

Spuren indischer Philosophie bei Basilides – 2. Teil: Religionsgeschichtliche Schnittmengen

1. Platonischer Hintergrund?

Als Ergebnis des ersten Teils dieser Untersuchung konnten wir feststellen, dass Basilides zweifellos über Kenntnisse der indischen Philosophie, insonderheit des Sāṃkhya, verfügte. Selbstverständlich soll damit noch nicht behauptet werden, dass auch seine eigene Theologie davon beeinflusst wurde. Deren DNA wird heute immer noch unter fast vollständiger Ausblendung dieser Möglichkeit bestimmt, wohl weil sie, aus Gründen, die schon genannt wurden, als „unmögliche Möglichkeit“ betrachtet wird. Wie schon im ersten Teil angedeutet, gibt es für die meisten Wissenschaftler auf die Frage nach der Herkunft der von Basilides verwendeten Traditionen in der Regel nur eine einzige Antwort und die lautet: Plato!

Nach Auskunft von Gerhard May, dessen Auffassung stellvertretend für viele andere Theologen zitiert werden soll, war Basilides „der älteste mit dem Platonismus wirklich vertraute christliche Denker, den wir kennen“.¹ Mit Rücksicht auf die besondere geistesgeschichtliche Situation des 2. nachchristlichen Jahrhunderts verweist man zudem gern auf den von Praechter 1920 „entdeckten“ Mittelplatonismus, bezieht hier und da spezielle aristotelische, stoische,² epikureische³ oder pythagoreische Traditionen mit ein oder zieht die Linien des Mittelplatonismus weiter aus hin zum Neuplatonismus. Letzteres ist methodisch nicht ganz ungefährlich. Denn selbst wenn die Parallelen im Neuplatonismus nur als erhellende Analogien herangezogen werden, so darf man doch nicht vergessen, dass dieser selbst bereits an nichtplatonischen indischen Vorstellungen partizipierte, was ja in ähnlicher Weise auch für den Pythagoreismus gilt.⁴

Nun ließe sich selbstverständlich nichts gegen die These, die Anschauungen des Basilides seien platonisch beeinflusst worden, einwenden, vorausgesetzt, dass diese *erstens* plausibel begründet und *zweitens* in argumentativer Auseinandersetzung mit anderen Positionen zustande gekommen wäre. Davon kann allerdings nicht die Rede sein. In dem als grundlegend angesehenen Basilides-Buch des Heidelberger Theologen Winrich Löhr findet

¹ Gerhard May, *Schöpfung aus dem Nichts, Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (AKG 48; Berlin, New York: De Gruyter, 2011), 76.

² Gerhard Uhlhorn, *Das Basilidianische System: Mit besonderer Rücksicht auf die Angaben des Hippolytus dargestellt* (Göttingen: Dieterich, 1855), 12.

³ Hans Leisegang, *Die Gnosis* (Bd. 32, 5. Aufl.; Kröners Taschenausgabe; Stuttgart: Kröner, 1985), 235.

⁴ Ernst Dassmann und Theodor Klauser, Hrsg., *Vivarium: Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag* (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 11; Münster/Westf: Aschendorff, 1984).

nicht nur keine Auseinandersetzung mit der Indien/Buddhismus-These statt, selbst der Aufsatz des wichtigsten Vertreters dieser Position, J. Kennedys „Buddhist Gnosticism, the System of Basilides“, bleibt im Literaturverzeichnis unerwähnt.⁵ Es bleibt unklar, ob Löhr Kennedys Aufsatz nicht kannte oder (was wahrscheinlicher ist) ihn bewusst überging. Im ersten Fall würde das auf mangelnde wissenschaftliche Sorgfalt hinweisen, im zweiten auf eine Ignoranz, für die es im Deutschen ein treffendes Wort gibt: „vernagelt“.

Freilich ist Kennedys Untersuchung aus heutiger Sicht stark korrektur- und ergänzungsbedürftig. Ein Hauptmangel besteht darin, dass seine Argumente häufig im Ungefähren bleiben und die buddhistischen Parallelen in der Regel nur aus der Sekundärliteratur zitiert werden. Gleichwohl enthält der Aufsatz zahlreiche aufschlussreiche Beobachtungen und sollte für heutige Basilides-Forscher immer noch Anlass genug sein, die Buddhismus-These einer näheren Prüfung zu unterziehen.

2. Was Basilides lehrte

Unsere Informationen über das Lehrsystem des Basilides sind recht unterschiedlich und fließen im Wesentlichen aus drei verschiedenen Quellen: Irenäus,⁶ Hippolyt und Clemens von Alexandrien.

1) Irenäus beginnt sein Referat mit der *Kosmogonie bzw. Kosmologie*, die für Basilides, ebenso wie für die meisten übrigen Gnostiker, zentrale Bedeutung besaß. An der Spitze der Hierarchie steht der „ungezeugte Vater“. Nach dem bekannten Muster des Emanationsmodells werden daraus verschiedene Hypostasen abgeleitet. Zuerst wurde der Nous gezeugt, von diesem der Logos, vom Logos die Phronesis, von der Phronesis die Sophia und Dynamis, von der Sophia und Dynamis die Kräfte, Mächte und Engel. Basilides soll sie als die „ersten“ bezeichnet haben. Sie sind auch die Schöpfer des „ersten Himmels“. In abgestufter Form folgen weitere Engelmächte, die ihrerseits für die Erschaffung neuer Welten verantwortlich sind, so dass daraus schließlich ein Kosmos von insgesamt 365 Himmeln entstand. Als Anführer der untersten Engelklasse galt den Basilidianern der Gott *Abraxas*, dessen Name der Zahlenwert 365 zugrunde liegt.

Um die Menschheit von seiner Tyrannei zu erlösen, sandte der unnennbare Vater den eingeborenen Nous, auch Christus genannt, auf die Erde. Nach Irenäus habe Basilides behauptet, dass Christus zwar als Mensch erschienen, aber nicht am Kreuz gestorben sei. Vielmehr habe der in seine Gestalt verwandelte *Simon von Kyrene* an seiner Stelle das Kreuz getragen und für ihn den Tod gelitten, er selbst habe in Simons Gestalt lachend

⁵ Schon Peter von Bohlen hatte 1830 den engen Zusammenhang zwischen Gnosis und indischer Philosophie (Veden, Samkhya und Buddhismus) beobachtet. Insbesondere sei die Samkhya-Philosophie zur „Aufhellung der christlichen Gnosis“ sehr wichtig (159). Später sind diese heilsichtigen Worte leider in Vergessenheit geraten. Peter von Bohlen, *Das alte Indien, mit besonderer Rücksicht auf Aegypten* (Gebrüder Bornträger, 1830).

⁶ Adv. Haer. 1,24, 3-7; ihm folgen neben Pseudo-Tertullian, *Adversus omnes haereses* 1, 5 auch Epiphanius, *Panarion* 24 und Philastrius 32, *Diversarum haereseon liber* 32.

danebengestanden. Sein Aufstieg zum Vater bedeute Erlösung für all diejenigen, die sich zu ihm bekennen, nicht aber für jene, die an den Gekreuzigten glauben. Die Seelen der Bekenner würden gerettet, aber ihr Körper sei ein Werk demiurgischer Mächte und daher dem Untergang geweiht. Schließlich erwähnt Irenäus noch den angeblichen Libertinismus der Basilidianer, ihre Indifferenz gegenüber dem Götzenopfer, ihre Ablehnung des Martyriums und ihre magischen Praktiken.

Man hat bemerkt, dass Irenäus seine Ketzerreferate nach einem ganz bestimmten Schema konzipiert hat: Sie alle „beginnen mit einer Äonenemanation, gehen dann zur Welt- und Menschenschöpfung über, behandeln die Erlösung und schließen mit Bemerkungen über die von der Sekte vertretene Moral und die aus ihr entspringende Lebensführung.“⁷ Dieses – offenbar „mit valentinianischen Farben“⁸ – gemalte Muster ist auch in dem Bericht des Kirchenvaters über die Lehre des Basilides leicht wiederzuerkennen. Das legt den Verdacht nahe, dass von Irenäus Züge in das System eingetragen wurden, die ihm ursprünglich fremd waren.

2) Tatsächlich gibt es noch eine zweite Quelle, die ein ganz anderes Bild von der Lehre des Basilides vermittelt. Es ist die erst im 19. Jahrhundert entdeckte *Refutatio* des Kirchenvaters Hippolyt. Statt mit einer Aufzählung verschiedener Emanationen lässt Hippolyt sein häresiologisches Referat mit – dem Nichts beginnen:⁹ „Es gab einmal eine Zeit“, sagt Basilides, „da war nichts da; doch auch das Nichts war nichts, was existierte, sondern, um es nackt und ohne Hintersinn, ohne jedes Sophisma zu sagen: Es war überhaupt gar nichts da.“¹⁰

Bemerkenswert ist weiterhin, wie sich Basilides nach Auskunft Hippolyts den weiteren Verlauf der kosmologischen Entwicklung vorgestellt haben soll: Aus dem Weltsamen bzw. Weltei (Basilides vergleicht den Samen mit einem Senfkorn oder einem Weltei) entwickelt sich gemäß einer vorbestimmten immanenten Ordnung der Kosmos, und zwar von unten nach oben, also von der ungestalteten, amorphen Tiefe hin zu Gott.¹¹ Diese Aufwärtsbewegung der leichteren geistigen Kräfte, die sich von den schwereren, materiellen im Laufe der nun einsetzenden Weltentwicklung absondern, scheint, wenn wir Hippolyts Referat vertrauen dürfen, für Basilides und sein Denken charakteristisch gewesen zu sein und durchzieht sein ganzes System. Hier zeigt sich die grundlegende Differenz zur Darstellung des Irenäus, bei der der Schwerpunkt des kosmologischen Prozesses, ganz nach dem Vorbild der valentinianischen Äonenlehre, auf der Bewegung von oben nach unten liegt.

⁷ Leisegang, *Die Gnosis*, 248.

⁸ Kurt Rudolph, Hrsg., *Gnosis und Gnostizismus* (Darmstadt: Wiss. Buchges., 1975), 331.

⁹ Uhlhorn, *Das Basilidianische System: Mit besonderer Rücksicht auf die Angaben des Hippolytus dargestellt*, 5.

¹⁰ Übersetzung hier und im Folgenden, soweit nicht anders vermerkt, nach Leisegang, *Die Gnosis*, 196–256.

¹¹ Antti Marjanen und Petri Luomanen, *A Companion to Second-Century Christian "Heretics"* (The Netherlands: Brill, 2005), 3. Hipp VII, 22.16

Nachdem der Entmischungsprozess eingesetzt hat, finden die geistigen Kräfte, je nach dem Grad ihrer Dichte, wieder ihren Weg zurück zum „nichtseienden“ Göttlichen, zu dem jedes Wesen „wegen seiner überaus großen Schönheit und Anmut“ strebt. Zuerst sind dies die beiden an der Spitze der geistlichen Hierarchie stehenden ersten Sohnschaften, wobei die zweite dies nur mit Hilfe des Heiligen Geistes bzw. Pneuma vermag, der von ihr wieder zurückgelassen wird und nun – ähnlich dem valentinianischen Horos – eine Scheidewand (Mitte/Feste) zwischen dem Überkosmos und dem Kosmos mit der dritten, noch unerlösten Sohnschaft bildet. Zu dessen Befreiung wird das Evangelium, das für Christus steht, in die unter der Herrschaft des Weltherrschers und seinen Untertanen stehenden Sphären gesandt. Als Frohbotschaft bringt es Erkenntnis und Glauben an die überirdischen Dinge, die der große (Welt-) Herrscher nicht verstand“ (Hipp 7.27.7). Nachdem Jesus als Erstling der „Artscheidung“ der vermischten Dinge wieder zum Vater aufgestiegen ist (Hipp 7.27.8), folgen ihm auch die übrigen Teile der dritten Sohnschaft. Der Weltprozess ist abgeschlossen, wenn die Entmischung beendet und alle geistigen Anteile zu den ihnen gemäßen Orten unter den beiden ersten Sohnschaften aufgerückt sind. Um dem unruhigen Streben der Kreaturen „nach oben“ ein Ende zu setzen, breitet Gott in seinem Erbarmen schließlich den Schleier der Unwissenheit über seine Schöpfung.

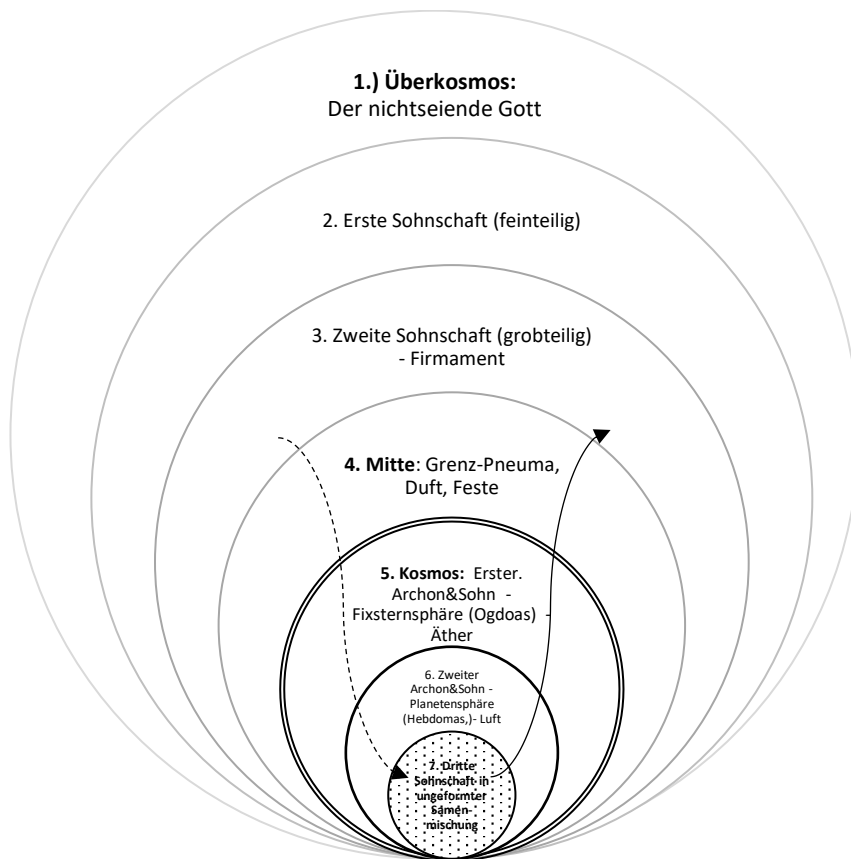


Abbildung 1 Das kosmologische System des Basilides

Offenkundig ist, dass der von Hippolyt dargestellte Systementwurf, der hier nur skizziert werden konnte und unten an einzelnen Stellen noch etwas ausführlicher dargestellt werden wird, sich aufgrund seiner Originalität erheblich vom häresiologischen Referat des Irenäus abhebt, bei dem es sich lediglich um eine Art „gnostisches Normalsystem“¹² handelt. Zudem ließe sich aufgrund der fehlenden Emanationslehre, fehlender Syzygien und des fehlenden Dualismus schon hier die berechnete Frage stellen, ob Basilides überhaupt mit ihnen in einem Atemzuge genannt werden sollte, mutet doch sein System in vielem ganz ungnostisch an und eher wie eine Fortführung weisheitlichen Denkens.

Allerdings ist auch Hippolyts Referat an einigen Stellen mit der gebotenen Skepsis zu betrachten. Seine Sicht auf die Häresien und deren Repräsentanten wird vor allem durch die Tendenz entstellt, sie als Nachtreter heidnischer Philosophen überführen, d.h. in diesem Falle, aus Basilides einen Epigonen des Aristoteles machen zu wollen.

3) Am wenigsten „Tendenz“ findet sich nach allgemeiner Auffassung in den häresiologischen Zeugnissen des Clemens von Alexandrien. Sie werden daher in der Forschung als zuverlässigste Quelle betrachtet. Leider haben die von Clemens überlieferten Fragmente den Nachteil, dass sie aufgrund ihrer thematischen Engführung – sie kreisen fast ausschließlich um anthropologische Themen – keinen umfassenden Blick auf das Gesamtsystem zulassen. Wer das basilidianische System als Ganzes kennenlernen will, ist daher entweder auf Ergänzung durch Irenäus oder Hippolyt angewiesen

Das Basilides-Bild der älteren Forschung basierte lange Zeit auf dem Referat des Irenäus. Erst nach der Entdeckung der im Jahre 1851 veröffentlichten *Refutatio* des Kirchenvaters Hippolyt erfolgte eine Wende. Statt wie bisher, die Angaben des Clemens mit denen des Irenäus zu kombinieren, ging man dazu über, sie mit den als authentischer betrachteten Angaben des Hippolyt zu verbinden. Tatsächlich ließ sich anhand vieler Einzelbeispiele überzeugend nachweisen, dass die Übereinstimmungen zwischen Clemens und Hippolyt insgesamt wesentlich größer sind als die zwischen Clemens und Irenäus.

Der in der Forschung geltende Konsens wurde erst in jüngster Zeit durch Winrich A. Löhr in Frage gestellt. In seiner Monographie „Basilides und seine Schule“ hat er die Testimonien und Fragmente der Basilides-Überlieferung übersichtlich zusammengestellt und kritisch besprochen. Dabei gelangte er zu dem Ergebnis, dass nicht nur Irenäus, sondern auch Hippolyt ein relativ unzuverlässiger Zeuge ist. Löhrs Basilides-Bild basiert folgerichtig mehr oder weniger ausschließlich auf den von Clemens mitgeteilten Notizen.

Eine ausführliche Diskussion über Recht oder Unrecht des einen oder anderen Standpunkts kann hier nicht geleistet werden. Dass sich nach dem Gesagten eine eindeutige Tendenz zur Bevorzugung des Clemens ergibt, versteht sich von selbst. Darüber hinaus spricht nach meiner Ansicht sehr vieles dafür, am bisherigen Konsens festzuhalten und bei der

¹² May, *Schöpfung aus dem Nichts, Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, 64.

Rekonstruktion des basilidianischen Systems auch weiterhin auf eine Kombination der von Hippolyt und Clemens überlieferten Fragmente zu vertrauen. Weder die von einzelnen Forschern nach wie vor vertretene Bevorzugung des Irenäus¹³ noch die mehr oder wenige ausschließliche Beschränkung auf die Notizen des Clemens, mit der Löhr dem basilidianischen Adler sozusagen die Flügel gestutzt hat, erscheinen mir plausibel. „Es ist“, wie G. May hervorgehoben hat, „wahrscheinlicher, daß das geistig bedeutendere System auf den großen Lehrer selbst zurückgeht als auf Basilidianer der zweiten oder dritten Generation.“ Auch ist die Wahrscheinlichkeit größer, dass ein ursprünglich monistisches System später, im Zuge einer im 2. Jahrhundert erfolgten Entwicklung weisheitlicher Ansätze hin zu einer dualistischen Gnosis, von den Schülern des Basilides dualistisch umgedeutet wurde, als umgekehrt.

3. Negative Theologie - eine frühchristliche Theologie des Nichts

„Es war, als nichts war¹⁴ ... Da nun nichts da war, kein Stoff, keine Substanz, kein Substanzloses, kein Einfaches, kein Zusammengesetztes, kein geistig und kein sinnlich Wahrnehmbares, kein Mensch, kein Engel, kein Gott und überhaupt keines der Dinge, die man mit Namen nennt oder durch sinnliche Wahrnehmung erfaßt, oder die geistig wahrnehmbar sind —, wollte der nichtseiende Gott ... den Kosmos schaffen.“

Die Sätze, mit denen Hippolyt sein Referat über den alexandrinischen Häresiarchen einleitet, sind ein theologischer „Paukenschlag“. Im Zentrum der Theologie dieses bemerkenswerten frühchristlichen Lehrers steht – das Nichts bzw. der nichtseiende Gott. Die Radikalität und theologische Kühnheit dieser Aussage wird auch von späteren Philosophen und Theologen kaum übertroffen. Sie sind bis heute geeignet, Menschen, die im christlichen Glauben erzogen und aufgewachsen sind, zu verblüffen, will doch die basilidianische Gottheit so gar nicht in das Bild hineinpassen, das wir uns vom Glauben der frühen christlichen Gemeinden machen.

Mit seiner Position gibt sich Basilides innerhalb der abendländischen Philosophie- und Theologiegeschichte, vor allem aber in der Geschichte der Mystik als Vertreter einer Tradition zu erkennen, die als *apophatische* bezeichnet wird.¹⁵ Apophatische Theologie lehrt, wie Marcus S. Torini zutreffend feststellt, „daß man das Absolute mit keinem jemals zutreffenden Namen oder Attribut zu belegen und nur durch Negationen gleichsam

¹³ May, *Schöpfung aus dem Nichts, Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, 62ff.

¹⁴ Hier habe ich mir die Freiheit genommen, von Leisegang abzuweichen. Dessen Übersetzung: „Es gab einmal eine Zeit, da war nichts da...“ ist nicht wörtlich und führt überdies eine Kategorie in den Text ein, die nicht in den primordialen Kontext paßt: die „Zeit“.

¹⁵ Nach Meinung G. Scholem hat der Gedanke des Basilides allerdings keine Fortsetzung gefunden. Die Idee sei „auch in keiner Weise systematisch und prinzipiell durchdacht. Sie stellt ein überschwengliches epitheton ornans seiner Kosmogonie dar.“ - Gershom Scholem, „Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes“, in *Eranos-Jahrbuch*, 1956 87–119, hier 101.

einzukreisen vermag.“¹⁶ Auch Basilides geht es, wie den späteren christlichen Mystikern, darum, das Absolute begrifflich „einzukreisen“. Vor dem Hintergrund der Einsicht, dass dieses der Erscheinungswelt enthoben ist, bedient er sich dabei negativer, ausschließender Aussagen. Man bezeichnet diese Art der negativ-begrifflichen Annäherung an das Absolute als *via negationis*. Als reines, absolutes Nichts ist Gott für Basilides zwar begrifflich nicht zu erfassen. Gleichwohl wird er offenbar nicht nur als bloße Negation bzw. als „Schatten des Seins“ verstanden, sondern als sowohl über Nichtsein wie Sein erhabene Größe. Anders wäre es nicht möglich, dass der „Nichtseiende“ als Weltschöpfer zur Ursache der Entstehung des Kosmos wurde, freilich in einer sehr vermittelten Weise, indem er nicht den Kosmos an sich, sondern nur die *Samen* zu seiner Entstehung (durch sein Wort) grundlegte.

Eine andere Weise „apophatischer Rede“ ist neben der *via negationis* die sogenannte *via eminentiae*. Auch hier wird das Absolute begrifflich umkreist, allerdings nicht durch negative, sondern durch „emphatische“ Bestimmungen. Das Unaussagbare wird durch eine Reihe sich überbietender Aussagen zum Ausdruck gebracht, nicht selten, wie bei dem unter dem Pseudonym des „Dionysius Areopagita“ schreibenden Mystiker, in einem „Rausch ... erhöhender Superlative“. Dazu dienen Formulierungen wie „die überintensive *Ungeteiltheit* der ganzen göttlichen Einigkeit, in welcher alles einheitlich gesammelt und *übergeeint* und *überwesentlich* ehevor ist“ [Hervorhebungen von mir], sowie andere bis an die Grenzen der Grammatik und darüber hinaus gehende künstliche Wortschöpfungen.¹⁷

Die abendländische Philosophie, Mystik und Theologie changiert gewöhnlich zwischen beiden Möglichkeiten apophatischen Sprechens, also zwischen *via negationis* und *via eminentiae*. Plotin bevorzugt negative Wendungen: „... wir sagen, was es [= das Eine bzw. Absolute] nicht ist; was es ist, sagen wir nicht.“¹⁸ Soweit wie Basilides, der vom „nichtseienden Gott“ spricht, geht Plotin allerdings nicht. Stattdessen nennt er das Eine, Absolute das „nicht-Etwas“, das „Nicht von Allem“.¹⁹ Dagegen spricht der Plotinschüler Porphyrius schon etwas deutlicher vom höchsten Prinzip als einem $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon$, d.h. Nichtseienden (Sent. 26). Bei Pseudo-Dionysius überwiegen die emphatischen Wendungen, doch auch rein negative Formulierungen gibt es zuhauf: das „Über-namenhafte“ ist zugleich das „Un-nennbare“, das „Über-wesentliche“ zugleich das „Un-fassbare“ usw. Der mittelalterliche Mystiker Meister Eckhart nennt in seiner Predigt über die Bekehrung des Paulus Gott ein „Nichts und ein Etwas“ („*Got ist ein niht, und got ist ein iht*“). Für Kern steht Eckhart damit

¹⁶ Marco S. Torini, „Apophatische Theologie und göttliches Nichts - Über Traditionen negativer Begrifflichkeit in der abendländischen und buddhistischen Mystik“, in *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene* (Berlin, New York: De Gruyter, 1994) 493–520, hier 494.

¹⁷ De divinis nominibus 13 3. Vgl. Torini, „Apophatische Theologie und göttliches Nichts - Über Traditionen negativer Begrifflichkeit in der abendländischen und buddhistischen Mystik“, 509.

¹⁸ Enn. 5,3,14.

¹⁹ Div. nom. 1,5 593B (116/5 Suchla); Sui Han, *Der Begriff des Nichtseienden bei Plotin* (Research; Wiesbaden: Springer VS, 2016).

„in der Tradition der negativen Theologie, die er allerdings radikalisiert, ja in gewisserweise ‚aufhebt‘ (im Hegelschen Sinne).“²⁰

Dass Eckhart ein Vertreter der negativen Theologie ist, trifft sicherlich zu, nur zu „radikalisieren“ gab es *nach* Basilides nicht mehr viel; eine radikalere Aussage als die des frühen christlichen Häresiarchen über den *Gott, der nicht ist*, ist kaum denkbar.

Auch für Jacob Böhme ist Gott

„weder Natur noch Creatur, was Er in sich selber ist, weder dis noch das, weder hoch noch tief. Er ist der Ungrund und Grund aller Wesen, ein ewig Ein, da kein Grund noch Stätte ist. *Er ist der Creatur in ihrem Vermögen ein Nichts*, und ist doch durch alles. Die Natur und Creatur ist sein Etwas, damit Er sich sichtbar, empfindlich und findlich machet, beydes nach der Ewigkeit und Zeit...“²¹

Mechthild von Magdeburg dichtet:

„Du sollst minnen das Nicht
Du sollst fliehen das Icht“²²

Und der schlesische Mystiker Angelus Silesius fasst die Summe seiner mystischen Einsichten in gewohnter Manier pointiert in Form eines Alexandriners zusammen:

„Gott ist ein lauter nichts, Ihn rührt kein Nun noch Hier:
Je mehr du nach Ihm greiffst, je mehr entwid Er dir.“²³

Bei aller Freude an Paradoxien und Negativwendungen, das Bekenntnis der abendländischen Philosophen, Mystiker und Theologen zum Nichts bzw. nichtseienden Gott klingt im Vergleich zu Basilides immer noch ein wenig zaghaft und weniger radikal. Offenbar konnten auch sie den „Horror vacui“, der abendländische Menschen bei dem Gedanken ans Nichts ergreift, nicht ganz ablegen. Die abendländischen Philosophen haben, wie Torini richtig feststellt, in der Regel „nicht viel Sinn für Negativitäten.“²⁴ Das Nichts ist bei ihnen „auf eine stillschweigende Weise verfemt.“²⁵ Nach Auskunft des Religionswissenschaftlers

²⁰ Udo Kern, „*Gottes Sein ist mein Leben*“, *Philosophische Brocken bei Meister Eckhart* (Berlin, Boston: De Gruyter, 2012), 148.

²¹ *Theosophische Sendbriefe*, Brief 47, 34; Pierre Deghaye, „Jakob Böhmes Theosophie: die Theophanie in der ewigen Natur“, in *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie* (Hrsg. Peter Koslowski; Zürich & München: Artemis, o. J.) 151–67, hier 155.

²² Mechthild (von Magdeburg), *Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das fliessende Licht der Gottheit: aus der einzigen Handschrift des Stiftes Einsiedeln* (Hrsg. Gallus Morel; Manz, 1869), 24f (35).

²³ Angelus Silesius, *Des Angelus Silesius Cherubinischer Wandersmann nach der Ausgabe letzter Hand von 1675, vollständig herausgegeben und mit einer Studie „Über den Wert der Mystik für unsere Zeit“* (Hrsg. Wilhelm Bölsche; Jena: Diederichs, 1905), 4 (25).

²⁴ Torini, „Apophatische Theologie und göttliches Nichts - Über Traditionen negativer Begrifflichkeit in der abendländischen und buddhistischen Mystik“, 497.

²⁵ Torini, „Apophatische Theologie und göttliches Nichts - Über Traditionen negativer Begrifflichkeit in der abendländischen und buddhistischen Mystik“, 496.

Kerényi gar ist die Kombination von zwei derartigen „Nichtseienden“ (nichtseiender Gott, nichtseiende Schöpfung) „für das griechisch-philosophische Denken reiner Wahnwitz.“²⁶

Anders liegen die Verhältnisse im östlichen Denken. Shunyata d.h. „Leere“ bzw. „Leerheit“ spielt dort eine wichtige Rolle und ist eine zentrale Säule östlicher Spiritualität. Das Wort ist nicht, wie im Westen, negativ konnotiert, sondern hat einen positiven Klang und wird mit Freiheit, Unabhängigkeit, Unbegrenztheit etc. in Zusammenhang gebracht.²⁷

Die Nähe der basilidianischen Gottesaussagen zum Buddhismus ist immer schon bemerkt worden. Schon 1856, gleich nach der Entdeckung der *Refutatio* bzw. *Philosophumena*, machte E. Gundert auf die buddhistischen Parallelen aufmerksam.²⁸ Und auch die Vertreter der theosophischen Gesellschaft hatten selbstverständlich früh ein Auge dafür. George Mead bemerkte, dass Basilides an in seiner Gotteslehre “soared beyond even the ideal world of Plato, and ascended to the untranscendable intuition of the Orient.”²⁹ Eine ähnliche Intuition muss wohl auch C.G. Jung gehabt haben, als er seine *Septem Sermones ad Mortuos* verfasste, die er im Namen des „Basilides in Alexandria“ schrieb, „der Stadt, ‚wo der Osten den Westen‘ berührt“.³⁰ Kennedy hatte, wie schon erwähnt, diese Spur aufgenommen und den systematischen Nachweis zu führen versucht, dass Basilides an buddhistische Traditionen angeknüpft habe. Eigenartigerweise hat er den zentralen Punkt, also die Gotteslehre des Basilides, ein wenig stiefmütterlich behandelt, ohne näher auf die buddhistischen Parallelen, die hier heranzuziehen wären, einzugehen. In neuerer Zeit haben unter anderem Carsten Colpe und Torini das Verhältnis zwischen negativer Theologie und Buddhismus untersucht. Torini schreibt über Basilides: „Seine Affinität zum Buddhismus ist erstaunlich und schon früh erkannt worden.“³¹ Eine selbständige Begründung dafür wird von Torini allerdings nicht gegeben, er bezieht sich vielmehr auf den alten Aufsatz von Kennedy.

²⁶ Karl Kerényi, „Das Nichts als Same und Schoß“, in *Weltrevolution der Seele* (Gütersloh: Artemis & Winkler, 1991), hier II, 788.

²⁷ G. W. Nishijima und Yudo J. Seggelke, *Das Herz des Zen-Buddhismus: Geist, Materie, Handeln, Wirklichkeit, Leben und Zen-Meditation* (BoD, 2015), 15. Von der Letzteren gilt: 1. „Die Lust besteht in der Unbeschränktheit (Größe *bhūman*): in dem Beschränkten (Kleinen) ist keine Lust; nur die Unbeschränktheit ist Lust. Die Unbeschränktheit (*bhūman*) also muß man suchen zu erkennen.“ *Chândogya Upanishad* 7,23,1

²⁸ „So predigte auch Buddha von der wundervollen Wesenheit des Nichtdaseienden: ... Wie Buddha die Weltschöpfung nur aus einer unbegreiflichen Nothwendigkeit in der Verkettung von Ursachen und Wirkungen zu erklären sucht, da die Verehrung eines göttlichen Weltschöpfers mit einer Religion in Widerspruch steht, die in der Welt nur Elend und Eitelkeit sieht, so ist auch dem Bas. nicht der Schöpfer dieser concreten Welt Gegenstand der Verehrung, sondern der Nichtseiende, der nur einen nichtseienden Weltsamen und zwar ohne Willen. Vernunft und Sinn aus dem Nichtseienden (nach Buddha: aus dem Leeren) erschuf.“ E. Gundert, „Das System des Gnostikers Basilides“, *Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche* 3. Quartalheft (1856) 443–85, hier 448.

²⁹ George R. S. Mead, *Fragments of a Faith Forgotten, Some Short Sketches among the Gnostics Mainly of the First Two Centuries - a Contribution to the Study of Christian Origins Based on the Most Recently Recovered Materials* (London, Theosophical Pub. Soc, 1906), 257.

³⁰ Carl G Jung, *Erinnerungen, Träume, Gedanken* (Hrsg. Aniela Jaffé; Ostfildern: Patmos, 2016), 389.

³¹ Torini, „Apophatische Theologie und göttliches Nichts - Über Traditionen negativer Begrifflichkeit in der abendländischen und buddhistischen Mystik“, 505.

Angesichts dieser und anderer Stimmen sollte man erwarten, dass sich inzwischen auch die Theologen der Sache angenommen und den Zusammenhang zwischen Basilides und Buddhismus näher untersucht haben.

Davon kann allerdings nicht die Rede sein. Wenigstens in Deutschland hat sich die in Ehren ermüdete akademische Theologenzunft mit Erfolg gegen solche Einsichten gesperrt – oder besser, man hat sie gar nicht erst an sich herankommen lassen. Platonischen Ursprungs soll die basilidianische Tradition sein. Ein einziges Zitat muss dafür herhalten, die Verwandtschaft der basilidianischen Aussagen über den nichtseienden Gott mit dem Platonismus zu begründen. Es handelt sich um die von Löhr zitierte kurze Passage aus dem Sonnengleichnis der *Politeia* (509B):

„Die Sonne, denke ich, wirst du sagen, verleihe dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen, gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachstum und Nahrung, unerachtet sie selbst nicht das Werden ist. – Wie sollte sie das sein! – Ebenso nun sage auch, daß dem Erkennbaren nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt.“

May erkennt in den Aussagen des Basilides „eine bewußte Anknüpfung an die bekannte Aussage Platons im Sonnengleichnis der *Politeia*“.³² Auch nach Löhr kann die „extreme negative Theologie ... als Rezeption der einschlägigen Platostelle ... gelesen werden.“³³

Kann sie das?

Wohl eher nicht. Der Gedanke, dass „die Idee des Guten über das Sein an Würde und Kraft hinausragt“, gehört genau genommen zur emphatischen Rede, nicht zur *via negationis*. Das muss auch May einräumen; in einer Fußnote merkt er an: „Allerdings hat erst Plotin eindeutig den Gedanken formuliert, daß das höchste göttliche Wesen, das Eine, insofern es überseiend ist, nichtseiend ist (vgl. Enn. V 5,6,5ff.; VI 9,3,37—39).“ Richtig, aber Plotin ist eben nicht Plato; die Passagen aus dem Werk des Neuplatonikers sind daher, ganz abgesehen von der chronologischen Unmöglichkeit, auch nicht geeignet, die These einer platonischen Beeinflussung zu untermauern. Das gleiche gilt für Philo, der zwar eine Reihe negativer Gottesprädikationen kennt. Radikale Zuspitzungen à la Basilides sucht man hier freilich vergebens.³⁴

Noch weniger wird man den erstmals im Makkabäerbuch (2Makk 7,28) geäußerten Gedanken, dass Gott alles „nicht aus schon Bestehendem geschaffen“ habe, einer

³² May, *Schöpfung aus dem Nichts, Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, 68.

³³ Winrich Alfried Löhr, *Basilides und seine Schule: eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts* (Tübingen: Mohr, 1996), 307, A. 83.

³⁴ Torini nennt u.a. die Begriff (ungeworden), ἀφθαρτος (unvergänglich), ἀτρεπτος (unveränderlich), αόρατος (unsichtbar), ἀπερίγραφος (unbeschränkt), Torini, „Aphatische Theologie und göttliches Nichts - Über Traditionen negativer Begrifflichkeit in der abendländischen und buddhistischen Mystik“, 502.

„klassischen Formulierung der creatio ex nihilo“, der Schöpfung aus dem Nichts, damit in Zusammenhang bringen wollen. Bei Basilides wird die Welt nicht durch den sich in der Geschichte Israels offenbarenden allmächtigen Schöpfergott aus dem Nichts geschaffen, sondern der nichtseiende Gott schafft eine nichtseiende Schöpfung.

Tatsächlich findet man den Gedanken in dieser Zuspitzung vor Basilides überhaupt nur im Hinduismus bzw. Buddhismus.³⁵ Zwar wird das Urwesen, also Brahman, in den ältesten Upanishad-Texten als weder seiend (*sad*) noch nichtseiend (*asad*) bezeichnet (*na asad, na u sad*), doch in späteren Texten verschiebt sich das Gewicht bereits zugunsten des Letzteren.³⁶ So lesen wir in der Taittirîya-Upanishad: „Nichtseiend war zu Anfang diese Welt; aus diesem ist das Seiende entstanden“ (2,7);³⁷ ähnlich heißt es im Chândogya-Upanishad des Sâmaveda: „Diese Welt war zu Anfang nichtseiend, dieses [Nichtseiende] war das Seiende; dieses wurde zu der Realität“ (3,19,1).³⁸

Die buddhistische Vorstellung vom „Nichts“ bzw. der Leere überschneidet sich natürlich mit der des Nirvana, nur dass die Blickrichtung jeweils eine etwas andere ist. Während das Nichts im ersten Fall stärker unter dem Aspekt der Primordialität betrachtet wird, steht es im zweiten stärker unter dem Gesichtspunkt des eschatologischen Vollendungszustandes, wie im folgenden Abschnitt, einem klassischen Text negativer Theologie: „Es ist, ihr Mönche, jenes Reich, wo nicht Erde noch Wasser ist, nicht Feuer noch Luft, nicht unendliches Raumgebiet, noch unendliches Bewusstseinsgebiet, nicht das Gebiet der Nichtirgendetwasheit, noch das Gebiet der Wahrnehmung und auch Nicht-Wahrnehmung, nicht diese Welt noch eine andere Welt. Das, ihr Mönche, nenne ich weder Kommen noch Gehen noch Stehen noch Vergehen noch Entstehen. Ohne Stützpunkt, ohne Anfang, ohne Grundlage ist das; eben dies ist das Ende des Leidens.“³⁹

Gegen Tendenzen, das Nichtseiende an den Anfang zu stellen und mit Brahman zu identifizieren, wendet sich der Kommentator mit einem polemischen Seitenhieb:

„Seiend nur, o Teurer, war dieses am Anfang, eines nur und ohne zweites. Zwar sagen einige, nichtseiend sei dieses am Anfang gewesen, eines nur und ohne zweites; aus diesem Nichtseienden sei das Seiende geboren. Aber wie könnte es wohl, o

³⁵ Allerdings kennen auch andere gnostische Texte (vor, neben oder nach Basilides?) eine negative Theologie, z.B. das sethianische „Apokryphon des Johannes“: „Er ist überhaupt nicht etwas, das existiert, sondern er ist etwas ihnen Überlegenes, nicht dadurch, daß er überlegen ist, sondern (p.25) dadurch, daß er er selbst ist.“ BG2, vgl. NHC II,1; III,1; IV,1. - Hans-Martin Schenke, Ursula Ulrike Kaiser, und Hans-Gebhard Bethge, Hrsg., *Nag Hammadi Deutsch: Studienausgabe; NHC I-XIII, Codex Berolinensis 1 und 4, Codex Tchacos 3 und 4* (3. Aufl.; Berlin: de Gruyter, 2013), 80.

³⁶ Außerdem Rîgv. 10,72,2-3; Çatap. Br. 6,1,1 und Taitt. Br. 2,2,9

³⁷ Paul Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda: Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen* (3. Aufl.; Leipzig: Brockhaus, 1921), 231.

³⁸ Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda: Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen*, 116.

³⁹ Udâna VIII. 17 Seidenstücker 1 Pâli-Buddhismus, S. 129. Gustav Mensching, *Buddhistische Geisteswelt: Vom historischen Buddha zum Lamaismus : Texte* (Lizenzausg.; Gütersloh: Bertelsmann Lesering, 1955), 210.

Teurer, also sein? Wie könnte aus dem Nichtseienden das Seiende geboren werden? Seiend also vielmehr, o Teurer, war dieses am Anfang, eines nur und ohne zweites.“⁴⁰

Die Lehre (die ein wenig im Widerspruch zu den von Buddhisten geübten Verzicht in Bezug auf die Entscheidung metaphysischer Fragen steht) wird auch von späteren Autoren als genuin buddhistisch betrachtet. Für den indischen Philosophen Vācaspati Mīśra steht fest: „Nach der Ansicht der Buddhisten geht das Seiende aus dem Nichtseienden hervor...“⁴¹

Wir brauchen die Liste der Parallelstellen nicht weiter fortzusetzen. Die Idee des Absoluten als eines Nichtseienden ist zweifellos indischer Herkunft. Das wurde, soweit ich weiß, bisher auch von niemandem bestritten. Umso befremdlicher mutet es an, dass sich von heutigen Basilides-Forschern bislang noch niemand dazu bemüht fühlte, dem entscheidenden Hinweis auf einen Zusammenhang der buddhistischen Theorie mit den Anschauungen des alexandrinischen Häresiarchen nachzugehen.


Mit den bisherigen Überlegungen koinzidiert eine andere wichtige Beobachtung, die nicht unerwähnt bleiben sollte. Das Vordringen der für gewisse östliche Denkrichtungen typischen Idee eines „nichtseienden“ Absoluten in der Metaphysik und Mystik des Westens berührt sich eng mit der Geschichte der Zahl Null. Man weiß, dass diese ebenfalls aus Indien stammt und in Europa lange Zeit ganz unbekannt war, bis sie im 12. Jahrhundert durch den Italiener Leonardo Fibonacci in die abendländische Mathematik eingeführt wurde.

Zuvor hatten bereits die Araber, die auf ihrem Weg gen Osten Indien eroberten, das indische Zahlensystem kennengelernt und für so gut befunden, dass sie es kurzerhand übernahmen. Es entstanden die fälschlich so genannten „arabischen“ Ziffern, die in Wahrheit aus den indischen abgeleitet waren – zu ihr gehörte auch die Null, die in der orientalischen Welt als eigenständige Zahl bis dahin ebenso unbekannt war wie in Griechenland und Rom.⁴²

In Europa waren die Widerstände gegen die Einführung des neuen Zahlensystems zunächst erheblich. Dass die Kirche im 17. Jahrhundert den Sarg von Papst Sylvester II. hatte öffnen lassen, um zu sehen, ob sich in dem Sarg des Papstes, der sich angeblich als einer der ersten Europäer in die Geheimnisse der Zahl Null hatte einweihen lassen, der Teufel befand, ist wohl eine Legende. Richtig ist allerdings, dass die Kirche der neuen Zahl mit großem Misstrauen gegenüberstand. Die Null war das Symbol für das Nichts, und dieser Gedanke galt als ebenso gefährlich wie der damit auf mysteriöse Weise zusammenhängende Gedanke der Unendlichkeit. Spekulationen über kosmische „Leerstellen“, über ein unendliches Universum sowie eine Vielzahl von Welten wie sie zumal von einigen Philosophen und Theologen des späten Mittelalters und der Renaissance vertreten wurden, widerstrebten der

⁴⁰ *Indische Philosophie: Die Geheimlehre des Veda. DB Sonderband: Klassiker der indischen Philosophie, S. 4648 (vgl. Veda-Geheimlehre, S. 97)*

⁴¹ Richard Garbe, *Die Samkhya-Philosophie: Eine Darstellung des indischen Rationalismus* (Leipzig: Haessel Verlag, 1917), 24, 263f.

⁴² Evt. mit Ausnahme von Ägypten, das ja seit jeher engere Beziehungen zu Indien unterhielt. Man hat in der Hieroglyphe  („nichts“), die man auf einer Tempel-Inschrift aus dem 2. Jahrhundert fand, einen Hinweis darauf finden wollen, dass die Null in Ägypten nicht unbekannt war.

Kirche und wurden rigoros abgewiesen. Étienne Tempier und Giordano Bruno galten als Ketzer. Der von Meister Eckehart und den Neuplatonikern beeinflusste Nikolaus von Kues (Cusanus) entging der Inquisition nur, weil er durch seine hohe kirchliche Stellung unangreifbar geworden war.

Der tiefste Grund für die Ablehnung der Zahl Null bestand darin, dass die Kirchenlehre inzwischen eine enge Verbindung mit der (wiederentdeckten) aristotelischen Philosophie eingegangen war. In dieser aber kam die Null ebenso wenig vor wie das Nichts oder die Leere. Der aristotelische Kosmos kannte kein Vakuum: „Natura abhorat vacuum“ („die Natur verabscheut das Vakuum“). Dieser Satz, der sich ursprünglich auf die Ablehnung der epikureischen Atomlehre bezogen hatte, war für die Kirche zum Glaubensdogma geworden, von dem sie sich erst in der Neuzeit befreite.

Aristoteles war keineswegs der einzige griechische Philosoph, der dem Gedanken des Nichts bzw. der Leere nichts abzugewinnen vermochte. Die Idee passte nicht zum griechischen Denken, das anders als das der Inder, weniger von prozesshaften als von seinsmäßig-substanzhaften Kategorien geprägt war und das seine mathematische Entsprechung sozusagen in der Geometrie gefunden hatte.⁴³ Bezeichnenderweise gebrauchte auch Platon, wie wir bereits feststellten, zur Bezeichnung des Absoluten keine negative, sondern ausschließlich emphatische Redeweise.

Anders als im Westen hatte die Null in der indischen Mathematik bereits eine lange Geschichte, die, wie man heute weiß, bis in die Zeit 300 v. Chr., vielleicht auch noch weiter zurückreichte.⁴⁴ Es besteht ein natürlicher Zusammenhang zwischen östlicher Philosophie und Null. Schon begrifflich gehörte beides zusammen. Das Zeichen der Zahl Null, der leere Kreis, ist zugleich das indische Symbol der Leere (*śūnya*). Letztlich war die Entscheidung darüber, ob man die Zahlenreihe mit einer Eins oder mit der unsichtbaren Null beginnen ließ eine philosophische bzw. metaphysische. Dort, wo man, durch philosophische Betrachtung vorbereitet, in der Leere die Fülle, im Nichts den Ursprung erkannt hatte, konnte man auch in mathematischer Hinsicht den Schritt vor die Eins wagen und mit dem Nichts, der Null, der Leere, den Anfang setzen:

„Der Kategorie Einheit liegt der Begriff ‚eins‘ zu Grunde. Der Buddhismus überschreitet sozusagen diesen zur ‚Null‘ zurück. Das Wort ‚śūnya‘, das als buddhistischer Terminus die Leere besagt, bedeutet zugleich im mathematischen

⁴³ Einen klassischen Ausdruck dafür findet man auch im Corpus Hermeticum, dessen hellenistisch eingefärbte Mystik das substanzhafte Denken nicht überwunden hat: „Denn das Nicht-Seiende hat er [Gott] darüber hinaus überhaupt nicht zugelassen, sondern alles entsteht aus dem Seienden und nicht aus dem Nichtseienden. Das Nichtseiende nämlich hat nicht die Natur, etwas werden zu können, sondern nur die, es nicht werden zu können und umgekehrt hat das Seiende nicht die Natur, jemals nicht zu Sein“ (Corp Herm 2,13). – Dazu Charles Seife: „The Greek universe, created by Pythagoras, Aristotle, and Ptolemy, survived long after the collapse of Greek civilization. In that universe there is no such thing as nothing. There is no zero.“ - Charles Seife, *Zero: The Biography of a Dangerous Idea* (Penguin Books, 2000), 25.

⁴⁴ Norbert Lossau, „Die Zahl Null ist älter als gedacht“, September 16, 2017.

Bereich die Null. Diese ist zwar keine Grösse, hat aber mehrfach entscheidende Funktionen in der mathematischen Operation. So ist es mit dem Begriff ‚Leere‘ im Existenzbereich.“⁴⁵

Zurück zum „nichtseienden Gott“ des Basilides. Für die Metaphysik und Mystik bedeutet der οὐκ ὄν θεός nichts anderes als die Null für die Mathematik. Das metaphysische Nichts und die mathematische Null gehören zusammen wie siamesische Zwillinge. Beide sind auf demselben geistigen Boden gewachsen. Beide sind ungriechisch und damit „unabendländisch“, sie sind indisch.⁴⁶

Ideen wie diese waren in der damaligen Welt auch außerhalb Indiens verbreitet. Man konnte ihnen begegnen, wo es hinduistische bzw. buddhistische Diaspora-Gemeinden gab, z.B. im weltbürgerlichen Milieu Alexandriens, „wo der Osten den Westen berührt“. Wir dürfen vermuten, dass der alexandrinische Häresiarch seinen οὐκ ὄν θεός hier kennenlernte.

Anzumerken ist nur noch, dass entsprechende Vorstellungen auch bei anderen Gnostikern vorkommen, wenngleich nicht in derselben Zuspitzung wie bei Basilides. Der Gnostiker Markos bezeichnet den „Vater, der keinen Vater hat“, eine Entsprechung des basilidianischen οὐκ ὄν θεός, als ἀνούσιος (Iren Haer 14,1).⁴⁷ Norbert Brox hat das mit „der Wesenlose“ übersetzt, aber ebenso gut möglich ist natürlich Jacobis Übersetzung „der Nichtseiende“.⁴⁸ Ernst Kuhn fühlte sich dabei zu Recht „an die indischen Speculationen über das *om* und ähnliche Dinge“ erinnert.⁴⁹ Irenäus bringt die gnostischen Spekulationen mit der epikureischen Atomlehre in Verbindung (Iren Haer 2,14,3).

Den Kirchenvätern mag man den Rekurs auf die klassisch-griechische Philosophie verzeihen, sie wussten es nicht besser. Bei den heutigen Theologen ist die einseitige Fixierung auf die griechische Philosophie als einzigem Erklärungsschlüssel schlechterdings unverzeihlich.

⁴⁵ Shizuteru Ueda, „Leere und Fülle. Shūnyatā im Mahāyāna Buddhismus“, in *Einheit und Verschiedenheit* (Hrsg. Adolf Portmann und Rudolf Ritsema; Brill, 1980) 135–63, hier 163.

⁴⁶ Nach wie vor bedenkenswert sind Spenglers Bemerkungen zum „Sinn der Zahlen“: Nur in Indien habe „die großartige Konzeption des Nichts als einer echten Zahl, der Null, hervorgehen“ können, „und zwar als indische Null, für die wesenhaft und wesenlos gleich äußerliche Bezeichnungen sind.“ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (Ungekürzte Sonderausg. in einem Bd.; Beck'sche Sonderausgaben; München: C.H. Beck, 1980), 89.

⁴⁷ „ὁ ἀνευνόητος καὶ ἀνούσιος, ὁ μήτε ἄρρεν μήτε θῆλυ“

⁴⁸ Justus Ludwig Jacobi, „Gnosis“, in *Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (Hrsg. Johann Jakob Herzog; Bd. 5, 2. Aufl.; Leipzig: Hinrichs, 1879) 204–47, hier 228. Jacobi spricht von der „die abstrakteste(n) Bezeichnung des Nichtseienden (ἀνούσιος)“.

⁴⁹ Albrecht Weber, *Guru Puja Kaumudi*, 1879, 118, Anm. 3.

4. Der nichtseiende Kosmos

„Basilides sagt, es gebe einen nichtseienden Gott, der aus Nichtseiendem eine nichtseiende Welt geschaffen habe“

Man könnte geneigt sein, den zitierten Satz auf das Konto Hippolyts zu setzen und darin eine Karikatur sehen, mit der der Kirchenvater den vermeintlichen Nonsens des alexandrinischen Häresiarchen entlarven wollte. Wie May gezeigt hat, ließe sich der Satz allerdings auch ohne eine solche Annahme verstehen, dann nämlich, wenn man unter dem Begriff „nichtseiend“ die „Potentialität des noch nicht Verwirklichten“ begreift⁵⁰ – im Gegensatz zum (wegen seiner „Seinstranszendenz“ so bezeichneten) „nichtseienden“ Gott.⁵¹

Es gibt aber auch noch eine andere Erklärung: Für Basilides ist diese Welt tatsächlich nichtexistent. Nicht in dem Sinne, wie es der höchste Gott ist, der – hier hat May recht – wegen seiner „Seinstranszendenz“ „Nichtseiender“ genannt wird, sondern in jenem Sinne wie der Buddhismus diese Welt als „Trug“ und „Schein“, *Maya* eben, betrachtet.⁵² Auch die Vedenliteratur enthält zahllose Stellen, an denen der Kosmos als illusionäre Wirklichkeit qualifiziert wird.

5. Doppelte Negation

Auf den „theologischen Paukenschlag“, die Feststellung des Nichts, das am Anfang war, lässt der alexandrinische Häresiarch einen eindrucksvollen intellektuellen „Trommelwirbel“ folgen:

„Wenn ich aber das Wort ‚Es war‘ ausspreche, so meine ich nicht: ‚es war da‘, sondern ich rede so, um das auszudrücken, was ich klar machen will, nämlich daß überhaupt rein gar nichts da war. Es ist nämlich jenes nicht einfach unaussprechlich, was so genannt wird, – wir nennen es nur unaussprechlich, es ist aber gar nicht unaussprechlich; was aber gar nicht unaussprechlich ist, darf auch nicht einmal unaussprechlich genannt werden, sondern es ist erhaben über jede Benennung mit einem Namen.“

Basilides möchte offenbar ein Missverständnis ausräumen, zu dem seine These, am Anfang sei das Nichts gewesen, verleiten könnte. Er möchte die Vorstellung korrigieren, die sich üblicherweise beim Gedanken an das Nichts einstellt. Ἡν ... ποτὲ ὅτε ἦν οὐδὲν soll nach Basilides keineswegs bedeuten, dass dieses Nichts „da war“, wie irgendetwas Seiendes hätte „da sein“ können, wenn es nur existiert hätte. Wenn es das Nichts wäre, das der an die Kategorien substanzhaften Denkens gewöhnte Leser darunter versteht, d.h. *das bloße Fehlen*

⁵⁰ Durch das Wort wird lediglich der „Weltsamen“ erschaffen.

⁵¹ „... eine karikierende Behauptung Hippolyts oder seiner Vorlage“ - May, *Schöpfung aus dem Nichts, Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, 72.

⁵² Das wurde schon früh erkannt, siehe z.B. Bernhard Joseph Hilgers, *Kritische Darstellung der Häresen und der orthodoxen dogmatischen Hauptrichtungen in ihrer genetischen Bildung und Entwicklung, vom Standpunkte des Katholicismus aus* (Habicht, 1837), 90.

von etwas, so wäre dieses Nichts immer noch nicht das, was Basilides meinte. Das „Nichts“, von dem Basilides spricht, kann nicht „da sein“.

Indem er auch sprachlich jede (negative) substanzhafte Vorstellung des Nichts ausschließt, bedient Basilides sich der von den Vertretern apophatischer Rede gerne gebrauchten Denkfigur der *doppelten Negation*. Hans Leisegang spricht von der „Methode des echten Mystikers, der durch Negierung aller sich aus der sinnlich wahrnehmbaren Welt ergebenden Eigenschaften zum Gegenpol der Erscheinungswelt, zu Gott selbst, durchzudringen versucht, bis er vor dem reinen, wesenlosen und namenlosen Nichts schweigend halt macht.“⁵³

Ich möchte anmerken, dass es sich dabei um eine bis heute um von Vertretern des Buddhismus geübte Methode der handelt. Zur doppelten Negation heißt es beim japanischen Philosophen Shizuteru Ueda:

„Nun darf das buddhistische Nichts, ein alles Substanzdenken auflösendes Nichts, nicht als das Nichts festgehalten, nicht für eine Art Substanz, für Minus-Substanz sozusagen, d.h. für ein nihilum gehalten werden. Es geht um die entsubstantialisierende Bewegung des absoluten Nichts, um das Nichts des Nichts, oder in einem philosophischen Terminus um die Negation der Negation, und zwar um eine reine Bewegung des Nichts in zusammenhängender Doppelrichtung. Nämlich erstens als Negation der Negation im Sinne der weiteren Verneinung der Negation, ohne zur Bejahung umzukehren, weit ins unendlich offene Nichts und zweitens als Negation der Negation im Sinne der Umkehr zur Bejahung ohne jede Spur der Vermittlung ... So ereignet sich in diesem Nichts als dem Nichts des Nichts eine Grundwendung und eine völlige Umkehr wie im ‚stirb und werde‘ oder in ‚Tod und Auferstehung‘.“

Mit seinen Aussagen erweist sich Basilides als ein in hohem Maße reflektierter und mit extremer Sprachsensibilität ausgestatteter Theologe. Man kann nur bedauern, dass seine Schriften durch die gründliche Arbeit der kirchlichen Inquisitoren nahezu vollständig vernichtet wurden. Die erhalten gebliebenen Schriften der sogenannten Apostolischen Väter bzw. Kirchenväter des 2.-3. Jahrhunderts sind ein miserabler Ersatz. Sie dokumentieren den armseligen Zustand einer Kirchentheologie, auf die man, wenn schon nicht aus historischen Gründen, so doch aus theologischen, gerne verzichtet hätte. Gern würde man hundert Seiten Justin gegen eine einzige authentische Seite des alexandrinischen Häresiarchen eintauschen.

6. „Ohne Willen, ohne Denken, ohne Empfindung“

Basilides gibt aber noch eine weitere Kostprobe seiner reflektiven Fähigkeiten:

„Da nun nichts da war, ... wollte der nichtseiende Gott... ohne Denken, ohne Empfindung, ohne Willen, ohne Entschluss, ohne Leid und ohne Begierde den

⁵³ Leisegang, *Die Gnosis*, 213.

Kosmos schaffen. Die Worte ‚er wollte‘ aber spreche ich nur aus, um überhaupt einen Ausdruck zu haben; tatsächlich geschah es ohne Willen, ohne Denken, ohne Empfindung.“

Der ganze Vorgang der Schöpfung erfolgte nach des Basilides ausdrücklichen Worten also „ohne Willen, ohne Denken, ohne Empfindung“, aber – und hier liegt ein gewisser Widerspruch⁵⁴ – durch das „Wort“. „So schuf der nicht seiende Gott einen noch nicht seienden Kosmos...“

Bemerkenswert daran ist zweierlei. Einmal erweist sich das theologische System des Basilides – im Gegensatz zur Darstellung des Irenäus – an dieser Stelle als ein durch und durch *monistisches*, was sich insbesondere darin zeigt, dass nirgendwo von der Materie als einer bösen, Gott entgegengesetzten Macht die Rede ist.

Zum andern muss die dezidierte Bestreitung des Vorhandenseins eines göttlichen Schöpfungs*willens* auffallen. Der Ausdruck „er wollte“, ἠθέλησε, ist nach Basilides nur der Verständlichmachung wegen, bzw. um „ein Zeichen zu geben“ (σημασίας χάριτι), gesagt und wird also, wie schon im Falle des Nichtseienden, lediglich im uneigentlichen Sinn verwendet, da es nach des Basilides Meinung offenbar nicht möglich ist, dem Nichtseienden beim Schöpfungsakt einen Willen zuzuschreiben. Dieses Argumentationsmuster korrespondiert mit einer anderen von Clemens zitierten Äußerung, wonach Basilides vom Willen Gottes nur unter Vorbehalt als einem „sogenannten“ Willen gesprochen haben soll.⁵⁵

Dass Basilides dieser Gedanke offenbar sehr wichtig war, geht auch daraus hervor, dass er ihn gleich darauf noch einmal wiederholt. Insgesamt werden 8 (!) Adverbien benötigt, um ein bewusstes Schöpfungshandeln seitens des „Nichtseienden“ auszuschließen: der Kosmos entstand vielmehr „ohne Gedanken (ἀνοήτως), ohne Empfindung (ἀναισθήτως), ohne Ratschluss (ἀβουλήτως), ohne Plan (ἀπροαιρέτως), ohne Leidenschaft (ἀπαθῶς), ohne Begierde (ἀνεπιθυμήτως)“ sowie „ohne Wille (ἀθελήτως), ohne Gedanke (ἀνοήτως), ohne Gefühl (ἀναισθήτως)“.

Eine explizite Begründung dafür, warum er ein bewusstes göttliches Handeln ausschließt, gibt Basilides nicht. Von verwandten Auffassungen, die sich aus dem Gedanken der Transzendenz und Unveränderlichkeit Gottes ergaben und schließlich zur Annahme eines „Schöpfungsmittlers“ führten (Philo von Alexandrien), unterscheidet sich die des Basilides wieder einmal durch ihre Radikalität. In derart zugespitzter Weise wurde ein willentliches Schöpfungshandeln Gottes – zumindest in der griechischen Philosophie – vor Basilides noch nicht bestritten.

Anders in der indischen Philosophie, im Sāṃkhya. In der *Sāṃkhyakārikā*, der ältesten erhaltenen Schrift der Samkhya-Schule, die auf deren Gründer Kapila zurückgeführt wird, findet sich das folgende, im ersten Teil des Aufsatzes bereits zitierte Bild:

⁵⁴ Werner Foerster, „Das System des Basilides“, *NTS* 9/3 (1963) 233–55, hier 237.

⁵⁵ Clem. Al. strom. IV 86,1

„Wie das Ausströmen (pravṛtti) der kein Bewusstsein habenden Milch die Veranlassung für das Wachsthum des Kalbes ist, so ist das Wirken (pravṛtti) der Materie die Veranlassung für die Erlösung der Seelen.“

Die Passage soll begründen, warum die bewusstlose Materie durch ihre Bewegung zur Ursache sowohl der Schöpfung wie auch der Erlösung geworden ist, während der Geist dabei eine gänzlich passive, statische Rolle einnimmt. In einem aus späterer Zeit stammenden Kommentar des indischen Philosophen Vācaspatimiśra (10. Jh.) setzt der Verfasser näher auseinander, was das Bild von der aus dem Euter fließenden Milch im Hinblick auf die Beteiligung bzw. Nichtbeteiligung eines göttlichen Schöpfergeistes bedeutet: Jedes bewusste Handeln, so Vācaspatimiśra, sei „ausnahmslos bedingt entweder durch einen egoistischen Zweck oder durch Güte.“ Da diese beiden Motive jedoch bei der Weltschöpfung ausgeschlossen seien, machten sie auch die Annahme unmöglich, dass die Erschaffung der Welt auf bewusstem Handeln beruhe. Ein Gott, dessen Wünsche alle erfüllt sind, könne kein Interesse an der Erschaffung der Welt gehabt haben. Aber nicht nur die Möglichkeit eines egoistischen Zwecks, auch Gottes Güte scheidet als Schöpfungsursache aus. Wären die Menschen aus Güte geschaffen worden, hätte ihnen ein gütiger Gott das Leiden erspart.⁵⁶

Wie wir bereits sahen, gilt der Geist (*Puruṣa*) im Samkhya ausschließlich als nicht-handelnder „Betrachter“, alle Aktivität geht von der Materie (*Prakṛti*) aus. Infolgedessen kann die Schöpfung auch nicht auf ein bewusstes Schöpfungshandeln zurückgeführt werden, zumal Egoismus oder Güte als Schöpfungsmotiv ausscheiden.

Aufgrund seiner dezidierten Bestreitung des Schöpfungswillens lässt sich vermuten, dass Basilides damit auf die gegenteilige Behauptung reagiert, also gegen die Annahme, der *Logos*, = *Vac*, sei wegen des göttlichen *Verlangens* erzeugt worden, die Schöpfung sei daher durch einen *Mangel in Gott* begründet. Auch diese Position wurde in der vedischen Literatur vertreten.⁵⁷

Die spätere Philosophie und Mystik hat den eigentümlichen Gedanken des aus dem Nichts der Gottheit „gedankenlos“, „empfindungslos“, „willenlos“ etc. hervorgegangenen Kosmos nicht immer festgehalten. Zumal in der deutschen Mystik überwog eine stärker voluntaristische Auffassung. Für Jacob Böhme ist das Absolute, d.h. der „Ungrund“ (= der basilidianische „Nichtseiende“), „das Nichts und das Alles, und ist ein einiger Wille, in dem die Welt und die ganze Kreation lieget.“⁵⁸ Für einen Hauptvertreter der voluntaristischen

⁵⁶ Garbe, *Die Samkhya-Philosophie*, 254f. Richard Garbe, *Der Mondschein der Sāṃkhya-Wahrheit, Vācaspatimiśra's Sāṃkhya-tattva-kaumudī : in deutscher Uebersetzung, nebst einer Einleitung über das Alter und die Herkunft der Sāṃkhya-Philosophie* (Verlag der Akademie: München, 1891), 100f.

⁵⁷ Bṛhadāraṇyaka Up I.2.4: „Aber er [Ātman] hatte auch keine Freude; darum hat einer keine Freude, wenn er allein ist. *Da begehrte er nach einem Zweiten.*“ Vgl. N. Kazanas, „Greek Logos and Vedic Vac“, *Scribd*, o. J., 6, <https://www.scribd.com/document/269296367/Greek-Logos-and-Vedic-Vac>. - Hilgers, *Kritische Darstellung der Häresen und der orthodoxen dogmatischen Hauptrichtungen in ihrer genetischen Bildung und Entwicklung, vom Standpuncte des Catholicismus aus*, 90.

⁵⁸ G.W. 1:3; vgl. Christian Steineck, *Grundstrukturen mystischen Denkens* (Königshausen & Neumann, 2000), 155.

Metaphysik, Arthur Schopenhauer, gilt der blinde erkenntnislose Wille bekanntlich als kosmisches Grundprinzip. Zugleich kann Schopenhauer aber auch feststellen: „Alles Wollen entspringt aus Bedürfnis, also aus Mangel, also aus Leiden.“ Die Frage, wie aus den Tiefen einer bedürfnislosen Bewusstlosigkeit der Wille emporsteigt, bleibt hier ungeklärt.

Relativ authentisch hat die jüdische Kabbala den bei Basilides angedeuteten Gedanken der von Gott bzw. dem Nichtseienden nicht beabsichtigten Weltschöpfung bewahrt. Nach der von Graetz referierten Ansicht des jüdischen Kabbalisten Azriel von Gerona dürfe „Gott weder Wille, noch Absicht, noch Denken, noch Sprechen, noch Tun [Hervorhebung von mir] beigelegt werden ... Gott könne nicht einmal die Weltschöpfung gewollt oder beabsichtigt haben; denn Wollen verrate die Unvollkommenheit des Wollenden ...“⁵⁹

Also: Da das Wollen einer Unvollkommenheit des Wollenden entspringt, Gott aber vollkommen ist, kann er die Schöpfung nicht gewollt haben. Das ist, in etwas anderen Worten, der gleiche Gedanke, den wir bereits im Kommentar des Vācaspatimīśra kennengelernt haben.

Graetz sucht die Quelle für diese Auffassung des mittelalterlichen Kabbalisten freilich weder im Samkhya noch in der alexandrinischen Gnosis, sondern in der neuplatonischen Philosophie des Plotin, in der „Gott selbst über das Sein, die Krafttätigkeit des Geistes und über das Wissen“ hinausgehoben würde. Tatsächlich argumentiert Plotin zu Beginn der 5. Enneade, dass es zwischen Gott und der Materie keine unmittelbare Berührung gebe, wie es überhaupt unverstellbar sei, dass Gott etwas begehren oder tun könne, da er in sich vollendet und ruhend sei. Die Schöpfung entspringe keinem Willensakt, sondern Gottes Überfülle, seinem überströmenden Wesen.

Der Hinweis auf Plotin legte sich den altphilologisch gebildeten Gelehrten des 19. Und 20. Jahrhunderts natürlich immer nahe. Aber abgesehen davon, dass die Übereinstimmung nur sehr allgemeiner Art ist, wäre zu fragen, welche Quellen Plotin für seine Auffassung zugrunde lagen. Gewisse verwandtschaftliche Beziehungen der Lehre des aus Ägypten stammenden Neuplatonikers zur indischen Philosophie sind immer schon beobachtet worden.⁶⁰ Es ist durchaus möglich und wahrscheinlich, dass der neuplatonische Philosoph, ebenso wie Basilides, wesentliche Impulse seiner Lehre von indisch-buddhistischen Gemeinschaften in Alexandrien empfing.

Überhaupt bestehen zwischen der kabbalistischen und der indisch-buddhistischen Vorstellungswelt eine Reihe auffallender Parallelen. Was in der letzteren das Nichts oder die Leere ist, das ist für den Kabbalisten das *En-Sof*, d. h. „ein unendliches, unbegrenztes, mit sich selbst absolut identisches, in sich selbst absolut identisches, in sich selbst einiges attributloses Wesen, ohne Willen, Absicht, Verlangen, Gedanke, Wort und That [Hervorhe-

⁵⁹ Heinrich Graetz, Hrsg., *Geschichte der Juden: von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts* (Elektronische Ressource.; Digitale Bibliothek 44; Berlin: Directmedia Publ, 2002), 7, 393.

⁶⁰ Siehe auch den ersten Teil des Aufsatzes.

bung von mir.]“⁶¹ Wörtlich bedeutet der hebräische Ausdruck „kein Ende“, also das Grenzenlose, Unbegrenzte,⁶² ein Aspekt, der auch dem indischen Begriff des Shunyata zugesprochen werden kann. Wie bei den Buddhisten und bei Basilides entsteht die Schöpfung in der Kabbala aus dem *Ur-Nichts* (*Ajin Gamur*). Die als Mittler zwischen dem Ur-Nichts und dem Kosmos fungierenden Schöpfungskräfte werden als *Sefirot* bezeichnet. Anders als bei Basilides (nach der Darstellung Hippolyts) entsteht der Kosmos bzw. dessen Keim nach Ansicht der Kabbalisten nicht durch das Wort, sondern infolge von Emanationen. Obwohl die Zusammenhänge zwischen Buddhismus und Kabbala am Tage liegen, wurden sie von der Forschung bisher sehr stiefmütterlich behandelt. Selbst beim bekannten Kabbala-Forscher Gershom Scholem kommen Hinweise auf hinduistisch-buddhistische Quellen nur selten vor. Man könnte die Parallelen natürlich auch damit erklären, dass sich die Ausdrucksformen der Mystik in allen Zeiten und Kulturen ähneln. In diesem Fall aber gibt es benennbare Quellen und sichtbare Zusammenhänge. Diese Form der Mystik hat einen konkreten Ursprung – und der liegt in Indien.

7. Magnet und indisches Naphta

Mit der Bestreitung eines göttlichen Schöpfungswillens zog Basilides die radikalste Konsequenz aus seiner Konzeption des völlig attributlosen, absolut transzendenten nichtseienden Gottes. Die negativen Bestimmungen ergaben sich zwanglos aus einem System, in dessen Kosmos sich durchweg alles von *unten nach oben* entwickelt und in dem alle Bewegung *Aufwärtsbewegung* der dem überkosmischen Gott zustrebenden, sich den Fesseln ihrer Kreatürlichkeit und Materieverhaftung entreißen Schöpfung ist (7.25.5.1). Dagegen bleiben die überkosmischen Kräfte während des Schöpfungs- bzw. Restitutionsprozesses passiv. An der Schöpfung ist kein göttlicher Wille beteiligt, aber auch die Erlösung geschieht im Grunde ohne direkten göttlichen Eingriff. Dort, wo er gleichwohl geschieht, benutzt Basilides dafür paradoxe Wendungen. Eine eben aufgestellte Behauptung wird im Nachsatz sogleich wieder revidiert. Von der Ankunft des Evangeliums heißt es: „Es kam wirklich – obwohl nichts von oben herabkam“ (ἦλθε δὲ οὕτως, καίπερ οὐδὲν κατήλθεν ἄνωθεν). Die selige Sohnschaft habe sich dabei auch nicht vom unfassbaren und seligen, nichtseienden Gotte geschieden, sondern stattdessen seien die Kräfte „wie das indische Naphta“, das aus weiter Entfernung das Feuer an sich zieht, aus dem gestaltlosen Haufen bis zur Sohnschaft hinaufgedrungen.

Eine ähnliche Vorstellung liegt auch der Schilderung des Heiligen Pneuma zugrunde, das „wie die Salbe auf dem Haupte“ „in den Bart Aarons herabfließt“ (nach Psalm 132, 2).⁶³

⁶¹ Adolph Jelinek, *Beiträge zur Geschichte der Kabbala* (Leipzig: Fritzsche, 1852), 62.

⁶² = אֵין סוֹף *ēyn sōf*

⁶³ Das Duft-/Salbenmotiv findet sich in den gnostischen Texten häufig, siehe Hipp 5:19 (Sethianer), EV (NHC I/3) p. 34:1ff; TractTrip (NHC I/5) p. 72:1; EvPhil (NHC II/3) p. 1:111; Dial (NHC III/5) p. 133:1; ParSem (NHC VII/1) 25:1; 35:1.

„Die Salbe ist der Duft, der vom Heiligen Geiste oben bis zu unserer Gestaltlosigkeit und unserem weiten Abstand herabkam, von wo die Sohnschaft ihren Aufstieg nahm, gleichsam auf den Flügeln eines Adlers und auf seinem Rücken getragen. Alles strebt nämlich von unten zur Höhe, vom Schlechteren zum Besseren; nichts, was bei den besseren Dingen weilt, ist so töricht, dass es hinabsteige.“

Ob Duft oder Naphta, beide – auch von anderen Gnostikern verwendeten – Bilder sollen ausdrücken, dass die überkosmischen göttlichen Kräfte durch ihr bloßes Sein bei den Kräften unterhalb der „Feste“ eine Aufwärtsbewegung auslösen, ohne selbst in Bewegung zu geraten. Die von ihnen ausgehende Anziehung initiiert einerseits den Schöpfungsprozess wie sie andererseits auch die für die Erlösung entscheidende *Entmischung* in Gang setzt. Das Absolute selbst verharrt dabei, frei nach Hölderlin, „in stiller ewiger Klarheit“. Es gleicht dem in sich ruhenden Sein des Parmenides oder auch dem unbewegten Bewegten des Aristoteles.⁶⁴

Die einzelnen Motive für diese Konzeption entnahm Basilides aber weder Parmenides noch – trotz Hippolyt, der das behauptet – Aristoteles, sondern ganz offensichtlich dem indischen *Samkhya*, dessen Grundlinien dem alexandrinischen Häresiarchen, wie wir bereits im ersten Teil des Aufsatzes nachgewiesen haben, nicht unbekannt waren. Wie im *Samkhya* der Schöpfungsprozess durch das Ungleichgewicht der verschiedenen *Guṇas*, *Sattva*, *Rajas* und *Tamas*, angestoßen wird, so entsteht auch bei Basilides die eigentliche Welt – nach Grundlegung des Weltsamens – erst durch „Ausdehnung und Scheidung“ (7.21.2) der verschiedenen kosmischen und überkosmischen Kräfte (= die drei Sohnschaften), die sich (noch) nicht an den ihnen zugedachten Orten befinden. Wie die drei *Guṇas* sich durch ihre feinstoffliche Qualität voneinander unterscheiden – *Sattva* verkörpert Reinheit und Klarheit, *Rajas* Bewegung, Energie, Leidenschaft, *Tamas* Trägheit, Finsternis, Schwere – so sind auch bei Basilides die drei Sohnschaften verschieden: „Ein Teil dieser dreifach geteilten Sohnschaft war ganz leicht, der andere schwer, der dritte reinigungsbedürftig“ (7.22). Wie der Weltprozess im *Samkhya*-System durch Reabsorption der *Guṇas* in sein Gleichgewicht und damit an sein Ende gekommen ist, so ist auch nach Basilides das unruhige Streben der Natur erst beendet, wenn die Sohnschaften an ihr Ziel gekommen sind und die Kräfte des Kosmos den ihnen zugemessenen Platz gefunden haben.

Dabei geht es immer auch darum, das Absolute (hier der „Nichtseiende“, dort die Einzel-seelen) aus der Bewegung des Kosmos herauszuhalten und seine Rolle auf die des bloßen Initiators zu beschränken, was aber fast schon zu viel gesagt ist. Die *Puruṣa* ist, wie wir im ersten Teil des Aufsatzes bereits feststellten, lediglich „Seele Zeuge, isoliert, neutral, Zuschauer und nicht-handelnd“; Garbe konstatiert: „... diese Anregung [ist] keine bewußte“ – oder, wie man auch hinzufügen könnte, sie ist „ohne Gedanken, ohne Empfindung, ohne Ratschluss, ohne Plan, ohne Leidenschaft, ohne Begierde, ohne Wille, ohne Gefühl“ –,

⁶⁴ Auch bei den Peraten wird deutlich zwischen dem „unbewegten Vater“ und dem bewegten Sohn, der Logos-Schlange, unterschieden, Hipp Ref 5:17.

„sondern eine mechanische, die öfter mit der Einwirkung des Magnets auf das Eisen, das er anzieht, verglichen wird.“⁶⁵

Außer dem von Garbe zitierten Vergleich mit dem Magneten verwendeten die Philosophen des Samkhya noch eine Reihe anderer Bilder, um ihre Auffassung vom Verhältnis des Geistes zur Materie bzw. umgekehrt zu veranschaulichen; einige wurden bereits erwähnt: das Bild vom unbewussten Entströmen der Euter-Milch sollte ebenso wie der Hinweis auf ein Herr-Diener-Verhältnis oder die Tänzerin zeigen, dass alle Bewegung von der Materie (= *Prakṛti*) ausgeht, nicht vom Geist (= *Puruṣa*), dessen „Tätigkeit“ sich lediglich darauf beschränkt, die Materie durch sein bloßes Dasein an sich zu ziehen.

Nichts anderes besagt auch der von Basilides gebrauchte Vergleich mit dem indischen Naphta: „Wie das indische Naphta (*νάφθα* τὸν Ἰνδικόν) aus weiter Entfernung das Feuer an sich zieht, so dringen von unten aus dem gestaltlosen Haufen die Kräfte hinauf bis zur Sohnschaft.“ Am Beispiel des von Basilides gewählten Bildes lässt sich deutlich die strukturelle Nähe seiner Konzeption zum Samkhya erkennen.

Derselbe Vergleich begegnet übrigens auch in Hippolyts Referat über die Sethianer (5.20) und Peraten (5.17), und zwar wird er dort in einem Atemzuge mit dem aus der Samkhya-Philosophie wohlbekanntesten Bild vom *Magneten* verwendet. Von dem Logos, der Schlange, die sich nach Auffassung der Peraten zwischen kosmischer und überkosmischer Welt befindet und mal zum unbewegten (!) Vater, mal zur bewegten (!) Materie wendet, wird gesagt, er bringe die aus dem Schlaf erweckten Seelen „hinüber“, und zwar „wie das Naphta das Feuer von allen Seiten an sich zieht, ja mehr noch, wie der Magnet das Eisen und nichts anderes [an sich zieht], oder wie der Röhrknochen des Seeadlers das Gold und nichts anderes [an sich zieht], oder wie die Spreu vom Bernstein angezogen wird, so wird von der Schlange das ausgeprägte, vollkommene, wesensgleiche Geschlecht aus der Welt wiederangezogen, nichts anderes aber, als was von ihr herabgebracht wurde.“

Die Verwandtschaft dieser Konzeption mit der des Samkhya ist evident.

Die entscheidenden Unterschiede zwischen Basilides und Samkhya liegen ebenfalls am Tage. Zum einen ist das Absolutum bei Basilides keine Summe von Einzelseelen, sondern das „Nichtseiende“. Zum andern denkt Basilides monistisch und geht anders als die Samkhya-Philosophie nicht von zwei seit jeher bestehenden, einander entgegengesetzten Dualitäten aus. Dadurch kommt in seine Konzeption eine gewisse Unklarheit bzw. Widersprüchlichkeit. Während der Weltprozess im Samkhya allein durch die Anziehungskraft der überkosmischen Kräfte und der dadurch ausgelösten Erschütterung und Bewegung der drei *Guṇas* zustande kommt, kann Basilides nicht umhin, eine Art „Vorspiel“ zu postulieren: das *Wort*, das aus dem Nichtseienden hervorgeht. Die Frage, *wie* das „Wort“ ohne bewussten Willen und Absicht des Nichtseienden zur Ursache des Weltsamens wurde, bleibt offen.

⁶⁵ Garbe, *Die Samkhya-Philosophie*, 287.

Die Unterschiede der basilidianischen Konzeption zu derjenigen des Valentin sind ebenfalls deutlich. In seiner Kosmologie denkt Valentin im Rahmen des Emanationsmodells an einen stufenweisen „Abfluss“ niederer Wesenheiten aus den jeweils höheren, woraus sich eine Bewegung *von oben nach unten* ergibt. Dagegen ist der basilidianische Kosmos, wie wir gesehen haben, durch eine deutliche *Aufwärtsbewegung* der aus der Samenmischung nach oben strebenden höheren Kräfte charakterisiert.

Damit ist aber auch, was Löhr, May und anderen Befürwortern eines platonischen Hintergrunds völlig entgangen ist, der wesentliche Unterschied zum Platonismus und Neuplatonismus bezeichnet. Die Emanationslehre des Valentin steht dem Neuplatonismus viel näher als die am indischen Samkhya angelehnte Konzeption des Basilides. Die Begründung, mit der Plotin ein willentliches Handeln Gottes beim Schöpfungsprozess ausschließt – Gottes überströmendes Wesen, seine Überfülle – könnte auch bei Valentin stehen. Bei Basilides ist sie unmöglich.

8. Pfau, Weltei, Nyagrodha-Baum und Senfstaude

„Wie das Ei eines bunten Vogels, z. B. des Pfaues oder eines noch vielfarbigeren, obwohl es nur eines ist, doch die Grundlagen vielförmiger, vielfarbiger und vielfacher Substanzen in sich hat, so hat der vom nichtexistierenden Gott hervorgebrachte, nichtexistierende Samen den vielförmigen und vielfältigen Gesamtsamen der Welt in sich.“

Wenn es legitim wäre, von den Accessoires einer denkerischen Konzeption auf deren Ursprung zu schließen, ließe sich die Frage der Herkunft des basilidianischen Systems schnell entscheiden. Zum indischen Naphta kommt der Pfau, von dem man weiß, dass er seine ursprüngliche Heimat ebenfalls in Indien hatte. Aber das nur am Rande.

Neben dem Pfau erwähnt bei Basilides noch den Weltsamen, wobei dieses Bild mit dem des Welteis verschmilzt. Der Mythos vom Weltei ist in den alten Kulturen weit verbreitet und wird vor allem mit der Orphik assoziiert. Seinen Ursprung hat das Motiv jedoch wieder einmal in Indien, wie die vedische Literatur belegt. Im Zusammenhang von Spekulationen über den seienden-nichtseienden Anfang, d.h. im selben Kontext wie bei Basilides, begegnen wir dem Bild vom Ei, aus dem die Welt entstanden ist:

„Diese Welt war zu Anfang nichtseiend; dieses [Nichtseiende] war das Seiende. Dasselbige entstand. Da entwickelte sich ein Ei. Das lag da, solange wie ein Jahr ist. Darauf spaltete es sich; die beiden Eierschalen waren, die eine von Silber, die andre von Gold.“

Zur Argumentation des Basilides gibt es eine Parallele in der Vedenliteratur, die dem indienaffinen Theologen aus Alexandria vor Augen gestanden haben könnte. Im Chândogya-Upanishad 6,11 wird das Hervorgehen der Unterschiede aus dem Unterschiedslosen geschildert. „Wie aus dem scheinbar gleichartigen Inhalte des Samenkornes der grosse

Nyagrodha-Baum hervorgeht, so entspringt die ganze Mannigfaltigkeit der Welt aus dem unterschiedslosen Seienden.“ Der Gedanke entspricht dem des Basilides, nur dass der Nyagrodha-Baum von diesem durch einen Pfau ersetzt wurde. Im zehnten Buch von Hippolyts *Refutatio* finden wir allerdings neben dem Pfau zusätzlich das Bild der *Senfstau*, aus deren Samen, das κόκκον σινάπεως hervorwächst:⁶⁶

„Basilides sagt, es gebe einen nichtseienden Gott, der aus Nichtseiendem eine nichtseiende Welt geschaffen habe; er habe einen nichtseienden Samen herabgeworfen gleich dem Samen der Senfstau, der in sich den Stamm, die Blätter, die Zweige, die Frucht habe, oder gleich dem Pfauenei, das in sich die vielen verschiedenen Farben habe; das ist der Samen der Welt, aus dem alles entstanden ist.“

Offenbar hat Basilides sein System aus unterschiedlichen Motiven zusammengesetzt bzw. – um ein adäquateres Bild zu gebrauchen – wie einen indischen Teppich aus verschiedenen Fäden gewebt. Elemente aus Samkhya, Buddhismus und Vedanta wurden zu einer originellen Neukonzeption zusammengefügt und unter christliches Vorzeichen gestellt.⁶⁷

Das Motiv des Weltsamens (Panspermia) wird heute gewöhnlich auf die Stoa zurückgeführt.⁶⁸ Das ist nicht unmöglich. Da sich das Bild jedoch kohärent in den übrigen Kontext fügt, ist eine indische Herkunft wahrscheinlicher.

9. Die Spinne im Netz

„Zu was braucht man denn überhaupt eine Hervorbringung [προβολή], zu was die Annahme von Materie, auf daß Gott die Welt mache wie die Spinne ihr Netz, oder wie der sterbliche Mensch Erz oder Holz oder sonst ein Material zur Arbeit nimmt?“

Die rhetorische Frage richtet sich, wie May zu Recht annahm, gegen die Emanationslehre im Allgemeinen und damit vermutlich gegen den alexandrinischen „Konkurrenten“ des Basilides, Valentin im Besonderen.⁶⁹ Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Basilides

⁶⁶ Vgl. Mk 4,31; Mt 13, 31; Lk 13, 19; vgl. William Benjamin Smith, *Der vorchristliche Jesus: Nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums* (Hrsg. Paul Wilhelm Schmiedel: Giessen: Töpelmann, 1906), 107–35.

⁶⁷ Vgl. Pseudoclementinen, Hom. VI,5-12: „Denn gleichwie im Gelege des Pfau die Farbe des Eies nur eine zu sein scheint, es aber potentiell in sich hat, unzählige Farben zur Vollendung bringen zu können, so lässt auch das aus unendlicher Materie geborene lebendige Ei, von der darunter liegenden, beständig fließenden Materie in Bewegung versetzt, mannigfaltige Verwandlungen sichtbar werden.“ Löhr, *Basilides und seine Schule*, 286, Anm. 7. Im Folgenden (VI, 6ff) wird die Guṇa-Lehre mit den drei Eigenschaften (dravyāṇi), Sattva, Rajas und Tamas auf Pluton (das Schwere), Poseidon (Wasser) und Zeus (Feuer, „das Reinste und Erhabenste“), übertragen.

⁶⁸ Vgl. May, *Schöpfung aus dem Nichts, Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, 73. Mays Behauptung, Gott habe den Kosmos nach Basilides „aufgrund eines Willensentschlusses“ geschaffen, ist allerdings unzutreffend. Die Existenz eines göttlichen Schöpfungs-Willens wird, wie wir gesehen haben, ausdrücklich ausgeschlossen.

⁶⁹ Zu προβολή als Emanation und den Gegensatz zu Valentin vgl. Clemens Alexandrinus, Str. III,1-3

das Emanationsmodell mit seinem stufenweisen „Abfluss“ von höheren zu niederen Wesenheiten ablehnt und stattdessen die materielle Welt durch das *Wort* Gottes gewirkt sein lässt. Die Emanationslehre würde ja eine irgendwie geartete göttliche „Substanz“ voraussetzen (ὕλης ὑπόθεσις), die jedoch bei Basilides bereits durch die Bestimmung des Absoluten als eines „Nichtseienden“ ausgeschlossen bleibt. Basilides versteht die Schöpfung nicht als ein Hervorgehen aus Gott [προβολή], sondern als ein Gewirktwerden durch Gottes Wort.

Die Konzeption des Basilides wird von May und anderen als Vorwegnahme der orthodoxen Kirchenlehre der „creatio ex nihilo“ interpretiert; May nimmt an, sie habe sich „aus dem spezifischen Ansatz seines Systems“ heraus entwickelt. Es sei aber „kaum daran zu zweifeln, daß Basilides an die traditionellen jüdisch-christlichen Aussagen über Gottes Schaffen ‚aus dem Nichtseienden‘ angeknüpft“ habe.⁷⁰

Wenn er dem von Basilides zur Verteidigung seiner Position verwendeten prägnanten Bild der Spinne am Faden weiter nachgegangen wäre, hätte May zu einem anderen Ergebnis kommen müssen. Das Gleichnis ist im kirchlichen Bereich ganz ungebräuchlich und stammt ebenso wenig aus dem Lehrbetrieb der hellenistischen Philosophie. Wir begegnen ihm aber in auffällender Häufung dort, wo wir bereits die anderen Elemente des basilidianischen Systems entdeckten: in der indischen Literatur und Philosophie. Bereits in der alten Vedenliteratur findet sich die Vorstellung eines Hervorgangs der materiellen Welt aus dem Âtman bzw. Brahma bzw. „Unvergänglichen“:

„Wie eine Spinne auslässt und einzieht [den Faden],
Wie auf der Erde spriessen die Gewächse,
Wie auf Haupt und Leib des Menschen, der lebt, die Haare,
So aus dem Unvergänglichen alles, was hier ist.“

Oder:

„Gleichwie die Spinne durch den Faden aus sich herausgeht, wie aus dem Feuer die winzigen Fünklein entspringen, also auch entspringen aus diesem Âtman alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter, alle.“

Oder:

„Der als einziger Gott wie eine Spinne mit den aus dem Urstoff stammenden Fäden nach seiner Natur sich einhüllt, der gebe uns das ewige Brahman.“

Diese und andere Passagen zeigen, dass das Spinnengleichnis in der indischen philosophischen Überlieferung zu einer Art Topos geworden war und als solcher auch

(Stählin-Früchtel-Treu II 195,3-196,16)

⁷⁰ May, *Schöpfung aus dem Nichts, Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, 78, 183f. Vgl. Robert MacQueen Grant, *Gnosticism and early Christianity* (Bd. N.S., 5; Lectures on the history of religions; New York: Columbia Univ. Press, 1959), 143.

Basilides bekannt gewesen sein dürfte. Es diente zur Veranschaulichung einer (naiven) Emanationslehre, die vom alexandrinischen Häresiarchen entschieden abgelehnt wurde.

10. *Logos und Vâc*

„Basilides aber sagt: ‚Er sprach und es ward, und das Wort bei Moses: ‚Es werde Licht, und es ist Licht geworden‘ bedeutet dasselbe, wie jene Leute sagen. Woher kam das Licht? Aus dem Nichts. Es steht nämlich nicht geschrieben, woher, sondern nur soviel: aus der Stimme des Redenden; der Redende aber existierte nicht und auch nicht das Gewordene. Aus Nichtexistierendem ist der Weltsamen geworden, das Wort, das gesprochen ward: ‚Es werde Licht‘, und hiervon reden die Evangelien: ‚Er war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt.‘“

Basilides identifiziert den Weltsamen mit dem Gedanken des Schöpfungswortes und des Lichts. Bei seinen Ausführungen handelt es sich im Wesentlichen um eine Auslegung des Schöpfungskapitels der Genesis und des Johannesevangeliums (7.22.4). Nach May sei zu erkennen, „daß die Basilidianer in einer strengen Wortexegese des Genesisverses nachzuweisen versuchten, daß der Weltsame nur aus dem Nichts geschaffen sein könne.“⁷¹

Das alles mag zutreffen. Es sollte aber auch daran erinnert werden, dass die von Basilides genannten Motive, also Schöpfung aus dem Nichts(eienden), Weltsame, (Schöpfungs-)Wort bzw. Rede, Licht, bereits in einigen vedischen Schöpfungsmythen und -spekulationen vorkommen, wo sie häufig einen organischen Zusammenhang bilden. Der auf den weisen Schwavank zurückgeführte Çaunaka-Upanishad nennt sie in einem Atemzuge: „Die Kraft, der Same, das Licht, das Unvergängliche, Fehlerlose, das alles ist der Nachhall [des Schöpfungswortes bzw. Om-Lautes].“

Entscheidend aber ist, dass die „Rede“ (Vâc) bereits in den Veden als metaphysische Größe verstanden wird, ganz so wie der basilidianische/christliche Logos; im Taittiriya-Brahmana heißt es:

„Die unendliche aus Endlichem gebildete gewaltige Rede, in welche die Götter die Genüsse gelegt haben, die einsilbige, die zwei- und sechsstellige. Von der Rede leben alle Götter, von der Rede die Gandharvas, die Tiere und Menschen; auf der Rede fußen alle Geschöpfe, diese Rede, deren Gemahl Indra ist, soll unsern Ruf gerne hören. Die Rede ist das Unvergängliche, sie ist die Erstgeburt des ewigen Gesetzes, die Mutter der Veden, der Nebel der Unsterblichkeit“ (2, 8, 8, 4).⁷²

In der zum Sama Veda gehörenden Tandya-Brahmana lesen wir:

⁷¹ May, *Schöpfung aus dem Nichts, Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, 79.

⁷² Wilhelm Grube u. a., *Religionsgeschichtliches Lesebuch* (Hrsg. Alfred Bertholet; Tübingen: Mohr, 1908), 125.

„Prajāpati [in der vedischen Mythologie der „Herr der Geschöpfe“] war nämlich diese Welt ganz allein. Sein einziger Besitz war die Rede, die Rede war seine Gefährtin. Er sann: ‚ich will diese Rede aus mir entlassen, sie wird sich zu diesem All entfalten.‘ Er entliess die Rede aus sich, da ging sie und entfaltete sich zu diesem All“ (Tāṇḍ. 20, 14, 2).⁷³

Die indische Vâc unterscheidet sich übrigens kaum von der alttestamentlichen Hokhmâh. In den zwischen 2.-1. Jahrhundert v. Chr. in Alexandria entstandenen jüdischen Weisheitsbüchern Jesus Sirach und dem Buch der Weisheit (*Liber sapientiae*) wird sie bezeichnet als aus dem „Mund des Höchsten hervorgegangene(r) Hauch, der die Erde wie Nebel umhüllt“ (Sir 24,4-5 bzw. 6-7); sie ist weiterhin Throngefährtin und Geliebte Gottes (Weish 8,3; 9,4), ganz so wie die Gefährtin Prajāpatis, oft personifiziert in der weiblichen Gestalt der Saraswati.

Schon Bernhard Hilgers glaubte in den Veden zwei Hauptkosmogonien unterscheiden zu können: „die eine läßt die materiale Welt durch das Wort Gottes (vâch) hervorgerufen werden, die andere durch eine concretere Emanation.“⁷⁴ Das ist eine etwas grobe Kategorisierung, aber sie ist bis heute nicht falsch und deutet auf einen Zusammenhang hin, der vielen Theologen nicht bekannt ist. Sie kann zeigen, dass das durch Motive der indischen Philosophie inspirierte jüdisch weisheitliche Denken ebenso wie die spätere Gnosis den Zwiespalt, der sich im Gegensatz Basilides-Valentin andeutet – hier Schöpfungswort, dort Emanationstheologie – bereits in seiner DNA enthielten. Während Valentin die Emanationslehre vertrat, entschied sich Basilides offenbar ganz bewusst für eine Theologie des (Schöpfungs-)Wortes.

Die hier angedeutete Parallelität in den Auffassungen hinsichtlich der Bedeutung des Schöpfungswortes wird auch von dem in Alexandria lebenden Clemens bezeugt: über die Brahmanen schreibt dieser:

„Sie sagen, Gott sei Licht, nicht ein sichtbares, wie die Sonne oder das Feuer, sondern ihnen ist Gott *Logos* [Wort], nicht das artikulierte, sondern das Wort der Erkenntnis, durch das die Weisen die Geheimnisse der Natur schauen“ (Haer 1, 24).

Wird fortgesetzt.

⁷³ Grube u. a., *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, 166.

⁷⁴ Hilgers, *Kritische Darstellung der Häresen und der orthodoxen dogmatischen Hauptrichtungen in ihrer genetischen Bildung und Entwicklung, vom Standpuncte des Katholicismus aus*, 89.