmter Aspekte, wie sie sich durch die spezielle Fokussierung der genannten Ansätze gewinnen läßt, erhalten bleibt, und zugleich ein konkretes Kriterium der Unterscheidung von anderen Traditionen bietet.

### **Die gnostische Denkfigur in der Literatur**

Im ersten Teil dieser Arbeit wurde der Begriff der Denkfigur eingeführt, um auf die Beziehung der einzelnen Vorstellungen innerhalb der gnostischen Teleologie aufmerksam zu machen und die Möglichkeit zu geben, eine konkrete, gleichbleibende Struktur von ihren variierenden Manifestationen zu unterscheiden. Das Konzept der Denkfigur als einer strukturierten Abfolge von Vorstellungen, die einander bedingen und aufeinander verweisen, entspricht, wie gezeigt wurde, sowohl der Dynamik als auch der teleologischen Ausrichtung der gnostischen Lehre. Das Konzept der Denkfigur erlaubt darüber hinaus, einzelne Vorstellungen wenn sie in einem bestimmten Kontext, einer bestimmten Konstellation erscheinen eindeutig der Gnosis zuzuordnen, auch wenn sie, für sich genommen, auch in anderen Traditionen vorkommen.<sup>253</sup>

---

<sup>253</sup> Michael Pauen arbeitet ebenfalls mit dem Begriff der Denkfigur, um eine strukturelle Analogie zwischen der gnostischen Lehre und der Ästhetik und Philosophie der Moderne herauszuarbeiten. Pauen unterstreicht zwar den strukturellen Aspekt der Denkfigur, der ihm erlaubt, das Stadium einer vergleichenden Motivanalyse zu überwinden, doch er begründet nicht sein methodisches

Ein literaturwissenschaftlicher Ansatz, der von dem Konzept der Denkfigur ausgeht, beschränkt sich demnach nicht auf die Untersuchung der literarischen Umsetzung einzelner Aspekte der gnostischen Lehre, sondern betrachtet darüber hinaus die Beziehung der einzelnen Vorstellungen zueinander. Das Gewicht wird somit nicht auf einen Aspekt verlagert, sondern auf die strukturierte Abfolge der Vorstellungen, die die "Stationen" der Denkfigur ausmachen.

Die Rückführbarkeit einzelner Elemente auf die Struktur der Denkfigur ist auch das Kriterium, um, diesem Ansatz entsprechend, von Gnosis in der Literatur sprechen zu können. Ein Beispiel hierfür soll die Vorstellung des Rufes bieten: Die gnostische Denkfigur wurde als eine Bewegung von Unwissen zu Wissen bestimmt, die über die Erfahrung eines Bruches zwischen Welt und Gott bzw. Ich und Welt zur Erlösung des Individuums von der Welt führt. Auslöser dieser Bewegung ist ein "Ruf". Bei der strukturierten Abfolge der gnostischen Denkfigur befindet sich somit der Ruf an erster Stelle einer festgelegten Entwicklung. Bei einer Literaturanalyse, die mit dem Konzept der Denkfigur arbeitet, reicht es nicht aus, das Motiv des Rufes in einem Text nachzuweisen, sondern es muß gezeigt werden, dass dieser Ruf die Funktion eines Auslösers für die konkrete Bewegung von Unwissenheit zu erlösendem Wissen erfüllt.

Durch die Unterscheidung von Struktur und Manifestation bietet das Konzept der Denkfigur die Möglichkeit, die unterschiedlichsten Variationen auf der textuellen Ebene zu untersuchen, und stellt gleichzeitig ein konkretes Kriterium bereit, um die Analyse vor Beliebigkeit zu schützen. Manifestationen des Rufes auf textueller Ebene können so unterschiedliche Vorkommnisse sein wie ein Bote, eine Klingel, ein Unfall oder ein Traum. Auf ähnliche Weise kann die Erfahrung der Trennung zwischen dem Individuum und der Welt - die zweite "Station" der gnostischen Denkfigur - sich z.B. als Verfolgungswahn oder Erstickungssyndrom manifestieren, während die dritte Station, die innere Spaltung des Gnostikers, z.B. im Bild der Schizophrenie oder des Doppelgängers Ausdruck finden kann. Die letzte Station schließlich, die Erlösung, kann so unterschiedliche Formen annehmen wie etwa eine Metamorphose, die Heilung aus schwerer Krankheit oder die Befreiung aus einem Gefängnis. Die Herangehensweise mit dem Konzept der

---

Vorgehen. So spricht er in der Einleitung seiner Studie von der Denkfigur als einer *Grammatik* (S. 11) und im Epilog als einer *Syntax des Denkens*. (S. 405) Darüber hinaus ist seine Definition der Vorstellungen, aus denen die Denkfigur besteht, äußerst vage und nicht differenziert genug, so daß sie im Ganzen ebenso einer anderen Lehre zugeordnet werden könnte. Vgl. Pauen, a.a.O.

Denkfigur erlaubt es daher, einer Verwandtschaft zwischen Texten nachzuspüren, die auf den ersten Blick sehr unterschiedlich erscheinen.<sup>254</sup>

Subjekt der gnostischen Teleologie und somit auch der gnostischen Denkfigur ist, wie bereits besprochen, das Individuum.<sup>255</sup> Die Literaturanalyse, die nach dem Konzept der Denkfigur verfährt, würde demnach die Entwicklung einer literarischen Figur betrachten, die die einzelnen Stationen der Denkfigur durchläuft und somit eine Bewegung von Unwissenheit zu erlösendem Wissen beschreibt.

Im folgenden soll anhand der exemplarischen Analysen von so heterogenen Werken wie jenen von Ernesto Sábato, Franz Kafka und Philip Dick die Bandbreite der literarischen Umsetzungen des Gnostischen aufgezeigt werden.

Im ersten Teil wurden im Anschluß an die Präsentation der zentralen Vorstellungen der gnostischen Lehre sowie ihrer Verknüpfung zu einer Denkfigur Überlegungen zu möglichen Implikationen und Konsequenzen der Lehre, besonders die Beziehungen des Individuums zur Gesellschaft betreffend angestellt, um so den provokativen Charakter der Gnosis deutlich hervortreten zu lassen. Dieses provokative Potential soll bei der Analyse der literarischen Texte

---

<sup>254</sup> Die Rückführung der Manifestationen auf eine ihnen zugrundeliegenden Struktur unterscheidet dieses Verfahren von einer Motiv- bzw. Stoffanalyse, die sich auf der Ebene der Manifestationen bewegen und die konkrete Ausführung in ihren zeitgeschichtlichen Kontext einordnen und als Variation früherer literarischer Arbeiten an demselben Stoff bzw. demselben Motiv untersuchen würde. Die Gnosis gab mit ihrer bunten Mythologie und ihren exzentrischen Gestalten oft Anlaß für literarische Verarbeitungen, so daß sich eine Reihe von Werken für eine Motivforschung anbieten. Neben den bekannten Alexandria-Romanen von Lawrence Durrell hat sich die Forschung mit den gnostischen Motiven bei Michail Bulgakov, Doris Lessing und Harold Bloom beschäftigt. (Durrell, Lawrence: *The Alexandria Quartett*. Ders. *Monsieur*. London 1974; Bulgakov, Michael: *Der Meister und Margarita*. Neuwied (1966) 1968; Bloom, Harold: *The Flight to Lucifer. A Gnostic Fantasy*. New York 1979; Lessing, Doris: *Briefing for a Descent Into Hell*. New York 1971.) Doch auch neuere Werke würden sich für eine Motivforschung anbieten, etwa die Erzählung von Danilo Kis, *Simon der Wundertäter*, eine literarische Inszenierung der legendären Konfrontation des gnostischen Lehrers mit Petrus. (Kis, Danilo: *Enzyklopädie der Toten*. München/Wien 1986.) Ein weiterer möglicher Forschungsgegenstand wäre die Erzählung von Pierre Grippari *Der kleine Jehova*, in der aus dem in seiner Ignoranz Furcht erregenden Demiurgen der Gnosis ein Kind wird, dem die Welt als therapeutisches Spielzeug dient, an dem er seine Aggressionen ausleben kann. (Grippari, Pierre: *Diable, Dieu et autres contes de menterie*. Paris 1986.)

<sup>255</sup> An dieser Stelle sei noch einmal betont, daß die Gnosis keinen heilsgeschichtlichen Entwurf anbietet, sondern sich ausschließlich auf das Individuum bezieht. Ziel ist daher auch nicht die Erlösung der Welt, sondern die Erlösung des Individuums von der Welt. Diese Zentrierung auf das Individuum ist, wie bereits besprochen, kennzeichnend für die philosophischen Strömungen der hellenistischen Epoche und trägt m.E. erheblich zur gegenwärtigen Aktualität der Gnosis bei.



insofern berücksichtigt werden, als untersucht werden soll, welche Funktion die gnostische Denkfigur in ihrem jeweiligen Kontext innehat und inwieweit die als provokativ herausgestellten Implikationen der Lehre, etwa der elitistische Aspekt, die Betonung der Individualität oder der anarchistische Charakter, in ihrer literarischen Verarbeitung zum Tragen kommen.

## 6. KAPITEL

### ERNESTO SÁBATO UND DIE SEKTE DER BLINDEN

Da kam eine Finsternis über unsere Augen.  
 Danach schuf Gott, der uns geschaffen hatte, ein [...] aus sich und sprach: Ich bin Gott und es gibt keinen anderen. Du aber bist Erde und sollst wieder Erde werden mit Eva, deinem Weibe. [...].  
 Da ging in uns die Schärfe unserer ewigen Erkenntnis zugrunde. Und eine Schwäche verfolgte uns. Daher wurden die Tage unseres Lebens gering. Ich hatte nämlich erkannt, dass ich unter die Herrschaft des Todes geraten war.

Apokalypse Adams (66,24 - 67,14)

Eine Besonderheit des Erzählwerkes von Ernesto Sábato fällt erst bei der Lektüre des gesamten literarischen Oeuvres des Argentiniers auf: Jeder Roman bezieht sich auf die vorhergehenden, gebraucht sie als Intertexte. Durch die zahlreichen Querverweise zwischen den Romanen werden die vorherigen Werke von den nächsten inkorporiert. Dies bedeutet nicht, dass es sich um einen Roman in Fortsetzungen handelt; vielmehr bilden die vorherigen Texte einen Teil der außertextuellen Realität, auf die der jeweilige Roman verweist. Durch diese besondere Verknüpfung können die Erlebnisse einer Figur im nächsten Roman als "Tatsachen" aufgegriffen werden, um so die Grenzen zwischen Realität und Fiktion aufzuheben.

Die Leitthese folgender Analyse ist, dass die Vorstellungen, die auf diese Weise von einem Roman in den nächsten aufgenommen und somit zu "Realität" gemacht werden, dem Gnostischen zuzuschreiben sind. Die Interpretation des Werdegangs von Fernando Vidal Olmos, einer der zentralen Figuren des Romans *Über Helden und Gräber*<sup>256</sup>, als Vollzug der gnostischen Denkfigur soll diese Zuweisung legitimieren.

---

<sup>256</sup> Sábato, Ernesto: *Sobre heroes y tumbas*. Buenos Aires 1961 (1996). Hier nach der deutschen Ausgabe: *Über Helden und Gräber*. Wiesbaden und München 1986. Deutsch von Otto Wolf. Im folgenden mit HG abgekürzt.

Bei der Analyse soll die Vernetzung der einzelnen Werke berücksichtigt werden, weshalb von dem gnostischen *Bericht über die Blinden* ausgehend auf dessen Status innerhalb des Gesamtkomplexes des Romans *Über Helden und Gräber* eingegangen wird, um dann dessen Inkorporation im nächsten Roman, *Abaddon*<sup>257</sup> nachzugehen. Diese Betrachtungsweise soll ermöglichen, nach dem Stellenwert und der Funktion der gnostischen Denkfigur im Werk Sábatos zu fragen.

## ÜBER HELDEN UND GRÄBER

### Der Bericht über die Blinden

By a route obscure and lonely,  
 Haunted by ill angels only,  
 Where an Eidolon, named NIGHT,  
 On a black throne reigns upright,  
 I have reached my home but newly  
 From this ultimate dim Thule.

Edgar Alan Poe: Dream-land

Der *Bericht über die Blinden*, der dritte Teil des Romans *Über Helden und Gräber*, bildet narratologisch gesehen einen Fremdkörper im Roman, da er eine Art Tagebuch einer Romanfigur darstellt, die bisher nur indirekt eingeführt wurde. Es ist die Chronik der persönlichen Entwicklung des Fernando Vidal Olmos, dessen finstere Gestalt indirekt die gesamte Handlung oder genauer das Leben der Protagonisten des Romans Martín, Alexandra und Bruno bestimmt. Es ist, so gesehen, die "Innenansicht" einer Figur, die zwar keine aktive Rolle spielt, jedoch maßgeblich für den Verlauf des Geschehens ist, so dass die rätselhaften Begebenheiten im Leben der Protagonisten erst durch Berücksichtigung des Berichts einen Sinn ergeben.

---

<sup>257</sup> Sábato, Ernesto: *Abaddón, el exterminador*. Nach der deutschen Ausgabe: *Abaddon*. Wiesbaden und München 1980. Deutsch von Wolfgang A. Luchting. Im folgenden A.

In diesem Traktat legt Fernando die einzelnen Etappen seiner Nachforschungen in der Welt der Blinden dar, die einen Zeitraum von mehreren Jahrzehnten umfassen. Von einer fixen Idee getrieben, sammelt er über Jahre Informationen und verfolgt blinde Personen, bis er letztendlich überzeugt ist, dass er, der sich als Verfolger wähnte, in Wahrheit der Verfolgte ist, der für seine Neugierde und sein erlangtes Wissen zahlen muß. Seine Ahnungen und Beobachtungen führen ihn schließlich in ein Abenteuer, das ihn in die unsichtbare Seite von Buenos Aires sowie seiner eigenen Person eintauchen läßt. Auf der Suche nach dem Wissen um die Beschaffenheit der Welt der Blinden dringt er in ein verlassenes Haus ein. In dem Moment, wo ihm bewußt wird, dass er erwartet wird, wechselt die Position und Rolle Fernandos und mit ihr die Gattung: Aus dem Detektiv wird ein Initiand, und das, was als Verfolgungskrimi begann, wird zum Bericht eines Rituals. Die blinde Frau, die ihn erwartet, übernimmt die Rolle der Hierophantin bei dieser Initiation, die in zwei Etappen erfolgt.

In der ersten Initiationsphase führt ihn ein Traum in eine Gegenwelt, deren Kennzeichen die Dunkelheit ist: Eine schwarze Sonne "leuchtet" über schwarze Gewässer. Alle Motive bei der Beschreibung dieser Welt hängen direkt oder indirekt mit der Blindheit zusammen: So verweist die Figur des einäugigen Riesens auf Polyphem, den Zyklopen in der *Odysee*, dem - auch er ein Opfer von Odysseus' List - sein einziges Auge ausgestochen wurde. Die Assoziation scheint berechtigt, da auch Fernando das Augenlicht anderer Wesen auf dem Gewissen hat. Die Vögel, denen er in seiner Kindheit die Augen austach, bevölkern nun den Himmel seines Traums und stürzen sich auf seine Augen. Fernando muß selber erblinden, um fortzufahren.

Begann die erste Etappe als Traum, so ist die zweite als Fluchtversuch gestaltet. Der Ausbruch aus dem Zimmer der Blinden wird nach dem Motiv der Katabasis, also des Abstiegs in die Unterwelt, inszeniert. Fernando, der sich als Held bei dieser Unterweltreise fühlt, steigt in die Kanalisation hinab, die ihn durch eine von Ungeheuern bewohnte Welt schließlich in eine (Alp-)Traumlandschaft führt: Eine weite, trostlose, "unheilverkündende" Landschaft, beleuchtet von einem erlöschenden Stern. Hauptmerkmal dieser Welt, auf deren Einzelheiten hier nicht eingegangen werden kann, ist die Katastrophenstimmung. Fernando wird von dem "PHOSPHORESZIERENDEN AUGEN" am Nabel einer Gottheitsstatue angezogen. In mehreren anstrengenden Tagesmärschen durchquert er eine Todeslandschaft: "Es war ein Reich, in dem als einziger Kult die versteinerte

Zeremonie des TODES zelebriert wurde.” (HG 374) Letztlich erreicht er das Auge und wird aufgefordert, in den Tunnel einzudringen. Das Schlußbild ist ein eindeutiges Bild der Regression: Er verwandelt sich in einen Fisch und durchlebt in Sekunden sein gesamtes Leben, um schließlich “in die große Höhle einzutreten und in ihren warmen, gallertartigen, phosphoreszierenden Gewässern untergetaucht zu sein.” (HG 367)

Fernandos gesamtes Abenteuer findet außerhalb des alltäglichen Raum- und Zeitkontinuums statt, während die zahlreichen numinosen Anspielungen nahelegen, von einer “heiligen Zeit” im Sinne Eliades zu sprechen. Ohne sein Zimmer zu verlassen, erlebt Fernando eine Reise durch Raum und Zeit:

Ich wohnte Katastrophen und Folterungen bei, ich sah meine Vergangenheit und meine Zukunft (meinen Tod), ich spürte, wie meine Zeit innehielt, so dass ich die Vision der Ewigkeit hatte, ich durchmaß die geologischen Zeitalter und die Entwicklungen der Arten. (HG 381)

Den Höhepunkt dieses heiligen Geschehens stellt die Begegnung mit der Gottheit bzw. die Heilige Hochzeit dar. Die Initiation kann als Vorbereitung auf die Vereinigung mit der Blinden verstanden werden. Die Annahme wechselnder Gestalten in der kämpferisch-erotischen Umarmung unterstreicht den rituellen Charakter des Geschehens, das so der Typologie nach eher einer *Heiligen Hochzeit* als einer *unio mystica* zugeordnet werden kann.<sup>258</sup> Fernando wird zum Einhorn, zur Schlange, zum Polypen, zur Tarantel, zum Drachen, zum Seepferd, und sie, die Göttin mit der schwarzen Haut und den violetten Augen, ist Vulkan, heilige Prostituierte, königliche Jungfrau, Harpyie, Zentaur, Panther, Sumpf und Grotte.<sup>259</sup> Die Vision endet mit einer Beschreibung des Weltuntergangs, deren Stofflichkeit beeindruckt:

---

<sup>258</sup> Die Verwandlungen im Kampf verweisen unter anderem auf die griechische Mythologie. Dort ist es der listige Alte des Meeres, Proteus, dessen Name soviel wie *Protogonos*, also der Erstgeborene, das Urwesen bedeutet, der im Kampf ständig seine Gestalt wechselt. Ein weiteres Beispiel ist die Vereinigung von Thetis und Peleus. Vgl. Kerényi, K.: Griechische Mythologie. Bd. I. München 1989. S. 38ff.

<sup>259</sup> Vgl. HG 382f. Die Stofflichkeit der Beschreibung unterstreicht den kannibalistischen Charakter der Vereinigung, deren auffällige Betonung der Körperlichkeit läßt sich mit der gnostischen Lehre in Verbindung bringen: Nach der Lehre der Karpokratianer etwa ist ein stoffliches Eintauchen in das Böse notwendig zur Erlösung.

Es erbebt die Kohlelandschaft, vom Donner erschüttert, von den Blitzen entzündet, vom Blutigen Hurrikan gepeitscht. Und der unheilvolle Mond explodiert wie ein Feuerwerk: Mondstücke fallen wie kosmische Funken durch den schwarzen Raum und entzünden die Wälder. Ein großes Feuer breitet sich aus und verkündet das Zeitalter der Zerstörung und des Todes. [...] Ich spüre, wie das Universum über mir zusammenstürzt. (HG 383)

Diese Entdeckungsreise hat Fernando letztendlich Wissen um den eigenen Tod gebracht, wobei dieses „Todesurteil“ nicht als Strafe oder Rache von außen zu verstehen ist, sondern seinem eigenen Wunsch entspricht und in diesem Sinne keine Drohung, sondern eine Erfüllung darstellt:

Auch weiß ich, dass meine Zeit begrenzt ist und mein Tod mich erwartet. Und, was am merkwürdigsten und für mich am unbegreiflichsten ist: dieser Tod erwartet mich gewissermaßen durch meinen eigenen Willen, denn niemand wird hierher kommen, um mich zu holen, und ich selbst bin es, der an den Ort geht, *der dort hingehen muß*, wo sich die Weissagung erfüllen wird. (HG 384)

### **Zum Typus des “Berichtes”**

Die Niederschrift des Berichtes findet kurz vor Fernandos Tod statt, so dass man hier die typische autobiographische Geste, in der Tradition der Beichte bzw. der Rechtfertigung gegenüber der Nachwelt, vermuten könnte. Fernando nennt jedoch sein Traktat einen Bericht, und dies signalisiert einen grundsätzlichen Unterschied: Es ist keine Rechenschaft gegenüber Gott oder der Menschheit, sondern die Niederschrift und Wiedergabe des *Wissens*, dessen Erlangen Fernando sein Leben verschrieben hatte. Fernando stilisiert sich zum Märtyrer bzw. Entdecker :

Und als ob negative Helden wie ich die höllische und verdammte Aufgabe hätten, Rechenschaft von dieser Realität zu geben. Erforscher des Unrats! Zeugen des SCHMUTZES und der BÖSEN GEDANKEN!

Ja, plötzlich fühlte ich mich als eine Art Held, als eine Art negativer Held, schwarz und abstoßend, aber ein Held. Eine Art Siegfried der Finsternis, vorwärtsschreitend in Dunkel

und Gestank mit meinem schwarzen, flatternden, von höllischen Hurrikanen bewegten Banner. (HG 362)

Seine Nachschrift hat den Charakter des Berichtes seiner Mission im Namen der Wahrheit und des Wissens. Er, der nunmehr Wissende, richtet sich an die Menschheit<sup>260</sup> und stellt sich so in die Tradition der Offenbarung. Zu dem Bild des Wissenden paßt auch das Gefühl der Überlegenheit, das Fernando ständig zum Ausdruck bringt. Bei mehreren Anlässen differenziert sich Fernando von seiner Umwelt, den anderen, jenen, die nicht wissen wollen, die “blind sind, ohne einen weißen Stock zu benötigen”. Seine Herablassung wandelt sich in Wut auf jene, die ihn tot sehen müssen, um ihm zu glauben:

Diese Leute, die sich selbst als “Realisten” bezeichnen, sehen nicht weiter, als ihre Nase reicht, und verwechseln die Realität mit einem Kreis von zwei Meter Durchmesser mit ihrem bescheidenen Kopf als Mittelpunkt. Provinzler, die über das lachen, was sie nicht begreifen, und alles verneinen, was außerhalb ihres famosen Kreises liegt. [...] Verfolgungswahn! Immer die Realisten, die famosen Subjekte der “gehörigen Proportionen”. Wenn man mich schließlich verbrennen wird, erst dann werden sie sich überzeugen. (HG 339, 346)

### **Der “Bericht über die Blinden” als gnostische Denkfigur**

Fernandos Suche nach der Wahrheit über die Sekte wird ausgelöst durch einen Ruf im gnostischen Sinne:

Als ich zur Plaza Mayo kam, hörte ich ein Glöckchen, wie von jemandem, der mich aus einem tausendjährigen Schlaf aufwecken wollte. Ich schritt weiter, hörte aber noch immer das Glöckchen, das in den tiefsten Schichten meines Bewußtseins einzudringen suchte: ich hörte es, aber ich horchte nicht auf; bis plötzlich jener dünne, aber durchdringende hartnäckige Laut eine sensible Zone meines Ichs zu treffen schien, eine jener Stellen, wo die Haut des Ichs am feinsten und von einer übernormalen Sensibilität ist; da wachte ich

---

<sup>260</sup> Daß er sich an die Öffentlichkeit im allgemeinen richtet, wird an mehreren Stellen deutlich. Z. B. wenn er schreibt: “(...) kehren wir zum Thema zurück, *das allein die Menschheit interessieren sollte*”. (HG 340)

mit jähem Schrecken auf, wie vor einer plötzlichen und perversen Gefahr [...]. Sie [die Blinde, A.R.] hatte aufgehört, ihr Glökchen zu läuten; als ob sie es nur für mich bewegt hätte, um mich aus meinem sinnlosen Schlaf zu wecken, um mir zu verstehen zu geben, dass meine frühere Existenz wie eine stumpfsinnige Vorbereitungsetappe beendet sei und dass ich mich jetzt der Realität stellen müsse. (HG 243f.)

Die Suche, die auf diese Weise beginnt, ist eine Suche nach Wissen. Das Ziel Fernandos ist die Suche nach dem Wissen um die Beschaffenheit der Welt und somit die Bestätigung seiner durch den Ruf geweckter Ahnungen. Gegenstand seiner Suche ist das Wissen um das Böse, dessen konkrete Manifestation die Sekte ist und das immer als metaphysisches Prinzip verstanden wird. Das ersehnte Wissen kann daher nicht durch ein kognitives Begreifen erlangt werden, weshalb auch die abenteuerlichen Verfolgungen fruchtlos bleiben und erst eine numinos gestaltete Erfahrung in der Form einer Initiation ihm die Zusammenhänge deutlich vor Augen führt. Der gnostischen Denkfigur entsprechend bildet von dem Augenblick des Rufes an die Erlangung von *Wissen* den ausschließlichen Motor jeder Handlung Fernandos. Bezeichnend ist hierbei die Natur des Wissens, das, der gnostischen Wissenskonzeption entsprechend, kein rationales Erkennen voraussetzt.<sup>261</sup>

Seine so erlangte Erkenntnis umfaßt ein dualistisches Weltbild, also die Gewißheit, dass sich überall hinter einer positiven Fassade das Reich des Bösen erstreckt. Der metaphysische Dualismus von hell und dunkel, gut und böse spiegelt sich in den zwei Seiten der Stadt wider, in dem Widerspruch zwischen der sauberen Oberfläche der Stadt und der dreckigen und finsternen Unterwelt der Kloaken. Fernando läßt keine Zweifel über die numinose Dimension der zwei Gegenspieler:

Wenn, wie man sagt, Gott die Macht über den Himmel hat, so hat die Sekte ihre Herrschaft über die Erde und über das Fleisch. Es entzieht sich meiner Kenntnis, ob diese Organisation letzten Endes früher oder später zur Rechenschaft gegenüber jener Instanz

---

<sup>261</sup> Ein Mißtrauen gegenüber dem Erkenntnisgehalt der Wissenschaften durchzieht Sábatos Werk. Vgl. auch das Verhältnis Sabatos zur Welt des Lichtes in *Abaddon*. Diese durchaus gnostische Konzeption von Wissen wird in der "sábatischen" Gnosis auf einen grundsätzlichen Dualismus zurückgeführt: Die szientifischen Erkenntnismittel können nur die positive Seite erfassen und verbreiten daher immer nur Halbwissen.



verpflichtet ist, die man als LEUCHTENDE MACHT bezeichnen könnte; bis dahin steht das Universum offensichtlich unter ihrer absoluten Herrschaft [...]. (HG 252)

Während verschiedene Möglichkeiten angegeben werden, die das Wesen des guten Gottes und seine Abwesenheit in der Welt erklären, wird, und das ist die Schlußfolgerung Fernandos, die Präsenz des Bösen in der Welt als Tatsache dargestellt:

Meine Schlußfolgerung ist klar: der FÜRST DER FINSTERNIS herrscht weiter. Und seine Herrschaft stützt sich auf die HEILIGE SEKTE DER BLINDEN. Dies alles ist so einleuchtend, dass es mich zum Lachen bringen könnte, wenn mich nicht das Entsetzen faßte. (HG 254)

Das Böse regiert durch "Wesen der Finsternis": In Fernandos System sind dies die Mitglieder der Sekte der Blinden, die im Gegensatz zu den Sehenden hinter der angeblichen Hilflosigkeit die Beweglichkeit im Bereich der Finsternis verbergen. In der Kanalisation, in Tunnel, Verliesen und Höhlen werden die Nicht-Sehenden zu unsichtbaren Wesen, denen jeder Verfolger zum Opfer fällt. Finsternis ist hier sowohl wörtlich als Dunkelheit unterirdischer Regionen als auch metaphorisch in Form von Trieben und Bosheit zu verstehen. In den koptischen Quellen findet sich die Blindheit als Metapher für die Nicht-Wissenden. Doch Nicht-Wissend zu sein bedeutet, dass man den Verstrickungen des Bösen ausgeliefert ist und zu seinem Instrument werden kann. Die gnostische Gleichsetzung von blind = nicht wissend = böse bietet daher eine metaphysische Erklärung für die Obsession Fernandos mit der Sekte der Blinden, um die der Bericht kreist.<sup>262</sup>

Die Anziehungskraft des Bösen zeigt sich nicht nur als Verführung - etwa in der Gestalt der blinden Frau -, sondern als innerliche Affinität Fernandos zu diesem Reich der Finsternis. Die Entdeckungsreise in die Unterwelt von Buenos Aires, die zum Wissen um die Beschaffenheit der Welt führt, wird so zugleich zu einer Konfrontation mit dem eigenen Ich. Die Suche nach dem Gesetz des Bösen in der Welt führt Fernando auch zum Wissen um seine Person, seine Herkunft und sein

---

<sup>262</sup> Dem Leser von Sábatos Werk ist diese Obsession bekannt, da sie in den anderen beiden Romanen ebenfalls eine zentrale Stellung einnimmt.

Ziel. Bezeichnend ist die Aufforderung der Gottheit: “Tritt ein, dies ist dein Anfang und dein Ende.” (HG 374) Die Initiation in die Welt der Blinden in der Form der zwei Traumreisen führt Fernando zum Bewußtsein einer inneren Beziehung zu diesem Bereich, der ihn schon immer sowohl abstieß als auch anzog:

Ebenso denke ich darüber nach, ob es mein dunkler, unbewußter Wille war, der mit viel Geduld jene Inkarnation heraufbeschwor, die die Blinde perverser Weise verkörperte; oder ob die Blinde und jene ganze WELT DER BLINDEN, der sie angehörte, umgekehrt eine furchtbare Organisation waren, die meinen Zwecken diente, meiner Wollust, meiner Leidenschaft und schließlich meiner Züchtigung. (HG 380)

Fernandos Wissen um das Böse bedeutet also zugleich Selbstkenntnis: Es ist Wissen um die innere Beziehung seiner selbst zum Bösen, um die eigene Negativität. Hier findet sich die gnostische Korrespondenz von Innen und Außen und somit die Gespaltenheit des Inneren wieder. Versinnbildlicht wird diese Korrespondenz von Innen und Außen durch die Metamorphose des Helden, der selber erblindet.

Das Schlußbild von Fernandos Vision ist der Weltuntergang. Sein Wissen dient mit anderen Worten keineswegs der Errettung der Welt, wodurch er sich prinzipiell von dem traditionellen Schema der Heldengeschichten unterscheidet, bei denen die Erlangung des Wissens bzw. der Fähigkeiten von Seiten des Helden sein persönliches, aber auch das allgemeine Heil sichern soll, wie es etwa bei Parzival der Fall ist, mit dem Fernando sich ausdrücklich vergleicht. Hier findet sich die radikale und sehr einfache Schlußfolgerung der gnostischen Lehre wieder: Da die Welt von dem Bösen regiert wird, kann Erlösung nur durch die Zerstörung der Welt erlangt werden. Das Wissen um die eigene Negativität ist erlösend, denn es bedeutet zugleich das Wissen um den Weg aus der Situation heraus: Fernando erkennt seinen bevorstehenden Tod als seinen Willen an und geht ihm entgegen. Die erlösende Dimension wird durch die kathartische Konnotation des Feuertodes unterstrichen.<sup>263</sup>

---

<sup>263</sup> Georgescu sieht im Tod Fernandos und Alexandras einen exorzistischen Akt: “expulsión de los demonios”. Vgl. Georgescu, Paul Alexandru: Ensayo de la soteriología sabatiana. In: Cuadernos Hispanoamericanos. Vol. 391-399. Madrid 1983. S. 621-644. Hier S. 631.

Der *Bericht über die Blinden* folgt der durch die gnostische Denkfigur vorgegebenen Entwicklung, beschreibt also eine Bewegung von Unwissenheit zum erlösenden Wissen.

Die Suche nach diesem Wissen beginnt mit einem Ruf und endet mit der Erlösung, die auf kosmischer Ebene den Weltuntergang, auf persönlicher den freiwilligen, kathartischen Tod des Protagonisten bedeutet. Gegenstand des Wissens ist die Beschaffenheit und Herrschaft des Bösen über die Welt sowie über einen Teil des Individuums.<sup>264</sup>

In dieser Bewegung von Unwissenheit zum Wissen werden die wesentlichen Momente wie der Ruf, die plötzliche Erkenntnis und das Selbstverständnis des Protagonisten sowie die Erlangungsweise des Wissens und der kosmische sowie innere Dualismus in der für die gnostische Denkfigur charakteristisch strukturierten Abfolge miteinander verbunden. Diese Entwicklung wird von ihrem Ende her erzählt, als autobiographischer Bericht vor dem Tod. Die Schilderung dieser Entwicklung findet demnach im Modus der Nachträglichkeit statt, wodurch die Denkfigur als solche deutlich hervortritt.<sup>265</sup> Die Besonderheit dieser literarischen Inszenierung der gnostischen Denkfigur ist ihre Umkehrung: das Wissen von der Welt als Reich des Bösen bedeutet für den Protagonisten eine Suche, die das Wissen nicht um den göttlichen, sondern um den bösen Teil des Menschen zum Ziel hat.

### **Alternative Werdegänge**

Innerhalb des Romans *Über Helden und Gräber* wird die gnostische Denkfigur, wie sie durch die Entwicklung Fernandos dargestellt wird, relativiert und als Erzeugnis eines Geisteskranken entschärft.

Den Gegenpol zum *Bericht*, der hier als die "Innenansicht" Fernandos bezeichnet wurde, bildet seine "Außenansicht", wie sie in dem letzten Teil des Romans aus der Perspektive Brunos beschrieben wird. Fernando wird als negativ und manisch

---

<sup>264</sup> Carlos Cataña spricht in Bezug auf HG von einer umgekehrten Theodizee, denn Ziel ist das Böse zu entdecken und nicht die Güte Gottes zu offenbaren. Cataña, Carlos: *Sábado informe sobre ciegos* In: Giacoman, Helmy: *Homenaje a Ernesto Sábato*, New York 1973. S. 231-258. Hier: S. 244.

<sup>265</sup> Zur Nachträglichkeit in Bezug auf die Denkfigur vgl. Teil A, S. 53f.

dargestellt, als jemand, der von “physischen, geistigen und sogar seelischen Leiden” geplagt wird. Trotz seiner intellektuellen Vorbehalte beschreibt Bruno Fernando in den schwärzesten Farben:

Ließe sich ein Mensch mit einer Reihe einzelner Wörter bezeichnen, müßte man sagen, dass Fernando pervers war, sinnlich, zynisch, sarkastisch, prahlerisch, eine Kanaille, mit einer Tendenz zum Chaos und zur Verrücktheit. (HG 397)

Fernando wird damit im nachhinein als unglaubwürdiger Erzähler entlarvt, was den Wahrheitsgehalt seines Berichtes relativiert. Fernandos Werdegang wird jedoch auch auf einer anderen Ebene relativiert: Durch die Figuren von Martín und Bruno wird in der Gesamtheit des Romans ein Ausgleich geschaffen. Anhand des Werdegangs des eigentlichen Protagonisten Martín wird eine alternative Entwicklung aufgezeigt, deren soteriologischer Charakter bereits in der Überschrift anklingt: “Ein verkannter Gott”.<sup>266</sup> Martíns Entwicklung folgt den Etappen des Bildungsromans: Ahnungslosigkeit, Liebe-Abgrund, Reife-Ruhe. Der naive, unschuldige Martín kommt durch seine Liebesaffäre mit der Nachtseite des Lebens in Berührung. Dadurch wacht er auf, reift er. Alexandra fungiert in ihrer Doppelrolle der Prinzessin und des Drachen<sup>267</sup> als der Preis, den der Prinz/Martín zu gewinnen trachtet, und zugleich als das Hindernis, das ihm im Wege steht. Nicht so sehr die Liebesaffäre, sondern vielmehr die Berührung mit der Nachtseite ist der Aspekt seiner Beziehung zu Alexandra, der ihn aus seiner melancholischen Lethargie und Ahnungslosigkeit reißt:

*Blinde, dachte er. Blinde, Blinde. Und es überkam ihn eine unerklärliche Furcht. Die Nacht, die Kindheit, die Finsternis, die Finsternis, die Angst und das Blut, Blut, Fleisch und Blut, die Träume, Abgründe, tiefe Abgründe, Einsamkeit, Einsamkeit, Einsamkeit, wir berühren einander, aber wir sind allein. Er war ein Kind unter einer ungeheuren Kuppel, inmitten der Kuppel, inmitten einer niederdrückenden Stille, allein in einem gigantischen Universum. (HG 76)*

<sup>266</sup> Die literarische Kritik spricht von einer “metafisica de la esperanza”. In eben diesem Sinne spricht Georgescu von “insulae fortunatae”, zu denen er die Kindheit, die Liebe, die Freundschaft und die Unschuld zählt. Georgescu, a.a.O., S. 631.

<sup>267</sup> *Der Drache und die Prinzessin* lautet die Überschrift des ersten Teiles des Romans. Durch diese Bezeichnung kommt nicht nur die ambivalente Natur Alexandras, sondern auch ihre Rolle im Leben Martíns zum Ausdruck.

Alexandras Tod stürzt ihn in Verzweiflung. In einem Alptraum durchmißt er die finstere Landschaft, die an Grauen jenem Reich der Finsternis aus Fernandos Beschreibung in nichts nachsteht:

In dem Maße, wie er sich betrank, verlor die Welt ihre Form und Festigkeit; er hörte Schreie und Lachen, grelle Lichter durchbohrten seinen Kopf, geschminkte Frauen umarmten ihn, bis schließlich große Massen rotglühenden und baumwollweichen Bleis ihn zu Boden warfen. Indem er sich mit einer kleinen, improvisierten Krücke behalf, ging er zwischen Unrat und Kadavern, Exkrementen und Krabben, die ihn zu verschlingen drohten. Er versuchte, festen Boden zu gewinnen, öffnete die Augen so weit er konnte, um sich im Halbdunkel weiterbewegen zu können, auf jenes rätselhafte Antlitz zu, in der Ferne, wohl eine Meile weit, dicht über dem Erdboden, wie ein höllischer Mond, der jene abstoßende und von Würmern bevölkerte Landschaft beleuchtete. (HG 427f.)

Das dritte Stadium seiner Entwicklung ist die Erlösung im Sinne einer Versöhnung mit dem Leben. Abermals ist es eine Frau, die die Rolle der Wegweiserin übernimmt, diesmal jedoch führt der Weg zurück in die "heile Welt". Hortensia Paz, das einfältige Mädchen, lenkt Martíns Aufmerksamkeit auf die kleinen positiven Dinge im Leben und lehrt ihn so, den naiven Weg zum Frieden, den schon ihr Name verspricht:

"Doch es gibt viele schöne Dinge, viele ... nehmen sie nur mein Beispiel: schauen Sie was ich alles habe!" Martín betrachtete die Frau, ihre Armut, ihre Einsamkeit in jenem elenden Zimmer. "Ich habe das Kind", fuhr sie unbeirrt fort. "Ich habe dieses alte Grammophon mit einigen Platten von Gardel. [...] Es gibt nichts schöneres als die Musik, ganz bestimmt. [...] Dann gibt es die Blumen, die Vögel, die Hunde, was weiß ich ..." (HG 477)<sup>268</sup>

Hortensia Paz steht für eine Art Erlösung diesseits des Bösen: Ihre Naivität und Ahnungslosigkeit erlauben ihr, die negativen Seiten des Lebens zu übersehen und Freude am Dasein zu haben. Diese "Lehre" fällt bei Martín auf fruchtbaren

---

<sup>268</sup> Die Übersetzung bricht hier ab. Im Spanischen jedoch wird der Absatz wie folgt weitergeführt: "Schade, daß der Kater des Cafés meinen Kanarienvogel gefressen hat. Er hat mir immer gute Gesellschaft geleistet."

Boden, da er schon früher die Tendenz zeigte, sich an die spärlichen positiven Momente seiner Beziehung zu Alexandra zu klammern.

Bruno stellt eine weitere Möglichkeit dar, mit negativen Erfahrungen umzugehen: Er zieht sich zurück auf die Rolle des Beobachters und Kommentators. Diese Position sichert ihm eine Distanz zu den Geschehnissen, die ihn belasten, und erlaubt ihm, seiner Trauer in nostalgisch-melancholischen Kommentaren Ausdruck zu verleihen. Die Prozedur des Erzählens gibt ihm außerdem die Möglichkeit, wenn auch im nachhinein, ordnend und strukturierend einzugreifen, eine Aufgabe, bei der er im Leben versagt hat.

Die Versöhnung Martíns mit der Welt, Brunos Resignation und die naive Zufriedenheit von Hortensia Paz können als Alternativen zur finsternen Lebenseinstellung Fernandos gelesen werden. Die Figuren des Generals Lavalle und seiner Kameraden repräsentieren eine weitere Möglichkeit der Sinngebung: das heldenhafte Opfer im Namen der Ideale. Schaut man genauer hin, erweisen sich allerdings diese Alternativen als Illusionen. Die ironische, wenn nicht sarkastische Darstellungsweise dieser Figuren erlaubt es kaum, sie als Hoffnungsträger zu betrachten. Nicht nur hat der Kater den Kanarienvogel von Hortensia gefressen, sie selbst gleicht mit ihren fünfundzwanzig Jahren einer alten Frau. Auch ist die makabre Geschichte von dem geschrumpften Ahnenkopf nicht weniger grotesk als die Rettungsaktion der Gebeine von Lavalle, die außerdem mehreren Menschen das Leben kostet. Das friedliche Glücksgefühl schließlich, das Martín beim Aufbruch nach Patagonien spürt, wird ihn schnell wieder verlassen, da er, wie der Leser durch Bruno erfährt, Jahre später, von den Erinnerungen geplagt, an den Ort seiner Liebe zurückkehren wird.

## **ABADDON**

### ***Abaddon* als Kontext des "Berichtes"**

In *Abaddon*, dem dritten Roman Sábato, wird das gnostische Weltbild, das im *Bericht über die Blinden* präsentiert wurde, wieder aufgenommen: Direkt zu Beginn erkennt die Figur Sabato (ohne Akzent!) das *Wissen* Fernandos und somit die Wahrheit des Berichtes an. Dadurch, dass Sabato nicht nur eine zentrale Figur des Romans ist, sondern sich zugleich als der Autor von *Maria oder Die*

*Geschichte eines Verbrechens*<sup>269</sup> und *Über Helden und Gräber* ausgibt, verlagert sich das gnostische Weltbild auf die Metaebene des Romans. Die Veröffentlichung der Wahrheit im *Bericht über die Blinden* hat den Autor Sabato in Lebensgefahr gebracht:

Ich habe den Roman gegen meinen Willen veröffentlicht. Die Ereignisse (nicht die verlegerischen; andere, weitaus zweideutigere) bestätigten mir später meinen instinktiven Argwohn. Jahre lang habe ich unter dem Fluch leiden müssen. Qualvolle Jahre. Was für Mächte es auf mich abgesehen hatten, kann ich Ihnen nicht genau erklären; doch ohne Zweifel gehörten sie in das Reich, das die Blinden beherrschen, und während der zehn Jahre machten sie aus meinem Leben eine Hölle, der ich mich jeden Tag, beim Aufwachen, gleichsam an Händen und Füßen gefesselt, ausliefern mußte, wie einem umgedrehten Alptraum, den ich erlebte und ertrug mit der Verzweiflung eines, der weiß, dass er nichts unternehmen kann, ihn zu vermeiden. Und, das war die Höhe, der die Grauen für sich selber behalten mußte. (A 19)

Durch diesen Ebenenwechsel wird aus dem Wahn einer Nebenfigur das *Wissen* einer Autorgestalt. Der unzuverlässige Erzähler wird durch die Autorität des Autors ersetzt,<sup>270</sup> wodurch innerhalb des Romans das gnostische Weltbild bekräftigt wird. Die "metafísica de la esperanza", also der Kontext des Berichtes im Roman *Über Helden und Gräber* erweist sich aus dieser Perspektive als ein Ablenkungsmanöver des Autors, als Camouflage der *eigentlichen* Botschaft. Es ist eine beruhigende Erzählung, die sich um den eigentlichen, furchterregenden Kern windet und sich an die "Nicht-Wissenden" richtet.

Diese Verschachtelung der Werke folgt einem allgemeineren Mechanismus im Schaffen Sábatos, einer werk-internen Intertextualität, durch die nach dem Prinzip

<sup>269</sup> Sabato, E.: *El Túnel*. Buenos Aires 1948. Deutsche Ausgabe: *Maria oder Die Geschichte eines Verbrechens*. Wiesbaden und München 1976. Deutsch von H. Castellanos. Im folgenden T.

<sup>270</sup> Auf einer anderen Ebene ist es genau diese Umkehrung, die die Autorität des Autors hinterfragt. Dieses Spiel mit der Autoreferentialität wird von der Kritik, die nicht zwischen der Figur Sabato und dem Autor Sabato unterscheidet, verkannt. Vgl. Teodorescu, Paul: *El camino hacia la gnosis*. In: *Cuadernos Hispanoamericanos*. Vol. 391-399. Madrid 1983. S. 46-69. Hier S. 46ff. Siehe ebenfalls Maturo, Graciela: *Sábato: la búsqueda de la salvación*. In: *Cuadernos Hispanoamericanos*. Vol. 391-399. Madrid 1983, S. 602-620. Hier S. 602ff. Siebenman stellt eine Ausnahme dar, wenn er hier ein typisches Beispiel der *mise en abyme* erkennt. Vgl. Siebenmann, Gustav: *Ernesto Sabato y su postulado de una novela metafísica*. In: *Revista Iberoamericana* 48, 1982, S. 289-302. Hier S. 297.

der russischen Puppen das frühere Werk in das spätere inkorporiert wird. Die Wiederholung bestimmter Charakteristika und Konstellationen zwischen den Romanen wird so zum Konstitutionsprinzip, das eine innere Beziehung zwischen den Werken herstellt: Das finstere Wesen, die Mischung aus Gefahr und Erotik, die Soledad in *Abaddon* kennzeichnet, erinnert an Alexandra, aber auch an die Blinde in *Über Helden und Gräber*; R. und Schneider entwickeln die gleichen fatalen Beziehungen zu ihren Mitmenschen, die dem Leser aus den Lebensbeschreibungen Fernandos bekannt sind. Die zentrale Analogie findet sich allerdings zwischen den Visionen bzw. Erlebnissen von Sabato und Fernando: Wie Fernando wird auch Sabato von dem Bösen angezogen, doch um das Wissen um das Böse zu erlangen, ist es notwendig, sich von der hellen Seite abzuwenden oder, wie Sabato seine Abkehr von der Wissenschaft beschreibt, den Übergang vom Hellen ins Dunkle zu vollziehen. Auch Sabato wird durch eine Frauengestalt in die Welt der Finsternis eingewiesen und vollzieht mit ihr die Heilige Hochzeit. Das Motiv der Blindheit durchzieht auch diese Beschreibungen und umfaßt sowohl die Außenwelt als auch die eigene Transformation<sup>271</sup>:

Ohne dass er etwas hätte unternehmen können [...] sah Sabato zu, wie seine Füße sich in Fledermauskralen verwandelten. [...] Sein Sehvermögen hatte angefangen, schwächer zu werden, und da überfiel ihn die Gewißheit, dass diese Schwächung weder eine vorübergehende Erscheinung war noch Ergebnis seiner Erregung, sondern langsam zunehmen würde, bis sie die völlige Erblindung erreichte. So war es auch: Innerhalb von wenigen Sekunden, die ihm aber vorkamen wie Jahrhunderte von Katastrophen und Alpdrücken, sahen seine Augen in die absolute Nacht. (A 463ff.)

Bezeichnender Weise handelt es sich immer um Aspekte des Bösen, die bei dieser Verschachtelung der Texte durch Wiederholung und Wiederaufnahme hervorgehoben werden. Das Bild des Bösen wird von einem Roman zum nächsten komplexer, vollständiger und somit absoluter. Es handelt sich, so gesehen, um ein

---

<sup>271</sup> Dieses verwandelnde Wissen ist auch das wahre Ziel der Alchemie: "Die gesamte Geschichte der Alchemie (...) berichtet von der Verwandlung von Kupfer in Gold und anderen Kram, eine Verwandlung, die indes auf keinen Fall mehr war, als banale Anwendung von etwas schwindelerregend Bedeutsamerem. Wesentlich sei *die Verwandlung des Forschers selbst* (...)." (A 297) Vgl. hierzu Jonas' Beschreibung der Transformation des Gnostikers durch Wissen als Alchemie. Jonas, G1, S. 207.



“Reifen” des Bösen<sup>272</sup> oder eher eine graduelle Vervollständigung des - unseres - Wissens um das Böse.

Über die Analogien der Figuren hinaus finden sich in den späteren Romanen ausdrückliche Verweise auf die vorherigen: Fernando führt in seinem *Bericht* die Geschichte Castels, des Protagonisten von *Maria*, als eines unter mehreren Beispielen für die Richtigkeit seiner Theorie an; er interpretiert die Erzählung um, er liest das Handeln des geisteskranken Castel “gnostisch” und stellt es so in einen Sinnzusammenhang, der jeden Zufall ausschließt und aus dem Täter ein Opfer macht: Castel wußte zuviel über die Blinden, “vor denen er sich immer in acht nahm”, und fiel der Rache der Sekte zum Opfer, die ihn mit Hilfe Marias und ihrem blinden Gatten in eine psychiatrische Klinik einwies und so unschädlich machten. Fernando beendet seine Umdeutung des Falles Castel, indem er solche “Interpretationsübungen” empfiehlt:

Es gibt noch immer einige Varianten der Varianten, die es zu entwickeln nicht lohnt, da es jeder von Ihnen als Übung versuchen kann; außerdem eine nützliche Übung, da man niemals wissen kann, wann und wie man in einen der zwiespältigen Mechanismen der Sekte geraten wird.<sup>273</sup>

Auch Sabato zitiert in *Abaddon* trotz der ironischen Proteste seiner Zuhörer Fernando, um so die Richtigkeit seiner gnostischen Auffassungen zu belegen:

“[...] Erinnerst Du dich noch an das, was Fernando immer gesagt hat?”

“Fernando Canepa?”

Sabato sah sie streng an.

“Ich red’ von Fernando Vidal Olmos.”

Beba hob die Arme hoch und sah mit vergnügtem Erstaunen blinzelnd zum Himmel.

“Das hat noch gefehlt! Dass du deine eigenen Romanfiguren zitierst!”

---

<sup>272</sup> Georgescu spricht von einer “Entwicklung des Bösen” im Werk Sábatos. Georgescu, a.a.O., S. 624.

<sup>273</sup> Hay todavía algunas variantes des variantes, que no vale la pena que yo describa pues cada uno de ustedes puede fácilmente ensayar como ejercicio; ejercicio por otra parte útil pues nunca se sabe cuándo y cómo puede caerse en alguno de los ambiguos mecanismos de la secta. (HG 362) Die Übersetzung stammt von mir; die gesamte Passage, die sich auf den Fall Castel bezieht wird in der deutschen Übersetzung ausgelassen (!).

“Ich sehe nicht ein, warum nicht. Gott ist vor Anfang aller Zeit vom Fürsten der Finsternis besiegt worden, das heißt: von dem, der zu diesem Fürsten werden sollte. Und stell dir das in Großbuchstaben gesagt vor, du.” (A 345)

So wird alles zum Beleg der These, dass die Welt vom Prinzip des Bösen regiert wird: Die - gnostische - Theorie von der Herrschaft des Bösen in der Welt dient sowohl im *Bericht* als auch in *Abaddon* als Interpretationsrahmen der Wirklichkeit. Während jedoch der *Bericht* innerhalb des Romans den Stellenwert der Wahnvorstellungen eines pathologischen Einzelfalles hat, ermöglicht in *Abaddon* das Wissen um das Böse alles in einen Sinnzusammenhang einzubetten, ohne dass diese Sichtweise, die hauptsächlich von Sabato und dem Erzähler vertreten wird, in Frage gestellt wird.

### **Variationen des Untergangs**

Der apokalyptische und somit globale, die ganze Menschheit betreffende Charakter der gnostischen Botschaft wird durch den Titel des Romans hervorgehoben: Abaddon, der Zerstörer,<sup>274</sup> ist der Schlangengel der Unterwelt, der in der Johannes-Apokalypse die Scharen der Heuschrecken anführt. Berichte, Dialoge, Theorien und Visionen, meist von Nebenfiguren vorgebracht, durchziehen den Text und bilden ein weiteres Paradigma, das die apokalyptische Stimmung des Romans verstärkt.

Der Roman wird durch den Bericht einer Vision eingeleitet und auch abgeschlossen, so dass dieses Bild am Anfang und am Ende des Romans als Klammer fungiert, als eine Parenthese, innerhalb derer der Korpus des Romans steht. Es handelt sich um eine apokalyptische Vision, wie sie aus der Kirchentradition bekannt ist:

Etwas veranlaßte ihn hochzublicken, und da sah er über den Masten ein rötliches Ungeheuer, das den Himmel bis zur Mündung des Riachuelo bedeckte, wo sich sein schuppiger Schwanz im Nichts verlor. [...] Als er wieder hinsah, vertiefte sich sein Entsetzen: das Monstrum schnob jetzt Feuer aus den Schlünden seiner sieben Köpfe. (A 10f.)

---

<sup>274</sup> So die vollständige Übersetzung des Titels, der auf Spanisch lautet: Abaddón el Exterminador.

Endlich beschloß er, die Augen aufzumachen und hochzuschauen: ja, da war es wieder, Feuer sprühte aus seiner Nase, die Augen waren blutrot, und es verriet einen stummen Zorn, der es noch entsetzlicher wirken ließ: So, als drohte uns jemand in der Einsamkeit und bei absolutem Schweigen, ohne dass jemand anderer die schreckliche Gefahr wahrnehmen könnte. (A 460)

Die Apokalypse bezieht sich hier auf die Zukunft, sie fungiert als Prophetie und beschreibt die drohende Strafe. Ihre Präsenz in der Gegenwart beschränkt sich auf ihre Dimension der Drohung; als Verweis auf die Zukunft beeinflusst sie den Alltag und im Fall des Romans den Text.

Während die Offenbarung des betrunkenen Barragán von einer zukünftige Bestrafung handelt, bezieht sich die Theorie Gattis auf die Vergangenheit.<sup>275</sup> Er schildert eine Katastrophe, die ebenso furchterregend und absolut ist, nur dass sie sich zu Anbeginn der Zeiten vollzogen hat, so dass die Gegenwart als ihr Ergebnis präsentiert wird. Die positiven Seiten des Lebens, die Glücksmomente und die Schönheit auf Erden sind nach Gattis Worten nicht anderes als eine Falle des Bösen, dem es auf diese Weise gelingt, durch den Kontrast die Erfahrung des negativen Alltags noch unerträglicher zu machen. Es gibt auch keine Hoffnung auf einen erlösenden Tod, denn dieses Leben sei in Wahrheit die ewige Verdammnis von bereits Verstorbenen. Das Unwissen der Menschen über ihre Lage ist ein weiterer Zug dieser von einem allmächtigen Gott inszenierten Farce, die ihren Höhepunkt erreicht, wenn jemand von Zeit zu Zeit ausgesandt wird, den Menschen ihre Illusion vor Augen zu führen. Hier findet sich das gnostische Motiv eines bösen Schöpfers sowie die Unterscheidung zwischen Wissenden und Unwissenden. Die Hoffnung auf ein zukünftiges Paradies wird ad absurdum geführt, da die gegenwärtige Lage als das Ende der Entwicklung dargestellt wird. Molinelli, ein weiterer „Apokalyptiker“, verkündet, dass die Kernspaltung das „Ende der materialistischen Zivilisation“ bedeutet, und kündigt den „entscheidenden Kampf um die Weltherrschaft“ an, der mit Anbruch des Millenniums beginnen wird. Hitler ist in diesem Schema der Antichrist, bzw. ein Instrument des Satans. (A 303-305)

---

<sup>275</sup> Dieses gesamte Kapitel wird in der deutschen Ausgabe ausgelassen.

In der “Darlegung des Herrn Doktor Alberto J. Gandulfo” schließlich wird über mehrere Seiten hinweg (A 332-344) die gnostische Vorstellung eines bösen Gottes, der “vermittels unserer Leidenschaften, unseres Egoismus und unserer Ignoranz” die Welt regiert, (A 334) mit einer Kampagne für die Vorteile der vegetarischen Ernährung verknüpft:

Satanas kommt es auf keinen Fall gelegen, dass wir gesund sind, denn die physische Gesundheit bedeutet auch die geistige. Und einzig und allein wenn wir gesund sind, befinden wir uns in der Lage, die Wahrheit zu erkennen. Wenn wir die Leichen unserer geringeren Brüder, der Tiere verspeisen, begehen wir nicht nur eine Art von Anthropophagie, denn es sind ja unsere Brüder, wir verrohen auch und neigen eher zur Sünde, was an der sexuellen Korruption abgelesen werden kann, die unter Fleischessern unendlich größer ist. [...] Und ich möchte noch hinzufügen, während Fleisch das Bewußtsein abstumpft, wie ich bereits erklärt habe, Gemüse es verfeinert. (A 340f)

Die zwei Typen von Apokalypse, Offenbarung der Vergangenheit und Offenbarung der Zukunft, bilden so einen Rahmen, der von beiden Seiten die Gegenwart beeinflusst, als Präsenz der Zukunft in der Drohung der Katastrophe und als Präsenz der Vergangenheit in den Folgen der Katastrophe.<sup>276</sup> Sabato, wie außerdem auch der Erzähler, kommentiert diese Theorien und bringt sie mit dem eigenen *Wissen*, mit der gnostischen Lehre in Verbindung. Diese Theorien bieten somit die Möglichkeit, die Botschaft von der Herrschaft des Bösen immer neu zu formulieren und sind zugleich deren Bestätigung. Die Unglaubwürdigkeit der Übermittler der Botschaft wird innerhalb des Romans als eine weitere List des Bösen interpretiert:<sup>277</sup>

---

<sup>276</sup> Georgescu unterscheidet zwar zwischen den zwei Typen der Apokalypse bzw. den zwei *modi* des Umgangs mit dem Thema, sieht allerdings in der Vorstellung der Gegenwart als post-apokalyptisch eine Innovation Sábatos, wodurch “alles vorausgehende übertroffen” werde. Georgescu, a.a.O., S. 631. Doch die Vorstellung einer Katastrophe zu Anbeginn der Zeit ist zentrales Element der gnostischen Lehre und hat über die lurianische Kabbala eine lange Tradition im abendländischen Denken. Zur “Urkatastrophe” in der lurianischen Kabbala vgl. Scholem, Die jüdische Mystik, a.a.O., S. 267ff.

<sup>277</sup> Dies ist die metaphysische Erklärung innerhalb des Romans. Für den Leser bleibt dieser Widerspruch eine Quelle von Unsicherheit und Irritation. Georgescu spricht von hybriden Figuren. Georgescu, a.a.O., S. 627.

Er hatte etwas von einer grotesken Marionette an sich [...]. Und doch hatte man das Gefühl, seine Botschaft sei echt, wenn auch mehrdeutig, fürchterlich, wenn auch unterhaltsam. (A 336)

Und ihr spielt euch noch auf, als wüßtet ihr' s besser, lacht über ihn. Da kann der Teufel ruhig bleiben. Der spielt mit der Wahrheit. Arme Teufel wie der, die verursachen nur Gelächter. (A 344)

Lach du nur weiter. Das sind so die kleinen Streiche des Satanas. Dafür zu sorgen, dass ein lächerlicher Mensch die Wahrheit darlegt, ist eine der Arten, diese Wahrheit zur Lächerlichkeit zu verdammen und dadurch zur Wirkungslosigkeit. (A 346)

Das Wissen bezieht sich auf die Vergangenheit als eine Art Genealogie des Bösen, erklärt die Gegenwart und bereitet - in seiner apokalyptischen Dimension - den Menschen auf seine Zukunft vor. Dieses Wissen bedeutet Erleuchtung, denn es offenbart die geheimen Bezüge zwischen den Begebenheiten, weshalb jede Wiederholung eine Neuinterpretation darstellt, es führt allerdings zum Tod: Nicht nur Fernando, auch Sabato stirbt.<sup>278</sup>

Castels, Fernandos und Sabatos Werdegang verlaufen also nach der gnostischen Denkfigur; es sind radikale Schicksale, deren Ziel nicht die Versöhnung mit der Welt ist, sondern die Suche nach Wahrheit, Wissen. Sie entsprechen der Beschreibung Brunos, wie sie in *Abaddon* formuliert wird: es sind Menschen „für die das Universum entsetzlich ist oder tragisch vergänglich und unvollkommen“ ist. (A 490) Dieses Wissen bedeutet eine Klarsicht, die dem Motiv der Blindheit entgegengesetzt wird und zur Auflösung der Verstrickung in der Welt durch den Tod führt.

### **SCHREIBEN ALS OFFENBARUNG - GNOSIS ALS PROTEST**

Das Weltbild, mit dem der Leser von Sabatos Romanen konfrontiert wird, ist eindeutig negativ. Auch hier wird eine Entwicklung vom Individuellen, Subjektiven zum Allgemeinen deutlich; in *Maria* beschränkt sich die Negativität

---

<sup>278</sup> Mit Bacarisse kann man die Grabinschrift "Friede" im gnostischen Sinne, als die endgültige Erlösung von der Welt verstehen. Vgl. Bacarisse, S.: *Abaddón, el exterminador: Sábato's Gnostic Eschatology*. In: *Contemporary Latinamerican Fiction*. Edinburg 1980, S. 88-107. Hier S. 105.

auf die Isolierung und Vereinzelung des Individuums in der heutigen Gesellschaft. Castel ist einsam und seine Kunst stellt einen Kommunikationsversuch dar.<sup>279</sup> Das Fenster in seinem Gemälde ist eine Metapher für den Versuch, eine Öffnung nach außen aus seiner Isolation, seinem Tunnel,<sup>280</sup> wie er es nennt, zu finden. Dies ist auch die Besonderheit von Maria, die als einzige das Bild beachtet und so die Hoffnung auf eine gelingenden Kommunikation zulässt:

Und es war, als ob wir beide in parallelen Gängen oder Tunnel gelebt hätten, ohne zu wissen, dass der eine neben dem anderen ging wie ähnliche Seelen in ähnlichen Zeiten, um uns am Ende dieser Gänge zu begegnen vor einer von mir gemalten Szene, die wie ein nur für sie bestimmter Schlüssel war, wie ein geheimes Zeichen, dass ich schon da war und dass sich die Gänge endlich vereint hatten und die Stunde der Begegnung gekommen war. (T 198)

Das Scheitern dieser Hoffnung führt Castel zum Mord, wodurch die Unmöglichkeit der Kommunikation definitiv besiegelt wird:

[...] und dass es jedenfalls einen einzigen Tunnel gab, der dunkel und einsam war: der meinige, der Tunnel, in dem meine Kindheit, meine Jugend, mein ganzes Leben vergangen war. (T 199)

Die Niederschrift der gesamten Entwicklung, die zu dem Mord führte, wird von Castel als eine weitere Öffnung dargestellt, als die letzte Hoffnung, seine Isolation zu durchbrechen:

Und obwohl ich mir keine Illusionen mache über die Menschheit im allgemeinen und die Leser dieser Seiten im besonderen, ermutigt mich die schwache Hoffnung, dass mich vielleicht ein Mensch versteht. AUCH WENN ES NUR EIN EINZIGER IST. (T 13)

In *Über Helden und Gräber* werden das Gefühl der Ausweglosigkeit und die Untergangsstimmung auf eine gesamte soziale Klasse ausgedehnt: Die ehemals glorreiche Heldenfamilie besteht mittlerweile aus verrückten, perversen und

---

<sup>279</sup> Zur gescheiterten Kommunikation in *Maria* vgl. Buero, M: *Dios y El túnel*. In: Cuadernos Hispanoamericanos. Vol. 391-399. Madrid 1983, S. 316-319.

<sup>280</sup> "Tunnel" ist außerdem die wörtliche Übersetzung des Titels.

kranken Personen. Sinnbild hierfür ist das verfallene Haus, dessen vergangene Glorie sowie die Heldengeschichten der Familie einen Kontrastfaktor darstellen, durch den das jetzige Elend zusätzlich betont wird. Die inzestuöse Beziehung Alexandras zu ihrem Vater Fernando endet mit ihrem gemeinsamen Tod, wodurch die Dekadenz und der Verfall der alten sozialen Ordnung besiegelt werden.

In *Abaddon* umfaßt der kritische Blick die Gesellschaft im ganzen. Neben den persönlichen, privaten Schicksalen wird ein Bild der modernen Gesellschaft dargelegt, das wenig Hoffnung zuläßt. Buenos Aires wird als modernes Babylon dargestellt: Eine korrupte Oberschicht steht im krassen Gegensatz zur hungernden Masse; dieses Bild wird durch die sarkastische Darstellung einer dekadenten und parasitären intellektuellen Schicht vervollständigt. Doch auch die energischen Idealisten und Revolutionäre können nichts bewirken: Früher oder später werden die Helden zu Bürokraten oder enden in der Folterkammer. Der gesamte Roman wird von "authentischen" Berichten menschlicher Bestialität durchzogen. In Form von Zeitungsausschnitten, die Nacho in einem Kasten mit der sarkastischen Überschrift "Lächle, Gott liebt dich" sammelt, wird das Paradigma des menschlichen Leids entwickelt. Die Folterszenen, als Zentrierung auf die lateinamerikanische Wirklichkeit, bilden den Höhepunkt dieser Aufzählung.<sup>281</sup>

Doch diese Diagnose der Gegenwart erhebt Anspruch auf Universalität: Buenos Aires wird zum Beispiel für die Krise der westlichen Zivilisation. Diese Krise wird als eng verbunden mit der Entwicklung eines Denkens dargestellt, das die negative, dunkle Seite des Menschen verschweigt und unterdrückt:

"Der Mensch ist ein duales Wesen", sagte Sabato. "Tragisch dual. Und das Schlimme, das Irrsinnige ist, dass seit Sokrates versucht wird, seine dunkle Seite zu unterdrücken. Die Philosophen der Aufklärung haben das Unbewußte mit Fußtritten aus dem Haus gejagt. Und da ist es durch die Hintertür wieder hereingekommen. Die unbewußten Mächte sind unbezwingbar. Und wenn man sie hat vernichten wollen, haben sie sich nur geduckt und schließlich mit um so größerer Gewalt und Perversität aufgelehnt. Schau dir das

---

<sup>281</sup> Bacarisse betont, daß Geschichte in *Abaddon* zitiert wird, um die negative Weltsicht zu bekräftigen. Bacarisse, a.a.O., S. 96.

Frankreich der reinen Vernunft an. Es hat mehr Besessene produziert als kein anderes Land: von Sade bis Rimbaud und Genet. (A 257)

Eine Ausbruchsmöglichkeit aus diesem Chaos scheint die Rationalität und Klarheit der Wissenschaft zu bieten:

Der Topos Uranos, die liebliche Zufluchtsstätte. Im Hintergrund der Menschen [...] schien dieser Himmel das weniger unzulängliche Bild des anderen Universums zu sein: des unbestechlichen und ewigen, das Bild der höchsten Perfektion, das nur zu erreichen war vermittels der transparenten aber rigiden Theoreme. (A 373)

Doch die Reinheit dieser Regionen widerspricht der Natur des Menschen und erweist sich so als Trug. Denn der Mensch, und hier stimmt Sabatos Lehre mit der Anthropologie der Valentinianer überein, ist gespalten:

Denn die Welt lag nicht nur draußen, sondern auch im verborgensten Winkel seines Herzens, in seinen Eingeweiden und Gedärmen, in seinen Exkrementen. [...] Aber die Menschen stehen dem reinen Geist fern, denn was diese unglückliche Rasse kennzeichnete, war die Seele, jene zerrissene Region zwischen dem sterblichen Fleisch und dem reinen Geist, jene Zwischenregion, wo das Schwerstwiegende des Daseines sich abspielt: die Liebe und der Haß, der Mythos und die Fiktion, die Hoffnung und der Traum. (A 374)

In der Beschreibung der inneren Zerrissenheit des Menschen, der Qual der Seele zwischen Körper und Geist, klingt die mandäische Klage der Seele wieder:

Ambigüös und beklommen leidet die Seele (wie könnte sie nicht leiden!), beherrscht von den Leidenschaften des sterblichen Leibes und strebend nach der Ewigkeit des Geistes, hin- und hergerissen zwischen der Verwesung und der Unsterblichkeit, zwischen dem Teuflischen und dem Göttlichen. (A 374)

Da, wo die Wissenschaft sich als Unterdrückung und Heuchelei entlarvt und daher als Ausweg scheitern muß, wird die Kunst und insbesondere die Literatur als ein erlösender Akt beschrieben. Die Literatur ist die menschliche ("ein Gott schreibt keine Romane") Möglichkeit einer Erlösung, da sie die Überbrückung der Spaltung zwischen Hell und Dunkel vollzieht:



Und ich red' vom Roman, weil es etwas Hybrideres nicht gibt. Eigentlich wäre es notwendig, eine Kunst zu erfinden, die reine Ideen mit dem Tanz, Gebrüll mit Geometrie vermischte. [...] Eine Kombination aus Kant und Hieronymus Bosch, aus Picasso und Einstein, aus Rilke und Dschingis Khan. Solange wir nicht imstande sind, so eine integrierende Ausdrucksform zu finden, wollen wir wenigstens das Recht verteidigen, ungeheure Romane zu schreiben. (A 195)

Der Werdegang von Unwissenheit zum erlösenden Wissen, wie er durch die gnostische Denkfigur dargestellt wird, stellt die einzige Möglichkeit dar, die ganze Wahrheit zu schreiben. Die Gnosis bietet, wie wir gesehen haben,<sup>282</sup> die Möglichkeit, eine "innere Außenperspektive" einzunehmen, von der heraus das Vertraute hinterfragt und kritisiert werden kann. Dies ist die Perspektive, die Fernando beansprucht, und in *Abaddon* wird dies wieder aufgegriffen und als die Aufgabe des Schriftstellers präsentiert:

Welches ist die Hauptaufgabe eines Schriftstellers? [...] Ich meine eines der Fiktionen schreibt. Seine Pflicht ist nicht mehr, aber auch nicht weniger, als die Wahrheit zu sagen. Aber die Wahrheit mit Großbuchstaben, Marcelo. Nicht eine von den kleinen Wahrheiten, die wir jeden Tag in den Zeitungen lesen. Und vor allem die am verstecktesten liegenden Wahrheiten. (A 255)

Die zu verkündende Wahrheit ist durchaus im Sinne Valentins zu verstehen; als Antwort auf die metaphysischen Fragen über Herkunft, Wesen und Ziel des Menschen:

Das Wirkliche waren nicht die Regenschirme, der Klassenkampf, das Maurerhandwerk, nicht einmal die Kordillere der Anden. Das alles waren Formen der Phantasie, Illusionen fiebernder Mittelmäßiger. Das einzig Wirkliche war das Verhältnis des Menschen zu seinen Göttern, zwischen dem Menschen und seinen Dämonen. (A 245)

Sábato Romane sind "ungeheuerlich", weil sie das Böse zum Thema haben. Konsequenterweise schließt *Abaddon* auch mit der Feststellung: „Es gibt keine

---

<sup>282</sup> Vgl. Teil A, S. 30.

festliche Poesie". Im Gegensatz zur Tradition der schwarzen Romantik wird keine Synthese der Gegensätze angestrebt; vielmehr wird die finstere Seite als die eigentliche, wirkliche, für das Leben entscheidende präsentiert. Die Romane zeigen, dass "zwischen bestimmten Momenten von Brahms und einer Kloake verborgene und finstere unterirdische Durchgänge existieren".<sup>283</sup> Es handelt sich um Studien des Bösen, *Berichte* in dem Sinne, wie Fernando von seinen Nachforschungen über die Sekte und seine eigene Blindheit berichtet.

Das Wissen, das hier angestrebt wird, ist durchaus im gnostischen Sinne zu verstehen: Als ein metarationales Wissen ist es im Grunde ein Bewußtwerden dessen, was schon immer bekannt war und das jetzt durch eine plötzliche Erkenntnis dem Protagonisten vor Augen geführt wird. Die darauf folgenden Nachforschungen und Erlebnisse dienen der Bekräftigung und Bestätigung der so erlangten Weltansicht. Die gnostische Wissenskonzeption bietet somit eine metaphysische Legitimation der Kritik an der Rationalität und dem wissenschaftlichen Wissen und der Infragestellung des Erkenntnispotentials der Wissenschaften, die das Gesamtwerk *Sábato* durchzieht. Die Welt der Wissenschaften ist die helle Welt, was nicht im Sinne der Aufklärung zu deuten ist, sondern eher die Unfähigkeit zum Ausdruck bringt, auch die dunkle Seite und somit die ganze Wirklichkeit zu erfassen.

Die Botschaft von der Herrschaft des Bösen in der Welt, die gnostische Lehre also fungiert als metaphysische Legitimation für das negative Weltbild, das in den Romanen *Sábato* entfaltet wird. Diese gnostische Antwort auf die durch die vielfältigen Berichte menschlicher Bestialität und menschlichen Leidens implizierte Theodizee-Frage erlaubt es, Kritik an den bestehenden Verhältnissen zu üben und ist so in ihrer Äußerung Protest gegen die heuchlerische Verheimlichung, wenn nicht gar Unterdrückung der finsternen Seite der menschlichen Natur. Die von der gnostischen Denkfigur vorgegebene Entwicklung, die sich in dieser Variante als ein graduelles Eintauchen in das Böse ausnimmt, verbunden mit dem Bericht dieses Wissens wird als die einzig mögliche Reaktion auf die Negativität der Welt präsentiert: das Wissen um den Dualismus auf kosmischer wie auf persönlicher Ebene und die Offenbarung dieser Botschaft stellen die Gnosis von *Sábato* Romanen dar.

---

<sup>283</sup> So der Ausdruck im *Túnel*, S. 153.

## 7. KAPITEL

### CRIPTICA SCRIPTURA: PHILIP DICKS VALIS

#### PHANTASTISCHE LITERATUR UND GNOSIS

Phantastische Literatur kann, so Robert Galbreath, aufgrund ihres Offenbarungscharakters als Gnosis bezeichnet werden.<sup>284</sup> Er gebraucht die Bezeichnung *Fantastic Literature* als Überbegriff, der Fantasy, Science Fiction, Utopie, Gothic Novel und alle weiteren Varianten des Phantastischen umfaßt, die - so die Definition von Kathryn Hume - "departures from consensus reality" darstellen.<sup>285</sup>

Ausgangspunkt der phantastischen Literatur ist die Annahme, dass das Universum mehr umfaßt als der Mensch weiß, bzw. dass es nicht das ist, als was es erscheint. Phantastische Literatur hat daher nach Galbreath immer einen Offenbarungscharakter, thematisiert die Suche nach Wissen und gibt vor, Wissen oder Ahnung von einer anderen, oftmals transzendenten oder religiösen Realität zu vermitteln. Dieses Wissen ist in dem Maße erlösend, als es die Menschen, die es erfahren, verändert. Erlösend ist es, so Galbreath, auch für den Leser, der so die Möglichkeit hat, "a controlled encounter with the ultimate" zu erleben.

Galbreath spricht von einer modernen Version von Gnosis in dem Sinne, dass es sich auch in der phantastischen Literatur um die Offenbarung eines erlösenden Wissens über Transzendenz handelt, d.h. über das, was jenseits der Konsens-Realität liegt.

Diese Definition von Gnosis ist für unseren Kontext zu allgemein gefaßt. Für Galbreath sind der Offenbarungscharakter der Mitteilung des Wissens, seine

---

<sup>284</sup> Vgl. Galbreath, Robert: *Fantastic Literature as Gnosis*. In: *Extrapolation. A Journal of science Fiction and Fantasy*. Cent 1988, 29:4, 330-337.

<sup>285</sup> Hume, Kathryn: *Fantasy and Mimesis: Responses to Reality in Western Literature*. New York and London 1984. S. 24. Der Unterschied dieser Definition zur einer etwa nach Vax oder Callois, die von dem Einbruch des Phantastischen in den Alltag ausgehen, ist nicht zuletzt die Richtung der Bewegung: in der ersten handelt es sich um eine Bewegung nach außen, von der (Alltags-) Realität hin zum Andern. In der zweiten führt die Bewegung hin vom Andern in den Alltag. Während also in der ersten Sichtweise dem Bewußtsein Einblicke in ein Jenseits gewährt werden, weshalb *Phantastik* auch Utopie und Science-Fiction umfaßt, handelt es sich im zweiten Fall um eine Verunsicherung des Eigenen, Vertrauten, ohne daß dies als Verweis, geschweige denn Einblick in eine andere Realität verstanden wird. Erst die Definition nach Hume erlaubt, eine Verbindung zur gnostischen Erkenntnis herzustellen: ein "phantastisches" Ereignis wie der Ruf kann hiernach zur Erkenntnis des Pleroma führen. Vgl. Vax, Luis: *L' Art et la littérature fantastique*. Paris 1960; Callois, Roger: *Images, Images...* Paris 1966.

übrationalen Natur und der soteriologische Aspekt entscheidend, ohne dass er die konkreten Inhalte der gnostischen Kosmologie, Anthropologie und Theologie berücksichtigt. Darüber hinaus erscheinen mir die erlösenden Aspekte der phantastischen Literatur eher zweifelhaft.<sup>286</sup>

Wenn Literatur allgemein als Alteritäts-erfahrung betrachtet werden kann, als eine "Eröffnung einer anderen Welt jenseits der Alltagswirklichkeit"<sup>287</sup>, so stellt insbesondere die phantastische Literatur, so wie Galbreath sie definiert, eine Möglichkeit dar, auf fiktionaler und also spielerischer Weise von der Transzendierung der rationalen Sicht der Dinge zu handeln und sich daher auch mit Religiosität in einem anderen, von theologischen Debatten und kirchlichen Institutionen entfernten Rahmen zu befassen. Wenn daher in den Romanen eines Science-Fiction-Autors wie Philip Dick auf die antike Gnosis (*Valis*),<sup>288</sup> die Menschwerdung Gottes und die jüdisch-christliche Opposition von Gott und Teufel (*The Divine Invasion*) zurückgegriffen wird, muß dies nicht als ein Glaubensbekenntnis gelesen werden, sondern kann als ein bewußtes Spiel mit tradiertem Gedankengut erkannt werden, dessen Funktion darin liegen mag, in einem anderen, nicht-theologischen Rahmen, die alten Fragen nach dem Ursprung des Bösen und dem Sinn des Daseins zu stellen.<sup>289</sup>

---

<sup>286</sup> Die erlösende Funktion der Literatur steht durchaus in der Tradition Eliades, den Galbreath auch zitiert und der der Lektüre phantastischer Literatur Erkenntnisgehalt zuschreibt. Eliade, Mircea: *Literary Imagination and Religious Structure*. In: Apostolos-Cappadona, Diane: *Symbolism, the Sacred, and the Arts*. New York, 1985. S. 171-177. Die Zuschreibung der phantastischen Literatur einer Erkenntnisqualität, die diese Ansätze auch für den Kontext der Untersuchung von Gnosis und Literatur interessant machen kann selbstverständlich nicht bei anderen Definitionen des Phantastischen, wie jene von Todorov, der die Unentscheidbarkeit des Lesers zwischen Wunderbarem und Unheimlichen zum Kriterium für Phantastik definiert aufrecht erhalten bleiben. Vgl. Todorov, Tzvedan: *Einführung in die phantastische Literatur*. Frankfurt/M. (1970) 1992.

<sup>287</sup> So definiert H.R. Jauss poetische Alterität. Jauss, H.R.: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt/M. 1982, S. 33. Vgl. N. Mecklenburg: "Fiktionale Texte enthalten, als spezifischen Aspekt von kognitiver Fremdheit, ein hohes Maß an Unbestimmtheit und eröffnen damit einen Deutungsspielraum, innerhalb dessen der Rezipient das Fremde des Textes mit dem Eigenen in Beziehung setzen muß." N. Mecklenburg: *Über kulturelle und poetische Alterität*, in: D. Krusche, A. Wierlacher (Hrsg.): *Hermeneutik der Fremde*. München 1990, S. 80-102, hier S. 91.

<sup>288</sup> Es handelt sich um eine Trilogie: Dick, Philip: *Valis*. (1981) New York 1991. Im folgenden Va. Ders.: *The Divine Invasion*. New York 1981. Ders.: *The Transmigration of Timothy Archer*. New York 1982.

<sup>289</sup> Galbreath nennt als Beispiel für eine religiöse Thematik in der Science-Fiction-Literatur außer Dick noch folgende Werke: H. Bloom: *The Flight to Lucifer. A gnostic Fantasy*. New York 1979; Doris Lessing: *Briefing for a Descent into Hell*. New York 1971. Dem könnte die *Illuminatus-Trilogie* hinzugefügt werden, in der die Kabbala als Intertext dient: Shea, R./ Wilson, R.: *Illuminatus*. New York 1975.

Die Interpretation der Entwicklung des Protagonisten in Philip Dicks Roman *Valis* als Vollzug der gnostischen Denkfigur soll die Möglichkeit geben, diesen Roman als Beispiel für den Umgang mit dem Gnostischen in der Science-Fiction-Literatur zu betrachten und die Funktion, die diese innerhalb des Spieles zwischen Fiktion und Offenbarung innehat, zu untersuchen.

### **DER ROMAN VALIS**

In dem vierzehn Kapitel umfassenden Roman läßt sich eine thematische Dreiteilung erkennen. In der ersten Einheit wird der Protagonist Horselover Fat präsentiert. Ein Ereignis, das bereits einige Jahre zurückliegt, hat sein Leben markiert und unterscheidet ihn von seiner Umwelt. Ein rosafarbener Lichtstrahl bombardierte ihn über acht Stunden mit Informationen, mit heilendem Wissen, das ihm teilweise unverständlich war. Für ihn handelt es sich um eine Begegnung mit Gott. Fat verfaßt daraufhin einen Traktat. Allmählich wird deutlich, dass Fat und der Erzähler, Phil, ein und dieselbe Person sind. Sie bilden den festen Kern eines Freundeskreises, in dem hauptsächlich über theologische Themen diskutiert wird.

Die zweite Einheit stellt eine Öffnung gegenüber der Außenwelt dar. Die Freunde erkennen im Film *Valis* das Wissen, das auch Fat vermittelt wurde, verschlüsselt wieder. Sie nehmen daraufhin Kontakt mit den Filmemachern, Linda und Eric Lampton, auf, die ihnen die Präsenz des Erlösers auf Erden in der Gestalt ihrer zweijährigen Tochter Sophia offenbaren. Die Freunde begegnen Sophia, die ihnen ihre erlösende Botschaft mitteilt: Gott ist im Menschen, der Mensch ist Gott. Diese Begegnung bewirkt die Heilung von Phils Schizophrenie und somit das Verschwinden von Fat.

Die dritte Einheit wird durch die Nachricht des Todes von Sophia eingeleitet. Die Persönlichkeits-Spaltung tritt wieder ein: Fat macht sich auf die Suche nach der neuen Inkarnation des Erlösers. Schließlich erfährt Phil, dass Linda erneut schwanger ist: Sie hoffen auf den Erlöser. Phil bleibt zu Hause und wartet vor dem Fernseher auf die Ankunft des Erlösers.

### **GNOSIS IM ZEITALTER DER INFORMATION**

Wissen nimmt in *Valis* eine zentrale Rolle ein: alles dreht sich um Information, dieser Science-Fiction-Variante von Gnosis, die jedoch alle Merkmale des erlösenden Wissens der Gnostiker aufweist. Dieses Wissen, gesendet von einem undefinierbaren „Außen“ in Form eines rosafarbenen Lichtstrahls, umfaßt in erster Linie Informationen, die Fats Privatsphäre betreffen: Es enthüllt ihm den Geburtsfehler seines Sohnes und ruft ihm sein vorheriges Leben im 2. Jahrhundert nach Christus in Erinnerung.

Fat, ein Kind seiner Zeit, sammelt daraufhin Informationen, um mit Hilfe anderer Texte seine Erfahrung beschreibbar und somit verständlich zu machen. Er liest die Vorsokratiker und die Tora, führt Gespräche mit Katholiken, Atheisten und Geisteskranken und versucht, sein Wissen, seine private Epiphanie mit dem Wissen anderer zu verbinden. Dabei gebraucht er deren Bilder und Terminologie und verbindet diese aus ihrem Kontext herausgerissenen Bruchstücke in seinen eigenen theoretischen Exkursen, die deshalb einen stark synkretistischen Charakter aufweisen. In den Texten von Nag Hamadi trifft er schließlich auf eine verwandte Weltansicht, weshalb er sich von diesem Zeitpunkt an in gnostischen Termini ausdrückt. Der Leser folgt dieser Entwicklung Fats, die als ein etappenartiger Erkenntnisprozeß geschildert wird, da die Information, die ihm mit einemmal vermittelt wurde erst allmählich, in Gesprächen, Lektüre und im Schreibprozeß aufbereitet werden kann. In seinem Traktat, *Criptica Scriptura*, schreibt Fat in Form von oftmals schwer verständlichen Aphorismen sein Wissen nieder.

Die Erkenntnis Fats, die durch die Worte Sophias bestätigt wird, stimmt mit den Inhalten der gnostischen Lehre überein. Es handelt sich um ein dualistisches Weltbild, wobei die Welt, das schwarze Gefängnis, das Ergebnis eines Abfalls von Gott und Werk eines bösen Demiurgen ist. Es wird von dem unerbittlichen Gesetz durchwaltet und richtet mit seiner Irrationalität die Menschen zugrunde:

„Man and the world are mutually toxic to another”. (Va 72) Innerweltliche Erlösung bzw. Erlösung für die Welt ist auch hier ausgeschlossen, was in der Formel ausgedrückt wird: „the Empire never ended”:

A Black Iron Prison. This is what the dream referred to as “the Empire”. He knew it because, upon seeing the Black Iron Prison, he had recognised it. Everyone dwelt in it without realising it. The Black Iron Prison was their world. (Va 48)

Fats Wissen umfaßt kosmologische, anthropologische und eschatologische Erkenntnis und bietet darüber hinaus auch den Rahmen, um Geschichte zu interpretieren; die Zerstörung des Tempels von Jerusalem, der Niedergang des römischen Imperiums, aber auch die Ermordung von Kennedy und M.L. King werden aufgrund der Herrschaft des Bösen in der Welt neu gelesen. Auf einer persönlichen Ebene stellt diese Gnosis einmal mehr eine Antwort auf die Theodizee-Problematik dar. Die Gesellschaft wird als einem allgemeinen Wahn verfallen dargestellt, und auch Fat findet sich von Krankheit und Tod umschlossen. Anhand der Schicksale zweier Freundinnen werden unterschiedliche Modi der Zerstörung dargestellt, die auch Fat bedroht: Die drogensüchtige Gloria, deren Selbstmord Fat in eine tiefe Krise stürzt, illustriert die Selbstaufgabe, die Selbstaufhebung des Individuums, das sich in den Wahn flüchtet:

Gloria unfolded a panorama of total and relentless madness, lapidary in construction. She had filled in all the details with tools as precise as dental tools. No vacuum existed anywhere in her account. He could find no error, except of course for the premise, which was that anyone hated her, was out to get her, and she was worthless in every respect. As she talked, she began to disappear. He watched her go; it was amazing. Gloria, in her measured way, talked herself out of existence, word by word. It was rationality at the service of - well, he thought at the service of nonbeing. Her mind had become one great, expert eraser. All that really remained now was her husk; which is to say, her uninhabited corpse.

She is dead now, he realized that day on the beach. (Va 13)

Ebenso aussichtslos erweist sich der Fall Sherrys, für die ihre Krebserkrankung einen Lebensinhalt darstellt. Krebs wird somit als ein drastisches Bild des Sich-Verzehrens präsentiert:

One could not correctly accuse Sherry of enjoying cancer. Or even wanting to have cancer. But she believes that cancer lays in the deck of cards in front of her, buried somewhere in the pack; she turned one card over each day, and each day cancer failed to show up. But if that card is in the pack and you are turning the cards over one by one eventually you will turn the cancer card over, and there it ends. (Va 80)

Nach zwei mißlungenen Selbstmordversuchen erkennt Fat schließlich in seinem Wissen die einzige Möglichkeit, Leid und Tod um ihn herum zu akzeptieren:

Although technically he could understand why Sherry had cancer, spiritually he could not. In fact, Fat could not understand why Christ, the Son of God had been crucified. Pain and suffering made no sense to Fat; he could not fit it into the grand design. Therefore, he reasoned, the existence of such dreadful afflictions pointed to irrationality in the universe, an affront to reason. (Va 126)

Fat stellt sich in die Tradition der Wissenden, die in jeder Epoche die wahre Beschaffenheit der Welt als demiurgisch erkannt und sich gegen sie gewehrt haben. Die Wissenden haben Grund zu jubeln, denn sie wissen um das Jenseits, das sie erwartet, sobald sie sich der Materie entledigt haben:

And at night in sleep he had dreamed of a measureless void, wet a void witch was alive. The void extended and drifted and seemed totally empty and yet it possessed personality. The void expressed delight in seeing Fat, who in the dreams, had no body; he, like the boundless void, merely drifted, very slowly; and he could, in addition hear a faint humming, like music. Apparently the void communicated through this echo, this humming. [...] Fat had never been so happy in all his life. (Va 50)

Sophias Botschaft von der Göttlichkeit des Menschen bestätigt Fats Eingebungen und verspricht den Wissenden Schutz und Geleit in der feindlichen Welt:

Man is holy, and the true god, the living god, is man himself. You will not have other gods but yourselves; the days in which you believed in other gods end now, they end forever. (Va 198)



Formerly you were alone within yourselves; formerly you were solitary men. Now you have a companion who never sickens or fails or dies; you are bonded to the eternal and will shine like the healing sun itself. (Va 199)

Somit ist Fats Wissen der Natur nach gnostisch im Sinne der antiken Lehre: Es kommt von außen, bietet eine Erklärung für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und ist erlösend. Horselover Fat, die Hauptfigur in *Valis*, durchläuft alle Stationen der gnostischen Denkfigur, vom Ruf bis hin zum erlösenden Wissen, zum Jubel des Wissenden.

## ZWISCHEN ERKENNTNIS UND WAHN: ZUM STATUS DES WISSENS

„God is dead,” Nick said. „They found his carcass in 2019. Floating out in space near Alpha.”

„They found the remains of an organism advanced several thousand times over than we are,” Charley said. „And it evidently could create habitable worlds and populate them with living organisms, derived from itself. But that doesn’t prove it was God.”

Our Friends From Frolix B

Horselover Fat, dessen Name die wörtliche Übersetzung von Philip Dick ist,<sup>290</sup> folgt in seiner Entwicklung der gnostischen Denkfigur und sieht sich als einen Wissenden wenn nicht gar Erlösten. Gleichzeitig ist von Beginn des Romans an klar, und der Erzähler lässt keine Gelegenheit ungenutzt, dies zu unterstreichen, dass Fat geisteskrank ist, bzw. seine „Existenz“ auf die Schizophrenie der Figur Phil Dick zurückzuführen ist.

Die Spaltung wird allmählich eingeführt: Während der Erzähler zu Beginn zugibt, Fat zu sein und in dritter Person zu erzählen, nur um seiner Schilderung Objektivität zu verleihen, findet im Laufe der nächsten Seiten eine zunehmende Distanzierung statt: Der Erzähler nennt Fat „meinen Freund“, schließt sich in das „wir“ der Freunde ein, die sich um Fat Sorgen machen, und führt schließlich Dialoge und Streitgespräche mit ihm.

Die geistige Krankheit wird als Reaktion auf die Realität präsentiert, als eine weitere Variante der Selbstzerstörung, neben der Krankheit und dem Selbstmord. Schizophrenie kann als ein Wörtlichnehmen von Ver-zwei-feln gelesen werden: Phil/Fat löscht sich nicht aus wie Gloria, er verzehrt sich nicht wie Sherry, sondern verdoppelt sich.

Wenn man jedoch die Verbindung zur Gnosis, die im Text hergestellt wird, berücksichtigt und die Rolle Fats als eines Gnostikers akzeptiert, so gewinnt diese

---

<sup>290</sup> Horselover = Philippos = (Gr.) Pferdliebhaber, Pferdefreund; Fat = (D.) Dick.

Spaltung eine andere Dimension: Phils Schizophrenie wird zum Bild der Opposition zwischen Wissendem und Unwissendem.

Phil kommentiert Fats Entwicklung, ohne mit Skepsis und Spott zu sparen. Durch diese Spaltung kommen zwei Perspektiven zu Wort, bzw. Fats Entwicklung wird dargestellt und zugleich durch die Erzählerkommentare ironisch gebrochen:

I'm not sure God did anything at all for him; in fact in some ways God makes him sicker. This was a subject on which Fat and I could not agree. Fat was certain that God had healed him completely. That is not possible. There is a line in the *I Ching* reading, „always ill but never dies.” That fits my friend. (Va 18)

Fats Glaube an Gott macht ihn in den Augen des Skeptikers Phil zum Anachronismus, der aus diesem Grund in unserer Welt, die die Tendenz aufweist, Anachronismen zu tilgen, gefährdet ist. (Vgl. Va 33)

Die Spaltung in Phil und Fat unterstreicht ihre Komplementarität, da sie, gerade einander bedingen indem sie einander hinterfragen und aufheben. Der Skeptiker kann nur überleben, weil er den Wissenden hat, der in seiner Gnosis eine Überlebensmöglichkeit gefunden hat, die ihn vor der Verzweiflung und Selbstzerstörung bewahrt. Umgekehrt kann der Wissende, nur weil er gespalten ist, d. h. weil er zugleich eine andere Person beinhaltet, die die Rolle des Skeptikers übernimmt und zwischen ihm und seiner Umwelt vermittelt, zu seiner Erkenntnis stehen.<sup>291</sup>

Bezeichnend ist jedoch, dass Fats numinose Erfahrung als solche niemals in Frage gestellt wird. Der postmodernen Skepsis gemäß wird im Roman niemals über Tatsachen “an sich”, sondern lediglich über die Einschätzung der Geschehnisse gehandelt. Fats subjektive Sicht der Dinge wird daher nicht eine allgemeingültige Wahrheit entgegengehalten, um sie ad absurdum zu führen. Die ironische Brechung durch den Kommentator, der zugleich er selbst ist, bewirkt, dass Fats Meinung permanent durch eine andere, ebenfalls als subjektiv markierte Perspektive kontaminiert und untergraben wird:

---

<sup>291</sup> Konsequenterweise übernimmt Phil auch die Rolle des Erzählers/Kommentators und vermittelt somit auch zwischen Fat und dem Leser.

He had begun to believe this because for him the universe - his universe - was indeed fast turning into information. Once God started talking to him he never seemed to stop. I don't think they report that in the Bible. (Va 23)

Dass es sich um unterschiedliche Interpretationen der Geschehnisse handelt, wird an dem Beispiel der Niederschrift von Fats Wissen in seinem Tractatus deutlich: Der Erzähler spricht von einem Tagebuch und macht sich über Fat lustig: „His encounter with God was there on the pages in his - Fat's, not God's - handwriting.” (Va 22) Die gnostischen Aussagen Fats, sein Selbstverständnis als Wissender werden durchgehend konterkariert. Aber auch die Rationalität Phils wird durch die Geschehnisse immer wieder als Illusion entlarvt. So findet gerade dann, wenn keine Zweifel mehr daran bestehen, dass Phil verrückt ist, die Begegnung mit dem Psychiater statt, der sich als Experte in Sachen Gnosis entpuppt und in Phil keinen Patienten, sondern einen Gesprächspartner sieht, dessen Wissen er anerkennt.<sup>292</sup>

Die Bestätigung von Fats „*gnosis*“ durch die Außenwelt erreicht ihren Höhepunkt in der Begegnung mit Sophia. Die Präsenz Sophias - allein der Name ist bezeichnend - stellt einen eindeutigen Beweis dar und hebt daher jede Ambivalenz auf. Auf der Handlungsebene manifestiert sich die Eindeutigkeit durch die Heilung der Schizophrenie, also durch die Aufhebung der Gespaltenheit. Doch auch diese Gewißheit wird in Frage gestellt: Sophia kommt durch einen Unfall ums Leben, weshalb ihre göttliche Natur - wenn nicht gar die Wahrhaftigkeit der ganzen Episode - zweifelhaft erscheint. Die zwingende Folge der Wiederherstellung der Ambivalenz ist die erneute Spaltung des Protagonisten in Phil und Fat.

Die Zweifel, ob Sophia Gott war, führen dazu, ein weiteres Mal Fat zu hinterfragen:

It strikes me as an interesting paradox that a Buddha - an enlightened one - would be unable to figure out, even after four-and-a-half years, that he had become enlightened. Fat had become totally bogged down in his enormous exegesis, trying futilely to determine

---

<sup>292</sup> Die rationale Erklärung Phils, Dr. Stone sei ein außergewöhnlicher Heiler, der sich aus therapeutischen Gründen auf den Wahn seiner Patienten einlasse, mindert kaum die Irritation des Lesers.

what had happened to him. He resembled more a hit-and-run accident victim than a Buddha. (Va 122)

Gemessen an der gnostischen Denkfigur betrifft der Zweifel nicht die Begegnung mit dem göttlichen Wissen als solchem, sondern die positive Wirkung auf Fat. Gnosis als plötzliche Erkenntnis wird ihm durchaus zugestanden, die Erlösung jedoch in Frage gestellt. Doch auch diese Skepsis wird nicht konsequent durchgehalten, wenn am Ende des Romans ausgerechnet Phil zugibt, auf der Suche nach dem Erlöser zu sein und sich vornimmt, im gnostischen Sinne „wach zu bleiben“:

My search kept me at home; I sat before the TV set in my living room. I sat; I waited; I watched; I kept myself awake. As we have been told, originally, long ago, to do; I kept my commission. (Va 228)

Es handelt sich allerdings nicht um das Entlarven von Religiosität als psychologischer Notwendigkeit bzw. als Ausgeburt eines kranken Hirns oder Eskapismus. Dies wäre eine Eindeutigkeit, die die eigentliche Position der Rationalität unangetastet ließe und die Beschäftigung mit der „Krankheit“ zur Stärkung der eigenen Position gebrauchen würde. Die Ambivalenz geht jedoch weiter, keine Position bleibt bestehen: Es handelt sich also nicht um eine Entlarvung aus einer fixen Position heraus, sondern um die Darstellung der Ambivalenz, des Fehlens einer stabilen Position, eines eindeutigen Standpunktes, von der aus die Realität „als solche“ beschrieben werden könnte. Es gibt letztlich nur verschiedene Positionen, Interpretationsweisen von Realität, die je nach Situation (und wiederum je nach Betrachter) glaubhaft oder absurd erscheinen. Analog dazu hinterfragt auch die - wenig glaubhafte - Neuinterpretation von Geschichte, wie sie im *Tractatus* vollzogen wird, eine naive Auffassung von Geschichtsschreibung und macht deutlich, dass es sich weniger um eine Schilderung historischer Tatsachen handelt, sondern vielmehr um eine Lesart von Geschichte, eine Frage der Interpretationsmethode.<sup>293</sup>

---

<sup>293</sup> Vgl. hierzu Robinson, der die gegenwartbezogene und zeitkritische Dimension der Science-Fiction-Literatur hervorhebt. Siehe Robinson, Kim Stanley: *The Novels of Philip K. Dick*. University of California, San Diego, Ph. D. 1982, S. 214f.

Die Beschäftigung mit dem gnostischen Gedankengut stellt eine Möglichkeit dar, sich außerhalb von kirchlichen Institutionen mit dem Phänomen der Religiosität und insbesondere theologischen Fragen zu beschäftigen. Das verneinende Potential und der Umkehrungsmechanismus der gnostischen Argumentationsweise erlaubt, sich von jeglichem Dogmatismus zu distanzieren und eine kritische Haltung zu bewahren. Diese Gedankenfreiheit wird im Roman durch die Gespräche Fats mit Sherry oder dem Katholiken David illustriert. Trotz der intensiven Auseinandersetzung mit dem gnostischen Gedankengut wird in *Valis* in keinsten Weise eine theologische Einsicht propagiert. In einer Zeit, die den Zugang zu den unterschiedlichsten religiösen Strömungen ermöglicht und auch die geistige Freiheit garantiert, unbefangen mit diesen Gedanken umzugehen, wird die Theologie zu einem Gesprächsthema neben anderen. Obwohl die Freunde in *Valis* einen Großteil ihrer Freizeit mit solchen Gesprächen verbringen, sehen sie darin kaum mehr als einen Zeitvertreib. Die Ambivalenz ist einmal mehr programmatisch: einerseits machen die theologischen Gespräche zwischen den Freunden den Großteil des Romans aus, andererseits wird die Beschäftigung mit der Theologie als ein Hobby präsentiert, das lediglich die Drogen ersetzt:

None of us had a grip on the situation, but we did have a lot of free time to waste in this fashion. By now the epoch of drug-taking had ended, and everyone had begun casting about for a new obsession. For us the new obsession, thanks to Fat, was theology. (Va 29)

Die den Roman durchziehende Ambivalenz schützt vor eindeutigen Statements, so dass durch die Pendelbewegung zwischen erlösender Gnosis und ihrer ironischen Hinterfragung das Unbehagen bei der Beschäftigung mit Religiosität als solcher ausgedrückt wird.

### **DIE IRONISCHE GNOSIS IN VALIS**

Die Analyse hat bisher deutlich gemacht, dass die gnostische Denkfigur in *Valis* vom Ruf bis zur Erlösung komplett durchlebt wird, doch dass sie lediglich den einen Pol einer Pendelbewegung darstellt, die jede Abgeschlossenheit im Sinne von Eindeutigkeit verneint. Die Gespaltenheit in Phil und Fat und die Pendelbewegung zwischen den zwei Perspektiven, die den Roman nährt, kann als

eine (post)moderne Umsetzung des “Schwebens zwischen zwei Extremen”, des Konzepts der romantischen Ironie entsprechend gelesen werden.<sup>294</sup> Novalis sieht in der romantischen Ironie die pendelartige Bewegung der künstlerischen Einbildungskraft zwischen Realem und Imaginärem, die in der ewigen Bewegung verbindet, ohne gebunden zu sein:

Frei sein ist die Tendenz des Ich - das Vermögen frei zu sein ist die produktive Imagination - Harmonie ist die Bedingung ihrer Tätigkeit - des Schwebens, zwischen Entgegengesetztem. [...] Alles Sein, Sein überhaupt ist nicht als Freisein - schweben zwischen Extremen, die notwendig zu vereinigen und notwendig zu trennen sind. Aus diesem Lichtpunkt des Schwebens strömt alle Realität aus - in ihm ist alles enthalten - Objekt und Subjekt sind durch ihn, nicht er durch sie.<sup>295</sup>

Das Motiv der Schizophrenie, wie es in *Valis* gebraucht wird, kann wegen der ironischen Durchbrechung kaum als Verweis auf das romantische Wahn-Paradigma im Sinne der Erkenntnis einer inneren Wahrheit verstanden werden. Statt dessen stellt es eine Umsetzung und zugleich Radikalisierung des poetischen Prinzips der romantischen Ironie dar: In *Valis* wird durch die programmatische Ambivalenz die Unterscheidungsmöglichkeit zwischen Wahrheit und Wahn außer Kraft gesetzt.<sup>296</sup> Vergleicht man *Valis* mit einem klassischen Werk der romantischen Ironie, Hoffmanns *Kater Murr*, wird die Radikalisierung durch das Bild der Schizophrenie deutlich. Auch dort werden zwei Perspektiven, die des Gelehrten und die des Katers, gegenübergestellt, die, indem sie sich abwechseln, einander ständig aufheben. In dem Bild der Schizophrenie jedoch ist die ironische Kommentierung immer auch Selbsthinterfragung, so dass die Integrität des Subjektes als solche aufgehoben wird.

---

<sup>294</sup> Zum Begriff der romantischen Ironie siehe Behler, Ernst: *Ironie und literarische Moderne*. Paderborn, München, Wien, Zürich 1997.

<sup>295</sup> Novalis: *Lichtpunkt des Schwebens*. In: *Werke*. Hrsg. und kommentiert von G. Schulz. München 1969. S. 309, Nr. 58.

<sup>296</sup> Galbreath spricht von absurder Ironie, durch die Unterscheidungskategorien außer Kraft gesetzt werden: “The ending is not simply an either/or choice between reality and illusion, sanity and insanity, nor is it a balancing of opposites. Cutting across these categories is the additional dimension of absurdist irony.” Galbreath, Robert: *Salvation-Knowledge: Ironic Gnosticism in Valis and The Flight to Lucifer*. In: Wolfe, Gary (Hrsg.): *Science Fiction Dialogues*. Chicago 1982. S. 115-132. Hier S. 123. Der Unterschied liegt m.E. in der Tatsache, daß bei der romantischen Ironie die Pole bestehen bleiben, d.h. die Positionen, Kategorien, Perspektiven bleiben durchaus vorhanden, doch sind eben nicht eindeutig.

Dem Romantext wird der gesamte *Traktatus* hinzugefügt. Diese angeblich außerfiktionale Wiederholung des *Wissens* in Verbindung mit der Kurzbiographie, die der Ausgabe beigelegt ist und die den Romanstoff auf ein persönliches mystisches Erlebnis des Autors Philip Dick zurückführt, verstärken den Verweis auf die außertextuelle Realität.<sup>297</sup> Der Text, und mit *Text* ist das gesamte Buch gemeint, präsentiert sich somit zwischen Fiktion und Offenbarungstext,<sup>298</sup> wodurch die Ambivalenz, mit der die Romanhelden hadern, auf den Leser übertragen wird. Die autoreferentiellen Äußerungen innerhalb des Romans bestätigen diese Lesart. So beginnt Kapitel 7 mit einem Kommentar des Erzählers, der sich eindeutig auf Fat bezieht, im Nachsatz jedoch zu einem autoreferentiellen Statement wird: “You can understand why Fat no longer knew the difference between fantasy and divine revelation - assuming there is a difference, which has never been established.” (Va 101, Markierung A.R.)

Hier wird das Motiv aufgegriffen, das zu Beginn des Romans, bei der Selbstbezeichnung des Erzählers, eingeführt worden war: “I am by profession, a science fiction writer. I deal in fantasies. My life is a fantasy.” (Va 12)

Auch diese Wende kann mit dem Konzept der romantischen Ironie in Verbindung gebracht werden. Schlegel zufolge kommt es darauf an, sich zwischen “Selbstschöpfung und Selbstvernichtung” frei zu bewegen (Athenäum Nr. 51), und Solger definiert die romantische Ironie als Schaffung und Zerstörung zugleich im künstlerischen Prozeß: “Nun kann die Kunst, schon indem sie das Dasein bildet, es mit beständiger Ironie beständig auflösen und zugleich in das Wesen der Idee zurückführen.”<sup>299</sup>

---

<sup>297</sup> Übernimmt man unreflektiert den Hinweis auf die Autobiographie, sieht man in dem Roman lediglich einen Versuch des Autors, seine außerordentliche Erfahrung zu verarbeiten, und nicht eine literarische Inszenierung der Aufhebung der Grenze zwischen Fiktion und Realität. So etwa Galbreath: “Gnosticism functions in it not only as a vehicle of satire but also as an interpretative structure which enables Dick to come to terms with the personal experience underlying the novel [...]”. Galbreath, *Ironic Gnosticism*, a.a.O., S. 115. Vgl. ebenfalls 121f.

<sup>298</sup> Galbreath prägt den Terminus “revelation-fiction”, um das bewußte Spiel zwischen Fiktion und “Wahrheit” in *Valis* zu bezeichnen. Er macht es jedoch an der Exegese, die sich in der Manier gnostischer Offenbarungstexte präsentiert, fest und nicht in der Verbindung von Autobiographie und Roman, Text und Exegese. Galbreath, *Ironic Gnosticism*, a.a.O., S. 116f.

<sup>299</sup> Karl Wilhelm Ferdinand Solger: “Ironie, der alles vernichtende Blick.” Aus: Ervin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Hrsg. und eingeleitet von R. Kurtz. Berlin 1907, S. 387-395.



Techniken der Desillusionierung und Hinterfragung problematisieren in Werken wie der *Gestiefelte Kater* von Tieck die Unterscheidung zwischen Realität und Schein und betonen so die Fiktionalität des Werkes, denn: “Ich sage dir, wer nicht den Mut hat, die Ideen selbst in ihrer ganzen Vergänglichkeit und Nichtigkeit aufzufassen, der ist wenigstens für die Kunst verloren.”<sup>300</sup>

Bei der Betonung der Analogie zur romantischen Ironie darf jedoch ein wesentlicher Unterschied nicht außer acht bleiben. Romantische Ironie steht im Paradigma der Romantik als Mittel für Erkenntnis: Für Schlegel wird durch die Ironie “die Transzendentalphilosophie zu Transzendentalpoesie, d.h. zu einer Poesie, die über das Irdische hinaus das Tor zum Unendlichen öffnet”;<sup>301</sup> Novalis spricht von der Ironie als “Medium eines allumfassenden Geistes”, Solger von einem “alles überschauenden Blick”. In *Valis* wird der Mechanismus der Ambivalenz, des Schwebens beibehalten, doch die Metaposition, von der aus dieses Schweben betrachtet wird und “das Ganze” erfaßt werden kann - die Erkenntnis des romantischen Dichters -, wird in dieser postmodernen Variante verneint. Die einzige “Einsicht” ist die, dass die Pendelbewegung nicht aufhört, die Ambivalenz nicht aufgehoben, sondern auf den Leser übertragen wird.

*Valis* handelt also nicht nur von der Unmöglichkeit der Unterscheidung zwischen Erleuchtung und Halluzination, Wissen und Wahn, sondern präsentiert sich selber, im Gestus der Offenbarung, als Beispiel für die Unmöglichkeit der Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Fiktion. Das Gnostische, als gnostische Denkfigur im Text nachweisbar, stellt den einen Pol der Pendelbewegung dar, die nach dem Prinzip der romantischen Ironie dieses Schweben ermöglicht, und steht somit für eine Möglichkeit, außerhalb kirchlicher Institutionen und jedes Dogmatismus eine individuelle Erfahrung von Religiosität zu thematisieren.

---

<sup>300</sup> Ebd., S. 388.

<sup>301</sup> So die Beschreibung von Hoffmeister, Gerhart : Deutsche und europäische Romantik. Stuttgart, 1990. S. 133.

**8. KAPITEL****ZWISCHEN ERLÖSUNG UND KATZE: FRANZ KAFKAS ROMANE *DER PROZESS* UND *DAS SCHLOSS*.**

Richtiges Auffassen einer Sache und Mißverstehen der gleichen Sache schließen einander nicht vollständig aus.

Der Prozeß

**ZUR EINSTIMMUNG: RELIGIONSPHILOSOPHISCHE FORSCHUNGSANSÄTZE**

In den Werken Kafkas und besonders in seinen Betrachtungen und Oktavheften findet sich eine intensive Auseinandersetzung mit einer religiösen Thematik, die - obgleich sie kaum als Glaubensbekenntnis zu einer konkreten Religion gelesen werden kann - doch als ein bestimmter Umgang mit theologischen Fragestellungen eine religionswissenschaftliche Untersuchung geradezu provoziert.<sup>302</sup>

Die religionsphilosophische Kafka-Forschung blickt auf eine lange Tradition zurück, die mit Max Brods stark biographisch angelegter Interpretationen des Kafkaschen Werkes beginnt. Max Brod behauptete, Kafka sei ein Zionist und nannte ihn einen "Erneuerer des jüdischen Glaubens".<sup>303</sup> Von dem Konzept einer positiven Theologie im Sinne Brods sich abwendend, vertreten mehrere Forscher die These einer negativen Theologie. Hier wird Kafka in den Kontext des

---

<sup>302</sup> Max Brod gab dieser Provokation anscheinend nach, als er die Aphorismen betitelte: "Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg".

<sup>303</sup> Max Brod: Franz Kafkas Glauben. Frankfurt/M. 1948. Die problematischen Deutungsversuche Brods wurden in der späteren Kafka-Forschung stark kritisiert. Einen Überblick der religionswissenschaftlichen Deutungsansätze bietet Krusche, Dietrich: Kafka und Kafka-Deutung: die problematische Interaktion. München 1974. S. 130-146. Siehe auch die kritische Bibliographie von Beiken, Peter U.: Franz Kafka. Eine kritische Einführung in die Forschung. Frankfurt/M. 1974. S. 176- 225.

jüdischen (Hans Joachim Schoeps), des christlich-katholischen (Rocheford, Klossowski) oder des kalvinistischen (Günther Anders) Glaubens situiert. Ries' Analyse widmet sich den Parallelen zu Kierkegaard und Nietzsche und stellt somit Kafka in eine Tradition negativer Theologie, die in der Erfahrung von Transzendenz als Terror gipfelt.<sup>304</sup> Neben jenen Forschungsansätzen, die Kafka und sein Werk einer Religion zuschreiben, werden Versuche unternommen, einzelne Motive des Werkes religiös zu deuten. So werden z.B. der Jäger Gracchus oder Gregor Samsa zur Christusfigur stilisiert (Gordon, Ruhleder). Eine besondere Forschungsrichtung stellen jene Studien dar, die in Kafkas Werken eine Kritik der normativen, institutionalisierten Religionen sehen und sie in die Nähe der Kabbala rücken<sup>305</sup> oder auch über die lurianische Kabbala mit der Gnosis in Verbindung bringen. Zu erwähnen wäre hier die Studie von Erich Heller, der die Theologie Kafkas in den Kontext gnostisch-manichäischer Tradition stellt,<sup>306</sup> der Ansatz von Walther Sokel, der die Position Kafkas anhand der Aphorismen zwischen Gnosis und Kabbala lokalisiert,<sup>307</sup> oder Josephine Donovan, der einige Passagen aus Kafkas Romanen, vor allem aus dem *Prozeß*, als Illustration der gnostischen Züge existentialistischer Literatur dienen.<sup>308</sup>

<sup>304</sup> Ries, Wiedbrecht: Transzendenz als Terror. Eine religionswissenschaftliche Studie über Franz Kafka. Heidelberg 1977.

<sup>305</sup> Grötzinger, K. E.: Kafka und die Kabbala. Frankfurt/M. 1992. Grötzinger, Karl Erich / Mosés, Stéphane / Zimmermann, Hans Dieter (Hsg.): Kafka und das Judentum. Frankfurt/M. 1987; Bloom, Harold: Kafka, Freud, Scholem. Frankfurt/M. 1990 (1987); Strauss, Walter A.: On the Threshold of a New Kabbalah. Kafka's Later Tales. New York, Bern, Frankfurt/M., Paris 1988.

<sup>306</sup> Heller, Erich: The Castle. A Company of Gnostic Demons (1974) In: Bloom, Harold (Hrsg.): Franz Kafka's *The Castle*. New York, New Haven, Philadelphia 1988. S. 81-105. Heller deklariert eher, als daß er sie begründen würde, eine Ähnlichkeit von *Das Schloß* mit dem manichäischen Weltbild und baut eine Opposition zwischen der finsternen Welt des Werks und der Person des Schriftstellers auf: "Only a mind keeping alive in at least one of its recesses the memory of a place where the soul is truly at home is able to contemplate with such creative vigour the struggles of a man lost in a hostile land; and only an immensity of goodness can be so helplessly overcome by the vision of the worst of all possible worlds." S. 104.

<sup>307</sup> Sokel, W. H.: Zwischen Gnosis und Jehovah. Zur Religions-Problematik Franz Kafkas. In: Wilhelm Emrich / Bernd Goldmann (Hrsg.): Franz-Kafka-Symposium 1983. Mainz 1985. S. 37-80. Zentrale Stellung in der Argumentation Sokels nimmt die Feststellung einer Gespaltenheit Kafkas zwischen dem "jüdischen Gesetz", also Fortpflanzungsgebot, Tradition usw., und seinem Schreiben ein; diese Opposition findet er in den Aphorismen und den Tagebüchern sowie den Briefen dokumentiert und stellt daraufhin eine Analogie zum gnostischen Dualismus her. Er betont die religiöse Dimension des Schreibens für Kafka und spricht von einem "Kult der Literatur", einer "Kunstreligion".

<sup>308</sup> Donovan, J.: a.a.O. Donovan gehört zu den wenigen Literaturkritikern, die eine Verbindung zwischen dem Kafkaschen Werk und der gnostischen Lehre herstellen und dabei rein innertextuell argumentieren, also keine Aussagen über die Religiosität der Person des Schriftstellers machen und ihre Thesen nicht durch biographisches Material zu untermauern suchen.

Die religiöse Einstellung Kafkas ist - mit wenigen Ausnahmen - Gegenstand dieser Forschungsrichtung, die einfache Zuschreibungen bis hin zu komplizierten spekulativen Gebilden anstrengt. Zu diesem Zweck werden in erster Linie Texte herangezogen, die als autobiographische Zeugnisse bewertet werden wie die Tagebucheinträge, die Aphorismen und Oktavhefte und vor allem die Briefe. Dabei wird oftmals der fiktionale Charakter jener Schriften nicht bedacht; vielmehr werden sie als Beweismaterial oder "Schlüssel" für das "literarische" Werk verwendet.

In dieser Untersuchung soll das Gnostische als eine Konstante im Werk Kafkas gelesen werden, wobei sich unter diesem Gesichtspunkt eine Verbindung der Werkkomplexe, d.h. der Aphorismen, der Erzählungen und der Romane ergibt. Die religiös-philosophischen Gedankenspiele der Aphorismen lassen sich zum größten Teil, so die These, auf jene Vorstellungen des Gnostischen zurückführen, die ebenso den theoretischen Hintergrund der Erzählungen darstellen, so dass die Erzählungen als Inszenierung und Illustration der Thematik der Aphorismen gelesen werden können. Dieser Annahme folgend soll eine Verknüpfung der in den Aphorismen vertretenen Positionen mit den charakteristischen Merkmalen des Erzählwerkes vorgenommen und der Beziehung dieser Positionen zu Vorstellungen des Gnostischen nachgegangen werden.

In den Aphorismen und Erzählungen finden sich jedoch nicht lediglich theologische Fragestellungen, sondern es wird darüber hinaus der Umgang mit Religiosität thematisiert. Auf diese Meta-Positionen soll aufmerksam gemacht werden, da sie, als die Formulierung einer Poetik verstanden, einen möglichen Interpretationsrahmen für die Romane liefern.

Anhand der Analyse der Romane *Der Prozeß* und *Das Schloß* soll anschließend gezeigt werden, wie hier diese in dem restlichen Erzählwerk vereinzelt auftretende Elemente erneut aufgegriffen und zusammengeführt werden. Es handelt sich, wie zu zeigen sein wird, um eine Verkettung der das Gesamtwerk auszeichnenden Vorstellungen, die somit im Sinne einer teleologischen Bewegung "zu Ende gedacht werden". Die Art der Verkettung ist die durch die gnostische Denkfigur vorgegebene.

## APHORISMEN UND ERZÄHLUNGEN

Die Analyse der Aphorismen sollte die Tatsache berücksichtigen, dass der Aphorismus per definitionem den fragmentarischen Charakter der Aussagen zum Programm erhebt.<sup>309</sup> Es handelt sich um Einblicke, Momentaufnahmen, Denkanregungen, die nicht weiter ausgeführt werden und eine gewisse Autonomie beanspruchen.<sup>310</sup> Dieser unsystematisierte, fragmentarische Charakter läßt zu, dass Aphorismen als Kaleidoskop funktionieren: je nach Auswahl und Kombination ergibt sich beim Lesen ein anderes Bild. Daher wird der Konstruktionscharakter der Lektüre weit mehr als bei einer traditionellen linearen Erzählform, wie etwa einer Erzählung oder eines Romans, deutlich.<sup>311</sup>

### Vorstellungen des Gnostischen

#### *1. Dualismus: Innere Zerrissenheit*

Der einzige positive Glaube, der als solcher in den Aphorismen thematisiert wird, ist der Glaube an "etwas Unzerstörbares" im Menschen. (H 34, 35) Ohne diesen Glauben kann der Mensch nicht leben, und doch scheint er nicht uneingeschränkt beglückend zu sein, da die Glücksmöglichkeit, wie es heißt, darin besteht, "An das Unzerstörbare in sich [zu] glauben und nicht [zu] ihm zu streben". Daraus läßt sich folgern, dass dieses Unzerstörbare eine Anziehungskraft besitzt, der nachzugeben die "vollkommene Glücksmöglichkeit" zerstört. Eine Begründung

---

<sup>309</sup> Richard Gray stellt in seiner sehr informativen Studie Kafka in die deutsch-österreichische Tradition des Aphorismus um die Jahrhundertwende und erinnert an die Tatsache, daß der Aphorismus als Gattung immer Ablehnung von Totalität, Ablehnung einer einzelnen, "absoluten" Perspektive und die Favorisierung einer oszillierenden Sichtweise darstellt. Vgl. Gray, Richard T.: *Constructive Destruction. Kafka's Aphorism: Literary Tradition and Literary Transformation*. Tübingen 1987. S. 134f., 150.

<sup>310</sup> Sokel zufolge entspricht die Literaturgattung des Aphorismus einer Thematik, die sich einer ausführlichen Darstellung entzieht: "Eine Religion der Kunst wurde Kunst eines religiösen und metaphysischen Denkens, welches, weit entfernt von jeder Systematik, in Einklang steht mit der Literaturgattung des Aphorismus, wie er von Lichtenberg zu Nietzsche und Karl Kraus eine Denk- und Schreibtradition formt, die diese Kurzform als versuchende Vorstöße, Augenblickserleuchtungen und Kontaktaufnahmen mit einer Wahrheit erscheinen läßt, die in ihrer Totalität nie erfaßt, geschweige denn formuliert werden kann." Sokel, a.a.O., S. 54f.

<sup>311</sup> Interessanterweise haben wir in Kafka einen Schriftsteller, der seine Romane ebenfalls in fragmentarischer Form hinterließ, so daß es sich auch hier um offene Werke handelt.

für dieses Paradoxon mag in der doppelten Natur des Menschen liegen, wie sie in folgendem oft zitierten Aphorismus dargelegt wird:

Er ist ein freier und gesicherter Bürger der Erde, denn er ist an eine Kette gelegt, die lang genug ist, um ihm alle irdischen Räume frei zu geben, und doch nur so lang, dass nichts ihn über die Grenzen der Erde reißen kann. Gleichzeitig aber ist er auch ein freier und gesicherter Bürger des Himmels, denn er ist auch an eine ähnlich berechnete Himmelskette gelegt. Will er nun auf die Erde, drosselt ihn das Halsband des Himmels, will er in den Himmel, jenes der Erde. Und trotzdem hat er die Möglichkeit und fühlt es; ja er weigert sich sogar, das Ganze auf einen Fehler bei der ersten Fesselung zurückzuführen. (H 35)<sup>312</sup>

Man hat in dieser Aussage Kafkas eine Diagnose seiner persönlichen Lage gesehen, als einer zwischen Schreiben und Familie gespaltenen Existenz.<sup>313</sup> Wie auch immer die autobiographische Korrespondenz sein mag, hier interessiert, dass diese innere Gespaltenheit in Termini einer kosmologischen Opposition dargestellt wird und somit Analogien zur gnostischen Anthropologie mit ihrer Vorstellung eines inneren Dualismus zwischen einem göttlichen, jenseitigen Funken und dem irdischen Leib und seiner Seele aufweist, die wiederum die mikrokosmische Entsprechung eines kosmischen Dualismus darstellt.

## 2. *Das menschliche Dasein*

Das irdische Dasein entspricht in der gnostischen Kosmologie der Gespaltenheit zwischen Himmel und Erde und hat zum Ergebnis, dass sich der Mensch in dieser Welt nicht heimisch fühlt. Dieses Gefühl der Un-heimlichkeit in der Welt findet in den Aphorismen an mehreren Stellen Ausdruck: “Immer wieder wird mich die Enge bedrücken.” (H 83) “Dieses Gefühl: ‘hier ankere ich nicht` - und gleich die wogende, tragende Flut um sich fühlen!” (H 36) “Nicht sie sind ausgewandert, sondern du.” (H 83)

---

<sup>312</sup> Die Zitation der Werke Franz Kafkas erfolgt aus folgenden Ausgaben. (Es wurden die in der Forschung üblichen Abkürzungen verwendet.) B: Beschreibung eines Kampfes. Frankfurt/M. 1976. E: Die Erzählungen. Originalfassung. (Hermes, Roger) Frankfurt/M. 1988. H: Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande. Frankfurt/M. 1983. P: Der Prozeß. Frankfurt/M. 1979. S: Das Schloß. Frankfurt/M. 1968. V: Der Verschollene. Kritische Ausgabe. Frankfurt/M. 1996.

<sup>313</sup> Vgl. Sokel, a.a.O., S. 56ff.

Die Kafkasche Beschreibung der Situation des Menschen in der Welt als einem vorübergehender Aufenthalt in einer ungastlichen Umgebung kommt dem Weltempfinden, wie es in den gnostischen Texten ausgedrückt wird, sehr nahe.

Im Erzählwerk scheint die Analogie hierzu das zentrale Motiv des Fremden zu sein. Beinahe durchgehend im Erzählwerk Kafkas ist die Perspektive, von der aus das Geschehen geschildert wird, die eines Außenstehenden. Das Fremdsein kann verschiedene Formen annehmen: Oftmals handelt es sich um einen aus der Fremde Stammenden wie der Europäer in der Wüste in *Schakale und Araber*, der Kaufmann aus der Stadt in *Der Dorfschullehrer*, der Forschungsreisende in der längeren Erzählung *In der Strafkolonie* oder in der extremen Form des Lebenden unter den Toten in *Bei den Toten zu Gast*. In anderen Fällen bedeutet Fremdsein eine Entfremdung von seinesgleichen wie bei Gregor Samsa in *Die Verwandlung*, der, vom Beruf her Reisender, durch seine "Verwandlung" auch innerhalb des familiären Rahmens zum Fremden wird. Seiner ursprünglichen Umgebung entfremdet ist auch der Sohn vor dem väterlichen Haus in *Heimkehr*: "Je länger man vor der Tür zögert, desto fremder wird man." (E 464), der Affe in *Bericht für eine Akademie* oder der Hund in den *Forschungen eines Hundes*, wie folgendes Zitat illustrieren soll :

Wenn ich jetzt zurückdenke und die Zeiten mir zurückrufe, da ich noch inmitten der Hundeschaft lebte, teilnahm an allem, was sie bekümmert, ein Hund unter Hund, finde ich bei näherem Zusehn doch, dass hier seit jeher etwas nicht stimmte, eine kleine Bruchstelle vorhanden war, ein leichtes Unbehagen inmitten der ehrwürdigsten volklichen Veranstaltungen mich befiel, ja manchmal selbst im vertrauten Kreise, nein, nicht manchmal, sondern sehr oft, der bloße Anblick eines mir lieben Mithundes, der bloße Anblick, irgendwie neu gesehn, mich verlegen, erschrocken, hilflos, ja mich verzweifelt machte. (E 411)

Diese "kleine Bruchstelle", die auf eine bestimmte Sichtweise der Dinge zurückgeführt wird ("irgendwie neu gesehn") und an der das Individuum verzweifeln kann, wird oftmals in den Erzählungen mit dem Motiv des Künstlers ausgedrückt: Josefine, der Trapezkünstler oder der Hungerkünstler sind Beispiele für die Erfahrung des Bruchs zwischen dem Individuum und seiner Umwelt, Figuren, deren Kunst unzeitgemäß erscheint und von der Außenwelt nicht gewürdigt oder verstanden wird:

Und wenn einmal in der Zeit ein Müßiggänger stehen blieb, sich über die alte Ziffer lustig machte und von Schwindel sprach, so war das in diesem Sinn die dümmste Lüge, welche Gleichgültigkeit und eingeborene Bössartigkeit erfinden konnte, denn nicht der Hungerkünstler betrog, er arbeitete ehrlich, aber die Welt betrog ihn um seinen Lohn. (E 402)

### 3. *Kenoma*

In den Aphorismen wird die für den Menschen feindliche Beschaffenheit dieser Welt hervorgehoben, für die er, im Gegensatz zum jüdischen Glauben, keine Verantwortung trägt, sondern in die er "hineingeworfen" wurde. Durch die Wahl des Verbs "verirren" in folgendem Aphorismus wird die Irrgarten-artige Beschaffenheit der Welt sowie auch die Ziellosigkeit und Passivität des Menschen, der in ihr lebt, ausgedrückt: "Zerstören können wir diese Welt nicht, denn wir haben sie nicht als etwas Selbständiges aufgebaut, sondern haben uns in sie verirrt." (H 80)

In den Erzählungen verirren sich die Menschen immer wieder in unübersichtliche, meist finstere, schmutzige und ungastliche Räume. Schönheit findet sich in diesen Beschreibungen nicht, und die spärlichen Landschaftsbeschreibungen wirken befremdlich und beklemmend, wie etwa in dem Fragment *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande*:

Der Zug fuhr an, verschwand wie eine lange Schiebetür und hinter den Pappeln jenseits der Gleise war die Masse der Gegend, dass es den Atem störte. War es ein dunkler Durchblick oder war es ein Wald, war es ein Teich oder ein Haus, in dem die Menschen schon schliefen, war es ein Kirchturm oder eine Schlucht zwischen den Hügeln; niemand durfte sich dorthin wagen, wer aber konnte sich zurückhalten? (H 21)

Die Bevölkerung der Welt entspricht durchaus ihrer Umgebung und erinnert stark an die antiken Beschreibungen der Mitmenschen des Gnostikers.<sup>314</sup> Werden die Mitmenschen in diesen Erzählungen dargestellt, so handelt es sich um eine träge,

---

<sup>314</sup> Vgl. Die Beschreibungen des Kenoma in dem Kapitel zur Mythologie der Gnosis.



desinteressierte Menschenmasse oder um mißgebildete Individuen: “stumpfsinnig und breitmäulig” ist der Verurteilte in *der Strafkolonie*, und über den kleinen Sohn der Vermieterin in *Blumfeld* heißt es:

Ein Ebenbild seiner Mutter. Keine Häßlichkeit der Alten ist in diesem Kindergesicht vergessen worden. Krummbeinig, die Hände in den Hosentaschen steht er dort und faucht, weil er schon jetzt einen Kropf hat und nur schwer Atem holen kann. (E 232)

Gestörte Kommunikation und Mißverständnisse kennzeichnen den zwischenmenschlichen Umgang in der kafkaschen Welt; dies ist das Thema der kurzen Skizze *Eine alltägliche Verwirrung*, in der das Mißverständnis als prinzipieller Mechanismus in Raum und Zeit projiziert wird. Entsprechend sind die Schwierigkeiten des Individuums, sich in dieser Welt zu orientieren und zurechtzufinden. So wird in *Der Heizer* (und weiter ausgeführt in *Der Verschollene*) für Karl Roßman das Schiff, das Haus seines Gastgebers oder ein Lokal zu einem Irrgarten, in dem er sich auf der Suche nach einem nicht klar definiertem Ziel immer wieder hoffnungslos verirrt:

Da der Gang kein Ende nehmen wollte, nirgends ein Fenster einen Ausblick gab, weder in der Höhe noch in der Tiefe sich etwas rührte, dachte Karl schon daran, er gehe immerfort im gleichen Kreisgang in der Rund und hoffte schon, die offene Türe seines Zimmers vielleicht wieder zu finden, aber weder sie noch das Geländer kehrte wieder. (V 79)

Die Ungastlichkeit und Feindlichkeit der Welt wird in den Aphorismen, der gnostischen Kosmologie entsprechend, auf die negative Natur des Irdischen zurückgeführt. Die Auseinandersetzung mit dem was jeweils als das Böse angesehen wird ist notwendig für die eigene Entwicklung:

Es gibt nichts anderes als eine geistige Welt; was wir sinnliche Welt nennen, ist das Böse in der geistigen, und was wir böse nennen, ist nur eine Notwendigkeit eines Augenblicks unserer ewigen Entwicklung. (H 34)

Das Böse erscheint in den Aphorismen nicht als eine Frage des Glaubens, sondern, und dies ist vielleicht das Moment, das Kafka am meisten in die Nähe der gnostischen Lehre rückt, als ein Frage von Wissen über die wahre

Beschaffenheit dieser Welt. Das Böse wird für den Wissenden zur Realität der Welt:

Es kann ein Wissen von dem Teuflischen geben, aber keinen Glauben daran, denn mehr Teuflisches, als da ist, gibt es nicht. (H 39)

Wenn man einmal das Böse bei sich aufgenommen hat, verlangt es nicht mehr, dass man ihm glaube.

Die Hintergedanken, mit denen du das Böse in dir aufnimmst, sind nicht die deinen, sondern die des Bösen. (H 62)

Dieses Böse verführt den Menschen, seine Waffe ist der Betrug, worauf die Unmöglichkeit der Unterscheidung zwischen Gut und Böse zurückgeführt wird:

Das Teuflische nimmt manchmal das Aussehen des Guten an oder verkörpert sich sogar vollständig in ihm. (H 56)

Es gibt Überraschungen des Bösen. Plötzlich wendet es sich um und sagt: 'Du hast mich mißverstanden', und es ist vielleicht wirklich so. Das Böse verwandelt sich in deine Lippen, läßt sich von deinen Zähnen benagen und mit den neuen Lippen - keine früheren schmiegt sich dir noch folgsamer ans Gebiß - sprichst du zu deinem eigenen Staunen das gute Wort aus. (H 56)

Oft wird das Böse mit dem Paradigma der Sexualität verbunden, die somit zu seinem Ausdruck wird, als eine weitere "List" erscheint:

Eines der wirksamsten Verführungsmittel des Bösen ist die Aufforderung zum Kampf.

Es ist wie der Kampf mit Frauen, der im Bett endet. (H 30)

Das Verführungsmittel dieser Welt sowie das Zeichen der Bürgschaft dafür, dass diese Welt nur ein Übergang ist, ist das gleiche. Mit Recht, denn nur so kann uns diese Welt verführen und es entspricht der Wahrheit. Das Schlimmste ist aber, dass wir nach geglückter Verführung die Bürgschaft vergessen und so eigentlich das Gute uns ins Böse, der Blick der Frau in ihr Bett gelockt hat. (H 40)

In folgendem Aphorismus wird, in Anspielung auf die biblische Episode von Lot und seiner Frau, die Unkenntnis der Wahrheit auf einen Befehl Jahwes zurückgeführt, der somit die Rolle des bösen Schöpfers einnimmt, die ihm schon die Gnostiker zugeschrieben haben:

Kannst du denn etwas anderes kennen als Betrug? Wird einmal der Betrug vernichtet, darfst du ja nicht hinsehen oder wirst zur Salzsäule. ( H 40)

#### *4. Pleroma*

Der gnostischen Lehre entsprechend ist die positive Welt radikal jenseitig und daher nicht in dieser Welt sichtbar. Die einzige Verbindung zu ihr ist die Tatsache, dass der Mensch sich in der bestehenden Welt nicht heimisch fühlt. Das Leiden an der Welt wird daher in den Aphorismen als der einzige Verweis auf ein Jenseits dargestellt:

Das Leiden ist das positive Element dieser Welt, ja es ist die einzige Verbindung zwischen dieser Welt und dem Positiven.

Nur hier ist Leiden Leiden. Nicht so, als ob die, welche hier leiden, anderswo wegen dieses Leidens erhört werden sollen, sondern so, dass das, was in dieser Welt leiden heißt, in einer anderen Welt, unverändert und nur befreit von seinem Gegensatz, Seligkeit ist. ( H 39)

Somit wird der Glaube an ein Jenseits formuliert und zugleich der Zugang, das Wissen um den Weg als unerreichbar präsentiert. In anderen Texten wird der Versuch unternommen, die Ahnung eines jenseitigen Ortes in Worte zu fassen:

An diesem Ort war ich noch niemals: Anders geht der Atem, blendender als die Sonne strahlt neben ihr ein Stern. (H 31)

In welcher Gegend ist es? Ich kenne sie nicht. Alles entspricht dort einander, sanft geht alles ineinander über. Ich weiß, dass diese Gegend irgendwo ist, ich sehe sie sogar, aber ich weiß nicht wo sie ist, und ich kann mich ihr nicht nähern. (H 239)

Die Aporie, dieses Jenseits auf keinem "irdischen" Weg erreichen zu können, wird immer wieder neu formuliert: "Es gibt nur ein Ziel, keinen Weg. Was wir Weg nennen, ist Zögern." (H 220) Ähnlich heißt es auch weiter unten: "Aus

dieser Gegend gibt es eben keinen Weg bis zum Leben, während es allerdings vom Leben einen Weg hierher gegeben haben muß. So verirrt sind wir.” (H 321)

### 5. Erlösungsvariationen

Die Erlösung ist trotz ihrer Unerreichbarkeit ein immer wiederkehrendes Thema der Aphorismen, in denen sie verschiedene Formen annimmt. So wird die Erlösung als mystische Vereinigung geschildert, die nach einem umgekehrten Emanationsschema eine graduelle Entledigung der Materie voraussetzt. Hier findet sich die Analogie zum Entkleiden der Seele bei dem Aufstieg durch die Äonen, wie sie in der neoplatonischen und auch gnostischen Soteriologie gelehrt wird.

Vor dem Betreten des Allerheiligsten mußt du die Schuhe ausziehen, aber nicht nur die Schuhe, sondern alles, Reisekleid und Gepäck, und darunter die Nacktheit und alles, was sich unter dieser verbirgt, und dann den Kern und den Kern des Kerns, dann das übrige und dann den Rest und dann noch den Schein des unvergänglichen Feuers. Erst das Feuer selbst wird vom Allerheiligsten aufgesogen und läßt sich von ihm aufsaugen, keines von beiden kann dem widerstehen. (H 77)

Bedingung der “Einigung mit dem Allerheiligsten” oder, anders ausgesprochen, der Erlösung aus dem Zustand der Zerrissenheit ist somit die Selbstzerstörung:

Erkenne dich selbst, bedeutet nicht: Beobachte dich. Beobachte dich ist das Wort der Schlange. Es bedeutet: Mache dich zum Herr deiner Handlungen. Nun bist du es aber schon, bist Herr deiner Handlungen. Das Wort bedeutet also: Verkenne dich! Zerstöre dich! also etwas Böses - und nur wenn man sich sehr tief hinabbeugt, hört man auch sein Gutes, welches lautet: `Um dich zu dem zu machen, der du bist.' (H 59)

Dies erklärt die Todessehnsucht, die an mehreren Stellen formuliert wird, und die bezeichnenderweise als Merkmal von Erkenntnis definiert wird:

Es gibt kein Haben, nur ein Sein, nur ein nach letztem Atem, nach Ersticken verlangendes Sein. (H 32)

Ein erstes Zeichen beginnender Erkenntnis ist der Wunsch zu sterben. Dieses Leben scheint unerträglich, ein anderes unerreichbar. Man schämt sich nicht mehr, sterben zu wollen; (H 31)

Natürlich wird auch in diesem Fall dem Wissenden die Vielzahl jener gegenübergestellt, die den positiven "Sinn" des Todes mißverstehen:

Viele Schatten der Abgeschiedenen beschäftigen sich nur damit, die Fluten des Totenflusses zu belecken, weil er von uns herabkommt und noch den salzigen Geschmack unserer Meere hat. Vor Ekel sträubt sich dann der Fluß, nimmt eine ruckläufige Strömung und schwemmt die Toten ins Leben zurück. Sie aber sind glücklich, singen Danklieder und streicheln den Empörten.

Von einem gewissen Punkt an gibt es keine Rückkehr mehr. Dieser Punkt ist zu erreichen. (H 30)

Die Fähigkeit, sich von der Welt zu befreien, scheint eine Frage der Haltung zu sein:

Mit stärkstem Licht kann man die Welt auflösen. Vor schwachen Augen ist sie fest, vor noch schwächeren bekommt sie Fäuste, vor noch schwächeren wird sie schamhaft und zerschmettert den, der sie anzuschauen wagt. (H 239)

Tod bedeutet jedoch nicht unbedingt Erlösung, denn er ist keineswegs endgültig. Dieser Gedanke findet im vierten Oktavheft mehrmals Ausdruck:

Das Grausame des Todes liegt darin, dass er den wirklichen Schmerz des Endes bringt, aber nicht das Ende. (H 90)

Unsere Rettung ist der Tod, aber nicht dieser. (H 90)

Die Klage am Sterbebett ist eigentlich die Klage darüber, dass hier nicht im wahren Sinn gestorben worden ist. Noch immer müssen wir uns mit diesem Sterben begnügen, noch immer spielen wir das Spiel. (H 90)

Mit diesem "Spiel" ist der Kreis der Wiedergeburten gemeint, die nach jedem Tod die Seele erneut in einen Körper und in ein irdisches Leben zwingen werden. So heißt es im bereits zitierten Aphorismus:

Ein erstes Zeichen beginnender Erkenntnis ist der Wunsch zu sterben. Dieses Leben scheint unerträglich, ein anderes unerreichbar. Man schämt sich nicht mehr, sterben zu wollen; man bittet, aus der alten Zelle in eine neue gebracht zu werden, die man erst hassen lernen wird. Ein Rest von Glauben wirkt dabei mit, während des Transportes werde zufällig der Herr durch den Gang kommen, den Gefangenen ansehen und sagen: 'Diesen sollt ihr nicht wieder einsperren. Er kommt zu mir.' (H 31)

Die Vorstellung der Seelenwanderung ist im jüdischen Glauben zentral. Nach der lurianischen Kabbala muß der Mensch so lange das Rad der Seelenwanderung, *Gilgul*,<sup>315</sup> durchlaufen, bis er seinen individuellen Zugang in die himmlischen Hallen oder, wie die Kabbalisten sagen, in das Gesetz gefunden und die seiner Seele zugehörigen vier Deutungen der Tora erkannt hat. Ein wesentlicher Unterschied zu dieser Tradition ist jedoch die Tatsache, dass bei Kafka die Erlösung aus dem Zyklus der Wiedergeburten rein zufällig geschieht, ohne dass sie der Mensch beeinflussen kann. Vielmehr ist er auf einen Eingriff von außen angewiesen, was wiederum mit der Erlöserkonzeption einiger gnostischer Systeme - etwa von Basilides - in Verbindung gebracht werden kann.

Neben der Vorstellung der Erlösung als eines jenseitigen Prozesses, der mit Tod und Selbstzerstörung verbunden ist, findet in den Aphorismen auch die Möglichkeit einer immanenten Erlösung Ausdruck:

Die Vertreibung aus dem Paradies ist in ihrem Hauptteil ewig: Es ist also zwar die Vertreibung aus dem Paradies endgültig, das Leben in der Welt unausweichlich, die Ewigkeit des Vorganges aber (oder zeitlich ausgedrückt; die ewige Wiederholung des Vorgangs) macht es trotzdem möglich, dass wir nicht nur dauernd im Paradiese bleiben könnten, sondern tatsächlich dort dauernd sind, gleichgültig ob wir es hier wissen oder nicht. (H 35)

Die Vorstellung, die Vertreibung aus dem Paradies sei kein einmaliges Geschehen, wie es im jüdischen und auch christlichen Glauben vertreten wird, sondern ein sich ständig wiederholendes Ereignis, impliziert auch, dass der paradiesische Zustand ein in dieser Welt zu erlangender ist. Somit kann dieser

---

<sup>315</sup> Die Analogien zur Kabbala hat K. E. Grötzinger ausgearbeitet. Siehe Grötzinger, a.a.O., S. 61f.

Aphorismus als Darstellung der Möglichkeit des “Im-Paradies-Sein” als ein möglicher Existenzmodus parallel oder innerhalb der Welt gelesen werden. Dies würde die Zusage einer weltlichen Erlösung von dem “gefallenen” irdischen Dasein bedeuten und kann so gesehen als Analogie zur valentinianischen Vorstellung einer immanenten Erlösung gelesen werden.

Auch im Erzählwerk Kafkas nimmt der Wunsch nach Erlösung eine zentrale Stellung ein, allerdings meistens um letztendlich als Möglichkeit negiert zu werden. Den “gewöhnlichen Menschen” wird eine Erlösung von vornherein abgesprochen. Sie werden abstürzen, wie es in *Eine Gemeinschaft von Schurken* beschrieben wird:

So hielten sie immer zusammen, auch nach ihrem Tode gaben sie die Gemeinschaft nicht auf, sondern stiegen im Reigen zum Himmel. Im ganzen war es ein Anblick reiner Kinderunschuld wie sie flogen. Da aber vor dem Himmel alles in seine Elemente zerschlagen wird, stürzen sie ab, wahre Felsblöcke. (E 353)

In *Das Stadtwappen* scheint eine Veränderung der aussichtslosen Situation nur im Weltuntergang denkbar:

Dazu kam, dass schon die zweite oder dritte Generation die Sinnlosigkeit des Himmelsturmbaues erkannte, doch war man schon viel zu sehr miteinander verbunden, um die Stadt zu verlassen. Alles was in dieser Stadt an Sagen und Liedern entstanden ist, ist erfüllt von der Sehnsucht nach einem prophezeiten Tag, an welchem die Stadt von einer Riesenfaust in fünf kurz aufeinander folgenden Schlägen zerschmettert werden wird. Deshalb hat auch die Stadt die Faust im Wappen. (E 375)

Doch auch das sich von der Masse unterscheidende Individuum wird in seinen Erwartungen regelmäßig enttäuscht. Seine Ziele erweisen sich immer als unerreichbar, sei es auf Grund seiner Unzulänglichkeit, sei es wegen der Bösartigkeit der Zwischeninstanzen. Neben der berühmten Türsteherparabel wäre hier das kurze Stück *Gibs auf!* zu erwähnen:

[...] Er lächelte und sagte: “Von mir willst du den Weg erfahren?” “Ja”, sagte ich, “da ich ihn selbst nicht finden kann.” “Gibs auf, gib auf”, sagte er und wandte sich mit einem großen Schwunge ab, so wie Leute, die mit ihrem Lachen allein sein wollen. (BK 88)

Mehrmals wird die Erlösungserwartung mit der Erlangung von Wissen verknüpft und konkret mit dem Motiv der Botschaft verbunden. Auch hier lassen Hindernisse vieler Art die Hoffnung unwahrscheinlich erscheinen, dass die Botschaft den Menschen jemals erreicht. In dem kurzen Stück *Eine kaiserliche Botschaft* stellt sich die gesamte Welt, “hochgeschüttet ihres Bodensatzes” (E 306), dem Boten in den Weg. Als spielerische Erklärung für die sinnentleerten Botschaften läßt sich folgender Aphorismus lesen:

Es wurde ihnen die Wahl gestellt, Könige oder der Könige Kuriere zu werden. Nach Art der Kinder wollten alle Kuriere sein. Deshalb gibt es lauter Kuriere, sie jagen durch die Welt und rufen, da es keine Könige mehr gibt, einander selbst die sinnlos gewordenen Meldungen zu. Gerne wollten sie ihrem elenden Leben ein Ende machen, aber die wagen es nicht, wegen des Diensteides. (H 33)

Erlösung bleibt demnach aus, zumal die sie herbeiführenden Rituale pervertiert wurden, wie es ein weiterer Aphorismus nahelegen scheint:

Leoparden brechen in den Tempel ein und saufen die Opferkrüge leer; das wiederholt sich immer wieder: schließlich kann man es vorausberechnen, und es wird ein Teil der Zeremonie. (H 31)

Auch in der Erzählung *In der Strafkolonie* hängt die erlösende Erkenntnis von dem Begreifen einer Botschaft ab:

Wie still wird dann der Mann um die sechste Stunde! Verstand geht dem Blödesten auf. Um die Augen beginnt es. Von hier aus verbreitet es sich. Ein Anblick, der einen verführen könnte, sich mit unter die Egge zu legen. Es geschieht ja nichts weiter, der Mann fängt bloß an, die Schrift zu entziffern, er spitzt den Mund, als horche er. Sie haben gesehen, es ist nicht leicht, die Schrift mit den Augen zu entziffern: unser Mann entziffert sie aber mit seinen Wunden. (E 176)



Trotz des ausgeklügelten Systems bleibt jedoch die Erlösung letztlich aus: Nicht nur vermag der Reisende die Kalligraphie und daher die Botschaft nicht zu entziffern, auch bricht die Maschine zusammen, vor der erlösenden sechsten Stunde:

Hierbei sah er fast gegen seinen Willen das Gesicht der Leiche. Es war, wie es im Leben gewesen war: kein Zeichen der versprochenen Erlösung war zu entdecken; was alle anderen in der Maschine gefunden hatten, der Offizier fand es nicht; (E 196)

### Poetik der Ambiguität

Von Unsicherheit und Zweifel an einer Erlösung, an einem Ausweg aus diesem irdischen Dasein handelt auch folgender Aphorismus, allerdings werden sie hier auf die "irdische Befleckung" des Blickes zurückgeführt; sie sind demnach Folgen einer von der Welt kontaminierten, eingeschränkten Sichtweise:

Wir sind, mit dem irdisch befleckten Auge gesehen, in der Situation von Eisenbahnreisenden, die in einem langen Tunnel verunglückt sind, und zwar an einer Stelle, wo man das Licht des Anfangs nicht mehr sieht, das Licht des Endes aber nur so winzig, dass der Blick es immerfort suchen muß und immerfort verliert, wobei Anfang und Ende nicht einmal sicher sind. (H 54)

In den Erzählungen wird die Zweifelhaftigkeit der Erlösung in einen Kontext allumfassender Ambiguität eingebettet, die außerdem als zentrales Merkmal des kafkaschen Schreibens gesehen werden kann:<sup>316</sup> *Jede* Tatsache wird in Frage gestellt, auf jede Deklaration folgt ihre Aufhebung, jede Feststellung kann sich ins Gegenteil wenden, das Positive ins Negative, die Rettung in Verhängnis, die

---

<sup>316</sup> Diese Eigenart des Kafkaschen Schreibens wurde in der Forschung oft thematisiert. Korbs schlägt mit seinem Terminus der "Undeutbarkeit" eine Alternative vor zu den bisher gängigen Umschreibungen des Phänomens mit Begriffen wie "Paradox", "Vieldeutigkeit" usw. Anhand der kurzen Skizze *Die Bäume* beschreibt er die zirkuläre Bewegung, die eine Festlegung auf eine letzte Aussage versagt: "Solange die einander relativierenden Sätze umeinander kreisen, bleibt die Entscheidung zwischen Sinn und Sinnlosigkeit in der Schwebe." Korbs, Jürgen: Kafka. Untersuchungen zu Bewußtsein und Sprache seiner Gestalten. Bad Homburg 1970. S. 25. Vgl. hierzu auch den Kommentar von Jayne, Richard: Erkenntnis und Transzendenz. Zur Hermeneutik literarischer Texte am Beispiel von Kafkas "Forschungen eines Hundes". München 1983. S. 9-15.

sicherste Burg in eine Falle. In der Erzählung *Der Bau* findet sich dieses Prinzip auf meisterhafte Weise ausgeführt.

Ich lebe im innersten meines Baues in Frieden, und inzwischen bohrt sich langsam und still der Gegner von irgendwoher an mich heran, [...] freilich habe ich den Vorteil in meinem Haus zu sein, alle Wege und Richtungen genau zu kennen, der Räuber kann sehr leicht mein Opfer werden und ein süßschmeckendes, aber ich werde alt, es gibt viele, die kräftiger sind als ich und meiner Gegner gibt es unzählige, es könnte geschehn, dass ich vor einem Feind fliehe und dem anderen in die Fänge laufe, ach was könnte nicht alles geschehn [...] Und es sind nicht nur die äußeren Feinde, die mich bedrohen, es gibt auch solche im Innern der Erde, ich habe sie noch nie gesehen, aber die Sagen erzählen von ihnen und ich glaube fest an sie [...] Hier gilt auch nicht, dass man im eigenen Haus ist, vielmehr ist man in ihrem Haus. Vor ihnen rettet mich auch jener Ausweg nicht, wie er mich ja wahrscheinlich überhaupt nicht rettet, sondern verdirbt, aber eine Hoffnung ist er und ich kann ohne ihn nicht leben. (E 466f.)

In einem Werk, in dem jede Aussage hinterfragt wird, ja das Infragestellen gewissermaßen zum Programm erhoben wird, kann keine Gewißheit über die "letzten Dinge" Bestand haben. Die zentralen Fragen werden zwar gestellt, und auch an Antworten mangelt es nicht, doch durch die Vielfalt einander ausschließender Aussagen bleibt letztlich nur der Zweifel bestehen, weshalb jeder Versuch einer religiösen Zuweisung der Texte in einer Aporie enden muß.

Die Offenheit des Textes provoziert viele Deutungen, wie in der Parabel *Vor dem Gesetz* dargelegt wird. Diese Deutungen widersprechen einander, eine Synthese ist daher ausgeschlossen. Doch die Faszination des Textes resultiert gerade aus dieser Offenheit, diesem Oszillieren. Die Festlegung auf eine Deutung würde eine Enttäuschung bedeuten, die jener des Mannes in der Erzählung *Der Kreisel* gleichkommen würde, der in seinem Versuch, die Wahrheit des Kreisels "festzustellen", letztlich immer nur ein "dummes Holzstück" in der Hand hält. Als eine Weiterführung dieses Gedankens bis in seine letzte Konsequenz läßt sich die so gesehen programmatische Skizze *Kleine Fabel* lesen:

„Ach“ sagte die Maus, „die Welt wird enger mit jedem Tag. Zuerst war sie so breit, dass ich Angst hatte, ich lief weiter und war glücklich, dass ich endlich rechts und links in der

Ferne Mauern sah, aber diese langen Mauern eilen so schnell aufeinander zu, dass ich schon im letzten Zimmer bin, und dort im Winkel steht die Falle, in die ich laufe.“ - „Du mußt nur die Laufrichtung ändern“, sagte die Katze und fraß sie. (GE 320)

Gerade das zielgerichtete Laufen, eine Teleologie, kann in die Enge treiben, kann ein Sichfortbewegen in die falsche Richtung bedeuten. Über die Richtigkeit der Laufrichtung kann man jedoch niemals sicher sein, wie die Existenz der Katze und mit ihr das Ende der Fabel zeigt.

## DIE ROMANE ALS INSZENIERUNG DER GNOSTISCHEN DENKFIGUR

Es war ein gewöhnlicher Tag; er zeigte mir die Zähne; auch ich war von Zähnen gehalten und konnte mich ihnen nicht entwinden; ich wußte nicht, wodurch sie mich hielten, denn sie waren nicht zusammengebissen; ich sah sie auch nicht in den zwei Reihen des Gebisses, sondern nur hier einige, dort einige. Ich wollte mich an ihnen festhalten und mich über sie hinwegschwingen, aber es gelang mir nicht. (H 238)

Es wurde deutlich, dass die theologische Problematik der Aphorismen sowie das daraus resultierende Weltbild mit den zentralen Vorstellungen des Gnostischen in Verbindung gebracht werden kann. Allerdings ist - wie die Vielzahl der religionswissenschaftlichen Studien beweist - diese Zuweisung nicht eindeutig. Dies liegt daran, dass die meisten dieser Vorstellungen, nimmt man sie einzeln und für sich, in mehreren religiösen Traditionen vorkommen, so dass die Grenzen zwischen Judentum, christlicher Mystik, Kabbala oder Gnosis verwischen. Im folgenden soll untersucht werden, in welchem Maße sich die bisher als markant herausgestellten Vorstellungen in den Romanen *Der Prozeß* und *Das Schloß* wiederfinden. Die These hierbei ist, dass diese vereinzelt gnostischen Momente sich in den Romanen verdichten und konkretisieren, in gewisser Hinsicht in ihren Konsequenzen "durchgedacht" und zu Ende geführt werden, wodurch sich die gnostische Denkfigur ergibt.

### Der Ruf

Am Anfang der beiden Romane steht ein "Ruf", der den Bruch zwischen K. und seiner Umwelt, sein "Fremdsein" herbeiführt. Durch ein plötzliches, von außen kommendes Ereignis wird der Protagonist in beiden Romanen in eine neue Situation versetzt. Die Verkündung seiner Haft sowie der Auftrag, für das Schloß zu arbeiten, erfüllen die Funktion des Rufes, da sie ein Wissen vermitteln, durch das sich das Leben des Protagonisten schlagartig verändert. K. wird mit der Existenz des Schlosses bzw. Josef K. mit der des Gerichtes und somit einer anderen bzw. veränderten Welt konfrontiert und zugleich seiner eigenen Position als Fremder innerhalb dieser Welt gewahr.

Im *Prozeß* soll die Verhaftung den Alltag nicht hemmen. Doch schon durch ihre Verkündung verändert sich für K. die vertraute Welt: Er sieht seine Umgebung mit neuen Augen, für ihn ist sie ungewohnt geworden. Dies betrifft nicht nur seine Privatsphäre, wo er nach Zeichen dieser Veränderung sucht, sondern auch die Bank. Drei seiner Angestellten waren bei seiner Verhaftung präsent, und in einer Abstellkammer wird K. unfreiwilliger Zeuge der Bestrafung seiner Wächter.

Im *Schloß* ist K. buchstäblich ein Fremder, von anderswo her stammend und wird innerhalb der Dorfgemeinschaft durch sein Fremdsein definiert:

Sie sind nicht aus dem Schloß, Sie sind nicht aus dem Dorfe, Sie sind nichts. Leider aber sind Sie doch etwas, ein Fremder, einer, der überzählig und überall im Weg ist, einer, wegen dessen man immerfort Scherereien hat, wegen dessen man die Mägde ausquartieren muß, einer dessen Absichten unbekannt sind, einer der unsere liebste, kleine Frieda verführt hat und dem man sie leider zur Frau geben muß. Wegen alles dessen mache ich ihnen ja im Grunde keine Vorwürfe. Sie sind, was Sie sind. (S 50)

### **Die Welt**

Die Welt, in der sich die K.-Figuren bewegen, und das ist Teil ihres neu erworbenen Wissens, wird von einer höheren Instanz beherrscht, deren Präsenz so absolut ist, dass sie alles umfaßt. In *Der Prozeß* steht alles und jeder in Beziehung zum Gericht, das unaufhörlich auf jedem Dachboden tagt, so wie in *Das Schloß* das Dorf als eine Verlängerung des Schlosses entlarvt wird. Das Schloß beherrscht durch seine Position räumlich das Dorf und breitet seinen Einfluß mittels unterschiedlicher Beziehungen wie ein Spinnennetz darüber aus. Es mischt sich in alle Dorfangelegenheiten ein, und die Dörfler legitimieren ihre gesellschaftliche Stellung über ihre Beziehungen zum Schloß. Daher ist ein privates Leben unabhängig vom Schloß undenkbar: "Nirgends noch hatte K. Amt und Leben so verflochten gesehen wie hier, so verflochten, dass es manchmal scheinen konnte, Amt und Leben hätten ihre Plätze gewechselt." (S 59) Diese Ununterscheidbarkeit zwischen Privatsphäre und "Amt" trifft auch in *Der Prozeß* auf Figuren wie den Advokaten oder Tintorelli zu und ist letztlich auch das, worunter K. zu leiden hat.

Die beiden Machtsystemen zugeschriebenen Attribute der Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit lassen auf ihre numinose Natur schließen. Die Art der Überwachung und Kontrolle, der sich niemand entziehen kann, macht den sich der Ratio entziehenden Charakter der Machtstrukturen deutlich, etwa wenn in *Der Prozeß* die geschäftlich bedingte Anwesenheit K.'s im Dom von dem Kaplan als Ladung vor das Gericht entlarvt wird.

Die Unerreichbarkeit des Schlosses, das sich den Blicken K.'s entzieht, unterstreicht seine Qualitäten eines heiligen Ortes, wobei keine Zweifel ob seiner negativen Natur bestehen bleiben:

Das Schloß, dessen Umrisse sich schon aufzulösen begannen, lag still wie immer, niemals noch hatte K. dort das geringste Zeichen von Leben gesehen. [...] Die Blicke des Beobachters konnten sich nicht festhalten und glitten ab. Dieser Eindruck wurde heute noch verstärkt durch das frühe Dunkel; je länger er hinsah, desto weniger erkannte er, desto tiefer sank alles in Dämmerung. (S 96)

Die Konnotationen von Finsternis und Tod, die sich durch den Namen des Schloßherren West West aufdrängen, werden durch die Beschreibungen des Gebäudes bestätigt: "Nebel und Finsternis umgaben den Schloßberg, auch nicht der schwächste Lichtschein deutete das große Schloß an." (S 7) "Das Schloß dort oben, merkwürdig dunkel schon, entfernte sich wieder." (S 20)

Die ehrfürchtige Ergebenheit der Menschen scheint ein weiteres Indiz für den numinosen Charakter der Instanzen zu sein, deren niedrigsten Repräsentanten bereits mit göttlichen Attributen geschmückt werden. Ein bezeichnendes Beispiel ist in *Das Schloß Klamm*, dessen Name ebenfalls negative Konnotationen hat.<sup>317</sup>

In zunehmenden Maße wird er in den Beschreibungen entmenschlicht:

K. dachte an seine Ferne, an seine unannehmbare Wohnung, an seine, nur vielleicht von Schreien, wie sie K. noch nie gehört hatte, unterbrochene Stummheit, an seinen herabdringenden Blick, der sich niemals nachweisen, niemals widerlegen ließ, an seine von

---

<sup>317</sup> Im Deutschen erinnert *Klamm* an *Beklemmnis* und im Tschechischen bedeutet *klam* Trug oder Täuschung. Analog hierzu könnte *Momus*, der Name seines Sekretärs, mit *Momos* in Verbindung gebracht werden, des Sohnes der Nyx, der Nacht der griechischen Mythologie ist. *Momos* bedeutet Trug oder Sarkasmus. Vgl. hierzu Hans Dieter Zimmerman: *Der babylonische Dolmetscher*. Frankfurt/M. 1985, S. 210.

K.'s Tiefe her unzerstörbaren Kreise, die er oben nach unverständlichen Gesetzen zog, nur für Augenblicke sichtbar. (S 112)

Klamm läßt sich nicht beschreiben<sup>318</sup> er ist unerreichbar und unfafßbar, man darf seinen Namen nicht aussprechen<sup>319</sup> und man kann ihn nicht abbilden. In den Worten Friedas wird Klamm zu einer alles durchdringenden, feindlichen Macht: "Klamm sollte mir fehlen? Von Klamm ist ja eine Überfülle, zu viel Klamm; um ihm zu entgehen, will ich fort." (S 133) Dass hiermit nicht Klamm als Person gemeint ist, wird noch deutlicher, wenn Frieda fortfährt: "Von Klamm weiß ich nichts, ich rede jetzt von anderen." (S 133) Analog hierzu erweisen sich die Richter im *Prozeß* als unfafßbar. Beide Systeme, das Schloß wie das Gericht, entziehen sich letztlich der Darstellbarkeit und somit der Vorstellbarkeit.

Vor den Augen K' s allerdings entlarvt sich das Machtsystem - ob als Schloß oder Gericht - kaum als Ehrfurcht gebietend. Das Wissen, das K. allmählich ansammelt, läßt ihn zum Schluß kommen, dass alles an dieser Welt falsch ist: "Die Lüge wird zur Weltordnung gemacht", (P 188) heißt es im *Prozeß*, und im *Schloß* wird entsprechend gesagt, dass "Täuschungen häufiger als Wendungen" sind (S 217) und jede Beziehung sich auf "Lügen und Betrug" stützt. (S 277) Gebäude wie Repräsentanten der Macht erschienen K. schäbig und obszön: Das Gericht tagt in Hinterhöfen, sozusagen "zur Untermiete", die Versammlung erinnert an eine "politische Bezirksversammlung", die Gesetzbücher sind Pornohefte. Ziel des Gerichtes, wie K. bald erkennt, ist nicht, Gerechtigkeit walten zu lassen; bezeichnend ist in diesem Zusammenhang seine Reaktion beim Anblick der Allegorie der Gerechtigkeit als beflügeltes blindes Schicksal im Lauf: "' Das ist keine gute Verbindung` sagte K. lächelnd, ' die Gerechtigkeit muß ruhen, sonst schwankt die Waage, und es ist kein gerechtes Urteil möglich`.'" (P 126)

Gewalt und Perversion stellt K. auch im *Schloß* als Charakteristika des Machtapparates fest: So erfährt er, dass der Inhalt der Briefe Sortinis zu obszön

---

<sup>318</sup> "Er soll ganz anders aussehen, wenn er ins Dorf kommt, und anders, wenn er es verläßt, anders, wenn er Bier getrunken hat, anders nachher, anders im Wachen, anders im Schlafen, anders allein, anders im Gespräch und, was hiernach verständlich ist, fast grundverschieden oben im Schloß." S. 169

<sup>319</sup> "Gebrauchen Sie nicht Klamms Namen. Nennen sie ihn `Er' oder sonstwie, aber nicht beim Namen." S. 84

ist, um wiederholt zu werden. Die Verfallenheit des Systems wird auf die Gebäude projiziert, so etwa, wenn in der Beschreibung des Schlosses über das Hauptgebäude gesagt wird, dass es “zum Teil gnädig von Efeu verdeckt” sei, wobei der ganze Anblick “etwas Irrsinniges” habe. (S 13)

Man ist geneigt, das durch K.’s Perspektive gewonnene Bild dieser Macht mit dem Konzept eines gefallenen Göttlichen zu verbinden, insbesondere mit der gnostischen Gestalt des Demiurgen, der durch seine Ignoranz und Bösartigkeit gekennzeichnet ist und zu dessen Waffen Schein und Betrug zählen. Diese Parallele erlaubt es, die numinosen Züge der beiden Machtsysteme zu erklären, ohne ihnen einen überirdischen, die Welt transzendierenden Charakter zuweisen zu müssen: Als Manifestationen des Bösen im gnostischen Sinne sind Schloß wie Gericht absolut immanent und “irdisch”, mit allen negativen Konnotationen, die eine solche Zuweisung impliziert. Dies scheint überzeugender, als den göttlichen Charakter der Instanzen zu postulieren und sie als eine Manifestation der strengen Seite Gottes (Brod) oder einer in Terror umgeschlagenen Transzendenz (Ries) zu betrachten.

Das gnostische Modell liefert eine Erklärung für die durch K. vertretene Außenperspektive, durch die erst die “verfallene” Dimension der Macht deutlich wird, und begründet die Teleologie der Bewegung K.’s, sein Streben, die Macht zu überwinden und einen Ausweg aus dieser Welt zu finden.

### **Die Menschen**

Diese von der höheren Instanz beherrschte Welt wird durch Menschen bevölkert, die nicht nur häßlich, dumm oder desinteressiert sind, wie in den anderen Schilderungen Kafkas, sondern geradezu als mißhandelt, gequält und deformiert beschrieben werden. Auf diese Weise bietet ihr Anblick den Beweis für den unterdrückenden und verformenden Charakter der Macht, deren Opfer sie sind:

K. zeigte auf die Bauern, für die er noch immer nicht an Interesse verloren hatte, und die ihm mit ihren förmlich gequälten Gesichtern - der Schädel sah aus, als sei er oben platt geschlagen worden, und die Gesichtszüge hatten sich im Schmerz des Geschlagenwerdens gebildet - ihren wulstigen Lippen, ihren offenen Mündern zusahen, aber doch auch wieder nicht zusahen, denn manchmal irrte der Blick ab und blieb, ehe er zurückkehrte, an irgendeinem gleichgültigen Gegenstande haften [...]. (S 26)



Ähnlich ist auch die Beschreibung Gerstäckers, einige Seiten davor:

Diese gebückte, gewissermaßen mißhandelte Gestalt, das rote, müde, schmale Gesicht mit irgendwie verschiedenen Wangen, die eine flach, die andere eingefallen, den offenen aufhorchenden Mund, in dem nur ein paar vereinzelte Zähne waren [...]. (S 20)

Hierzu gehört auch das Krankheitsparadigma, das sich durch beide Romane zieht und das die Folge der Berührung mit den Machtbereichen zu sein scheint: Der herzkranken Wirtin und dem kranken Vorsteher, Sortini und Jeremias in *Das Schloß* entspricht der kranke Advokat in *Der Prozeß*.

Die Haltung dem Fremden gegenüber ist eindeutig eine feindliche: "Gastfreundschaft ist bei uns nicht Sitte, wir brauchen keine Gäste". (S 17) Die Dorfeinwohner zeigen sich mißtrauisch und sogar feindselig ihm gegenüber: "Warum hast du ihn hereingelassen? Kann man alles hereinlassen, was auf den Gassen herumschleicht?" (S 16) Auch das Wetter scheint K. vertreiben zu wollen: "Auf die wild umwehte Freitreppe trat K. hinaus und blickte in die Finsternis. Ein böses, böses Wetter." (S 114) Neben dem schlechten Wetter und der immer unerwartet einbrechenden Finsternis sorgt auch die Beschaffenheit der Räume für Ungastlichkeit. Es handelt sich immer um "niedrige", "langgezogene" Gebäude, finstere, beengende, unübersichtliche Zimmer mit viel Lärm. Die Wirtin empfängt K. in einem "fensterlosen Verschlag" und der Vorsteher in einem "kleinfenstrigen, durch Vorhänge noch verdunkelten Zimmer", in dem eine beispiellose Unordnung herrscht. (S 59) Aber auch wenn die Räume weitläufig und hell sind, wirken sie feindlich; es sind Räume, die das Gefühl der Einsamkeit verstärken: "große, fremde Räume". (S 293) Abweisend erweist sich nicht nur der Lärm, sondern auch sein Gegenteil: "In diesem Korridor oben ist es so still, dass man es sich gar nicht vorstellen kann, wenn man nicht dort gewesen ist. Es ist so still, dass man es dort gar nicht lange aushalten kann, die Stille treibt einen fort." (S 285) In *Der Prozeß* findet sich K. ebenfalls in ungastlichen Räumen wieder: In den Kanzleien herrscht Halbdunkel, die Decke ist niedrig und die Luft ist "kaum atembar". (P 60ff) Auch im Zimmer des Malers hält es K. nicht aus: "K. sagte nichts dazu, aber es war eigentlich nicht die Wärme, die ihm Unbehagen machte, es war vielmehr die dumpfe, das Atmen fast behindernde Luft, das Zimmer war

wohl schon lange nicht gelüftet.” (P 128) Schwindel, Übelkeit und Ohnmachtsanfälle sind das Ergebnis der Berührung K.’s mit diesen Räumen - an die sich alle anderen gewöhnt haben.

Das Fremdsein der K-Figuren tritt am deutlichsten in ihrer Orientierungslosigkeit in Erscheinung. K. selber beschreibt das Leben im Dorf als “ein völlig unübersichtliches, trübes und fremdartiges Leben”. (S 58) Die Gleichförmigkeit der Häuser sorgt außerdem für extreme Orientierungsschwierigkeiten: “es gab im Dorf wohl überhaupt keine großen, äußeren Unterschiede”. (S 36)

Die Beschaffenheit dieser Welt macht es K. sehr schwer, sich auch schon rein räumlich Eintritt zu verschaffen. Türen kommen im Roman zwar oft vor, doch diese Öffnungen haben keine positive Konnotation: Sie betonen, ganz im Gegenteil, die Existenz von Mauern und bestätigen die Isolation K.’s. Durch die Personifizierung von Türen und Zimmern wird die Feindlichkeit der Welt unterstrichen. So sorgen die Türen bei K.’s “Kampf mit diesen kleinen, hartnäckigen Zimmern” für zusätzliche Verwirrung:

[...] die Tür blieb dann wieder unbeweglich wie früher, auch die Türen der Umgebung beruhigten sich dann, enttäuscht oder auch zufrieden damit [...] doch kamen sie dann allmählich wieder in Bewegung. (S 260)

Er ließ dann scheinbar von der Tür ab, ließ sie gewissermaßen ihre Schweigsamkeit erschöpfen, wandte sich anderen Türen zu [...]. (S 262)

Die Straßen erfüllen ebensowenig ihre Funktion, ihn an sein Ziel heranzuführen. Vielmehr befindet sich K. auch hier in einer feindlichen Umgebung, die ebenfalls durch Personifikationen deutlich wird: Die menschenleeren Straßen erscheinen ihm mal länger, mal kürzer und bringen ihn niemals an sein Ziel. Bezeichnend ist sein Versuch, über die Hauptstraße das Schloß zu erreichen. Die Beschreibung ist die eines Irrgartens: der Weg läuft immer fort, führt an das Ziel nahe heran und erreicht es doch nie. Als K. sich jedoch schließlich für eine Seitenstraße entschließt, muß er das Gehen aufgeben:

So ging er wieder vorwärts, aber es war ein langer Weg. Die Straße nämlich, die Hauptstraße des Dorfes, führte nicht zum Schloßberg, sie führte nur nahe heran, dann aber, *wie absichtlich*, bog sie ab, und wenn sie sich auch vom Schloß nicht entfernte, so kam sie ihm auch nicht näher. Immer erwartete K., dass nun endlich die Straße zum Schloß

einlenken müsse und nur, weil er es erwartete, ging er weiter; [...] Endlich riß er sich los von dieser *festhaltenden Straße*, ein schmales Gäßchen nahm ihn auf, noch tieferer Schnee, das Herausziehen der einsinkenden Füße war eine schwere Arbeit, Schweiß brach ihm aus, plötzlich stand er still und konnte nicht mehr weiter. (S 15, Markierungen A.R.)

Auch Josef K. befindet sich oftmals in der Situation, seinen Weg in einem Netz verworrener Räume und Gänge suchen zu müssen, in die er regelrecht hinein stolpert (so in die Gerichtskanzleien, P 57), und oftmals ist er nicht in der Lage, den Ausgang zu finden, etwa in den Kanzleien oder gar im Dom.

Unübersichtlich ist dieser Machtbereich jedoch auch auf einer anderen Ebene. Nicht nur in seinen Räumen, sondern auch in seiner Organisationsstruktur kann sich K. nicht orientieren. Die strenge Hierarchie ist in beiden Fällen unübersichtlich und auch von den höchstkomplizierten Prozeduren der Systeme, wie sie ihm etwa der Maler darlegt, kann K. sich kein Bild machen. Vielmehr scheinen auch hier die aufgezeigten "Wege" nirgends hinzuführen, und K. verwirft die eine Möglichkeit, um sich einer anderen, noch unwahrscheinlicheren, in einer endlosen Prozedur zuzuwenden, die schließlich durch seinen Zusammenbruch abgebrochen wird.

### **Das erlösende Wissen**

Die Metapher der Welt als Irrgarten definiert bereits die Bewegung, das Bestreben der Protagonisten. K. versucht in beiden Romanen, den Plan, den Grundriß der Welt zu entziffern, ihre Struktur zu begreifen, sich also zu orientieren. (Der Beruf des Landvermessers ist, so betrachtet geradezu programmatisch: Der Landvermesser steht für Orientierung, er ist zuständig für genaue topographische Beschreibungen und Vermessungsarbeiten, er ist derjenige, der Grenzen zieht und für Klarheit und Übersichtlichkeit sorgt.) Sein Ziel ist also, Wissen um die Beschaffenheit der Welt zu erlangen, denn nur dann hat er eine Möglichkeit, seine Situation als Gefangener der Undurchschaubarkeit der Welt zu überwinden. Das Ziel der K.-Figuren ist daher, ein erlösendes, befreiendes Wissen zu erlangen, um das Schloß bzw. das Gericht zu überwinden. Erlösung definiert sich nach gnostischer Art als eine *individuelle* Befreiung *von* der Welt durch Wissen.

Im *Prozeß* erklärt Josef K. sein Ziel sei, “die Verderbnis dieses Gerichtswesens zu bekämpfen”. (P 78) Analog hierzu wird das Verhältnis K.’s zum Schloß schon zu Beginn des Romans als ein kämpferisches definiert. In folgender Passage wird deutlich, wie K. seinen ersten Kontakt zum Schloß als ein Kräfteabwägen zwischen zwei feindlichen Lagern empfindet:

K. horchte auf. Das Schloß hatte ihn also zum Landvermesser ernannt. Das war einerseits ungünstig für ihn, denn es zeigte, dass man im Schloß alles Nötige über ihn wußte, die Kraftverhältnisse abgewogen hatte und den Kampf lächelnd aufnahm. Es war andererseits auch günstig, denn es bewies, seiner Meinung nach, dass man ihn unterschätzte und dass er mehr Freiheit haben würde, als er hätte von vorne herein hoffen dürfen. Und wenn man glaubte, durch diese geistig gewiß überlegene Anerkennung seiner Landvermesserschaft ihn dauernd in Schrecken halten zu können, so täuschte man sich; es überschauerte ihn leicht, das war aber alles. (S 10)

Das Bestreben der Protagonisten läßt sich als eine Bewegung von Unwissen zu (erlösendem) Wissen definieren und folgt somit den Regeln der gnostischen Denkfigur. Bei diesem Bestreben hat der Protagonist sowohl gegen die Außenwelt als auch gegen sich selbst zu kämpfen.

### **Helfer und Archonten: die Listen des Bösen**

Bei seiner Suche nach Klarsicht und Übersicht werden die K.-Figuren immerfort gehemmt. Sie leidet unter zu wenig Platz, zu wenig Luft, zu wenig Ruhe. Die labyrinthische Beschaffenheit der Welt, Finsternis, Nebel, Schmutz und Lärm verwischen die Konturen, Grenzen und Wege und machen jegliche Orientierung, jede Klarsicht unmöglich. Überall lauern Fallen, Mißverständnisse, Irrwege, und auch die Natur ist, wie wir gesehen haben, finster, feindlich und böse. Dem Anschein nach sind sie nicht alleine in diesem Kampf: Immer finden sich irgendwelche “Helfer” (den Gehilfen in *Das Schloß* entsprechen in *Der Prozeß* der Advokat oder auch der Maler Tintorelli), die aber letzten Endes nur weitere Verwirrung stiften.

Eine besondere Kategorie von Helferfiguren stellen die Frauen dar. Bereits in den Aphorismen wurde Erotik mit dem Bösen in Verbindung gebracht. Die Figuren von Leni in *Der Prozeß* und Frieda in *Das Schloß* illustrieren diese Beziehung.

Trotz ihrer vielversprechenden Position in der Nähe von Machtpersonen erfüllen weder Leni noch Frieda ihre Mittlerfunktion. Weit davon entfernt, einen Zugang zur Machtsphäre zu eröffnen, isolieren diese Frauen K. von seiner Umgebung, führen ihn "zur Besinnungslosigkeit" und stellen so ein weiteres Hindernis dar: "Sie umfaßten einander, der kleine Körper brannte in K.'s Händen, sie rollten in einer Besinnungslosigkeit, aus der sich K. fortwährend, aber vergeblich, zu retten suchte." (S 43) Durch die Anwesenheit Friedas verkomplizieren sich die Beziehungen K.'s zu den Gehilfen, der Wirtin und Olga, während die Episode mit Leni Josef K. davon abhält, bei der Besprechung seiner Angelegenheit anwesend zu sein. Darüber hinaus stellt Erotik keine Kommunikationsmöglichkeit dar, sondern bedeutet eine Intensivierung der Einsamkeit der Protagonisten:

Stunden, in denen K. immerfort das Gefühl hatte, er verirre sich oder er sei so weit in der Fremde, wie vor ihm kein Mensch, einer Fremde, in der selbst die Luft keinen Bestandteil der Heimatluft habe, in der man nur vor Fremdheit ersticken müsse und in deren unsinnigen Verlockungen man doch nichts tun könne, als weiter gehen, weiter sich verirren. (S 44)

Erotik wird außerdem mit Schmutz verbunden, wenn etwa im *Schloß* das Paar sich in Bierpfützen und "sonstigem Unrat" wälzt. (S 44) Die Frau wird demnach der "anderen Seite" zugeordnet, der Kontakt zu ihr entfernt K. von seinem Ziel. Konsequenterweise wird die Vereinigung als Kampf dargestellt:

Sie suchte etwas und er suchte etwas, wütend, Grimassen schneidend, sich mit dem Kopf einbohrend in die Brust des anderen, suchten sie, und ihre Umarmungen und ihre sich aufwerfenden Körper machten sie nicht vergessen, sondern erinnerten sie an die Pflicht zu suchen; wie Hunde verzweifelt im Boden scharren, so scharrten sie an ihren Körpern. (S 47)

Der Protagonist in den Romanen hat jedoch nicht nur äußere Hindernisse zu bewältigen. Der Kampf, den sein Alltag darstellt, richtet sich ebenso gegen ihn selbst. Neben der Gefahr, die seine Triebe darstellen, hat er einen nach innen gerichteten Kampf gegen seine Schwächen und Unzulänglichkeiten auszutragen: immer wieder muß K. gegen die ihn lähmende Müdigkeit ankämpfen, aber auch gegen das sein wachsendes Desinteresse an seiner Umwelt.

## Jenseits

Der gnostischen Vorstellung gemäß läßt nichts in dieser Welt auf eine andere schließen. Trotzdem wird diese Welt aus einer Außenperspektive heraus beschrieben. Die Inkompatibilität der Protagonisten, die Weigerung bzw. die Schwierigkeiten, sich in dieser Welt einzufinden, räumt ihnen eine Sonderstellung ein und markiert somit eine Grenze in der absoluten Herrschaft dieser negativen Macht. Als Fremde sehen sie dieses System mit anderen Augen: Obgleich sie in diese Welt verstrickt sind, zeichnen sie sich zugleich durch eine Außenposition aus, die dazu führt, dass sie dieses System nicht als gegeben akzeptieren. Die fremde Heimat in *Das Schloß* steht für eine Welt außerhalb des Machtbereiches, wie sie in *Der Prozeß* nicht gegeben ist. Doch kommt ein Jenseits auch hier vor, formuliert als Sehnsucht. Diese Sehnsucht findet in der das Werk durchziehenden Fenstermetaphorik Ausdruck.

Sowohl der private als auch der öffentliche oder berufliche Raum sind im *Prozeß* durch das Gericht kontaminiert. Es gibt keinen Zufluchtsort für Josef K., jeder Ort, jede Person (sogar der Dom, sogar der Kaplan), jede zwischenmenschliche Beziehung (von seiner Vermieterin und seinen Verwandten bis hin zu den Liebesaffären, seinem Vorgesetzten und den Angestellten in der Bank) wird von dem Gericht bestimmt.

Fenster gehören zwar zu einem Raum, doch sie stellen eine Öffnung dar, sie fungieren als Verweis auf ein Jenseits des Raumes und gerade auf diese nicht-räumliche, den Raum aufbrechende Qualität läßt sich ihre zentrale Rolle im *Prozeß* zurückführen. Josef K. flüchtet sich an ein Fenster immer dann, wenn er es in der Welt des Gerichtes nicht länger aushält. Diese Verbindung erklärt eine Entwicklung in der Fenstermetaphorik im Laufe des Romans. Während er sich zu Beginn noch über die Nachbarn aufregt, die durch sein Fenster die Verhaftungsszene verfolgen, interessiert es ihn in der Folge mit zunehmender Kenntnis der Allgegenwart des Gerichts immer weniger, was durch das Fenster zu sehen ist.<sup>320</sup> Das Fenster erfüllt zunehmend eine Funktion des Heraustretens aus

---

<sup>320</sup> Eine Entwicklung in der Fenstermetaphorik stellt auch Kuter fest: Sie spricht von einer "Verkleinerung der Fenster" und einer "damit einher gehenden Verdunkelung", wodurch der "Erlebnisraum schrumpft". Sie sieht demnach diese Entwicklung als im Einklang zur allgemeinen Verkleinerung und Verfinsterung der Räume im Roman und erkennt nicht die Dimension der

einem Raum und somit aus einem Machtzusammenhang, weshalb auch dem Ausblick an sich keine Bedeutung zugemessen wird. Fenster stehen vielmehr in Opposition zur Welt, wie bei folgender Beschreibung deutlich wird:

Er ging zum Fenster, setzte sich auf die Brüstung, hielt sich mit der Hand an der Klinke fest und sah auf den Platz hinaus. Der Schnee fiel noch immer, es hatte sich noch gar nicht aufgehellt.

Lange saß er so, ohne zu wissen, was ihm eigentlich Sorgen machte, nur von Zeit zu Zeit blickte er ein wenig erschreckt über die Schulter hinweg zur Vorzimmertür, wo er irrträumlicherweise ein Geräusch zu hören geglaubt hatte. (P 114)

Somit kann anhand des Fenstermotivs die innere Gespaltenheit K.'s in den Raum projiziert werden: "Das Fenster, an dem er in der letzten Zeit viel zu oft zu sitzen pflegte, lockte ihn mehr als der Schreibtisch [...] ." (P 170)

Die Dimension der Fenster als Öffnung auf ein Jenseits des Gerichtes wird besonders deutlich, wenn diese Erwartung enttäuscht wird. Der Aufbau von Hoffnungen auf ein Dasein jenseits des Gerichtes sowie deren Verwerfen ist das Thema einer zentralen Episode des Romans: der Begegnung K.'s mit dem Maler Titorelli. Es ist das erste Mal, dass die Möglichkeit einer Freisprechung überhaupt angesprochen wird, wodurch der Maler zum vielleicht größten Hoffnungsträger für K. wird. Allerdings kann gerade diese Episode als Kondensat des gesamten Romanverlaufs gelesen werden, da hier die systematische Enttäuschung von Hoffnungen modellhaft vorgeführt wird. Eine nach der anderen präsentiert der Maler die verschiedenen Möglichkeiten, als Angeklagter dem Gericht zu entkommen, um dann ebenso systematisch ihre Ausweglosigkeit darzulegen. Bezeichnenderweise spielt das Fenstermotiv in dieser Episode eine zentrale Rolle. Das Fenster wird klar als Hoffnungsträger dargestellt, als eine Öffnung des geschlossenen Raumes, der Ersticken verursacht, analog zum Gespräch mit dem Maler, wovon sich K. eine Öffnung im erstickenden Teufelskreis des Gerichtes erhofft hatte: "Jetzt erkannte K., dass er die ganze Zeit über darauf gehofft hatte, plötzlich werde der Maler oder er zum Fenster gehen und es aufreißen. Er war

---

Fenster als Antipoden zum Raum. Sie untersucht die Entwicklung der Fenster und nicht die der Erwartungshaltung K.s bezüglich der Fenster, weshalb die Schlußszene in ihrer Studie unerwähnt bleibt. Kuter, Bettina: Mehr Raum als sonst. Zum gelebten Raum im Werk Franz Kafkas. Frankfurt/M., Bern, New York, Paris 1989. S. 193ff.

vorbereitet, selbst den Nebel mit offenem Mund einzuatmen.” (P 133) Die Feststellung, dass das Fenster zwar existiert, also als Hoffnungsträger präsent ist, jedoch nicht geöffnet werden kann, verursacht K. körperliches Unwohlsein:

‘Es ist fast unerträglich.’ Der Maler nickte, als verstehe er K.’s Unbehagen sehr gut. ‘Könnte man nicht das Fenster öffnen?’ fragte K. ‘Nein’, sagte der Maler. ‘Es ist bloß eine feste eingesetzte Glasscheibe, man kann es nicht öffnen. [...] Das Gefühl, hier von der Luft vollständig abgesperrt zu sein, verursachte ihm Schwindel. (P 133)

Somit wird durch die Fensterepisode der Verlauf des Gesprächs, also die Erweckung und zugleich Enttäuschung von Hoffnungen, räumlich inszeniert. Die Dimension der Fenster als Hoffnungsträger findet sich in der Schlußszene<sup>321</sup> erneut illustriert. Im Gegensatz zu den bisherigen Fenstern, die immer Ausblicke in einem beengten Raum waren, öffnet sich dieses Fenster oberhalb des Hinrichtungsortes *in diese Welt hinein*.<sup>322</sup> Diesmal handelt es sich also nicht um einen innerweltlichen Verweis auf ein Jenseits, der ja bisher zu nichts geführt hatte, sondern - als Umkehrung dieser Geste - um einen Einbruch des Jenseits in diese Welt. Diese Erlösungskonnotation wird unterstrichen durch die Beschreibung der Gestik der Figur sowie durch die im Stakkato-Tempo einander jagenden Gedankengänge K.’s :

Wie ein Licht aufzuckt, so fuhren die Fensterflügel eines Fensters dort auseinander, ein Mensch, schwach und dünn in der Ferne und Höhe, beugte sich mit einem Ruck weit vor und streckte die Arme noch weiter aus. Wer war es? Ein Freund? Ein guter Mensch? Einer, der teilnahm? Einer, der helfen wollte? War es ein einzelner? Waren es alle? War noch

---

<sup>321</sup> Die Stellung dieses Kapitels sowie auch des vorherigen im Dom geht auf die Ausgabe von Max Brod zurück, der dadurch seine theologische Lesart untermauern wollte. Vgl. hierzu die Zweifel von Deleuze/Guattari, die auf die Möglichkeit hinweisen, daß die Hinrichtungsszene etwa als ein Traum, einen anderen Ort innerhalb des Romangeschehens einnehmen könnte. Deleuze, Gilles / Guattari, Félix: Kafka. Für eine kleine Literatur. Frankfurt/M. 1976. S. 61. Für die hier vertretene These, der Roman strukturiere sich nach der gnostischen Denkfigur, spielt die Reihenfolge der Kapitel insofern keine Rolle, als daß die Teleologie von Beginn an, durch den “Ruf” vorgegeben ist und auch die Art der Entwicklung, gekennzeichnet durch das Sammeln von Wissen, dessen erlösende Qualität sich immer wieder als Trug erweist, die Grundstruktur jedes der zentralen Kapitel darstellt.

<sup>322</sup> Man könnte meinen, es handele sich um das Kosmosbild der Gnostiker, demzufolge die Sterne Löcher und Risse des finsternen Tuches sind, das uns von dem Pleroma trennt und durch die sein Licht hindurchschimmert.



Hilfe? Gab es Einwände, die man vergessen hatte? Gewiß gab es solche. Die Logik ist zwar unerschütterlich, aber einem Menschen, der leben will, widersteht sie nicht. Wo war der Richter, den er nie gesehen hatte? Wo war das hohe Gericht, bis zu dem er nie gekommen war? Er hob die Hände und spreizte alle Finger. (P 194)

### **Erlösung**

Die Erlösung der Protagonisten, die dem Irrgarten-Motiv entsprechend als Ausgang, d. h. Befreiung von dieser Welt und nicht Befreiung der Welt zu denken ist, wird von keiner der beiden K.-Figuren erreicht. Beide scheitern kläglich in ihrem Versuch, den Ausweg zu finden, beide bleiben in den Verstrickungen des Bösen gefangen.

K. kommt nicht an das Schloß heran, und alle Versuche, die er unternimmt, alle seine Hoffnungen scheitern. Immer wenn er meint, seinem Ziel näher gekommen zu sein, muß er kurz darauf feststellen, dass er noch nie so weit davon entfernt war. Mit der Zeit hat er eine große Zahl an Informationen über das Schloß und die Dorfbewohner gesammelt, doch diese Kenntnisse verschaffen ihm keineswegs den erwünschten Durchblick, denn durch die Widersprüchlichkeit der Aussagen ist er im Laufe der Zeit immer verwirrter. Dazu kommt, dass ihn der ständige Kontakt mit dieser undurchschaubaren Welt sehr viel Kraft kostet. Immer häufiger ist von der Müdigkeit die Rede, die ihn in den wichtigsten Momenten überkommt und ihn in einen Zustand "todmüden Wachens" wirft. (S 248) Josef K. im *Prozeß* ergeht es nicht anders. Seine zunehmende Müdigkeit wird immerfort thematisiert:

Es war elf Uhr, zwei Stunden, eine lange, kostbare Zeit, hatte er verträumt und war natürlich noch matter als vorher.[...] Müde von dem Vorhergegangenen und müde das Folgende erwartend, stand K. auf, um den ersten zu empfangen. (P 111)

*Das Schloß* ist ein Fragment, doch dem Bericht Max Brods zufolge sollte es mit dem Tod K.'s durch Erschöpfung enden. Jedoch auch die Form des Fragments ist bezeichnend genug, sein Bestreben führt zu keinem Ende, es ergibt sich kein Ausweg.

Ähnlich zeichnet sich auch das Schicksal von Josef K. ab. Auch er hat eine Unmenge an verwirrenden Informationen gesammelt, die ihm letztlich keinen Einblick gewähren und seine Hinrichtung nicht verhindern können. Dass die Hinrichtung kaum als erlösender Tod zu betrachten ist, wird durch den Schlußkommentar unterstrichen: ““ Wie ein Hund!` sagte er, es war, als sollte die Scham ihn überleben.” (P 194)

### **DIE KATZE: FAZIT**

Der hier vorgenommene Versuch, der gnostischen Denkfigur in Kafkas Romanen nachzuspüren, hatte nicht das Ziel, Kafka als einen “Gnostiker” darzustellen - analog etwa zu jenen Ansätzen, die das Judentum Kafkas nachzuweisen suchten. Auch ging es nicht darum, die Romane als Veranschaulichung der gnostischen Lehre zu präsentieren.

Ausgangspunkt dieser Analyse war die Beobachtung, dass bei der Auseinandersetzung mit theologischen Fragestellungen, die in den Texten Kafkas zweifellos ein immer wiederkehrendes Thema ist, Vorstellungen des Gnostischen eine zentrale Rolle spielen. Allerdings wurde bedacht, dass in Kafkas Texten weniger Affirmation als Skepsis zu finden ist. Das Oszillieren zwischen einer Position und ihrer Aufhebung konnte daher als ein zentrales Merkmal kafkaschen Schreibens betrachtet werden. Das Gnostische erweist sich somit als eines der theologischen Gedankengebilde, die in Kafkas Texten aufgebaut werden, um kurz darauf ad absurdum geführt zu werden.

Besonders deutlich wird der Umgang mit dem Gnostischen in den Romanen, in denen, wie gezeigt wurde, die Entwicklung der Protagonisten als Vollzug der gnostischen Denkfigur gelesen werden kann. Alle “Stationen” der Denkfigur werden von den K.-Figuren durchlaufen: Ein Ruf macht dem Individuum die Dichotomie zwischen Welt und Jenseits, sowie zwischen Ich und Welt bewußt. Die damit zusammenhängende Erkenntnis der Feindlichkeit und Negativität der Welt verwandelt das Individuum und macht aus seinem Leben einen Kampf gegen seine Umgebung, aber auch gegen sich selbst. Der ausschließliche Motor der Bewegung der Protagonisten ist die Suche nach erlösendem Wissen. Die Tatsache, dass die einzelnen “Stationen” einander bedingen und auf einander verweisen erlaubt es, über die Feststellung einer Ansammlung gnostischer

Elemente hinaus, in der Entwicklung der Romane die strukturierte Abfolge der gnostischen Denkfigur zu erkennen.

Die Betrachtung der Entwicklung der Protagonisten als Vollzug der gnostischen Denkfigur legitimiert die strikte teleologische Ausrichtung ihres Bestrebens, erklärt also die Verbissenheit, mit der sie Informationen sammeln, anstatt sich auf die Flucht zu machen. Vor dem Hintergrund der gnostischen Denkfigur wird das Scheitern der Protagonisten in seiner ganzen Tragweite deutlich.

Auch dies soll jedoch keine endgültige Zuweisung Kafkas zur Gnosis darstellen, da auch hier der Poetik der Ambiguität gemäß eine Festlegung des Textes auf eine eindeutige Aussage unmöglich ist. Im Fall der Romane findet dieses Oszillieren zwischen Affirmation und Hinterfragung insofern statt, als einerseits eine Teleologie vorhanden ist, sie andererseits jedoch in ihrer erlösenden Qualität ad absurdum geführt wird. Es handelt sich bei dem Werdegang der K.-Figuren durchaus um eine Bewegung von Unwissenheit zu Wissen, deren Ziel die Erlösung von der Welt ist, nur, dass hier die erlösende Qualität des Wissens immer wieder in Frage gestellt wird. Es ist, als würden die K.-Figuren zwar rennen und sich immer weiter vorwärts bewegen, immer mehr Wissen anhäufen, doch die Erlösung bleibt aus, weil sie die "falsche Laufrichtung" eingeschlagen haben und letztlich von der Katze gefressen werden. Die metaphysische Erlösungserwartung, das Ziel der gnostischen Denkfigur, ist als Geste existent, doch sie erweist sich als eine ins Leere laufende Teleologie.

## FAZIT DER LITERATURANALYSEN

Anhand der Analyse der Werke von Ernesto Sábato, Philip Dick und Franz Kafka konnte gezeigt werden, dass Gnosis in der Gestalt der gnostischen Denkfigur in der Gegenwartsliteratur zu lokalisieren ist, d.h. als eine klar definierte Bewegung von Unwissen zu erlösendem Wissen, wobei dieses Wissen als Erkenntnis einer doppelten Spaltung zwischen Welt und Gott und Welt und Mensch die Beziehung des Individuums zu seiner Umwelt neudefiniert.

Die Untersuchung der Beziehung von Gnosis und Literatur ausgehend von dem Konzept der gnostischen Denkfigur erwies gegenüber anderen Ansätzen den Vorteil, dass dadurch das Augenmerk nicht auf vereinzelte Elemente der Lehre, sondern auf die als gnostische Denkfigur definierte strukturierte Abfolge von Vorstellungen gerichtet wurde, wodurch ein eindeutiges Unterscheidungskriterium gegenüber anderen Traditionen gewonnen werden konnte. Darüber hinaus erlaubte die gnostische Denkfigur, die Variationen der literarischen Manifestationen gnostischer Vorstellungen zu untersuchen und bot zugleich ein konkretes Kriterium, so dass die Analyse vor Beliebigkeit geschützt wurde.

Die Betrachtung der Entwicklung einzelner literarischer Gestalten als Vollzug der gnostischen Denkfigur stellte den ersten Schritt der Analyse dar, um daraufhin die Funktion der gnostischen Denkfigur im jeweiligen Kontext des literarischen Werkes zu untersuchen.

Bei der Analyse der Werke von Ernesto Sábato konnte die Entwicklung Fernandos, wie sie im *Bericht über die Blinden* dargestellt worden ist, als die durch die gnostische Denkfigur vorgegebene Bewegung von Unwissenheit zu Wissen gelesen werden: Fernandos *Wissen* definiert seine Stellung innerhalb der Gesellschaft, und gibt ihm die Möglichkeit, eine "innere Außenperspektive" einzunehmen, von der aus er die Gesellschaft kritisieren kann. In dem radikalen Verhalten dieser Figur, die sich über jegliches Gesetz hinwegsetzt und unbeirrt die eigene, individuelle Entwicklung vollzieht, findet sich das provokative Potential der Gnosis, die radikale Individualität mit einer metaphysischen Anarchie verbindet, wieder. Durch die besondere Einbettung des *Berichtes* in den Kontext des Romans *Über Helden und Gräber* und schließlich des Gesamtwerkes erhebt

das *Wissen* Fernandos, die gnostische Botschaft über die Herrschaft des Bösen in der Welt, Anspruch auf Universalität.

Gnosis dient im Werk *Sábato* somit als metaphysische Legitimation eine Gesellschaftskritik, die über den konkreten argentinischen Kontext der Romane hinaus Anspruch an Universalität erhebt: im Namen des Wissens um die dualistische Beschaffenheit der Welt und des Menschen wird die westliche Zivilisation in ihren Prämissen hinterfragt. Die Kritik wendet sich gegen die "lichte" Seite unserer Zivilisation, kritisiert die Ansprüche der Aufklärung und hinterfragt den durch die Entwicklung der Wissenschaften geschürten Fortschrittsglauben, weshalb in dieser sábatianischen Variante der gnostischen Offenbarung das erlösende Wissen über die Entdeckung der finsternen Seite der Welt und der menschlichen Natur erlangt wird: In einem Zeitalter in der Nachfolge der Aufklärung, in dem der Mensch sich aufgrund seines szientifischen Wissens als Schöpfergott wähnt, gilt es nicht die göttliche Seite des Menschen zu entdecken, sondern die finstere, böse zu entlarven. Die Verbindung dieser Wissenschafts- und Rationalitätskritik mit der gnostischen Lehre bewirkt ihre metaphysische Überhöhung und macht den Reiz dieser "ungeheuerlichen" Romane aus.

In Philip Dicks Roman *Valis* bietet die Gnosis eine Möglichkeit, sich außerhalb der Rahmen institutionalisierter Kirchenreligionen mit theologischen Fragestellungen auseinanderzusetzen, wobei mit der gnostischen Denkfigur eine Entwicklung gegeben ist, die einen persönlicher Weg hin zur Religiosität beschreibt. Die gnostische Lehre dient in *Valis* nicht bloß als Ausdruck von Unzufriedenheit und Enttäuschung sondern bietet darüber hinaus Antwort auf die Theodizee-Frage, die sich am Ende des zweiten Milleniums als ebenso aktuell und dringend, wie in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten erweist. Gnosis als Erklärungsmuster für das Leid in der Welt wird als eine positive Alternative zu Fluchtstrategien wie Alkohol, Drogen oder Krankheit präsentiert. In der Analyse wurde allerdings deutlich, dass es sich im Fall von *Valis* um keine naïve Aneignung der hellenistischen Lehre handelt, sondern um ein ganz bewußtes Spiel mit der gnostischen Denktradition. In einer postmodernen Welt haben letzte Wahrheiten keinen Bestand, daher kann die gnostische Botschaft nicht unkommentiert bleiben. Die kritische Hinterfragung *jeder* Wahrheit als letztes

Postulat wird durch das Motiv der Schizophrenie gewährleistet: Der *wissende* Fat wird stets durch den *unwissenden* Phil kommentiert - allerdings wird die Spannung bis zuletzt nicht aufgehoben. Das gnostische *Wissen* existiert, kann nur existieren, neben seiner skeptischen Hinterfragung, so dass letztlich die Grenze zwischen Wahn und Wissen ebenso verwischt wird, wie die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Fiktion: der Roman präsentiert sich selber als ein apokalyptischer Text.

Die Herangehensweise über die gnostische Denkfigur erwies sich auch in solchen Fällen ergiebig, in denen, wie bei Kafka, keine konkreten Anspielungen auf die antike Lehre zu finden sind. In den Aphorismen und Oktavheften Kafkas werden Positionen formuliert, die mit zentralen Vorstellungen der Gnosis in Verbindung gebracht werden können. Darüber hinaus stellte sich heraus, dass diese Vorstellungen als der theoretische Hintergrund der Erzählungen betrachtet werden kann, die somit als Illustrationen der Gedankenführung der Aphorismen zu sehen sind. Trotz der Analogie zu gnostischen Vorstellungen ist offensichtlich, dass viele dieser Elemente auch in anderen Traditionen vorkommen; in den Romanen allerdings werden diese Elemente erneut aufgegriffen und miteinander verbunden, in gewisser Hinsicht "zuende gedacht". Der Werdegang der K.-Figuren konnte somit in beiden Romanen als Vollzug der gnostischen Denkfigur gelesen werden, wodurch die Verbissenheit der Bestrebungen ihrer Protagonisten erklärt und die Tragik ihres Versagens deutlich wird. Die Gnosis erweist sich somit als eines der Denkgebilde, die in Kafkas Werk aufgebaut und in ihren Konsequenzen entfaltet werden, um dann, der Kafkaschen Poetik der Ambiguität entsprechend, ad absurdum geführt zu werden.

Die Beziehung von Gnosis und Literatur erschöpft sich – wie gezeigt werden konnte – nicht in den Formen der Protestexegese, des existentialistischen Weltgefühls oder der Selbstfindung, sondern kann, über die Übernahme einzelner Aspekte hinaus, als die Umsetzung der gnostischen Denkfigur in der Literatur bestimmt werden. Neben ihre Funktion als Sprache der Unzufriedenheit und metaphysisch überhöhte soziale Kritik wurde deutlich, dass der Umgang mit der Gnosis in der Gestalt der gnostischen Denkfigur die Möglichkeit darstellt, außerhalb des Rahmens einer institutionalisierten Religion theologische

Fragestellungen aber auch den Umgang mit Religiosität als solchen zu thematisieren.

## SCHLUßWORT

Vor langer Zeit hatte Plotin, der größte Neoplatoniker, den Gnostikern entgegengerufen, sie sähen eine Tragödie von Schrecken in den Sphären des Universums. Diese Tragödie war die der dualistischen Tradition. Im Vertrauen auf die Wahrheit ihrer Sache, doch ohne Erwartung der eigenen Erlösung, bestiegen ihre Kinder klaglos den Scheiterhaufen, und ihr hoffnungsloser Glaube verbrannte mit ihnen.

[Steven Runciman (1947): Häresie und Christentum.]

Motor dieser Arbeit war die Faszination, die von der antiken Lehre der Gnosis ausgeht und sich im 20. Jahrhundert in zahlreichen Publikationen zu dem Thema äußert. Das neuzeitliche Interesse für die Gnosis ist, so wurde postuliert, nicht auf die Ausdruckskraft der hellenistischen Texte, sondern auf den provokativen Charakter dieser Lehre in Bezug auf das Individuum und seiner Beziehung zur Gesellschaft zurückzuführen. Die metaphysisch legitimierte Weltablehnung, der Glaube an die Göttlichkeit des Menschen und der streng individuelle Charakter der angestrebten Erlösung waren die Aspekte, die die heftigsten Reaktionen bei den Gegnern hervorriefen und zugleich das maßgebliche Identifikationsangebot für die Sympathisanten darstellten.

Ausgehend von der Feststellung, dass die gnostische Lehre das Individuum ins Zentrum rückt, wurde das Konzept der gnostischen Denkfigur als die Beschreibung einer individuellen Entwicklung hervorgebracht, die als eine Bewegung von dem Stadium der Unwissenheit zum erlösenden Wissen definiert wurde, wobei diese Entwicklung die Erkenntnis eines doppelten Bruches zwischen Gott und die Welt und des Menschen und der Welt beinhaltet und somit die Stellung des Menschen zu seiner Umgebung bestimmt. Das Konzept der Denkfigur als eine strukturierte Abfolge von Vorstellungen berücksichtigt die



teleologische Ausrichtung der Lehre und gibt zugleich der besonderen Verkettung der einzelnen Vorstellungen miteinander Ausdruck.

Der Versuch, den neuzeitlichen Gebrauch des Begriffes Gnosis, auf Grund dessen die Lehre verdammt oder begrüßt wird und auch ihre Relevanz für die Neuzeit eingeschätzt wird zu bestimmen, hat zu einem Streifzug durch das zeitgenössische Denken und Schreiben über die Gnosis geführt. Die stark voneinander abweichenden Gnosiskonzeptionen konnten drei Grundtendenzen zugeordnet werden, wobei jeweils ein Aspekt der antiken Lehre in den Vordergrund gestellt wird: Neben der Hervorhebung der radikalen Welt- und Gesetzablehnung der Gnosis, auf Grund dessen sie mit der revolutionären Geschichtsphilosophie (Marquard) und dem Antisemitismus (Brumlick) bis hin zum kreativen Fehllesen (Bloom) oder der Dekonstruktion (Keefer) in Verbindung gebracht werden konnte, wurde jene Richtung untersucht, die Gnosis in erster Linie als Daseinslehre definiert und eine Parallele zum Existentialismus aufzeigen will. (Jonas, Taubes). Schließlich wurde jene Argumentationsrichtung präsentiert, die den soteriologischen Aspekt der Gnosis in den Vordergrund rückt, und sie daher als irrelevant für die Neuzeit (Aland) oder aber im Sinne einer neuen Religiosität angesichts der Milleniumswende als besonders aktuell (Filoramo, Bloom) einschätzt.

Diese grundsätzlichen Gnosiskonzeptionen bieten auch den Rahmen für eine literaturwissenschaftliche Untersuchung zur Aktualität der Gnosis. Als Alternative zu den aus den zentralen Richtungen der Gnoseologie hervorgehenden literaturwissenschaftlichen Fragestellungen wurde der von dem hier entwickelten Konzept der gnostischen Denkfigur ausgehende eigene Ansatz präsentiert und anhand exeplarischer Litaraturanalysen illustriert. Hierbei konnte gezeigt werden, dass die Beziehung von Gnosis und zeitgenössischer Literatur, auch ganz konkret als Umsetzung der gnostischen Denkfigur zu finden ist. D.h., dass eine ganz bestimmte, von dem Gnostischen vorgegebene Entwicklung befolgt wird, innerhalb deren die einzelnen Aspekte der Lehre miteinander verkettet werden und einander bedingen und vollenden. Diese Herangehensweise erwies sich auch in solchen Fällen ergiebig, in denen keine ausdrückliche Verweise auf die gnostische Lehre zu finden waren.

Es konnte somit gezeigt werden, dass über einem existentialistischen Weltgefühl, einer radikalen, alles Bestehende ablehnende Haltung oder einem Selbstfindungsprozeß hinaus, die gnostische Lehre als ein konkretes menschliches Schicksal in der zeitgenössischen Literatur zu lokalisieren ist und somit, im Gegensatz zur Einschätzung Runcimans, in unserer Kultur weiterhin in immer neuen Anverwandlungen besteht.

## BIBLIOGRAPHIE

### QUELLEN

- Benz**, Otto / Schramm, Tim (Hrsg.): Perlenlied und Thomasevangelium. Zürich 1985.
- Böhlig**, Alexander (Hrsg.): Die Gnosis. Bd. III: Der Manichäismus. Zürich 1995.
- Foerster**, Werner (Hrsg.): Die Gnosis. Bd. I: Zeugnisse der Kirchenväter. Zürich 1995.
- Foerster**, Werner (Hrsg.): Die Gnosis. Bd. II: Koptische und Mandäische Quellen. Zürich 1995.
- Robinson**, James (Hrsg.): The Nag Hammadi Library in English. Leiden, New York, Köln 1996.

### PRIMÄRTEXTE

- Apuleius**: Der goldene Esel. Übersetzt von Rudolf Helm. Berlin 1970.
- Bloom**, Harold: The Flight to Lucifer. A gnostic Fantasy. New York 1979.
- Dick**, Philip: Valis. New York (1981) 1991.
- The Divine Invasion. New York 1981.
  - The Transmigration of Timothy Archer. New York 1982.
- Duvenroy**, J. (Hrsg.): Livre de Deux Principes. Paris 1973.
- Kafka**, Franz: Beschreibung eines Kampfes. Frankfurt/M. 1976.
- Das Schloß. Frankfurt/M. 1968.
  - Die Erzählungen. Originalfassung. Frankfurt/M. 1988.
  - Der Prozeß. Frankfurt/M. 1979.
  - Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande. Frankfurt/M. 1983.
  - Der Verschollene. Kritische Ausgabe. Frankfurt/M. 1996.
- Cavafy**, Constantinos: Collected Poems. Translated by E. Keeley and Ph. Sherrard. London 1984
- Lessing**, Doris: Briefing for a Descent into Hell. New York 1971.
- Marc Aurel**: Selbstbetrachtungen. Übersetzt von Wilhelm Capelle. Stuttgart 1973.
- Platon**: Timaios. Übersetzt von O. Apelt. Leipzig 1922.
- Plotin**: Schriften. Übersetzt von Richard Harder. Leipzig 1936.

- Sábato**, Ernesto: *Abaddón, el exterminador*. Deutsche Ausgabe: *Abaddon*. Wiesbaden und München 1980. Deutsch von Wolfgang A. Luchting.
- *El Túnel*. Buenos Aires 1948. Deutsche Ausgabe: *Maria oder die Geschichte eines Verbrechens*. Wiesbaden und München 1976. Deutsch von H. Castellanos.
  - *Sobre héroes y tumbas*. Buenos Aires (1961) 1996. Deutsche Ausgabe: *Über Helden und Gräber*. Wiesbaden und München 1986. Deutsch von Otto Wolf.
- Shea**, R./ **Wilson**, R.: *Illuminatus*. New York 1975.

## ZUR GNOSIS

- Aland**, Barbara (Hrsg.): *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Göttingen 1978.
- Was ist Gnosis? Wie wurde sie überwunden? Versuch einer Kurzdefinition. In: Taubes, Jacob (Hrsg.): *Gnosis und Politik*. München, Paderborn, Wien, Zürich 1984. S. 54-65.
- Altizer**, Thomas: *The Challenge of modern Gnosticism*. In: *The Journal of Bible and Religion* 30:1, January 1962: 20.
- Baier**, Lothar: *Die große Ketzerei. Verfolgung und Ausrottung der Katharer durch Kirche und Wissenschaft*. Berlin (1991) 1996.
- Berger**, Klaus: *Innen und Außen in der Welt des neuen Testaments*. In: Assmann, J.(Hrsg.): *Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie*. Gütersloh 1993. S. 161-167.
- Bianchi**, Ugo (Hrsg.): *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*. Leiden 1978.
- Bloom**, Harold: *Agon. Towards a Theory of Revisionism*. Oxford 1982.
- *Kabbala: Poesie und Kritik*. Basel (1975) 1989.
  - *Lying against Time: Gnosis, Poetry, Criticism*. In: Layton, Bentley (Hrsg.): *The Rediscovery of Gnosticism. Vol I*. Leiden 1980. S. 57-72.
  - *Omens of Millenium. The Gnosis of Angels, Dreams, and Resurrection*. London 1996.
  - *Poetry and Repression. Revisionism from Blake to Stevens*. New Haven and London 1976.
- Blumenberg**, H.: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt/M. 1974.
- *Die Sorge geht über den Fluß*. Frankfurt/M. 1987.
- Brox**, Norbert: *Was befreit, ist die Gnosis*. In: *Diakonia* 18 (1987). S. 234-241.

- Brumlik**, Micha: Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen. Frankfurt/M. 1992.
- Chadwick**, Henry: The Domestication of Gnosis. In: Layton, Bentley (Hrsg.): The Rediscovery of Gnosticism. Vol I. Leiden 1980. S. 3-16.
- Colpe**, Carsten / Schmidt-Briggemann, W. (Hrsg.): Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen. Frankfurt 1993.
- The Challenge of Gnostic Thought for Philosophy, Alchemy and Literature. In: Layton, Bentley (Hrsg.): The Rediscovery of Gnosticism. Vol I. Leiden 1980. S. 32-56.
  - Vorschläge für eine terminologische und begriffliche Übereinkunft zum Thema des Colloquiums. In: Elster, Walther (Hrsg.): Christentum und Gnosis. Berlin 1969. S. 129-132.
- Couliano**, Ioan P.: Expériences de l'extase. Paris 1984.
- Jenseits dieser Welt. Außerweltliche Reisen von Gilgamesch bis Albert Einstein. München 1995.
  - The Gnostic Revenge. Gnosticism and Romantic Literature. In: Taubes, Jacob (Hrsg.): Gnosis und Politik. München, Paderborn, Wien, Zürich 1984. S. 290-306.
  - The Angels of the Nations and the Origins of Gnostic Dualism. In: Van den Broek, R. / Vermaseren, M.J. (Hrsg.): Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions. Leiden 1981. S. 78-91.
- Diskussionsrunde**: Hat die Gnosis Mythen. In: Fuhrmann, Manfred (Hrsg.): Terror und Spiel. Poetik und Hermeneutik IV. München 1971. S. 579-592.
- Dodds**, E.R.: Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Marc Aurel bis Konstantin. Frankfurt/M. (1965) 1985.
- The Greeks and the Irrational. Berkeley 1951.
- Donnovan**, Josephine: Gnosticism in modern Literature. A Study of the selected Works of Camus, Sartre, Hesse and Kafka. New York, London 1990.
- Dümmer**, Jürgen: Die Gnostiker im Bilde ihrer Gegner. In: Nagel, P.(Hrsg.): Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus. Halle-Saale 1979, S. 241-251.
- Eddins**, Dwight: Orphic contra Gnostic: Religious Conflict in Gravity's Rainbow. In: Modern Language Quarterly. A Journal of Literary History. Durham, NC 1984 June, 45:2, 163-190.
- Elster**, Walther (Hrsg.): Christentum und Gnosis. Berlin 1969.
- Evers**, Tilman: C.G. Jung - Psychologie und Gnosis. In: P. Koslowski (Hrsg.): Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie. Zürich und München 1988. S. 329-351.

- Filoramo**, Giovanni: A History of Gnosticism. Cambridge (1990) 1992.
- Fuhrmann**, Manfred: Rom in der Spätantike. Portrait einer Epoche. Reinbeck bei Hamburg (1994) 1996.
- Gladigov**, Boris: "Tiefe der Seele" und "Inner Space". Zur Geschichte eines Topos von Heraklit bis zur Science Fiction. In: Assmann, J.(Hrsg.): Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie. Gütersloh 1993. S. 114-132.
- Groys**, Boris: Elemente des Gnostizismus im Dialektischen Materialismus. In: P. Koslowski (Hrsg.): Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich und München 1988. S. 352-367.
- Guthke**, Karl S.: Die Mythologie der entgötterten Welt. Göttingen 1971.
- Haack**, F.W.: Geheimreligion der Wissenschaft. Neognostische Bewegungen. Stuttgart 1966.
- Heinz**, Rudolf: Der fremde Gott der reinen Liebe. In: Marx, R./ Stebner, G. (Hrsg.): Ich und der Andere. 1996. St. Ingbert 1996. S. 119-130.
- Herwig**, Hedda J.: Psychologie als Gnosis: C.G. Jung. In: Taubes, Jacob: Gnosis und Politik. München, Paderborn, Wien, Zürich 1984. S. 219-229.
- Hoheisel**, Karl: Heil und Erlösung durch Gnosis und Mysterien heute. In: Kochanek, Hermann (Hrsg.): Heil durch Erfahrung und Erkenntnis: die Herausforderung von Gnosis und Esoterik für das frühe Christentum und seine Gegenwart. Nettetal 1993. S.71-89.
- Holl**, Adolf: Der Fisch aus der Tiefe. Die Freuden der Keuschheit. Hamburg 1990.
- Horn**, William: Blake's Revisionism: Gnostic Interpretation and Critical Methodology. In: Miller, Dan (Hrsg.): Critical Paths. Blake and the Argument. Durham, NC 1987. S. 72-98.
- Hübener**, Wolfgang: Das „gnostische Rezidiv“ oder wie Hans Blumenberg der spätmittelalterlichen Theologie den Puls fühlt. In Taubes, Jacob (Hrsg.): Gnosis und Politik. München, Paderborn, Wien, Zürich 1984. S. 37-53.
- Humphries**, Jefferson: The Otherness within. Gnostic readings in M. Proust, Flannery O'Connor and Francois Villon. Baton Rouge, London 1983.
- Jauss**, Hans Robert: Das Religionsgespräch oder: The last Things before the Last. In: Stierle, Karlheinz / Warning, Rainer (Hrsg.): Das Ende. Figuren einer Denkform. Poetik und Hermeneutik XVI. München 1996. S. 384-414.
- Jonas**, Hans: Gnosis und spätantiker Geist. Bd. I.: Die mythologische Gnosis. Göttingen (1934) 1964.

- Gnosis und spätantiker Geist. Bd.II: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. Göttingen. Zürich 1993.
  - Gnosis und moderner Nihilismus. In: Kerygma und Dogma. 3,6. 1960. S. 155-171.
  - Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M. 1979.
  - Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Göttingen 1973
  - Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. Frankfurt/M. 1992.
- Keefers**, Michael H. : Deconstruction and the Gnostics. In: University of Toronto Quarterly: A Canadian Journal of the Humanities. 55:1. Canada 1985. S. 74-93.
- Kerényi**, Karl: Mythologie und Gnosis. in: Kerényi, Karl (Hrsg.): Humanistische Seelenforschung, Bd. 1. München und Wien 1966.
- Kippenberg**, Hans G.: Gnostiker zweiten Ranges. Zur Institutionalisierung gnostischer Ideen als Anthropolatrie. In: Taubes, Jacob (Hrsg.): Gnosis und Politik. München, Paderborn, Wien, Zürich 1984. S. 212-140.
- Kochanek**, Hermann (Hrsg.): Heil durch Erfahrung und Erkenntnis: die Herausforderung von Gnosis und Esoterik für das frühe Christentum und seine Gegenwart. Nettetal. 1993.
- Koslowski**, Peter (Hrsg.): Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie. Zürich und München 1988.
- Die Prüfungen der Neuzeit: über Postmodernität, Philosophie der Geschichte, Metaphysik, Gnosis. Wien 1989.
  - Gnosis und Gnostizismus in der Philosophie. Systematische Überlegungen. In: P. Koslowski (Hrsg.): Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich und München 1988, S. 368-398.
  - Gnosis und Theodizee. Eine Studie über den leidenden Gott des Gnostizismus. Wien 1993.
  - Philosophie, Mystik Gnosis. In: P. Koslowski (Hrsg.), Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich und München 1988, S. 9-12.
- Kramer**, Reinold: Im/Maculate: Some Instances of Gnostic Science Fiction. In: Ruddick-Nickoloas (Hrsg.): State of the fantastic: Studies in the Theory and Practice of Fantastic Literature and Film. Westport, CT: Greenwood 1992. S. 50-57.
- Lacarrière**, Jaques: The Gnostics. London 1976.

- Layton**, Bentley (Hrsg.): The Rediscovery of Gnosticism. Vol I. Leiden 1980.
- Leisegang**, Hans: Die Gnosis. Stuttgart (1924) 1985.
- Mackey**, Douglas A.: Science Fiction and Gnosticism. In: The Missouri Review. 7:2. Columbia, MO 1984. S. 112-120.
- Marquard**, Odo: Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit. In: Taubes, Jacob (Hrsg.): Gnosis und Politik. München, Paderborn, Wien, Zürich 1984. S. 31-36.
- Rückfall in die Gnosis? In: Sloterdijk, P. / Macho, T.H. (Hrsg.): Weltrevolution der Seele. Ein Lese und Arbeitsbuch der Gnosis. Zürich 1993. S. 234-241.
- McQuirk**, Bernard: On the Trajectory of Gnosis: St. John of the Cross, Reverdy, Derrida, Levinas. In: Nottingham French Studies. 28:2. Nottingham, 1989. S. 93-107.
- Merkur**, Dan: Gnosis. An Esoteric Tradition of Mystical Visions and Unions. New York 1993.
- Nagel**, P. (Hrsg.): Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus. Halle-Saale 1979.
- Pagels**, Elaine: Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien. Frankfurt/M. 1981.
- Patrick**, James: Modernity as Gnosis. In: Modern Age: A Quarterly Review. Summer-Fall, 31:3-4. Bryn Mawr, PA 1987. S. 222-233.
- Pauen**, Michael: Micha Brumlick, Die Gnostiker. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Heft 4:41. 1993. S. 777-778.
- Dithyrambiker des Untergangs. Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne. Berlin 1994.
- Puech**, Henry-Charles: The Jung Codex and other Gnostic Documents from Nag-Hammadi. In: F. L. Cross (Hrsg.): The Jung Codex. London 1955, S. 11-34.
- Quispel**, Gilles: Gnosis and Psychology. In: Layton, Bentley (Hrsg.): The Rediscovery of Gnosticism. Vol I. Leiden 1980. S. 17-31.
- Herman Hesse and Gnosis. In: Aland, Barbara (Hrsg.): Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. Göttingen 1978. S. 492-507.
  - Das ewige Ebenbild des Menschen zur Begegnung mit dem Selbst in der Gnosis. In: Eranos Jahrbuch 36:1967. S. 9-30.
- Rudolph**, Kurt: Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Göttingen (3) 1994.
- Runciman**, Steven: Häresie und Christentum. Der mittelalterliche Manichäismus. München (1947) 1988.



- Schaked**, Schaul: "Innen" und "Außen" in der Religionsgeschichte. In: Assmann, J.(Hrsg.): Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie. Gütersloh 1993. S.15-27.
- Schoham**, Giora, S.: The Bridge to Nothingness. Gnosis, Kabbala, Existentialism, and the transcendental Predictament of Man. In: Re-Vision, Jahrgang XII, Heft 1. Washington 1990.
- Scholem**, Gershom: Der Nihilismus als religiöses Phänomen. In: Judaica 4. Frankfurt/M. 1984. S. 132-142.
- Die jüdische Mystik. Frankfurt/M. (1957) 1991.
- Sloterdijk**, P. / Macho, T.H. (Hrsg.): Weltrevolution der Seele. Ein Lese und Arbeitsbuch der Gnosis. Zürich 1993.
- Die wahre Irrlehre. Über die Weltreligion der Weltlosigkeit. In: Sloterdijk, P./ Macho, T.H. (Hrsg.): Weltrevolution der Seele. Ein Lese und Arbeitsbuch der Gnosis. Zürich 1993. S. 17-56.
- Stoyanov**, Yuri: The Hidden Tradition in Europe. The Secret History of Medieval Christian Heresy. London 1994.
- Strutwolf**, Helger: Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes. Göttingen 1993.
- Sudbrack**, Joseph: Religiöser Aufbruch oder neue Gnosis. In: Internationale Katholische Zeitschrift 9: 1980. S. 306-315.
- Taubes**, Jacob: Der dogmatische Mythos der Gnosis. In: Fuhrmann, Manfred (Hrsg.): Terror und Spiel. Poetik und Hermeneutik IV. München 1971. S. 145-156.
- Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein Streit um Marcion, einst und heute. In: Taubes, Jacob (Hrsg.): Gnosis und Politik. München, Paderborn, Wien, Zürich 1984. S. 9-15.
  - Gnosis und Politik. München, Paderborn, Wien, Zürich 1984.
- Taubes**, Susan A.: The absent God. In: The Journal of Religion 35:1. July 1955.
- The Gnostic Foundation of Heideggers Nihilism. In: The Journal of Religion 34:3. July 1954.
- Van de Broek**, R.: Jewish gnosticism? In: Van den Broek, R. / Vermaseren, M.J. (Hrsg.): Studies on Gnosticism and Hellenistic Religions. Leiden 1981.
- Walker**, Benjamin: Die Gnosis. Vom Wissen göttlicher Geheimnisse. München 1995.
- Wehr**, Gerhard: Rudolf Steiner. In: P. Koslowski (Hrsg.): Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie. Zürich und München 1988. S. 314-328.

- Widegren, G.** (Hrsg.): Proceedings of the international Colloquium on Gnosticism. Stockholm, Leiden 1977.
- Yamauchi, E.M.:** Jewish Gnosticism? In: Van den Broek, R. / Vermaseren, M.J. (Hrsg.): Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions. Leiden 1981. S. 467-497.
- Zandee, J.:** Gnostic Ideas on Fall and Salvation. In: Numen XI. Leiden 1964. S. 13-74.

#### ALLGEMEINES

- Assmann, Aleida:** Zeichen - Allegorie - Symbol. In: Assmann, J.(Hrsg.): Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie. Gütersloh 1993. S. 28-50.
- Auerbach, Erich:** Figura. In: Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie. Bern und München 1967. S. 54-92.
- Eliade, Mircea:** Literary Imagination and religious Structure. In: Apostolos-Cappadona, Diane: Symbolism, the Sakred and the Arts. New York 1985. S. 171-177.
- Gendolla, Peter:** Phantasien der Askese. Heidelberg 1991.
- Hassan, Ihab:** The postmodern Turn. Ohio 1987.
- Hoffmeister, Gerhart :** Deutsche und europäische Romantik. Stuttgart 1990.
- Iser, Wolfgang:** Die Präsenz des Endes. *King Lear - Macbeth*. In: Stierle, Karlheinz / Warning, Rainer (Hrsg.): Das Ende. Figuren einer Denkform. Poetik und Hermeneutik XVI. München 1996. S. 359-383.
- Jauss, Hans Robert:** Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Frankfurt/M. 1982.
- Mecklenburg, Norbert:** Über kulturelle und poetische Alterität, in: D. Krusche, A. Wierlacher (Hrsg.): Hermeneutik der Fremde. München 1990, S. 80-102.
- Novalis:** Lichtpunkt des Schwebens. In: Ders.: Werke. Hrsg. und kommentiert von G. Schulz. München 1969.
- Reichert, Klaus:** Endlose Enden. Zu apokalyptischen Figuren bei Becket und Shakespeare. In: Stierle, Karlheinz / Warning, Rainer (Hrsg.): Das Ende. Figuren einer Denkform. Poetik und Hermeneutik XVI. München 1996. S. 495-514.
- Rössner, Michael:** Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies. Zum mythischen Bewußtsein in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Frankfurt/M. 1988.

**Solger**, Karl Wilhelm Ferdinand: Ironie, der alles vernichtende Blick. In: Ders.: Ervin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Hrsg. und eingeleitet von R. Kurtz. Berlin 1907, S. 387-395.

## ZU KAFKA

**Beicken**, Peter U.: Franz Kafka, eine kritische Einführung in die Forschung. Frankfurt/M. 1974.

**Bloom**, Harold (Hrsg.): Franz Kafka's *The Castle*. New York, New Haven, Philadelphia 1988.

**Bloom**, Harold: Kafka, Freud, Scholem. Frankfurt/M. (1987) 1990.

**Brod**, Max: Franz Kafkas Glauben. Frankfurt/M. 1948.

**Deleuze**, Gilles / Guattari, Félix: Kafka. Für eine kleine Literatur. Frankfurt/M. 1976.

**Emrich**, Wilhelm / Goldmann, Bernd (Hrsg.): Franz-Kafka-Symposium 1983. Mainz 1985.

**Gray**, Richard T.: Constructive Destruction. Kafka's Aphorism: Literary Tradition and Literary Transformation. Tübingen 1987.

**Grötzinger**, Karl Erich: Kafka und die Kabbala. Frankfurt /M.1992.

**Grötzinger**, Karl Erich / Mosés, Stéphane / Zimmermann, Hans Dieter (Hrsg.): Kafka und das Judentum. Frankfurt/M. 1987.

**Heller**, Erich: The Castle. A Company of Gnostic Demons (1974). In: Bloom, Harold (Hrsg.): Franz Kafka's *The Castle*. New York, New Haven, Philadelphia 1988. S. 81-105.

**Jayne**, Richard: Erkenntnis und Transzendenz. Zur Hermeneutik literarischer Texte am Beispiel von Kafkas "Forschungen eines Hundes". München 1983.

**Korbs**, Jürgen: Kafka. Untersuchungen zu Bewußtsein und Sprache seiner Gestalten. Bad Homburg 1970.

**Krusche**: Kafka und Kafka-Deutung: die problematische Interaktion. München 1974.

**Kuter**, Bettina: Mehr Raum als sonst. Zum gelebten Raum im Werk Franz Kafkas. Frankfurt/M., Bern, New York, Paris 1989.

**Ries**, Wiedbrecht: Transzendenz als Terror. Eine religionswissenschaftliche Studie über Franz Kafka. Heidelberg 1977.

- Sokel**, Werner: Zwischen Gnosis und Jehovah. Zur Religions-Problematik Franz Kafkas. In: Wilhelm Emrich / Bernd Goldmann (Hrsg.) Franz-Kafka-Symposium 1983. Mainz 1985. S. 37-80.
- Strauss**, Walter A.: On the Threshold of a New Kabbalah. Kafka's Later Tales. New York, Bern, Frankfurt/M., Paris 1988.
- Zimmerman**, Hans Dieter: Der babylonische Dolmetscher. Frankfurt/M. 1985.

### ZU SÁBATO

- Bacarisse**, S.: Abaddón, el exterminador: Sábatos Gnostic Eschatology. In: Contemporary Latinamerican Fiction. Edinburg 1980. S.88-107.
- Boero**, Mario: Dios y *El túnel*. In: Cuadernos Hispanoamericanos: 391-399. Madrid 1983. S. 316-319.
- Cataña**, Carlos: Sábado informe sobre ciegos In: Giacoman, Helmy: Homenaje a Ernesto Sábato. New York 1973. S. 231-258.
- Georgescu**, Paul Alexandru: Ensayo de la soteriología sabatiana. In: Cuadernos Hispanoamericanos: 391-399. Madrid 1983. S. 621-644.
- Maturo**, Graciela: Sábado: La búsqueda de la salvación. In: Cuadernos Hispanoamericanos: 391-399. Madrid 1983. S. 602-620.
- Montiel**, Luis: Ernesto Sábato: Ojos para lo sagrado. In: Iberoamericana: 138-339. 1987. S. 933-943.
- Roloff**, Volker: Der Mörder als Erzähler: Existentialismus und Intertextualität bei Sartre, Camus, Cela und Sábato. In: Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte. Bd. 10, 1986. S. 197-218.
- Siebenmann**, Gustav: Ernesto Sábato y su postulado de una novela metafísica. In: Revista Iberoamericana: 48. 1982. S. 289-302.
- Teodorescu**, Paul: El camino hacia la gnosis. In: Cuadernos Hispanoamericanos: 391-399. Madrid 1983. S. 46-69.

### ZU DICK

- Galbreath**, Robert: Fantastic Literature as Gnosis. In: Extrapolation. A Journal of Science Fiction and Fantasy. Cent 1988, 29:4, 330-337.

- Galbreath, Robert:** Salvation-Knowledge: Ironic Gnosticism in Valis and The Flight to Lucifer. In: Wolfe, Gary (Hrsg.): Science Fiction Dialogues. Chicago 1982. S. 115-132.
- Hume, Kathryn:** Fantasy and Mimesis: Responses to Reality in Western Literature. New York and London 1984.
- Robinson, Kim Stanley:** The Novels of Philip K. Dick. University of California, San Diego, Ph. D. 1982.
- Wolfe, Gary (Hrsg.):** Science Fiction Dialogues. Chicago 1982.

## LISTE DER ABKÜRZUNGEN

- A** Sábato, Ernesto: *Abaddón, el exterminador*. Deutsche Ausgabe: *Abaddon*. Wiesbaden und München 1980. Deutsch von Wolfgang A. Luchting.
- B** Kafka, Franz: *Beschreibung eines Kampfes*. Frankfurt/M. 1976.
- E** Kafka, Franz: *Die Erzählungen*. Originalfassung. Frankfurt/M. 1988.
- G1** Jonas, Hans: *Gnosis und spätantiker Geist*. Bd. I.: *Die mythologische Gnosis*. Göttingen (1934) 1964.
- G2** Jonas, Hans: *Gnosis und spätantiker Geist*. Bd.II: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*. Göttingen, Zürich 1993.
- GuG** Koslowski, Peter: *Gnosis und Gnostizismus in der Philosophie*. Systematische Überlegungen . In: P. Koslowski (Hrsg.): *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich und München 1988. S. 368-398.
- GuN** Jonas, Hans: *Gnosis und moderner Nihilismus*. In: *Kerygma und Dogma*. Bd. 6. 1960.
- GuT** Koslowski, Peter: *Gnosis und Theodizee*. Eine Studie über den leidenden Gott des Gnostizismus. Wien 1993.
- H** Kafka, Franz: *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande*. Frankfurt/M. 1983.
- HG** Sábato, Ernesto: *Sobre héroes y tumbas*. Buenos Aires (1961) 1996. Deutsche Ausgabe: *Über Helden und Gräber*. Wiesbaden und München 1986. Deutsch von Otto Wolf.
- P** Kafka, Franz: *Der Prozeß*. Frankfurt/M. 1979.
- PhU** Jonas, Hans: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt/M. 1992.
- PN** Koslowski, Peter: *Die Prüfungen der Neuzeit: Über Postmodernität, Philosophie der Geschichte, Metaphysik, Gnosis*. Wien 1989.
- SF** Blumenberg, Hans: *Die Sorge geht über den Fluß*. Frankfurt/M. 1987.
- SuS** Blumenberg, Hans: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt/M. 1974.
- S** Kafka, Franz: *Das Schloß*. Frankfurt/M. 1968.
- T** Sábato, Ernesto: *El Túnel*. Buenos Aires 1948. Deutsche Ausgabe: *Maria oder die Geschichte eines Verbrechens*. Wiesbaden und München 1976. Deutsch von H. Castellanos.
- Va** Dick, Philip: *Valis*. New York (1981) 1991.
- V** Kafka, Franz: *Der Verschollene*. Kritische Ausgabe. Frankfurt/M. 1996.