

# Spuren indischer Philosophie bei Basilides – 1. Teil: Basilides referiert Sāṃkhya<sup>1</sup>

## ***Kurze Geschichte einer vergessenen Fragestellung***

Dass der frühchristliche Häretiker Basilides durch die indische Philosophie beeinflusst worden sein könnte, wurde bereits im 19. Jahrhundert von einigen Wissenschaftlern vermutet. Meist waren es Indologen, die die These vertraten, nur wenige Theologen, wie z.B. Justus L. Jacobi, schlossen sich ihnen an. In dem Gnosis-Artikel der zweiten Auflage der *Protestantischen Realenzyklopädie* – eine bemerkenswert klare, bis heute lesenswerte Darstellung des basilidianischen Systems – geht Jacobi der Herkunft der Bezeichnung Gottes als des „Nichtseienden“ bei Basilides nach. Einen Zusammenhang mit Philo will Jacobi nicht ausschließen, aber noch wahrscheinlicher erscheint ihm, „dass die buddhistische Idee des Nirwana von ihm aufgenommen ist ... Von der Verbindung Indiens mit Ägypten und Vorderasien finden wir im 2. u. 3. Jahrhundert so viele Spuren, dass der Einfluss des Buddhismus ohne historische Schwierigkeiten angenommen werden darf.“<sup>2</sup>

Die These wurde auch von Helena Blavatsky und ihrer theosophischen Gesellschaft aufgegriffen. Blavatsky sah darin eine Bestätigung für ihre Theorie einer indischen Beeinflussung der frühchristlichen Gnosis.<sup>3</sup> Ihr späterer Assistent, George R. S. Mead, ein bekannter Buchautor und Übersetzer der *Pistis Sophia*, steuerte weitere wichtige Beobachtungen bei und widmete dem Thema in seinem Buch über die gnostischen Sekten des 2. Jahrhunderts ein erhellendes Kapitel.<sup>4</sup>

Doch haben alle entsprechenden Vermutungen in diesem frühen Stadium noch einen spekulativen, unsystematischen Charakter. Eine methodisch reflektierte Durchführung dieser These findet sich erst in J. Kennedys Aufsatz *Buddhist Gnosticism, the System of Basilides* aus dem Jahre 1902.<sup>5</sup> Der Indologe Garbe schloss sich in seinem Buch über die Sāṃkhya-Philosophie dem Urteil Kennedys an; auch in seinen Augen war das System des

---

<sup>1</sup> Die Schreibung der Sanskrit-Wörter ist nicht immer konsequent; bekannte Begriffe wie Sāṃkhya, *Puruṣa* oder *Prakṛti* wurden in der Regel groß, alles andere klein und kursiv geschrieben.

<sup>2</sup> 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 220.

<sup>3</sup> H. P. Blavatsky, *Isis unveiled: collected writings, 1877* (New ed., and corr., and with additional material.; Wheaton, Ill: Theosophical Pub. House, 1972), 156ff.

<sup>4</sup> 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), 253.

<sup>5</sup> J. Kennedy, „Buddhist Gnosticism, the System of Basilides“, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1902) 377–415. Auch Albert Edmunds Buch „Buddhist and Christian Gospels) enthält einige wertvolle Beobachtungen. Nach Edmunds Aussage soll sein Buch vor dem Artikel von Kennedy entstanden sein; Albert J. Edmunds und Masahuru Anesaki, *Buddhist and Christian Gospels: Now first compared from the originals; being gospel parallels from Pali Texts, repr. with add. 4. ed.: being the Tokyo ed. rev. and enlarged* (Philadelphia: Innes, 1908), 142, Anm. 62.

Basilides „vollkommen von Buddhismus durchtränkt“.<sup>6</sup> Außer den von Kennedy genannten Parallelen bringt Garbe jedoch wenig Neues.

Kennedys Aufsatz ist bis heute der einzige systematische Versuch geblieben, die buddhistische Herkunft basilidianischer Gedanken nachzuweisen. Zu den wenigen Theologen, die darauf Bezug nahmen, gehörte G.A. van den Bergh van Eysinga. In einem kurzen Aufsatz mit dem Titel *Basilideis und der Buddhismus* wendet er sich gegen Kennedys Thesen.<sup>7</sup> Vorstellungen wie die des Leidens „als Grundzug alles Daseins“ oder der „Seelenwanderung mit dem Gesetz der Vergeltung“ seien auch bei Orphikern und Pythagoräern bekannt, brauchten also keineswegs in Indien gesucht zu werden. Auch andere von Kennedy herangezogene vermeintliche Parallelen wie „die Herleitung der Existenz aus dem Nichtsein, die Evolution der chaotischen Samenmasse durch Differenzierung und Selektion, die Abwesenheit jeder Verwaltung, die natürliche Autonomie jedes Dinges“, könne nach van den Bergh van Eysingas Ansicht aus der griechischen Philosophie erklärt werden.

Als der Buddhologe Edward Conze die Frage nach dem Zusammenhang von Gnosis und Buddhismus auf dem Gnosis-Kolloquium in Messina erneut auf die Tagesordnung brachte, blieb das Thema Basilides weitgehend ausgespart.<sup>8</sup> Erst gut 40 Jahre später, im Jahre 2007, hat Erik Seldeslachts in einem Beitrag zum Thema *The spread of Buddhism* wieder an die alte Fragestellung angeknüpft. Doch ist sein Beitrag im Wesentlichen nur eine Wiederholung der von Kennedy aufgestellten Thesen.<sup>9</sup>

Die Mehrheit der bisher genannten Arbeiten stammt von Indologen. Dabei hätte Kennedys Untersuchung auch *Theologen* zum Anlass für eine vertiefte Diskussion der Fragestellung werden können, aber das ist aus Gründen, auf die wir noch zu sprechen kommen, kaum geschehen. Die Ergebnisse von Kennedys Arbeit wurden hier, wenn überhaupt, lediglich gestreift, von einer ausführlichen Auseinandersetzung kann nicht die Rede sein. Die oben zitierte Replik des holländischen Gelehrten ist eine Ausnahme.

Heutzutage scheint das Interesse an der Fragestellung fast gänzlich erloschen, ja, man könnte, zumindest was die deutsche Theologenwelt betrifft, geradezu daran zweifeln, ob die Thesen überhaupt rezipiert wurden. Im Basilides-Buch des evangelischen Theologen

---

<sup>6</sup> Richard Garbe, *Die Sāṃkhya-Philosophie: Eine Darstellung des indischen Rationalismus* (Leipzig: Haessel Verlag, 1917), 128.

<sup>7</sup> G. A. van den Bergh van Eysinga, „Basileides und der Buddhismus“, in *Aus Indiens Kultur. Festgabe Richard von Garbe dem Forscher und Lehrer zu seinem 70. Geburtstag dargebracht von seinen Freunden, Verehrern und Schülern* (Veröffentlichungen des Indogermanischen Seminars der Universität Erlangen III; Erlangen: Verlag von Palm & Enke, 1927) 74–77.

<sup>8</sup> Ugo Bianchi, *Le Origini Dello Gnosticismo: Colloquio Di Messina, 13-18 Aprile 1966. Testi E Discussioni Pubblicati a Cura Di Ugo Bianchi. The Origins of Gnosticism. Colloquium of Messina, 13-18 April 1966* (Brill Archive, 1967).

<sup>9</sup> Ann Heirman und Stephan Peter Bumbacher, Hrsg., *The spread of Buddhism* (Handbook of oriental studies. Section eight, Central Asia, Handbuch der Orientalistik v. 16 =; Leiden; Boston: Brill, 2007).

Winrich A. Löhr findet nicht nur keine Auseinandersetzung mit ihnen statt, selbst Kennedys Untersuchung sucht man in Löhrs Literaturverzeichnis vergebens.

Das Schweigen der Theologenwelt hat Gründe. Es hat nicht zuletzt mit der traditionellen kirchlich-akademischen Ausbildung zu tun und ihrer Fixierung auf die griechische Philosophie, d.h. Platon, Aristoteles und die Stoa. Indische Philosophie, Literatur und Religion sind in der Theologenausbildung keine obligaten Lehrfächer. Dass Indien in irgendeiner Form für die Frage nach den Ursprüngen der christlichen Gnosis oder gar des frühen Christentums von Bedeutung sein könnte, will den meisten Theologen nicht in den Sinn. Stattdessen heißt das Zauberwort zur Erklärung der gnostischen Ursprünge immer noch bzw. schon wieder *Platon*. Für den evangelischen Theologen Christoph Marksches ist Basilides ein „christlicher Denker“, der sich darum bemüht, „unter den Voraussetzungen eines platonisierenden Weltbildes [Hervorhebung von mir] grundlegende Tatsachen christlicher Heilsgeschichte weiterzugeben.“<sup>10</sup> Ähnliches soll nach Marksches auch für die meisten übrigen Gnostiker gelten, wie ja die „Gnosis“ überhaupt „in den Bildungsmetropolen der Antike beim Versuch von halbwegs gebildeten Menschen, ihr Christentum auf dem Niveau der Zeit zu erklären“, entstanden sein soll. Dabei sei „aus der zeitgenössischen Popularphilosophie übernommen [worden], was schon jüdisch-hellenistische Denker rezipiert hatten.“<sup>11</sup>

Mit seiner Sicht – eine Variante der alten Harnackschen Dekadenztheorie – bleibt Marksches weit hinter den Problemstellungen zurück, die einst von den Vertretern der *Religionsgeschichtlichen Schule*, Richard Reitzenstein, Wilhelm Bousset, Rudolph Bultmann, Kurt Rudolph, aber auch Gero Widengren und anderen aufgeworfen wurden. Überdies kann eine nähere Betrachtung zeigen, dass, vieles, was Marksches, Löhr und andere für „Platonismus“ oder „zeitgenössische Popularphilosophie“ halten, nur mit Mühe in das Prokrustes-Bett eines „platonisierenden Weltbildes“ gezwängt werden kann. Insgesamt rächt sich die Vernachlässigung der älteren Literatur, der mancher Fingerzeig für eine alternative Sicht der Dinge hätte entnommen werden können.

Tatsächlich lohnt es sich, den Faden noch einmal aufzunehmen und dort weiterzumachen, wo die älteren Forscher einst aufgehört hatten. Das gewachsene Wissen über den Einfluss der indischen Religion und Philosophie auf die hellenistische Welt ermöglicht es, nicht nur die alten Argumente besser auf ihre Tragfähigkeit zu prüfen, sondern darüber hinaus auch noch eine Reihe weiterer Beobachtungen beizusteuern.

Dabei soll sich unser Hauptaugenmerk zunächst auf einen Punkt richten, der für den Nachweis eines indischen Einflusses bei Basilides entscheidend ist und der sowohl in der älteren wie auch in der neueren Literatur nicht angemessen gewürdigt wurde. Dabei handelt es sich um eine Passage aus den sogenannten *Acta Archelai*, worin uns der Verfasser einen

---

<sup>10</sup> Christoph Marksches, *Die Gnosis* (Beck, C H, 2010), 82.

<sup>11</sup> Marksches, *Die Gnosis*, 84f.

Auszug aus einem Werk des Basilides mitteilt. Dort zitiert Basilides eine philosophische Tradition, deren Urheber er als *barbari* bezeichnet.

## **Basilides referiert Sāṃkhya**

### **1.1 Text und Übersetzung**

*Hegemonius, Acta Archelai 67,4-12*

*(Beeson [GCS] 96,10-97,24)*

4. Fuit praedicator apud Persas etiam Basilides quidam antiquior, non longo post nostrorum apostolorum tempore; qui et ipse cum esset versutus et vidisset quod eo tempore iam essent omnia praeoccupata, dualitatem istam voluit adfirmare quae etiam apud Scythianum erat.

5. Denique cum nihil haberet quod adseret proprium, aliis dictis proposuit adversariis. Et omnes eius libri difficilia quaedam et asperrima continent. Extat tamen tertius decimus liber tractatum eius, cuius initium tale est: »Tertium decimum nobis tractatum scribentibus librum necessarium sermonem uberemque salutaris sermo praestabit: per parabolam (parvulam?) divitis et pauperis naturam sine radice et sine loco rebus supervenientem unde pullulaverit indicat«.

6. Hoc autem solum caput liber continet? Nonne continet et alium sermonem? At, sicut opinati sunt quidam, nonne omnes offendamini ipso libro, cuius initium erat hoc? Sed ad rem rediens Basilides interiectis plus minusve quingentis versibus ait:

7. »Desinamus ab inani et curiosa varietate; requiramus autem magis quae de bonis et malis etiam barbari inquisierunt et in quas opiniones de his omnibus pervenerunt.

*Deutsche Übersetzung*

4. Es gab einen Prediger bei den Persern, einen gewissen Basilides, der früher lebte, nicht lange nach der Zeit unserer Apostel, der, da er clever war und bemerkt hatte, dass zu jener Zeit schon alle (theologischen) Themen besetzt waren, eben den Dualismus neu auflegen wollte, den auch Scythianus gelehrt hatte.

5. Da er außerdem nichts hatte, was er als (geistiges) Eigentum beanspruchen konnte, legte er seinen Gegnern die Aussprüche anderer vor. Alle seine Bücher enthalten schwierige und sehr komplizierte Dinge. Doch ist noch das dreizehnte Buch seiner Abhandlungen erhalten, das so beginnt: „Uns, die wir das dreizehnte Buch der Abhandlungen schreiben, wird das Wort des Heils mit einer notwendigen und gehaltvollen Passage zu Diensten sein: Durch das Gleichnis vom Reichen und Armen zeigt es an, woher die Natur, die ohne Wurzel und ohne Ort ist und sich den Dingen verbunden hat, entsprungen sein könnte.“

6. Enthält denn das Buch nur dies Kapitel? Enthält es nicht auch andere Passagen? Doch solltet ihr euch nicht alle, wie gewisse Leute meinten, durch ein Buch beleidigt fühlen, dessen Anfang so lautete? Aber, zur Sache zurückkehrend, sagt Basilides, nachdem er ungefähr 500 Zeilen eingefügt hat:

7. „Lassen wir doch ab von der eitlen und neugierigen Abwechslung; lasst uns lieber fragen, was auch die Barbaren über die guten und bösen Dinge erforscht haben und zu welchen Ansichten sie in allen diesen Dingen gelangten.

Quidam enim horum dixerunt initia omnium duo esse, quibus bona et mala adsociaverunt, ipsa dicentes initia sine initio esse et ingenita; id est in principiis lucem fuisse ac tenebras, quae ex semet ipsis erant, non quae (genitae) esse dicebantur.

8. Haec cum apud semet ipsa essent, proprium unumquodque eorum vitam agebant quam vellent et quale sibi conpeteret; omnibus enim amicum est, quod est proprium et nihil sibi ipsum malum videtur. Postquam autem ad alterutrum agnitionem uterque pervenit et tenebrae contemplatae sunt lucem, tamquam melioris rei sumpta concupiscentia insectabantur ea et coadmisceri ac participari de ea cupiebant.

9. Et tenebrae quidem haec agebant, lux vero nequaquam ex tenebris quicquam recipiebat in sese nec in earum desiderium veniebat, tantummodo quod etiam ipsa spectandi libidinem passa est. Et quidem et respexit eas velut per speculum. Enfasis igitur, id est color quidam lucis, ad tenebras factus est solus, sed lux ipsa respexit tantummodo et abscessit, nulla scilicet parte sumpta de tenebris.

10. Tenebrae vero ex luce sumpserunt intuitum et yles enfasin vel colorem, in quo ei displicuerant. eum ergo nequiores de meliore sumpsissent non veram lucem, sed speciem quandam lucis atque enfasin, boni raptiva mutatione traxerunt. Unde nec perfectum bonum est in hoc mundo, et quod est valde est exiguum, quia parum fuit etiam illud, quod initio conceptum est.

Einige von ihnen haben nämlich gesagt, dass es zwei Anfänge aller Dinge gebe, mit denen sie das Gute und das Böse verknüpften; von den Anfängen selbst sagten sie, dass sie ohne Anfang und ungezeugt seien, d. h., dass es ursprünglich Licht gegeben habe und Finsternis, die aus sich selbst heraus existierten und die, wie sie sagten, nicht erzeugt worden sein sollen.

8. Solange diese bei sich selbst waren, hat ein jedes von ihnen ein eigenes Leben geführt, (so wie es) das wollte und wie es ihm entsprach; allen nämlich ist das lieb, was ihnen eigen ist, und nichts erscheint sich selbst als schlecht. Nachdem aber ein jeder von beiden zur Wahrnehmung des jeweils anderen gelangte und die Finsternis das Licht erblickte, verfolgte sie es, als sei sie gleichsam von der Begierde nach einer besseren Sache ergriffen, und begehrte, mit ihm vermischt zu werden und an ihm teilzuhaben.

9. Auch wenn die Finsternis dies tat, empfing doch das Licht in keinerlei Weise irgendetwas aus der Finsternis und hatte kein Verlangen nach ihr; nur dass es auch seinerseits von der Begierde hinzublicken ergriffen wurde. Und zwar erblickte es sie wie in einem Spiegel. Darum ist auch nur eine Spiegelung, d. h. ein Lichtschein, in der Finsternis erzeugt worden, aber das Licht selbst blickte nur und wich zurück, kein Teil war von der Finsternis ergriffen worden.

10. Die Finsternis ergriff vom Licht einen Anblick und die Hyle (Materie) eine Spiegelung oder einen Schein, in dem sie ihm missfallen hatten. Weil daher die Schlechteren vom Besseren nicht das wahre Licht genommen hatten, sondern bloß einen gewissen Schein des Lichts und eine Spiegelung, rissen sie (die Spiegelung) des Guten in abrupter Wendung mit sich fort. Darum gibt es nichts vollkommen Gutes in dieser Welt, und was es gibt, ist sehr wenig, weil das nicht genug war, was am Anfang empfangen worden ist.

11. Verum tamen per hoc ipsum exiguum lucis, immo potius per speciem quandam lucis, creaturae valuerunt generare similitudinem perferentem ad illam, quam de luce conceperant, permixtionem.

12. Et haec est ista, quam cernimus, creatura.« Sed et reliqua eorum similia in consequentibus executus est. Haec autem sufficere aestimavi ad ostendendam eius in hac parte sententiam. In his enim de mundi conditione conscripsit secundum quod Scythianus senserat.

11. Gleichwohl vermochten durch dieses wenige Licht, ja vielmehr diesen bloßen Lichtschein die Geschöpfe eine Ähnlichkeit zu erzeugen, die heranreicht an jene Vermischung, die sie vom Licht empfangen hatten.

12. Und das ist die Schöpfung, die wir wahrnehmen.« Aber auch die restlichen Teile, die ähnlich waren, wurden im folgenden ausgeführt. Ich glaubte aber, dass dieses genügte, um dessen Ansicht in dieser Hinsicht darzulegen. Darin schrieb er nämlich über die Erschaffung der Welt (in dem Sinne), wie es schon Scythianus gemacht hatte.

## 1.2 Kontext

Die ursprünglich in griechischer, vielleicht auch in syrischer Sprache verfassten, heute jedoch nur noch in einer lateinischen Übersetzung aus dem 4. Jahrhundert vorliegenden *Acta Archelai* (=AA) werden einem sonst unbekanntem kirchlichen Schriftsteller namens Hegemonius zugeschrieben.<sup>12</sup> Die noch vor 350<sup>13</sup> auf der Grundlage älterer Quellen entstandene antimanichäische Schrift enthält Disputationen, die der großkirchliche Bischof Archelaus mit Mani sowie mit dessen Schüler Turbo geführt haben soll. Die Schrift gilt als wichtige patristische Quelle zur Geschichte des Manichäismus.

Bei der Kritik des Archelaus an Mani spielt der Plagiatsvorwurf eine zentrale Rolle. Der Bischof behauptet, Mani habe seine Theologie von gewissen Vorgängern übernommen.<sup>14</sup> Um den Vorwurf zu konkretisieren, entwirft Archelaus eine Art Ketzergenealogie, die bis in die apostolische Zeit zurückreicht. Ein gewisser *Scythianus* soll der erste gewesen sein, der eine dualistische Lehre vertreten und in das Christentum eingeführt habe (AA 62,2). Ein Schüler des Scythianus und Erbe seiner literarischen Hinterlassenschaft mit Namen *Terebinthus*, der sich als Buddha bezeichnete (*sed Buddam nomine sibique hoc nomen inpositum*), sei ihm später darin gefolgt.

Schließlich erwähnt der Bischof noch einen „gewissen Basilides“ (*Basilides quidam*), den er als Prediger (*praedicator*) aus Persien bezeichnet. Auch dieser habe eine dualistische Lehre vertreten, die er, wie Archelaus meint, in Ermangelung eigener Ideen (*cum nihil haberet quod adseret proprium*), ganz so wie Mani, von Scythianus übernommen haben soll. Archelaus zitiert zwei Fragmente aus dem 13. Buch der „Abhandlungen“ des Basilides: ein

<sup>12</sup> Siehe die Subscriptio (Beeson 98,16-17)

<sup>13</sup> Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* (Religions in the Graeco-Roman world v. 118; Leiden; New York: E.J. Brill, 1994), 136. Eszter Spät, „The ‚Teachers‘ of Mani in the ‚Acta Archelai‘ and Simon Magus“, *Vigiliae Christianae* 58/1 (2004) 1–23, hier 1f.

<sup>14</sup> *Iste non est primus auctor huiusmodi doctrinae nec solus* (62,1)

kürzeres aus der Einleitung und ein nach 500 Zeilen folgendes längeres, worin Basilides ausführlich eine dualistische Tradition referiert.<sup>15</sup>

Der Sinn dieses Einschubs ist ebenso wie das Verhältnis der beiden Textauszüge zueinander nicht ganz klar. Nach Löhr soll die Übereinstimmung des Basilides-Zitats mit den Lehren Manis „nach der nicht ganz seriösen Logik des Verfassers“ den Vorwurf belegen, „daß Mani nur die Lehren des Scythianus repristinerte.“<sup>16</sup> Richtig ist, dass es Hegemonius offenbar darum ging, die Originalität des Mani zu bestreiten und dass die zitierte Passage diesem Interesse im weitesten Sinne untergeordnet ist. Da der Verfasser offenbar nicht mit einem Zitat des von ihm genannten Scythianus aufwarten konnte, um seinen Vorwurf zu belegen, präsentierte er seinen Lesern vermutlich als Ersatz ein literarisches Fündlein, das er dem Werk des Basilides entnahm.

Inwieweit Hegemonius selbst glaubte, Mani mit einem Zitat aus dem Werk des Basilides überführen zu können, sei dahingestellt. Mit dem Zitat hätte Hegemonius allenfalls beweisen können, dass *Basilides* ein Plagiator des Scythianus war und dessen Dualismus übernommen hatte. Doch selbst diese Argumentation stünde auf wackeligen Beinen. Denn deutlich ist, dass im zweiten Zitat keineswegs die Position des Basilides dargestellt wird, sondern lediglich die gewisser *barbari*.<sup>17</sup>

Was das erste Zitat betrifft, so lässt sich daraus zwar ein wichtiger Schluss auf des Verfassers eigene Position ziehen. Doch steht diese, wie wir im folgenden Abschnitt sehen werden, nicht im Einklang mit der von Hegemonius vorgetragene These, Basilides sei Dualist gewesen.

### 1.3 Analyse von AA 67,5 – dualistisch oder nicht?

In der Einleitung des 13. Buches seiner „Abhandlungen“ spricht Basilides vom „Wort des Heils“ (*salutaris sermo*) und erwähnt in diesem Zusammenhang eine *parabola divitis et pauperis*; das Gleichnis soll anzeigen, „woher die Natur, die ohne Wurzel und ohne Ort ist und sich den Dingen verbunden hat, entsprungen sein könnte“ (AA 67,5).

Der kurze Abschnitt enthält gleich mehrere Probleme. Zu fragen ist:

- a) auf welche Schrift und welches Gleichnis sich Basilides bezieht;
- b) welcher Zusammenhang zwischen seinen Ausführungen und dem Gleichnis besteht;

---

<sup>15</sup> Die Authentizität der beiden Basilides-Zitate ist von B. Layton und einigen anderen angezweifelt worden. Heute wird allgemein von deren Echtheit ausgegangen; vgl. Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introductions* (New Haven, Conn. [u.a.: Yale Univ. Press, 2007).

<sup>16</sup> Winrich Alfried Löhr, *Basilides und seine Schule: eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts* (Tübingen: Mohr, 1996), 224.

<sup>17</sup> „Basilides führt die Ansichten der Barbaren über das Böse an, durch Nichts ist es aber im Geringsten angezeigt, dass das auch seine Ansichten waren“ – Gerhard Uhlhorn, *Das Basilidianische System: Mit besonderer Rücksicht auf die Angaben des Hippolytus dargestellt* (Göttingen: Dieterich, 1855), 53.

c) wie die rätselhaften Worte *natura sine radice et sine loco rebus superveniens* zu deuten sind;

d) inwieweit die kurze Passage Rückschlüsse auf die von Hegemonius behauptete dualistische Position des Basilides geben kann.

a)-c) Interpreten beziehen die von Basilides erwähnte Schrift und die *parabola* üblicherweise auf das im Lukasevangelium enthaltene Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16,19-31). Die Problematik dieser Deutung ist offenkundig. Abgesehen davon, dass wir immer noch viel zu wenig über Art und Umfang der Basilides vorliegenden Evangelienliteratur wissen, bleibt rätselhaft, welche Verbindung es zwischen dem Gleichnis und der von Basilides behandelten Frage nach der Herkunft des Schlechten in der Welt geben soll. Inwiefern spiegelt sich dieses Thema und damit das des Gegensatzes zwischen Licht und Dunkel im Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus wider?

A. Orbe hat in seiner Auslegung zu zeigen versucht, dass das Gleichnis tatsächlich im Sinne eines Kampfes zwischen Licht und Finsternis verstanden werden müsse, wobei das Licht den Reichtum an Gutem symbolisiere, die Finsternis dagegen Armut und Mangel.<sup>18</sup> Ähnliche Deutungen von Lk 16,19-31 finden sich auch schon vor Orbe. Jacobi hatte daran früh Kritik geübt. Er hatte den Zusammenhang mit dem lukanischen Gleichnis bestritten und auf die entscheidende Schwierigkeit dieser Interpretation hingewiesen. Basilides verstehe unter dem Reichen unzweifelhaft das Prinzip des Guten und unter dem Armen das des Bösen, dagegen aber „würde jene Parabel so entschieden streiten, dass selbst gnostischer Exegese die Umkehrung der Parallele ohne evidenten Nachweis nicht zuzuschreiben ist.“ Jacobi nahm an, dass Basilides „ein apokryphisches Evangelium vor Augen gehabt habe.“<sup>19</sup>

Jacobis Kritik war gut begründet;<sup>20</sup> seine These, Basilides könne sich auf ein „apokryphisches Evangelium“ bezogen haben, ist plausibel. Und doch sei wenigstens *en passant* auf eine bisher noch nicht ins Auge gefasste alternative Deutungsmöglichkeit hingewiesen. Wäre es denkbar, dass sich Basilides mit seiner *parabola divitis et pauperis* in ungenauer Ausdrucksweise auf das *Gleichnis vom Verlorenen Sohn* (Lk 15,11–32) bezog, das ja ebenfalls von einem „Reichen“ (= dem Vater) und einem „Armen“ (= dem heimkehrende Sohn) handelte? Der Gehalt des Gleichnisses in seiner gnostischen bzw. patristisch-neuplatonischen Deutung ließe sich jedenfalls ausgezeichnet mit dem Licht-Dunkel-Thema und der Frage nach der Herkunft des Schlechten in der Welt in Einklang bringen. Der Arme wäre dann, wie schon Möller vermutete, nichts anderes als „das in der Welt schmachtende pneumatische Prinzip, welches ... zu seinem Ursprung zurückkehrt“.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Literatur bei Löhr, *Basilides und seine Schule*, 229.

<sup>19</sup> J.L. Jacobi, „Das ursprüngliche Basilidianische System“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1/4. Heft (1876) 481–544, hier 500.

<sup>20</sup> Adolf Hilgenfeld, *Die Ketzer Geschichte des Urchristenthums: urkundlich dargestellt* (Leipzig: Fues, 1884), 210.

<sup>21</sup> Ernst Wilhelm Möller, *Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes*, 1860, 351, Anm. 6.



Möller hatte diese Deutung fälschlich aus dem Gleichnis Lk 16,19-31 herausgelesen (wohl besser: hineingelesen), was aber, wie wir bereits sahen, wegen der negativen Darstellung des reichen Lazarus unmöglich ist. Als Deutung des Gleichnisses von Lk 15,11–32 würde die Aussage dagegen vorzüglich passen. Auf diese Weise ließe sich erklären, warum Basilides in der *parabola* einen Hinweis darauf zu erkennen glaubte, woher die Natur, die „ohne Wurzel und ohne Ort ist und sich den Dingen verbunden hat, entsprungen sein könnte.“ „Die Natur ohne Wurzel und Ort“ war für Basilides das durch die Welt repräsentierte Prinzip des Schlechten; der „Armut“ liegt keine wesenhafte, „wurzelhafte“ Ursache zugrunde, sondern sie ist lediglich Folge der Abkehr vom Reichtum des Ursprungs.

d) Doch unabhängig davon, welches Gleichnis Basilides konkret im Blick hatte. Die von ihm benutzte Ausdrucksweise, die Tatsache, dass er dem Prinzip des Schlechten keine eigene *radix* einräumt, reicht aus, um deutlich zu machen, dass er kein Dualist gewesen sein kann, wie Hegemonius behauptet.<sup>22</sup> Wäre er Dualist, hätte Basilides der zweiten Wesenheit ein eigenständiges Dasein zuschreiben müssen, wie er dies in dem AA 67, 7ff von ihm referierten dualistischen System macht. Dort spricht er davon, dass die beiden Prinzipien „aus sich selbst heraus“ existent und „ungezeugt“ gewesen seien (*quae ex semet ipsis erant, non quae [genitae] esse dicebantur*). Damit ist die grundsätzliche Äquivalenz der beiden Prinzipien ausgedrückt. Dagegen denkt Basilides hier, wo er nicht referiert, sondern eigene Anschauungen vertritt, in Kategorien, die wir von den Neuplatonikern kennen. Das Schlechte hat kein eigenes Dasein (keine „Wurzel“ und keinen „Ort“), sondern ist lediglich Abfall und Loslösung vom Ursprungsprinzip, es ist Mangel an Gutem. Diese Auffassung aber ist nicht dualistisch, sondern monistisch – und sie ist insofern originär basilidianisch, als sie sich, wie wir noch sehen werden, mit dem von Hippolyt überlieferten Bild des „monistischen“ Basilides in Übereinstimmung befindet.

Durch die verzerrte Darstellung des Hegemonius haben sich leider auch spätere Kommentatoren in die Irre führen lassen. So z.B. betrachtete Wilhelm Bousset die betreffende Stelle als den stärksten „Halt derer ..., die dem Basilides Dualismus zugeschrieben haben“;<sup>23</sup> außerdem behauptet er, dass Basilides dem Bösen „das die Dinge dieser Welt überdeckt, ein eigenes, uranfänglich wurzelhaftes Dasein“ zugesprochen habe.<sup>24</sup> Doch das entspricht nicht der Auffassung des Basilides. Dessen Worte belegen deutlich, dass er gerade kein Dualist war. Wohl wird von ihm im zweiten Zitat eine dualistische Tradition

---

<sup>22</sup> So auch Jacobi: „Es erhellt also, dass die ‘natura sine radice et sine loco’ sich nicht aus dem Ideenkreise des schroffen Dualismus erklärt, wohin die Gruppe des Irenäus den Basilides verlegt. Wenn jene orientalischen Systeme von dem Verluste der Wurzel und des Ortes reden, so gehen sie davon aus, dass beides dem Wesen nach dem Bösen zukomme; grade dies leugnet Basilides“ - Jacobi, „Das ursprüngliche Basilidianische System.“, 505. - Auch Epiphanius spricht Panarion haereticorum 3.18.5 (46,2,8) zur Kennzeichnung der (von Scythianus vertretenen) dualistischen Lehre davon, dass ihr zwei Prinzipien, zwei Wurzeln zugrundeliegen (ἐκ δύο ριζῶν ἢ δύο ἀρχῶν ἐνεργεῖσθαι τὰ πάντα).

<sup>23</sup> Uhlhorn, *Das Basilidianische System: Mit besonderer Rücksicht auf die Angaben des Hippolytus dargestellt*, 52.

<sup>24</sup> Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Bd. 10; Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973), 94.

zitiert, seine eigenen theologischen Anschauungen aber haben damit, entgegen der Behauptung des Archelaus/Hegemonius, nichts zu tun.

#### **1.4 Scythianus und Terebinthus**

Weitgehend unberücksichtigt blieb bisher noch die Rolle der beiden von Archelaus erwähnten angeblichen Vorgänger Manis bzw. des Basilides, Scythianus und Terebinthus, deren Biographie den beiden Zitaten des Basilides vorangestellt wurde. Nach Archelaus/Hegemonius war Scythianus der erste, der die von Mani verkündete dualistische Doktrin verkündete. Archelaus fügt noch hinzu, dass Scythianus und dessen Anhänger auch von der Lehre des Pythagoras beeinflusst waren. Scythianus soll bereits zur Zeit der Apostel gelebt haben. Der Name sei ihm wegen eines Aufenthalts in Scythien gegeben worden, von Geburt sei er Sarazener gewesen. Von Scythien sei er in die Gegend des oberen Thebais gereist, wo er eine Gefangene losgekauft und zur Frau genommen habe. Mit ihr habe er sich in Ägypten niedergelassen und dort die Weisheit der Ägypter studiert. Weiterhin habe Scythianus einen Schüler namens Terebinthus gehabt, der vier Bücher mit den Titeln *Mysteria*, *Kephalaia*, *Evangelium* und *Thesaurus* für ihn verfasste, eben jene Bücher, die später in den Besitz Manis gelangten. Am Ende seines Lebens soll Scythianus mit seinem Schüler Terebinthus zusammengelebt und beschlossen haben, nach Judäa zu reisen, um dort mit den Aposteln zusammenzutreffen.<sup>25</sup> Ohne seine Pläne vollenden zu können, soll er bald darauf verstorben sein.

Nach dem Tode des Scythianus habe Terebinthus nach Babylon fliehen müssen. Dort habe er sich gerühmt, im Besitz sämtlicher ägyptischer Weisheitslehren zu sein. Auch behauptete er, dass ihn eine Jungfrau geboren und ein Engel in den Bergen großgezogen habe. Außerdem habe Terebinthus in Babylon seinen Namen verändert und habe sich von nun an „Budda“ nennen lassen. Terebinthus verstarb bei einem Sturz vom Dach seines Hauses; seitdem sollen sich seine Bücher im Besitz seiner Witwe befunden haben.

Von der Witwe des Terebinthus behauptet Archelaus, sie habe einen jungen Sklaven namens Corbicius gehabt. Als der Knabe zwölf Jahre alt war und die Witwe verstarb, erbte er von ihr die vier erwähnten Bücher. Später habe sich Corbicius als Mani bezeichnet; die vier Bücher wurden die Grundlage seiner Verkündigung.

Die von Archelaus mitgeteilte Überlieferung über die beiden Vorgänger des Mani findet sich auch bei Epiphanius (315-403)<sup>26</sup> und Cyrill von Jerusalem (313-386),<sup>27</sup> ein deutlicher Hinweis darauf, dass sie bis in die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts zurückreicht. Allerdings weichen die Einzelheiten der Überlieferung bei beiden Kirchenvätern teilweise sehr von der Darstellung des Archelaus ab. Zum Beispiel weiß Epiphanius über Archelaus hinaus zu

---

<sup>25</sup> Man darf annehmen, dass diese mit denen, die dort als Lehrer betrachtet wurden (*ibi videbantur esse doctores*) gemeint sind.

<sup>26</sup> Panarion haereticorum, 66,6- 7,25- 31

<sup>27</sup> Procatechesis et Catecheses ad illuminandos, 6, 22-24

berichten, dass Scythianus ein Geschäftsmann war, der durch seinen Handel mit Waren aus Indien zu großen Reichtümern gelangte. Seine Frau sei in Wahrheit eine Prostituierte gewesen, die er in einem Bordell in der Stadt Hypsele losgekauft habe. Schließlich habe der von Luxus und Müßiggang Verwöhnte irgendetwas Neues ersinnen wollen und damit begonnen, nach den Ursachen der Ungerechtigkeit zu forschen. Fasziniert von dem Gedanken, dass alles in der Welt auf zwei Prinzipien, zwei Wurzeln basiere und aus diesen entstanden sei, habe Scythianus seine Erkenntnisse in den schon oben erwähnten vier Büchern dargelegt und sei schließlich nach Jerusalem gereist, um dort mit den Aposteln über seine Thesen zu disputieren. Aufgrund seines Starrsinns sei es ihnen nicht gelungen, ihn zu überzeugen. So bezog Scythianus schließlich in Jerusalem ein Haus und verstarb bei einem Sturz vom Dach, als er sich gerade mit seinen magischen Praktiken beschäftigte, die er bei den ägyptischen und indischen Weisen gelernt hatte. Sein Schüler Terebinthus soll nach dem Tode des Scythianus nach Persien geflohen sein und dort bei einer älteren Witwe gelebt haben. In Persien habe er mit Mithras-Jüngern und den Propheten Parcus und Labdacus über die beiden Prinzipien diskutiert und schließlich das gleiche Schicksal erlitten wie sein Meister: auch er stürzte bei der Ausübung magischer Praktiken vom Dach seines Hauses und verstarb.

Es ist hier nicht der Ort, die verschiedenen Traditionen näher zu untersuchen und auf ihren historischen Wert hin zu befragen. Offenkundig ist, dass die Erzählung sich in Widersprüche verwickelt<sup>28</sup> und verschiedene Erzähl-Motive (z.B. der Sturz vom Dach) nach dem „Bäumchen-Wechsel-dich-Prinzip“ hin und hergeschoben und von Scythianus auf Terebinthus und umgekehrt übertragen wurden. Dabei steht noch nicht einmal fest, ob diese Motive nicht bereits ihrerseits aus älteren antihäretischen Erzähl-Traditionen stammen. Wie es scheint, hat der Erzähler sein Material vornehmlich aus der Simon-Magus-Sage geschöpft, offenkundig um die ihm vorliegenden dünnen Daten über die beiden Vorgänger des Mani mit Material aufzufüllen.

Eszter Späth geht noch einen Schritt weiter und kommt nach einem gründlichen Vergleich der Simon-Magus-Sage mit der Scythianus-Terebinthus-Erzählung zu dem Ergebnis, dass letztere nichts anderes ist als eine Nachbildung der ersten bzw. „the completely fictional biography attributed to them: the motifs of this fraudulent vita are clearly taken from the life of Simon, well known to everybody in this age“.<sup>29</sup>

Dass die Scythianus-Erzählung keine rein historische Absicht verfolgt, sondern in erster Linie dazu dienen soll, Manis Lehre die Originalität abzuspochen, ist unumstritten.<sup>30</sup> Dass

---

<sup>28</sup> Ein Beispiel nennt Spät in ihrem Aufsatz: „The first of these forerunners, Scythianus is said by the Acta to have lived in the time of the Apostles - a sheer chronological impossibility, considering that Mani was born in 216 AD. No even remotely similar statement can be found in the Manichaean.“ - Spät, „The ‚Teachers‘ of Mani in the ‚Acta Archelai‘ and Simon Magus“, 4.

<sup>29</sup> Spät, „The ‚Teachers‘ of Mani in the ‚Acta Archelai‘ and Simon Magus“, 22. Ähnlich Maddalena Scopello, „Simon le mage, prototype de Mani selon les Acta Archelai“, *Revue de la Societe Enest-Renan* (1988) 67–79. Scopello betrachtet Simon als Archetyp des Mani.

<sup>30</sup> So auch schon Ferdinand Christian Baur, *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu*

diese aber nur eine Nachbildung der Simon-Magus-Sage sein soll, ist schwer nachzuvollziehen. Wozu der Aufwand? Wäre es nicht plausibler gewesen, ganz auf die Einschaltung des Scythianus zu verzichten und Mani *direkt* an die Simon-Magus-Tradition anzuschließen? Man hätte Mani auf diese Weise sehr viel einfacher und überzeugender diskreditieren können, zumal die Simon-Magus-Sage damals bereits allgemein bekannt war und das Urteil der Kirchenväter über den *pater omnium haereticorum* seit Langem feststand.

## 1.5 Der religionsgeschichtliche Hintergrund von AA 67,7-12

Obwohl die Angaben der Kirchenväter über Scythianus und seinen Schüler Terebinthus alles in allem recht fragwürdig sind, hätten sie der Forschung auf der Suche nach dem religionsgeschichtlichen Ursprung der von Basilides verwendeten Quelle zumindest in *einer* Hinsicht als Anregung dienen können. Der Indienreisende Scythianus, sein Schüler Terebinthus, der sich „Budda“ nannte – man braucht auf die von den Kirchenvätern in diesem Zusammenhang aufgetischten Geschichten nicht viel zu geben, um sich zu fragen, ob es nicht der Mühe wert wäre, einmal zu prüfen, ob darin möglicherweise auch ein Hinweis auf die Herkunft des von Basilides referierten Lehrsystems enthalten sein könnte. Tatsächlich sind Untersuchungen, in denen dieses auf seinen möglichen indischen Ursprung geprüft wurde, bisher nicht bekannt. Stattdessen war man von Anfang an auf den Zoroastrismus fixiert. Für Jacobi und andere war klar, dass das zweite, von Archelaus/Hegemonius zitierte Fragment „unzweifelhaft einen persischen Dualismus ausspricht“.<sup>31</sup> Natürlich ist diese Annahme nicht ganz von der Hand zu weisen, zumal die AA von einem Persienaufenthalt des Basilides in Persien berichten.<sup>32</sup> Auch lässt sich nicht bestreiten, dass es ein paar augenfällige Parallelen zwischen dem persischen Dualismus und dem Basilides-Fragment gibt. Und doch zeigt sich schon bei Jacobi, dass diese These mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden und darum gar nicht konsequent durchzuführen war. Jacobi glaubte diese lösen zu können, indem er annahm, dass Basilides das Original der von ihm referierten dualistischen Lehre der *barbari* „unter Vermittlung einer griechischen Darstellung zugekommen“ sei.<sup>33</sup> Das Ganze habe die „Art einer griechischen Reflexion“, dadurch sei „das Eigentümliche“ des Originals verwischt worden.

Löhr geht noch einen Schritt weiter. Die Frage nach der religionsgeschichtlichen Herkunft des zweiten Fragments wird kurz angerissen, deren Beantwortung aber sogleich als unmöglich behauptet. Es sei „zwecklos“, so Löhr, „das Fragment ... genau zu verhören; weiter als bis zu einer ‚interpretatio graeca‘ scheinen wir hier nicht zu gelangen“; wenigstens

---

*untersucht und entwickelt* (Tübingen: Osiander, 1831), 461.

<sup>31</sup> Jacobi, „Das ursprüngliche Basilidianische System“, 506. Heute wird diese Auffassung von Mühlenberg vertreten, siehe Ekkehard Mühlenberg, „Basilides“, in *TRE* (Bd. 5; Berlin, New York: De Gruyter, 1979) 296–301.

<sup>32</sup> Man muss allerdings damit rechnen, dass die die Angabe über den angeblichen Persienaufenthalt des Basilides von Hegemonius erfunden wurde, um auch auf diese Weise die Nähe zu dem aus Persien stammenden Mani zu betonen.

<sup>33</sup> Jacobi, „Das ursprüngliche Basilidianische System.“, 509.

den Autor der *interpretatio graeca* glaubt Löhr ausmachen zu können; er nimmt der Einfachheit halber an, es handele sich um Basilides selbst.<sup>34</sup>

Löhr räumt ein, dass es ihm an „philologischer Kompetenz“ fehle, „um zoroastrische Originalquellen wirklich gründlich und sachgemäß auszuwerten.“ Umso ausführlicher widmet er sich der von ihm vermuteten Interpretationsschicht. Diese wird überwiegend auf der Grundlage eines Abschnitts aus Plutarchs *De Iside et Osiride* (373 B-C) rekonstruiert. Hier findet Löhr jene mittelplatonischen Vorstellungen wieder, die er auch im Basilides-Fragment erkennen zu können glaubt. In seinem Aufsatz aus dem Jahre 2007 *Basilides' – 'Barbarian Cosmogony': Its Nature And Function Within The Acta Archelai* hat Byard Bennett eine Variation der These unabhängig von Löhr, aber mit ähnlichen Argumenten vertreten.<sup>35</sup>

In methodischer Hinsicht ist Löhrs Verfahren fragwürdig. Schon die Erklärung, mit der er sich von der Untersuchung des religionsgeschichtlichen Hintergrunds dispensiert, mutet seltsam an. Im Rahmen einer theologie- und kirchengeschichtlichen Studie sollte man eine Klärung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge erwarten dürfen. Was die mangelnde „philologische Kompetenz“ betrifft, so existieren seit Langem eine Reihe von Übersetzungen und Kommentaren, die zur grundsätzlichen Klärung des Problems ausgereicht hätten. Der Verzicht auf religionsgeschichtliche Recherche lässt zudem die Frage aufkommen, mit welchem Recht Löhr eine platonisierende bzw. pythagoreisierende Interpretation postuliert. Ohne nähere inhaltliche Bestimmung – wie hypothetisch auch immer –, bleibt das, was angeblich interpretiert wird, in einer Art *blackbox*, so dass alle Aussagen über eine von Basilides vorgenommene *interpretatio graeca* in der Luft hängen. Am Ende muss die vermeintliche „Interpretation“ des in Frage stehenden religionsgeschichtlichen Bezugspunkts diesen selbst ersetzen. Löhr kann dies nicht zugeben, weil er sonst einräumen müsste, dass das Basilides-Referat sich in Wahrheit auf ein Konstrukt aus lauter hellenistischen Versatzstücken bezieht. Als solches aber wäre es von Basilides, wie Löhr – anders als Bennett<sup>36</sup> – zu wissen scheint, kaum als Lehre der *barbari* bezeichnet worden.

Wie schon erwähnt, lassen sich die entscheidenden Grundlinien des Zoroastrismus anhand der zur Verfügung stehenden Literatur, Übersetzungen und Kommentare, relativ klar bestimmen. In der Tat gibt es ein paar auffallende Parallelen:

---

<sup>34</sup> Löhr, *Basilides und seine Schule*, 249, A. 136.

<sup>35</sup> Byard Bennett, „Basilides' 'Barbarian Cosmogony': Its Nature And Function Within The Acta Archelai“, in *Frontiers of Faith - The Christian Encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 61; Brill, 2007) 157–66. Anders als bei Löhr wird die Frage nach einer evt. zoroastrischen bzw. manichäischen Herkunft der im Fragment verwendeten Quellen von Bennett nicht offengelassen, sondern ausführlich behandelt – und negativ beantwortet.

<sup>36</sup> Bennett hat diese Schwierigkeit offenbar nicht erkannt und ist prompt in die Falle getappt. Für ihn gehört das Fragment zum „broader context of the Middle Platonic interpretation of Plato's Timaeus.“ Bennett, „Basilides' 'Barbarian Cosmogony': Its Nature And Function Within The Acta Archelai“, 163, 165. Doch die mittelplatonische Interpretation der Kosmogonie des *Timaios* wäre von einem antiken Autor niemals als „barbarisch“ bezeichnet worden!

- Archealus stellt seinen Exkurs über Basilides unter das Thema „dualitas“ (AA 67,4); er will nachweisen, dass Basilides eine dualistische Lehre vertreten und diese von den *barbari* übernommen habe. – Die zoroastrische Lehre ist eines der bekanntesten und profiliertesten *dualistischen* Systeme der antiken Religionsgeschichte. Dass Basilides sie gekannt haben soll, wäre gut möglich, zumal dann, wenn die Bemerkung über seinen Persienaufenthalt zutreffen sollte.
- Nach der von Basilides referierten Lehre sollen die beiden Prinzipien („Licht“ und „Finsternis“) anfanglos und ungezeugt gewesen sein; es heißt, sie hätten „aus sich selbst heraus“ (*ex semet ipsis erant*) existiert. – Dafür lassen sich auch aus der zoroastrischen Kosmogonie entsprechende Parallelen beibringen. Der Zoroastrismus kennt ebenfalls ein Reich des Lichts und ein Reich der Finsternis; über das Reich des Lichts und des Guten herrscht Ormazd, über das der Finsternis und des Bösen Ahriman.<sup>37</sup> Ihr Dasein gilt als „anfangslos“<sup>38</sup> Ihre Reiche sind durch die Leere bzw. das Nichts voneinander geschieden. Während Ormazd immer war und sein wird und seine Herrschaft nur räumlich durch das Nichts begrenzt wird, ist die Herrschaft Ahrimans sowohl räumlich (durch das Nichts) als auch *zeitlich* durch den endgültigen Sieg des Lichtes über die Finsternis terminiert. Für die genannten räumlichen und zeitlichen Begrenzungen gibt es in den AA allerdings keine Entsprechung.
- Von der Finsternis (*tenebrae*) heißt es, sie sei beim Anblick des Lichts „gleichsam von der Begierde (*concupiscentia*) nach einer besseren Sache ergriffen“ worden und habe danach begehrt (*cupiebant*), mit ihm vermischt zu werden. Auch Ahriman wird beim Anblick der höheren Welt, die ihm bis dahin verborgen geblieben war, von der Begierde nach dem Licht ergriffen. He ‘beheld a point of light, and, because it was of a different substance from himself, he strove to attain it; and his desire for it waxed so mightily that [it was as great as his desire]’.<sup>39</sup>
- „Die Schöpfung, die wir wahrnehmen,“ ist eine Mischung aus Licht und Dunkel. – Die bestehende Welt gilt auch im Zoroastrismus als „Mischung“, genauer als Resultat eines Kampfes zwischen Licht und Finsternis.<sup>40</sup>

Die Übereinstimmungen zwischen der von Basilides referierten Lehre und dem Zoroastrismus beschränken sich im Wesentlichen auf die oben genannten Parallelen. Auf

---

<sup>37</sup> „The light was above and the darkness beneath; and between them was the Void. Ormazd in the light and Ahriman in the darkness.“ R. C Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. (New York: Putnam, 1961), 248. Jeffrey Burton Russell, *Biographie des Teufels: das radikal Böse und die Macht des Guten in der Welt* (Böhlau Verlag Wien, 2000), 27.

<sup>38</sup> Herman Lommel, *Die Religion Zarathustras: nach dem Awesta dargestellt* (Tübingen : Mohr, 1930), 28.

<sup>39</sup> Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism.*, 254.

<sup>40</sup> Lommel, *Die Religion Zarathustras*, 130f. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism.*, 250, 256.

eine Identität der beiden Anschauungen wird man von dieser Grundlage aus kaum schließen können, zumal sich die Verhältnisse bei näherer Betrachtung deutlich komplizieren.

- Nach AA 67,8 soll die Finsternis erst nach dem Licht begehrt haben, als Licht und Finsternis sich *gegenseitig* erkannten. Das setzt voraus, dass *beide* Wesenheiten vorher nichts voneinander wussten. – Dagegen heißt es im Zoroastrismus, Ormazd habe aufgrund seiner Allwissenheit *von Anfang an* von der Existenz Ahrimans gewusst. Nur wusste dieser nichts von der Existenz Ormazds.<sup>41</sup>
- Das Verhältnis von Licht und Finsternis wird im Zoroastrismus (ebenso wie im Manichäismus) häufig durch Bilder des *Kampfes* geprägt. Dieses Motiv fehlt in den AA, hier herrscht das Motiv des *Begehrens* vor.<sup>42</sup> Bennett: „... it is remarkable that the relation between the good and evil principles in the fragment is nowhere described as a war, nor does the evil principle gain something of the good by an assault on the realm of the good. The absence of a conflict motif clearly separates the fragment’s cosmogony from that of the Manichaean and Zoroastrian traditions.“<sup>43</sup>
- Ein entscheidender Punkt: AA 67,10 wird die Dunkelheit mit der Materie identifiziert. Dagegen wird im Zoroastrismus deutlich zwischen Ahriman und der Materie unterschieden.<sup>44</sup>
- In den AA entsteht die von Gutem und Schlechtem durchmischte Schöpfung aufgrund des Strebens des Schlechten nach dem Licht (*creaturae valuerunt generare similitudinem perferentem ad illam, quam de luce conceperant, permixtionem*), ist also „Verbesserung des Schlechten“. – Im Zoroastrismus entsteht zuerst die gute Schöpfung. Diese wird dann sekundär, durch Eingreifen Ahrimans, mit Schlechtem vermischt, ist also „Verminderung des Guten“.<sup>45</sup>
- In der zoroastrischen Kosmogonie fehlt das *Spiegelmotiv*. Ahriman erkennt einen Lichtstrahl. In den AA erkennt die Dunkelheit nur den schwachen *Reflex* eines Lichtstrahls. Darin zeigt sich eine starke Tendenz zur Transzendierung der göttlichen Sphäre, die im Zoroastrismus fehlt.<sup>46</sup>

---

<sup>41</sup> Bennett, „Basilides’ ‘Barbarian Cosmogony’: Its Nature And Function Within The Acta Archelai“, 163, A. 23. Bennett gebraucht dieses Argument mit Bezug auf den Manichäismus; es gilt für den Zoroastrismus gleichermaßen.

<sup>42</sup> Allenfalls könnte man 67,10, („in abrupter Wendung“, *raptiva mutatione*) als schwachen Reflex des Kampfthemas auffassen.

<sup>43</sup> Bennett, „Basilides’ ‘Barbarian Cosmogony’: Its Nature And Function Within The Acta Archelai“, 162. Auch Löhr stellt fest: „Während nach zoroastrischer Lehre auch das böse Prinzip spirituell ist, faßt Manis Lehre das böse Prinzip wesentlich als Materie auf. Für die zoroastrische Lehre in ihren verschiedenen Variationen war hingegen die diesseitige natürliche Welt nicht schlecht und defizient, sondern heilig und verehrungswürdig“, Löhr, *Basilides und seine Schule*, 233.

<sup>44</sup> Bennett, „Basilides’ ‘Barbarian Cosmogony’: Its Nature And Function Within The Acta Archelai“, 162.

<sup>45</sup> Lommel, *Die Religion Zarathustras*, 134.

<sup>46</sup> Siehe auch Bennett: „The barbarian cosmogony instead uses visual terminology for describing how a form of the light was retained by the darkness, effecting a change in Matter and leading to the

- Die mythologischen Elemente im Basilides-Referat sind im Vergleich zum zoroastrischen Mythos sehr reduziert. In den Texten des Zoroastrismus wird das Verhältnis von Ormazd und Ahriman aufwändig inszeniert und in verschiedenen Szenen entwickelt. Der Konflikt zwischen den beiden Mächten wird personalisiert, psychologisiert (Neidmotiv) und moralisiert. Dies alles fehlt im Referat des Basilides. Basilides beschreibt das Verhältnis von Licht und Dunkel distanziert als einen Prozess zwischen den beiden Mächten Licht und Finsternis. Aus dem Zusammenhang ergibt sich, dass die *bona et mala* weniger im ethischen („gute und böse Dinge“) als im ontologischen Sinne („gute und schlechte Dinge“) zu verstehen sind. Das ganze Fragment trägt mehr einen philosophischen als mythologischen Charakter.

Zumal der letzte Punkt verdient Beachtung, denn es gibt innerhalb der antiken Philosophie- bzw. Religionsgeschichte tatsächlich noch ein weiteres dualistisches System, das wegen seiner unmythologischen Prägung sehr viel besser zu den von Basilides referierten Anschauungen passt:<sup>47</sup> gemeint ist der indische Sāṃkhya. Erste Hinweise darauf, dass indische Philosophie bzw. Religion den möglichen Bezugspunkt für das Referat des Basilides darstellen, könnte, wie schon erwähnt, der Rahmen geben, in den Archelaus die Basilides-Fragmente eingebettet hat. Unabhängig davon, wie man den historischen Charakter der Angaben über Scythianus und Terebinthus im Einzelnen beurteilt, enthalten die Angaben über den Indienreisenden Scythianus und seinen Schüler Terebinthus-Buddha Hinweise, die nicht ignoriert werden sollten. Die Annahme, mit den *opinionēs* der *barbari* könnten die Anschauungen indischer Philosophen bzw. Anhänger der indischen Religion gemeint sein, legt sich nahe. Dass der Terminus *barbari* auf indische Brahmanen hindeuten kann, wird von Clemens bestätigt; er bezeichnet „die Gymnosophisten bei den Indern“ als „eine andere Art barbarischer Philosophen“ (Strom 1,15,71).<sup>48</sup>

---

production of the sensible world: The light, having a passion to gaze, looked at the darkness, as if in a mirror; the darkness beheld the light and ultimately took from the light a look and an appearance, etc. This aspect of the barbarian cosmogony is alien to both Manichaean and Zoroastrian teaching“ - Bennett, „Basilides’ ‘Barbarian Cosmogony’: Its Nature And Function Within The Acta Archelai“, 162. Mühlenberg behauptet: „Die zoroastrische Tradition, in der die Finsternis eine Spiegelung des Lichtes an sich reißt, die dann erlöst werden muß, hat er abgelehnt“ Mühlenberg, „Basilides“, in *TRE*, 5:300. Doch in der zoroastrischen Tradition raubt die Finsternis einen Lichtschein, aber keine *Lichtspiegelung*; das ist ein wichtiger Unterschied.

<sup>47</sup> Garbe, Die Sāṃkhya-Philosophie, 249ff.

<sup>48</sup> Parallelen zwischen valentinianischer Gnosis und Sāṃkhya wurden bereits von Stephen A. Kent vermutet, Stephen A. Kent, „Valentinian Gnosticism and classical Samkhya: A thematic and structural comparison“, *PEW* 30:2 (1980) 241–59. Kent weist ausdrücklich auf die Möglichkeit einer historischen Abhängigkeit hin; der Warenaustausch zwischen Indien und Alexandria könne auch kulturellen Austausch nach sich gezogen haben, zumal: „Evidence does indicate that some Greeks certainly knew parts of the Mahabharata, and also possibly knew the Bhagavadgita.“ Gleichwohl stellt Kent fest, „it seems wisest, given the evidence, to consider both Valentinian Gnosticism and classical Samkhya as indigenous developments.“



## 1.6 Sāṃkhya

Die Kenntnis der zu den sechs „Darshanas“, den sechs Systemen der klassischen indischen Philosophie gehörenden Sāṃkhya-Lehre ist im Allgemeinen nicht sehr weit verbreitet. Dennoch kann an dieser Stelle mit Blick auf den begrenzten Rahmen unseres Untersuchungsgegenstands auf eine detaillierte Darstellung des klassischen Sāṃkhya-Systems verzichtet werden; zum einen weil im nächsten Abschnitt ohnedies auf einzelne, für unsere Untersuchung relevante Aspekte näher eingegangen werden soll, zum andern weil es die klassische Sāṃkhya-Lehre nach übereinstimmender Meinung in der Antike auch noch gar nicht gegeben hat. Die früheste kompakte Darstellung der Sāṃkhya-Lehre ist die Kārikā bzw. Sāṃkhya-Kārikā, eine Art Katechismus, der aber frühestens im 2. nachchristlichen Jahrhundert entstanden ist<sup>49</sup> und allgemein in das 4. Jahrhundert datiert wird. Andere für die Grundlegung des Sāṃkhya entscheidende Werke stammen aus noch späterer Zeit, wie z.B. das Sāṃkhya-Sūtra, das erst im 14./15. Jahrhundert abgefasst wurde.<sup>50</sup>

Da die Lehre jedoch erwiesenermaßen sehr viel älter ist und die in diesen späteren Werken zum Ausdruck kommenden Vorstellungen nach Auffassung namhafter Indologen vielfach uralte Wurzeln haben, die bis in vorbuddhistische, vielleicht sogar vedische Zeit zurückreichen,<sup>51</sup> lässt sich nur feststellen, dass einzelne Sāṃkhya-Elemente in der Antike offenbar mit anderen indischen Systemen verbunden waren.<sup>52</sup> Ein charakteristisches Beispiel dafür ist die bekannte Bhagavad-Gita, die einen Teil des indischen Großepos *Mahabharata* bildet und noch in vorchristlicher Zeit entstanden ist. In ihr haben sich Sāṃkhya, Buddhismus, vedische Elemente und Yoga zu einer Mixtur vereinigt, aus der sich die einzelnen Systeme nur noch schwer herauschälen lassen. Hinzu kommt, dass Indologen wie Keith, Garbe und Frauwallner „a number of striking similarities between Sāṃkhya and Buddhism“ beobachtet haben, was die klare Unterscheidung natürlich nicht leichter macht.<sup>53</sup>

---

<sup>49</sup> Debiprasad Chattopadhyaya, *Lokāyata: A Study in Ancient Indian Materialism* (New Delhi: People's Pub. House, 2012), 366. Chattopadhyaya bezieht sich dabei auf das Zeugnis des Dasgupta.

<sup>50</sup> Michel Hulin, *Sāṃkhya literature* (A History of Indian literature; v. 6 : Scientific and technical literature ; pt. 3, fasc. 3; Wiesbaden: Harrassowitz, 1978), 127. Chattopadhyaya: „The fact is that the Sankhya is extremely old and modifications have been continually introduced into it from very early times“; Chattopadhyaya, *Lokāyata*, 364.

<sup>51</sup> „...with the exception of the five tanmatra ("subtle elements"), the whole ontology of Sāṃkhya has been already elaborated before the 5th century B. C.“ Hulin, *Sāṃkhya literature*, 130, vgl. 128. Chattopadhyaya, *Lokāyata*, 368.

<sup>52</sup> Hulin, *Sāṃkhya literature*, 129.

<sup>53</sup> Gerald James Larson und Īśvaraṅṣṇa, *Classical Sāṃkhya: an interpretation of its history and meaning* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2014), 92. Noch einen Schritt weiter ging Oldenberg, der Sāṃkhya als wichtigen Einflussfaktor des Buddhismus betrachtete: „So haben wir alles Recht, die Lehre, die hinter fundamentalen Vorstellungen des Buddhismus, wohl nicht als nächster, aber doch als entfernterer Hintergrund, zum Vorschein kommt, Sāṃkhya zu nennen. Freilich ist es nichtklassisches Sāṃkhya; es ist offenbar erst auf dem Wege, den definitiven Typus anzunehmen.“ Hermann Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915), 318.

Hier soll es genügen festzustellen, dass wir es beim Sāṃkhya mit einer der ältesten Formen des Dualismus zu tun haben. Was den allgemeinen Kern der Lehre betrifft, so hat Albert Schweitzer diesen mit einigen wenigen Sätzen, die zur vorläufigen Charakterisierung genügen sollen, folgendermaßen zusammengefasst: „Die Sāṃkhya-Lehre unternimmt es, das Verhältnis der Seele zur Sinnenwelt so zu ergründen, daß ihr Gefangensein in ihr und ihr Freikommen von ihr begreiflich wird ... Von Ewigkeit her, so nimmt sie an, gibt es Seelisches und Materielles für sich. Dadurch, daß beide zueinander in Beziehung treten und sich wieder voneinander lösen, entsteht das Weltgeschehen.“ Schweitzer fügt mit einem Seitenblick auf die antike Gnosis noch hinzu: „Der Grundgedanke des Systems ist also dem der orientalisches-griechischen Gnosis verwandt.“<sup>54</sup>

Schweitzer beschreibt die Philosophie des Sāṃkhya richtig als eine auf kosmologischen Vorstellungen basierende Erlösungslehre. Die Erkenntnis der Voraussetzungen ihres Verflochtenseins in die Materie steht am Beginn des Erlösungsprozesses, ja ist – wie ja auch bei den meisten Gnostikern – die Erlösung selbst.

Nach Johnston soll der frühe Sāṃkhya kaum kosmologische Vorstellungen enthalten haben: „Early thought in Sāṃkhya as in Buddhism, was in fact almost exclusively concerned with the religious fate of man.“ Ursprünglich sei die Lehre „in fact little concerned with the cosmos.“<sup>55</sup> Aber das ist nicht sehr plausibel. Kosmologie und Erlösungslehre lassen sich im Sāṃkhya gar nicht voneinander trennen. Die Kosmologie fungiert im Sāṃkhya als „Narrativ“ zur Begründung der Erlösungslehre; ohne sie würde die Soteriologie vollkommen in der Luft hängen. Außerdem scheint schon der Name Sāṃkhya = „Aufzählung“ auf einen engen Zusammenhang mit der Kosmologie zu deuten, denn die Anzahl und Auflistung der einzelnen kosmologischen Elemente spielt hier keine geringe Rolle.<sup>56</sup>

Die entscheidende Frage ist in unserem Zusammenhang die nach Alter und Verbreitung der Lehre. Was das Alter betrifft, so reicht die Lehre des Sāṃkhya, wie schon erwähnt, in sehr frühe, vorbuddhistische Zeit. Als mythischer Begründer der Lehre gilt der indische Weise *Kapila*, der im 6., vielleicht auch schon im 7. Jahrhundert gelebt haben soll. Zu Recht oder Unrecht werden die wesentlichen Bestandteile des späteren Systems auf ihn zurückgeführt.<sup>57</sup> Da sich die Lehre mit fast allen anderen philosophischen Richtungen amalgamierte, ist sie in der Antike auch außerhalb Indiens in verschiedenen Verbindungen mit anderen antiken philosophischen Strömungen anzutreffen.

---

<sup>54</sup> Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der indischen Denker: Mystik und Ethik* (C.H.Beck, 2016), 313–14.

<sup>55</sup> Johnston E.H., *Early Samkhya. An Essay on its Historical Development According to the Texts*, 1937, 18.

<sup>56</sup> „The word ‘Sāṃkhya’ is derived from the Sanskrit noun *sankhyā* (number) based on the verbal root *khyā* (make known, name) with the preverb *sam*(together)...the aim of Sāṃkhya is to take into account all the important factors of the whole world, especially of the human condition“; Ferenc Ruzsa, „Sankhya“, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, o. J., [zitiert 3. Mai 2017]. <http://www.iep.utm.edu/sankhya/>.

<sup>57</sup> Hulin, *Sāṃkhya literature*, 136.

Die Frage, wo Basilides die Philosophie kennenlernen konnte, ist einfach zu beantworten. Basilides lebte in *Alexandria*. Alexandria aber war, wie allgemein anerkannt ist, seit Langem ein „Brennpunkt indischer Einflüsse“; „der größte Teil des indischen Handels ging ja über diese Metropole. Gerade im 1. Jahrhundert war der Indienhandel besonders lebhaft ... Nach Plinius belief sich der römisch-indische Handel auf einen Umsatz von mehreren Millionen Sesterzen im Jahr ... Wenn irgendwo in der hellenistischen Zeit, so war man jedenfalls in Alexandrien am besten über Indien informiert, und diese Kenntnis betraf nicht nur kommerzielle Dinge, sondern auch das geistige und religiöse Leben Indiens.“<sup>58</sup>

Dass von der indischen Philosophie eine große Anziehungskraft auf die gebildete hellenistische Welt ausging, lässt sich vielfach belegen; ihre Vertreter wurden wegen ihrer asketischen Lebensweise allgemein geachtet.<sup>59</sup> Löhr bemerkt zu Recht, dass im 2. nachchristlichen Jahrhundert „eine seit dem Hellenismus des 3./2. Jahrhunderts v. Chr. bezeugte Strömung ihren Höhepunkt“ erreichte, „welche die weisen Völker des Ostens – indische Brahmanen, persische Magier, babylonische Chaldäer und ägyptische Priester – als Empfänger einer höheren, durch Offenbarung vermittelten Erkenntnis ansah.“<sup>60</sup>

Dass Basilides die indische Lehre durch die Vermittlung in Alexandria lebender indischer Brahmanen hätte kennen können, ist danach erwiesen; dass er sie tatsächlich gekannt hat, mag aus dem folgenden Abschnitt erhellen: ein Vergleich einzelner Elemente der von Basilides referierten dualistischen Kosmologie mit denen des Sāṃkhya.

## 1.7 Analyse von AA 67, 7-12 – religionsgeschichtliche Parallelen

1) *Zwei anfanglose gegensätzliche Prinzipien, Licht und Dunkel*. Bereits aus den ersten Andeutungen, die Basilides über die Kosmogonie der von ihm referierten *barbari* macht (AA 67,7), geht hervor, dass wir es mit einer rein dualistischen Lehre zu tun haben: Basilides spricht von „zwei Anfängen aller Dinge“, diese seien „ohne Anfang und ungezeugt“, „aus sich selbst heraus existent“. Die beiden Prinzipien werden mit den Kategorien „Licht und Finsternis“ bezeichnet.

Die Philosophie des Sāṃkhya gilt neben dem persischen Mazdaismus als eine der ältesten Formen des (metaphysischen) Dualismus. Auch hier kennt man zwei „von Ewigkeit her ... nebeneinander und ineinander“ bestehende „völlig verschiedene Wesenheiten“.<sup>61</sup> Damit gemeint ist der Gegensatz von *Puruṣa* und *Prakṛti*. Im Deutschen wird dieser Gegensatz

---

<sup>58</sup> E. Benz, *Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1951), 180. Vgl. H. G. Rawlinson, *Intercourse Between India and the Western World: From the Earliest Times of the Fall of Rome* (Asian Educational Services, 2001), 137.

<sup>59</sup> Löhr, *Basilides und seine Schule*, 199. Lukian berichtet vom ehemals christlichen Peregrinus Proteus († um 165), dieser habe sich „nach Art der Brahmanen“ auf dem Scheiterhaufen selbst verbrannt (De morte Peregrini, 39).

<sup>60</sup> Löhr, *Basilides und seine Schule*, 199. Theodor Hopfner, *Orient und griechische Philosophie* (Leipzig: J.C. Hinrichs, 1925), 42 f.

<sup>61</sup> Paul Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda: Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen* (3. Aufl.; Leipzig: Brockhaus, 1921), 216.

häufig mit den Begriffen „Natur“ und „Geist“ oder „Seele“ und „Materie“ wiedergegeben, aber dabei handelt es sich um Teilaspekte.

Die konkrete Grundbedeutung von *Puruṣa* ist „Mann, Mensch“. Der Begriff kann auch auf die „Menschheit“ oder – wie in den Veden – auf den „Urmenschen“ (aus dessen Teilen die Welt gestaltet wurde) ausgedehnt werden. In der Sāṃkhya-Philosophie wird damit die „Person“ oder auch „Urseele“ bezeichnet, d.h. das absolute, von jedweder Beziehung, jedem Inhalt freie und daher unveränderliche, ewige Bewusstsein. Als erkennendes Subjekt kann es niemals Objekt werden. Im Gegensatz zur monistischen Vedānta-Lehre wird *Puruṣa* im Sāṃkhya nicht als All-Eines gedacht, sondern als unendliche Menge individueller Seelenmonaden.<sup>62</sup>

Der Antipode zur eher männlich gedachten, rein betrachtenden, passiven *Puruṣa* bildet die weiblich vorgestellte, aktive *Prakṛti*. Auch hier treffen die Begriffe „Natur“ oder „Materie“ das Gemeinte nur ungefähr. Der Begriff leitet sich aus der Wurzel *kr* = „tun, machen“ und der Präposition *pra* = „vorher, zuerst“ ab. Genauer müsste man wohl von „Urmaterie“ oder „primordialer Natur“ sprechen, manchmal ist auch von *Mula-Prakṛti* die Rede.<sup>63</sup> Dabei ist zu beachten, dass diese Materie nicht nur grobstofflich, sichtbar, sondern auch feinstofflich, unsichtbar gedacht wird. Darum gilt auch die menschliche Seele als ein Teil der *Prakṛti*; sie ist ihrerseits von der immateriellen „Urseele“ geschieden. Die Urmaterie existiert in zwei verschiedenen Modi: einem entfalteten (*avyakta*) und einem unentfalteten (*vyakta*). Weiterhin besteht sie, einem geflochtenen Strang vergleichbar, aus drei „Strähnen“, den sog. *Guṇas*: dazu gehören 1) *Sattva*, womit das Reine, Beständige, Gute und Helle gemeint ist, 2) *Rajas*, das Bewegte, das Aktive, Energische, Leidenschaftliche und schließlich 3) *Tamas*, das Dunkle, Träge, Schwere. Alle *Guṇas* sind prinzipiell weder gut noch schlecht, sie werden es erst dadurch, dass eines von ihnen dominiert und dadurch das Gleichgewicht zerstört.

Als klassischer *Locus* für die ewige, anfanglose Existenz beider gegensätzlichen Prinzipien gilt eine Stelle aus der *Bhagavad Gita* (13,19): „Du sollst wissen, dass die Prakṛiti und ebenso der Puruṣa beide anfanglos sind...“

Ebenso wie die beiden von Basilides genannten *principii* begegnen *Puruṣa* und *Prakṛti* auch im Sāṃkhya in den Kategorien von Licht und Finsternis. In der Kārikā ist dieser Gegensatz zwar nicht nachweisbar, doch will dies nicht viel besagen, weil wir es dabei nur mit einem kurzen Abriss der Lehre, einer Art Katechismus zu tun haben. Der Licht-Dunkelheit-Gegensatz ergibt sich einerseits bereits aus den überlieferten Kosmogonien der traditionellen Vedenliteratur, zum andern aber auch aus der philosophischen Verhältnisbestimmung von Licht und Geist. In Sāṃkhya-Sūtra I. 145 heißt es: „[Der Geist] ist Licht, weil die Begriffe des Ungeistigen und des Lichtes sich ausschließen.“ Und auch VI, 50 wird festgestellt „Das aus Denken bestehende, von dem Unbeseelten Verschiedene erleuchtet das Unbeseelte.“ Für

---

<sup>62</sup> „The two types of entities of Sāṃkhya are Prakṛti and Puruṣa-s, namely Nature and persons. Nature is singular, and persons are numerous“; Ruzsa, „Sāṃkhya“.

<sup>63</sup> Mula von „Wurzel“; siehe AA 67,5.

Garbe folgte sich daraus, „daß der Geist Licht (*prakasa*) sei, womit gemeint ist, daß er die mechanischen Vorgänge der inneren Organe erleuchtet, d.h. zum Bewußtsein bringt.“ „Wenn die Lichthaftigkeit keine Eigenschaft kein Attribut der Seele sein kann, so bleibt nur die Annahme, daß das Licht die Seele selbst sei, d.h. ihr Wesen ausmache.“ Garbe merkt an, dass die Idee einer Identität von Licht und Geist auch für die Gnosis typisch und vermutlich von der Sāṃkhya-Lehre auf sie übergegangen sei.<sup>64</sup>

Im Hinblick auf eine Identifizierung der *Prakṛti* mit der Finsternis verweise ich auf einen von Larson zitierten Ausspruch des sagenhaften Begründers des Sāṃkhya, Kapila: “In the beginning there was darkness (*tamas*) alone. In that darkness there was a field (*kṣetra*) (or *kṣetrajña*?). Darkness (*tamas*) signifies *prakṛti* and *kṣetra* (or *kṣetrajña*) signifies *Puruṣa*.”<sup>65</sup>

2). *Der Zustand der Unwissenheit.* Solange Licht und Finsternis noch nichts voneinander wissen, führen beide ihr je eigenes Leben. Sie sind sich selbst genug und befinden sich in einem Zustand scheidlich-friedlicher Harmonie.<sup>66</sup> – In diesem von Basilides referierten Szenario lassen sich unschwer die Grundzüge der Sāṃkhya-Kosmogonie wiedererkennen: auch dort ist der Zustand der Welt vor ihrer Entfaltung dadurch charakterisiert, dass die beiden dualen Wesenheiten *Prakṛti* and *Puruṣa* noch keine Kenntnis voneinander haben und eben deswegen friedlich koexistieren.

In der Sāṃkhya-Lehre wird dieser Ruhezustand gewöhnlich mit der Guṇa-Theorie in Verbindung gebracht. Das *sāmyâ-’vastâ* bezeichnet jene vorevolutionäre Phase, in der sich die drei Guṇas der primordialen und nicht-manifesten *Prakṛti* (der sog. *Mula-Prakṛti*) noch im Gleichgewicht befinden. In diesem Zustand, so Garbe, ist „keiner der drei Guṇas weniger oder mehr ... als jeder der beiden anderen, in dem sie in vollster Gleichmäßigkeit und ohne Beziehung zueinander verharren. Solange dieser Zustand des Gleichgewichts nicht gestört ist, bleibt die Urmaterie eine feine unterschiedslose Masse, in der alle die Kräfte und Eigenschaften, die in der entfalteten Welt zur Erscheinung kommen, keimartig ohne Betätigung ruhen.“<sup>67</sup>

In der von Basilides referierten Lehre der *barbari* werden allerdings keine Guṇas erwähnt. Das könnte damit zusammenhängen, dass die „barbarische“ Kosmogonie von Basilides verkürzt bzw. vereinfacht wiedergegeben wird oder aber damit, dass Basilides die Guṇa-

---

<sup>64</sup> Garbe, *Die Sāṃkhya-Philosophie*, 129.

<sup>65</sup> Karl H. Potter, Hrsg., *The encyclopedia of Indian philosophies* (1st ed.; Delhi: Motilal Banarsidass, 1970), 192.

<sup>66</sup> Wenn es sich bei dem Fragment, wie Gerhard May behauptet, um eine Fälschung in Analogie zur manichäischen Lehre handelte - Gerhard May, *Schöpfung aus dem Nichts, Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (AKG 48; Berlin, New York: De Gruyter, 2011), 80, A. 84. -, hätte der Fälscher schlecht gearbeitet, denn im Manichäismus leben die Bewohner der Welt der Materie keineswegs in selbstversunkener Harmonie, sondern in Unfrieden; sie „stoßen einander an, treiben einander hin und her, jagen rings umher in wilder Raserei“; Geo Widengren, *Mani und der Manichäismus*. (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1961), 52.

<sup>67</sup> Garbe, *Die Sāṃkhya-Philosophie*, 283. In der Internet Encyclopedia of Philosophy heißt es schlicht: “The unmanifest was the initial state of *Prakṛti*, where the Guṇas were in equilibrium”. Die Meinung wird von Ruzca auf “later authors“ zurückgeführt, aber dafür besteht, wie Garbe zeigt, kein Anlass.

Lehre noch nicht kannte. Es ist umstritten, ob die Guṇa-Lehre von Anfang an Teil der Sāṃkhya-Philosophie war oder ob sie erst später mit ihr verbunden wurde. Bei unserem Vergleich der beiden Kosmogonien kommt es darauf nicht an. Entscheidend sind die charakteristischen Grundgedanken, die sich sowohl in der von Basilides referierten Passage wie auch in der Kosmogonie der Sāṃkhya-Lehre wiederfinden:

- a) vor dem Weltprozess befinden sich die beiden primordialen Wesenheiten im Ruhezustand
- b) dieser Ruhezustand ist Folge ihrer jeweiligen Selbstbezogenheit (hegelianisch gesprochen: ihres „An-sich-seins“).

In gewisser Weise berührt sich dieses Szenario mit Gedanken, die wir aus dem von Hegesipp überlieferten theologischen Entwurf des Basilides kennen. Hier setzt Gott der Entmischung der geistigen von den grobstofflichen Elementen und der Unruhe der nach oben strebenden Kreaturen dadurch ein Ende, dass er den Schleier der Unwissenheit (μεγάλην ἄγνοιαν) über seine Schöpfung breitet (7.27.1ff. - 299,6 M.). Dadurch, dass die Seelen in Unkenntnis darüber bleiben, dass es außerhalb ihrer Welt noch andere, schönere Zonen gibt, quälen sie sich nicht mehr mit dem Streben nach Unmöglichem (so wie z.B. ein Fisch, der im Gebirge mit den Schafen weiden möchte). „Alles, was an seinem Orte bleibt, stirbt nicht; es stirbt aber, wenn es über seine Natur hinaus will.“

Im Unterschied zu der Kosmogonie der *barbari*, steht das „große Vergessen“ bei Basilides allerdings nicht am Anfang der Weltwerdung, d.h. am Anfang des Evolutions-, sondern am Ende des Resorptionsprozesses. Aber im Übrigen ist der Grundgedanke der gleiche. Das Universum kommt erst dann zur Ruhe, wenn die in ihm agierenden unterschiedlichen Kräfte nichts von der Existenz der jeweils höheren wissen. Erst wenn die verschiedenen Welten keine Kenntnis mehr voneinander haben, hat ihr unruhiges Streben nach Höherem ein Ende. – Offensichtlich hat Basilides den Gedanken auch für seine eigenen kosmologischen Ansichten fruchtbar gemacht.

In seiner Interpretation der Stelle bemerkt Jacobi, dass der Gedanke des *omnibus enim amicis* eine im *Zend Avesta* unmögliche Vorstellung sei. Anstatt darin ein wichtiges Argument gegen die Herleitung aus dem persischen Dualismus zu sehen, erklärt Jacobi die Unstimmigkeit mit „griechischer Reflexion“, die Basilides unter Vermittlung einer griechischen Darstellung zugeflossen sein soll. Löhr hat diesen Faden aufgenommen und den Hinweis auf die griechische Philosophie weiter konkretisiert.<sup>68</sup> Er erkennt im Referat des Basilides den Einfluss der stoischen *Oikeiōsis*-Theorie, wonach „jedes Lebewesen von seiner Geburt an triebhaft auf Selbsterhaltung hin angelegt“ sei.<sup>69</sup> Weil die stoische Seelenlehre *per se* wenig mit dem Verhältnis der beiden primordialen Kräfte, von denen der Text spricht, zu tun hat, fügt Löhr als Erklärung hinzu: „ein eklektisch vorgehender Autor“ habe „durchaus (!) auf die Idee kommen“ können, „die stoische Theorie zu benutzen, um

---

<sup>68</sup> Jacobi, „Das ursprüngliche Basilidianische System.“, 512. Löhr, *Basilides und seine Schule*, 245.

<sup>69</sup> Löhr, *Basilides und seine Schule*, 245.

das ‚seelische‘ Leben der kosmischen Grundprinzipien vor der zweiten, entscheidenden Phase der gegenseitigen Beeinflussung zu beschreiben.“

Doch lässt sich der ganze Gedankenkomplex – ohne die Annahme einer zweiten Interpretationsschicht – sehr viel einfacher und kohärenter aus der indischen Sāṃkhya-Philosophie ableiten. In der Tat gilt die Materie (zumindest im Zustand des Gleichgewichts der drei Guṇas) dort weder als schlecht noch als böse;<sup>70</sup> auch ist das primordiale Gleichgewicht im Wesentlichen eine Folge ihres Auf-sich-Bezogenenseins.<sup>71</sup> Die von Jacobi, Löhr und anderen vorgebrachten Hilfhypothesen (die Annahme vermeintlicher sekundärer stoischer oder mittelplatonischer Interpretationsschichten) erweisen sich als überflüssig. Alle Züge der von Basilides zitierten Tradition lassen sich aus *einer* Quelle ableiten, der Philosophie des Sāṃkhya.

3) *Die gegenseitige Wahrnehmung*: Der Zustand schiedlich-friedlicher Koexistenz endet in dem Augenblick, wo Licht und Dunkelheit sich gegenseitig erkennen bzw. wahrnehmen (*postquam autem ad alterutrum agnitionem uterque pervenit*). Auch dieser Gedanke hat wiederum seine volle Entsprechung im Sāṃkhya: Dadurch, dass die unbewusste *Prakṛti* durch *Puruṣa* erkannt und erhellt („beleuchtet“) wird, geraten die Kräfte aus dem Gleichgewicht; der Prozess der Weltwerdung beginnt.

Larson beschreibt diese Entwicklung auf der Grundlage der *Kārikā* folgendermaßen: „This disruption of equilibrium because of the proximity of *Puruṣa* is the cause of the process of emergence of the manifest world. The realm or dimension of pure being (i.e. *prakṛti*), which is inherently non-intelligent or non-conscious, is illuminated by the mere presence of *Puruṣa*, which is inherently intelligent or conscious. This illumination of the realm of *prakṛti* by *Puruṣa* brings about the disruption of the unmanifest condition, and creation of the world results. In other words, it is by the association or proximity of these two diverse principles – *prakṛti* and *Puruṣa* – that the world as we know it appears. Without this association or proximity of *prakṛti* and *Puruṣa* there would be no worldly existence or human experience.“<sup>72</sup>

Der Gedanke, dass der Prozess der Weltentstehung ausschließlich durch Erkenntnis bzw. Wahrnehmung (*agnitio*) des jeweiligen Gegenübers (und der dadurch verursachten Erschütterung) in Gang kommt, ist für die Philosophie des Sāṃkhya charakteristisch: Der Weltentstehungsprozess ist Resultat eines reinen Erkenntnisaktes, d.h. Folge des gegenseitigen Erkennens zweier entgegengesetzter Prinzipien.

---

<sup>70</sup> Schweitzer, *Die Weltanschauung der indischen Denker*, 315.

<sup>71</sup> Garbe weist 291f noch darauf hin, dass sich die Welt gemäß der Sāṃkhya-Lehre selbst dann verändert, wenn sie im Ruhezustand scheint und sich die drei Guṇas im Gleichgewicht befinden. Das hängt damit zusammen, dass die drei Guṇas nach der Sāṃkhya-Lehre in diesem Zustand der Veränderung zu Gleichem unterliegen. Wenn in dem Referat gesagt wird, dass Licht und Dunkel anfangs ein je eigenes Leben geführt hätten, so wie es ihnen entsprach und dass allen das lieb sei, was ihnen eigen, könnte dies ein (freilich sehr grober) Reflex dieser Lehre sein. Vgl. Schweitzer, *Die Weltanschauung der indischen Denker*.

<sup>72</sup> Larson und Īśvarakṛṣṇa, *Classical Sāṃkhya*, 11f, 173f.

4) *Die Anziehungskraft des Lichts*: Die durch die Erkenntnis des Lichts auf Seiten der Finsternis ausgelöste Reaktion wird bei Basilides als *concupiscentia* bezeichnet. Der Begriff hat, wie Löhr richtig bemerkt, eine erotische Komponente. Löhr verweist auf den platonischen Eros und nimmt an, dass platonische Gedanken in die von den Barbaren verkündete ursprüngliche Lehre eingetragen wurden. Das ist nicht unmöglich. In unserem Zusammenhang, d.h. vor dem Hintergrund der Sāṃkhya-Lehre, ist allerdings eine kohärentere Erklärung möglich. Tatsächlich finden wir in den entsprechenden Texten eine Parallele zu der im Referat des Basilides erwähnten *concupiscentia*. In einschlägigen Texten ist die Rede von der großen Anziehungskraft, die *Puruṣa* (=Licht) allein durch ihre Präsenz auf *Prakṛti* (= Finsternis) ausübt. Diese Anziehungskraft wird mit der eines Magneten auf ein Stück Eisen verglichen – ein sehr häufig verwendetes Bild, auf das wir noch zurückkommen.<sup>73</sup> Die Anziehung, die von *Puruṣa* auf *Prakṛti* ausgeht, findet auch in dem Begriff *kṣobha* ihren Ausdruck; damit ist die Erschütterung der Urmaterie gemeint, durch die in Folge die verhängnisvolle Verflechtung von *Puruṣa* zur *Prakṛti*, die Verbindung der Seelen mit der Urmaterie, eingeleitet wird.<sup>74</sup> Allerdings geben die Texte über die Art dieser Erschütterung wenig Auskunft. Da mit *kṣobha* im Sanskrit die (z.B. durch einen erotischen Gedanken bewirkte) leidenschaftliche Erregung bezeichnet werden kann, könnte darin tatsächlich eine erotische Komponente enthalten sein. Der Verweis auf Plato erwiese sich auch diesmal als überflüssig.<sup>75</sup>

5) *Aktiv, passiv*. Löhr beobachtet richtig, dass die Anziehung des Lichts auf die Dunkelheit größer ist als die der Dunkelheit auf das Licht (soweit man überhaupt im letzten Fall von einer solchen sprechen kann).<sup>76</sup> Die Finsternis begehrt nach dem Licht, nicht aber das Licht nach der Finsternis. Auch das entspricht den Vorstellungen des Sāṃkhya. Zum Charakteristikum der *Puruṣa* gehört, dass diese während des ganzen Weltwerdungsprozesses vollkommen passiv bleibt und nur als „Beobachter“ bzw. „Augenzeuge“ fungiert. Die *Puruṣa* ist „Seele Zeuge, isoliert, neutral, Zuschauer und nicht-handelnd“; alle Aktivität geht ausschließlich von der *Prakṛti* aus. Das schon oben erwähnte Bild von Magnet und Eisen soll das zeigen, indem es veranschaulicht, dass sich das Eisen (= *Prakṛti*) zum Magneten (*Puruṣa*) bewegt, nicht umgekehrt (der „unbewegte Beweger“ bei Aristoteles). In den klassischen Sāṃkhya-Texten wird das Verhältnis Geist-Materie bisweilen auch mit dem von Herr und Diener verglichen. Prägnant ist auch das Bild der Milch, die dem Euter der Kuh (= *Prakṛti*) unbewusst entströmt.<sup>77</sup>

---

<sup>73</sup> Garbe, *Die Sāṃkhya-Philosophie*, 287.

<sup>74</sup> Garbe, *Die Sāṃkhya-Philosophie*, 288. Der Kommentar, auf den Garbe sich bezieht, stammt aus späterer Zeit, die Lehre aber scheint alt zu sein und könnte bereits auf den Gründer der Schule selbst zurückgehen; siehe 288 Anm. 1.

<sup>75</sup> Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism.*, 248ff.

<sup>76</sup> Löhr, *Basilides und seine Schule*, 231.

<sup>77</sup> Garbe, *Die Sāṃkhya-Philosophie*, 224. Dort auch die entsprechenden Kārikā-Stellen. Zum Ganzen Ruzsa, „Sāṃkhya“: „Prakṛti, although unconscious, possesses the capability to respond in a specific, structured way because of its *sattva Guna*, the information–intelligence aspect of nature“.



5) *Durch seinen Blick erhellt das Licht die Finsternis.* Löhr fragt zu Recht, „wie überhaupt ein Blick Licht projizieren kann“, und greift zur Erklärung auf die stoische Lehre des vom Hegemonikon ausgehenden „Pneumastabs“ zurück.<sup>78</sup> Doch lässt sich der gemeinte Sachverhalt wiederum völlig kohärent – und ganz ohne stoische „Stablampe“ – aus dem Vorstellungskreis des Sāṃkhya ableiten. Erkenntnis ist „Beleuchtung“ durch das Erkenntnissubjekt.<sup>79</sup> Dass die *Prakṛti* durch die Begegnung mit der *Puruṣa* erhellt wird, erklärt sich zwanglos aus der Lichtnatur der *Puruṣa*, von der bereits 1) die Rede war.

6) *Reflex, Spiegelung, enfasis, pratibimba.* Als das Licht auf die Finsternis blickt, sieht es diese wie in einem Spiegel (*velut per speculum*). In der Finsternis ist nur eine Spiegelung (*enfasis*) erzeugt worden. – Nach der Lehre des Sāṃkhya wird die *Prakṛti* nicht nur, wie soeben erwähnt, durch *Puruṣa* „beleuchtet“, sondern es entsteht dabei zugleich – wie das sich im dunklen Teich spiegelnde Bild (*pratti*) der Sonne (*bimba*) – ein Widerschein des Lichtes: *pratibimba*.<sup>80</sup>

Diese Widerspiegelung ist im Rahmen der Samkhya-Lehre die Ursache für die vielfältigen Formen des Leidens. Das Leiden ist erst dann aufgehoben und beendet, wenn die *Prakṛti* nicht mehr von *Puruṣa* „beleuchtet“ wird.

Die Metapher ist im Übrigen keine Spezialität des Sāṃkhya, sondern ein alter indischer Topos; unter anderem begegnet er bereits im *Brahmabindu-Upanishad*.<sup>81</sup>

Die Spiegeltheorie findet sich mit unterschiedlicher Konnotation auch in anderen antik philosophischen Konzepten.<sup>82</sup> So weist die Reflexion im Schlussfragment des Gespräches zwischen Tot mit Ammon im *Corpus Hermeticum* (17,1) gewisse Entsprechungen zu der von Basilides zitierten Tradition auf. Ob und inwieweit eine Abhängigkeit von der bei Basilides zitierten Tradition besteht, lässt sich nicht entscheiden: „Tot: „Meinst du nicht, daß die Körper, die in den Spiegeln erscheinen, unkörperlich sind?“ ... Tot: „So spiegelt sich das Unkörperliche in den Körpern und die Körper im Unkörperlichen, d. h. der sinnlich wahrnehmbare Kosmos im geistigen Kosmos und der geistige im sinnlich Wahrnehmbaren...“

Auch zu der plotinischen Spiegeltheorie gibt es enge Parallelen. Heinemann hat Plotins Konzeption folgendermaßen dargestellt: „Die Gleichsetzung von Licht und Logos findet ... ihr natürliches Korrelat in der Gleichsetzung der Materie mit einem Spiegel. Man darf nicht

---

<sup>78</sup> Löhr, Basilides und seine Schule, 244.

<sup>79</sup> Garbe, Die Sāṃkhya-Philosophie, 387. Dazu Ruzsa, „Sankhya“: „Puruṣa is said to illuminate Prakṛti, and Prakṛti reflects the nature of Puruṣa.“

<sup>80</sup> Der Begriff kommt in der Kārikā nicht vor, wird aber vorausgesetzt (Garbe, Die Sāṃkhya-Philosophie, 85.). Im Brahma-Sūtra ist die individuelle Seele „only a reflection (of the Supreme Lord).“

<sup>81</sup> „Die Seele der Geschöpfe ist eine Einheit, nur von Geschöpf zu Geschöpf verteilt; eine Einheit und Vielheit zugleich, wie der Mond sich in vielerlei Gewässern spiegelt“; Indische Philosophie: Altindische Weisheit aus Brāhmanas und Upanishaden. DB Sonderband: Klassiker der indischen Philosophie, S. 6984.

<sup>82</sup> Hinzuweisen ist auch auf das Apokryphon des Johannes, NHC II,1 / NHC IV,1; die Archonten sehen das Spiegelbild des himmlischen Gottes „Mensch“ im Wasser und bilden danach den Urmenschen.

denken, daß dies Bild ein bedeutungsloses Gleichnis sei, vielmehr verschmilzt das Bild mit dem Begriff zu einer untrennbaren Einheit. Die hier vorliegende Konzeption läßt die Welt aus einem Zentrallicht, dem Logos, und aus einem Spiegel, an dem sich die Lichtstrahlen brechen, der Materie, entstehen. Das einzig Reale ist der Logos, der unsichtbar ist, alles, was wir sehen, ist der Widerschein des Logos an einem anderen, seine Spiegelung an der Materie. So löst sich die Welt auf in eine Fata morgana.“

An anderer Stelle fasst Heinemann das Resultat seiner Beobachtungen so zusammen: „Die Sinnenwelt ist der Widerschein eines Realen, des Logos, an einem Irrealen, der Materie, freilich ein objektiver Schein, aber eben doch ein Schein.“<sup>83</sup>

Ersetzt man den Logos bei Plotin durch *Puruṣa* und die Materie durch *Prakṛti*, so entspricht seine Spiegeltheorie derjenigen der Sāṃkhya-Lehre Zug um Zug (mit Ausnahme dessen, dass die Welt hier nicht als Fata morgana oder Maya aufgefasst, sondern als real betrachtet wird). Heinemann selbst weist in einer Fußnote auf die Ähnlichkeit hin. Da sich Basilides natürlich nicht auf Plotin bezogen haben kann, bleibt nur die Möglichkeit, dass beide aus derselben Tradition geschöpft haben: der Sāṃkhya-Philosophie, die in Form eines populären Sāṃkhya-Brahmanismus in geistigen Zentren wie Alexandria oder Antiochien gelehrt und an die hellenistische Philosophie und Theosophie bzw. Gnosis vermittelt wurde.

7) In seiner Untersuchung bringt Löhr eine weitere wichtige Parallele ins Spiel: die Theologie des von Tertullian bekämpften, etwa gegen Ende des 2. Jahrhunderts lebenden und lehrenden christlichen Häretikers *Hermogenes*. Löhr registriert einige auffallende Ähnlichkeiten. Auch Hermogenes vertritt einen Dualismus; die Materie gilt ihm als gleichewig und ist vor ihrer Formung durch Gott „weder körperlich noch unkörperlich“, strebt aber danach, von Gott geformt zu werden, wobei diese Formung – anders als bei den Stoikern – dadurch geschieht, „daß er sich ihr lediglich nähert und ihr erscheint. So wird die Transzendenz Gottes gewahrt.“<sup>84</sup>

Löhr erkennt richtig die Nähe des Hermogenes zu der von Basilides vorgetragene Konzeption. Was Löhr nicht erkennt: dass die Theologie des „christliche(n) Platoniker(s) Hermogenes“ keineswegs platonisch ist, sondern ihrerseits bereits eine christliche Adaption gewisser Sāṃkhya-Lehren darstellt.

Die Frage nach den Quellen des Hermogenes ist nicht Gegenstand dieser Untersuchung und soll daher nur mit wenigen Stichworten angedeutet werden. Die Ähnlichkeiten sind verblüffend und reichen bis in terminologische Einzelheiten: Nicht nur leitet der „Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche“<sup>85</sup> (ganz unplatonisch übrigens) die Seele „aus Einflüssen der Materie“ ab, d.h. er betrachtet die Seele ebenso wie

---

<sup>83</sup> Fritz Heinemann, „Die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos-Licht-Theorie bei Plotin“, *Philologus* 81/1–4 (2016) 1–17, hier 14. DOI: 10.1524/phil.1926.81.14.1.

<sup>84</sup> Löhr, *Basilides und seine Schule*, 241.

<sup>85</sup> Erich Paul Richard Heintzel, *Hermogenes, der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche. Ein Beitrag zur Geschichte der patristischen Philosophie von Erich Heintzel* (Berlin Berliner Buchdruckerei-Aktien-Gesellschaft, 1902).

die Philosophen des Sāṃkhya als feinstoffliche, unsichtbare Materie die von der immateriellen „Urseele“ zu unterscheiden ist, auch das Verhältnis von Materie und Geist wird von ihm ganz so bestimmt wie im Sāṃkhya. Nach Auffassung des christlichen Häretikers sei es nämlich unmöglich, „dass Gott nicht aus schon Bestehendem das werdende mache. Gott sei aber immer Herr und Gestalter, die Materie immer Sklavin und in Entwicklung begriffen, aber nicht in ihrer Gesamtheit“ (Hipp Ref 8:17).<sup>86</sup>

Insbesondere die Begriffe Herr (für Geist) und Sklavin (für Materie) lassen aufhorchen, denn mit eben diesen Termini wird das Verhältnis in der Sāṃkhya-Philosophie zwischen *Prakṛti* (= Sklavin) und *Puruṣa* (= Herr) bestimmt. Auffallend auch, dass Gott nach Hermogenes die Materie zum Kosmos gestaltet habe, ohne sie zu berühren. Die Schöpfung vollzieht sich bei Hermogenes durch Gottes „bloße Erscheinung und Annäherung an sie; auch der Magnetstein nähert sich bloß“ (Haer 44). Wer wollte in dem Bild vom Magnetstein nicht wiederum den oben bereits zitierten philosophischen Topos aus dem Sāṃkhya wiedererkennen? Löhr stellt richtig fest, dass es dem christlichen Theologen Hermogenes offenbar darum geht, die Transzendenz zu wahren. Wahrung der Transzendenz ist aber auch eines der Hauptanliegen des Sāṃkhya, das er mit dem Buddhismus teilt.

Die Liste der Parallelen ließe sich bei eingehenderer Betrachtung noch beliebig erweitern. Bereits die wenigen Beobachtungen können zeigen, dass die Philosophie des Sāṃkhya auf die christliche Theologie des 2. Jahrhunderts Einfluss ausgeübt hat. Deren Dimension und Tragweite wurde bisher noch kaum erkannt.

## **Zusammenfassung**

Keines der beiden von Hegemonius in den AA zitierten Basilides-Fragmente kann die Behauptung belegen, dass Basilides Dualist gewesen sei. Der Wortlaut des ersten Fragments zeigt vielmehr, dass Basilides monistisch denkt: Das Schlechte ist für ihn ohne „Wurzel“ und „Ort“ und stellt mithin kein eigenständiges Prinzip dar, sondern wird – offenbar analog zu späteren neuplatonischen Vorstellungen – als Minderung bzw. Abwesenheit des Guten vorgestellt. Dagegen spiegelt sich in dem zweiten Fragment wohl eine deutlich dualistische Position wider, doch handelt es sich dabei nicht um die des Basilides; vielmehr ist das Fragment eine Darstellung der dualistischen Kosmogonie gewisser *barbari*, über die wir von Basilides keine weiteren Einzelheiten erfahren.

Die Frage nach der religionsgeschichtlichen Herkunft der referierten Kosmogonie ist unterschiedlich beantwortet worden. Während von Jacobi, Mühlenberg und anderen angenommen wurde, dass es sich bei dem Referat um die Darstellung der *zoroastrischen* Tradition handelt, hat Löhr die religionsgeschichtliche Nachfrage generell als „zwecklos“ bezeichnet; die „barbarischen Lehren“ hätten Basilides ohnehin nur durch die Filterung einer *interpretatio graeca* erreicht. Als Ursprung der vermeintlichen griechischen Interpretamente betrachtet Löhr mittelplatonische Vorstellungen, wie sie z.B. von Plutarch in seiner Schrift

---

<sup>86</sup> May, *Schöpfung aus dem Nichts, Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, 145.

*Der Iside et Osiride* vertreten werden. Noch einen Schritt weiter geht Bennett, der auf das Konzept einer wie immer interpretierten Vorlage ganz verzichtet und die „barbarian cosmogony“ direkt mit den mittelplatonischen Vorstellungen identifiziert.

An allen drei Positionen wurde Kritik geübt. Die religionsgeschichtliche Ableitung der dualistischen Kosmogonie aus dem Zoroastrismus ist wegen einiger auffällender Abweichungen überhaupt nur mit Hilfe des Konstrukts einer *interpretatio graeca* möglich. Abgesehen davon, dass es sich dabei um eine reine Hypothese handelt, lässt sich ein kohärentes Verständnis des von Basilides referierten kosmogonischen Konzepts bei diesem Interpretationsansatz nicht erreichen.

In der Untersuchung wurde zu zeigen versucht, dass ein solches aber durchaus möglich ist, wenn man, den von Hegemonius eingestreuten Hinweisen folgend, einen indischen Hintergrund annimmt, d.h. die von Basilides referierte Kosmogonie konkret im populären Sāṃkhya-Brahmanismus verortet, wie ihn Basilides in Alexandria kennenlernen konnte. Ein Vergleich zwischen dem Basilides-Referat und einzelnen Elementen des Sāṃkhya offenbart eine Reihe auffällender Parallelen, die den Schluss zulassen, dass Basilides in der Tat eine stark vereinfachte Version der Sāṃkhya-Kosmogonie referiert. Die hypothetische Annahme von „Interpretationsfiltern“ erweist sich dabei als überflüssig.

Wenn Basilides, wie das Ergebnis der Untersuchung zeigt, Kenntnis des populären Sāṃkhya-Brahmanismus besaß, stellt sich die Frage, ob und inwieweit diese auch in die Entwicklung und Ausarbeitung seines eigenen theologischen Systems eingeflossen ist. Ihr soll im zweiten Teil des Aufsatzes näher nachgegangen werden.

*Dr. Hermann Detering – 05.07. 2017*