

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 41 (1985)
Heft: 1

Artikel: Gnostik als religionswissenschaftliches Problem
Autor: Keller, Carl A.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878310>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Gnostik als religionswissenschaftliches Problem¹

I. Das Korpus von Nag Hammadi (CG)

Im Jahre 1946 wurden bei Nag Hammadi in Oberägypten zwölf zum Teil gut erhaltene Papyrusbände entdeckt, zusammen mit dem Fragment eines dreizehnten. Sie enthielten insgesamt 52 sofort als «gnostisch» identifizierte Traktate. Die Einbände stammen aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, die Traktate selber sind natürlich älter: 2. und 3. Jahrhundert. Die Forschung hat sich bislang vor allem bemüht, den Ursprung der einzelnen Traktate, ihre Komposition und ihre Beziehungen zu den verschiedenen, von den Kirchenvätern bekämpften, «gnostischen» Sekten zu erhellen. Diese historisch-kritische Arbeit muss selbstverständlich weitergehen.

Ich habe jedoch im folgenden nicht die Absicht, auf die historische Problematik näher einzugehen. Ich werde nur ganz am Schluss meiner Ausführungen kurz darauf zurückkommen. Meine Absicht ist es vielmehr, das Korpus von Nag Hammadi als solches, als Ganzes, einer religionswissenschaftlichen Betrachtung zu unterziehen. So verschieden die einzelnen Traktate nach Herkunft und Art sein mögen, so bilden sie doch als Sammlung in ihrer Mannigfaltigkeit ein auch als Ganzes zu würdigendes Dokument. Systematische Religionswissenschaft interessiert sich für jedes Dokument religiösen Lebens, mag dies Dokument eine einzelne Schrift oder eine Sammlung von Schriften sein. Sie wird die anfallenden geschichtlichen Probleme sicher nicht vernachlässigen; aber ihre eigentliche Fragestellung lautet anders, nämlich: welcher Art ist die religiöse Praxis und Erfahrung, die in dem gegebenen Dokument angezeigt, empfohlen, beschrieben wird? Wie verhält sich diese besondere Praxis und Erfahrung zu andern Aspekten religiösen Tuns? Die Sammlung der Traktate von Nag Hammadi ist als Ganzes ein Dokument; ich möchte dies Dokument auf die ihm zugrundeliegende Praxis hin befragen.

Verschiedene Beobachtungen – kodikologische Untersuchungen, Analyse der Schrift, die Existenz von Dubletten – lassen vermuten, dass es sich bei diesem Dokument um eine aus mehreren kleineren Sammlungen bestehende Bibliothek handelt, die von Leuten angelegt wurde, denen das Studium der Traktate Bedürfnis war. Vielleicht waren es christliche Kreise, genauer christliche Mönche. Diese Hypothese empfiehlt sich nicht nur darum, weil im Einband des Kodex VII eine ganze Reihe von Papyri verwendet sind, in welchen christliche Mönche und Würdenträger erwähnt werden, sondern

¹ Text eines an den Universitäten von Bonn und Göttingen gehaltenen Vortrags.

auch darum, weil ein Stück aus der «Lehre des Silvanus» im gleichen Band (CG VII,4) von der christlichen Tradition dem Vater des Mönchtums, Antonius, zugeschrieben wird.

1. Die erste Begegnung mit dem Dokument ist verwirrend: es scheint unmöglich, aus der Vielfalt der Zeugnisse eine einheitliche Weltanschauung zu rekonstruieren. Nicht nur sind die verwendeten literarischen Gattungen sehr mannigfaltig – Sammlungen von Aphorismen, Predigten, Apokalypsen aller Art, Briefe, philosophisch-theologische Gespräche, Gebete, *egô eimi*-Proklamationen, Apostelgeschichten usw. –, sondern auch der Inhalt überrascht durch den Mangel an Einheitlichkeit. Wer etwa wissen möchte, wie sich die Besitzer des Dokumentes die Entstehung der Welt vorstellten, befände sich in grösster Verlegenheit. Ist die Welt entstanden – so das «Evangelium der Wahrheit» (CG I,3) – aus einem vom ewigen «Vater» ausdrücklich verfügten «Nichtwissen» und der darin begründeten «Angst», aus dem Nichterkennen der Wahrheit durch die Elemente der göttlichen Welt, des Pleromas? Oder aus dem – ebenfalls vom Vater gewollten – Wunsche des Logos, doch um jeden Preis die Wahrheit zu erkennen (CG I,4 – der sogenannte «Dreiteilige Traktat»)? Oder aus dem Drang eines anderen Elementes der göttlichen Welt, der Sophia, ohne die Zustimmung ihres männlichen Partners ein Werk hervorzubringen (so das «Apokryphon des Johannes» und manche weiteren Traktate)? Oder ist die Welt das gemeinsame Werk des «unsterblichen Menschen» und der Sophia (Eugnostosbrief, CG III,3)? Oder ist sie bewusst gestaltet von Sophia («Zweiter Logos des grossen Seth», CG VII,2)? Oder hat der Vater selber die Welt geschaffen und erhält er sie durch sein Wort («Dialog des Erlösers», CG III,5; Hermetische Schrift, CG VI,8)? Oder ist sie das Resultat aus dem Zusammenspiel verschiedener Kräfte («Paraphrase des Shem», CG VII,1)?

Die Aussagen über den Ursprung der Welt sind verwirrend zahlreich und widersprüchlich. Aber offenbar haben diese Widersprüche die Veranstalter der Sammlung nicht im geringsten gestört. Es waren also nicht Auskünfte dieser Art, die sie in den Schriften ihrer Bibliothek suchten. Mochte die Welt von Gott dem Vater geschaffen sein oder von dämonischen Widergöttern und Untergöttern, oder durch einen Fehltritt der Sophia oder sonstwie entstanden sein – das war nicht das Entscheidende. Entscheidend war etwas ganz anderes.

2. a) Entscheidend war die in allen Traktaten verheissene und beschriebene Möglichkeit, die Welt hinter sich zu lassen, seine eigene Wahrheit zu erleben, als von der Welt völlig frei, als radikal jenseits der Welt. Das Erlebnis dieser Freiheit bedeutete Einung mit dem «Vater» und seinem jenseitigen Sein, mit seiner andersartigen, nicht zu analysierenden, nur in auswechsel-

baren Symbolen anzudeutenden, pleromatischen Wirklichkeit. «Unwissenheit ist Sklaverei, Erkenntnis ist Freiheit» heisst es im Philippusevangelium (Logion 123, CG II, S. 84, 10f.), und weiter: «Wer die Erkenntnis der Wahrheit hat, ist frei; der Freie sündigt nicht» (Logion 110, CG II, S. 77, 15 ff.). Die Leser der Traktate sollen «erfüllt sein», frei von Sinnlosigkeit und innerem Zwiespalt, «ganz werden» (Buch *Ieoû*) «nüchtern werden, erwachen aus der Trunkenheit des Vergessens» (Jakobusbrief, CG I, S. 3, 8 ff.); sie werden «das Pleroma entdecken» (Evangelium der Wahrheit, CG I, S. 34, 36), «das grösste Gut erhalten, nämlich ewiges Leben, Erkenntnis der Ganzheiten» («Dreiteiliger Traktat», CG I, 4; I, S. 108, 1 ff.), «sich selber erkennen und in derselben Erkenntnis die Tiefen der Ganzheit erkennen» (Buch des Thomas, CG II, S. 138, 17 ff.); sie werden «Ruhe finden, und Leiden und Schmach hinter sich lassen» (ebd., CG II, S. 145, 9 f.). Das Erlebnis der Ruhe wird immer wieder erwähnt, und daneben, wie schon gesagt, dasjenige der Freiheit: die Leser bilden, nach einem häufig wiederkehrenden Ausdruck, das «königslose Geschlecht». Das Erlebnis totaler Freiheit, völliger Integrität und Ruhe, das Erlebnis von «Leben», Festigkeit und Dauer, ist ermöglicht durch den Erlöser; denn dieser ist «Weg für die Verlorenen, Erkenntnis für die Unwissenden, Entdeckung für die Suchenden, Stütze für die Schwankenden, Reinheit für die Beschmutzten» (Ev. der Wahrheit, CG I, S. 31, 28 ff.).

Einige Zitate mögen die Modalitäten dieses Erlebens veranschaulichen:

«Wie sich die Unwissenheit eines Menschen auflöst, sobald er erkennt, wie die Finsternis schwindet, wenn das Licht erscheint, so löst sich der Mangel in der Vollkommenheit auf. Die äussere Erscheinung ($\sigma\chi\eta\mu\alpha$) ist nicht mehr sichtbar, sondern sie wird sich auflösen in der Verbindung mit der Einheit... In der Einheit wird sich jeder finden. 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 Leben» (Ev. der Wahrheit, CG I, S. 24, 32 ff.).

Der zentrale Begriff ist hier derjenige der Erkenntnis. Diese Erkenntnis aber ist ein Erleben: sie besteht in Findung seiner selbst, in Reinigung und Einung; sie ist Aufhebung des Mangels in der Vollkommenheit. Ihr notwendiges Korrelat ist das Entschwinden der äusseren Welt (sie wird $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$, $\sigma\chi\eta\mu\alpha$ genannt): die Materie löst sich auf, Finsternis und Tod existieren nicht mehr.

b) «Es ist nicht möglich, etwas von den feststehenden Dingen zu sehen, ohne jene (feststehenden Dinge) zu werden... In der Welt freilich sieht man die Sonne, die Erde und den Himmel, und alle anderen Dinge, ohne jene Dinge zu werden. An jenem Ort aber (d. h. im Pleroma der feststehenden Dinge) siehst du etwas, und du wirst es auch: du sahst den Geist und wurdest Geist; du sahst Christus und wurdest Christus; du sahst den Vater und wirst Vater werden... Dort siehst

du dich selber; denn was du siehst, das wirst du werden» (Philippusevangelium, Logion 44, CG II, S. 61, 20 ff.).

Hier ist der Begriff der Erkenntnis ersetzt durch denjenigen des Schauens. Wichtig aber ist die Aussage, dass der die «feststehenden Dinge» – den Bereich des Vaters und seines Pleromas – Schauende das Geschaute selber wird und so, im Verwirklichen des Geschauten, sich selber sieht und verwirklicht. Im Gegensatz zum empirischen, «normalen» Schauen, das sich nur in der Struktur von Subjekt und Objekt vollziehen kann, besteht jenes Schauen in einer weitgehenden Aufhebung, oder doch radikalen Veränderung, dieser Struktur. Zwar hat das «Schauen» noch ein Objekt – man schaut sich selber, indem man Geist, Christus und Vater schaut –; aber dies Objekt ist gleichzeitig Subjekt geworden. Die Andersartigkeit der «feststehenden Dinge» besteht in der gleichzeitigen Identität und Nicht-Identität von Subjekt und Objekt.

«Dieser dein grosser Name ist auf mir, o Vollkommener, Selbstentstandener, der du nicht ausserhalb von mir bist. Ich sehe dich, den für alle Unsichtbaren. Denn wer wird dich in anderen Lauten (in anderer Stimme) fassen? Jetzt habe ich dich erkannt: ich habe mich vermischt mit dem Unwandelbaren. Ich habe mich gerüstet mit den Waffen des Lichts – ich bin Licht geworden» (Ägypter-Ev., CG III, S. 66, 22 ff.).

Hier ist die Reihenfolge der Aussagen aufschlussreich. «Dein Name ist auf mir» – ich gehöre zu dir, bin dir, dem Vollkommenen und Selbstentstandenen, einverleibt. Der Sprecher ist aufgenommen in das Pleroma dessen, der Ursprung aller ewigen Dinge ist, er ist ein Teil des Pleromas. Das Unsichtbare ist für ihn sichtbar geworden: «Ich sehe dich...» Dies Sehen ist ein «Erkennen» – «Ich habe dich erkannt...» –, jedoch ein Erkennen, in welchem die Subjekt–Objekt-Beziehung weitgehend aufgehoben ist: «Ich habe mich vermischt mit dem Unwandelbaren – ich bin Licht geworden» – weil das Unwandelbare «Licht» ist.

c) Im soeben zitierten Text findet sich eine Aussage, die uns weiterführt: «Wer wird dich in anderen Lauten – in anderer Stimme – fassen? Was hier zum Ausdruck kommt, ist das völlig gebrochene, zweifelnde, misstrauische Verhältnis unserer Autoren zur Sprache. Im Philippus-Evangelium (Logion 11, CG II, S. 53, 23 ff.) wird rundweg erklärt, alle Sprache, vor allem auch die religiöse Sprache, sei grundsätzlich irreführend und verhindere die Erkenntnis des Unwandelbaren: durch die Sprache entstehen die vergänglichen Dinge, und, verblendet durch die Sprache, hält der Nichterkennende die vergänglichen Dinge für wahr und feststehend. Freilich wird weiterhin betont (Logion 67, CG II S. 76, 9 ff.), die ewige Wahrheit komme nicht ohne «Spra-

che» in die Welt; doch handelt es sich bei solcher «Sprache» lediglich um Sinnbilder (τύπος) und Abbilder (εἰκῶν) (in andern Texten werden diese «Gleichnisse» genannt). Darum empfiehlt das «Zeugnis der Wahrheit» (CG IX, 3–S. 31, 22 ff.), sich nicht wie die Toren mit Worten zu begnügen, und nicht (S. 29, 6 ff.) mit den Ohren des Körpers, sondern mit denen des Geistes zu hören. Im Evangelium der Wahrheit (CG I, S. 21, 26 ff.) wird menschliche Sprache der göttlichen Sprache entgegengesetzt: es gibt eine göttliche Sprache, ein göttliches oder pleromatisches Nennen, das die zum Pleroma Gehörenden erreicht und ihnen die befreiende Erkenntnis verleiht. Diese Erkenntnis besteht in der Erkenntnis des «lebendigen Buches» (CG I, S. 22, 38 ff.), eines Buches, dessen Sprache weder aus Konsonanten noch aus Vokalen besteht. Die Sprache des «lebendigen Buches» ist also mit der gewöhnlichen, aus Konsonanten und Vokalen bestehenden Sprache in keiner Weise zu vergleichen, es ist eine Nicht-Sprache – gewöhnliche Sprache ist grundsätzlich irreführend –; und bildet ein Buch, in welchem jeder einzelne «Buchstabe» selber ein vollkommenes Buch ist. Diese Sprache, die weder aus Konsonanten noch aus Vokalen besteht, diese Nicht-Sprache wird von denen gesprochen und verstanden, die die Wahrheit erkennen (CG I, S. 23, 9 ff.).

d) «Erkennen» im Sinne unserer Texte ist also gleichbedeutend mit einer radikalen Veränderung des Bewusstseins, ist gleichbedeutend mit dem, was man «altered states of consciousness» (abgekürzt: *ASC*) genannt hat. Die empirische Subjekt–Objekt–Beziehung ist gestört oder gar ganz aufgehoben; empirische Sprache wird verworfen, als falsch entlarvt: das veränderte Bewusstsein verfügt über ganz andere Ausdrucks- und Verständigungsmittel. Vor allem erfährt sich der mit verändertem Bewusstsein Erkennende als eingetaucht in ein ganz anderes Sein; in das Sein einheitlicher und doch strukturierter Ganzheit, in welchem er seine eigene Ganzheit und wahre Identität findet.

e) Die Bewusstseinsveränderung der Erkennenden wird noch durch andere Einzelheiten der Texte angedeutet. Zum Beispiel fällt auf, wie oft in den Beschreibungen des göttlichen Pleromas die paradoxe Dialektik von «Schweigen» und «Reden», «Loben» und «Singen» auftaucht. Am weitesten geht vielleicht in dieser Richtung das Ägypter-Evangelium (CG III, 2; IV, 2). Das Evangelium beginnt mit der Schilderung des aus dem Vater emanierenden Pleromas. Dabei häufen sich die Ausdrücke des Schweigens: Der Vater ist «Stille» bzw. «stille Stille»; er bringt hervor in «lebendiger Stille»; bei ihm ist alles «Stille von Stille», «Stille einer stillen Stille», «stille, lebendige Stille», «unaussprechliche Stille», «lebendige Stille der Stille». Gleichzeitig erklingen aber auch «Lobpreisungen mit *einer* Stimme» (CG IV, S. 59, 1 ff.), ja mit «nie schweigender Stimme» (ebd.), und ausserdem ist die Rede von einem

«Licht von sieben Stimmen» (CG III, S. 43, 2 ff.; IV, S. 52, 20 ff.), der paradoxale Ausdruck ist bezeichnend. – Anderswo heisst es (CG I, S. 129, 20 f. – im «Dreiteiligen Traktat»), die Taufe, und diejenigen die selber «Taufe» sind, transzendierte jedes Wort, jede Stimme, jeden Verstand, und überhaupt alles – ja auch alle Stille: die Erkennenden befinden sich jenseits der Stille. Daneben lesen wir im Apokryphon des Johannes (CG II, S. 1, 1 ff.), die zu offenbarenden Geheimnisse und die ewigen Dinge seien «in der Stille verborgen».

Im Pleroma, zu dem auch die Erkennenden gehören, herrscht lebendige, lobpreisende Stille, Stille die auch als unaussprechliche Ruhe empfunden wird. Darum müssen die nach den «Drei Stelen des Seth» ins Pleroma aufsteigenden Erwählten am Ende ihres Aufstiegs Stille üben (CG VII, S. 127, 13 ff.) während nach dem Jakobusbrief die ebenso in die oberen Sphären Aufsteigenden im Gegenteil himmlische Hymnen zu hören bekommen (CG I, S. 15, 13 ff.).

f) Zu der Paradoxie des Schweigens und Redens, wie zur Fraglichkeit der Sprache überhaupt, gehört auch die Tatsache, dass die Vertreter des Pleromas sich oft in eben dieser Weise paradox ausdrücken. So im Traktat CG II, 5 (genannt «Der Ursprung der Welt»: CG II, S. 113, 21 ff.), wo der «Unterweiser», d. h. die von den Hebräern «Eva des Lebens» genannte zweigeschlechtliche Gestaltung eines Lichttropfens aus der Pleromawelt – das Vorbild der «Erkennenden», etwas später (S. 117, 30 f.) *psychikos* genannt – von sich selber sagt:

«Ich bin ein Teil meiner Mutter, und ich bin die Mutter...
 Meine Gatte ist es, der mich gezeugt hat, und ich bin seine Mutter
 Und er ist mein Vater und mein Herr...
 Ich werde auf vernünftige Weise,
 Aber ich habe einen herrschaftlichen Menschen gezeugt» (S. 114, 8 ff.).

Der «Unterweiser» – die «Eva des Lebens» – kann sich nur in sinnverwirrenden – den «normalen» Sinn, die «Vernunft», verwirrenden, und eben darin «vernünftigen» – Paradoxien darstellen. Und so auch die Sprecherin in dem langen, «Der Donner – vollkommener *Noûs*» genannten Monolog im CG VI, 2 vielleicht ebenfalls einer Selbstdarstellung des «Unterweisers» – jedenfalls einem der eindrucklichsten und aufschlussreichsten Stücke im ganzen Korpus. Zu Beginn ihrer Rede, und wiederholt auch im weiteren Verlauf, fordert die Sprecherin die Hörer auf, sie anzunehmen, sie bei sich aufzunehmen: «Die ihr mich erwartet, nehmt mich bei euch auf! Und verjagt mich nicht aus eurem Gesichtskreis.» Die Hörer sollen also die Redende betrachten, sich an ihr orientieren, sie zur Richtschnur ihres eigenen Tuns,

Denkens und Erkennens machen. Sie sollen werden wie sie. Sie sollen zum Beispiel die folgende Rede «aufnehmen»:

«Ich bin die Mutter und die Tochter. Ich bin die Unfruchtbare, die viele Söhne hat... Ich bin die Braut und der Bräutigam, und mein Gatte hat mich gezeugt. Ich bin die Mutter meines Vaters und die Schwester meines Gatten, und er ist mein Kind... Ich bin die unfassbare Stille, und das Verständnis, dessen oft gedacht wird. Ich bin die Stimme mit vielfachem Ton und das vielfältige Wort...» (CG VI, S. 13 ff.).

Auf diese für das «normale» Bewusstsein unfassbare, nicht nennbare und doch mit allen Namen versehene Grösse sollen die Erkennenden hören, wie sie sollen sie werden – für das gewöhnliche Bewusstsein unverständlich. Nichts und alles sollen die Erkennenden werden, Ursprung aller Dinge, identisch mit allen Dingen, und doch die Negation aller Dinge, Erfüllung und Verneinung aller Werte und aller Begriffe, völlig anders... Eine brutalere und treffendere Umschreibung der neuen Erkenntnisform, des durch die Erkenntnis veränderten Bewusstseins, der im veränderten Bewusstsein veränderten Existenz des Erkennenden, ist kaum denkbar. Die Existenzform der «Feststehenden» – der Elemente des Pleromas – ist mit den Dingen der vorläufigen Welt schlechthin nicht zu vergleichen.

g) In diesem Zusammenhang versteht man auch, warum der Offenbarer keine bestimmte irdische Form annimmt, sondern seine Erscheinungsweise ständig verändert. So etwa im Anfang des Johannes-Apokryphons, wo er sich zuerst als Knabe manifestiert, dann sogleich als Greis, und schliesslich als Diener – als «Licht in drei Formen» –, zu denen sich später noch die Adlerform gesellt (CG II, S. 23, 26 ff.): Epinoia als Adler auf dem Baum der Erkenntnis (in den Parallelstellen heisst es: «durch den Baum, in Form eines Adlers»). Im Philippusevangelium erscheint Jesus jedem Wesen – Mensch, Engel, gross, klein – in der ihm entsprechenden Weise (CG II, S. 57, 28 ff.). Auch im «Zweiten Logos des grossen Seth» (CG VII, S. 56, 23 ff.) betont er, er ändere stets seine Form, wechsele von einer Form zu andern. Es ist ausgeschlossen, den Offenbarer des Pleromas in eine einzige irdische Form einzufangen; denn jede irdische Form ist unbeständig und nicht «existierend».

h) Ausserdem wird auf dem Hintergrund dieses Erlebens verständlich, warum im Korpus von Nag Hammadi nebeneinander so widerspruchsvolle Visionen der Welt, ihrer Entstehung, ihrer Geschichte und ihres Endes stehen können, ja stehen müssen. Jede Deutung der Welt ist möglich, da ja keine wahr ist: im Lichte des bewusstseinsverändernden Erlebens der Wahrheit wird die Welt, und jede Erklärung der Welt, zur Lüge.

Wahr ist ja nur das Feststehende, das göttliche Pleroma, in welches der Erkennende eingepflanzt ist. Jede «Offenbarung» über die Welt, ihre Struk-

tur und die sie regierenden Mächte, hat nur den Zweck, dem Erkennenden zu helfen, die Welt verlassen, anders zu werden, eine radikale Bewusstseinsveränderung zu erfahren, einen *ASC* – ein neues Sein zu erleben, das in Wirklichkeit sein eigentliches Sein ist, und zwar, wie gesagt, unter Aufhebung der Subjekt–Objekt-Struktur des Erkennens.

II. Religionswissenschaftlicher Vergleich und Folgerungen

Wir brechen hier die Analyse der Texte von Nag Hammadi ab, um uns einigen grundsätzlichen Überlegungen zuzuwenden. Ein Erleben und Erkennen, das den Erkennenden jenseits aller mit den Sinnen erfassbaren Gegenstände in einen Zustand versetzt, der mit gewöhnlicher Sprache nicht ausgedrückt werden kann, und der gleichzeitig identisch oder doch engstens verbunden ist mit der letzten Wirklichkeit der Welt – dem allein «Feststehenden» –, gibt es auch anderswo als in den Texten von Nag Hammadi.

1. Wir wollen nur zwei Beispiele erwähnen und müssen uns dabei natürlich auf einige wenige Andeutungen beschränken.

a) Wir nennen zunächst den Begriff des Erkennens im Buddhismus: *paññā* bzw. *prajñā*. Im Pali-Kanon und den sich davon inspirierenden Schriften bezeichnet *paññā* einen sehr wesentlichen, neben *sīla* («Moralität») und *samādhi* («Meditation») vielleicht den wichtigsten Aspekt buddhistischer Existenz: das intuitive «Schauen», die totale «Interiorisierung» der spezifisch buddhistischen Analyse der Existenz und der Welt, nämlich der Lehre von den fünf «Aggregaten» und der «Entstehung in gegenseitiger Abhängigkeit». Es handelt sich dabei keineswegs darum, diese philosophischen Lehren theoretisch, intellektuell zu erfassen, sondern sie Ereignis werden zu lassen: wenn die Lehre von den Aggregaten «existentiell» Ereignis wird, dann löst sich die Person auf und die Welt zerfällt in ihre atomistisch-diskontinuierlichen Elemente. Solche Auflösung der empirischen Person und der Dinge heisst *paññā*. *Paññā* steht darum in engstem Zusammenhang nicht nur mit der Technik der zerlegend-analysierenden Meditation, sondern auch mit den *jhānas* oder «Versenkungsstufen», ja mit dem Ereigniswerden von *nibbāna*. Es ist ein in Worte nicht zu fassender Zustand bzw. Nicht-Zustand, in welchem die «normalen» Denkstrukturen überwunden und abgeschafft sind.

Ganz ähnlich steht es mit der in den Texten des Mahāyāna oft geschilderten *prajñā* bzw. *prajñā-pāramitā*, der «vollkommenen Erkenntnis», der höchsten der berühmten sechs Vollkommenheiten eines Bodhisattva. Manches wird über sie ausgesagt, z. B. das Folgende:

«Form, Eindruck, Begriff, Faktoren und Subjekt–Objekt-Struktur (*rûpa-vedanâ-samjñâ-samskârâ-vijñânâni*: die fünf Aggregate oder Anhäufungen von atomistischen Elementen, deren Zusammenspiel den Menschen ausmacht) sind nicht erlöscht und nicht nicht-erlöscht. Das Nichterlöschen und Nicht-Nichterlöschen von Form, Eindruck, Begriff, Faktoren und Subjekt–Objekt-Struktur ist ‘vollkommene Erkenntnis’» (*prajñâpâramitâ*) (*Suvikrântavikrâmi-pariprcchâ*, III = Buddhist Sanskrit Texts 17, S. 16).

Man könnte auch übersetzen: «Die Erscheinung ‘Mensch’ ist weder erlöscht noch nicht erlöscht; das Nichterlöschen und Nicht-Nichterlöschen der Erscheinung ‘Mensch’ ist vollkommene Erkenntnis.» Vollkommene Erkenntnis ist also ein Widerfahrnis oder ein nicht-zuständlicher Zustand, in welchem die totale Leerheit und Unbestimmbarkeit aller empirischen Daseins-Faktoren Ereignis wird. – Und hier ein ähnlicher Text:

«Die man nennt: ‘existierende Wesen, existierende Wesen’, die bezeichne ich alle als Nicht-Wesen. Darum sagt man: ‘existierende Wesen’» (*Vajracchedikâ* = Buddhist Sanskrit Texts 17, S. 86).

Ähnlich strukturierte Aussagen finden sich in der *Prajñâpâramitâ*-Literatur dutzendweise. «Vollkommene Erkenntnis» besteht darin, dass die Leerheit aller Dinge – auch des erkennenden Pseudo-Subjekts – Ereignis wird. Sie ist ein Nicht-Zustand in und jenseits aller Dinge. Darum ist es im Ereignis der «vollkommenen Erkenntnis» nicht möglich, die Dinge zu definieren. Man muss sich begnügen mit dem blossen Wort, mit der Bezeichnung, die jedoch in keinem Falle das Wesen der Dinge trifft: «das Existierende ist nicht-existierend; darum sagt man: es existiert».

Man sieht sofort die Nähe – und Ferne! – dieses Erlebens zu dem von den Texten von Nag Hammadi bezeugten. Auch im Buddhismus geht es, wie in Nag Hammadi, um radikale Transzendierung der empirischen, auf Nichtwissen und Irrtum beruhenden Welt. Es geht um das Ereigniswerden einer Form von Existenz, die, von allem Sichtbaren und «normal» Erlebbaren radikal verschieden, sich nicht in logisch-kohärente Rede fassen lässt, die aber, Ereignis geworden, sich als Wahrheit erweist; es geht um die Verwirklichung eines neuen Bewusstseins, eines «altered state of consciousness». Solch Ereignis gewordener Wahrheit gegenüber hat jede Bezeichnung von Dingen, jede Äusserung von Gedanken, nur den Wert eines provisorischen Notbehelfs. Dies die Nähe von Buddhismus und Nag Hammadi. Indessen wird ebenfalls deutlich, dass das Ereigniswerden von Wahrheit hier und dort in Kategorien ausgedrückt – und vermutlich auch erlebt – wird, die miteinander in keiner Weise zu vergleichen sind. In Nag Hammadi ist die Ereignis werdende pleromatische Wirklichkeit nicht nur ontologisch real – sie ist eine einheitliche Ganzheit, bestehend aus Ganzheiten, die aus dem unaussagba-

ren «Vater» emanieren: sie ist eine echte, in Einheiten (und Zweiheiten) aufgegliederte Einheit. Der Buddhismus hingegen spricht nur andeutungsweise von einem letzten Grund – er tut es auch: *nibbâna*, *tathatâ*, *tathâgatagarbha*, *dharmakâya*, *śûnyatâ* usw. – und versucht nur zögernd oder gar nicht, diesen Grund zu definieren. Und was Anthropologie und Kosmologie betrifft, so ist die Sprache des Buddhismus durchaus von derjenigen der Leute von Nag Hammadi verschieden: Buddhismus und Nag Hammadi sind letztlich doch unvereinbare Welten, auch wenn beide die Möglichkeit einer radikalen Bewusstseinsveränderung behaupten und praktizieren.

b) Ein zweites Beispiel entnehmen wir dem Islam, und zwar dem Sufismus. Wir stützen uns dabei auf eines der beliebtesten Hand- und Lehrbücher des sufischen Weges, auf die «Halteplätze der Reisenden» (*Manâzil al-sâ'irîn*) des Anşârî (11. Jh.). Anşârî verteilt die Laufbahn des Sûfi auf zehn Gruppen von je zehn Halteplätzen. Die zehnte Gruppe, «Endstationen» (*nihâyât*) genannt, beginnt mit *ma'arifâ*, «Erkenntnis», und schliesst mit dem höchsten überhaupt für einen Muslim erreichbaren Erleben, dem *tawhîd*, dem «Schaffen der Einheit». Ich muss mich hier auf das Studium der «Erkenntnis» beschränken². Wie alle Halteplätze, so verwirklicht sich auch die Erkenntnis in drei Stufen: auf der ersten besteht sie in der (genau beschriebenen) Erkenntnis der Eigenschaften Gottes, der *şifât*; auf der zweiten, in derjenigen seines eigentlichen Wesens, seiner «Substanz» (*dhât*). Auf der dritten Stufe aber ist Erkenntnis «eingesenkt in die Reinheit des Erkennen-Gewährens», sie ist eingesenkt in das offenbarende Handeln Gottes, der die Erkenntnis gibt. Auf der höchsten Stufe wird also Erkenntnis Ereignis im Akte Gottes selber, der sich selbst erkennt und diese Erkenntnis unmittelbar mitteilt. Erkenntnis vollzieht sich dann im Strom der Erkenntnis des sich selber erkennenden Gottes. Folgerichtig wird betont, dass keine Argumentation diese Erkenntnis ermöglichen, kein Zeugnis zu ihr hinführen, keine Praxis ihrer würdig machen kann: sie ist der logischen Argumentation unerreichbar, mit Worten nicht darzulegen, und nur als reines Geschenk zu erleben. Darum fügt Anşârî noch hinzu, sie beruhe auf drei «Säulen»: 1. «der Betrachtung der Nähe» – d. h. dem Aufgenommensein in Gottes unmittelbare Nähe –; 2. «dem Hinaufsteigen über das Wissen hinaus» – eine besonders wichtige Aussage: es gilt, das intellektuelle Wissen hinter sich zu lassen bzw. es radikal zu verinnerlichen –; 3. dem «Erscheinen der Vereinigung» mit Gott.

Wieder werden uns Nähe und Ferne dieses Erlebens zu dem von Nag Hammadi bezeugten bewusst. Wahre Erkenntnis ist auch hier ein Erlebnis,

² Abdallah al-Ansari al-Harawi, *Les étapes des itinérants vers Dieu*. Ed. critique par S. de Laugier de Beaucueil. Arabischer Text S.102 f.

sie ist das Ereigniswerden der Gottesnähe, des Aufgenommenseins in Gottes Wirklichkeit, in den reinen göttlichen Akt seines Erkennens seiner selbst. Sie ist mit den Mitteln logisch-wissenschaftlicher Argumentation nicht zu begreifen und geschieht nur in der Transzendierung des Wissens. Reden und Denken allein können nicht zur Erkenntnis führen. Es bedarf eines Hinausgerissenwerdens aus dem Verstricktsein in intellektuell formulierte Zusammenhänge. – Zugleich aber werden auch die Unterschiede klar: Im Gegensatz zu Nag Hammadi ist der islamische Gott nicht ein Pleroma, nicht ein in sich hierarchisch gegliedertes Wesen, sondern er ist in seiner «Substanz», in seiner inneren «Essenz», radikal einer (auch wenn das Problem der Beziehung zwischen «Substanz», *dhât*, und «Attributen», *ṣifât*, Gottes die islamischen Theologen sehr stark beschäftigt hat). Überhaupt ist die Sprache Anṣârîs diejenige der systematischen islamischen Theologie, des *kalâm*, während die Texte von Nag Hammadi (neben dem Rückgriff auf die hellenistische Philosophie) mit Vorliebe diejenige der «mythischen» Erzählung verwenden.

In allen drei Fällen – im Buddhismus, im Islam wie in Nag Hammadi – besteht wahre Erkenntnis im Ereigniswerden einer Bewusstseinsveränderung, im Ereigniswerden einer neuen Dimension des Bewusstseins, von der aus die Gegebenheiten des «normalen» empirischen Bewusstseins nicht nur relativiert werden, sondern sich geradezu als irreführend erweisen. Diese Bewusstseinsveränderung ereignet sich indessen in jedem der drei Fälle in je kultur- und religions-spezifischer Form: entweder buddhistisch, oder islamisch, oder hellenistisch.

Hier stellen sich nun für den Religionswissenschaftler Fragen, die er als ebensolche, als bloße Fragen, weiterleiten möchte.

2. Es zeigt sich nämlich, dass sowohl die buddhistische wie die sufisch-islamische Bewusstseinsveränderung nicht nur in religions-spezifischer Form dargestellt wird, sondern überhaupt nur im Zusammenhang der jeweiligen Kultur und Religion realisierbar ist. Weder die Praxis der buddhistischen *paññâ* noch diejenige der islamischen *ma'rifa*, bildet eine selbständige Religion, und noch viel weniger kann man behaupten, *prajñâ/paññâ* und *ma'rifa* bildeten zusammen eine selbständige religiöse Tradition. Die eine ist Teil des umfassenden Religionssystems des Buddhismus, die andere des ebenso umfassenden Systems des Islam. Andererseits lässt sich weder der Buddhismus mit der Praxis von *paññâ/prajñâ* noch der Islam mit derjenigen von *ma'rifa* einfach in eins setzen: Buddhismus ist mehr als nur das Ereignis von *prajñâ*, und Islam beschränkt sich nicht auf das Geschenk der sufischen *ma'rifa*.

Eine Religion wie der Buddhismus oder der Islam – aber auch jede tribale Religion – ist ein überaus komplexes System totaler Praxis und Erlebens. Jede Religion muss verstanden werden als ein umfassendes Kommunikationssy-

stem, in welchem mehrere Untersysteme koordiniert und aufs engste miteinander verflochten sind.

Eine Religion ist zunächst ein Sozialsystem, eine geordnete Gemeinschaft, deren Glieder sich gegeneinander und auch gegen aussen in bestimmter Weise verhalten. Sie ist zweitens ein System von Handlungen, Riten, Festen usw., mittels derer sich die Gemeinschaft als religiöse Gemeinschaft konstituiert und erlebt. Jede Religion ist drittens ein System von Überzeugungen, von Lehrsätzen, welche das Verhalten der Gemeinschaft und ihre Riten theoretisch aufarbeiten und begründen. Sie ist viertens ein System von Symbolen – Mythen, Gebäuden, Kunstwerken aller Art –, in denen die Gemeinschaft sich selber und ihre Lehren darstellt. Und jede Religion ist fünftens, an entscheidender Stelle, ein System der Innerlichkeit, ein System psychischer Praxis und interiorisierter Erlebnisformen, ein System von Hoffnungen, Affektgestaltungen, Bewusstseinszuständen. Und all das, die religiöse Gesellschaft, ihre Riten, ihre Lehrsätze, ihre Symbole und ihre Praxis der Innerlichkeit, bildet ein unteilbares Ganzes, das wir eben als eine «Religion» bzw. als «Religionssystem» bezeichnen.

Nun ist es freilich möglich, eines der Untersysteme zu privilegieren, es in besonderer Weise zu pflegen, sei es das soziale Verhalten oder die korrekte Ausführung der Riten, oder die Lehre, oder die künstlerische Ausgestaltung im Symbol, oder auch das Erleben der persönlichen Innerlichkeit. Aber im Ganzen der religiösen Praxis werden diese verschiedenen Akzentuierungen immer aufeinander angewiesen bleiben.

Indem Anṣārī bei jeder Etappe des sufischen Weges auf ihre Dreistufigkeit hinweist, unterstreicht er die Tatsache, dass man nur als echter Muslim zur Praxis der Innerlichkeit und damit zum Ereignis der wahren Erkenntnis kommen kann. Auch wenn dies privilegierte Ereignis nicht Sache aller Muslime ist – nur die *ḥāssat al-ḥāssa*, die ganz besonders dazu Geeigneten, können darauf hoffen –, so ist es doch ein legitimes Element des islamischen Religionssystems, und nur dieses Systems: das Element seiner konsequenten Innerlichkeit.

Genauso aber ist auch *paññā/prajñā* nicht Sache jedes Buddhisten. Nur ganz wenigen buddhistischen Mönchen wird das Ereignis absoluter Erkenntnis zuteil werden. Es bedarf dazu nicht nur intensiven theoretischen Studiums und langer meditativer Praxis, sondern auch der im *karman* angelegten notwendigen Vorbedingungen. Rein theoretisches Verständnis des philosophischen Gehaltes von *paññā/prajñā* ist himmelweit entfernt vom Ereignis der Erkenntnis. Intellektuelles Wissen ist nicht Erkenntnis. Viele buddhistische Mönche befinden sich lediglich irgendwo auf dem Wege nach der Erkenntnis. Und der Buddhismus darf in keinem Fall – wie das in Europa fast

immer geschieht – auf die Mönche und ihre Praxis reduziert werden. Buddhismus ist auch Laienreligion, und diese ist von der Mönchsreligion durchaus verschieden, ohne indessen ihren buddhistischen Charakter zu verleugnen. Ohne die Laien mit ihrer besonderen religiösen Praxis gäbe es keine Mönche. Innerhalb dieses grossen, «Buddhismus» genannten Religionssystems ist das Streben nach *paññā/prajñā* nur ein Element – allerdings ein legitimes Element: das Element der konsequenten Innerlichkeit.

3. Und nun kehren wir zu den Texten von Nag Hammadi zurück. Diese Texte lehren eine Erkenntnis, die genauso wie die buddhistische *prajñā* und die islamische *ma'rifa* wesentlich in einer Veränderung des Bewusstseins besteht, freilich in einem ganz anderen kulturellen und sprachlichen Kontext. Somit stellt sich die Frage, wie die Praxis dieser Erkenntnis religionswissenschaftlich zu beurteilen sei: sind die Texte von Nag Hammadi Zeugen einer besonderen, selbständigen Religion, einer «Religion der Erkenntnis», die gräzisiert «Religion der Gnosis», «Gnosis» oder «Gnostizismus» genannt werden könnte? Oder sind sie der Niederschlag eines Teilaspekts – des Elementes der konsequenten Innerlichkeit – eines grösseren, umfassenderen Religionssystems?

Der religionswissenschaftliche Vergleich macht es zum vornherein unwahrscheinlich, dass es je eine selbständige «Religion der Gnosis» gegeben habe. Konsequente, bewusstseinsverändernde, die Welt relativierende Innerlichkeit kann nur erfahren und praktiziert werden von Menschen, die sich in einem totalen Religionssystem aufgehoben und von ihm getragen wissen.

Die Forschung hat sich jedoch seit den Arbeiten von Bousset und Reitzenstein zu Beginn unseres Jahrhunderts angewöhnt, die «Gnosis» als selbständige Religion zu betrachten. Diese hätte aufgebaut auf griechischen (orphischen, platonischen), mesopotamischen und vor allem iranischen Elementen und hätte sich in hellenistischer Zeit zu einer eigentlichen Weltreligion entwickelt. Sie hätte im Neuen Testament und im Judentum ihre Spuren hinterlassen und sei vor allem vom zweiten Jahrhundert an von den Verantwortlichen der christlichen Kirche als Gefahr erkannt und bekämpft worden. Die Texte von Nag Hammadi wären somit Dokumente einer gnostischen Gemeinde, die als solche ausserhalb der christlichen Kirche gestanden hätte, ausserhalb dessen, was legitim «Christentum» genannt zu werden verdient.

Gegen diese traditionell gewordene Sicht der Dinge können viele Bedenken und Tatsachen vorgebracht werden: zum Beispiel, dass sich vor dem ersten und zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung keine Spuren einer «gnostischen Religion» nachweisen lassen; dass alle Zeugnisse einer frühen «Gnosis» nach Syrien und vor allem Palästina weisen; dass die grosse Mehr-

zahl dieser Zeugnisse jüdischen und christlichen Hintergrund verrät, in der Regel das Alte Testament und sogar die hebräischen Gottes- und Engelnamen verwendet; und schliesslich, dass sich die hinter der Bibliothek von Nag Hammadi stehenden Kreise offensichtlich als christlich verstanden haben und als Christen gelten wollen.

Der Religionswissenschaftler stellt darum die Frage, ob nicht definitiv und bewusst auf die Rede von einer eigenständigen «gnostischen Religion» verzichtet werden sollte.

Ich kann hier nur ganz kurz eine mögliche religionsgeschichtliche Einordnung der Gnostik skizzieren. Es handelt sich um eine Hypothese, die ich demnächst genauer zu begründen hoffe. In den politischen, wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Krisen, die das Judentum im letzten Jahrhundert vor und im ersten nach Christi Geburt erschütterten, haben sich einzelne Juden und Gruppen von Juden der Praxis der Innerlichkeit zugewandt (vgl. «esoterische» Elemente bei den frühen Rabbinen; Apokalyptik; Essenismus usw.). Sie suchten – und erfuhren – absolute Erkenntnis, Bewusstseinsveränderung; sie wünschten ergriffen zu werden von der absolut freien und befreienden Gottheit, von welcher manche Philosophen abstrakt redeten. Die einzigartige charismatische Persönlichkeit Jesu von Nazareth hat diesen Bestrebungen neuen Auftrieb gegeben: die durch Jesus existentiell verwirklichte Nähe des gütigen Gottes, des «Vaters», und die Verkündigung seiner nahe gekommenen, alles verändernden Gottesherrschaft, verbunden mit der Aufforderung, um dieses Gottes willen alles Irdische – und Satanisch-Widergöttliche – preiszugeben, haben bei manchen seiner Nachfolger tiefe Spuren hinterlassen. Für sie wurde Christus der totale Befreier, der sie zurückführte zu dem himmlischen, allgütigen, absolut freien, nur in totaler Bewusstseinsveränderung erfahrbaren Vater. Sie sind die Begründer und Väter der späteren Vertreter der «Gnostik». Sie sind die ersten christlichen «Mystiker».

Religionsgeschichtlich und religionswissenschaftlich gesehen ist es unstatthaft, diesen Nachfolgern Jesu Christi ihre legitime Zugehörigkeit zum christlichen Religionssystem abzusprechen. Sie haben lediglich versucht, den Weg der radikalen christlichen Innerlichkeit bis zu Ende zu gehen. Gnosis ist Urform echter christlicher Mystik.

Ich habe damit die historische Problematik nur kurz angedeutet. Es stellen sich noch viele Fragen, die aber alle gelöst werden können. Was sich der Annahme der vorgetragenen Sicht entgegenstellt, sind nicht Schwierigkeiten historisch-kritischer Art. Es ist vielmehr die Philosophie, die heute alle wissenschaftliche und vor allem theologische Arbeit bestimmt, eine Philosophie nämlich, welche die Wahrheit streng auf das Vordergründige, vordergründig rational Erfassbare, beschränkt wissen will. Die offizielle moderne Gesell-

schaft ist rational organisiert; sie denkt rational, behauptet, die Welt rational zu gestalten. Die christliche Theologie, so meinen ihre Vertreter, muss sich mit diesen Bestrebungen solidarisch erklären. Was soll da eine «christliche Gnostik? Was soll legitime altchristliche «Mystik»? Denn – legitim christliche Gnostik, d.h. bewusstseinsverändernde, unmittelbare Begegnung mit dem höchsten einzigen Gott, und existentielle, weltentrückte, nur in Symbolen sich ausdrückende Erfahrung seines ewigen Seins und seiner unendlichen Liebe, ganzheitliche Aufnahme in eine der Welt fremde göttliche Ganzheit – mit einem Wort: durch Christus ermöglichte Gnostik und «Mystik»: Das darf es doch nicht geben!

Postscriptum: Soeben kommt mir das neue Buch von Hermann Kloss zu Gesicht: «Gnostizismus und «Erkenntnispfad» – ihre Gemeinsamkeit angesichts des «Wortes vom Kreuz»» (Leiden, Brill, 1983), das von einem phänomenologischen Standpunkt aus eine ähnliche Problematik behandelt wie der vorliegende Vortrag: den Vergleich zwischen gnostischem, brahmanischem, jinistischem und buddhistischem «Erkenntnispfad». Der Vergleich ist sehr systematisch-zerlegend durchgeführt und mag weitgehend Zustimmung finden. Jedoch wird ausdrücklich die im letzten Absatz meines Vortrages anvisierte Voreingenommenheit gegenüber dem, was man allgemein «Mystik» nennt, zum Prinzip erhoben: der Verfasser erklärt nämlich rundweg, es gebe im Bereich des Judentums, des Christentums und des Islams die Mystik nur «im Bruch mit der jeweiligen Tradition». «Die Mystik ist die grosse Versuchung einer jeglichen Religion, die die Welt gegen das Überweltliche abgrenzt und doch vom Überweltlichen her lebt» (10). Wer die Mystik prinzipiell als «Versuchung» ablehnt, wird nie die Berechtigung und Notwendigkeit des Weges der Innerlichkeit innerhalb eines jeden Religionssystems erkennen. Es ist mir persönlich unverständlich, dass man Sufismus, Kabbala, Chasidismus, Hesychasmus, mittelalterliche christliche Mystik, protestantische konsequente Innerlichkeit, als «im Bruch mit der jeweiligen Tradition» befindlich, abtun kann. Jede Religion «lebt vom Überweltlichen her»; was man gängig als «Mystik» bezeichnet, ist nichts anderes als der legitime Versuch, ganz vom Überweltlichen her zu leben, und zwar immer im Rahmen des jeweiligen totalen Religionssystems.

Carl A. Keller, Lausanne