

LINDA SIMONIS und DAVID RENZ

## Die Schrift des Tigerfells Gnosis-Rezeption bei Jorge Luis Borges

Hacia 1923, recorrí en Ginebra no sé qué libro heresiológico en alemán, y supe que el aciago dibujo representaba cierto dios misceláneo, que había horriblemente venerado el mismo Basilides. Supe también qué hombres desesperados y admirables fueron los gnósticos, y conocí sus especulaciones ardientes (Borges 1989a, 213).

Mit der zitierten Äußerung führt die – teils autobiographische, teils fiktionale – *persona* von Borges' Essay *Una vindicación del falso Basilides* das Thema der Gnosis ein, das in der Folge zu einem wiederkehrenden Motiv und Faszinosum in Borges' *Œuvre* avanciert.

Der Ausdruck »Gnosis« (griech. γνῶσις), der seinem ursprünglichen Wortsinn nach »Erkenntnis« bedeutet, bezeichnet ein religiös-philosophisches Konzept, demzufolge das Erkennen die einzige Operation darstellt, um einen Weg des Heils und der Erlösung zu beschreiten.<sup>1</sup>

Bei der in dem angeführten Passus genannten Figur (»el mismo Basilides«) handelt es sich um den aus Syrien stammenden Philosophen und Gnostiker Basilides,<sup>2</sup> der im zweiten Jahrhundert u. Z. in Alexandrien lehrte und unter anderem einen umfangreichen, 24 Bände umfassenden Bibelkommentar, die *Exegetica*, verfasste. In dem zitierten Essay legt Borges, wie die im Titel genannte Gattungsbezeichnung »una vindicación« verrät, eine Verteidigung des von den Kirchenvätern als Häretiker veremten Basilides und seiner Lehren vor. Der Essay präsentiert sich als Parteinahme für die Gnostiker, deren Vorstellungen er als »especulaciones ardientes«, als »glühende Spekulationen« verteidigt.

### 1.

In Anbetracht des genannten, eindringlichen Plädoyers zugunsten der Gnostiker verwundert es nicht, dass Borges auch an anderen, späteren Stellen seines Werks auf gnostische Traditionen Bezug nimmt. Auch den Interpreten sind die gnostischen Motive und Anspielungen in den Schriften des argentinischen Autors nicht entgangen, ja die Rede von Borges' Gnostizismus ist nahezu zu einem Topos der Forschungsdiskussion geworden.

Stellvertretend für eine Reihe von Beiträgen seien hier exemplarisch zwei Studien angeführt, die die Frage von Borges' Rezeption gnostischer Motive und Konzepte

---

1 Vgl. Rudolph 1998, 1117. Vgl. auch Marksches 2010, 9–20.

2 Zu Basilides und seiner Stellung innerhalb der gnostischen Bewegung vgl. Löhr 1996, besonders die Einleitung, 1–4. Basilides hat neben Borges auch andere Autoren des frühen 20. Jahrhunderts fasziniert, etwa Hermann Hesse, der in seinem Roman *Demian* Basilides' Vorstellungen adaptierte, und Carl G. Jung, der 1916 unter dem Pseudonym Basilides die *Septem Sermones ad Mortuos* verfasste, die in kryptischer Form gnostische Themen behandeln.

eingehender untersucht haben: Ulrich Schulz-Buschhaus' Aufsatz *Notizen über Borges und die Gnosis* (Schulz-Buschhaus 1983) und Horacio E. Lona's Aufsatz *Borges, la gnosis y los gnósticos*,<sup>3</sup> die beide, in je unterschiedlicher Akzentuierung, die konstitutive Bedeutung des gnostischen Elements für das essayistische und erzählerische Werk des argentinischen Schriftstellers herausstellen.

Bereits zu Beginn der 1920er Jahre dürfte Borges im Zuge seiner vielfältigen Lektüren auf das Phänomen der Gnosis aufmerksam geworden sein. Dabei erschloss sich ihm das gnostische Gedankengut – in einer Zeit vor den archäologischen Funden von Nag Hammadi – vorwiegend über die Schriften der die gnostische Bewegung bekämpfenden Kirchenväter, insbesondere Irenäus' *Adversus Haereses*, sowie über archäologische und religionsgeschichtliche Beiträge der frühen Gnosisforschung, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts einen ersten Aufschwung verzeichnete (vgl. Lona 2003, 127). Diese ›Begegnung‹ mit dem Phänomen der Gnosis markiert offenbar, so der Konsens der Interpreten, einen entscheidenden Moment in Borges' schriftstellerischem Werdegang; wir haben es hier mit einer Thematik zu tun, die in der Folge eine anhaltende Faszination auf den argentinischen Autor ausübte.

In seinem richtungweisenden Beitrag hat Ulrich Schulz-Buschhaus diese Faszination zunächst aus Borges' Vorliebe für das Randständige und Marginalisierte erklärt (vgl. Schulz-Buschhaus 1983, 1), die jenen vor dem Hintergrund eines allgemeinen Interesses an Religionen und Mythen vornehmlich solche Traditionen in den Blick nehmen ließ, die aus den kanonischen Überlieferungen ausgeschlossen oder aus Sicht einer sich etablierenden theologischen Dogmatik mit dem Stigma des Abweichenden und Häretischen versehen wurden. Diesen sympathetischen Rekurs auf gnostisches Gedankengut kann Schulz-Buschhaus außer in dem genannten Essay über die Kosmologie des Basilides auch in Borges' im engeren Sinne fiktionalen Erzählungen, insbesondere in *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* und der Novelle *Las ruinas circulares*, verfolgen (vgl. ebd., 9 und 12–14). Horacio E. Lona hat darüber hinaus dargelegt, dass auch die Erzählung *El tintorero enmascarado Hákim de Merv* aus der *Historia universal de la infamia* auf gnostische Ideen zurückgreift, die, wenngleich in den Kontext der mittelalterlich-arabischen Welt versetzt, den Kern der (fiktiven) esoterischen Kosmologie des Philosophen Hákim bilden (vgl. Lona 2003, 130–132).

An die hier referierten Beobachtungen anknüpfend, möchten die folgenden Ausführungen die zentrale, bereits von Schulz-Buschhaus aufgeworfene Frage nach der Funktion des Gnosis-Rekurses in Borges' Texten erörtern und zu beantworten versuchen. Als Ausgangspunkt der Überlegungen dient uns dabei die von Schulz-Buschhaus vorgeschlagene These, dass das gnostische Rezidiv in Borges' Werk vor allem unter dem Aspekt der Transformation von Religion bzw. religiöser Weltanschauung in Fiktion, in »fabulierende Poiesis« (Schulz-Buschhaus 1983, 9), zu begreifen sei. Diese Deutung der Gnosis bzw. Gnosis-Rezeption als Poiesis gilt es im Folgenden weiter zu differenzieren und zu entfalten. Die nachstehenden Untersuchungen tun dies, indem sie die angesprochene ›poietische‹ Dimension des gnostischen Elements in Borges' Texten in drei Hinsichten betrachten: (1.) in Hinblick auf das mythische und mythenbildende Moment des gnostischen Konzepts, das sich bereits in den Schriften der historischen

3 Lona 2003. Zur Bedeutung gnostischer Traditionen für Borges vgl. auch das Kapitel »Cabbala and Gnosticism« in Flynn 2009, 70–75, in dem jedoch das vermutete gnostische Element in Borges' Denken und Schreiben von anderen religiösen Strömungen wie Kabbala und Mystik nicht klar unterschieden wird.

Gnosis als ein erzeugendes Prinzip geltend macht und in den modernen literarischen Adaptationen fortwirkt, sowie (2.) im Blick auf den Zusammenhang von mythischer Poiesis und Sprache bzw. Sprachreflexion. Schließlich geht es (3.) darum, Gnosis als eine Lektürestrategie, als ein Verfahren der Relektüre, Kommentierung und Reinterpretation einer bestehenden Überlieferung zu begreifen, das zu einer subversiven Umkehr etablierter exegetischer Konventionen und Deutungen führen kann. Die ersten beiden Gesichtspunkte sollen dabei zunächst anhand einer Borgesschen Erzählung entwickelt werden, die bislang noch nicht unter dem Blickwinkel der Gnosis erörtert worden ist, der Novelle *La escritura del dios* aus der Sammlung *El Aleph*. Der dritte Gesichtspunkt, der Aspekt der Gnosis als Modus der Relektüre, wird schließlich anhand der *Tres versiones de Judas* aus den *Ficciones* darzulegen sein. Borges' fiktionale Versionen der Judasgeschichte sind insofern besonders aufschlussreich, als sie ein Spannungsverhältnis eröffnen und inszenieren, das aus der Differenz zwischen einer geläufigen, kanonischen Lesart der Judasfigur und deren apokryphen Variationen hervorgeht.

## 2.

Borges' Erzählung *La escritura del dios* umreißt eine sonderbare Konstellation, die auf den ersten Blick ebenso rätselhaft wie befremdlich erscheint. Es ist dort die Rede von einem Gefangenen, der – offenbar lebenslänglich – in einem steinernen Kerker eingeschlossen ist:

La cárcel es profunda y de piedra; su forma, la de un hemisferio casi perfecto, si bien el piso (que también es de piedra) es algo menor que un círculo máximo, hecho que agrava de algún modo los sentimientos de opresión y de vastedad. Un muro medianero la corta; éste, aunque altísimo, no toca la parte superior de la bóveda; de un lado estoy yo, Tzinacán, mago de la pirámide de Qaholom [...]; del otro hay un jaguar, que mide con secretos pasos iguales el tiempo y el espacio del cautiverio. (Borges 1989b, 596)

Die Situation des Gefangenseins, die der Anfang von Borges' Erzählung evoziert, ist keine gewöhnliche oder alltägliche. Die Gefangenschaft des Ich erscheint vielmehr als eine umfassende, gleichsam kosmische *conditio*, die als unentrinnbar erfahren wird. Als »hemisferio casi perfecto« (»beinahe vollkommene Halbkugel«) stellt der Kerker ein Bild des Ganzen, des Universums dar. Die kosmische Dimension jenes Gefangenseins artikuliert sich in der paradoxen Verschränkung von Bedrängnis und Weite (»de opresión y de vastedad«), die die Grunderfahrung des Gefangenen bestimmt. Das erlebende Ich scheint diese Bedingung des Gefangenseins zudem als sein Schicksal eingesehen und angenommen zu haben: Es gibt keinen Weg der Flucht aus dem Kerker, zumindest keinen physischen. An Stelle eines körperlichen Fluchtversuchs macht sich in der Folge bei dem Gefangenen ein anderer Impuls geltend: der einer Suche nach einem verlorenen bzw. verborgenen Wissen. Die Suche nach Erkenntnis, die sich so in den Vorstellungen und Gedanken des Ich in Gang setzt, vollzieht sich auf dem Wege der Erinnerung. Dabei spielt der Text nicht zufällig mit der Opposition zwischen der Leere der vergehenden Zeit und der Fülle des Wissens, die das erinnernde Ich wiederzuerlangen sucht. Was sich hier äußert, ist ein auf die Fülle der Welt, auf das Ganze gerichteter Erkenntnis- bzw. Erinnerungsdrang. Die ins All ausgreifende Erinnerung spitzt sich unterdessen auf einen bestimmten Punkt hin zu, der ihr verborgenes Ziel darzustellen scheint: »Una noche sentí que me acercaba a un recuerdo preciso; antes

de ver el mar, el viajero siente una agitación en la sangre. Horas después, empecé a avistar el recuerdo; era una de las tradiciones del dios» (Borges 1989b, 596). Das, was hier aus der Ferne der Erinnerungen im Bewusstsein des Ich auftaucht, erweist sich mithin als ein göttliches Zeichen, als Signum und Hinterlassenschaft eines fernen Gottes. Die Erinnerung an und der Rekurs auf jenes Zeichen könnten, so die im Text aufscheinende Hoffnung, einen möglichen Ausweg aus dem kosmischen Gefängnis, einen Weg des Heils, bezeichnen.

Die kosmologische Erzählung, die Borges in der Novelle *La escritura del dios* präsentiert, ist offensichtlich nicht ausschließlich eine fantastische Erfindung. In ihr lässt sich vielmehr unschwer ein kosmologisches Denk- und Erzählmuster wiedererkennen, das der oben erörterten Tradition der spätantiken Gnosis entstammt. So verweist die Isolation des Gefangenen und Priester-Magiers, aus dessen Perspektive das Geschehen erlebt wird, auf das Prinzip eines kosmischen Bruchs, das als eine Grundfigur gnostischen Denkens gelten kann: So wie der rätselhaft-verborgene Gott in der *Escritura del dios* für den Ich-Erzähler in eine unerreichbare Ferne gerückt scheint, so tut sich auch in der Gnosis eine ontologische Differenz zwischen dem Menschen und dem ›wahren‹ Gott des Pleromas auf (vgl. Jonas 1988, 227-233). Jene unüberwindliche Kluft, die die Verfasstheit des Universums kennzeichnet, könne, so die gnostische Auffassung, nur auf dem Wege der Erkenntnis überwunden werden. Erkennen meint dabei zunächst ein Sich-Bewusstwerden eines Mangels, eine Wahrnehmung der Unvollkommenheit und Gebrechlichkeit der terrestrischen Welt, die sich in gnostischer Perspektive zumeist als Resultat eines kosmogonen Fehlgriffs, eines im Kern missglückten Schöpfungsaktes darstellt (vgl. Mahé/Poirier 2007a, xxviii). Das menschliche Individuum ist dieser Auffassung zufolge in diese unvollkommene Welt ›hineingeworfen‹ (vgl. Jonas 1988, 106), es ist – wie der Protagonist von Borges' Novelle – eingeschlossen in ein Universum, das sich als ein riesiges Gefängnis erweist. Der kosmischen *conditio* des Eingeschlossenseins korrespondiert die Grundhaltung des Gnostikers, die durch einen Habitus des Fragens und der Suche nach den Ursprüngen des Universums und seiner Genesis bestimmt ist (vgl. Rudolph 2005, 98-131). Diesen Grundimpuls des gnostischen Ansatzes kann man sich am besten an einem gnostischen ›Katechismus-*veranschaulichen*, der von Clemens von Alexandrien, einem Kritiker und Gegner der gnostischen Bewegung, überliefert wurde:

Wer waren wir? Wer sind wir geworden? Wo waren wir? Wohinein sind wir geworfen?  
Wohin eilen wir? Wovon sind wir befreit? Was ist Geburt? Was ist Wiedergeburt?<sup>4</sup>

In dem Maße, in dem sich das gnostische Streben nach Erkenntnis, die Frage nach den ersten und letzten Dingen der Welt und des Kosmos hier mit der Erfahrung des Geworfenseins verbindet, scheint der zitierten Passage ein zutiefst pessimistischer Tenor anzuhafte. Die gnostische Anthropologie impliziert indessen kein ausschließlich negatives Menschenbild, sondern ein solches, das durch eine tiefgreifende Ambivalenz gekennzeichnet ist. Der Mensch ist einerseits Schöpfung der kosmischen Mächte, die für seine Leiblichkeit und seine Psyche, d.h. seine Triebe und Leidenschaften, verantwortlich sind. Andererseits ist in der menschlichen Seele der Geist, auch Pneuma genannt, eingeschlossen, bei dem es sich um einen Funken des völlig anderen, jenseitigen Gottes handelt (vgl. Rudolph 2005, 99-101 und Mahé/Poirier 2007a, xviii-xix).

4 Clemens Alexandrinus (ca. 150-215), *Excerpta ex Theodoto* 78,2.

Auf Grund seiner kosmischen Disposition ist der Mensch sich seines Pneumas jedoch nicht bewusst – er ist unwissend und bedarf der Befreiung durch Erkenntnis, durch Gnosis. Wenn der Mensch sein Pneuma erkannt hat, geht es darum, die kosmische Unterjochung zu überwinden und seinem göttlichen Anteil die Rückkehr zu ihrer Heimat, dem jenseitigen Reich des Lichts, zu ermöglichen.

In seiner Novelle *La escritura del dios* greift Borges die oben erörterten gnostischen Mythen einer ihrem Ursprung nach unvollkommenen und unweigerlich fehlgehenden Schöpfung auf, wenn er die göttliche Instanz, so wie sie uns der Ich-Erzähler der Novellenfiktion beschreibt, noch vor der Erschaffung des Menschen Unheil und Vernichtung voraussehen lässt: »Éste, previendo que en el fin de los tiempos ocurrirían muchas desventuras y ruinas, escribió el primer día de la Creación una sentencia mágica, apta para conjurar esos males« (Borges 1989b, 596). Die Einsicht in die Hinfälligkeit der *creatio* – ein genuin gnostisches Motiv – bildet somit den Grund, der Gott in Borges' Novelle zur Niederschrift der erwähnten Formel veranlasst hat. Jene magische Formel (»sentencia mágica«), der das Erkenntnisstreben des Borgesschen Protagonisten gilt, ist mithin als ein mögliches Remedium einer kosmischen Fatalität, einer in ihrem Kern ruinösen Schöpfung zu begreifen. Borges zeichnet hier ein Bild, das zunächst von den vorherrschenden kosmologischen Auffassungen der spätantiken gnostischen Traditionen abweicht, da diese den Schöpfer der Erde als bewusst oder (durch seine Mangelhaftigkeit) unbewusst unheilstiftenden Demiurgen auffassen und ihn von dem »wahren« transzendenten und akosmischen Gott unterscheiden, während in Borges' Novelle nur von *einem* »dios« die Rede ist, der unterdessen seine Schöpfung noch vor deren Fertigstellung als gescheitert erklärt und in der Folge verlassen hat. Erweitert man bei der Betrachtung der gnostischen Überlieferungen jedoch sein Blickfeld, so fällt auf, dass sich ein ähnliches kosmologisches Motiv in der jüdisch-gnostischen Theologie von Isaak Luria, einem Rabbiner und Kabbalisten des 16. Jahrhunderts, wiederfindet. Der Kern des Mythos besteht darin, dass das Licht Gottes bei der Schöpfung nicht von den dafür vorgesehenen Gefäßen aufgefangen werden konnte, sodass diese zerbrachen und die göttlichen Lichtfunken im ganzen Kosmos verteilt wurden, woraufhin sich Gott aus der Welt zurückzog und die Menschen so die Möglichkeit des freien Handelns erlangten. In der lurianischen Gnosis ist somit ebenfalls von einem einzigen Gott die Rede, der sowohl Urheber einer misslungenen Schöpfung als auch Quelle des (als Ausdruck des Guten bzw. des Heils zu verstehenden) Lichts ist. Darüber hinaus bringt die Kosmologie, wie sie bei Luria zum Ausdruck kommt, einige wichtige Implikationen mit sich: Zum einen trägt der Mensch die Verantwortung für die Welt und zum anderen ist die deren Entwicklung an Gott gekoppelt, d. h. es handelt sich um einen Gott, der im Werden begriffen ist und sich mit der Weltentwicklung erneuert, wodurch die Permanenz der Ewigkeit in Frage gestellt wird (vgl. Jacobson 2003, 173 f.). Inwiefern sich auch bei Borges solche Implikationen feststellen lassen, bedürfte einer eigenen Untersuchung. Orientiert man sich jedoch zunächst am Dualismus der spätantiken Gnostiker, so lässt sich konstatieren: Der Gott bei Borges vereint mithin in sich zwei Rollen, die in der gnostischen Vorstellungswelt zwei verschiedenen Figuren zukamen, die des (schlechten) Demiurgen, der zugleich als Schöpfer der diesseitigen, irdischen Welt fungiert, und die des fernen, radikal transzendenten Gottes. Insbesondere der zweite Aspekt der Ferne der Gottheit lässt die Affinität von Borges' Novelle zur Gnosis hervortreten. In der radikalen Disjunktion von Welt und göttlicher Instanz, liegt der wohl markanteste Berührungspunkt,

der Borges' Erzählung der *Escritura del dios* mit den Traditionen der antiken Gnosis verbindet. Der verborgene magische Schriftzug, den der Ich-Erzähler zu finden und zu entziffern sucht, bildet gleichsam die letzte Spur der Gottheit in einer ansonsten von ihr verlassenen Welt. Der Legende nach, so der Erzähler der Novelle, sei es einem vom Schicksal Bestimmten oder Auserwählten vorbehalten, die göttliche Inschrift zu finden und zu lesen.<sup>5</sup> Auch dieses Motiv findet eine gewisse Entsprechung im gnostischen Vorstellungskreis: Demzufolge trägt der Mensch als beseeltes Wesen zwar einen ›göttlichen Funken‹ in sich, der die Bedingung der Möglichkeit des Erkennens darstellt; um den Vorgang der Bewusstwerdung und des Erkennens in Gang zu setzen, bedarf es jedoch eines Anstoßes von Außen, aus der Sphäre des akosmischen Gottes.

Die Idee der göttlichen Formel, der in der Novelle diese Initiativfunktion zukommt, verweist überdies auf ein performatives, magisches Sprachverständnis, die Auffassung, durch die Sprache nicht nur die Welt beschreiben und erfassen, sondern diese auch verändern zu können. In religionsgeschichtlichen Traditionen, insbesondere der jüdisch-christlichen begegnet diese Vorstellung magisch-performativen Sprechens insbesondere in Zusammenhang mit Reflexionen über den göttlichen Namen. In der antiken hebräischen Tradition besteht bekanntlich seit den Zeiten des Exils eine äußerste Zurückhaltung im Blick auf die Verwendung und Aussprache des Tetragramms (vgl. Stroumsa 2005, 184). Diese ehrfürchtige Retizienz spitzt sich, wie Guy G. Stroumsa dargelegt hat, in einigen Richtungen des frühen Christentums zu einer ›Theologie des Namens‹ zu, in der der Name zum Inbegriff göttlicher Kraft und Allmacht avanciert (ebd., 185). Diese Tendenz ist, wie Stroumsa weiter ausführt, vor allem in apokalyptischen und gnostischen Schriften des 2. und 3. Jahrhunderts u. Z. verbreitet, wie etwa im sogenannten *Evangelium der Wahrheit*, einer koptischen Schrift aus dem Fund von Nag Hammadi.<sup>6</sup> Dort erscheint der verborgene Gottesname zugleich als möglicher Zugang zur Erkenntnis und damit als Mittel bzw. Weg der Erlösung. Hier wird deutlich, dass sich die Figur des göttlichen Namens mit einer esoterischen Distinktion verbindet: Der Zugang zu ihm erschließt sich nur dem Wissenden und Initierten.

In Borges' Erzählung schreibt sich der Ich-Erzähler und Gefangene schließlich selbst die supponierte Rolle des Auserwählten und damit das Privileg des intuitiven Erfassens des Schriftzugs zu, die der in der Gnosis postulierten Disposition des Erkennens entspricht: »Consideré que estábamos, como siempre, en el fin de los tiempos y que mi destino de último sacerdote del dios me daría acceso al privilegio de intuir esa escritura« (Borges 1989b, 597). In den Formulierungen »en el fin de los tiempos« und »último sacerdote del dios« bekundet sich überdies ein religiöses Endzeitbewusstsein, das die Selbstdeutung und Selbstbeschreibung des Ich charakterisiert. Auch hierin zeigt sich eine Nähe zu spätantiken gnostischen Denkweisen: In der Blütezeit der historischen Gnosis, der Periode vom zweiten bis vierten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, waren endzeitliche Stimmungen und unmittelbare Umbruchs- und Heilserwartungen bei gnostischen Gruppierungen im Umfeld jüdischer und früher christlicher Kreise verbreitet (vgl. Laperrousaz 1982, 229).

Die Suche nach der geheimen göttlichen Inschrift führt Borges' Protagonisten schließlich dazu, die Formel seines Gottes in der ihn umgebenden Welt, in den Ge-

5 Vgl. Borges 1989b, 597: »Nadie sabe en qué punto la escribió ni con qué caracteres, pero nos consta que perdura, secreta, y que la leerá un elegido.«

6 Ebd., 195. Zu den jüdisch-hebräischen Referenzen dieser Namenskonzeption vgl. Dubois 1974.

staltungen und Strukturen der Natur zu suchen, die ihm als verschlüsselte Zeichen der göttlichen Botschaft erscheinen: »En el ámbito de la tierra hay formas antiguas, formas incorruptibles y eternas; cualquiera de ellas podía ser el símbolo buscado. Una montaña podía ser la palabra del dios, o un río o el imperio o la configuración de los astros« (Borges 1989b, 597). In dem zitierten Passus fällt auf, dass der Ich-Erzähler der Novelle die gesuchten Embleme als »ewige und unverbrüchliche Formen« bezeichnet. Diese Formulierung erinnert zunächst an platonisches bzw. plotinisches Denken, demzufolge die Formen oder Ideen der Sphäre des absoluten, überindividuellen Geistes, des *nous*, angehören. Doch auch die gnostischen Traditionen bedienten sich bisweilen einer philosophischen, der plotinischen Lehre entnommenen Begrifflichkeit. Die plotinische Philosophie war eine jener Traditionen der kulturellen Vorstellungswelt der Spätantike, aus der die gnostischen Strömungen Elemente aufgriffen, um sie in synkretistischer Manier ihrem eigenen Ansatz zu integrieren. Der plotinische Einschlag gnostischen Denkens lässt sich beispielsweise an der aus dem berühmten Fund von Nag Hammadi stammenden koptischen Schrift *Die Erzählung über die Seele* nachvollziehen,<sup>7</sup> die vom kosmischen »Sturz« der Seele berichtet sowie deren Reue und Selbst-Erkenntnis und versuchten Aufstieg und Rückkehr zum göttlichen Ursprung beschreibt.

Noch in einer weiteren Hinsicht befindet sich der Ich-Erzähler von Borges' Erzählung in Einklang mit gnostischen Konzepten des Erkennens und Erkenntnistrebens. Die Suche des Protagonisten ist eine solche, die ihn ebenso durch die Weite des Universums führt wie zu sich selbst. Bisweilen glaubt er, den Schriftzug der Zauberformel aus seinem eigenen Gesicht lesen zu können oder gar in sich selbst das Ziel seiner Suche zu erblicken: »Quizá en mi cara estuviera escrita la magia, quizá yo mismo fuera el fin de mi busca« (ebd.). Auch für die Vertreter der spätantiken Gnosis geht das Erkennen der Welt und des Kosmos mit der Erkenntnis des Selbst und des eigenen Inneren Hand in Hand.

In einem weiteren Schritt der Erkenntnissuche kommt dem Ich in Borges' Erzählung der Gedanke, der scheinbar zufällige Nachbar seines Gefangenendaseins, der Jaguar, könne Träger des gesuchten göttlichen Zeichens sein: »En ese afán estaba cuando recordé que el jaguar era uno de los atributos del dios« (ebd.). Mit dieser Deutung tritt eine weitere aus gnostischen Kosmologien vertraute Figur in den Horizont von Borges' Erzählung ein: die des Boten aus dem jenseitigen Lichtreich, die das menschliche Subjekt aus seinem Zustand der Unwissenheit erweckt und ihm die Nachricht des fernen Gottes überbringt. In der Novelle *La escritura del dios* kommt dem Jaguar eine solche Botenfunktion zu. Es ist das Muster auf dem Fell des Jaguars, in dem der Ich-Erzähler die Züge der gesuchten Zauberformel zu erblicken glaubt und aus dem ihm die verborgene Botschaft seines fernen Gottes aufscheint: »Entonces mi alma se llenó de piedad. Imaginé la primera mañana del tiempo, imaginé a mi dios confiando el mensaje a la piel viva de los jaguares, que se amarían y se engendrarían sin fin, en cavernas, en cañaverales, en islas, para que los últimos hombres lo recibieran« (ebd.). Es ist kein Zufall, dass der Text den durch das Jaguarfell ausgelösten Akt der Besinnung mit den religiösen Begriffen der »alma« (Seele) und »piedad« (Frömmigkeit, Andacht) umschreibt. Das Stichwort der Seele bietet – ähnlich wie in dem bereits erwähnten

7 Vgl. Kulawik 2010, sowie die einschlägige französische Übersetzung von Jean-Marie Sevrin, in: Mahé/Poirier 2007, 477–486.

koptischen Traktat – den Anstoß zu einer kosmischen Gesamtschau des Universums und einem weltgeschichtlichen Rekurs auf die »primera mañana del tiempo«, die erste Morgenröte der Zeit, die dem göttlichen Akt der Genesis des Jaguars vorausgeht. Die schöpfungsgeschichtliche Vision, die die zitierte Passage entwickelt, erschöpft sich indessen nicht in der bemerkten religiösen und philosophischen Dimension. Sie verdankt sich nicht weniger, wie das wiederholt verwendete »imaginé« (»ich stellte mir vor«) zu erkennen gibt, einem imaginativem und poetischen Moment. Es ist nicht zuletzt die Vorstellungskraft des Ich, die das skizzierte weltgeschichtliche Tableau hervorbringt und die gesuchte Einsicht in die Vorgänge der Genesis ermöglicht. Die sich hier abzeichnende Hervorhebung der Imagination als vorrangigem Medium des Erkenntnisprozesses führt uns zurück zu Schulz-Buschhaus These der Gnosis als »fabulierender Poiesis«, die sich nun konkretisieren lässt: In Borges' Adaptation, wie sie sich in *La escritura del dios* darbietet, ist Gnosis nicht nur ein Prinzip bzw. Vorgang des Erkennens, sondern zugleich ein Verfahren der imaginativen Erzeugung mythischer Weltbilder.

Dieses erzeugende, mythenschaffende Moment, das Borges in seiner Umschrift des gnostischen Motivkreises hervorkehrt, ist freilich nicht erst ein Merkmal der Gnosis-Rezeption, sondern bereits ein Grundzug der historischen Gnosis. So wurde in der historischen und archäologischen Gnosisforschung verschiedentlich hervorgehoben, dass die gnostischen Schriften von einem synkretistischen Hang zur sich fortsetzenden Mythenbildung geprägt sind. Fast könnte man fragen, ob die gnostische Vorstellung nicht ein Zuviel an kosmischen Sphären und Welten hervorbringt. In seiner Verteidigung des Basilides hat Borges selbst diesen Punkt mit einem ironischen Augenzwinkern kommentiert: »La cosmogonía numérica del principio ha degenerado hacia el fin en magia numérica, 365 pisos de cielo, a siete potestades por cielo, requieren la improbable retención de 2.555 amuletos orales« (Borges 1989a, 214). Doch wie kommt es zu dieser auch von Borges' bemerkten *multiplicación* der Welten und kosmischen Wesenheiten? Die Tendenz zur Vervielfältigung der Mythen hat mit dem gnostischen Axiom der radikalen Disjunktion von Gott und Welt und der darin impliziten absoluten Ferne der Gottheit zu tun. Diese Annahme fordert den gnostischen Denker geradezu dazu heraus, die Distanz zwischen der irdischen Welt und dem göttlichen Pleroma in irgendeiner Weise vorstellbar und begreiflich zu machen. Aus diesem Bedürfnis erwächst der poetische, mythenbildende Impuls, der Versuch, die sich zwischen Welt und Gott auftuende unendliche Ausdehnung von Raum und Zeit durch eine potentiell unendliche Folge kosmischer Sphären und Äonen auszufüllen. Unter diesem Blickwinkel betrachtet, erweist sich Gnosis als Vehikel einer sich immer weiter ausdifferenzierenden und vervielfältigenden Mythenproduktion.

### 3.

Das poetische Moment gnostischer Mythenbildung – und damit kommen wir zur zweiten der einleitend genannten Hinsichten unserer Analyse – verweist noch auf einen weiteren Aspekt, der mit ihm eng verknüpft ist: dem der Sprache und der Benennung. Bei der magischen Formel, die der Protagonist der *Escritura del dios* zu finden bzw. zu entziffern versucht, handelt es sich um eine sprachliche Äußerung, die in der Erzählung mal als Schriftzug oder Text, mal als gesprochenes Wort, als Spruch, bezeichnet wird. Die Erkenntnissuche des Gefangenen, von der die Novelle erzählt,



richtet sich mithin nicht zuletzt auf die Erkenntnis des richtigen Worts oder Namens. Dies erinnert nicht zufällig an die eminente Bedeutung, die in vielen gnostischen Systemen dem Wort als göttlichem *logos* zugeschrieben wird. So entfaltet beispielsweise der koptische *Tractatus tripartitus* eine Kosmogonie, in der der ursprüngliche (auch als ›Vater‹ bezeichnete) Gott des Alls einen *logos* hervorbringt, durch den sich der Name der Gottheit wie die Namen der Dinge des Alls enthüllen.<sup>8</sup> In anderen gnostischen Schriften, wie etwa im *Eugnostosbrief*, wird dem göttlichen Namen eine heilsbringende Kraft zugeschrieben; die divinatorische Annäherung an den Gottesnamen ist dort selbst ein Movens des gnostischen Erkennens, insofern sie den einzelnen Menschen (d.h. dessen Geist bzw. Seele) mit dem Gott des Pleromas in Beziehung setzt (vgl. Pasquier 2007, 577).

In der Erzählung *La escritura del dios* gibt die Suche nach dem göttlichen Spruch den Anstoß zu einer grundsätzlichen Reflexion über die Sprache, wobei der Erzähler zwischen der Sprache als menschlichem Ausdrucks- und Kommunikationsmittel und deren vermutetem göttlichen Pendant unterscheidet. Schon auf der Ebene der menschlichen Sprache stößt er dabei auf die Aporie eines unendlichen, im Grunde unabschließbaren Vorgangs der Begriffsbildung: Die Bedeutung jedes einzelnen Terms der Sprache lässt sich nur in Relation zu und Abgrenzung von allen anderen Termen der Sprache ermitteln: »Consideré que aun en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero; decir *el tigre* es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra« (Borges 1989b, 597f.). Die damit umschriebene Aporie der sprachlichen Bezeichnung stellt sich in tiefgreifender und verschärfter Form, wenn es sich bei dem gesuchten Term um einen göttlichen *logos* handelt, der nicht einen einzelnen Gegenstand oder Sachverhalt benennen, sondern die Gesamtheit der Dinge als unmittelbare und simultane Ganzheit erfassen soll: »¿Qué tipo de sentencia (me pregunté) construirá una mente absoluta? [...] Consideré que en el lenguaje de un dios toda la palabra enunciaría esa infinita concatenación de los hechos, y no de un modo implícito, sino explícito, y no de un modo progresivo, sino inmediato« (ebd.). Dem gesuchten göttlichen Wort käme, mit anderen Worten, die paradoxe Funktion zu, den Mechanismus der Sprache, die unendliche Verkettung der Sprachzeichen, zugleich offenzulegen und zu unterbrechen, um sie im Akt einer plötzlichen, unvermittelten göttlichen Sinnsetzung abzuschließen. Der *logos*, so das Fazit dieser Reflexion, müsste in einem einzigen Wort die Ganzheit und Fülle des Sinns bekunden: »Un dios, reflexioné, sólo debe decir una palabra y en esa palabra la plenitud« (ebd., 598).

In unserem Problemzusammenhang ist es interessant zu beobachten, dass die Erzählung im Ausgang von der Aporie der Sinnstiftung des *logos* ein Spiel mit den gegensätzlichen Signifikaten der Leere und Fülle, des infiniten Regresses und der unmittelbaren Präsenz ins Werk setzt. In diesen Attributen nimmt Borges bezeichnenderweise jene oppositiven Begriffspaare auf, die für die Struktur und Konstitutionsweise gnostischer Kosmologien bestimmend sind. Spiegelt sich in der unendlichen Verkettung der Sprachzeichen die ›leere‹ Unendlichkeit der subdivinigen gnostischen Weltenfluchten, so stellt die Fülle das auszeichnende Prädikat der göttlichen Sphäre des Pleromas dar.

8 Vgl. Schenke 2010 sowie Mahé/Poirier 2007, 125–204, bes. 125–139.

Vor dem Hintergrund der gnostischen Bezüge der Novelle verwundert es nicht, dass die divinatorischen Anstrengungen des Protagonisten versagen und er allein auf dem Wege der Reflexion das Rätselwort nicht zu erschließen vermag. Statt dessen offenbart sich ihm das Geheimnis des *logos* in einer mystischen Traumerfahrung, in der er in einer vorübergehenden Vision zu einer philosophischen Gesamtschau des Universums gelangt: »¡Oh dicha de entender, mayor que la de imaginar o la de sentir! Vi el universo y vi los íntimos designios del universo. Vi los orígenes que narra el Libro del Común. [...] Vi el dios sin cara que hay detrás de los dioses. Vi infinitos procesos que formaban una sola felicidad y, entendiéndolo todo, alcancé también a entender la escritura del tigre« (Borges 1989b, 599).

Bemerkenswert an der zitierten Passage ist zunächst, dass das beschriebene mystische Erlebnis dem »entender«, d. h. der intellektuellen Operation des Begreifens bzw. Verstehens zugeschrieben und letztere dabei zugleich als dem Fühlen oder Vorstellen überlegene Fähigkeit herausgestellt wird. Der Darstellung des Erzählers zufolge haben wir es somit mit einer Erfahrung zu tun, die auf einem Vorgang des Erkennens, d. h. einer gnostischen Zugangsweise, beruht. Die Epiphanie des »dios sin cara«, die sich auf diesem Wege vollzieht, fügt sich in den Horizont gnostischer Vorstellungen ein: Es ist die Enthüllung des fernen, akosmischen Gottes, der zuvor hinter der Vielzahl kosmischer Gottheiten verborgen war. Aufschlussreich ist zudem, dass in der zitierten Beschreibung die Gnosis des Allgottes mit der Erkenntnis des geheimnisvollen Schriftzugs des Raubkatzenfelles koinzidiert. Es handelt sich somit um eine Erkenntnis, die neben dem Medium der visuellen Wahrnehmung auch das der »escritura«, der Schrift bzw. Sprache umfasst. In der »escritura del tigre« erschließt sich dem erzählenden Ich ein mythisches, primordiales Wort, das auf ein erzeugendes, hervorbringendes Potential der Sprache verweist. Durch diese *escritura* steht dem Protagonisten ein Mittel bereit, das es ihm erlaubt, das in der Traumvision Erlebte nicht nur wahrzunehmen und zu erkennen, sondern es auch auszudrücken und mitzuteilen. Mehr noch: die Aussprache der geheimen Formel würde es ihm ermöglichen, sich aus seiner schicksalhaften Gefangenschaft zu befreien und Unsterblichkeit zu erlangen.<sup>9</sup>

Vor diesem Hintergrund mag es auf den ersten Blick erstaunen, dass das Ich der Erzählung von der erlösenden Kraft der göttlichen Formel keinen Gebrauch macht. Die Erzählung endet mit dem dezidierten Verzicht des Gefangenen, die Inschrift auszusprechen. Dieser Verzicht ist, unter religiösem Gesichtspunkt betrachtet, nicht weniger als ein Heilsverzicht. Auch diese Schlusswendung ist, so widersprüchlich und paradox sie erscheinen mag, eine mögliche (wenngleich keineswegs notwendige) Konsequenz aus den gnostischen Prämissen, die den fiktiven Vorstellungshorizont der Novelle prägen. Denn die Erkenntnis des gnostischen Universums und des akosmischen Gottes, die das erzählende Ich erfährt, hat eine negative Kehrseite: Sie geht einher mit der Einsicht in die Geringfügigkeit, ja Bedeutungslosigkeit der diesseitigen menschlichen Welt. Diesen Gedanken hat Borges bereits in seiner *Vindicación del falso Basírides* als lakonisches Fazit der gnostischen Lehren notiert: »La vertiginosa torre de cielos de la herejía basilidiana, la proliferación de sus ángeles, la sombra planetaria de los demiurgos trastornando la tierra, la maquinación de los círculos inferiores contra el *pleroma*,

9 Vgl. ebd., 599: »Me bastaría decirla para abolir esta cárcel de piedra, para que el día entrara en mi noche, para ser joven, para ser inmortal«.

la densa población, siquiera inconcebible o nominal, de esa vasta mitología, miran también a la disminución de este mundo» (Borges 1989a, 215).

Es ist dieser Gedanke der Herabsetzung und Entwertung der irdischen Welt, den der Gefangene in Borges Erzählung konsequent zu Ende führt. Für denjenigen, der die höheren, primordialen Sphären des Universums geschaut hat, sind Erde und Mensch von solcher Belanglosigkeit, dass es der Mühe der Erlösung nicht lohnt: »Quien ha entrevisto el universo, quien ha entrevisto los ardientes designios del universo, no puede pensar en un hombre, en sus triviales dichas o desventuras, aunque ese hombre sea él. Ese hombre *ha sido él* y ahora no le importa« (Borges 1989b, 599). Auch wenn die meisten Vertreter der historischen Gnosis die hier bekundete extreme Position kaum geteilt hätten, hat sie in der Logik der gnostischen Kosmologie gleichwohl eine gewisse Folgerichtigkeit. Man kann den Erlösungsverzicht des Protagonisten, der letztlich einem Selbstverzicht, ja einer Selbstnegation gleich kommt, wohl als ins äußerste Extrem getriebene Ausformung einer asketischen Tendenz lesen, wie sie in gewissen Kreisen der antiken Gnosisbewegung verbreitet war.

Wichtiger als die religiös-philosophischen Implikationen der damit berührten Vorstellungen der Nichtigkeit und der absoluten Negation, die hier nicht weiter verfolgt werden können, ist in unserem Zusammenhang der Umstand, dass es sich bei dem Verzicht des Protagonisten zugleich um einen Sprachverzicht, um einen Akt des Schweigens und Verschweigens, handelt. Insofern das Schweigen *ex negativo* auf Sprache verweist, kann es seinerseits als Grenzfall sprachlichen bzw. kommunikativen Handelns aufgefasst werden. In der Novelle erscheint das Schweigen als ein bewusster (kommunikativer) Akt, als Verweigerung einer sprachlichen Äußerung, als Entscheidung, ein Geheimnis nicht preiszugeben: »Que muera conmigo el misterio que está escrito en los tigres« (ebd.). Das Geheimnis, das der Gefangene bis zu seinem Tod bewahren will, umfasst dabei zwei unterschiedliche Ebenen: Da ist zunächst die verätselte Inschrift im Tigerfell, deren Zeichencharakter und verborgene Bedeutung der Protagonist erfasst hat. Darüber hinaus verweist das Rätsel der *escritura* seinerseits auf ein weiteres Geheimnis, das Mysterium der gnostischen Kosmologie, das das fiktive Ich in seiner Vision erfahren hat. Das Verschweigen der geheimen Formel impliziert somit zugleich das Verschweigen der Botschaft des fernen Gottes und, als dessen Konsequenz, das Akzeptieren eines endgültigen Verstumms im Tod.

Dieser resignative, in Sprachlosigkeit mündende Schluss steht unterdessen in merkwürdigem Widerspruch zu dem Umstand, dass die Erzählung selbst eine äußerst ausdrucksvolle und beredete Kommunikation darstellt, die sogar das Schlüsselerlebnis des Gefangenen, dessen mystische Erfahrung, nicht ausspart, sondern in Worte fasst. Obgleich der Ich-Erzähler die Unaussprechlichkeit jenes Erlebnisses betont,<sup>10</sup> zögert er dennoch nicht, es in einer hymnischen Prosa und poetischen Bildersprache zu umschreiben. Der Gang der Erzählung entfaltet sich somit in einem Spannungsverhältnis von Sagbarem und Unsagbarem, Verbergen und Enthüllen, Schweigen und Offenbaren. Dieses Spiel mit den Gegensätzen mündet dabei in die paradoxe Pointe, dass der Ich-Erzähler, indem er sich weigert, sein Geheimnis preiszugeben, es zugleich, wenn auch nur andeutungsweise, mitteilt. Er nimmt gleichsam die in sich widersprüchliche Rolle eines Propheten ein, der die Botschaft seines Gottes zu verkünden verweigert, jedoch gerade dadurch von diesem Zeugnis ablegt. Das *misterio* erweist sich also keines-

10 Vgl. Borges 1989b, 598: »Entonces ocurrió lo que no puedo olvidar ni comunicar.«

wegs als ein Kommunikation unterbindendes oder negierendes Element, sondern vielmehr als erzeugendes Prinzip eines poetischen Diskurses, der, wenngleich er sich im Zeichen des Schweigens und Verstummens präsentiert, eine auffallend wortgewandte, poetisch und rhetorisch ausdrucksvolle Rede führt. Das Geheimnis übt hier offenbar auf die poetische Rede eine ähnlich produktive, stimulierende Wirkung aus, wie wir sie oben für die kosmologische Disjunktion des gnostischen Weltmodells beobachten konnten. So wie die Kluft zwischen der irdischen Welt und der akosmischen Himmels-sphäre in der gnostischen Weltbeschreibung eine sich vervielfältigende Mythenbildung hervorreibt, so wirkt auch das *misterio* als produktive Leerstelle, die die dichterische Poiesis anregt und in Gang setzt.

Der Rekurs auf die Idee des Mysteriums und eine in gnostischen Begriffen konzipierte Kosmologie stimulieren in der Erzählung indessen nicht nur die dichterische Produktion, sondern auch die poetologische Reflexion. Die Suche nach dem primordialen göttlichen Spruch bietet Anlass zu einer Thematisierung von Sprache, die die sprachliche Äußerung in unterschiedlichen Ausprägungen und medialen Formen vorführt: So erscheint die gesuchte *sentencia* oder *fórmula* mitunter als mündliche Rede, als unmittelbarer Ausspruch eines gegenwärtigen Gottes («la palabra del dios»), mitunter als Text («texto») bzw. Schrift («escritura»), die aus visuellen Zeichen («símbolos») und Buchstaben («caracteres») besteht (Borges 1989b, 597 f.). Dabei ist zu bemerken, dass sich die zuletzt genannte Variante der gesuchten Äußerung als *escritura* – vor allem in der zweiten Hälfte der Erzählung – als die bei weitem überwiegende und vorherrschende Form erweist. In diesen wiederkehrenden, insistierenden Verweisen auf Sprache und Schrift artikuliert sich neben der religiösen Semantik zugleich eine subtile Reflexion auf den dichterischen bzw. narrativen Schreibprozess, der sich in Entsprechung zu der »sentencia divina« (ebd., 597) gleichfalls unter dem Doppelaspekt von »descifrar« und »escribir« (ebd.), des Entzifferns von Welt und des Schreibens der Erzählfiktion präsentiert. Dabei ist, so legt diese Parallele nahe, auch die literarische Sprache als *escritura* unter dem gnostischen Vorzeichen der Abwesenheit des Pleromas und dessen primordialer Sinnfülle zu begreifen. Borges' Erzählung lenkt durch diese implizite Reflexion die Aufmerksamkeit auf die Differenz zwischen Wort und Bedeutung, Zeichen und Bezeichnetem. Sie weist sich so selbst als Mysterienrede aus, deren Bedeutungsgehalt nur in einer Vielzahl von Andeutungen, bruchstückhaften Zitaten und Anspielungen greifbar wird.

#### 4.

Komplementär zu der oben nachgezeichneten Rolle als Schrift und Movens literarischer Poiesis lässt sich, wie eingangs angedeutet, eine weitere Funktion des gnostischen Elements in Borges' Texten beobachten: die der Lektüre und des Kommentars. Diese Spielart des Gnosis-Rekurses kann man sich anhand der Erzählung *Tres versiones de Judas* vergegenwärtigen, die Borges 1944 in der Sammlung *Ficciones* veröffentlichte. Die Erzählung berichtet von einem fiktiven dänischen Gelehrten und Theologen, Nils Runeberg, und dessen exegetischen Bemühungen um die biblische Judasgestalt. Dabei ist aufschlussreich, dass der Erzähler gleich zu Beginn, im einleitenden Passus der Erzählung, eine Verbindung zur antiken Gnosis herstellt. Im Modus des Konjunktivs bzw. genauer: des Irrealis der Vergangenheit, stellt er sich Runeberg als Gnostiker des

zweiten Jahrhunderts u. Z., als führendes Mitglied eines gnostischen Zirkels der Schule des Basilides vor: »En el Asia Menor o en Alejandría, en el segundo siglo de nuestra fe, cuando Basíledes publicaba que el cosmos era una temeraria o malvada improvisación de ángeles deficientes, Niels Runeberg hubiera dirigido, con singular pasión intelectual, uno de los coventículos gnósticos« (Borges 1989c, 514). Auch wenn sich die hier vorgestellte Beschreibung Runebergs als Gnostiker durch den Irrealis als (innerhalb der innerfiktiven Wirklichkeit der Novelle) nicht-wirkliche, rein hypothetische zu erkennen gibt, weckt sie auf diese Weise doch im Blick auf diese Figur und ihre in der Folge präsentierten exegetischen Lektüren von vorneherein eine spezifische Erwartungshaltung. Durch die Parallele zur Gnosis gibt Borges dem Leser zu verstehen, dass es sich bei Runebergs Lehren um Auffassungen bzw. Deutungen handelt, die sich außerhalb des Bezirks geläufiger Konventionen bewegen und vom Standpunkt der etablierten Tradition unweigerlich unter den Verdacht des Heterodoxen und Häretischen geraten. Aufschlussreich ist darüber hinaus der Hinweis, dass der Held der Erzählung, wäre er ein antiker Gnostiker gewesen, seine Projekte mit einer »singular pasión intelectual« verfolgt hätte: Es kann somit kein Zweifel bestehen, dass wir es bei Runeberg mit einem Exegeten aus Leidenschaft zu tun haben. Runebergs exegetische Passion gilt dabei, wie bereits angedeutet, insbesondere der Judasgestalt, die nach seiner Auffassung keineswegs nur eine (negative) Randfigur der biblischen Geschichte darstelle, sondern vielmehr einen verborgenen Schlüssel zum Verständnis der Heilsgeschichte (»la clave que descifra un misterio central de la teología«, ebd.) in sich birgt. Der dänische Gelehrte widmet sich daher der Aufgabe, die Judasfigur aus ihrem Schattendasein zu befreien und eine Revision und Neubewertung der Handlungen des (vermeintlichen) Verräters einzuleiten. Dabei beschränkt er sich indessen nicht darauf, eine neue, alternative Deutung vorzulegen, sondern er entwickelt im Zuge seines gelehrten Œuvres, das ganz diesem Thema gewidmet ist, nacheinander gleich drei verschiedene Lesarten der Judasgestalt, die je unterschiedliche philologische und theologische Positionen bezeichnen. Der erste Deutungsversuch schlägt vor, Judas' Handlung als notwendigen Bestandteil eines göttlichen Heilsplans zu begreifen, wodurch sich der »Verrat« zugleich als unausweichliches Geschehen erweise und damit gerechtfertigt wäre. Weit davon entfernt, ein nur zufälliges akzidentielles Ereignis zu sein, wird letzterer für Runeberg zum zentralen Vehikel der göttlichen Heilsökonomie: »Ergo, la traición de Judas no fue casual; fue un hecho prefijado que tiene su lugar misterioso en la economía de la redención« (ebd., 515). Diese subtile Argumentation, die Runeberg, wie die Novelle berichtet, in einer großen gelehrten Abhandlung unter dem Titel *Kristus och Judas* publiziert, stößt freilich, so Borges, bei dessen theologischen Kollegen auf wenig Anklang. Von daher sieht sich Runeberg genötigt, einen zweiten, noch ungewöhnlicheren und radikaleren Deutungsansatz vorzuschlagen.

Dieser zweiten Version zufolge stellen Judas' Verhalten und dessen Verrat eine äußerste, nicht mehr zu überbietende Form der religiösen Askese dar. Der Verrat sei, so die Enthüllung des dänischen Exegeten, nurmehr als extreme, konsequent zu Ende geführte Form des Gottesdienstes zu begreifen. Dabei vollzieht sich Judas' Askese freilich, so gibt Runeberg zu bedenken, in einer eigentümlichen Umkehr des herkömmlichen asketischen Ideals: »El asceta, para mayor gloria de Dios, envilece y mortifica la carne; Judas hizo lo propio con el espíritu. Renunció al honor, al bien, a la paz, al reino de los cielos, como otros, menos heroicamente, al placer« (ebd., 516). Während der traditionelle Asket den sinnlichen Genüssen und den körperlichen Bedürfnissen

entsagt, zeichnet sich Judas, der Asket des *espíritu*, durch den Verzicht auf geistige Güter aus: Er entsagt der Ehre und dem Seelenheil, um auf diese Weise ein äußerstes Opfer zu bringen. Der Habitus des Verräters erweist sich somit, in Runebergs Deutung, als eine äußerste Form christlicher *humilitas*: »Obró con gigantesca humildad, se creyó indigno de ser bueno« (ebd.).

Da unterdessen auch dieser zweite Versuch, das Rätsel der Judasfigur zu erhel- len, bei Runebergs Kollegen wenig Zustimmung findet, hebt der dänische Theologe nochmals zu einem weiteren Deutungsvorschlag an. Dieser neuerliche Interpretati- onsansatz, der den beiden vorhergehenden an Spitzfindigkeit und beeindruckender Gelehrsamkeit nicht nachsteht, kann als Höhepunkt der exegetischen Kunstfertigkeit Runebergs gelten. Dabei geht dieser bei seiner Relektüre zunächst von tradierten exe- getischen Konzepten und Deutungsmustern wie denen der Menschwerdung Gottes und dessen freiwilliger Selbsterniedrigung aus: »Dios totalmente se hizo hombre pero hombre hasta la infamia, hombre hasta la reprobación y el abismo« (ebd., 517). Wie die Formulierung »hasta [...] el abismo« andeutet, setzt Runeberg hier zu einer Deu- tung an, die das Theorem von der Selbsterniedrigung Gottes beim Wort nimmt und es bis zu seinem äußersten Extrem weiterdenkt. Er führt dabei das Dogma der göttlichen Inkarnation bis zu einem Punkt, an dem es in eine unerwartete, der hergebrachten Auffassung widersprechende Vorstellung umschlägt. In Runebergs Deutung begnügt sich Christus nicht damit, die Herabsetzung des Menschseins und die Schande der Kreuzigung auf sich zu nehmen, sondern seine Demut reicht weiter: »Para salvarnos, pudo elegir *cualquiera* de los destinos que traman la perpleja red de la historia; pudo ser Alejandro o Pitágoras o Rurik o Jesús; eligió un ínfimo destino: fue Judas« (ebd.). Unter allen Figuren, die das umfangreiche Repertoire der Historie bereit hält und die dem Erlöser für seine Inkarnation zur Disposition stehen, wählt er die geringfügigste und verrufenste: die des Judas. Diese Konklusion, die unser Exeget aus seinen heilsges- chichtlichen Betrachtungen zieht, ist freilich nur eine logische Schlussfolgerung aus der Idee der Selbsterniedrigung Gottes, die Runeberg mit unbeirrbarer Konsequenz zu Ende denkt. Seine exegetischen Anstrengungen finden somit ihre paradoxe Pointe darin, dass Gut und Böse, Erlöser und Verräter, Christus und Judas ununterscheidbar bzw. miteinander identisch werden.<sup>11</sup>

Die oben nachgezeichneten Versionen der Judasgeschichte, die Borges gewiss nicht ohne ironisches Augenzwinkern vorträgt, sind vor allem insofern interessant, als sie das Verhältnis von akzeptierter, orthodoxer Überlieferung und abweichender, hetero- doxer Lesart beleuchten. Folgt man Borges' Darstellung, so geht die abweichende Lektüre weniger aus dem Widerspruch oder Gegensatz zur traditionellen Lehre hervor. Sie entsteht vielmehr aus der Entwicklung eines in der bestehenden Tradition selbst enthaltenen, in ihr jedoch unterschwelligem Bedeutungsaspekts, den die betreffende Lektüre sichtbar macht und entfaltet. Jeder Tradition, so ließe sich Borges' Konzepti- on umschreiben, ist aufgrund ihres Status als Text bzw. sprachlicher Kommunikation die Tendenz inhärent, eine Mehrzahl möglicher Lesarten hervorzubringen. Die drei Versionen der Judasgestalt, die die Erzählung vorführt, lassen sich mithin als »häreti- sche« Lektüren im ursprünglichen Sinne des griechischen Worts *hairesis* begreifen (vgl. Iricinschi/Zellentin 2008, 3–5), das seiner Herkunft nach »Wahl« oder »Option« bedeu-

11 Zu Recht hat Harst 2012, 37 die in dieser Konklusion implizierte Paradoxie des »Selbstverrats« hervorgehoben.

tet: Es handelt sich um immanente und implizite Möglichkeiten und Sinndimensionen, die im ›Text‹ der Überlieferung angelegt sind und die sich, in dem Maße, in dem sie expliziert und offengelegt werden, als – im Verhältnis zur akzeptierten Auffassung – andere, alternative Deutungen erweisen können. Jene alternativen Auslegungen sind also nicht schon in ihrem anfänglichen Impuls heterodox; das Attribut des Heterodoxen oder Häretischen ist vielmehr, so Borges, eine Zuschreibung, die ihnen, gleichsam nachträglich, aus der Perspektive der etablierten bzw. (im Blick auf historisch frühe Phasen) sich etablierenden Lehre zugewiesen wird (vgl. Le Boulluec 1985, 37–39).

Fasst man die vorangehenden Ausführungen zusammen, so lässt sich Borges' Erzählung von den *Tres versiones de Judas* nicht zuletzt als eine Theorie der Auslegung, als eine Studie über die Verfahrensweise des philologischen Kommentars und über das daraus hervorgehende Verhältnis von *doxa* und *hairesis* verstehen. Doch was hat diese exegetische Konzeption mit den zu Beginn der Erzählung evozierten Gnosis-Bezügen zu tun? Und welcher Stellenwert kommt ihr im Rahmen von Borges' Gnosis-Rezeption zu?

Hier sei zunächst angemerkt, dass das Projekt einer Revision und Revalorisierung der Judasgestalt, das Borges aufgreift, in die Geschichte des frühen Christentums zurückreicht. Den historischen Quellen zufolge scheint es sich um ein Konzept zu handeln, das insbesondere mit der Bewegung der Gnosis verknüpft ist. So erwähnt Irenäus von Lyon in seiner Schrift *Adversus haereses*<sup>12</sup> ein dem Jünger Judas gewidmetes bzw. diesem zugeschriebenes Evangelium, das in gewissen gnostischen Kreisen zirkuliere und dort geschätzt werde. Den von Irenäus genannten, unbekanntem Text haben Historiker und Archäologen der Gegenwart mit jenem Judas-Evangelium in Verbindung gebracht, das Ende der 1970er Jahre in der Nähe von Al Minya in der ägyptischen Wüste gefunden wurde.<sup>13</sup> Zwar hat der besagte Fund, ein in koptischer Sprache verfasster Text, – entgegen mancher Erwartungen – keine (neuen) geschichtlichen Zeugnisse und Befunde über die historische Gestalt des Judas Ischariot zutage gefördert. Doch die durch die Irenäus-Stelle nahegelegte Vermutung eines Zusammenhangs jenes Kodex mit dem Ideengut der antiken Gnosis und bestimmten gnostischen Gruppierungen des 2. und 3. Jahrhunderts wurde im Zuge der Entzifferung und Erschließung des Textes bestätigt (vgl. Gounelle 2007). Das genannte apokryphe Evangelium umfasst – neben dialogischen Partien, die Gespräche zwischen Jesus und seinen Jüngern schildern – detaillierte kosmologische Beschreibungen, die Aufbau und Geschichte des Weltalls umreißen und die auf ein Weltssystem gnostischer Provenienz schließen lassen.<sup>14</sup>

Es ist klar, dass Borges zur Zeit der Abfassung seiner Erzählung zu Beginn der 1940er Jahre den unerwarteten Fund des Judas-Evangeliums und die daran anschließenden akademischen und publizistischen Debatten nicht voraussehen konnte. Gleichwohl dürften ihm die Erwähnung der Existenz eines solchen Evangeliums in der Schrift des Irenäus und, damit verbunden, auch dessen gnostische Assoziationen bekannt gewesen sein. Insofern liegt es nahe anzunehmen, dass auch für Borges die Judasfigur als ein Name fungiert, der geeignet ist, gnostische Bezüge wachzurufen. In eben dieser Funktion erscheint dieser Name in der Erzählung: Er setzt ein Signal, dass

12 Vgl. *Adversus haereses*, 1. Buch, Kapitel 31, Abschnitt 1.

13 Vgl. Emmel 2006. Maßgebliche Ausgabe des Judas-Evangeliums in englischsprachiger Übersetzung: Kasser/Wurst/Meyer/Godard 2008.

14 Vgl. Dubois 2006 sowie Pagels/King 2007, 77–98.

wir es bei Runebergs Biblexegesen mit Lektüren aus dem Geist gnostischen Denkens zu tun haben. Doch worin genau bestehen die Gemeinsamkeiten und Berührungspunkte, die Runebergs Auslegungen mit der Gnosis verbinden?

Es sind vor allem zwei Gesichtspunkte, in denen sich die genannte Affinität zur Gnosis bekundet: ein inhaltlicher und ein mehr formaler Aspekt. Das inhaltliche Motiv ist in der spezifischen Modellierung zu sehen, die das Theorem der Inkarnation im Kontext der frühchristlichen gnostischen Richtungen erfährt. Zwar halten letztere an der Auffassung der Menschwerdung Gottes fest, zeigen dabei jedoch die Tendenz, den menschlichen, leiblichen Jesus ein Stück weit abzuwerten zugunsten der geistigen Gestalt des Erlösers als göttlichem Logos (vgl. Dubois 2011, 17–19). Von daher versteht sich, inwiefern der ‚Verrat‘ des Judas aus gnostischer Perspektive einen positiven Akzent gewinnen kann, nämlich insofern diese Tat, so das Argument, nur den körperlichen Jesus verrate, während sie dessen überzeitliche, göttliche Gestalt zur Geltung bringe bzw. befreie (vgl. Dubois 2006, 45 f.). Dieser gnostischen Neigung, die menschliche Gestalt des Erlösers geringer zu schätzen als deren göttliches Pendant, entspricht auch die dritte der von Runeberg vorgeschlagenen Judasexegesen. Die dort vertretene, widersinnig erscheinende These, der göttliche Logos habe sich entschieden, sich statt in Jesus in der menschlichen Gestalt des Judas zu inkarnieren, bestätigt einmal mehr die Tendenz, die menschlich-historische Verkörperung Gottes herunterzuspielen und zu entwerten. Sie tut dies, indem sie die Kontingenz, ja Beliebigkeit jener Wahl herausstellt: Es scheint keine Rolle zu spielen, welche körperliche Form der Logos annimmt, oder, wenn es ein Kriterium der Wahl gibt, so ist es das der größtmöglichen Geringfügigkeit.

Nicht weniger aufschlussreich als diese inhaltliche Konvergenz der in der Erzählung vorgestellten Judas-Versionen mit gnostischen Deutungsmustern ist ein formales Prinzip, das jene Varianten mit der Gnosis teilen: das einer grundsätzlichen Skepsis, eines radikalen Täuschungsverdachts. In einem solchen fundamentalkritischen Impuls kommen die Runebergschen Lektüren und die Zugangsweisen der antiken Gnosis überein. So wie die Gnostiker den biblischen Schöpfungsbericht und die Autorität des Schöpfergottes hinterfragen, indem sie dahinter zurückgreifend die verborgene Vorgeschichte des Universums und der primordialen Welten aufzudecken suchen, so sind auch Runebergs Deutungen der Judasgeschichte durch ein tiefes Misstrauen gegenüber der biblischen Auslegungstradition motiviert. Die offizielle Überlieferung erscheint Runeberg als vordergründige und täuschende Oberfläche, in der er mit detektivischem Spürsinn die Anzeichen einer verborgenen anderen Bedeutung zu entdecken sucht. Was die *Tres versiones de Judas* kennzeichnet, ist somit ein dem gnostischen Ansatz verwandtes und analoges Verfahren der kritischen In-Frage-Stellung und Problematisierung eines vermeintlich bewährten religiösen bzw. philosophischen Wissens. In diesem formalen, verfahrenstechnischen Moment tritt zugleich ein Aspekt des gnostischen Zugangs hervor, den man als dessen philologische, texthermeneutische Dimension bezeichnen könnte. Gnosis ist, mit anderen Worten, nicht nur eine religiös-philosophische Weltansicht oder Weltbeschreibung, sondern auch ein Modus der Lektüre, ein philologisches und exegetisches Verfahren, das darauf zielt, eine bestehende oder sich formierende (religiöse) Tradition kritisch zu sichten und ggf. zu revidieren. In diesem Aspekt von Gnosis als Technik der Relektüre und Umschrift überlieferter Texte und Narrative entdeckt Borges ein produktives Potential, das sich nicht zuletzt poetisch und literarisch fruchtbar machen lässt: Denn aus der kritischen Relektüre und Um-



schrift überlieferter Geschichten gehen, wie die Erzählung der *Tres versiones de Judas* vorführt, andere, neue Geschichten hervor, die nicht weniger als ihre hergebrachten Vorlagen geeignet sind, Interesse und ästhetische Faszination zu wecken. Vor diesem Hintergrund lassen sich die in der Novelle nachgezeichneten Judas-Lektüren als eine immanente Poetik gnostischen Erzählens begreifen, die die Verfahren der gnostischen Mythenbildung beleuchtet und sie als Vehikel der literarischen Textproduktion ins Werk setzt.

## Bibliographie

### Primärliteratur

- Borges, Jorge Luis: *Obras completas*. Bd. 1. Hg. von Carlos V. Frías. Barcelona 1989.  
 — *Una vindicación del falso Basílides*. In: Borges 1989, 213–216 [Borges 1989a].  
 — *La escritura del dios*. In: Borges 1989, 596–599 [Borges 1989b].  
 — *Tres versiones de Judas*. In: Borges 1989, 514–518 [Borges 1989c].

### Sekundärliteratur

- Dubois, Jean-Daniel: *Le contexte judaïque du «nom» dans l'Évangile de la Vérité*. In: *Revue de Théologie et de Philosophie* 3 (1974), 198–216.  
 — *Ce que dit l'Évangile de Judas*. In: *Religions & Histoire* 11 (2006), 42–46.  
 — *Jésus apocryphe*. Paris 2011.  
 Emmel, Stephen: *L'Évangile de Judas. De la tombe au musée*. In: *Religions & Histoire* 11 (2006), 24–29.  
 Flynn, Annette U.: *The Quest for God in the Work of Borges*. London/New York 2009.  
 Gounelle, Rémi: *L'Évangile de Judas ou comment devenir un bon gnostique*. In: Jean Daniel Kaestli / Daniel Marguerat: *Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue*. 2. Aufl. Genève 2007, 49–72.  
 Harst, Joachim: *Universalgeschichte des Ehebruchs. Verbrechen und Verbindlichkeit bei Kleist, Borges und Lynch*. In: *Komparatistik. Jahrbuch der DGAVL* 2011, 33–44.  
 Iricinschi, Eduard/Holger M. Zellentin: *Making Selves and Marking Others. Identity and late antique heresiologies*. In: dies. (Hg.): *Heresy and Identity in Late Antiquity*. Tübingen 2008, 1–27.  
 Jonas, Hans: *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil*. 3. Auflage. Göttingen 1988 (Nachdruck).  
 Jacobson, Eric: *Hans Jonas und der Gottesbegriff nach Auschwitz*. In: ders./Christian Wiese (Hg.): *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Berlin/Wien 2003, 166–183.  
 Kasser, Rodolphe/Gregor Wurst/Marvin Meyer/Francois Godard (Hg.): *The Gospel of Judas*. 2. Aufl. Washington 2008.  
 Kulawik, Cornelia: *Die Erzählung über die Seele (NHC II,6)*. In: Schenke/Bethge/Kaiser 2010, 194–204.  
 Laperrousaz, Ernest-Marie: *L'attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l'ère chrétienne*. Paris 1982.  
 Le Boulluec, Alain: *La notion d'hérésie dans la littérature grecque*. 2 Bde. Paris 1985, Bd. 1.  
 Löhr, Winrich Alfred: *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*. Tübingen 1996.  
 Lona, Horacio E.: *Borges, la gnosis y los gnósticos*. In: *Variaciones Borges* 15 (2003), 125–150.

- Mahé, Jean-Pierre/Paul-Hubert Poirier (Hg.): *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*. Paris 2007.
- Introduction. In: Mahé/Poirier 2007, xv-lxxi [= Mahé/Poirier 2007a].
- Markschies, Christoph: *Die Gnosis*. München 2010.
- Pagels, Elaine/Karen L. King: *Reading Judas. The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity*. New York 2007.
- Pasquier, Anne: Kommentar zu Eugnoste. In: Mahé/Poirier 2007, 573–589.
- Rudolph, Kurt: Gnosis, Gnostiker. In: *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Hg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider. Bd. 4. Stuttgart/Weimar 1998, Sp. 1117–1125.
- *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Göttingen 2005.
- Schenke, Hans-Martin: »Tractatus Tripartitus« (NHC I,5). In: Schenke/Bethge/Kaiser 2010, 36–73.
- , Hans-Gebhard Bethge u. Ursula Ulrike Kaiser (Hg.): *Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe*. Berlin 2010.
- Schulz-Buschhaus, Ulrich: Notizen über Borges und die Gnosis. In: *Iberoamérica. Homenaje a G. Siebenmann*. Hg. von J. M. Lopez de Abiada u. a. München 1983 (= *Lateinamerika-Studien*, 13), 849–868. <http://gams.uni-graz.at/o:usb-06C-351> [7.01.2013].
- Stroumsa, Guy G.: A Nameless God. Judaeo-Christian and Gnostic »Theologies of the Name«. In: ders.: *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*. Leiden/Köln 2005, 184–200.