

TÜBINGER GESELLSCHAFT
WISSENSCHAFTLICHE REIHE
BAND VI

VERLAG DER TÜBINGER GESELLSCHAFT

TÜBINGEN

1996

Helmut Waldmann

AUFSÄTZE ZU RELIGIONSGESCHICHTE UND THEOLOGIE

VERLAG DER TÜBINGER GESELLSCHAFT

TÜBINGEN

1996

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Waldmann, Helmut:

Aufsätze zu Religionsgeschichte und Theologie / von Helmut Waldmann, –
Tübingen

Verl. der Tübinger Ges., 1996

(Wissenschaftliche Reihe / Tübinger Gesellschaft;

Bd.6)

ISBN 3-928096-10-9

NE: Tübinger Gesellschaft: Wissenschaftliche Reihe

© 1996 VERLAG DER TÜBINGER GESELLSCHAFT

Satz und Druck: Gulde Druck GmbH, Tübingen

Printed in Germany

ISBN 3-928096-10-9

Vorwort

Als grundlegend für die spezifische Ausrichtung der ‚Tübinger Gesellschaft‘ nennt ihre Satzung in der als Band II der vorliegenden Reihe erschienen Dokumentation: „Eine inzwischen bis Rom gediehene Sache. Zur Wiedereinführung des Instituts verheirateter Priester in der katholischen Kirche“ auf den Seiten 19 bzw. 31 neben der Arbeit ‚Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde‘ eine Reihe von Artikeln, *die deren Grundgedanken weiter ausbauen*.

Nachdem diese Aufsätze mittlerweile in den verschiedensten wissenschaftlichen Publikationen zerstreut erschienen sind, sollen sie – ergänzt durch einige bislang noch nicht gedruckte Arbeiten – der Öffentlichkeit hier erstmals geschlossen zugänglich gemacht werden.

Dies tue ich um so lieber, als das in der Satzung der ‚Tübinger Gesellschaft‘ zuerst genannte Werk, die Arbeit ‚Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde‘ nicht nur in der der Veröffentlichung vorausgegangenen Diskussion ein vornehmlich positives Echo gefunden hat, vielmehr auch nach ihrem Druck zahlreiche anerkennende Würdigungen verzeichnen konnte. So nannte sie der Religionswissenschaftler Daniel E. Gershenson, Tel Aviv, „*the most important contribution to an understanding of Gnosticism in this century*“, um fortzufahren: „*and probably nothing will surpass it in the field in the next century either*“. Von Seiten der Theologie äußerte Kardinal Joseph Ratzinger, daß die Arbeit eine Fülle von Material und Reflexionen vorlege, „*die sicher das philosophische und theologische Gespräch über diese Fragen befruchten werden*“. Einer der bekanntesten deutschen Ordinarii für Philosophie schließlich nannte sie „*Wissenschaft*“ verglichen mit der „*haute vulgarisation*“, die er selbst betreibe.

So ist zu hoffen, daß die ‚Tübinger Gesellschaft‘ auch mit dem Erscheinen dieses Aufsatzbandes nicht nur auf dem Weg ihrer Selbstdarstellung einen wesentlichen Schritt weiter kommt, daß sie vielmehr mit seiner Hilfe zahlreiche weitere Freunde und Förderer zu gewinnen vermag.

Tübingen, am Fest der Unbefleckten Empfängnis 1995

Der Herausgeber

EDITORISCHE NOTIZ

- 1 Die Seitenzahl der Erstveröffentlichung wird zwischen Schrägstrichen gestellt wiedergegeben: z.B.: /16/.
- 2 Eckige Klammern machen neu hinzugefügte Literatur und sonstige Ergänzungen kenntlich: [...]

Inhalt

I	Ein Archimystes in Sagalassos (Festschrift Vermaseren, 1978)	1
II	Zur Entstehung des Diakonenamtes und seiner Geschichte (Diakonia XP, 1986)	7
III	Männerbünde als staatstragende bzw. staatserhaltende Kraft: Ansätze zu einer neuen konfliktorientierten Staatsbildungstheorie (Vortrag 1986; unveröffentlicht)	27
IV	Ansätze zur Integration östlichen Gedankengutes bei Origenes (Mazdaismus, Zurvanismus) (<i>Origeniana Quarta</i> , 1987)	37
V	Projektentwurf Männerbünde (<i>paper</i> 1987; unveröffentlicht)	43
VI	Die beiden ersten Geister und der sog. zarathustrische Dualismus (<i>Proceedings S.I.E.</i> , 1990)	60
VII	Mani, das Christentum und der Iran (Festschrift Vogt, 1992)	78
VIII	Verheiratete Priester im Rahmen der Tübinger Gesellschaft und anderswo (Dokumentation <i>Soc. Tueb.</i> , 1992)	86
IX	Die kommagenischen Bankette (<i>Res Orientales IV</i> , 1992)	103
X	Theology and Ideology in Ancient Iran (<i>Proceedings I.A.H.R.</i> , 1994)	110
XI	<i>Mithras tauroctonus</i> (Hinnells, Mithrassympodium, 1994)	116
XII	Anmerkungen zum Illuminatentum (<i>paper</i> 1994; unveröffentlicht)	131

XIII	Neuere Ergebnisse von Paläoontologie, Humangenetik und Linguistik und daraus erwachsende theologisch/ethische Problemfelder (Diskussionsvorlage 1994; unveröffentlicht)	135
XIV	Der Nemrud Dağ, seine Terrassen und das indische Somaopfer (Istanbuler Mitteilungen, 1994)	142
XV	Die kommagenischen Gottkönige und ihre θεοὶ ἐπήκοοι (<i>Proceedings S.I.E.</i> , 1995)	164
XVI	Religion in the Service of an Elite: a Sociologically Defined Imposture. The Case of Ancient Sparta (<i>Religion</i> , 1995)	188
XVII	The Regrettable Discretion of The Avestan Books on Behalf of Huge Ritual Installations (Vortrag S.I.E., 1995; unveröffentlicht)	203
XVIII	Satanische Verse? Eine theologische Interpretation der Berufungsvision Mohammeds. (<i>paper</i> 1996; unveröffentlicht)	209

Erstmals erschienen in: *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, Bd. III, Leiden 1978 (= EPRO 68 III), 1309–1315 mit Taf. 264.

I

Ein Archimystes in Sagalassos

Im Auftrag der Kleinasiatische Kommission der Österr. Akademie der Wissenschaften, Wien, konnte ich im Sommer des Jahres 1974 eine eineinhalbmonatige Reise nach Pisidien unternehmen. Mein Ziel war einmal, von den schon bekannten Inschriften dieser Region photographische Aufnahmen und Abklatsche beizubringen. Zum anderen sollte ich aber auch die unbekanntenen Inschriften, deren ich ansichtig würde, aufnehmen. So konnte ich nicht zuletzt Dank des großzügigen Entgegenkommens des stellvertretenden Direktors des Museums von Yalvaç, Herrn Özdemir, sowohl eine reiche Ausbeute an Photographien und Abklatschen schon bekannte Monumente für das Wiener Institut gewinnen, als auch mehr als 140 bislang unbekannte Steine aufnehmen. Ich hoffe, diese in einiger Zeit in der Form eines Reiseberichtes vorlegen zu können. Vorab möchte ich jedoch in dankbarer Widmung an den Jubilar, dessen geduldige Förderung ich über Jahre hinweg genießen durfte, ein religionsgeschichtlich interessantes Stück veröffentlichen.

Vom 5.–11. September hatte ich als Gast bei den eindringlichen Survey- und Aufräumungsarbeiten, die Herr Prof. Dr. Robert Fleischer, Mainz, in Ağlasun, dem antiken Sagalassos, durchführte, auf dem Dorfplatz und im Garten der Gendarmerie einige Texte aufnehmen können, von denen einer zwei nicht allzu häufig belegbare Worte aufweist, die dazu berechtigen, sich mit diesem Text eingehender zu befassen. Der Text ist auf einem steinernen Becken eingemeißelt. Dieses besteht aus einer bienenkorbformigen Schale auf einem zylindrischen Sockel (Siehe Taf. CCLXIV, 1) [jetzt: Taf. I, 1].

Das Ganze ist aus einem Stück gearbeitet und ca. 40 cm hoch. Die Schale hat einen maximalen Umfang von ca. 45 cm und eine Höhe von ca. 31 cm. Dementsprechend weist der zylindrische /1310/ Sockel eine Höhe von etwa 9 cm auf bei einem Durchmesser von ca. 27 cm. Die Aushöhlung der Schale hat einen größten Durchmesser von ca. 27 cm. Ihre Tiefe kann ich nicht angeben – es war mir nicht möglich, die Steine an Ort und Stelle zu vermessen. Doch läßt das Photo eine Tiefe von mindesten 15 cm erkennen. Die Schale ist von außen sorgfältig geglättet. Die Vertiefung ist nur grob ausgearbeitet oder aber – die Photographien lassen eine eindeutige Entscheidung nicht zu – ursprünglich ebenso sorgfältig geglättet gewesen, wie die Außenfläche, im Laufe der Zeit jedoch durch Versinterung wieder entstellt worden. Der zylindrische

Zapfen des Beckens mag dazu bestimmt gewesen sein, in das Erdreich eingelassen zu werden. Er ist nur grob behauen. In den sonst ebenen Beckenrand scheinen bei 12 Uhr und bei 2 Uhr Kerben eingemeißelt zu sein. Die Inschrift beginnt unmittelbar unter dem Beckenrand. Bis auf die ersten Buchstaben ist sie völlig erhalten. Buchstabenhöhe: 2 cm; Buchstabenform: lunar (vgl. Taf. CCLXIV, 2) [jetzt: Taf. I, 2].

Der in fünf ungleich langen Zeilen angeordnete Text lautet:

Ἰων Μακέδονος
ἀρχιμύστης τὸν λου-
τῆρα καὶ τὸ ὕ-
4 δωρ ἐκ τῶν ἰδίων ἰσῆγα-
γεν.

„Der Archimyste Neon (?)¹, Sohn des Makedon, hat das Becken und die Wasser (-Zufuhr) auf eigene Kosten besorgt.“

Zeile 1: Vor ὠν ist auf der Photographie noch ein kleines Dreieck zu erkennen, das als das Ende der apizierten Mittelhaste eines Epsilon gedeutet werden kann. In den 99 in den Scheden der Wiener Kommission aufgenommenen Inschriften von Sagalassos – Prof. Dr. F. Schachermeyer gestattete mir zuvorkommenderweise die Einsichtnahme in das Material – kommt häufig ein Name vor, der der Geforderten Deutung entspricht: Neon. Ich führe nur aus Lanckoronski die Nummern 210, 215, 217, 218 und 230 (?) an.

Zeile 2: Das bei weitem größte Interesse verdient zweifellos der /1311/ zu Anfang der zweiten Zeile genannte Titel des Stifters: Archimystes, da die Belege dieses Wortes keineswegs so zahlreich sind. Eine auf mit Indizes versehene Arbeiten beschränkte Suche ergab an den folgenden Orten Belege für μύστης und mit ihm zusammengesetzte Titel, zahlreich zunächst in der alten nördlichen Heimat des Dionysoskultes, in Thrakien²: in Brăsljan/Sarmanšik (Zeus Dionysos), in Tomis sowie in Nikopolis am Ister (Dionysos, lat.: archimystis, 227 n.Chr.), dann zwei in Kallatis (Kabiren, 3./2. Jh.v.Chr.? bzw. Dionysos) und ebenfalls zwei in Kellai/Kalugeria. Weitere Erwähnungen fanden sich in Stobi (Dionysos), Dionysopolis (Kabiren, ca. 48 v.Chr.), in Drama (Dionysos), Malko Tarnovo (συνμύσται des Zeus Dionysos), in Kara Orman, Bez. Tschirpan, in Apollonia/Sozopolis (Dionysos), Perinth (Dionysos, 196–198 n.Chr.) und in Madytos (röm. Zeit). Auch die Belege aus Thessaloniki (Dionysos) und Philippi (Dionysos) wird man hier anführen dürfen³.

1) Vgl. im folgenden zu Zeile 1.

2) Vgl. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens* (Leipzig 1909), 37; E. Ziebarth, *Das griechische Vereinswesen* (Leipzig 1896), 207; N. Turchi, *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici* (Rom 1923), 7ff.

3) **Brăsljan/Sarmanšik**: *IGB* 3, 1865, mit Lit.; **Tomis**: A. Rădulescu in *SCIV* 14, 1963, 83, Nr. 5; *Bullep* 1964, 293; **Nikopolis**: *CIL* 3, 6150; **Kallatis**: 1.) Μουσειὸν 5, 1884/5, 47; *AEMO* 6, 1882, 8f., Nr. 14; – 2.) *SEG* 25, 744, mit Lit.; **Kellai**: 1.) (Dionysos; Zeit Kaiser Gordianus' III.) *IGB* 3, 1517, 18, mit Lit.; – 2.) (ein Götterkosmos, u.a. mit dem thrak. Reiter) *IGB* 3, 1518, 2, mit Lit. Zur Lage des Ortes vgl. *op. cit.* zu

Bei all diesen Texten wird es sich um Äußerungen eigentlicher Mysterienvereine handeln⁴. Das läßt sich nicht von dem aus Athen/Eleusis stammenden Erwähnungen von Mysterien sagen⁵. Diese Texte, z.T. lange vor der Zeit der eigentlichen Mysterienvereine, der **/1312/** Kaiserzeit, entstanden, sprechen von den Mysterien der öffentlichen eleusinischen Mysterien, die keine Privatvereine darstellten. Dasselbe gilt von Samothrake (Kabiren), Kyzikos (Dionysos) und Nikomedeia⁶.

Das griechische Mutterland besitzt nur für Argos (Kybele) den Beleg für einen Mysterienverein, von den Inseln Thasos (Dionysos), Imbros, Melos (Dionysos) und auf Rhodos Lindos (Dionysos)⁷. In Rithymna auf Kreta wird einem christlichen Priester/Bischof der Titel *Mystes* zugelegt⁸.

„Als Mittelpunkt und geradezu Geburtsstätte dieser späten Vereinsform der Mysterienvereine hat ... Kleinasien zu gelten.“ (Poland, *op. cit.* 37) Wir nannten im Zusammenhang der Orte, an denen ein öffentlicher Mysterienkult bestand, bereits Kyzikos und Nikomedeia. Stätten privater Mysterienvereine waren in Bithynien/Pontos Amastris (Dionysos?), Claudiopolis, Sinope (Dionysos)=, Prusa (Isis und Sarapis) und Daskyleion (Dionysos). In Mysien finden wir Poimänenon (3./2. Jh. v. Chr.), an der Westküste Pergamon (Μήτηρ μασίεια), Thyateira (Diony-

Nr. 1515; **Stobi**: N. Vulić in *Mem. Acad. Royale Serbie* 75 (2. Serie), Nr. 58, 1933, Nr. 55; *REG* 47, 1934, 231; **Dionysopolis**: *IGRR* 1, 662, 21; *IGB* 1, 13, 21, mit Lit.; **Drama**: *BCH* 17, 1893, 634; *BCH* 24, 1900, 317; **Malko Tarnovo**: *IGB* 3, 1864, 4, mit Lit.; **Kara Orman**, Bez. Tschirpan: L. Robert, *Hellenica* 2, 131; **Apollonia/Sozopolis**: *CIG* 2052; *IGB* 1, 401, 6; **Perinth**: Poland, *op. cit.*, 355; *IGRR* 1, 787; **Madytos**: D. Hereward in *ABSA* 57, 1962, 176, Nr. 1; *BullEp* 1964, 273; **Thessaloniki**: *BCH* 24, 1900, 332; **Philippi**: *BCH* 24, 1900, 304f., Nr. 1.

4) Auch der dem Kult der Samothrakischen Götter dienende Θίασος der Inschrift Kallatis aus dem 3./2. Jh. v. Chr.; vgl. Ziebarth, *op. cit.* (Anm. 2), 57, 1.

5) **Athen/Eleusis**: 1.) *IG* 1, 1, 35; - 2.) *IG* 2, 767 c 1; - 3.) *IG* 3, 620, 4; - 4.) *IG* 3, 700, 2; - 5.) *IG* 3, 701, 1; - 6.) *IG* 3, 713, 3; - 7.) J.J.E. Hondius, *Novae inscriptiones Atticae* (Leiden, 1925), 91ff.

6) Vgl. Poland, *op. cit.* (Anm. 2), 38f.; O. Kern in *AA* 6, 1930, 303ff., 313ff., 316ff.; K.H.E. de Jong, *Das antike Mysterienwesen* (1919)², 2; Ziebarth, *op. cit.* (Anm. 2), 205; C. Fredrich, *IG XII*, 8, 36ff.; P.M. Fraser, *The inscriptions on stone* (New York, 1960), 13; Hasluck, *Cyzicus* (Cambridge, 1910), 212. **Samothrake**: *IG XII*, 8 *passim* (gr. u. lat.); P.M. Fraser, *op. cit., passim*; **Kyzikos**: „μύστης occurs in nearly every list“ (Hasluck, *op. cit.*, 213); - 1.) *op. cit.*, 267 (cf. L. Robert, *Ét. Anat.*, 62, Anm. 3); - 2.) Hasluck, *op. cit.*, IV 66 (Dionysos) = *JHS* 25, 57, 7; - 3.) Hasluck, *op. cit.*, V 15 = *AM* 9, 22, 17; μυστήριος: 1.) *CIG* 3663; - 2.) Hasluck, *op. cit.*, II 7; μυστηριώδης: *CIG* 3666, 6; συμμύστα: *AM* 9, 28, 33; **Nikomedeia**: 1.) *CIG* 3773; *MdI* 12, 1887, 172f. zu Nr. 6; Ziebarth, *op. cit.* (Anm. 2), 205; *IGRR* 3, 7; - 2.) Sencer Şahin, *Neufunde von antiken Inschriften in Nikomedeia (Izmit) und in der Umgebung der Stadt* (Diss. Münster, 1974), 34, 3.

7) **Argos**: *IG* 4, 659, 5f. 14; **Thasos**: *BCH* 1926, 242; L. Robert, *Ét. Anat.*, 62, Anm. 3; **Imbros**: 1.) *IG XII*, 8, 87; - 2.) *IG XII*, 8, 88; - 3.) *IG XII*, 8, 89; **Melos**: 1.) *MdI* 15, 1890, 246; *IG XII*, 3, 1098; E. Ziebarth in *RheinMus* (N.F.) 55, 1900, 509; - 2.) *JHS* 17, 1897, 14, Nr. 32; *JHS* 18, 1898, 60; *IG XII*, 3, 1125; **Lindos**: Chr. Blinkenberg, *Lindos* II, II 449, 13.

8) **Rithymna**: M. Guarducci, *Inscript. Creticae* II, XXIV, 7. Ebenfalls in christlichem Gebrauch ist der Ausdruck in **Amaseia** (Pontos) belegt: vgl. Fr. Cumont, *Stuida Pontica* 3, 101; *BullEp* 1954, 233, sowie in **Sebaste** (Phrygien): vgl. W.M. Calder, H. Grégoire in *BACBelge* 1952, 851, Nr. 5; *BullEp* 1954, 233.

/1313/ sos?), Kyme, Smyrna, (Dionysos, Demeter/Kore), Sardes, Philadelpheia (Dionysos), Teos (Dionysos, Kabiren), Ephesos (Dionysos, Demeter), Magnesia a. Maiandros (Dionysos), Tralles (Isis und Sarapis), Lagina (Iakchos) und Koliorga. In Phrygien sind die Städte Dorylaion (Dionysos), Pessinus (Kybele), Amorion (Mithras) und Akmonia (Dionysos) zu nennen. In Pisidien/Pamphylien Apollonia, Ormele (Sabazios), Sagalassos, Termessos (Hermes) und Juvadja (Μήτηρ Ὀρεία). Schließlich finden wir in Kilikien Tarsos, Korykos (sem. Gottheit?) und Seleukeia am Kalykadnos⁹. In Syrien und Ägypten war nicht ein Beleg für μύστης festzustellen. In den zahlreichen Mysterienvereinen vor allem Ägyptens ist statt dessen der Titel ἱερεὺς gebräuchlich.

/1314/ Unter den nicht wenigen Orten, an denen ich anhand des Titels μύστης und seiner Komposita Kultvereine feststellte, weisen nur Kellai (2 x), Nikopolis a. Ister, Nikomedeia, Kyme, Magnesia a. Maiandros, Thyateira und Juvadja Belege für einen ἀρχιμύστης als den Vorsteher dieser Gesellschaften auf. Zu diesen Städten gesellt sich nun Sagalassos.

Man darf in diesem Zusammenhang nicht versäumen, auf die Form μυστάρχης hinzuweisen, die sich in den oben bereits angeführten Inschriften von Claudiopolis, Kyzikos und Tomis findet. Der Titel μυστηριάρχης wurde nur in Kyzikos¹⁰ und in Nikomedeia¹¹ verwandt. Συνμύσται nannten sich die Gruppen in Malko Tarnovo,

9) **Amastris:** CIG 4152 c; L. Robert, *Ét. Anat.*, 291; **Claudiopolis:** CIG 3803; IGRR 3, 73; **Sinope:** V. Laurent, *Échos d'Orient* 1932, 420ff.; BCH 24, 1900, 369, Nr. 3; REG 47, 1934, 241; **Prusa:** BCH 24, 1900, 366f., Nr. 2 u. 368, Nr. 3; F.K. Dörner, *Inschriften aus Bithynien*, Nr. 123 u. 124; L. Robert, *Hellenica* X, 59; *Bullep* 1950, 193; L. Vidman, *SIRIS*, 326; **Daskyleion:** BCH 24, 1900, 375f., Nr. 20 u. 617; E. Ziebarth in *RheinMus* (N.F.) 55, 1900, 511; **Poimaneion:** Mdl 9, 1884, 35; **Pergamon:** M. Fränkel, *Inschr. v. Pergamon*, 334, 1f.; **Thyateira:** BCH 11, 1887, 483, Nr. 70; **Kyme:** Poland, *op. cit.*, 39; **Smyrna:** 1.) BCH 1933, 308 u. 307, fig. 50; REG 47, 1934, 243; - 2.) SIG 851; - 3.) CIG 3190; - 4.) CIG 3194; - 5.) CIG 3199; - 6.) CIG 3200; - 7.) Mdl 14, 1889, 95, Nr. 25; **Sardes:** JHS 6, 1885, 348, Nr. 93; **Philadelpheia:** Keil-Premmerstein, *Bericht üb. eine Reise in Lydien* (DenkschrWien 53, Bd. 2. Abh.) Nr. 42; **Teos:** 1.) Poland, *op. cit.*, (Anm. 2), 38f.; - 2.) BCH 4, 1880, 164, Nr. 21; Poland, *op. cit.*, 38; Michel, *Recueil*, 1307; **Ephesos:** 1.) Poland, *loc. cit.*, (138-161 n. Chr.); - 2.) BCH 1, 1877, 289, Nr. 72; SIG 820 (83/4 n. Chr.); - 3.) Poland, *loc. cit.* (Antoninen); **Magnesia a. Maiandros:** 1.) REG 3, 352; Kern 215 b; Michel 856 B (2. Jh. n. Chr.); - 2.) Kern 117 (2. Jh. n. Chr.); **Tralles:** CIG 2926 (Severer); - 2.) L. Vidman, *SIRIS*, 295 (Kaiserzeit); **Lagina:** Benndorf-Niemann, *Lykien* I, 134; **Koliorga:** BCH 24, 1900, 35; **Dorylaion:** (2 Inschr.) C.H.E. Haspels in *AJA* 1962, 285ff.; *MAMA* 5, 168, Nr. KB 6 (Kommentar S. 78f!); *Bullep* 1951, 48 u. 1963, 262; **Pessinus:** OGIS 540, IGRR 3, 230; **Amorion:** 1.) REG 2, 1889, 18 A; Cumont *MMM* II, Nr. 4; Laum, *Stiftungen*, Nr. 175, 176; Vermaseren, *CIMRM* II, Nr. 22 (1. Jh. n. Chr.); - 2.) REG 2, 1889, 20 (1. Jh. n. Chr.); - 3.) REG 2, 1889, 21 C (1. Jh. n. Chr.); **Akmonia:** *MAMA* 6, 239; **Apollonia in Pisidien:** *MAMA* 4, 167; **Ormele:** Ramsay, *Cities* I 1, 290, Nr. 127 u. 310; - 2.) Ramsay, *op. cit.*, 310; **Termessos:** TAM 3, 1, 910; *Bullep* 1942, 160; - 2.) TAM 3, 1, 911; **Juvadja:** SEG 6, 718f.; **Tarsos:** AA 1901, 158 a, Nr. IV 7; Djambazli bei **Korykos:** *MAMA* 3, 57; - 2.) *op. cit.*, 60; **Seleukeia am Kalykadnos:** Heberdey-Wilhelm, *Reisen in Kilikien* (DenkschrWien 44), 1896, 104, Nr. 183.

10) CIG 3666, 6.

11) Sencer Şahin, *loc. cit.* (Anm. 6).

Thasos, Samothrake¹², Poimänenon, Kyzikos, Smyrna¹³, Pessinus und Koliorga. Den Plural *μυστίδες* fand ich nur auf Samothrake¹⁴. G. Petzl, Köln, hatte die Freundlichkeit, mich auf den nur für Smyrna belegten Titel *πατρούστης* hinzuweisen¹⁵, den Dittenberger¹⁶ wie L. Robert¹⁷ als einen Mysten deuten, dem der Titel bereits von seinem Vater überkommen ist.

Soweit feststellbar huldigte die überwiegende Mehrzahl der im Voraufgehenden zusammengestellten Kultvereine dem Dionysos (26), den Kabiren und der Kybele je vier, der Demeter und Kore drei. Es fanden sich zwei Kultvereine der Isis und Sarapis und je einer des Iakchos, des Mithras und des Sabazios. Und doch läßt sich aufgrund dieses Befundes nicht mit Sicherheit erschließen, welchem Gotte sich die Gemeinde von Sagalassos geweiht hatte, der der Stifter unseres Beckens vorstand. Denn gerade der Süd-Westen der Kleinasiatischen Halbinsel weist keineswegs mehr die Einheitlichkeit in der Dionysosverehrung auf, die sich vor allem in Thrakien feststellen / **1315/** ließ¹⁸. So finden wir gerade in der unmittelbaren Umgebung von Sagalassos in Ormele einen Kultverein des Sabazios, in Termessos einen Solchen des Hermes¹⁹ und im benachbarten Pamphylien in Juvadja einen Archimystes der *Μήτηρ Ὀρεία* = Kybele²⁰.

In der Zeile 2/3 unserer Inschrift findet sich das Wort *λουτήρ*. Wir sind erstaunt, dieses Wort hier zu finden. Das, worum es sich bei dem Becken, das hier samt Wasserzufuhr gestiftet wurde, handelt, wird gewöhnlich mit *περιραντήριο* oder *ἄρδάλιον* (*ἄρδάνιον*) bezeichnet: ein Wasserbehälter, möglichst mit „lebendigem“ Wasser²¹, aufgestellt am Eingang zu einem Tempel oder anderen heiligen Orten, vielleicht noch mit einem Zweig versehen, daß man sich damit vor dem Betreten besprenge und

12) Hier ist die lat. Form *Symmyst[ae]* . pii verwandt worden: vgl. P.M. Fraser *op. cit.* (Anm. 6), 89ff., Nr. 36, 7.

13) Poland, *op. cit.* (Anm. 2), 38; vgl. L. Robert, *Hell.* XI–XII, 226.

14) *IG* XII 8, 218, 1.

15) *CIG* 3173; *IGRR* 1393; vgl. *SIG* 1109, Not. 25 u. 26; Poland, *op. cit.* (Anm. 2), Index s.v.; W. Quandt, *De Baccho ... in Asia Minore culto*, 1912, 147; – 2.) *CIG* 3195; *IGRR* 4, 1434.

16) *Loc. cit.*

17) *Documents de l'Asie Mineure Méridionale*, 1966, 89.

18) Über die Gründe für die Seltenheit der Belege für den Dionysoskult in Kleinasien vgl. O. Kern in *PWRE*, 1026.

19) Kann man für diesen in Termessos auch sonst noch belegten Kultverein des Hermes (s. außer *TAM* 3, 1, 910 u. 911 auch die Nummer 654: *ἱεροφάντη Ἑρ(μοῦ)*). Vgl. auch die Sarkophaginschrift Nr. 922.) nicht dasselbe annehmen, was L. Vidman, *SIRIS*, 168 von dem auf der Stele in Bursa Zeile 2 angerufenen Gotte Hermes vermutet: idem fortasse atque Hermanubis? Vgl. dazu auch H.S. Versnel, *Mercurius amongst the Magni Dei*, in *Mnemosyne* 27, 1974, 144–151.

20) Auch die sonstigen Inschriften und die Münzen von Sagalassos helfen uns nicht weiter. Weder die einen noch die anderen lassen die Konzentration auf eine bestimmte Gottheit feststellen, die einen – auch dann noch hypothetischen – Schluß auf eine bestimmte Mysteryngottheit zuließe.

21) Rohde, *Psyche* II¹, 405.

reinige²². Λουτήο dagegen hat an den inschriftlich belegten Stellen zumeist die Bedeutung: Gefäß für das bei gymnischen Spielen benötigte Öl²³, während es sonst ganz allgemein einen Behälter zum Waschen bezeichnet²⁴. Dem für das Reinigungsbecken von Sagalassos zutreffenden Gebrauch des Wortes kommt am ehesten die christliche Inschrift *CIG* 8758 nahe, in der λουτήο Taufbecken bedeutet.

22) Vgl. *DS* s.v. *Lustratio* und Fig. 4680 u. 4685.

23) Ich fand: 1.) *CIG* 2820 A 10 (Aphrodisias); – 2.) *CIG* 3616; P. Frisch, *Die Inschriften v. Ilion*, Bonn 1975, 121, 13; – 3.) *CIG* 3617; P. Frisch, *op. cit.* 123, 12 (beide Troas und beide mal Ölgefäß); – 4.) J. de Gagniers, alii, *Laodicée du Lykos, Le Nymphée, Campagnes 1961* (Québec et Paris), 265–276 (Ölgefäß); – 5.) *IGRR* 4, 454 (Pergamon); – 6.) *SEG* 4, 263, 10 (Stratonikeia, Ölgefäß).

24) S. *LSJ* s.v. und *DS* s.v.

Dem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, gehalten aus Anlaß des Expertengesprächs *Impulse für den Diakonat aus dem ökumenischen Dialog* vom 2.-4. Mai 1984 in Kloster Kirchberg bei Horb/Neckar. Er wurde erstmals veröffentlicht in: *Diakonia* XP 21, 1986, 18-32.

II

Vom Ursprung des Diakonenamtes und seiner Geschichte

Der Autor geht in der vorliegenden Arbeit den Ursprüngen des Amtes der Sieben nach (Apg 6,1-7), das in seiner Entwicklung vom hellenistischen Denken beeinflusst wurde, jedoch offenbar seine Wurzeln in der semitischen Tradition hat, nämlich in der kultischen Institution des marzeah. Des weiteren werden die verschiedenen Ausformungen und Ausuferungen des Diakonatsamtes aufgezeigt, für die, da bald die wirkliche Herkunft nicht mehr beachtet wurde, u.a. auch Begründungen aus dem alttestamentlichen Levirat geholt wurden. Zum Schluß der Ausführungen stellt Helmut Waldmann fest, daß keines der kirchlichen Ämter eine solch wechselhafte Geschichte erlebte wie der Diakonat. Als wesentlich für den Ständigen Diakonat – aufgrund der neutestamentlichen Botschaft – wird sodann hervorgehoben: 1. der Auftrag zum karitativen Dienst und zur religiösen Unterweisung und 2. die Unterordnung des diakonalen Amtes unter das bischöfliche (apostolische) – Diakonat als zur Entlastung des bischöflichen Leitungsamtes eingesetzter verlängerter Arm.

Die hier so farbig dargestellte bewegte Geschichte des Diakonates könnte uns – neben der Vermittlung interessanter geschichtlicher Fakten und Zusammenhänge – Anregung sein, die eine oder andere Fehlentwicklung in Zukunft zu meiden.

EINLEITUNG

Die Feststellungen der ökumenischen Versammlungen von Accra 1974, Bangalore 1978 und Lima 1982 erreichten ein fortschreitendes Verständnis der Gemeinsamkeiten von Taufe, Eucharistie und Amt zwischen den christlichen Konfessionen. Zu dieser Diskussion möchte die vorliegende Arbeit beisteuern, indem sie einige Vorgänge in der Geschichte des Amtes der Diakone darzustellen und zum Teil wenigstens theologiegeschichtlich zu deuten und verständlich zu machen sucht. Dabei

wird sie sich vor allem um eine ungefähre Darstellung des Forschungsstandes bemühen.

/19/ Einen *neuen* Aspekt möchte sie in der Frage nach den theologischen Grundlagen der Ausuferung im Verständnis des Diakons vortragen. Ein besonderes Augenmerk auf dieses Phänomen zu richten könnte von einem gewissen Interesse sein, weil sich die heutige ökumenische Diskussion um die Neuerweckung des diakonischen Amtes früher oder später mit der Frage konfrontiert sehen wird, ob sie denn hier nicht wieder eine Entwicklung in Gang setzt, die den Diakon in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche in gewisser Weise zum rechtlichen Rivalen des Bischofs und zum Träger ordentlicher Jurisdiktion über den Priesterklerus und die Diözese gemacht hat¹.

Wird der Kern einer Antwort auf diese Frage auch im Hinweis auf spätere kirchenamtliche und synodale Stellungnahmen bestehen, die sich dieser Ausuferung mit einer derartigen Gewalt entgegenstemmen, daß das diakonische Amt schließlich in ein völliges Schattendasein versetzt wurde, so bleibt bei den Bemühungen um die Erneuerung des Diakonats doch auf der einen Seite die Versuchung, auf der anderen Seite die Furcht bestehen, daß sich eine solche Entwicklung wiederholen könnte. Der Versuchung wie der Furcht wird besser zu begegnen sein, wenn man die theologischen Gründe der genannten Entwicklung wenigstens einigermaßen in den Blick bekommt und so befähigt wird, einer Wiederbelebung der abwegigen Tendenzen schon in den Anfängen zu wehren. Denn die Auswirkungen des hypertrophen Verständnisses vom diakonischen Amt waren nicht *nur* fatal. Das Diakonat konnte aufgrund dieser im Zusammenspiel der kirchlichen Ämter Funktionen wahrnehmen, die – gruppensdynamisch gesehen – von großer Effizienz waren und heute noch keineswegs einen unbedingt adäquaten Ersatz gefunden haben. Um es konkreter zu sagen: es ist z.B. noch keineswegs *der* gefunden, der von Amts wegen dem Bischof – so ist es im Altertum, näherhin in Antiochien, geschehen² – den Mund zuhält, wenn

1) Man vgl. die auch heute noch maßgebende Arbeit des Wiener Kirchenrechtshistorikers P.A. Leder, *Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter*, Stuttgart 1905 (Neudruck Amsterdam 1963), die der Darstellung dieser Entwicklung gewidmet ist. S. insbesondere 300–304 den „Überblick“ über den Gang der Entwicklung in den ersten vier Jahrhunderten. Zur gerade geäußerten Feststellung über den Gipfelpunkt in der Entwicklung der Rechtsstellung des Diakonenamtes, speziell des Archidiakonats zu Ende des 8. Jahrhunderts vgl. die zusammenfassende Formulierung a.O. 355, hier wörtlich zitiert weiter unten auf S. 25. Grundsätzlich vgl. W. Croce in K. Rahner, H. Vorgrimler, *Diakonia in Christo*, Freiburg/Basel/Wien 1962 (= *Quaestio disputata* 15/16), Aus der Geschichte des Diakonats, 92: „die gegenwärtigen Versuche, den Diakonat zu erneuern, mögen ihre Berechtigung haben sofern sie nur echten seelsorgerischen Anliegen dienen. Trotzdem werden sie sich vor der Geschichte verantworten müssen.“

2) Vgl den lebhaften Bericht des Sozomenos von dem im Altertum vielbeachteten Fall in *Hist. Eccl.* IV, 28 = Migne PG 67,1204, den Leder a.O. 328f. wiedergibt. Von dem Ruf „homoousios“ – Leder konjiziert fälschlicherweise „homoiosios“ – steht bei Sozomenos zwar nichts, es wird von Leder aber so sehr ansprechend – wenn auch nicht völlig wahrheitsgemäß – dramatisch ausgemalt. Tatsächlich konnte Bischof

dieser Unorthodoxes verkündet: die Diakone wurden im Altertum als die berufenen Wächter der Orthodoxie angesehen³. Unglücklicherweise war im vorliegenden Fall der Archidiakon nach unserem Verständnis der Nicht-Orthodoxe: er war Arianer, sein Bischof aber gerade dabei, das Nizänum zu verteidigen⁴. Er wehrte sich keineswegs gegen das Tun seines Archidiakons. Denn das war offenbar rechtens! Nur das eine tat er: wenn diesem die Hand erlahmte, rief er, den kurzen Augenblick nutzend, das Kernwort des nizänischen Bekenntnisses in die Kirchenversammlung: Homousios – wesensgleich. Außerdem, so wie das Amt des Archidiakons diesen jurisdiktionell dem Priesterklerus überordnete, war eine Interessenkollision vermieden. Heute, wo für gewöhnlich ein Priester die Stelle des „Personalreferenten“ einnimmt, liegt diese oder jene Rücksicht auf den Ordo, dem man selber angehört, nahe, oder es ist doch zumindest als eine Gefahr anzusehen, dies zu tun.

Da sich im Verlauf der Darstellung ergeben wird, daß die angesprochene Fehlentwicklung des diakonischen Amtes möglicherweise u.a. auch auf seine nicht eben leicht nachzuvollziehende Entstehungsgeschichte zurückzuführen ist, so wie man diese heute im Lichte der intensiven Aufarbeitung des zeitgenössischen semitischen Umfeldes des Neuen Testaments sehen muß, sei zunächst auf die Frage nach der Entstehung des Diakonenamtes eingegangen.

Meletios längere Ermahnungen einfließen lassen, doch dem Nicaenum anzuhängen. Allerdings wurde ihm vom Archidiakon dann immer wieder (ἀμοιβαδόν: *alternatim*) der Mund verschlossen.

3) Vgl. Leder a.O. 327ff., s. auch den „Fall Kallistus“ a.O. 191ff.

4) Auch sonst haben die Diakone gleich den anderen Ämtern ihren Anteil an Irrlehre und Häresie. Insbesondere scheint eine Kombination aus dem, was wir weiter unten (vgl. S. 22) zum geistigen Hintergrund der urchristlichen Jerusalemer Teilgemeinde der Hellenisten, denen die Sieben, das Urbild der Diakone, entstammen, mit Erkenntnissen über die Qumran-Gemeinde, wie ich sie in meiner Arbeit „Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde“ S. 109–111 herauszuarbeiten versuche, zu ergeben, daß einer der Sieben, nämlich der in App 6,5 genannte Nikolaos entgegen der augenblicklich häufig vertretenen Ansicht (vgl. z.B. LThK s.v. Nikolaiten; Zürcher Bibel 1966, Anhang S. 31 unter Nr. 90) tatsächlich so wie es z.B. Irenäus *adv. haer.* I, 26,3, Klemens von Alexandrien, Stromata II,118, 3ff.; III, 25,5ff. und 26,1f. und andere altkirchliche Schriftsteller berichten, der Gründer der gnostisch-libertinistischen Sekte der Nikolaiten gewesen sein dürfte. Vgl. z.B. in diesem Sinn G. Kretschmar in RGG3 s.v. Nikolaiten.

Es ist erstaunlich, mit welcher Selbstverständlichkeit man das Zeugnis zeitgenössischer Autoren, die zudem noch im geographischen Umfeld des von ihnen Berichteten lebten bzw. aufgewachsen waren, beiseite schiebt. Auch damals gab es eine wissenschaftliche Öffentlichkeit, und man konnte keineswegs schreiben, was einem einfiel. Zur Erläuterung des damaligen Wissenschaftsbetriebs vgl. man z.B. den Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus, in dem ersterer nicht nachläßt, eine seiner Ansicht nach unrichtige These des Hieronymus wieder und wieder zu tadeln. Bei Hieronymus biß er da zwar auf Granit; auch ein irenischer Hinweis Augustins, daß er, der Bischof, auf der anderen Seite ja durchaus bereit sei, sich von ihm, Hieronymus, dem Priester, belehren zu lassen, half da nicht weiter – aber immerhin.

A ZUM URSPRUNG DES DIAKONENAMTES

1 Die Diakone der hellenistischen jüdischen Gemeinde in Jerusalem

Bei der Frage nach dem Ursprung des Diakonenamtes sei vom Gebrauch des Wortes *διάκονος* bei Lukas ausgegangen, stammt doch aus der Apostelgeschichte – so wie man schon bald annahm und heute noch traditionellerweise glaubt – der Bericht von /20/ der Einsetzung des Amtes der Diakone durch die Apostel⁵. Doch da ist Vorsicht geboten. Unwesentlich ist hier, daß Lukas in seinem Evangelium das Wort ganz gleich so wie die übrigen Evangelisten oder auch Paulus benutzt. Es hat in diesen Schriften nirgends den auf das christliche Amt bezogenen Sinn⁶. Schaut man aber auf den genannten Bericht von der sog. Einsetzung des Amtes der Diakone, Apg 6ff., so fällt zunächst einmal auf, daß das Wort *διάκονος* hier überhaupt nicht fällt, wohl eher von dem Werk gesprochen wird, „den Tisch zu besorgen“ – „*διάκονεῖν τραπέζας*“ –, zu welchem die Apostel den Sieben die Hände auflegten⁷. Was aber dann von den Taten dieser Sieben berichtet wird, von des Stephanus aggressiver Predigt, von der Missionstätigkeit des Philippus in Samaria und von der Taufe des Kämmerers der Kandake von Äthiopien, das läßt nichts erkennen von Tischdienst und Armenfürsorge – da ist ein Paulus mit seinem Dienst für notleidende Gemeinden (*ἢ διακονία μου ἢ εἰς Ἱερουσαλήμ*: Röm 15,31) mehr Diakon im landläufigen Sinne als die Sieben, denen die Apostel die Hände angeblich für den „Dienst der Tische“ bei den Hellenisten auflegten. Liegt hier bei Lukas ein Riß vor zwischen dem Bericht von der Einsetzung und dem von den anschließenden Taten der Sieben?

Diese Frage hat in jüngster Zeit zu der Annahme geführt, daß ein Teil hier Konstruktion sei, Konstruktion zu dem Zwecke, eine heile Welt vorzuführen, da wo keine gewesen wäre. Näherhin sollten hier die Sieben, deren Vorhandensein und Aktivität nun einmal nicht zu übersehen gewesen wären, als von den Aposteln eingesetzt und berufen dargestellt werden, wo sie doch in Wirklichkeit ihr Amt unabhängig von diesen erlangt hätten, möchte dies doch schon lange vor den Aposteln bestanden haben,

5) Zum Gebrauch von *διάκονος*, *διακονέω* im Neuen Testament auf dem Hintergrund des *δοῦλος* und *δουλεύειν*, das die LXX in entsprechenden Zusammenhängen aufweist, vgl. zuletzt D. Cataneo in seiner ungedruckten Freiburger Lizentiatsarbeit „*Il rinnovamento di un ministero, l'evoluzione storica del diacono specialmente dal Vaticano II*“, Mai 1983, 3-6, C.F.D. Moule in *Theology* 58, 1955, 405-407, J. Colson, in Rahner/Vorgrimmler, a.O. (Anm. 1), 3 ThWBNT, s.v. *διακονέω* und A. Weiser in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1980 s.v. *διακονέω* etc. 726ff.

6) Zu Markus vgl. Weiser, a.O. (Anm. 5), 726-729 und ThWBNT s.v. *διακονέω* etc. 81; zu Matthäus und Johannes vgl. Weiser a.O. 729f. bzw. 731; zu Paulus a.O. 731.

7) Vgl. Weiser a.O. 731.

nämlich als eine stehende Einrichtung zumindest in dem „reformierten“, dem „hellenistischen“ Teil der Jerusalemer jüdischen Gemeinde⁸.

Um die Richtigkeit dieser Annahme beurteilen zu können, müssen wir weiter ausloten und uns der Frage nach den möglichen Vorformen des diakonischen Amtes zuwenden, so wie sie heute gesehen werden.

Wir stehen hier vor dem Phänomen einer jüngsten Fortentwicklung der neutestamentlichen Wissenschaft, das in letzter Zeit häufiger zu beobachten ist: wo früher das uns aus der umfangreichen klassischen Literatur wohlbekannte griechische Milieu zur Deutung neutestamentlicher Einrichtungen herangezogen wurde, stellten sich mit den Fortschritten der Erforschung der semitischen Umwelt des Neuen Testaments mehr und mehr Fakten heraus, die zeigen, daß die Ursprünge von theologischen Gedankenführungen oder – wie in unserem Falle – von Gemeindeeinrichtungen und -gebräuchen, so wie eigentlich nicht anders zu erwarten, tatsächlich im näheren geographischen Umfeld des Neuen Testaments selbst ihre Wurzeln haben⁹.

So offenbar auch in unserem Fall: Während bislang der Begriff und das Amt des *διάκονος* nahezu ausschließlich aus griechischer Tradition und dem griechischen Wortverständnis erklärt wurden, so haben sich inzwischen doch die Wurzeln feststellen lassen, die dieses Amt und seine tatsächliche Ausformung im jüdisch-semitischen Raum selbst hat: während Leder zu dem Schluß gelangte, „die Frage nach der Natur des Dienstes der Sieben sei noch offen“¹⁰, hebt J. Colson bereits im wesentlichen auf jüdische Traditionen ab. Vor allem bearbeitet er vergleichbare Erscheinungen der Qumrangemeinde¹¹. Noch 1983 zieht D. Cataneo wieder nahezu ausschließlich griechische Tradition zur Erklärung heran¹². Erst Fabry wird sowohl vergleichbare griechisch-römische Einrichtungen und die frühere Literatur dazu anführen als auch die einschlägigen ugaritischen, palmyrenischen, qumranschen und anderen Traditionen, um dann das Siebeneramt als in der antik-semitischen Welt insgesamt vorgebildet darzulegen¹³.

8) Vgl. a.O.: „Lukas wollte aber eine *bereits vorhandene* Führungsgruppe der urchristlichen Mission den Aposteln unterordnen. Er erreichte es dadurch, daß er sie von den Aposteln einsetzen ließ, ihren Dienst auf die Armenfürsorge beschränkte und den Titel Diakon mied.“

9) Vgl. z.B. in meiner Arbeit „Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde, Kap. VIII, die Darstellung der Entwicklung der Ansichten über die Herkunft des Jungfräulichkeitsgedankens im NT während der vergangenen 80 Jahre.

10) Vgl. Leder a.O. (Anm. 1), 389.

11) Vgl. in Rahner/Vorgrimler, a.O. (Anm. 1), 6–11.

12) Vgl. D. Cataneo, a.O. (Anm. 5), 1–6.

13) Vgl. H.J. Fabry, Der altorientalische Hintergrund des urchristlichen Diakonats, in J.G. Plöger, H. J. Weber, (Hrsg.), Der Diakonat, Freiburg/Basel/Wien 1980, 15–26. [S. jetzt auch C. Colpe, Die älteste jüdenchristliche Gemeinde, in: J. Becker (Hrsg.), Die Anfänge des Christentums, Stuttgart 1987, 59–79 = C. Colpe, Das Siegel des Propheten, Berlin 1990, 59–89. S. dort insbesondere 70–72.]

/21/ Damit verlieren zwar die Arbeiten, die das Amt der Sieben auf gewisse griechisch-römische Gemeindegremien zurückführen¹⁴, ihren Wert, insofern als sie nicht mehr zur Erklärung des Ursprungs des Amtes von Apg 6 herangezogen werden können, nicht aber darin, daß sie zur Erklärung der „Resonanz“, die dieses Amt so rasch und tiefgreifend im griechisch-römischen Umfeld der jungen Christenheit fand, dienlich sind. Vielleicht waren es zudem nicht zuletzt diese im westlichen Verbreitungsgebiet der jungen Kirche bereits vorhandenen Rechtsstrukturen, die zu der übermächtigen Entwicklung des Amtes der Diakonen in den ersten Jahrhunderten beitrugen. Z.B. könnte das Kooptationsrecht, das, wie wir sehen werden, für die genannte überschwengliche Entwicklung des Diakonenamtes mitverantwortlich war¹⁵, in der rechtlichen Ausstattung der griechisch-römischen Siebenergremien seinen Ursprung gehabt haben¹⁶.

2 Der Rab Marzeah und seine Diener

Bei der semitischen Tradition, in der das Amt der Diakone verwurzelt sein dürfte, handelt es sich um die kultische Institution des *marzeah*, die offensichtlich schon dem Alten Testament bekannt war¹⁷. Nach alter Übllichkeit möchte man sich jetzt auf den aus der griechischen Welt wohlbekannten Begriff *Θίασος* stürzen und mit seiner Hilfe das Phänomen erklären – wir kämen übrigens auch damit der Wahrheit ziemlich nahe –, treffender interpretiert uns diesen Begriff aber das semitische Umfeld¹⁸.

14) Vgl. Fabry a.O. 17, Anm. 21.

15) Vgl. weiter unten S. 25.

16) Vgl. z.B. die Ausführungen über „Begründung eines Vereins, Aufnahme in Ziebarth, Griechisches Vereinswesen, Leipzig 1896, 140–142, die durchaus Selbstverwaltung und Kooptationsrecht dieser Gremien bezeugen. S. auch Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens, Leipzig 1909 (Neudruck 1967), 271–276. Zuletzt mit Literaturangaben zu neuerem Material aus dem Bereich der kleinasiatisch-griechischen Kultvereine vgl. H. Waldmann, Ein Archimystes in Sagalassos, Festschrift Vermaseren, Bd. III, Leiden 1978, 1309–1315.

17) Vgl. Fabry a.O. 18 mit den Verweisen auf die frühere alttestamentlich-exegetische Literatur (Wellhausen, Gressmann). Während ich in Amos 6,7 nicht sehe, wie hier unter dem „Jubel derer, die auf den Lagern sich strecken“ (Zürcher Bibel 1966) im Zusammenhang des Kapitels „kultische Festmähler“ verstanden werden können – vielmehr scheint es sich hier einfach um Schwelgereien mit Freude und Gesang zu handeln – glaube ich, daß in Jeremias 16,5 das „Haus des Jubels“ tatsächlich als der Ort anzusehen ist, an dem das mit unserem *marzeah* gemeinte kultische Festmahl stattfand, gerade wenn man sieht, daß dieser Ausdruck hier im Zusammenhang mit dem gleichfalls kultischen Tun der Totenklage gesehen wird. Die Teilnahme an beiden Kulthandlungen wird dem Propheten untersagt. Daher ist m.E. zu überlegen, ob man „בֵּית טִרְבֵּי, „Haus des Jubels“ nicht treffender mit „Haus, in dem die Kultmähler gefeiert werden“, wiedergibt, so wie ja schon die LXX hier *Θίασος* einsetzt.

18) Gerade die radikal soziale Note, die dem Siebeneramt durch seine Rückführung auf die aus Qumran-essenischem Geist entsprungene Übung der freiwilligen Gütergemeinschaft der juden-

Fabry beschreibt den *marzeah* mit folgenden Worten: „Die ältesten Belege stammen aus der ugaritischen Literatur, wo der *mrzḥ*, *marziḥu* und *marzʿu* eine religiös-kultische Institution bezeichnet, deren Ziel es ist, die Gemeinschaft mit dem Patronatsgott zu suchen und zu realisieren. Diese Gemeinschaft soll durch das Mahl mit der Gottheit erreicht werden, und sie bildet dann auch das verbindende Glied der Mitglieder, der *Beni Marzeah*, untereinander (*bnj mrzḥ*). ‘Man aß und trank sich zusammen’, wie es neuerdings *Ake v. Ström* formuliert hat. Aus der religiösen Verbundenheit wuchs eine soziale Gemeinschaft, die bald auch eine politische Bedeutung erlangte. Der *mrzḥ* hatte Eigentumsmittel, Versammlungshäuser und regelmäßig Weinberggüter. Im Zentralritus dieses *mrzḥ* zeigt sich also bereits im frühen 2. Jahrtausend vor Christus das Motiv des die Menschen und Gott (Götter) verbindenden Mahles, der *sacra communio*. So liegt denn auch hier ein religionsgeschichtlicher Wurzelgrund für die Liebesfeiern der urchristlichen Gemeinden. Auch die Verwen-

christlichen Teilgemeinde der Hellenisten zuerkannt werden muß – dieser Teilgemeinde entstammen ja faktisch die Sieben von Apg 6 – gerade die ist nur durch die Rückführung auf die semitischen Ursprünge des Siebeneramtes erklärbar, nicht aber, wenn wir dieses Amt aus griechisch-römischen Gebräuchen ableiten wollten. Vgl. dazu die beiden auch heute noch einzigen zusammenfassenden oben in Anm. 16 zitierten Werke von E. Ziebarth und F. Poland, *passim*. Auf der anderen Seite ist es nicht unmöglich, daß die in Qumran praktizierte Gütergemeinschaft gleich dem dort geübten Enkratismus – bzw. Jungfräulichkeitsideal – und den apokalyptischen Vorstellungen dieser Gemeinde iranisch-mazdaistischen Ursprungs ist. Ist der Aufstand der Mazdakiten, der mit seinen radikalen, sozialreformerischen Idealen im 5. Jahrhundert das sasanidische Reich über lange Jahre erschütterte, auch um einiges jünger als die Verwirklichung der Gütergemeinschaft in der Qumran-Gemeinde, so ist es doch durchaus möglich, daß entsprechende Gedanken – wir würden heute sagen: Ideologien – schon lange im Mazdaismus eine Heimstatt besaßen. Über die Mazdakiten unterrichtet am ausführlichsten O. Klima, *Mazdak*, Prag 1957, und derselbe, *Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus*, Prag 1977. Zusammenfassend zuletzt E. Yarshater, *Mazdakism*, in *Cambridge History of Iran*, Bd. 3.2, Cambridge 1983, 991–1204. Zur Einbindung mazdakitischen Denkens in den Mazdaismus vgl. insbesondere a.O. 1006ff. Zur Frage mazdaistischer Vorformen sozialreformerischen Denkens möchte ich auf C. Colpe in *RGG3* s.v. Paulizianer verweisen, wo er diese in einem geistesgeschichtlichen Zusammenhang sieht, der bis zu Markion hinunterreicht. Zu Markions vermutlicher Beheimatung im Mazdaismus vgl. hinwiederum meine Arbeit „Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde, Kap. VI–IX. Als frühestes z.Z. faßbares Beispiel sozialreformerischen Extremismus“ wird man die im thrakischen, dem iranischen geistesgeschichtlich so nahestehenden Raum (s. z.B. die Orphik: vgl. M. Boyce. *A History of Zoroastrianism*, Bd. 2, in *Handbuch der Orientalistik*, Leiden/Köln 1982, 150ff. mit den dortigen Verweisen), näherhin ausgerechnet in den Gebieten, in denen später Paulikianer und Bogomilen siedeln, ansässigen Agathyrten – oder auch *Thyrsagetae* – betrachten dürfen, eine wohl gleich den Mazdakiten theokratisch geführte Gruppe (ihre Eponymen scheinen die „Träger des dem Dionysos heiligen Thyrsos“ zu sein), deren Hauptmerkmal wie bei den Mazdakiten die Güter- und Frauengemeinschaft war, mit denen sie auch das plötzliche spurlose Verschwinden aus der Geschichte teilen. Letzteres möchte darauf hinweisen, daß sie tatsächlich gleich den Mazdakiten als eine Gruppe anzusehen sind, die von einer bestimmten Idee, Verfassung bzw. Ideologie zusammengehalten wurde, nicht aber als Stammeseinheit.

derung von Brot und Wein in der christlichen Eucharistie könnte in mehrfach geläuterten Transformationen die uralte *mrzḥ*-Tradition widerspiegeln¹⁹.“

Hier haben wir also eine ursprünglich semitische Institution vor uns, in der das Amt des tischdienenden Diakons schon viele Jahrhunderte vor Christus hindurch seinen Platz hat – und auch schon eine Entwicklung durchlaufen hat. Die Siebenergruppe, die das Vorbild für das Amt der Sieben in Apg 6ff. abgegeben haben dürfte, ist nicht der Leiter des *marzeah*-Kultvereins. Dies ist der *Rab Marzeah*²⁰. Ihm unterstehen erst einmal der Schreiber, dann der Küchenchef und noch der Mundschenk. Dann erst folgen die Hilfskräfte – gern in Siebenzahl²¹ – die ursprünglich als Musikanten, Sänger, Sängerinnen, Tänzer und Tänzerinnen – gleich den auch sonst im mesopotamischen Raum bekannten *ἱεροδοῦλοι*²² – für die schmückende Ausgestaltung der Kultversammlung Sorge trugen, nachdem sie zuallererst tatsächlich die gewesen sein dürften, die beim Festmahl servierten: *δῆκονοι*. Diese Festmähler hatten auch sozialen Charakter: in der Form einer Armenspeisung erlaubten sie u.a. auf dem Wege des Kultes karitativ zu wirken. Noch Paulus wird sich mit den Regulativen solcher kultisch-karitativen Veranstaltungen speziell in Korinth zu befassen haben. So kam auch das Siebenerkol- /22/ legium bald zu sozialen Aufgaben einerseits – bald auch andererseits zu der Aufgabe der Unterweisung über Sinn und Zweck der kultischen Mahle und zur allgemeinen religiösen Unterweisung. Und je nach den besonderen Gegebenheiten überwog mal das eine, mal das andere. In Qumran z.B., wo die soziale Frage durch die Gütergemeinschaft in der Gemeinde selbst weitgehend geregelt war, oblag ihnen unter dem Titel *maškil* offenbar rein die Funktion der Verkündigung²³. Ähnlich scheint es – und damit kommen wir wieder in den Bereich der Berichte der Apostelgeschichte – ähnlich scheint es auch in der Gruppe der sog. Hellenisten in der christlichen Urgemeinde gewesen zu sein.

3 Die hellenistische und die orthodoxe Gruppe der Jerusalemer Urgemeinde

Die Exegeten unterscheiden zwei judenchristliche Gruppen in der Gemeinde der Urkirche von Jerusalem²⁴: die traditionell jüdische oder auch orthodox-jüdische: Lukas charakterisiert sie in der ersten zusammenfassenden Passage Apg 2,42–47 vor

19) Vgl. Fabry a.O. 18.

20) Vgl. zum Folgenden Fabry a.O. 19–21.

21) Zur Siebenerzahl dieser untergeordneten Gruppe von Hilfskräften des *Rab Marzeah* vgl. insbesondere a.O. 21 mit den dortigen Verweisen.

22) Vgl. z.B. zu dieser Einrichtung im Kommagene des 1. vorchristlichen Jahrhunderts H. Dörrie, *Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften-Funde*, Göttingen 1964, 83f. und 90.

23) Vgl. Fabry a.O. 16f.

24) Vgl. zum Folgenden insbesondere J. Colson in Rahner/Vorgrimler, a.O. (Anm. 1) 5ff.

allem mit ihrem gemeinsamen täglichen Tempelbesuch, ihrer Einbindung in die Traditionen des orthodoxen Judentums u.s.f. In der zweiten zusammenfassenden Darstellung der Urgemeinde Apg 4,32–35 ist *allein* von der Gütergemeinschaft die Rede und dem sozialen Engagement aller für alle – und konsequent schließt sich hier der Bericht vom Strafgericht über Ananias und Sapphira an: es handelt sich um den wohl nicht zuletzt von qumran-essenischen Ideen geprägten Teil der jungen Christengemeinde, einer reformierten Gruppe des Judentums, die im Gegensatz zu der erstgenannten, die sich die der „Hebräer“ nannte, den Namen „Hellenisten“ trug²⁵. Aus diesen Hellenisten kam aber – wie Lukas Apg 6ff. zeigt – die Gruppe der „Sieben“, deren essenische Mentalität sich nicht zuletzt auch darin äußert, daß sie – wie die aufrührerische Quintessenz der Rede des Stephanus zeigt – gegen den Tempelkult opponierte. Die Ablehnung des Tempelrituals war eines der grundlegenden Merkmale der Qumrangemeinde²⁶. In dieser Siebenergruppe verbindet sich nun alles, was

25) Vgl. a.O. 7–10. Man beachte dort insbesondere auch den Hinweis auf 2 Makk. 4 und 15,37, die vom Abfall des Jason und der Einführung griechischer Sitten in der Heiligen Stadt berichten. Die durchaus mögliche Frage, ob denn die griechischen Namen der Apg 6 genannten Diakone nicht auf einen griechisch-römischen Ursprung dieser Institution hinweisen, wurde schon von J. Belsler 1897 mit dem Hinweis auf diese auch in der Heiligen Stadt selber zu griechischen Gebräuchen und auch Namengebungen übergetretenen Sadoqiden bzw. Hellenisten beantwortet: vgl. Leder a.O. 10, Anm. 1, Nr. 1. Jason selber, der Initiator dieser Bewegung, ist ein Beispiel dafür. Auch die Bekehrung des *Saulus* zu einem *Paulus* steht vielleicht in derselben Tradition.

26) Es sei noch einmal kurz zusammengefaßt und leicht ergänzt, was die Gruppe der Sieben in der hellenistischen Teilgemeinde der Jerusalemer Urkirche als in der essenischen Tradition stehend charakterisiert:

1. wie gerade erst gesagt die ablehnende Haltung dem Tempel gegenüber, wie sie Apg 4,32–35, die zweite zusammenfassende Darstellung der Urgemeinde, im Vergleich mit Apg 2,42–47 vermuten, des Stephanus Predigt aber klar erkennen läßt. Auch Jesus wurden in seinem Prozeß, wie es scheint, ähnliche Anklagen vorgehalten, wie Mk 14,57 und 15,29 parr. erkennen lassen. Doch scheint bei seiner Verurteilung dieser Punkt nicht die Rolle gespielt zu haben wie bei Stephanus, zumal Jesu Einstellung zum Tempel weit differenzierter und insgesamt positiver gewesen zu sein scheint als die der Qumransekte. Vgl. dazu ausführlich H. Braun, Spätjüdisch-häretisch und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte, Bd. II, Die Synoptiker, Göttingen ²1969, 45 (Anm.) und vor allem 62–64. Auf die Rede des Stephanus geht Braun seiner Themenstellung entsprechend leider nicht ein.

2. Die freiwillige Gütergemeinschaft, wie sie in der Gruppe der Hellenisten offenbar in einer dem Ideal der Qumran-Gemeinde nahestehenden Form geübt wurde.

3. Steht das erst fest, ist die auffallende Tatsache, daß alle sieben Diakone aus Apg 6 griechische Namen tragen, – vgl. oben Anm. 25 – eher ein Indiz dafür, daß sie in der Tradition der gleichfalls den Tempel ablehnenden Sadoqiden bzw. Hellenisten stehen, deren Bewegung wiederum die Qumran-Gemeinde zumindest nahestehen dürfte.

4. Zum ferneren Schicksal des Nikolaos, eines der Sieben – vgl. oben Anm. 4 – das, wie die altkirchliche Überlieferung zu bezeugen scheint, auf ein dem qumranschen vergleichbares Jungfräulichkeitsverständnis hinweist: RGG3 s.v. Nikolaiten erwähnt G. Kretschmar die auf diesen Nikolaos bezogene, bei Epiphanius und Hieronymus zu lesende Nachricht, er habe „ein Enthaltensamkeitsgelübde gebrochen“.

5. Als letzten Hinweis auf die Nähe der urchristlichen Teilgemeinde der Hellenisten zur Gedankenwelt der Qumran-Gemeinde möchte ich auf die auffallend vielen auf die jüdische Heilsgeschichte bezogenen

wir auf den vorausgehenden Seiten gehört haben: von der Siebenergruppe, der unter dem *Rab Marzeah* erst der Tischdienst, dann auch die Unterweisung über den Sinn der kultischen Zusammenkünfte obliegt. Katechetische Funktion allein, ja „Bekennnisbereitschaft bis hin zum Martyrium“ zeichnet aber auch den *maškil* der Qumrangemeinde aus²⁷.

Siebenerzahl und Tischdienst als grundlegende Eigenschaften stellen die Sieben aus Apg 6ff. in die Tradition der Hilfskräfte des *Rab Marzeah* seiner *ms^cn'*, ihre missionarisch-katechetische Funktion einschließlich der Bekennnisbereitschaft im Martyrium aber in die der essenischen *maškil*.

4 Lukas als glaubhafter Geschichtsschreiber

Kommen wir nun auf die oben aufgeworfene Frage zurück, ob Lukas in seinem Bericht Apg 6ff. deswegen, weil die Sieben, von denen er berichtet, entgegen den apostolischen Einsetzungsworten zunächst und vor allem der Verkündigung obliegen, der Geschichtsklitterung zu bezichtigen ist, daß er, wie insbesondere A. Weiser annimmt²⁸, die Fiktion zu begründen sucht, eine noch nicht vorhandene, erst von den Aposteln geschaffene Siebenergruppe sei entgegen den wirklichen Geschehnisabläufen von den Aposteln in ihr Amt eingesetzt worden. Wenn auch der Bruch zwischen den Einsetzungsworten und der späteren Tätigkeit einerseits und das Wissen um die lange Tradition solcher Siebenergruppen andererseits ein solches Verständnis möglich macht, so liegt bei genauerem Hinsehen jedoch die Annahme eines anderen, Lukas' Bericht keineswegs mehr widersprechenden Handlungsablaufes näher. Ist es doch denkbar, daß, /23/ da das Siebeneramt in seiner Doppelfunktion von karitativer und missionarischer Tätigkeit bereits jedermann geläufig war, die Einsetzung und Weihe einer solchen Siebenergruppe durch die Apostel zwar mit dem ausdrücklichen

Zahlenangaben in der Predigt des Stephanus hinweisen. Man möchte meinen, hier redet einer, der seine „biblische Geschichte“ aus dem qumran-essenischen Buch der Jubiläen gelernt hat, dessen Merkmal die interessanterweise gleich der qumranischen Eschatologie, Angelologie und Jungfräulichkeitstheologie wohl auf iranischen Einflüssen beruhende Zahlenmanie ist.

Zu gnostischen Einflüssen auf die „Hellenistischen Gruppe der Jerusalemer Urkirche vgl. zuletzt zusammenfassend W. Schmithals, Neues Testament und Gnosis, Darmstadt 1984, 156, wenn Schmithals dort auch vor allem auf Simon Magus abhebt, ohne zu erkennen, daß das, was der Jerusalemer Urgemeinde aus Qumran zufloß, letztlich zum Teil wenigstens auf dieselbe Quelle zurückgeht wie die (simonianische) Gnosis: den Mazdaismus zurvanistischer Prägung. Vgl. Kap. VI γ meiner o.g. Arbeit (Anm. 9).

27) s. Fabry a.O. 16.

28) Vgl. oben Anm. 8.

29) Zum zeitgenössischen Rahmen dieser Vorgänge vgl. z.B. den dem Lokalkolorit der Jerusalemer Teilgemeinde essenischer Prägung so liebevoll nachgehenden Aufsatz von B. Pixner, in *Studium Biblicum Franciscanum, Collectio maior* 22, 1976, 280f., wenn auch einige Punkte dieser Arbeit durchaus der Korrektur bedürfen.

Auftrag zum „Tischdienst“ – ohnehin der ursprünglichste Dienst der Sieben – erfolgte, dabei aber ein zukünftige Betätigung auch in Wortverkündigung und Mission durchaus als selbstverständlich mitverstanden wurde: die Einsetzung von „Sieben“ mochte gar traditionellerweise als Einsetzung zum „Tischdienst“, wie gesagt der ursprünglichen Funktion dieser Gruppe, erfolgen, obwohl eine solche Einsetzung dann auch schon seit langem und ebenso traditionellerweise unausgesprochen den Auftrag zu Verkündigung und Lehre mit umfaßte²⁹.

B DIE AUSUFERUNG DER BEDEUTUNG DES DIAKONENAMTES

1 Frühe Neudeutungen des Ursprungs des Diakonenamtes

Wie wir im vorausgehenden gesehen haben, braucht Lukas' Bericht von der Einsetzung der Sieben durchaus nicht im Gegensatz zu den Traditionen gesehen zu werden, aus denen das Amt der Diakone durch die Apostel in den christlichen Bericht integriert wurde. Es bewahrheitet sich, daß auch hier Lukas aus intimer Kenntnis der tatsächlichen Vorgänge heraus berichtet, wie es sich im Augenblick auch bezüglich anderer, das Lokalkolorit betreffender Berichte dieses Evangelisten herauszustellen scheint – ich denke dabei insbesondere an die Vorgänge um Simon Magus anlässlich der Bekehrungswelle, die Philipp, einer der Sieben, in Samaria auslöste³⁰. Doch gemäß seiner umgreifenden Intention, das Evangelium heidenchristlichen Lesern näherzubringen, fühlte er sich nicht veranlaßt, auf etwaige semitische Vorformen dieses Amtes einzugehen. Wie dem auch sei: die Kenntnis der tatsächlichen Ursprünge des Amtes der Sieben ging in der jungen Kirche rasch verloren³¹. Nicht zuletzt möchte dazu beigetragen haben, die Spur, die von diesem Amt zurück auf die nur mit großen theologischen Korrekturen in das christliche Glaubensverständnis integrierbaren Qumran-Essener führten, verwischen zu wollen und das Bestreben, sich der Faszination und dem Sog dieser original jüdisch-christlichem Denken in gewissen Teilen diametral entgegengesetzten Theologie zu entziehen³².

30) Vgl. meine o.g. Arbeit (Anm. 9), Kap. VII.

31) Vgl. z.B. R. P. Symonds, Deacons in the Early Church, in *Theology* 58, 1955, 410.

32) Es würde zu weit vom Thema ablenken, auf diese partiell vorhandene grundsätzliche Unvereinbarkeit hier näher einzugehen. Doch das, was die junge Christengemeinde, die Spreu vom Weizen scheidend, aus der Theologie der essenischen Bewegung und aus den Kultvereinigungen gemein-semitischer Art nach dem Zeugnis des Lukas übernahm, das der *Caritas* wie der religiösen Unterweisung verpflichtete Amt der Sieben und den Aufruf zur sozialen Einbindung des Privateigentums, kann auch heute als wesentliche Bestimmung dieses Amtes angesehen werden.

Die weitere Entwicklung des Amtes in Richtung Armenpflege³³, Verwaltung der kirchlichen Güter – einschließlich der entsprechenden Gefährdungen der Amtsträger³⁴ – sowie in Richtung Wortverkündigung, insbesondere Unterrichtung der Katechumenen³⁵, ist bekannt und sei hier nur angedeutet, um den historischen Rahmen des nun zu besprechenden Phänomens der hypertrophen Entwicklung des Diakonenamtes zu skizzieren.

2 Der Bischofsdiakonat

Zum Beleg dessen, daß das Wissen vom altorientalischen Hintergrund des Amtes der Diakone „sicherlich vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts“ verlorengegangen war und Apg 6ff. als „Bericht von der Einsetzung (*creation*) des Amtes der Diakone“ durch die Apostel angesehen wurde, führt Symonds Irenäus an, der *adv.haer.* 3,12,10 und 4,15,1 Stephan den ersten Diakon nennt, eingesetzt von den Aposteln³⁶.

Damit aber hebt die Entwicklung des diakonischen Amtes in seiner großen Nähe zum bischöflichen Amte, das sich inzwischen voll entwickelt hatte, an: waren bei den apostolischen Vätern, das heißt bei den christlichen Schriftstellern des ausgehenden ersten und des frühen zweiten Jahrhunderts, die Diakone noch eine kaum von den Pres- /~~24~~/ bytern oder sonstigen „mit der Kirchenleitung betrauten Gruppierungen (Ältesten und Episkopen) zu unterscheiden: so in den Pastoralen, der Didache und bei Klemens von Rom³⁷, so bildete sich seit dem dritten Jahrhundert mit dem Ver-

33) Ohne nähere Angaben von Stellen sei zum Folgenden ganz allgemein verwiesen auf die diesbezüglichen Ausführungen bei Leder sowie in den Aufsätzen aus *Theology* 58, 1955 und in den von Rahner/Vorgrimler und Plöger/Weber herausgegebenen Sammelwerken. Auch D. Cataneo bietet a.O. 6ff. eine ansprechende Darstellung.

34) Aus dem Archidiakonat war im Westen mancherorts der *Arcediakon* geworden, der Titel des letzteren abgeleitet von *arca* = Kiste, hier: Kasse. Vgl. Leder, a.O. 309f. Origenes z.B. schreibt: „Solche Diakonen, welche die Armengelder ohne Gerechtigkeit verteilen, sie bei sich nach Art von Geizhalsen aufgespeichert halten“, *in Mt XVI*, 22 = GCS 10, 552, 9ff., zit. bei Leder a.O. 225. Dazu vgl. weiter H.J. Vogt, *Das Kirchenverständnis des Origenes*, Köln 1974, 10f., Anm. 47: „Die Wechslertische erinnern Origenes übrigens an habgierige Diakone, die Geld auf die Seite bringen und auf die Bank (griechisch: Tisch) legen. Diese Tische – so Origenes – wird Jesus umstoßen.“

35) Vgl. Leder a.O., 191 f. und 207f.

36) Vgl. Symonds a.O., (Anm. 31).

37) Vgl. Leder, a.O. 137–225 und J. Colson in Rahner/Vorgrimler a.O. 23f. Hier sind insbesondere zu nennen 1Tim 3,8–12, wo von Bischof (Verse 2–8) und Diakon nahezu die gleichen Qualifikationen gefordert werden, was schon lange zu der Annahme führte, „daß es allem Vermuten nach eine Zeit in der Geschichte der christlichen Kirche gegeben habe in welcher die Gemeindeverwaltungsgeschäfte bei einer einzigen Klasse von Beamten gewesen seien.“ Vgl. Leder, a.O. 139, der sich auf E. Hatch und A. v.Harnack beruft.

Weiter ist zu nennen 1 Clem 42. Dort heißt es: „Indem sie (die Apostel) nun in Ländern und Städten predigten, setzten sie die Erstlingsfrüchte ihrer (Predigt), nach vorhergegangener Prüfung im Geiste, zu

ständnis von Apg 6ff. als dem Bericht von der Einsetzung des Diakonenamtes als eines von der Aposteln zu ihrer eigenen Entlastung erstmals geschaffenen Dienstes eine Amtstheologie heraus, die den Diakon je länger je mehr in die Nähe des Bischofs rückte, ihn zu dessen Augen, dessen Ohren machte³⁸, zu dessen ausführendem Organ und zur Anlaufstelle für die, die mit dem Bischof Kontakt aufnehmen wollen. Der Diakon wird mehr und mehr als Instanz zwischen Bischof und Volk angesehen, die – ganz im Sinne des Apg 6,2–4 angegebenen Motivs für die Einsetzung der Sieben – den Bischof von allem abschirmt, was ihn an der Ausübung seiner geistlichen Funktionen hindern könnte³⁹. Im Gegensatz dazu hatte das Amt des Presbyters zwar einen größeren Eigenstand, aber auch eine größere Distanz zum diözesanen Machtzentrum, dem Bischof. Dies war in den üblichen nur eine Kleinstadt umfassenden Diözesen, wie sie sich zur damaligen Zeit ungezählt über das Land ausbreiteten, nur von geringer oder kaum einer Bedeutung. Die Presbyter, waren sie auch nicht der verlängerte Arm des Bischofs, standen aufgrund ihrer hervorragenden liturgischen Funktion diesem sozial in den genannten kleinstädtischen Diözesen genauso nahe oder gar näher als die Diakone. Anders war das aber in den größeren Städten des Reiches wie

Bischöfen und Diakonen der zukünftigen Gläubigen ein. Und dies war nichts Neues; denn schon seit langer Zeit war geschrieben über Bischöfe und Diakone. So nämlich sagt einmal die Schrift: ‚Ich will einsetzen ihre Bischöfe in Gerechtigkeit und ihre Diakone in Treue.‘, vom Herausgeber des Briefes in der BKV treffend kommentiert mit den Worten: „Is. 60,17. Diese Stelle ist ungenau zitiert; sie heißt nach der Septuaginta: Deine Herrscher (ἄρχοντας) will ich dir geben in Frieden und Vorsteher (ἐπισκόπους) in Gerechtigkeit. Klemens meint hier mit ‚Bischöfe und Diakone‘ die Vorsteher der christlichen Gemeinden, die er sonst immer Presbyter nennt.“

Die drei Ämter sind also noch keineswegs eindeutig voneinander geschieden. Ähnlich ist es in der Didache, wo Kap. 15 in Bezug auf die Eigenschaften der Häupter der Gemeinden nur von Bischöfen und Diakonen die Rede ist: „Wählet euch Bischöfe und Diakone, würdig des Herren, Männer voller Milde und frei von Geldgier ...“.

38) Vgl. insbesondere in den einflußreichen Apost. Konst. die Nr. 44.

39) Vgl. Lev Gillet, *Deacons in the Orthodox East*, Theology 58, 415: „first the ‚service of tables‘ became an elaborately organized system of charitable distribution, almost a bureaucracy. Secondly, this organization tended to become the administrative body of the local church: the diaconate was very closely associated with the bishop and to some extent put the presbyters in the shade. It proved an opportunity for the exercise of power, and in some cases attracted powerseekers“.

Ins einzelne gehend beschreibt Leder a.O. 146–148 plastisch die Hervorhebung des Diakons durch seine Nähe zum Bischof, wie sie an der Stellung des Diakons Burrhus in den Briefen des Ignatius von Antiochien abzulesen ist. An hervorragender Stelle kommt diese Stellung in dem offenbar ältestem Brauch entsprungenen, zuerst von Hippolyt in seiner Kirchenordnung überlieferten, heute aber noch z.B. im anglikanischen wie im römisch-katholischen Weiheordo festgehaltenen Brauch zum Ausdruck, den Diakon durch die Handauflegung des Bischofs allein zu weihen und nicht auch durch die aller anwesenden Presbyter, so wie es üblich ist bei der Weihe letzterer. Als Grund dafür gibt Hippolyt ausdrücklich an, daß der Diakon verantwortlich ist für alles, was der Bischof ihm aufträgt, weil er „für den Dienst des Bischofs“ da ist. Vgl. dazu Symonds a.O. (Anm. 31) 410f. und Croce in Rahner/Vorgrimler, a.O. (Anm. 1) 95f.; das Zitat aus Hippolyt s. B. Botte, *La tradition Apostolique*, Münster 1946, 10.

Alexandrien, Antiochien und Rom. Da war der, der von Amts wegen seinen Platz in der Nähe des Ortsbischofs hatte, dem bald sozial überlegen, den sein Amt zu den Leuten hinaus wies, ja zum selbständigen Verwalter von Vorortsgemeinden machte, mehr und mehr entfernt vom Zentrum der Diözesanleitung. Und – wie nicht anders zu erwarten – die großen Verwaltungseinheiten wurden normgebend – maßgebend: wie es in den Ballungsräumen üblich und durchorganisiert war, wurde es auch anderswo nachgeahmt. Die Ämterstruktur, entworfen und passend für eine kleine Diözesangemeinde, begann monströse Eigenschaften zu entwickeln, nachdem sie erst einmal aus dem Milieu, für das sie geschaffen worden war, in ein andere soziale Dimensionen aufweisendes Milieu verpflanzt und nicht entsprechend umstrukturiert worden war⁴⁰.

3 Die 7-Zahl aus dem Einsetzungsbericht Apg 6

Ein weiterer Punkt ist hier von Bedeutung, der mit Recht in der Literatur über das Amt des Diakons immer wieder hervorgehoben wird – seit Hieronymus übrigens –, daß nämlich – gleicherweise getreu dem zur Norm erhobenen Einsetzungsbericht in Apg 6 – die Zahl der Diakone immer wieder – und zumeist mit Erfolg – pro Diözese auf sieben beschränkt wurde⁴¹. Jedem in soziologischen Strukturen auch nur halbwegs Versierten ist verständlich, zu welcher Machtfülle diese Kombination aus „verlängertem Arm des Bischofs“ und „geringer Zahl“ führen muß. Grundlegend ist hier die Synode von Neokaisareia in Kappadokien von 314, die in ihrem 15. Kanon festlegt: „Selbst in den größten Städten dürfen gemäß der Regel nicht mehr als sieben Diakone sein.“ Der Kanon fährt fort: „Dies ist bewiesen aus der Apostelgeschichte“. Entsprechend lauten viele Synodalbeschlüsse und sonstige Äußerungen aus den ersten Jahrhunderten nach Christus. Schriften wie das *Testamentum Domini*, die für eine Anzahl von Diakonen proportional zur Größe der jeweiligen Diözese eintreten, sind rar. Und so werden vor allem für Rom und Antiochia konstant eine Anzahl von sieben Diakonen bezeugt. Lediglich in Konstantinopel, Alexandria und Edessa werden größere Zahlen von Diakonen vermeldet: Kaiser Justinian (527–565) verbietet der Kirche von Konstantinopel, mehr als 100 Diakone zu haben; die Stadt Edessa hatte im Jahre 451 39 Diakone. Aber das war die Ausnahme. Und so kann Hieronymus, ein im Kampf gegen die übermächtigen Diakone /25/ stark engagierter Kirchen-

40) Die lebhafteste Beschreibung dieser Entwicklung bietet Leder, a.O. 315ff., aber auch 146–151 und 163–165.

41) Vgl. dazu und zum Folgenden insbesondere Symonds, a.O. (Anm. 31) 408f. und Lev Gillet, a.O. (Anm. 39), 415; s. auch unten in Anm. 47 zu Domagalski.

42) Vgl. zum Kampf des Hieronymus und des Ambrosiasters ausführlich B. Domagalski, in Plöger/Weber, a.O. (Anm. 13), 44–56.

vater⁴², als den Grund für deren Machtfülle schon damals angeben: „Die Diakone macht ihre geringe Zahl ehrenwert, die Priester aber ihre Unzahl verächtlich“⁴³.

4 Die Gleichsetzung von Diakon und Levit

Hier tritt nun etwas hinzu, das m.E. bislang nicht die notwendige Beachtung fand und ohne das der weitere Aufstieg des diakonischen Amtes nicht verständlich ist. Denn es bleibt nicht dabei, daß der Diakon in Ausübung ihm vom Bischof übertragener Rechte – damit aber auch mit dem Entzug dieser Rechte bedroht bleibend – jurisdiktionelle Gewalt über die Subdiakone, die Priester und mehr oder weniger in allen kirchlichen Angelegenheiten der Diözese ausübt, vielmehr kommt es dazu, daß der Diakon eine von der bischöflichen Delegation unabhängige rechtliche Stellung erlangt, die damit weit über das hinausgeht, was mit seiner Stellung als verlängertem Arm des Bischofs und mit seiner durch die geringe Zahl bewirkten Hervorhebung erklärt werden kann. Tatsache ist aber, wie Leder an verschiedenen Stellen hervorhebt, daß der alte „Bischofsdiakonats“, so wie wir ihn gerade beschrieben haben, „zwar fast vier Jahrhunderte lang bestand ... Aber etwa mit dem 8. Jahrhundert ist der Wandel vollzogen.... Das Amtsrecht wanderte voll in den archidiaconalen Wirkungskreis ein, als erst im kirchlichen Gesamtrechtsbewußtsein der Satz formuliert war: Der Archidiakon ist kraft seines Amtes das Organ der Aufsicht und Disziplin der Diözese. Damit verschwand auch die letzte Spur des Bischofsdiakonats aus dem Archidiaconate“⁴⁴.

So treffend Leder die Entwicklung über die Jahrhunderte hinweg beschreibt, so unerbittlich läßt er uns bei der Frage im Stich, wie es dazu kommen konnte, aus welcher vor allem theologischen Grundlage sich diese rechtliche Gestaltung des diakonischen Amtes entwickelte. Nun ist Leder als Rechtshistoriker auch nicht zu einer solchen Auskunft verpflichtet, das ist Sache des Dogmatikers, des Exegeten, vielleicht des Patristikers. Und doch scheint ein gedanklicher Ansatz, den Leder in der mehrseitigen Anmerkung 1 zu seinem soeben zitierten Text bietet, die Möglichkeit zu eröffnen, die theologische Grundlage für die erstaunliche Entwicklung in den Griff zu bekommen. Er schreibt: „Einer der Gründe, welche den Umschwung der gesellschaftlichen Anerkennung des Bischofsdiakonats zum Archidiaconat bewirkten, waren die Rechte, welche die Diakonen auf die Ernennung ihres Vorstandes errungen hatten.“ Und dies scheint schon in der Zeit des Hieronymus fest etablierter Brauch gewesen zu sein: Leder zitiert Hieronymus mit den Worten: „... oder die Diakone wählen aus ihren Reihen den, den sie als eifrig erkannt haben, und nennen ihn

43) s. PL 22, 1194: *Diaconos paucitas honorabiles, presbyteres turba contemptibiles facit.*

44) Vgl. Leder, a.O. 355.

Archidiakon⁴⁵.“ Aber das, was Leder da bietet, ist wiederum – wie von ihm anders nicht zu erwarten – eine rechtshistorische Auskunft. Nur lautet die Frage jetzt: Wie kommt die Körperschaft der Diakone zu dem Recht, ihren Ersten, den Archidiakon, selber zu wählen? Liegt hier vielleicht ein letzter Reflex dessen vor, was wir eben gesehen haben, daß nämlich die Sieben, nimmt man sie nur in ihrem heute wieder bekannten gesamtsemitischen Kontext, eine Gruppe waren, die bereits fertig konstituiert und mit langer Tradition versehen in die sich entwickelnde Ämterstruktur des Urchristentums übernommen wurde und aus ihrer schon vielhundertjährigen vorchristlichen Tradition bereits ein Kooptationsrecht besaßen? Wir möchten hier nicht ganz falsch liegen – spricht doch für die Richtigkeit dieser Annahme nicht zuletzt einmal, daß sie die wohlbegründete Auskunft des Rechtshistorikers Leder lediglich über seine Quellen, d. h. hier konkret Hieronymus, hinaus in einer weiter zurückverlegten Vergangenheit zu belegen sucht⁴⁶.

/26/ Doch kommen wir zu einem ähnlichen Ergebnis, wenn wir – jetzt unabhängig von der Beobachtung Leders – den umgekehrten Weg einschlagen und von dem ausgehend, was uns von den Gegebenheiten der alten Kirchengeschichte bekannt ist, die Frage der Begründung der auffälligen Rechtsstruktur der Körperschaft der Diakone angehen.

Wie gesagt, war bald nach der Zeit der Entstehung des Neuen Testaments die eigentliche Herkunft des Amtes der Sieben der Vergessenheit anheimgefallen, und schon mit dem Ende des zweiten Jahrhunderts – wir verwiesen diesbezüglich insbesondere auf Irenäus – wurde Apg 6ff. als der Bericht von der Schaffung dieses Amtes angesehen.

De facto lebte aber auch damals dieses Amt noch aus seinen uns heute wieder bekannten gesamtsemitischen Traditionen weiter, die ihm nach wie vor ein eigenes Gewicht neben den sich neu herausbildenden Ämtern der Episkopoi und Presbyteroi verliehen. Nur wußte man nicht mehr, woher ihm diese traditionelle Sonderstruktur und dieser Eigenstand zuwachsen – oder wollte es auch nicht mehr wissen, um deren *nicht*christliche Quellen vergessen zu machen. Aber das Faktum der sonderrechtlichen Struktur war da und übte einen gewaltigen Sog aus, aitiologisch untermauert, d.h. mit einer annehmbaren theologischen Begründung versehen zu werden.

Apg 6ff. war dazu nicht fähig. Es sah die Diakone *rein* in Abhängigkeit von den Aposteln. Dem entsprachen aber nicht die Tatsachen. Und da griff man nach einem Interpretativum – theologisch falsch und unberechtigt – da, wo das junge Christentum auch sonst Theologie zu schöpfen pflegte, wenn die neutestamentlichen Katego-

45) „... aut diaconi eligant de se quem industrium noverint et archidiaconum vocant“: ep. 46 (al. 85) *ad Evang.*, s. Leder a.O.

46) Vgl. aber auch die oben auf S. 20f. angedeutete Möglichkeit, daß gerade dieses grundlegende Recht aus griechisch-römischen Traditionen abgeleitet worden sein könnte.

rien nicht auszureichen schienen: zum Alten Testament. Sofort mit dem dritten Jahrhundert – Irenäus, unser Zeuge für den Verlust des Wissens vom tatsächlichen Ursprung des Diakonenamtes, starb zu Anfang dieses dritten Jahrhunderts – sofort also mit dem dritten Jahrhundert setzt die Deutung des Diakonenamtes aus dem alttestamentlichen Levirat ein, näherhin aus dem Verhältnis Aarons und Jethros zu Moses. Damit war dem Amt des Diakonen eine Rechtsgrundlage und eine theologische Untermauerung gegeben, die – zum einen im Widerspruch zu der für uns exegetisch-dogmatisch verpflichtenden Darstellung des Lukas in Apg 6ff., zum anderen aber auch völlig eines Fundaments in den historischen Wurzeln des Diakonenamtes entbehrend – diesem Amt jetzt eine Grundlage gab, die es mit eigenem Recht neben Episkopat und Presbyterat versah⁴⁷.

Ein erster Schritt in Richtung auf diese Gedankenführung, die, wie wir sehen werden, tatsächlich erst klar in den äußerst beliebten und einflußreichen⁴⁸ Schriften der Didaskalie und der Apostolischen Konstitutionen zum Ausdruck gebracht werden wird, dürfte in 1 Clem 43 vorliegen, wo das kirchliche Amt allgemein mit den Ämtern des Moses und des Aaron verglichen wird.

Die Hauptquelle zum Beleg dieser Entwicklung, die uns heute noch zur Verfügung steht, ist aber die im 3. Jahrhundert im Osten entstandene „Didaskalia“, die sich, wie wir aus der Verbreitung ihres Textes und der Übersetzungen wissen, der größten Beliebtheit im Osten wie auch im Westen erfreute⁴⁹. Sie – und die von ihnen abhängigen Apostolischen Konstitutionen, die z.T. als auf die Apostel selbst zurückgehend angesehen wurden⁵⁰ – bieten in unbefangener positiver Darstellung die Zurückführung des diakonischen Amtes auf das Amt Aarons und seiner Leviten. Didaskalia 39 lesen wir: „Denn wenn Aaron, weil er dem Pharao die Worte dolmetschte, die durch Moses gegeben wurden, ein Prophet genannt worden ist, wie der Herr zu Moses gesagt hat: ‚Siehe ich habe dich für Pharao zum Gott gemacht, und Aaron, dein Bruder, soll dir Prophet sein‘, warum dann haltet auch ihr diejenigen, die für euch die Vermittler des Wortes /27/ sind, nicht für Propheten und betet sie an wie Götter? Nämlich jetzt ist

47) Zwar hat auch D. Cataneo (s. Anm. 5) einen eigenen Abschnitt *La crisi del diaconato*, doch gehen weder er noch andere auf die theologischen Gründe ein, die der genannten Fehlentwicklung zugrunde gelegen haben. So stellt auch J. Colson in *Rahner/Vorgrimler*, a.O. (Anm. 1) 23–30 die Zeugnisse der Fehlentwicklung in der frühesten uns greifbaren Form zusammen, ohne aber seine Darstellung als deren theologischen Deutungsversuch zu verstehen oder dazu auszubauen. Domagalski sieht zwar in *Rahner/Vorgrimler* 44–56 das Problem und bringt eine sehr instruktive Darstellung der frühkirchlichen Diskussion bis hin zum Ambrosiaster und zu Hieronymus. Darüber hinaus geht er die Frage nach den Gründen, die die Abwehrreaktion vieler Kirchenschriftsteller hervorrufen, an. Doch beschränkt er sich entsprechend seiner Fragestellung bei der Antwort auf den schon dem Altertum geläufigen Hinweis auf die „*paucitas*“ der Diakone vor allem in Rom.

48) Vgl. z.B. die „Einleitenden Notizen“ zu der Ausgabe der Apost. Konst. in der BKV von F. Boxler, Kempten 1874.

49) Vgl. H. Achelis und J. Flemming, *Die syrische Didaskalia*, Leipzig 1904, IIIff.

50) Vgl. F. Boxler, a.O. (Anm. 48), 12f.

Aaron für uns der Diakon und Moses der Bischof; wenn also Moses von dem Herrn Gott genannt worden ist, so muß auch von euch der Bischof wie Gott verehrt werden und der Diakon wie ein Prophet.“

In den Apostolischen Konstitutionen heißt es – in leichter Abwandlung einer Formulierung von Didaskalia 49 – in der Nr. 44: „Überdies soll der Diakon Ohr und Auge und Mund und Herz und Seele des Bischofs sein, damit der Bischof nur mit wichtigeren Dingen, nicht aber mit geringfügigen sich zu beschäftigen hat, wie auch *Jethro dem Moses Ratschläge gab, welche dieser gerne annahm*⁵¹.“

Wenn auch Didaskalia wie Apostolische Konstitutionen die angeführten Stellen im weiteren Verlauf stark in die Richtung des Bischofsdiakonats hin relativieren, so waren es doch diese Gedanken, die, wie die Zukunft zeigt, die Entwicklung bestimmten⁵²: Der Diakon – Archidiakon – als Prophet Aaron eigenen Rechtes neben Moses und über den „Priester-Levit“. Wenn man Ex 4,10ff. liest, wie Moses den Herrn einen Redegewandteren zu berufen bat und wie dafür Aaron eingesetzt wurde mit den Worten: „Er soll für dich zum Volke reden und dein Mund sein, und du sollst ihm an Gottes Statt sein“, dann findet man an dieser Stelle eine treffende Ergänzung zu

51) Der letzte unterstrichene Satzteil wurde in den Apost. Konst. den einschlägigen Argumentationen aus Didaskalia 39 verstärkend und ergänzend hinzugefügt.

Es fällt auf, wie unterschiedlich zudem Didaskalia und Apostolische Konstitutionen Bischöfe und Diakone auf der einen und die Presbyter auf der anderen Seite behandeln: während über viele Seiten hin von den notwendigen Eigenschaften, Rechten und Pflichten der Bischöfe und Diakone die Rede ist, davon, wie sie zusammenzuwirken haben und wie die Gläubigen sich ihnen gegenüber zu verhalten haben, wird den Presbytern kaum eine halbe Seite gewidmet. Vgl. Achelis/Flemming, a.O. (Anm. 49) 272f. Die Autoren äußern a.O. dazu: „Die Presbyter werden wenig erwähnt. Man möchte mutmaßen, daß der Verfasser ihnen nicht günstig gestimmt gewesen wäre, wenn sich nicht ihre Stellung aus den Umständen selbst ergäbe. Die Gemeinde ist nicht so groß, daß sie mehr als ein Gotteshaus bedarf. Da der Bischof dort den Gottesdienst regelmäßig leitet, hatten die Presbyter keine selbständige Rolle als Prediger und Liturgen. Sie traten nur gemeinsam als Kollegium auf, und kamen daher der Gemeinde wenig ins Bewußtsein. Sie bilden einen Ehrenrat, der nur bei besonderen Gelegenheiten in Funktion tritt. Wenn daher der Verfasser die Hierarchie der Gemeinde mit der des Himmels vergleicht, hat die göttliche Trinität ihr Abbild nicht in Bischof, Presbyter und Diakonen, sondern in Bischof, Diakon und Diakonisse 45,16.“ Und weiter: „Dagegen ist der Diakon dem Bischof aufs engste attachiert. Er ist ‚das Gehör des Bischofs, sein Mund, sein Herz und seine Seele‘ 59,18; auf der Einmütigkeit dieser beiden Ämter beruht die gute Regierung der Gemeinde 59,11; 86,14.“

Zur Charakterisierung des zeitgenössischen patristischen Umfeldes sei noch erwähnt, daß auch Origenes die Diakone mit den Leviten vergleicht, „die der Verkündigung des Wortes Gottes dienen“: vgl. *Hom. Jos. 2,6* = PG 12,833. Weitere einschlägige Zitate aus Origenes dazu s. H.J. Vogt, a.O. (Anm. 34) 3.

Wie geläufig die Gleichstellung von Diakon und Levit schließlich dem frühen Mittelalter sein wird, zeigt ein Text wie die Legende des Heiligen Abtes Romanus, eines der Juraväter, in dem ein Diakon einfach „der *Levita* genannt wird. Dazu der Kommentar des Herausgebers K.S. Frank: „Seit in der alten Kirche die atl. Priesterhierarchie als Vorläuferin des kirchlichen Priestertums verstanden wurde, werden die Leviten ... den Diakonen ... gleichgesetzt.“ Vgl. K.S. Frank, *Frühes Mönchtum im Abendland*, Bd 2, Zürich/München 1975, S. 126. Dazu die Anm. 68 auf S. 292.

Apg 6,1 ff., in der jetzt nicht nur der tatsächliche Dienst des Stephanus und seiner Genossen beschrieben und sozusagen „eingesetzt“ wird – sie predigten ja und missionierten – in denen vielmehr nun auch die überragende, von Moses vom Herrn erbettene und von diesem dann eigenen Rechtes eingesetzte Gewalt des Aaron-Archidiakons ihren Ausdruck erfährt. „Er soll für dich zum Volke reden und dein Mund sein“. Wird aber Ap.Kon. 44 in Ergänzung zu Didaskalia 49 der Diakon mit Jethro, des Moses Schwiegervater, verglichen, „der Moses Ratschläge gab, welche dieser gerne annahm“, dann kommt uns nur zu rasch der Bericht von dem Archidiakon in den Sinn, der, mit der Bewachung der Orthodoxie seines Bischofs betraut, diesem den Mund zuhielt, als er häretisch zu sprechen schien.

Einen gewissen Abschluß dieser Entwicklung scheint das offensichtlich von interessierter Stelle gefälschte⁵³ Zitat aus einem Brief des Isidor von Sevilla zu bilden (560–636), das lautet: „*Archipresbyter vero se esse sub Archidiacono eiusque praeceptis sicut Episcopi sui, sciat oboedire.*“ Zu Deutsch: „Der Archipresbyter aber steht unter dem Archidiakon, und er befließige sich, dessen Anweisungen zu befolgen wie solche des Bischofs“. W. Croce führt schließlich aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts einen in Gallien entstandenen Text an – als Adressat sei Agapitus von Cordoba anzunehmen –, in dem die Diakone wieder mit Levi verglichen werden, „diesem priesterlichen Stamm, der zum Haupt aller Priester geworden ist“, so Croce. Der Text lautet: „Ohne ihn (den Stamm Levi, das heißt den Diakon) hat der Priester keinen Namen, keinen Ursprung und kein Amt⁵⁴.“

SCHLUSSBETRACHTUNG

In einem langen engagierten Kampf – gerne würde ich die zahllosen Synodal- und Konzilsbeschlüsse, kirchenamtlichen Äußerungen und theologischen Beweisführungen aufzählen, die in dieser Sache erfolgten – wurde die gerade aufgezeigte Entwicklung des diakonischen Amtes wieder rückgängig gemacht und auf ein Maß zurückgeführt, das schließlich weit unter dem lag, was die für uns exegetisch-dogmatisch verpflichtende Darstellung des Lukas in Apg 6ff. ermöglicht. Aus dem Archidiakon wurde der General-Vikar, aus dem Diakon schlechthin nichts als eine Durchgangsstation auf dem Wege zu Priestertum und Episkopat⁵⁵.

52) Vgl. z.B. J. Bligh, Deacons in the Latin West since the Fourth Century, in *Theology* 58, 1955, 424: (ich übersetze) „Für gewöhnlich haben die Bischöfe offensichtlich die Diakone aus Apg 6 und die Leviten des Alten Testaments zur Richtschnur genommen.“

53) Vgl. J. Morin, *De sacris ordinationibus*, Antwerpen 1695 III, 219f.

54) Vgl. Rahner/Vorgrimler, a.O. (Anm. 1), 120f.

55) Auch hier unterrichtet am umfassendsten Leder. Gute zusammenfassende Darstellungen jüngerer Datums bieten z.B. R.P. Symonds, a.O. (Anm. 31), Lev Gillet, a.O. (Anm. 39), und J. Bligh, a.O. (Anm. 52)

/28/ Fragen wir uns aber, was die soeben dargestellte Entwicklung für die heutige Diskussion über das Amt des Diakonen bringen möchte, so kam man zum einen mit Erstaunen feststellen: Keines der kirchlichen Ämter hat eine derart wechselhafte Geschichte hinter sich wie das Diakonat; es steht, dreht und wendet man nur ein wenig an seinen Begründungen, offenbar fast jeder Deutung, Auslegung und rechtlichen Ausgestaltung offen.

Zum andern: Diese Geschichte in ihrer Totalität läßt uns erkennen, was in einem auf der neutestamentlichen Botschaft fußenden Verständnis des Diakonates als wesentlich anzusehen ist und was nicht.

Wesentlich scheint zu sein 1. der Auftrag zu karitativem Dienst und zu religiöser Unterweisung, 2. die wenn auch nicht auf einer ersten Schöpfung dieses Amtes basierende, so aber – wie Apg 6 es formt – exegetisch-dogmatisch geforderte Unterordnung des diakonalen Amtes unter das bischöfliche (apostolische): das Diakonat als der zur Entlastung des bischöflichen Leitungsamtes eingesetzte verlängerte Arm. Alles, was darüber hinausgeht, – sei es nun fundiert auf die altorientalische Vorgeschichte des Amtes der Sieben, sei es gegründet auf einem Verständnis des Diakonats in Anlehnung an das Levirat – scheint vom Übel.

Und auch hier können wir die Apostolischen Konstitutionen sprechen lassen: Gleich im Anschluß an die von uns oben aus Didaskalie 39 angeführte Stelle fahren sie – anders als die Didaskalie – fort: „Denn gleichwie Christus ohne den Vater nichts tut, so nicht der Diakon ohne den Bischof. Und gleichwie der Sohn ohne den Vater nicht besteht, so auch nicht der Diakon ohne Bischof. Und gleichwie der Sohn dem Vater verpflichtet ist, so auch jeder Diakon dem Bischof; und gleichwie der Sohn dem Engel und Prophet des Vaters ist, so ist auch der Diakon Engel und Prophet des Bischofs. Deswegen muß alles, was der Diakon nach irgendeiner Seite tut, dem Bischof bekannt sein, in *dessen Namen alles geschieht*.“

und W. Croce, a.O. (Anm. 1), 112–118, darin besonders instruktiv die „Zusammenfassung“ 124–128; in Plöger/Weber (s. Anm. 13) vgl. den Beitrag von B. Domagalski, Römische Diakone im 4. Jahrhundert. Zum Verhältnis von Bischof, Diakon und Presbyter, 44–56; zuletzt ist die – ungedruckte – Freiburger Lizentiatsarbeit von D. Cataneo, a.O. (Anm. 5), 6–17, zu nennen mit guter und ausführlicher Wiedergabe der einschlägigen Zitate aus der antiken Literatur auf den Seiten 22–40.

Vortrag gehalten am 11. April 1986 auf dem Kongress ‚Krieg-Kultur-Wissenschaft‘. Öffentlicher Kongress zur Förderung der Friedenskultur, Tübingen 11.–13. April 1986. Bisher unveröffentlicht.

III

Männerbünde als staatstragende bzw. staaterhaltende Kraft: Ansätze zu einer neuen konflikt- orientierten Staatsbildungstheorie

EINLEITUNG

Unter der großen Zahl von soziologischen Systementwürfen zur Staatsbildung erscheint keiner, der die Rolle von Männerbünden bei der Konstituierung und Erhaltung von Staaten thematisiert¹. Die Rolle von Männerbünden beim Entstehen von Staaten ist an einer Überfülle historischer Fakten zu belegen. Die Berücksichtigung dieses Umstandes beim Entwurf eines soziologischen Staatswerdungsmodelles würde aber erlauben, im Erscheinungsbild wohl aller, insbesondere werdender Staaten zu beobachtende Strukturen zu erfassen, die bislang unverstanden blieben.

- Wir wollen daher in einem ersten Schritt die einschlägigen historischen Fakten aus Vergangenheit und Gegenwart zu Männerbünden als staatstragenden bzw. staatsbildenden Kräften wenigstens zunächst in größerem Umfang skizzenhaft, dann an einem Modell in größerer Ausführlichkeit darstellen.
- Zum zweiten soll fußend auf diesem historischen Material sowie auf sonstigen Bezeugungen männerbündischer Lebensweise wiederum skizzenhaft ein soziologisches Diagramm dessen, was einen Männerbund als solchen ausmacht, aufgestellt werden.

1) Vgl. z.B. E.R. Service, Ursprünge des Staates und der Zivilisation. Der Prozess der kulturellen Evolution, Frankfurt 1977, 47ff. oder K. Eder, Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution, Frankfurt 1976, 15ff., oder auch J.W. Lapierre, Vivre sans état? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale, Paris 1977. Am nächsten kommt der hier vorgetragene Theorie noch die Rolle, die Platon in seiner ‚*Politeia*‘ den „Wächtern“ zulegt. Bestimmte Elemente trifft auch R.L. Carneiro mit seiner „Zwangstheorie“, ohne dabei jedoch auf die eigentliche männerbündische Struktur derer, die den Zwang ausüben, durchzustoßen; vgl. R.L. Carneiro, Eine Theorie zur Entstehung des Staates, in K. Eder, Seminar: Die Entstehung von Klassen-Gesellschaften, Frankfurt 1973, 153ff.

- Drittens wird es unsere Aufgabe sein, mit Hilfe der historischen Berichte von Staatswerdungen allgemein und des gerade genannten soziologischen Diagramms von Männerbünden ein konfliktorientiertes soziologisches System zur Staatsbildung zu entwerfen, das die Struktur ‚Männerbund‘ berücksichtigt, wobei insbesondere auf die Elemente staatlichen Lebens hinzuweisen sein wird, die in den bisherigen Staatsbildungstheorien unverstandener Rest blieben.
- Als letzten Schritt – immerhin befinden wir uns hier bei einer Veranstaltung der Initiative Kulturwissenschaftler für den *Frieden* – werden wir zumindest einige der Strukturen und Wirkkräfte aufzuzeigen suchen, nach denen die gleichfalls allgemein zu beobachtende Humanisierung dieser zumindest in ihren Anfängen eher als Terroristenvereinigung anzusehenden staatsbildenden Gruppen hin in Richtung auf ein rechtsstaatliches Selbstverständnis abzulaufen pflegen.
- Zum Schluß soll ein Ausblick erfolgen in Form der Frage, ob Rechtsstaatlichkeit als die asymptotisch anzustrebende ideale Staatsform angesehen werden kann oder ob nur auf einem anderen Wege, etwa auf dem der Abschaffung des Staates den negativen Erscheinungen staatlicher Aktivitäten – oder Nicht-Aktivitäten – zu wehren ist.

1 Das historische Tatsachenmaterial

Das bekannteste Beispiel eines Staates, der von einer Terroristengruppe getragen wurde – und trotzdem heute wie in der Vergangenheit das größte Ansehen genießt – ist der spartanische Staat. Die wenigen Spartiaten, in ihrer Jugend in den Techniken terroristischer Unterdrückung des übrigen Staatsvolkes, der Heloten, ausgebildet (Krypteia), beherrschen ihr Staatswesen nach Art eines Männerbundes, K. Eder würde sagen: einer „parasitären Herrenschaft“² und – auch das ist hier wichtig – führen ihn so zu einer Jahrhunderte dauernden Hochblüte, so daß ihr Land als eines der bestverwalteten Staatsgebilde galt. Die sogenannte „parasitäre Herrenschaft“ scheint also trotz ihrer terroristischen Grundstruktur nicht nur Übles bewirkt, sondern auch Gutes hervorgebracht zu haben, Gutes, das wir heute allerdings gerne abschätzig als die bitteren Früchte von Law and Order abzutun geneigt sind. Jedenfalls ist dem Tun der Männerbünde offenbar eine Ambivalenz zu eigen, die das sittlich-moralische Problem der Männerbünde schlechthin darzustellen scheint, eine Diskrepanz zwischen angestrebtem Ziel und den zu dessen Verwirklichung angewandten Mitteln, wie sie z.B. in der immer wieder vorgetragenen Beteuerung, Gutes tun zu wollen bei Robin Hood, der Maffia (s. die Anfänge des ‚Paten‘ Corleone) und bei unseren heutigen deutsch-europäischen und vorderasiatischen Terroristen zum Aus-

2) Vgl. K. Eder 1976, 21.

druck kommt. Diese Diskrepanz wird im Laufe der Geschichte immer wieder zu überwinden gesucht. Wie, darauf werden wir zum Schluß zurückkommen.

Denen in Sparta vergleichbar sind die Verhältnisse im frühen Rom³, bei den Inka in Südamerika⁴, bei den Mogulen in Indien⁵, bei den Timuriden allgemein, bei den Mayas auf Yukatan (Yaqui-Opferer)⁶, bei den Wikingern und Normannen in Russland, England, Frankreich, Süditalien⁷, in den Kreuzfahrer- und Ordensstaaten⁸ schließlich – um zur Gegenwart zu kommen – in den Einparteienstaaten wie der UdSSR⁹, dem NS-Regime¹⁰, nicht anders als bei Marcos auf den Philippinen¹¹ und dem eine Opposition nicht duldenden Regierungssystem in Südkorea – ganz zu schweigen von den russischen wie chinesischen Satellitenstaaten.

Reiches hier zu berücksichtigendes historisches Material bieten schließlich Männerbünde in staatstragender Funktion. Dazu zählen ganz allgemein die Armeen überhaupt. Speziell seien genannt die römische Armee mit ihren Mithrasmysten¹², die Janitscharen im Osmanischen Reich¹³, die Futuwwa in den Staaten des Islam¹⁴, die Opritschnina Iwans des Schrecklichen¹⁵, die SS mit ihren Ordenschulen, die SA und GeStaPo im Dritten Reich¹⁶ und der auf zahlreiche Vorgänger zurückblickende heutige russische KGB¹⁷. Zu nennen sind aber auch die rechtsstaatlicher Reglemen-

3) Vgl. A. Alföldi, Die Struktur des voretruskischen Römerstaates Heidelberg 1974, *passim*.

4) Vgl. K. Eder 1976, 21.

5) Vgl. als grundlegende Quelle Timur i-lenk, Memoirs of Tamerlane, (London) 1902.

6) Vgl. W.Cordan (Hrsg.), Popol Vuh. Das Buch des Rates, Gütersloh 1981, 111f., 126ff., 205–212.

7) Vgl. z.B. St. Runciman, Geschichte der Kreuzzüge, München 1975 und M. Hellmann (Hrsg.), Die geistlichen Ritterorden Europas, Sigmaringen 1980.

8) Vgl. M. Braun, Der Aufstieg Russlands vom Wikingerstaat zur europäischen Großmacht (1000–1700), Leipzig 1940 und zuletzt in größerer Ausführlichkeit M. Hellmann (Hsgeb.), Handbuch der Russischen Geschichte, Bd 1, 1, Stuttgart 1981, 267–279. Weiterhin E. Caspar, Roger II (1101–1154). Gründung der normannisch-sizilischen Monarchie Innsbruck 1944 und J.J. Norwich, Die Wikinger im Mittelmeer. Das Südreich der Normannen, Wiesbaden 1968.

9) S. zuletzt G. Schramm (Hrsg.), Handbuch der Geschichte Russlands, Bd 3, 1, Stuttgart 1983.

10) Vgl. am bekanntesten E. Kogon, Der SS-Staat, München 1974.

11) Man beachte, daß dieser Vortrag bereits im April 1986, d.h. vor dem Sturz Marcos', gehalten wurde. Sein Sturz – wie ähnlich die seither in Südkorea zu beobachtenden Vorgänge (s. das nächste Beispiel) – führt uns das bei vielen Männerbünden zu beobachtenden Fortschreitens zu (relativ) größerer Humanität vor Augen, das sich gerade jetzt abspielt, wie wir noch weiter unten ausführlicher besprechen werden: vgl. unten Abschn. 4.

12) Vgl. M.J. Vermaseren, Mithras, Stuttgart 1965.

13) Vgl. zuletzt J. Matuz, Das Osmanische Reich, Darmstadt 1985.

14) Vgl. F. Taeschner, Zünfte und Bruderschaften im Islam. Texte zur Geschichte der Futuwwa, Zürich/München 1979.

15) s. H.F. Graham, s.v. Oprichnina, in The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History, Gulf Breeze/USA 1982.

16) Vgl. Anm. 10.

17) Vgl. Anm. 9.

tierung unterworfenen, daher soziologisch als Spätformen männerbündischer Lebensweise anzusehenden Beamtenapparate und politischen Parteien der westlichen Demokratien¹⁸.

2 Das soziologische Diagramm der Männerbünde

Im zweiten Schritt soll ein soziologisches Diagramm dessen, was einen Männerbund ausmacht, aus den Bezeugungen männerbündischer Lebensweise allgemein aufgestellt werden, also auch aus Bezeugungen von Männerbünden, die nicht staatsertreuend oder staatsbildend wirken oder wirkten.

- Als markantester Zug ursprünglicher Verwirklichungen männerbündischer Lebensweise tritt der sittliche Exemptionismus hervor. Was für die Allgemeinheit gilt, die Nietzsche'schen Viel-zu-vielen, gilt nicht für den Männerbündler, alias Terroristen, alias Mafioso.
- Nicht weniger hervorstechend ist die starke Innenstruktur der Männerbünde, die vom Bund geforderte und vom einzelnen Mitglied willig erbrachte Unterwerfung in Gehorsam und Hingabe¹⁹.
- Ohne hier auf einzelne Belege näher eingehen zu können ist in Männerbünden schon rein funktional bedingt eine Abwendung von Familie und ihren Bindungen und daraus folgend häufig eine regelrechte Weibfeindlichkeit zu beobachten. Hingewiesen sei lediglich auf die „einsam-unstet“ lebenden Recken des Beowulf²⁰, auf die ehelos und ohne eigene Erwerbstätigkeit lebende chattische Kriegerkaste, wie Tacitus sie uns beschreibt²¹, auf die Darstellung vom Leben der Assassinen im 1. Buch von Marco Polos Reisebericht oder auf die einschlägige römische Gesetzgebung für die Armeeeingehörigen²² – noch ähnlich so zu beobachten im Preußen Friederichs des Großen²³. Ehe und Familie stören die volle Hingabe an die Ziele des Männerbundes.
- Schon bei den chattischen Kriegern des Tacitus sahen wir die Abwendung von eigener produktiver Erwerbstätigkeit, ganz selbstverständlich gleichfalls gegeben in antiken wie modernen Armeen. Statt dessen leben die Chattenkrieger von dem Gut ihrer jeweiligen Gastgeber, und zwar nicht schlecht, wie Tacitus berich-

18) Zur Entstehung staatlicher Ämter aus männerbündischen Funktionen vgl. z.B. die Berichte K. Meulis über die Gebräuche in den schweizer Städten Bern und Rapperswil, in Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd 5, Berlin/Leipzig 1932/33, 1819f.

19) s. dazu z.B. H. Müller-Braunschweig, Hitler und seine Gefolgschaft, in: Psyche 39, 1985.

20) Vgl. O. Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen, Frankfurt 1934, 201f.

21) Vgl. Germania 31.

22) Vgl. RE, s.v. *matrimonium* 2268.

23) Vgl. z.B. Chr. Duffy, Das Heer Friederichs des Großen, Stuttgart ²1983.

tet²⁴. Dasselbe beobachten wir bei der Kriegerkaste der taitianischen Errioyo, die Captain Bligh in der „Meuterei auf der Bounty“ beschreibt, bei den livländischen Werwölfen²⁵ und bei anderen Männerbünden im alten Rom, im Iran Zarathustras oder im Indien der Zeit des Rigveda, die sich von Rinderraub und anderen terroristischen Erpressungen ernähren²⁶, nicht anders als die Leute der Camorra „Schutzgelder“ erheben – im Rechtsstaat „Steuern“ genannt. In die soziologisch gesehen gleiche Kategorie gehört das mönchische Armutsideal der Bettelorden²⁷.

Auf beides, der Ablehnung von ehelichen Bindungen wie den Bindungen an Besitz und eigenproduktive Erwerbstätigkeit, schließlich auch von Selbstbestimmung ist weltanschaulich-theologisch zumindest im indogermanischen Raum möglicherweise die Entstehung dualistischer Theologien zurückzuführen²⁸.

- Als letztes sind die harten Gehorsams- und Unterwerfungsstrukturen der Männerbünde nach innen zu nennen, denen die Unbeugsamkeit der „Ordnungsmaßnahmen“ entspricht, denen sie ihre Umgebung unterwerfen. Nicht nur in Form von Schutzgeldern. Zum Besten des Ganzen können in extremen Ausformungen ganze Völkerschaften umgesiedelt oder zur Ausrottung bestimmt werden, wie wir in Assur, am NS-Staat oder am Vorgehen der Conquistadoren und der US-Armee gegenüber der indianischen Urbevölkerung ablesen können.

3 Eine die Struktur ‚Männerbund‘ berücksichtigende Staatsbildungstheorie

Nach dem Gesagten ist es nicht mehr nötig, eine komplette Staatsbildungstheorie auf der Grundlage ‚Männerbund‘ vorzustellen. Wikingerstaaten, die Sowjet-Regime und der NS-Staat – um wieder nur einige Beispiele zu nennen – legen ein beredtes Zeugnis ab von der „konfliktorientierten Staatsbildungstheorie“, die von den vorgelegten Fakten abzuleiten wäre. Grundsätzlich liegt ein Vorgang von der Art vor, daß eine mehr oder weniger unstrukturierte, im wesentlichen egalitäre Gesellschaft von einer aus ihr selbst entwachsenden oder von außen eindringenden männerbündischen Gruppe/Horde zu auf terroristische Weise erhobenen „Schutzgeldern“ in Dienst genommen wird, diese Gesellschaft dafür nach innen strukturiert und stabilisiert, nach außen gefestigt und dabei nicht selten insgesamt zu männerbündisch überlegener Herrschaft über umliegende Völkerschaften geführt wird. Die ursprüngliche männerbündische Horde ist in ihrem Tun zumindest im idg. Raum meist religiös mo-

24) Vgl. Germania 31.

25) Vgl. O.Höfler, a.O. (Anm. 20), 203ff.

26) Vgl. z.B. A. Alföldi a.O. (Anm. 3), 115, 121, 79–81, 99.

27) Vgl. meine Arbeit „Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde“, Tübingen 1994, *passim*.

28) Vgl. a.O. Kap. II–IV.

tiviert und bezüglich ihrer zu realisierenden Handlungsabläufe auch religiös strukturiert; s. die Horden um Mithras, Indra, Odin/Wodan, letzterer z.B. der Gott der west- und nordgermanischen staatsbildenden bzw. staatstragenden Männerbünde wie der Berserker, Wikinger und Normannen²⁹.

Als in sonstigen Staatsbildungstheorien weniger treffend bzw. überhaupt nicht verstandene Elemente staatlichen Lebens seien die Gewalt nach innen (Gewaltmonopol), bestimmte Strukturen der Gewalt nach außen (Satellitenbildung, wobei das ganze Volk des Zentralstaates wie ein Männerbund agiert), die Steuern, schließlich die innere Struktur von persönlicher Hingabe an den Staatsdienst in Beamtentum und Armee („preußisches“ Beamten-Ideal) genannt. Abgesehen werden soll hier von der Frage, ob *alle* staatlichen Gebilde auf die genannte Art und Weise entstanden sind, wie auch von der Frage, welche formative Stufen dem Einsetzen männerbündischer Dynamismen im Staatswerdungsprozeß voraufgehen möchten.

4 Humanisierung männerbündisch gewordener Staatsgebilde³⁰

Unser vierter und letzter Schritt ist die Frage nach dem Humanisierungsvorgang, der allgemein bei männerbündisch gewordenen Staatsgebilden zu beobachten ist, wenn ihnen nur die Zeit dazu verbleibt.

Was führte die Entwicklung von terroristischen Werwolfshorden zu friedlich kultivierenden Mönchsscharen? Wie kommt es, daß aus „Schutzgeldern“ „Steuern“ werden, aus maßlosen Terroraktionen, wie denen der Assyrer, ein rechtlich geordnetes „Gewaltmonopol“ nach innen und ein international akzeptiertes „Kriegsrecht“ nach außen? Man sieht auf den ersten Blick, daß die skizzierte Entwicklung zur Humanisierung noch lange nicht an ihr Ende gekommen ist, ebenso deutlich ist jedoch die Zielrichtung dieser Entwicklung zu erkennen und das Urteil möglich, daß sie als positiv zu bewerten ist.

Bei der Suche nach der Struktur dieses Humanisierungsvorganges dürfte der Ausdruck *Krise* zentral sein. Alle Gesellschaftsformen geraten in Krisen. In einer von einer männerbündisch strukturierten Oberschicht beherrschten System, oder sagen wir einfach: in einem Klassensystem sind diese Krisen jedoch erst recht vorprogrammiert. Eine solche Krise bewegte Platon zur Abfassung seiner *Politeia*³¹, Mohamed

29) Vgl. O. Höfler, 1934 (Anm. 20), *passim*, insbesondere aber 261f. S. auch ders., Germanisches Sakralkönigtum, Bd 1, Tübingen 1952, 197f.

30) Vergleichbare Gedanken bietet in J. W. Lapierre, *L'analyse des systèmes politiques*, Paris 1973, das Kapitel: „Le processus de rétroaction“ auf den S. 229–267 und ders., *Vivre sans état? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*, Paris 1977.

31) Vgl. U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart 1983, 62.

zur Fixierung der sittlichen und moralischen Lehren des Koran³². Nicht anders wird es bei dem ältesten auf uns gekommenen Gesetzeskodex, dem des Hammurabi, des Königs von Babylon, bei Lykurg in Sparta, Drakon in Athen³³, den 10-Männern in Rom und – um auf die Gegenwart zu kommen – bei unserer Bundesverfassung gewesen sein, oder irgendeinem anderen Gesetz eines früheren oder zeitgenössischen Staatswesens. Krisen pflegen also durch gesetzgeberische Tätigkeit überwunden zu werden – oder man versucht es jedenfalls auf diese Art.

Mit nahezu derselben Regelmäßigkeit, mit der auf Krisen mit einer ersten Gesetzgebung reagiert wird, greift man zur inhaltlichen Füllung des Gesetzgebungswerkes auf einen früheren, in der Erinnerung, nicht zuletzt aber aufgrund der einfacheren, um nicht zu sagen: primitiveren sozialen Zustände idealisierbaren bzw. idealisierten Urzustand zurück.

Das war so, als Mohamed die alten Gebräuche der Clans fixierte, die das schon immer „Heilige Land“ um Mekka als ihren kultischen Mittelpunkt besuchten, und die frühere soziale Einbindung aller gegen den frühkapitalistischen Egoismus der aufstrebenden mekkanischen Kaufmannsfamilien durch die „heilige“ Pflicht des Almosengebens wiederherzustellen suchte³⁴. Das war so, als der Deuteronomist die relative soziale Ausgewogenheit der Stämme in der Zeit von Wanderung und Landnahme zum geschichtlichen Rahmen erhob, in den hinein er eine Gesetzgebung für die hochentwickelte davidische Feudalherrschaft komponierte. Nicht anders ist es, wenn uns heute bei dem Gesetzgebungspaket, das wir ein jeder für sich bereits in unserem Herzen zur Umweltsanierung geschnürt haben, das Bild alter, von spielenden Hunden belebter Bauernstuben *à la* Ludwig Richter und von schmetterlingsjagenden dickwadigen Kindern vor Augen schwebt. Das ist es, was uns im Innersten motiviert; daß wir dabei weder auf Kraftstrom, Auto und chemische Errungenschaften verzichten wollen, verdrängen wir dabei erst einmal geflissentlich und lassen solche Fakten erst im Laufe der harten gesetzgeberischen Realisierungsarbeit nach und nach ins Blickfeld treten, um schließlich doch eine tatsächliche Humanisierung unseres Lebensraumes zu erreichen und damit die Beilegung der Krise.

Soziologisch kann der beschriebene Vorgang mit dem aus der Geistesgeschichte geläufigen Ausdruck als wesentlich *repristinativ* bezeichnet werden, d.h. als Bestreben der teilweisen Wiederherstellung eines idealisierten früheren Zustandes, wobei der innere Antrieb zu einem solchen Vorgehen insbesondere aus dem genannten gefühlsbesetzten Rückgriff auf angebliche oder tatsächliche frühere Zeiten resul-

32) Ich berufe mich dazu auf meine ausgedehnten Diskussionen mit dem Religionswissenschaftler und Arabisten Gottfried Müller, Berlin.

33) Obwohl seine Gesetze als „drakonisch“ verrufen sind, war er es, der als erster in unserem Kulturkreis humanisierend Mord und Totschlag unterschied.

34) S. Anm. 32.

tiert, während die inhaltliche Füllung letztendlich wesentlich von rationaler Durchdringung der Erfordernisse der Gegenwart bestimmt wird.

Psychologisch gesehen liegt hier *Regression* vor. So wie ein Kind auf die Krise der Geburt eines weiteren Babys durch den Versuch der Wiederherstellung des früheren Zustandes reagiert, indem es bestimmte, mittlerweile bereits überwundene Attribute der früheren Zeit wiederaufleben läßt, wie Bettnässen, Daumenlutschen etc., wobei regressives Verhalten nicht selten jedenfalls temporär eine innerliche Disposition, näherhin einen Zustand verminderter Spannungen herzustellen vermag, der dazu befähigt, die Krise tatsächlich zu meistern.

Zweierlei müssen wir aus dem gerade Gesagten festhalten:

1. das übliche mit Gesetzgebung arbeitende Krisenmanagement schöpft die Kraft seiner Motivation aus einer idealsierten, zumindest idealisierbaren Vergangenheit,
2. es führt, ist es erst im rauen Alltag und im Kampf mit den Details realisiert, zu einer relativen Humanisierung.

Wenden wir diese Beobachtungen auf das Krisenmanagement von jungen Staatsgebilden an, die von den unausbleiblichen Folgen der männerbündischen Lebensauffassung ihrer Oberschicht geschüttelt werden.

Wir können uns kurz fassen: Die voraufgegangene staatssoziologische Situation ist grundsätzlich die der egalitären Gleichberechtigung aller (vgl. oben Abschnitt 3), geprägt von der Moralität der Viel-zu-vielen, die *gleiches* Recht aller und *gleiche* Verantwortlichkeit eines jeden für sein Tun zur Grundlage hat. Sie bietet einen lebendigen idealisierungsfähigen Kontrast zu dem, was die angenommene Krise des nun von einer männerbündischen Oberschicht beherrschten Gemeinwesens erschüttert. Und der Prozess sukzessiver Korrektur des jungen Staatswesens nach den Normen einer allgemeinverbindlichen Moral setzt sich in Gang. Ein Paradebeispiel dafür ist die Entwicklung des römischen Gemeinwesens von den erwähnten Strukturen des voretruskischen Römerstaates über den Auszug der Plebeier auf den Heiligen Berg, das 12-Tafel-Gesetz, die Kunstfigur des Numa Pompilius, die schrittweise Ausweitung des Bürgerrechtes schließlich auf die gesamte Bewohnerschaft des Reiches (Constitutio Antoniniana 212 n. Chr.) bis hin zu der im wesentlichen von der Gleichheit aller vor dem Gesetz geprägten Justinianischen Gesetzeskodifizierung. Ebenso kann man die Entwicklung des englischen Staatswesens von den eindeutig männerbündisch-elitären Anfängen unter einem, wenn auch sagenhaften³⁵ König Arthur, fester greifbar wieder mit den Einbruch der Normannen über die habeas-corpus-Akte bis hin zum allgemeinen Wahlrecht und den People acts von 1918 bzw. 1928 anführen. Letztere regelten das allgemeine Wahlrecht der Frauen.

³⁵) Siehe dazu zuletzt die interessanten Ausführungen von G. Ashe, König Arthur. Die Entdeckung von Avalon, Düsseldorf/Wien 1986.

In dem Prozess der Humanisierung ursprünglich männerbündisch organisierter Staatswesen kann es Rückschläge geben. Siehe das III. Reich. Aber die dann erst recht einsetzenden Krisen führen wieder zurück zu dem einmal angelaufenen Humanisierungsvorgang.

AUSBLICK

Ein Ausblick war angekündigt zur Frage nach dem für die Zukunft Erstrebenswerten. Ist dieses – nur eine Alternative soll bedacht werden – in der Fortsetzung der Entwicklung hin zu Rechtsstaatlichkeit zu sehen oder in etwas von der Art, was auf eine Abschaffung des Staates, glückliche egalitäre und ursprüngliche Anarchie hinausläufe? Ich glaube das Vorangegangene hat gezeigt, daß der männerbündischen Staatsstruktur auch Positives zueigen ist, Positives, ohne das weder frühere massierte Ansammlungen von Menschen und erst recht die heutige Gesellschaft nicht auskommen können. Die gleicherweise offen zutage tretenden Unrechtsstrukturen männerbündischer Sozialgebilde aber reduzieren sich offensichtlich sukzessiv im Zuge eines, wie es scheint, mit ziemlicher Notwendigkeit ablaufenden Humanisierungsprozesses in Richtung auf Rechtsstaatlichkeit *unter gleichzeitiger Beibehaltung* – das ist hier wichtig – der *positiven Auswirkungen der männerbündischen Staatsstruktur*, als da sind: starke Innenstruktur, effektive Vertretung nach außen, hingebungsvoller und unter Hintansetzung familiärer und erwerbsmäßiger Eigeninteressen geleisteter Dienst an der Gemeinschaft. Der männerbündische Staat hebt sich im Laufe dieses Prozesses in seinen negativen Aspekten schrittweise selber auf: hier der wahre Kern der anarchistischen Utopie. Mehr aber erscheint nicht erstrebenswert. Die Zukunft der Konfliktminimierung mit den negativen männerbündischen Strukturelementen des Staates dürfte Rechtsstaatlichkeit heißen³⁶.

Diskussion

Die anschließende Diskussion ergab die Frage: „Männerbund – Staat – Maffia: Was unterscheidet den Staat von der Maffia?“

Antwort: „Die Unterscheidung ist in einem Wechsel begründet, den ein bestimmter Männerbund, meist nach erfolgreich abgeschlossener Inbesitznahme eines gegebenen Territoriums, von der Verfolgung seines *bonum speciale* hin zur Verfolgung des *bonum commune* der betreffenden Region vollzieht. Gerade bei anfänglich eher als

³⁶) Als deren Vorbild wird die im christlichen Raum vorgelebte Entwicklung von der Werwolfshorde zum Mönchtum anzusehen sein: vgl. meine o.g. Arbeit (Anm. 27), *passim*.

Räuberbanden aufgetretenen Gruppen ist dieses, wie gesagt, des öfteren zu beobachten, s. die Wikingen und den Moguln Timur Lenks. Der Blick muß sich weiten – und tut dies zuweilen tatsächlich – vom Melken der Kuh hin zu Erhaltung der Kuh bis dahin, daß sich zum Zweck eines – schließlich Eigendynamik entwickelnden Wunsches nach ‚Machterhalt‘ – der Blick allein auf das Erhalten der Kuh, im Fachjargon: auf die Verfolgung des *bonum commune* konzentriert.

[Das AT ist z.B. sehr darum bemüht, in der Partie, die das Treiben des jungen David und seiner Banden beschreibt, hervorzuheben, daß David nie den Eigennutz über den Gemeinnutz stellte: s. vor allem die Darstellung von Davids Tun an Nabal und dessen Frau Abigail 1 Sam 25. Wie ein ‚Schutzgeld‘ eintreibender Maffioso argumentiert David V. 21f.: „Rein umsonst habe ich alles, was dem da gehört, in der Wüste behütet, sodaß nichts abhanden gekommen ist vom allem, was er hat; ... Gott tue David dies und das, wenn ich von allen seinen Leuten bis am Morgen auch nur etwas übriglasse, was männlich ist!“ Die Lösung im Sinn dessen, daß David sein *bonum speciale* nicht über das *bonum commune* stellt, wird ihm geschenkt, ist eine Fügung des ‚Schicksals‘: Nabals Frau sendet David reiche Geschenke, Nabal stirbt an dem Zorn, der ihn packt, als er davon hört; Abigail verliebt sich in den jungen Helden, bringt ihr umfängliches Gut ein in die Ehe mit diesem und David – jetzt ganz in der Pose des zukünftigen Staatsmannes – bekennt (V. 39): „Gelobt sei der Herr, der meine Beschimpfung an Nabal gerächt *und mich vom Unrecht abgehalten hat!*“]

Erstmals erschienen in: L. Lies (Hrsg.), *Origeniana Quarta*, Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.–6. Sept. 1985) Innsbruck 1987, 459–464.

IV

Ansätze zur Integration östlichen Gedankengutes bei Origenes (Mazdaismus, Zurvanismus)

Bei unseren Überlegungen haben wir unabhängig davon, ob und inwieweit sie zu einem Ergebnis führen, von der allgemeinen geistesgeschichtlichen Situation auszugehen, die mit den Worten Cumonts charakterisiert werden kann: (zitiert nach Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955) „... it was the Zervanite system that the Mazdeans of Asia Minor taught the occidental followers of the Iranian religion¹“. Wenn dieser kurze Ausspruch auch nicht die ganze komplexe Wirklichkeit wiedergibt – wesentliche Bestandteile auch des orthodoxen Zoroastrismus scheinen ihren Weg gleichfalls nach dem Westen gefunden zu haben; ich verweise nur auf die großkirchliche Angelologie, Seelenlehre und Eschatologie² – so setzt er doch den Akzent insofern richtig als die Quantität zurvanistischer Einflüsse auf den Westen die zoroastrischer bei weitem zu übersteigen scheint, wie es – und das ist es was uns hier interessiert – möglicherweise auch bei Origenes der Fall ist. Während ihm so als Früchte seiner uns von Eusebius berichteten intensiven Auseinandersetzung mit den Lehren der Gnostiker³, die wiederum nach verbreiteter Ansicht nicht zuletzt Ergebnisse der genannten zurvanistischen Einflüsse sind – ich nenne nur die Namen Cumont, Hilgenfeld und aus jüngster Zeit R.C. Zaehner, Quispel und M. Boyce⁴ – sowohl eine tiefere Einübung in eine für die geistliche und

1) Vgl. F. Cumont, *MMM* 1, 78 bzw. R.C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, 19.

2) Vgl. z.B. die Abschnitte „Die beiden ersten Geister und der sog. zarathustrische Dualismus“; „Michael, Luzifer und die beiden ersten Geister“ sowie den Exkurs: „Daēnā, fravaši und Seele“ aus meiner Arbeit: „Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde“, Tübingen 1994, 51–54 bzw. 66–70, die sich mit möglichen Zusammenhängen zwischen der christlichen Angelologie und Seelenlehre und dem Zoroastrismus befassen. Zur Eschatologie vgl. z.B. *LThk*, s.v. Auferstehung des Fleisches, IV. Dogmengeschichte und s.v. Parsismus (J. Ratzinger, bzw. E. Pax, der den Einfluß des Parsismus allerdings eher auf die „äußere Form“ z.B. der Vorstellungen vom Weltenbrand beschränkt sehen will, wie sie in 2 Pet 3,7–13 beschrieben werden: s. a.a.O. 115).

3) Vgl. F.H. Dettler, in *RGG*³, s.v. Origenes, Sp. 1693.

4) Bezüglich Cumonts sei auf die Angabe in Anm. 1 verwiesen; zu Hilgenfeld z.B. auf seine Arbeit „Bardesanes, der letzte Gnostiker, Leipzig 1864, 1f; zu R.C. Zaehner vgl. a.a.O. (Anm. 1) 77 (zur

aszetische Literatur äußerst fruchtbare Denk- und Lehrweise vermittelt worden sein kann – es gibt Anlaß zu der Vermutung, daß man die Allegorese in der Nähe zurvanistischer Denk- und Deutungsgewohnheiten ansiedeln muß⁵ – so scheinen ihm aus dem gleichen in sich selbst zwiespältigen mazdaistisch-zurvanistischen Quellengrund⁶ doch auch Vorstellungen zugeflossen zu sein, die von der Großkirche nicht übernommen wurden, wie die von der Präexistenz der Seelen und deren *Coaeternitas cum Deo* oder von der *Apokatastasis pantōn*.

Es würde nun zu nichts führen, würden wir, wie mancher jetzt vermuten möchte, die alten Behauptungen, wie sie in besonderer Breite von der sog. deutschen religionsgeschichtlichen Schule bezüglich iranischer Einflüsse auf spätes Judentum, frühes Christentum, Gnosis *etc.* entwickelt worden waren, wie gehabt wieder aufnehmen und auf einige Sonderlehren oder theologische Argumentationsreihen des Origenes anwenden wollen. Denn das, was die genannten Religionsgeschichtler vertreten hatten, ist in den letzten Jahrzehnten von Wissenschaftlern wie Colpe und Quispel seiner sachlichen Grundlagen entkleidet worden. Wir sind daher im Augenblick gar nicht in der Lage, ausgehend von einem Konsens über iranische Einflüsse auf den Westen über die Auswirkungen eben dieser Einflüsse z.B. auf Origenes zu sprechen. Vielmehr ist zunächst notwendig, was G. Gnoli vor wenigen Jahren mit den Worten formulierte: „Apart from the Mysteries of Mithra, on which a plentiful and stimulating bibliography is growing ..., we should also turn our attention to a re-examination of the /460/ arguments debated by the so-called ‚religionsgeschichtliche Schule‘.“⁷ Zu diesem Zweck wollen wir hier zwei Fragen in der gebotenen Kürze anschneiden und einer skizzenhaften Lösung zuführen, die, wenn sie sich auch nicht direkt mit Origenes befassen, doch manches bislang bei Origenes kaum oder gar nicht Verständliche in hellerem Licht erscheinen lassen, wenn man sich diesbezüglich erst einmal zu einer annehmbaren Ansicht durchgerungen hat.

Die erste ist die schon oben erwähnte Frage nach dem Zusammenhang von Gnosis und Zurvanismus, wichtig für das Verständnis des Origenes, da sich dieser, wie bereits gesagt, nach dem Zeugnis des Eusebius intensiv mit den gnostischen Strömungen seiner Umgebung auseinandersetzte, wohl nicht zuletzt, um den gewiß nicht leichten, aber den geistigen Traditionen seiner Heimatstadt und seiner Lehrer (Clemens) ent-

simonianischen Gnosis); zu Quispel (ebenfalls auf die simonianische Gnosis bezogen) vgl. Gnosis als Weltreligion, Zürich ²1972, 53ff. u.a. die Worte: „Simon ... may be explained from ideas belonging to the realm of magic“; zu M. Boyce s. die Angaben unten in Anm. 11; zu Zaehner vgl. auch die Anm. 9.

5) Vgl. in meiner oben in Anm. 2 genannten Arbeit in Anm. 366 die an Dibelius' Bemerkungen anschließenden Beobachtungen, die er zum gegenüber dem orthodoxen Judentum abweichenden Bibelverständnis des Philo macht.

6) Vgl. dazu auch heute noch grundlegend H. Lommel, Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt, Tübingen 1930, 23–29, wo er die grundsätzliche Unvereinbarkeit der zurvanistischen und zoroastrischen Weltanschauungen herausarbeitet.

7) Vgl. G. Gnoli, Zoroaster's Time and Homeland, Neapel 1980, 230f.

sprechenden Versuch zu unternehmen, wo möglich Gemeinsamkeiten zu entdecken und in apologetischer oder kerygmatischer Absicht zu nutzen und, wenn dies nicht anging, wenigstens Gedankengänge, theologische Vorstellungen oder Arbeitsweisen ausfindig zu machen, die es erlaubten, Gnostikern oder gnostisch beeinflussten Zeitgenossen in deren Denk- und Vorstellungskategorien christliche Inhalte zu vermitteln.

Schon oben wurde bezüglich der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Gnosis und Zurvanismus neben Cumont und Bousset auch Namen wie R.C. Zaehner und M. Boyce genannt⁸. Von den Zuletztgenannten seien einige aus den letzten Jahren stammende Zitate angeführt. So schreibt Zaehner 1955: „If this conclusion is justified“ – die Rede ist von der Annahme, daß der Dämon Āz schon im Zurvanismus gleich wie später im Manichäismus weiblichen Geschlechts ist – „it at once becomes apparent that Zervanism is far more akin to Gnosticism than it is to Mazdean orthodoxy⁹.“ Im selben Werk stellt er weiterhin enge Parallelen zwischen der Gnosis des Bardesanes und dem Zurvanismus fest¹⁰. M. Boyce aber schreibt 1979: „This would help to account for the enormous influence it came to exert on many Gnostic faiths.“ M. Boyce spricht davon, daß zumindest schon unter den späten Achämeniden der Zurvanismus in die königliche Familie eingedrungen sein dürfte und sich seitdem – gleichwie auch unter den Arsakiden und den Sasaniden – staatlicher bzw. öffentlicher Förderung erfreute¹¹. Inhaltlich sieht M. Boyce hier Parallelen in den Lehren des Zurvanismus und der Gnosis von den Drei Zeiten, von der von allem weit entfernt gedachten Ersten Ursache alles Geschaffenen und von dem dieser nachgeordneten Demiurgen-Schöpfer, die von Gnoli geforderte Revision der Anschauungen Cumonts, Boussets und anderer, Voraussetzung für die Möglichkeit, die Frage nach östlichen Quellen von bei Origenes und in seinem Umfeld erkennbaren Sonderlehren anzugehen, ist also bereits in vollem Gang.

Doch noch andere Ansatzpunkte stellten sich ein. Daß dualistische, insbesondere leib- und weibfeindliche Züge bei Origenes selbst wie bei seiner Anhängerschaft festzustellen sich, ist nicht die Frage. Hinzuweisen braucht man nicht nur auf den sattsam bekannten später bereuten jugendlichen asketischen Fehlgriff der Selbstkastration, ein bezeichnendes Licht wirft in dieser Hinsicht auf den griechischen Kirchengeschichtsforscher auch die wohl mit Recht von Hieronymus /461/ in seiner Auseinandersetzung mit Rufin hervorgehobene Eigenheit der Vorstellungen, die Origenes vom Auferstehungsleib hatte. Von J. Ratzinger zwar nicht ohne Sympathie als ein erster Höhepunkt einschlägigen gedanklichen Strebens apostrophiert – aber auch nicht als mehr¹² – sieht Hieronymus diese Ansicht doch nicht zu Unrecht im Zusammenhang

8) Vgl. oben Anm. 4.

9) Vgl. Zaehner 1955, 192.

10) Vgl. a.a.O. 77.

11) Vgl. M. Boyce, *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, London 1979, 69f.

12) Vgl. LThK s.v. Auferstehungsleib, *passim*.

mit der Präexistenzlehre – nicht weniger als mit der von der *Apokatastasis pantōn* – und schließt daraus zutreffend, daß die einschlägigen Aussagen des Origenes so zu verstehen sind, wie sie geschrieben dastehen: daß nämlich schließlich alles wieder auf eine Versammlung reiner Geister hinauslaufe, in Wiederherstellung der mit Gott gleichewigen¹³ ursprünglich rein geistigen Hervorbringung. Die Leiblichkeit der Auferstehung wird als schlußendlich gezeugnet. In seinem zweiten Buch *Contra Rufinum*, Nr. 503f. schreibt Hieronymus:

„Cumque ad formam et libram aequitatis pervenerint, et rationabiles creaturas omni corporum faece deposita, novus de mundi exsilio populi revertentis monstraverit exercitus, / tunc rursus ex alio principio fieri mundum alium, et alia corpora, quibus labantes de coelo animae verstantur; ut verendum nobis sit, ne qui nunc viri sumus, postea nascamur in feminas; et quae hodie virgo, tunc forte prostibulum sit. Haec in Origenis libris ego haeretica doceo: tu ostende, in quo eius opere his contraria legeris.“

Diesen Beweis blieb Rufinus, wie bekannt, schuldig¹⁴.

In der Tat wird man davon ausgehen dürfen, daß das, was Hieronymus von Origenes schreibt, auf intimer Kenntnis unverfälschter Schriften des Origenes beruht. *„Nescisne me Origenis habere omnia? legisse quamplurima?“* fragt er Rufinus einige Seiten weiter¹⁵.

Ein anderer Punkt, auf den Hieronymus Rufinus hinweist und der neben der gerade erkennbaren Leibfeindlichkeit – oder sagen wir, dem Unverständnis der christlichen Wertschätzung des Leiblichen gegenüber – den dualistischem Denken immer eigentümlichen Ekel vor der Welt erkennen läßt, sind die Gemeinsamkeiten, die Hieronymus zwischen Pythagoras, Empedokles, Platon und Origenes sieht: *„... quae omnia, nomine commutato, Origenes in suos libros ‚peri archōn‘ transtulisse convincitur“*¹⁶.

Um welche Gemeinsamkeiten handelt es sich? Aus Nr. 566f. sei lediglich zitiert: *„Philosophiam meditationem esse mortis: quotidie de corporis carcere nitentem animae educere libertatem.“* Dabei hat Hieronymus bei Platon insbesondere dessen Timaios im Blick¹⁷.

Hier zeigt sich nun ein weiterer Bezugspunkt, der die Verbindung zwischen gnostischen, diesmal – nach des Hieronymus Urteil jedenfalls – auch Origenes eigenem Denken und iranisch-zurvanischen Anschauungen herstellt. Wenn K. Prümm nämlich darauf hinweist, daß Platon nach eigenem Zugeständnis die durchaus iranisch anmutenden dualistischen Lehren, wie z.B. vom Fremdheitsgefühl auf dieser

13) Vgl. die auf Origenes tatsächlich zutreffende Formulierung des Conc. Const. von 543, DS 410.

14) Vgl. *CRuf*, Buch III, Nr. 564f.

15) Vgl. a.a.O., Buch II, Nr. 507.

16) Vgl. a.a.O., Buch III, Nr. 567.

17) Vgl. a.a.O.

Welt, aus orphischen Anregungen empfangen habe¹⁸, dann brauchen wir nur noch M. Boyce zu hören, wie sie in ihren beiden Bänden im Handbuch der Orientalistik die geistesgeschichtliche Zuordnung der Orphik zum Iran feststellt, und – sehen wir auf die bei Platon wie Origenes /462/ zu beobachtenden konkreten Inhalte – dann gehen wir nicht fehl, auch hier von dem, was der Iran an geistigen Strömungen beherbergte, den Zurvanismus als die Quelle anzusehen, der die genannten Vorstellungen entsprangen¹⁹.

Aber noch weitere Verbindungslinien von dualistischen Ideen der Art, wie wir sie bei Origenes feststellen, zum Iran des Zurvanismus lassen sich ziehen. während in der Heimatstadt des Origenes nicht nur Clemens lehrt, dessen Schüler Origenes gewesen sein soll²⁰, und über den H. Chadwick schlicht urteilt: „Seine Undeutlichkeit erklärt, warum C. nicht mit Origenes als Ketzer verdammt wurde^{21“}, so treffen wir schon um die Zeitenwende in ebendemselben Alexandria bei Philon die Lehre von der Präexistenz der Seele, direkt dualistische Ansichten und eine pessimistische Anthropologie; all dies im Gegensatz zum orthodoxen Judentum²². Aber Philon steht nicht alleine da. Er gehört, wie Colpe sich ausdrückt²³, der „jüdisch-hellenistischen“ religiösen Strömung an. Ein anderer mächtiger, dazu Philo zeitgenössischer Zweig dieser sog. jüdisch-hellenistischen, zum orthodoxen Judentum teilweise in Opposition stehenden religiösen Strömung, diesmal im jüdischen Kerngebiet selbst, sind die Qumran-Essener, deren Hauptzeuge bis zur Auffindung des Buches der Jubiläen und den Funden in Qumran neben Josephus eben Philon ist, so wie auch er uns am eindringlichsten über die den Qumran-Essenern am ehesten vergleichbaren alexandrinischen Therapeuten unterrichtet²⁴. Zu den qumranschen, den philonischen Ansichten sehr nahestehenden – bzw. weitgehend identischen, hier einmal unter dem Stichwort „dualistisch“ zusammengefaßten Lehren äußert sich E. Schweizer im ThWBNT s.v. ‚*pneuma*‘ und ‚*pneumatikos*‘ eindeutig in dem Sinn, daß sie bis hinein in die For-

18) Vgl. LThK s.v. Gnostizismus, Sp. 1023.

19) Vgl. M. Boyce, A History of Zoroastrianism, Bd. I, Leiden/Köln 1975, 232, vor allem aber a.a.O. Bd. II, Leiden/Köln 1982, 161–163 (Orphik – Iran). Zu Verbindungslinien speziell zwischen Platon und iranischer Geistigkeit s. a.a.O. Bd. II, 259–261 mit den entsprechenden Hinweisen auf die einschlägigen Werke von Werner Jäger und M.L. West, zu ergänzen durch W. Burkert, Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Nürnberg 1962 (überarb. engl. Übersetzung Cambridge, Mass. 1972) *passim*; ders.: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, 436–451 (Orphik, Pythagoras); ders.: Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur, Heidelberg 1984, 43; schließlich – gleichfalls für M. Boyce noch nicht greifbar – M.L. West, The Orphic Poems, Oxford 1983, 103–105 und *passim*.

20) Vgl. F.H. Kettler, in RGG³, s.v. Origenes, Sp. 1692.

21) Vgl. a.a.O. s.v. Clemens v. Alexandrien, Sp. 1836.

22) Vgl. W. Bousset, Die Religion des Christentums im späthellenistischen Zeitalter, Tübingen ³1926, 402. Siehe auch in diesem Band den Beitrag von G. Rostock, 259–264.

23) Vgl. C. Colpe RGG³, s.v. Philon, Sp. 341.

24) Vgl. K.G. RGG³, s.v. Essener, Sp. 701, bzw. C. Colpe a.a.O., s.v. Philo, Sp. 342.

mulierungen – er bezieht sich insbesondere auf die bekannte 3. Gatha Zarathustras (Yasna 30), Vers 2 als dem nächsten Ausdruck der qumranschen Lehre von den beiden einander entgegengesetzten Geistern²⁵ – auf altes iranisches Schrifttum zurückgehen. Dabei weist er als der geschichtlichen Möglichkeitsbedingung einer solch intensiven Einflußnahme auf die „200 Jahre“ hin, „die Israel unter persischer Herrschaft lebte“²⁶, welch letzteres übrigens auch auf Ägypten zutrifft. In gleicher Weise wie E. Schweizer äußern sich bezüglich des geistesgeschichtlichen Hintergrundes der von uns hier der Einfachheit halber unter „dualistisch“ zusammengefaßten qumranschen Lehren K.G. Kuhn und Bo Reicke²⁷.

Soviel zu der von Gnoli geforderten neuerlichen Überprüfung der Wege östlicher, hier insbesondere iranischer Einflußnahmen auf westliches Denken als Vorbedingung für eine ernsthafte Inangriffnahme der Problematik eines möglicherweise östlichen, d.h. nicht unbedingt genuin christlichen Hintergrundes einiger Vorstellungen des Origenes. Gilt zwar auch für einen Origenes – wie für die gesamte frühchristliche Literatur – das Apostelwort: „Prüft alles, was gut ist behaltet“, so besteht doch aufgrund desselben Apostelwortes auf der anderen Seite gegenüber solchen, wie gesagt, möglicherweise bei Origenes vorhandenen nicht ursprünglich christlichen Gedankenführungen nicht nur die Möglichkeit sondern die Pflicht, solche nicht in den Rahmen unumstößlicher Identitätsbestimmungen aufgenommene Vorstellungs- und Denkweisen neuerlicher Prüfung zu unterziehen, nicht nur aufgrund dessen, daß uns vielleicht /463/ der geistes- und kulturgeschichtliche Hintergrund klarer durchschaubar geworden sein möchte, als dies bei Origenes der Fall oder ihm überhaupt möglich war, sondern auch, weil uns anders als diesem Denker – Sie erlauben, in diesem Haus eine der Regeln zu Unterscheidung der Geister des hl. Ignatius v. Loyola anzuführen – die Möglichkeit gegeben ist, den „Schwanz“ der von Origenes gehegten Vorstellungen in den Blick zu bekommen, und das „Ziel, zu dem sie hinführten“ – möglicherweise erst lange nachdem Origenes selber sie nicht mehr seinem kritischen Urteil unterziehen konnte – um auch von da her zu erkennen, welch Geistes Kind sie waren²⁸. Die subjektive bona fides des Menschen Origenes stellt dies gewiß nicht in Frage. Ja, bedenkt man das von Altaner formulierte Urteil: „O. wollte orthodoxer Christ sein, was sich schon daraus ergibt, daß er auf die Lehrverkündigung der Kirche großen Wert legte und daß er einen Irrtum in der Lehre für schlimmer hielt als eine sittliche Verirrung“²⁹, kann man sich fragen, ob wir damit nicht im Sinne dieses zutiefst der Kirche verpflichteten Mannes handeln.

25) Vgl. ThWBNT s.v. ‚*pneuma*‘ und ‚*pneumatikos*‘, S. 387–394.

26) Vgl. a.a.O. 387. Differenzierter z.B. M.L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971, 239ff.

27) Vgl. RGG³, s.v. Qumran, Sp. 747, bzw. a.a.O. s.v. Iran, Sp. 882–884.

28) Ich beziehe mich auf die 5. und 6. Regel zu Unterscheidung der Geister, geeignet mehr für die zweite Woche, die Nrn. 333f. des Exerzitienbüchleins.

29) Vgl. Altaner/Stuiber, *Patrologie*, Freiburg etc. ⁹1978, 198.

Der Projektentwurf entstand 1987; bisher unveröffentlicht.

V

Projektentwurf Männerbünde

C.F. Baur sieht gnostische Dualismen als bestimmend für gewisse Formen der christlichen Denktradition bis hin zu Hegel¹. Er schließt sein Werk mit der Aufforderung, diese Dualismen kenntlich zu machen und zu eliminieren. Der Verwirklichung dieser Aufforderung des Begründers der Tübinger Theologischen Schule zuzuarbeiten ist das Ziel des Projektes. Sein wissenschaftliche Ort ist also Theologie.

Welche theologischen Disziplinen näherhin an dem geplanten Projekt zu beteiligen wären, kann erst nach Darstellung der wissenschaftlichen Methode und der historischen Bereiche, die zur Untersuchung heranzuziehen wären, dargelegt werden. Ebenso kann dann erst erwägt werden, ob einer bestimmten theologischen Disziplin eine gewisse Leitungsfunktion zuzuweisen wäre und wenn ja, welcher.

Dem Gedanken, das vorliegende Projekt auf den Weg zu bringen, liegt die Einsicht in die in ihrer Tragweite kaum zu überschätzende Möglichkeit zugrunde, bei der Erforschung gnostischer Phänomene diese aufgrund von Arbeiten wie H.G. Kippenberg, Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus, Numen 17, 1970, 211–231, G. Widengren, Bábakīyah and the Mithratic Mysteries, in U. Bianchi (Hrsg.), *Mysteria Mithrae*, Leiden 1979, 675–696 oder H. Waldmann, Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde, Tübingen 1994, aus ihren einheitlichen und fortdauernden Ursachen zu verstehen, anstatt auf deskriptive Definitionen angewiesen zu sein.

Wie die Geschichte der Gnosisforschung nur allzu deutlich zeigt, ist es bislang trotz intensivster Bemühungen nicht gelungen, eine annehmbare deskriptive Bestimmung der Gnosis zu erstellen, die dann aller weiteren Arbeit einheitlich hätte zugrundegelegt werden können. Umso mehr wäre eine Möglichkeit zu begrüßen, die es erlaubte, ausgehend von der Erkenntnis gnostischer Phänomene aus ihren Ursachen, nicht nur mit einer einheitlichen und detaillierten Definition von Gnosis zu arbeiten – schon dies ein für die Forschung kaum abschätzbarer Gewinn –, vielmehr mit Hilfe derselben Erkenntnis gnostischer und gnostisierender Bewegungen aus ihren Ursachen auch solche auszumachen, deren gnostischer Charakter aufgrund der Schwerfälligkeit der deskriptiven Definitionen bisher nicht nachgewiesen werden konnte.

1) s. C.F. Baur, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in der geschichtlichen Entwicklung*, 1835.

Gerade diese Möglichkeit eröffnete sich aber aufgrund der in den oben genannten Arbeiten vorgelegten Gedankengänge.

Damit unterscheidet sich das Projekt wesentlich von allen bisherigen Bemühungen um das Phänomen Gnosis. Es hat nicht gnostische Bewegungen als solche im Blick. Sein Thema sind vielmehr männerbündische Strukturen und deren Geisteswelt in Auseinandersetzung mit anderen geistigen Strömungen.

STAND DER FORSCHUNG UND EIGENE VORARBEITEN

Der Stand der Forschung kann im Wesentlichen mit den drei bereits genannten Namen umschrieben werden: H.G. Kippenberg, G. Widengren und H. Waldmann.

Als erster macht H.G. Kippenberg in seinem Aufsatz „Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus“² auf die Möglichkeit aufmerksam, den Gnostizismus in einer „sozial privilegierten Schicht hellenistischer Intellektueller“ beheimatet zu sehen, die „im bürokratisch-militärischen Verwaltungsstaat von Mitverantwortung ausgeschlossen ... den Menschen als Objekt vernunftwidriger Mächte deutet“³. Als wissenschaftstheoretischen Grund dieser Möglichkeit fordert er mit Berufung auf J. Habermas, „auch in der religionsgeschichtlichen Forschung dem Gegenstand jene kritischen Fragen zu stellen, die es möglich machen, bestimmte Ideen als Rechtfertigung im Prinzip veränderlicher Abhängigkeitsverhältnisse und als Ausdruck der Entfremdung des Menschen zu verstehen“⁴.

Als ein solches Instrument der „Rechtfertigung im Prinzip veränderlicher Abhängigkeitsverhältnisse“ erklärt Kippenberg, wie gesagt, die von „sozial privilegierten“, jetzt aber „von Mitverantwortung ausgeschlossenen ... hellenistischen Intellektuellen“ entworfene Weltanschauung, die „den Menschen als Objekt vernunftwidriger Mächte deutet“. Eine solche Weltanschauung rechtfertigt aber die objektive Verworfenheit des Menschen in der Hand vernunftwidriger Mächte. Damit wäre Gnosis im Sinne der Habermas'schen Interessensfrage aber die Philosophie der „vernunftwidrigen Mächte“, nicht aber die der „ausgestoßenen Schicht privilegierter Intellektueller“.

So sieht dann auch G. Widengren, der hier als nächster anzuführen ist⁵, zumindest einmal die den Mithras Mysterien zugrundeliegende Theologie im Zusammenhang mit den iranischen „Männerbünden“ und mit ihrer Verehrung des „Kriegergottes Mithras“⁶. Damit steht die Ansicht Widengrens in größerer Übereinstimmung mit

2) s. in Numen 17, 1970, 211-231.

3) s. a.O. 225.

4) s. a.O. 211 Anm. 2.

5) s. G. Widengren, *Bābakīyah and the Mithraic Mysteries*, in U. Bianchi (Hrsg.), *Mysteria Mithraea*, Leiden 1979, 675-696.

6) s. a.O. 686. s. ähnlich R. Merkelbach, *Mithras, Königsstein/Ts.* 1984, 160f.

der von Kippenberg geforderten Interessensfrage, da sie diese Theologie als die tatsächlicher Machtträger versteht. Er charakterisiert sie im übrigen als zurvanistisch⁷ und dualistisch⁸.

Waldmann schließlich, dessen Arbeit wie die Widengrens in Unkenntnis des Aufsatzes Kippenbergs entstand, sieht in „Heilsgeschichtlich verfasste Theologie und Männerbünde“, Tübingen 1994, nicht nur den Zurvanismus als die Theologie der altiranischen Männerbünde an (Kap. III u. IV), er weist auch auf die schon vielfach beobachteten Zusammenhänge zwischen dieser Theologie und der Gnosis hin (Kap. VI u. VII). Vor allem entwirft er ein detailliertes Bild der theologischen Eigenheiten, die aufgrund der besonderen soziologischen und psychologischen Situation von Männerbünden als Ausdruck ihres spezifischen Selbstverständnisses und ihrer kämpferischen Interessenslage zu erwarten sind. Als tragende Elemente dieser Theologie macht er Weib- und Weltfeindlichkeit aus, die mit dualistischen Theogonien und Kosmogonien ideologisiert werden, deterministische Auffassungen, die der Ideologisierung eines sittlichen Exemptionismus (Antinomismus) dienen, und schließlich eine für die Erhaltung sozialer Ungleichheitsstrukturen in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzende Lehre von der Depravierung der Verstandes- und Willenskräfte, zu deren Ideologisierung gleichfalls die komplizierten dualistischen Kosmogonien dienen. Die genannten Elemente sieht Waldmann sämtlich gleichermaßen als grundlegend für das zurvanistische wie das gnostische Denken an.

Das eigentliche Anliegen der Arbeit Waldmanns ist jedoch die Frage nach der in mehreren Etappen verlaufenden gegenseitigen Durchdringung der jüdisch-christlichen theologischen Tradition auf der einen, sowie der männerbündischen und der zoroastrischen Denktraditionen des Iran auf der anderen Seite. Dabei sind für ihn insbesondere die bei diesen Vorgängen zu beobachtenden Strukturen von Interesse.

Als historische Möglichkeitsbedingung der von der alt- und neutestamentlichen Wissenschaft schon seit langem beobachteten Durchdringung der iranischen und westsemitischen Geisteswelt sieht Waldmann nicht anders als diese das Exil in seiner Endphase an, sowie die mehrhundertjährige Zugehörigkeit des westsemitischen und ägyptischen Raumes zum persischen Reich. Diese Zugehörigkeit habe sich in der geographischen wie zeitlichen Nähe des Neuen Testaments schließlich zu den sog. hellenistischen bzw. reformjüdischen Bewegungen im fernen Alexandrien (Philo/Therapeuten), im jüdischen Kerngebiet (Sadoqiden/Qumran), sowie im benachbarten Samaria (simonianische Gnosis) konkretisiert. Möchten es zunächst z.B. bestimmte Elemente des Schöpfungsberichtes gewesen sein, die seit dem Ende des Exils aus dem Iran kommend im jüdischen Denken integriert wurden (die von den Gnostikern später so geschätzte und für Paulus so zentrale Paradieserzählung), dann

7) s. a.O. 675.

8) s. a.O. 692.

mit der Angelologie (Dämonologie) und Eschatologie auch der Unsterblichkeitsglaube, so scheinen Waldmann in der Zeit des Neuen Testaments selbst insbesondere die seiner Ansicht nach speziell in der iranischen männerbündischen Tradition beheimateten Gedanken von Armut und Jungfräulichkeit übernommen worden zu sein, die, gleich dem umfassenderen theologischen Rahmen der neutestamentlichen Theologie vom Bundesgott und mit autochthoner Sittlichkeit versehener Gotteshorde (*θείασος*), nicht zuletzt dem iranischen männerbündischen Denken zutiefst verpflichteten essenischen, vielleicht auch dem simonianischen Bereich zu entstammen scheinen (Vgl. a.O. Kap. VII u. VIII).

Kann sich Waldmann in der Frage der gegenseitigen Durchdringung abgesehen von gewissen Akzentverschiebungen und vertieften Beweisführungen weitgehend auf bereits vorliegende Ergebnisse berufen – erwähnt seien nur Namen wie M. Boyce, Chr. Elsas und zuletzt noch B. Lang – so betritt er Neuland bei der Frage nach den Unterscheidungskriterien, die die jüdisch-christliche theologische Tradition gewisse Elemente aus den iranischen Denk-Systemen annehmen, andere aber ablehnen oder nur in bestimmten Abwandlungen integrieren lassen. Er stellt die These auf, daß die heilsgeschichtliche Verfaßtheit der jüdisch-christlichen orthodoxen Tradition sie sowohl nötigte, auf der anderen Seite aber auch instandsetzte, diese Scheidungsarbeit zu leisten.

Da die männerbündische Denktradition des Iran auch im Gegensatz zur zoroastrischen aufgrund ihres Charakters, ideologisierendes Instrument der Interessen gewisser elitärer Gruppen zu sein, letztlich keine metaphysischen Bezüge aufweist, kann sie ein durchgehend rationales, wenn auch in seinen Dualismen für die den interessierten Schichten nicht angehörenden Bevölkerungsschichten, die Viel-zu-Vielen, fatales, metaphysische Ungleichheiten zur Stützung sozialer Abhängigkeiten konstruierendes Weltbild entwerfen.

Dagegen ist die jüdisch-christliche Tradition aufgrund ihrer heilsgeschichtlichen Verfaßtheit, d.h. aufgrund ihrer Rückbindung an das Eingreifen metaphysischer Realitäten in den konkreten Geschichtslauf zu einer solchen durchgehenden Rationalität nicht nur nicht fähig (da sich Freiheitsphänomene, d.h. Geschichte, grundsätzlich nicht rational, näherhin deterministisch auflösen lassen), sie ist vielmehr gezwungen, in der Auseinandersetzung mit solchen rational auflösenden Traditionen diejenigen Elemente nicht zu integrieren oder umzuformen, die mit der vom heilsgeschichtlichen Theologieverständnis im letzten immer wieder erzwungenen *reductio in mysterium* nicht vereinbar sind.

Damit ist das Unterscheidungskriterium gegeben: durchgängige „religionsphilosophische“ Rationalität *versus* dem Mysterium frei handelnder Träger gegenüber offenes heilsgeschichtliches Theologieverständnis. Versucht man, zwischen diesen Gegensatzpolen zu vermitteln, wird das Ergebnis solch umformender Integration grundsätzlich in die Formel *λόγος σάρεξ ἐγένετο* zu gießen sein. Sie soll für die Arbeit des geplanten Projektes paradigmatisch sein. Die paulinische Rede von

„Weltweisheit gegen Torheit des Kreuzes“ hat dasselbe Gegensatzpaar im Auge, aber unvermittelt⁹.

Im letzten Kapitel seiner Arbeit (Kap. VIII) setzt Waldmann die Beschreibung der gegenseitigen Durchdringung von Christentum und der männerbündisch fundierten theologischen Tradition des Iran fort mit der Behandlung einschlägiger Phänomene bei der Entstehung des Diakonates, des Zölibates und des Mönchtums¹⁰. Nicht mehr ausgeführte Kapitel sollten die Fortsetzung dieser Auseinandersetzung im christlichen (Kap. IX), parthischen und sasanidischen (Kap. X) und im islamischen (Kap. XI) Raum beschreiben. Kap. XII war für die Behandlung entsprechender Phänomene der Neuzeit vorgesehen. Das Inhaltsverzeichnis, vor allem aber die „Thesenhafte Zusammenfassung“ geben von dem Gesamtentwurf ein ungefähres Bild, das in seinen Grundzügen der vor 150 Jahren von C.F. Baur entwickelten Sicht nicht unähnlich ist.

Als weitere Vorarbeit darf ein Antrag auf Sachbeihilfe gelten, den die Herren Prof. B. Gladigow und H. v.Stietencron, beide Tübingen, an die DFG gestellt haben. Nach diesem sollen in den Jahren 1987/88 die Verwirklichungen männerbündischer Lebensweise zusammenfassend dargestellt und auf in diesem Milieu entwickelte Selbst- und Weltinterpretationen hin untersucht werden. Soziologische und psychologische Deutungsversuche dieser Selbst- und Weltinterpretationen schließen den zur Förderung vorgeschlagenen Themenkreis ab. Es war die Absicht der Antragsteller, einen möglichst allgemeinen Überblick über die historisch gegebenen männerbündischen Phänomene zu gewinnen und soziologisch, sowie psychologisch aufzuarbeiten, *jedoch in Absehung von den theologischen Implikationen*. Der Behandlung dieser theologischen Implikationen im Sinne des zu Anfang genannten Baur'schen Desiderats soll das hier vorgestellte Projekt dienen. Es wäre zu begrüßen, wenn bei seinem Start die genannte Arbeit mit ihren Aussagen zu männerbündischen Phänomenen als Grundlage für das hier vorgestellte Projekt zur Verfügung stünde.

WISSENSCHAFTLICHE METHODE

Die Arbeiten von Kippenberg, Widengren und Waldmann sehen also das gnostische Gedankengut in männerbündischen Strukturen verankert. Im Gang durch die Geschichte soll dieses daher in seiner Rückkopplung an bzw. seinem Rückgriff auf solche männerbündischen Organisationen sichtbar gemacht werden.

9) s. auch hier unten S. 50.

10) Speziell zu den Fragen iranischer Einflüsse auf die Entstehung des Diakonenamtes s. auch den ersten Teil des Aufsatzes Waldmann, Vom Ursprung des Diakonenamtes und seiner Geschichte, Diakonia XP 21, 1986.

Ist damit der nicht-christliche Ursprung dieses Gedankengutes festgestellt, ergibt sich die Möglichkeit zu der von Baur erstrebten Eliminierung – im Grunde zusammen mit ihrer Notwendigkeit. Um letztere, d.h. die Notwendigkeit, näherhin das Ausmaß der zu eliminierenden dualistischen Elemente auszumachen – gibt es doch auch die Möglichkeit der Integration, wie die Entwicklung im späten Judentum wie im frühen Christentum mehr als deutlich zeigt –, wird insbesondere auf zwei sich aus dem Voraufgehenden ergebende Charakteristika männerbündischer Vorstellungen zu achten sein:

1. Da die genannten Vorstellungen aus bestimmten partikularen soziologischen Gegebenheiten erwachsen zu sein scheinen, nämlich Männerbünden, nicht aber aus den heilsgeschichtlichen Gegebenheiten, auf denen z.B. die jüdisch-christliche theologische Tradition beruht, artikuliert sich deren Unvereinbarkeit mit der zuletzt genannten theologischen Tradition einmal in der vom Handeln freier persönlicher Wesen geprägten Wirklichkeit inadäquaten und nur wegen dieser Absehung von den historischen Gegebenheiten möglichen durchgängigen Rationalität des männerbündischen Gedankengutes. – Dies z.B. ein auf Platon, Böhme wie Hegel gleichermaßen anwendbares Kriterium, das deren nichtchristliche Grundhaltung offenlegt.

2. Zum anderen ist als Kriterium der Unvereinbarkeit dualistischer Vorstellungen mit der heilsgeschichtlich und inkarnatorisch geprägten jüdisch-christlichen theologischen Tradition grundlegende Bestreben dualistischer Systeme zu achten, ein von metaphysisch gegebenen, den individuellen Willensentscheid entzogenen Differenzierungen von Heil und Unheil geprägtes Weltbild zu entwerfen und durchzusetzen. Denn damit erweist sich das männerbündische, der Annahme nach dualistischen Weltanschauungen zugrundeliegende Denken als von partikularen soziologischen Gegebenheiten (Interessen) geprägt, im Gegensatz zu der heilsgeschichtlichen Erfahrung der jüdisch-christlichen Tradition entwachsenen Annahme eines allgemeinen Heilswillens und dem Aufruf zu eigenverantwortlichem Handeln. Die genannten, dem individuellen Willensentscheid entzogenen Differenzierungen von Heil und Unheil ideologisiert das männerbündische Interesse durchgängig mit dualistischen Theogonien und Kosmogonien, die folglich dem jüdisch-christlichen Verständnis von Heilsgeschichte nicht integrierbar sind.

DER GESCHICHTLICHE RAHMEN DES PROJEKTES

1 Erste Einteilung

Den Rahmen der zum Zweck der Identifizierung und Eliminierung dualistischen Gedankengutes zu bearbeitenden historischen Bereiche können nach Ort und Zeit

grundsätzlich bestimmt werden mit: Männerbündische Sozial-Strukturen und ihre Geistigkeit in Auseinandersetzung mit

- A: dem Zarathustrismus, Zoroastrismus und dem sokratischen Ethos,
- B: dem Judentum,
- C: dem Christentum,
- D: dem Islam,
- E: (Raum z.B. für fernöstliche oder andere eher heilsgeschichtlich geprägte Bewegungen, die sich mit eher männerbündisch geprägten auseinandersetzen haben.)

2 Resonanzfähigkeit

Nach den Erfahrungen der bisherigen Beschäftigung mit den das Projekt betreffenden Fragenkomplexen scheint es zur Erhellung der jeweiligen geistesgeschichtlichen Situation nicht wenig beizutragen, ein besonderes Augenmerk auf die spezifische Resonanzfähigkeit des jeweils von männerbündischem Gedankengut berührten Gebietes zu richten. Dies erlaubt es insbesondere, jeweils in der schwierigen Frage zu größerer Klarheit zu gelangen, ob historisch tradierter Gnostizismus vorliegt oder eine autochthone Entwicklung. In vielen Fällen scheint dabei, jedenfalls in dem von den Antragstellern bislang vornehmlich untersuchten indogermanischen Raum, ein schwacher direkter Anstoß schon früher explizit entwickelten männerbündischen Gedankengutes aufgrund gewisser Affinitäten landständiger Vorstellungen ausgeht zu haben, eine derart mächtige und der geistigen Physiognomie des jeweiligen Territoriums tief entsprechende dualistische Bewegung hervorzubringen, so daß der unzutreffende Eindruck entsteht, eine solche Bewegung könne sich nur aus den Kräften der jeweiligen Region selbst entwickelt haben. Es ist daher grundsätzlich der jeweilige Raum, in dem Vor-, Früh- und Spätformen gnostischer Denkweise sichtbar werden, auch auf bodenständige geistes- und sozialgeschichtliche Elemente hin zu untersuchen, die als Prädisposition für eine gesteigerte Spontaneität beim Auftreten entsprechender Anstöße angesehen werden können.

3 Mögliche Beschränkungen des zur Untersuchung heranzuziehenden geschichtlichen Materials

Es ist zu erwarten, daß aufgrund der weltweiten Verbreitung männerbündischer Sozialstrukturen die genannte Prädisposition bzw. Resonanzfähigkeit für bzw. mit bereits schon einmal thematisch ausformuliertem männerbündischem Gedankengut in mehr oder weniger starker Ausprägung gleichfalls weltweit zu beobachten sein wird.

Auf diesem Hintergrund könnte sich zum Ende der geplanten Untersuchung die Frage erheben, ob die männerbündische, alias gnostische, alias dualistische Weltsicht nicht nur die ist, die sich als mächtigster Gegner dem Christentum im Augenblick seines Eintritts in die Geschichte entgegenstellte, daß sie vielmehr die ist, in der sich grundsätzlich und nach den geschichtlichen Gegebenheiten am detailliertesten und gültigsten menschliches und weltimmanentes Denken gegenüber einem der Transzendenz offenen Weltbild artikuliert, kurz: es stellt sich die Frage, ob das biblische „σάωξι“ und „κόσμος οὗτος“ nicht seinen allerorten und stets gültigen Ausdruck in auf männerbündischen Egoismen basierendem Denken fand und findet, ob Sünde allgemein nicht zuletzt als aus falsch verstandener menschlicher Solidarität heraus gewagte Erhebung gegen Gott angesehen werden kann.

Mit dieser möglichen Fragestellung vor Augen ist das Material auf das die Untersuchungen des Projektes sich erstrecken könnten, ins Unendliche gewachsen.

Es wird die Aufgabe des Antrages sein, sowohl anhand von auf das Thema bezogenen Kriterien als auch anhand solcher, die die am Antragsort ansässigen und für die Grundausrüstung in Frage kommenden Professoren berücksichtigen, die zu bearbeitenden Materialbereiche im Einzelnen so zu definieren, sodaß wissenschaftlich aussagefähige Ergebnisse erreicht werden können.

4 Die spätjüdische und frühchristliche Auseinandersetzung als Paradigma

Als Paradigma der Sichtungsarbeit, die das geplante Projekt zum Ziel hat, kann die Unterscheidungs- und Integrationsleistung angesehen werden, die das späte Judentum und das frühe Christentum an der, wie es scheint, männerbündischen Traditionen entsprungenen Vorstellungswelten vorgenommen hat, die aus dem fernen Iran offensichtlich bis in das nähere geographische Umfeld des Neuen Testaments vorgezogen waren. Scheint es doch möglich, den Aufbruch der christlichen Religiosität in der Geschichte in weiten Teilen als Integration solcher männerbündischer Ideen zu deuten, die es mit Hilfe heilsgeschichtlicher Kategorien und auf der Grundlage der heilsgeschichtlichen Erfahrung der jüdisch-christlichen theologischen Tradition umformte. So wie sich die frühen Christen nicht selten als Mitglieder eines θιάσος, eines Kultvereines, verstanden bzw. als solche angesehen werden¹¹, können die nicht zuletzt von Paulus zur Charakterisierung der christlichen Gemeinde herangezogenen Bilder wie corpus Christi mysticum, Tempel Gottes, Braut Christi oder auch die Bilder Stadt Gottes und Volk Gottes sämtlich unter der Kategorie „Bund“ zusammengefaßt werden.

11) s. z.B. Apg 11,26.

Die Frage des Verhältnisses von altem Bund zu neuem Bund bedürfte besonderer Erwägung.

Die Kategorie „Bund“ machte auch den für Paulus so zentralen Gedanken des Antinomismus verständlich: Bundesmitglieder fühlen sich als solche stets von der allgemeinen Sittlichkeit exempt und einer eigenen, nur sie bindenden Sittlichkeit verpflichtet¹². Auch die paulinische Tauftheologie, die den Taufvorgang als Sterben der Welt und neues Leben im Bundesgotte Jesus sieht, ist aus dem üblichen männerbündischen Initiationsverständnis deutbar.

Aber nicht nur das Reich Gottes (zur männerbündischen Struktur staatlichen Lebens vgl. wieder den gerade genannten Aufsatz) und das Volk Gottes sind aus der Kategorie Bund/Männerbund deutbare theologische Größen, auch die Strukturen der Kirche insgesamt finden gleich bestimmten ihr eigenen Organisationsformen und Riten¹³ in den Kategorien des Bundes eingehende Deutung und tiefes Verständnis. Nicht zuletzt diese Erkenntnis war es, die H. Schmalenbach zu der für das Verständnis männerbündischer Strukturen grundlegenden Arbeit „Die soziologische Kategorie des Bundes“ anregte¹⁴. Hier sind das Mönchtum zusammen mit dem das kirchliche Leben vor seinem Auftreten schon allgemein befruchtenden Jungfräulichkeits- und Armutsideal zu nennen, die allem Anschein nach kaum ohne den männerbündischen iranischen Hintergrund geistesgeschichtlich verstehbar zu machen scheinen¹⁵. Wenn der Vorgang der selektiven Übernahme männerbündischer Strukturen durch das frühe Christentum auch das eigentliche Thema der Arbeit „Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde“ ist, so konnte sie jedoch nur wenige Aspekte dieses Vorganges andeutungsweise aufzeigen. Der Nachvollzug dieser paradigmatischen Unterscheidungs- und Integrationsleistung stellt daher einen Materialbereich des Projektes dar.

5 Der Kern der heilsgeschichtlich-theologischen Tradition

Genuin heilsgeschichtliches Theologieverständnis gibt es nicht nur in der jüdisch-christlichen Tradition. Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang lediglich auf den Namen H. Cancik, der sich in jüngster Vergangenheit verschiedentlich zu entspre-

12) Man vgl. Waldmann, Heilsgeschichte *passim* und ders. „Männerbünde als staatstragende bzw. staaterhaltende Kraft: Ansätze zu einer neuen konfliktorientierten Staatsbildungstheorie“ (Aufsätze III) *passim* die Äußerungen zum sittlichen Exemptionismus männerbündischer Vereinigungen.

13) s. das gerade zur Taufe Gesagte.

14) s. H. Schmalenbach, Die soziologische Kategorie des Bundes“, in: Dioskuren 1, 1922, 35–105.

15) s. Waldmann, Heilsgeschichte *passim* die Äußerungen zu Qumran, Samaria und Alexandria und die spätjüdischen hellenistischen Reformbewegung, sowie seinen Aufsatz „Zum Ursprung des Diakonenamtes und seiner Geschichte“ (= Aufsätze II).

chenden Phänomenen im außerchristlichen Raum geäußert hat. Es kann also nicht allein das sein, nämlich der Besitz einer heilsgeschichtlich verfaßten Theologie, was das Christentum zur Auseinandersetzung mit der „Weltweisheit“ befähigte.

Wenn weiterhin H.J.W. Drijvers 1967/68 die Frage stellen kann, ob die „Religionswissenschaft nicht als ein Krisenphänomen im Christentum“ anzusehen ist¹⁶, so kann man dies jedenfalls auch so verstehen, daß sich die christliche Theologie heute schwer tut, sich den nicht zuletzt von der Religionswissenschaft an sie herangetragenen Dokumenten nichtchristlicher Religiosität zu stellen.

Beides, sowohl die Feststellung, heilsgeschichtliches Theologieverständnis auch außerhalb der jüdisch-christlichen theologischen Tradition zu finden, als auch die tief berührenden Fakten sonstiger nicht-christlicher Religiosität, wie sie heute von der Religionswissenschaft gesammelt, aufgearbeitet und nicht selten der christlichen Theologie als gleichrangig entgegengehalten werden, zwingt dazu, auf den Kern der jüdisch-christlichen heilsgeschichtlichen Denktradition zurückzugreifen, der diese in den ersten christlichen Jahrhunderten, die Drijvers wohl zutreffend als eine Zeit des „realen Kampfes um ‚*conceptions of a general order of existence*‘“ charakterisiert¹⁷, dazu befähigte, diesen Kampf erfolgreich aufzunehmen.

Der Kern dessen, was die jüdisch-christliche heilsgeschichtliche Tradition aus den anderen hervorzuheben scheint, möchte in dem bestehen, was nicht nur bei den Zeitgenossen Christi den größten *stupor* vor seiner Persönlichkeit auslöste und auch heute noch das *fascinosum* an sich dieser Gestalt ausmachte, hätte man nicht den Zugang dazu mit genialischem Bienenfleiß mehr und mehr versperrt, nämlich die Zeichen der Beglaubigung des besonderen Einbruchs der Transzendenz in die Geschichte im fleischgewordenen Logos Jesus Christus: die Taten, die die Schrift mit den Worten kommentiert: „Dann ist das Reich Gottes ja zu euch gekommen“. Es sind die Zeichen, die die Herrschaft der Transzendenz über die Geschichte sichtbar machen, indem sie die Relativität von deren Kernfakten, allen voran Krankheit, Hunger und Tod, sichtbar machen. Damit aber hebt diese Heilsgeschichte die Geschichte auf, verweist ihre Gesetze zurück in den zweiten Rang und erklärt als die eigentliche Geschichte die Geschichte des Heils und des Reiches Gottes in uns.

Damit sind wir aber noch nicht im Kern dessen angelangt, was die jüdisch-christliche heilsgeschichtliche Denktradition vor anderen gleich verfaßten Theologien hervorhebt. Dieser Kern lag damals, in der Zeit des „realen Kampfes um die ‚*conceptions of a general order of existence*‘“ aber in der Größe, der Leichtigkeit und der Anzahl der „Zeichen“, die Jesus wirkte, nicht zuletzt jedoch in Seiner Auferstehung, die den in der Geschichte real Gescheiterten geschichtlich ebenso real als Sieger auswies. Die Geschichte wurde mit diesem Zeichen nicht nur auf den zweiten Rang ver-

16) s. H.J.W. Drijvers, in K. Rudolph (Hrsg.), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975 (= WdF Bd 262), S. 838.

17) s. Drijvers a.O.

wiesen, d.h. in gewisser Weise noch aufgehoben. Sie wurde damit vielmehr beendet, übergeleitet in das Eschaton. Ein solches Zeichen aber, so geschichtlich real, wie es die Beendigung der Realität der bisherigen Unheilsgeschichte bedarf, hat nach unserem heutigen Wissen kein anderes Religionssystem aufzuweisen oder auch nur aufzuweisen versucht. Heilsgeschichte gab und gibt es an verschiedenen Orten auch außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition. Sie kann aber nur noch einmünden in diese in Christi Auferstehung geschehene Beendigung der Relevanz der bloß diesseitigen Geschichte.

6 Die neueren Hindernisse auf dem Weg zum Kern der heilsgeschichtlichen Erfahrung der jüdisch-christlichen Tradition

Den Weg zu diesen *praeambula fidei*, die auch nach, ja mit Rahner „fundamental“ sind¹⁸, freizumachen von den von Nominalismus und Empiriokritizismus aufgerichteten Hindernissen, ist eine der Aufgaben dieses Projektes. Dazu plant es – erste in dieser Richtung angestellte Untersuchungen waren erfolgversprechend –, die männerbündischen und weltimmanenten Interessen der die genannte Geistesströmung tragenden Kreise offenzulegen und ihre Weltsicht damit als eine im Interesse partikularer Gruppen und als einzigartig wirksames Instrument zur Schaffung und Aufrechterhaltung sozialer Ungleichheiten entworfen. Letzteres wurde, wie es scheint, nicht zuletzt dadurch zu verwirklichen gesucht, daß man die Nicht-Übermittelbarkeit der historischen christlichen Erlösungstatsachen behauptete und schon vorgängig dazu die Unmöglichkeit, Transzendenz überhaupt rational zu erfassen. Diese Geistesströmung scheint ihre Bauelemente nicht zuletzt aus dem platonischem und manichäischem Denken eher als paulinischer Theologie verpflichteten augustinischen Erbsündengedanken entlehnt zu haben: die für diese Geistesströmung fundamentale Lehre von der Schwächung der menschlichen Geisteskräfte kennt ein Paulus nicht, der z.B. die Erkenntnis der Existenz Gottes aus seinen Werken für selbstverständlich hält¹⁹. Alle, wie zuletzt z.B. von K. Barth zur Umdeutung dieser Stelle aufgebotene Spekulation dürfte als in der Tradition bestimmter Interessen ideologisierender Religionsphilosophien liegend nachweisbar sein. Dabei ist die Interessenslage, die nicht zuletzt im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit zur Ausbildung von Nominalismus und Empiriokritizismus geführt haben dürfte, mittlerweile zum Teil jedenfalls nicht mehr gegeben, wie die vom Protestantismus bezeichnenderweise als Schock erfahrene Zurückweisung als staatstragende Religionsphilosophie durch den Nationalsozialismus erkennen läßt. Ihres ursprünglichen tragenden Interesses

18) s. den von hoher integrativer Kraft geprägten Aufsatz von M. Seckler, Das Ganze und die Theologie, in E. Klinger (Hrsg.), Glaube im Prozess, Freiburg ²1984, 826–852.

19) s. Röm 1,20.

beraubt, ist ihr heute die Chance geboten, sich frei wieder ihres eigentlichen „trans-immanenten“ Interesses zu besinnen.

7 Christliche Soziologie

Als Frucht hinwiederum dieser partikularen immanenten Interessen verpflichteten Geistesströmung ist die Entstehung einer Soziologie zu nennen, die sich aufgrund der ihr von Nominalismus und Empirio-kritizismus vorgegebenen Prämissen nicht zu scheuen braucht, den Menschen als rein dem Irdischen verhaftet anzusehen, als Wesen ohne Bezug zur Transzendenz, und die dadurch in der Lage ist, das öffentliche Leben, vor allem aber die Arbeitswelt, in Strukturen zu pressen, die fern aller Erlösungswirklichkeit den Menschen allein in den Zusammenhängen von Erwerb und Genuß irdischen Besitzes sieht, und damit unentrinnbar in einen Kreislauf gesperrt, der nicht nur die tiefsten Bedürfnisse des Menschen unbefriedigt läßt, der den Menschen darüber hinaus aller Möglichkeit beraubt, die faktisch gegebenen Krisen dieser Immanenz, allen voran den Tod mit seinen tausendfältigen das ganze Leben durchziehenden Vorläufern, kurz: die unabwendbare Wirklichkeit von Kreuz und Leid zu bewältigen.

Die Abwesenheit einer christlichen Soziologie ist zu konstatieren.

Eine christliche Soziologie hätte außer den Zusammenhängen von Erwerb und Genuß irdischer Güter die dem menschlichen Dasein gleichfalls integral zugehörigen Tatsachen von Tod, Kreuz und Leid mitzuberücksichtigen. An erster Stelle aber hätte sie den Menschen auf der Grundlage einer dem Realismus verpflichteten Erkenntnislehre in seinen transzendenten Bezügen und Bedürfnissen zu sehen und diesen in der Öffentlichkeit und in der Arbeitswelt Geltung zu verschaffen und dadurch aus der männerbündisch strukturierten, mit Hilfe von Nominalismus und Empirio-kritizismus ideologisierten und als unausweichlich dargestellten Zwängen des Kapitalismus zu befreien.

So wenig Besitz und Erwerb der christlichen Botschaft widersprechen, so wenig kann darauf verzichtet werden, das Zeugnis christlicher Armut zu beachten, das die Relativität, ja die Irrelevanz auch dieses Aspektes der irdischen Geschichte angesichts des mit Christi Auferstehung angebrochenen Eschatons durch seine auch heute noch zu beobachtende Praktizierung vor Augen führt. Mit den Worten Pauli: „*Possidete ac si non possideretis.*“ Erst dies würde unsere heutige Arbeitswelt und die Strukturen des öffentlichen Lebens, soweit auch sie nach von männerbündischer Immanenz geprägten Erkenntnissen moderner Soziologie ausgeformt wurden, der christlichen Erlösungswirklichkeit teilhaftig machen²⁰.

20) s. dazu nochmals den Aufsatz von H. Waldmann, Männerbünde als staatstragende bzw. staatserhaltende Kraft: Ansätze zu einer neuen konfliktorientierten Staatsbildungstheorie.

Erst in Christus wird der Sklave Freigelassener, der Freie Sklave Christi. Erst hier zeigt sich eine mögliche Befreiung von Erwerbs-, Konsum- und schließlich Klassenzwängen, kann die Welt der Arbeit von ihrer durch im Sinne von Habermas interessierte, näherhin männerbündisch interessierte Philosophie erzwungene Immanenz befreit und dazu instandgesetzt werden, Strukturen zu verwirklichen, die die gesamten tatsächlich gegebenen immanenten *und* transzendenten Bezüge des Menschen berücksichtigen, kann die nach den Vorgaben des Nominalismus als unabwendbar angesehene Selbstentfremdung des Einzelnen in der Arbeitswelt und der Arbeitswelt insgesamt aufgelöst werden. Nur eine solche Transzendenz mitberücksichtigende Soziologie vermag den Unternehmer aus dem Zwang der Profitmaximierung zu befreien, den Arbeitnehmer vom Zwang zu Erfolg und gesellschaftlichem Aufstieg.

8 Modernes Aussteigertum

Was das moderne Phänomen des Aussteigertums unbewußt praktiziert, erscheint als Abwendung von einem durch männerbündische Innenstrukturen geprägten Gesellschaftsleben. Dabei tauscht es allerdings meist gleich dem ähnlich gearteten Buddhismus die dynamisierte Leere männerbündisch strukturierter Immanenz ein gegen die Leere eigener Selbstvernichtung.

Blicke, wenn denn schon ausgestiegen sein soll, die lebensvolle franziskanische Alternative des Überwechselns ins der Welt sichtbare Zeichen setzende Leben im Eschaton im Kreise der *communio sanctorum (vocatorum)*, bei denen Gott sein Zelt aufgeschlagen hat und dessen besonderes Volk sie sind.

9 Christliche Psychologie

Weniger in die Augen fallend und tatsächlich nicht von der Breitenwirkung, wie sie die Verunmöglichung einer christlichen Soziologie durch den Nominalismus aufweist, ist das gleicherweise auf die vom Nominalismus beherrschte Moderne zurückzuführende Fehlen einer christlichen Psychologie. Klammert die moderne Soziologie die transzendenten Bezüge des Menschen hinsichtlich der Frage von Besitz und Erwerb aus, so verabsolutiert und ideologisiert im Sinne des Artikels von W. Kern „Das Kreuz als Offenbarung Gottes“²¹, die moderne Psychologie den Gewinn seelischer Harmonie auf eine Weise, die – wiederum aufgrund der nominalistischen Vorgaben – unfähig ist, den Menschen auch in seinen transzendenten Bezügen zu sehen. So beschränkt sie ihn bei seinem Streben nach psychischer Gesundheit auf die der Imma-

21) s. W. Kern „Das Kreuz als Offenbarung Gottes“, in Hb.d.FuTh, Bd 2, Freiburg 1985.

nenz zu Gebote stehenden, für den Erfolg bekanntermaßen nicht ausreichende, im Grunde nur als Plazebos zu wertende Therapien.

Damit setzt Psychologie die Menschen, doch wohl gleich der modernen Soziologie interessiert, einem zusätzlich männerbündisch strukturierten Erfolgs- und Aufstiegszwang aus, gleich der Soziologie aufgrund der nominalistischen Prämissen gezwungen, transzendenzvergessen Leid, Krankheit und Tod außer acht zu lassen.

Paulus behandelt die Probleme der Transzendenzvergessenheit moderner Soziologie wie Psychologie im Grunde im 7. Kapitel des 1. Korintherbriefes, auf das wir bereits mehrfach anspielten. Auch beim Gewinn seelischer Harmonie, im speziellen Falle sexueller Ausgeglichenheit, verweist er auf das „*possidete ac si non possideretis*“. Dies ist aber nur möglich im Hinblick auf den Einbruch der Eschata in die Geschichte und die daraus resultierende Irrelevanz immanenter Rangordnungen und Erfolge.

10 Magie

Zur Erlangung psychischer Ausgeglichenheit nehmen gegenwärtig Versuche zu, die, nach Art der Aussteiger aus dem sozialen Gefüge, den durch die konsequente Anwendung nominalistischer Denkansätze entstandenen Zwängen, statt auf dem soeben skizzierten christlichen Wege, mit Hilfe der Aktivierung längst vergessen geglaubter dämonischer Mächte zu entgehen trachten. Die Magie, aus historischer Sicht offenbar immer im Verbund mit gnostischen Phänomenen auftretend, ist in ihrer männerbündischen Beheimatung und Interessiertheit aufzudecken und in der Identität, die sie, wie es scheint, in dieser Beheimatung durch mehrere Jahrtausende aufrechtzuerhalten vermochte.

11 Dämonologie

In Fortführung der Frage Gnosis und Magie ist zu untersuchen, inwieweit die theologische Aufarbeitung der Dämonisierung der Bundesgötter männerbündisch geprägter Horden, wie wir sie z.B. bezüglich Mithras bei Zarathustra²² und bezüglich dieses und anderer Götter gleicherweise im frühen Christentum beobachten²³, zur Klärung des geistesgeschichtlichen Standortes männerbündischer Lebensauffassung beitra-

22) s. besonders instruktiv H. Lommel, Die Sonne das Schlechteste, Oriens 15, 1962, 360–373 = B. Schlerath (Hrsg.), Zarathustra, Darmstadt 1790, 360–376; zusammenfassend dazu Waldmann, Heilsgeschichte 44ff.

23) s. z.B. Tatian, Rede an die Griechen, *passim*; zur modernen exegetischen Interpretation s. z.B. H. Schlier, Mächte und Gewalten im Neuen Testament, Freiburg 1958.

gen kann im Sinne eines Wortes Pauli wie: „Unser Kampf geht nicht gegen Blut und Fleisch, sondern gegen die Mächte und Gewalten, gegen die Weltbeherrscher dieser Finsternis, gegen die bösen Geister in den Himmelshöhen“²⁴.

Ein solches Vorgehen würde nicht nur auch von dieser Seite das geistesgeschichtliche Moment beleuchten, das der genannten Lebensauffassung beizumessen ist – nachdem die dem freien Lauf der christlichen Botschaft entgegenstehenden Elemente der männerbündischen Weltsicht bereits u.a. am Beispiel von Exegese, Philosophie, Soziologie, Psychologie usw. aufgezeigt wurden –, vielmehr würde es auch Anlaß sein, sich neuerlich und mit größerem Nachdruck der geistesgeschichtlichen Fakten zu entsinnen, die bei dem Bestreben, der christlichen Heilsbotschaft wieder offenere Ohren zu bereiten, hoffnungsvoll stimmen können, wie der grundsätzlich erfolgten Überwindung der widergöttlichen Kräfte im eschatologisch endgültigen Einbruch der Transzendenz in die Welt, mit allen ihren Dimensionen gesehen, und die Übernahme der Last des Heilswerkes durch den allein dazu befähigten Sohn Gottes Jesus Christus, sodaß uns nur bleibt, „auszufüllen zugunsten seines Leibes, das ist die Kirche, was an den Drangsalen Christi noch fehlt“²⁵.

12 Rechtspositivismus

Die traurigen Folgen des gleichfalls nominalistisch ideologisierten Rechtspositivismus traten erst jüngst wieder im Zusammenhang der nicht nur faktischen, sondern durch eine rechtspositivistische Grundsatzentscheidung des BGH 1968 herbeigeführten Straffreiheit für NS-Richter, incl. denen am Volksgerichtshof, zutage. Dort heißt es: „Der Richter, der ein Todesurteil fällt, kann sich dadurch nur dann strafbar machen, wenn er das Recht beugt. Dies setzt voraus, daß er bewußt und gewollt Verstöße gegen das Verfahrensrecht oder das sachliche Recht begeht“²⁶.

In einem anderen Passus desselben Urteils ist zwar davon die Rede, daß der Richter auch „seinem Gewissen verantwortlich“ ist²⁷. Doch ist angesichts der nominalistischen Erkenntnistheorie diesbezüglich im metaphysischen Bereich nichts wissenschaftlich zu verankern²⁸.

24) Eph 6,12.

25) Kol. 1,24.

26) s. Der Spiegel 40, 1986, Nr. 44, S. 35.

27) s. a.O.

28) s. zur jüngsten Diskussion N. Luhmann, Rechtssystem und Rechtsdogmatik, 1974, 29, wo er von Möglichkeit und Nutzen sog. „universalistischer Orientierungen“ spricht. s. auch Staatslexikon, Bd 2, Freiburg/Basel/Wien ²1986, s.v. Gewissen vor allem S. 1054f. den Abschnitt II,3: Verkürzte Verständnisformen (F. Furger).

13 Nutzen des Nominalismus

Mathematik und Naturwissenschaften konnten von nominalistischen Denkern zu einem Abstraktions- bzw. Intensitätsgrad geführt werden, der gewiß auch auf der Grundlage einer dem Realismus verpflichteten Philosophie möglich gewesen wäre, wie am scheinbaren „Vater“ der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, dem Realisten Aristoteles oder seinem späteren Nachfolger, Albertus Magnus, zu erkennen ist. Doch ging die genannte Abstraktionsleistung einer der Realität abschwörenden Weltanschauung, die grundsätzlich wertfrei denkt und sich so jeglicher durch die Berücksichtigung des Ganzen der Wirklichkeit möglicher Hemmnisse entledigte, leichter von der Hand, so wie z.B. auch in Indien gerade agnostische Systeme zur Ausbildung einer hervorragenden Logik befähigt haben.

Frei von allen transzendenten Implikationen fortschreitend geriet die agnostische Philosophie allerdings nicht nur in die soeben unter den Stichworten „Christliche Soziologie“, „Christliche Psychologie“ und „Magie“ angedeuteten nicht nur einseitige, vielmehr nur Bruchteile der menschlichen Wirklichkeit berücksichtigende Weltanschauung, sondern kam damit einer im Glück zu Transzendenzvergessenheit stets bereiten menschlichen Neigung derart entgegen, daß sie diese Weltanschauung als die bestimmende Denkschule bei der Formung fast aller menschlichen Bereiche durchzusetzen vermochte, die einer denkerischen Strukturierung bedürfen.

Wie es zu dieser „Leistung“ Jahrhunderte bedurfte, bedurfte es eben derselben Jahrhunderte, bis der Verlust der Sicht des Ganzen spürbar wurde und sich das „Unbehagen an der Moderne“ zu artikulieren begann. Vor Jahrzehnten waren es als erste die Spitzen der Naturwissenschaft, die sich des Fehlens eines adäquaten Instrumentariums zur ethischen Steuerung ihrer nun endlich absolut wertfrei gewordenen forscherschen Leistung schmerzlich bewußt wurden²⁹.

Den damals zu ihrer vollen Entwicklung erst ansetzenden Wissenschaftsbereichen wie Soziologie und Psychologie tritt ihr grundsätzliches Unvermögen erst jetzt allmählich vor die Augen. Doch setzt sich auch bei ihnen mehr und mehr die Erkenntnis durch, an Grenzen zu stoßen und bei der Lösung der in Angriff genommenen Probleme Aporien gegenüberzustehen. Spezielle Gebiete der Geisteswissenschaften, wie z.B. die Geschichtsschreibung, haben sich von Anfang an den „Erkenntnissen“ des Empiriokritizismus verschlossen. Das Gegenteil hätte Selbstaufgabe bedeutet. Wo dies dann doch geschah, wie z.B. in gewissen Bereichen der historischen Fächer der christlichen Theologie, näherhin in der Exegese, erfolgte dann auch konsequent der zu erwartende Kollaps, dem der übrigen theologischen Fächer, die auf die Erkenntnisse dieser historischen Disziplin aufbauen, zu folgen droht.

²⁹ s. zuletzt z.B. B. Gladigow, *Wir gläubigen Physiker*, in H. Zinser (Hrsg.), *Der Untergang von Religionen*, Berlin 1986, 321–336.

Aus den vorangehenden Beobachtungen kann der Schluß gezogen werden, daß ein besonderer Zusammenhang zwischen der männerbündischer Mentalität entsprungene Denkweise des Nominalismus und den Naturwissenschaften und auf der anderen Seite den Geisteswissenschaften besteht. Dargelegt wurde hier mit einigen Schlaglichtern die Entwicklung dieses Verhältnisses während der letzten 4-5 Jahrhunderte. Sie kann weiter zurückverfolgt werden bis hinunter zum Pythagoreismus und in den Iran des ersten Jahrtausends v.Chr. Es erhebt sich die Frage, ob dieses Wechselverhältnis zwischen männerbündischer Geistigkeit, Nominalismus, Realismus und Naturwissenschaften wegen seines besonderen Gewichtes für die Gegenwart in einer eigenen Abteilung (C) behandelt werden sollte oder ob es als integraler Teil in der Darstellung der Vor- und Frühformen männerbündischer Geistigkeit (Abteilung A) und der Auseinandersetzung männerbündischer Geistigkeit mit Judentum, Christentum, Islam und Moderne (Abteilung B) verbleiben und am jeweiligen Ort zusammen mit den anderen Phänomenen behandelt werden soll. Probeweise wird eine Abteilung C) entworfen werden. Die Ausführung dieses Entwurfes möchte eine Entscheidung über seine Sinnhaftigkeit erleichtern.

Dieser Vortrag ist die Adaptation zweier Abschnitte der Arbeit: ‚Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde, Tübingen 1994‘, erstmals veröffentlicht in: Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies, Turin, September 7th-11th 1987, Bd. I, Rome, IsMEO 1990, 313-332 u. Taf. I-III.

VI

Die beiden ersten Geister und der sog. zarathustrische Dualismus

Please some remarks before my proper contribution. First I wish to express my deepest feelings towards the engaged and fervent appeal, that Prof. Ugo Bianchi launched so wholeheartedly just a few weeks ago at the First International Mani-Congress at Lund, Sweden. He summoned all of us to detect dualism wherever it emerges. The paper I am about to read to you is composed to contribute a little to the very aim Prof. Bianchi so vividly has put before our eyes although it tries to attain it in a more positive way, namely by proposing the not at all new conception, that Zarathustrism possibly may be regarded as a homestead of non-dualistic theology and by trying to strengthen that conception by some new ideas.

Besides this paper is obliged to the demand formulated by Gh. Gnoli (1980:230f.), that „apart from the Mysteries of Mithra, on which a plentiful and stimulating bibliography is growing..., we should also turn our attention to a re-examination of the arguments debated by the so-called ‚religionsgeschichtliche Schule““. That re-examination is already well on its way as I formulated in a paper presented to the Fourth Intern. Colloquium for Origen Studies, Innsbruck 2.-6. Sept. 1985 (see Waldmann 1987:459f.) by works like those of W. Burkert, M.L. West or Chr. Elsas, certainly known to you all, books, that as I think in slight differentiation from the just appeared article „Adversaria Orphica et Orientalia“, p. 300 (a copy of which its author Giovanni Casadio was so kind as to present to me a couple of weeks ago in Lund) do not repeat the arguments of the in many regards sadly abortive „religionsgeschichtliche Schule“, but that following the lead of such prominent scholars like Colpe and Quispel set out to investigate the unquestionably existing relations between Orient and Occident without regard to any presupposed (in our case existentialistic) /314/ philosophical conception, as the „religionsgeschichtliche Schule“ seems to have done, basing their efforts merely on historical facts and – by the side – producing results to a large degree not at all comparable to those of the aforesaid so-called school.

But now I beg your pardon, that I am obliged to continue in German.

Fragen wir nach dem Kern der Lehre Zarathustras, so dürfte an erster Stelle Ahura Mazda zu nennen sein, die Gottheit, die, wie angenommen werden darf, selber in visionärer Schau erfahren, von ihm erstmals verkündigt wurde. Der dem Verständnis Zarathustras als Visionär zugrundeliegende Gāthā-Text ist Yasna 43 (8. Gāthā). Daneben sind noch die Verse Yasna 44, 11 und 28, 4 zu nennen. Yasna 43 gibt auch eine Vorstellung vom zarathustrische Verständnis von den Aməša Spəntas: in Vers 6 vom Verständigen Geist und Gutem Denken und in den Versen 1, 2, 4, 7, 9, 11, 13, 15 und 16 vom Guten Denken allein.

Doch die eigentliche Mitte der zarathustrischen Lehre, nämlich die individuelle moralische Verantwortlichkeit eines jeden vor Ahura Mazda, ist zugleich mit der Gottesvision der Inhalt der Verse 5 und 6, die Lommel wie folgt übersetzt²: Yasna 43 (8. Gāthā)

5 Als den Verständigen habe ich dich, o Weiser, da erkannt, o Herr, als ich dich zuerst erschaute bei der Erzeugung des Daseins, als du die Taten und die Worte mit Lohn (und Strafe) versehen machtest, Böses für Böses und gute Vergeltung für Gutes durch deine Machtfülle bei der letzten Wendung der Schöpfung.

6 Bei welcher Wendung du mit dem verständigen Geist kommen wirst, o Weiser, mit der Herrschaft (dem Reich), bei dieser (Wendung) mit dem Guten Denken, durch dessen Taten die Lebewesen vermöge des Wahrseins gedeihen; diesen verkündet die Fügsamkeit die Anordnungen deines Verstandes (Willens), den niemand betrügt. /315/

Dieser Gottheit also ist jeder Mensch individuell über sein moralisches Tun und Lassen Rechenschaft schuldig, wie es auch Vers 2 von Yasna 30 (3. Gāthā) formuliert:

„Höret mit euren Ohren das Beste, betrachtet mit klarem Denken die beiden Wahlmöglichkeiten der Entscheidung Mann für Mann, (jeder) für sich selber darauf bedacht, uns (Ahura Mazda) vor der großen Wende zu gefallen.“

Darüber aber – und damit kommen wir zu unserem Thema –, was gut ist, was nicht, darüber belehrt einen jeden der Geist des Guten Denkens. Yasna 31, die 4. Gāthā, ist dieser Lehre gewidmet. Nicht zuletzt besteht das Gute Tun für Zarathustra aber darin, nicht der Lebensart derer zu folgen, „die das Rind opfern.“

1) S. Gnoli 1980:199ff.; zur vorangehenden Diskussion vgl. Duchesne-Guillemin 1958:52.

2) Vgl. Lommel 1930:248. Nach der kommentierenden Zusammenstellung bis 1959 erschienener Übersetzungen der Gāthās in Zaehner 1961:340 wird es erlaubt sein, die bis 1967 noch von Lommel selbst erarbeitete Übersetzung (vgl. Lommel 1971:8f.) für die Korrektur seines 1930 erschienen Textes heranzuziehen. Zaehner hatte die vier von ihm 1961 kommentierten deutschen Übersetzungen, darunter auch die früheren Lommels, sämtlich als „conform to the highest philological standards“ bezeichnet (vgl. Zaehner a.O.). Leider muß er fortfahren – und auch Lommels jüngste Übersetzung wird nicht alle offenen Fragen gelöst haben – (ich übersetze): „Der Leser, der Deutsch kann, möge sie nur miteinander vergleichen, um dann zu sehen, wie außerordentlich groß die Unterschiede zwischen ihnen sein können.“

Wer sind diese, die durch ihr Treiben die Lebenssituation prägen, an der Zarathustra leidet, und die er durch seine Predigt zum Besseren wenden will? Wie ein roter Faden zieht sich durch alle Gāthās anklagend die Erwähnung dieser vom Propheten zutiefst verabscheuten Täter. Yasna 31 (4. Gāthā) nennt sie³, gleichfalls Yasna 49 (14. Gāthā) in Vers 4 sowie Yasna 29 (2. Gāthā) in Vers 5. Yasna 32 (5. Gāthā) ist ihnen insgesamt gewidmet: Vgl. dort die Verse 12, 13, 14, 15, Verse, die Gnoli zusammenfassend formulieren lassen: „... a warfaring, aristocratic society, ..., with a code of behaviour advocating violence and aggressiveness and bloodthirsty cults...“ (1980:22).

Diese „Rinderopferer“ sind es, deren Bekämpfung das Werk Zarathustras offenbar gilt. Wir wollen ihre Identität erst später näher bestimmen. Wesentlich ist jetzt: Diese Lebensweise, nämlich die, deren Kern das Rinderopfern ist, wird nach Auskunft von Yasna 45,2 und Yasna 30,3–6 mitsamt ihren verführerischen Verlockungen den Menschen beständig durch die Machenschaften, die Lüge eines der „beiden ersten Geister“ vorgegaukelt, u.z. „des Lügenhaften, der sich wählte, das Schlechteste zu tun“.

(In Parenthese möchte ich besonders darauf aufmerksam machen, daß wir auch hier in der Lehre Zarathustras von den beiden ersten Geistern die persönliche Wahl hervorgehoben sehen, die diese Geister zu dem macht, was sie sind: den einen zu dem, der die Menschen mit erlogenen Gaukeleien davon abzuhalten sucht, selber das „Rechthandeln“ [Vers 3] zu wählen, den anderen zu dem, der sich in **/316/** Vers 2 von Yasna 45 [10. Gāthā] dem „bösen“ Geist gegenüber selbst als den charakterisiert, mit dem „seine Wahlentscheidungen nicht zusammengehen.“ Auch hier nimmt die persönliche Wahlfreiheit also dieselbe zentrale Stellung ein, die sie, wie wir gerade vorher feststellen konnten, in der gathischen Lehre vom individuellen Menschen einnimmt.)

Hier haben wir nun die vielumstrittenen Grundlagen des sog. zarathustrischen Dualismus vor uns. Wegen ihrer Wichtigkeit seien die beiden Texte wiederum in der Übersetzung von Lommel wiedergegeben:

Y.30 (3. Gāthā), Vers 3–6.

3 „Und diese beiden ersten Geister, welche als Zwillinge durch einen Traum vernommen wurden, sind ja im Denken, Reden und Handeln das Bessere und das Schlechte; zwischen diesen beiden haben die Rechthandelnden richtig entschieden, nicht die Schlechthandelnden.

4 Und als diese beiden Geister zuerst zusammenkamen, schufen sie Leben und Nichtleben, und daß zuletzt schlechtestes Dasein der Lügenhaften sei, aber für den Wahrhaftigen das Beste Denken.

5 Von diesen beiden Geistern wählte sich der Lügenhafte, das Schlechteste zu tun, das Wahrsein (Acc.) aber (erwählte sich) der sehr verständige Geist, der

3) Vgl. Lommel 1930:248.

in den sehr festen Himmel gekleidet ist, und die welche willig den Herrn durch richtige Taten befriedigen, den Weisen.

6 Zwischen diesen beiden haben sogar die Götter nicht richtig unterschieden, weil, als sie sich berieten, Betörung sie überkam, sodaß sie sich das Schlechteste Denken erwählten. Da liefen sie zusammen zum Mordgrimm, durch welchen die Sterblichen das Dasein krank machen.“

Y. 45 (10. Gāthā), Vers 2:

„Also will ich verkünden die beiden ersten Geister des Daseins, von denen der verständigere also sprach zu dem bösen: Nicht gehen unsere Gedanken (Denkweisen), nicht unsere Lehren, nicht unsere Verstandeskräfte, nicht unsere Wahlentscheidungen, nicht unsere Worte noch Taten, nicht unsere geistigen Naturen (Humbach: Gesinnungen) noch Seelen zusammen.“

Für gewöhnlich sind es zwei Formen des Verständnisses des zarathustrischen Dualismus, die vorgetragen werden.

1. In wörtlicher Interpretation von Y 30,4 werden Ahura Mazda und der Geist der Lüge als Zwillinge aus einem generativ vorgeschalteten Prinzip, konkret der Gottheit „Zurvan“ (= Zeit), verstanden. Es ist dies die Auffassung, die von machen, wie z.B. M. Boyce, als der Ursprung des /317/ Zurvanismus angesehen wird⁴. Sie wird nach M. Boyce (1975:193f.) von orthodoxen Zoroastriern als „flat heresy“ zurückgewiesen.

2. Unter der Führung einer von Lommel (1930:27f.) vorgelegten Argumentation wird angenommen, daß Zarathustra den auf den ersten Blick einer dualistischen Ausdeutung fähigen Ausdruck „Zwillinge“ lediglich als Metapher gewählt habe. M. Boyce (1975:193f.) gibt diese Ansicht mit den Worten wieder:

„This term was clearly chosen by the prophet as a metaphor to express the equality in state of the two unrelated beings and their coevity. By using it he emphasized, with characteristic concentration and force, that (despite their total opposition) they were peers at the moment when they made their fateful choice.“

3. Eine dritte Ansicht vom gathischen Dualismus scheint mir Gnoli (1980:210) mit den Worten vorzutragen:

4) Zuletzt äußert sich M. Boyce ausführlich 1982:232 zur Frage nach der Entstehung der zurvanistischen Theologie. Davon ausgehend, daß im westiranischen Raum als Produkt unterschiedlichster Einflüsse, unter denen sie insbesondere solche aus einem ägyptischen Sonnenkult hervorhebt, der Glaube an einen besonderen (individual) Gott der Zeit entstand, schreibt sie: „The influences of these and other alien ideas led, it seems, some unknown magus, while pondering his own sacred texts, to evolve a new exegesis of the Gathic verse Y 30.3, with its declaration that there were ‚two primal Spirits, twins ...‘ Fastening on the word ‚twins‘ – used, it would seem, by the prophet as a metaphor for coevity – he argued that as twins the two Spirits Ahuramazda and Anra Mainyu, must have had a father: and this father he postulated to be Time, Zurvan, the one original divine Being. In keeping with the earlier speculations about a god of Time, he evidently supposed that this solitary Being had generated offspring without a consort.“

„In the Gathas dualism is expressed in the opposition of the two principals of Asa and Drug, between which the two Mainyus who come from Ahura Mazda make their choice.“

Im selben Sinne spricht M.L. West (1983:105) von Angra Mainyu „as one of the twin sons of Ahura Mazda“. Klarer noch formuliert Gnoli schließlich (1984:118f.) „C'est comme si Ahura Mazda... était le ‚père‘ ... d'un mainyu qui pourra être *spenta* ou *angra* seulement grâce au choix qu'il fera en faveur d'Aša ou de Drug.“

Diese zuletzt genannte Ansicht hat m.E. den Vorteil, den von Zarathustra verkündeten Dualismus nicht als einen absoluten zu verstehen, sondern als einen der aufgrund der freien Wahl zweier von Ahura Mazda /318/ ausgegangener Geister („who come from Ahura Mazdā“, schreibt Gnoli!) dem weiteren Geschehen in der Schöpfung seinen Stempel aufprägt. Wichtiger als dieser apriorische Vorteil von Gnolis und West's Ansicht ist jedoch seine aposteriorische Möglichkeit, d.h.: er läßt sich mit den Aussagen der Gāthās vereinbaren. Lommel (1930:27) schreibt: „Sofern aber der Kluge Geist (= ‚spenta mainyu‘ des Zitates aus Gnoli) eben nur der Geist Gottes ist, wie wir das als eine in den Gathas geltende – allerdings nicht allein geltende – Ansicht nachgewiesen haben, ...“. Damit – die Unterscheidung von „Herr“ und „Engel des Herrn“ ist auch im AT nicht immer klar zu erkennen – läßt zumindest auch Lommels Verständnis der Gāthā-Texte die von Gnoli vertretene Ansicht zu, daß die beiden den Widerstreit von Gut und Böse in der Schöpfung personhaft vertretenden und durch ihre grundlegende Entscheidung anführenden Geister (vgl. Y. 30,5), wie Gnoli (1980:210) sagt, „von Ahura Mazda stammen“, d.h. seine Geschöpfe sind.

[Zusammen mit dem Vorgang des Zarathustrismus vor dem Zurvanismus findet diese Ansicht eine in der Tat unverdächtige Bestätigung in den einleitenden Sätzen, mit denen Shahrstani seine Darstellung der Mazdaisten beginnt. Sie lauten:

„Parmi les possesseurs d'un pseudo-Livre, les mazdéens affirment, comme on vient de le dire, l'existence de deux principes. *Toutefois, les mazdéens originels affirmaient que les principes ne peuvent être tous deux éternels, de toute éternité, mais que la Lumière est de toute éternité, tandis que la Ténèbre est introduite à l'existence.* Ils divergent alors sur la cause de sa venue à l'existence,“ s. Shahrstani, Livre des religions et des sectes, Peeters/UNESCO 1986, 635 = *569.]

MICHAEL, LUZIFER UND DIE BEIDEN ERSTEN GEISTER

Als einen Hinweis auf die Richtigkeit der zuletzt vorgetragenen Ansicht möchte ich den breitester Ausführungen bedürftigen Gedanken äußern – doch sei es mir gestattet, auch auf einen nur andeutungsweise Darstellung der Literatur zur Abhängigkeit der jüdisch-christlichen Angelologie von der iranischen hier zu verzichten –, daß die

genannte jüdisch-christliche Theologie – wenn auch nach Auseinandersetzung – die vom Iran vorgedachten Lehrelemente schließlich in der zuletzt angegebenen Weise integriert hat, wie der ausführliche Bericht in Apc. 12,7ff. vom Kampf der beiden „Ersten Geister“ der jüdisch-christlichen Tradition zusammen mit 2 Petr. 2,4 und Väterstellen, wie z.B. Origenes, *de princ.* 1, 5, 4, 4, 3, 9, *de martyrio* 18, Eusebius, *dem. evang.* 4, 9, 4 und Tertullian, *adv. Marcion.* 2, 10, 2f. zeigen, wobei das Zitat 2 Petr. 2, 4 die Gewähr dafür bietet, daß es sich dabei auch in dieser theol. Tradition um eine persönliche Wahl bestimmter Engel handelt: die Engel, „die gesündigt hatten“, wurden verstoßen. Und ein *peccatum metaphysicum* kennt die Heilige Schrift nicht. /319/

ZARATHUSTRA UND MITHRAS

Stellen wir uns jetzt die Frage, welcher Gott mit dem gemeint sein dürfte, dessen das Land terrorisierende Gefolgsleute von Zarathustra als „Stieropferer“ charakterisiert werden, so kann ich nur auf die genial einfache Exegese hinweisen, die Lommel (1962:360–373) von dem auf den ersten Blick rätselhaft klingenden Vers 10 der 5. Gāthā (Yasna 32) vorgelegt hat. Der Vers lautet:

„Dieser Mann wahrlich verdirbt die Lehre, der sagt, das Rind und die Sonne sind das Schlechteste, das man mit den Augen sehen kann, der die Gerechten (?) zu Leugnern macht und der die Gehöfte plündert und der die Waffe erhebt gegen den Wahrhaftigen.“

In seiner gerade erwähnten Bearbeitung dieses Verses legt Lommel m.E. überzeugend dar, daß dieser Vers als den zu verwerfenden Gott, in dessen Dienst das widersinnige Rindermorden und die damit einhergehende rechtlose Unterdrückung der Bevölkerung geschieht, den auch uns heute als der rinderschlachtende (stieropfernde) Gott geläufige Mithras nennt, dessen namentliche Erwähnung Zarathustra übrigens hier wie anderswo peinlich vermeidet.

Die Einstellung Zarathustras zu Mithras bleibt trotzdem heiß umstritten. So klar es ist, daß er weder ihn noch irgendeinen anderen der Gottheiten des vor ihm existierenden indoiranischen Götterkosmos nennt⁵, sondern nur den offenbar auf ihn selbst zurückgehenden Gottesnamen Mazda Ahura (=Weiser Herr) gebraucht⁶, so ungenau wollen sich die Gelehrten darüber einigen, ob Mithras von Zarathustra als Gott anerkannt wird. Diese Frage wird bejaht von Moulton⁷, Gershevitch (1959:49), Zaehner (1961:69) und auch M. Boyce (1975:195). Aufgrund der inneren Unvereinbarkeit dessen, wofür Mithras als der Gott des Rinderopfers steht, mit dem, was Zarathustra

5) Vgl. Lommel 1962 (Ed. 1970):362.

6) S. oben Anm. 1.

7) Vgl. M. Boyce 1975:199f.

anstrebt, wird das Schweigen des Propheten über ihn wie über die anderen Gottheiten von anderen jedoch als „deliberate, hostile, passionate silence“ bezeichnet, so z.B. von Duchesne-Guillemin (1953:15), nicht zuletzt aber, und, wie es mir scheint, unab-/320/weisbar, von Lommel in der bereits zitierten Arbeit von 1962 sowie auch in seiner Gāthā-Übersetzung (197.1:44f.).

ANGRA MAINYU UND MITHRAS

Kurzschlüssig wäre es nun, Angra Mainyu, den von den beiden ersten Geistern aus Yasna 30,3f., der sich wählte, „das Schlechteste zu tun“, (vgl. Y. 30,5), einfach mit Mithras gleichzusetzen. Zarathustra scheint es nicht getan zu haben. Kraft und Ausstrahlung dieses „Lügenhaften“ (vgl. Y. 30,4) hat er wohl umfassender gemeint, als es die Gesinnung und das Tun dieses einen Gottes und seiner Anhänger zum Ausdruck bringen. Sind es doch nach seinen Worten – s. den oben wiedergegebenen Vers 6 der 3. Gāthā (Yasna 30) – alle Götter, die „zwischen diesen beiden nicht richtig unterschieden haben, weil, als sie sich berieten, Betörung sie überkam, so daß sie sich das Schlechteste Denken erwählten“. Wenn der Vers dann aber fortfährt: „Da liefen sie zusammen zum Mordgrimm, durch welchen die Sterblichen das Dasein krank machen“, sieht man allerdings wieder einmal mehr, daß der innerste Ausdruck von bösem Wollen für Zarathustra die Gesinnung der eben als ‚Stieropferer‘ charakterisierten Gruppen ist, zusammen mit ihrem aus dieser Gesinnung entspringenden Treiben.

So ist es dann auch nicht verwunderlich, daß die – von Zarathustra übrigens nie erwähnte⁸ – im späteren absoluten zurvanistischen Dualismus personale Verkörperung des bösen Prinzips, Ahriman, gr. Ἀρεμάνιος, als der „Gott“ sog. Teufelsanbeter, wie z.B. der Assasinen, eindeutig mithrische Züge trägt. So schreibt z.B. Gershevitch (1959:63):

„It was always known, that a connection existed between Ahriman and Mithras, because in Mithraic inscriptions a *deus Arimanius* is mentioned. Recently Duches-

8) Bezüglich der Ansicht, daß Zarathustra den „bösen Geist“ mit keinem Namen belegt, verweise ich auf M. Boyce 1975:192, wo sie das spätere mitteliranische „Ahriman“ sprachlich aus dem „angra mainyu“ = „böser Geist“ von Yasna 45, 2 ableitet.

Wenn dies auch zutreffen wird, so zeigen doch die anderen Ausdrücke, mit denen Zarathustra eben denselben Geist bezeichnet – vgl. z.B. „der Lügenhafte“ Yasna 30, 5 – daß es sich hierbei jedenfalls für Zarathustra noch nicht um einen Eigennamen gehandelt haben dürfte, im Gegensatz z.B. zu dem m.E. bei gegebener Gelegenheit stets verwendeten Namen Ahura Mazda.

Dem entspricht dann auch in Lommels Übersetzung des Verses Yasna 45, 2 die Kleinschreibung des Adjektivs „böse“ (= angra). S. ausdrücklich in diesem Sinn Lommel 1930:27 und Duchesne-Guillemin 1958:53 unter der Nr. 4.

/321/ ne-Guillemain and Zaehner took the seemingly correct step of identifying the lionheaded deity of Western Mithraism with Ahriman“⁹.

Wenn Duchesne-Guillemain (1955:194) aus dieser Konfiguration auch die Folgerung zieht, daß „le daiva Ahriman paraît ainsi, dans les mystères de Mithra, avoir été le maître du cosmos“, von dessen Herrschaft sich der tugendhafte Mensch mit Hilfe des Stieropfers (Grâce au sacrifice du taureau) zu befreien habe, so widerspricht dem doch das von Gershevitch offensichtlich vertretene Bild, daß Ahriman in den Mithraskult nicht als Widerpart sondern als integrativer Teil eingegliedert ist. Kaum zu widerlegende ikonographische Hinweise darauf sieht auch Duchesne-Guillemain: „A ce sacrifice – gemeint ist das mithrische Stieropfer – Ahriman est présent par ses suppôts: le scorpion, le serpent et parfois aussi le lion.“ Das aber heißt: Ahriman ist durch seine Repräsentanten selber in den Opfervorgang eingeschaltet. So wie Mithras mit seinem Schwert dem fruchtbringenden Blutstrom Bahn bricht – „un gage de la révolution a venir, c’est l’épi, symbole banal – depuis Eleusis – de la renaissance à une vie nouvelle“, schreibt Duchesne-Guillemain – so bringen, wie es scheint, die drei um das Genital, dem Fruchtbarkeitsorgan schlechthin, des Stieres versammelten Repräsentanten Ahrimans, Skorpion, Schlange und zuweilen Löwe, einmal den gleichermaßen fruchtbringenden und lichterhaltigen Samen¹⁰ durch ihren Biß (Skorpion) zum strömen. Zum anderen (Schlange, Löwe) kosten sie aus dem den Samen zuweilen, wie es scheint, regelrecht sammelnden¹¹ Krater. Man beachte die in dieser Hinsicht eindeutigen syrischen Darstellungen des mithrischen Stieropfers, auf denen die Schlange direkt am vom Skorpion gereizten Genital des Stieres trinkt¹². /322/

Damit stimmt überein, daß zumindest einmal das Genital erigiert dargestellt wird (CIMRM 548: „erected pizzle“), auf CIMRM 2063 vielleicht der fließende Same zu erkennen ist.

Was sich in dem Krater befindet, aus dem die Schlange häufig trinkt (s. z.B. CIMRM 1083, 1118 (?), 1275, 1292, 1306, 1359), ist also nicht die reine Schöpfung

9) Die von Gershevitch angeführten Zitate beziehen sich auf Duchesne-Guillemain 1955:191ff. und Zaehner 1955:237ff. Er erwähnt noch, daß M. Boyce sich diesem Verständnis 1957:314ff. entgegenstellt. Doch scheint ihn ihre Argumentation nicht überzeugt zu haben.

10) Zum Lichtgehalt des Samens s. insbesondere Gh. Gnoli, 1962:95ff. und J. Duchesne-Guillemain 1963:11ff., in denen sie die sich über Jahrzehnte erstreckende Diskussion um die Etymologie des Wortes $\chi^{\nu}ar\acute{a}nah$ zu dem Ergebnis führen: Le $\chi^{\nu}arrah$ de Dieu est simplement sa semence“: so Duchesne-Guillemain a.O. 30.

11) Den Krater zeigen z.B. CIMRM I 149, 1206 und 1306 in einer Position, die annehmen läßt, daß er dazu bestimmt ist, den ausströmenden Samen aufzufangen.

12) Vgl. CIMRM 88, hier Abb. 1 [jetzt: Taf. II, 1], und 89. Möglicherweise ist hier auch CIMRM 1919 anzuführen. Man beachte auch CIMRM 314, hier Abb. 2 [jetzt: Taf. III], wo die Schlange aus dem Krater zwischen den Beinen des löwenköpfigen Ungeheuers zu trinken scheint. Dazu, daß dieser Krater lichterhaltigen Samen enthalten dürfte, s. weiter unten. Dabei ist insbesondere nochmals auf CIMRM 383, hier Abb. 3 [jetzt: Taf. II, 2], hinzuweisen, auf dem aus dem Krater – diesmal neben dem löwenköpfigen Ungeheuer angeordnet – Flammen schlagen.

schlechthin (Boyce 1982:182), Wasser, wie Vermaseren (1965:48f.) annimmt, und als solche dem Löwen entgegen, sondern Samen.

So wird es dann auch verständlich, daß der Löwe, entgegen der Ansicht Vermaserens (1965:48f.: „Hier liegt unverkennbar die gleiche Symbolik zugrunde, wie sie sich auf manchen Mithrasreliefs niederschlägt, *wo der Löwe eine drohende Haltung gegenüber dem Wassergefäß einnimmt.*“ (Hervorhebung von mir.) sogar einmal, und das wohl eindeutig, selber aus dem Krater trinkt¹³. Denn Samen und Löwe haben beide Feuernatur, wie dies einmal auf dem Hintergrund der in Anm. 10 genannten Literatur die spätere Gleichung $\chi^{\nu}ar\acute{e}nah-\varphi\acute{\omega}\zeta$ bezeugt (Cumont 1899:285). Zum andern lassen dies die Feuerflammen erkennen, die in den mithrischen Kultreliefs zuweilen aus dem Krater schlagen und von dem löwenköpfigen Ungeheuer mit seinem Atem angefacht oder wahrscheinlicher – beachtet man den CIMRM 1958 (hier Abb. 4) [jetzt: Taf. VI] aus dem Krater trinkenden Löwen – eingesogen werden (CIMRM 383, hier Abb. 3) [jetzt: Taf. II, 2].

Wenn weiterhin im Zoroastrismus der Hund auch zweifellos der guten Schöpfung zugeteilt¹⁴ und das Begleittier des Mithras schlechthin ist¹⁵, so steht er doch auf den Kultreliefs der Mithrasmysterien, so wie er mal alleine, mal zusammen mit der Schlange das dem in seiner mythologischen Funktion dem Samen zumindest sehr nahestehende Blut aus der Wunde des Stieres trinkt, den ahrimanischen Schöpfungen Schlange und Löwe gleichfalls sehr nahe, so, wie auch der Skorpion durch seinen Biß in die /323/ Hoden des Stieres eine dem Tun des Mithras sehr nahestehende Tat voll bringt. Man beachte diesbezüglich das im Vergleich mit dem gerade angeführten Relief CIMRM 1247, hier Abb. 5 [jetzt: Taf. V], wo drei große Hunde den berittenen Mithras auf der Jagd begleiten, besonders aussagekräftige Relief CIMRM 1289, hier Abb. 6 [jetzt: Taf. VI], auf dem den gleichfalls berittenen munter drauflosjagenden Mithras in schwungvoller Bewegung die ahrimanischen (man beginnt sich zu fragen, ob das hier überhaupt so stimmen kann) Schlange und Löwe begleiten.

Was wäre die mythologische Aussage vom dem auf den letzten Seiten dargelegten Material? Die Stieropferer, in unserem Fall Mithras und die Ahrimansubstitute, bringen nach ihrem Verständnis durch ihr mörderisches Tun die Fruchtbarkeit dazu, sich zu verströmen, aber sie leben auch davon.

Demgegenüber ist das Verwundern Duchesne-Guillemins wie Vermaserens über das Vorhandensein von Ahriman-Darstellungen und sogar von Widmungen an diesen Gott in mithrischen Kulträumen offensichtlich. „Wir können uns nur schwer mit dem Gedanken abfinden, in einer Kirche auf einen ‚dem Teufel geweihten‘ Altar zu

13) Vgl. CIMRM 1958: Lion „with lolling tongue above the krater“. Doch auch CIMRM 1727 und 1935 scheinen in diese Richtung zu weisen.

14) Vgl. M. Boyce 1982:182f.; ausführlicher und in einem weiteren Rahmen gesehen B. Schlerath 1954:25ff.

15) Vgl. z.B. CIMRM 1247, hier Abb. 5 [jetzt: Taf. V], wo drei große Hunde den berittenen Mithras bei der Jagd begleiten.

stoßen“, schreibt Vermaseren (1965:95). A.O. bietet er die Lösung an: „Dem antiken Denken ist das weniger fremd – opferte man nicht auch häufig Wildschweine, um den arglistigen Ahriman zu besänftigen?“ Eindringlicher das Angebot Duchesne-Guillemins (1955:195) „Par eux – gemeint sind Skorpion, Schlange und Löwe am Genital des Stieres – il – Ahriman – s’empare de la vie animale et devient maître de la source de vie, de la génération. On voit la valeur morale du mythe, le mithraïsme est une religion de chasteté, ennemie de la chair – religion de soldats, obligés comme Mithra de tuer et faisant de chasteté vertu.“

Das eine wie das andere Lösungsangebot scheint auf den ersten Blick unbefriedigend zu sein, wenn man den gesamten ikonographischen, mythologischen und epigraphischen Kontext ins Auge faßt. Das eine (Vermaseren) macht den Eindruck, tatsächlich vorhandenen Dogmatismus des antiken Menschen zu verkennen, der, schauen wir auf Zarathustra, nicht, wie Vermaseren (1965:97) glaubt, „nach eigenem Gutdünken in bestimmten Zeiten, unter bestimmten Umständen bestimmte Aspekte in den Vordergrund zu stellen pflegte, ähnlich wie bei einem Violinkonzert der Solist seine Kadenz nach eigenem Geschmack und Willen variieren und interpretieren darf“. Das andere (Duchesne-Guillemins) scheint die nicht nur nach /324/ Zarathustras Verständnis, sondern auch nach den soeben vorgeführten ikonographischen Details von den Kultbildern der Mithrasmysterien gegebene grundsätzliche Gleichgerichtetheit der Handlungsimpulse des Mithra und des Angra Mainyu (Ahriman) zu verkennen¹⁶.

Die Ahriman-Repräsentanten im gängigen Mithraskultbild bedürfen daher offensichtlich einer anderen, jedenfalls differenzierteren Deutung.

Diese nun möchte in der von Gershevitch (1959:63) angenommenen „connection ... between Ahriman and Mithras“ liegen. Sie entspricht sowohl dem Verständnis Zarathustras von Mithra als *daēva*, die diesen Gott als dem Bereich des *angra mainyu* (Ahriman) zugehörig sieht, als auch dem häufigen Auftreten des löwenköpfigen Ungeheuers und anderer Ahrimansubstitute in der mithrischen Ikonographie sowie den Widmungen an den *deus Arimanius* unter den epigraphischen Denkmälern der Mithras-Mysterien. Man wird sagen: Dieses Verständnis ist zwar seltsam stimmig in Bezug auf das Gesamt der ikonographischen, mythologischen und epigraphischen Daten der Mithraskultstätten. Doch ist diese Stimmigkeit nur möglich, sieht man diese Dokumente aus zoroastrischem Blickwinkel. Der spätere Mithraskult und erst recht die Mithrasmysterien lebten jedoch aus dem Gegensatz

16) Die Soldatenkeuschheit, die Duchesne-Guillemins wohl mit Recht im Bereich der Mithras-Horde beheimatet sieht, wie seine gerade angeführte Deutung der Funktion der Ahriman-Repräsentanten im Genitalbereich des Stieres zeigt, ist dieser Horde m.E. jedoch nicht durch arglistige Machenschaften Ahrimans aufgezwungen worden, sondern hat in der soziologischen Struktur einer solchen Horde ihren eigenen, m.W. nie mit den ahrimanischen Mythenfiguren Skorpion, Schlange und Löwe ideologisierten Ursprung, auf den ich in der Arbeit „Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde“, Tübingen 1994, ausführlich eingehe.

von Mithras und Ahriman. – Vielleicht wird man diese Ansicht dahingehend korrigieren müssen, daß der Mithraskult, und zwar nach Zarathustra so gut wie vor ihm, vorwiegend aus dem Gedanken des Fruchtbarkeitsritusses der Rinderopferer lebte. Und da lagen Mithras und der später Zarathustras Denken und Vision entsprungene *angra mainyu*-Ahriman, wie wir gesehen haben, allemal nicht so weit auseinander und konnten in dieser ihrer Nähe immer wieder in das theologische Bewußtsein treten als solche, die im irdischen Kampf um Erlösung durch ihr terroristisch-kultisches Tun die Lichtkörper eines primordialen, jedenfalls mit ihnen nicht identischen Licht, Heil und Fruchtbarkeit bergenden Allwesens zu befreien suchen. /325/

Und weiter (und hier liegt der wahre Kern der Ansicht Vermaserens): Der Gegensatz Mithras-Ahriman kann nicht fundamental für den Mithraskult sein, da Mithras aus einer Zeit stammt, in der *angra mainyu*-Ahriman noch garnicht existierte. Letzterer wurde von außen in diesen Kult hereingetragen, der dann nach und nach dies *Mixtum-Compositum* ganz ähnlicher Art ausbildet, wie wir ihm in der Theologie des alten Thieß begegnen: Dieser, der alte Thieß, weiß durchaus, daß er, obwohl er gegen die Machenschaften des Teufels seine Fruchtbarkeitsriten durchführt, selber mit Kräften des Teufels ausgestattet diesen seinen „Dienst“ vollzieht¹⁷. In gleicher Weise scheint die Integration der *daēvas* in den Mithraskult zu verstehen sein, der *daēvas*, von deren Vorhandensein in diesem Kult auch Duchesne-Guillemin (1965:191f.) spricht.

Diese Interpretation, die sich also auch aus der Berücksichtigung anderer Nachrichten von Stieropferern aus dem indogermanischen Raum ergibt¹⁸, kommt nun in der Tat dem Verständnis näher, das Zaehner 1955 in seinem „Postscript to Zurvan“ formuliert. Als den Mithras der Mysterien möchte er mehr den Urweltheros sehen als den voll ausgebauten Gott Mithras des späteren Zoroastrismus¹⁹ – obwohl ich selber diese beiden Varianten nur als unterschiedliche Aspekte eines identischen Wesens ansehen möchte²⁰. Auf diese Weise stellen die Mithrasmysterien auch nach meiner Meinung tatsächlich, wenn auch nur in gewisser Weise, etwas Drittes neben Zoroastrismus und Zurvanismus dar, wie Zaehner (1955:240) ausführt, ein Drittes, das er (1955:242) mit Recht als „a stratum of Iranian religion which was never touched by the Zoroastrian reform“ beschreibt. Zurvanismus entwickelte sich erst

17) Hier muß ich wieder auf die bereits Anm. 16 genannte Arbeit „Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde“ hinweisen, in der ich die Aussagen des alten Thieß auf den S. 18–39 eingehend wiedergebe und im Zusammenhang mit anderen ähnlich gearteten Phänomenen analysiere.

18) Vgl. Anm. 17.

19) Vgl. a.O. S. 241: „... and the main difference between the Mithraic Mithras and his Zoroastrian homonym seems to be that the former (to judge from the monuments) is conceived of not as a fully fledged god, but as a hero, that is as an incarnate god who descends from the Sun and returns to him after he has performed the fructifying and sanctifying sacrifice.“

20) Vgl. z.B. weiter unten in Anm. 26 die Angaben zu P.Thiemes Arbeiten über den Umfang der diesem Wesen von altersher zukommenden Eigenschaften.

später aus – wie anzunehmen ist – bewußter Uminterpretation der gathischen Mythologumena im Sinne alti- /326/ ranischer Religiosität und scheint als solcher ohne das vorausgehende Wirken Zarathustras nicht erklärbar²¹.

In den so als einer dritten Variante iranischer Religiosität verstandenen Mithras-mysterien, die näherhin die Variante darstellt, die den vorzazathustrischen Konzeptionen am nächsten steht, dort kann ganz nach dem Muster, das auch sonst im idg. Raum bei oberflächlicher Berührung mit einer Religion, die die beiden Ersten Geister kennt, zu beobachten ist²², in unreflektierter Weise Heros-Kult und Teufel-Kult vermischt werden: Der Teufel scheint einer solchen Religiosität in seinem eigentlichen Wesen noch garnicht faßbar zu sein: das vorzazathustrische und vorchristliche gemeinidg. religiöse Substrat vermochte, wie es scheint, an seinen selbst Tragik, Schicksal und Menschlich-Allzumenschlichem unterworfenen Göttern noch keineswegs absolut Gutes und absolut Böses ablesen und als in radikalem Gegensatz stehend erkennen zu können²³.

Mit der so verstandenen Verbindung zwischen Mithras und Ahriman geht aber ebenso eindeutig einher – ohne daß dies einen unausgleichbaren Widerspruch darstellt – daß später Christus mithrische Epiteta zugewiesen werden können²⁴. Ein in den Jahrhunderten nach Zarathustra dem Zoroastrismus reintegrierter und zu diesem Zweck bereits im Verlaufe der genannten Operation mancher zathustrischer Gottesauffassung allzusehr widersprechender Eigenschaften entkleideter Mithras²⁵, war mit der Fülle ihm von altersher gleichfalls zukommender Eigenschaften²⁶ durchaus geeignet, zur Entfaltung des Ausdruckes christlichen Gottesverständnisses beizutragen²⁷.

Es stellt sich in diesem Zusammenhang auch die Frage, ob die außerordentlich lebhaftere Verehrung, die dem Erzengel Michael in verschiede- /327/ nen von indogermanischen Bevölkerungen geprägten Gebieten während der ersten Jahrhunderte nach ihrer Christianisierung entgegengebracht wurde – genannt seien lediglich Georgien, Armenien, Frankreich und Deutschland²⁸ – auf den gerade entwickelten

21) Vgl. z.B. oben in Anm. 4 das einschlägige Zitat aus M. Boyce 1982.

22) S. den Verweis oben in Anm. 17.

23) Auch in Bezug auf diese Gedanken muß ich auf die eingehenderen Ausführungen der Arbeit „Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde“ verweisen, näherhin auf die S. 35–39.

24) Vgl. dazu z.B. in meiner Arbeit „Der kommagenische Mazdaismus“ den Exkurs „Mithras, Fravaši Mithradates I. Kallinikos und Antiochos I?“.

25) Ich gehe darauf in der Arbeit „Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde“ auf den S. 84–89 näher ein und erlaube mir daher, diesen Punkt hier nicht eingehender zu erläutern.

26) Vgl. z.B. Thieme 1978 oder seine Publikation von 1957.

27) S. speziell bezüglich des armenischen Raumes Hultgard, 1982:8–26.

28) Der St. Michael ähnlich strukturierte St. Georg hat anders als ich zunächst annahm, keinem dieser Länder seinen Namen gegeben. Prof. Alex. Böhlig, Tübingen, machte mich mit Hinweis auf Lang, D.M. 1966, 18 darauf aufmerksam, daß die Etymologie des Ländernamens „Georgien“ auf eine autochthone, jedenfalls nicht griechische Wurzel zurückgeht.

Bezug zwischen dem *Vohu Manah* und dem Erzengel Michael zurückzuführen sind. Einer solchen Annahme möchte man auf den ersten Blick entgegenhalten, daß der *Vohu Manah* in der, wie es scheint, von Zarathustra vertretenen Konzeption kaum auf die autochthone Mythologie so entfernt liegender Regionen, wie die von Kelten und Germanen besiedelten Länder Nord-West-Europas eingewirkt haben kann. Daß ein einigermaßen orthodoxes – im Sinne Zarathustras – Verständnis dieses Geistes allem Anschein nach bis nach Syrien-Palästina vordrang und dort heimisch werden konnte, ist schon verwunderlich genug, wenn auch aufgrund der übrigen dort zu beobachtenden, hier nicht näher zu belegenden iranischen Einflußnahmen durchaus möglich und nachvollziehbar. So wird man den außerordentlichen Anklang, den der „Gottesstreiter“ Michael und der ihm ähnliche St. Georg in den genannten Gebieten gefunden haben, eher auf eine von den christlichen Missionaren geleistete Sublimierung u.a. mithrischer und auf Wodan bezogener autochthoner Mythologumena in den für diesen Zweck durchaus geeigneten Figuren Michael und Georg zurückführen dürfen. Der Kampf zwischen Gut und Böse, als deren Exponenten sowohl Mithras als auch Wodan je in ihrem Anerkennungsgebiet in gewisser Weise angesehen wurden, wird es für die Missionierung als von Vorteil erscheinen haben lassen, besonderes Gewicht auf die Gestalten im christlichen Vorstellungsbereich zu legen, an denen zumindest die positiven Aspekte der abzulösenden Hauptgötter Wodan und Mithras am ehesten wiederzuerkennen waren und im Geistesleben der zu missionierenden Völker zum Tragen gebracht werden konnten.

DAĒNĀ, FRAVAŠĪ UND SEELE

Einen letzten Hinweis darauf, daß die im Voraufgehenden dargestellte Lehre Zarathustras von der wesentlichen moralischen Wahlfreiheit des /328/ Menschen zutreffen dürfte, soll der nun folgende Vergleich der zarathustrischen Begriffe *daēnā*, *fravašī* und Seele mit dem erbringen, was die jüdisch-christliche Tradition – wohl nicht ohne iranischen Einfluß – unter dem Begriff „Seele“ zu verstehen lernte. In sachlich klarer Differenzierung legt Lommel (1930:148ff.)²⁹ den Gebrauch dieser Begriffe in den Gathas (dort nur *daēnā* und – davon unterschieden – Seele = Atemkräfte, Lebenshauch), und den nachzarathustrischen Schriften dar. Dabei plädiert er für eine weitgehende sachliche Kongruenz der Begriffe *daēnā* und *fravašī*, wobei ich ihm gerne folge.

Schwierigkeiten hat Lommel damit, so wie es der Zarathustrismus verlangt, sowohl die *daēnā-fravašī* als auch die individuelle Menschenseele (Atemkraft, Lebenshauch) als freie Wesen zu verstehen. Denn die *daēnā-fravašī* trifft nach seinem Ver-

29) S. aber auch die Gathaübersetzung Lommels von 1971, S. 48.

ständnis in der ersten Existenz ihre Wahl und scheint damit für die individuelle Menschenseele, als deren „geistiges Urwesen“ sie Lommel (1930:148f.) versteht, die Lebensentscheidung bereits getroffen und vorentschieden zu haben. Damit gerät er aber exakt dahin, wohin der spätere Zurvanismus mit seiner von Prädestination und Determinismus geprägten Seelenlehre geriet³⁰. Lommel versucht nun die Wahlfreiheit der individuellen Menschenseele damit zu retten, daß er ihr selber diese zwar abspricht, sie aber dadurch gewahrt glaubt, daß die dem Einzelmenschen zugeordnete daēnā-fravaši Wahlfreiheit besaß und betätigen konnte. Auch das führt jedoch, wie mir scheint, nicht an einem prädestinatianistisch-deterministischen Verständnis des hier auf Erden lebenden menschlichen Individuums vorbei und der hohe Begriff der Freiheit, so wie ihn Lommel (1930:24f.) selbst als für den Zarathustrismus wesentlich herausarbeitet, wird nicht gewahrt.

So wie wir nun oben bei der Frage nach der Individualität des zarathustrischen „guten“ und „bösen Geistes“ die Art der Rezeption dieser Lehre durch die christliche Großkirche als Interpretationshilfe herbeigezogen haben – und, wie ich glaube, nicht zum Schaden des rechten Verständnisses der Intentionen Zarathustras – und wie Lommel (1930:149) dies selbst einmal in Bezug auf das Verständnis der persönlichen und allgemeinen Eschatologie im Denken Zarathustras in sachlich fördernder /329/ Weise durch Einführung der Begriffe *iudicium particulare* und *universale* aus der christlichen Dogmatik tat, so glaube ich, daß auch hier bei dem Dilemma, in das Lommels Verständnis vom Verhältnis daēnā-fravaši und Seele zueinander hineinführt, die Art der Rezeption dieser Lehre in der jüdisch-christlichen Tradition, und da vor allem in der Großkirche, weiterführen kann. So wie diese nämlich das Verständnis des *angelus tutelar*is, des Schutzengels – nicht zuletzt in Auseinandersetzung z.B. mit dem Manichäismus³¹, über Jahrhunderte einer der heftigsten Gegner dessen, was man orthodoxen Zoroastrismus nennen kann – ausgebildet hat³², sind diese *angeli tutelares* als in einer der Schöpfung der Welt vorgängigen Schöpfung erschaffene und lebende Geister gedacht, die, wenn sie sich für das Gute entschieden haben, je einem Menschen als dessen himmlischer Schutzgeist zugeteilt werden. Dies wird aber nicht in der Weise verstanden, daß der Schutzgeist in einer wie auch immer gearteten Identität mit der Einzelseele stünde, wie dies Lommel bezüglich der daēnā-fravaši und der Seele des auf der Erde lebenden Individuums anzunehmen scheint. Das zeigt schon allein der in der christlichen Tradition ab dem sechsten Jahrhundert nahezu allgemein rezipierte Kreatianismus³³. Dieser ist es dann auch – er besagt, daß jedem Menschen die Seele von Gott individuell und *ex nihilo* eingeschaffen wird –, der uns das Modell liefert, das erlaubt, die zarathustrische Lehre von daēnā-fravaši und individu-

30) Lommel selbst (1930:149) sieht diese Gefahr.

31) Vgl. DS 55.

32) Vgl. DS 286, 455 und 800.

33) Vgl. DS 403 und 456.

eller Seele in einem Sinn zu deuten, der es auch letzterer ermöglicht – und darauf legt Zarathustra, wie wir nun mehrfach gesehen haben, den größten Wert – sich in freier Wahl für die Rechtschaffenheit zu entscheiden: diese individuell und *ex nihilo* jedem Menschen von Gott eingeschaffene Seele ist als solche unbelastet von einer jeden möglicherweise in einer Präexistenz gefällten Entscheidung. Sie besitzt *ex conceptu* keine Präexistenz.

Die Frage ist nun: Können wir dieses Modell tatsächlich auf die uns zum gathischen und avestischen Denken vorliegenden Überlieferungen anwenden? Die folgenden kurzen Beobachtungen sollen zeigen, daß dieses Modell den genannten Überlieferungen zumindest nicht widerspricht.

In Yasna 30,7 sagt Zarathustra von der immer-währenden „Fügsamkeit“ = Aramaiti, einer der Aməša Spəntas, daß sie „die Lebenshauche /330/ der Leiber“ schafft. Eine andere gathische Aussage über die Erschaffung der Seelen ist mir nicht bekannt. Aus dem genannten Vers ist eine Präexistenz der Seele nicht herauszulesen. Er läßt die Frage offen.

Ebenso scheint es mit den avestischen Schriften insgesamt zu sein: 1930:149 formuliert Lommel recht dunkel:

„Die geistigen Urwesen sind nicht die Seelen der Menschen. Sie bleiben bei Ahura Mazda und verweilen im Himmel, während immer wieder andere unter ihnen auf Erden durch lebendige Menschen vertreten sind. (Hervorhebung von mir.) Im lebendigen Erdenmenschen ist eine Seele vorhanden. Ob und wie diese Seele auf Erden mit dem zugehörigen geistigen Urwesen im Himmel in Fühlung ist, bleibt unklar. Sie geht mit ihnen unmittelbar nach dem Tode ins Jenseits“.

Diese zusammenfassende Formulierung – man sieht ihr an, wie der Autor um sie gerungen hat – läßt m.E. mit dem Gedanken der „Vertretung“ der in der himmlischen Schöpfung verweilenden Urwesen „durch lebendige Menschen“ den von uns aufgrund der späteren christlichen Ausformung dieser Lehre vermuteten individuellen Eigenstand der die Körper auf Erden belebenden Seelen zu.

Man könnte nun ein Modell entwerfen, das die Seele selbst in der Präexistenz geschaffen und von dort aufgrund einer wie immer gearteten Ursache in den Körper verpflanzt werden läßt. Ich verweise z.B. auf die Ausformung, die die Seelenlehre bei dem mit gnostischem Gedankengut wohlvertrauten Origenes u.a. *princ.* 2,8f. erhielt, nicht ohne von der Kirche verworfen zu werden: vgl. DS 403–405. Ein solches Modell wahrt jedoch nicht den Eigenstand der individuellen Seele gegenüber ihrer *daēnā-fravaši*. Wie die Aporien, in die auch Lommel geriet, zeigen, gelangt es so unweigerlich zu einem Verständnis, das ein genuin zarathustrischem Gedankengut diametral entgegengesetztes prädestinationistisch-deterministisches Weltbild darstellt. Dies wäre dann aber im strengen Sinne des Wortes „dualistisch“ zu nennen, da deterministische Auffassungen stets auf einen metaphysischen theogonischen und kosmogonischen Dualismus zurückzuführen sind, in dem die individuellen Wesen eben dadurch determiniert sind, daß sie mal der einen, mal der anderen Schöpfung zugehö-

ren. Dies aber widerspräche zutiefst der in Zarathustras Denken an so hervorragender Stelle angesiedelten individuellen Wahlfreiheit. Diese weist er, wie wir gesehen haben, nicht nur dem einzelnen Menschen zu, sondern allen geistigen Geschöpfen, ja sogar den „Ersten Geistern“. Damit vertritt er ein /331/ Denken, in dem tatsächlicher metaphysischer Dualismus keinen Platz hat.

Zum Abschluß noch ein kleines, m.W. in der Exegese nicht recht beachtetes Beispiel aus dem Neuen Testament für die vermutliche Nähe von dessen Angelologie zum Zoroastrismus: Mt 18, 10 heißt es: „Sehet zu, daß ihr keines von diesen Kleinen verachtet. Denn ich sage euch: Ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel.“ Die Verbindung zwischen dem einem jeden zugeteilten Engel und den menschlichen Individuen ist hier offenbar weit enger gesehen, als es das landläufige Verständnis vom Schutzengel annimmt: Ein Ärgernis, das dem auf Erden lebenden Menschen angetan wird, verletzt dessen Engel so sehr, daß gerade dieser Umstand als die Begründung dafür herangezogen wird, ein solches Ärgernis vermeiden zu müssen. Andererseits verleiht der im Angesicht Gottes weilende Engel eines jeden Menschen letzteren eine solche Würde, daß es schuldhaft wird, Ärgernis zu geben. Eine solche Vorstellung ist m.E. nicht verständlich, wenn man als ihren geistesgeschichtlichen Hintergrund nicht auf die zoroastrische Lehre von der *daēnā-fravaši* zurückgreift³⁴. In die gleiche Richtung weist auch der so lebensvolle Bericht von der Gefangennahme und Befreiung Petri *Apg 12, 1 – 19*: Als der ihrer Meinung nach noch in schweren Ketten liegende Petrus plötzlich vor der Türe des Hauses stand, „da meinten sie, es sei sein Engel“ (*Apg 12, 15*). Doch hat ein solches Zitat in Bezug auf die hier vorgeschlagene Ansicht Beweiskraft nur, wenn und insoweit man es mit so viel expliziteren Hinweisen wie *Mt 18, 10* zusammensehen darf.

34) Zur überbordenden Angelologie z.B. gerade im auch sonst von iranischen Vorstellungen – bis hinein in die Terminologie – beeinflussten Qumran, das bei der Vermittlung dieser Ideen wohl mit Recht als eine wichtige Zwischenstation angesehen werden darf, vgl. die beeindruckende Zusammenstellung in Haag, H. 1968:390. Zu den genannten iranischen Termini in den qumranschen Schriften vgl. die von Sukenik zusammengestellten einschlägigen Listen in Dupont-Sommer, A. 1955 auf S. 222 der Ausgabe von 1981.

BIBLIOGRAPHIE

- Boyce, M. (1957) Some Reflections on Zurvanism. BSOAS, XIX, S. 304–316.
- Boyce, M. (1975/1982) A History of Zoroastrianism, (Handbuch der Orientalistik) Vol. I und Vol II. Leiden/Köln.
- Casadio, G. (1986) Adversaria Orphica et Orientalia. Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 52, S. 291–322.
- /332/**
- CIMRM: s. Vermaseren, M.J. (1956/1960).
- Cumont, F. (1896/1899) Textes et Monuments Figurés relatifs aux Mystères de Mithra, 2 Vol. Bruxelles.
- Duchesne-Guillemin, J. (1953) Ormazd et Ahriman. Paris.
- Duchesne-Guillemin, J. (1955) Ahriman et le Dieu Suprême dans les Mystères de Mithra. Numen, II, S. 190–195.
- Duchesne-Guillemin, J. (1958) The Western Response to Zoroaster. Oxford.
- Duchesne-Guillemin, J. (1963) Le Xvarənah. Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, sez. ling., V, S. 19–31.
- Dupont-Sommer, A. (1955) Le problème des influences étrangères sur la secte de Qoumrān. Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse, XXXV = Grötzing, K.E. (Ed.) (1981) Qumran. Darmstadt.
- Gershevitch, I. (1959) The Avestan Hymn to Mithra. Cambridge.
- Gnoli, Gh. (1962) Un aspetto del simbolismo della luce nel mazdeismo e nel manicheismo. AION-O, XII, S. 95–123.
- Gnoli, Gh. (1980) Zoroaster's Time und Homeland. Napoli.
- Gnoli, Gh. (1984) L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite. Revue de l'Histoire des Religions, CCI, S. 115–138.
- Grötzing, K.E. (1981) s. Dupont-Sommer, A. (1955).
- Haag, H. (Hrsg.). (1968) Bibel-Lexikon. Einsiedeln Zürich Köln.
- Hultgard, A. (1982) Change and Continuity in the Religion of Ancient Armenia with particular reference to the Vision of St. Gregory (Agathangelos §731–755), in Samuelian, Th. J. (Ed.), Classical Armenian Culture. (= Armenian Texts and Studies, Nr. 4). Roanoke Va.
- Lang, D.M. (1966) The Georgians. New York/Washington.
- Lommel, H. (1930) Die Religion Zarathustras nach dem Avesta dargestellt. Tübingen.
- Lommel, H. (1962) Die Sonne das Schlechteste?. Oriens. Journal of the International Society for Oriental Research, XV, 360–373 = Schlerath, B. (Hrsg.) (1970) Zarathustra. Darmstadt, S. 360–376.
- Lommel, H. (1971) Die Gathas des Zarathustra. Schlerath, B. (Hrsg.). Basel/Stuttgart.

- Thieme, P. (1957) Mitra and Aryaman. Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, XII, 1–96.
- Thieme, P. (1978) Mithra in the Avesta. In *Études Mithriaques* (=Acta Iranica 4). Leiden, 501–510.
- Schlerath, B. (1954) Der Hund bei den Indogermanen. *Paideuma*, VI, S. 25ff.
- Vermaseren, M.J. (1956/1960) *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mihriacae*. Vol. I und II, Hagae Comitum. (= CIMRM).
- Vermaseren, M.J. (1965) Mithras. Geschichte eines Kultes. Stuttgart.
- Waldmann, H. (1987) Ansätze zur Integration östlichen Gedankengutes bei Origenes (Mazdaismus, Zurvanismus). In Lies, L. (Hrsg.), *Origeniana Quarta*. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses, (Innsbruck, 2.–6. Sept. 1985). Innsbruck, S. 459–464.
- Waldmann, H. (1994) Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Mannerbünde. Die Grundlagen des gnostischen Weltbildes, Tübingen.
- West, M.L. (1983) *The Orphic Poems*. Oxford.
- Zaehner, R.C. (1955) Postscript to Zurvan. *BSOAS*, XVII, S. 232–249.
- Zaehner, R.C. (1961) *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London.

Erstmals veröffentlicht in: Lebendige Überlieferung. Prozesse der Annäherung und Auslegung, Festschrift für Herman-Josef Vogt zum 60. Geburtstag, hrsg. von N. el-Khoury, H. Crouzel, R. Reinhardt, Beirut/Ostfildern 1992, 356–364.

VII

Mani, das Christentum und der Iran

Als Untertitel zu dem Thema „Mani, das Christentum und der Iran“ wäre zu ergänzen: „Ein soziologischer Nährungsversuch“. Denn mit Hilfe eines soziologischen Ansatzes soll angestrebt werden, zeitlich und in ihren äußeren Erscheinungsformen so weit auseinanderliegende Bereiche wie ‚Iran‘ (gemeint ist der avestische Iran und sein Zoroastrismus und Zurvanismus), ‚Mani‘ und ‚Christentum‘ gemeinsam in den Blick zu bekommen¹.

In einem Beitrag zu Ehren eines Tübinger Theologieprofessors wird es statthaft sein, mit einem Hinweis auf den Gründer der (prot.) Tübinger Schule, Christian Ferdinand Baur, zu beginnen. Am Ende seines Werkes: „Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in der geschichtlichen Entwicklung“, Tübingen 1835, nennt er gnostische Dualismen als bestimmend für gewisse Formen der christlichen Denktradition bis hin zu Hegel und schließt mit der Aufforderung, diese Dualismen kenntlich zu machen und zu eliminieren. Wie auch er es tut – aber man kann dafür auch M. Boyces ‚Reader‘² ebenso wie die verschiedensten allgemein bekannte Arbeiten z.B. aus der Feder von Schaeder, Alföldi, Höfler, Wikander, oder, um jüngere Namen zu nennen, von A. Böhlig, Hans Peter Hasenfratz und Geo Widengren heranziehen; auf die einschlägige Problematik kann jetzt nicht näher eingegangen werden – sei hier der Manichäismus gleich dem Zurvanismus als ein im Kern gnostisch-dualistisches System vorausgesetzt³.

Nachdem von den gerade genannten Autoren – ihre Zahl könnte beträchtlich erweitert werden – lediglich faktisch Zusammenhänge zwi- /357/ schen einigen zum Teil auch als Männerbünde bezeichneten Gruppierungen und dualistischen Denkweisen

1) Es handelt sich um die These meiner theol. Dissertation „Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde“, Tübingen 1994.

2) M. Boyce, A Reader in Manichaeism, Middle Persian and Parthian. Texts with Notes, Leiden 1975, 5ff.

3) C.F. Baur führt a.O. in gewisser Hilflosigkeit statt ‚Zurvanismus‘ ganz allgemein ‚das zoroastrische Religionssystem‘ an. Viel klärende Arbeit ist seit 1835 geschehen. Ich erinnere nur an Namen wie Lommel, Duchesne-Guillemin und M. Boyce. Zuletzt zusammenfassend s. H. Waldmann, Die beiden Ersten Geister und der sog. zarathustrische Dualismus, in Teil I der Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies, IsMEO, Rom 1990, 313–332 *passim*.

beschrieben werden, trug als erster H.G. Kippenberg einen soziologischen Ansatz zur Deutung gnostisch-dualistischer Systeme vor. Er versucht, sie aus der besonderen Interessenslage „einer sozial privilegierten Schicht“ zu verstehen. Er entwickelt diesen Gedanken in einer Reihe von Aufsätzen: „Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus“, *Numen* 17, 1970, 211–231; „Wege zu einer historischen Religionssoziologie. Ein Literaturbericht“, *Verkündigung und Forschung* 16, 1971, 54–82 und schließlich: „Religion und Interaktion in traditionellen Gesellschaften. Ein Forschungsbericht zu neuen Theorien der Religionsgeschichte“, in *Verkündigung und Forschung* 19, 1974, 2–24.

Nach dem Prinzip der universellen Anwendbarkeit und Reproduzierbarkeit soziologischer Strukturen und ihrer Abläufe bedeutet dies, daß Kippenberg vorgibt, das Auftreten dualistisch-agnostischen Gedankengutes, wo auch immer es in der Raum-Zeit-Achse zu beobachten ist, sei in direktem oder indirektem Zusammenhang mit einer bestimmten soziologischen Struktur zu sehen. Das heißt aber: Gnostisch-dualistisches Gedankengut kann überall und immer wieder entstehen, wo die von Kippenberg definierte soziologische Struktur anzutreffen ist, auch unabhängig von irgendwelchen früheren oder anderswo aufgetretenen gnostisch-dualistischen Phänomenen. Das heißt weiterhin: Hat die gewisse soziologische Struktur in einer bestimmten geschichtlichen Situation eine neue Entfaltungsmöglichkeit bekommen, genügt schon die schwache Reminiszenz an eine früher realisierte Verwirklichung der Eigendynamik dieser soziologischen Struktur, entsprechendes Gedankengut wieder emporkeimen zu lassen. Dieser bei dualistisch-agnostischen Bewegungen häufig zu beobachtende Vorgang soll mit dem Begriff ‚Resonanz-Effekt‘ bezeichnet werden. Die Berücksichtigung dieses ‚Resonanz-Effektes‘ vermag zum Verständnis verschiedener sonst kaum zu erklärender Vorgänge beizutragen.

Bezüglich der Wahrheitsfrage folgt jedoch aus Kippenbergs soziologischem Ansatz in Fortführung des von ihm dabei zugrundegelegten Habermas’schen Verständnisses vom Zusammenhang von ‚Erkenntnis und Interesse‘, daß dualistisch-agnostische Phänomene als von einer bestimmten soziologischen Struktur abhängige keine allgemeingültige Wahrheit beinhalten im Gegensatz nicht nur zu philosophisch-metaphysischen Erkenntnissen, sondern ebenso im Gegensatz zu Wahrheiten, die auf geschichtliche, z.B. heilsgeschichtliche Fakten gründen, so sehr dualistisch-agnostische Phänomene wie wir gesehen haben auch auf gewisse historische Konstellationen zurückgehen.

/358/

Daher der Titel der diesem Beitrag zugrundeliegenden Dissertation „Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und (*versus*) Männerbünde“. Ohne diesen Ausdruck allerdings selber zu gebrauchen führt nämlich Kippenberg den Gnostizismus in seinen Aufsätzen auf das Interesse einer gesellschaftlichen Gruppierung zurück, die in der Soziologie gemeinhin als „Männerbund“ bezeichnet wird. Das zeigt das von ihm seiner Untersuchung zugrundegelegte Material, erst recht die nahezu un-

zähligen seiner Untersuchung darüberhinaus zugrundelegbaren historischen Phänomene⁴.

Dies muß jedoch spezifiziert werden. Denn Kippenberg argumentiert, der Gnostizismus sei in einer „sozial privilegierten Schicht hellenistischer Intellektueller“ beheimatet, die „im bürokratisch-militärischen Verwaltungsstaat von Mitverantwortung ausgeschlossen ... den Menschen als Objekt vernunftwidriger Mächte deutet⁵.“ Als wissenschaftstheoretische Grundlage führt er mit Berufung auf Habermas die Notwendigkeit an, „auch in der religionsgeschichtlichen Forschung dem Gegenstand jene kritischen Fragen zu stellen, die es möglich machen, bestimmte Ideen als Rechtfertigung im Prinzip veränderlicher Abhängigkeitsverhältnisse und als Ausdruck der Entfremdung des Menschen zu verstehen⁶.“

Kippenberg erklärt also die von ehemals „sozial privilegieren“, jetzt aber „von Mitverantwortung ausgeschlossenen ... hellenistischen Intellektuellen“ entworfene Weltanschauung als ein Instrument der „Rechtfertigung im Prinzip veränderlicher Abhängigkeitsverhältnisse“, die „den Menschen als Objekt vernunftwidriger Mächte deutet“. Dagegen ist einzuwenden, daß eine solche Weltanschauung die objektive Verworfenheit des Menschen in der Hand ‚vernunftwidriger Mächte‘ deutet, nicht aber die einer „ausgestoßenen Schicht privilegierter Intellektueller“. Sie wäre vielmehr die Weltanschauung der ‚vernunftwidrigen Mächte‘ selbst.

Damit gibt Kippenberg nicht die von ihm versprochene Antwort auf die Habermas'sche Interessensfrage an den Gnostizismus, nämlich welches Interesse die an ihm haben, die ihn vertreten, da dies nach Kippenberg die „von Mitverantwortung ausgeschlossenen ... hellenistischen Intellektuellen“ sind.

/359/

So sieht dann auch Widengren anders als Kippenberg zumindest einmal die den Mithras-Mysterien zugrundeliegende Theologie mit ihrer Verehrung des „Kriegergottes Mithras“ als die iranischer „Männerbünde“ an⁷. Damit steht er in größerer

4) Ich verweise auf eine von mir zu diesem Zweck angelegte Dokumentation, die ich auf Anfrage gerne zur Verfügung stelle.

5) Vgl. Kippenberg, Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus“, Numen 17, 1970, 225.

6) Vgl. a.O. 211, Anm. 2.

7) Vgl. G. Widengren, Hochgottglaube im alten Iran, Uppsala 1938, 311–351, weiterhin ders., Feudalismus im alten Iran, Köln/Opladen 1969, 12–21 und zuletzt seinen Aufsatz „Bābakīya and the Mithraic Mysteries“, in U. Bianchi (Hrsg.), Mysteria Mithrae, Leiden 1979, 675–696. Das angeführte Zitat stammt aus der zuletzt genannten Arbeit, S. 686. Ähnlich äußert sich R. Merkelbach, Mithras, Königsstein/Ts. 1984, 160f. Zu den bei Zurvanismus und Mithrasmysterien zu beobachtenden Gemeinsamkeiten in den dualistischen Grundpositionen und zu der gleichzeitig aufrechtzuerhaltenden Unterscheidung zwischen den beiden genannten Religionssystemen s. in meinem bereits oben in Anm. 3 zitierten Aufsatz ‚Die beiden Ersten Geister und der sog. zarathustrische Dualismus‘ das Kapitel „Angra Mainyu und Mithras“ a.O. S. 320–327. Daß der Zoroastrismus im Gegensatz zum ontischen Dualismus des Zurvanismus und der Mithrasmysterien einen *sittlichen* Dualismus zur Grundlage hat, wird a.O. S. 314–320 darzulegen versucht.

Übereinstimmung mit der von Kippenberg geforderten Interessensfrage an den Gnostizismus, da er die Theologie der Mithras-Mysterien als im Interesse tatsächlicher Machtträger entworfen ansieht. Er charakterisiert sie im Übrigen als zurvanistisch und dualistisch⁸. Kippenbergs Forderung, „auch in der religionsgeschichtlichen Forschung dem Gegenstand jene kritischen Fragen zu stellen, die es möglich machen, bestimmte Ideen als Rechtfertigung im Prinzip veränderlicher Abhängigkeitsverhältnisse ... zu verstehen“, ist also eher darin als erfüllt zu sehen, daß man gnostisierende Gedanken als die Sicht ihrer tatsächlichen Vertreter, d.h.: der ‚Machtausübenden‘ versteht.

Dies paßt insofern zu Kippenbergs Intentionen als auch in seinem Entwurf die, die den ‚Gnostizismus‘ praktizieren, die „finsternen Mächte“, die anderen, die den ‚Gnostizismus‘ formulieren, von der Macht ausschließen. Der Unterschied zwischen Widengrens und Kippenbergs Verständnis liegt lediglich darin, daß bei Kippenberg die „blindwütig Macht Ausübenden“ zwar nach dualistischen Grundsätzen handeln, sich der ihrem Tun zugrundeliegenden Weltsicht aber nicht bewußt sind: formuliert wird sie von denen, die ihrer ‚finsternen Macht‘ unterworfen sind, den ‚hellenistischen Intellektuellen‘. Widengrens Verständnis unterscheidet sich davon nur insofern, als die „blinde Macht Ausübenden“ selbst, die von ihm herangezogenen Mithrasbünde, die gnostische Theologie entwerfen und vertreten. Damit beantwortet die Interessensfrage an den Gnostizismus aber, wie schon gesagt, das Widengren’sche, wenn auch von ihm selbst soziologisch nicht hinterfragte Verständnis, besser, /360/ als das Kippenbergs, da es die Weltschau den Mithrasbündlern selber zuschreibt, denen, die sie im Habermas’schen Sinn *de facto* als „Rechtfertigung im Prinzip veränderlicher Abhängigkeitsverhältnisse“ entwerfen. Erst jetzt ist erfüllt, was Habermas im Gefolge von Peirce ‚Pragmatismus‘ nennt: „Der Pragmatismus ist das Prinzip, daß jedes theoretische Urteil, das sich in einem Satz in der Indikativform ausdrücken läßt, eine verworrene Form eines Gedankens ist, dessen einzige Bedeutung, soll er überhaupt Bedeutung haben, in seiner Tendenz liegt, einer entsprechenden praktischen Maxime Geltung zu verschaffen, die als ein konditionaler Satz auszudrücken ist, dessen Nachsatz in der Imperativform steht“⁹. Mit anderen Worten: Wenn das und das gedacht wird, muß etwas bestimmtes getan werden. Das nun ist eigentlich nichts Neues. Habermas spezifiziert jedoch: „Diese ‚Bewegung des Begriffs‘ ist weder absolut noch selbstgenügsam; sie gewinnt ihren Sinn einzig aus dem *Bezugssystem* möglichen *erfolgskontrollierten Handelns*“¹⁰. Dieses Begriffssystem ist also nicht, so wie das allgemein übliche, von vorgegebenen, sagen wir einmal, seinshaften Gegebenheiten abhängig, sondern von dem Handlungsschema, das es hervorbringt, insbesondere von dessen Erfolg. Es heißt also nicht mehr: *Cogitare sequitur esse*. Nach dem Kippen-

8) Vgl. Widengren, „Bābakiya and the Mithraic Mysteries“, 675 bzw. 692.

9) Vgl. J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/Main 1968, 154.

10) Vgl. a.O. 155.

berg-Habermas'schen, wie wir wohl sagen müssen, Verständnis von Gnostizismus heißt es vielmehr: *Cogitare sequitur successum expectatum actionis consequentis*. Die Bewegung des Begriffs gewinnt ihren Sinn aus dem Bezugssystem möglichen erfolgskontrollierten Handelns. Ein Gedankensystem, ja ganze, näherhin gnostische, Theologien, wurden nach Kippenberg also im Hinblick auf den aus ihnen zu erwartenden machtpolitischen Erfolg entworfen und nicht – wie wir das für selbstverständlich halten – durch den Versuch der Ergründung vorgegebener objektiver Seins- und Weltstrukturen.

Nachdem so der Gedanke Kippenbergs näher an das von ihm Gewollte herangeführt, ‚auf die Füße gestellt‘ sein möchte, nun zur praktischen Anwendung. Denn weder Kippenberg, erst recht nicht Widengren oder einer der zahlreichen anderen Religionswissenschaftler, die das Material in ähnlicher Weise ordneten, haben formuliert, auf welche Weise eine dualistisch-gnostische Weltanschauung konkret das Tun „finsterer, ... blindwütig handelnder Mächte“ rechtfertigt, ihm im Marx'schen Sinne ‚einen ideologischen Überbau‘ verschafft. Anders ausgedrückt: Aufgrund welcher sozio-psychologischer Mechanismen dient die Entwicklung und /361/ Verkündigung einer dualistisch-gnostischen Weltanschauung der Verwirklichung der Bestrebungen (Interessen) „finsterer, ... blindwütig handelnder Mächte“?

Natürlich könnte hier sogleich auf den späten Augustinus und seine Gnadenlehre eingegangen und nach dem oben angeführten Bauer-Zitat so das Element ‚Christentum‘ im Titel dieses Beitrages wieder zur Geltung gebracht werden. Gerne wird formuliert: *Augustinus semper manichaeus*. Dazu kann jedoch vom Jubilar die lakonische Auskunft zitiert werden: „Dies zu beweisen braucht es keiner Habilitationsschrift, da genügt ein Aufsatz!“ So soll zunächst der Zusammenhang ‚machtorientierte Organisation‘ – ‚dualistisch-gnostische Theologie‘ näher beschrieben und dann nur ganz kurz auf die genannte Problematik eingegangen werden.

Ein psycho-soziologisches Modell, sozusagen der ‚Idealtypus‘ einer ‚machtorientierten Organisation‘, trüge die folgenden Züge:

A: vorwiegend soziologisch gesehen:

1. eine straffe Innenstruktur (Hierarchisierung von Gehorsams- und Befehlsabläufen);
2. strenge Abgrenzung nach außen (Erwählungs- und Elitebewußtsein);
3. möglicher Ausschluß von Gegebenheiten, die die Bindung des Einzelnen an die Gruppe schwächen und zur Re-Solidarisierung mit der Allgemeinheit führen könnten (Weibfeindlichkeit, Unbestechlichkeit);
4. die Tendenz, den Zweck, das Interesse der Gruppe zu verabsolutieren.

B: vorwiegend psychologisch betrachtet:

1. (positiv) gesteigertes Selbstwertbewußtsein und Geborgenheitserfahrung (‚Elitebewußtsein‘ und der in entsprechenden Situationen erwartete ‚Schulterschluß‘);
2. (negativ) Identitätsverlust aufgrund der Abgrenzung von der Allgemeinheit

und ihren Normen. Man denke an die ‚Chauserfahrung‘ und die Sehnsucht nach der ‚Heimkehr ins Vaterhaus‘ z.B. des Terroristen¹¹⁾.

Auf dem Hintergrund dieser Charakterisierung kann man fragen, welche Vorstellungen geeignet wären, eine solche von den Gegebenheiten /362/ und Normen der Allgemeinheit abweichende Elitestruktur

- zum einen theologisch zu ermöglichen,
- dann aber auch – wiederum theologisch – vor Angriffen zu schützen.

Dabei erweisen sich die folgenden theologischen Axiome als besonders geeignet:

A: Zur Schaffung einer Elitestruktur:

1. Für die Absetzung von der Außenwelt, d.h. für den Aufbau des grundlegenden Elitebewußtseins überhaupt, ein prädestinationistisches Weltverständnis, möglichst eingekleidet in die Mythologie von einer Gotteshorde und durch Initiationsübungen rituell verwirklicht, die den individuellen Tod und die unmittelbar anschließende Wiederauferstehung zu einem ‚neuen Leben‘ in der Gotteshorde vollziehen.
2. Zur Ermöglichung einer hierarchischen Innenstruktur gleicherweise ein prädestinationistisches Weltverständnis, das nicht nur, wie gehabt, die Zugehörigkeit zur Gruppe regelt, sondern auch die Schichtung innerhalb der Gefolgschaft, auch hier ‚nützlicherweise‘ gepaart mit der Vorstellung einer Gotteshorde, wobei eine abgestufte Identifikation mit dem Hordengott besonders hilfreich ist.
3. Dem Ausschluß von Gegebenheiten, die die Zugehörigkeit zur Gruppe und den uneingeschränkten Einsatz für ihre Interessen gefährden könnten, dient die Herabsetzung der Güter, die die Dynamik des Lebens der Allgemeinheit bestimmen, nämlich von Besitz und Familie, durch eine Weib und Materie überhaupt der negativen Seite zuweisende dualistische Theogonie, Kosmogonie etc.
4. Der unter Nr. 1 beschriebenen theologischen Fassung der Tendenz, das Interesse der Gruppe zu verabsolutieren, entspricht auf der praktisch-moralischen Ebene ein sittlicher Exemptionismus, der das Gruppenmitglied von den Bindungen an die sittlichen Normen der Allgemeinheit, der ‚Viel zu Vielen‘, befreit. Auch dieses Theologumenon wird mythologisch geeigneterweise in die

11) Denkt man bei dem Wort von der ‚Heimkehr ins Vaterhaus‘ auch zunächst an die entsprechenden Formulierungen in gnostischen Texten, z.B. in der Zusammenfassung des Inhalts einschlägiger Nag Hammadi Papyri in K.W.Tröger (Hrsg.), *Gnosis und Neues Testament*, Gütersloh 1973, 36–37; oder die Texte selbst (in engl. Übersetzung) in J.M. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, San Francisco 1977, 180–187, so ist in unserem Zusammenhang natürlich auch der Titel eines von einem ehemaligen RAF-Mitglied verfaßten Buches von Interesse. Er lautet: „Rückkehr in die Menschlichkeit“, s. Hans Joachim Klein, *Rückkehr in die Menschlichkeit. Appell eines ausgestiegenen Terroristen*, Reinbeck 1979.

Vorstellung einer Gotteshorde eingebettet und in einem rituellen Tod des Gruppenmitglieds vor dem Forum der Allgemeinheit und in dessen Wiedergeburt als Glied der Gotteshorde liturgisch vollzogen, als welches es schließlich nur noch dem besonderen Gesetz des jeweiligen Hordengottes verpflichtet ist.

B: Zur Abwehr möglicher Angriffe gegen ein solches Weltverständnis sind folgende Theologumena dienlich:

1. Eine Lehre von der Verderbtheit von Willen und Verstand, die dem einzelnen oder auch mehreren die Überzeugung aufokroyiert, es sei unmöglich, dem skizzierten Weltverständnis elitärer Gruppen mit Freimut und argumentativ entgegenzutreten. Sie soll ihn der Möglichkeit wie der Motivation dazu berauben.

/363/

2. Dem gleichen Zweck, nämlich der Abwehr möglicher Angriffe, dienen deterministische Vorstellungen, gleichfalls geeignet, Passivität gegenüber dem Anspruch der o.g. Axiome einer zum Schutz elitärer Gruppen entworfenen Theologie zu verbreiten.

Beide Lehrelemente, nämlich das Theologumenon von der Verderbtheit von Willen und Verstand und die deterministischen Vorstellungen werden zweckdienlicherweise in eine dualistische Mythologie gekleidet. Eine solche dualistische Mythologie erfüllt darüberhinaus noch den Zweck, die bereits oben unter den elitäres Bewußtsein allererst begründenden Axiomen genannten prädestinatianistischen Lehrelemente und die Herabsetzung von Besitz (Materie) und Familie (Weiblichkeit) mythologisch zu begründen.

Faßt man zusammen, so ergibt die Suche nach einer Theologie, die den Erfolg und die Interessen einer ‚machtorientierten Organisation‘ zu wahren geeignet ist, ein Konglomerat, zusammengesetzt aus prädestinatianistischen und deterministischen Lehrelementen sowie Lehren von der Verderbtheit von Willen und Verstand und der metaphysischen, ja theologischen Minderwertigkeit bestimmter Weltelemente, näherhin des Weiblichen und des Materiellen, kurz: eine dualistische Theologie, entsprechend Kippenbergs These nicht unähnlich den Grundvorstellungen des antiken Gnostizismus.

Zum Schluß der kurze Versuch einer Anwendung des Gesagten auf Augustinus. Wenn das LThK s.v. ‚Gnade‘ 987 f. auf den aus Hypognostikon III 11 stammenden, für Luther ‚*De servo arbitrio*‘ so bedeutsamen Vergleich der Gnade mit dem Reiter auf dem Pferd verweist, sind wir beim Kern der Frage. Inwieweit diese Auffassung manichäisch ist, bleibe nach dem vorangehenden dahingestellt, inwieweit sie auf Augustinus oder Luther zutrifft, sei lediglich auf die knappen Feststellungen

Skalweits verwiesen¹². Doch soll einmal gefragt werden, wie sich denn der oben skizzierte Peirce'sche Pragmatismus im Sinne der Erhaltung einer machtorientierten Elite auswirkt, nimmt man in eigentlich dualistischer Weise an, daß die Seele gleich einem Pferd tatsächlich ohne eigenes Zutun mal dem Bösen unterworfen ist, mal dem Guten, und dementsprechend die eine der ewigen Verdammnis anheimfällt, die andere aber das Heil erlangt: Die mit dem Bild von Reiter und Pferd gemeinte Lehre von der Verderbtheit des Willens, die die Modalität des ewigen Zustandes abhängig macht von nicht in der Hand des Einzelnen liegenden Faktoren, demotiviert diesen nicht nur ganz allgemein in seinen sittlichen Streben, sie benimmt ihn darüber hinaus auch noch jeden Antriebs, überhaupt nach Gut und Böse zu fragen und eine Weltsicht zu ergründen, die ihm Handlungsentscheide liefern könnte. Dem entspricht die so operable Antwort des Tridentinums auf die reformatorische Gnadenlehre, die es in cap 5 des Dekrets über die Rechtfertigung in die Worte faßt: „*quippe qui illam et abicere potest*“ (DS 1525). Das Konzil geht damit auf der einen Seite an die Grenze des theologisch Vertretbaren. Es beruft sich auf Zach. 1,3: *Convertimini ad me et ego convertar ad vos* und ergänzt seine Aussage sofort durch einen Hinweis darauf, daß die Gnade alle dem zuvorkommen muß: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur* (Thr. 5,21). Andererseits wahrt es aber die in dem Gedanken an eine [persönliche] Motivation begründeten Möglichkeiten.

Die Ergänzung der Lehre von der Verderbtheit des Willens durch eine von der Verderbtheit des Verstandes wäre also seitens der Reformatoren keineswegs mehr nötig gewesen, wurde aber, wie bekannt, dennoch nachgeschoben.

12) Vgl. St. Skalweit, Reich und Reformation, Propyläen Bibliothek der Geschichte, Berlin (ohne Jahr [ca. 1970]) S. 108 zu Augustinus' *De Spiritu et Littera*: „Augustinus entwickelt hier seine Lehre vom der allmächtigen Gnade, der ‚*gratia irresistibilis*‘ ...“. Für Luthers Weg zu entsprechenden Überzeugungen war nach demselben Autor dessen nominalistische Ausbildung grundlegend, näherhin „das ‚*Collectorium*‘ des Tübinger Nominalisten Gabriel Biel (1410–1495), nach dem Luthers Lehrer Jodocus Trutvetter unterrichtete, ... ein verbreitetes Schulbuch von nominalistischer Prägung.“ s. a.O. 104. Jedoch „schon die artistischen Studien des jungen Luther wurden durch die ‚*Via moderna*‘ geprägt, die das geistige Gesicht der Erfurter Universität bestimmten und zu der sich seine philosophischen Lehrer Jodocus Trutvetter aus Eisenach und Bartholomäus Arnoldi aus Usingen bekannten.“ s. a.O. 100.

Erstmals veröffentlicht in: H. Waldmann (Hrsg.), Eine inzwischen bis Rom gediehene Sache. Zur Wiedereinführung des Instituts verheirateter Priester in der katholischen Kirche, Tübingen 1992, 47–67.

VIII

Verheiratete Priester im Rahmen der Tübinger Gesellschaft und anderswo

Tübingen, im November 1990

Sehr geehrter, lieber Herr Prälat!

Da Sie auf meine Bemerkung hin Interesse an einer Ausarbeitung über die Verwendung verheirateter Priester im Rahmen der Tübinger Gesellschaft äußerten, habe ich mich in den letzten Wochen bemüht, einen entsprechenden Text zusammenzustellen. Dabei habe ich (1) zunächst die theologische Situation ins Auge gefaßt, dann (2) die kirchenpolitischen Perspektiven, die bei der Erwägung der vorliegenden Fragen als grundlegend erscheinen, (3) Fragen, die sich angesichts bereits existierender Verwirklichungen verheirateter kirchlicher Amtsträgerschaft ergeben, um schließlich (4) unter Berücksichtigung der unterschiedlichen Ergebnisse der ersten drei Abschnitte einen Vorschlag zur Lösung der angesprochenen Probleme zu machen.

1 DIE THEOLOGISCHE SITUATION

Es steht außer Zweifel – und wird auch von niemandem bestritten –, daß kirchliches Amt und Ehe einander nicht ausschließen. Wenn Christus auch – und das muß ebenso unbestritten anerkannt werden – „die, die es fassen können“ zu seiner Nachfolge in der „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen“ aufruft (Mat 19,12) und Paulus im ersten Korintherbrief die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen nicht nur aus Effektivitätsgründen als das Bessere empfiehlt¹, sondern auch um des Frie-

1) s. z.B. 1 Kor 7,32f.: „Der Unverheiratete sorgt sich um die Dinge des Herrn, wie er dem Herrn gefallen möge; der Verheiratete aber sorgt sich um die Dinge der Welt, wie er seiner Frau gefallen möge.“

dens willen, den die Ehelosigkeit gewährt², so gelten doch beider Äußerungen in keiner Weise speziell für kirchliche Amtsträger.

Dabei fällt auf, daß die einschlägigen Aussagen Pauli – jedenfalls auf den ersten Blick – in Bezug auf eine gewisse Allgemeingültigkeit weiter zu gehen scheinen als das vage „wer es fassen kann, der fasse es“ Jesu. Schauen wir jedoch Pauli Worte genauer an, ergibt sich, daß sie über Jesu Aussage tatsächlich nicht hinausgehen. Denn beide von Paulus angeführten Vorzüge haben nach seiner eigenen Beteuerung keinen auf Offenbarung gegründeten Rückhalt. 1 Kor 7,25 schreibt er ausdrücklich: „Über die Jungfrauen habe ich kein Gebot des Herren; eine Meinung jedoch gebe ich ab als einer, der vom Herren damit begnadigt ist, vertrauenswürdig zu sein“. Pauli diesbezügliche Lehre geht also lediglich auf seine, wenn auch einmalig qualifizierte theologische Spekulation zurück.

Ähnlich stuft Paulus einige Zeilen vorher 1 Kor 7,10 bzw. 12 seine Lehren über das Scheidungsverbot und das sog. *privilegium Paulinum*, das einem ungläubigen Ehepartner gestattet, sich von einem gläubigen zu trennen. Während er das Scheidungsverbot klar auf göttlich Offenbarung zurückführt („Den Verheirateten befehle nicht ich, sondern der Herr.“) erschließt Paulus Letzteres mithilfe theologischer Spekulation. Denn er stellt diesem Abschnitt die Worte voran: „Den übrigen aber sage ich, nicht der Herr.“ (1 Kor 7,12) und führt zur Begründung seiner Lehre an: „In Frieden zu leben hat uns Gott berufen“ (1 Kor 7,15b-17). Auch bezüglich anderer Punkte seiner Verkündigung nimmt Paulus die gerade beobachtete Unterscheidung vor. So hebt er Eph 3,3 im Zusammenhang seiner Lehre von der Einheit von Juden und Heiden in Christus hervor, daß diese auf einer speziellen Offenbarung beruht: „Mir ist nämlich durch Offenbarung das Geheimnis kundgetan worden, wie ich vorhin in Kürze geschrieben habe“.

Eine solche spezielle Offenbarung vonseiten des Herrn liegt bei seinen Aussagen über den Vorrang der Jungfräulichkeit also nicht vor. Dadurch erhalten sie das in den Evangelien überlieferte Wort Jesu in seinem auf den ersten Blick so verwunderlichen Schwebezustand. Dieser Schwebezustand wird verständlich, bedenkt man, /49/ daß dieses Wort den Ruf Jesu, ja die Berufung zu persönlicher, umfassender Gottesbraut-schaft zum Inhalt hat, als deren Maß seine trinitarische, die mit der Kirche eingegangene (s.u.), schließlich die seiner Mutter, Johannes des Täufers und die Pauli vorgegeben sind. Ein solches, der Intimität nicht ermangelndes Verhältnis von allen als das Bessere zu fordern, entspräche kaum seinem Charakter.

Macht man sich die gerade skizzierte persönliche Dimension des zölibatären Lebens bewußt, wird auch der Wahrheitskern sichtbar, der dem modernen Protest gegen die unbedingte Verbindung von kirchlichem Amt und Jungfräulichkeit innewohnt: Ein kirchliches Amt so fest mit der Gottesinnigkeit des Zölibats zu verschrän-

2) s. 1. Kor 7,28b: „Jedoch Bedrängnis für das Fleisch werden die Betreffenden [d.h.: die Verheirateten] haben; ich aber möchte euch schonen.“

ken, tut der brauthaften Intimität dieses Verhältnisses Gewalt an, profaniert es in gewisser Weise. Es dürfte ihm guttun, allgemein wieder in größerer Verborgenheit gelebt werden zu dürfen, wenn auch nicht nur in den Klöstern, ein wenig aus dem Rampenlicht herausgerückt zu werden. Dabei ist im Sinne von Weber an der Gültigkeit einer auf Pauli theologische Autorität zurückführbare Mitberücksichtigung kirchenpolitischer Effizienz bei einer unbedingten Verbindung von kirchlichem Amt und Zölibat festzuhalten, „wird er [der Zölibat] nur als echtes Charisma geglaubt und keinen kirchenpolitischen Zielen *nachgeordnet*.“ Aber gerade seine heutige kirchenpolitische Effizienz dürfte ja in Frage zu stellen sein.

Eine weitere grundsätzliche Erwägung zur „Jungfräulichkeit um des Himmereiches willen“ sei hier angeschlossen. Das Jungfräulichkeitsideal ist entgegen einer häufig geäußerten Ansicht kein Zeichen von Leibesverachtung. Im Gegenteil ist es als Ausfluß der Hochachtung des Schöpfers für den „*nach seinem Bild* als Mann und Frau“ (Gn 1,27) erschaffenen Menschen zu sehen. So wie Paulus die Ehe Eph 5,32 als Abbild der Einheit des dazu (s. Hebr 10,5-7) fleischgewordenen Wortes und der Kirche erklärt, so muß auch eine „Jungfräulichkeit um des Himmereiches willen“ eine Brautschaft sein, will sie göttliches Leben in sich tragen (s. Gn 1,27), und eine körperliche Komponente miteinbeziehen, will sie sich Christi Werk verbinden. Die gerade aus dem Hebräerbrief angeführte Stelle lautet: „Darum spricht er bei seinem Eintritt in die Welt: ‚Opfer und Gaben hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast du mir bereitet. An Brandopfern und Sündopfern hast du kein Wohlgefallen /50/ gefunden. Da sprach ich: Siehe, ich komme – in der Buchrolle steht von mir geschrieben –, deinen Willen zu tun, o Gott.‘“ Hier sind auch Texte zu beachten wie Joh 6,53–58: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und sein Blut trinket, habt ihr sein Leben nicht in euch. ...“, und die vom II. Vatikanischen Konzil in einem vergleichbaren Zusammenhang mit den Worten beschriebene Weltschau: „Endlich hat es Gott gefallen, alles, das Natürliche und das Übernatürliche, in Christus Jesus zu einer Einheit zusammenzufassen, *so daß Er selbst in allem den ersten Rang hat*“ (Kol 1,18)⁴.“ So ist die Leiblichkeit derer, die dem Ruf des Herrn folgen, gleich der seinen Voraussetzung zur Erfüllung ihrer Aufgabe, so wie sie auch Voraussetzung ihres Liebesbundes mit dem ist, der die Fleischlichkeit angezogen hat, um alle, die im Fleische sind, zu erlösen und nach den Worten des Konzils „das Natürliche und das Übernatürliche zu einer Einheit zusammenzufassen“.

Nur einmal nimmt die Schrift grundsätzlich Stellung zum Verhältnis von kirchlichem Amt und Ehe, wenn nämlich Paulus im Brief an Titus 1,6 schreibt, „daß der

3) s. LThK Bd. 10, s.v. „Zölibat“ Sp. 1401.

4) s. das Dekret „*Apostolicam actuositatem*“, Art. 7, Abschnitt 2, ausführlicher zitiert weiter unten in Teil 4, II.

Presbyter nur Mann einer Frau sein solle“, d.h. nach dem Tode seiner ersten Frau nicht wieder heiraten soll.

So weit die grundsätzlichen Stellungnahmen.

So wie Paulus Titus 1,6 ganz allgemein davon ausgeht, das der ‚Presbyter‘ verheiratet ist, schreibt er bezüglich des faktischen Verhältnisses der ersten kirchlichen Amtsträger zur Ehe in 1 Kor 9,5, daß sowohl Petrus als auch die übrigen Apostel und die in hohem Ansehen stehenden ‚Herrenbrüder‘ Jakobus, Joseph, Simon und Judas⁵ verheiratet waren. Der Vers lautet: „Haben wir nicht das Recht, eine Schwester als Ehefrau mitzunehmen wie auch die anderen Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas?“ Das heißt, nehmen wir Pauli Nachricht streng beim Wort, daß auch der Apostel Johannes, den wir uns als den „Jünger, den Jesus liebhatte“ (Joh 13,23), kaum als verheiratet vorstellen, tatsächlich eine Frau hatte. Wichtiger ist: Jesus hat seine Kirche offenbar auf das Fundament /51/ einer Reihe verheirateter Männer errichtet. Petrus war nicht nur verheiratet, bevor er in die Schar der Jünger Jesu aufgenommen wurde (Mat 8,14-17 heilt Jesus Petri Schwiegermutter), sondern auch nachher, als er nach Jesu Auferstehung und Himmelfahrt das Amt, „seine Brüder im Glauben zu stärken“ (Luk 22,32), als erster Papst ausübte.

Werfen wir weiterhin einen Blick auf die bekannten Kanones 27 und 33 der Synode von Elvira (DS 118f.) – sie dürfte in den Jahren 300-303 gefeiert worden sein –, erscheint auch da noch das Bild verheirateter Kleriker, d.h. Bischöfe, Priester und Diakone, vorauszusetzen zu sein. In Kanon 27 wird Bischöfen und Klerikern allgemein geboten, entweder mit einer, offensichtlich leiblichen Schwester zusammenzuleben oder mit einer ihrer – gleichfalls wohl nur: leiblichen – Töchter, die aber die Jungfrauenweihe empfangen haben müssen, nach den Worten der Synode: „*filiam virginem dicatam Deo*“. Von außerhalb ihrer Familie sollen sie aber keine Frau zu sich nehmen: „*extraneam nequaquam habere placuit*“. Kanon 33 heißt es, Bischöfe, Priester, Diakone und Kleriker ganz allgemein sollen sich ihrer Ehefrauen, die offenbar vorhanden sind, geschlechtlich enthalten: „*abstinere se a coniugibus suis et non generare filios*“. **Die gerade formulierte Beobachtung: „Jesus hat seine Kirche offenbar auf das Fundament einer Reihe verheirateter Männer errichtet“, scheint also durch einen Satz von der Art zu ergänzen zu sein: Auch in den Jahrhunderten der zehn großen Verfolgungen, in denen dem Christentum das heute noch ehrfürchtiges Staunen hervorrufende Werk der Durchdringung und Eroberung des römischen Reiches gelang, bediente es sich weitgehend eines verheirateten Klerus.**

5) s. Mat 13,55, Mark 6,3, Apg 15,13 und Gal 1,19.

2 KIRCHENPOLITISCHE PERSPEKTIVEN
DER
EHELOSIGKEIT KIRCHLICHER AMTSTRÄGER

Im Laufe ihrer Geschichte entfernte sich die Kirche rasch von der in den ersten Jahrhunderten zu beobachtenden Haltung zum Familienstand ihrer Amtsträger. Die Forderung der Ehelosigkeit von Priestern, Bischöfen und Päpsten prägt fast die gesamten auf die Durchdringung des römischen Reiches folgenden anderthalb Jahrtausende.

/52/

Und die Kirche fuhr nicht schlecht damit!

Offenbar bestimmt von den 1 Kor 7,32f. von Paulus formulierten Vorteilen des jungfräulich Lebenden für den Dienst am Reiche Gottes hat sie unter den größten Schwierigkeiten an der Durchsetzung dieses Ideals festgehalten und gegründet auf das Prestige des Sieges über das römische Reich mithilfe eines durch Ehelosigkeit extrem mobilen und effizienten Klerus nicht nur die neuen staatstragenden keltischen und germanischen Völker zu integrieren vermocht und eine hohe Durchchristlichung der in den Jahrhunderten vor Einführung des Amtszölibates erfaßten Territorien erreicht, vielmehr konnte sie sich gestützt auf eben diesen Klerus mit zeitgenössischen nicht-christlichen Gedankenströmungen über die Jahrhunderte hinweg immer wieder aktuell theologisch auseinandersetzen. Vor allem aber war sie dazu imstande, sich nahezu entgegengesetzt der Entwicklung, die Teilkirchen ohne dieses Ideal nahmen, wie z.B. die griechische oder russische Orthodoxie, über die ganze Welt auszubreiten und damit einen Befehl des Herrn zu verwirklichen, an dessen Ausführung die gerade genannten ohne das Amtszölibat arbeitenden Kirchen kaum Anteil nahmen. Ausgehend von den mittelmeerischen Gebieten und dem zentraleuropäischen Raum vermochte sie im Mittleren und Fernen Osten auf die einheimische Bevölkerung gründende Kirchen zu errichten, nicht weniger als in Nord- und Südamerika und in Afrika, Kirchen, die in der Öffentlichkeit der betreffenden Länder eine weit über ihre statistische Größe hinausgehende Stellung einnehmen.

Der Auftrag des Herren, sein Evangelium „bei allen Völkern zu verkünden“ (Mat 28,19), ist erfüllt – nicht zuletzt durch die mit paulinischer Rastlosigkeit und ohne Schonung des eigenen Lebens verwirklichte Missionstätigkeit eines zölibatären Welt- und Ordensklerus, wobei außer Frage steht, daß letzterer dabei die Hauptlast der Arbeit trug.

So darf die Frage gestellt werden, ob durch die mit der sichtbaren göttlichen Hilfe erreichte Verbreitung des Evangeliums eine Situation entstanden ist, die nahelegt oder gar erfordert, bezüglich des Familienstandes der kirchlichen Amtsträger eine andere Politik zu wählen.

/53/

Ein wichtiges Kriterium zur Beantwortung einer solchen Frage ergäbe sich, wenn beobachtet werden müßte, daß ein Festhalten an der seit nahezu anderthalb Jahrtausenden erfolgreich angewandten Politik den Verlust wesentlicher bereits erfaßter Regionen zu befürchten ließe. Dies aber ist, in der Reihenfolge der Dringlichkeit, offenbar in Südamerika, Mittelamerika, in den USA und in den industriell hochentwickelten Ländern Zentraleuropas der Fall. Hier dürften aufgrund des einem Interdikt vergleichbaren Priestermangels weite Bevölkerungskreise an andere christliche oder nichtchristliche Denominationen verloren gehen. Sieht man die übermenschlichen Anstrengungen, mit denen südamerikanische Basisgemeinden in Laiengottesdiensten und priesterlosen Verkündigungsaktivitäten den Mangel an Priestern zu überwinden suchen und doch, teilweise auf Jahre hinaus, vom Sakramentempfang ausgeschlossen bleiben, drängt sich der Gedanke auf, daß ein weiteres Festhalten am Amtszölibat vor dem Gewissen nicht mehr zu verantworten ist⁶.

/54/

3 PERSPEKTIVEN NEUERLICHER VERHEIRATETER KIRCHLICHER AMTSTRÄGER

Zwei weitere Beispiele sollen vor Augen führen, was eine Kirche, die mit verheiratetem Klerus arbeitet, zu leisten vermag.

Soeben ist eine mehr als siebenjährige Periode zu Ende gegangen, in der eine seit je auf verheirateten Amtsträgern gegründete Kirche, die russisch-orthodoxe Kirche, systematisch und blutig verfolgt wurde. Zahlen kommen zum Vorschein – sie wurden auch schon vor Jahren gehandelt –, daß etwa 30% der Bevölkerung ihrer christlichen Überzeugung treu geblieben ist. Das ist zwar auch bei den Katholiken der Ukraine

6) Zwar liegen die Verhältnisse in den industriellen Schwellenländern Zentraleuropas, in Afrika und in den Kirchen Mittel- und Ostasiens mehr oder weniger eindeutig anders. In ihnen gewährt die Zugehörigkeit zum Klerus, so wie dies seit der Eroberung des römischen Reiches in gewissem Ausmaße stets der Fall war, einen sozialen Status von solcher Höhe, daß die Zölibatsschranke auch jetzt noch relativ bereitwillig überwunden wird. Doch ist die Hoffnung, aus diesen Regionen Priester in die gefährdeten Gebiete zu lenken, illusorisch. Wie die Erfahrung zeigt, erliegen solche zuweilen schon während der Einführungszeit dem sozialen Sog, sich in einer gehobenen Schicht außerhalb des Priestertums etablieren zu können (so am ehesten in Zentraleuropa), oder sie werden von der Verelendung, der sie sich z.B. in den Ländern Mittel- und Südamerikas aussetzen, zu Boden gedrückt. Denn die Zugehörigkeit zum Klerus bedeutet in den hochindustrialisierten Ländern, aber auch in manchen unterentwickelten Regionen keinen sozialen Vorrang mehr. In Nordamerika und Zentraleuropa gelangt man mit dem von einem Kleriker erreichten Bildungsstand in anderen Positionen auf eine höhere wirtschaftliche Stufe und zu größerem gesellschaftlichem Ansehen, während in Mittel- und Südamerika die Zugehörigkeit zum (Pfarr-)Klerus einen starken sozialen Abstieg bedeutet.

der Fall. Nicht anders sehen jedoch seltsamerweise die Zahlen über die Verankerung im katholischen Christentum bei der Bevölkerung der zentraleuropäischen hochindustrialisierten Länder aus. Die konservative Kraft einer auf verheirateten Amtsträgern gegründeten Kirche ist offenbar sehr groß.

Als zweites Beispiel sei die koptische Kirche Ägyptens genannt. Sie scheint nach der fast anderthalb Jahrtausende dauernden Unterdrückung noch immer an die 20% (!) der heutigen Bevölkerung Ägyptens auszumachen. Die Details der Unterdrückungen und Verfolgungen mögen anderswo nachgelesen werden. Ebenso wie die russische Orthodoxie ist auch diese Kirche durch eine relative theologische Sterilität und eine Mission gekennzeichnet, die sich eng an politische Möglichkeiten hält, die das eigene Land diesseits oder jenseits der Grenzen eröffnet. Auf der anderen Seite charakterisieren sie gleichfalls konservative Kraft und rasche Regenerationsfähigkeit.

4 MÖGLICHKEITEN NEUERLICHER VERHEIRATETER KIRCHLICHER AMTSTRÄGER

Bevor die Möglichkeiten neuerlicher verheirateter kirchlicher Amtsträger ins Auge gefaßt werden, sollen zunächst unter I die Fragen erörtert werden, die sich im Blick auf die Situation in solchen Kirchen ergibt, die in ihrer Geschichte das Institut verheirateter Amtsträger ganz oder teilweise beibehielten. Danach sollen unter II entsprechende Lösungsmöglichkeiten formuliert werden.

/55/

I. Fragen in Bezug auf verheiratete kirchliche Amtsträger

Bei der Erwägung des Aufhebens des Amtszölibats dürften A) Fragen in den Vordergrund treten, die sich im Blick auf die orthodoxen Kirchen stellen, die in ihrer Geschichte den Amtszölibat nicht oder nur teilweise verwirklichten, und B) solche, die sich aus den Erfahrungen ergeben, die die römische Kirche seit der Wiedereinrichtung des ständigen Diakonats mit verheirateten Amtsträgern macht.

A Fragen, die sich im Blick auf die orthodoxen Kirchen stellen

a. Mission, die kaum über die politischen Möglichkeiten hinausgeht, die das eigene Land diesseits oder jenseits der Grenzen eröffnet, diese dann aber zur Einwurzelung eines als selbstverständlich vorhanden empfundenen Christentums zu nutzen vermag. Bei der Russisch-Orthodoxen Kirche sei diesbezüglich auf die Missionierung

Sibiriens hingewiesen, verbunden mit der Eroberung bzw. wirtschaftlichen Erschließung dieses Raumes durch den Staat. Bei der Ägyptischen Kirche auf die Einflüsse auf das Christentum im Sudan, vor allem aber auf die Äthiopische Kirche, zu der Ägypten schon vor der islamischen Eroberung engste staatliche Beziehungen geknüpft hatte.

b. Theologisch-wissenschaftliche oder auch nur philosophische Auseinandersetzung mit zeitgenössischen nichtchristlichen oder heterodoxen Weltanschauungen findet kaum statt. Das Verhalten gegenüber solchen Geistesströmungen ist von Nicht-Beachtung des Andersdenkenden, Nicht-Eingehen auf seine Argumentationen, ja der Weigerung, sein Denken überhaupt kennenzulernen, geprägt.

c. Hang zur Autokephalie, nicht zuletzt gespeist aus dem Wunsch, zu konservieren. Damit hängt zusammen die Gefahr, vom Staat in cäsaro-papistischer Weise ans Gängelband genommen zu werden.

/56/

d. Schwierigkeiten, bei der wissenschaftlichen und asketischen Bildung des verheirateten Klerus ein auch nur in etwa dem in tridentinischen Seminaren herangebildeten Klerikern vergleichbares Niveau zu erreichen.

e. Schwierigkeiten, die in fast allen östlichen Kirchen aus der rangmäßigen Abstufung verheirateter und unverheirateter Kleriker entstehen. Soweit als Bischöfe nur unverheiratete Kleriker gewählt werden, ist die Auswahl der Bischöfe entweder rein auf das personelle Angebot der Klöster beschränkt. Das führt dazu, daß die Bischöfe erst spät und dementsprechend schwach persönliche Bindungen zum Diözesanklerus ausbilden können. Zudem treten sie in die Leitung von Diözesen ein, ohne durch ein Leben als Diözesanpriester in deren Problematik eingeführt worden zu sein. Dies führt zu einer starken Begrenzung auf liturgische Funktionen, während die Verwaltungs- und Lenkungsfunktionen von *de iure* untergebenen, tatsächlich aber durch Sachkunde mächtigeren Persönlichkeiten wahrgenommen werden. Oder die Auswahl der Bischöfe wird auf Theologiestudierende beschränkt, die im Hinblick auf eine mögliche Berufung ins Bischofsamt (oder andere höhere Kirchenämter) unverheiratet bleiben – in Griechenland die sog. ‚Archimandriten‘. Letzteres fördert die Ämteruche. Zudem schränkt es den Bereich der für die wichtigsten Ämter Berufbaren wohl mehr als gut ist ein, auch deswegen, weil sich höhere Befähigungen oft erst im Laufe eines längeren Priesterlebens zu erkennen geben oder herausbilden. Es bewirkt schließlich eine beachtliche Distanz zwischen denen, die sich durch Ehe von Anfang an zur niederen Ämterlaufbahn entscheiden, und denen, welchen durch ihr zölibatäres Leben die höhere Ämterlaufbahn offensteht.

B Fragen aus den Erfahrungen, die die römische Kirche seit der Wiedereinrichtung des ständigen Diakonats mit verheirateten Amtsträgern macht

a. Allgemein ist die Klage zu hören, daß der wissenschaftliche und pastorale Ausbildungsstand der ständigen Diakone von einer Art ist, daß sich Gläubige vor einer

Predigt oder nur dem öffentlichen Auftreten eines Diakons fürchten aus Sorge um /57/ den Ruf der Kirche. So sehr sie die Installation verheirateter Amtsträger herbeisehnten, sind die Gläubigen doch über die Art der Verwirklichung dieses Konzilsbeschlusses enttäuscht. Man kann gar die Ansicht vertreten hören, kirchlicherseits seien die Bedingungen für die Erreichung der Diakonenwürde so niedrig gelegt worden, um den Konzilsbeschuß zu diskreditieren und zu einer rein zölibatären Amtsträgerschaft zurückkehren zu können.

b. Aufgrund der faktisch geringen Unterschiede im Aufgabenbereich der (zölibatären) Priester und der (verheirateten) Diakone kommt es durch den dennoch bestehenden größeren Unterscheidungen im liturgischen Bereich nicht nur zu einer außerordentlichen Bewußtheit dieser Verschiedenheiten, vielmehr verursachen sie offenbar ein ständiges Sich-Reiben an diesen Punkten, sodaß Diakone häufig sehr genau darüber Auskunft zu geben vermögen, ob sie beim Erteilen des Segens „Es segne euch etc.“ oder ‚nur‘ „Es segne uns etc.“ sagen dürfen – oder was sonst hier an unterschiedlichen Formulierungen noch existieren mag.

II. Möglichkeiten neuerlicher verheirateter kirchlicher Amtsträger angesichts der unter I formulierten Fragen

Nachdem so in Teil 2 die kirchenpolitische Notwendigkeit angesprochen wurde, den aufgrund der unbedingten Verbindung von Kirchenamt und Zölibat entstandenen Priestermangel zu beheben, in Teil 3 die besonderen Fähigkeiten dargelegt wurden, die eine auch mit verheiratetem Klerus arbeitende Kirche auszeichnen und im laufenden Teil 4 unter I die Schwierigkeiten aufgelistet wurden, die im Blick auf heute arbeitende verheiratete kirchliche Amtsträger erscheinen, sollen nun unter besonderer Berücksichtigung der Vorzüge mit verheirateten Amtsträgern arbeitender Kirchen Lösungsvorschläge für die angeführten Schwierigkeiten gemacht werden.

Das wichtigste Problem bei der Ergänzung eines zölibatären Klerus durch einen verheirateten, ist, letzterem eine asketische und wissenschaftliche Ausbildung zu vermitteln und lebenslang zu erhalten, die der asketischen und wissenschaftlichen Formung /58/ der durch das tridentinische Seminar geprägten zölibatären Kleriker vergleichbar ist.

Seine Lösungsmöglichkeit läge in einer Regulierung, wie sie durch die Mitgliedschaft in einer religiösen Gemeinschaft wie der Tübinger Gesellschaft gegeben wäre. Während und nach einer mehrjährigen noviziatsartigen Ausbildung in den Ignatianischen Gebetsweisen, den Exerzitien und im Gebrauch der Regeln zur Unterscheidung der Geister und zum Fühlen mit der Kirche erfolgt ein im Sinne des c. 252 CIC an Thomas ausgerichtetes philosophisch-theologisches Studium, im Detail bestimmt von den Ausarbeitungen der Jesuiten deutscher Zunge in der Zeit zwischen

dem Ende des Zweiten Weltkrieges und der Mitte der sechziger Jahre und entsprechend den Weisungen des II. Vatikanischen Konzils in Auseinandersetzung mit neueren wissenschaftlichen Positionen maßvoll weiterentwickelt^{*)}.

Gemäß den „Grundlagen der Tübinger Gesellschaft“ hätte sich jeder zu verpflichten, nach der genannten spirituellen Ausbildung ein bestimmtes, wenn auch kleines Quantum an mündlichen Gebeten täglich zu verrichten, jährlich ein Triduum zu machen und in der Zeit zwischen diesen ganz- oder halbtägige Einkehrtage zu machen, wenn sich dazu eine Möglichkeit ergibt oder es innere Ermüdung verlangt, vor allem aber sich regelmäßig durch Beichte und geistliche Führung zu vervollkommen.

Ein weiterer Punkt, zu dem der Text „Grundlagen der Tübinger Gesellschaft“ die Mitglieder der Gruppe verpflichtet, ist die regelmäßige Beratung ihrer persönlichen und beruflichen Angelegenheiten im Kreise der Mitgesellschafter, gefolgt von der nur irgend möglichen Realisierung der bei dieser Gelegenheit gewonnenen Erkenntnisse.

So wie dies einem gewissen Gehorsamsideal entspricht, entspricht im Rahmen der Tübinger Gesellschaft einem gewissen Armutsideal die Bereitschaft, auch finanzielle Fragen gemeinsam zu beratschlagen und dabei zuzugestehen, daß unter Wahrung der Substanz eines jeden Besitztums über dieses zum Zwecke der Ermöglichung der spirituellen und wissenschaftlichen Ausbildung neuer Mitglieder verfügt wird wie auch zur Verwirklichung der Werke der Barmherzigkeit an denen, deren Not sich zeigt.

/59/

*) Es ist eine ‚doppelte Entfremdung‘ zu beobachten, unter der die theologische Wissenschaft heute leidet, nämlich zwischen ihr und dem Kirchenvolk einerseits und dem kirchlichen Lehramt andererseits. Man bezeichnet sie aufgrund dessen gar als ineffizient gewordenes Modell. – Hilfreich möchte hier sein, sich anstelle des heute weithin das Feld beherrschenden existentialistischen Denkens auf den Aristotelismus zurückzubedenken. In Bezug auf das Kirchenvolk überbrückt dieser die genannte Entfremdung insofern als er *de facto* dem spontan gelebten Weltverständnis folgt, daß Erkenntnis, mit Mühe auch die der Existenz Gottes, möglich ist und auch die Erkenntnis von Jesu Göttlichkeit und Messianität, nämlich auf dem Wege der *praeambula fidei*. In Bezug auf die Entfremdung dem Lehramt gegenüber sollte der gerade genannte Hinweis auf CIC can. 252 genügen. (Der Kanon meint natürlich die *Neu-Scholastik*.) Der Existentialismus und die verschiedenen anderen Platonismen der Geistesgeschichte imponieren immer wieder und immer nur *dichterisch*, treffen aber weder *ad rem* noch *ad hominem* die Lebenswege des ‚gemeinen‘ Volkes. Der biologische wie auch der wirtschaftliche ‚Nährstand‘ unserer Welt setzt sich jedenfalls ausnahmslos aus praktizierenden ‚Aristotelikern‘ zusammen und ist in seiner Spontaneität so dumm auch nicht. Diesem ‚gemeinen‘ Volk steht das Lehramt mit seiner Forderung nach scholastischem Denken näher. – Auch eine dritte Entfremdung ist zu überwinden, unter der die theologische Wissenschaft leidet: Die bei den heutigen Theologen zu beobachtende Entfremdung zwischen dem eigenen Leben und der theologische Forschung. Es besteht der vom monatlich eintreffenden Gehalt geprägte Bereich getrennt von dem, was in Lehre und Forschung geschieht. Diese Trennung erscheint tödlich für einen Theologen, der doch auch die Endzeitpredigt bestehen muß: „Hab!t ihr den Hungrigen gespeist, den Nackten gekleidet?“ – Siehe dazu auch die folgenden Abschnitte! – Sicher, es gibt auch Werke der geistigen Barmherzigkeit. Aber gerade die verweigert die platonisch ausgerichtete heutige Theologie ja einem erstaunten ‚gemeinen‘ *publico*.

Außer der Möglichkeit, im Rahmen der Tübinger Gesellschaft das Gelübde der Keuschheit abzulegen, liegt auch bei denen, die in ihr im Stande der Ehe leben, in dem Sinne ein gewisses und nicht unzeitgemäßes Keuschheitsideal vor, als aufgrund der Aussage von Eph 5,32, in den Versen 22–33 weiter ausgeführt, die Einehe als eschatologischer Stand angesehen werden kann. Der Text lautet: „Dies Geheimnis ist groß; ich deute es auf Christus und die Kirche.“ Paulus hält Vers 31, einem Zitat aus Gn 2,24, offenbar dafür, daß der präexistente Sohn die dreifaltige Herrlichkeit in gewisser Weise verlassen hat, um seiner Braut, der Kirche, anzuhängen, so wie „ein Mensch seinen Vater und seine Mutter verläßt und seinem Weibe anhängt und die zwei werden *ein* Fleisch sein⁷“. Die darüberhinausgehende Aussage des Verses 32 wäre dann darin zu sehen, daß der Gn 2,24 beschriebene Vorgang des ehelichen Einswerdens durch Christi vergleichbares Tun eine geistige Überhöhung erfuhr, ja, und darauf möchten wir hier hinaus, als Abbild, Sichtbarmachung und aller Welt erkennbare Verkündigung der endzeitlichen Brautnahme Christi institutionalisiert wurde⁸. Dementsprechend formuliert der Text „Grundlagen der Tübinger Gesellschaft“ zu Beginn von Teil H: „Wir wollen den Ehestand hochachten, da er, wie uns der Brief des Apostels Paulus an die Epheser lehrt, gleichfalls ein eschatologischer Stand genannt werden kann, weil er das Abbild der bis über die Zeiten hinausreichenden Einheit Christi mit seiner Kirche ist, weswegen die Ehe ja auch als dauernd und unauflösbar angesehen wird.“

Aufgrund dieser Überlegungen wird zur Lösung der Frage, für einen verheirateten Klerus ein asketisches wie wissenschaftliches Niveau zu sichern, das dem durch das tridentinische Seminar /60/ geformter Kleriker vergleichbar ist, vorgeschlagen, die Weihe verheirateter Männer nur im Rahmen einer religiösen Gemeinschaft von der gerade skizzierten Art zu ermöglichen.

Ihre Verwendung sollte in der auch beim zölibatären Klerus geübten Weise geschehen.

Als einzige Einschränkung wäre zu beachten, daß aufgrund von Titus 1,6 bei Bischöfen (Priestern?) eine Wiederverheiratung nicht möglich ist⁹.

7) Dies der Wortlaut von Gn 2,24, von Paulus Eph 5,31 auf Christi Verhältnis zur Kirche angewandt. s. auch Johannes' Ab- und Aufstiegs-Christologie zusammen mit seiner mehrfach betont vorgebrachten Aussage, daß der Logos „Fleisch“ wurde: s. Joh 1, 14, 19, 24 und 1 Joh 5,6–8, die beiden letzten Male unter dem Wort „Blut“. Ganz konkret liegt diese Vorstellung auch den bereits oben angeführten Versen Hebr 10,5–7 zugrunde: „Opfer und Gaben hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast du mir bereitet. ... Siehe, ich komme, ... deinen Willen zu erfüllen, o Gott.“

8) Es wird nicht unstatthaft sein, hier auf Joh 6,53–58 hinzuweisen: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und sein Blut trinket, habt ihr sein Leben nicht in euch. ... Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich durch den Vater lebe, so wird auch der, der mich ißt, durch mich leben.“

9) Blickt man auf die während der ersten Jahrhunderte in Rom befolgte Praxis, scheint es sich in der Tat darum zu handeln, daß weder Bischöfe noch Priester ein zweites mal heiraten durften. Zu der bis ins 5. Jh.

Das hieße im Hinblick auf die oben unter I vorgeführten Inkonvenienzen bezüglich der Üblichkeiten im Bereich der orthodoxen Kirchen, daß anders als dort die verschiedenen kirchlichen Ämter wie in apostolischer Zeit Verheirateten wie Unverheirateten in gleicher Weise offen stehen, und dadurch Erscheinungen wie Ämter-suche oder die Aufkötterung aus mönchischer Tradition stammender Bischöfe auf weltkirchliche Strukturen (d.h. Diözesen) oder die kaum überwindbare Aufspaltung des Klerus in einen niederen und in einen höheren von vorn herein ausgeschlossen wären.

Ein Argument dagegen sollte nicht sein, daß z.B. die mit genau diesen Strukturen arbeitende protestantische Kirche in der ehemaligen DDR nach etwa vierzigjähriger, in ihrer Schwere jedoch nicht mit der anderthalbtausendjährigen des ägyptischen Christentums vergleichbarer Verfolgung, den Rückhalt in der Bevölkerung weitgehend verloren hat, daraus ersichtlich, daß z.B. nur noch 10% der Gymnasialschüler getauft zu sein scheinen¹⁰. Denn eine solche Ent-/wick- lung liegt an der von jeher staatsgebundenen und entsprechend bedrückenden sog. Theologie des Protestantismus¹¹.

Wie in apostolischer Zeit wird der Herr das verharrende petrinische Element seiner Kirche auch dann mit jungfräulich-paulinischen Kräften durchsetzen, die die Mobilität besitzen, das Werk der Missionierung weiter voranzutreiben. Werfen wir nur einen Blick auf die gigantische missionarische Leistung, die die Mönche der sonst mit verheiratetem Klerus arbeitenden nestorianischen und jakobitischen Kirchen in sasanidischer Zeit bzw. unter muslimischer Herrschaft bis ins 13. Jahrhundert in Zentralasien und im Chinesischen Reich vollbrachten¹². Es waren die Errungenschaften dieser Mission, deren Blüte Marco Polo und die ersten Franziskanermissionare im 13. Jh. beobachteten und deren Resten die Jesuiten im 16. Jh. neues

in Rom zu beobachtenden Üblichkeit verheirateter Priester, Bischöfe und Päpste s. z.B. F.X. Seppelt, Der Aufstieg des Papsttums, Leipzig 1931, 40, 118, 147, 168. Zur Wiederverheiratung kirchlicher Amtsträger allgemein s. ebenda 140 die Ende des 4. Jh. erlassene Dekretale des Papstes Siricius (384-399), daß Kleriker keine „Wittve oder (eine) zweite Frau heiraten“ sollen. Wenn DS 185 den Kanon 7 derselben Dekretale in der Überschrift als „den Zölibat“ betreffend bezeichnet (*de caelibatu clericorum*), trifft dies kaum zu. Kanon 7 wendet sich gegen von Klerikern unterhaltene ehebrecherische Verhältnisse und drängt bei älteren kirchlichen Amtsträgern auf Enthalt-samkeit, wofür er sich tatsächlich auf 2 Tim 2,22 berufen könnte.

10) s. den Leitartikel „Kirche nach dem Sozialismus“ von Heike Schmoll in der FAZ vom 16.8.1990, auf der Seite 1.

11) s. „Wörterbuch des Christentums“, Gütersloh/Zürich 1988, die Artikel „Dualismus“. „Männerbünde“ und „Zurvanismus“ auf den S. 270 bzw. 763f. und 1386f. und die dort verzeichnete Literatur.

12) s. die im LThK s.v. „Jakobiten“ angeführte Literatur, zu ergänzen durch J. Ferguson „China and Rome“ und M.G. Raschke „New Studies in Roman Commerce with the East“ in: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW) II, Bd. 9,2, hrsg. von Hildegard Temporini, Berlin/New York 1978, 599 (Ferguson) bzw. n. 1599 (Raschke) sowie (für das weitere Umfeld) n. 1708 (Raschke).

Leben einzuhauchen versuchten: Der missionarische Impuls – bzw. sein Ausfall – dürfte stärker an das Selbstverständnis als Weltkirche oder aber als autokephale Regionalkirche gebunden sein als an die Beibehaltung eines verheirateten Klerus in weniger von missionarischen Aufgaben geprägten Regionen. Zudem ist mittlerweile weltweit ein technischer Zivilisationsstandard erreicht, der es erlaubt, auch verheiratete Missionare mit ihren Familien selbst in den Ländern Afrikas oder Ostasiens einzusetzen. – Insoweit schließlich die hochindustrialisierten Länder Zentraleuropas oder Nordamerikas inzwischen selbst wieder als Missionsländer anzusehen sind, dürfte hinwiederum das Zeugnis eines verheirateten Klerus von der Art, wie sie eine religiöse Gemeinschaft wie die Tübinger Gesellschaft zur Verfügung stellen würde, nicht ohne besondere Erfolgsaussichten sein.

Soweit zu den missionarischen Fähigkeit einer Kirche, die in ihrem Klerus verheiratete wie unverheiratete Amtsträger aufweist.

/62/

Zur wissenschaftlichen Regsamkeit und zur Auseinandersetzung mit nicht- oder gar antikirchlichen aktuellen Strömungen, die wir oben im Bereich der autokephalen orthodoxen und koptischen Kirchen zu vermissen glaubten, sei die Äußerung gestattet, daß selbst die weltweit operierende und volkreiche römische Kirche im Augenblick kaum eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit aktuellen nicht- oder antikirchlichen Strömungen zu leisten vermag und auf dem wissenschaftlichen Parkett eher im Zurückweichen begriffen ist und *de facto* gleich den genannten östlichen Kirchen – vorerst jedenfalls – weitgehend aus dem Festhalten an ihrer Substanz lebt.

Zur Charakterisierung des augenblicklichen Standes der katholischen wissenschaftlichen Welt die Situation eines jungen spanischen Jesuiten, der etwa 1987 von seinem Provinzial destiniert wurde, in Aszetik zu promovieren. Nachdem die Suche nach einem geeigneten Dr.-Vater in Spanien erfolglos blieb (P. Iparaguire S.J. verstarb bereits vor mehreren Jahren), wandte sich der Provinzial anlässlich eines Rombesuches an Pater General, der jedoch auch keine Empfehlung auszusprechen vermochte. Der junge Herr studierte dann einige Semester in Tübingen, verließ die Stadt dann vor etwa zwei Jahren mit mir unbekanntem Ziel.

Die Fähigkeit zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit aktuellen nicht- oder antikirchlichen Strömungen liegt also nicht im Besitz oder Nicht-Besitz eines zölibatären Klerus begründet. Zwar nehmen im wissenschaftlichen Bereich derzeit die mit einem verheirateten Klerus arbeitenden deutschen und nordamerikanischen protestantischen Kirchen eine führende Rolle ein. Und doch ist aus der gegenwärtig zu beobachtenden wissenschaftlichen Unfruchtbarkeit des katholischen Raumes nicht auf ein Versagen des zölibatären Klerus zu schließen, noch ist es erlaubt, anzunehmen, diese würde mit der Einführung eines verheirateten Klerus automatisch ein Ende nehmen. Vielmehr dürfte die genannte Situation darin begründet sein, daß das Vorwärtstürmen des II. Vatikanischen Konzils der wissenschaftlichen Aufarbeitung derart neue, umfassende und ungewohnte Vorgaben machte, daß auch protestanti-

sche Forschungssubstanz, wollte sie denn, mit der Aufarbeitung dieser Vorgaben nicht so bald an ein Ende kommen würde.

/63/

Die neuen, umfassenden und ungewohnten Vorgaben des II. Vatikanischen Konzils seien nur kurz durch einen Hinweis auf die faktische Rehabilitation eines Teilhard de Chardin charakterisiert. Das Konzilsdekret „*Apostolicam actuositatem*“ formuliert in Art. 7, Abschnitt 2, wie folgt:

„Alles, was die zeitliche Ordnung ausmacht, die Güter des Lebens und der Familie, Kultur, Wirtschaft, Kunst, berufliches Schaffen, die Einrichtungen der politischen Gemeinschaft, die internationalen Beziehungen und ähnliches mehr, sowie die Entwicklung und der Fortschritt von alledem sind nicht nur Hilfsmittel zur Erreichung des letzten Zieles des Menschen, sondern haben ihren Eigenwert, den Gott in sie gelegt hat, ob man sie nun einzeln in sich selbst betrachtet oder als Teile der gesamten zeitlichen Ordnung: *Und Gott sah alles, was er geschaffen hatte, und es war sehr gut* (Gn 1, 31). Diese natürliche Gutheit von alledem erhält eine spezifische Würde durch die Beziehung dieser Dinge zur menschlichen Person, zu deren Dienst sie geschaffen sind. Endlich hat es Gott gefallen, alles, das Natürliche und das Übernatürliche, in Christus Jesus zu einer Einheit zusammenzufassen, *so daß Er selbst in allem den ersten Rang hat* (Kol 1,18). Dennoch nimmt diese Bestimmung der zeitlichen Ordnung in keiner Weise ihre Autonomie, ihre eigenen Ziele, Gesetze, Methoden und ihre eigene Bedeutung für das Wohl der Menschen. Sie vollendet sie vielmehr in ihrer Bedeutsamkeit und ihrem Eigenwert. Zugleich richtet sie sie auf die volle Berufung des Menschen auf Erden aus.“

Es ist dies *de facto* die Sicht Teilhards einer von Gott der Schöpfung eingestifteten Evolution im Sinne des paulinischen Wortes von der „Hoffnung, daß auch sie, die Schöpfung, von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werde zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Römer 8,20f.). Gleich Teilhard insgesamt¹³ sieht Paulus wie auch das Konzil hier ab vom Sündenfall und beschreibt nur die Situation, die seit der Urverheißung Gn 3,15 besteht: die Hoffnung auf die Wiedereinsetzung in den alten Gnadenstand und den Sieg über die Schlange, die dann im Fortschreiten des göttlichen Heilswerkes durch das Werk des zweiten Adam wenn auch in eschatologischer Verborgenheit, so doch nicht weniger real, mehr als erfüllt wurde (*felix culpa*). Eine Hoffnung, die sich seither keimhaft darin verwirklicht, daß die Kirche, wie es der „Hirte“ des Hermas ausgedrückt, gleich einer Braut, die mit dem Vorschreiten der Zeit statt häßlicher zu werden Runzel um Runzel ablegt und zu der heranwächst, die der Herr am Ende der Zeiten zum Ewigen Hochzeitsmahl aufnimmt. Das Bild findet in Eph 5,27 seine Bestätigung (es dürfte tatsächlich auf

13) s. Ida Friederike Görres, Sohn der Erde: Der Mensch Teilhard de Chardin, Frankfurt ²1971, 105, vor allem aber 107.

diesen Vers zurückgehen): „Er wollte sich selbst die Kirche herrlich zuführen, ohne Flecken, ohne Runzeln oder dergleichen, sondern heilig und makellos.“ Gleich Teilhard sieht auch das Dekret „*Apostolicam actuositatem*“ unter Heranziehung von Kol 1,18: „so daß Er selbst in allem den ersten Rang hat, daß es „Gott gefallen hat, alles, das Natürliche und das Übernatürliche, in Christus Jesus zu einer Einheit zusammenzufassen“, daß also Gnadengeschenk ist, was diese Vorwärtsentwicklung bewirkt, nicht der Natur als solcher einwohnende Kräfte. Teilhard schreibt „Nein, weit davon, daß sich das Licht unsrer Nacht entrungen hätte. – Dein [d.h. der Evolution] Feuer ist das vorherseiende [präexistente] Licht, das langsam, unfehlbar, unsre Schatten verdrängt¹⁴.“ Daß der angeführte Artikel 7 des Dekrets „*Apostolicam actuositatem*“ schon während des Konzils des „Teilhardismus“ verdächtigt wurde (s. den Kommentar von Ferdinand Klostermann in LThK Bd. 13, 627), trotzdem aber verkündet wurde, zeigt, daß die Annahme, das Konzil habe Teilhard de Chardin damit zumindest indirekt rehabilitiert, wohl zutrifft. Auf der anderen Seite ist ebenso klar, daß diese Konzilsaussage auch in Ansätzen theologisch noch nicht erfaßt wurde.

Eine auf die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils gegründete Theologie und deren Verbreitung wird noch Jahrzehnte in Anspruch nehmen. Doch dürfte es dem katholischen wissenschaftlichen Potential bei Wiedereinführung verheirateter Amtsträger möglich sein, gerade auch die konziliaren Vorgaben an weltzugewandtem Glaubensdenken rascher, gültiger und in gewisser Weise auch akzeptabler aufzuarbeiten. – Die Probleme aber, die die oben genannten orthodoxen und sonstigen östlichen Kirchen mit der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit aktuellen nicht- oder antikirchlichen Strömungen haben, dürften tatsächlich, wie schon gesagt, eher in ihrer Regionalität begründet liegen sowie in ihrer nationalen oder auch staatlichen Gebundenheit. Von daher genügt es katholischerseits, sich weiterhin als Weltkirche zu verstehen und entsprechend zu handeln, um auch auf wissenschaftlichem Gebiet bald wieder den kalvinischen oder lutherischen Weltkirchen Vergleichbares zu leisten.

/65/

Gehört es auch nicht strikt zum vorliegenden Thema, so sei doch auf das Unbehagen hingewiesen, daß zuweilen bezüglich der heutigen verheirateten Hochschullehrer an katholischen philosophischen und theologischen Fakultäten geäußert wird. Sind diese Hochschullehrer auch nicht Träger eines kirchlichen Weihegrades, so stehen sie doch an höchst verantwortlicher Stelle, z.B. in der Ausbildung des Klerus, aber auch bei der Vertretung katholischer Positionen in der Öffentlichkeit – und das mittlerweile auch in sog. Kernfächern wie Moral und Dogmatik, die ihnen bis vor wenigen Jahren noch unzugänglich waren. Es wäre zu fragen, ob das wohl nicht unberechtigte Unbehagen an diesen Hochschullehrern seinen Grund auch darin haben

14) s. Ida Friederike Görres, a.O. 98.

könnte, daß hier kirchlicherseits nicht genug in Richtung auf die Ermöglichung einer „knieenden Theologie“ getan wurde, d.h. daß neben der wissenschaftlichen nicht auch auf eine spirituelle Ausbildung hingewirkt wurde, wie sie bei den zölibatären Hochschullehrern durch ihre Formierung durch das tridentinische Seminar gegeben ist. Auch hier möchte eine Regulierung durch Zugehörigkeit zu einem Institut wie der Tübinger Gesellschaft Abhilfe bringen, ganz gleich, ob man in einem solchen Fall Priestertum oder Diakonat bei der Übernahme eines höheren Lehramtes wieder zur Voraussetzung macht oder nicht.

Bezüglich der Diakone (s. oben I, B, a und b) möchten die folgenden Gedanken erwägenswert sein: Nach Wiedereinführung einer verheirateten Amtsträgerschaft auch im Bereich der auf das Diakonat folgenden Weihegrade dürfte die heute drängende Notwendigkeit, Diakone in Verkündigung und Lehre einzusetzen, fortfallen und der ursprüngliche Entwurf, von dem die Apostelgeschichte berichtet, zur Verwirklichung gelangen, die Diakone für die „Besorgung der Tische“, d.h. für die Armenpflege, einzusetzen (Apg 6,2). Warum dieser Entwurf damals nicht zur Ausführung kam, hatte wohl spezielle, heute nicht mehr zutreffende Gründe¹⁵. Das Gemein- te wurde auch bisher schon unter dem Stichwort „Verwaltungsdiakonat“ diskutiert. Jedenfalls im Sinne eines Bischofdiakonats¹⁶ könnten Diakone mit entsprechender beruflicher Qualifikation ausgestattet im Bereich der Verwaltung des kirchlichen Vermögens zum Zweck der Armenpflege und zur verantwortungsvol- /66/ len Beauf- sichtigung des kirchlichen Vermögens eingesetzt werden, nützlicher Weise wohl gleichfalls nur im Rahmen einer der Tübinger Gesellschaft vergleichbaren Gruppie- rung. Wer aus ihnen Neigung, Begabung und Ausbildung zu Verkündigung und Lehre besitzt, sollte ins Priesteramt eingeführt werden.

Mit Absicht wurde immer wieder formuliert: „durch Regulierung in einer Gemein- schaft, wie der Tübinger Gesellschaft“ oder „durch Mitgliedschaft etwa in der Tübin- ger Gesellschaft“, da es wohl nur realistisch erscheint, daß die vorgeschlagene bildner- ische und organisatorische Arbeit nicht von einer Organisation allein geleistet wer- den kann. Das ist nicht nur wegen der Fülle der Arbeit kaum zu verwirklichen, son- dern auch weil *eine* Organisation schwerlich die Plastizität besitzen dürfte, in all den Bereichen der Hl. Kirche, der jedenfalls – wenn vielleicht auch nicht allein – zugesagt ist, daß ihr Netz trotz der Größe des Fangs nicht reißen wird, die Struktur und spiritu- elle Zuwendung zu bieten, die nötig sind, das Gewollte zu verwirklichen. Dies möch- te nur durch eine Fülle von Gruppierungen möglich sein, ähnlich der Vielfalt, in die sich der monastische Gedanke im Laufe der Jahrhunderte entfaltete. Wenn z.B. in den „Grundlagen der Tübinger Gesellschaft“ davon die Rede ist, daß unverheiratete

15) s. H. Waldmann, Vom Ursprung des Diakonenamtes und seiner Geschichte, in *Diakonia* XP 21, 1986, 18–32.

16) s. a.O.

Priester auch im Rahmen der elterlichen Familie leben können, ist dabei an die Großfamilie gedacht, wie sie selten noch hier, in afrikanischen und asiatischen Ländern aber oft vorkommt. Ob in gültiger und praktizierbarer Weise, sei dahingestellt. Doch sind durch diese und andere in ihr vorgeschlagene Regulierungen sicherlich viele in der Kirche vorkommende soziale Gegebenheiten und persönliche Dispositionen nicht berücksichtigt. So möchten andere längere Gebetszeiten wünschen, stärkere Anlehnung an augustinische Theologie oder eine mehr kontemplative Ausrichtung, andere wieder ihre Vermögenswerte zusammenlegen und in größeren Gebäudekomplexen zusammenleben wollen, wie die Herrenhuter Gemeinden. Auch bezüglich der Betonung einer eingehenden wissenschaftlichen Bildung könnten unterschiedliche Auffassungen zur Verwirklichung drängen, wenn sich auch angesichts der Entwicklung im Franziskanerorden zumindest bei aktiv in der Seelsorge mitarbeitenden Gruppierungen notgedrungen bald eine Anpassung an das allgemeine klerikale Bildungsniveau ergeben dürfte. **Als wesentlich wird aber bei allen daran festzuhalten sein, daß, gegründet auf eine lebendige am Geheimnis der Inkarnation orientierte Spiritualität die Grund- /67/ elemente der *tria vota* gewahrt bleiben, die sich als das Charakteristikum des eschatologischen Standes herausgebildet haben, jedoch in einem Verständnis, das sich auch des eschatologischen Zeugniswertes der christlichen Eihehe bewußt ist.**

EINE BEMERKUNG ZUM SCHLUSS

So wie Pius X. zur Verwunderung seiner Zeitgenossen der pastoralen Zuwendung des Altarsakramentes an Kinder und Erwachsene unter Hintansetzung ältester und tief verwurzelter Üblichkeiten die Tore öffnete und damit eine heute von keinem bezweifelte Segensfülle auf die Kirche herabrief, würde die Wiedereinführung verheirateter kirchlicher Amtsträger auch in den auf das Diakonat folgenden Rängen in gewisser Weise auch in Fortführung der Intentionen dieses letzten heiliggesprochenen Papstes ein womöglich noch segensreicheres Unterfangen bedeuten.

Erstmals veröffentlicht in: *Res Orientales IV*, Banquets d'Orient, Leuven 1992, 45 – 49.

IX

Die kommagenischen Bankette

Im ersten Jh. v. Chr. bediente man sich im Rahmen des kommagenischen Zoroastrismus¹ bei gewissen religiösen Feiern des Weins. Das ist erstaunlich, da kein avestischer Text von rituellen mit Wein gefeierten Mahlzeiten berichtet. Auf der anderen Seite weisen die Mithrasmysterien mit Wein begangene kultische Festgelage auf² ebenso wie die iranische Religiosität, von der die sasanidische Glyptik Zeugnis gibt. All dies begründet ein besonderes Interesse an den Vorgängen im Kommagene des letzten Jh. v. Chr.

Bei den Inschriften dieser Landschaft, die von den mit Wein veranstalteten rituellen Feiern berichten, unterscheidet man zwei Gruppen. Beide stammen von Antiochos I. von Kommagene³. Er regierte etwa von 75 bis 30 v. Chr.⁴. Die erste Textgruppe veröffentlichte der König von seinem Regierungsantritt an. Er bediente sich dazu offenbar ausschließlich Stelen, die außer den Inschriften noch Reliefdarstellungen der griechisch-iranischen Götter dieser ersten Kultreform in Dexiosis mit dem König trugen⁵. Es handelte sich um die Götter Zeus-Oromasdes, Mithras-Apollo, Herakles-Verethragna und Artemis Diktyнна⁶. Diese Kultphase ging mit dem Datum der auf dem Löwenhoroskop des Nemrud Dağ wiedergegebenen Konstellation, dem 6./7.7.62 v. Chr., in eine zweite Reform über, die bis zu des Königs Tode andauerte⁷. Die Texte des zweiten Reformabschnitts finden sich eingemeißelt entweder auf

1) Zur vieldiskutierten Frage, ob in Kommagene Zoroastrismus oder Zurvanismus vorliegt, s. H. Waldmann, *Der kommagenische Mazdäismus*, Tübingen 1991, 182–191.

2) s. H.-J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, Münster ²1986, 140–148.

3) s. Waldmann, *Mazdäismus* 131f. 1973 hatte ich Mithradates I. Kallinikos, den Vater Antiochos' I., als Autor der älteren Textgruppe vorgeschlagen. s. Waldmann, *Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I.*, Leiden 1973 (= *EPRO* 34) *passim*. Diese These wurde durch den glücklichen Fund der Stele *SO* im Jahre 1974 korrigiert: s. Waldmann, *Mazdäismus* 32 bzw. 57.

4) s. ebenda 55f.

5) ‚Dexiosis‘ ist der auch von Antiochos I. gebrauchte Ausdruck zur Bezeichnung einer Begrüßung durch Handschlag. Näheres dazu s. ebenda 181f. Zur ersten Kultreform insgesamt s. ebenda 55–135, speziell zu ihrer Dauer 55f. und zu ihrem Inschriften- und Bildmaterial 57f.

6) s. ebenda 58f.

7) s. ebenda 42–48 und *passim*.

noch nicht beschrifteten Teilen der Stelen der ersten Kultreform, auf den Sockeln der Kolossalstatuen des Nemrud Dağ und von Arsameia am Nymphaios oder auf dem lebenden Fels inmitten der Hierothesia von Arsameia am Nymphaios und von Arsameia am Euphrat⁸.

Sind in der theologischen Konzeption der ersten und der zweiten Reformphase auch größerer Unterschiede festzustellen⁹, bezüglich dessen, was uns hier interessiert, unterscheiden sie sich nicht. In beiden berichten die Texte von religiösen Feiern mit öffentlichen, vom König gestifteten ausgedehnten Schmausereien, zu denen die Priester mit Wein auftischen, unterstützt von den Diensten weiblicher und männlicher Hierodulen, die wie die Priester vom König ausgewählt und durch besondere Landzuweisungen unterhalten werden. Man beobachtet lediglich, wie die königlichen Dekrete mehr und mehr ins Detail gehen, nicht nur anlässlich des Wechsels von der ersten zur zweiten Reformphase sondern auch anlässlich der Überarbeitungen, denen die Νόμος, die heiligen Gesetze, unterworfen wurden. Während z.B. *SO*, der einzige vollständige Text der ersten Phase, den Hierodulen nur eine halbe Zeile /46/ widmet (*SO* 18), befaßt sich der zu Beginn der zweiten Reform verfaßte Text *N* in dreißig Zeilen mit diesem Institut: *N* 161–191. Die auf der Felswand des Burgberges von Arsameia am Euphrat veröffentlichte Inschrift *G*, wohl die jüngste Fassung des Νόμος Antiochos' I., bietet schließlich darüberhinaus in Zeile 91 noch eine weitere Sanktion der die Hierodulen betreffenden Schutzmaßnahmen, die auch die Existenz der früheren Fassungen des Kultgesetzes mit berücksichtigt¹⁰.

Der Festkalender läßt sich kurz wie folgt umreißen¹¹: Er weist drei Tage für die Feier der Geburt des Königs auf, die er – wie dies möglicherweise schon seit Generationen der Fall war – auf den 16. Audnaios festgelegt¹². Gleichfalls drei Tage scheinen dem Andenken der Krönung gewidmet zu sein, zu dessen Feier er den 10. Loos angibt¹³. Dem Zweck des andauernden Gedächtnisses der beiden Hauptfestlichkeiten dienen kultische Begehungen am 10. und 16. eines jeden Monats.

8) Alle Texte finden sich einschließlich einer deutschen Übersetzung in Waldmann, Kultformen *passim*, oder wenn Korrekturen nötig waren bzw. ein Text zum Zeitpunkt des Erscheinens dieses Buches noch nicht veröffentlicht war, in Waldmann, Mazdaismus 197ff.

9) s. ebenda 42–50 und *passim*.

10) Zu *G* als jüngster Fassung der von Antiochos I. erlassenen Nomoi s. Waldmann, Kultformen 206–215, ders., Mazdaismus 171 und ders., „Die kommagenischen Gottkönige und ihre θεοὶ ἐπίηκοι, in: Proceedings of the 2nd European Conference of Iranian Studies held in Bamberg, 30th Sept. to 4th Oct. 1991, Rom 1995, 719–743 und Taf. LI-LII = IsMEO, Serie Orientale Roma, Vol. 73, die 1. Nachbemerkung auf der Seite 733. – Zu der besonderen Formulierung in *G*, Zeile 91 s. Waldmann, Kultformen 192f.

11) s. ebenda 203–205 und Waldmann, Mazdaismus 51–53.

12) s. *SO* Zeile 22f.

13) Zu der schwierigen Frage der Übertragung dieser Daten in unseren modernen Kalender s. F.K. Dörner, Th. Goell, Arsameia am Nymphaios, Berlin 1963, 67f.

Bei all diesen Festen handelt es sich aufgrund der Gottkönigs-Verständnisses der Kommagener – und nicht nur dieses Geschlechtes¹⁴ – durchaus um religiöse Anlässe. Sie sind nach *N* 86f. parr.¹⁵ „der Epiphanie der großen Götter“ geweiht. Wie nämlich Antiochos *N* 59–61 klar zum Ausdruck bringt, versteht er sich als σύνθρονος, Thronpartner, der Götter¹⁶.

Darüberhinaus sind diese Feiern Teil eines eigentlichen Staatskultes, d.h. eines Kultes des jeweiligen Herrschers. Dies zeigen die speziellen Festkalender von Sockelanlage III in Arsameia am Nymphaios (*A*) und aus dem Hierothesion von Arsameia am Euphrat (*G*). Da diese Anlagen nur dem Kult der verstorbenen Mitglieder der königlichen Familie gewidmet sind und weder „die Epiphanie der großen Götter“ noch deren jährliche Begehung erwähnen, zeigen sich ihre Festkalender beschränkt auf die monatlichen Feiern. Doch auch diese bedenkt der König mit Wein, reichlich gedeckten Tafeln und den Darbietungen durch neuerliche Stiftungen abgesicherter Hierodulen.

Wie beschreiben die Texte die Festgelage?

Im ganzen Land wurden zunächst ‚Temena‘ eingerichtet, kultische Festplätze, die jeder am Tag der öffentlichen Gastmähler von seinem Wohnort aus bequem erreichen kann. *SO* 15f. zeigt, daß für deren Anlage von Anfang an Sorge getroffen wurde.

Die von den für den Unterhalt der Gastmähler bestimmten Landlosen herbeigeschafften Speisen verteilen die Priester nach Einbehalt des ihnen selbst Zustehenden an die versammelte Menge.

Den Priestern obliegt des weiteren die Vorbereitung der Tische. Die Texte unterscheiden dabei zwischen ‚königlichen‘ Tischen – sie befinden sich offenbar schon an den Orten, die wie die beiden Arsameia Garnisonen beherbergen – und ‚heiligen‘ Tischen, wie z.B. auf dem Nemrud Dağ. Man vergleiche dazu *As* 99, *A* 125 und *G* 66 mit *N* 146.

Außerdem haben die Priester nach *N* 138–140 parr. die in den verschiedenen Heiligtümern errichteten Götterbilder mit goldenen Kränzen zu schmücken.

Dann legen die Priester die vom König gestifteten besonderen Gewänder an. Antiochos nennt sie ‚persische Gewänder‘: *N* 135 parr., und fügt *N* 137 hinzu, daß schon seine Vorgänger ihnen solche Gewänder „umgelegt hätten“: ἀπὸ τοῦ περιέθηκε.

Danach führen sie die Opfer durch: *N* 140–145 parr. Antiochos läßt uns nahezu völlig im Dunkeln darüber, was er unter den ἐπιθύσεις und den θυσίαι, die er erwähnt, versteht. Zwar erläutert er das ἐπιθύσεις durch die Hinzufügung von λιβανωτοῦ καὶ ἀρωμάτων. Es handelt sich also um ein Weihrauchopfer. Eine durchgehende Neubewertung des archäologischen und sonstigen Materials der

14) s. insbesondere Waldmann, Mazdaismus 149–156.

15) Für die Auffindung der *parallelen* Textabschnitte sei auf die Waldmann, Kultreformen, beigeheftete ‚Synopsis‘ verwiesen.

16) s. ausführlich dazu Waldmann, Mazdaismus 33–53 und *passim*.

Hierothesia von Arsameia am Nymphaios und vom Nemrud Dağ erlaubt uns heute jedoch die Feststellung, daß es sich bei den *N* 144 parr. genannten θυσίαι tatsächlich um den gesamten hochentwickelten Apparat des zoroastrischen Opferritus handelt¹⁷, einschließlich des *yasna*, d.h. des Haoma-Opfers, dem zentralen Ritus des indo-iranischen Kultes¹⁸ und einschließlich bluti- /47/ ger Opfer. Letztere wurden insbesondere bei Totengedenkfeiern dargebracht¹⁹.

Auf die Opferhandlungen folgen die Bankette. Diese beschreibt der König in weit größerer Ausführlichkeit als die Opfer, wahrscheinlich weil er sich mit ihnen in größerer Nähe zu verbreiteten Übungen griechisch-römischer Religiosität befand. Hier sind nicht nur die dionysischen *bacchanalia* und die fast schon kultischen Charakter aufweisenden συμπόσια der griechischen Welt zu nennen, von Plato zum Ort der Begegnung mit dem Göttlichen schlechthin stilisiert, sondern auch die römischen *lectisternia* und *pulvinaria*. Offensichtlich klaffen nach dem Verständnis des Königs zwischen diesen Kultmahlen und den von ihm gestifteten Festgelagen nicht derart unversöhnliche Gegensätze, wie zwischen dem Haoma-Opfer der indo-iranischen Tradition und einem Stieropfer für Zeus westlicher Kultauffassung. So kann Antiochos, immer bestrebt, sein iranisches Denken dem westlichen nahezubringen, bei der Beschreibung der Festmahle beredter werden²⁰.

Nachdem die Tische aufgestellt sind, werden sie von den Priestern ‚reichlich‘ (γυμίζων) gedeckt mit dem Fleisch der Opfertiere wie vielleicht auch mit den Broten, die beim *yasna* Verwendung finden²¹. Zugleich tragen sie Wein auf. *N* 147 parr. bestimmt, das dies in ‚Kelterkrügen‘ zu geschehen habe, d.h. in den geräumigen Bottichen, die beim Keltern zum Auffangen des Rebensafts dienen²².

Es folgt die auffällige Anweisungen, daß außer den Landeskindern auch die παρεπίδημοι, die im Reich ansässigen Fremden, an den Gastmahlen teilnehmen dürfen: *N* 150 parr.

Eine andere Maßnahme des Königs richtet sich auf das Wohlergehen der Tafelnden: Nicht nur sollen alle von den Priestern auf das freundlichste begrüßt (empfangen) werden (δεχόμενός τε σὺν θεοραπείαι), der König trägt auch dafür Sorge, daß sie ihren Gedanken während der Gelage frei Ausdruck geben können. *N* 157 parr. bestimmt, daß sie sich ἀσυζοφάντητοι, d.h. „unbespitzelt“ der Festesfreude ergeben, vor allem wohl dem Wein zusprechen sollen.

17) s. ebenda 79–147, 166–169 und *passim*.

18) s. insbesondere ebenda 102–111.

19) Blutige Opfer spielten im Zoroastrismus eine ausgesprochen große Rolle: s. ebenda 89 und 106.

20) Zu den propagandistischen Tendenzen der Kommagener s. ebenda 131f. und *passim*, zu denen fast aller Kleinkönigreiche des hellenistischen Ostens s. zuletzt meinen bereits in Anm. 10 genannten Artikel, Die kommagenischen Gottkönige und ihre θεοὶ ἐπιήκοοι, *passim*.

21) Zu letzteren s. Waldmann, Mazdaismus 104f.

22) s. ebenda 206.

Noch eine weitere Maßnahme hat das besondere Wohlergehen der Kultgäste im Auge, wenn wohl auch nur eines Teils von ihnen. Die Texte vermitteln den Eindruck, daß sich die Gelage auch in den großen Kultzentren ganz so wie in den über das Land verstreuten Temena unter freiem Himmel abspielen. Doch auch da verlangen die archäologischen Fakten nach einer gewissen Korrektur. Den Gipfel der Eski Kale von Arsameia am Nymphaios, d.h. das Zentrum des dortigen Hierothesions, nehmen zum Teil die sogenannten „Banketträume“ ein. Ihre Bezeichnung gründet nicht nur auf der Tatsache der zahlreichen Gastmähler, von denen die Texte berichten, vielmehr auch auf dem Symbolschmuck der Bodenmosaiken dieser Säle. Das Zentrum eines von diesen zieren eine Amphore und links und rechts von ihr zwei in anmutiger Bewegung wiedergegebene Delphine. Wenn auch der Blumenfries um diese zentrale Gruppe eine eigene Interpretation verdiente, so genügt uns doch hier, in diesen Sälen an betonter Stelle derart stark auf Dionysos bezogene Symbole zu finden. Er aber ist der Herr des Weines, seinen Kult charakterisieren die *bacchanalia*²³. Es gab also nicht nur die draußen im Freien bewirteten Festteilnehmer. Für einen speziellen Kreis von Geladenen waren ausgedehnte Räumlichkeiten vorgesehen mit Dekorationen, die den besonderen Anlaß der in ihnen begangenen Zusammenkünfte hervorheben. Unter diesen speziellen Gästen haben wir neben den Mitgliedern der königlichen Familie den *φρούραρχος* und die *φύλακα*, d.h. den Garnisonskommandanten und seine Wachmannschaft zu verstehen, die in den Texten *A* und *G* an erster Stelle unter den Gästen anführen werden, die der Priester zu Beginn der Feierlichkeiten zu begrüßen hat. Wie diese zwei Texte schon in ihren einleitenden Passagen erkennen lassen, waren beide Arsameia befestigt und beherbergten eine Garnison. Der Nemrud Dağ, hoch oben in der Wildnis des Tauros gelegen und ohne strategisches Bedeutung, erwähnt in seinem Text dementsprechend keine Militärs: s. *N* 148f. parr. – In den Banketträumen der Eski Kale möchten übrigens auch die Kissen schon ihren Dienst getan haben, die in den /48/ Mahlszenen der sasanidischen Glyptik offenbar regelmäßig anzutreffen sind.

Bedauerlicherweise hüllt sich Antiochos bezüglich der Aufgaben der Hierodulen in völliges Schweigen. War es Flötenspiel, Tanz, die Bedienung bei Tisch – oder noch andere Dienste? Im Hinblick auf die Verhältnisse im mesopotamischen und syrischen vorderen Orient muß man sich in der Tat fragen, ob auch im Kommagene Antiochos' I. Tempelprostitution geübt wurde. Ganz allgemeine ist jedoch ein Konsens darüber zu beobachten, daß der Zoroastrismus – und um den handelt es sich ohne Zweifel hier in Kommagene²⁴ – stets eine große Hochachtung vor der Ehe bewahrte. Zudem nennt er sie *N* 162 parr. unterschiedslos in den einen Texten ‚Musi-

23) s. ebenda 132–134. Zu den anderen Sälen s. die Rekonstruktion des Gipfels der Eski Kale s. ebenda 91.

24) s. die Verweise oben in Anm. 1.

ker', in den anderen ‚Hierodulen‘. Damit scheint ihr Dienst nicht Prostitution gewesen zu sein.

Was war der Grund für die Einrichtung der gerade beschriebenen öffentlichen Festgelage durch Antiochos I. zusammen mit ihren reichlichen Weinspenden? War es der Ausfall der einstigen Kultdroge des indo-iranischen Kultes, des Haoma²⁵? Mittlerweile wird dieser in Kommagene wie allgemein sonst durch Ephedrin ersetzt worden sein. Stand nicht vielmehr ein gewisser Populismus dahinter, der Wunsch, die Allgemeinheit an zoroastrischen Riten teilnehmen zu lassen, die sonst nur einer kleinen Zahl Auserwählter zugänglich waren²⁶. Sieht man auf die Motive, die die religionspolitischen Maßnahmen des Königs insgesamt bestimmen, erscheint ein solches Verständnis als das einzig mögliche. Dazu entworfen, eine, man möchte fast sagen, nationale Identität in einem Kleinkönigreich hervorzubringen, das ständig in der Gefahr lebte, sich zwischen den Machtblöcken der damaligen Zeit zu verlieren²⁷, mußten sich auch die Details der Reformen der allgemeinen Zielsetzung anpassen. So dürften die mit öffentlichen Geldern bestrittenen Kultmähler im Kommagene des letzten Jh. v. Chr. ihren Grund darin gehabt haben, einer möglichst großen Zahl von Bürgern (und auch Landfremden) die Teilnahme an Riten und Zeremonien zu ermöglichen, die es so nur in diesem Land gab, um den Landesbewohnern dadurch eine tiefe Verbundenheit mit ihrem Vaterland zu vermitteln²⁸.

Es ist dies eine recht prosaische Interpretation für das außergewöhnliche Schauspiel, das die kommagenischen Texte mit ihren Berichten von den öffentlichen Kultmählern vor unseren Augen ausbreiten. Sieht man aber auf die allgemeine politi-

25) So wohl Cumont im Hinblick auf den Gebrauch des Weins in den Mithrasmysterien: s. Klauck *loc.cit.* (Anm. 2) 139.

26) Dies bestätigen noch einmal die unerwartet kleinen Abmessungen des *dare mehr*, d.h. der *cella*, in der sich die Ausrüstungsgegenstände für den Haoma-Kult im Zentrum der Kultgebäude des Hierothesions von Arsameia am Nymphaios fanden. Sie mißt lediglich ca. 5 x 5 m. Doch selbst dieser Raum wird zum größten Teil von den vier großen Säulenbasen, der Zisterne, dem Gerätetisch und anderem Kultgerät eingenommen: s. Waldmann, *Mazdaismus* 90–120.

27) Diese Sicht des Hintergrunds der religionspolitischen Maßnahmen Antiochos' I. wurde erstmals von A. Mannzmann in ihrem bedeutenden Beitrag „Herrschaft unter dem Aspekt königlicher Machtpolitik“ in S. Şahin *alii* (Hrsg.), *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens*, Festschrift F.K. Dörner, Bd. 2, Leiden 1978 (= EPRO 66) 565–594, herausgearbeitet und diente als Grundlage für die Ausführungen Waldmann, *Mazdaismus* 42–50.

28) Nur die Zeilen 22f. des Textes *SO*, in denen Antiochos erwähnt, daß die Zusammenkünfte am Jahrestag seiner Geburt schon in früherer Zeit begangen wurden, könnten als Argument für eine gegenteilige Interpretation herhalten. Zum einen sprechen diese Zeilen aber nur vom Jahrestag seiner Geburt. Den Jahrtag seiner Thronbesteigung nennen sie nicht. Darüberhinaus ist ihnen bei wörtlicher Interpretation nicht zu entnehmen, daß die früheren Zusammenkünfte auch Festgelage umfaßten. Für gewöhnlich sind die Erlasse Antiochos' I. jedoch von großer Ausführlichkeit. Wie wir gesehen haben, trifft dies insbesondere auf seine die rituellen Gastmähler betreffenden Maßnahmen zu. So würden sie auch deren höheres Alter zum Ausdruck gebracht haben, wenn diese schon bestanden hätten.

sche Lage des Königreichs Antiochos' I., drängt sich ein solches Verständnis auf. Zudem ermöglicht sie, zu verstehen, warum solche Gastmähler zu keiner anderen Zeit im Zoroastrismus auftreten, weder vorher, noch später. Der Wein blieb ein diesem Kult fremdes Element – im übrigen ein Faktum, das die hier gebotene auf die besondere weltpolitische Situation gestützte Erklärung bestätigt. Die Vorgänge in Kommagene entziehen jedoch auch Theorien den Boden, die den Gebrauch des Weins im Rahmen der kultischen Feste der Mithrasmysterien auf christliche Einflüsse zurückzuführen suchen²⁹. In ähnlicher Weise dürften sie einen ausreichenden Hintergrund für die Deutung der seltenen Darstellungen mit Wein begangener ritueller Mahlzeiten in der sasanidischen Glyptik abgeben.

/49/

RÉSUMÉ

Les textes avestiques ne disent rien de l'usage du vin au cours des rites religieux. Cela est d'autant plus étonnant, qu'on s'en sert amplement dans les liturgies zoroastriennes instituées par Antiochos I de Commagène au premier siècle av. J. Chr. Celles-ci permettent aussi peut-être de comprendre l'usage du vin dans les rites mithriaques ainsi que dans les scènes de banquets de la glyptique sassanide.

ZUSAMMENFASSUNG

Im Avesta ist von mit Wein gefeierten Kultbegehungen nie die Rede. Umso mehr erstaunt, daß die im letzten Jh. v. Chr. von Antiochos I. von Kommagene gestifteten zoroastrischen Liturgien „mit reichlich gespendetem Wein“ begangen wurden. Dies mag auch den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Gebrauchs von Wein bei mithrischen Kultgelagen wie entsprechende Darstellungen der sasanidischen Glyptik erklären.

29) s. Klauck, *loc cit.* (Anm. 2) 146f. Bezüglich der recht späten Entwicklung des rituellen Apparats, wenn auch nicht des Mythos der Mithrasmysterien, s. meinen oben Anm. 10 zitierten Artikel: „Die kommagenischen Gottkönige und ihre θεοὶ ἐπιήκοοι“, *passim*. Sie bedeutet für die hier vorgeschlagene Genese des Weingebruchs in den Mithrasmysterien eine unabdingbare Voraussetzung.

Erstmals veröffentlicht in: The Notion of «Religion» in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd–9th September, 1990, Rom 1994 (= Storia delle Religioni, Band 8), 271 – 276.

X

Theology and Ideology in Ancient Iran

This paper is the thesis-like formulation of an already existing manuscript entitled: *Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde* („Theology Based on the History of Salvation versus ‚Männerbünde‘“) that will be published within the next two years. It is about certain traits of Indo-European religion and theology. Thus one of its central themes is the theological situation in ancient Iran produced by Zurvanism in contrast to Zarathustrianism¹. The ultimate aim of the book is to identify the distinguishing characteristics of orthodox as opposed to non-orthodox, i.e.

1) Both of which seem to be reforms of one and the same underlying stratum: the religiosity common to the peoples settling Iran then pushing forward into the Punjab and Ganges valleys. This Iranian religiosity survived in its purest form in the cult of the primordial heroes Mitra-Varuna, underlying the *interpretatio Graeca* of that belief in the later mysteries of taurotonic Mithras, now with Ahriman as integrating part instead of Varuna: s. H. Waldmann, *Die beiden ersten Geister und der sog. zarathustrische Dualismus*, in Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies, Turin, September 7th–11th 1987, vol. I, Rome, IsMEO 1990, 313–332 and my contribution ‚*Mithras tauroctonus*‘ to the Mithras-panel of the XVth IHAR-Congress in Rom, 1990, in: J.R. Hinnells, (Ed.) Studies in Mithraism, Rom 1994 (= Storia delle Religioni 9), 265–277. As to the negative image of Mithras’s vedic partner Varuna in Mazdayasnian understanding see *Yt.* 19,26 as interpreted in J. Hertel, *Die awestischen Herrschafts- und Siegesfeuer*, Leipzig 1931, p.42, confirmed by J. Darmesteter, *Zend Avesta*, Paris 1892/93, Index s.v. ‚Varena‘ under the variant ‚varun‘, described t. II, p.373f. and at several other places cited there as demon of impurity and egoism with reference above all to *Menokhard* II, 23 and *Yt.* I, 19 etc. As for the negative characteristics of Mithras as understood by the Mazdayasnian believer – in distinction from this god’s image in *Yt.* 10 – see for instance Bivar’s claim for an ‚Esoteric Mithraism‘ in ancient Iran in his paper ‚*Towards an Integrated Picture of Ancient Mithraism*‘, in: J.R. Hinnells (Ed.), Studies in Mithraism, Rom 1994, 61–73, where he deduces this ‚Esoteric Mithraism‘ from the characteristics this god preserved in India, characteristics which are one of the similarities between the Indian and Iranian religious traditions. Thus Bivar sees the ‚Esoteric Mithraism‘ as rooted in the same religious stratum as Kreyenbroek in his paper ‚*Mithra and Ahreman in Zoroastrian Cosmogonies*‘, in: J.R. Hinnells (Ed.), Studies in Mithraism, Rom 1994, 173–182, tracing its way through Median religious practice – seen in contrast to Gothic and later Achaemenidic (Zoroastrian) understanding – up to the texts clearly indicating the existence of an ‚Esoteric Mithraism‘ like *Yt.* 10,54–55 and 108, most probably composed in view of mysterious-like Mithraic cult-practices. A similar view is developed with some additional detail in my just mentioned paper ‚*Mithras tauroctonus*‘ with regard to the mysteries.

,Gnostic' forms of Christian faith. For this reason the discussion of the Iranian situation is developed in the context of similar religious phenomena in other Indo-European and in non-Indo-European areas.

/272/

The title of the present contribution ,Theology and Ideology in Ancient Iran' indicates that distinguishing between ,theology' and ,ideology' may be shown that certain so called ,theologies' really do not deserve the name ,theo'-logy. But, being mere group-oriented ideologies they are composed with the sole end of protecting a particular immanent rather than transcendent group-interest. That means further that although these so called theologies adorn themselves with the cipher ,God', they are in fact exclusively developed to mere mundane concerns. Far from seeking for objectivity and truth, they are oriented solely to their own group-interest. Thus such ,Ideologies' come and go in the course of history as the social groups they justify rise to power or dwindle away.

A last remark: reasons of space prevent me here from entering into details. They will be given in the book mentioned above. Nevertheless I want to remark that the newly published paper of Mary Boyce entitled: *Priests, Cattle and Men*, BSOAS 50, 1987, 508–526 at first glance seeming to oppose the existence of the *au fond* commonly accepted – I remind you of names like P. Thieme or Gh. Gnoli – confraternity-shaped background of ancient Iranian society, in fact is not so as to devalue the understanding promoted in the present one. Perhaps this circumstance may be an apt point for the discussion to follow.

The fundamental aspects of a ,theo'-logy shaped by group-interest may be demonstrated with the help of the following socio-historical observations:

The social structure of fraternities and guilds endowed with their own law and with an elitist morality outside the law and morality binding normal members of a society, can be observed in nearly identical forms on the one hand among the Gnostics and their medieval and modern descendants, on the other hand among the so called ,Männerbünde' of ancient Iran. Already Zarathustra, it would seem, deplored their senseless and for the community at large disastrous slaying of cattle as well as other chaotic activities of such fraternities. Zarathustra's proper aim may well have been to put an end to all that and to promote a universal morality which does not allow liberties to one class against another, but instead binds everyone alike. Historians of religion find indications of similar fraternities in the practices and mythology of ancient German religions, some scholars likewise see them among the wild followers of a Vedic god Rudra.

How can we characterise the common structures of these groups? We already noted that they see themselves as enjoying a law of their own, free from the laws and norms that bind normal men and women. This they think to be their due right granted to them – and to them only – in order to enable them to act in a higher sense for the promotion of common welfare. Note that we have to do with an antinomian accept-

ance of moral chaos either restricted to a limited period of time as for instance in certain youth groups, or extended over a lifetime, as in typical Gnostic sects. Such antinomianism claims to be for the common good, as for instance to stimulate the forces of vegetable or animal fertility with the help of extatic rites, or to determine the outcome of a war or a battle through wild extatic self-sacrifice and Berserkian outrage. Similarly, such groups often promise their members personal salvation through entrance into a sphere /273/ of higher arcane knowledge, as for instance of the Pleroma entities, such as Sophia-Achamot.

What are some typical chaotic traits observed in such groups? What special laws do these conventicles take upon themselves?

Robbery of cattle for sacrifice is widely spread. The robbers in such cases feel free from any obligation to veracity: Lie, deception, abuse of fidelity and personal truth are common usage. A further phenomenon is the liberation from marital and family bonds, the latter often being seen as hinderances to the fraternity's aims: To allow oneself to be captured by bonds of family and marriage is seen as deflection from the common ideal. Likewise the fraternity's members often exempt themselves from normal religious bonds in order to be able to serve the group's aims more expediently. Sometimes atheistic, agnostic or materialistic convictions and philosophies are developed or accepted by such groups.

As counterpoint to these traits of chaotism and moral exceptionism, rigorous group-discipline is practised, in the first place obedience to the leader. Discipline is enhanced by stripping oneself of personal property in various degrees, according to the intensity, temporal extension and special aim of the group. We have already mentioned the liberation from the bonds of marriage and family, allowing a member to be more at the disposal of the group. These are in short the typical traits of the inner discipline of a so called 'Männerbund'.

Seen from the viewpoint of commonly accepted standards of law and morality, joining such a group opens up for a given individual an enlarged range of possibilities of acting, which is not only protected by the group's use of force against opponents, but also by its efforts to subvert any legal action brought against it. Thus the group endows its individual members with a sense of superiority and power. At the same time ruling out personal decisions about their life's orientations by obedience to a leader, sometimes – as we have seen – even in respect to property and family life, personal moral reflection is more and more excluded.

In short: While the group on the one hand enables its members to develop far beyond their former possibilities it likewise causes them, on the other hand, to experience what we today call rootlessness. Thus, the ecstatic experience of higher forms of self-realisation in the special conditions of group-life evokes a counter-experience of profound feelings of abjection, of personal chaos and of sin and – finally – a longing to return to the once lived all-round and all-abiding relationships of the time before group adherence.

On the basis of such experiences we find the fraternities tending psychologically to develop complex and highly sophisticated theological systems, explaining the experienced abjection and loss of personal identity as arising from a deliverance into the hands of the dark and merciless powers who reign over the chaos. In such a theology, the individual is portrayed as having fallen out of a blissful heavenly homeland into a world overwhelmed by darkness, where property and family bonds fail to guarantee security and welfare and every sort of activity only generates more sin and ever deeper fallenness. But, as such a world understandably evokes an overwhelming desire to re- /274/ turn to the former blissful abode of by-gone times and to the brother of one's heart in a former – transcendent (?) – existence, corresponding traits likewise play a fundamental role in the theological systems developed by these groups.

This, evidently, is the general conception of man's situation and destiny to be found in Zurvanism. Although Zurvanism developed in the milieu of Mazdaism, it nevertheless professes views which at least in part are diametrically opposed to the latter. In this sense it is probable that Zurvanism took birth in certain elitarian fraternities, *i.e.* ‚Männerbünde‘, active in regions generally inhabited by Mazdean believers.

Although the concept of virginity is not entirely foreign to the Hebrew tradition, the concept of permanent virginity seems to have originated in the sphere of Mazdaism-Zurvanism. From there, the notion of perpetual virginity would seem to have penetrated into early Christianity, through one of the various spiritual movements flourishing in late Jewish times shortly before the beginning of the Christian era. More concretely, it may well have been the Qumran sect, known now by the texts found in the Judean desert, which had served as the mediating link, the texts showing clear signs of Iranian influence.

In its passage through the late-Jewish sphere, the ideal of permanent virginity underwent a thorough reshaping. Its antifeministic traits so typical of the milieu of the fraternities in which it originated were toned down. Especially the concept of ‚divine grace‘, *hvareno* (according to Jacques Duchesne-Guillemin and Gherardo Gnoli in its Mazdean-Zurvanistic understanding of an easily misinterpreted concreteness) became spiritualised in a way that removed the fatal antifeministic cast it had developed in Zurvanism, the Jewish reformulation giving to that concept a meaning quite contrary to the Zurvanistic one.

Similar developments evidently took place with nearly all aspects of the Iranian ‚Männerbund‘-theology. Retaining the institute of fraternity-life, the Judeo-Christian tradition remodelled its theology by detaching it from its former religious-sociological background and substituting revelatory tradition for immanentistic explanations contradicting the Judeo-Christian esteem for creation. At the same time, however, it preserved the useful possibilities of fraternal association. In the course of this process the loss of family bonds and marriage was compensated for by the notion of a personal, even bridal devotion to God. The moral exemptionism, so characteristic of the ‚Männerbünde‘, was replaced by the voluntary self-submission to an even stricter

observance of the universally valid moral norms. Among the preserved useful traits of fraternal association were the radical disciplinary bonds of obedience to the leader and the renouncement to personal property and marriage.

As a result of this development from that time onward two species of fraternities must be distinguished, which, while sharing essential common structures, differ from one another in even more essential traits.

Thus, in Christianity, we have, on the one side, the monasteries of the Syriac desert, of Egypt, Asia Minor, the Western Church and of the various Orthodox denominations, in the non-Christian sphere on the other side groups with partly monastic character /275/ as the Assassines of Iran, the Ismaelites and Druses. Also Bogomiles and Freemasons are to be mentioned here.

Furthermore, within the Christian tradition, the church always has difficulty in distinguishing between groups corresponding with Judeo-Christian tradition and those that do not, the structures of both sorts of fraternities being outwardly so similar to one another. The lineage of the last mentioned groups begins with the Nicolaites, who took their origin in the milieu of the Hellenists in the primordial Jerusalem church impregnated with Qumranian spirituality, and reaches up to the Quietist and Beguinic conventicles of early modern times and up to other groups in which the libertarian spirit of the former ‚Männerbünde‘ and their moral exemptionism reemerged.

Yet Judeo-Christian theology had not only to deal with the spirituality of ‚Männerbünde‘ in their organised form as political, religious or criminal unions, but also with the theologies, philosophical systems and social trends whose innermost kernel was initially determined by the spirit and interest of such groups. Surely, the mentality of true ‚Männerbünde‘ shows itself best when they still possess their outwardly recognizable organised form, Männerbünde being originally and first of all a special form of socialisation as evidenced by their state-building achievements, for instance, in Sparta and Rome, in Ismaelitic Syria, in Fatimidic Egypt, and with the Druses in Lebanon. Further examples are Ivan Grosny's Oprichnina in Russia or Hitlers ‚SS-Staat‘. Notwithstanding, the ‚Männerbund‘-mentality lives also in such unorganised but all the same highly influential forms as for instance in the theologies of Joachim of Fiore and of Protestantism (which has genealogical links to it), both in its original form as in its present fundamental teachings.

Comparable relations of mutual dependence and of essential differences as just observed between the Judeo-Christian tradition and Protestantism are likewise to be found in Islam between its original Sunnite form and the Shiite reaction against it that like Protestantism seems to be rooted in common Indo-European religiousness, the one and the other being based upon axioms not only usually procreated in the ambiance of fraternities but in fact existing in the two relevant regions almost since time immemorial.

Furthermore in Islam as in Christianity we seem to have to distinguish with regard

to the so called autochthone reactions between an ‚orthodox‘ version, and a ‚heterodox‘ or ‚sectarian‘ one. So, evidently characterising a specimen of the latter one, Heinz Halm uses in his book on the Futuwwa, 1982 on p. 23ff. the term ‚exaggerating‘ (‚übertreibend‘). The first mentioned, so to say ‚orthodox‘ version is represented on the one hand by the divine and simultaneously royal character attributed to Ali, akin to and probably genealogically linked with the Mazdean understanding of divine kingship, on the other hand by conceptions of a ‚summepiscopate‘ and of principles like ‚*cuius regio, eius religio*‘ in Europe. As exemplars of the ‚sectarian‘ version, rooted in ‚Männerbund‘-spirituality we find on the Islamic side movements – apart from the already mentioned Futuwwa – like Sufism and Ismailism, on the Christian side chiliastic groups of the late Middle Ages and the Reformation period as e.g. the medieval Anabaptists.

/276/

As already mentioned in the beginning of this paper, the ideas developed here are based on a larger study not yet published. I hope that this brief presentation of the underlying principles and suggested results will make clear that a methodology combining sociological, psychological as well as historical implements can help to differentiate between true Theology and pseudo-religious Ideology not only in Ancient Iran but also elsewhere².

2) As proposed the discussion concentrated on M. Boyce, *Priests, Cattle and Men*, in BSOAS 50, 1987, 508–526, where she claims for a differentiated understanding of what may be gathered under the terminus ‚Männerbünde‘. Separating them as it seems convincingly from concepts like **maryas* or the Maruts they had been identified with by S. Wikander in his famous *Der arische Männerbund*, Lund 1938, she nevertheless acknowledges the existence of such groupements in ancient (Zoroastrian) Iran, even declaring them as the ‚war-bands‘ ‚denounced‘ by Zoroaster and actually defined by the prophet as ‚non-herdsmen among herdsmen‘: see *l.c.* p. 512 with reference to Y. 49,4.

Beitrag zum Mithras-panel des XVI. I.H.A.R.-Kongresses in Rom, 1990, erstmals veröffentlicht in: J.R. Hinnells (Hrsg.), *Studies in Mithraism*, Rom 1994 (= *Storia delle Religioni*, Band 9), 265–277.

XI

Mithras tauroctonus¹

Die Arbeit David Ulanseys, *The Origins of the Mithraic Mysteries*, New York/Oxford 1989, bedeutet eine Herausforderung an die Iranistik. Während sie auf dem Gebiet der astraltheologischen Deutung von Zentralszene und Nebenfiguren des Kultbildes der Mithrasmysterien offensichtlich einen Fortschritt darstellt², leugnet sie auf der anderen Seite Tatsachen, die zwar von vielen als unumstößlich empfunden werden, bisher jedoch noch keine wissenschaftlich nachvollziehbare Erhellung gefunden hatten. Mit Bivars Worten: „It is unfortunate, however, that Ulansey presses his argument too far, with detriment to understanding of the subject. His astral theory admirably explains the development of later Mithraic *iconography*, evolved during Hellenistic times. But it is exaggerated to claim, as he does, that the *entire religion* of Mithraism was solely concerned with these Hellenistic astral speculations³.“ So zwingt Ulanseys Arbeit dazu, bei der Erforschung der Mithrasmysterien Positionen neu zu überdenken, die zwar schon erschüttert, bisher jedoch noch durch kein schlüssiges und umfassendes Verständnis ersetzt wurden⁴. Das Ganze scheint darauf hin-

1) Ich danke dem Tübinger Ordinarius für Indologie, Herrn Prof. Dr. H. v.Stietencron und den Teilnehmern seines Veda-Seminars, daß ich mit ihnen die hier vorgeschlagene Lösung ausführlich diskutieren konnte.

2) s. A.D.H. Bivar, *Towards an integrated picture of ancient Mithraism*, in: J.R. Hinnells (Hrsg.), *Studies in Mithraism*, Rom 1994, S. 66: „In two significant respects Ulansey has refined the interpretations of his predecessors“. Bivar bezieht sich auf ein unpubliziertes *paper* von R. Beck, erwähnt auf S. 537, Anm. 42 in: M.B. de Boer, T.A. Edridge (Hrsg.) *Homages à Maarten J. Vermaseren*, Leiden 1978 und auf den Aufsatz von S. Insler, *A new interpretation of the bull-slaying motif*, a.O. 519–538. Ähnlich äußert sich J. Ries, *Le culte de Mithra en Iran*, ANRW II, II, 18,4, S. 2772.

3) s. Bivar a.O. S. 67.

4) s. die beiden Ulansey 1989, S. 10–12 als ‚Kronzeugen‘ gegen Cumonts Verständnis von den Mithrasmysterien angeführten Artikel John R. Hinnells, *Reflections on the bull-slaying scene*, in John R. Hinnells (Hrsg.) *Mithraic Studies*, Manchester 1975, 290–312 und L.R. Gordon, *Franz Cumont and the doctrines of Mithraism*, a.O. 215–248. Denen kann jetzt noch das ähnlich konzipierte Kapitel: „Angra Mainyu und Mithras“ des Aufsatzes H. Waldmann, *Die beiden ersten Geister und der sog. zarathustrische Dualismus*, in *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies*, Turin, September 7th–11th 1987, Bd. I, Rome, IsMEO 1990, 313–332 (künftig: Waldmann, *Zarathustra*) hinzugefügt werden.

auszulaufen, daß von der liebgewonnenen Ansicht, die Mithrasmysterien lebten aus dem sittlichen Ethos des zarathustrischen ethischen Dualismus, Abschied genommen werden muß und an die Stelle dieser längst mit der Patina der Romantik überzogenen Anschauung tatsächlich, wenn auch schweren Herzens, eine Denkweise zu setzen ist, die diese Mysterien aus dem primordialen Fruchtbarkeitsmythos versteht, der nicht nur dem iranischen und vedischen Raum gemeinsam ist, vielmehr grundlegendes gemeinindoeuropäisches Kultgebaren darzustellen scheint.

Aufgrund des Einleitungskapitels von Ulanseys Arbeit soll sich der folgende Beitrag auf die Frage konzentrieren, ob, wie Cumont annahm, die als zentrales Kultmysterium der Mithrasmysterien unbestrittene Tauroktonie primär aus altiranischem Denken zu interpretieren ist oder *ausschließlich* aus hellenistisch-stoischer Astraltheologie⁵.

Zwei auf dem Mithras-panel des XVI. I.H.A.R.-Kongresses in Rom, 1990 als möglich Antworten vorgetragene Thesen sollen hier zu diesem Zweck diskutiert werden, danach eine dritte These in Vorschlag gebracht werden, die in bestimmten Punkten von den beiden ersten abweichend das mithrisch-ahrimanische Zusammenspiel der Mithrasmysterien primär aus dem bekannten alt-indischen (vedischen), damit offenbar vorzarathustrischen Fruchtbarkeitsmythos der Stiertötung abzuleiten sucht.

Die erste These geht auf den Vortrag von G. Kreyenbroek zurück, der den stier-tötenden Ahriman des von Cumont für den Beweis des iranischen Hintergrundes der Tauroktonie als zentral herausgestellten Textes GBd. IV 22 in der Rolle des zoroastrischen Mithras zu sehen versucht und sich dafür sowohl auf den vedischen Vṛtra-Kampf beruft als auch auf das zoroastrische Mythologumenon vom Angriff Ahrimans auf die statische Erste Schöpfung (*mēnōk*-Schöpfung), die die Zweite Schöpfung, unsere heutige Welt, u.a. durch die Tötung des Stieres inmitten der *mēnōk*-Schöpfung in Bewegung setzte und das Spiel von Tag und Nacht, Hell und Dunkel, Leben und Tod in Gang bringt. Tatsächlich scheitert Kreyenbroek gleich Cumont daran, innerhalb des zoroastrischen Systems, das bezüglich seines sittlich-ethischen Dualismus keinen Kompromiß zuläßt⁶, eine Paargenossenschaft zwischen Mithras und Ahriman herstellen zu wollen, d.h. ein Tun mit wesentlich gleichgerichteten Zielen. Gleichfalls dürfte es unberechtigt sein, so widersetzliche Denkansätze wie die vedisch-iranische Weltanschauung auf der einen Seite und die Sicht der zarathustrischen Reform andererseits zur Deutung ein und desselben religionsgeschichtlichen Phänomens, hier der Mithrasmysterien, heranzuziehen. Man kann nur den einen oder den anderen Denkanatz favorisieren, nicht beide zugleich. Die Summe der im Rahmen der Mithrasmysterien übermittelten religionsgeschichtlichen

5) Zu letzterer s. R. Turcan, Les dieux et le divin dans les mystères de Mithra, in R. von den Broek, *alii* (Hrsg.), Knowledge of God in the Graeco-Roman World, Leiden 1988, S. 243–261 und ders., Les cultes orientaux dans le monde romain, Paris 1989, S. 193–241.

6) s. Waldmann, Zarathustra, *passim*.

Daten deutet dann allerdings darauf hin, daß der vedische Vṛtra-Kampf zusammen mit /267/ seinem mythologischen Umfeld die größeren Aussichten hat, den religionsgeschichtlichen Hintergrund der Mithrasmysterien zu deuten. Nicht unwesentlich erscheint in diesem Zusammenhang auch die Beobachtung, daß in der vedischen Mythologie *auch Mitra die fruchtbringende Tötung des Vṛtra zugeschrieben wird.*

Der hier anzuführende rituelle Text bringt jedoch auch noch die enge Paargenossenschaft zwischen Mitra und Varuṇa lebhaft zum Ausdruck: Ihre Namen sind zu *einem* Wort verschmolzen. Er läßt zudem an seinem Ende auch die nahezu ‚ahrimanische‘ Dunkelheit erahnen, die dem Paargenossen des Mitra, Varuṇa, auch im vedischen Bereich anhaftet: Die Beimischung von Milch zum *soma*-Trank soll den Opferer vor der Macht Varuṇas schützen. Als der Ursprung dieses Ritus hat nach unserem Text gar zu gelten, daß sich Mitra aus Varuṇas Händen befreien muß, der ihn gerade, als er, Mitra, den Vṛtra erschlagen hatte, ‚ergriffen‘, ‚gefangen genommen hatte‘ (‚Varuṇa ... grasped Mitra when the latter had killed Vṛtra‘). Der aufschlußreiche Text lautet:

„Formerly they used to take up the soma draught for MitraVaruna separately. The creatures took (it) away, one from the other, while neglecting (disregarding) it. Thereupon they took up the soma for MitraVaruṇa (so that they had it) in common. Then it was well ordered. In that one mixes the oblation for Varuṇa-and-Mitra with milk, one arranges (brings in the suitable condition) Varuṇa with Mitra, Mitra with Varuṇa. Varuṇa, one should know, grasped Mitra *when the latter had killed Vṛtra*. He approached the gods for help. They said: ‚Approach Varuṇa (for help)‘. He did so. He (Varuṇa) said: ‚Let them mix the soma with milk for us in common‘. That he (the officiant) mixes the oblation for Varuṇa-and-Mitra with milk is to prevent the sacrificer from falling into Varuṇa’s power⁷“.

Die zweite These geht auf den bei gleicher Gelegenheit von A.D.H. Bivar vorgetragene Beitrag zurück, der Ahriman neben dem Gott des Lebens und der Helle Mithras als Totengott und damit als seinen Paargenossen versteht.

Aus beiden Ansätzen sollen Elemente übernommen werden, um unter Hinzufügung eines weiteren, dritten Elementes auf der Grundlage von mir schon bei früheren Gelegenheiten angestellten Beobachtungen ein Verständnis vorzuschlagen, das Ahriman als nicht absolut von Mithras zu trennenden Paargenossen dieses Gottes sieht, näherhin als Personifizierung der dunkeln Aspekte, die Mithras schon immer zusammen mit hellen Aspekten in sich trug⁸. Es soll auf diese Weise ein Verständnis

7) s. J. Gonda, *The Dual Deities in the Religion of the Veda*, Amsterdam/London 1974, S. 194. Es handelt sich um den Text MS. 4, 5, 8: 76, 3ff. (freundlicher Hinweis von Herrn Dipl. Indol. Karl Peter Gietz, Tübingen.)

8) s. z.B. P. Thieme, *Mithra in the Avesta*, in *Études Mithriaques* (= *Acta Iranica* 4), Leiden 1978, 505: „In his first role, his role as a lamer, *Miθra* acts like a magic spell or a curse. In his second role, his role as a

entwickelt werden, das den /268/ tatsächlich unüberwindbaren Antagonismus zwischen Mithras und Ahriman, der die zarathustrisch-zoroastrischen Weltanschauung beherrscht, und der Kreyenboeks Deutung aus dem zoroastrischen Mythologumenon von den Drei Schöpfungen unannehmbar macht, bei der Suche nach dem den Mithrasmysterien zugrundeliegenden religionsgeschichtlichen Fakten außer Acht läßt. Damit soll es sowohl dem in der Verwendung der Tier-Symbole in der Ikonographie der Mithrasmysterien⁹ als auch dem Zusammenwirken von Mithras und Ahriman gerecht werden, das in dem von einem Mithrasmythen ,*Deo Arimanio*‘ gewidmeten Altar¹⁰ bzw. einer Statue (?)¹¹ und in dem gar von einem ,*pater*‘ errichteten ,*signum Arimanium*‘ zum Ausdruck kommt¹², Tatsachen die, wie R. Beck mit einem Seufzer feststellt, bislang so unendliche Ströme von Tinte haben fließen lassen¹³. Schließlich möchten damit auch die Symbolfelder Sonne (Mitra/Mithras) und Mond (Varuṇa/Ahriman)¹⁴, vielleicht auch Kautes und Kautopates innerhalb der Ikonographie der Mithrasmysterien einen adäquaten Deutungsrahmen finden.

Als letzte Symbolfigur der Ikonographie der Mithrasmysterien sei der von einer Schlange umwundene löwenköpfige Gott genannt. So wie Ulansey das Ensemble der Symbole dieser Figur dort, wo es nicht unmittelbar aus den geläufigen Attributen des Ahriman verständlich ist¹⁵, hellenistisch-astraltheologisch aus den Attributen der Gorgo ableitet, und ein entsprechendes astraltheologisches Zusammenspiel mit dem Eponymus der Mithrasmysterien beschreibt¹⁶, gelangt man – geht man von der ursprünglichen Deutung des löwenköpfigen Gottes als Ahriman aus und ergänzt diese mit Ulansey hellenistisch-astraltheologisch aus Symbolelementen der Perseus-

fighter, *Miθra* appears a divine hero. In his first role *Miθra* resembles in type the Vedic Varuṇa ,god of Verity/True Speech‘ who sends mortal illness, dropsy, and has ropes to fetter whoever has sinned against truth. In his second role he resembles Avestan *Vərəθragna* ,god of Victory‘ or Vedic *Indra* who overpower and kill their enemies in battle.“ Zu der Paargenossenschaft Mitra/Varuṇa, in der die dunkle Seite auch des Mithras eben durch diese Paargenossenschaft ausgedrückt wird, s. z.B. Gonda 1974, S. 193–196: Mitra ist Schöpfer des Tages, sein Paargenosse Varuṇa der der Nacht; das Kalte gehört zu Mitra, das Heiße zu Varuṇa.

9) s. die Angaben zu Hinnells, Gordon und Waldmann oben in Anm. 4.

10) s. CIMRM 1773f.

11) s. CIMRM 1775.

12) s. CIMRM 222.

13) s. R. Beck, *Mithraism since Franz Cumont*, in ANRW II, II, 17,4, S. 2024.

14) Zu Mitra und Sonne s. z.B. J. Gonda, *The vedic God Mitra*, Leiden 1972, S. 54–61, zu Varuṇa und Mond vgl. a.O. 43f., wo Mitra allerdings auch die Rolle des *wachsenden* Mondes einnimmt – neben Varuṇa als dem Vertreter des *abnehmenden* Mondes.

15) s. dazu zuletzt zusammenfassend H. v. Gall, ,Ahriman (ikonographisch)‘, in *Wörterbuch der Mythologie*, Bd. IV, Stuttgart 1986, 240f.

16) s. Ulansey 1989, 116ff. Einzelheiten bleiben wie immer diskussionswürdig. So dürfte Gorgo ursprünglich von Athena besiegt worden sein, nicht von Perseus etc.

Gorgo-Mythologie und der Phanes- und Aion-Ikonographie¹⁷ – zu einem der hier vorgeschlagenen Deutung entsprechenden Verständnis von dem paargenossenschaftlichen Zusammenspiel Ahrimans und Mithras' in der den Mithrasmysterien zugrundeliegenden Religiosität¹⁸.

/269/

Doch gehen wir von den Symbolen, ikonographischen und epigraphischen Daten zu den literarischen Quellen über, die das Wesen der Mithrasmysterien erhellen. Da wird, gehen wir nur von der These einer Paargenossenschaft zwischen Mithras und Ahriman aus, auch eine Nachricht verständlich, die unser einziger antiker Gewährsmann, der mit der Sache selber in Berührung gekommen zu sein und einigermaßen unvoreingenommen zu berichten scheint, Plutarch, in *De Iside et Osiride* 46f. macht. Er schreibt Mithras im Rahmen der Mithrasmysterien eine Mittlerrolle zwischen Ohrmazd und Ahriman zu. Damit belegt er im Grunde einerseits, daß hier kein dem zarathustrisch-zoroastrischen unüberbrückbaren Antagonismus zwischen Mithras und Ahriman verpflichtetes System vorliegt. Auf der anderen Seite offenbart Plutarch damit das von uns für die Mithrasmysterien angenommene Zusammenspiel von Mithras und Ahriman, möglicherweise im Rahmen einer für diese zurechtgemachten Umformung des zoroastrischen Mythologumenons von den Drei Zeiten zu einem Frašegird, das in *sieben* Zeiten aufgeteilt ist¹⁹. Auch die kryptischen Andeutungen des Mihr-Yašt (Yt 10), von denen Bivar in seinem Beitrag zum I.H.A.R.-Kongress 1990 in Rom berichtet, werden unter der Voraussetzung der hier vorgeschlagenen Deutung der Mithrasmysterien verständlich. Er verweist auf verschiedene äniigmatische Formulierungen des *Yast* 10, gewisse Anhänger dieses Gottes, des

17) s. Ulansey a.O.

18) Zu der dabei zu berücksichtigenden wesentlichen, wenn auch nicht alles umfassenden Gleichstimmtheit von Zurvanismus, Orphik und Mithrasmysterien s. H. Waldmann, Heilsgeschichtlich verfasste Theologie und Männerbünde, Tübingen 1994, (zukünftig: Waldmann, Heilsgeschichte) *passim*, insbesondere Kap. II: „Bisherige Ansätze zur Deutung der Entstehung der zurvanistischen Theologie“, Kap. IV: „Die Entstehung des Zurvanismus als Versuch, die männerbündische Lebensauffassung mit der zarathustrischen Reform zu vereinbaren“ und Kap. VIII: „Das Eindringen zurvanistischen Gedankengutes in die vorklassische und klassische griechische Welt“. Zu den zwischen Zurvanismus und Mithrasmysterien dennoch fortbestehenden Verschiedenheiten s. insbesondere Waldmann, Zarathustra, das Kapitel: „Angra Mainyu und Mithras“.

19) Gordon 1975, 217f. bezieht sich auf diese Version des iranischen *Frašegird*. Aus dem Kap. „Angra Mainyu und Mithras“ von Waldmann, Zarathustra, seien die folgenden Zeilen angeführt: „Vielleicht wird man diese Ansicht dahin korrigieren müssen, daß der Mithraskult, und zwar nach Zarathustra so gut wie vor ihm, *vorwiegend* aus dem Gedanken des Fruchtbarkeitsritusses der Rinderopferer lebte. Und da lagen Mithras und der angra mainyu-Ahriman, wie wir gesehen haben, allemal nicht so weit auseinander und konnten in dieser ihrer Nähe immer wieder in das theologische Bewußtsein treten als solche, die im irdischen Kampf um Erlösung durch ihr terroristisch-kultisches Tun die Lichtkörper eines primordialen, jedenfalls mit ihnen nicht identischen Licht, Heil und Fruchtbarkeit bergenden Allwesens zu befreien suchen.“

Mithras, verehrten ihn in einer Weise, die dieser ablehnt (,disapproves': *Yt* 10, 108), und zuweilen werde er verehrt, „ohne daß sein Name genannt würde“ (‘without mention of his name': *Yt* 10, 54f.). Bivar erklärt dieses Verschweigen aufgrund seines Deutungsansatzes aus der Funktion Ahrimans als Totengott, dessen Namensnennung man auch sonst des öfteren vermeide²⁰. Die Sache macht jedoch gleichfalls Sinn, wenn man zwar dabei bleibt, daß hier von Ahriman die Rede ist, das Verschweigen des Namens aber dadurch deutet, daß die Zoroastrier, in deren Umfeld *Yast* 10 anzusiedeln sein dürfte, diese in ihren Augen sakrilegische Praxis derart abhorreszierten, daß sie die Nennung des anstelle ihres in ihr Denken nach kräftiger Umformung redintegrierten Mithras²¹ gemeinten heterodoxen Kultgottes unterdrückten.

Ein Problem bei dem hier vorgeschlagenen Verständnis des religionsgeschichtlichen Hintergrundes der Mithrasmysterien stellt die Frage nach der /270/ Möglichkeit dar, einen Gott/Gottesnamen aus dem einen System in ein anderes zu übernehmen und dort an hervorragender Stelle zu integrieren. Soll hier doch davon ausgegangen werden, daß der von Zarathustra erstmals erschaute Angra Mainyu/Ahriman²² in das den Mithrasmysterien zugrundeliegende Mythengeflecht übernommen worden sei, um die Mithras seit eh und je eigenen dunkeln Aspekte zu personifizieren. Wie frei man damit umging, Kultfiguren in einen anderen Weltanschauungskreis zu übernehmen – nachdem man sie wohlweislich ‚umgetauft‘ hatte, bzw. nur noch einen bestimmten Aspekt ihrer ursprünglichen Natur gelten ließ – zeigt am besten Mithras selbst.

Dessen Abwesenheit in den Gathas wird von manchen Forschern nicht als Zufall, vielmehr als „deliberate, hostile, passionate silence“ bezeichnet²³. Trotzdem wurde Mithras an hervorragender Stelle dem Zoroastrismus redintegriert, wenn auch stark überarbeitet. Näherhin wurde er auf seine hellen Aspekte beschränkt als Repräsentant der Sonnen- und Königsfunktion des Ahura Mazda wiederbelebt²⁴, möglicher-

20) s. Bivar 1994, 63.

21) s. Waldmann, Heilsgeschichte, Kap. V: „Der nach-zarathustrische orthodoxe Zoroastrismus, eine im Vergleich mit dem Zurvanismus zurückhaltendere Rücknahme der zarathustrischen Reformen.“

22) s. *Yasna* 30 (3. *Gatha*).

23) s. Duchesne-Guillemin, Ormazd et Ahriman, Paris 1953, S. 15. Dieselbe Ansicht vertritt nicht zuletzt aber auch H. Lommel, Die Sonne das Schlechteste? Strophe 10 der fünften Gatha des Zarathustra, *Oriens* 15, 1962, 360–373 = B. Schlerath (Hrsg.), *Zarathustra*, Darmstadt 1970, 360–376, und H. Lommel, Die Gathas des Zarathustra (hrsg. v. B. Schlerath), Basel-Stuttgart 1971, 44f. Ausführlich s. dazu in Waldmann, Heilsgeschichte, Kap. III b 5: „Zarathustra und Mithras“, und das Kap. „Angra Mainyu und Mithras“ in Waldmann, *Zarathustra*.

24) s. Waldmann, Heilsgeschichte, Kap. V: „Der nach-zarathustrische orthodoxe Zoroastrismus, eine im Vergleich mit dem Zurvanismus zurückhaltendere Rücknahme der zarathustrischen Reformen.“ und Waldmann, *Der kommagenische Mazdismus*, Tübingen 1991 = Beiheft 37 der *Istanbuler Mitteilungen* (künftig: Waldmann, *Mazdismus*), S. 177f.

weise schon immer als Namensgeber für den in den Gathas ohne eigenen Namen belassenen Spenta Mainyu, wie dies gewiss später in manichäischen Texten, nach Bivar „vielleicht im Rückgriff auf ältere zoroastrische Quellen“, geschah²⁵. Dies ging so weit, daß die junge Christenheit die um diesen Mithras aufgebaute Symbolik gar zur Illustrierung des Sonnen- und Herrschaftsaspektes Christi heranziehen konnte²⁶. Zwar ist zu bedenken, das der Mithraskult des Zoroastrismus – nicht der der Mysterien – tatsächlich keinen absoluten Widerspruch zum Christentum darstellt. Die zahlreichen unbestreitbaren und unbestrittenen Übernahmen des späten Judentums und des entstehenden Christentums aus /271/ zoroastrischer Religiosität – erinnert sei nur an die Seelenlehre, Angelologie, Eschatologie und Apokalyptik – führen uns dies klar vor Augen²⁷. Trotzdem erstaunt, wie die junge Christenheit die Mithrassymbolik zur Illustrierung des Sonnen- und Herrschaftsaspektes Christi heranziehen konnte. In derselben Weise nun möchte man in der alt-mithrischen Religiosität des Iran zur Verdeutlichung des dunkeln Aspektes des Mithras später – natürlich nach Zarathustra – Ahriman herangezogen haben, sodaß es möglich wird, daß wir, wie Vermaseren formuliert, in der ‚Kirche‘ der Mithrasmysterien „auf einen ‚dem Teufel geweihten‘ Altar stoßen“²⁸.

Doch liegt noch ein weiteres Beispiel für die Übernahme eines artfremden Gottes in ein anderes Denksystem vor. Es wird uns zugleich bei der Beantwortung der Frage nach der oben bereits angedeuteten Möglichkeit helfen, wie die Mithrasmysterien nicht nur aus dem primordialen Fruchtbarkeitsmythos des iranischen und vedischen Raumes verstanden werden können, vielmehr auch daraus, daß sie „grundlegendes gemeinindoeuropäisches Kultgebaren darzustellen scheinen.“

Es sei zu diesem Zweck nochmals kurz die hier vorgeschlagene These formuliert: Der Name der von Zarathustra erstmals beschriebenen Figur angra mainyu-Ahriman wurde in den Mithrasmysterien verwendet, um die dunkeln Aspekte des

25) s. Bivar 1994, S. 68: „It is implied by a passage of the Sahbuhagan, a Manichaeon text of the third century A.D., which appears here to follow older Zoroastrian sources, that five entities are ‚sons‘ or emanations of the *Living Spirit* (i.e. the *Spirit of Life*), who is identified with the god *Mithra*.“ (Hervorhebung von mir.) Ausführlicher zu dem Redintegrationsvorgang des Mithras s. Waldmann, Heilsgeschichte, das Kap. V: „Der nach-zarathustrische orthodoxe Zoroastrismus, eine im Vergleich mit dem Zurvanismus zurückhaltendere Rücknahme der zarathustrischen Reformen,“ auf den S. 75–82.

26) Als *locus classicus* sei verwiesen auf Cumont TMMM, Bd. I, 325f. Eine jüngere, sehr ansprechende Darstellung des den ‚Stern von Bethlehem‘ betreffenden Fragenkomplexes, insbesondere seiner kalendrischen Deutung, bietet G. Kroll, Auf den Spuren Jesu, Stuttgart ³1980, 85–93. Von Seiten der modernen Liturgiewissenschaft schließt sich das mittlerweile klassische Werk J.A. Jungmann, Der Gottesdienst der Kirche, Innsbruck ³1962, 228–230 dem genannten Verständnis des 25. Dezembers an aufgrund von H. Frank, Frühgeschichte und Ursprung des Weihnachtsfestes, in Archiv für Liturgiewissenschaft 2, 1952, 1–24.

27) Einen kleinen Auszug aus der Übernahme von Seelenvorstellungen des Zoroastrismus in das frühe Christentum behandelt in Waldmann, Zarathustra, das Kap. „Daēnā, fravaši und Seele.“

28) s. M.J. Vermaseren, Mithras. Geschichte eines Kultes, Stuttgart 1965, S. 95.

Mithras zu personifizieren. Dabei wurde er aus dem ihm im Rahmen der zarathustrischen Reform eigenen unüberwindlichen Antagonismus zu Mithras befreit. Dieserart neu konzipiert konnte ihm gar ein zarathustrisch-zoroastrischem Empfinden unerträglicher eigener Kult dargebracht werden: s. *Mihr-Yast* 54f. und 108 bzw. die Kultinschriften „*Deo Arimanio*“ bzw. „*Signum Arimanium*“ in den Mithrasmysterien und die Figur des löwenköpfigen Gottes. Die Vertreter des Cumont'schen Verständnisses, die in den Mithrasmysterien ein vom Ethos des sittlichen Dualismus der zarathustrischen Reform getragenes Systems sehen, mußten dieses als eine gewisse Art von „Teufelsanbetung“ aufstoßen. Dementsprechend hatten sie in ihren Arbeiten mit dieser offensichtlichen Tatsache zu kämpfen und suchten, sie zu erklären und auszuglätten. So formuliert z.B. Vermaseren: „Wir können uns nur schwer mit dem Gedanken abfinden, in einer Kirche auf einen ‚dem Teufel geweihten‘ Altar zu stoßen²⁹.“ Seine Antwort: „Dem antiken Denken ist das weniger fremd. ... [Es] pflegte nach eigenem Gutdünken in bestimmten Zeiten, unter bestimmten Umständen bestimmte Aspekte in den Vordergrund zu stellen, ähnlich wie bei einem Violinkonzert der Solist seine Kadenz nach eigenem Geschmack und Willen variieren und interpretieren darf³⁰.“ Diese Antwort entspricht tatsächlich wohl gemeinhin antikem Denken. Nicht aber dem Ethos des absoluten sittlichen Dualismus der zarathustrischen Reform, aus dem Vermaseren mit Cumont die Mithrasmysterien verstehen will.

/272/

Doch gibt es noch eine exaktere Parallele als die des in den Zoroastrismus redintegrierten Mithras für die Verpflanzung einer absolutem Antagonismus verpflichteten Figur in ein Umfeld, in dem ihr lediglich die Repräsentierung des ‚dunkeln Aspekts‘ eines anderen Gottes obliegt. Der hier anvisierte Text stammt zwar erst aus dem Jahre 1691 *nach* Christus, zudem aus Livland an der Ostseeküste. Er stellt jedoch eine derart erstaunliche Parallele zu dem gesamten in den Mithrasmysterien lebendigen Kultkomplex dar, daß er hier nicht nur aufgrund der Parallelität in der Übernahme des ‚Teufels‘ in sein System, dem sittlicher Antagonismus fremd ist, angeführt zu werden verdient. Er kann vielmehr auch als Beleg dafür gelten, daß Mythologumena wie der vedische Vṛtra-Kampf oder die mithrische Stiertötung nicht nur mit Fragezeichen versehen west-indoeuropäischen Mythen geglichen werden können. Zu denken wäre hier z.B. an Siegfrieds Drachentötung oder an die Weltanschauung, die hinter dem Selbstverständnis von Berserkern oder Tacitus' chattischen Weihkriegern gestanden haben dürfte.

29) s. a.O.

30) s. Vermaseren a.O. 95 bzw. 97.

Der mehrseitige Text aus dem Jahre 1691 stellt die „Gerichtliche Einvernahme des Livländers Thieß wegen Lykanthropie“ dar³¹. Sie erfolgte in Jürgensburg in Livland und zwar, weil der etwa 86-jährige Thieß³², „der zuvor in einem Prozeß als Zeuge aufgetreten war, dabei von einem anderen Zeugen als bekannter Werwolf bezeichnet wurde“³³. In dieser Einvernahme ist der Umstand von Interesse, daß im Zentrum des Tuns der Werwölfe der „Teufel“ steht (1; 6; 11; 12; 15; 18; 19; 24; 29; 30)³⁴. In seinem, des Teufels, Dienst stehende Zauberer (19) nehmen den Segen von Acker, Bäumen, Gewässern (2; 13; 15; 19), vor allem die „blüte“ vom Korn (2; 5; 13; 15; 30) und sperren diese in eine imaginäre, für die Fruchtbarkeitsriten und ihre ‚Priester‘ aber umso reellere Höhle. Hier nun setzt die ‚segensreiche‘ Tätigkeit der Werwölfe ein. Nachdem sie sich zunächst zusammengeschart und auf zuweilen mehrtägigen (32) Läufen durch das Land Pferde, großes Hornvieh, Lämmer, Ziegen, Ferkel, Mastschweine und (vielleicht 32) auch wilde Hasen und anderes freilebendes Getier wider alles Recht (31) geraubt (6; 20; 29; 31; 32) und auf den „Wegen“ (6) und vor der Höhle (11) verspeist haben (6; 8; 9; 10) – das eine mal gebraten (7; 9), manchmal mit den Zähnen zerrissen, nicht geschnitten (10) – dringen sie in die Höhle ein und rauben den dort fein sonderlich aufbewahrten (5) und versperrten Segen (12; 15; 19; 30). „Das würffen sie in die lufft und davon kähme dann der seegen wieder über das gantze land und über reiche und arme“ (30). Ohne dies Tun gibt es ein schlechtes Jahr (12; 13; 15; 19; 30), was dazu führt, daß die Werwölfe, namentlich der alte Thieß, von der Bauernschaft „gleich einem abgotte gehalten werden“ (3).

/273/

Während der Teufel keine menschliche Person zu sein scheint, sind die Zauberer in seinem Dienst wohl Menschen – namentlich festgehalten als einer von denen, die die „blüten vom korn ... in die Höhle fegten“, ist der lemburgsche Bauer Skeistan (2) – auf die dann nach Thieß Aussage nach diesem Leben auch die Hölle wartet (18; 20). Schädigende Funktionen haben außer denen nur noch die Mädchen (mägde): Milch und Butter können sie Leid zufügen (17). Anders als die Zauberer erwartet die Werwölfe nach des alten Thieß fester Überzeugung, besonders eindringlich in Nr. 33 zum Ausdruck gebracht, himmlischer Lohn für ihr segensreiches Tun (18; 19; 29; 33). Sie halten sich für „Gottes hunde“ (19). So lehnt Thieß auch ab, im Dienst des Teufels zu stehen, im Gegenteil: die Werwölfe bekämpften diesen und seien ihm daher auch

31) s. Waldmann, Heilsgeschichte, Kap. III a. Der Text wurde erstmals veröffentlicht und kommentiert von H. v. Bruiningk, in Mitteilungen aus der livländischen Geschichte 22, Riga 1924–1928, 203–210, und ungekürzt wiedergegeben im Anhang von O. Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen, Frankfurt/M. 1934, 345–351.

32) s. Höfler a.O. S. 349, Anm. 1.

33) s. a.O. 345.

34) Diese und die folgenden Zahlenangaben beziehen sich auf die Nummerierung der Abschnitte des Textes in Höfler 1934, 345–351.

feind (19). Auf der anderen Seite gesteht er zu, daß auch sie, die Werwölfe, ihre Macht, namentlich die zum Viehrauben, vom Teufel, jeder nach seinem Maß, zuerteilt bekommen (6).

Zusammenfassend kann man festhalten. Im Denken des alten Thieß gibt es einen Gott und einen Teufel, beide in einem relativen (!) Widerstreit. In des Teufels Auftrag versuchen Zauberer und Hexen, die Fruchtbarkeit dieser Erde zu verhindern. Im Gegenschlag dazu befreien Gruppen von Werwölfen, „Gottes hunde“ (19) und gar „gleich einem abgott gehalten“ (3), in Rotten bis zu 30 Teilnehmern zu bestimmten Jahreszeiten die Fruchtbarkeit (e.g. die Blüte des Kornes) aus einer wunderbar ausgestatteten Höhle, in die die Zauberer die „blüte“ verschleppten. Die Werwölfe tun dies kraft Fähigkeiten, die ihnen wiederum zu Teil vom Teufel, jedem nach seinem Maß, zugekommen sind (6).

Wie in den Mithrasmysterien üben hier „Gottes hunde“ in „teuflischer Kraft“ fruchtbringende Riten aus. „Gottes hunde“, ja „abgott“ und „Teufel“ wirken gleichgerichtet, als Paargenossen. Die Parallele zu dem hier für die Mithrasmysterien vorgeschlagenen Verständnis ist sogar insoweit absolut, als religionsgeschichtlich eine eigentliche Identität von ‚Ahriman‘ und ‚Teufel‘ anzunehmen ist. Denn auf dem Wege der Übernahme der Angelologie aus der zoroastrischen Religiosität in das späte Judentum wie in das junge Christentum steht im Hintergrund des spätjüdischen und dann christlichen ‚Satan‘ der zarathustrisch/zoroastrische angra mainyu/Ahriman³⁵. Daher gilt: Genau so, wie nach dem hier vorgeschlagenen Verständnis der aus einem von absolutem sittlichem Antagonismus geprägten System stammende Ahriman in den Mithrasmysterien lediglich dem dunkeln Aspekt eines Gottes zu einem Namen verhilft, von dem ihn im Zoroastrismus ein unüberbrückbarer Gegensatz trennt, wirken auch hier im Fruchtbarkeitsmythos des alten Thieß „Gottes hunde“ und „Teufel“ als Paargenossen zusammen, die in dem System, aus dem der alte Thieß den letzteren Begriff ausborgte, dem Christentum, unversöhnliche Gegensätze darstellen.

Das vorgeschlagene Verständnis des religionsgeschichtlichen Hintergrundes der Mithrasmysterien nähert sich damit einer bereits 1955 von Zaehner vertretenen Ansicht. Dieser hält die Mithrasmysterien neben Zoroastrismus /274/ und Zurvanismus für etwas Drittes, „a third type of indigenous Iranian religions ... exceedingly heterodox and ‚devil-worshipping‘ ... going back rather to a stratum of Iranian religion which was never touched by the Zoroastrian reform“³⁶. Es unterscheidet sich von Zaehners Ansicht insofern, als dieser formuliert: „... the main difference between the Mithraic Mithras and his Zoroastrian homonym seems to be that the former (to judge from the monuments) is conceived of not as a fully fledged god, but as a hero, that is

35) s. ausführlicher Waldmann, Zarathustra, das Kap. „Michael, Luzifer und die beiden ersten Geister.“

36) s. R.C. Zaehner, Postscript to Zurvan, in BSOAS 17, 1955, 240 bzw. 242.

as an incarnate god who descends from the Sun and returns to him after he has performed the fructifying and sanctifying sacrifice.“ Hier hat der von Kreyenbroek vollzogene Brückenschlag zu Indras *und Mitras*³⁷ Vrtra-Kampf und alt-iranischen Vorstellungen zusätzliche Klärung geschafft: Der Mithras der Mysterien ist ein Gott im vollen Sinn indoeuropäischer Religiosität. Nur so, wie auch Indra und Mitra Züge eines Urwelt-Heros zueigen sind, besitzt sie auch Mithras. Gleich wie bei Indra und Mitra liegen diese auch beim außerzoroastrischen Mithras, wie bei vielen Gottheiten der indo-europäischen Religiosität, im Gemenge mit finsternen Zügen, ja mit Zügen eines Unterwelt- und Totengottes, wie dies Bivar in seinem Beitrag zum Mithras-panel des I.H.A.R.-Kongresses herauszuarbeiten gelang. Der Unterschied zwischen dem Mithras der Mysterien und dem des Zoroastrismus liegt eher darin, daß der des Zoroastrismus, möglicherweise geglichen mit Spenta Mainyu (s.o.), aus der führenden Rolle in einem in Bezug auf sittlichen Antagonismus aussagelosen Fruchtbarkeitsmythos in die des Repräsentanten des sittlich Guten eines System berufen wurde, als dessen ureigenste Botschaft allgemein das Ethos sittlich-moralischer Entscheidung angesehen wird.

EIN NACHWORT

Dem gerade formulierten fundamentalen Unterschied zwischen Mithrasmysterien und Zoroastrismus dürfte es auch zuzuschreiben sein, daß es kaum möglich erscheint, aus der Sicht des reichhaltigen religionsgeschichtlichen Materials des antiken Kommagene zu den uns hier in der Auseinandersetzung mit Ulansey interessierenden Fragen Erhellendes beizubringen. In Kommagene liegen wohl keine Mithrasmysterien vor, wie ich bereits 1973 und jetzt wieder darzulegen versuchte³⁸. Insbesondere ist hervorzuheben, daß Mithras in Kommagene ein Gott unter anderen ist, auch auf dem Löwenhoroskop, und daß dieser Gott auf letzterem weder mit Orion³⁹ noch mit Perseus identifiziert wird. Auch wird ‚Mithras‘ auf dem Löwenhoroskop in keiner Weise in Zusammenspiel oder Auseinandersetzung mit Gorgo oder /275/ Phanes gesehen. Die beiden zuletzt genannten Götter sind auf dem Löwenhoroskop nicht vertreten. Auf dem Nemrud Dağ wird ‚Mithras‘ mit dem Planeten ‚Merkur‘ und der ‚Sonne‘ identifiziert, da der – unter anderen – hier verehrte

37) s. oben Anm. 7!

38) s. H. Waldmann, Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I. Leiden 1973 (= EPRO 34), (künftig: Waldmann, Kultreformen) S. 110–113 bzw. Waldmann, Mazdaismus, S. 182–184.

39) Diese Beobachtung erscheint angesichts der Ulanseys Arbeit vergleichbaren Veröffentlichung M.P. Speidel, Mithras-Orion. Greek Hero and Roman Army God, Leiden 1980 (=EPRO 81), angebracht.

entsprechende Gott in diesem kommagenischen Heiligtum ‚Apollon-Mithras-Helios-Hermes‘ heißt⁴⁰. Auf dem Löwenhoroskop wird dieser ‚Apollon-Mithras-Helios-Hermes‘ auch laut Aussage des begleitenden Textes⁴¹ von ‚Stilbon/Apollon‘, das heißt ‚Mercur‘, repräsentiert⁴². Auch das Sternbild des Löwen, in dessen Gesamt das Horoskop des siderischen Ereignisses vom 6./7. 7. 62 v. Chr. dargestellt ist⁴³, hat auf dem Nemrud Dağ in keiner erkennbaren Weise einen besonderen Bezug zu Mithras. Erst recht intendiert es offensichtlich keine spezielle Aussage gerade zu diesem Gott oder zu dem hier tatsächlich wiedergegebenen ‚Apollon-Mithras-Helios-Hermes‘. Auch hier gilt, wie auch sonst in Kommagene, daß ‚Stilbon/Apollon‘ auf dem Löwenhoroskop ein Gott unter anderen ist, sodaß das Löwenhoroskop nichts Spezielles zu Mithras aussagt, genausowenig wie zu den anderen auf dem Löwenhoroskop sonst noch dargestellten Himmelskörpern. Vielmehr scheint dem Sternbild des Löwen nach einem in den letzten Jahrzehnten zustande gekommenen Konsens in Richtung auf seine 1964 von H. Dörrie vorgelegte Deutung die Rolle eines Repräsentanten unter anderen von königlicher Macht zuzufallen. Denn diese Rolle spielen dort neben dem Sternbild des Löwen auch noch Zeus-Ahura Mazda (Jupiter), Regulus-Basiliskos und ‚Stilbon/Apollon‘-Mercur. Als einer aus der Reihe dieser Repräsentanten gibt das Sternbild des Löwen, wie es scheint, lediglich den Rahmen ab, in dem sich die im Löwenhoroskop offenbar thematisch intendierte himmlische Dexiosis abspielt. In dieser himmlischen Dexiosis zieht der mit Antiochos I. identifizierte Regulus-Basiliskos innerhalb weniger Tage an den astralen Repräsentanten von Antiochos‘ neuem Götterkosmos vorbei. Auf diese Weise will sie der König in religionspolitischer Vollmacht neu in seinem Land begrüßen⁴⁴. Dörries Text lautet: Es gilt, „nicht nur das Bild vor Augen zu haben, das sich am 7.7.62 bot, man muss auch an den Ablauf dieser Konstellation denken: wenige Tage zuvor war Mars am Regulus vorbeigegangen; am 5. oder 6.7. hatte Mercur seine größte Nähe zum Regulus erreicht, am 7.7. ging der Mond am Regulus vorbei, und einige Tage später – als letzter – bewegte sich Jupiter am Regulus vorüber. Es ergab sich am Himmel das Bild der Dexiosis: ein Stern Gott nach dem anderen näherte sich grüßend dem Königsgestirn, dem Regulus⁴⁵.“ Der Stern, der in dieser Konstellation schlechthin von Bedeutung ist, ist also Regulus/Basiliskos, nicht der ‚Apollon-Mithras-Helios-Hermes‘-Repräsentant ‚Stilbon/Apollon‘-Mercur, auch ~~/276/~~ nicht Jupiter oder der Mond. Es

40) s. K. Humann – O. Puchstein, *Reisen in Nordsyrien und Kleinasien*, Berlin 1890, S. 335.

41) s. a.O. S. 329 = IGLSyr Nr. 36 = Waldmann, *Mazdaismus*, S. 201.

42) s. K. Humann – O. Puchstein, a.O. 229.

43) s. dazu Waldmann, *Mazdaismus*, S. 45–48.

44) s. Waldmann, *Kultreformen*, S. 197–202, bzw. Waldmann, *Mazdaismus*, S. 181f.

45) s. H. Dörrie, *Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften-Funde*, Göttingen 1964, 205.

geht auch um kein Opfer, keinen Sieg oder Fruchtbarkeitsritus, es geht vielmehr um eine Begrüßung⁴⁶.

Wie könnte ein Fazit aus diesen Beobachtungen lauten?

Zoroastrismus und Mithrasmysterien scheinen – und darin liegt der wahre Kern der Gedanken, die von K.B. Stark über S. Wikander bis hin zu Ulansey die Gemüter bewegen – so grundverschiedene religiöse Systeme darzustellen, daß sie in der von beiden praktizierten Astralisierung ihrer jeweiligen Mythologumena voneinander völlig abweichende Wege gehen konnten und wohl auch tatsächlich gingen. Die einschlägigen fortschreitenden Erkenntnisse Starks, Inslers, Speidels, Ulanseys oder Bivars bezüglich der astraltheologischen Vorstellungen im Rahmen der Mithrasmysterien möchten als *facta sui iuris* anzusehen sein, mit einem tatsächlichen religionsgeographischen Hintergrund, sei er nun auf dem Balkan, in der Kilikischen Tiefebene oder sonstwo gelegen. *Die mazdaistisch-zoroastrische Astralisierung scheint andere Wege gegangen zu sein*⁴⁷. Dem widerspricht auf der anderen Seite keineswegs, daß die Mithrasmysterien, wie hier z.B. im Verein mit Zaehner, Kreyenbroek, Bihar und anderen angenommen wird – auch Gerchevitch und Duchesne-Guillemain können hier noch angeführt werden⁴⁸ –, in enger Verbindung zu den altiranischen und vedischen Vorstellungen eines die irdische Fruchtbarkeit erweckenden Urweltheros und Götterkönigs stehen möchten. Es ist in dieser Hinsicht wohl genau zwischen einem Mythos und seiner Astralisierung zu unterscheiden. Ich wage kaum eine Aussage darüber, auf welche Weise im vedischen Bereich Indras Vṛtra-Kampf astralisiert wurde, weiß nur, daß dies tatsächlich geschehen ist, und zwar in Formen, die sich in ähnlicher Weise in Mesopotamien wiederfinden etc. etc. Es möchte daher sogar nicht ganz aussichtslos sein, nachzuforschen, ob zwischen der in den mithrischen Mysterienikonographie zum Ausdruck kommenden Astralisierung und den Formen der Astralisierung des vedischen Vṛtra-Kampfes spezielle Gemeinsamkeiten zu finden sind. Die oben angeführten Beobachtungen zu Sonne (Mitra/Mithras) und Mond (Varuṇa/Ahriman) und Kautes und Kautopates wären ein erster Hinweis in dieser Richtung. Doch, sollte man dabei auch zu dem Ergebnis gelangen, daß diese Tradition abgerissen oder nicht mehr nachzuweisen ist, auf die Tatsächlichkeit einer inneren Kontinuität des zugrundeliegenden Mythenensembles wird man mittlerweile bestehen dürfen.

/277/

46) s. zu deren Bedeutung im Rahmen der Fortentwicklung der kommagenischen Religionspolitik Waldmann, Mazdaismus, S. 72–74.

47) Einem gewiss nicht umfassenden Überblick über die Bewegungen und Hintergründe der Astralisierungsbestrebungen im zoroastrischen Raum ist Waldmann, Mazdaismus, S. 36–38 gewidmet.

48) Näheres dazu s. Waldmann, Zarathustra, das Kapitel „Angra Mainyu und Mithras“.

BIBLIOGRAPHIE

- R. Beck, Mithraism since Franz Cumont, in ANRW II, II, 17,4, S. 2002–2115.
- A.D.H. Bivar, Towards an integrated picture of ancient Mithraism, in: J.R. Hinnells (Hrsg.), *Studies in Mithraism*, Rom 1994, 61–73.
- H. v.Bruiningk, in *Mitteilungen aus der livländischen Geschichte* 22, Riga 1924–1928, 203–210.
- CIMRM = M.J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, Bd. I u. II, Hagae Comitum 1956.
- H. Dörrie, *Der Königs kult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften-Funde*, Göttingen 1964.
- J. Duchesne-Guillemin, *Ormazd et Ahriman*, Paris 1953.
- H. Frank, Frühgeschichte und Ursprung des Weihnachtsfestes, in *Archiv für Liturgiewissenschaft* 2, 1952, 1–24.
- H. v.Gall, Ahriman (ikonographisch), in *Wörterbuch der Mythologie*, Bd. IV, Stuttgart 1986, 240f.
- J. Gonda, *The Dual Deities in the Religion of the Veda*, Amsterdam/London 1974.
- L.R. Gordon, Franz Cumont and the doctrines of Mithraism, in John R. Hinnells (Hrsg.) *Mithraic Studies*, Manchester 1975, 215–248.
- J. R. Hinnells, Reflections on the bull-slaying scene, in John R. Hinnells (Hrsg.) *Mithraic Studies*, Manchester 1975, 290–312.
- O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt/M. 1934.
- S. Insler, A new interpretation of the bull-slaying motif, in M.B. de Boer, T.A. Edridge (Hrsg.) *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, Leiden 1978, S. 519–538.
- J.A. Jungmann, *Der Gottesdienst der Kirche*, Innsbruck ³1962.
- G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu*, Stuttgart ⁸1980.
- H. Lommel, Die Sonne das Schlechteste? Strophe 10 der fünften Gatha des Zarathustra, *Oriens* 15, 1962, 360–373 = B. Schlerath (Hrsg.), *Zarathustra*, Darmstadt 1970, 360–376.
- H. Lommel, *Die Gathas des Zarathustra* (hrsg. v. B. Schlerath), Basel-Stuttgart 1971.
- TMMM = F. Cumont, *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, Bd. I–II Bruxelles 1896–1898.
- J. Ries, *Le culte de Mithra en Iran*, ANRW II, II, 18,4, S. 2772.
- M.P. Speidel, *Mithras-Orion. Greek Hero and Roman Army God*, Leiden 1980 = *EPRO* 81.
- P. Thieme, Mithra in the Avesta, in *Études Mithriaques* (= *Acta Iranica* 4), Leiden 1978, 501–510.
- R. Turcan, Les dieux et le divin dans les mystères de Mithra, in R. von den Broek, *alii* (Hrsg.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden 1988, 243–261.
- R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1989.

- D. Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries*, New York/Oxford 1989.
- M.J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, Bd. I u. II, Hagae Comitum 1956 = CIMRM.
- M.J. Vermaseren, *Mithras. Geschichte eines Kultes*, Stuttgart 1965.
- Waldmann, *Heilsgeschichte* = H. Waldmann, *Heilsgeschichtlich verfasste Theologie und Männerbünde*, Tübingen 1994.
- Waldmann, *Kultreformen* = H. Waldmann, *Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I.*, Leiden 1973 (= EPRO 34).
- Waldmann, *Mazdaismus* = H. Waldmann, *Der kommagenische Mazdaismus*, Tübingen 1991 (= *IstMitt*, Beiheft 37).
- Waldmann, *Zarathustra* = H. Waldmann, *Die beiden ersten Geister und der sog. zarathustrische Dualismus*, in: *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies*, Turin, September 7th–11th 1987, Bd. I, Rome, IsMEO 1990, 313–332.
- R.C. Zaehner, *Postscript to Zurvan*, in *BSOAS* 17, 1955, 232–249.

Das *paper* entstand 1994; bisher unveröffentlicht.

XII

*Sto. Joanni Paulo
Papae I.
Martyrii Corona Fulgenti*

Anmerkungen zum Illuminatentum

An dieser Stelle sollte eigentlich die ausführliche Fassung des Aufsatzes folgen, der nun – gekürzt und dem Zusammenhang angepaßt – in der Arbeit »Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde«, auf den Seiten 144–150 unter dem Titel: »Die Nicht-Verwirklichung des Priesteramtes der Frau« figuriert. Doch könnte das Verdikt Papst Johannes-Paul II. vom Mai 1994, die Diskussion der Frage der Ordination von Frauen zu beenden, als Hinweis darauf angesehen werden, daß die Kirche von größeren Problemen als diesem bedrängt wird, von Problemen, deren Aufarbeitung in höherem Maße ›des Schweißes der Tüchtigen‹ wert ist. Eine solche Frage wäre z.B. die des Illuminatentums und der nicht-öffentlichen Steuerung der globalen Entwicklung durch dieses seit seiner Gründung im Jahre 1776¹ sowie durch die mit ihm zusammenarbeitenden freimaurerischen Verbände.

Es ist – erst recht im Rahmen eines Aufsatzes – jedoch nicht möglich, das Material zum Illuminatentum wissenschaftlich aufzuarbeiten und darzustellen. Zwar gibt es dazu eine umfänglichere Literatur, die einen gewissen Einblick in das, wie gesagt, nicht-öffentliche Tun dieser Gruppe gewährt. Eine wissenschaftliche Behandlung dieses Phänomens wird aber erst nach dem Ende dieser Gruppierungen möglich sein, da Wissenschaftlichkeit grundsätzlich die Verwendung allgemein zugänglicher und verifizierbarer Quellen erfordert. Diese stehen hier aber – außer den einer anfänglichen Panne entstammenden, in dem angeführten LThK-Artikel genannten Material² – nicht zur Verfügung.

1) s. LThK², Bd V, Freiburg, 1960, s.v. Illuminaten 623f.

2) s. die a.O. S. 624 genannte Arbeit: L. Wofram, Die Illuminaten im Bayern und ihre Verfolgung, 2 Teile, Erlangen 1899–1900.

Doch nicht nur dieser Umstand verweist auf eine andere Art der Äußerung zu diesem Thema. Von größerer Bedeutung als eine historisch-wissenschaftliche Aufarbeitung des Phänomens ist eine theologisch-sittliche Stellungnahme dazu.

Eine solche theologisch-sittliche Stellungnahme zum Komplex Illuminatentum hat aufgrund der genannten Nicht-Öffentlichkeit und der sich daraus ergebenden Unmöglichkeit einer historisch-wissenschaftlichen Aufarbeitung von einem angenommenen Bild des Wirkens dieser Bünde auszugehen. Die unterrichtet sind, mögen verzeihen, wenn das Eine oder das Andere auf ihre Gemeinde nicht zutrifft. Aber ein Pfarrer predigt ja stets vor Menschen, die nicht alles, was er zu meiden aufträgt, tatsächlich auch immer getan haben.

So scheint es vom Übel, wenn man dem Gewinnstreben einen Rang einräumt, der dem Gebot der Wahrhaftigkeit (8. Gebot), dem Verbot der Stehlens (Raubes) (7. Gebot) und des Mordens (Raub-Mord) (5. Gebot) übergeordnet ist. Man verabsolutiert das Gewinnstreben damit auf eine Weise, die dem 1. Gebot, »Du sollst keine fremden Götter neben mir haben« widersprechen dürfte³. Dies gilt auch wenn man zur Verwirklichung dieses Gewinnstrebens nicht explizit auf dämonische Hilfe zurückgreift z.B. mittels entsprechender Verpflichtungsbezeugungen und Anerkennungsakte.

Da es sich bei nicht-öffentlichem Tun *per definitionem* auch nicht um Staatsakte handelt, kann hier auch nicht auf das Kriegerrecht, d.h., die tatsächlich gegebene Möglichkeit eines gerechten Krieges rekurriert werden. Der Staat, seine Vertreter und sein Tun sind wesentlich öffentlich und dem Staatsvolk sowie möglichen Gegnern bekannt, unabhängig davon, ob man seine Legitimation und Verantwortlichkeit nun unmittelbar (Monarchie) oder mittelbar (Gewissensbindung der gewählten Abgeordneten⁴) von Gott ableitet. Als öffentliche, in seinen grundlegenden Bestrebungen allen erkennbare Einrichtung hat der Staat in der christlichen Tradition seine Anerkennung gefunden. Als solcher wurde ihm in dieser auch Eigenständigkeit gegenüber ihrer öffentlichen Ordnung der religiösen Belange, der Kirche, zuerkannt durch Worte wie z.B. Jesu: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist« Mat 22,17 *parr.*⁵.

Es ist daher unstatthaft, auf bündischen Auftrag hin, finanziert aus privaten oder halböffentlichen Quellen, eine Regierung zu stürzen, ohne anschließend als der Träger des Umsturzes hervorzutreten und sich der öffentlichen Verantwortung zu stel-

3) Ebenso ist es vom Übel, wenn die große, d.h. die nicht organisierte Allgemeinheit, einem Wohlstands-, Besitz- und Konsumverlangen zugeführt wird, das auch sie gegenüber dem Anruf höherer Werte unempfindlich macht und die Forderungen des Ersten Gebotes vergessen läßt, gefolgt von der Verletzung auch der anderen hier angeführten Gebote – und nicht nur dieser.

4) wie z.B. in Artikel 38,1 des Grundgesetzes der BRD festgehalten.

5) Daß auch die Kirche sich grundsätzlich nicht geheimbündlerischer Praktiken bedienen darf, trifft gleichfalls zu: Es gibt keine christliche Geheimlehre und somit auch keine christliche Anleitung zu geheimem Tun: »Was ich euch im Dunkeln sage, das rufet von den Dächern« heißt es z.B. Mat 10,27.

len. – Manche Räuberscharen sind ausgezogen, sich ein Reich zu erobern. Ja, man kann der Ansicht sein, daß diese Theorie tatsächlich den gewöhnlichen Staatswerdungs Vorgang beschreibt⁶. Doch hat der jeweilige Hordenführer – wie dies im alten Rom der Fall gewesen sein möchte, bei den Azteken, den Wikingern – sich anschließend geoffenbart und dem Dienst des *bonum commune* unter den Augen seines Staatsvolkes gedient und versucht, sein System zu humanisieren und Rechtsstaatlichkeit zu verwirklichen⁷.

Dem *bonum commune* aber dient der nicht, der meint, mit seinen Plänen sich nicht der Öffentlichkeit stellen zu können, mag dieser pseudo-humanitäre Zug von Don Corleone bis hin zur angenommenen nicht-öffentlichen Steuerung der globalen Entwicklung durch das *Illuminatentum* auch immer wieder behauptet werden. Ginge es wirklich um das *bonum commune*, würde man Namen, Rang und Tun seiner Mitarbeiter nicht vor der Allgemeinheit verbergen. Die dies tun, haben ein *bonum speciale* im Blick. Wofür sonst das ganze *arcanum*, die kaum zu durchstoßende und mit der größten Sorgfalt aufrechterhaltene Hülle des verborgenen Tuns?

Öffentlich sind Kirche und Staat und haben als solche, wie gesagt, in der christlichen theologischen Tradition Anerkennung gefunden.

Was mag der Grund sein, das gewisse Clubs und Auftraggeber ihre Identität nicht preisgeben? Was bei der französischen Revolution geschah, mag, wie gesagt, aufgrund einer Panne nahezu publik und einer anfänglichen wissenschaftlichen Aufarbeitung zugänglich geworden sein⁸. Was aber geschah bei der russischen Revolution und beim Ersten und dem Zweiten Weltkrieg auf ihren europäischen und asiatischen Kriegsschauplätzen? Noch heute wagt keiner zu sagen, daß beim Geschehen in den ersten beiden Jahrzehnten dieses Jahrhunderts wohl das Londoner Zentrum des *Illuminatentums* federführend war – in der Person von Lloyd George? –, in den beiden folgenden Jahrzehnten Neu York in der Person von Colonel House oder wem auch immer. Klar ersichtlich ist dem Historiker jedenfalls, daß in beiden Zeitabschnitten nicht die öffentlichen Regierungen die treibende Kraft waren. Ebenso klar ist aufgrund rational nicht nachvollziehbarer Entwicklungen, daß die eigentlichen Triebkräfte ihre Identität bis heute nicht preisgegeben haben und sich dem Urteil der Weltöffentlichkeit gestellt hätten.

Christliche Theologie geht davon aus, daß jeder lebende Mensch unter dem Anruf der Gnade steht. Weiterhin ist sie aufgrund des Missionsbefehls Christi verpflichtet, allen Menschen zu verkünden, wie sie ihr Heil finden können.

6) s. z.B. meinen Aufsatz: »Männerbünde als staatstragende bzw. staaterhaltende Kraft: Ansätze zu einer neuen konfliktorientierten Staatsbildungstheorie«, Vortrag gehalten auf dem Kongress: Krieg – Kultur – Wissenschaft, Tübingen 11.–13. April 1986.

7) s. a.O.

8) s. oben Anm. 2.

Trifft es zu, wie es den Eindruck macht, daß das Illuminatentum anstrebt, eine eigene Weltordnung unter einem deistisch unaktiven Gott oder eine atheistische Weltordnung aufzubauen – theologisch besteht zwischen beiden Gedankenführungen kein Unterschied –, dann gilt als erstes der Hinweis auf das 1. Gebot, das fordert, Gott als den Herrn über die Gestaltung der Weltordnung wie auch über das Tun eines jeden einzelnen Menschen anzuerkennen.

»*Contractus turpis non est validus*«. Dieser schon im altrömischen Recht verankerte Grundsatz beinhaltet auch dies, daß im Zuge des Versuchs der Gestaltung eines gegengöttlich geformten Kosmos eingegangene Verpflichtungen, seien sie spiritueller, eidlicher oder was für einer Art auch immer, vor dem Gewissen nicht binden. Man ist ihrer ledig. Auch Sanktionen, zu deren Gültigkeit man sich bekannt hat, ermangeln der rechtlich-moralischen Grundlage. Auch ihrer ist – und war man immer – ledig. Löst man sich innerlich und in der grundsätzlichen Ausrichtung seines Tuns aus diesen vermeindlichen Verpflichtungen, möchte einem Zorn aus den verschiedensten Richtungen entgegenschlagen. Doch wird der Herr seiner Barmherzigkeit eingedenk sein. Die Botschaft von Goethes *Faust* scheint diesen Vorgang zum Inhalt zu haben⁹.

Aus der genannten Anerkenntnis des 1. Gebots folgt die der übrigen, insbesondere der oben aufgeführten. Als Richtschnur der inneren Loslösung von der Bindung an ein nahezu oder tatsächlich absolut gesetztes Gewinn- (und Macht-)Streben mag ein Wort Pauli gelten: »Besitzet als besäbet ihr nicht«, verbunden mit Christi Verheißung (Mat 6,33): »Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, alles andere wird euch hinzugegeben werden«.

War Menschenleben im Spiel, blicke man wieder auf das Hauptwerk der deutschen Dichtung – mit Stolz dürfen wir es sagen! – Der Wahrheit schließlich haben wir uns bereits durch den Entschluß geöffnet, der grundlegenden Tatsache, daß Gott der Herr ist, in uns Eingang zu gewähren.

9) *Sciant quibus interest, quod et daimones non ligati sunt.*

Diskussionsvorlage für ein am 25. Jan. 1994 an der Univ. Tübingen durchgeführtes interdisziplinäres Gespräch zum Thema ‚*Neuere Ergebnisse von Paläoontologie, Human-Genetik und Linguistik*‘. Teilnehmer des Gesprächs waren der Human-genetiker Prof. Dr. Hans Probst, der Linguist Prof. Dr. Carlo de Simone, der Paläozoologe Prof. Dr. Hans-Peter Uerpmann, alle Tübingen. Aus Berlin reiste an der Semitist Prof. Dr. Rainer M. Voigt. Die Diskussionsvorlage ist unveröffentlicht.

XIII

Neuere Ergebnisse von Paläoontologie, Humangenetik und Linguistik und daraus erwachsende theologisch/ethische Problemfelder

Das, worum wir uns hier bemühen wollen, sind die Fragen, die sich im Zusammenhang mit neueren human-genetischen, paläoontologischen und linguistischen Forschungen erheben, die das alte Schreckgespenst rassischer Differenzierungen und darauf gründender möglicher rassischer Diskriminierungen wieder ans Licht holen. Der Ausarbeitung liegen Forschungen zugrunde, wie z.B. des Human-Genetikers Robert R. Sokal, Neal L. Oden, Chester Wilson und Luigi Cavalli-Sforza, der Vorgesichtler Alan Walker, Colin Renfrew und Hans-Peter Uerpmann, und der Linguisten (bzw. Schriftforscher) J.P. Mallory und Harald Haarmann.

Entsprechend dem Thema der geplanten Sitzung beschränkt sich dieses *paper* (I) auf eine kurze Darstellung der einschlägigen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und der daraus resultierenden theologisch/sittlichen Fragen, um anschließend (II) lediglich einige Anmerkung zu Prinzipien zu machen, die bei theologischen Lösungsversuchen zu beachten wären.

Die ethische Problematik der genannten Forschungen resultiert daraus, daß sie die forschungsgeschichtlich nur allzu belastete Rassenfrage in verschärfter – wenn auch abgewandelter – Form wieder aufwerfen. Was vor wenigen Jahrzehnten gestützt auf kaum als wissenschaftlich zu bezeichnende, eher im Gewand von Vorurteilen daher kommende vage Kenntnisse gedacht und in politische Tat umgesetzt wurde, tritt nun auf der Grundlage neuester und, wie es scheint, wohlfundierter paläozoologischer, human-genetischer und linguistischer Forschungen wieder hervor und droht in einer Welt knapper werdender Recourcen neuerlich Anlaß zu völkischen Verdrängungs- und Unterdrückungsaktivitäten zu geben, die aufgrund der solideren wissenschaftlichen Basis zwar mit feinerem Instrumentar arbeiten würden, in ihren Ergebnissen

jedoch die Un-Leistungen vergangener Epochen durchaus egalisieren oder gar übertreffen könnten.

So gut wie das Bekanntwerden dieser Forschungsergebnisse auf der einen Seite einen „Hiobschen Schmerzschrei“ und auf der anderen Seite „Homerisches Gelächter“ auslösen wird, glaube ich, daß es nur einer besonderen Anstrengung der christlichen Theologie möglich sein wird, daraus resultierende mögliche politische und andere Aktivitäten in menschlich und ethisch verantwortete Bahnen zu lenken. [Eine Formulierung wie: „Ein Becher Wassers, den ein Schwarzer einem Dürstenden reicht, ist in Gottes Augen genau gleich viel wert, wie der, den ein Weißer reicht“, wird theologisch aufzubauen, zu begründen und durchzusetzen sein. Das wird nicht leicht fallen. Wenn ein Karl-Heinz Böhm ein Negerlein füttert, meinen wir noch immer, nicht nur in der Evolution sondern auch ethisch-moralisch die Spitze einzunehmen. Gott sei Dank gibt es die ‚*Zehn Märtyrer von Uganda*‘.]

Um mich nach Bekanntwerden entsprechender Nachrichten als Theologe nicht ungeschützt auf neues und schwieriges naturwissenschaftliches Terrain zu begeben, möchte ich sie als die zuständigen Fachkollegen darum bitten, die Problematik zusammen mit mir in einer interdisziplinären Arbeitsgruppe anzugehen.

Kurz also eine Charakterisierung der Problemfelder.

I DER NATURWISSENSCHAFTLICHE BEREICH

1 Human-Genetische Erkenntnisse

Aufgrund der Mutationsvielfalt sog. Mitochondrien, d.h. energieumsetzender Bestandteile der roten Blutkörperchen, kann das Alter einer bestimmten durch eine Groß-Mutation – heute bevorzugt man den Ausdruck: Gen-Rekombination – entstandenen menschlichen Unter-Spezies festgestellt werden. Für diesen Schluß ist zweierlei grundlegend: Zum einen, daß Mitochondrien ein eigenes Erbgut besitzen und sich selbständig vermehren können. Zu anderen, daß angenommen werden darf, daß bei ihnen durchschnittlich alle 200 Generationen eine Mutation eintritt¹.

Als einigermäßen gesichert erscheint, daß aufgrund der zu beobachtenden Mutationsvielfalt die schwarze als die älteste heute noch vorhandene menschliche Unter-Spezies anzusehen ist. Sie weist mit Abstand die größte Variationsbreite an Mitochondrien auf. Sie dürfte seit etwa 200.000 Jahren bestehen.

Vor 35.000 Jahren trat durch eine weitere Gen-Rekombination die gelbe Rasse auf, zu der natürlich auch die Indianer der beiden Amerika gehören.

1) Auch die Y-Chromosomen konnten zu solchen Untersuchungen herangezogen werden. Diese bestätigten die mithilfe der Mitochondrien erzielten Ergebnisse.

Erst vor der weltgeschichtlich als winzig anzusehenden Anzahl von nur 10.000 Jahren (*sic!*) trat im anatolischen Raum aufgrund einer weiteren Gen-Rekombination die weiße Unter-Spezies auf. Sie spaltete sich auf in Indoeuropäer (Japhetiten), Semiten und Hamiten. In kürzester Zeit bewirkte sie die bis dahin größte Revolution im wirtschaftlich-sozialen Bereich durch Einführung von Lagerhaltung und durch Züchtung von Kulturpflanzen und Leistungsvieh wie Schaf, Ziege, Schwein und später von Rind und Pferd. Mithilfe des Pferdes und nach einigen weiteren Jahrtausenden auch des Eisens drang sie bald tief – wie tief weiß heute jeder – in die Siedlungsgebiete der früheren Unter-Spezies ein².

Zu beachten ist: Biologische Überlappungen in den Randgebieten erweisen sich aufgrund jüngster Untersuchungen als sehr umfangreich. So ist z.B. davon auszugehen, daß das chinesische Volk sehr stark von der anatolischen Untergruppe durchsetzt ist. Reine Mongolen sind nur noch in den südlichen Ausfransungen des ostasiatischen Festlandes anzutreffen³.

Da die kausalen Zusammenhänge zwischen einem bestimmten Gen-Kode (der DNS) und dem menschlichen Phänotyp noch kaum nachzuvollziehen sind, verweist z.B. Cavalli-Sforza darauf, daß bislang nur mithilfe *multivariater Statistik* der genannte Zusammenhang hergestellt werden kann. – Die Frage des Zusammenhangs zwischen Gen-Kode und menschlichem Phänotyp ist von Bedeutung, da *eine letzte Sicherheit* in der Beantwortung der – für einen ‚Rassisten‘ grundlegenden – Frage eines den verschiedenen Unter-Spezies zuzuweisenden bestimmten geistig/körperlichen ‚Begabungs-Profiles‘ davon abhängt. Doch führt die Anwendung der multivariaten Statistik bereits zu eindeutigen und als wissenschaftlich anzusehenden Ergebnissen.

2 Der Bereich der Paläozoologie

Hier ist kurz zu verweisen auf Aufsätze wie H.-P. Uerpmann, Die Anfänge von Tierhaltung und Pflanzenbau, in Urgeschichte in Baden-Württemberg, Stuttgart 1983, S.405–428 oder F. Berger, Beitrag zur Herkunft der indogermanischen Sprachen, in: *Almogaren* 23, 1992, 171–177.

Beide Arbeiten – sie sind nur beispielsweise angeführt – stellen fest, daß im anatolischen Bereich sowie in den daran anschließenden Regionen des Fruchtbaren Halb-

2) Unbeeinflußt von Theologie und Kircheninteressen kann heute ein Paläozoologe schreiben: Diese Ereignisse spiegeln sich „z.B. im biblischen Mythos von der Vertreibung aus dem Paradies wider“, s. H.-P. Uerpmann, Die Anfänge von Tierhaltung und Pflanzenbau, in: *Urgeschichte in Baden-Württemberg*, Stuttgart 1983, S. 405.

3) Dies und bestimmte Einzelheiten der folgenden Abschnitte verdanke ich dem Bericht von Herrn Uerpmann, Tübingen, über die Ergebnisse eines Kongresses, der im September des Jahres 1993 in London stattfand.

mondes in der Zeit des 10. bis 8. Jt. v. Chr. die schon genannte Revolution des wirtschaftlich-sozialen Bereichs durch Einführung von Lagerhaltung und Züchtung von Kulturpflanzen und Leistungsvieh stattfand und sie beschreiben, wie sie sich von dort in einem östlich, westlichen, nördlichen und nordwestlichen bzw. nordöstlichen Zweig ausbreitete.

Wichtig ist dabei, daß die Wildformen der hochgezüchteten Pflanzen- und Tierarten ausschließlich in diesen Regionen anzutreffen sind. Auch aufgrund anderer für die Realisation des erwähnten wirtschaftlich-sozialen Umbruchs wesentlicher, möglicherweise nur dort und damals zutreffender Rahmenbedingungen legt Uerpmann Wert auf die Feststellung, daß diese Revolution nicht unbedingt ein besonderes, durch die eindeutig festgestellte Gen-Rekombination bedingtes neues geistig/körperliches ‚Begabungs-Profil‘ verlangt, sondern für den Fall, daß die besonderen regionalen und klimatischen Rahmenbedingungen anderswo zugetroffen wären, auch eine andere Unter-Spezies des Menschen den Umbruch hervorgebracht haben könnte.

Keine Schwierigkeit sieht Uerpmann darin, daß die anatolische Unter-Spezies *de facto* in den folgenden Jahrtausenden die anderen, bereits vor ihr existierenden Unter-Spezies stark überlagerte. Vor allem ist für ihn phänomenal, daß diese Art mit ihrem Aktivismus als erste dazu ansetzt, den Bestand der Biosphäre infragezustellen, eine Negativ-Leistung, zu der sich die beiden bis dahin vorherrschenden menschlichen Unter-Spezies keineswegs aufmachten. So sieht er das Auftreten des anatolischen Typs – in dieser Hinsicht zumindest – als regelrecht desaströs an.

3 Im Bereich der Linguistik

Ich kann mich kurz fassen: Die im vorausgehenden Abschnitt dargestellte Bewegung heraus aus dem anatolischen Bereich in die umliegenden Siedlungs- und Weltregionen wird im Wesentlichen auch von den zu beobachtenden sprachlichen Versippungen, Überlagerungen und gegenseitigen Beeinflussungen bestätigt. Dabei ist jedoch zu beachten, daß die biologische Wanderbewegung – heute humanogenetisch genau nachverfolgbar –, und die Wanderbewegung von Agrarkultur und Vorratshaltung keineswegs immer übereinstimmen mit den im Bereich der Linguistik feststellbaren Interdependenzen. Biologisch ausschwärmende Gruppen übernahmen fremde Sprachen, biologisch anders geartete Gruppen übernahmen die Agrartechnik ohne sich – abgesehen von der Übernahme bestimmter Fachausdrücke – sprachlich grundlegend umzuorientieren *etc.*

Eine interessante Spezialfrage ist hier einzuordnen: Um die Jahrhundertwende stellte unter Linguisten die Frage nach einer möglichen ‚Urverwandtschaft‘ der semitischen und indogermanischen Sprachen ein beliebtes Thema dar. Nach Bekanntwerden der exakten Regeln, die sprachliche Abhängigkeit heute definieren, fiel dieses

Thema in Miskredit. Tatsächlich möchte zwischen einer Verwandtschaft, die die heute so sicher beherrschten Lautwandlungs-Gesetze erkennen läßt und einer Verwandtschaft, die sich nur auf gewisse Gemeinsamkeiten bei Wortbildung und bestimmten syntaktischen Eigenheiten beschränkt, unterschieden werden müssen, ein Unterschied, den die Linguistik vor 100 Jahren möglicherweise mit ihrem Begriff „Ur-“Verwandtschaft zum Ausdruck bringen wollte⁴.

II DER THEOLOGISCH-ETHISCHE BEREICH

Nach dieser gezwungenermaßen äußerst knappen und lückenhaften Vorstellung der naturwissenschaftlichen Gegebenheiten, kurz einige Bemerkungen zu möglichen weltanschaulichen und theologischen Folgerungen.

1 Darwinismus

Die Frage ist zu stellen, ob das Bekanntwerden der Bedeutung von Gen-Rekombinationen (= Groß-Mutationen) ein Abrücken von den Grundsätzen der Evolutions-Theorien verlangt. Die Frage ist mit Sicherheit zu verneinen.

Bei dem, was heute gesehen wird, handelt es sich lediglich um eine schärfere Konturierung des Bildes, zu dessen Deutung die Evolutions-Theorien ausgebildet wurden. Sie finden im Übrigen durch die neuen Erkenntnisse zusätzliche Bestätigung.

2 Infragestellung der Religion der anatolischen Ackerbauer- und Züchter-Gruppe d.h. der jüdisch-christlichen theologischen Tradition

Wenn es zutrifft, daß man formulieren kann: Diese Ereignisse – nämlich die im anatolischen Bereich vor ca. 10.000 Jahren erfolgte Revolution – spiegeln sich „z.B. im biblischen Mythos von der Vertreibung aus dem Paradies wider⁵“, muß man mit Schrecken feststellen, daß gemäß ebendesselben mythischen Selbstverständnisses

4) Herr de Simone, Tübingen, bemerkte jedenfalls, daß aufgrund der human-genetisch festzustellenden engen biologischen Verwandtschaft der Träger beider Sprachgruppen die Frage einer „Urverwandtschaft“ der semitischen und indogermanischen Sprachen wohl neu überdacht werden müsse.

5) s. H.-P. Uerpmann, Die Anfänge von Tierhaltung und Pflanzenbau, in Urgeschichte in Baden-Württemberg, Stuttgart 1983, S. 405.

den *Adamiten*, und denen allein, gesagt wurde: „Macht euch die Erde untertan!“ Wie sehr sie es taten, ist bekannt.

In Bezug auf diese Problematik sei es gestattet, zwei Gedanken vorzustellen:

a Einmal sei verwiesen auf den *Heils-Universalismus*, der im jüdischen Bereich sehr früh festzustellen ist und den christlichen Bereich, und nicht erst seit Paulus, von Anfang an zutiefst charakterisiert. Hier möchte eine Lösungsmöglichkeit für die ethischen Fragen liegen, die sich aus der gewaltigen Zerteilung der Menschheit in human-genetisch unterschiedliche Gruppen ergeben sowie aus dem spät erfolgten und bis in Pauli Endzeittheologie durchgehaltenen besonderen Heilsangebot an die zuletzt, zudem mit großer Rücksichtslosigkeit auftretende Unter-Spezies.

b Schließlich sei verwiesen auf die neue theologische Dimension, die bei dem jetzt wohl notwendig gewordenen Ausbuchstabieren des der jüdisch/christlichen Tradition schon immer eigenen Heils-Universalismus dem Teilhard'sche Denken zuwächst.

So wie Teilhards inkarnatorisches Weltverständnis *sachlich* die Engführung auf die Frage der Heilserwartung der Hominiden abstreifte und *zeitlich* dem Auftreten der Hominiden weit vorausgriff, möchte es die Problematik der evolutionären Welt-ereignisse einer die Zeitgemäßheit dieser Theologie nur noch bestätigenden Lösung zuführen können.

[Insbesondere scheint das Teilhard'sche Denken fähig, den grundlegenden göttlichen Anteil an dem, was wir als die Evolution zu bewundern gewohnt sind, begreifbar zu machen. Teilhard schreibt: „Nein, weit davon, daß sich das Licht unsrer Nacht entrungen hätte. Dein (d.h. der Evolution) Feuer ist das vorherseiende (prä-existente) Licht, das langsam, unfehlbar, unsre Schatten verdrängt“⁶.

Es ist also ein schon immer erfolgendes göttliches (transzendentes) Einwirken, das der Evolution ihren vorwärtstreibenden Impuls gibt, ein die eigentliche Inkarnation wie im Spiegel vorausabbildendes Geschehen, das dann in deren tatsächlichem Eintreten seine höchstmögliche Aufgipfelung und wohl von Anbeginn intendierte Vollendung findet.

Worum es hier geht: So reich an erkenntnisvermittelnder Kraft die Evolutions-Theorie auch ist: *Den gerade angesprochenen Impuls, der die Evolution ingang brachte und ingang hält, vermag sie nicht zu erklären.* Sie setzt ihn – leider stillschweigend – voraus und erweist sich damit als eine *immanentistische* Weltanschauung, d.h. als ein Gedankenprodukt, das die Annahme des Daseins Gottes als notwendigem Daseinsgrund für die Welt unnötig zu machen, ja auszuschließen versucht, kurz: die Welt als ohne Gott funktionierend erklären will. Die Evolutions-Theorie ist jedoch nichts als eine naturwissenschaftliche Erkenntnis unter anderen. So wie bei allen naturwissenschaftlichen, mathematischen oder sonstigen naturgesetzlichen Erkenntnissen deckt sie lediglich vorgegebene, nicht von menschlicher Hand geformte Strukturen und

6) s. Ida Friederike Görres, Sohn der Erde: Der Mensch Teilhard de Chardin, Frankfurt ²1971, 98.

Gesetzmäßigkeiten auf – zum Zweck, sie zivilisatorisch zu nutzen. Diese Nutzung ist natürlich gut und gotterlaubt, sollte aber in dankender Anerkennung dessen geschehen, daß sie nichts tut, als schöpfungsseitig erstellte und erhaltene Möglichkeiten aufzudecken (zu entdecken) und sich ihrer zu bedienen.

Auch sie, die Evolutions-Theorie, hat sich angesichts des Phänomens der den Kosmos sowohl strukturierenden als auch energisierenden Kraft anbetend vor deren göttlichem Schöpfer zu beugen.]

So scheint Teilhards Theologie tatsächlich in der Lage zu sein, den Hintergrund für ein modernes und angesichts der jüngsten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse erweiterungsbedürftiges Verständnis von der [auch die Zeit-Dimension notwendig umfassenden] Universalisierung des an die Adamiten ergangenen göttlichen Heilsangebotes und ihrer theologisch/ethischen Umsetzung abzugeben.

Vortrag gehalten am 25. Januar 1993 im Rahmen der Veranstaltungen der Geschichtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tübingen. Erstmals veröffentlicht in: IstMitt 44, 1994, 107–124.

XIV

Der Nemrud Dağ, seine Terrassen und das indische Somaopfer

Zusammenfassung

Auf der Grundlage der religionsgeschichtlichen Zusammengehörigkeit des indischen und altiranischen Raumes vergleicht der Aufsatz nicht nur die auffällige zweiterrassige Anlage des Nemrud Dağ mit dem Aufbau der altindischen Mahāvedi, dem großen Opferplatz, vielmehr zieht er auch die altindischen Bedingungen heran, die zu einer Feuergründung berechtigen, und findet entsprechende Angaben sowohl in den Aussagen Antiochos' I. von Kommagene als auch in seinen Lebensumständen als erfolgreichem, alterndem König. Die Ahnen- und Familiengalerien möchten das *sacrum gentilicium* darstellen, das als solches am Opfer teilnimmt, das Löwenhoroskop Ausdruck der Möglichkeit sein, die das indische Ritual dem Āhitāgni, d.i. dem Feuergründer, einräumt, unter „einem günstigen Geburtsstern“ mit dem von ihm gegründeten Feuer neu geboren zu werden.

Die jüngst erschienenen Arbeit „Der kommagenische Mazdaismus“¹ konnte sicherstellen, daß die dortigen Kulteinrichtungen dem iranischen Kulturkreis zuzuordnen sind. Eine Reihe von Phänomenen konnte sie aber nicht aus dem iranischen kultgeschichtlichen Material erklären, das zur religionsgeschichtlichen Einordnung her-

Abbildungsnachweis:

Abb. 1: Der Nemrud Dağ und seine Kultanlagen.

Th. Goell, BASOR 147, 1957, Plan 1.

Abb. 2: Schema einer Mahāvedii.

Verfasser/A. Atila

Abkürzungen:

Hillebrand 1897 A. Hillebrand Ritual-Literatur. Vedische Opfer und Zauber, Straßburg 1897

Staal 1983 F. Staal, The Vedic Ritual of the Fire Altar, Berkeley 1983

Waldmann 1991 H. Waldmann, Der kommagenische Mazdaismus, Tübingen 1991 (= IstMitt Beih. 37)

1) H. Waldmann, Der kommagenische Mazdaismus, Tübingen 1991.

angezogen wurde². Eines dieser Phänomene war die Ausstattung des Nemrud Dağ mit mehreren Terrassen.

In der altindischen vedischen Literatur sind dagegen bei der Anordnung eines für das große Kultopfer bestimmten Platzes, der Mahāvedi, eine Fülle auffälliger Parallelen zu dieser und anderen Eigenheiten des Nemrud Dağ zu beobachten. So stellte sich die Frage, ob seine Besonderheiten nicht aus den ausführlichen Bestimmungen indischer Kulttexte deutbar wären. Die große religionsgeschichtliche Nähe des iranischen und des indischen Raumes berechtigt eine solche Fragebestimmung³.

/108/

Bevor wir uns diesen Fragen zuwenden, zunächst ein Blick auf die kultpolitischen Vorgänge im Kommagene des letzten Jhs. v. Chr., die den Hintergrund der auf dem Nemrud Dağ zu beobachtenden Eigentümlichkeiten abgeben.

Das Land hatte sich gegen Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. aus dem Verband des Seleukidenreiches gelöst. Das einst von den Seleukiden dort eingesetzte persische Satrapengeschlecht der Orontiden machte sich unter dem noch von den Seleukiden eingesetzten Ptolemaios gleich anderen Satrapen selbständig.

Auf Ptolemaios folgte Samos, der den Königstitel annahm.

Nach diesem übernahm etwa um 100 v. Chr. Mithradates I. Kallinikos die Herrschaft, wichtig, weil er die königliche Grablege von Arsameia am Euphrat (Gerger) auf die ‚Eski Kale‘ von Arsameia am Nymphaios verlegte und an diesem Ort auch das Staatsfeuer einrichtete⁴, vergleichbar dem zoroastrischen Staatsheiligtum, das von den Sasaniden einige Jahrhunderte später auf dem Tacht-i Suleiman erbaut wurde.

Auf Mithradates I. Kallinikos folgte etwa 75 v. Chr. sein Sohn Antiochos I. Außer daß er – wie üblich – die zoroastrischen Kulteinrichtungen seines Vaters zu Beginn seiner Herrschaft übernahm, gründete er zugleich einen neuen Kult, bestimmt zur kultischen Begehung seiner Geburt und Thronbesteigung. Am 6./7. Juli des Jahres 62

2) Zur Darstellung der antiken Opferriten des Iran und dort insbesondere des Zoroastrismus s. z.B. die ebenda 103 zusammengestellte Literatur. Alte *und* neue Formen beschreibt G. Gropp, Die Funktion des Feuertempels der Zoroastrier in: AMI 2, 1969, 147–175 mit Taf. 61–68, die neuen und heute noch geübten Formen z.B. J.K. Choksy, Purity and Pollution in Zoroastrianism, Austin 1989.

3) So stellt es z.B. keine Besonderheit dar, wenn Duchesne-Guillemin das im iranischen Kult bei jeder Opferfeier obligatorische *Barsombündel* aus dem ‚*barhis*‘, erklärt, „der Streu aus Gräsern, die beim vedischen Opfer als Unterlage diente“, s. J. Duchesne-Guillemin, La religion de l’Iran ancien, Paris 1962, 71, ausführlich (in deutscher Übersetzung) wiedergegeben Waldmann 1991, 104–106. – Grundlegende Auskunft über die Kultbestimmungen der großen vedischen Feuerkultzeremonie, des Agniṣṭoma, gibt in A. Hillebrandt, Ritual-Literatur. Vedische Opfer und Zauber, Straßburg 1897 der § 68 ‚Agniṣṭoma‘ auf den Seiten 124–134, zu ergänzen durch H. Krick, Das Ritual der Feuergründung, Wien 1982 und F. Staal, Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar, Berkeley 1983. Hingewiesen sei noch auf W. Caland, V. Henry, L’Agniṣṭoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique, Paris 1906/07, J. Gonda, Die Religionen Indiens. I. Veda und älterer Hinduismus, Stuttgart 1960 und ders., Vedic Ritual. The Non-Solemn Rites in: Handbuch der Orientalistik, Leiden 1980.

4) s. Waldmann 1991, 79–127.

v. Chr., also nach etwa anderthalb Jahrzehnte dauernder Herrschaft, inaugurierte er aber auf dem Nemrud Dağ eine Grablege allein für sich, umgeben von einem neuen Feuerheiligtum, eben dem, welches uns bis heute bei seiner Deutung die meisten Rätsel aufgibt. Etwa um das Jahr 35 v. Chr. wurde Antiochos I. von seinem königlichen Schwager, dem Partherkönig Phraates IV., umgebracht⁵.

1 DIE KULTANLAGEN VON ARSAMEIA AM NYMPHAIOS

Doch nun zu den hauptsächlichen Kultanlagen des Königreichs. Zunächst ist Arsameia am Nymphaios zu nennen. Es wurde, wie gesagt, von Mithradates I. Kallinikos, dem Vater Antiochos' I., in den Jahren 96 – 75 v. Chr. zu seiner Grablege und zum Hauptheiligtum des Königreichs ausgebaut.

Dazu die folgenden näheren Erläuterungen: Der zentrale Kult des Mazdaismus-Zoroastrismus besteht in der Feuer-Zeremonie. Bei diesem Ritual wird unter Beachtung bestimmter Gepflogenheiten ein heiliges Feuer entzündet. Vor diesem, als dem Repräsentanten des göttlichen Numen, pressen der Priester und seine Helfer unter mehr oder weniger intensiver Beteiligung derer, auf deren Veranlassung hin das Opfer dargebracht wird, aus den heiligen Soma-Sprossen einen Rauschtrank, den sie selbst und die Vertreter der Opferherren zu sich nehmen. Auch ein heiliges Brot wird bereitet, mit ritueller Schmelzbutter (*ghi*) bestrichen und gleichfalls sumiert. Dieses Opfer gilt im Grunde der generellen Verehrung und Anrufung aller Götter, wenn auch häufig eine besondere Opferintention zu beobachten ist, wie z.B. Sieg in einer Schlacht, Gewinn von Reichtum, Gesundheit oder dergleichen. Zwei weitere Opfer sind üblich: Einmal das *baj*-Opfer zur Verehrung eines Ahnen oder Großen an den Gedenktagen von deren Tod, oft über Jahrzehnte oder gar Jahrhunderte hin dargebracht. Es erinnert an die Heiligenfeste des Katholizismus. Das dritte geläufige Opfer ist das *afrigan*. Es erhielt seinen Namen von einer Blüte, die bei seiner Darbringung offenbar eine zentrale Rolle spielte. Es dient der Verehrung eines lebenden Großen oder einer sonstigen Person⁶.

Dies die grundlegenden *Opferriten* des Mazdaismus. Sie werden vollzogen im sog. *dare mehr*.

Daneben ist der Ritus des Unterhalt eines ewigen Feuers von Bedeutung. Religionsgeschichtlich dürfte dessen Ursprung in der Verehrung des heimischen Herdfeuers liegen. Vom Familienvater bei Gründung des Hausstandes entzündet, soll es das Gedeihen der werdenden Familie behüten. So besitzt jeder Zoroastrier einen Repräsentanten des Göttlichen in seinem Heim. Dieses Feuer wird im Verlauf

5) s. ebenda 33 und 163f.

6) s. ebenda 102–106.

der Entwicklung jedoch vom Herd, an dem die Speisen bereitet werden, weg in einen anderen Raum des Hauses verpflanzt. Zudem gründen ganze Orte und Clans, schließlich auch der Staat besondere Feuer. Vor diesen wird nicht geopfert. Sie repräsentieren lediglich das Heilige inmitten der Familie, des Orts, des Clans oder des Staates. Von Wind und Wetter geschützt werden sie an einem *adurian* genannten Ort rein erhalten. Bevorzugt werden vor ihnen hervorragende Ereignisse vollzogen wie Ehekontrakte oder sonstige Vertragsabschlüsse. Heilige Waffen werden in ihrer Nähe aufbewahrt. Eine Glocke ist bei ihnen aufgehängt, deren Erklingen den Ablauf des Tages regelt⁷.

Eine Opferstätte (*dare mehr*) und einen Ort zur Aufbewahrung des ewigen Feuers (*adurian*), und zwar des zentralen Staatsfeuers, richtete Mithradates I. Kallinikos also auf der Eski Kale von Arsameia am Nymphaios ein⁸.

2 KULTMASSNAHMEN ANTIOCHOS' I. BEI SEINEM REGIERUNGSANTRITT ETWA 75 V. CHR.

Antiochos I. übernahm zu Beginn seiner Herrschaft um 75 v. Chr.⁹ die Kultstätten von Arsameia am Nymphaios und baute sie während seiner gesamten Regierungszeit in mehreren Etappen aus¹⁰. Gleichfalls zu Beginn seiner Herrschaft begründete er einen in manchen Details, z.B. bezüglich des Weingebruchs, neuen Kult. Neben vielen anderen archäologischen und inschriftlichen Zeugnissen belegt diesen am ausführlichsten die Inschrift auf der Stele von Sofraz Köy, einem Ort im Westteil seines Reiches (Kürzel *SO*)¹¹.

/110/

Antiochos errichtete Stelen, auf denen er die Götter und in gleicher Größe sich selbst in *Dexiosis* (Handsclag) mit diesen darstellt. Das ging nach dem allgemeinen Gott-König-Verständnis seiner Zeit noch an. Auch Philipp II., der Vater Alexanders

7) s. ebenda 107f.

8) s. ebenda 80–127. Die bedenkenswerte Frage, ob und, wenn ja, wo die Orontiden ein Vorgängerheiligtum zu diesem zentralen Staatsfeuer besaßen, ist offen. s. jedoch ebenda 154f. die Angaben zu Ani und Angel.

9) Zur Frage der ungefähren Chronologie der Könige Mithradates' I. Kallinikos und seines Sohnes Antiochos' I. von Kommagene s. ebenda 55f.

10) s. ebenda 128–145.

11) s. ebenda 57–80. Es handelt sich tatsächlich um einen in wesentlichen Zügen *neuen* Kult, s. z.B. ebenda 132. Dieses wird nochmals durch die notwendige Streichung des von den Erstherausgebern *SO 22* ergänzten ‚πρό‘ unterstrichen, s. H. Schwabl, Wiener Studien 1991, 291. – Zur Auflösung der Kürzel, mit denen die kommagenischen Inschriften bezeichnet werden (wie z.B. *SO, N, G* oder *A*) s. Waldmann 1991, 1–3. – Bezüglich des Weingebruchs im Kommagene Antiochos' I. s. die folgende Anmerkung.

des Großen, ließ seine Figur zusammen mit denen der Götter durch die Stadt tragen. Antiochos stiftete darüber hinaus aber an mehreren Orten seines Reiches – für jeden Bürger sollte einer davon bequem erreichbar sein – Kultgelage ‚mit reichlich gespendetem Wein‘ (N148 parr.), dazu neue Kollegien von Priestern und Kultdienern, beide für ihre Versorgung mit umfänglichem Grundbesitz ausgestattet. Die Kultgelage waren, wie gesagt, der Feier seiner Geburt und Thronbesteigung gewidmet. Sie waren jedoch zu vollziehen im Angesicht der von ihm errichteten Stelenreihen mit den Darstellungen der Götter und seiner selbst. Somit handelte es sich bei ihnen tatsächlich um kultische Begehungen. Der Götterordo, vor dem die Festgelage stattfanden, war zwar von griechisch-iranischer synkretistischer Auffassung, aufgrund der soeben beschriebenen eindeutig zoroastrischen Kulteinrichtungen auf der Eski Kale von Arsameia am Nymphaios und anderer, teilweise erst später von Antiochos und seinen Nachfolgern gebauter Kultstätten überwog in diesem System jedoch zweifellos das iranisch-zoroastrische Element. Der kultische Gebrauch des Weins, wie Antiochos ihn einführte, war und blieb dem Zoroastrismus aber fremd, nicht weniger die umfänglichen, regelmäßig wiederkehrenden Kultgelage. Diese besaßen – wenn auch nur schwach ausgebildete – Parallelen im griechisch-römischen Bereich. So sei nur an den Dionysos-Kult erinnert und an die *Lectisternien* der Römer. Nur in den späteren Mithrasmysterien, einem Kult des altindogermanischen Heros Mithras, der in der römischen Kaiserzeit seine Blüte erlebte und in der persisch-sasanidischen Religiosität des dritten bis sechsten Jahrhunderts n. Chr. werden – in abgeschwächter, kaum sicher identifizierbarer Form – gleichfalls Ansätze zu so etwas wie Kultgelagen erkennbar werden¹².

Antiochos errichtete also zu Beginn seiner Herrschaft neue Kultstätten, ausgestattet mit zahlreichen Götterbildern. Er setzte neue Priesterkollegien und Kultdiener ein und fundierte sie reichlich. Schließlich etablierte er dem Zoroastrismus bislang unbekannt Kultgebräuche. Insgesamt Zeichen höchst aktiver Religionspolitik eines Königs¹³!

12) Zum Weingebruch in Kommagene und seinen Parallelen s. H. Waldmann, Die kommagenischen Bankette, in: *Res Orientales IV*, Banquets d'Orient, Leuven 1992, 45–49. – Zu den zeitlichen Differenzierungen, die bezüglich des Beginns der Mithrasmysterien zu beobachten sind, s. ders., *Mithras tauroctonus*, in: J.R. Hinnells (Ed.), *Studies in Mithraism* (= Storia delle Religioni 9) Rom 1994, 265–277 und und ders., Die kommagenischen Gottkönige und ihre θεοὶ ἐπίχοοι, in: *Proceedings of the 2nd European Conference of Iranian Studies held in Bamberg, 30th Sept. to 4th Oct. 1991*, Rom 1995 (= IsMEO, Serie Orientale Roma, vol. 73), 719–743, dort vor allem S. 729–731 u. 734f.

13) Zum wahrscheinlichen politischen Hintergrund dieses auch für die spätere Errichtung des Nemrud Dağ entscheidenden, außergewöhnlich starken Tätigkeitsdrangs s. Waldmann 1991, 42–48.

3 ANTIOCHOS' I. IM JAHR 62 V. CHR.
INAUGURIERTE KULTMASSNAHMEN

In der Akme seines Lebens – er selbst bezeichnet sich als in hohem Alter stehend –, nach etwa anderthalb Jahrzehnten Regierungsdauer, genau am 6./7. Juli des Jahres 62 v. Chr., begründet Antiochos I. einen weiteren neuen Kult. Nicht nur daß er die zu Beginn seiner Regierung errichteten, über das Land verstreuten Temene teilweise mit neuen Stelen und Inschriften versieht und auf ihnen eine neue Kultordnung verkündet. Auf dem Gipfel des sein Königreich aus einsamer Höhe überschauenden Nemrud Dağ stiftet er zu dem über das Land hin neu verbreiteten Kult ein Zentralheiligtum. Angeordnet um den als seine künftige Grablege vorgesehenen künstlich aufgeworfenen Hügel errichtet er Anlagen, die im bisherigen Kommagene /111/ ihresgleichen suchen (*Abb. 1*). Woher also soll man sie deuten? Im gesamten iranischen Raum finden sich noch mehrere ähnlich konzipierte Bauwerke. Ausführlich beschreibt sie Klaus Schippmann in seinem Buch über die iranischen Feuerheiligtümer¹⁴. Ihre inschriftliche und sonstige /112/ archäologische Bekundung ist jedoch so ärmlich, daß sie uns auch nach genauer Untersuchung bei der Deutung des Nemrud Dağ kaum behilflich sein werden.

Was nun unternahm Antiochos I. auf dem Nemrud Dağ im einzelnen? Auf dem Gipfel des 2000 Meter hohen Berges ließ er noch einen 50 Meter hohen Schotterhügel aufschütten zur Aufnahme allein seines Grabes. Ein nur für ihn selbst bestimmtes Grab hatte allerdings auch schon sein Vater angelegt. Antiochos umgab diesen Grabhügel mit einer Reihe verschiedener Kultanlagen. Das tat auch Mithradates I. Kallinikos in Arsameia am Nymphaios. Während dessen Anlagen aber klar in der Tradition des Zoroastrismus stehen¹⁵, finden wir auf dem Nemrud Dağ in Skulpturen und Inschriften verkündet einen dem Zoroastrismus bislang unbekanntem Kult.

Schon in der ersten, zu Beginn seiner Herrschaft proklamierten Kultreform gab der König Anweisung zu den Festgelagen ‚mit reichlich gespendetem Wein‘ an den Gedenktagen seiner Geburt und seiner Thronbesteigung. Diese ordnet er jetzt auch auf dem Nemrud Dağ an. Antiochos erweitert sie aber um „dem Erscheinen der großen Götter und seiner selbst“ geweihte Festtage. Bezüglich des von ihm diesmal hinzugefügten figürlichen Schmucks ist festzustellen: Nicht nur er selbst kommt so wie in den zu Beginn seiner Regierung eingerichteten Kultorten zusammen mit den

14) s. K. Schippmann, Die iranischen Feuerheiligtümer, 1971 *passim*. Anschaulich auch die Zusammenstellung bei K. Erdmann, Das iranische Feuerheiligtum, 1941, 8. Es handelt sich um die Anlagen von Demavend, von Hamadan, von Tamar am Westufer des Urmiasees, um den Masğid-i Sulaimān und um die Anlage von Bard-i Nišānda. s. auch A. Godard, Die Kunst des Iran, Berlin-Günnewald 1964, 103ff. Zu nennen sind aber auch die als sasanidisch einzustufenden, wie der Nemrud Dağ mit mehreren Terrassen versehenen Anlagen vom Taht-i Rustam und dem Taht-i Kaika'us, s. Waldmann 1991, 166–169.

15) s. ebenda 79–127.

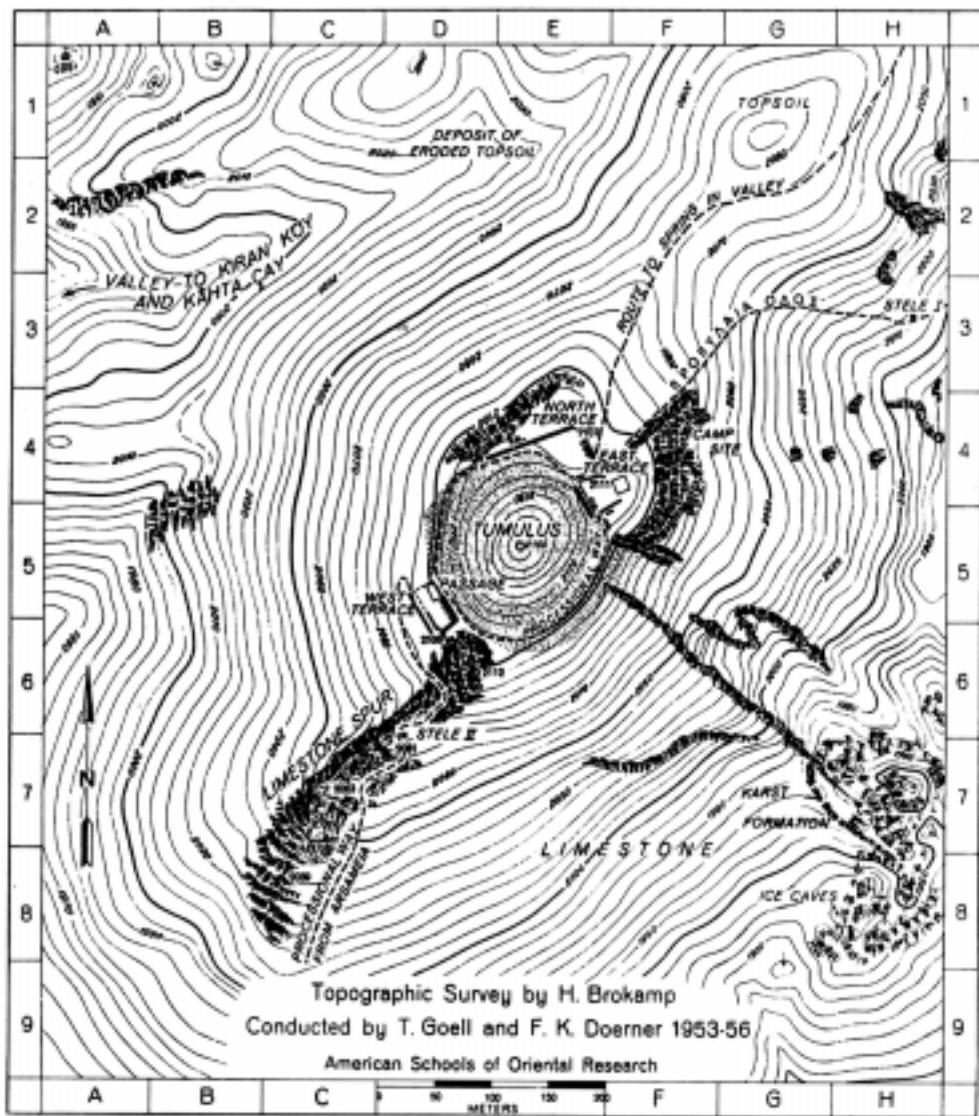


Abb. 1 Nemrud Dağ und seine Kultanlagen

Göttern zur Darstellung. Vielmehr umrahmen ihn lange Reihen mit Reliefs seiner Ahnen, die einen angeführt von Darius dem Großen, die anderen von Alexander, die Kolossalstatuen und die Dexioseis mit den Abbildern der großen Götter und seiner selbst. Auch Antiochos' noch lebende Gattin Isias Philostorgos ist wiedergegeben. Eine eigene, von den anderen ein wenig abgesetzte Sockelanlage bietet Abbildungen seiner drei Söhne¹⁶. Schließlich installiert Antiochos noch ein Relief, das die Investitur ins Königsamt seines ältesten Sohnes Mithradates' II. zur Korregentschaft wiedergibt.

Das Auffälligste an der von Antiochos eingerichteten Anlage ist aber: Das ganze Konglomerat von etwa vierzig zum Teil mehrere Meter hohen Vollskulpturen und Reliefs findet sich zweimal, auf einer Ost- und auf einer nahezu identisch ausgestatteten Westterrasse. Nur auf der Ostterrasse scheint die Gruppe der Söhne Antiochos' I. errichtet zu sein. Hervorgehoben fand sich die Ostterrasse auch durch den 13 x 13 m messenden flachen und über wenige Stufen besteigbaren Hauptaltar, nach den Worten seines Ausgräbers Otto Puchstein „geschmückt mit dem von Löwen und Adlern umgebenen Reliefbild des Königs Antiochos selbst in porträthafter, leider bis auf den Kopf verlorengegangener Darstellung“.

Zum Schluß sei erwähnt, daß die auf dem Berg angebrachten Inschriften von der Einsetzung weiterer Priester- und Kultdienerkollegien berichten und ihrer reichlichen Fundation. Neu ist, daß Antiochos für letztere neben dem Begriff ‚Hierodulen‘ nun auch den Ausdruck ‚Musiker‘ verwendet: *N 162* parr.

Noch ein Wort zu dem bereits mehrfach erwähnten Gründungsdatum des Nemrud Dağ, dem 6./7. Juli 62 v. Chr. Wir kennen es aus dem sog. Löwenhoroskop, dem Relief einer mächtigen, **/113/** nach rechts ausschreitenden Löwengestalt. Auf dem Leib, über dem Rücken und zwischen den Beinen ist sie mit Sternen übersät. Die Mondsichel trägt sie um den Hals. Eine kurze inschriftliche Aufzählung mehrerer Planetennamen säumt den oberen Bildrand. Nach antiker, heute noch nachvollziehbarer Manier bezeichnet das Löwenhoroskop den 6./7. Juli 62 v. Chr. Auf dieses Datum aber fällt eine seltene Konjunktur zwischen *Regulus*, dem Königsstern, und den in der Inschrift genannten Planeten, und zwar im Sternzeichen des Löwen: *Regulus*, als Repräsentant des Antiochos berührt in außergewöhnlich rascher Abfolge innerhalb von nur zwei Tagen die bedeutendsten Macht und Gedeihen verleihenden Planeten. Es handelt sich um die großen Götter des neuen Ordo, den Antiochos aus Anlaß dieser zweiten Kultreform einrichtete, und zwar in Abweichung von dem, der seine erste Kultreform charakterisierte¹⁷. Zudem findet diese Konjunktur statt im königliche

16) Töchter Antiochos' I. sind aus der antiken Literatur keine bekannt. So finden sich auch auf dem Nemrud Dağ keine Skulpturen, die ihnen zugewiesen werden müßten.

17) s. Waldmann 1991, 58 bzw. 141f.

Stärke symbolisierenden Sternbild des Löwen und unter günstiger Verbindung mit der Überfluß und Fruchtbarkeit verheißenden *Luna*¹⁸.

Nur noch zwei Daten aus dem um den Nemrud Dağ zu ordnenden religionsgeschichtlichen Material sind zu nennen, bevor wir uns dem Deutungsversuch dieser Anlage aus altindischen Vorstellungen um Feuergründung und Somakult zuwenden, daß nämlich Antiochos zugleich mit der Errichtung des Heiligtums auf dem Nemrud Dağ offenbar auch den *Megas*-Titel annahm, d.h. sich nicht mehr einfach ‚König‘, sondern *Groß-König* nannte. Bestimmte, in langer wissenschaftlicher Diskussion eruierte politische Ereignisse scheinen ihn dazu ermächtigt zu haben¹⁹. Zudem nahm Antiochos nach Auskunft der Münzen zum selben Zeitpunkt seinen Sohn Mithradates II. in das Amt des Korregenten auf²⁰.

4 DIE DEUTUNG DER KULTMASSNAHMEN ANTIOCHOS' I. IM JAHR 62 V. CHR. AUS DER ALTINDISCHEN RITUALLITERATUR

Der Mundschutz bei Soma- und Feuerpriestern

Zunächst seien zwei Punkte angeführt, die die Nähe des indischen Rituals zum iranischen charakterisieren.

Bekannt ist das Bemühen der Parsen (Zoroastrier), die Verunreinigung des heiligen Feuers durch den eigenen Atem zu vermeiden. Während der Opferhandlungen tragen sie deswegen ein Tuch vor dem Mund²¹. Die altindische Ritualliteratur beschreibt jedoch in gleicher Weise, wie /114/ man auch beim vedischen Opfer den Atem vom Soma, dem heiligen Opfertrank, abwendet, oder gleich den Parsen gar eine Mundbinde trägt²².

18) Hier die mittlerweile klassische Beschreibung Dörries von diesem Vorgang: Es gilt, „nicht nur das Bild vor Augen zu haben, das sich am 7.7.62 bot, man muß auch an den Ablauf dieser Konstellation denken: Wenige Tage zuvor war Mars am Regulus vorbeigegangen; am 5. oder 6.7. hatte Merkur seine größte Nähe zum Regulus erreicht, am 7.7. ging der Mond am Regulus vorbei, und einige Tage später – als letzter – bewegte sich Jupiter am Regulus vorüber. Es ergab sich am Himmel das Bild der Dexiosis: ein Stern gott nach dem anderen näherte sich grüßend dem Königsgestirn, dem Regulus“, s. H. Dörrie, *Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften-Funde*, Göttingen 1964, 205.

19) s. Waldmann 1991, 42–48.

20) s. ebenda 55.

21) s. z.B. die Abbildung eines iranischen Opferensembles ebenda 110; ein entsprechendes modernes Photo zielt den Umschlag von J.K. Choksy, *Purity and Pollution in Zoroastrianism*, Austin 1989. s. auch G. Gropp, *Die Funktion des Feuertempels der Zoroastrier in: AMI 2, 1969, Abb. 10 und Taf. 61,2 sowie 67,2.*

22) s. Hillebrandt 1897, 129, 131 u. 133.

Anklänge iranischer Opferlyrik an altindische Ritualgesänge

Einen äußerst eingänglichen Beleg für die große Nähe von indischer und iranischer Kulturtradition stellt auch das *atash nyaish* dar, das Lied zum Lob des Feuers, das im Iran „im Kult des Siegesfeuers eine zentrale Stellung einnimmt“²³. Auch nachdem die iranische und die indische Kulturtradition über mehrere Jahrhunderte in geographisch getrennten Räumen Sonderentwicklungen einschlugen, ist heute noch immer die inhaltliche Nähe eines vedischen Gesanges zum Lobe Agnis und z.B. des iranischen *atash nyaish*, d.h. ‚Lob des Feuers‘, ohne Schwierigkeiten erkennbar²⁴.

Die Hierodulen

Wenden wir diese Einsicht in die Nähe von indischer und iranischer Kulturtradition zunächst auf ein etwas einfacheres Problem an, das uns der Nemrud Dağ aufgibt, nämlich die Frage nach der Rolle, die Antiochos den ‚Hierodulen‘ in dem von ihm schon bei Regierungsantritt, dann aber auch in dem auf dem Nemrud Dağ verkündeten Kultgesetz zugewiesen hat. Der Awesta kennt solche Kultdiener und Sänger nicht. Nur der Priester übt in seinen Kultbeschreibungen die Funktion des Singens aus. Antiochos nun geht in keinem seiner Texte auf die Aufgaben der von ihm eingesetzten und reichlich fundierten Kultdiener näher ein. Er sagt lediglich, daß sie bei den Kultfeiern zum Dienst bereit sein sollen. Nur das eine wissen wir: Nachdem er sie in *SO* lediglich mit dem Ausdruck ‚Hierodulen‘ bezeichnet, benützt er in *N*, der Inschrift vom Nemrud Dağ, für sie daneben auch den Begriff ‚Musiker‘.

Allzu gerne vermuten nun manche Iranisten in ihnen Personen, die bei den von Antiochos inaugurierten Kultgelagen ‚mit reichlich gespendetem Wein‘ der Tempelprostitution dienten. Im Bereich der vedischen Ritualliteratur finden wir jedoch die Aufgabe von Sängern exakt definiert, wann sie beim Opfer auftreten, was sie singen, wie und wann der Chor der sonstigen Opferteilnehmer in ihren Gesang einfällt. Von weitergehenden Aufgaben ist keine Rede. Ihr kultischer Name ist den Texten zufolge *sāmavedin*²⁵.

23) s. Waldmann 1991, 107f. und Gropp 1969, 155 bzw. 149.

24) Eine Übersetzung des Text des iranischen *atash nyaish* findet man z.B. G. Gropp AMI 2, 1969, 153f.; die mittlerweile klassische Übersetzung der vedischen Gesänge bietet K. Geldner, Der Rig-Veda aus dem Sanskrit übersetzt, 3 Bde., Cambridge (Mass.) 1951.

25) s. Staal 1983, I, 628. s. auch Hillebrandt 1897, 129 und 133. Er gibt ihnen den Namen *Sāmagā*‘s.

Die Doppelung der
Terrassen um den Tumulus vom Nemrud Dağ

Wenden wir uns nach diesen eingänglicheren Beispielen von Nähe und entsprechender wechselseitiger Deutbarkeit des iranischen aus indischem Material und umgekehrt, der Frage zu, ob die /115/ altindische Ritualliteratur auch bei der Deutung der Doppelung der Hauptmasse der Einrichtungen des Nemrud Dağ Erhellendes beibringen kann, nämlich für die erstaunliche Wiederholung fast des gesamten Skulpturen- und Inschriftenmaterials auf einer Ost- und einer Westterrasse.

Schauen wir uns zu diesem Zweck zunächst einmal etwas genauer die Ordnung an, die beim altindischen Somaopfer beachtet wurde.

Nach der ‚Wahl der Priester‘ nennt Hillebrandt bei der Zurichtung eines Agnistoma als zweiten Hauptpunkt „die Wahl eines Opferplatzes, den der *Yajamāna* (d.i. der Opferherr) sich vom König erbitten und den dieser gewähren muß...²⁶“ Nach indischer Terminologie ist dies die Mahāvedi, zusammen mit der *Vedi* der große Opferplatz, die *Devayajana*. (Abb. 2) Diese muß nach der von Hillebrandt angeführ-

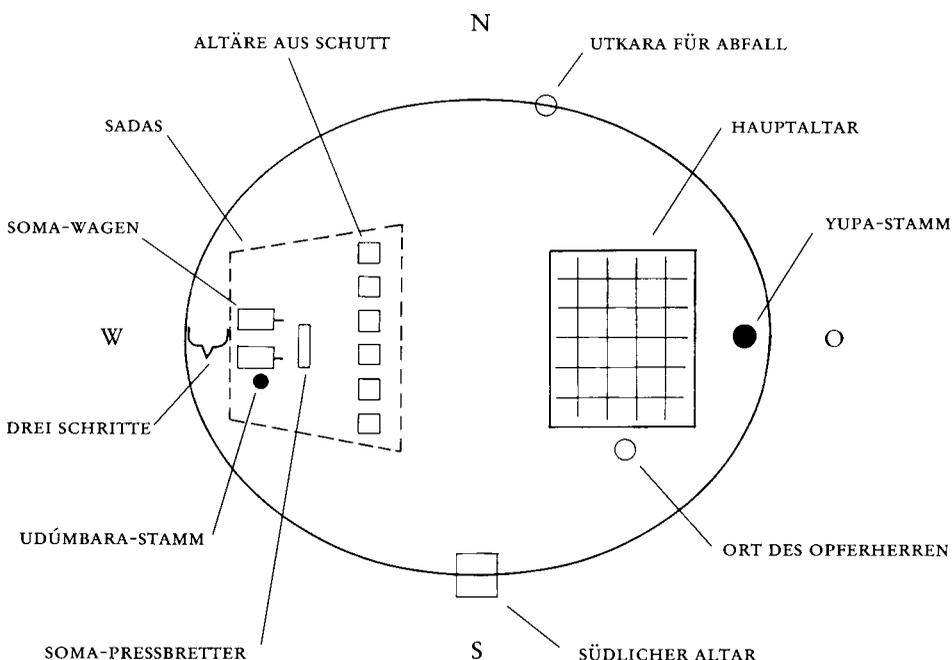


Abb. 2 Schema einer Mahāvedi

26) s. Hillebrandt 1897, 125.

ten altindischen Autorität²⁷ „nach O. oder NO. (also Sonnenaufgang) geneigt sein, ... sodaß der *Hotr* (Opferpriester) beim Recitieren das Ahavanīyafeuer, Sonne und Wasser erblickt“. Mit demselben Ausdruck: „der aufgehenden Sonne zu“ charakterisiert schon Erdmann die ihm bekannten auf hohen Bergen angelegten iranischen Feuerheiligtümer²⁸.

/116/

So erklären diese altindischen Opferbestimmungen nun zwar die ost-westliche Grundausrichtung der Anlage des Nemrud Dağ, die Errichtung des Hauptaltars auf seiner Ostterrasse und dürfte auch den Platz festlegen, der beim Opfer vom *zōt*, dem ersten der Priester des iranischen Rituals, eingenommen wird²⁹, sie sagen aber noch nichts über die Doppelung der Anlage aus.

Hillebrandt geht aber noch einmal ausführlicher auf die Einrichtung der Mahāvedi ein. Am zweiten Tag nach Abschluß der persönlichen rituellen Vorbereitungen des Opferpriesters, so schreibt er, wird „drei Schritte von dem Westende der Vedi“ das *sadas*, eine Hütte, errichtet, und zwar aus Matten, die zu deren Schutz über die Wagen gespannt werden, mit denen die vorher in einer eigenen Zeremonie ‚eingekauften‘ Somasprossen auf den Opferplatz gefahren werden³⁰.

Die ‚Somasprossen‘ waren Zweige, Sprossen, Stengel der heute nicht mehr identifizierbaren Somapflanze, aus denen der heilige Rauschtrank, das zentrale Opfergut des Somakultes, gepreßt wurde. An ihm berauschten sich, ähnlich wie an dem Ambrosia der griechischen Mythologie, selbst die Götter.

Hillebrandt fährt in seinem Bericht fort: „Vor der Achse des rechten der beiden Wagen (auf denen der Soma herbeigeführt worden war), werden die vier *uparava*’s, Schalllöcher, hergestellt, um, wie bei einer *Bhūmidundubhi* (wörtlich: Erdtrommel), den durch das Ausschlagen des Soma erzeugten Schall zu verstärken...“³¹

Im Westen der Mahāvedi findet also die Herstellung des für die Durchführung der ganzen Opferzeremonie wesentlichen Kulttrankes statt. Dort, „drei Schritte von dem Westende der Vedi“ sind also zunächst alle am Opfer Beteiligten versammelt, dort, wo mit großem Umstand und künstlich vermehrtem Lärm zwischen zwei Brettern der heilige Saft durch das Aufschlagen schwerer Steine gepreßt wird. Dort im Westen, noch im Bereich des *sadas*³², werden schließlich mit dem beim Graben der Schalllöcher anfallenden Schutt sechs Feuerherde von Süden nach Norden eingerich-

27) s. Hillebrandt 1897 a.O. Gemeint sind wohl die ebenda S. 20, oben, genannten Śrautasutren.

28) K. Erdmann, Das iranische Feuerheiligtum, 1941, 8. Näheres s. ebenda 166–169.

29) In der NO-Ecke des Nemrud Dağ findet sich tatsächlich ein Bergquell, s. *Abb. 1*. s. auch die entsprechenden Beobachtungen zum *dare mehr* auf der Eski Kale in Arsameia am Nymphaios Waldmann 1991, z.B. 105.

30) s. Hillebrandt 1897, 127.

31) s. ebenda und Staal 1983, I, 584, bei dem die Pressung allerdings in einer inmitten der Mahāvedi gelegenen eigenen ‚Somahalle‘ vorgenommen wird.

32) s. Staal 1983, I, 586f.

tet, bestimmt für die feierliche Anrufung hoher Opfertgötter, wie der Maruts, Indras, Viṣṇus und Agnis³³ um Beistand für die Priester: den *Hotṛ*, den Maitrāvaruṇa, den Nestṛ u.s.w.³⁴.

Schon das alles betont die nicht geringe Bedeutung des westlichen Bereichs der Mahāvedī. Doch bereits vor dem Heranföhren der Somawagen und vor dem Ausschachten der Pressgrube und ihrer Schalllöcher war im *sadas* selbst als erstes ein Opferbaum errichtet worden, nach gemein-indogermanischer, aber auch explizit vedischer Anschauung Zeichen der Kraft, die gleich dem Atlas der griechischen Mythologie den Lebensraum zwischen Erde und Himmel freihält. Hillebrandt schreibt: „In ihrer Mitte – nämlich der *sadas*-Hütte – richtet man einen Udumbara-Stamm nach dem Ritual des *Yūpa* so auf, dass er den freien Ausblick nicht hindert“³⁵. So dürfte /117/ der Udumbara-Stamm hier in dem *sadas* ähnlich dem *Yūpa*-Opferbaum, nach dessen Ritus er ja errichtet wird, die Möglichkeit rituellen Handelns an diesem Orte zuallererst eröffnen. Dementsprechend wird er zum Schluß der Opferhandlungen auch wieder ausgerissen und zusammen mit bestimmten Pressutensilien auf einem eigenen ‚Udumbara-Thron‘ geborgen³⁶, wohl um bei späteren Opferanlässen wiederverwendet werden zu können.

Über das, was Hillebrandt bei seiner Beschreibung der Mahāvedī ausführt, hinaus ist bei den *Nambudiris*, den Brahmanen von Kerala im Südwesten Indiens, bei einem 1975 über 12 Tage hin³⁷ vollzogenen Somaopfer *noch einmal* westlich des *sadas* eine ‚Alte Halle‘ in Gebrauch, in der nicht nur zu Beginn des Opfers, sondern während seines ganzen Verlaufs wichtige Riten vollzogen werden. Dort wird das Feuer geriebet, dort wird es zuerst auf einem alten ‚Hausaltar‘ installiert, von dort geht die Prozession mit Agni und Soma (dem Feuer und dem frisch zubereiteten Kulttrank) ab zum Hauptaltar im Osten³⁸, dort trinken die Priester im späteren Verlauf der Zeremonien den von der Spendung am Hauptfeuer übriggebliebenen Soma³⁹ und dort singen die bereits erwähnten *Sāmavedin* die Lieder aus dem ‚Veda der heiligen Gesänge‘, dem *Sāmaveda*⁴⁰.

33) Bei der Weihe des Altars des *Hotṛ* wird z.B. das folgende *Mantra* gesprochen:

„Let all the gods be at my invocation,
The Maruts with Indra, Viṣṇu, and Agni.
May the wide sky be my guardian,
may the wind blow for my desire!“

s. Staal 1983, I, 586.

34) s. Hillebrandt 1897, 127 und Staal 1983, I, 586–590.

35) s. Hillebrandt 1897, 127.

36) s. ebenda 133.

37) s. ebenda 55.

38) s. Staal 1983, I, 590.

39) s. ebenda 620.

40) s. ebenda 628.

Doch zurück zum Beginn des Opfers: Erst wenn all die genannten Handlungen hier im Westen der Mahāvedi vollzogen sind, schreitet der Opferer zur Einrichtung und Weihung der sonstigen über den Opferplatz verteilten Kultinstallationen. Neben dem Hauptfeuer im Osten der Mahāvedi ist da vor allem das südliche Feuer zu nennen, eingerichtet, um gegen böse Einflüsse aus südlicher Richtung zu schützen⁴¹, und schließlich noch der Platz zur Beseitigung von Opferabfällen, der *utkara*⁴². Von diesen Installationen besitzt aber keine – natürlich mit Ausnahme des Hauptfeuers im Osten – eine den westlichen Anlagen auch nur in etwa vergleichbare Bedeutung.

Bevor wir nun diese Gegebenheiten auf den Nemrud Dağ anzuwenden suchen, zunächst noch ein weiteres Detail aus dem Zeremonialapparat des Agniṣṭoma, nämlich die Art und Weise der Teilnahme von Gattin, Kindern, Enkeln und der ganzen Verwandtschaft des Opferherrn an den heiligen Handlungen. So beschreibt Hillebrandt den Transport des Soma vom Pressort im Westen zum *Āgnīdhṛīya*, dem Hauptfeueraltar im Osten, mit den folgenden Worten: „Die Prozession der Teilnehmer bewegt sich, unter Vorantragung des Feuers oder Soma's, nach Osten zum *Āgnīdhṛīya*... Der Brahman trägt den Soma, andere die Steine und Gefäße ... Eingeladen zur Beteiligung sind die *sāmaprivrata's*, *āmātya's* oder *jñāti's* des Opferers, seine Frau, Söhne, Enkel, auch Brüder; den *Adhvaryu* (einen bestimmten Priester) faßt der Opferer, ihn seine Gattin, diese die Söhne, diese die Enkel, diese die *Jñāti's* (d.h. die Verwandten) an, alle Verwandte mit neuen Gewändern angetan. Deutlich treten hier die Anzeichen eines *sacrum gentilicium* (d.h. eines heiligen Geschlechts) hervor...“⁴³

Das ganze, als im Opfern heilig gedachte Geschlecht des Opferherrn reiht sich also bei den im Westen plazierten Installationen der Mahāvedi auf zur Prozession in deren östlichen Bereich, um dort dem eigentlichen Opfer am Feueraltar ebenso geschlossen wie bei den Westinstallationen beizuwohnen.

/118/

Plastisch tritt uns nicht nur das Bild der doppelt ausgeführten Ahnengalerien des Nemrud Dağ vor Augen. Denn einem *sacrum gentilicium* gehören auch die Ahnen an, erst recht, wenn ihre Reihen von göttliche Abkunft heischenden Heroen wie Alexander und Darius angeführt werden. Auch der Götter Bilder gehören sowohl am Westende der Mahāvedi errichtet, wo aus dem Schutt der Schallröhren heilige Feuer zu ihrer Anrufung angelegt wurden, wie natürlich auch am Feueraltar im Osten des Kultplatzes, wo Gesang und Opferrauch nun bald ihr heilbringendes Erscheinen bewirken werden. Selbstverständlich schließlich, daß Gattin und Söhne als die dem Opferherrn am nächsten stehenden Mitglieder des *sacrum gentilicium* auch bei den bildlichen Darstellungen der an den Kultfeiern beteiligten Opferherren mit den Priestern die Spitze des Zuges in den Ostteil der Mahāvedi einnehmen werden.

41) s. ebenda 260.

42) s. ebenda 376 (in der ‚Alten Halle‘) bzw. 386 in der Mahāvedi.

43) s. Hillebrandt 1897, 128.

So kann man im Hinblick auf die Gepflogenheiten des vedischen Somaopfers die Westterrasse des Nemrud Dağ als die Terrasse der Somabereitung und der sie begleitenden Zeremonien, Opfer und Prozessionen bezeichnen, die Ostterrasse aber als den Ort des zentralen Opfers und seiner Geräte.

Dabei eignet beiden Bereichen eine eigenständige, wenn auch nicht absolut gleichwertige Bedeutung.

Für eine auf Dauer angelegte Mahāvedi, d.h. großen Kultplatz, verlangen jedoch *beide* Sektoren feste, den jeweiligen kultischen Aufgaben entsprechende Installationen.

Dieser Tatsache und der dauerhaften Darstellung der bei ihrem Betrieb anwesenden Opferherren in ihren jeweiligen Gruppierungen erscheint die Gesamtkonzeption der Anlage vom Nemrud Dağ verpflichtet.

So jedenfalls konnten die Priester im Heiligtum auf dem Nemrud Dağ die in monatlichem Rhythmus zu vollziehenden Riten auch durchführen, ohne daß der Opferherr und seine Familie stets persönlich anwesend waren. Das vedische Ritual schreibt deren Anwesenheit, jedenfalls bezüglich des Opferherren und seiner Gattin, bindend vor⁴⁴.

Zudem konnten sie die Kulthandlungen – und das erscheint als äußerst wichtig – auch fortsetzen nach dem Tode des nach Aussage des Kultgesetzes vom Nemrud Dağ *für immer* Opferherr bleibenden Antiochos⁴⁵. So wird schließlich auch verständlich, warum ein Abbild allein des Antiochos auf dem Hauptaltar im Osten des Kultplatzes aufgerichtet wurde, nachdem wahrhaftig schon eine reichlich große Anzahl von Darstellungen dieses Königs über den Berg verteilt waren. Da aber der *Yajamāna*, der Opferherr, zumindest nach Staal seinen Platz gewöhnlich südlich vor dem Hauptaltar, mit Blick nach Norden, hat⁴⁶, kann der Umstand, daß Antiochos sich auf dem Altar selbst darstellen läßt, nur bedeuten, daß er sich auch als den ersten Hotar, den Priesterfürsten versteht⁴⁷. Es ist dies ein kultischer Status, den Krick in den altvedischen Texten /119/ dem, „der ein fremdes Land erobert, oder einen großen Sieg errungen“, gleichfalls zuerkannt sieht. Wir werden noch darauf zu sprechen kommen.

44) s. Staal 1983, I, 314: „The ceremonies can only be performed on behalf of a yajamāna who is married and whose wife is present.“ s. auch ebenda 592.

45) s. Waldmann 1991, 49f.

46) s. Staal 1983, I, 580f bzw. 591.

47) Auf die Frage, ob hier nicht ein Fall von Idolatrie, theologisch unsinniger Selbstanbetung, vorliege, wird man mit der Unterscheidung zu antworten haben, die Antiochos trotz allem doch immer wieder zwischen den großen Göttern und sich selbst macht, daß er sich *ἑυσεβής* und *δίκαιος* nennt, sich dem Willen der großen Götter unterworfen fühlt, s. Waldmann 1973, 199–201; J. Wagner – G. Petzl, Eine neue Temenos-Stele des Königs Antiochos I. von Kommagene, ZPE 20, 1976, 221f. und Waldmann 1991, 38f. So wird als der eigentliche Opfer-Empfänger in der Tat Zeus-Oromasdes anzusehen sein, wie es im Rahmen eines zoroastrischen Systems auch gar nicht anders denkbar ist, s. Waldmann 1991, 184–191.

Doch noch einmal zurück zu der Frage, warum auch die Ahnen auf dem Nemrud Dağ bei der Darstellung der den Kulthandlung beiwohnenden Opferherrn mitberücksichtigt wurden.

Als erstes ist die bereits erwähnte Tatsache zu nennen, daß auch die Ahnen Teil eines zum Opfer versammelten *sacrum gentilicium* sind.

Als ein weiteres Motiv läßt sich bei Antiochos das stets betonte Anliegen ausmachen, auch mit Hilfe seiner einzigartigen Genealogie die besondere Göttlichkeit begründen zu wollen, die er sich auf dem Nemrud Dağ zumißt⁴⁸.

Als drittes Motiv ist darüberhinaus Antiochos' Bestreben anzusehen, seine Vorfahren gleich den lebenden Familienmitgliedern in den Kreis der dem Nemrud Dağ und seinen Göttern Verehrung zollenden Anbetor einzufügen.

Speziell zu diesem dritten Grund noch kurz die folgenden Angaben: Man muß beachten, daß die Ahnen nicht nur auf den Reliefs des Nemrud Dağ sämtlich, soweit dieses Detail erkennbar ist, das Anbetung symbolisierende Baresman in der Hand halten. Auch König Samos, am Burgberg von Arsameia am Euphrat (Gerger) mit dem Blick auf den Nemrud Dağ gerichtet dargestellt, trägt dieses Kultgerät. Schließlich erheben auch die drei Söhne des Königs auf ihren Reliefs ihre Hände in anbetender Geste, soweit auch bei ihren Reliefs dieses Detail noch zu erkennen ist. – Im übrigen macht es den Eindruck, daß Antiochos bezüglich der Einbeziehung der Ahnen in seine Kultanordnungen auf dem Nemrud Dağ einen gewissen Zug der seleukidischen Familienkult-Tradition aufnimmt. Darauf weist insbesondere die berühmte Kultanweisung des Seleukiden Antiochos III. aus dem Jahre 193 v. Chr., in der dieser der Stadt Laodikeia befiehlt, außer dem Kult „Unserer Ahnen und Uns selber“ jetzt auch den seiner Gattin Laodike einzurichten⁴⁹. Aber Antiochos setzt die Akzente dann durchaus verschieden. Zwar weist jedes Relief einen kleinen vor ihm errichteten Opferblock auf, doch geht es in erster Linie Antiochos nicht darum, die Ahnen zu verehren. Die einzige Stelle, an der er dies hätte zum Ausdruck bringen können, nämlich *N* 46–49, deutet in keiner Weise darauf hin. So bleibt nur die von ihm mit Hilfe der Opferbüschel in den Händen der Dargestellten ikonographisch klar zum Ausdruck gebrachte Intention, daß er die Ahnen der Reihe der zur Verehrung der großen Götter Versammelten eingliedern will. Dem widerspricht auch nicht die Hauptintention der *Nomoi* von Arsameia am Euphrat (Gerger) und von Sockelanlage III in Arsameia am Nymphaios, beide der *μνήμη*, dem Gedächtnis der in Gerger bzw. Arsameia am Nymphaios bestatteten Vorfahren Antiochos' I. gewidmet. *Auf dem Nemrud Dağ* sind die dort Bestatteten Glieder der die großen Götter und mit ihnen Antiochos verehrenden Schar. Und wiederum ist an das Relief des am

48) s. Waldmann 1991, 33ff.

49) s. A. Godard, *Die Kunst des Iran*, Berlin-Grünwald 1964, 107ff. (mit Übersetzungen der königlichen Dekrete).

Burgberg von Gerger mit dem Blick auf den Nemrud Dağ und das Baresman in der Hand dargestellten Samos zu erinnern.

/120/

Der religionsgeschichtliche Sinn des Datums der Gründung des Nemrud Dağ und ihrer politischen Begleitumstände

Ein weiterer Fragenkomplex, bei dem die Berücksichtigung der Aussagen der altindischen Ritualliteratur bei der Deutung der Anlagen auf dem Nemrud Dağ Erhellendes beibringen könnte, ist um das Datum anzusiedeln, an dem Antiochos das Heiligtum errichtete.

Wie schon erwähnt, handelt es sich um den aus dem Löwenhoroskop ersichtlichen 6./7. Juli 62 v. Chr. Die Diskussion über seine Bedeutung war lebhaft⁵⁰. Dem Entschluß zum Bau der Anlage waren offensichtlich größere politische Erfolge vorausgegangen, insbesondere die territorialen Gewinne und der Machtzuwachs, den Antiochos infolge der Bestätigung seiner Herrschaft durch Rom auf dem Fürstentkongreß von Amisos im Winter 65/64 v. Chr. verzeichnen konnte. Sie befreiten den Kommagener zudem von der Abhängigkeit von Armenien⁵¹. Diese politischen Erfolge machen aus bisheriger Sicht auch verständlich, warum Antiochos zugleich mit der Errichtung des Nemrud Dağ den μέγας-Titels annahm und seinen Sohn Mithradates II. zur Korregentschaft.

Daß auf der anderen Seite das im Löwenhoroskop festgehaltene Datum eine für den Königsstern, den seit Jahrtausenden den König am Himmel vertretenden *Regulus*⁵², äußerst günstige Konjunktur bezeichnete, wurde schon berichtet.

Aus all dem, so möchte man meinen, kann aber niemand, und sei er auch König, in Treue und Frömmigkeit zu den Göttern die Berechtigung zu kultpolitischen Maßnahmen des auf dem Nemrud Dağ anzutreffenden Ausmaßes ableiten.

Werfen wir einen kurzen Blick auf die Sonderstellung, die sich der König in dem auf dem Nemrud Dağ installierten Kult zumißt, stoßen wir tatsächlich auf Erstaunliches. Nicht nur, daß Antiochos' Geburt und Thronbesteigung in monatlichem Rhythmus von den Bewohnern seines Reiches mit großen kultischen Festgelagen begangen werden. An diesen Tagen läßt er seit Einführung der zweiten Kultreform auch das Offenbarwerden, die Epiphanie der großen Götter und seiner selbst im Lande Kommagene feiern und zwar, wie er inschriftlich und ikonographisch klar zum Ausdruck bringt, mit ihm als *Parhedros*, als Throngenossen der großen Götter.

50) s. Waldmann 1991, 45–48 und 55f.

51) s. ebenda 46.

52) s. ebenda 42.

Ist das schon verwunderlich, so erstaunt noch mehr, daß auch nach seinem Tode der Nachfolger im Königsamt diese Stelle keineswegs einnehmen wird. Vielmehr legt Antiochos' Kultgesetz klar fest, daß die Feiern und die umfänglichen für ihre Begehung bereitgestellten Stiftungen *auf ewig* der Verehrung des auf dem Nemrud Dağ durch die berühmten acht Meter hohen Kolossalfiguren dargestellten Götterordo dienen sollen. Diesem Ordo aber gehört neben Zeus-Oromasdes, Mithras-Apollon, Herakles-Verethragna und der Allnährenden Landesgöttin Kommagene ein für alle Mal auch Antiochos an. N 59–61 formuliert er: „Aus gleichem Stein gefertigt, auf gleichem Thron wie diese, errichtete ich den erhöhenden Göttern zur Seite auch das Abbild meiner eigenen Gestalt“.

Schauen wir daher, ob sich aus der um Feuergründung und Somaopfer rankenden altindischen Theologie Hinweise auf eine *kultische* Begründung für ein derartiges Vorgehen ergeben.

Da nun schreibt Hertha Krick in ihrer dem Ritual der vedischen Feuergründung gewidmeten Arbeit zu dem für solche Gründungen günstigsten Zeitpunkt:

/121/

„Die Bedeutung, die die Brāhmaṇas und Sūtren einem günstigen Geburtsstern beimessen, unter dem das neue Feuer und mit ihm der Ahitāgni (d.i. der Feuergründer) geboren werden, wird noch verstärkt durch die einzigartige Gelegenheit, die Zeit der Geburt – und damit auch das Schicksal – selber bestimmen zu können. So sagt die Saṃhitā der Kāthā-Sākhā VII 15 anlässlich des Anlegens der mit dem Butterrest vom Brahmaudana gesalbten drei Scheite (als Samen für Agni): „Ohne Anteil an den (Opfer-)Zeiten ist ja der Mensch, denn er weiß nicht, in welche Zeit und in welches Sternzeichen (Mondhaus) er hineingeboren wird. Indem er [jedoch] die Scheite (unter einem von ihm gewählten Nakṣatra [d.i. Mondhaus]) anlegt, erlangt er [aber] genau diese Zeit und dieses Sternzeichen, das ihm (in diesem Moment) zuteil ist.“⁵³

Mit Hilfe einer Feuergründung ist es einem Opferherren also möglich, sich eine bestimmte, für ihn besonders günstige Gestirnkonstellation als sein neues ‚Geburtsdatum‘, das Geburtsdatum eines mit der Feuergründung gleichsam kalendarisch neu beginnenden Lebens auszusuchen.

Doch hält die altindische Ritualliteratur für die Verwirklichung dieser Möglichkeit doch die Erfüllung einer Reihe von Vorbedingungen für erforderlich. Krick zählt sie auf.

Ein Opferherr kann eine Feuergründung vornehmen:

- a) nach der Geburt eines Sohnes.
- b) nach dem Tod des Vaters.

53) s. H. Krick, Das Ritual der Feuergründung, Wien 1982, 38.

c) im Alter, indem er sich mit dem Eintritt in die *Śrauta*-Opferzyklen von den weltlichen Geschäften zurückzieht⁵⁴. Krick dann wörtlich: „wohl ursprünglich zur Initiation des ältesten Sohnes“ und merkt dazu an: „Der Vater wird gewissermaßen zum passiv schützenden ‚Brahman‘ des aktiv herrschenden ‚Kṣatriya‘ (d.h. königlichen)-Sohnes.“ und verweist auf die „symbolische Vornahme der Erbteilung“, die gewisse altindische Texte darin sehen.

d) Weiterhin kann eine Feuergründung vorgenommen werden beim Antritt der Herrschaft, bzw. nach einem Sieg über den Gegner. Krick dazu: „Das Agnyādheya-Ritual (d.i. Feuergründungs-Ritual) überlagert vor allem die präklassische ‚Initiation zum höchsten Hotar‘ (Führerweihe) mit der Einweihung des (alle Feuer/Stämme verbindenden) Reichsfeuers. Doch geht der Feuergründung kein Kampf um die Führung mehr voraus, sondern es ist nur Vorbedingung, daß der Betreffende hohen Wohlstand und Prestige erreicht hat.“⁵⁵

Gehen wir die einzelnen Möglichkeiten durch mit Hinblick auf Antiochos und seiner zum Zeitpunkt der Installierung des Nemrud Dağ zu beobachtenden Lebenssituation.

Die Geburt eines Sohnes (a) war offenbar nicht der Anlaß zur Gründung des Nemrud Dağ.

Nach dem Tode seines Vaters Mithradates' I. Kallinikos (b) hat Antiochos I. das Reichsfeuer in Arsameia am Nymphaios lediglich übernommen. Doch schon damals betätigte er sich kultschöpferisch – wir erwähnten es bereits: Er leitete die sog. erste Kultreform ein mit der reichsweiten /122/ Installierung von Kultgelagen zur Feier seiner Geburt und Thronbesteigung. Auch dazu bietet also die altindische Ritual-literatur bereits Erhellendes.

Die dritte von Krick angeführte Möglichkeit (c) ergibt sich, verbunden mit dem Rückzug von den weltlichen Geschäften, beim Eintritt in die *Śrauta*-Opferzyklen. Diese Möglichkeit trifft schon eher für eine Erklärung des Nemrud Dağ zu. Antiochos weist in dem von ihm an diesem Ort verkündeten Kultgesetz nicht nur darauf hin, die Errichtung seines Hierothesions (d.h. Grabmals) „in hohem Alter“ vorgenommen zu haben⁵⁶, vielmehr – und das trifft genau die für den Eintritt in die *Śrauta*-Opferzyklen geforderte Lebenslage – war er nach seinen Worten auch „wider Erwarten großen Gefahren entkommen und glücklich hoffnungsloser Lagen Herr geworden“.⁵⁷ Zum anderen war mit der Aufnahme seines Sohnes zur Korregentschaft sicherlich auch ein gewisser ‚Rückzug aus den weltlichen Geschäften‘ verbun-

54) Das *Śrauta*-Opfer hat ein König in bestimmten – monatlichen oder jährlichen – Zyklen darzubringen, der seine Herrschaft durch Siege und sonstige politische Erfolge gefestigt hat.

55) s. Krick a.O. 6f.

56) s. N 39–41, näheres dazu Waldmann 1991, 55.

57) s. N 20–22.

den. Das dritte von Krick hier angeführte Element trifft ebenfalls zu: Die Einrichtung einer Koregentschaft trägt zweifellos auch den Charakter einer, wie Krick formuliert, „symbolischen Vorwegnahme der Erbteilung“.

Gleichfalls für die Deutung der Gründung des Nemrud Dağ zutreffend erscheinen die von Krick unter (d) angeführten Vorbedingungen: „Beim Antritt der Herrschaft, bzw. nach einem Sieg über den Gegner“⁵⁸. Gerade dies war es, was die bereits erwähnte ausführliche bisherige Diskussion als Grund für die Wahl des Jahres 62 v. Chr. angesehen hatte. Dieselben Umstände waren es, die Antiochos zu eben diesem Zeitpunkt zur Annahme des μέγας-Titels bewogen haben dürften⁵⁹. Daß Antiochos in diesen Jahren auch die von der altindischen Ritualliteratur geforderten Kriterien „hohen Wohlstands und Prestiges“ vorzuweisen hatte, wird von der römischen Historiographie hinlänglich bestätigt.

Wenn Krick im Zusammenhang dieser vierten Gruppe von Vorbedingungen für eine Feuergründung auch von der Möglichkeit spricht, gerade unter solch glücklichen Lebensumständen das Reichsfeuer zu gründen, so muß man wohl daran festhalten, daß Antiochos dieses mit der Feuergründung auf dem Nemrud Dağ mit aller Wahrscheinlichkeit nicht beabsichtigte. Der große materielle und ideelle Aufwand, mit dem er in den auf die Inaugurierung des Nemrud Dağ folgenden Jahren das Heiligtum auf der Eski Kale von Arsameia am Nymphaios ausbaute, sprechen dagegen⁶⁰. Antiochos dürfte Arsameia die Rolle des Reichsfeuers belassen haben⁶¹.

Formuliert Krick, daß „das *Agnyādheya*-Ritual (d.i. das Feuergründungs-Ritual) vor allem die präklassische ‚Initiation zum höchsten Hotar‘ (Führerweihe) überlagert“, ist man sogleich an die exponierte Stellung erinnert, die sich Antiochos in dem auf dem Nemrud Dağ errichteten Kult zumißt⁶². Doch geht Antiochos' auf dem Nemrud Dağ intendierte Maßnahme über das von Krick hier Angesprochene hinaus⁶³.

Wenn sie aber davon spricht, daß sich der Sieger über die Feinde als „manifestierter Gott (z.B. Indra) erwiesen hat“ und sie eine „Personalunion Agnis mit dem Āhitāgni (d.i. dem Feuergrün- /123/ der)“ annimmt⁶⁴, kommen wir dem von Antiochos im Kultgesetz vom Nemrud Dağ ausformulierten Selbstverständnis schon näher.

58) s. auch Krick 1982, 12f.

59) s. Waldmann 1991, 46f.

60) s. ebenda 128–144.

61) s. ebenda 144–147.

62) s. ebenda 49f., insbesondere das Kapitel ‚Die Sonderstellung Antiochos' I. im Rahmen des Dynastiekultes‘.

63) s. ebenda 41–50 insgesamt.

64) s. Krick 1982, (Anm. 53) 6f.

Wenn sie schließlich hervorhebt, daß der „Feuergründer nach dem Tode unter die Götter aufgenommen wird (Kremation)“⁶⁵, trifft dieses für Antiochos zum Zeitpunkt der Inaugurierung des Nemrud Dağ im Jahre 62 v. Chr. zwar noch nicht zu, wohl aber, wenn, wie Krick betont, durch die Initiation des Sohnes „der Vater von diesem in der Herrschaft abgelöst und zum weltlichen ‚Toten‘ wird“⁶⁶. Ich erinnere an die Darstellung der Königsinitiation Mithradates’ II. auf dem Nemrud Dağ. So könnte auch die einzigartige Stellung, die sich Antiochos im Kult vom Nemrud Dağ zumißt, nämlich seine für immer vollzogene Aufnahme in die Reihe der großen Götter, aus den Üblichkeiten des um die Feuergründung ausgebildeten Ritualrechts herzuleiten sein⁶⁷.

1991 glaubte ich noch, daran zweifeln zu müssen, „daß auf dem Nemrud Dağ der eigentliche Haoma-Ritus vollzogen wurde“⁶⁸. Die moderne Literatur über die awestischen Opferriten und ihren architektonischen Rahmen beschreibt nichts, was auf einem Altar wie dem von der Ostterrasse des Nemrud Dağ hätte vollzogen werden können. Selbst der Aufsatz Godards von 1938, der Feuerkultstätten beschreibt, an denen die Riten *nicht* in geschlossenen Räumen vollzogen werden, kennt nur Opferplätze mit einem auf quadratisch angeordneten Säulen ruhenden Überbau, und auch diese nur aus sasanidischer Zeit⁶⁹. Tatsächlich findet der 13 x 13 m messende flache, über wenige Stufen besteigbare Hauptaltar auf der Ostterrasse des Nemrud Dağ erstmals in dem aus fünf Steinlagen errichteten umfänglichen Hauptaltar des großen indischen Somaopfers ein religionsgeschichtliches Pendant, so wie ihn z.B. Staal in seiner Beschreibung der 1975 in Kerala vollzogenen mehrtägigen Opferhandlung darstellt⁷⁰. Auch die besondere, von der Ausrichtung der Gesamtanlage leicht abweichende Orientierung des Hauptaltars möchte aus den von Staal referierten, beim Auslegen des Grundrisses dieses Altars zu beachtenden Regeln einmal erklärbar werden⁷¹.

So erlaubt es erst die indische Ritualliteratur, sich eine Vorstellung davon zu machen, wie auf dem Nemrud Dağ und den anderen aus dem Iran bekanntgewordenen Höhenheiligtümern der zentrale Ritus des Feuerkultes, das Haoma-Opfer, vollzogen wurde.

Zugleich scheint diese Ritualliteratur die Möglichkeit zu eröffnen, die erstaunliche Doppelung, die wir auf mehreren iranischen Kultanlagen beobachten, nämlich ihre

65) s. ebenda 7.

66) s. ebenda.

67) Dazu, daß theologische Vorstellungen dieser Art jedoch auch Antiochos und dem vorderen Orient insgesamt nicht ganz so fremd waren – sie wurden in deren Kultliteratur nur nicht ebenso klar und in der Ausführlichkeit zum Ausdruck gebracht, wie dies auch hier einmal wieder den spekulativ so extrem fähigen und nicht weniger fleißigen Indern gelang –, s. Waldmann 1991, 35.

68) s. ebenda 169.

69) s. A. Godard, Les monuments du feu in: Athar-e Iran 3, 1938.

70) s. Staal 1983, I, 381–508.

71) s. ebenda 369–381.

Aufteilung in eine Ost- und Westterrasse, aus den Grundinstallationen einer Mahāvedī zu verstehen.

Die auffälligen indischen Parallelen zu den Anlagen des Nemrud Dağ ließen mich zunächst vermuten, Antiochos I. habe unter seinen Hoftheologen auch Kenner des altindischen Opferrituals /124/ gehabt. Das ist nicht unmöglich. Mit größerer Wahrscheinlichkeit kann man jedoch sagen, daß die enge Zusammengehörigkeit des irano-indischen religiösen Raumes durchaus als Erklärung dafür ausreicht, in beiden Kulturräumen ähnliche Phänomene festzustellen. Das heißt: Antiochos' I. Hoftheologen werden wohl vorwiegend, wenn nicht ausschließlich, aus iranischem Material und iranischen Traditionen geschöpft haben, als sie die auf dem Nemrud Dağ verwirklichte Kulturreform entwarfen. Daß die Kenntnis altindischer Opferliteratur dabei vielleicht doch mit im Spiele war, brauchen wir jedoch nicht auszuschließen. Es macht bezüglich der Frage der Bezeugung dieser Riten im Avesta den Eindruck, daß bei der schriftlichen Fixierung der Texte im 9. Jahrhundert nach (!) Chr.⁷², vorgenommen, um sich neben dem Islam – und dem Judentum und Christentum – als ‚Buchreligion‘ zu etablieren, im wesentlichen nur solche Texte aufgenommen wurden, die auf lebende Kultradiationen Bezug hatten. Aus dem bislang mündlich tradierten Fundus scheinen dabei umfangreiche Traditionströme unberücksichtigt geblieben zu sein. Hatte doch seit Jahrhunderten schon keine Möglichkeit mehr bestanden, repräsentative Großanlagen nach Art des Nemrud Dağ, des Taht-i Rustam oder des Taht-i Kaika'us zu errichten. Zudem hätten es die öffentlichen islamischen, vor allem religiösen Instanzen, denen die Schriften ja gleichsam ‚zur Genehmigung vorgelegt‘ wurden, als einen Affront ansehen müssen, in diesen Anlagen beschrieben zu finden, die die einstige Größe und Herrlichkeit des Zoroastrismus bezeugten, mitsamt seinen von staatlich-offiziellm Pomp geprägten Kultordnungen⁷³.

Meine Bitte an einen der Leiter des derzeitigen Ausgraberteams, auf dem Nemrud Dağ gezielt nach Spuren des hier vorgelegten Verständnisses sondieren zu können (Südtaltar, *utkara*, Pressanlage [Schalllöcher], gelochte Steine und andere Beigaben im Fundament des Hauptaltars⁷⁴ u.s.f.), mußte von diesem leider negativ beschieden werden.

72) Die zoroastrische Pahlavi-Literatur stammt nach Gershevitch aus dem 9. Jh. n. Chr., s. I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959, 3.

73) In ähnlicher Weise sehen manche Exegeten die auffällige Auslassung des Berichts von der Auferweckung des Lazarus in den synoptischen Evangelien darin begründet, daß die ersten Evangelisten dieses Wunder angesichts der weiterhin bestehenden und mit umfassenden Machtbefugnissen ausgestatteten religiösen Führungsschicht nicht wiederzugeben wagten. Deutlich läßt das später verfaßte Johannesevangelium nämlich erkennen, daß die Stimmung in der religiösen Führerschicht des Judentums tatsächlich erst durch dieses Wunder bis zu dem Punkt aufgeheizt worden war, daß die Beseitigung des Wundertäters in den Augen dieser Kreise unvermeidlich erschien.

74) Zu den vielerlei Beigaben im Fundament eines Hauptaltars s. Staal 1983 I, 395–418, speziell zu den ‚natürlich perforierten Steinen‘ 417f.

Erstmals veröffentlicht in: Proceedings of the 2nd European Conference of Iranian Studies held in Bamberg, 30th Sept. to 4th Oct. 1991, by the *Societas Iranologica Europaea*, Rom 1995 (= IsMEO, Serie Orientale Roma, Vol. 73), 719–743 und Taf. LI–LII.

XV

Die kommagenischen Gottkönige und ihre θεοὶ ἐπήκοοι

Nachdem in meiner jüngst veröffentlichten Arbeit über den kommagenischen Mazdaismus ein eigenes Kapitel dem Nachleben der Kultreformen Mithradates' I. Kallinikos und seines Sohnes Antiochos I. von Kommagene gewidmet ist¹, macht mich ein Aufsatz Schwertheims, gleichfalls gerade erst erschienen, darauf aufmerksam, daß ich einen wesentlichen, wenn nicht den geschichtsträchtigsten Aspekt des Nachlebens dieser Kultreformen unbeachtet ließ, nämlich das Fortleben des kommagenischen Königskultes in den Mysterien des *Iupiter Dolichenus*. Es handelt sich um den Aufsatz Schwertheims: „Iupiter Dolichenus, der Zeus von Doliche und der kommagenische Königskult“ in *Asia Minor Studien*, Bd. 3, Bonn 1991, 29–40 mit Taf. 4. Diesem Mangel soll hier in der gebotenen Kürze abgeholfen werden.

Schon 1906 sieht Franz Cumont die Anlagen auf dem Nemrud Dağ und den dortigen Kult des Zeus Oromasdes in engster Verbindung mit dem Kult des Iupiter Dolichenus². Er schreibt: »... ce génie du Tonnerre s'identifia avec quelque Baal local, et son culte prit tous les caractères de ceux des Sémites. Après les conquêtes de Cyrus et l'établissement de la domination perse, ce ‚Seigneur des cieux‘ fut aisément confondu avec Ahura-Mazda qui, lui aussi, pour employer une définition d'Hérodote, était ‚le cercle entier du ciel‘ ...«³. Wie bereits in seinem Beitrag zum Stichwort ‚Mithras‘ in Roschers Lexikon der Mythologie⁴ identifiziert er von da aus Ahura Mazda mit dem *Iupiter Caelus* des kaiserzeitlichen Mithraskultes und erklärt damit gleichfalls, warum sich die Zeugnisse des Kultes des *Iupiter Dolichenus* stets in Verbindung mit denen des letzteren finden⁵. Ein paar Seiten später in seinem Mithras-

1) s. H. Waldmann, *Der kommagenische Mazdaismus*, Tübingen 1991 (=Beiheft 37 der *Istanbuler Mitteilungen*) 191–195.

2) Vgl. F. Cumont, *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*, Paris 1906, 137 und 177f.

3) Vgl. ebenda 178.

4) Vgl. F. Cumont in: Roscher 1884–1897, Bd. II,2, s.v. Mithras, Sp. 3039.

5) Vgl. Cumont, *Les Religions Orientales*, 178.

Beitrag geht Cumont noch einen Schritt weiter und beschreibt den Ζεὺς Ὁρομάσθης aus den Inschriften des Nemrud Dağ als in einer Reihe stehend mit Kronos-Zurvan und dem *Caelus aeternus Iupiter* der Mithras-Mysterien. Er zieht also /720/ zur Deutung der Religionsstiftung Antiochos I. – und damit auch zur Deutung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes der Mysterien des *Iupiter Dolichenus* den Zurvanismus und die Mithrasmysterien heran⁶.

Wohl als erster stellt Cumont damit eine Verbindung zwischen dem von Antiochos I. in Kommagene eingerichteten Kult und dem des Iupiter Dolichenus her, eine Verbindung, die in späterer Zeit nicht mehr sehr beachtet wurde. Nur versuchsweise nimmt sie Speidel auf, mit Verweis auf den ‚Zeus Helios Mithras‘ von Dura, wie ihn J.F. Gillam beschreibt⁷. In diesem Zusammenhang stellt Speidel erstaunt fest, daß das Sonnen- und Mondsymbol auf den Dolichenus-Monumenten keineswegs nur die Funktion haben kann, den Titel *aeternus* des Dolichenus zu erläutern – diese Vorstellung übernimmt er von Cumont⁸ –, daß es auf den Denkmälern dieses Kultes vielmehr Götter eigenen Rechts repräsentiert⁹.

Mit größerer Bestimmtheit wurde eine Verbindung zwischen Kommagene und dem Kult des Iupiter Dolichenus erst vor kurzem in dem bereits erwähnten Aufsatz Schwertheims ‚Iupiter Dolichenus, der Zeus von Doliche und der kommagenische Königskult‘ wieder aufgenommen¹⁰. Er kommt zu dem Ergebnis: „ ..., daß mindestens achtzig Jahre lang nicht der Zeus von Doliche Hauptgott in seinem Heiligtum gewesen ist, sondern der jeweilige Herrscher über das Königreich. Das Heiligtum von Doliche, des *deus Commagenus*, war zu der Zeit eher ein Heiligtum des *rex Commagenus*¹¹.“

Wir wollen versuchen, in dieser Frage ein etwas klareres Bild zu gewinnen, nämlich inwieweit die von Cumont bis Schwerheim vertretene Annahme einer Verbindung zwischen Kommagene und dem Kult des Iupiter Dolichenus tatsächlich festzustellen ist.

Zu den Elementen der Ansichten Cumonts, die nach heutigem Wissensstand wohl nicht mehr vertretbar sind, können wir uns kurz fassen. Sowohl bezüglich der Frage,

6) s. Cumont in: Roscher 1884–1897, Bd. II,2, s.v. Mithras, Sp. 3039.

7) Vgl. M.P. Speidel, *The Religion of Iupiter Dolichenus in the Roman Army*, Leiden 1978, 26f mit Verweis auf J.F. Gillam in: *Dura-Report* 9, 1952, 974.

8) Vgl. ebenda das Zitat aus Cumont, *Sybolisme funéraire*, Paris 1942, 94: »L’alliance de ces deux astres, dont le cours regulier sert de mesure au temps infini, traduit le mot *aeternus* de la formule rituelle, tandis que les Dioscures, representants des deux hémisphères, rendent le titre de *conservator totius poli*.«

9) Vgl. ebenda: „... but the important thing is here that they are gods in their own rights, not just symbols.“ Anders sieht dies allerdings M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, 3. Bd., Leiden-Köln 1991, 352. Sie bleibt bei Cumonts Ansicht stehen.

10) s. E. Schwertheim, *Iupiter Dolichenus, der Zeus von Doliche und der kommagenische Königskult* in: *Asia Minor Studien* 3, 1991, 29–40 mit Taf. 4.

11) Vgl. ebenda 36.

ob der kommagenische Götterkosmos zurvanistisch zu **/721/** deuten ist, als auch der, ob in Kommagene Mithrasmysterien vorliegen, kann man sagen: Seit Cumont hat sich ein im Grunde einhelliger Konsens darüber herausgebildet, daß weder Mithrasmysterien noch Zurvanismus vorliegen¹². Positiv kann man formulieren, daß es sich bei der kommagenischen Religiosität des ersten Jahrhunderts vor Christus um achämenidischer Tradition verpflichteten Zoroastrismus handelt¹³.

Aufgrund des Gesagten kann man zu der Frage, inwieweit Iupiter Dolichenus mit dem Kommagene des ausgehenden letzten Jh. v. Chr. und des ersten Jh. n. Chr. zu tun hat¹⁴, zunächst einmal feststellen: Wenn die angenommene Verbindung zwischen den Götterordines Antiochos' I. und Iupiter Dolichenus gegeben ist, dann hätten wir es beim Dolichenus-Kult *de facto* mit einem Mysterienkult, 'à la Kommagene' zu tun, d.h. mit einem Mysterienkult, der einen anderen religionsgeschichtlichen Hintergrund aufweist als der Mithraskult. Das hieße, mit einem Mysterienkult, der *nicht* von dem vedisch-vorzarathustrischen primordialen Fruchtbarkeitsritus her zu verstehen ist, der, wie sich in der Auseinandersetzung mit Ulanseys Thesen mehr und mehr herausstellt, die Mithrasmysterien charakterisiert¹⁵. Vielmehr wären dann in Doliche Mysterien zu erwarten, die den bekannten (mesopotamisch/anatolisch) semitischen Elementen dieses Kultes¹⁶, den (achämenidisch/zoroastrischen) kommagenischen und den griechisch/römischen, gleichfalls im kommagenischen Königs Kult vertretenen¹⁷ Hochgottglauben synthetisieren. Daß sie dabei andere Kultgrößen nicht außer acht lassen, die zwar nicht ganz in das Konzept dieser Hochgötter passen, sich aber damals auf einer Woge der Zustimmung befinden, wie z.B. Isis und Sarapis¹⁸, wäre

12) s. Waldmann, Mazdaismus, 182–191.

13) Vgl. ebenda *passim*. Im gleichen Sinn s. Boyce 1991, 352.

14) Zur Frage des zeitlichen Rahmens der ersten Erwähnung des Namens der Stadt Doliche und des Iupiter Dolichenus s. J. Wagner, Neue Denkmäler aus Doliche in: Bonner Jahrbücher 82, 1982, 137. Die dabei relevanten Siegel sind in die letzten Jahrzehnte vor, bzw. die ersten Jahrzehnte nach Christus zu datieren.

15) Ich verweise auf den im Anhang Nr. 1. dargestellten augenblicklichen Diskussionsstand.

16) Vgl. zur ursprünglichen mesopotamisch/anatolischen (damit auch hethitischen) Natur des Dolichenus als lokalem Wettergott die Angaben CCID S. 8f. zum ‚Gott auf dem Stier‘ und Schwertheim, Iupiter Dolichenus, S. 37 Anm. 42 den Verweis auf H. Ringgren, Die Religionen des Alten Orients, 1979, 124ff. (zum altbabylonischen und assyrischen Wettergott Hadat), 181ff. (zum hethitischen Wettergott Tesub) und 204ff. (zum westsemitischen Baal). Im gleichen Sinn s. Boyce 1991, 327.

17) s. Waldmann, Mazdaismus, insbesondere S. 38.

18) Zur möglicherweise notwendigen Rückführung des Sarapis auf ein schon vor Alexander im Iran geläufiges Mithras-Epitheton s. A.D.H. Bivar, An Iranian Sarapis in: Bulletin of the Asia Institute, NS Vol. 2, 1988, 11–17. Dieses Mithras-Epitheton spiegelt nach Bivar zwar eher die den Mithras-Mysterien zugrundeliegende chthonische Form dieses Gottes wieder: vgl. ebenda 16. Doch ist dies im Zuge der ikonographischen Gestaltung, die Sarapis bei seiner Einrichtung als Reichsgott erhielt, durch Elemente, die ihn Zeus annäherten, in den Hintergrund gedrängt worden, wenn auch der *Modius* der Unterweltgottheiten auf seinem Kopf, seine Angleichung in Wesen und Ikonographie an Plutos und der ihn begleitende Kerberos weiterhin auf seine chthonische Herkunft verweisen.

dann nicht zu verwundern, es /722/ würde aber nicht den Kern der Dolichenusmysterien berühren. Auch der kommagenische Königskult hatte gerade ein Jahrhundert vorher die zu *dieser* Zeit relevanten Götterkategorien zu synthetisieren unternommen, ein missionarisches, als Element der sog. ‚iranischen Reaktion‘¹⁹ zu verstehendes Vorgehen, das Lagrange seinerzeit auf die griffige Formel brachte: »On procède simplement par syncrétisme«²⁰, ohne davon jedoch in seinem Kern berührt worden zu sein²¹.

Bei der Frage nach tatsächlichen Zeugen der Verbindung von Dolichenuskult und kommagenischer Religiosität wäre auszugehen von Texten wie CCID 147. Es ist dies eine Weiheinschrift aus dem dakischen *Ampelum*, heute Zlatna.

In dieser Inschrift wird auffallenderweise zwischen *Iupiter Optimus Maximus Dolichenus aeternus* und *Iupiter Optimus Maximus Commagenorum* unterschieden. Sie lautet:

I(ovi) o(ptimo) m(aximo)
Commagenorum (a)eterno Ma-
rinus Ma-
rian(i) Bas(us)
sacerdos I(ovis)
o(ptimi) m(aximi) D(olicheni) pro s(alute) s(ua)
suorumq(ue) o-
mnum v(otum).

Während es im Kommentar des CCID dazu noch heißt: „Wahrscheinlich sind auch hier beide Gottheiten, der *deus Commagenus*, dem die Inschrift geweiht ist, und der *IOMD(olichenus)*, dessen Priester genannt ist, als eine einzige Gottheit aufzufassen“²², schreibt Schwertheim in seinem Aufsatz von /723/ 1991: „Dann wird auch erklärlich, wieso in einigen Inschriften neben Iupiter Dolichenus noch ein *deus Commagenorum* genannt wird und wieso beide Gottheiten manchmal auch wie ein Gott genannt werden“²³. In seiner letzten Äußerung nimmt Schwertheim also durchaus die Existenz *zweier* Gottheiten an, wenn sie zuweilen auch „wie ein Gott genannt werden“.

Neben den Texten sind jedoch gleichgerichtete ikonographische Hinweise zu beachten. Beginnen wir mit der bereits erwähnten Feststellung Speidels, daß dem Son-

19) Zur sog. ‚iranischen Reaktion‘ s. zusammenfassend J. Wolski, *Iran und Rom*, in: ANRW IX 1, Berlin 1976, *passim*.

20) Vgl. M.J. Lagrange, *La religion des Perses*, RBib 1904, 201. In diesem Sinn schon die „Zusammenfassung“ in Schwertheim, *Iupiter Dolichenus*, S. 40.

21) s. dazu ausführlich Waldmann, *Mazdaismus*, 33–50.

22) In gleicher Weise schon 1972 K.B. Anghal und L. Balla, *Deus Commagenus* in: *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 8, 1972, 89–94 mit den Worten: »On peut dès maintenant avancer l'idée que *deus Commagenus* n'est autre qu'une variété nouvelle de la figure de *Iupiter Dolichenus*« (zitiert nach Schwertheim, *Iupiter Dolichenus*, 32).

nen- und Mondsymbold auf den Dolichenus-Monumenten eine gewichtigere Bedeutung zukommt, als Cumont ihnen zuzuschreibt. Es sei so angebracht, daß es nicht nur der Erläuterung des Titels *aeternus* dienen könne, wie Cumont annimmt, stelle vielmehr Götter eigenen Rechts dar. Und gerade darin sieht Speidel eine Verbindungslinie zu Kommagene²⁴.

Wir kommen damit zu einer ausgesprochenen *crux* der Dolichenusforschung, nämlich der Frage nach der Bedeutung des dritten an betonter Stelle im oberen Zwickel zahlreicher spitzdreieckiger Dolichenus-Standarten²⁵ und anderer Denkmäler dieses Kultes angebrachten Symbols²⁶.

Wir finden dort das eine Mal eine männliche Büste mit einem Gewandzipfel über der Schulter, wie z.B. im Zwickel der Standarte CCID 5, die Schwertheims Aufsatz von 1991 behandelt²⁷, ein anderes Mal einen Adler²⁸ oder einen Kranz. Der Gewandzipfel von der Büste im Zwickel der Standarte CCID 5 findet sich wieder auf den der Jupiter-Ikonographie verpflichteten²⁹ Stücken 514, 515. Eine Büste wie auf CCID 5 mag auch im Zwickel von CCID 6 aufgelötet gewesen sein³⁰. Es ist schon befremdlich, auf diesen Stücken hoch über dem durch seinen Donnerkeil und den Stier unter seinen Füßen als *Dolichenus* identifizierten Gott an betonter Stelle eine Iupiterdarstellungen ähnelnde Büste zu finden.

Ebenso groß wie die rätselhafte Büste in der Spitze der Standarte finden wir nun links und rechts auf der Grundlinie Büsten des *Sol* und der *Luna*.⁷²⁴ Aufgrund des ikonographischen Gewichts, das ihnen ihre Größe verleiht, hatten sie Speidel an Kommagene denken lassen. Ist dann vielleicht auch der Gott im oberen Zwickel aus dem kommagenischen Pantheon zu deuten?

Noch andere Details weisen auf Kommagene. Als erstes ist die Kopfbedeckung der beiden auf den Stieren stehenden Götter zu nennen. Sie entspricht einem Typ, der auch bei den Orontiden nachweisbar ist³¹.

23) Vgl. Schwertheim, Iupiter Dolichenus, 32.

24) s. die Verweise oben in Anm. 7–9.

25) Zu der Bezeichnung als ‚Standarte‘ s. CCID S. 10f.

26) Vgl. z.B. CCID S. 9.

27) s. Taf. VII, 1 [jetzt: Taf. VII, 1].

28) s. Taf. VII, 2 [jetzt: Taf. VII, 2]; vgl. aber auch den Adler auf Taf. VII, 1 [jetzt: Taf. VII, 1].

29) s. CCID S. 322f. zu den Nrr. 514 und 515.

30) Den Gewandzipfel läßt insbesondere CCID 515 erkennen, hier Taf. VII, 2 [jetzt: Taf. VII, 2]. Zu der möglicherweise auch auf CCID 6 aufgelöteten Büste s. CCID S. 12. Wie mir Schwertheim mitteilt, haben sich noch mehrere solcher Appliquen, losgelöst von ihren ursprünglichen Trägern, gefunden.

31) Ausdrücklich verneint CCID bezüglich der ähnlich geformten Kopfbedeckung auf CCID 6 eine Ähnlichkeit mit den Tieren der kommagenischen Könige: vgl. a.O. S. 12. Tatsächlich dürfte es sich jedoch um die von Kommagenern häufig getragene (s. J.H. Young, Kommagenian Tiaras: Royal and Divine, in *AJA* 68, 1964, 30) Kopfbedeckung handeln, dort als ‚Satrapen‘-Tiara (Satrapal Tiara) bezeichnet: s. a.O. Sie ist oben rund und lediglich eine Variante der ältesten (s. a.O. 31) der von Orontiden bekannten Kopfbedeckung, der ‚persischen‘: s. a.O. 30. Der nach vorne geneigte Zipfel der heute allgemein als ‚Phrygische

Sodann ist die Dexiosis zu beachten, in der die beiden durch ihren Stand auf Stieren als Götter charakterisierten Figuren des Reliefs Nr. 5 dargestellt sind. Dexioseis gehen zwar ganz allgemein auf iranisches Gedankengut und religiöses Brauchtum zurück. Trifft man sie aber hier in Kommagene an³², ist davon auszugehen, daß ihr die zahlreichen kommagenischen Dexiosisreliefs als Vorbild dienten. Hier waren sie zum ersten Mal in der westlichen Hemisphäre aufgetreten³³.

Einen weiteren, kaum als unverfänglich einzustufenden Hinweis auf Verbindungen zwischen dem Kult des *Iupiter Dolichenus* und dem kommagenischen Königskult stellt der Feueraltar dar, eingeritzt unter den in Dexiosis verbundenen Händen des Götterpaares. Gewiss nimmt der Feueraltar in der Dolichenusikonographie ganz allgemein seinen festen Platz ein. Nachdem sich /725/ aber ergeben hat, daß in Kommagene, näherhin auf der Eski Kale von Arsameia am Nymphaios ein Feuerheiligtum unterhalten wurde und dort wie auf dem Nemrud Dağ und anderen Orten des Reiches der mazdaistische Feuerkult vollzogen wurde³⁴, bedeutet die Wiedergabe eines Feueraltars unter einer Dexiosis von Göttern, die kommagenische Tiaren tragen, einen gewichtigen Hinweis darauf, daß wir es mit einem kommagenischer Religiosität verpflichteten Kult zu tun haben möchten.

Ein weiteres Detail, das unsere Standarte mit dem kommagenischen Königskult verbindet, ist ihre Inschrift. Der Stifter, Sopatros, Sohn des Julios, weiht die Bildkomposition einem θεὸς ἐπήκοος. Neben dem reichhaltigen Gebrauch des Titels ἐπήκοος in der Antike allgemein³⁵ fällt doch der betonte Gebrauch dieses Titels in den Denkmälern des kommagenischen Königskultes auf. Nicht nur, daß Antiochos auf dem Nemrud Dağ seinen Ordo insgesamt mit dem Titel ἐπήκοος bezeichnet (N

Mütze' bekannten ‚persischen‘ Tiara Youngs ist bei ihr so weich, daß er sich mit dem unteren Teil der Mütze zu einer durchgehenden Rundung verbindet: s. a.O. Die zu dieser ‚Satrapen‘-Tiara gehörige Ohrenlasche scheint auf CCID 6 hochgebunden um die Stirn gelegt zu sein. Dies ist auf kommagenischen Darstellungen oft der Fall wie z.B. durchgehend auf den Münzen. Auf CCID 5 nun ist von den Laschen nichts zu erkennen. Entweder hat man dieses Detail hier einfach weggelassen, oder man muß den von Young zusammengestellten Kanon der kommagenischen Kopfbedeckungen um eine weitere Variante ergänzen. Diese ist nun tatsächlich als die Kopfbedeckung eines Adligen aus dem 5. oder 4. Jh. v. Chr. zu belegen, wiedergegeben Waldmann, Mazdaismus, Abb. 20. Harmatta bezeichnet den Adligen als Orontiden. Seine Mütze nennt er Arakelian folgend ‚Medische‘ Kappe (Median cap): s. J. Harmatta, Royal Power and Immortality, in Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, 27, 1979, 305–319 (mit 15 Taf.); zur Identifizierung der Kappe s. speziell 305f. Sie stellt nach Harmatta nichts anderes dar als die übliche Kopfbedeckung medischer Adliger wie z.B. auf den Reliefs von Persepolis: s. a.O. 306. Auch Boyce sieht den Dolichenus als mit einer Tiara bekleidet an, s. Boyce 1991, 352.

32) CCID Nr. 5 stammt aus Doliche, s. CCID s.v. und Schwertheim, Iupiter Dolichenus, 32.

33) Vgl. zuletzt zusammenfassend Waldmann, Mazdaismus, 181f. Dort auch zum zeitlichen Vorangehen der kommagenischen Denkmäler im Vergleich zu den mithrischen, palmyrenischen oder gar römischen Dexioseis. Im gleichen Sinn Boyce 1991, 352.

34) Vgl. Waldmann, Mazdaismus, 79–147 bzw. 166–169 und Boyce 1991, 352.

35) Vgl. O. Weinreich, ΘEOI EPHKOOI, AM 37, 1912, 1–68.

59). Schon in *SO*, wohl der ältesten Fassung des Kultgesetzes Antiochos I.³⁶, nennt er in Zeile 6 einen der beiden auf diesem Stein erwähnten Götter ἐπήκοος, nämlich Apollon. Auch auf der Direk Kale wird Apollon in einer der kommagenischen Königszeit zuzurechnenden Inschrift dieses Epitheton zugelegt³⁷. Einfach θεῶ ἐπήκῳ ist schließlich ein Stein gewidmet, den ein kommagenischer Großer wohl noch vor der Annexion Kommagenes durch die Römer i.J. 72 n. Chr. in Maraş/Germanikeia setzt³⁸.

Die Inschrift unserer Standarte ist aber nicht nur in Griechisch, der Sprache der kommagenischen Königskulttexte, verfaßt. Dies ist nichts Ungewöhnliches für ein Dolichenus-Monument. Aber ihre ausgefallene extrem lunare Buchstabenform stimmt, einschließlich des hochkomplizierten *Xi*, mit der einer kaiserzeitlichen kommagenischen Königskultinschrift überein, nämlich der von *Ay*.

Bei *Ay* handelt es sich um einen in Arsameia am Nymphaios gefundenen Altar, der aufgrund der Buchstabenform als kaiserzeitlich anzusehen ist und von einem Philadelphos gesetzt wurde. Bei diesem Philadelphos dürfte es sich aufgrund seines nur bei unmittelbaren Königsverwandten vorkommenden Namens um ein bisher unbekanntes Mitglied der kommagenischen /726/ Königsfamilie handeln. Wegen der Datierung in die Kaiserzeit werden wir ihn in der Umgebung des einzigen kommagenischen Herrschers zu suchen haben, der während der Kaiserzeit den kommagenischen Thron einnahm, nämlich Antiochos IV. Epiphanes. Er regierte von 38 n. Chr. bis zu seiner Amtsenthebung durch Vespasian i.J. 72. Nach wie vor ist am ehesten zu vermuten, daß der Altar der Artemis und in echt kommagenischer Kultgemeinschaft mit dieser³⁹ den Söhnen Antiochos' IV. namens Kallinikos und Epiphanes unter dem Bild der Dioskuren, der Ἀνακας, geweiht wurde⁴⁰.

36) Vgl. Waldmann, Mazdaismus, 68–70.

37) Vgl. ebenda 70f.

38) Vgl. ebenda 72. Dazu jetzt besser aufgrund neuen Materials S. Şahin, Revision einer Votivstele aus Maraş in: *Epigraphica Anatolica* 18, 1991, 109–111.

39) Zur Kultgemeinschaft mit den Göttern als tragendem Element des Selbstverständnisses Antiochos' I. s. Waldmann, Mazdaismus, 38f.

40) Zur jüngsten Diskussion des Altares *Ay* s. Waldmann, Mazdaismus, 191–193, korrigiert durch H. Schwabel in: *Wiener Studien* 1991, 291. Bezüglich der Weihe des Altares an Artemis ist Schwabel zwar der Ansicht, das ὄριτέρις in Zeile 1 könne auch Zeus meinen. Doch beeinträchtigt das nicht die für uns hier relevante Erkenntnis, daß es sich bei *Ay* um ein Denkmal der seit Antiochos I. in Kommagene heimischen Auffassung von der Kultgemeinschaft des Königs mit den Göttern handelt. – Kaum dürfte jedoch Şahins gleichfalls 1991 vorgelegte Interpretation des Altares *Ay* zutreffen. Er möchte das ὄριτέρις von Zeile 1 in ὄρι(ον) τεμ(ένους) ἴερι(οῦ) zerlegen und den Altar als Grenzstein verstehen, s. S. Şahin, Grenzstein eines heiligen Bezirks bei Eski Kahta in: *Epigraphica Anatolica* 18, 1991, 107f. Der Stein wird in Zeile 4 ausdrücklich als βωμός bezeichnet und kaum errichtet worden sein, um als Grenzmarke zu dienen. Şahins Verweis auf den eine Seite vorher von ihm veröffentlichten Grenzstein bringt da nichts. Dieser trägt keine Götterweihung! Unbekannt ist mir jedoch, ob es in der epigraphischen Literatur Hinweise auf Altäre gibt, die als Grenzstein errichtet wurden. Doch auch dann blieben Zweifel an Şahins Deutung. Gegen Ende der

Wie schon die auffallende Gleichheit in der ungewöhnlichen Schriftform bei *Ay* und CCID 5 vermuten läßt, sind beide Kultgegenstände tatsächlich zeitgleich. Zu der Dolichenusstandarte gibt das CCID eine Entstehung „spätestens um die Mitte des 1. Jh. n. Chr.“ an⁴¹, also zur Zeit der Herrschaft Antiochos IV.

In unserem Zusammenhang ist die an *Ay* ablesbare Erkenntnis von Bedeutung, daß das kommagenische Königshaus auch im ersten Jahrhundert nach Christus in den ihm seit Antiochos I. geläufigen Kategorien seiner Kultgemeinschaft mit den Göttern des Landes denkt und entsprechend aktiv ist.

Es stellt sich nun die Frage, ob die bisher gesammelten Elemente von Gemeinsamkeiten und Verbindungen zwischen dem Kult des *Iupiter Dolichenus* und dem kommagenischen Königskult erlauben, nicht nur eine Aussage über die Identität des im oberen Zwickel unseres Stückes dargestellten Gottes – und der ihn auf den übrigen Dolichenuskultbildern vertretenden Symbole – zu /727/ machen, vielmehr auch darüber, wer die auf der Dexiosis von CCID 5 rechts angeordnete Gottheit ist? Das vorgelegte Material dürfte durchaus gestatten, den im oberen Zwickel dargestellten Gott – und seine anderwärtigen Repräsentanten⁴² – als den *Iupiter Optimus Maximus Commagenorum aeternus* von Inschriften wie CCID 147 zu verstehen und damit in teilweiser Wiederaufnahme der zu Beginn zitierten These Cumonts als identisch mit dem Zeus Oromasdes des Ordos vom Nemrud Dağ⁴³. Man beachte diesbezüglich auch seine mit dem geflügelten Genius der achämenidischen wie der sasanidischen Ikonographie vergleichbare Platzierung⁴⁴.

Zur Identität des bei der Dexiosis rechts angeordneten, bislang keineswegs sicher identifizierten Gottheit⁴⁵ soll nun ein Vorschlag formuliert werden, der sich auf die spezielle Bedeutung stützt, die die Dexiosis in Kommagene angenommen hat, und auf die Kompositionsgrundsätze, die bei ihnen dort stets beobachtet wurden. Es handelt sich bei diesem Deutungsvorschlag im Grunde lediglich um das Fortdenken des von Schwertheim in seinem schon mehrfach erwähnten Aufsatz vorgetragenen Grundgedankens einer äußerst engen Verbindung zwischen dem kommagenischen Königskult und dem des *Iupiter Dolichenus*.

ersten Zeile steht, einer ursprünglichen Verletzung des Steines umschrieben, deutlich erkennbar ein *Pi*. Şahin, der an dieser Stelle ein Abkürzungszeichen und ein *Jota* ließt, vernachlässigt den zweifellos vorhandenen Querbalken zwischen diesem ‚Abkürzungszeichen‘ und dem sog. *Jota*. Daß die erste senkrechte Haste des tatsächlich zu lesenden *Pi* nicht bis unten durchgezogen wurde, ist häufig.

41) s. CCID S. 11.

42) Zur Vertretung des auf unserem Relief in Form einer Büste dargestellten Gottes insbesondere durch ein ähnlich hervorragend plaziertes Adler-Symbol, s. unten im Anhang unter Nr. 5.

43) s. nähere Angaben dazu unten im Anhang unter Nr. 4.

44) Zur augenblicklichen Diskussion um die Deutung dieses ‚geflügelten Genius‘ als Ahura Mazda s. H. Lushey, in Arch.Mitt. aus Iran, N.F. 1, 1968, 83 und zuletzt ders., Bildform und Sprachform in der achaimenidischen Kunst, in H.Brunner, *alii* (Hrsg.), Wort und Bild, Symposium Tübingen 1977, München 1979, 77–79 (mit Lit!) und zuletzt Waldmann, Mazdaismus, 175f. und 178f.

45) Vgl. CCID S. 8f. und Boyce 1991, 352.

Um das als Grundlage für unsere Hypothese notwendige stärkere Engagement der königlichen Familie in die Gestaltung des Dolichenuskultes zu definieren, wäre es nützlich – neben den schon vorgetragenen Beobachtungen über die allgemeine Nähe der beiden Kulte und über die Fortdauer der königlichen Aktivitäten in religionspolitischer Hinsicht – auch am Dolichenuskult Züge aufdecken zu können, die so eigentlich nur auf Einflußnahmen der kommagenischen Königsfamilie zurückgehen können.

Wir können uns kurz fassen: Am Ende seines Aufsatzes fügt Schwertheim auf den Seiten 37 bis 40 mit allen nur wünschenswerten Details eine Beschreibung der besonderen Organisationsformen des Dolichenuskultes an, die dieser im Laufe seiner Verbreitung über das römische Reich angenommen hat. /728/ Dieser aufwendige Kultapparat, wie er vor allem in den beiden stadtrömischen Zentren auf dem Aventin und dem Esquilin zu beobachten ist (aber nicht nur dort!), braucht einen königlichen Geldgeber und Organisator. Nicht nur, daß diese Mysterien wesentlich durch die *alae Commagenorum* über das römische Reich hin verbreitet wurden. Dies ist nur das erste Glied, mit dem Schwertheim seine Reihe von Verbindungslinien zwischen den Dolichenusmysterien und dem kommagenischen Königs kult eröffnet⁴⁶. Darüberhinaus lassen aber die Gemeinsamkeiten in der Kultorganisation, die Antiochos' I. Νόμοι belegen, und im Organisationsrahmen des Dolichenuskultes erkennen, daß beide einer einzigen Kultradition entsprungen sind. Die aufwendigen und in kurzer Zeit in Rom und über die Militärgrenzen hin verbreiteten Anlagen⁴⁷ verlangten für ihren personellen und sonstigen Bedarf einen potenten Geldgeber. Ihr besonderer Charakter läßt vermuten, daß letzterer in der kommagenischen Königsfamilie zu suchen ist. Der Reichtum der Familie war nahezu sprichwörtlich: Flavius Josephus und Tacitus bemerken über Antiochos IV., den König, in dessen Regierungszeit CCID 5 entstanden sein dürfte: „Denn von allen Königen, die (bei der Niederschlagung des jüdischen Aufstandes) Rom Gefolgschaft leisteten, erfreute sich der König von Kommagene des größten Reichtums“⁴⁸.

Doch zurück zur Frage nach der Identität des auf CCID 5 in Dexiosis abgebildeten Götterpaares. Mit, wie angenommen werden darf, kommagenischer Kopfbedeckung vollzieht es den Handschlag vor einem brennenden Feueraltar und – allem Anschein nach – unter den Augen des Zeus Oromasdes vom Nemrud Dağ. Der links angeordnete Gott ist durch den Stier, auf dem er steht, und den Donnerkeil in seiner Linken als der Dolichenus identifiziert. Wen stellt aber der rechts abgebildete Gott dar? Im

46) s. die ausführlichen Angaben zu den *alae Commagenorum* in Schwertheim, Iupiter Dolichenus, S. 31 Anm. 6 und S. 37.

47) Ich verweise auf die instruktive Übersichtskarte der Fundorte in Merlat, Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus, Paris 1951, dort nach der S. 432 eingehftet.

48) Vgl. Fl.Jos. *BI* 5.461. Ganz ähnlich die Formulierung Tacitus *hist.* II: 81, 1.

Kommagene Antiochos I. ist auf der rechten Seite stets die bedeutendere Figur abgebildet⁴⁹. Tatsächlich nehmen in seinen Dexiosisreliefs diese Stelle bis auf eine Ausnahme immer die Hochgötter seiner Götterordines ein: Apollon, Mithras, Herakles, Zeus und Kommagene. Die Ausnahmen sind die beiden Investitureliefes auf dem Nemrud Dağ, auf denen Antiochos rechts stehend seinen Sohn und Nachfolger Mithradates II. Philhellen Philorhomaios zum Koregenten erhebt⁵⁰. Beim Dolichenus /729/ handelt es sich um einen Orts-Baal mit semitischem und hethitischem Hintergrund. Wie wir an *Ay* gesehen haben, verstehen sich die kommagenischen Könige auch unter Antiochos IV. gemäß der Tradition ihres Geschlechtes noch immer als in Kultgemeinschaft mit den Hochgöttern der Ordines Antiochos I. stehend. Antiochos IV. weiß sich als *πάρεδρος* z.B. des Zeus Oromasdes vom Nemrud Dağ. So mag er es für passend angesehen haben, auch dieses Mal die rechte Position einzunehmen. Geht es doch darum, einen dem wohletablierten kommagenischen Götterordo bislang nicht zugehörigen Stadtbaal in die Runde der kommagenischen Götter aufzunehmen, den *Iupiter Dolichenus* unter dem bleibenden Vorrang des *Iupiter Optimus Maximus Commagenorum aeternus* (d.h. des Zeus-Oromasdes) und des schon von Geburts wegen mit Göttlichkeit versehenen derzeitigen kommagenischen Königs⁵¹ zum *Iupiter Dolichenus Commagenorum* zu erheben. Als *σύνναος* des kommagenischen Ordos mag es Antiochos IV. zum Ausdruck seiner Göttlichkeit und der Sympathie für den in den Ordo neu aufzunehmenden Stadtgott darüberhinaus als angebracht gesehen haben, gleich diesem auf einem Stier dargestellt zu erscheinen. Auf Dolichenusmonumenten erscheinen auch andere Götter entgegen ihrer sonst üblichen ikonographischen Ausgestaltung in Anpassung an den eponymen Gott dieses Kultes auf Stieren dargestellt, wie z.B. Hera auf dem Relief CCID 365⁵².

Eine letzte Frage ist zu klären. Schwertheim stellt zu Beginn seines Aufsatzes fest, daß CCID 5 offenbar Ausdruck einer anderen Religionspolitik als der Antiochos' I. ist. Tatsächlich beobachten wir bei diesem, daß er autochthone Kulte zugunsten seines aufgrund der politischen Weltlage auf die Hochgötter des persisch-makedonischen Raumes beschränkten Ordos unterdrückte, während Antiochos IV. offensichtlich und wiederum bestimmt von der aktuellen politischen Lage, mit der Aufnahme des Stadtbaales von Doliche offensichtlich einen anderen Weg einschlägt. Warum?

Die Kultreformen Antiochos I., dazu bestimmt, das Land in einem Schwebezustand zwischen den politischen Machtblöcken seiner Zeit zu erhalten⁵³, waren gescheitert. Die westliche der beiden Großmächte hatte die Überhand gewonnen,

49) Vgl. J.H. Young, Commagenian Tiaras: Royal and Divine, *AJA* 68, 1964, 29–34.

50) s. Waldmann, *Mazdaismus*, 159–162.

51) s. ebenda 33–50.

52) s. hier Taf. II, 1 [jetzt: Taf. VIII, 1].

53) s. Waldmann, *Mazdaismus*, insbesondere 43–45.

Kommagene war Teil des römischen Reiches geworden. Die Kräfte der schon öfter berufenen iranischen Reaktion waren aber noch nicht erlahmt. Politisches und finanzielles Potential war vorhanden und sucht – jetzt im Rahmen der von der *pax Romana* umfaßten Ökumene – nach neuen Mög- /730/ lichkeiten, sich zu verwirklichen. Nachdem ihnen außenpolitische Betätigung verboten war, scheinen sich Armenien wie Kommagene dazu entschlossen zu haben, ihre bisher schon immer lebhaftere Religionspolitik⁵⁴ umzuorientieren und auf ein Erfassen des römischen Reiches auszurichten. Dabei hatten sie das Vorbild der erfolgreichen religionspolitischen Aktivitäten der Ptolemäer vor Augen⁵⁵, deren Isis- und Sarapisheiligtümer nicht ohne die finanzielle und ideelle Unterstützung durch alexandrinische staatliche Stellen in der Form künstlich geschaffener Mysterien ägyptisches Gedankengut im römischen Reich heimisch zu machen vermochten. Während Pontos und Armenien im ersten Jahrhundert vor bzw. nach Christus dem Mithraskult nach dem Vorbild der Ptolemäer Mysterienform gegeben zu haben scheinen⁵⁶ und seine Verbreitung ins römische Reich hinein betrieben⁵⁷ – auch die Mysterien des Attis und der /731/

54) Zu den bautechnischen Schwierigkeiten, die im Kommagene Antiochos I. bei der Realisierung seiner kultpolitischen Aktivitäten zu überwinden waren, aber auch zu den finanziellen Belastungen, die neben den ungeheueren Baumaßnahmen auch durch die Übertragung größerer Ländereien an die Tempelstiftungen entstanden, s. W. Hoepfner, *Arsameia am Nymphaios*, 65f. – Allgemein zum finanziellen (und Stiftungs-)Hintergrund vorderasiatischer Heiligtümer s. K.W. Welwei, *Abhängige Landbevölkerung auf Tempelterritorien im hellenistischen Kleinasien und Syrien*, *AncSoc* 10, 1979, 97–118. Zwei Sonderfälle behandeln U. Laffi, *I terreni del tempio di Zeus Aizanoi, Athenaeum-Pavia* NS 49, 1971, 3–53 und zu den reichen Ländereien des Men-Askaënos-Heiligtums von Antiochia in Pisidien, die 25 n. Chr. nach dem Tode von Amyntas, dem letzten galatischen König, von Augustus eingezogen die Grundlage der späteren pisidischen Domäne Neros abgegeben haben dürften, H. Waldmann, *Neue Inschriften aus Pisidien*, *ZPE* 44, 1981, insbesondere S. 117, Nr. 9 und die dortigen Verweise. – Zur bisherigen Religionspolitik Armeniens s. z.B. Waldmann, *Mazdaismus*, 154–156.

55) Schon Antiochos I. hatte nicht unwesentliche Elemente aus dem ptolemäischen Königskult übernommen: s. Waldmann, *Mazdaismus*, insbesondere 49f., aber auch 152f. – Zur explosionsartigen Ausbreitung der Sarapisheiligtümer im östlichen Mittelmeerbecken schon während der ersten beiden Jahrhunderte dieser Mysterien s. meine TAVO-Karte B V 5: *Wirtschaft, Kulte und Bildung im Hellenismus (330 – 133 v. Chr.)*, Wiesbaden 1987.

56) Bezüglich Armeniens und seiner Mithrasmysterien in diesem Sinne bereits Colpe, *Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien*, in: J.R. Hinneals (Hrsg.), *Mithraic Studies*, Manchester 1975, Bd. II, 389–399 und K. Rudolph, *Mitra, Mithra, Mithras. Altarische Mithraverehrung und hellenistische Mitrasmysterien*, in: *OLZ* 74, 1979, 314f., zustimmend zitiert von H.-J. Klauk, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, Münster ²1986, 136f.

57) Man beachte Plutarch, *Pomp.* 24 die Nachricht über die Mithrasopfer der wohl aus dem sich auflösenden mithridatischen Heer stammenden (Appian XII, 92) kilikischen ‚Seeräuber‘, die nach Plutarch Mithrasmysterien darstellten. Nach dem Scheitern der Seeräuber bzw. des Mithridates von Pontus ist Plinius⁵⁸ so oft als zusammenhanglos empfindener Bericht von der Einweisung Neros in die Mithrasmysterien durch Tiridates I. zu beachten: *magisque cenis initiaverat (Neronem)* (s. Plinius, *nat. hist.* XXX, I, 6; vgl. auch Cass. Dio 63,24 und Sueton, *Nero*, 13,30). Vermasieren schließt die Beschreibung dieses Vorganges mit der suggestiven Formulierung: „Wie dem auch sei, Tatsache ist, daß ein Jahrzehnt später der

Kybele dürften hier zu nennen sein⁵⁸ –, mögen sich die Kommagener dazu entschlossen haben, den Dolichenus als religionspolitisches Gegenstück zu Sarapis und Mithras zum Zweck der Verbreitung kommagenischer Geistigkeit über das römische Reich hin zu etablieren⁵⁹: Sie taten es nicht zuletzt – aber nicht nur – mithilfe ihrer berühmten *alae Commagenorum*⁶⁰: Der Dolichenus mag sich aufgrund seiner die Doppelaxt schwingenden und Donnerkeile schleudernden Attribute ähnlich Mithras bei den Soldaten einer gewissen Beliebtheit erfreut haben. Was im dritten Jh. v. Chr. die Ptolemäer mit Isis und Sarapis in Gang gesetzt hatten und die pontischen, armenischen und galatischen Könige im ersten Jahrhundert vor bzw. nach Christus mit Mithras, Attis und Kybele, das hielten auch die Kommagener nicht für zu verachten und stifteten einen die Grenzen des eigenen Königreichs überschreitenden Mysterienkult⁶¹.

Zusammenfassend kann man sagen: Wir liegen mit unseren hier in Vorschlag gebrachten Thesen nicht weit von dem schon oben erwähnten Endresultat von Schwertheims Aufsatz⁶². Nur wenn Schwertheim sagt, daß „das Heiligtum des Zeus von Doliche, des *deus Commagenus*, ... eher ein Heiligtum des *rex Commagenus*“ war⁶³, glauben wir, ihm dahingehend widersprechen zu müssen, daß der eigentliche *deus Commagenus*, der, dessen voller Titel *Iupiter Optimus Maximus Commagenorum aeternus* lautet, mit den Zeus-Oromasdes vom Nemrud Dağ – und natürlich auch mit dem Oromasdes der anderen kommagenischen Heiligtümer – gleichzusetzen ist und nicht mit dem *rex Commagenus*. *Iupiter Optimus Maximus Commagenorum aeternus* findet sich auf den Dolichenusmonumenten unter der Gestalt der Büste im oberen Zwickel der Standarten oder sonstigen Kultbilder bzw. unter ent-

Mithrasdienst in Rom festen Fuß gefaßt hatte“. Auf der anderen Seite stellt Vermaseren fest: „Auffallend ist, daß man kein einziges Mithras(-Mysterien) Denkmal vor Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. datieren kann“: s. M.J. Vermaseren, *Mithras. Geschichte eines Kultes*, Stuttgart 1965, 18 bzw. 22.

58) s. unten im Anhang unter Nr. 3.

59) Auch Antiochos I. von Kommagene war schon mit kultpolitischen Maßnahmen über die Grenze seines Landes hinausgegangen: In Ephesus errichtet ihm die Stadt eine Statue „wegen seiner besonderen der Stadtgöttin (wohl durch Stiftungen) erwiesenen Verehrung“. s. zur dieser Inschrift (Siglum *E*) Waldmann, *Mazdaismus*, 30, 76f. und (die Textwiedergabe) 190. Doch ging diese Maßnahme Antiochos I. nicht über die übliche Stiftung von Weihegaben an ein berühmtes Heiligtum hinaus. Sie hatte noch nicht den Charakter der massiven Propagierung eigener religiöser Vorstellungen. – Mehr als typologische Ähnlichkeiten zwischen Mithrasmysterien und denen des Dolichenus sehen auch Colpe und Francis: s. Colpe, *Mithra-Verehrung*, 386 und 394 bzw. E.D. Francis, *Mithraic graffiti from Dura-Europos* in: J.R. Hinnels (Hrsg.), *Mithraic Studies*, Manchester 1975, Bd. II, 435f., zustimmend zitiert in Rudolph, *Mithra, Mithra, Mithras*, 314 und 317.

60) s. Schwertheim, *Iupiter Dolichenus*, 40.

61) Zu den pseudo-außenpolitischen religionspolitischen Anstrengungen auch des jüdischen Königshauses s. unten im Anhang unter Nr. 2.

62) s. oben Anm. 11.

63) Vgl. Schwertheim, *Iupiter Dolichenus*, 36.

sprechend /732/ angeordneten Symbolen wie ‚Adler‘, ‚Kranz‘ oder dergleichen⁶⁴ dargestellt. Mit Schwertheim sehen wir in dem CCID 5 auf der linken Seite angeordneten Gott *Iupiter Dolichenus*, in der rechts davon gleichfalls auf einem Stier stehenden Gestalt, wie Schwertheim gleichfalls schon andeutet⁶⁵, aber den derzeitigen kommagenischen König, konkret Antiochos IV., wie er den *Dolichenus* mit Handschlag in seinen Ordo aufnimmt. Als Sproß des kommagenischen Satrapen- und Fürstengeschlechtes, seit Antiochos I. in Kultgemeinschaft mit den persisch/makedonischen Hochgöttern⁶⁶, erlaubt er sich, anders als Antiochos I. diesen gegenüber tat, auf der Dexiosis die rechte Seite einzunehmen.

Das Relief der Standarte CCID 5 möchte damit als eine bildliche Wiedergabe der Gründungsurkunde des Mysterienkultes des *Iupiter Dolichenus* durch Antiochos IV. anzusehen sein, ganz so, wie die Dexioseis Antiochos' I. die Einrichtung seiner Kultreformen in Bildform beurkundeten und vor der Öffentlichkeit proklamierten.

Bezüglich der Inschrift auf der Standarte CCID 5 ist mit Schwertheim anzunehmen, daß sie diese Standarte einem anderen kommagenischen, dem von Doliche vergleichbaren Stadt-Baal weiht, konkret dem des Ortes Soumana⁶⁷. Soumana dürfte, gleichfalls mit Schwertheim, tatsächlich als eine kommagenische Stadt anzusehen sein⁶⁸. Ein Bürger dieses Ortes nun widmet eine der mehr oder weniger offiziellen, aus Anlaß der Errichtung der neuen Mysterien herausgegebenen Kultstandarten dem lokalen Stadt-Baal. Durch Aufnahme in den kommagenischen Götterordo war dieser jetzt, wie spätestens seit Antiochos I. alle kommagenischen Götter, ein θεός ἐπίχοος; Aufgrund der durch die Inschrift gegebenen speziellen Nuance der Gesamtkonzeption der Standarte CCID 5 haben wir wohl davon auszugehen, daß die Baale der Städte des kommagenischen Reichsgebietes mit dem Akt der Erhebung des *Dolichenus* zum *deus Commagenus* insgesamt dem offiziellen Götterordo des Landes einverleibt wurden⁶⁹.

/733/

64) s. zu den *Iupiter Optimus Maximus Commagenorum aeternus* repräsentierenden Symbolen nochmals unten im Anhang unter Nr. 5.

65) s. Schwertheim, *Iupiter Dolichenus*, 35 Anm. 32, jedoch mit einem leicht abweichendem Verständnis des Sinnes der Dexiosis.

66) Zu der hier angesprochenen Bedeutung des Begriffs ‚Hochgötter‘ vgl. Waldmann, *Mazdaismus*, Anm. 164.

67) s. Schwertheim, *Iupiter Dolichenus*, 40.

68) s. ebenda 33.

DREI NACHBEMERKUNGEN

1. Zu Beginn seines Aufsatzes meint Schwertheim, die von mir 1973 vorgetragene These, daß Antiochos I. bei seinen Kultreformen autochthone Götter zugunsten des von ihm selber zusammengestellten Ordos unterdrückt habe, zurückweisen zu müssen, wenn man annimmt, *Iupiter Dolichenus* sei in den kommagenischen Götterhimmel aufgenommen worden⁷⁰. Geht man aber, wie im Voraufgehenden dargestellt, davon aus, daß es sich bei der Errichtung der *Mysterien*-Form des Kultes des *Iupiter Dolichenus* aufgrund des Einsetzens der Denkmäler dieser Kultart um die Mitte der ersten Hälfte des ersten Jh. n. Chr. um eine religionspolitische Maßnahme Antiochos IV. handelt, ist es durchaus denkbar, daß dieser König aus eigener Machtvollkommenheit und eigener politischer Verantwortung heraus einem anderen Gott, als dies sein Ahnherr tat, seine besondere Fürsorge angedeihen läßt. Dasselbe gilt, wenn Schwertheim schon für *D* eine *Dexiosis Antiochos' I.* mit dem *Dolichenus* in Erwägung ziehen zu müssen glaubt⁷¹: Erst die weltpolitische Situation unter Antiochos IV. dürften die entsprechende religionspolitische Reaktion dieses Königs hervorgebracht haben, nämlich die Stiftung des Mysterienkultes eines kommagenischen Stadtbaals nach dem CCID 5 dokumentierten Vorgang. Solch einen politisch bedingten Wechsel von der Hervorhebung eines Gottes zu der eines anderen beobachten wir schon bei Antiochos I.: An die Stelle der während der ersten Reformphase besonders verehrten Artemis tritt in der Zeit der zweiten Kultreform die Göttin *Komma-gene*⁷². Dasselbe Phänomen belegt auch die folgende Nachbemerkung.

2. Treffen die im Voraufgehenden vorgetragenen Thesen zur Entstehung und zum religionspolitischen Hintergrund der *Dolichenus*-Mysterien im Wesentlichen zu, dann erstaunt, daß das *Philopappos*-Monument in Athen in /734/ keiner Weise auf *Iupiter Dolichenus* Bezug nimmt. Ein Enkel Antiochos IV. hatte es sich zu Beginn des zweiten Jahrhunderts errichten lassen. Es dürfte jedoch keineswegs alles, was

69) So in gewisser Weise auch schon Schwertheim ebenda 33–35.

70) s. Waldmann, Die kommagenischen Kultreformen unter Mithradates dem I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I., Leiden 1973, 206–215. Schwertheim fordert insbesondere, daß Gerger auch der Argandene gewidmet sei. Neben den aufgrund der ebenda speziell 213f. vorgetragenen Argumenten dafür, daß Gerger ausschließlich den königlichen Ahnen geweiht war, haben gerade dies drei neu gelesene Zeilen des Textes *G* von neuem bekräftigt. Die Zeilen lauten (*G* 34–36): „Ein heiliges Gesetz ... habe ich auf den hochragenden Felsen der königlichen vergöttlichten Ahnen anbringen lassen ...“: s. Waldmann, *Mazdaismus*, 171. Antiochos charakterisiert den Taurosgipfel, der das Hierothesion von Arsameia am Euphrat (Gerger) beherbergt, insgesamt also als einen „hochragenden Felsen der königlichen vergöttlichten Ahnen“ und charakterisiert diesen Ort damit als einen Ahnenkultort und keinen Kultort der Argandene oder sonst eines Numens.

71) s. Schwertheim, *Iupiter Dolichenus*, S. 30–36. Zu tatsächlichen Stellung der Inschrift *D* im Rahmen der Kultreformen Antiochos I. s. Waldmann, *Mazdaismus*, 66f.

72) Vgl. ebenda insbesondere 43–45.

dieses Hierothesion einmal umfaßt haben mag, erhalten geblieben sein⁷³. Es kann an dem umfänglichen Gebäude also durchaus ein Hinweis auf Dolichenus angebracht gewesen sein, der heute verloren ist. Aber auch andere Züge, die mit Sicherheit in der Religionspolitik Kommagenes einmal eine wichtige Rolle gespielt haben, sind auf dem Philopappos-Monument nicht vertreten, wie z.B. Artemis, die in der ersten Reformphase Antiochos I. eine zentrale Stelle einnahm: Ein Beispiel dafür, wie in Kommagene mal der eine, mal der andere theologische Aspekt der mazdaistischen Gesamtkonzeption zum Tragen kommt. In der zweiten Reformphase desselben Antiochos wird Artemis nicht mehr genannt, wenn ihr Typus auch eindeutig in dem der ‚Kommagene‘ der zweiten Reformphase im Hegelschen Sinne ‚aufgehoben‘ erscheint⁷⁴. So sind es dann neben ganz individuellen Zügen, wie z.B. die Hervorhebung seiner römischen Ehren und kaiserlichen Anerkennungen⁷⁵, vor allem bestimmte andere Züge der Religionspolitik Antiochos I., die Philopappos auf seinem Grabmonument betont. U.a. paßt er sein Hierothesion in vieler Hinsicht dem auf dem Nemrud Dağ an⁷⁶. Insbesondere betont er aber, daß die von Antiochos I. praktizierte Kultgemeinschaft und Auffassung von der Göttlichkeit des kommagenischen Königshauses auch für ihn selbst zutrifft⁷⁷, wobei er seine Kultgemeinschaft mit Herakles-Verethragna hervorhebt, so wie Antiochos I. seinerzeit sein besonderes Verhältnis zu Mithras-Apollon⁷⁸. Aus all diesen Gründen wäre es durchaus verständlich, daß wir trotz eines intensiven Engagements der kommagenischen Königsfamilie in Organisation und Verbreitung der Dolichenusmysterien zur Zeit Antiochos IV. auf dem Grabmonument von dessen Enkel Philopappos, jedenfalls so wie es heute vor uns steht, keinen Hinweis auf Iupiter Dolichenus finden.

3. Insgesamt sehen wir uns aufgrund der im Voraufgehenden dargelegten Beobachtungen mit der Tatsache konfrontiert, daß die in den Jahrhunderten um /735/ die Zeitenwende hervortretenden Mysterienkulte keineswegs als Grundströmungen religiösen Empfindens entsprungene theologische Bewegungen anzusehen erscheinen, vielmehr als aus politischem Kalkül hervorgegangene Instrumente der Einflußnahme bestimmter vorderasiatischer Kleinkönigreiche, nach bewährten individual-theologischen und zeitgenössischem Empfinden entgegnommenen Mustern ent-

73) s. D.E.F. Kleiner, *The monument of Philopappos in Athens*, Rom, 1983, 94f.

74) s. Waldmann, *Mazdaismus*, 75–77; zum Eingehen der Artemis in die Konzeption der ‚Kommagene‘ insbesondere ebenda Anm. 331.

75) s. die zentrale Inschrift unter Philopappos’ eigener Darstellung, wiedergegeben Kleiner a.O. 14, vgl. aber auch ihre Feststellungen ebenda 90 und öfter.

76) s. ebenda 90f. und 98.

77) s. ebenda insbesondere 87–91.

78) s. Waldmann, *Kultreformen*, 164–172 und ders., *Mazdaismus*, 174–177. Zu den von anderen kommagenischen Königen und zeitgenössischen hellenistischen Königen jeweils bevorzugten Göttergestalten s. ebenda 154f.

worfen, um die öffentliche Meinung der hellenistischen Welt (Ptolemäer), dann vor allem aber des römischen Reiches im Sinne eben dieser Königreiche zu bestimmen⁷⁹.

Die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit bestätigen Ulanseys These von der römerzeitlichen Entstehung der Astralisierung der Mithrasmysterien. Sie lassen darüber hinaus vermuten, daß auch die Organisation dieser Mysterien z.B. nach *pater, leo, corvus* etc. ebenso wie auch die Initiationsriten zu Beginn des ersten Jahrhunderts nach Christus von einem erfahrenen Team armenischer Hoftheologen festgelegt wurden. Wieweit dabei auf pontisches Material zurückgegriffen werden konnte, sei hier einmal dahingestellt⁸⁰. Nach wie vor ist Ulansey jedoch zu widersprechen, wenn er meint, zusammen mit der Astralisierung seien in hellenistischer Zeit auch die zugrundeliegenden mythologischen Vorstellungen entworfen worden⁸¹.

ANHANG

1 Zum augenblicklichen Stand der Diskussion über den religionsgeschichtlichen Hintergrund der Mithrasmysterien

Nachdem Aufsätze von Gordon, Hinnells und Waldmann⁸² Unverträglichkeiten des auf Cumonts Vorstellungen basierenden Verständnisses der /736/ Mithrasmysterien herausgearbeitet hatten, vor allem die Unmöglichkeit, die in der antiken Literatur wie in den epigraphischen und ikonographischen Zeugnissen der Mithrasmysterien selbst feststellbare Rolle Ahrimans zu verstehen, vertraten nach mehreren vorangehenden entsprechenden Arbeiten zuletzt Speidel⁸³ und Ulansey⁸⁴ anhand astronomi-

79) Eine solche Summe zu ziehen wäre nicht möglich gewesen ohne die engagierte Lebensarbeit von Forschern wie dem Niederländer Maarten J. Vermaseren, der, fußend auf den bedeutenden Vorarbeiten früherer Gelehrter, die zeitgemäße Bearbeitung der *corpora* sämtlicher Mysterienkulte und ihres religiösen Umfeldes entweder selbst besorgte oder anregte.

80) Für die Astralideologie geht Ulansey tatsächlich von einer Entstehung in der Mitte des ersten Jh. v. Chr. aus. Er verbindet seine astrologischen Einsichten mit dem Bericht Plutarchs vom Mithras-Mysterien-Dienst der pontischen Seeräuber um 67 v. Chr. vgl. Ulansey, *Origins*, 69 und *passim*. s. dazu auch oben die Anm. 59. – Nicht unähnlich das Bild, das Colpe, *Mithra-Verehrung*, 389–399 entwirft. s. auch Rudolph, *Mitra, Mithra, Mithras*, 314f.

81) s. Ulansey, *Origins*, 3–14 und *passim*. Vgl. dazu auch im Anhang Nr. 1.

82) Vgl. L.R. Gordon, *Franz Cumont and the doctrines of Mithraism*, in John R. Hinnells (Hrsg.) *Mithraic Studies*, Manchester 1975, 215–248. – J. R. Hinnells, *Reflections on the bull-slaying scene*, in John R. Hinnells (Hrsg.), *Mithraic Studies*, Manchester 1975, 290–312. – H. Waldmann, *Die beiden ersten Geister und der sog. zarathustrische Dualismus*, in *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies*, Turin, September 7th–11th 1987, Bd. I, Rome, *IsMEO* 1990, 313–332.

83) Vgl. M.P. Speidel, *Mithras-Orion. Greek Hero and Roman Army God*, Leiden 1980 (=EPRO 81).

84) Vgl. D. Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries*, New York/Oxford 1989.

scher Überlegungen einen sehr jungen, näherhin römischerzeitlichen Entstehungsrahmen der Mithrasmysterien. Diese Herausforderung führte zu drei auf dem Mithras-panel des XVI. I.H.A.R.-Kongresses in Rom, 1990 vorgetragenen Arbeiten: A.D.H. Bivar, *Towards an Integrated Picture of Ancient Mithraism*, G. Kreyenbroek, *Mithra and Ahreman in Zoroastrian Cosmogonies* und H. Waldmann, *Mithras tauroctonus*. Sie arbeiten nicht nur den Charakter der Mithrasmysterien als einen Kult heraus, der in Absetzung von der Mithras-Verehrung im Zoroastrismus als „Esoterischer Mithraskult“ (Esoteric Mithraism) zu bezeichnen ist (Bivar), und sehen durch Rückgriff auf awestisches Material die Rolle Ahrimans in den Mysterien in einem Zusammenspiel von Mithras und Ahriman (Kreyenbroek), vielmehr lösen sie das in den Mithrasmysterien praktizierte Ritual aus dem von Cumont und Vermaseren angenommenen Rahmen des zarathustrischen Antagonismus von Gut und Böse und verankern es anhand vedischer Texte, die Mitra als Vr̥tra-Töter beschreiben, in dem als Gemeingut der indoeuropäischen Religiosität anzusehenden primordialen Fruchtbarkeitsritus (Waldmann).⁸⁵

2 Zu den religionspolitischen Aktivitäten des jüdischen Königreiches außerhalb des eigenen Landes

Als die erfolgreichste Dynastie hinsichtlich religionspolitischer Aktivitäten außerhalb des eigenen Landes ist das jüdische Königshaus anzusehen. Um die Zeitenwende gelang ihm, auf die politische Gestaltung z.B. der Adiabene massiven Einfluß zu nehmen⁸⁶. Dies bedeutete nicht nur Stiftungen an den Tempel von Jerusalem von Seiten der Adiabener, sondern auch die Lieferung von Nahrungsmitteln anlässlich einer Hungersnot in Judäa. Die Einflußnahme ging so weit, daß die adiabenischen Prinzen bei der Niederwerfung des jüdischen Aufstandes (im Gegensatz zu den kommagenischen) auf der Seite der /737/ Juden kämpften⁸⁷. Ein Vorstoß, auch Antiochos IV. von Kommagene für den jüdischen Glauben zu gewinnen, war zwar kurz davor fehlgeschlagen, gelang dann aber doch, wenn auch nur für die Dauer einer Generation, bei dessen Schwiegersohn Alexander, einem Sohn Tigranes' VI. von Armenien, den Vespasian zum König im Rauhen Kilikien gemacht hatte⁸⁸. Auch auf die Osroene vermochte das herodianische Königshaus Einfluß zu gewinnen, wenn auch nicht in dem Maße, wie auf die Adiabene⁸⁹. Im Königreich der Chasaren auf der

85) s. J.R. Hinnells (Ed.), *Studies in Mithraism* (= *Storia delle Religioni* 9) Rom 1994, 64–73 (Bivar), 173–182 (Kreyenbroek) und 265–277 (Waldmann).

86) Vgl. Flav. Jos. *Antiqu.* 20, 34ff.

87) s. Flav. Jos. *BI* 2, 520.

88) s. Waldmann, *Mazdaismus*, 28.

89) s. *EncJud* Vol 12, Sp. 1502f.

Krim kam es vom 8. bis zum 11. Jh. n. Chr. zur Institutionalisierung des jüdischen Glaubens als (sich allerdings tolerant gebärdender) Staatsreligion⁹⁰.

3 Zum Mysterienkult der Kybele und des Attis

Man muß den in Kleinasien wohl schon jahrtausendealten⁹¹ Meter-Kult von den Mysterien des Attis und der Kybele unterscheiden. Während z.B. ersterer durch Augustus nach der Übernahme des galatischen Königreiches i.J. 25 n. Chr. durch die Restaurierung des Metroon auf dem Palatin in Rom und anderswo, wie z.B. in Pessinous, einen starken neuen Aufschwung nahm⁹², setzt gleichzeitig⁹³ und nach Vermaserens Ansicht von Augustus abgelehnt⁹⁴, /738/ der Mysterienkult des Attis und der Kybele ein, jetzt mit dem bis bis dahin unbekanntem⁹⁵ *taurobolium* und *criobolium*. Das *Phrygianum* aber, die Stätte des neuen, jetzt als Mysterien gestalteten Meterkultes, wenn auch erst unter Claudius⁹⁶ auf dem vatikanischen Hügel in Konkurrenz zum Metroon auf dem Palatin bauen und unterhalten zu können, und seinen jetzt in Rom auch außerhalb des Palatins von Galloi betriebenen Kult⁹⁷ dem

90) Vgl. ebenda Vol. 4 s.v. ‚Bulan‘ und Vol. 10 s.v. ‚Khazars‘. Zuletzt bietet L. Müller, Die Taufe Rußlands, München 1987, *passim*, vor allem aber 111–116, eine nachvollziehbare Zusammenfassung der neuesten einschlägigen Forschungsergebnisse.

91) s. Vermaseren, *Cybele and Attis, the Myth and the Cult*, London 1977, 16–21.

92) s. ebenda 42. Zu Pessinous s. z.B. die Nachricht Strabon 12, 567, zitiert CCCA I, S. 23.

93) s. Vermaseren, *Cybele and Attis*, 178: „As can be seen from the hypogaeum near the Porta Maggiore a new Attis came into existence in the first half of the first century AD.“

94) Ebenda 177f. spricht Vermaseren im Zusammenhang der augustäischen Epoche von „official discrimination against Attis in favour of Cybele“. Ebenda verweist er auch darauf, daß Augustus' Enkel Gaius und Lucius zwar *principes iuventutis* wurden, vom Kaiser jedoch in keiner Weise mit dem phrygischen Schäfer Attis in Verbindung gesetzt werden. Weiterhin hebt er hervor, daß unter Augustus Münzen mit der Darstellung des Attis fehlen. Schließlich verweist er auf Sueton, *Aug.* 68. Der Text gibt in der von Vermaseren anvisierten Hinsicht jedoch nichts her. So bleiben zur Unterstützung von Vermaserens Ansicht von der Ablehnung der Mysterien der Kybele und des Attis durch Augustus im Grunde nur zwei Argumente *ex silentio*. Auf der anderen Seite ist bekannt, daß Augustus Mysterien gegenüber persönlich offen war wie aus der Tatsache ersichtlich ist, daß er sich in die Eleusinischen Mysterien einweihen ließ: s. Vermaseren a.O. 177. – Das von Vermaseren aus Sueton *Aug.* 68 angeführte Zitat lautet: „Dann aber ließ das gesamte Volk am Tage der Festspiele zu seiner (d.h. des Augustus) Beschämung zu und stimmte dem darüberhinaus noch mit großer Lebhaftigkeit bei, daß der Gallus der Meter, indem er dem Gott das Tympanon schlug, auf der Bühne den Vers vortrug: ‚Siehst du nicht, wie der Lüstling mit seinem Finger den Erdkreis regiert?‘“ Auf Latein: „*Sed et populus universus ludorum die et accepit in contumeliam eius et adsensu maximo conprobavit versum in scaena pronuntiatum de gallo Matris deum tympanizante: Videsne, ut cinaedus orbem digito temperat?*“

95) s. Vermaseren, *Cybele and Attis*, 45f. und 177f.

96) s. ebenda 46.

97) Nach Übertragung der Meter nach Rom i.J. 204 v. Chr. hatte gegolten: „The *pontifex maximus*

Publikum nahe zu bringen, bedurfte besonderer Initiative und Finanzkraft. Daß Finanzkraft, Phantasie und Einfluß der Stadt Pessinous dafür ausreichten, wird man bezweifeln dürfen. Auf der anderen Seite ist bekannt, daß der galatisch-kappadokischen Königsfamilie auch nach 25 n. Chr. die Mittel und der Einfluß zur Verfügung standen, eine zeitgemäße Mysterien-Version des alten Meter-Kultes einschließlich einer umfänglichen Anlage im Herzen Roms einzurichten⁹⁸, möglicherweise sogar gegen die augenblicklichen Intentionen der offiziellen römischen Kultpolitik, wobei die Hinweise für einen Widerstand des offiziellen Roms gegen die Kybele-Mysterien jedoch als recht vage einzustufen sind⁹⁹.

4 *Das aeternus im Titel des Iupiter Optimus Maximus Commagenorum aeternus*

Bezüglich des *aeternus* im Titel des *Iupiter Optimus Maximus Commagenorum aeternus* sei darauf hingewiesen, daß es sich bei der ganz allgemein zu beobachtenden Nähe der Dolichenusmysterien zum kommagenischen Königskult hier wie dort nicht um das wohlbekanntes Epitheton des Zurvan handeln dürfte¹⁰⁰. Doch möchte auch Cumonts Ableitung aus den auf vielen Dolichenusmonumenten vertretenen *Sol-* und *Lunadarstellungen* nicht zutreffen. Wie wir schon oben feststellten, sind diese nach Speidel in zu starker ikonographischer Gewichtung wiedergegeben, als daß sie allein zu diesem Zweck angebracht sein könnten¹⁰¹. Entsprechend Speidels Vermutung werden sie wohl eher den Mithras-Helios und die Luna-Artemis-Kommagene vom Nemrud Dağ wiedergeben¹⁰². Soweit Ahura Mazda aber im jüngeren Awesta als „der größte der Götter ... Schöpfer der Pfade von Sonne, Mond und Sternen, ... der Erde, Gewässer und Pflanzen“ bezeichnet wird¹⁰³, könnte man sich in teilweiser Abwandlung der Argumentation Cumonts vorstellen, daß dem *Iupiter Optimus Maximus Commagenorum* von daher auch im iranischen Raum schon der Titel *aeternus* zugesellt wurde. Stellt man dazu Formulierungen aus der „Zeus-Religion“

confined the rites to the precincts of the temple on the Palatine. ... Futhermore Cybele was to be served by only oriental priests.“ s. Vermaas ebenda 96f.; s. auch 177.

98) s. B. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, Oxford 1967, 215–230.

99) s. oben Anm. 94.

100) s. dazu zuletzt C. Colpe in: *Wörterbuch der Mythologie*, Bd. IV, 1986, 248f. und Waldmann, *Mazdaismus*, 184–191. Im gleichen Sinn auch Boyce 1991, 352.

101) s. die Verweise oben Anm. 7–9

102) s. wiederum die Verweise oben Anm. 7–9. Zu Mithras-Helios und Luna-Artemis-Kommagene vom Nemrud Dağ s. in diesem Zusammenhang insbesondere Waldmann, *Mazdaismus*, 76 Anm. 331.

103) s. Y. 16,1; Yt. 17,16, bzw. Vd. 21,5.9.13, bzw. Vd. 19,35 und Y. 1,12; 17,12; 67,6f. 10, zitiert nach: *Wörterbuch der Mythologie*, Bd. IV, 1986, s.v. ‚Ahura Mazda‘, 245 (Colpe).

des Aischylos: „Zeus ist die obere Welt (αἰθήρη), Zeus die Erde, Zeus der Himmel¹⁰⁴“, kann synkretistische theologische Spekulation – und die ist in den Dolichenusmysterien zweifellos am Werk – auch von griechischer Seite her zur Entwicklung eines Epithetons wie *aeternus* vorstoßen. Beachtet man schließlich die Genese des Begriffs ‚Ewigkeit‘ im semitisch-alttestamentlichen Raum, wo er sich offenbar in teilweiser, natürlich nicht zurvanistisch deutbarer Entsprechung mit den Vorstellungen Cumonts aus astraltheologischen Überlegungen entwickelt und schon früh in den Kreis der göttlichen Epitheta eindringt¹⁰⁵, so wird man die ausdrückliche Formulierung des Epithetons *aeternus* im Dolichenuskult am ehesten als eine konkrete Einflußnahme des diesem ja zweifellos gleichfalls eigenen semitischen Hintergrundes ansehen müssen.

*5 Zur Vertretung des auf CCID 5
in Form einer Büste im oberen Zwickel dargestellten Gottes
durch ähnlich hervorragend plazierte Adler-Symbole*

Als besonders instruktives Beispiel dafür, wie sich die ähnlich der Büste im oberen Zwickel von CCID 5 hervorragend plazierte Symbole durch die Vorgabe der Identifizierung der genannten Büste als Zeus Oromasdes interpretieren lassen, sei das Relief CCID 365 angeführt¹⁰⁶. Zwischen Dolichenus und Hera, beide auf Stieren, ein Retabel, von oben nach unten komponiert zunächst aus Büsten des Sarapis und der Isis, darunter mit weit ausholenden Schwingen, Donnerkeile in den Krallen und aufsteigend aus den Flammen eines Feueraltars, ein Adler, nach der durch Callmeyer-v.Gall beschriebenen /740/ Weise in altiranischer Art „von unten gesehen“¹⁰⁷. Dieselben Autoren beschreiben den Adler als „Verkörperung des göttlichen Ratschlusses“¹⁰⁸ bzw. „im Iranischen als Verkörperung des Siegesgottes Verethragna“¹⁰⁹. Im Grunde dürfte es sich beim Adler – wohlweislich von der iranischen Religiosität her betrachtet – um die Verkörperung des in Verethragna wie in Mithra ausstrahlenden königlichen Aspektes Ahura Mazdas handeln, womit der Adler letztlich eine Gabe, Kraft oder einen Aspekt Ahura Mazdas vertritt: Callmeyer-v.Gall verweisen diesbezüglich auf die Verkörperung des „Hvarenah in Gestalt eines roten Adlers“ in MP Quellen¹¹⁰. Auf einem Relief wie dem unseren ist aber selbstverständlich neben der

104) Frag. 105 bei Mette.

105) Vgl. z.B. J. Nelis in: H. Haag (Hrsg.), *Bibel-Lexikon*, 1968, 452f.

106) s. hier Taf. II, 1 [jetzt: Taf. VIII, 1].

107) Vgl. Callmeyer-v.Gall s.v. ‚Adler‘ in *Wörterbuch der Mythologie*, Bd. IV, 1986, 230.

108) Vgl. ebenda.

109) s. ebenda 232.

110) s. ebenda 230. Bezüglich des durch Mithra und Verethragna repräsentierten Hvarenah, d.h. Königsglanzes Ahura Mazdas s. Waldmann, *Mazdaismus*, 122–127 und 174–177, dort vor allem Anm. 623.

iranische Sicht als gleichberechtigt das Verständnis zu berücksichtigen, das dem Adler als Symbol des Zeus und des Iupiter zugewachsen ist¹¹¹. Das Ergebnis muß daher lauten: Der Adler ist auf CCID 365 wie auf zahlreichen anderen Kultmonumenten der Dolichenusmysterien wie z.B. 327, 347, 366, 515, 517 Repräsentant des Zeus wie des Oromasdes. Auf ihnen nimmt er nicht nur gleich der Büste im oberen Zwickel der Standarte CCID 5 häufig eine hervorragende Plazierung ein, er ist religionsgeschichtlich gesehen identisch mit dieser Büste, dem *Iupiter Optimus Maximus Commagenorum aeternus*, und dementsprechend mit dem *Zeus Oromasdes* des Nemrud Dağ.

ABKÜRZUNGEN

- ANRW Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Eds. H. Temporini – W. Haase. Berlin – New York, 1972 ff.
- Ay Inschrift auf einem kaiserzeitlichen Altar gefunden im Hierothesion Mithradates' I. Kallinikos in Arsameia am Nymphaios, s. Waldmann: *Mazdaismus* 197 f.
- CCCA *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*. Ed. M.J. Vermaseren (EPRO 50) Leiden 1977 ff.
- CCID *Corpus Cultus Iovis Dolicheni*. Eds. M. Hörig – E. Schwertheim (EPRO 106) Leiden 1987.
- /741/**
- D Kommagenische Kultinschrift von Dülük (Doliche), s. Waldmann: *Mazdaismus* 198f.
- E Ehreninschrift der Ephesier für Antiochos I. von Kommagene, s. Waldmann: *Mazdaismus* 199f.
- EPRO Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain. Ed. M.J. Vermaseren. Leiden 1961 ff.
- G Kultinschrift am Burgaufgang des Hierothesions der königlichen Ahnen in Arsameia am Euphrat (Gerger), s. Waldmann: *Kultreformen* 124–130 und ders.: *Mazdaismus* 200.
- N Inschrift auf den Thronesseln der Kolossalstatuen im Hierothesion Antiochos' I. auf dem Nemrud Dağ, s. Waldmann: *Kultreformen* 63–71.
- SO Inschrift einer kommagenischen Reliefstele gefunden in Sofraz Köy. s. Waldmann: *Mazdaismus* 202 f.

111) Vgl. dazu E. Oder s.v. ‚Adler‘ in RE I, 1893, 371–375.

BIBLIOGRAPHIE

- K.B. Angyal – L. Balla, *Deus Commagenus* in: *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 8, 1972, 89–94
- L. Balla: s. K.B. Angyal – L. Balla.
- A.D.H. Bivar, An Iranian Sarapis, in: *Bulletin of the Asia Institute*, NS Vol. 2, 1988, 11–17.
- A.D.H. Bivar, Towards an integrated picture of ancient Mithraism. In: J.R. Hinnells (Ed.), *Studies in Mithraism (= Storia delle Religioni 9)* Rom 1994, 64–73.
- M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, 3. Bd., Leiden-Köln 1991.
- C. Colpe, Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien, in: J.R. Hinnells (Hrsg.), *Mithraic Studies*, Manchester 1975, Bd. II, 378–405.
- CCCA: s. unter M.J. Vermaseren.
- F. Cumont in: *Roscher 1884–1897*, Bd. II,2, s.v. Mithras.
- F. Cumont, *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*, Paris 1906.
- F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942.
- F. Cumont, *Le Symbolisme funéraire*, Paris 1942.
- E.D. Francis, Mithraic graffiti from Dura-Europos in: J.R. Hinnells (Hrsg.), *Mithraic Studies*, Manchester 1975, Bd. II, 424–445.
- J.F. Gillam in: *Dura-Report* 9, 1952.
- L.R. Gordon, Franz Cumont and the doctrines of Mithraism, in: John R. Hinnells (Hrsg.) *Mithraic Studies*, Manchester 1975, 215–248,
- J. Harmatta, Royal Power and Immortality, in *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 27, 1979, 305–319, mit 15 Taf.
- J. R. Hinnells, Reflections on the bull-slaying scene, in: John R. Hinnells (Hrsg.) *Mithraic Studies*, Manchester 1975, 290–312.
- W. Hoepfner, *Arsameia am Nymphaios*, Tübingen 1983 = *IstForsch* 33.
- M. Hörig – E. Schwertheim, *Corpus Cultus Iovis Dolicheni (CCID)*, Leiden etc. 1987 (=EPRO 106).
- H.-J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, Münster 1982, ²1986.
- D.E.F. Kleiner, *The monument of Philopappos in Athens*, Rom 1983.
- G. Kreyenbroek, Mithra and Ahreman in Iranian Cosmogonies. In: J.R. Hinnells (Ed.), *Studies in Mithraism (= Storia delle Religioni 9)* Rom 1994, 173–182.
- U. Laffi, I terreni del tempio di Zeus Aizanoi, *Athenaeum-Pavia* NS 49, 1971, 3–53.
- M.J. Lagrange, *La religion des Perses*, RBib 1904, 40ff. u. 188ff.

/742/

- B. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, Oxford 1967.
- H. Luschej, Studien zu dem Darius-Relief in Bisutun, in: *Arch. Mitt. aus Iran*, N.F. 1, 1968, 63–94.
- H. Luschej, Bildform und Sprachform in der achaimenidischen Kunst, in H. Brunner, *alii* (Hrsg.), *Wort und Bild. Symposion Tübingen 1977*, München 1979, 77–79
- P. Merlat, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*, Paris 1951.
- L. Müller, *Die Taufe Rußlands*, München 1987.
- J. Nelis, Ewigkeit in: H. Haag (Hrsg.), *Bibel-Lexikon*, 1968, 451–453.
- H. Ringgren, *Die Religionen des Alten Orients*, 1979.
- W.H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig 1884–1897.
- K. Rudolph, Mitra, Mithra, Mithras. Altarische Mithraverehrung und hellenistische Mitrasmysterien, in: *OLZ* 74, 1979, 309–320.
- S. Şahin, Grenzstein eines heiligen Bezirks bei Eski Kâhta in: *Epigraphica Anatolica* 18, 1991, 107f.
- S. Şahin, Revision einer Votivstele aus Mara[] in: *Epigraphica Anatolica* 18, 1991, 109–111.
- H. Schwabel, Rez. Waldmann, *Mazdaismus* in: *Wiener Studien* 1991, 291.
- E. Schwertheim, Iupiter Dolichenus, der Zeus von Doliche und der kommagenische Königskult in: *Asia Minor Studien*, Bd 3: *Studien zum antiken Kleinasien*, Bonn 1991, 29–40 mit Taf. 4.
- E. Schwertheim: s. auch M. Hörig – E. Schwertheim.
- M.P. Speidel, *The Religion of Iupiter Dolichenus in the Roman Army*, Leiden 1978 (=EPRO 63).
- M.P. Speidel, *Mithras-Orion. Greek Hero and Roman Army God*, Leiden 1980 (=EPRO 81).
- D. Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries*, New York/Oxford 1989.
- M.J. Vermaseren, *Mithras. Geschichte eines Kultes*, Stuttgart 1965.
- M.J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA)*, Leiden 1977ff. (=EPRO 50).
- M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis, the Myth and the Cult*, London 1977.
- J. Wagner, Neue Denkmäler aus Doliche in: *Bonner Jahrbücher* 82, 1982, 133–166.
- H. Waldmann, Die kommagenischen Kultreformen unter Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I., Leiden 1973 (= EPRO 34).
- H. Waldmann, Neue Inschriften aus Pisidien, *ZPE* 44, 1981, 95–102 mit Taf. 10 und 11.
- H. Waldmann, *Wirtschaft, Kulte und Bildung im Hellenismus (330 – 133 v. Chr.)*, Wiesbaden 1987 (= TAVO-Karte B V 5).
- H. Waldmann, Die beiden ersten Geister und der sog. zarathustrische Dualismus, in *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies*, Turin, September 7th–11th 1987, Bd. I, Rome, *IsMEO* 1990, 313–332 mit Taf. I–III.

- H. Waldmann, Der kommagenische Mazdaismus, Tübingen 1991 = Beiheft 37 der Istanbuler Mitteilungen.
- H. Waldmann, *Mithras tauroctonus*, in: J.R. Hinnells (Ed.), *Studies in Mithraism* (= *Storia delle Religioni* 9) Rom 1994, 265–277.
- O. Weinreich, ΘΕΟΙ ΕΡΗΚΟΟΙ, *AM* 37, 1912, 1–68.
- /743/**
- K.W. Welwei, Abhängige Landbevölkerung auf Tempelterritorien im hellenistischen Kleinasien und Syrien, *AncSoc* 10, 1979, 97–118.
- J. Wolski, Iran und Rom, in: *ANRW* IX 1, Berlin 1976, 195–214.
- J.H. Young, Commagenian Tiaras: Royal and Divine, *AJA* 68, 1964, 29–34.

Eine erste Fassung dieses Aufsatzes wurde vorgetragen auf dem DVRG-Kongress zum Thema ‚Die Religion von Oberschichten‘, 3. – 7. Oktober 1988 in Hannover. Erstmals veröffentlicht in: *Religion* 25, 1995, 305–316.

XVI

Religion in the Service of an Elite: A Sociologically Defined Imposture The case of Ancient Sparta

The following article is based upon the socio-theological framework elaborated in my book, *Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde*, (*Theology based on the History of Salvation versus ‚Männerbünde‘*)¹. It attempts to correlate the recurring appearance of a gnostic worldview with the socio-psychological structures of ‚Männerbünde‘ or ‚male-groups‘. In doing so, it traces the gnostic method of interpreting the human condition from efforts to build an ideological superstructure in order to secure the interests of solely secular groupings; the so-called ‚Männerbünde‘. By developing pseudo-theological constructions with their hint of true ‚theo‘-logy, these secular groupings attempt to seduce people into following these newly-developed pseudo-theological systems which in fact deliver them helplessly into the grip of the ‚Männerbünde‘. It is through means such as these pseudo-theologies that the ‚Männerbünde‘ endeavour to win almost unlimited power over the common people; hence the article’s title, ‚religion in the service of an elite‘.

The second element of the title, ‚A sociologically defined imposture‘, refers to my understanding that the creation of the pseudo-theology by the ‚Männerbünde‘ does not follow the demands of theological truth but is instead ‚defined‘ by the sociological rules which are to be observed if one wants to subject others to one’s own private aims.²

1) H. Waldmann, *Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde. Die Grundlagen des gnostischen Weltbildes*, 213 pp., Tübingen 1994. An English summary of this book has appeared as a contribution to the I.A.H.R. Congress held in Rome 1990, entitled: ‚Theology and Ideology in Ancient Iran‘, *Proceedings of the 16th Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd-9th September 1990*, Rom Bretschneider 1993, pp. 271–276.

2) In this sense, the title of Kippenberg’s article can also be understood: ‚Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus‘, *Numen* 17, 1970, pp. 211–231. For corresponding ideas see *idem*,

Whereas the book exemplifies the proposed ideas on a larger scale by centring on historical situations taken principally from ancient and modern indo-european contexts, the present article focuses on one of the best known ‚Männerbünde‘, namely, the Spartan commonwealth. Sparta’s special structures, which are highly relevant in illustrating this thesis, were not considered in the book.

Finally, the analysis of the Spartan material has been effected through an abstract general approach, and *i.e.* a socio-psychological exposition of the structures which underly and interpret the ‚Mannerbünde‘ text, which mainly consists of historical arguments. It is this general approach which I shall consider first.

GENERAL APPROACH

In this paper I argue that elitist groups, including non-political organizations, tend to secure their authority in two ways. Firstly, by producing a theological system or even a mature religion of their own and secondly by augmenting this system with an ethical exclusivism based upon the theological system or religion. Further, I want to suggest that these theological systems, developed to protect such elitist interests, do not normally simply comprise just any sort of pseudo-religion, but because of their identical aims, invariably produce systems with almost identical traits. The paper attempts to show that the astonishing similarities which can be observed in such pseudo-religious systems are determined specifically by the unique sociological and psychological situation of such elites. Therefore the principal aim of this paper is to outline the rules that define the development of such ideological systems in order to show how they protect the interests of the elite and to reveal their a-theological and even anti-theological tendencies.

An abstract socio-psychological model of an elite, its ‚idealtyp‘, may be characterized as follows.

/306/

From a sociological viewpoint:

- 1 by tight inner structures comprising an hierarchy and absolute structures of command and obedience;

‚Wege zu einer historischen Religionssoziologie. Ein Literaturbericht‘, *Verkündigung und Forschung* 16, 1971, pp. 54–82 or G. Widengren, ‚Bābakiyah and the Mithraic Mysteries‘, in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden 1979, pp. 675–696. For further discussion of Kippenberg’s views see my paper cited below in note 4 and my review of his book *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1988*, Frankfurt am Main 1991, to appear in this same periodical.

- 2 by an absolute separation from non-members and a profound sense of exclusiveness
- 3 by an attempt to exclude whatever might weaken the bonds between member and group or whatever might bring about a return to solidarity with the outside world; what Nietzsche called ‚the Far-Too-Many‘ (‚die Viel-zu-Vielen‘). This exclusionist policy includes a rejection of women and family life as well as an integrity tending towards an idealization of poverty, but only poverty as realized in the service of the group;
- 4 by a tendency to absolutize the group’s aims and interests; as, for example, in the former first verse of the German national anthem, ‚Deutschland, Deutschland über alles!‘

From a psychological viewpoint:

- 1 by an intense, positive feeling of power and strength allied with a feeling of being protected in threatening situations;
- 2 by a loss of identity resulting from segregation from a normal way of life, and by a desire ‚to get home to one’s father’s house‘ as felt, for instance, by a terrorist.³

Given these characteristics of an elite, certain ideas can be usefully outlined in order to understand the conceptualization and the defence of a world-view that appears theological and proves protective for such elite-structures in overturning the normal rules of common life.

First, to undergird the elite-structure:

- 1 Predestinarian ideas, possibly clad in a mythology of a divine horde, are used in order to support the segregation from the outside world and the self-perception of members as being part of an elite. Such myths would be acted out in initiation-rites suggesting the initiate’s death and instant rebirth into his ‚new life‘ as a member of the divine horde.
- 2 Predestinarian concepts are also used to undergird the hierarchical structure within the group by defining membership layers. Here, too, such ideas are often associated with the mythological notion of a divine horde; hierarchical grades being divinely bestowed and fixed prior to any personal action by the member.
- 3 Teachings denigrating the values of normal life, such as self-determination, marriage, family and worldly possessions are used to strengthen a member’s adherence and unrestrained devotion to the elite.
- 4 An ethical exemptionism, corresponding to the theological definition of the group’s exclusiveness, acts in such a way as to free a member from the norms governing common social relations. The ethical exemptionism is also grounded in the

3) A typical example is offered by the title of a book written by Joachim Klein, a former member of the German Red Army Faction terrorist group: ‚*Rückkehr in die Menschlichkeit. Appell eines ausgestiegenen Terroristen*‘. In translation the title is: ‚Returning to Humanity. The appeal of a repentant terrorist‘.

myth of the divine horde; the corresponding initiation-rite being used to subject the new member to the group's commandments and authority.

Second, to protect this self-perception from possible attack:

- 1 The elite declares reason and free will to be corrupt, thus depriving the individual of any ability and motivation to oppose the group's self-understanding with any courage or intellectual conviction.
- 2 Deterministic notions are advocated, inculcating passivity within the theoretical foundations of the elitist group's theology.

/307/

Both of these doctrines, the corruption of free-will and reason and that of determinism, can be clad in dualistic mythology. Serving as the foundation for the theological principles, this mythology defines the elitarian self-understanding by advocating predestinarian ideas and devalorizing matters of earthly importance such as the holding of property and family life.

To sum up, it can be said that the search for a theology which serves the interest of an elitist group leads to a conglomerate of predestinarian and deterministic teachings; the denial of free-will¹, the deprecation of reason, and the devaluation of so-called 'worldly' goods. In conclusion, we find a 'theology' not dissimilar to that of ancient gnosticism.

Turning to the question of theological truth, previously mentioned only incidentally, it is difficult to deny that the just described 'theological' systems, far from being structured by the demands of objectivity, but following a path led by the search of one's own interest, have nothing to do with real 'theo'-logy but prove rather to be pure 'worldly' ideologies. Geared to strengthen the aims of the group, the ubiquitous claim to 'theo'-logical truth reveals itself to be without justification.

In other words, these group-ideologies clothe their real aims in assumed theological concepts such as 'god', 'creation', 'justification', 'grace' and so on, incidentally grounding them in a system of myths and their speculative interpretation. Designed to promote the group's interests, such 'theo'-logies are nothing but ideological constructions serving secular goals, despite their glittering allure. They are not 'theo'-logies in the proper sense of the term.⁴

At this point in the discussion, I want to comment on the fundamental distinction between 'mediated' and 'unmediated' group-theology. 'Mediated' theology is a theology which can be said to serve the interests of transcendence or divinity. It can be termed 'mediated' because it looks to the group's interest after having taken into consideration the interest of true transcendence. By contrast, 'unmediated' theology

4) For further discussion see my paper, 'Mani, das Christentum und der Iran', in N. el-Khoury, H. Crouzel, R. Reinhardt (eds), *Lebendige Überlieferung. Prozesse der Annäherung und Auslegung, Festschrift für Herman-Josef Vogt zum 60. Geburtstag*, Beirut/Ostfildern 1992, pp. 357-361.

is an ideology that excludes any consideration of a transcendence and serves the interest of the group alone, however much this is embellished by seemingly transcendent claims, concepts and myths.

The theology of the apostle Paul is one example of a ,mediated' theology. On the one hand it contains a fully developed concept of a god of a specific grouping, into whose *corpus* one enters by an initiation which ritually represents individual death and instant rebirth; Paul interprets this ritual as a form of moral exemptionism, that is, his ,liberty from the bonds of law'. The law to which the initiated Christian submits is ,Christ's law'. On the other hand, however, and here Paul's theology proves to be a ,mediated' one, it respects the demands of real transcendence or divinity, for example in holding fast to the divine commandments from which many ,unmediated' elitist ,theo'-logies believe themselves to be exempt. Thus although preserving the outward structure of a theology constructed to protect the ,interest' of an elite, St. Paul's thinking nevertheless is inwardly true ,theo'-logy, ,mediating' its group's aims by respecting the ,interest' of transcendence.

How can one judge whether or not the ,interest' of transcendence has really been integrated into a particular group-theology? To answer this question, we can observe the structure of action taken by the ,process of mediation' in the New Testament. Reproaching Christ with the accusation, ,You are bearing witness to yourself (i.e., You are looking after your own ,interest'), your testimony is not true',⁵ the Pharisees put to Christ the question of the nature of his ,interest'. In fact, they accused him of working for an unmediated ,interest'. Christ's answer was, ,When you have lifted up the Son of man (i.e., when you have crucified him), then you will know that I am /308/ he, and that I do nothing on my own authority but speak thus as the Father taught me'.⁶

Thus the *criterium* to which Christ refers is his readiness to seal his testimony by suffering death for it. In fact, this readiness at least proves that a given individual does not follow its own ,interest'.⁷

However, this readiness is not sufficient in itself to decide whether *transcendent* ,interest' is pursued or not. The members of the ,unmediated Männerbünde' such as those of the Mafia, the Nazi SS or other terrorist groups can also be said to show a readiness to die for the group. Therefore witnessing unto death is no absolute certainty that we are dealing with a mediated interest. As in the case of Jesus, it only indicates that a particular individual has dedicated himself wholeheartedly to a personality or cause.

That is why, in order to answer the question of whether transcendence is respected or not, in the first instance we have to ask about the idea or the person claiming it. Is

5) John 8: 13. RSV.

6) John 8: 28. RSV.

7) It is in this context that one must view the often dualistically misunderstood Christian readiness to have contempt for the goods of this world and to radically abstain from them.

the claim to foster transcendence authentic? That question can only be answered by a demonstration of real domination over the forces of nature. Only a sign of being above nature reveals that the claimant really dwells in the realm of transcendence.

In this sense Christ's controversy with the Pharisees continues in John 10:37,38 with his words, 'If I am not doing the works of my Father, then do not believe me; but if I do them, even though you do not believe me, believe the works, that you may know and understand that the Father is in me and I am in the Father'. The 'works' alluded to here are the 'signs of Messianity', traditionally acknowledged by the Jews as a demonstration of the coming of the Messiah as the authentic and divinely authorized witness of transcendence.⁸ The comment in John 7:31 at the beginning of the controversy becomes clearer when seen in this context, 'When the Christ appears, will he do more signs than this man has done?'

Without such a previous corroboration of an individual's standing in the service of transcendence, readiness to suffer death does not certify that the person acts in the sense of a mediated or true theo-logy.⁹ So much then for the *criteria* that allow us to distinguish between a 'mediated' and an 'unmediated' theology.¹⁰

PARTICULAR APPROACH: THE CASE OF SPARTA

The best-known example of a political elite developing an unmediated '*pseudo*'-theology which is mainly recognizable by its 'exemptionistic' morality is ancient Sparta. Here, a small elite known as Spartiates trained as youths by the *krypteia* in the techniques of terrorist suppression of the rest of the population, the 'Helotes', exercised power in the state as the 'political elite' *kat'exochen*.¹¹ Comparable examples of ruling elites can be found in early Rome,¹² with the Inca in Southern America¹³ and

8) Putting the question this way, 'the signs of the Messiah' of the Jewish people testify for a 'philosophy' acknowledging that real truth can be recognized by man as does also St. Paul for instance in Rom. 1:19s. with regard to the possibility of recognizing the existence of God.

9) Likewise, without that previous proof, ascetic action is without value and is to be taken as an aberration. St. Paul at least knows such asceticism and classifies it as originating out of egoistic, *i.e.*, out of 'unmediated' interest: 'It is valueless and serves only to fulfil the desires of the flesh': see Col. 2: 19-23.

10) It is in fact one of the steps of the philosophical/theological discourse designated by the so-called *praeambula fidei* in neo-scholastic theology that, by the by, are applicable not only to Christian theology and faith, but that also testify to a large degree to the verity of elements in other than Christian theologies. See also *Wörterbuch des Christentums*, Gütersloh/Zürich 1988 s.v. 'Männerbünde'.

11) K. Eder calls the Spartans in his book *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution*, Frankfurt 1976, p. 21 a 'parasitäre Herrschicht' (parasitical elite).

12) A. Alföldi, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, Heidelberg 1974, *passim*.

13) K. Eder, *l.c.* (note 11) p. 21.

the Maya in Yucatan (Yaqui-priests),¹⁴ the Moguls in India and the Timurides in nearly all of Eurasia,¹⁵ the Vikings and Normans in Russia, England, France and Southern Italy,¹⁶ in the Crusader-states, and the states of the Templars and the Teutonic Knights in Palestine and the Baltic.¹⁷ In the contemporary world, such structures can be found in the former one-party systems of the USSR,¹⁸ in Nazi Germany,¹⁹ in Falangist Spain, in the Philippines under Marcos, in North and South Korea, and in China and its satellites.

Further historical examples of this phenomenon are provided by social elites, which became so essential a part of certain political systems that they were able to form 'a state within a state'. Such elites are often armies; for a short time, for instance, the Roman army can be said to have had its 'ideological superstructure' in the Mithraic mysteries.²⁰ The Janissaries of the Ottoman Empire can also be cited here, and in their case it is interesting to note their 'exemptionisms' with regard to family life.²¹ Other /309/ examples include the Futuwwa organizations in various Islamic states,²² Ivan Grosny's Oprichnina,²³ Hitler's SS, SA and Gestapo,²⁴ and the KGB of modern Russia with its long series of near-identical predecessors.²⁵ However, by the

14) W. Cordan (ed.), *Popol Vuh. Das Buch des Rates*, Gütersloh 1981, pp. 111s., 126s. and 205-212.

15) A fundamental source is Timur i-lenk, *Memoirs of Tamerlane*, London 1902. Furthermore see K. Jahn, *Zum Problem der mongolischen Eroberungen in Indien*, München 1957, and the corresponding chapters in M. Weiers (ed.), *Die Mongolen. Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur*, Darmstadt 1986.

16) M. Braun, *Der Aufstieg Russlands vom Wikingerstaat zur europäischen Großmacht (1000-1700)*, Leipzig 1940 and M. Hellmann (ed.), *Handbuch der Russischen Geschichte*, Bd 1, 1, Stuttgart 1981, pp. 267-279. Furthermore E. Caspar, *Roger II (1101-1154). Gründung der normannisch-sizilischen Monarchie*, Innsbruck 1944 and J.J. Norwich, *Die Wikinger im Mittelmeer. Das Südreich der Normannen*, Wiesbaden 1968.

17) For instance St. Runciman, *Geschichte der Kreuzzüge*, München 1975 and M. Hellmann (ed.), *Die geistlichen Ritterorden Europas*, Sigmaringen 1980.

18) G. Schramm (ed.), *Handbuch der Geschichte Russlands*, Bd 3, 1, Stuttgart 1983.

19) Excellent source-material for a corresponding 'ideology' is offered by the pamphlets published by Erich and Mathilde Ludendorff and by Rosenberg's *Mythus des 20. Jahrhunderts*. As a reference for examples of the practice of moral exemptionism in everyday life see E. Kogon, *Der SS-Staat*, München 1974.

20) See for instance M.J. Vermaseren, *Mithras*, Stuttgart 1965. For the most recent discussion see H. Waldmann, *Die beiden ersten Geister und der sog. zarathustrische Dualismus, Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies, Turin, September 7th-11th 1987*, Bd. I, Rome, IsMEO 1990, pp. 313-332 and my contribution 'Mithras tauroctonus', in: J.R. Hinnells (ed.), *Studies in Mithraism* (= 'Storia delle Religioni' vol. 9) Rom 1994, 265-277.

21) J. Matuz, *Das Osmanische Reich*, Darmstadt 1985.

22) F. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften im Islam. Texte zur Geschichte der Futuwwa*, Zürich/München 1979.

23) H.F. Graham, s.v. 'Oprichnina', *The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History*, Gulf Breeze/USA 1982.

24) See note 19.

25) See note 16 and 18.

same token, the civil service, political parties and parliaments of Western democracies should be considered in the same light; inasmuch as they are subjected to the rules of law, they represent later forms of a group-specific 'lifestyle' and should be looked upon as practically 'mediated' systems.²⁶

In keeping with the recent major publication about Sparta by Clauss, I propose to view the Spartan state as a model which shows how essential elements of a religion, which was developed to secure the 'interest' of an elite, actually functions in practice. Admittedly, in the case of Sparta, the theological, mythological and ritual superstructure is not as well-developed as, for instance, in the mysteries of Mithra.²⁷ But religious ethnologists, and in particular French scholars such as Henri Jeanmaire, Pierre Vidal-Naquet and others,²⁸ have detected similar elements in Sparta. Thus Sparta is a good example of a pseudo-religion which serves the aims of an elite, mainly because, apart from our continued fascination with the community,²⁹ it exemplifies the most consistent realization of such a worldview over several centuries, albeit with progressive modifications. Furthermore, the Spartan concept of virtue, as famously described by Aristotle, is ultimately void of any true moral sense. I shall return to this topic later in this discussion.

The question of the personality of Lycurgus can be left aside here, as I am only concerned with the commonly accepted fundamental traits of the Spartan model as practised between the 9th and 4th centuries B.C. These traits can be described as follows:

26) See for instance how easily the Samurai, living more according to their own elitist ethical rules than according to commonly accepted moral norms, changed into the class of official state-servants during the Tokugawa period from the 17th to the 19th century in: O. Ladstätter, S. Linhard, *China und Japan. Die Kulturen Ostasiens*, Wien 1983, pp. 350s. As an example from the western world for the rise of a class of state-officials out of the milieu of exemptionistic groups, see the instructive details given in Meuli's report of practices during the annual civic festivities of Bern and Rapperswil in Switzerland in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vol. 5, Berlin/Leipzig 1932/33, pp. 1819s. As an undoubtedly striking trait of 'meditatedness' in the self-understanding of modern political parties and parliaments see finally the provisions for 'Gewissensbindung' ('bond of conscience') of the deputies in article 38, 1 of the German 'Grundgesetz': it declares, the deputies in the parliament to be bound in their decision-making exclusively by their own consciences. (I cannot discuss here the difficulties of the highly controversial definition of 'conscience'.)

27) Above note 20.

28) Their views have meanwhile found acceptance among German philologists, historians of religion, and historians in general. Especially to be mentioned in this respect is Walter Burkert, whose ideas were fundamental for the monograph of M. Clauss. See M. Clauss, *Sparta*, München 1983, p. 190.

29) For instance the two volumes written exclusively on that phenomenon: F. Ollier, *Le Mirage Spartiate*, 2 vol, Paris 1933/1943 (reprint 1973). But see also V. Ehrenberg, in *RE*, vol. III, A2, Stuttgart 1929, s.v. 'Sparta', p. 1376.

Disparagement of private property

Following his description of the establishment of the Gerusia and the office of Ephorus, Plutarch reports the second important Lycurgian institution to be the equal distribution of land among the Spartans. This land distribution was accompanied by a devaluation of Spartan currency through the replacement of silver and gold by a system of large iron pieces, not only difficult to handle but equally hard to retain and preserve in greater quantities. The value of the iron pieces was further decreased by annealing them in vinegar so that implements could not be made from them.³⁰ Xenophon relates that gold-washing and silver-mining was punished,³¹ and Aristotle reports that the new constitution stripped the country of both silver and gold.³² Thus Aristotle shows that from the very beginning the Spartan constitution aimed at disparaging private property. A similar rejection of private property can be found in Plato, as he declares in his *leges* that, 'in the beginning ... everything was equally distributed'.³³

The aforementioned institutions were supported by other measures. For instance, it was forbidden for members of the Spartan elite to exercise any gainful profession.³⁴ Even raising crops for personal consumption was forbidden to them; the institute of Helotes seems mainly to have been aimed at cultivating the lands, owned in common by the nobility, so that the Spartans and their families could be supported with the surplus yielded by these fields.³⁵ Time and again the ancient sources hint at the importance of these measures and describe them as elements without which the Spartan way of life would have become impossible. If, on the other hand, Plutarch stresses that in war jewellery and other luxuries were allowed,³⁶ it must be remembered that

30) Plut., *Vit. Lyc.* 8–10.

31) Xen., *Const.* VII 6.

32) Aristotle, *Pol.* 1271 b.

33) Plat., *Leg.* 696. It is hard to understand how Clauss can deny this *ibid.*, p. 163 without presenting special reasons – this is a general weakness of Clauss's book, already deplored by P. Parent in his review in: *Études classiques* 52, 1984, pp. 381s, as also K. Brodersen in: *HZ* 240, 1985, p. 136. One should note how Plutarch in his *vita Cleomenis* describes the deterioration of the institutions established in the beginning (see Plut., *Vit. Cleo.* 5) although he refers to these developments only briefly in his *vita Lycurgi* and his *institutiones*: see Plut., *Vit. Lyc.* 30 resp. *Inst.* 42 (239). Furthermore on the occasion of his description of the new laws introduced by a certain Epitadeus after the end of the Athenian hegemony (see also Plut., *Vit. Cleo.* 5) Aristotle in his *politica* deplores the instability of the Spartan constitution in general. In the previous sentence he had cited the *new laws* as the reason why, during his own lifetime, the Spartan nation's riches were so unequally distributed: see Arist., *Pol.* 1270a. Thus we can scarcely follow Clauss, when *pretending to use Aristotle as his witness* he denies the historical reality of a time in which property had been equally distributed.

34) Plut., *Vit. Lyc.* 24s. and Xen., *Const.* VII 5.

35) Plut., *Vit. Lyc.* 24.

36) *l.c.* 22.

in Sparta war was esteemed the apogee of the absolutized society. Therefore when looking at Spartan life in general, it is not surprising that the numerous craftsmen producing luxury articles or engaging in ‚luxury‘ professions, such as elocution teachers, as defined by Spartan /310/ self-understanding, were either driven out of the country or left it voluntarily.³⁷ This phenomenon provides additional proof of the property-despising spirit of the original constitution. Further details are offered by Agesilaos‘ refusal to keep a writer in his home³⁸ or to listen to a man imitating a nightingale with the remark that he had already heard many a true nightingale.³⁹ Likewise, Plutarch reports, ‚Scholarly knowledge they acquire only to such an extent as is needed to escape hardship‘.⁴⁰ All this brings to mind an observation made by Aristotle’s pupil Theophrast, who remarks that Sparta succeeded in, ‚stripping riches of their charm and making them worthless‘.⁴¹

Another measure which was taken in order to vilify the notion of private property was the granting of permission for the use of another individual’s hunting dogs, horses or provisions without the permission of the individual owner.⁴² Talking about Lycurgus‘ corresponding measures, Plutarch speaks about the prohibition of luxurious houses and opulent furnishings. This prohibition evidently influenced the architectural style to such an extent that the Spartan king, Leotychides II, who was victorious at Mykale in 479 B.C. mockingly asked his Corinthian host, ‚do trees grow square-shaped here?‘.⁴³ A further remark by Lycurgus is in direct contradiction to Clauss‘ belief that in Sparta, ‚things are the same as in all other towns‘.⁴⁴ Asked, ‚How can we resist the onslaught of the enemy‘, Lycurgus is reported to answer, ‚If you stay poor and nobody wishes to be richer than someone else‘.⁴⁵

Further hints about the original shape of Spartan society are provided by the disapproving comments in ancient sources regarding the declining practice of the once highly esteemed exclusion of private property. In addition to the aforementioned observations made by Aristotle, Xenophon, Plutarch and Theophrastus, an extract from the *Apophthegmata* in Plutarch’s *Moralia* can be mentioned. Here we find the proudly told story of a Spartan king who was asked by his allies why the Spartans had

37) *Lc.* 9.

38) Plut., *Apoph. Lac.* 1 and 57.

39) *Lc.* 59.

40) Plut., *Vit. Lyc.* 16 and Plut., *Inst. Lac.* 4 and 33 and *idem*, *Leg.* 816s.

41) Theophrast *frag.* 86 (ed. Wimmer). See also Plut., *Vit. Lyc.* 10. An equally revealing citation from Theophrast see Plut., *Mor.* 527 b = Theophr. *frag.* 78.

42) Xen., *Const.* VI 3 – VII 6 and Plut., *Inst.* 23 238.

43) Plut., *Vit. Lyc.* 13.

44) Clauss *ibid.*, pp. 162s.

45) In general Clauss’s tendency to de-mythologize (entmythologisieren) the history of Sparta (see Clauss, *ibid.*, pp. 8–10) goes rather beyond scholarly discretion. See also further below *notes 68, 71* and *74* about Helotism.

sent so few warriors. His response was to call up from the combined army the bakers, then the butchers, the blacksmiths and so on, until only his Spartans were left. Thus it was understood that only the Spartan repudiation of private property and personal gain made it possible to bring forth true warriors, able to concentrate on warfare, and as such, although they were small in number, these warriors were of the highest military value.⁴⁶

Disparagement of family bonds

Another typical element of a value-system designed to protect the interest of an elite is represented by the sexual norms of the so-called Lucurgian constitution, a topic which has regrettably been rarely treated in recent studies.⁴⁷ Paedophilia was seen as a central method of education. Ehrenberg argues that the Spartan ideal of military unity was based, in the realm of education, upon, 'deliberately modelled, closely connected phenomena combining gymnastic exercise with paederasty'.⁴⁸ However, heterosexual love was regulated in such a way as to clearly subordinate it to the central Spartan concept of life. Certain elements of the public Spartan life were also open to girls, such as education in several disciplines of sporting activities. The free exhibition of naked young people of both sexes, in either sporting contests or other activities during the great religious festivals may not seem so shocking today.⁴⁹ But other measures of the Lycurgian constitution dealing with family life, remind us of certain practices of the regime of Nazi Germany; unfortunately here I can only briefly point to the similarities between Nazi and Spartan structures.

Among the traits that can be mentioned here are those concerning the arrangement whereby an older man might accept a younger man into his house for the purpose of procreation of sound children with his wife,⁵⁰ or the permission for polyandric relations /311/ in situations where an especially beautiful woman is desired by several

46) Plut., *Apoph. Lacon.* 72 (214). Naturally in the course of time other greek poleis likewise established 'standing armies', for example, in Crete and in other communities, which like Sparta shared the primaeval Doric war constitution (see Ehrenberg, in *RE* vol. III A2, Stuttgart 1929, s.v. 'Sparta' p. 1376) such 'standing armies' existed from the beginning.

47) See, for instance, H. Kelsen, *Aufsätze zur Ideologiekritik mit einer Einleitung herausgegeben von Ernst Topitsch*, Neuwied/Berlin 1964, pp. 115s. or H.I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, München ⁸1977, pp. 87s. (on Sappho). The Spartan situation is described especially in Claus ibid., p. 146 with examples ancient as well as modern.

48) ... daß die Erziehung zu dem spartanischen Lebensideal, der militärischen Gemeinschaft, auf den beiden „eng miteinander verbundenen, ... bewußt gestalteten ... Phänomenen ... Gymnastik und Päderastie“ beruht.: see *RE*, vol. III A2, Stuttgart 1929, s.v. 'Sparta' pp. 1382s. See also Claus ibid., pp. 142–146.

49) Plut., *Vit. Lyc.* 14 and the comments given by Claus ibid., pp. 103s.

50) Plut., *Vit. Lyc.* 15.

men. In these cases, procreation is clearly subordinated to the interest of the state; the Nazis spoke of generic hygiene in accordance with state interest.⁵¹ Although Thurnwald describes numerous parallels for both these phenomena in Africa and other societies,⁵² it should be noted that, as he describes them, there are significant differences with respect to the measures taken in Sparta. Whereas the measures reported by Thurnwald imply that they aim to restrain sexual tendencies that would lead to disorder if left unregulated, the Spartan legislator clearly subordinates sexuality to the officially proclaimed demands of absolutized public interest.⁵³

Further evidence is offered by the public ridiculing of people who, though otherwise recognized as servants of the state,⁵⁴ refuse to procreate.⁵⁵ Likewise, there are numerous sayings about the so-called Spartan ‚Heldenmütter‘ who boasted of their sons‘ brave deaths in war. Plutarch comments on such boasting in his *Lacaenarum Apophthegmata*.⁵⁶ Similar formulations such as ‚In proud mourning ...‘ could be found in newspaper death notices in World War II Germany, a fact which is easily forgotten. Even today such disregard for personal feelings originating in a totalitarian self-understanding arouse a certain bewilderment. Thus in antiquity we also find astonishment expressed outside of Sparta at such a divinization of the state’s ‚interests‘, astonishment that caused Plutarch to comment on it in his *Apophthegmata*.

Another event in Spartan history which can be said to be critical, may serve as a further example of measures taken to protect the elite value-system. This event was the isolated example of the founding of a Spartan colony, Tarent in Southern Italy. By the second half of the seventh century B.C. Sparta’s vast extension of its territory had been effected by the first Messenian war⁵⁷ and had made colonization an uninteresting endeavour for Sparta. Thus the founding of Tarent is something of a riddle.⁵⁸ Until now, it has appeared incomprehensible that, as the monuments testify, whilst the lan-

51) The detailed description by Herodotus 6, 61–63 and the corresponding decrees of the ‚Lykurgian‘ law Plut., *Vit. Lyc.* 15. Clauss *ibid.*, p. 104 formulates: ‚Plutarch precautiously supposes eugenic reasons‘ (‘Plutarch ... schob vorsichtshalber eugenische Gründe unter’).

52) R. Thurnwald, *Werden, Wandel und Gestaltung von Familie, Verwandtschaft und Bänden im Lichte der Völkerforschung*, Berlin Leipzig 1932, *passim*. See in the same sense Clauss *ibid.*, pp. 142 and 148 together with the literature given to the observations made by him pp. 104s.

53) Especially enlightening is again Arist., *Pol.* 1271b.

54) For instance Plut., *Vit. Lyc.* 15.

55) Plut., *Vit. Lyc.* 15.

56) Plut., *Mor.* 240–242.

57) F. Kiechle, *Lakonien und Sparta*, München/Berlin 1963, p. 182 with reference to Tyrtaios *fr.* 5 (D) and Paus., IV 14. 4. Clauss *ibid.*, p. 26, gives to Sparta not before the 6th century B.C. an area of 8500 km², and to Athens 2500 km². See also Clauss *ibid.*, p. 19.

58) Thus already Ehrenberg in *RE*, vol. III A2, Stuttgart 1929, s.v. ‚Sparta‘, p. 1378; Clauss *ibid.* p. 21 puts that into question, but with few convincing reasons.

guage of the colony was identical with that of Sparta⁵⁹ and in the ancient sources the young colonists are explicitly referred to as Spartans and not described as ‚Perioikoi‘, ‚Mothakes‘ or ‚Helotes‘,⁶⁰ they represent a group, which following the first Messenian war, failed to be respected ‚as citizens endowed with all the corresponding rights‘.⁶¹ Exactly that failure caused them to form a colony abroad.⁶² One curious fact; almost two centuries of archaeological excavations in Tarent have offered no evidence of trade between Sparta and the colony.⁶³

Up to this point the discussion has proposed a mythological explanation in concepts such as ‚*ver sacrum*‘ or ‚*dekate*‘.⁶⁴ An alternative suggestion is offered by a modern phenomenon testifying to an inflated perception of one’s own people and country. In this case too, we have to look to the foundation of one or several colonies. Some years after World War II Japan undertook to establish colonies, most notably in Brazil and at great financial cost. These colonies were established in order to accommodate the illegitimate children of American soldiers and Japanese women. The young people who were selected for emigration were brought together prior to departure in camps near Hiroshima and were prepared for their new life by courses in Portuguese.⁶⁵

The first Messenian war had lasted for more than a decade, and it was after this event that the young Spartans left the country to settle in Tarent. Consequently, these colonists may have been illegitimate war children and this may have been the reason behind the colony’s settlement. Indeed Herakleides and Ephoros insist upon the fact that the illegitimate birth of these ‚*partheniai*‘ was the reason why they were not fully accepted or integrated into Spartan society.⁶⁶ The same reason is given in Hesychios’ /312/ definition of the concept of ‚*parthenioi*‘ or ‚*virginals*‘. He writes ‚Children that are clandestinely born from unmarried wives; they are called thus (that is ‚*virginals*‘) because those that gave them birth were, judged by their outward appearance, still virgins‘.

59) Kiechle, *Lakonien und Sparta*, pp. 178–182.

60) Arist., *Pol.* V 6,1. For further detail see F. Kiechle, *Messenische Studien*, Kallmünz, Opf. 1959, p. 8, note 3.

61) Strabon, 6,3,3 and Clauss *ibid.*, p. 21.

62) Strabon *ibid.* For certain corrections needed for the facts related by Strabon and other ancient sources see Clauss *ibid.*, pp. 18–20.

63) Kiechle, *Lakonien und Sparta*, pp. 182s.

64) For instance H. Bellen in *Kleiner Pauly*, vol. 4, München 1972, p. 529, s.v. ‚Partheniai‘.

65) I was made aware of this phenomenon by Prof. Dr. Opitz of the ‚Seminar für Ostasiatische Philologie‘, Tübingen. Further details probably in Thomas G. Sanders, ‚Japanese in Brazil‘, *AUFES-Reports*, Hanover/New Hampshire, Vol. 14, 1970 (regrettably the volume was not available to me). The strength of integration of the individual in Japanese social community, for European concepts unconceivable, is described by Chi Nakane, *Japanese Society*, Berkeley-Los Angeles 1970, *passim*.

66) Kiechle, *Messenische Studien*, p. 8, note 3.

*Unbreachable structures within the group,
the absolutizing of the group's ,vested interests' and the proclamation
of moral exemptionism in general*

Structures of obedience undoubtedly played a significant role in Sparta, but were also practised in such a way as to be a reminder of certain typical phenomena of the Nazi era. The specific question is whether a military or official order in itself frees an individual from personal and moral responsibility. Hardly requiring comment are remarks such as, 'The Spartan learns to obey to be capable to give orders'⁶⁷ or astonishing practices such as that of murdering a common Helot⁶⁸ or a distinguished one, as part of the official education, the ,*krypteia*'.⁶⁹ The command to murder was given to the most able of Spartan youth.⁷⁰ This practice, contrary to Clauss' opinion, is not justified by the ritual of the annual declaration of war against the Helotes.⁷¹

A sentence of Aristotle from his *politika* proves conclusive in the moral evaluation of the Spartan understanding of obedience and of the ethical value of the state's constitution generally. He states, 'They think that the goods men strive for would be attained rather by virtue than by wickedness. About that they are right. But in putting them (that is, the goods they strive for) in a still higher rank than virtue, they are wrong'.⁷² Here Aristotle formulates the main deficiency of the Spartan constitution and of the Spartan way of life. Today, as in ancient times, this is exactly what causes bewilderment when looking at Sparta's history, namely, the subordination of moral demands or virtues to the group's ,interests' and the needs of public life. This is ,unmediated' moral exemptionism as I defined earlier. Here we are taught in the clearest way and by well informed ancient authors, that we have in the Lycurgian constitution a fundamentally un-,theo'-logical system that puts demands of public ,interest' before transcendent or divine order. This conclusion can be justified by Ar-

67) For instance Plut., *Vit. Lyc.* 30, where king Theopompos puts it the other way round. On someone's remark, that Sparta owes his existence to the kings that know how to give orders, he answers: 'No, but to the citizens that know how to obey'.

68) Plut., *Vit. Lyc.* 28. Plutarch's reports on the *krypteia* are especially trustworthy, for the simple reason that he tells them unwillingly. What he learned in his sources about *krypteia* was for him a *lectio difficillima*. In his understanding, the *krypteia* were irreconcilable with the demands of righteousness and he tries to deny that they were instituted by Lycurgus himself even against such old authorities such as Aristotle (*fr.* 538) or Plato (*Leg.* 633b). So he assigns them to ,a cruelty which arose among the Spartans only in later times': see Plut., *Vit. Lyc.* 28.

69) *I.c.*

70) *I.c.* Aristotle (*fr.* 538) and Plato (*Leg.* 633b) to the contrary tell us that *all* young Spartans in the course of the *agoge* were held to fulfil the requirements of the *krypteia*.

71) In fact it looks somewhat curious how Clauss *ibid.*, p. 112 (but see also 10 and 167s.), talking about the relations between Spartans and Helotes, tries to put it just the other way around. As we shall see just a little further in our text Clauss's understanding scarcely corresponds with the real data.

72) *Politika* 1271 b.

istotle's observation that, 'Even virtue was subordinated to the goods, the Spartans strived for'.

Other details of Spartan daily life could be cited as proof for the astonishing, 'unmediated' character of its structures. For instance, the future Spartan entering through the doors into the hall where the common meal was shared, was instructed by the elder, 'Through them no word evades'.⁷³ Still further psychological methods can be claimed as means by which the Spartans tried to silence the call to the transcendence or moral conscience, indeed to silence the obligation to what Aristotle calls 'virtue'.⁷⁴ But those examples given may be enough to suffice.

In conclusion, it can be said that the fascination, or as Ollier says, 'le Mirage'⁷⁵ of the Spartan way of life, is caused by its unmediated group-specific structures. Today, such structures arouse a sense of disgust, as they also did in antiquity. Thus Sparta is an especially apt example to explain the concept of an unmediated ideology, an ideology designed to protect the 'interest' of an elite. The concept of 'virtue' as self-defined as 'that which is useful to the Spartan' was consequently reduced to pseudo-virtue, counter to true morality. Thus their theology can also be called a pseudo-theology, deprived of its *tremendum*, that is, a sovereign God. In fact, the highest gods worshipped by the Spartans were the Spartans themselves.

73) Plut., *Vit. Lyc.* 12.

74) One exceedingly instructive example of such a psychagogic means, unequalled in its primitive ugliness – and likewise unequalled in its efficiency – is the practice ('after the abolition of forced drinking for themselves': see Xen., *Const.* V 4–7, see also Plut., *Inst.* 3) of showing to the young Spartans Helotes that had previously been made drunk: see Plut., *Vit. Lyc.* 28. Disregarding whatever he knows for instance about the manners practiced with respect to the Helotes in the *krypteia* and, blinded by his admiration for everything Spartan, Plutarch explains that this was done in order to keep the young people away from drinking. But we are forced to see it quite differently looking at the observation Plutarch reports in the following sentence: 'they (the Helotes) had to sing indecent songs and to accomplish ridiculous dances', whereas, 'they were simply forbidden to sing decent songs and to perform decent dances'. The interpretation suggested is confirmed by an episode likewise to be found in Plutarch *l.c.* There he tells how Helotes, taken captives, were asked to sing what they had learned of Terpanders and Alkmans hymns. But they refused saying that their masters would not like that. How Clauss *ibid.*, pp. 111–115 may conclude from these observations to a relation between Spartans and Helotes, characterized by mutual understanding, is hard to follow. As a last instance: the case of a Helote reported to have guided his master Eurytos, befallen by a heavy eyestrain, to the Thermopylai (see Herodotus 7, 229) gives no proof of mutual sympathy prevailing between Spartans and Helotes, as Clauss argues *ibid.* Close reading of the text shows, that Herodotus tells that a slave executes even what a crippled (Spartan) master demands of him – as may be added: with respect to the fact that this one is heavily armed. Clauss seems not to be fully acquainted with the text, to which he attributes such heavy weight. But P. Cartledge, giving another proof of his competence in his monography *Sparta and Lakonia*, London 1979, characterizes the relations between Spartans and Helotes quite differently. He calls them 'Sparta's „Achilles heel“': see *ibid.*, p. 248; see also p. 250 and *passim*.

75) Above note 29.

Vortrag gehalten am 15. Sept. 1995: *Societas Iranologica Europaea* 'Third European Conference of Iranian Studies', September 11–15, 1995, Cambridge, U.K. Bisher unveröffentlicht.

XVII

The Regrettable Discretion of The Avestan Books on Behalf of Huge Ritual Installations

Ladies and Gentlemen,

when some two months ago I composed my 'hand-out' to be published in the papers distributed at the beginning of our Congress, I disposed only of the short phrases by which I had expressed my spontaneous ideas that had come into my mind when observing for the first time how the Avestan texts leave us badly helpless in front of the extraordinary Zoroastrian installations for instance on Nemrud Dağ in south-eastern Turkey regarding our desire of interpreting them in a scholarly way.

But finally, while preparing my paper and going further into the special literature on the item, quite to my own astonishment, I was led to a position that differs much from what I had formulated some months ago.

Now, at first, a short outline of the problem we are dealing with.

When publishing my book on Commagenian Mazdaism four years ago¹ I could make sure that Commagenian religiosity essentially belongs to the Mazdean cult – mainly fire-cult – of ancient Iran. Thus it became possible to localize systematically most of the Commagenian findings – epigraphical as well as sculptural ones.

What remained, all the same, was that an essential part of these findings could not be interpreted by the Iranian traditions as handed over to us in the Avestan books.

Then, remembering the close contacts prevailing between Iranian religiosity on the one side and the Indian one on the other one, furthermore taking into consideration the common Arian substratum of both the relevant peoples, the Persians as well as the Arian Indians – we may speak even of an original *unity* of both peoples –, I asked myself, if it were not for certain, still to define reasons that some elements of ritual texts and ordinances of Iran got lost in the written tradition or if – a second possibility – the aforesaid rites weren't written at all in their sacred books, again, for reasons still to be detected.

1) H. Waldmann, *Der kommagenische Mazdaismus*, Tübingen 1991.

So it seemed not a too far-fetched idea to throw an intense glance on the sacrificer's traditions and the corresponding books of ancient India and to find out if they didn't preserve some records of procedures that would fit for the installations on Nemrud Dağ, the Indian writings outnumbering the Iranian ones and being by far more voluminous.

In fact, putting the question that way it proved not too difficult to identify traits in the Indian ritual textbooks relevant to the interpretation of numerous Commagenian phenomena which have been incomprehensible until now. The resulting views you may find now in the article intitled '*Der Nemrud Dağ, seine Terrassen und das indische Somaopfer*'². As I got the impression from contacts following its publication a first delineation of ideas apt to interpret the intricate installations on Nemrud Dağ seems to be found. But now the question arose, and with more intensity than before: Why do we not find anything in the Avesta about those huge ritual proceedings that took place not only on Nemrud Dağ itself but likewise on Taht-i Sulaiman as at the other giant installations of fire-temples erected on majestic mountains, often with two parallel terrasses quite like those to be found in Antiochos' Commagenian 'Hierothesion'?

As I stated at the end of my article my first impression was that the Iranian tradition lost or suppressed the relevant ritual elements in the course of the scriptural fixation of the Avesta at the end of the first millennium A.D. *for reasons of political opportunity*:

I wrote:

„Neither seemed it useful, while trying to establish oneself as book-religion in a mahometan ambience, to take to describe rituals that one wasn't able to practise any more. Nor – and that may have been of still greater importance – could it be thought in any way commendable to bold oneself with the description of solemnities that once were performed with an unbelievable public pomp made possible by royal largesse gone-by now. Doing something of that kind would taste somehow like discontent with the actual situation, as if one were *rerum novarum cupidus*, in plain English: Ready for insurrection.

But then, after setting out to study the relevant literature, quite different results imposed itself that I would like to exchange with you, because, as usually, also now the questions do not seem to be settled thoroughly, the crucial point being now before all the difficulty of giving an appropriate account of the time and the other particularities of the Avesta's scriptural fixation. Only then, *i.e.* when the special circumstances of this process are known, we can set about to look for the reasons why certain points of the religious tradition of ancient Iran were let aside.

2) in: *IstMitt* 44, 1994, 107–124.

Now, the most penetrating study of that question until today seems H.W. Bailey's „Zoroarian Problems in the Ninth-Century Books“, Oxford 1942, with a second edition in 1971, that one with a long additional 'Introduction'. Also then, in 1971, as Bailey puts it, he could not „see any reason to change my general view“, that means his conception developed some thirty years ago³. But to underline even more, that Bailey's study seems up to now the leading one with respect to all later utterances on this item, one may look to it, how the scholar who in the first place dealt with the problems of post-Sasanian Iraq in the years after Bailey's study, namely M.G. Morony, stuck fast to the results of Bailey's, as well in his „Iraq after the muslim Conquest“ published in 1984, as in his article „Madjūs“ in vol. VI of 'The Encyclopedia of Islam', published only a couple of years ago, *i.e.* in 1991. He simply quotes Bailey's book as the „seminal work“ on the subject⁴. But I must confess that post-Sasanian Iraq is not my special field at all. That's why I beg your pardon in advance if other studies published by scholars which concentrate their work on these questions escaped my quest for further information.

With Mr. Bailey being one of the 'Elder Statesmen' of Cambridge-University I feel a little uneasy to explain here to you what he put down in the thirties of this century. But the issue is so intricate and the relevant influences have developed in such a bewildering variety that a short *exposé* seems necessary.

In the first place, Bailey insists on the strength and the reliability of the oral tradition, prevailing as it seems uniquely on the field of Iranian religious tradition in the centuries after Zoroaster's reform and that, as it seems, for almost one and a half millenium⁵. A primordial book that people hereafter liked to refer to called for instance '*Bagan*' or '*bunik nipishtak*' did not exist⁶. To substantiate this observation, Bailey not only quotes – simply to open our minds for such an idea – Caesar's *De Bello Gallico* 6,14, with its spectacular news, that the Druids „thought it unlawful“ to commit religious things to writing, as also Jainas did and Indian folks in general⁷. Furthermore Bailey proposes direct quotations that deal with the Zoroastrian world itself. So he hints to the astonishing desire uttered by a Magian when being converted, „to be taught orally, because he was accustomed to learn from mouth to ear the psalmodies of magic thought“. The converts name was Jesus Sabran, his life put down to script in A.D. 630⁸. Already in A.D. 377 a certain Basios stated, „that the Magigians had no books⁹“. The only incongruent ancient writer is Pausanias. In the

3) see H.W. Bailey, *Zoroarian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford 1942, ²1971, XLs.

4) see M.G. Morony, *s.v. Madjūs* in: *The Encyclopedia of Islam*, vol. VI, Leiden 1991, 1117.

5) see Bailey *l.c.* 158–169.

6) *l.c.* 161 resp. 166.

7) *l.c.* 166.

8) *l.c.* 164.

9) *l.c.* 164s.

second half of the second century A.D. He reports that in Lydia the Magoi „chanted while reading out of a book¹⁰“. That brings to our minds – Bailey did not hint to it; he generously left it to me to do so – that in Commagene already in the beginning of the first century B.C. ritual texts, without any doubt dealing with the regulation of Zoroastrian festivities¹¹ were written and presented to the great public in huge rupestrian inscriptions by Antiochos I. Here, in Commagene, in an ambience of strongest hellenistic influence, the writing of religious texts evidently found an up to then unknown acceptance in Zoroastrianism – a fact that may have led other ‘Magigians’ of the region to do the same.

Now, something of that kind may well have been the reason of what Bailey believes to observe long afterwards, i.e. in „late Sasanian times¹²“. The pressure Manichean writings exercised on the Zoroastrian community may have induced the ‘*mobeds*’ well before any muslim demand for having a book, to set out to develop a sacred script with the help of which the oral traditions could be put down to writing, clad in the pronunciation these traditions ‘bore’ at that time.

Accepting the textual integrity of the sacred traditions in the centuries before these events, Bailey nevertheless underlines the existence of certain accommodations of the pronunciation of these texts, effected before all during the time when they were still understood, the servants still being aware of the fact that they were dealing with texts fundamentally belonging to their own – current – language.

Thus Bailey sees the particularities of the Avestan texts as defined by the standard pronunciation that was reached exactly at that stage, i.e.: in the *late Sasanian language*. With the help of this observation he forms a first argument for his thesis that the scriptural fixation took place at about the middle of the 6th century A.D.¹³.

A second hint leading to the same result he finds in the particularities of the Avestan alphabet which he takes as invented willingly and not as a deprivation of some other near-eastern script¹⁴. As basis of the Avestan script he declares ‘the current cursive (Parsig) script of the sixth century¹⁵’ as known to us from the coins of that time as well as from other written items as for instance on silver vessels *etc.*

The promulgation of the texts written then was scarce, the oral transmission still vigorously functioning. Here probably we have also the reason for the fact that the large public was, as it seems, quite unaware of the existence of such written documents.

10) *L.c.* 165.

11) see lastly my article ‘Die kommagenischen Bankette’, in: *Res Orientales IV*, Banquets d’Orient, Peeters, Leuven 1992, 45–49.

12) see Bailey *L.c.* 169–173.

13) *L.c.* 174–176.

14) For the details see *L.c.* pp. 191 to 193.

15) *L.c.* 192.

Now, during the uncertainty of the decades, even centuries of the muslim conquest these books – scattered merely in a few copies over the vast region settled by Zoroastrian believers – got lost to a degree that only fragments of them were left when in the ninth century people set about to make a new edition of them. For the fact of such a ‘reediting’ Bailey claims on account of the well-known observations made already long before him by Iranists like Bartholomae and even earlier scholars. They – in Bailey’s words – were convinced ‘*that the existant text represents an artificially preseverd language by people speaking another language who had modified it unconsciously but seriously*¹⁶’.

What does that mean with regard to our question here, *i.e.* to the discretion of the Avestan books with regard to greater ritual performances?

1 The lack, so sorry for someone desirous to grasp the essential meaning of the magnificent Iranian fire-temples, is probably not the result of a conscious new redaction of the texts, for the simple reason: The priests – put before their task of reediting them and finding nothing but incoherent parts scattered in the once Zoroastrian countries – were not able to rework them, finding themselves not in a position to read and undertand what they held in their hands¹⁷. They only collected, guided by the greatest awe for these *testimonia* of a great past, the only thing they were able to being to put together the ‘nasks’, *i.e.* the divisions they succeeded to identify, eager to preserve them at their best.

2 The lack may even not result from a loss at all. Zarathustra, as may well be assumed, knew the particularities of great and splendid rites, the horse-sacrifice for instance. He evidently made his living on performing them, once, as he reports himself, even begging the Lord to send him richer and more generous proprietors and landlords that he might celebrate for them such great sacrifices – and on their costs. But still more: Did he live on the eve of the Avestan religious tradition proper¹⁸, his songs, the Gathas, were to become the paradigm of Avestan theological thinking and expression. And singing his sacred songs it did not matter much for him to deal with such well known particularities like the installation of a *mahā vedi* or the rites to perform within the precincts of the sacred place. Thus in fact we possibly have to face

16) *I.c.* 193.

17) At least Masudi is quite categoric at this point. He writes: „No one is known to understand the meaning of this language“ (see *I.c.* 161, note 1), albeit Bailey is not ready to accept this sentence in it’s full sense. Masudi died in A.D. 956.

18) the breathtaking details of which we are told in the brand-new painstaking analysis of Zarathustra’s first migratory activities together with the linguistic properties resulting from them written by Ilya Gershevitch, see I. Gershevitch, Approaches to Zoroaster’s Gathas, in: Iran 33, 1995, 1–29. Others will match the question of the corresponding eras. Indeed, Mommsen’s monumental edition in the MGH of the at first Jewish, then Christian Chronographers may grant some real opportunity to do so, see Th. Mommsen (ed.), *Chronica minora Saeculorum IV. V. VI. VII., vol. I*, Berlin 1892 (= *MGH, Auctorum antiquissimorum tomus IX*).

the situation that Avestan tradition neither in its kernel, the ‘*Apastak*’, nor in the commenting ‘*Zand*’ ever embraced anything like the description of the great ceremonial procedures so dear to the old Arian folks. Consequently they were let aside also when – later on – they were put down in written records.

3 A third and, as it seems, decisive argument is the whole of the more or less zoroastrian-sided literature that could be written and published in that same 9th (and 10th) century and that could even be dedicated to official representatives of the new reigning class, as for instance Firdausi’s *Shahnamē*¹⁹. Similar insights result from the building activities that took place in the same centuries²⁰. In his just quoted article Morony straightforwardly speaks of „a time of relative recovery, stability and consolidation for the *Madjūs*”²¹. Still more: He can mention that also „what remained of the old religious literature was collected and preserved by *Aturfarnbag-i Farrūkzātān*, *mōbad* of *Fārs* in the reign of *al-Ma’mūn* (813–33) *etc.*”²². Even – and that is indeed of the highest interest for the question under discussion here – „the fire temple of *Shīz* survived as late as 943”²³. That means that substantial remainders of the ritual pomp characteristic for the old Sasanian times could still be practised when the text-collections we are speaking of were made. That means too: It would have been quite possible to hand over the description of the sacred installations to the generations to come also in written books – as well as the relevant ceremonies – if only one would have felt any impulse or obligation, antiquarian or apologetic, to do so.

If, finally, a comparison should be made to Christian gospel writings it is not the one I alluded to at the end of my article on *Nemrud Dağ* quoted before, but it could be made to the regrettable lack of any authoritative instruction on how to celebrate a Mass. As everybody knows, scarcely the words of transsubstantiation are transmitted to us – but nothing else, comparable for instance to a ‘Solemn Mass’ with a Deacon and a Subdeacon at each side of the Main-Celebrant²⁴.

19) Firdausi died in A.D. 1000.

20) see Morony *l.c.* (1991) 1112.

21) *l.c.*

22) *l.c.*

23) *l.c.*, see likewise the rest of the most valuable relevant information given by Morony on that same page.

24) In the discussion I became aware of the following articles and books that herewith I am glad to communicate and that, indeed, mainly substantiate and confirm the ideas promoted by Bailey: 1. G. Morgenstierne, Orthography and sound-system of the Avesta, in: *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskab*, vol. 2, Oslo 1942. – 2. W.B. Henning, The desintegration of the Avestic studies, in: *Transactions of the Philological Society* 1942, London 1944, 40–56. – 3. K. Hoffmann, Altiranisch, in: *Handbuch d. Orientalistik*, 1. Abt. 4. Bd., 1. Abschn., Leiden-Köln 1958, 9ff. (parts of which are not quite up to date any more). – 4. K. Hoffmann, Zum Zeicheninventar der Avesta-Schrift, in: *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfest Irans*, Stuttgart 1971, 64ff. – 5. K. Hoffmann and J. Narten, *Der Sasanidische Archetypus*, Wiesbaden 1989.

Das *paper* wurde 1996 verfaßt; bisher unveröffentlicht.

XVIII

Satanische Verse?

Eine theologische Interpretation der Berufungsvision Mohammeds

A DIE HISTORISCHEN QUELLEN

Von Anfang an stellte sich Mohammed (* um 570; + 632) die Frage nach der theologischen Wertigkeit seiner Visionen, vor allem der im theologischen Fachjargon ‚Berufungsvision‘ genannten, d.h. der/den ersten Vision(en), in denen sich ein Mensch aus dem gewöhnlichen Erfahrungsbereich herausgenommen und mit einer ‚jenseitigen‘ Botschaft konfrontiert sieht, zusammen mit dem Auftrag, letztere ins Werk zu setzten (Noe) oder zu verkünden (Jonas).

Wie wichtig Mohammed das Problem der übernatürlichen Wertigkeit seiner Visionen das ganze Leben hindurch war, lassen zwei zum Gesamt des mit der höchsten Autorität ausgestatteten Textsammlung des Islam gehörige Berichte erkennen, nämlich die Suren 53 und 81 des Koran¹. Allerdings stellt Mohammed in diesen lediglich in apodiktischer Weise fest, es sei kein „zottiger Teufel“ gewesen, der mit ihm geredet habe², sondern jemand „von starker Gewalt“³. Auch die sonstigen dort gebotenen Details geben kaum eine Handhabe für ihre theologische Deutung.

Theologisch relevante Daten liefern dagegen andere Berichte von Mohammeds Berufung, nämlich die der sog. Ḥadithe, der ‚Überlieferungssprüche‘. Zu denen äußert Schimmel:

Aus der Fülle der Ḥadithe sammelten am Ende des 9. Jh.s einzelne Gelehrte – vor allem Buchari (+ 870) und Muslim (+ 875) – die vertrauenswürdigsten und klassifizierten sie. Die Sammlungen der genannten Gelehrten werden als ṣaḥīḥ

1) Es handelt sich näherhin um Sure 53,1–18 und Sure 81,19–27.

2) s. Sure 81, Vers 25.

3) s. Sure 53,5.

‚gesund‘ bezeichnet, dh ohne Fehler und Schwächen in der Überlieferungskette. Die Hadithkritik beschränkt sich nämlich auf die Untersuchung, ob die zum Propheten zurückführende Kette der Tradition (isnād) so beschaffen ist, daß keine Unstimmigkeiten zwischen Zeit, Alter, Ort usw der verschiedenen Glieder auftreten⁴.

Eine solcherart vorgehende Textkritik ist jedoch akzeptabel. Das hingegen, was Bell tut⁵, indem er mithilfe flacher Rationalismen Fragen, wie z.B. die, ob ‚Allah‘ oder ein ‚Engel‘ Mohammed erschien⁶, zu entscheiden sucht, ist zwar dasselbe, was Schimmel im Anschluß an den gerade zitierten Passus, wenngleich auch nur in allgemeinen Formulierungen, tut. Es ist aber mehr von Leichtfertigkeit geprägt als von dem angesichts der geistesgeschichtlichen Bedeutung dieser Texte geforderten Verantwortungsbewußtsein.

Auch in Bezug auf den Gabriel unserer Texte meldet Bell Zweifel an mit dem Hinweis darauf, daß dieser im Koran erst an den in Medina entstandenen Passagen aufscheine⁷. Will Bell etwa sagen, Mohammed persönlich habe sich in den Koran-Texten nicht an die historischen Fakten seiner sog. Berufungsvisionen gehalten, diese vielmehr nach jeweils wechselnden Bedürfnissen manipuliert? Damit verkündet er aber selbst das Ende des Prophetentums dieses Mannes.

Was hier nun geschehen soll, ist, die Berichte der H.adithe über die ersten Visionen Mohammeds im Lichte der mystischen Theologie zu untersuchen. Insbesondere sollen die ‚Regeln zur Unterscheidung der Geister‘, die der hl. Ignatius von Loyola (* 1491; + 1556) in seinem Exerzitienbüchlein in den Nrr. 313ff. zusammengestellt hat⁸, auf sie angewendet werden, ganz so, wie z.B. auch das ³RGG die Frage „nach der Echtheit oder Unechtheit der von Muhammed empfangenen ‚Offenbarungen‘“ stellt, wenn es sich auch des Versuchs, in dieser Sache eine Antwort zu formulieren, enthält⁹.

Während also das ³RGG in heute ‚naiv‘ erscheinender Theologie-Gläubigkeit noch die Frage nach der Verwerflichkeit bzw. Nicht-Verwerflichkeit des Islam zu stellen wagt, arbeitet sich das LThK weit weniger ‚primitiv‘ bei seiner Behandlung des Verhältnisses

4) s. ³RGG Bd 3, Tübingen 1959 s.v. Islam 912 (A. Schimmel).

5) s. zu Bell die Angaben hier unten in Anm 13.

6) s. Bell 90f. Ausführlich dazu s. weiter unten.

7) „*In fact – and this is to my mind practically decisive against the truth of the whole story* (es geht um den von al-Buhari wiedergegebenen Bericht ‘Ā’iṣās) – *Gabriel does not appear in the Qur’ān as the agent of revelation until the Median period – Surah ii, 97*“, s. Bell a.O. 88.

8) s. den lat. (wörtliche Übersetzung: *versio litteralis*) Text z.B. in *Thesaurus Spiritualis Societatis Jesu*, Romae 1953, S. 296ff. (mit den Anmerkungen des P. Roothaan). Den deutschen Text bietet: Ignatius von Loyola. Geistliche Übungen. Übertragen aus dem spanischen Urtext. Erklärung der 20 Anweisungen, von Adolf Haas, Freiburg etc. 1966, S. 104ff.

9) s. ³RGG Bd 3, Tübingen 1959 s.v. Islam 922 (E. Kellerhals).

„Islam u. Christentum“ mithilfe eines Verweises auf Thomas' *Summa contra Gentiles* mutig dazu vor, daß in letzterer „der I. als Heidentum, d.h. als eigene Religion, erkannt u. mit der Wahrheit der christl. Botschaft konfrontiert“ werde¹⁰. Die Autoren gelangen zu diesem Schluß offenbar aufgrund dessen, daß Thomas in seiner *Summa contra Gentiles* (d.h.: ‚Umfassende Lehre gegen die Heiden‘) neben den ganz offensichtlich als ‚Heiden‘ einzustufenden Aristoteles, Platon und Galenus (s. z.B. Kap. II,57, 61 und 63) in den Kapiteln II,74 und III,43 auch Thesen des Avicenna bzw. des Averroes abhandelt. Damit erweisen sie der Sache des Islam jedoch eher einen Bärendienst. Die von ihnen hervorgehobene Anerkennung als ‚Heidentum‘¹¹ bedeutet für den Islam die Ablehnung gerade dessen, was er zunächst und vor allem zu sein bestrebt ist, nämlich eine Aussage – sogar die letztgültige – über den Gott der jüdisch-christlichen Tradition zu verkörpern¹².

In einem ersten Schritt sollen nun die Berichte, die uns über das Vorgehen Mohammeds in der uns interessierenden Frage vorliegen, wiedergegeben werden¹³.

Die geläufigste¹⁴ Darstellung von Mohammeds Bemühen, herauszufinden, wes Geistes Kind seine Visionen sind, ist die des bereits genannten Sahih al-Buhari in seinen *Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad*, mit Aussprüchen, die nach Buharis Worten zum Teil aus dem Munde Mohammeds selber stammen¹⁵.

10) s. LThK Bd 5, Freiburg 1960 s.v. Islam 797f. (R. Köbert – W. Schatz).

11) In Bezug darauf geht das Vaticanum II in seiner *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad Religiones non-Christianas* wohl weiter. Aber es ist nur eine *Declaratio*, eine ‚Erklärung‘, d.h.: keine dogmatische Äußerung.

12) „Muhámmed hielt seine Verkündigung anfänglich für eine Vollendung von Judentum und Christentum (*und so sehen es die Muslime*); ...“ s. ³RGG Bd 4, Tübingen 1960 s.v. Muhámmed 1188 (B. Spuler) (Hervorhebung von mir).

13) Aus berufenem Munde wurden mir die beiden folgenden Arbeiten als repräsentativ für den *augenblicklichen* Stand der Diskussion genannt: R. Bell, *Mohammed's Call* in: *The Moslem World*, 24 (1934), S. 13–19, bzw. ders., *Muhammad's Visions* in: *The Moslem World*, 24 (1934), S. 145–154. Der Einfachheit halber zitieren wir beide Aufsätze nach ihrem leichter zugänglichen Abdruck in: R. Paret (Hrsgb.), *Der Koran*, Darmstadt 1975 (= WdF 326), 86–92 bzw. 93–102.

14) „*the account which is most commonly accepted*“, s. Bell „Mohammed's Call“, S. 86,

15) Bell charakterisiert entsprechende Stellen mit den Worten: „*Mohammed is at this point represented as telling what happened*“, s. Bell a.O. 86. – Für die deutschsprachige Fassung dieses Textes wird hier auf die Übersetzung von Dieter Ferchl zurückgegriffen, s. Sahih al-Buhari, *Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad*. Übersetzt von Dieter Ferchl, Stuttgart 1991, 23–26.

Hier also der Bericht aus al-Buhari:

‘Ā’īša, die Mutter der Gläubigen¹⁶, berichtet¹⁷:

Al-Hārīt Ibn Hišām fragte den Gesandten Gottes: „O Gesandter Gottes, wie erreicht dich die göttliche Offenbarung“? Der Gesandte Gottes erwiderte: „Manchmal kommt sie über mich wie Glockengeläute. Das ist für mich die beschwerlichste Art der Offenbarung. Sie bricht ab, wenn ich vernommen habe, was offenbart wurde. Manchmal erscheint mir der Engel in Gestalt eines Mannes. Er spricht zu mir, und ich präge mir seine Worte ein.“

‘Ā’īša ergänzte zu ihrer Erzählung:

Einmal sah ich den Gesandten Gottes, als ihm gerade offenbart wurde. Es war ein sehr kalter Tag. Als die Offenbarung vorüber war, tropfte ihm der Schweiß von der Stirn.

‘Ā’īša, die Mutter der Gläubigen, berichtet:

Die erste Offenbarung für den Gesandten Gottes war ein frommer Traum während des Schlafs. Seine Träume erscheinen ihm immer wie das Frühlicht der Morgendämmerung. Nach diesem ersten Traum suchte er die Einsamkeit und zog sich häufig in die Höhle von Hīrā’ zurück. Dort kehrte er in sich und verbrachte zahlreiche (Nächte, indem er *Taḥannuth*) übte¹⁸, bis er schließlich wieder zu seiner Familie zurückkehrte. Für seinen Aufenthalt in der Höhle versorgte er sich mit Proviant. War dieser aufgebraucht, kehrte er zu Ḥadīḡa zurück, um sich mit neuen Vorräten zu versehen¹⁹.

Die göttliche Wahrheit kam über ihn, als er sich in der Höhle von Hīrā’ aufhielt. Der Engel Gabriel erschien ihm und sagte: „Trag den Menschen die göttliche Offenbarung vor!“ Der Prophet entgegnete: „Ich werde nichts vortragen!“

Das weitere Geschehen erzählte mir der Gesandte Gottes mit folgenden Worten²⁰:

16) Bei ‘Ā’īša, die Mutter der Gläubigen’ (+ 678), handelt es sich um die letzte Lieblingsfrau Mohammeds, in deren Armen er 632 in Medina starb. Sie selbst war eine Tochter von Abu Bekr, einer der beiden einzigen hochgestellten Persönlichkeiten Mekkas, die sich Mohammed gleich zu Beginn anschlossen, s. ³RGG Bd. 4, Tübingen 1960 s.v. Muḥammed 1187f. (B. Spuler). Von 632, dem Tod Mohammeds, bis 634 war Abu Bekr der erste Kalif (= religiös-politischer Führer) des Islam, s. LThK Bd 5, Freiburg 1960 s.v. Islam 791f. (R. Köbert – W. Schatz).

17) In *Klammern* () eingefügt: Korrekturen, die der Übersetzung Bells entnommen wurden.

18) *Taḥannuth* erklärt Bell als ‚Gottesverehrung‘ (*worship*), weiterhin als ‚etwas wie das ‚Bereuen seiner Sünden‘‘ (something like ‚bewailing of sin‘), s. Bell a.O. 86.

19) Bei *Ḥadīḡa* (Khadija) handelt es sich um Mohammeds Frau in den Tagen seiner ersten Visionen, s. Bell a.O. 86.

20) ‘Ā’īša gibt also Mohammeds eigene Worte wieder, s. auch Bell a.O. 86, note 3.

„Da packte der Engel mich und würgte mich, daß ich beinahe die Besinnung verlor. Darauf ließ er von mir ab und sagte: ‚Trag den Menschen vor!‘ Ich erwiderte: ‚Ich werde nichts vortragen!‘ Er ergriff mich erneut und würgte mich, daß ich schon glaubte, es sei der Tod. Dann aber ließ er mich los und sagte: ‚Trag den Menschen vor!‘ Ich antwortete: ‚Ich werde nichts vortragen!‘ Und wieder packte er mich und drückte mir ein drittes Mal die Kehle zusammen. Schließlich ließ er von mir ab und sagte: ‚Trag vor, im Namen des Herrn, der erschaffen hat, der den Menschen aus geronnenem Blut erschaffen hat! Trag vor! (Denn) dein Herr ist allgütig!‘“ (Sure 96,1–3²¹)

‘Āīša fährt in ihrem Bericht fort:

Nach dieser Offenbarung eilte der Gesandte Gottes zitternden Herzens nach Hause. Er lief zu Ḥadiġa Bint Ḥuwaitid und rief: „Bedeckt mich! Deckt mich zu!“ Sie hüllte ihn in Decken ein, bis die Furcht von ihm gewichen war.

Später redete er mit Ḥadiġa und erzählte ihr, was geschehen war. Er schloß seinen Bericht mit den Worten: („Ich fürchtete um mein Leben²²!“) Ḥadiġa entgegnete: „Aber nein, bei Gott! Niemals wird Gott dir Schaden zufügen! Du hast doch ein gutes Verhältnis zu deiner Verwandtschaft und behandelst die Menschen stets wohlwollend; du unterstützt den Bedürftigen, bewirtest den Gast und stehst denen bei, die sich in einer unglücklichen Lage befinden.“

Nach diesen Worten ging Ḥadiġa mit dem Gesandten Gottes zu Waraqa Ibn Naufal Ibn Asad Ibn ‘Abdul’uzzā, ihrem Cousin, der in vorislamischer Zeit zum Christentum übergetreten war. Dieser Mann pflegte in hebräischer Schrift zu schreiben und hatte das Evangelium eingehend studiert. Zu jener Zeit war Waraqa bereits ein sehr alter Mann, dessen Augenlicht erloschen war. Ḥadiġa sagte zu ihm: „O Cousin, höre, was deinem Neffen widerfahren ist!“ Waraqa wandte sich an den Propheten und fragte: „Was ist passiert, o mein Neffe?“ Da erzählte ihm der Gesandte Gottes, was er erlebt hatte. Waraqa sagte: „Das war der Erzengel Gabriel, den Gott auch zu Moses geschickt hat. Ach, wäre ich doch ein junger Mann, könnte ich doch erleben, wie dein Volk dich vertreibt!“ Der Gesandte Gottes fragte: „Werden sie mich davonjagen?“ – „Ja! Niemals wurde ein Mann, der etwas Ähnliches vorbrachte wie du, nicht feindselig behandelt. Wenn ich diesen Tag noch erleben darf, werde ich dich tatkräftig unterstützen!“ Wenig später aber starb Waraqa.

Im Anschluß an diese Ereignisse blieben die Offenbarungen Gottes vorübergehend aus.

21) Eine etwas seltsame Hinführung dazu, die Allgüte des Herrn zu verkünden! Aber so war es ja wohl. Die Szene faßt wie mit einem Brennglas zusammen, was die gesamten Berufsberichte vermitteln: Böses versucht, Lichtgestalt anzunehmen, und vermag es nicht recht.

22) Bells Übersetzung lautet: ‚*I feared for myself*‘; s. Bell a.O. 87.

Ġabir Ibn 'Abdullāh al-Anṣārī berichtet²³:

Wir sprachen einmal über diese Zeit, in der keine Offenbarungen erfolgten, als der Gesandte Gottes Folgendes erzählte:

„Ich war in der Umgebung von Mekka unterwegs, da hörte ich plötzlich eine Stimme, die vom Himmel herabhallte. Ich schaute nach oben und sah den Engel, der mir in der Höhle von Hirā' erschienen war. Er saß auf einem Thron zwischen Himmel und Erde. Ich schreckte zusammen, eilte nach Hause und rief: ‚Bedeckt mich! Deckt mich zu!‘ Darauf offenbarte Gott der Erhabene die Verse: ‚O du, der du dich mit dem Mantel zugedeckt hast! Steh auf und warne! Und preise deinen Herrn, reinige deine Kleider und meide den Greuel des Götzendienstes!‘“ (Sure 74,1–5).

Im Anschluß an diese Begebenheit erfolgten die Offenbarungen regelmäßig.

Ende des Zitats aus al-Buhari.

Wie Sure 96,1–5 mitteilt, hatte die am Ende von 'Ā'īsas Bericht erwähnte Unterbrechung der Auditionen/Visionen Mohammeds eine Dauer von zwei Jahren²⁴. Beendet wurde die Pause offenbar durch das im Anschluß daran von Ġabir Ibn 'Abdullāh berichtete Ereignis, nämlich die Offenbarung von Sure 74,1–5²⁵. Mohammed soll dann noch drei weitere Jahre in der Öffentlichkeit über seine Schauungen geschwiegen und währenddem nur nahe Familienangehörige von ihnen in Kenntnis gesetzt haben²⁶. Bell äußert Bedenken, daß ‚ein Mann mit einer solchen Erfahrung‘ (*a man, having had such an experience*) darüber hätte schweigen können²⁷. Sieht man aber auf die Zweifel, die Mohammed plagten, und auf den Schrecken, den ihm seine Schauungen regelmäßig einjagten²⁸, sollte man ein derartiges tastendes Sich-Vorarbeiten jedoch für das Wahrscheinlichere halten. Andere Seher z.B., denen Schauungen von Kindheit an gewöhnlich waren wie das tägliche Brot, schwiegen ein halbes Leben lang, stellten ihr Reden ein, nachdem sie auf Unverständnis stießen, verkündeten dann aber – und stets mit konstantem Inhalt – wenn ihr *καρὸς*, der Augenblick ihres öffentlichen Hervortretens, gekommen war²⁹.

23) Ġabir Ibn 'Abdullāh war ein Zeitgenosse Mohammeds. Bell bezeichnet ihn als einen ‚Zeugen von nicht sehr vertrauenswürdiger Autorität‘ (*The story is given on the authority of Ġabir b. Abdallah [not a very reliable one]*), ohne jedoch für diese Einschätzung irgendwelche Gründe zu nennen, s. Bell a.O. 90.

24) s. Bell a.O. 91.

25) s. a.O.

26) s. a.O.

27) s. a.O. 91f.

28) Man beachte 'Ā'īsas Hinweis auf das ‚beschwerliche‘, wohl eher als ‚Glockengedröhn‘ zu bezeichnende Begleitgeräusch während Mohammeds Auditionen/Visionen in ihrem ersten (oben wiedergegebenen), auf Al-Hārīts Aussage gestützten Bericht!

29) Als eines der treffendsten Beispiele für das oben genannte Verhalten sei Anna Katharina Emmerich genannt. Soweit sie sich nur erinnern kann, hatte sie Schauungen. Zunächst erzählte sie auch völlig

Nicht weniger haltlos die gleichfalls von einer der Sache kaum angepaßten theologischen Unkenntnis geprägten Argumentation Bells bei der Frage, ob es nun ein Engel oder ob es Allah selber war, der Mohammed erschien³⁰. Schlichtweg aufgrund der Beobachtung, daß sich die Erscheinung auf einem „Thron“ sitzend offenbart, schließt er darauf, daß es sich um Allah gehandelt haben müsse. Bell wörtlich „*The throne, however, is appropriate to Allah, not to an angel*“³¹. Ist es schon erstaunlich, daß Bell zu einem derart delikaten theologischen Problem Stellung zu nehmen wagt, ohne diesbezügliche Standardtexte heranzuziehen, wie die Nummern 330, 331 und 336 von Ignatius’ Regeln zu Unterscheidung der Geister – m.W. die einzige, dafür aber in der mystischen Theologie umso geläufigere Anweisung, wie man in dieser Frage eine Entscheidung herbeizuführen vermag³² –, so hätte er doch wenigstens aus Apk 4,4 die „vierundzwanzig Throne und auf den Thronen sitzend vierundzwanzig Älteste; die waren in weiße Gewänder gehüllt und hatten auf ihren Häuptern goldene Kränze“ in Erwägung ziehen können³³.

Wenig Respekt gegenüber der Verstandesschärfe früh-mittelalterlicher muslimischer Gelehrter bezeugt weiterhin Bells Argument, daß christlich-asketisch gebildete Schreiber Einfluß genommen hätten auf die Ausbildung der hier zur Rede stehenden Nachrichten al-Buharis. Er schreibt:

„The whole story is the invention of a later age. It is founded probably on Christian ascetic practice. The first part of the story is perhaps based on ‘Āīṣa’s

naiv von dem Gesehenen – sie meinte, das wäre bei allen so. Auf das unverständliche Kopfschütteln der Umgebung hin behielt sie dann aber ihre Kenntnisse für sich. Erst in späten Jahren und noch nach ihrer Vertreibung aus dem Dülmener Kloster – ihr langjähriger Beichtvater war des Deutschen kaum mächtig – vertraute sie erst ihrem Hausarzt Wesener, dann – und jetzt in ungehemmtem Strom – Clemens Brentano das Geschaute zur Niederschrift an, s. Cl. Brentano, Lebensumriß der Anna Katharina Emmerich, in: Th. Rody (Hrsg.), Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi. Nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katharina Emmerich, Augustinerin des Klosters Agnetenberg zu Dülmen (+ 9. Februar 1824), Augsburg ¹⁴1988, 9f., 15f., 28–30, 48f., und (zu Dr. Wesener) 395. – Eine äußerst instruktive Zusammenstellung entsprechender Nachrichten echter und unechter mystischer Erfahrungen bietet M. Buber (Hrsg.), Ekstatische Konfessionen, Darmstadt 1985 (Lizenzausgabe von *idem*, Heidelberg ⁵1984).

30) s. Bell a.O. 90f.

31) s. a.O.

32) Ohne hier näher darauf eingehen zu können, nur so viel dazu: Der Herr selber kann es nicht gewesen sein. Möchte auch die Frage, ob bei Mohammed eine Geistesbewegung ‚*con causa*‘ – hier ein zentraler Begriff – vorlag oder nicht, nur schwer zu entscheiden sein, so trifft doch das eine zu, daß *Besuchungen des Herrn selber* stets „der Seele Trost geben, ... in ihr Bewegungen hervorrufen, die sie ganz zur Liebe Seiner Göttlichen Majestät hinziehen“ *etc.*, s. Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen. Übertragen aus dem spanischen Urtext. Erklärung der 20 Anweisungen, von Adolf Haas, Freiburg *etc.* 1966, die Nr. 331 auf S. 108. Eben dies war aber bei Mohammed nicht der Fall.

33) van den Born erwägt, ob hier auch die ‚Throne‘ von Kol 1,16 mitzuverstehen sind: Kol 1,16 jedenfalls – außer den zahlreichen den alttestamentlichen Apokryphen entstammenden – der zweite in kanonischen Texten aufscheinende Beleg für himmlische Throne, die von andern, als dem Vater eingenommen werden, s. H. Haag (Hrsg.), Bibel-Lexikon, Einsiedeln *etc.* ²1968 s.v. Throne Sp 1749 (A. van den Born).

statement about true vision in sleep, and the part as to Gabriel's appearance with a scroll may be based on Mohammed's own later account of how his revelations came, and accepting ibn Ishāq reading *ghatta*, instead of *ghaṭṭa*³⁴ on a tradition in Jewish and Christian prophetic and apocalyptic literature, of a prophet or seer being made to swallow the prophecy; cf. Jeremiah XV: 16; Ezechiel iii: 1 ff.; Apoc. X: 9³⁵.“

Wie Bell nun trotz des auch von ihm als auf Mohammed zurückgehend angesehenen Gebrauchs von *ghatta* (würgen; die Kehle abdrücken) anstelle von *ghaṭṭa* (hinunterschlucken), welch letzteres, wie er selber belegt, jüdisch-christlicher Tradition entspräche, diesen Abschnitt mit den Worten anheben lassen kann: „Die ganze Erzählung ... basiert wahrscheinlich auf christlicher asketischer Übung,“ ist sein Geheimnis. Nach den Regeln der Logik folgt aus dem Gesagten tatsächlich: Der Bericht, daß Gabriel den Mohammed würgt, bis dieser um sein Leben bangt, stammt von Mohammed selber und trifft zu so, wie ihn die gesamten Hadithe bezeugen.

Oder waren es ‚ungläubige‘ Zoroastrier, die den frühen islamischen Historiographen in ihrer Arglosigkeit die seltsame Version einer Berufungsgeschichte unterschoben? Sie, die Zoroastrier, hatten für ihren Propheten ja eine durchaus höherwertige Berufungsvision vorzuweisen³⁶. Oder waren es in altgriechischer Geschichte bewanderte Gelehrte³⁷? Ist von Sokrates Berufungsvision auch kein Bericht auf uns gekommen, so erfuhr seine Weisheit beim Orakel von Delphi doch eine Bestätigung, die nicht – wie bei Mohammed – wie eine Fausthieb ins Gesicht fuhr.

Möchten christliche Asketen nun Mohammeds ‚Berufungsvision‘ gefälscht haben, dann jedenfalls so, daß sie ihn damit zu einem Werkzeug des personifizierten Bösen abstempelten. Nicht aber nachzuvollziehen, daß dies den sich in jüdisch-christlichen

34) *ghatta* heißt ‚würgen‘ (*choke*), während *gaṭṭa* ‚verschlucken‘ (*swallow*) bedeutet, s. Bell a.O. 88f.

35) s. Bell a.O. 89. – Auch Schimmel scheint in diese Richtung zu tendieren mit ihren Hinweisen auf die christlichen und sonstigen Einflüsse auf die muslimische Kanonbildung. Gleich im Anschluß an den oben wiedergegebenen Passus zur Rolle der Hadithe schreibt sie:

„...; eine große Literatur entstand, um die Rolle der Tradenten zu untersuchen. Trotz der scharfen äußeren Scheidung von echtem und unechtem Gut sind zahllose fremde Einflüsse im Hadith zu bemerken; christliches, jüdisches und klassisches Weisheitsgut ist auf diesem Wege in den I. eingeströmt.“

s. ³RGG Bd 3, Tübingen 1959 s.v. Islam 912.

36) s. in der 8. Gāthā (Y 43) die Strophen 5 („Als ich Dich erschaute bei der Zeugung des Daseins, anfangs, als Werke und Worte Du folgenreich machte.“ – Es ist hier *nur* eine Vision von Gottes Schöpfungswerk, von der Zarathustra berichtet.) und 7 – 16, in denen er schließlich mitteilt, wie es war, „als ich erstmals durch Worte von Euch unterwiesen ward“ (Strophe 11), und die wie letztgültig erscheinende Interpretation, die Walther Hinz von der 11., der letzten Strophe der 1. Gāthā (Y 29) gibt (W. Hinz, Zarathustra, Stuttgart 1961, 68f.): Süße sind es, Rettung und Hoffnung, den ‚Lügenhaften‘ einmal völlig zu überwinden, die hier den Ton angeben!

37) Auch „klassisches Weisheitsgut“ wird, wie wir gesehen haben, von Schimmel berufen, in die alt-arabische Kanonbildung eingedrungen zu sein, s. oben die Anm 35!

mystisch-prophetischen Traditionen bestens auskennenden frühislamischen Historiographen verborgen geblieben wäre. Auch ihren Xenophon kannten sie, auch die Gāthās. Was Männer wie al-Buhari tradierten, wird auch ihnen weh getan haben und es wird ihnen bewußt gewesen sein, daß hier ein anderes Verlaufsschema vorlag, als beim ekstatisch-freudigen Hingerissensein angesichts liebeglühender himmlischer Seraphen eines Isaias³⁸ oder bei dem Wunder über Wunder beeindruckenden Blick über die wissend-eilig-tätigen Wesen hin, deren Ezechiel am Tag seiner Berufung ansichtig wurde³⁹. In wasser-klare himmlische Lauterkeit trat Zarathustra am Tag seiner Sendung⁴⁰, versinnbildlicht in dem Fluß-Bad, während dem ihn die göttliche Offenbarung überkam⁴¹. Anders war es bei Mohammed schließlich auch als bei Moses' unfaßbares Erstaunen hervorrufendem Dornbusch-Erlebnis⁴².

Wenn Männer wie al-Buhari oder Muslim schrieben, was wir heute von ihnen in Händen halten, dann, weil ihre Quellen sie dazu gezwungen haben. Daß es mit dem Chor der zahlreichen Berufungsgeschehen der jüdisch-christlichen Tradition – auch Epiphantias sind zu nennen, wie auch Jesu Taufereignis – oder der parsischen und griechischen nicht zusammenstimmte, sollten sie doch wohl empfunden haben.

Oder waren sie, geblendet von Mohammeds Erfolgen, zu objektiver Beurteilung unfähig geworden? Waren sie vielleicht gar stolz auf die Andersartigkeit seiner Erfahrungen; meinten sie womöglich, darin die Berufung zum „Siegel der Propheten“ zu erkennen? Dann wären sie jedenfalls schon einmal nicht bei Mohammeds Ansatz geblieben. Er wollte so sein, wie Moses, als neuerlichen Träger von dessen Νόμος, d.h. gesetzgeberischer Kraft, ihn Waraqa zu *Mohammeds Freude* zu erkennen vermeinte⁴³. Vor allem aber hätten sie sich geirrt! Gott ist wirklich der ‚Barmherzige‘ und nähert sich *den Seinen* tatsächlich in Güte und Frieden. Wie endet doch Elias' von Thisbe Bericht von seiner Gottesbegegnung am Horeb?

„... und nach dem Feuer das Flüstern eines leisen Wehens. Als Elias aber dies hörte, verhüllte er sein Angesicht ...“⁴⁴

38) s. Is 6,1–13.

39) s. Ez 1 und 2.

40) – und schon bei seiner Geburt: s. M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. I, Leiden/Köln 1975, 277f.

41) s. Hinz 1961, 40 und die dortigen Verweise. Beim Bade im Fluß war Gottes Geist über Zarathustra gekommen, war die Verunreinigung jeglichen Wassers durch ein Bad späteren Zoroastriern auch ein Greuel, s. Boyce 1975, 296–297. Aber immer wieder ‚verkündet‘ Zarathustra gerade an Wassern: s. z.B. auch Hinz 1961, 142; es sind die Wasser des Sees ‚Kayānisih, von dem Ahura Mazdas Bote kommt, und in dem ‚drei Jungfrauen‘ Söhne empfangen, die das Werk der Erlösung vorantreiben, s. Boyce 1975, 282f. bzw. 285.

42) s. Exod 3,1 – 4,17.

43) s. Bell a.O. 88f.

44) s. 1Kön 19,13. – s. auch nochmals die einschlägigen, aus Ignatius' Regeln zu Unterscheidung der Geister abgeleiteten Beobachtungen oben in Anm 32.

Ganz unverstündlich schließlich, wie Bell den ersten seiner beiden Aufsätze über Mohammeds Berufungsvisionen dann mit den Worten schließt: „*For we can hardly accept what Ibn Ishāq implies; that he was canvassing his claims as a prophet; and if we do, it does not tell us much*“⁴⁵. Zu deutsch: „Kaum anzunehmen, daß zutrifft, was in Ibn Ishāqs Mitteilung mitzuverstehen ist; daß er (Ibn Ishāq) seinen (Mohammeds) Anspruch erörtert (dafür wirbt), ein Prophet zu sein. Tun wir es aber, sagt uns dies auch nicht viel (ist es belanglos).“

Alles endet damit in einem gelangweilten *non liquet* und erscheint als ein bewußt unternommener Versuch, Tatsachen, an deren historischer Gegebenheit kein Zweifel bestehen kann, aus der Welt zu schaffen, um eine ernsthafte Auseinandersetzung mit ihnen zu verunmöglichen.

Das sollte eigentlich nicht sein.

Bleiben wir also einmal bei dem, was Aber-Millionen – und nicht zu Unrecht – für historisch gegeben halten und wonach sie ihr Leben ausrichten, und versuchen wir, ihnen den Hintergrund der für ihre Glaubens-Überzeugung so entscheidenden Vorgänge kenntlich zu machen.

B DIE THEOLOGISCHE INTERPRETATION DER BERUFUNGSVISIONEN

a Die einschlägigen Regeln des Exerzitienbüchleins

Zum Zweck der theologischen Interpretation der verschiedenen Berichte al-Buharis von den ersten Visionen Mohammeds seien hier zunächst die einschlägigen ‚Regeln zur Unterscheidung der Geister‘ des hl. Ignatius jeweils in ihrem vollen Wortlaut wiedergegeben. Da es um die Mohammed – das sei noch einmal betont – offenbar seine ganzes Leben lang bewegende Frage geht, ob guter oder böser Geist Quelle seiner Schauungen war, sind hier nur die Regeln von Belang und wiedergegeben, die sich direkt mit dieser Problematik befassen. Es handelt sich dabei um die Nrr. 314, 315, 329 und 332 sowie um die Nr. 335 des Exerzitienbüchleins, wobei letztere vor allem eine für unsere Fragestellung äußerst hilfreiche theologische Erklärung der von Ignatius aufgestellten Regeln bietet⁴⁶.

314 Bei den Personen, die von Todsünde zu Todsünde schreiten, pflegte der böse Geist gemeinhin augenscheinliche Lust vor Augen zu führen, indem er Bilder

45) s. Bell a.O. 92.

46) Wir folgen hier, wie gesagt, der deutschen Übersetzung: *Ignatius von Loyola. Geistliche Übungen. Übertragen aus dem spanischen Urtext. Erklärung der 20 Anweisungen*, von Adolf Haas, Freiburg etc. 1966, S. 104ff.

sinnlicher Genüsse und Lüste hervorruft, um sie je mehr in ihren Lastern und Sünden zu erhalten und zunehmen zu lassen. Der gute Geist verfährt bei solchen Personen auf die entgegengesetzte Weise, indem er sie anstachelt und ihnen mit Gewissensbissen zusetzt durch die innere Stimme (*sindérese*) der Vernunft.

- 315 Bei den Personen, die intensiv bestrebt sind, sich von ihren Sünden zu reinigen, und die im Dienste Gottes unseres Herren vom Guten zum je Besseren übergehen, hat eine Weise statt, die der vorigen Regel entgegengesetzt ist; denn nun ist es dem bösen Geist eigen, Gewissensangst zu erregen (*morder*), traurig zu stimmen und Hindernisse zu legen, indem er mit falschen Gründen beunruhigt, damit man nicht weiter voranschreite. Und dem guten Geist ist es eigen, Mut und Kraft, Tröstungen, Tränen, Einsprechungen und Ruhe zu schenken, indem er alle Hindernisse leicht macht und weghebt, damit man im Gutestun immer weiter fortschreite.
- 329 Es ist Gott und seinen Engeln eigen, bei ihren Anregungen wahre Fröhlichkeit und geistliche Freude mitzuteilen und alle Traurigkeit und Verwirrung, die der Feind einflößt, zu entfernen; diesem ist es eigen, gegen solche geistliche Fröhlichkeit und Tröstung anzukämpfen, indem er Scheingründe, Spitzfindigkeiten und anhaltende Täuschungen anwendet.
- 332 Es ist eine Eigentümlichkeit des bösen Engels, der sich in einen Engel des Lichtes umgestaltet, mit der frommen Seele hereinzukommen und mit sich selbst hinauszugehen; das heißt: er flößt gute und heilige Gedanken ein, die einer solchen gerechten Seele angepaßt sind, und danach versucht er, Schritt für Schritt, (sein Ziel zu erreichen⁴⁷), indem er die Seele in seine versteckten Betrügereien und perversen Absichten hineinzieht.
- 335 Bei denen, die vom Guten zum je Besseren voranschreiten, berührt der gute Engel die Seele mild, leicht und sanft wie ein Wassertropfen, der in einen Schwamm eindringt; der böse hingegen berührt sie scharf und mit Lärm und Unruhe, wie wenn ein Wassertropfen auf einen Stein fällt. Die, welche vom Schlechten zum je Schlechteren voranschreiten, werden von den genannten Geistern auf die entgegengesetzte Weise berührt; der Grund hierfür ist, daß die Disposition der Seele den genannten Engeln entweder entgegengesetzt oder gleichartig ist. Ist sie nämlich entgegengesetzt, so treten sie mit Geräusch und sinnlichem Aufwand ein, auffallend bemerkbar; ist sie aber ähnlich, so tritt der Geist mit Schweigen ein wie in sein eigenes Haus bei offener Tür.

47) Haas hat an dieser Stelle ein kaum verständliches: „sich wieder zu verschleichen“. Aus der wörtlichen lateinischen Übersetzung des *Thesaurus Spiritualis* wurde daher deren „*procurat pervenire ad finem suum*“ übernommen, s. *Thesaurus Spiritualis Societatis Jesu*, Romae 1953, S. 312.

*b Anwendung der Regeln des Exerzitienbüchleins
auf die Berichte al-Buharis
von den ersten Visionen Mohammeds*

α Die Nummern 314 und 315 des Exerzitienbüchleins

Das Folgende wird nichts wesentlich Neues bringen. Es vertieft lediglich das bisher schon Gesagte und ordnet es, wie denn Ignatius überhaupt in der Tradition jüdisch-christlicher mystischer Erfahrung stehend nichts anderes tut, als diese Phänomene weiter zu klären und logisch besser aufzuarbeiten, als dies bis dahin geschehen war – ohne dabei Neues oder gar Ungewohntes zu beschreiben oder vorzutragen.

Fassen wir also die erste der genannten Regeln ins Auge, die Nummer 314. Sie lautete:

314 Bei den Personen, die von Todsünde zu Todsünde schreiten, pflegte der böse Geist gemeinhin augenscheinliche Lust vor Augen zu führen, indem er Bilder sinnlicher Genüsse und Lüste hervorruft, um sie je mehr in ihren Lastern und Sünden zu erhalten und zunehmen zu lassen. Der gute Geist verfährt bei solchen Personen auf die entgegengesetzte Weise, indem er sie anstachelt und ihnen mit Gewissensbissen zusetzt durch die innere Stimme (*sindérese*) der Vernunft.

Hier ist wichtig, daß die Ḥadithe ausdrücklich auf diesen Punkt eingehen. Nicht nur, daß sie davon berichten, wie sich Mohammed nach frommen Träumen – es waren keine inhaltlichen Offenbarungen, eher Rufe zu Einsamkeit und Gebet – in die Höhle von Ḥirā zurückzog, „dort in sich kehrte und zahlreiche Nächte verbrachte, indem er *tahannuth* d.h. ‚Gottesverehrung‘ und ‚Bereuen seiner Sünden, übte⁴⁸, bis er schließlich wieder zu seiner Familie zurückkehrte. Vielmehr, nachdem ihm der Engel Gabriel dann dort in der Höhle von Ḥirā die erste ‚Wahrheit‘ verkündet hatte, fragte Mohammed, von dem seltsamen Verhalten des Engels erschreckt, seine Frau Ḥadiġa, was er davon halten solle. Die Antwort darauf war dann das zweite hier einschlägige Zeugnis:

„Ḥadiġa entgegnete: ‚Aber nein, bei Gott! Niemals wird Gott dir Schaden zufügen! Du hast doch ein gutes Verhältnis zu deiner Verwandtschaft und behandelst die Menschen stets wohlwollend; du unterstützt den Bedürftigen, bewirtest den Gast und stehst denen bei, die sich in einer unglücklichen Lage befinden.‘“

48) s. Bells Begriffsbestimmung, wiedergegeben oben in Anm 18.

Mit zwei Punkten belegen die Ḥadithe also, daß Mohammed durchaus *nicht* als jemand anzusehen war, der im Sinne der Nr. 314 des Exerzitienbüchleins „von Todsünde zu Todsünde“ voranschritte, daß er vielmehr jemand war – Besseres kann auf dem Hintergrund der Forderungen der Endzeitreden Jesu kaum von jemandem ausgesagt werden –, der außer eifrigem Gebet auch die leiblichen Werke der Barmherzigkeit mit Hingabe übt.

Einem solchen aber – so ist der Nr. 314 zu entnehmen – dürfte sich ein *guter Geist* nicht mit ‚*Anstacheln*‘ und ‚*Gewissensbissen*‘ nähern. Vielmehr – und jetzt müssen wir auf die folgende Regel, die Nr. 315, schauen – ist es bei einem solchen Menschen „dem *guten Geist* eigen, Mut und Kraft, Tröstungen, Tränen, Einsprechungen und Ruhe zu schenken“, während der *böse Geist* bei einem derart vordisponierten Menschen „Gewissensangst erregt und traurig stimmt“.

Auf dem Hintergrund des von ‘Ā’īsa Berichteten und des von Ḥadīḡa Bezeugten sollte nach den beiden einleitenden Regeln des Ignatius Mohammed also von einem guten Engel Trost, Kraft, Tränen, und Ruhe gespendet worden sein. Es war dies aber offensichtlich nicht der Fall.

β Die Nummer 329 des Exerzitienbüchleins

Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangen wir aber, wenn wir uns der Aussage der Nr. 329 zuwenden. Sie lautet:

329 Es ist Gott und seinen Engeln eigen, bei ihren Anregungen wahre Fröhlichkeit und geistliche Freude mitzuteilen und alle Traurigkeit und Verwirrung, die der Feind einflößt, zu entfernen; diesem ist es eigen, gegen solche geistliche Fröhlichkeit und Tröstung anzukämpfen, indem er Scheingründe, Spitzfindigkeiten und anhaltende Täuschungen anwendet.

Bei dieser Regel ist zu beachten, daß sie zu denen gehört, die Ignatius, wie er es ausdrückt, eher „für die zweite Woche“ als geeignet ansieht. Das aber heißt: Wie bei den beiden gerade besprochenen Regeln geht Ignatius davon aus, daß der Betreffende, dem eine geistliche Erfahrung hat, im Stande der Gnade ist, ja, wie er es in der Nr. 315 formuliert, eher ‚vom Guten zum je Besseren übergehen‘. Denn am Ende der *ersten* Woche setzt Ignatius für den Exerzitanden die Beichte an, sodaß ab diesem Zeitpunkt bei denen, die ihre Erfahrungen zu deuten suchen, mit größerer Bestimmtheit von einem eher geläuterten Seelenzustand ausgegangen werden kann, und anzunehmen ist, daß nicht nur schwere Sünde nicht mehr vorliegt, vielmehr eifriges Streben nach weiterem Voranschreiten im geistlichen Leben.

Ein solcher Seelenzustand ist aber nach ‘Ā’īsas Bericht von dem Eifer, mit dem Mohammed sich auf seine ‚frommen Träume‘ hin dem Gebet ergibt und die Einsamkeit der Höhle von Hirā’ aufsucht, für diesen durchaus anzunehmen.

Hier nun besagt die Nr. 329, es sei „Gott und seinen Engeln eigen, bei ihren Anre-

gungen wahre Fröhlichkeit und geistliche Freude mitzuteilen und alle Traurigkeit und Verwirrung ... zu entfernen; ...“

Das, so sollte man meinen, müßte auch Mohammed widerfahren sein, war es denn ein guter Engel, der ihm begegnete.

Hingegen, so fährt dieselbe Regel 329 fort, ist es „diesem, d.h. dem bösen Engel, eigen, gegen solche geistliche Fröhlichkeit und Tröstung anzukämpfen, indem er Scheingründe, Spitzfindigkeiten und anhaltende Täuschungen anwendet.“

Daß aber der Engel, dem Mohammed begegnete, ‚gegen die geistliche Fröhlichkeit und Tröstung ankämpfte‘, die Mohammed zum Aufsuchen der Einsamkeit und zum Üben von ‚Gottesverehrung‘ und zum ‚Bereuen seiner Sünden‘ in der Höhle bewegt hatten, ist offensichtlich.

γ Die Nummer 332 des Exerzitienbüchleins

Wenden wir uns nun der Nummer 332 des Exerzitienbüchleins zu. Sie lautet:

332 Es ist eine Eigentümlichkeit des bösen Engels, der sich in einen Engel des Lichtes umgestaltet, mit der frommen Seele hereinzukommen und mit sich selbst hinauszugehen; das heißt: er flößt gute und heilige Gedanken ein, die einer solchen gerechten Seele angepaßt sind, und danach versucht er, Schritt für Schritt, sein Ziel zu erreichen, indem er die Seele in seine versteckten Betrügereien und perversen Absichten hineinzieht.

Hier ist ein Blick in die Entwicklung vonnöten, die Mohammed im Verlauf seines weiteren Lebens genommen hat. Gewiß ohne im entferntesten damit zu beabsichtigen, Material für die Interpretation von Mohammeds Berufungsvisionen zu geben, schreibt Spuler in seinem RGG-Artikel *Muhámmed* wohl einfach aus dem Empfinden heraus, daß so etwas mit der Geistigkeit eines Propheten doch nicht übereinstimmen könne, wie folgt:

„Die Bewohner (Mekkas), besonders seine Verwandten, behandelte er (nach der Eroberung der Stadt i.J. 630) so schonend, daß nur eine neue ‚Offenbarung‘ seine alten Gefährten beruhigt. – In Medina hatte sich Muhámmed zum ‚Grandseigneur‘ (Sajjid) entwickelt, der sich nach Chadīdschas (Hadiğas) Tode (619) einen Harem zulegte, und hatte zur Verschlagenheit des Politikers gegriffen, der auch vor Mord und Vertragsbruch nicht zurückschreckte. Die drei jüdischen Stämme Medinas, die sein Prophetentum nicht anerkannt und sich politisch unzuverlässig gezeigt hatten, vertrieb er oder ließ sogar ihre Männer umbringen. Im Zusammenhang mit all dem veränderte sich der Inhalt seiner ‚Offenbarung‘ nun von endzeitlichen auf juristische, ethische, politische Fragen; ...⁴⁹“

49) s. ³RGG Bd. 4, Tübingen 1960 s.v. Muhámmed 1188 (B. Spuler).

Um es kurz zu sagen: Es ist nicht mehr die gottsuchende und der Mildtätigkeit ergebene Seele von einst, der wir hier begegnen.

So schreibt Ignatius auch in der Nr. 334 (es ist die *sechste* Regel der zweiten Woche):

„Ist der Feind der menschlichen Natur an seinem schlangenartigen Schwanz⁵⁰ und an dem schlechten Ziel, zu dem er hinführt, aufgespürt, und erkannt worden, so ist es der Person, die von ihm versucht wurde, nützlich, sofort den Verlauf der guten Gedanken, die er eingab, zu betrachten, und zwar deren Anfang, und wie er denn Schritt für Schritt dafür sorgte, daß sie aus der geistlichen Anmut (*suavidad*) und Freude, darin sie sich befand, sich herabziehen ließ, bis er sie schließlich zu seiner verderblichen Absicht verführte.“

um dann fortzufahren:

„Auf Grund einer solchen erkannten und festgehaltenen Erfahrung soll sie sich in Zukunft vor seinen üblichen Betrügereien hüten.“

Ist es nun auch nicht mehr gegeben, die Werke der späten Tage Mohammeds ungeschehen zu machen, so erlauben uns Ignatius' Worte zusammen mit dem gewiß nicht überzogenen Bericht Spulers von eben dieser Zeit, ein Urteil darüber zu gewinnen, wes Geistes war, was am Anfang von all diesem stand.

γ Die Nummer 335 des Exerzitienbüchleins

Die Nr. 335 lautet:

335 Bei denen, die vom Guten zum je Besseren voranschreiten, berührt der gute Engel die Seele mild, leicht und sanft wie ein Wassertropfen, der in einen Schwamm eindringt; der böse hingegen berührt sie scharf und mit Lärm und Unruhe, wie wenn ein Wassertropfen auf einen Stein fällt. Die, welche vom Schlechten zum je Schlechteren voranschreiten, werden von den genannten Geistern auf die entgegengesetzte Weise berührt; der Grund hierfür ist, daß die Disposition der Seele den genannten Engeln entweder entgegengesetzt oder gleichartig ist. Ist sie nämlich entgegengesetzt, so treten sie mit Geräusch und sinnlichem Aufwand ein, auffallend bemerkbar; ist sie aber ähnlich, so tritt der Geist mit Schweigen ein wie in sein eigenes Haus bei offener Tür.

50) Ignatius gebraucht hier das Bild davon, daß – nach einem anmutigen Kopf (nehmen wir einmal an, die ersten Anregungen in seinen Träumen und die Auskünfte Ḥadīḡas und Waraqas waren ein solcher) – zuweilen erst nach längerer Zeit der geistliche Wert oder Unwert einer Eingebung erkennbar wird, eben der ‚*schlangenartige Schwanz*‘, ganz im Sinne der Herrenwortes: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“ von Mat 7,16.

Wie wir bereits oben bemerkten, liegt der Wert der vorliegenden Nummer darin, daß sie den theologischen Grund nennt, die *ratio*, die es erlaubt, die ignatianischen Regeln zur Unterscheidung der Geister insgesamt in ihrem inneren Gefüge zu erkennen.

Die Geister bewegen die Seele je nach ihrer inneren Disposition. Dem liegt zugrunde – wir sprachen schon oben davon –, daß schwere Sünde einerseits oder ein Leben, das von der Übung der Werke der leiblichen Barmherzigkeit geprägt ist andererseits, die Geister mal dazu befähigen, sanft, wie ein Wassertropfen in das Innere der Seele zu dringen, mal – ist es nun ein guter oder ein böser – dazu zwingen, sich mit Gewalt in ein ‚fremdes‘, der eigenen Art entgegenstehendes Territorium Eingang zu verschaffen.

Wir haben diese *siebte* Regel der zweiten Woche nur deshalb angeführt, nicht, um weitere Erkenntnisse über Mohammeds Berufungsvisionen zu gewinnen, sondern lediglich darum, einen Einblick gar in die ‚Vernünftigkeit‘ der zunächst so verwirrend erscheinenden Regeln zu Unterscheidung der Geister des Ignatius zu gewinnen.



1: Steinernes Wasser-Becken in Sagalassos



2. Inschrift des Beckens von Sagalassos



1: Mithras Tauroctonus mit Skorpion
und Schlange am Genital des Stieres



2: Geflügelte löwenköpfige Figur mit
Schlangen und feuergefülltem Krater



Geflügelte löwenköpfige Figur
mit Schlange und Krater



Mithras Tauroctonus und (u.a.) Löwe mit lechzender Zunge über Krater



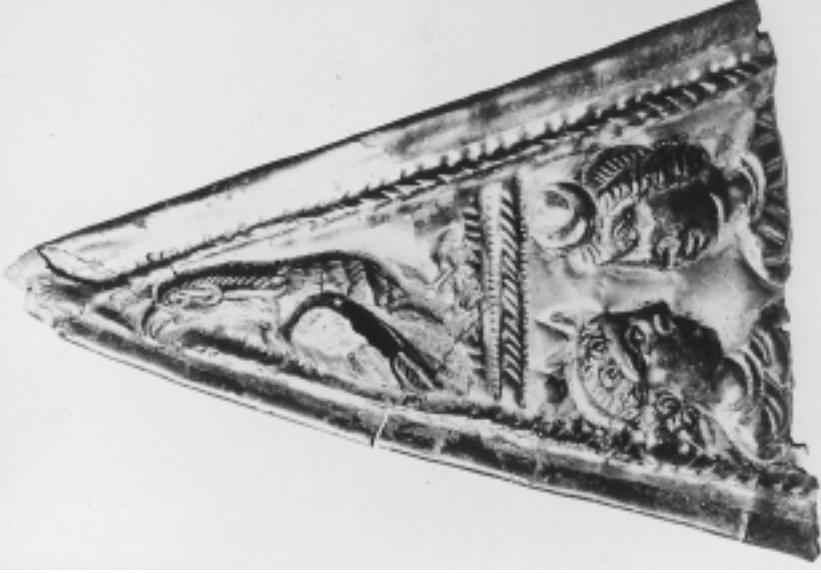
Jagender Mithras begleitet von Hunden



Jagender Mithras begleitet von Schlange und Löwe



1: Dexiosis Antiochos IV. von Kommagene mit Jupiter Dolichenus
(CCID 5, Photo Praehistorische Staatssammlung München)



2: Adler, Sol und Luna im oberen Zwickel einer Dolichenus-
Standarte (CCID 142, Photo R. Noll, Wien)



1: Relief aus dem Dolichenum auf dem Aventin, Rom (CCID 365, Photo M. J. Vermaseren)



2: Silberne Votivtafel mit Jupiter Dolichenus, dargestellt als römischer Jupiter (CCID 515, Photo Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz, Antikenabteilung, Berlin)