

TÜBINGER GESELLSCHAFT  
WISSENSCHAFTLICHE REIHE  
BAND IV

VERLAG DER TÜBINGER GESELLSCHAFT  
TÜBINGEN  
1994

HEILGESCHICHTLICH VERFASSTE THEOLOGIE  
UND MÄNNERBÜNDE

Die Grundlagen des gnostischen Weltbildes

von  
Helmut Waldmann

Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ  
θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς  
προφήταις ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν  
τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν  
ἔθηκεν κληρονόμον πάντων; δι' οὗ καὶ  
ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας.

*Hebr. 1,1-2*

Καὶ σημεῖον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ,  
γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ  
σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς, καὶ  
ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος  
ἀστέρων δώδεκα, καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσα,  
καὶ κράζει ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη  
τεκεῖν.

*Apoc. 12,1-2*

VERLAG DER TÜBINGER GESELLSCHAFT

TÜBINGEN

1994

*CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek*

Waldmann, Helmut:

Heilsgeschichtlich verfasste Theologie und Männerbünde : die Grundlagen  
des gnostischen Weltbildes / von Helmut Waldmann. – Tübingen :

Verl. der Tübinger Ges., 1994

(Wissenschaftliche Reihe / Tübinger Gesellschaft ;

Bd. 4)

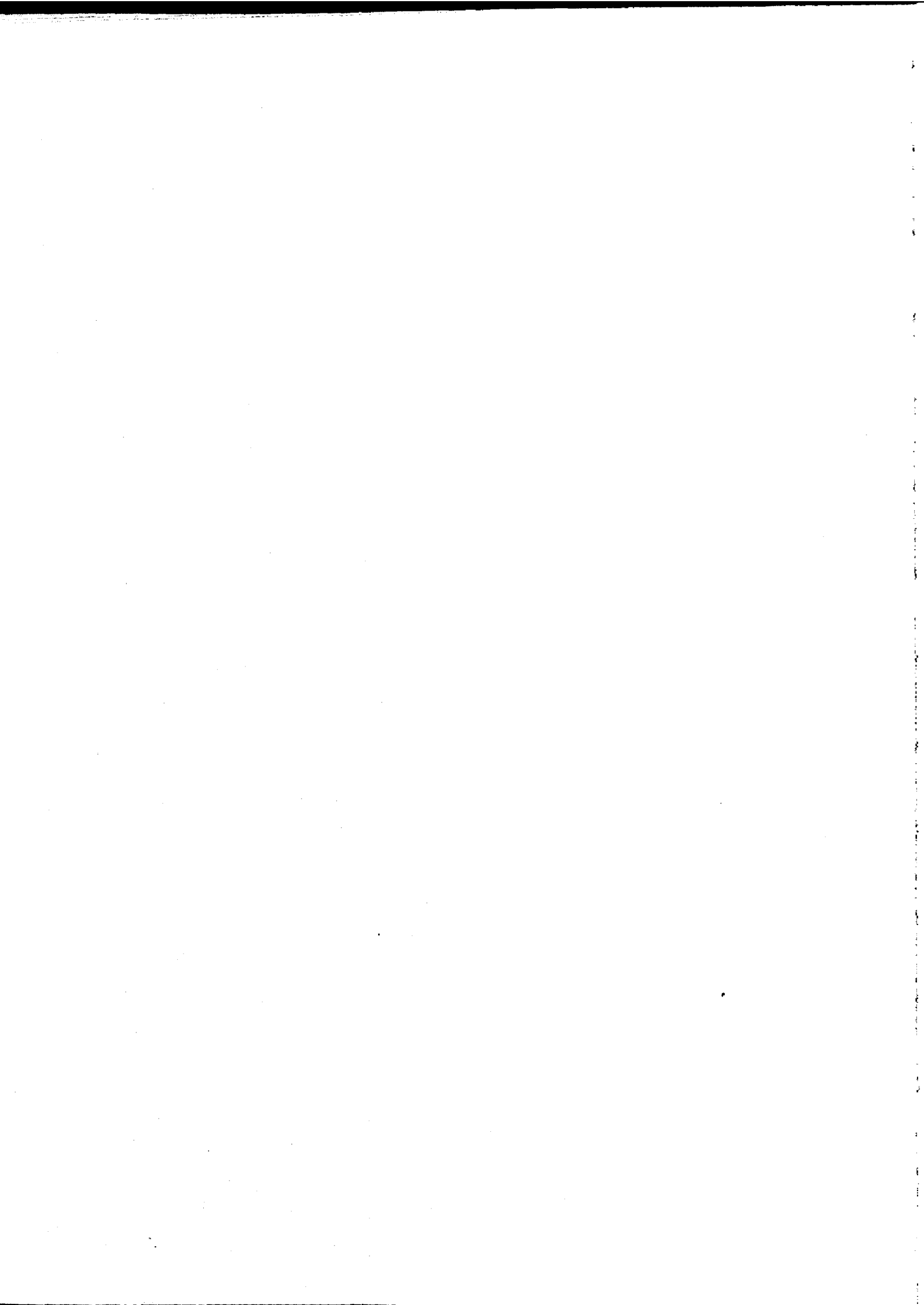
ISBN 3-928096-05-2

NE: Tübinger Gesellschaft: Wissenschaftliche Reihe

© 1994 VERLAG DER TÜBINGER GESELLSCHAFT

Satz: Karl-Peter Gietz, Ammerbuch  
Druck: Gulde Druck GmbH, Tübingen  
Printed in Germany  
ISBN 3-928096-05-2

*Prälat Max Müller in Dankbarkeit*



## Inhalt

Vorwort .....	XIV
Bibliographie .....	XVIII
Formulierung der These .....	1
I. Die Einheit des indogermanischen religiösen Raumes .....	7
II. Bisherige Ansätze zur Deutung der Entstehung zurvanistischer Theologie .....	13
III. Zarathustras Kampf gegen das Treiben männerbündischer Horden	
A Charakteristische Züge des Treibens indogermanischer männerbündischer Horden	
1. Die gerichtliche Einvernahme des Livländers Thieß im Jahre 1691 wegen Lycanthropie .....	17
2. Analyse des Textes .....	24
3. Religionsgeschichtliche Diskussion der Aussagen des alten Thieß .....	27
4. Religionsgeschichtliche Diskussion anderer Berichte über das Treiben männerbündischer Horden .....	34
5. Zusammenfassung .....	38
B Zarathustras Situation und Reformansatz. ....	39
1. Zeit und Ort des Wirkens Zarathustras .....	40
2. Verweise auf die Vergleichbarkeit der männerbündischen Strukturen im nord- sowie im südindogermanischen Raum .....	41
3. Die von Zarathustra angetroffene Situation nach seinen eigenen Worten .....	42

4.	Zarathustra und Mithras	44
5.	Männerbünde und Rinderopfer	45
6.	Der Reformansatz Zarathustras	
α.	Die indoiranischen Götter	46
β.	Ahura Mazda und die individuelle Verantwortlichkeit eines jeden Menschen	48
γ.	Die beiden ersten Geister und der sog. zarathustrische Dualismus	51
δ.	Michael, Luzifer und die beiden ersten Geister	54
ε.	Angra Mainyu und Mithras	54
IV.	Die Entstehung des Zurvanismus als Versuch, die männerbündische Lebensauffassung mit der zarathustrischen Reform zu vereinbaren	
A	Die zurvanistischen Positionen in ihrem Gegensatz zum Zarathustrismus	63
Exkurs:	<i>Daēnā, fravaši</i> und Seele	66
B	Die dem Zarathustrismus entgegengesetzten Positionen des Zurvanismus und die Männerbünde	70
V.	Der nach-zarathustrische orthodoxe Zoroastrismus, eine im Vergleich mit dem Zurvanismus zurückhaltendere Rücknahme der zarathustrischen Reformen	75
VI.	Zurvanismus und Gnosis	
A	Allgemeine Zusammenhänge	85
B	Die dem gnostisch-manichäischen Christusverständnis zugrundeliegenden mazdaistisch-zurvanistischen Christusvorstellungen	96
VII.	Maria die Gnadenvolle: ein Beispiel frühchristlicher Auseinandersetzung mit mazdaistisch-zurvanistisch-gnostischem Gedankengut	
A	Die Einstellung verschiedener moderner Exegeten zur frühchristlichen Auseinandersetzung mit mazdaistisch-zurvanistisch-gnostischem Gedankengut bei Johannes	101

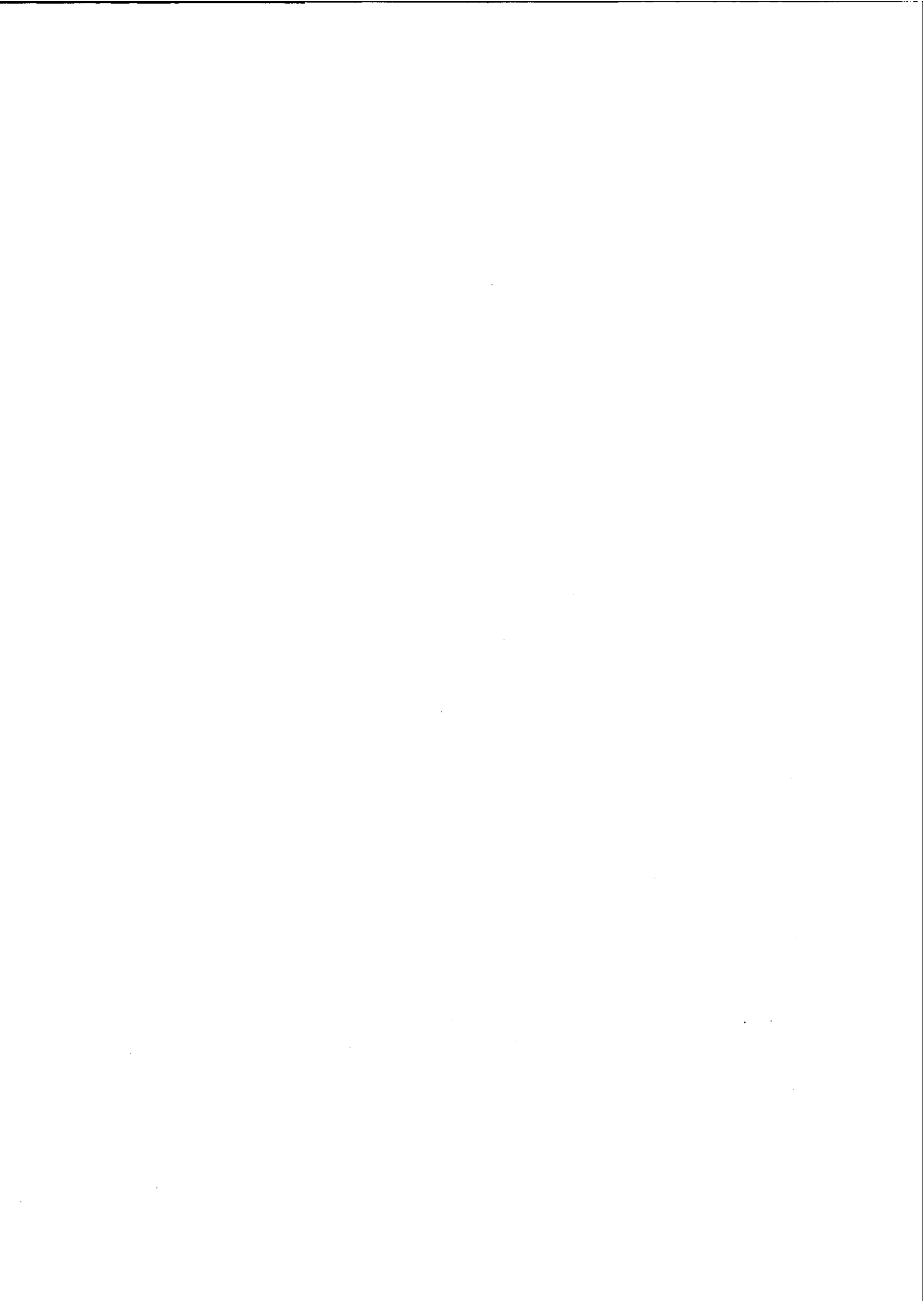
B	Die Kindheitsgeschichte bei Matthäus und Lukas . . . . .	103
1.	Die theologische Diskussion der Berichte von Verkündigung und Geburt Christi in den letzten 100 Jahren: der Begriff der Zeugung κατὰ πνεῦμα in Ägypten, Qumran und Samaria . . . . .	105
2.	Mazdaistisch-zurvanistische Einflußnahmen auf die spätjüdische Religiosität am Beispiel Qumrans . . . . .	109
3.	Mazdaistisch-zurvanistische Einflußnahmen auf die spätjüdische Religiosität am Beispiel Samarias	
α.	Das Zeugnis der sethianischen Gnosis und das der Nag Hamadi-Papyri . . . . .	111
β.	Das Zeugnis der simonianischen Theologie . . . . .	116
4.	Elemente der Lehre des Simon, die theologische Versatzstücke bei der Ausgestaltung der den Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas zugrundeliegenden Haggadot abgegeben haben können . . . . .	119
5.	Aufnahme und Umgestaltung philonischer, qumranscher und simonianischer, insgesamt wohl auf mazdaistisch-zurvanistische Vorstellungen zurückgehender theologisch-mythologischer Elemente in die heilsgeschichtlich verfaßte jüdisch-christliche theologische Tradition . . . . .	121
VIII.	Das Eindringen mazdaistisch-zurvanistischen Gedankengutes in die vor-klassische und klassische griechische Welt: zusammen mit gemeinindogermanischen religiösen Strukturen eine hilfreiche Vorbereitung für die rasche Aufnahme gnostischen Gedankengutes sowie jüdisch-christlich überformter ursprünglich mazdaistisch-zurvanistischer Strukturen in diesem Raum . . . . .	127
A	Die Diakone . . . . .	129
B	Das Mönchtum . . . . .	130
1.	Witwen, Jungfrauen und Diakonissen in den ersten Jahrhunderten nach Christus . . . . .	133
	Exkurs: Tempelfromme Essener . . . . .	136
2.	Qumransche Einflüsse auf das entstehende Mönchtum . . . . .	137
3.	Einflüsse des frühen Manichäismus auf die Entstehung des Mönchtums . . . . .	138



4. Einflußnahmen von Sonderformen ägyptisch-heidnischer bzw. ägyptisch-jüdischer Askese .....	139
C Die späte Verwirklichung des Zölibats .....	141
Exkurs: <i>Castitas angelica</i> .....	143
D Die Nicht-Verwirklichung des Priesteramtes der Frau .....	144
E Resonanz .....	150
 IX. Das Christentum in Auseinandersetzung mit mazdaistisch-zurvanistisch-gnostischer Geistigkeit	
A Gnostische Sekten	
B Nikolaiten	
C Die origenistische Frage	
D Die Allegorese	
E Armutsbewegungen	
F Chiliastische Bewegungen	
G Manichäismus	
H Von Lohengrin bis Lefèvre: Die prieuré de Sion	
I Joachim v. Fiore	
J Ockham, sein politisches Geschäft und die Folgen	
K Baius	
L Luther	
M Die Reformation in England	
N Antinomismusstreit	

- O Der Hexenwahn
  - P Entmythologisierung
  - Q Die moderne Gnosisforschung
  - R Gnostisches Gedankengut in der modernen Literatur am Beispiel G. Benns
  - S Gnostisches Gedankengut bei modernen Naturwissenschaftlern
- X. Der sasanidische Zurvanismus-Zoroastrismus in Auseinandersetzung mit mazdaistisch-zurvanistischem Schwärmertum und jüdisch-christlich-zurvanistischen Sekten
- A Die Mandäer
  - B Der Manichäismus
  - C Die Mazdakiten
- XI. Der Islam in Auseinandersetzung mit mazdaistisch-zurvanistisch-gnostischer Geistigkeit
- A Die Shia
  - B Sufismus
  - C Assasinen
  - D Ismaeliten
  - E Fatimiden
  - F Drusen
- XII. Die westliche Welt in Auseinandersetzung mit mazdaistisch-zurvanistisch-gnostischer Geistigkeit in Verbindung mit gemeinindogermanischen männerbündischen Lebensauffassungen

A	Die Opritschnina Iwans des Schrecklichen	
B	Das Freimaurertum	
C	Der sog. 'SS-Staat'	
XIII.	Zwei Bemerkungen zum Schluß	
A	Die Gnosis .....	152
B	Der männerbündische Geist .....	153
Anhang		
I.	Texte	
1.	Übersetzung des Textes aus Theodor bar Kônai .....	157
2.	Übersetzung des Textes aus Hippolyt nach BKV 40, 1922 .....	157
3.	Übersetzung der Zitate auf den Seiten 97-100 .....	158
4.	Bericht des Captain William Bligh über die Errioy-Krieger auf Taiti .....	160
II.	English Summary .....	162
III.	Indizes	
1.	Sachindex .....	166
2.	Antike Autoren .....	175
3.	Moderne Autoren .....	176
4.	Wortindizes	
a.	Avestische Worte .....	179
b.	Griechische Worte .....	180
c.	Lateinische Worte .....	180
5.	Stellenindex	
a.	Zoroastrische Quellen	
α.	Avesta .....	180
β.	Pehlevi .....	181
b.	AT .....	181
c.	NT .....	182



## Vorwort

Diese Arbeit ist ein Essay, ein Versuch. Viele der hier vorgetragenen Gedanken haben hypothetischen Charakter. Als Versuch hat die Arbeit den Zweck, die mögliche Entwicklung eines Phänomens über mehrere Jahrtausende zu verfolgen, eines Phänomens, das nicht nur das christliche Abendland zutiefst geprägt hat, sondern in gleicher Weise die islamische Welt, das darüberhinaus lange vor Christentum und Islam einen inneren Zwiespalt, vielleicht den inneren Zwiespalt schlechthin, in das reiche Gefüge gemeinindogermanischer, in besonders krasser Ausbildung aber iranischer Religiosität hineingetragen zu haben scheint. Nicht unpassend nennt R.C. Zaehner den Zurvanismus im Titel seines 1955 erschienenen Buches »a Zoroastrian dilemma«. Vielleicht wäre es treffender - die vorliegende Arbeit verfolgt das Ziel, dies wenigstens andeutungsweise darzulegen -, den Zurvanismus nicht nur als ein Dilemma des Zoroastrismus - bzw. dessen, was man unter Verwendung des Namens Zarathustras so bezeichnet - darzulegen, sondern als ein Dilemma der gesamten indogermanischen Religiosität, von daher nicht nur hineingetragen in den Raum jüdisch-christlicher und islamischer Weltauffassung, sondern sich fortpflanzend in die krypto-religiösen Bereiche der zwar tief, aber gewiß nicht durch und durch christlich geprägten Völker indogermanischer Nationalität unserer Tage. Kurz: Das damit angesprochene Problem männerbündischer Lebensauffassung scheint heute von genauso brennender Aktualität zu sein, wie es - möglicherweise - das Problem war, dem sich Zarathustra stellte und das er durch seine Reform zu überwinden suchte.

Der erschreckende Umfang der Themenstellung wird es zum Teil nur erlauben, Überblicke zu bieten. Auf der anderen Seite wird jedoch versucht werden, an einigen wichtigen Knotenpunkten der Entwicklung näher ins Detail zu gehen, dort vor allem, wo die Kausalzusammenhänge, meines Wissens jedenfalls, bislang nicht einmal in Form von Hypothesen gesehen wurden. Dies wird vor allem der Fall sein bei der Behandlung der Frage nach der möglichen Einflußnahme der sog. männerbündischen Lebensauffassung auf die Entstehung des Zurvanismus. Bei der Frage nach dem Übergang zurvanistischen Gedankengutes in den jüdisch-christlichen Bereich - wohl einer der wichtigsten Knotenpunkte der angenommenen Entwicklung - soll die Betrachtung wiederum näher ins Detail gehen, wenn dort auch das Stadium hypothetischer Gedankenverbindungen längst erreicht und in vielen Punkten schon ansatzweise ein wissenschaftlicher Konsens zu verzeichnen ist. Im Ganzen wird es den Leser vielleicht erstaunen, bei wievielen Einzelschritten der Entwicklung, die hier darzustellen versucht werden soll, die Berufung auf bereits vorliegende Arbeiten

möglich ist, dies jedenfalls ein Umstand, der mich mit etwas größerer Zuversicht an das wohl nicht nur auf den ersten Blick halsbrecherisch erscheinende Unternehmen herantreten ließ.

Vielfacher Dankesschuld habe ich mich zu entledigen. An erster Stelle nenne ich da gerne Herrn Prof. Dr. Hermann Josef Vogt, Tübingen, dessen geduldiger Diskussionsbereitschaft ich viel verdanke. Prof. Dr. Alois Grillmeier, Frankfurt/Main, verfolgte meine Anregungen immer mit Interesse und ermutigte mich, in der eingeschlagenen Richtung weiterzuarbeiten. Dasselbe gilt für die Tübinger Professoren Ludger Oeing-Hanoff (†) und Karl Hermann Schelkle (†), und den Passauer Dogmatiker Philipp Schäfer. Ausführliche und fruchtbare Gespräche konnte ich mit verschiedenen Mitgliedern der Fakultät für Kulturwissenschaften in Tübingen führen, darunter vor allem den Professoren Alexander Böhlig und Paul Thieme, und nicht zuletzt mit Burkhard Gladigow und den Professoren Heinrich v. Stietencron, Günther Kehrer und Hubert Cancik. Nur kurz war ein erster Gesprächskontakt mit Prof. Colpe, Berlin. Auf meine Frage, nach welcher Richtung man sich bei dem Problem der Herkunft des Zurvanismus orientieren sollte, antwortete er lakonisch: »Das Leben ist kurz!« Ich möchte dieser Antwort vor allem den Hinweis auf den großen Ernst entnehmen, mit dem man der Frage nach den Ursachen dieser, wie sie sich mehr und mehr herausstellt, äußerst geschichtsträchtigen Geistesströmung gegenüberzutreten muß, und habe mich bemüht, es daran im Verlauf der hier vorgelegten Anmerkungen nicht fehlen zu lassen.

Die zahlreichen zum Teil eingehenden mündlichen und schriftlichen Diskussionsbeiträge, die mir in den Jahren seit Abfassung der Arbeit 1984/85 zu ihrem Thema allgemein ebenso wie zu ihrem speziellen Ansatz mitgeteilt wurden, habe ich mit größter Dankbarkeit entgegengenommen und berücksichtigt, wo immer es nur möglich war. Neben den genannten Herren sind hier insbesondere zu nennen (in alphabetischer Reihenfolge): Ugo Bianchi, Rom, Jacques Duchesne-Guillemin, Liège, Hans-Peter Hasenfratz, Bochum, Hans-Georg Kippenberg, Kiel, Wolfhart Pannenberg, München, Kurt Rudolph, Marburg, Fritz Stolz, Zürich, Werner Sundermann, Berlin, und Hartmut Zinser, ebenfalls Berlin.

Nicht zu leisten war, die ungeheuere Fülle einschlägiger Literatur, die in diesen wie in zahllosen anderen Gesprächen an mich herangetragen wurde, zu berücksichtigen bzw. einzuarbeiten. Dasselbe gilt für ein umfangreiches Material, das ich selber in der Zwischenzeit zusammenstellte. Beides jedoch, Diskussion und persönliche Weiterbeschäftigung, vermittelten mir den Eindruck, daß die nun tatsächlich vorgeführte Primär- und Sekundär-Literatur ausreicht, das Gewollte zu vermitteln.

Die hier nicht erfolgte Auseinandersetzung mit Kippenbergs Ansatz einer soziologischen Einordnung der gnostischen Weltanschauung - seine Schriften waren mir bei der Abfassung dieser Arbeit noch nicht bekannt - erfolgte inzwischen in drei eigenen

Aufsätzen: in dem Festschriftbeitrag »Mani, das Christentum und der Iran«<sup>\*</sup>, in dem die spartanische Lebensform behandelnden Aufsatz »Religion in the Service of an Elite. A Sociologically Defined Imposture. Sparta for Instance«<sup>\*\*</sup>, und schließlich in einer Besprechung von Kippenbergs Buch »Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1988«, Frankfurt 1991, in der englischen Zeitschrift »Religion«<sup>\*\*\*</sup>.

Meinen besonderen Dank habe ich Herrn Prof. Dr. Adolf Darlapp, Innsbruck, zu entrichten, der die Arbeit 1985 zur Promotion zuließ, sowie Herrn Prof. Dr. Walter Kern S.J. als Korreferenten. Die Themenkreise: Tempeltreue Essener, Diakone und Zölibat hatten in der jetzigen Form allerdings nicht zum damals vorgelegten Text gehört, die Ausführungen über die löwenköpfige Gottheit unter den Kultobjekten der Mithrasmysterien auf den Seiten 55-60 sowie über die *castitas angelica* und die Befähigung der Frau zum christlichen Priesteramt überhaupt nicht.

Die Widmung der Arbeit an Herrn Prälat Max Müller, Ulm, ist Ausdruck der Dankbarkeit für eine glückliche Perspektive, die er mir in schwieriger Lage eröffnete. Ihm danke ich auch für einen namhaften Beitrag zu den Druckkosten ebenso wie dem Bischöflichen Ordinariat der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Frau OStR i.R. Hildegard Waldmann, Viersen, und meinem Bruder Dr. med. Rudolf Waldmann, Neuss.

Im Folgenden soll nun zunächst auf wenigen Seiten in thesehafter Form die bezüglich des männerbündischen Gedankens angenommene Entwicklung beschrieben werden, um daran anschließend die einzelnen Schritte in der erwähnten geringeren oder größeren Eindringlichkeit zu diskutieren<sup>\*\*\*\*</sup>.

Tübingen, Ostern 1994

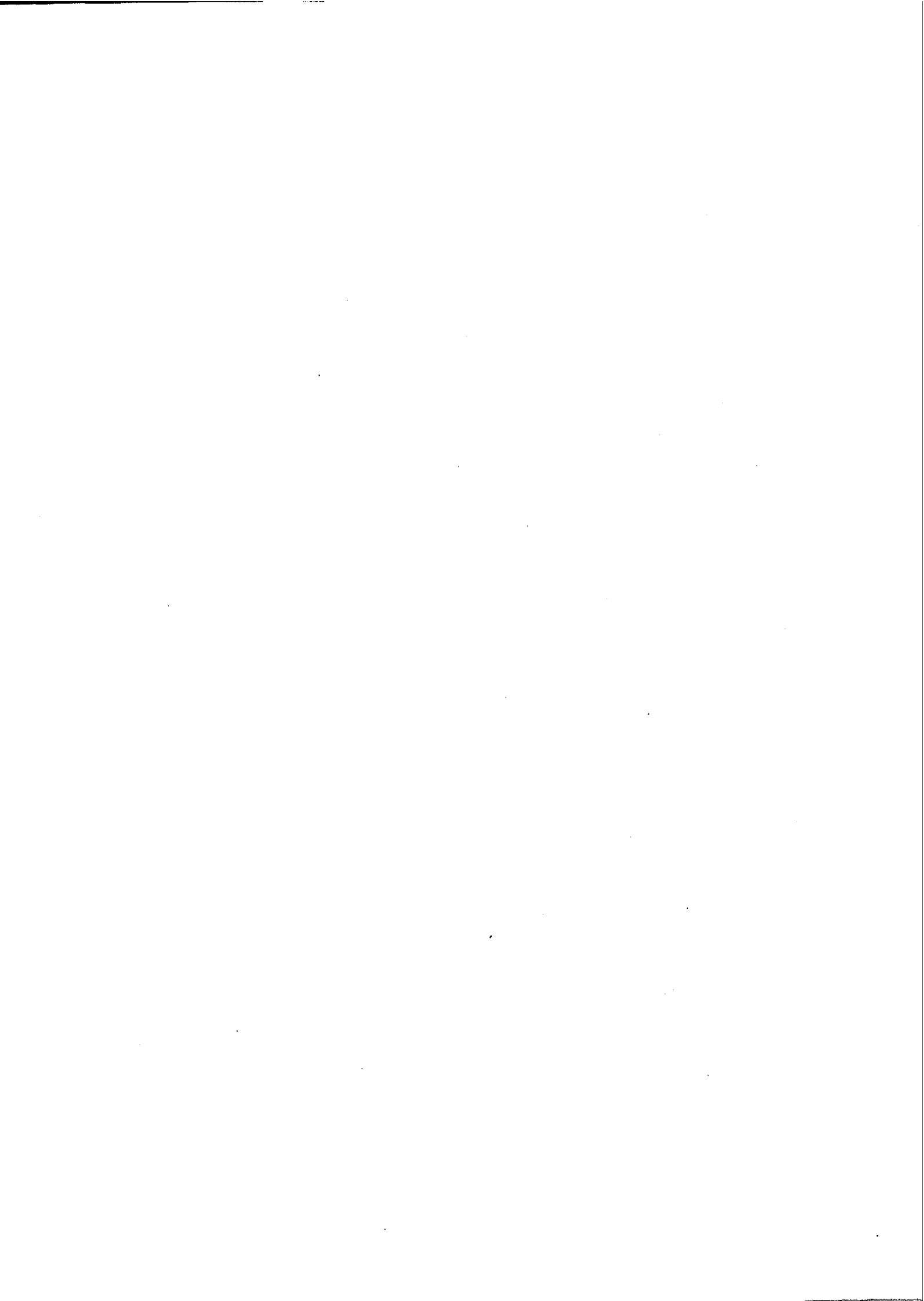
---

\* 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.

\*\* in: »Religion« 1994 (im Druck).

\*\*\* 1994 (gleichfalls im Druck). S. auch Bergers Kritik in: Gnosis/Gnostizismus. Vor- und außerchristlich, TRE Bd. 13. Berlin/New York 1984, 533f.

\*\*\*\* Das im Inhaltsverzeichnis und in der Formulierung der These entworfene Programm konnte nur teilweise durchgeführt werden. Doch lasse ich beide mit der Absicht stehen, daß sie durch den größeren Rahmen, den sie erkennen lassen, zum Verständnis der ausgeführten Teile beitragen.





## Bibliographie

- E. Abegg, *Das Problem des Bösen im Glauben Zarathustras*, NZZ, 11.1.1955, 6.
- A. Adam, RGG<sup>3</sup>, 1960, s.v. 'Mönchtum', II. Christliches Mönchtum, 1072-1081.
- A. Alföldi, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, Heidelberg 1974.
- Das Leben der hl. Theresia von Jesu übersetzt von Aloysius Alkofer OCD, Bd. 1, Kempten <sup>5</sup>1979
- B. Altaner - A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg etc. <sup>8</sup>1978.
- C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955.  
Rez.: H. Dörrie, in: *Gnomon* 29, 1957, 185-196.
- H. Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum II. Pachomius - Der Mann und sein Werk*, Würzburg 1983.
- , *Euagrios Pontikos*, in: G. Ruhbach - J. Sudbrack (Hrsg.), *Große Mystiker. Leben und Wirken*, München 1984, 36-50.
- W.H. Bates, *St. Cyprian and the »Aquarians«*, *Studia Patristica* 15, 1984, 511-514.
- M. Bechthum, *Beweggründe und Bedeutung des Vagantentums in der lateinischen Kirche des Mittelalters*, Jena 1941.
- W. Beltz, *Samaritanertum und Gnosis*, in: K.W. Tröger (Hrsg.), *Gnosis und Neues Testament*, Gütersloh 1973, 89-95.
- K. Berger, *Das Buch der Jubiläen*, Gütersloh 1981.
- , *Gnosis/Gnostizismus*, TRE Bd.13, Berlin/New York 1984, 519-550.
- Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften, *Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung* = K.W. Tröger (Hrsg.), *Gnosis und Neues Testament*, Gütersloh 1973, 13-76.
- U. Bianchi, *Zaman i Ohrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino 1958.
- , *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma 1958.

- , *Perspectives de la recherche sur les origines du gnosticisme*, in: Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966, Leiden 1967, 716-746.
- , *A propos de quelques discussions récentes sur la terminologie, la définition et la méthode de l'étude du gnosticisme*, in: ders., *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden 1978, 419-429.
- J. Bidez - F. Cumont, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanês et Hystaspe d'après la Tradition grecque*, 2 Bde, Paris 1938, <sup>2</sup>1973.
- E. Biser, *Weltfrömmigkeit. Zum Verhältnis von Geist und Glauben. Vier Aufsätze*, Tübingen 1993.
- A. Böhlig, *The New Testament and the Concept of the Manichean Myth*, in: A.M.B. Logan (Hrsg.), *The New Testament and Gnosis, Essays in honour of R. McL. Wilson*, Edinburgh 1983, 90-104.
- G. Bornkamm, *Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten. Beiträge zur Geschichte der Gnosis und zur Vorgeschichte des Manichäismus*, Göttingen 1933.
- W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, 2 Bde., Göttingen 1896, ND Göttingen 1966 nach <sup>6</sup>1906.
- , RE VII 2, 1912, s.v. Gnosis 1503ff.
- , *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (= Handbuch zum Neuen Testament, Bd 21)* Tübingen <sup>3</sup>1926.
- M. Boyce, *Some Reflections on Zurvanism*, BSOAS 19, 1957, 304-316.
- , *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, London 1979.
- , *A History of Zoroastrianism*, 3 Bde, Leiden-Köln, 1975/1982/1991.
- , *Priests, Cattle and Men*, BSOAS 50, 1987, 508-526.
- P. Brown, *The Rise and Function of the Holy in Late Antiquity*, JRS 61, 1971, 80-101.
- , *Augustinus von Hippo, Eine Biographie*, Frankfurt 1973.
- , *Welten im Aufbruch. Die Zeit der Spätantike. Von Mark Aurel bis Mohammed*, Bergisch Gladbach 1980.
- , *Die Keuschheit der Engel*, München-Wien 1991.
- H. v. Bruiningk, *Mitteilungen aus der livländischen Geschichte* 22, (Riga) 1924-1928, 163ff. u. 203ff.
- K. Büchner, *P.C. Tacitus. Die historischen Versuche*, Stuttgart 1955.
- J.A. Bühner, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*, Tübingen 1977.

- H. Cancik, *Augustin als constantinischer Theologe*, in: J. Taubes (Hrsg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Paderborn 1983, 136-152.
- L. Cerfaux, *La Gnose Simonienne. Nos sources principales*, RSR 15, 1925, 489-511 u. 16, 1926, 5-20; 265-285; 481-503.
- , *Recueil Cerfaux*, Gembloux 1954.
- H. Chadwick, RGG<sup>3</sup>, 1957, s.v. Clemens (von Alexandrien) 1835-1836.
- P.Th. Chamelot. LThK<sup>2</sup>, 1961, s.v. Ferdon 119.
- A.E. Christensen; *L'Iran sous les Sassanides*, Kopenhagen <sup>2</sup>1944 (ND Osnabrück 1971).
- CIMRM; s. Vermaseren, M.J. (1956/1960).
- C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen*, Gießen <sup>2</sup>1924.
- C. Colpe, RGG<sup>3</sup>, 1961, s.v. Philo (von Alexandrien) 341-346.
- , *Die religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen 1961.
- , *Das Siegel des Propheten*, Berlin 1990.
- L. Conrady, *Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus'*, Göttingen 1900.
- F. Cumont, *Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 Bde., Brüssel 1896/1899.
- , *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris <sup>3</sup>1929.
- , *La fin du monde selon les mages occidentaux*, RHR 103, 1931, 56ff.
- G. Dellling, ThWBNT, 1966, s.v. μέγροι 360-363.
- M. Dibelius, *Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium*, SAH 4, 1932 = G. Bornkamm (Hrsg.), *Botschaft und Geschichte*, Bd. I, Tübingen 1953, 1-78.
- J. Duchesne-Guillemin, *Ormazd et Ahriman*, Paris 1953.
- , *Ahriman et le Dieu Suprême dans les Mystères de Mithra*, Numen 2, 1955, 190-195.
- , *The Western Response to Zoroaster*, Oxford 1958, in Ausz. übers. v. U. Weisser in B. Schlerath (Hrsg.), *Zarathustra*, Darmstadt 1970, 217-252.
- , *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962.
- , *Le X'arenah*, AION, sez.ling. 5, 1963, 19-31.

- A. Dupont-Sommer, *Le problème des influences étrangères sur la secte de Qoumrân*, RHPHR 35, 1955 = K.E. Grötzinger (Hrsg.), *Qumran*, Darmstadt 1981.
- G. Dumézil, *Naissance d'archanges*, Abbéville 1945.
- Chr. Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin 1975.
- M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960.
- E. Faehle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Gießen 1910 (ND Berlin 1966).
- H. Falk, *Bruderschaft und Würfelspiel. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des vedischen Opfers*, Freiburg 1986.
- A. Feuillet, *L'Apocalypse. L'état de la question*, Paris-Brügge 1963.
- K.M. Fischer, *Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser*, in: K.W. Tröger (Hrsg.), *Gnosis und das Neue Testament*, Gütersloh 1973, 245-266.
- H. Frank, *Frühgeschichte und Ursprung des Weihnachtsfestes*, ALW 2, 1952, 1-24.
- K.S. Frank (Hrsg.), *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, Darmstadt 1975.
- , *Frühes Mönchtum im Mittelalter*, 2 Bde., Zürich-München 1975.
- , *Grundzüge der Geschichte des Mönchtums*, Darmstadt 1975.
- P. Friedländer, *Platon*, 3 Bde., Berlin 1964-1975.
- K. v. Fritz, RE XXIV 1, 1963, s.v. Pythagoras 171-209.
- R.N. Frye, *Zoroastrian Incest*, in: G. Gnoli, L. Lanciotti (Hrsg.), *Orientalia Josephi Tucci Memoriae dicata*, Rom 1985, 445-455.
- J. Gagé, *Basileia. Les Césars, les rois d'Orient et les mages*, Paris 1968.
- K. Gaiser, *Philodemus Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1988.
- G. Gentz, RAC, 1950, s.v. Aquarii 574ff.
- I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959.
- R. Ghirshman, *Les daivadâna*, Acta Antiqua 24, 1976, 3-14 = J. Harmatta (Hrsg.), *Studies in the Sources of the History of Preislamic Central Asia*, Budapest 1979, 7-18.
- G. Gnoli, *Un aspetto del simbolismo della luce nel mazdeismo e nel manicheismo*, AION-O 12, 95-123.
- , *Zoroaster's Time and Homeland. A Study of the Origins of Mazdeism and Related Problems*, Napoli 1980.

- , *L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite*, RHR 201, 115-138.
- C.H. Gordon, *Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments*, Einsiedeln 1961.
- K.E. Grötzinger 1981: s. A. Dupont-Sommer 1955.
- H. Gross, *Chirbet Qumrân und die »Mönchsgemeinde« vom Toten Meer*, TThZ 64, 1955, 141-157.
- W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin <sup>3</sup>1972.
- G. Gutknecht, *Das Motiv der Jungfrauengeburt in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Diss. Greifswald 1952.
- H. Haag (Hrsg.), *Bibel-Lexikon*. Einsiedeln-Zürich-Köln 1968.
- E. Haenchen, *Gab es eine vorchristliche Gnosis?*, ZThK 49, 1952, 316-349.
- , *Simon Magus in der Apostelgeschichte*, in: K.W. Tröger (Hrsg.), *Gnosis und Neues Testament*, Gütersloh 1973, 267-279.
- H. Halm, *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die Alawiten*, Zürich-München 1982.
- A. v. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig <sup>2</sup>1958.
- , *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Darmstadt 1960.
- , *Die pseudoclementinischen Briefe de virginitate und die Entstehung des Mönchtums*, SB Berlin 1891/1, 361-385 = K.S. Frank (Hrsg.), *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, Darmstadt 1975, 37-68.
- H.P. Hasenfratz, *Der indogermanische Männerbund*, ZRG 34, 1982, 148-163.
- , *Die toten lebenden*, Leiden 1982 = BZRGG 24.
- , *Iran und der Dualismus*, Numen 30, 1983, 35-52.
- H.W. Haussig (Hrsg.), *Götter und Mythen im alten Europa* (= Wörterbuch der Mythologie Bd. 2), Stuttgart 1973.
- W.B. Henning, *Zoroaster, Politician or Witch-doctor?*, Oxford 1951.
- E. Herzfeld, *Zoroaster and His World*, Princeton 1947.
- K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936.
- A. Hilgenfeld, *Bardesanes, der letzte Gnostiker*, Leipzig, 1864.
- , *Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884.
- W. Hinz, *Zarathustra*, Stuttgart 1961.
- O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt/M. 1934.

- , *Die Trelleborg auf Seeland und der Runenstein von Rök*, AnzAW 1, 1948, 9ff.
- , Germanisches Sakralkönigtum, Bd.1. Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe, Tübingen 1952.
- , Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen, SB Wien 279/2, 1973.
- A. Hultgard, *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. (Hrsg.), *Classical Armenian Culture*. (= Armenian Texts and Studies, Nr. 4). Roanoke Va., 1982.
- H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen <sup>2</sup>1954.
- A. Jülicher, RE V, 1905, s.v. Dositheos 1609.
- J.A. Jungmann, *Der Gottesdienst der Kirche*, Innsbruck <sup>3</sup>1962.
- E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen <sup>3</sup>1971.
- A. Kassing, *Die Kirche und Maria*, Diss. Düsseldorf 1958.
- F.H. Kettler, RGG<sup>3</sup>, 1960, s.v. Origenes 1692-1701.
- H.G. Kippenberg, *Gnostiker zweiten Grades: Zur Institutionalisierung gnostischer Ideen als Anthropotrie*, Numen 30, 1984, 146-173.
- H.-J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, Münster <sup>2</sup>1986.
- H.-J. Klimkeit, *Einleitung. Der Manichäismus in Zentralasien*, in: H.-J. Klimkeit (Hrsg.), *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts*, Opladen 1989, 13-56.
- G. Klein, *Der Synkretismus als theologisches Problem in der altchristlichen Apologetik*, ZThK 64, 1967, 40-82.
- H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926.
- L. Koenen, *Manichäische Mission und Klöster in Ägypten*, in: *Aegyptiaca Trevirensia*, Mainz 1984, 93-108.
- H.M. Köster, LThK<sup>2</sup>, s.v. Unbefleckte Empfängnis Mariä 467-469.
- G. Kretschmar, *Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis*, EvTh 13, 1953, 354-361.
- , *Zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese*, ZThK 61, 1964, 27-6.
- G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu*, Stuttgart 1980.
- K.G. Kuhn, RGG<sup>3</sup>, 1961, s.v. Qumran 4/5, 745-754.
- F. Lakner, LThK<sup>2</sup>, 1969, s.v. Aquarier 779.
- D.M. Lang, *The Georgians*, New York/Washington 1966.

- W. Langbrandtner, *Weltferner Gott oder Gott der Liebe. Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche*, Frankfurt/M. etc. 1977.
- B.W. Leist, *Alt-arisches Jus Gentium*, Jena 1889.
- , *Alt-arisches Jus Civile*, 2 Bde., Jena 1892/1896.
- W. Lentz, *Plutarch und der Zerwanismus*, in: *Yād-nāme-ye Irāni-ye Minorsky*, Teheran 1969, 1-21.
- P. N. Levinson, *Einführung in die rabbinische Theologie*, Darmstadt 1982.
- H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, Bd.4, Berlin 1944.
- B. Lincoln, *Priests, warriors and cattle*, Univ. of California Press 1981.
- E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, Darmstadt <sup>3</sup>1981.
- H. Lommel, *Die Religion Zarathustras nach dem Avesta dargestellt*, Tübingen 1930.
- , *Die Sonne das Schlechteste? Strophe 10 der fünften Gāthā des Zarathuštra*, *Oriens* 15, 1962, 360-373 = B. Schlerath (Hrsg.), *Zarathustra*, Darmstadt 1970, 360-376.
- , *Die Elemente im Verhältnis zu den Ameša Spentas*, in: *Festschrift Ad.E. Jensen* 1, 1964, 365-377 = B. Schlerath (Hrsg.), *Zarathustra*, Darmstadt 1970, 377-396.
- , *Die Gathas des Zarathustra* (hrsg. v. B. Schlerath), Basel-Stuttgart 1971.
- G. Lüdemann, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis*, Gütersloh 1975.  
Rez.: J. Frickel, *ThLZ* 102, 1977, 731-735.
- W. Marg (Hrsg. u. Übers.), *Herodot, Geschichte und Geschichten*, Zürich-München 1973.
- K. Meuli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. V, s.v. 'Maske' und 'Maskereien', Berlin-Leipzig, 1932/33, S. 1744-1852.
- O. Michel - O. Betz, *Von Gott gezeugt*, in: W. Eltester (Hrsg.), *Judentum-Urchristentum-Kirche*, *Festschrift J. Jeremias*, Berlin 1964, 3-23.
- S. Morenz, *Neue Urkunden zur Ahnenreihe des Klosters*, *ThLZ* 74, 1949, 423-429.
- J.H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, London 1913 (ND Amsterdam 1972).
- J. Narten, *Avestisch FRAUAŠI*, *Indo-Iranian-Journal* 28, 1985, 35-48.
- J. Nehru, *an autobiography*, London <sup>21</sup>1955.
- O. Neugebauer - H.B. van Hoesen, *Graec Horoscopes*, Philadelphia 1959.
- A.D. Nock, *Rezension über: Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, Teil I*, in: K. Rudolph (Hrsg.), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975, 375-386.

- F. Nötscher, *Jüdische Mönchsgemeinde und Ursprung des Christentums nach den jüngst am Toten Meer aufgefundenen hebräischen Handschriften*, Biblica 1952, 21-38.
- H.S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938.
- A. Orbe, *Cristologia Gnostica. Introduccion a la soteriologia de los siglos II y III*, 2 Bde. Madrid 1976.
- J. Orlandis - D. Ramos-Lisson, *Die Synoden auf der iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, Paderborn 1981.
- R. Otto, *Gottheit und Gottheiten der Arier*, Gießen 1932.
- L.E. v. Padberg, *Wynfreth-Bonifatius*, Wuppertal-Zürich 1989.
- S. Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris 1984.
- G. Pfirrmann, *Religiöser Charakter und Organisation der Thag-Brüderschaften*, Diss. Tübingen 1970.
- D. Pingree, *Astronomy and Astrology in India and Iran*, Isis 54, 1963, 229-246.
- J. v.d. Ploeg, *Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien*, OrChrAnal 153, 1958, 321-339 = K.S. Frank (Hrsg.), *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, Darmstadt 1975, 107-128.
- P. Pokorny, *Der Ursprung der Gnosis*, Kairos 9, 1967, 94-105 = K. Rudolph (Hrsg.), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975, 749-767.
- K. Prümm, LThK, 1960, s.v. Gnostizismus, I. Im Hellenismus 1021-1024.
- H.Ch. Puech, LThK, 1961, s.v. Mani 1351-1352.
- , LThK<sup>2</sup>, 1961, s.v. Manichäismus 1352-1355.
- G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1972.
- , *Simon en Hellena*, NedThTijd 5, 1952, 339-345.
- H. Rahner, LThK, 1962, s.v. Markion 92-93.
- K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, Freiburg 1958 = *Quaestio Disputata* 1.
- F. Ranke, *Kleinere Schriften*, hrsg. v. H. Rupp - E. Studer, Bern-München 1971.
- W. Rau, *Staat und Gesellschaft im alten Indien nach den Brähmana-Texten dargestellt*, Wiesbaden 1957.
- E. Redepenning, *Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*, 2 Bde., Bonn 1841-1846.

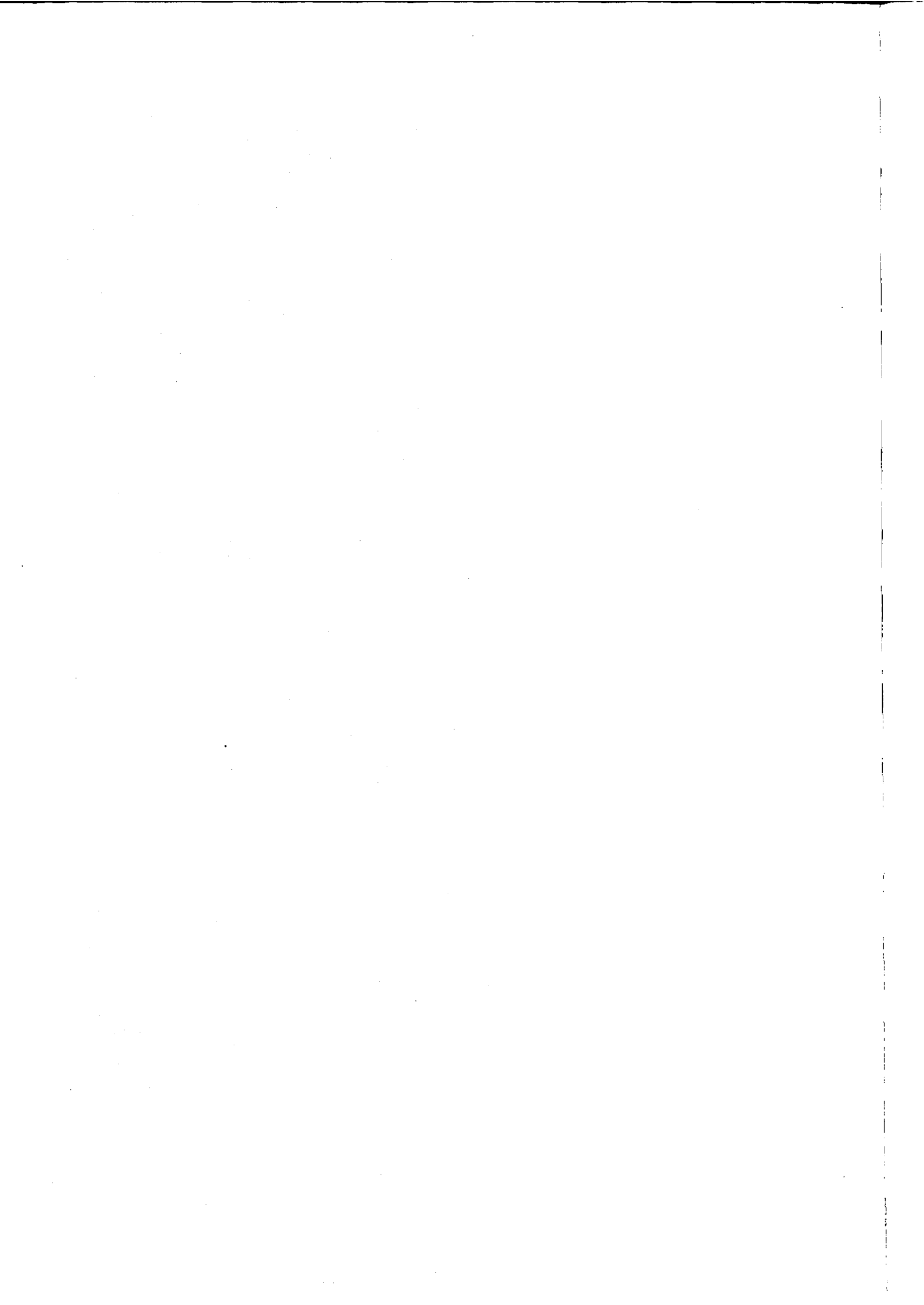


- B. Reicke, RGG<sup>3</sup>, 1959, s.v. Iran, IV. Iranische Religion, Judentum und Urchristentum 881-884.
- A. Resch, Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas, Leipzig 1897.
- P. Rießler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928.
- J.M. Robinson (Hrsg.), The Nag Hammadi Library in English, San Francisco 1977.
- M.P. Roncaglia, *Éléments Ébionites et Elkésaites dans le Coran. Notes et hypothèses*, Le Proche Orient Chrétien, 1971, 101-126.
- K. Rudolph, Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Leipzig 1977, <sup>2</sup>1980.
- , *Die Mandäer*, in: G. Widengren (Hrsg.), Der Mandäismus, Darmstadt 1982, 125-128.
- , Mandäer/Mandäismus, TRE Bd. 22, 1992, 19-25.
- G. Ruhbach - J. Sudbrack (Hrsg.), Große Mystiker. Leben und Wirken, München 1984.
- A. Rzach, RE VIII, 1913, s.v. Hesiodos 1167-1240.
- K.H. Schelkle, Theologie des Neuen Testaments, 4 Bde. Düsseldorf 1968-1977.
- B. Schlerath, *Der Hund bei den Indogermanen*, Paideuma 6, 1954, 25ff.
- , Die Indogermanen. Das Problem der Expansion eines Volkes im Lichte seiner sozialen Struktur, Innsbruck 1973.
- R. Schlesier, *Götterdämmerung bei Euripides?*, in: H. Zinser (Hrsg.), Der Untergang von Religionen, Berlin 1986, 35-50.
- D. Schlumberger, *Descendants non-méditerranéens de l'art grec*, Syria 37, 1960, 131-166 u. 253-268 = F. Altheim (Hrsg.), Der Hellenismus in Mittelasien, Darmstadt 1969, 281-405.
- J. Schmid, LThK<sup>2</sup>, 1961, s.v. Mandäismus 1343-1347.
- R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, Freiburg-Basel-Wien <sup>4</sup>1978.
- K.F. Schnitzer, Origenes über die Grundlagen der Glaubenswissenschaft, Stuttgart 1835.
- H.J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judentums, Tübingen 1949.
- , Das Judentum, Bern 1964.

- L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, Neukirchen 1970.
- H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, Freiburg-Basel-Wien 1969.
- E. Schweizer, s.v. πνεῦμα - πνευματικός, ThWBNT, Bd. 6. Stuttgart 1959, 330-450.  
—, s.v. σῶμα κτλ, ThWBNT, Bd. 7. Stuttgart 1964, 1024-1091.
- F.X. Seppelt, *Der Aufstieg des Papsttums*, Leipzig 1931.
- B. Spuler, *Zoroasters Zeit nach einer islamischen Überlieferung des 12. Jh. n. Chr.*, AMI, NF 4, 1971, 113-115.
- H. v. Stietencron, *Indische Sonnenpriester*, Wiesbaden 1966.  
—, *Kalkulierter Religionsverfall: Das Kaliyuga in Indien*, in: H. Zinser (Hrsg.), *Der Untergang von Religionen*, Berlin 1986, 135-150.
- H.L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 3: *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, München <sup>2</sup>1954.
- D. Stronach, *Tepe Nūsh-i Jān: The Median Settlement*, *The Cambridge History of Iran*, Vol. 2, 1985, 832-837.
- G.A.G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Leiden 1984.  
Rez.: W. Sundermann, in: OLZ 83, 1988, 199-201.
- Sukenik: s. A. Dupont-Sommer, 1955.
- P. Thieme, *Mitra and Aryaman*, in: *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences* 41, 1957, 1-96.  
—, *Mithra in the Avesta*, in: *Études Mithriaques* (= *Acta Iranica* 4), Leiden 1978, 501-510.
- H. Thyen, *Johannesevangelium*, TRE Bd. 17, 1988, 200-225.
- K.W. Tröger (Hrsg.), *Gnosis und Neues Testament*, Gütersloh 1973.  
—, *Ja oder Nein zur Welt. War der Evangelist Johannes Christ oder Gnostiker?*, in: *Theol. Versuche* 7, Berlin 1976, 61-80.
- H. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, 2 Bde., Bonn 1889.  
—, *Geburt und Kindheit Christi*, ZnWKU 4, 1903, 1ff. = ders., *Vorträge und Aufsätze*, 159ff.
- M.J. Vermaseren, *Corpus Inscriptiooum et Monumentorum Religionis Mihriacae*. Vol. I und II, Hagae Comitum 1956/1960 (= CIMRM).

- , Mithras. Geschichte eines Kultes, Stuttgart 1965.
- L.H. Vincent, *Le culte d'Hélène à Samarie*, RB 45, 1936, 221-232.
- A. Vööbus, History of Ascetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East, Bd.1: The Origin of Ascetism. Early Monasticism in Persia, (= CSCO Subsidia 14) Louvain 1958.  
Rez.: A. Adam, in: GGA 213, 1960, 127-145.
- H. Waldmann, Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I., Leiden 1973 = EPRO 34.
- , Das Vordringen der Römer und Parther im 2. Jahrhundert v. Chr. (= TAVO B V 4), Wiesbaden 1985.
- , *Zur Entstehung des Diakonenamtes und seiner Geschichte*, Diakonia XP 21, 1986, 18-32.
- , *Männerbünde als staatstragende bzw. staatserhaltende Kraft: Ansätze zu einer neuen konfliktorientierten Staatsbildungstheorie*, Vortrag gehalten auf dem Kongress: Krieg - Kultur - Wissenschaft, Tübingen 11.-13. April 1986.
- , *Ansätze zur Integration östlichen Gedankengutes bei Origenes (Mazdaismus, Zurvanismus)*, in: L. Lies (Hrsg.), *Origeniana Quarta*, Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. Sept. 1985) Innsbruck 1987, 459-464.
- , *Die beiden ersten Geister und der sog. zarathustrische Dualismus*, in: Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies, Turin, September 7<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> 1987, Bd. I, Rom, IsMEO 1990, 313-332
- , *Der kommagenische Mazdaismus*, Tübingen 1991 = Beiheft 37 der Istanbuler Mitteilungen).
- , (Hrsg.), *Eine inzwischen bis Rom gediehene Sache, Verheiratete Priester im Rahmen der Tübinger Gesellschaft. Zur Wiedereinführung des Instituts verheirateter Priester in der katholischen Kirche. Dokumentation*, Tübingen 1992.
- , *Mani, das Christentum und der Iran*, 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.
- , *Die kommagenischen Bankette*, in: *Res Orientales IV, Banquets d'Orient*, Löwen 1992, 45-49.
- , *Theology and Ideology in Ancient Iran*, in: U. Bianchi (Hrsg.), *Selected Proceedings of the XVI IAHR = Storia delle religioni 8*, Rom 1994, 271-276.

- , *Die kommagenischen Gottkönige und ihre ΘΕΟΙ ΕΠΙΗΚΟΟΙ*, in: Proceedings of the 2<sup>nd</sup> European Conference of Iranian Studies, Bamberg, Sept. 30 - Oct. 4, 1991, Rom, IsMEO 1994 (im Druck).
- , Mithras tauroctonus, Beitrag zum Mithras-panel des XVI. I.H.A.R.-Kongresses in Rom, 1990, in: J.R. Hinnells (Ed.), *Studies on Mithraism*, Rom, Bretschneider 1994 = 'Storia delle Religioni' t. 7 (im Druck).
- , *Der Nemrud Dağ, seine Terrassen und das indische Somaopfer*, *IstMitt* 44, 1994 (im Druck).
- , *Religion in the Service of an Elite. A Sociologically Defined Imposture. Sparta for Instance*, *Religion* 1994 (im Druck).
- H. Weingarten, *Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter*, Gotha 1877.
- L. Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*, Bühl 1927.
- M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983.
- G. Widengren, *Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze*, *OrSuec* 2, 1953, 41-111.
- , *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965.
- , *Der Feudalismus im alten Iran*, Köln-Opladen 1969.
- , *Die Ursprünge des Gnostizismus und die Religionsgeschichte*, in: K. Rulph (Hrsg.), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975, 668-706.
- R.McL. Wilson, *Simon, Dositheus and the Dead Sea Scrolls*, *ZRGG* 9, 1957, 21-30.
- F. Wisse, *Gnosticism and Early Monasticism in Egypt*, in: B. Aland (Hrsg.), *Gnosis - Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen 1978, 431-440.
- R.C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955.
- , *Postscript to Zurvān*, *BSOAS* 17/2 1955, 232-249
- , *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961, <sup>2</sup>1975.



## Formulierung der These<sup>1</sup>

Die Struktur von Bünden, Gilden eigenen Rechtes und eigener Moral, unabhängig von Recht und Moral, denen die große Masse unterworfen ist, ist in weitgehend identischer Form zu beobachten bei den Gnostikern und ihrer mittelalterlichen und neuzeitlichen Deszendenz einerseits, bei den Männerbünden des alten Iran, über deren sinnloses, ja die gesamte Gemeinschaft schädigendes Hinschlachten von Vieh und Chaos verbreitendes Treiben schon Zarathustra klagt, andererseits. Das eigentliche Ziel von Zarathustras Bemühungen scheint es gewesen zu sein, dem ein Ende zu bereiten und eine Moral durchzusetzen, die allgemeingültig ist, nicht dem einen Freiheiten gegenüber dem anderen erlaubt und von jedem einzelnen in der gleichen Weise zu verantworten ist. Die genannten Bünde werden von der indogermanischen Religionsforschung einmal im Zusammenhang gesehen mit den Bünden, Gilden, Rotten, Kompagnien vergleichbarer Struktur, wie sie im Bereich der Religion der Germanen, in ihrer Mythologie wie in gewissen kultischen Gebräuchen dieser Völker zu beobachten sind, zum anderen glaubt man sie wiederzuerkennen in den wilden Gefolgsleuten, z.B. eines vedischen Gottes Rudra.

Wie kann man die diesen Gruppierungen gemeinsamen Strukturen näherhin charakterisieren? Wir haben schon darauf hingewiesen, daß sie sich unter einem eigenen Gesetz stehend glauben, dabei befreit von Gesetz und den Normen, die die Allgemeinheit binden. Dies aber, und auch das scheint Allgemeingut bei ihnen zu sein, geschieht ihrer Meinung nach zum Nutz und Frommen aller. Es handelt sich also um einen Antinomismus, um ein, nach den allgemein gültigen sittlichen Normen zu urteilen, Sich-Einlassen auf ein sittlich-moralisches Chaos auf Zeit im Rahmen einer Jungmannschaft Dauer - wie z.B. bei den gnostischen Sekten - jeweils zum Nutzen der Allgemeinheit, einmal um in blindwütigem Opferrausch die Kräfte der vegetabilen oder tierischen Fruchtbarkeit zu entfesseln, ein andermal, um in berserkerhafter Wut das Schicksal eines Krieges, einer Schlacht zu wenden oder auch um durch den Eintritt in die Erkenntnis von Pleroma, Ahamot und Sophia und durch deren Verbreitung sich selbst und die, die einem folgen können, höherer Erlösung zuzuführen.

Welche an allgemeinen sittlichen Anschauungen gemessen chaotischen Züge weisen nun diese Gruppen auf? Dieser Frage muß gleichberechtigt eine andere zur Seite

---

1) Vorveröffentlicht unter dem Titel: *Theology and Ideology in Ancient Iran*, in: Proceedings of the 16<sup>th</sup> Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3<sup>rd</sup>-9<sup>th</sup> September 1990, Rom Bretschneider 1993, 271-276 = hier die Zusammenfassung in englischer Sprache (*English Summary*) unten S. 162-165.

gestellt werden: Welches Eigenrecht pflegen sich diese Zusammenschlüsse aufzuerlegen?

Zur ersten Frage: Raub von Vieh zur Feier von Opferfesten ist eine weithin zu beobachtende Erscheinung. Man fühlt sich dabei von der Pflicht zur Wahrhaftigkeit entbunden: List, Übertölpelung, die Ausnutzung von Gutgläubigkeit und Treueempfindungen anderer werden geübt. Dazu gehört auch die Freiheit von den Bindungen in Ehe und Familie. Ja, letztere werden häufig als hinderlich für die Ausführung des z.B. von der Jungmannschaft zu verwirklichenden Ziels empfunden, das Sich-Einlassen bzw. Eingefangen-Werden von den genannten Bindungen dagegen als Verunmöglichung des erstrebten Ziels und damit als Abfall vom gemeinsamen Ideal. Häufig sind auch Materialismus, Atheismus und Agnostizismus zu beobachten: auch religiöse Bindungen streift man ab, um den Zielen der Gruppe freier dienen zu können.

Zur zweiten Frage: Diesen als chaotisch zu charakterisierenden Zügen steht gegenüber eine rigorose Gruppendisziplin, allem voran Gehorsam dem Führer gegenüber. Dazu gehört auch das Einbringen der persönlichen Habe des Einzelnen, je nach Intensität, Dauer und Zielsetzung des jeweiligen Zusammenschlusses. Von der Verfügbarkeit des Einzelnen in bezug auf familiäre Bande, wiederum je nach Ziel, Zweck und Dauer der Vereinigung haben wir schon gesprochen.

Was dies insgesamt für den Einzelnen, der sich einer solchen Gruppe anschließt, bedeutet, ist, wiederum von den allgemein als gültig angesehenen Normen von Recht und Sitte her betrachtet, zum einen die Erfahrung von Handlungsmöglichkeiten, die durch die Gruppe sowohl sanktioniert als auch gegen rechtliche Belangung geschützt, dem in der Elite stehenden die Erfahrung von Überlegenheit und Machtfülle vermittelt.

Auf der anderen Seite bewirkt die allseitige und radikale Rückbindung an die Gruppe als ganze, konkret häufig an ihren Führer, die Überantwortung von persönlicher Entscheidungsvollmacht in Bezug auf das jeweils zu Tuende als auch - möglicherweise - in Bezug auf den eigenen Besitz und familiäre Bande; so daß eigene, individuelle moralische Reflexion und eigenes Hinterfragen der jeweiligen Situation abgebaut werden.

Sowohl dadurch wie durch die häufig ganz allgemein abgelegte Bindung an Treue, Sitte, Recht und Moral derer, die außerhalb der Gruppe stehen, durch den mehr oder weniger weitgehenden Verlust allgemeingültiger Sittlichkeitsnormen und der üblichen Bindung aller mit allen, kommt es zu einer Erfahrung von Chaos. Erheben die Gruppenerlebnisse auf der einen Seite das Gemeinschaftsglied über sich selbst hinaus, so führt die Lösung von den Bindungen, die die große Allgemeinheit außerhalb der Gruppe, die Viel-zu-vielen, trägt und zusammenhält, zur Erfahrung von Verlorenheit. Kurz, das einzelne Gruppenmitglied erfährt sich aus allen die Allgemeinheit tragenden Bindungen herausgerissen, ja arbeitet selber im Rahmen der Zweckerfüllung seiner Sondergruppe mit Hilfe gebrochener Bindungen und möglicherweise daran, je nach den augenblicklichen Erfordernissen seiner Gruppe, noch weitertübe zu zerstören. Alternierend mit den Erlebnissen erhebender Selbsterfahrung ruft dies ebenso tiefge-

hende Erfahrungen von Verworfenheit, innerem Chaos und von überwältigendem Sündenbewußtsein hervor und schließlich die Sehnsucht nach Rückkehr in das wieder alles umfassende Bezugssystem.

Auf dem Nährboden gerade einer solchen Lebenslage, so wie sie die im Bereich der indogermanischen Religionen zahlreich zu beobachtenden Sonderbünde hervorbrachten, gedeiht nun bei der Intensität, mit der sie zuweilen verwirklicht werden, am ehesten ein auf lebhaften Erfahrungen innerer Zerrissenheit, sexueller Steuerungslosigkeit und Verworfenheit basierendes theologisches System. Psychologisch bis in die letzten Ausfaltungen entwickelt widerspiegelt es ein von finsternen Mächten beherrschtes Chaos. In diesem findet sich der Mensch auf der einen Seite als aus einer lichten Heimat verstoßen in einer Welt wieder, die von der Gewalt dunkler Kräfte beherrscht wird, in der Habe und familiäre Bindung nicht Schutz, sondern Gefahr sind, jedes Tun nur weiter Sünde gebiert. Auf der anderen Seite erfüllt in diesem Zustand kein Sehnen die Seele mehr, als in die lichten Bindungen, zu dem Seelenbruder einer früheren - vorweltlichen? - Existenz zurückzukehren: dies ein theologisches Weltbild ganz so, wie es der Zurvanismus im Schoße des Mazdaismus zwar, aber gänzlich anders geartet als dessen eigene theologische Weltschau, ausgebildet hat. Die zurvanistische Spielart des Mazdaismus möchte sich also im Kreise von den diesem mit, wie es scheint, allen indogermanischen Religionen gemeinsam Sonderbünden - Männerbünden, wie sie häufig genannt werden - herausgebildet haben.

Der im mazdaistisch-zurvanistischen Raum auf die gezeigte Art möglicherweise im Zusammenhang der sog. Männerbünde entstandene Jungfräulichkeitsgedanke hat wahrscheinlich auf dem Wege über Sonderströmungen der spätjüdischen Frömmigkeit, wie z.B. der Qumran-Sekte, die Entstehung dieses Ideals im frühchristlichen Bereich beeinflußt. Zugleich erfuhr dieser Gedanke bei seinem Durchgang durch das spätjüdisch-frühchristliche Milieu jedoch eine tiefgreifende Umformung in der Weise, daß nicht nur das frauenfeindliche Element, das dem Jungfräulichkeitsgedanken aus seiner Entstehung im Raum der Männerbünde im Zurvanismus zugewachsen war, eliminiert wurde, auch der Gnadenbegriff, im mazdaistisch-zurvanistischen Denken von einer für Fehlinterpretationen ausgesprochen anfälligen diesseitig-materialistischen Konkretheit, wurde auf eine Art spiritualisiert, die die fatalen Entwicklungen, zu der er dort geführt hatte, nicht nur ausgeräumt, sondern nahezu in ihr Gegenteil verkehrt hat. Im Zuge dieser Entwicklung geschah ähnliches mit dem männerbündischen Gedanken überhaupt: das Institut wurde beibehalten, aber unter geschickter Ablösung von seinem ursprünglichen religionssoziologischen Hintergrund einer wesentlichen Umgestaltung unterzogen, die die Schwächen des früheren Systems beseitigte, zugleich aber dessen Vorteile und positive Möglichkeiten zu wahren vermochte. Dabei ist neben der schon erwähnten Umgestaltung des Jungfräulichkeitsgedankens, der damit verbundenen Entfernung seines weibfeindlichen Elementes und der Substituierung des Verlustes der familiären Bindungen durch den Gedanken der Gottesbrautschaft vor allem darauf hinzuweisen, daß die Herauslösung der sog.



männerbündischen Gruppe aus den Normen und Gesetzen der die Allgemeinheit bindenden Sittlichkeit fallen gelassen wurde, unter Beibehaltung der starken innerbündischen Strukturelemente, die jetzt aber, wie gesagt, nicht mehr in Konflikt mit der allgemeinen Sittlichkeit stehen oder in Anmaßung nicht für alle geltender Handlungsnormen ausgeübt werden durften. Die teilweise oder umfassende Freistellung von der allgemeingültigen Sittlichkeit wurde substituiert durch die freiwillige Selbstverpflichtung zu besonders sorgfältiger Einhaltung eben dieser Normen, wie gesagt unter Beibehaltung der zusätzlichen innerbündischen Einbindungen wie z.B. Gehorsam dem Führer gegenüber, Verzicht auf persönliches Vermögen und eheliche Bindung.

Seither kennt die Geschichte zwei männerbündische Bewegungen, die sich bei fort-dauernder Gemeinsamkeit wesentlicher innerer Strukturen in zumindest ebenso wesentlichen Teilen unterscheiden.

Auf der einen Seite haben wir die Kloostergemeinden der syrischen Wüste, Ägyptens, Kleinasiens, dann der westlichen Kirche und der Orthodoxie, auf der anderen Seite Zusammenschlüsse teilweise mit ordensmäßigem Charakter wie die der Assassinen im Iran, der Ismaeliten und Drusen, aber auch der Bogomilen oder Freimaurer, und immer hat die Großkirche ihre Mühe gehabt, bei der zum Verwechseln ähnlichen inneren Struktur dieser zwei Arten männerbündischer Vereinigungen, die ihr gemäß von der, deren Art der jüdisch-christlichen Tradition fremd ist, zu unterscheiden, angefangen von den Nikolaiten, die ihren Ursprung in dem von qumranscher Frömmigkeit geprägten Milieu der sog. Gruppe der Hellenisten der jerusalemer Urkirche haben dürften, bis hin zu Quietisten und Beginen in der Frühen Neuzeit oder wo immer sonst der den männerbündischen Gruppen ursprünglich eigene unchristliche Libertinismus oder, sagen wir, sittliche Exemptionismus wieder zum Durchbruch zu gelangen drohte.

Das jüdisch-christliche Theologieverständnis hat sich mit dem »männerbündischen« Geist jedoch nicht nur in seiner mehr oder weniger organisierten Form auseinanderzusetzen - wenn dieser auch in den allermeisten Fällen »organisiert« auftritt; ist er doch in seinem Kern allererst einmal eine Vergesellschaftung und hat das bis hin zu staatsbildende Leistungen oft genug unter Beweis gestellt: s. Sparta, Rom, die Ismaeliten in Syrien, Ägypten (Fatimiden) und wieder Syrien (Libanon/Drusen), die Opritschnina Iwans des Schrecklichen und Hitlers sog. »SS-Staat« - vielmehr auch mit von seinen Grundideen bestimmten oder mitbestimmten Weltanschauungen. Unter diese möchte ich die eines Joachim von Fiore rechnen sowie, u.a. auch aufgrund seiner genealogischen Verbindungen zu diesem, den Protestantismus in seinen ursprünglichen Formen wie in manchen seiner heute noch für ihn grundlegenden Auffassungen.

Ein ähnlich von gegenseitiger Durchdringung und unvereinbarer Gegensätzlichkeit geprägtes Verhältnis, wie zwischen der jüdisch-christlichen theologischen Tradition und dem Protestantismus beobachten wir zwischen der ursprünglichen Form des Islam, der Sunna und der übrigens wohl gleich dem Protestantismus aus Elementen gemeinindogermanischer Religiosität, und darunter nicht zuletzt aus männerbündischen Motiven gespeisten Reaktion der Schia, wobei in beiden Fällen zwischen der

'orthodoxen' Version der indogermanischen Reaktion zu unterscheiden zu sein scheint und der noch tiefer auf zurvanistisch-männerbündische Haltungen zurückgehenden »übertreibenden«<sup>2</sup> bzw. sektiererischen Abart dieser Reaktion. Erstere, die 'orthodoxe' Art, möchte auf der einen Seite in dem mazdaistischem Verständnis nahestehenden Gottkönigtum eines Ali, auf der anderen Seite im Summepiskopat und einem Grundsatz von der Art '*cuius regio, eius religio*' ihren Niederschlag gefunden haben, letztere, die »übertreibende« bzw. sektiererische stärker zurvanistisch-männerbündischem Gedankengut verpflichtete Art, in Bewegungen wie dem Sufismus, der Ismailia bzw. den Täuferbewegungen des Mittelalters<sup>3</sup>.

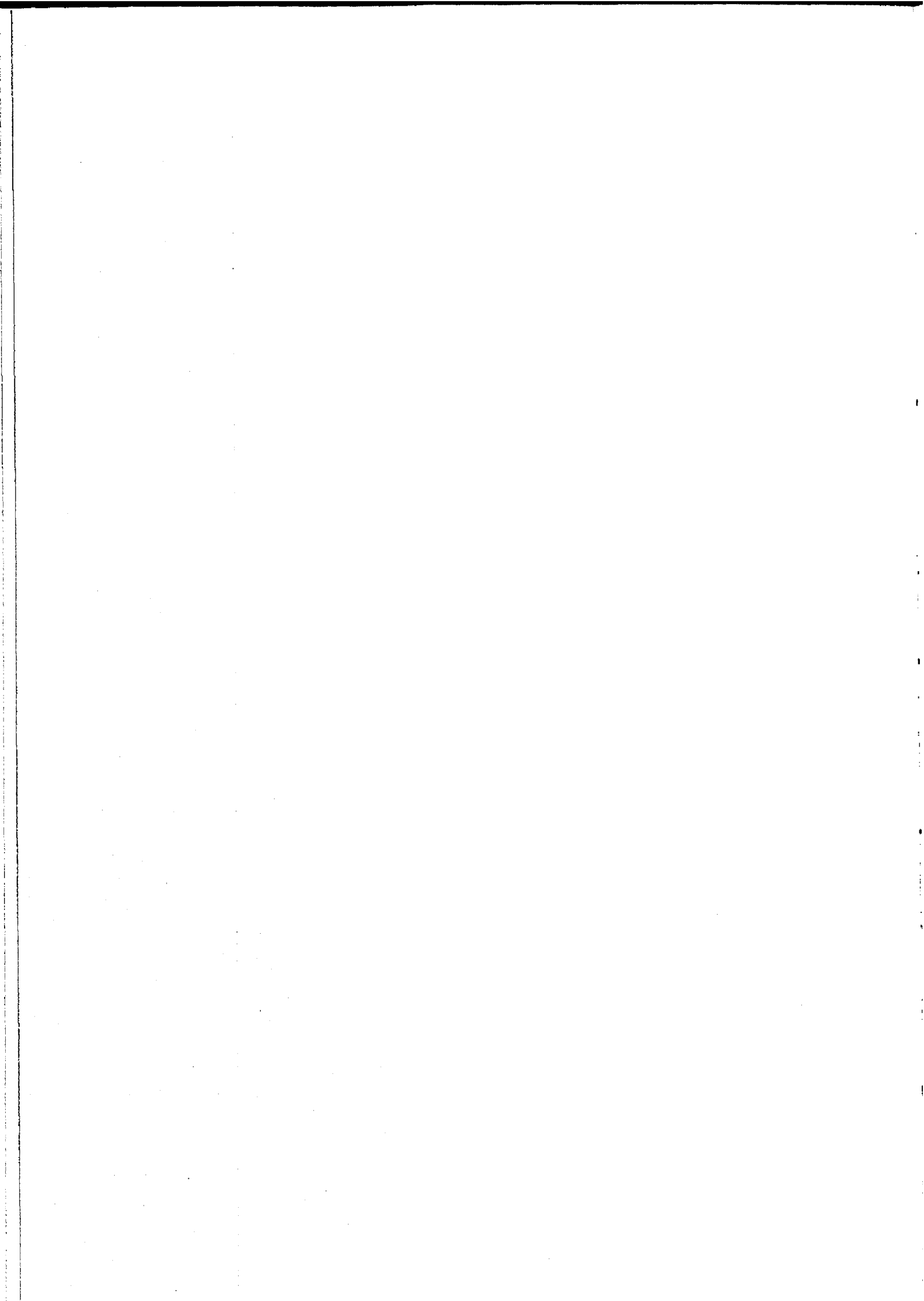
---

2) Vgl. Halm 1982, 23ff.

3) So außergewöhnlich, wie die voraufgehenden Ausführungen erscheinen mögen, so fremd scheinen sie einem in gewisser Weise 'freien' Geist doch auch wieder nicht zu sein. Jawaharlal Nehru schreibt in dem als Ganzem äußerst lesenswerten Kapitel seiner Autobiographie »What is Religion?«:

»Protestantism tried to adapt itself to new conditions and wanted to have the best of both worlds. It succeeded remarkably so far as this world was concerned, but from the religious point of view it fell, as an organised religion, between two stools, and religion gradually gave place to sentimentality and big business. Roman Catholicism escaped this fate, as it stuck on to the old stool, and, so long as that stool holds, it will flourish. To-day it seems to be the only living religion, in the restricted sense of the word, in the West«.

s. Jawaharlal Nehru, an autobiography, London <sup>21</sup>1955, 376.



## I. Die Einheit des indogermanischen religiösen Raumes

Spätestens seit G. Dumézil ist der indogermanische Sprachraum auch unter der Rücksicht der Religionsgeschichte als eine Einheit anzusehen. Neben den zahlreichen Zeugnissen, die wir dafür im weiteren Verlauf dieser Arbeit zu nennen haben - doch sie werden jeweils nur einzelne den genannten Raum übergreifende Aspekte zum Ausdruck bringen und setzen, wollen sie beweiskräftig sein, die religionsgeschichtliche Einheitlichkeit der indogermanischen Stämme voraus - sei auf das umfassende Urteil eines der besten Kenner der indogermanischen Religionsgeschichte verwiesen, auf R.C. Zaehner, der Dumézil keineswegs unkritisch gegenüberstehend 1961 schreibt:

»Dumézil has been under heavy and constant fire from specialists in all fields, but he remains unmoved<sup>4</sup>.«

Als eines der jüngsten Zeugnisse der Kritik an Dumézil möchte ich Schlerath 1973, 25ff. anführen. Nachdem er die dreifunktionale Sozialstruktur wie wir sie, nach seinen Worten »in der Frühgeschichte fast aller indogermanischen Völker antreffen« (25) am Beispiel der Hindu, der Kelten, der Germanen sowie Griechenlands und Roms dargestellt hat, schreibt er (26):

»Die hier skizzierte Sozialordnung befindet sich in weitgehender Übereinstimmung mit den drei *Funktionen* G. Dumézils. Die drei Funktionen: *Priestertum*, *Kriegertum* und *Fruchtbarkeit* bestimmen nach Dumézil das Denken der Indogermanen von protoidg. Zeit bis weit in historische Zeiten hinein. Die Zuschreibung der entsprechenden dreiklassigen Gesellschaft in die Protoidg. hatte für Dumézil ursprünglich eine etymologische Stütze: altind. *brahman*, lat. *flamen*, als Bezeichnung der ersten Funktion. Als sich die Unhaltbarkeit dieser Etymologie herausstellte, trat in der Lehre Dumézils das Kapitel der Soziologie in den Hintergrund.«

Nach näherer Diskussion einiger der aufgetretenen etymologischen Schwierigkeiten fährt Schlerath fort (27):

»Was nun die Zuteilung bestimmter Götter zu einzelnen Klassen oder Funktionen betrifft, scheint es mir, daß Dumézil wiederum das Richtige getroffen hat, aber wieder nur zum Teil und nicht für die protoidg. Zeit. Ein Beispiel: Es besteht nicht der geringste Zweifel, daß die Dichter der vedischen Hymnen *Indra* als den großen Krieger, als *Ksatriya par excellence*, geschildert haben, das Urbild aller menschlichen Krieger, so wie es Dumézil gezeigt hat. Aber das muß eine sekundäre Entwicklung gewesen sein, denn der älteste *Indra* war nicht allein

---

4) Vgl. R.C. Zaehner 1961, 346.

ein Krieger, sondern gleichzeitig auch (so wie der irdische Hausvater) Priester. Sein ausschließlich kriegerischer Charakter ist eine spätere Entwicklung, die dadurch möglich wurde, daß sein priesterlicher Aspekt ausgegliedert wurde und sich zu einem unabhängigen Gott entwickelte: Br̥haspati. ... In ähnlicher Weise bestand auch bei anderen idg. Völkern die Tendenz, bestimmte Götter des Pantheons bestimmten sozialen Klassen zuzuordnen.«

Wenn Schlerath dann wenige Zeilen weiter die Behauptung aufstellt: »Wenn wir wissen wollen, welche Göttergestalten den Protoidg. zuzuschreiben sind, so gibt es nur eine einzige Möglichkeit die uns einen solchen Beweis erlaubt, das ist die Etymologie,« dann muß er gegenüber dieser überkritischen Forderung schon auf der folgenden Seite zugeben, »daß ich, indem ich alle diejenigen Götter, Mythen und religiösen Überlieferungen, die nicht durch die Etymologie als idg. zu erweisen sind, beiseite lasse, möglicherweise einen großen Teil der idg. Religion zu *Unrecht* ausschließe«.

Nicht unwichtig ist in diesem Zusammenhang, daß der indogermanische Raum außer in sprachlicher und religiöser Hinsicht offensichtlich auch bezüglich seiner grundlegenden Rechtsauffassungen als eine Einheit angesehen werden muß. Grundlegend dafür sind auch heute noch die Arbeiten des Jenaer Rechtshistorikers B. W. Leist<sup>5</sup>. In ihnen hebt Leist in ausführlicher Würdigung allerdings vor allem der römischen Quellen - indisches Material z.B. mußte ihm sein Freund B. Delbrück zuarbeiten<sup>6</sup> - die Zentrierung des gesamten indogermanischen Rechtes um die Familie hervor, in Rom in sakraler Abgesondertheit genuin<sup>7</sup> vertreten durch den *flamen dialis* und die *flaminica*, die wie *pati* und *patnī* in Indien als Urform der Ehe zugleich Grundlage des gemeinidg. sakralen Staatsverständnisses und der daraus abgeleiteten Rechtsordnungen sind<sup>8</sup>. A.O. 111f. schreibt Leist zusammenfassend:

»Es ist völlig sicher, daß der Cultus des Himmelsvaters (mit dem eines entsprechenden weiblichen Wesens) ein den Indern, Persern, Griechen, Italikern gemeinsamer war. Dies ist nicht denkbar ohne das Bestehen gemeinsamer sacraler Institutionen. In der That finden wir solche als Hestia-Vesta-Institution bei Indern, Persern, Griechen und Latinern. Daraus erklärt sich die Einheitlichkeit des alten Rechtsbegriffs von (*dharmā*) Themis und Fas.

---

5) Vgl. Schlerath 1973, 31. Auch W. Rau sieht in seiner 1957 erschienenen Arbeit über »Staat und Gesellschaft im Alten Indien« Leist als den an, mit dem man sich auch heute noch in Fragen der idg. Rechtshistorie auseinanderzusetzen hat: vgl. a.O. 1. Es handelt sich dabei um Leists Werke *Alt-arisches Jus Gentium*, Jena 1889 und *Alt-arisches Jus Civile*, Jena 1892.

6) Vgl. Leist 1889, Vorwort.

7) Nicht genuin gemeinindogermanischer Art ist die lateinischer Sonderentwicklung entsprungene Struktur des jüngeren (vgl. Leist 1892, Bd. I, 127-129) Institutes von *pontifex* und Vestalinnen, in dem sich anders als im von grundsätzlicher Gleichheit der Partner ausgehenden Verhältnis von *flamen dialis* und *flaminica* die Vestalinnen in der rechtlichen Unterordnung unter dem in Vaterrolle gesehenen *pontifex* befinden. Sie steht, wie nach dem partikularen lateinischen Recht auch die Gattin, *filiae loco* unter der Gewalt des *pontifex* (Gatten): vgl. Leist 1892, Bd. I, 125-129.

8) Vgl. a.O. 111-125.

Können wir dies als sicher annehmen, so werden wir mit Notwendigkeit weitergeführt. Zunächst haben wir nach der Seite der Familienordnung zu blicken. Ich sagte oben, daß das Wort *pati-patnī* aus der lateinischen Sprache verschwunden, daß aber daraus nicht gleich zu schliessen sei, es könnten nicht Überreste der alten *pati-patnī*-Institution, wie sie sich bei Indern, Persern und Griechen zeigt, noch bei den Latinern aufzufinden sein. Dies bestätigt sich denn auch in vollem Maasse. So wie wir gesehen haben, daß in der Organisation der himmlischen Weltregierung auch bei den Latinern die Grundbegriffe von *Himmelsherr* und *Himmelsherrin* festgehalten wurden, so ergibt sich weiter, daß bei ihnen in der sacralen Gemeindeorganisation die Begriffe von *Herr* und *Herrin* ebenfalls fortlebten.

Wir werden dadurch zu dem Schluss geführt, dass die spezifisch römische Substitution des *pater familias* an Stelle von *pati und patnī* (woraus sich das sprachliche Verschwinden dieser Wörter erklären mag) sich nur im Gebiete des particularrechtlich lateinischen oder römischen *ius civile* vollzogen hat. In dem sacralen *mos gentium* aber leben, in Folge der Zähigkeit des Sacralen, *pati und patnī* fort.«

In seiner zusammenfassenden Darstellung der Grundlagen des gemeinindogermanischen Rechtes, der er nach seinen eigenen Worten »die Lehre Leists zugrundelegt« führt Schlerath zwar die italisch-römische Sonder- und Spätform der Familie, in der allein der *pater familias* die Spitze einnimmt, als »die Grundeinheit des protoidg. Rechts« an<sup>9</sup>. Doch nimmt er auch hier seine Aussage eine Seite weiter wieder zurück, indem er schreibt:

»In den ältesten Quellen beobachten wir, daß die Frau ihrem Gatten gleichgestellt wird und fast die gleichen Rechte genießt. Nur in Rom waren diese Rechte aufgrund einer sekundären Entwicklung stark eingeschränkt. Der älteste Zustand schimmert gelegentlich auch dort durch.«

Liest man allerdings nach der trockenen Aufzählung der einschlägigen Zitate aus den Brähmana-Texten auf den S. 38-50 bei W. Rau 1957 die Zusammenfassung der Erkenntnisse über die Familienorganisation in diesem frühen Abschnitt der indischen Geschichte, ist man natürlich versucht, Schleraths erster Feststellung Recht zu geben. Rau schreibt:

»Die Familienorganisation stellt sich nach dem Gesagten in ihren Grundzügen also folgendermaßen dar:

1. Das Recht war auf dieser Stufe der Entwicklung nichts als ein ziemlich getreues Abbild der auf physische oder materielle Überlegenheit gegründeten tatsächlichen Machtverhältnisse. Sollte es daneben ideale Rechtssatzungen irgendwelcher Art gegeben haben, so kam ihnen keine Bedeutung zu, da jedes Recht nur soviel wert ist als Macht dahintersteht, um seine Anerkennung im Notfall zu erzwingen.
2. Daraus folgt, daß alle weiblichen sowie die unmündigen oder alten männlichen Familienmitglieder, die dienenden Leute, Sklaven und Gäste praktisch

---

9) Vgl. Schlerath 1973, 31.

rechtlos waren. Sie empfangen ihren Unterhalt, ohne auf ihn einen sagbaren Anspruch zu haben.

3. Der Hausherr und seine erwachsenen Söhne bildeten eine Eigentumsgemeinschaft, die freilich durch egoistische Neigungen ihrer Mitglieder häufig gestört wurde. Es zeigte sich die Tendenz, den Familienbesitz in Privatanteile aufzulösen<sup>10</sup>.«

Nimmt man dagegen die ausführlichen Darstellungen der im Wesentlichen in Indien wie in Rom identischen Hochzeitsrituale bei Leist 1889, 59ff. oder bei Schlerath 1973, 31-34 - die Brähmana-Texte scheinen darüber nichts auszusagen; Raus gerade angeführte Bemerkung »Sollte es daneben ideale Rechtssatzungen irgendwelcher Art gegeben haben, so kam ihnen keine Bedeutung zu« scheint darauf hinzuweisen - behalten die oben von Leist berichtet, natürlich auf breiterer Basis als Raus Beobachtungen fußenden Grundsätze ihre Gültigkeit.

Im Übrigen ist auch für Rau die religionsgeschichtliche Einheit des indogermanischen Raumes eine Selbstverständlichkeit. Am Ende seines Buches schreibt er:

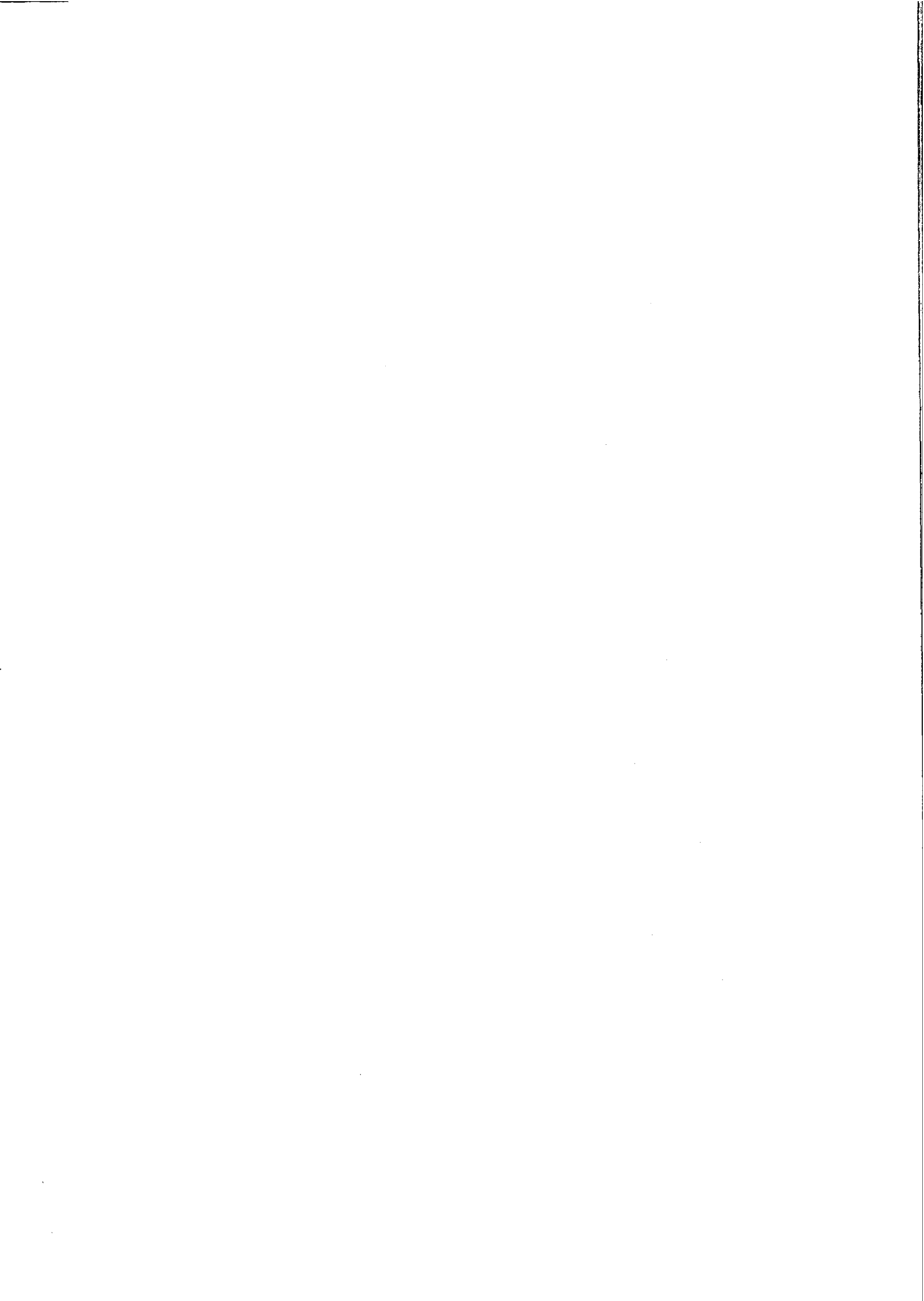
»Mit voller Absicht haben wir uns während des ganzen Ganges der Untersuchung eigener Kombinationen möglichst enthalten und es vorgezogen, die Nachrichten durch sich selbst sprechen, sich gegenseitig beleuchten zu lassen. Ein anderes Verfahren wäre für den Leser wie für den Verfasser leichter, aber weniger exakt gewesen.

Vergleiche z.B. mit den Zuständen im altpersischen Reiche, der Zeit HOMERS, der frühesten römischen Geschichte, den Schilderungen der gallischen Stämme bei CAESAR oder der Germanen bei TACITUS, sowie endlich dem europäischen Frühmittelalter lagen mitunter sehr nahe, wie dem Leser sicher nicht entgangen ist<sup>11</sup>.«

---

10) Vgl. Rau 1957, 50.

11) Vgl. a.O. 129.







## II. Bisherige Ansätze zur Deutung der Entstehung zurvanistischer Theologie

Zuletzt äußert sich in ausführlicher Form M. Boyce 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 Angra 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<sup>12</sup>.«

Die Beweisnot, die die Forscherin zur Einführung eines tiefsinnigen Magus in die Genealogie des Zurvanismus veranlaßt - ich möchte mich darüber keineswegs lustig machen - ist offensichtlich sehr groß. Die vielfachen früheren Versuche, sich dem Problem zu nähern, die M. Boyce anführt, erlauben ihr keine festere Aussage. Schon Schaefer hatte übrigens »im Mythos von Zurvan, Vater der beiden Zwillinge, das späte Werk eines skeptischen Geistes, eines iranischen Lukian« sehen wollen, »um in ihm, Zurvan, seine traurigen Ansichten vom Gang der Welt in einer Mischung aus Ironie und Bitterkeit zum Ausdruck zu bringen<sup>13</sup>«.

Soweit zum grundlegenden Mythos des Zurvanismus.

Was die inhaltliche Füllung der zurvanistischen Theologie in Absetzung vom Mazdaismus-Zoroastrismus angeht, so weist M. Boyce nach der Feststellung, daß Zurvan nun statt Ahura Mazda mehr oder weniger in Form eines *deus otiosus* die Spitze des Pantheons einnimmt<sup>14</sup> zunächst auf den Fatalismus hin, der im Zurvanismus an die Stelle der Betonung der individuellen moralischen Verantwortung bei Zarathustra getreten ist u. z. - nach ihrer Ansicht - aufgrund des Einflusses der um die Jahrtausendmitte in Babylon zu einem hohen Entwicklungsstand gelangten astronomi-

---

12) Vgl. M. Boyce 1982, 232. Die angeführten Verse aus *Yasna* 30 s. unten S. 51.

13) Vgl. U. Bianchi 1958 (Z.i. Ö.) 132.

14) Vgl. M. Boyce 1982, 233f.

schen Wissenschaft, die auf dem Weg über die Annahme der Abhängigkeit des individuellen Menschenschicksals vom Lauf der Sterne nicht nur diese fatalistische Weltanschauung hervorgebracht habe, sondern aufgrund der steten Wiederholung des Umlaufs der Himmelskörper ebenfalls die Lehre von mehr oder weniger langen sich wiederholenden Weltperioden<sup>15</sup>.

Dazu wird man anfragen dürfen, wieso der Fortschritt der babylonischen Astronomie im Zurvanismus diese Hinwendung zum Fatalismus bewirken konnte, im orthodoxen Zoroastrismus dagegen nicht. Das Problem der Entstehung des zurvanistischen Fatalismus scheint hier nur verschoben zu sein. Die Frage bleibt, wieso der Zurvanismus dieser Lehre zugänglich war und der Mazdismus-Zoroastrismus nicht.

In näherer Bestimmung der zurvanistischen Periodenlehre weist Boyce auf die »*millennia*« hin, in die die Zurvanisten die avestische »Zeit der langen Herrschaft« unterteilen<sup>16</sup>. In einem Zitat des Plutarch aus Theopompos, einem Zeitgenossen Artaxerxes II. (404-358 v. Chr.), heißt es, daß auf eine Zeit von 2 x 3000 Jahren, in denen »jeder der beiden Götter« - gemeint sind Ahura Mazda und sein Gegenspieler Angra Mainyu - abwechselnd die Oberhand habe bzw. der Unterlegene sei, eine dritte Periode von 3000 Jahren folge, in der beide miteinander in offenem Kampf liegen, worauf in der vierten 3000-jährigen Periode das Gute herrsche: »Die Menschheit wird glücklich sein, weder der Nahrung bedürfen noch Schatten werfen«. Es ist wohl ein echter Chiliasmus, von dem Theopomp hier bei den Zurvanisten des 4. Jh. v. Chr. berichtet<sup>17</sup>.

---

15) Vgl. a.O. 234-236. Bei der Frage nach der Priorität, die M. Boyce hier und weiter unten auf S. 241 (mit Berufung auf D. Pingree, *Astronomy and astrology in India and Iran*, Isis 54, 1963, 229-246) »der babylonischen Wissenschaft in Bezug auf die Entwicklung von Systemen einer periodischen Wiederkehr« gegenüber Indien zuschreibt, wird man aufgrund der Feststellungen von H. v. Stietencron über das indische Kaliyuga und seine Periodenlehren jedenfalls bezüglich des Kaliyuga zustimmen müssen, dessen ältere Textzeugen »zwischen dem 4. Jh. v. Chr. und dem 3. Jh. n. Chr.« entstanden. Das Kaliyuga arbeitet mit »Zyklen von ... vier Weltaltern«.: s. H. v. Stietencron, *Kalkulierter Religionsverfall: Das Kaliyuga in Indien*, Berlin 1986, 137.

16) Vgl. M. Boyce, a.O. Zum Begriff der »Zeit der langen Herrschaft«: vgl. unten S. 80f. Es handelt sich dabei um die sog. »zweite Zeit« des Zoroastrismus, die Zeit der Mischung, d.h. der Auseinandersetzung von Gut und Böse hier auf Erden.

17) Wichtig ist der von M. Boyce a.O. gegebene Hinweis, daß es sich bei der von Theopomp berichteten Religiosität jedenfalls um die zurvanistische gehandelt haben muß:

»An orthodox Zoroastrian would hardly have dignified Angra Mainyu with an appellation which could be rendered as 'god'.«

Herr Sundermann macht mich darauf aufmerksam, daß er selbst der selben Ansicht ist, dieser zuweilen jedoch auch widersprochen wird, wie z.B. in W. Lentz, Plutarch und der Zurvanismus, in: *Yādname-ye Irāni-ye Minorsky*, Teheran 1969, 1-21.

Wenn M. Boyce a.O. Anm. 123 schreibt:

»No parallel is known outside the Zoroastrian world for a 'Great Year' of 12,000 years, although Van der Waerden in his article 'Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr', *Hermes* 80, 1952, 149 suggests the possibility of some obscure connection with the 120,000 years of the Orphic 'Great Year'«,

Nachdem M. Boyce a.O. 236f. eine mögliche Genese von Zurvans Quaternität vorgetragen hat, die uns hier nicht näher zu interessieren braucht, geht sie 237/39 nochmals zusammenfassend auf die grundlegenden zurvanistischen Eigenlehren gegenüber der zoroastrischen Orthodoxie ein. Bedenkt man jedoch die überragende Bedeutung der weiterführenden Ausgestaltung, die die zurvanistische Theologie im Rahmen der bisher dargestellten Sonderlehren erfuh, für die spätere theologische Entwicklung nicht nur des vorderen Orients - ein Umstand, den übrigens auch M. Boyce uneingeschränkt anerkennt<sup>18</sup> - , dann läßt einen ihr magerer Hinweis auf deren Entstehung, den sie a.O. 238 macht, im Grunde ohne jede Auskunft: Sie schreibt:

»... and in due course the heretical concepts of Zurvanism, born of scholastic exegesis, gave rise to further speculations and to tedious and ignoble myths, whose elaborations can be traced in the later documents<sup>19</sup>.«

Leider kann man nicht sagen, hier fehle es an Literatur- oder Quellenkenntnis: Es ist tatsächlich, nicht einmal in hypothetischer Form, kein Entwurf über die Voraussetzungen, die zu der Ausarbeitung der genannten 'tedious and ignoble myths' geführt haben möchten, vorgelegt worden. Am weitesten geht da m.W. noch Schaeders oben bereits angeführte Äußerung, ein »iranischer Lukian habe hier seine traurigen Ansichten vom Lauf der Welt in einer Mischung aus Ironie und Bitterkeit« ihren Niederschlag finden lassen<sup>20</sup>.

Aber auch das genügt nicht. Die Spekulationen eines einzelnen Theaitet<sup>21</sup> dürften nicht ausgereicht haben, eine solche Flut von Bitterkeit und finsterner Weltanschauung hervorzubringen.

---

dann möchte ich dazu doch auf die von M. Boyce selbst vertretenen engen Zusammenhänge zwischen Iran und Orphik hinweisen, die ich weiter unten auf S. 127f. näher behandle.

18) Vgl. z.B. M. Boyce a.O. 239:

»... there is the powerful testimony of the fact that it was Zurvanism, and not Zoroastrianism, which had a dominant influence on the Gnostic movements that arose in the Near East in Parthian times.«

Zu den unglückseligen Auswirkungen der genannten Mythen und ihrer theologischen Grundhaltungen s. unten die Kap. VIff., zu M. Boyces Einstellung bezüglich der Verwurzelung des gnostischen Gedankengutes im Zurvanismus s. insbesondere unten S. 94ff.

19) Dasselbe ohne weitere Angaben s. a.O. 241.

20) Vgl. oben S. 13f.

21) Vgl. unten S. 127.



### III. Zarathustras Kampf gegen das Treiben männerbündischer Horden

#### A CHARAKTERISTISCHE ZÜGE DES TREIBENS INDOGERMANISCHER MÄNNERBÜNDISCHER HORDEN

##### *1. Die gerichtliche Einvernahme des Livländers Thieß im Jahre 1691 wegen Lycanthropie*

Gleich nach der Darstellung des grundlegenden Theogoniemythos des Zurvanismus äußert M. Boyce die folgende Ansicht über den eigentlichen Grund für die Entstehung der zurvanistischen Häresie:

»Zurvanism itself was clearly not just a new monism substituted for an earlier one but a radical reinterpretation of Zoroasters own ancient and well-defined dualism<sup>22</sup>.«

Damit charakterisiert M. Boyce, wie mir scheint, treffend das Verhältnis von Zurvanismus und Zoroastrismus zueinander. Auf der Grundlage dieser Einsicht werden wir in den beiden folgenden Kapiteln zunächst Zarathustras eigenen Reformansatz herauszuarbeiten suchen (Kap. III), um dann in detaillierterer Form das Bestreben des Zurvanismus zu besprechen, diese Reform zu »re-interpretieren« (Kap. IV). Zu diesem Zweck, nämlich den Kern des Reformansatzes Zarathustras herausarbeiten zu können, scheint es jedoch von Nutzen, zunächst die charakteristischen Züge des Treibens idg. männerbündischer Horden zu beschreiben, da sich die Frage stellt, ob sich Zarathustra in einer - zum Teil wenigstens - vom Treiben solcher Horden bestimmten Situation befunden haben möchte und sein Reformansatz darin zu begreifen wäre, deren eigentümliche, um nicht zu sagen: sonderrechtliche sittliche Weltanschauung durch eine für alle gleichermaßen verbindliche und von jedem Einzelnen zu verantwortende Moral zu ersetzen.

Zur Charakterisierung des Treibens männerbündischer Horden scheint die Wiedergabe des ausführlichen Protokolls der gerichtlichen Einvernahme eines alten livländischen von Geburt kurländischen Mannes wegen Lycanthropie besonders aufschlußreich.

---

22) Vgl. M. Boyce a.O. 232. Denselben Gedanken trägt sie in verschiedenen Formen auch auf den folgenden Seiten ihrer Arbeit vor.

Die Akten des Prozesses, in dessen Verlauf die erwähnte Einvernahme des Livländers Thieß erfolgte, wurden erstmals veröffentlicht und kommentiert von H. v. Brui-ningk, in Mitteilungen aus der livländischen Geschichte 22, Riga 1924-1928, 203-210. Ich gebe die Einvernahme hier ungekürzt wieder aus dem Anhang von O. Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen, Frankfurt/M. 1934, 345-351. Die Einvernahme erfolgte in Jürgensburg in Livland und zwar, weil, nach Höflers Worten, der etwa 86-jährige Thieß<sup>23</sup>, »der zuvor in einem Prozeß als Zeuge aufgetreten war, dabei von einem anderen Zeugen als bekannter Werwolf bezeichnet wurde<sup>24</sup>«.

(S. 203) In puncto Lycantropiae aliorumque prohibitorum et nefandorum gestorum.

Judices praesentes:

Hr. Assessor Bengt Johan Ackerstaff, alsz substituierter Landrichter.

Hr. Assessor Gabriel Berger.

(1) Nachdem der Kaltenbrunsche krüger Peter nach geleisteten zeugeneide lächelte, ward er befraget, wahrumb er solches thäte? Responsio: Weil er sähe, dasz sein einwohner, der alte Thies auch schwehren solte. Quaestio: Wahrumb den derselbe nicht ehben so woll alsz er über sein ge(gen)wärtiges zeugnüsz wehgen des kirchendiebes mit dem eyde möchte belehget werden? R.: Es wüste ja jederman, dasz er mit dem teuffell umginge und ein wahrwolf wehre; wie er den schwehren köndte, weil er solches selber nicht leugnen würde und von langen Jahren solches getrieben.

(2) Es ward dahehro dem alten Thiesen, wie er nach verhörung der übrigen zeugen ad dandum itidem testimonium vortraht, solches vorgehalten, welcher ganz frey gestand, dasz er hiebevör ein wahrwolff gewehsen, jedoch hette er es nach der zeit wieder abgelehget, und zwahr schon vor etwa 10 jahren; berichtete dabey ferner dasz er desfalsz auch bereits zu Nitau, alsz Hr. Baron Crohnstern, Hr. Rosenthal und Caulich noch richtere gewehsen, vorgekommen, alsz zu welcher zeit ihm Skeistan, ein Lemburgscher baur, so nun schon todt, deswehgen die nase entzwey geschlagen, weil referent die blüten vom korn so der Skeistan in die hölle gefehget, umb dem korn den wachstum dadurch zu benehmen, weider hinausz getragen; die vorbenandte (S. 204) damalige Hrn. richtere aber hetten ihm desfalsz nichts gethan, sondern nur dahrüber gelachtet und ihn, weil der Skeistan nicht vorgekommen, frey wieder gehen laszen .

(3) Man erkündigte sich hierauff vor weiterer befragung dessen, ob der Thies auch allemahl recht bey sinnen und gesundem verstande und nicht etwa im haupte verrückket gewehsen oder noch wehre, wohrauff nehen dehnen anderen anwehsenden, so den Thiessen woll kandten, der substituierter Hr. Landrichter Bengt Johan Ackerstaff, alsz unter wessen gute er in vorigen zeiten auch einige jahre gelehbet und gedienet, declarirte, dasz es ihme an gesundem verstande nimmer gefehlet, er auch solches sein wehsen nimmer verleügnet und, nachdehme ihme vor diesem von den

---

23) Vgl. Höfler 1934, 349, Anm. 1.

24) Vgl. a.O. 345.

damaligen richtern desfallsz nichts geschehen, desto freyer solches getrieben und von den bauren gleich einem abgotte gehalten worden.

(4) Ipse ad haec quaerebatur: An was ohrte der Skeistan ihn zu der zeit geschlagen und womit? R.: In der hölle mit einem besenstiell, woran ein hauffen pferde-schwänze gebunden. - Der Hr. Praesens iudicii zeugete ein, dasz der Thiess zu der zeit an der nase beschädiget gewehsen.

(5) Q.: Wie dan referent nach der höllen gekommen und wo dieselbe gelehgen sey? R.: Die wahrwölffe gingen zu fusz dahin in wölffe gestalt, der ohrt wehre an dem ende von der see, Puer Esser genand, im morast unter Lemburg, etwa 1/2 meyle von des substituirten Hr. Praesidis hoffe Klingenberg<sup>25</sup>, alda wehren herliche gemächer und bestellte thürhüter, welche dieiehnige, so etwas von der von den zauberern dahin gebrachter korn-blüte und dem korn selber wieder ausztragen wolten, dichte abschlugen. Die blüte würde in einem sonderlichen kleht verwahret und das korn auch in einem anderen.

(6) Q.: Welcher gestalt sie es dan machen, wen sie sich in wölffe verwandeln? R.: Sie hetten einen wolfs-pelz, den zögen sie nur an und dergleichen hette ihm ein Harienburgischer baur, so von Riga gekommen, beygebracht, welchen er nun vor einigen jahren wieder einem Allaschen bauren übergeben. Er wolte aber auf Befragung beyder nahmen nicht nennen, und als specialius inquiriret ward, variirte er und sagte, sie giengen nur in den busch und würfften ihre gewöhnliche kleider ab, so würden sie stracks zu wölffen und lieffen dann als wölffe herumb und zerrissen, was ihnen an pferden und vieh vorkähme, doch hätte referent kein grosz vieh, sondern nur lämmer, zickel, ferckel und dergleichen zerrissen, im Segewoldschen aber wäre ein kerl gewesen, der nun auch schon todt, in Tirummees gesinde, der (S. 205) wäre recht vohnehm und referent gegen ihm nichts gewesen, weil einem mehr macht als dem anderen vom teuffel gegeben würde, und hätte jener, was ihme nur vorgekommen, an groszem vieh, auch die schweine von der mast, in den gesindern weggenommen und alsdann mit seiner gesellschaft verzehret, weil ihrer oft 20 à 30 zusammen giengen, die ein hauffen wegfräsen und auf den wegen alsdann ihr mahl hielten undt es ausbräten.

(7) Q.: Wie sie feuer undt werckzeug darzu bekähmen? R.: Feüer nehmen sie aus den gesindern undt bratspiesze machten sie von holtz, keszel nehmen sie aus den gesindern, die hahre sengeten sie ab, rohe äszen sie nichts.

(8) Q.: Ob referent oft mit auff solchen mahlen und gelagen sich befunden? R.: Ja, wie dann? - Q.: Wo das kleine vieh, so er genommen, geblieben? R.: Das hätten sie auch verzehret.

---

25) Wie Höfler a.O. 346 mit Berufung auf Bruiningk 1924-1928, 194, Anm. 1 ausdrücklich feststellt, »stimmt diese Entfernungsangabe bestens.«



(9) Q.: Weil sie in wölffe verwandelt wären, warumb sie dann nicht das fleisch rohe, wie wölffe, verzehreten? R.: Das wäre die weise nicht, sondern sie äszen es als menschen gebraten.

(10) Q.: Wie sie es handtieren können, well sie ja wolffes häupter und poten seiner auszage nach hahen, womit sie kein meszer halten noch spieszere bereiten und andere darzu erforderte arbeit verrichten können? R.: Meszer gebrauchten sie nicht darzu, sie zerrissen es mit den zähnen und steckten die stücker mit den pforten auf stöcker, wie sie dieselbe nur finden, undt wenn sie es verzehreten, so wären sie schon wieder als menschen, gebrauchten aber kein brodt darbey: saltz nähmen sie von den gesindern mit sich, wenn sie ausgiengen.

(11) Q.: Ob sie sich völlig damit sättigen und ob der teuffel mit ihnen esze? (R.:) Prius affirmat, posterius negat; die zauberer aber äszen mit dem teuffel in der Hölle, die wahrwölffe würden nicht mit dazu gestattet, sie lieffen dennoch bisweilen eilig hinein undt erschnapten etwas und lieffen denn wieder damit als fliehend hinaus, dann, wann sie betroffen würden, schlugen des teuffels dazu bestellte wächter sie mit einer eisern langen peitschen, so sie ruten nenneten, grimmig ab und jagten sie wie hunde hinaus, denn der teuffel sie pro idiomate Lettico Ne ertz oder nicht leyden konte.

(12) Q.: Weil der teuffel sie nicht leyden könnte, warumb sie dann wahrwölffe werden und zur hölle lauffen? R.: Dieses geschehe der uhrsachen halber, damit sie aus der höllen susztragen möchten, was die zäuberer hinein gebracht hätten, an vieh, korn und anderen wachsthumb, undt weil er neben den anderen sich im verwichenem jahre verspätet hätten und nicht zu rechter zeit in die hölle gekommen, so lange die pforten noch offen gewesen und die von den zauberern dahin gebrachte blühte und korn also nicht ausztragen können, so hätten wir auch solch ein schlechtes korn jahr gehabt. Dieses jahr aber wäre er neben (S. 206) den anderen bey zeiten da gewesen und hätten das ihrige rechtschaffen gethan; referent hätte selber gersten, haber und rogen, so viel er nur tragen können, aus der höllen davon gebracht, daher wir dieses jahr allerhand getreyde vollauff, doch mehr haber als gersten, hahen würden.

(13) Q.: Wenn dann solches geschehen? R.: Lucien nacht vohr Weynachten. Q.: Wie oft sie des jahres in der höllen zusammen kommen? - R.: Ordinarie dreymal: die Pffingst nacht, Johannis nacht und Lucien nacht; was die beyde erste zeiten betreffe, nicht allemahl eben in denen nächten, sondern wenn das korn recht in der blühte stehe, dann alsdann undt in der saat zeit nehmen die zäuberer den seegen weg und brächten ihn hernach in die hölle und bearbeiteten sich die wahrwölffe, solchen wieder heraus zu bringen.

(14) Q.: Wer denn letzt verwichene Lucien nacht mit ihm in gesellschaft gewesen? R.: Sie kähmen von vielen örtern, aus dem Rodenpeischen undt Sunszelschen zusammen, und wer kennete sie eben alle undt fragete nach ihrem nahmen, denn es wären unterschiedliche rotten, und hätte Skeistan Rein, des obbemelten sohn, vor diesem sich auch zu seiner rotte gehalten, nun aber hätte er ihn neulich da nicht gesehen und wüste nicht, wie es kähme. Auff befragung wegen der Jürgensburgischen

sagte er: Die Jürgensburgischen müsten zu einer anderen rotte gehören, denn deren keiner sich bey seiner rotte befinde.

(15) Q.: Wie referent sagen könne, dasz sie den diesjährigen seegen hereit verwichene Lucien nacht aus der Hölle wieder heraus bekommen, welchen die zauberer dahin gebracht, weil ja die saat undt blühte zeit nun erst bevorstehe und also noch nichts dahin gebracht seyn könne? R.: Die zauberer hätten ihre sonderliche zeit und säete der teüffel schon lange voraus. Davon nehmen die Zauberer alsdann etwas und brächten es in die Hölle und solchen seegen trügen die wahrwölffe wieder aus der hölle, und darnach fiele alsdann der wachsthumb von unserer saat ausz, wie auch von obst bäümen, dergleichen auch bey der höllen vtele wären, undt von fischerey; auf Weynachten wäre schon vollkommen grün korn allerhand arth und baum gewächs imgleichen bey der höllen. Weil sie nun verwichene Lucien auch die von den zaubernern dahin gebrachte fische guten theils heraus bekommen, so wäre dieses jahr auch ein beszerer fischfang zu hoffen; doch nähmen die zauberer auch die blüte, so noch erst bevorstehe, und brächten es zur höllen, womit sie doch so viel nicht, als was bey der höllen gesäet wäre und wüchse, wirken könnten.

(16) Q.: Ob allezeit, wenn sie zu anderen mahlen sich an dem gemelten orth der höllen begeben, sie solche gebäude da finden und dieselbe beständig allda verbleiben? Affirmat. - Q.: Wie es denn andere da herumb wohnende leüte nicht auch (S. 207) sehen können? R.: Es sey nicht über, sondern unter der erden, und der eingang mit einer pforten verwahret, welche niemand finden könne, alsz der dahin gehöre.

(17) Q.: Ob nicht weiber undt mägde mit unter den wahrwölfen, auch Deutsche sich darunter befinden? R.: Die weiber wären woll mit unter den wahrwölfen, die mägde aber würden dazu nicht genommen, sondern die würden zu fliegenden Puicken oder drachen gebrauchet und so verschicket und nehmen den segen von der milch und butter weg. Die Deutschen kähmen nicht in ihre gemeinschaft, sondern hätten eine sonderliche hölle.

(18) Q.: Wo die wahrwölffe nach dem tode hinkähmen? R.: Sie würden begraben wie andere leüte und ihre seelen kähmen in den himmel, der zäüberer seelen aber nahme der teüffel zu sich. - Q.: Ob referent sich fleiszig bäte und sich zum hl. Nachtmahl halte? Negat, er thue weder eines noch das andere.

(19) Q.: Wie denn deszen seele zu Gott kommen könne, der nicht Gott dienet, sondern dem Teüffel, auch nicht zur kirchen kommet, weniger zur beichte und zum hl. Nachtmahl sich hält, wie referent von sich selber gestehe? R.: Die wahrwölffe dieneten dem Teüffel nicht, denn sie nehmen ihme das jenige weg, was die zäüberer ihme zubrächten und deswegen wäre der teüffel ihnen so feind, dasz er sie nicht leyden könnte, sondern sie mit eisern peitschen als wie hunde, denn sie auch Gottes hunde wären, ausztreiben liesze, die zäüberer aber dieneten dem teüffel und thäten alles nach seinem willen, darumb gehöreten ihm auch ihre seelen zu; alles was sie, die wahrwölffe, thäten, gereichete den menschen zum besten, denn wenn sie nicht wären und dem teüffel den seegen wieder wegstehlen oder raubeten, so würde aller seegen in der welt weg seyn, und solches bestätigte er mit einem eyde, addendo, die

Rusischen wahrwölffe wären im vergangenen jahre was früher gekommen und hätten ihres landes seegen davon gebracht. Darumb hätten sie in ihrem lande auch ein gut gewächs gehabt, woran es diesem lande gefehlet, weil sie von dieser seiten obberichteter maaszen zu späte gekommen. Dies jahr aber wären sie den Ruszen zuvor gekommen undt würde also ein fruchtbahr auch ein gut flachs jahr seyn. Und warumb solte Gott seine seele nicht annehmen, ob er gleich nicht zur kirchen kähme und zum hl. Nachtmahl gienge, denn dazu wäre er in seiner jugend nicht angeführet noch unterrichtet worden, weil er sonst nichts böses thäte. - Ihm ward beweglich und mit gröstem fleisze zu gemühte geführt und expliciret:

(20) Q.: Ob das nicht böse gethan sey, dasz er seinem nechsten sein vieh nicht nur eigener bekentnis nach raube, sondern (S. 208) vornemb(l)ich auch das ebenbild Gottes, worzu er als ein mensch erschaffen, seiner einbildung nach in einen wolff verstelle und das gelübde, so er seinem erlöser Christo in der hl. Tauffe gethan, da er dem teüffel und allem seinem wesen und wercken entsaget, Gotts vergesener weise breche und dergleichen höchst verbotenesünde anderen zum abscheü und ärgernis so beharlich treibe und nicht zu Gottes hause, wo er sonst durch die predigt und christliche lehrer zu Gottes erkänntnis und dienste gelangen könnte, sich begäbe, sondern lieber der höllen zulauffe, da doch der herr Pastor in den gesindern herumb ziehe und sie zum gebet und fleiszig zur kirchen zukommen und sich fleiszig unterrichten zu laszen anmahne? R.: Er hätte wenig schaden an Vieh gethan, die anderen thäten viel mehr; wahr wäre es, dasz der Hr. Pastor in den gesindern herumb zöge, sie unterrichtete und mit ihnen betete, referent betete ihm denn auch nach, was der Hr. Pastor ihm vorsahte, weil er aber einmahl so in die weise gerahten, so könnte er nicht wieder herauskommen, noch nun in seinem alter erst solches lernen.

(21) Q.: Wie alt und von wannen er gebürtig sey? R.: Als die Schweden Riga eingenommen, hätte er schon eggen und pflügen können; wähe von gebürt ein Churländer.

(22) Q.: Weil er noch verwichene Lucien nacht mit in der höllen gewesen, warumb er dann vorhin vorgegeben, dasz er seinen wolffs stand schon vorlängst an einem Allaschen bauren übergeben? R.: Darinnen hätte er die wahrheit nicht geredet, nun aber wolte er sich deszen hinführo begeben, weil er keine kräfte mehr hätte und alt wäre.

(23) Q.: Was er dan vor nutzen davon gehabt, dasz er ein wahrwolff geworden, weil ja kundbahrer weise er ein bettler und ganz unvermögend sey? R.: Keinen, sondern es hätte ihm ein schelm aus Marienburgk durch zutrincken solches zugebracht und also hätte er von der zeit ab einem anderen wahrwolffe gleich sich verhalten müszen.

(24) Q.: Ob sie kein zeichen von dem teüffel bekähmen, woran er sie erkennen könne? (R.:) Negat. Die zauberer aber zeichnete er undt dieselbe tractirte undt beköstigte er mit todten pferdeköpffen, kröten, schlangen und dergleichen ungezieffer.

(25) Q.: Weil er nun schon so alt und abkräftig sey, der ja seines todes täglich gewärtig seyn müste, ob er denn als ein wahrwolff sterben wolle? R.: Nein. Er wolle es vor seinem tode einem anderen beybringen, dem er es nur beibringen könnte.

(26) Q.: Auff was art er es einem anderen beybringen wolle? R.: Er wolle es so machen, wie ihm geschehen wäre, und dürffe nur einem ein mahl zutrincken und 3 mahl in die kannen hauchen und die worte sagen: Es werde dir so wie mir, - und wenn (S.209) dann derjenige die kanne entgegen nähme, so hätte er es weg und referent würde dann frey davon.

(27) Q.: Ob er nicht meine, dasz solches auch sünde und er eine falsche einbildung vom teuffel sey und er solches keinem beybringen könne, als der gleich wie er nichts von Gott wisze und selbst belieben darzu trage? R.: Er könne es freylich keynem beybringen als der selbst belieben und verlangen darzu habe, wie dann schon viel ihn darumb angesprochen, demnach er alt und unvermögend wäre, dasz er es ihnen überlaszen möge.

(28) Q.: Wer diejenigen sind, so ihn darumb angesprochen? Die wären weit von hier, theils unter Hr. Richters hoff, theils unter Sunszel und wüszte er derer namen nicht zu sagen.

(29) Q.: Wenn referent und andere dergestalt in wölffe verwandelt und wölffe gestalt hätten, ob sie nicht von den hunden angefallen, oder auch von den schützen geschoszen würden, insonderheit, da referent sage, dasz bey der höllen auch grosze und grimmige hunde sind? R.: Sie könnten den hunden leicht entweichen, von den schützen aber möchten sie woll geschoszen werden, wenn sie ihnen beykommen könnten, die höllenhunde thäten ihnen nichts. - Q.: Weil seinem bericht nach der Seegewolldsche kerl Tirummens den bauren gar in die gesinder gegangen und die mastschweine weggetragen, die gesinde aber ja nicht ohne hunde gewesen, ob dann derselbe von ihnen nicht angefallen, noch gebiszen worden? R.: Würden denn die hunde des allemahl gewahr, und wenn sie es gleich gewahr würden, so wären doch die wahrwölffe ihnen im lauffen viel zu schnell undt könnten die hunde sie nicht einholen; der Tyrummen aber wäre gar ein schlimmer kerl gewesen undt hätte den leuten gar zu groszen schaden gethan, darumb hätte ihn Gott auch jung sterben laszen. Auf die befragung, wo dann deszen seele geblieben? sagte er, dasz solches ihm unwiszend, ob solche Gott oder der teuffel zu sich genommen.

(30) Q.: Wo sie dann die korn- und baum blühte, auch was sie sonst dem teüffel entreiszen, laszen, und was sie damit beginnen? R.: Das würffen sie in die lufft und davon kähme dann der seegen wieder über das gantze land und über reiche und arme.

(31) Ihm ward hierauff beweglich zugeredet undt vohrgehalten, dasz solches nur alles eine teüffliche verblendung und betrug sey, wie er unter anderen daraus abmercken können, dasz ja, wenn die leüte solcher gestalt ihr vieh und schweine von der mast gantz verlieren solten, sie nicht unterlaszen würden, nachzuspühren und endlich die zeichen davon finden, insonderheit von (S. 210) gemästen schweinen, und wo dieselbe ausgebraten und verzehret? R.: Sie raubeten nicht in der nähe, sondern von weitem, und wer könnte ihnen nachspühren.

(32) Q.: Wie solches möglich seyn könne, dasz eina von ihnen große gemäste schweine und groszes horn vieh als ein wolff und in solcher gestalt davon tragen könnte, über 20, 30 und mehr meilen durch busch und brack und zwar gar aus Ehst-

land dieses ortes her, wie referent erzehle, worausz er dann umb so viel mehr abnehmen könne, dasz es nur eine falsche einbildung und teüffelischer betrug und verblendung sey? (R.:) Er blieb darbey, dasz es ein wahrhaftes wesen sey und wäre der Seegewoldsche kerl Tyrummen oft eine gantze woche aus gewesen; da hätte referent und seine gesellschaft immittelst seiner im busche gewartet und wann er alsdann so ein gemäst schwein geholet, solches zusammen verzehret, mitler zeit aber hätten sie im busche von gefangenen hasen und anderen wilden thieren gelebet; nun habe referent keine kräfte mehr dazu, so weit zu lauffen und etwas zu holen oder zu fangen, fische aber könnte er haben so viel er wolte, und wenn andere nichts bekommen könnten, denn darinnen hätte er sonderlichen seegen.

(33) Q.: Ob er dann nicht des vorsatzes sey, vor seinem tode sich zu Gott zu bekehren, von seinem willen und wesen sich unterrichten zu laszen, von solchem teüffelischen unwesen abzustehen, seine sünde zu bereüen und seine seele von der ewigen verdammnis und höllen pein dadurch zu erretten? (R.:) Hierauff wolte er nicht recht antworten, sagete, wer wüste, wo seine seele bleiben würde; er wäre nun schon alt, was könnte er solche dinge mehr begreifen. Zuletzt, auf vielffältiges hartes zureden, erklärte er sich, dasz er davon ablaszen und sich zu Gott wenden wolte.

## 2. Analyse des Textes<sup>26</sup>

α. Der Ort des Geschehens ist eine Höhle, Hölle genannt, an einer bestimmten Stelle der Landschaft, hier einem See, abseits der Dörfer (Gesinder) gelegen (5; 16). Es gibt in der Landschaft verschiedene Höhlen für die einzelnen »Nationen«, die Deutschen, die Livländer z.B. (17). Das Geschehen verläuft sowohl draußen vor der Höhle (6-10), als auch darinnen (2; 11; 12; 15; 19). Die Höhle bestehe aus unterirdischen »Gebäuden« (16), ausgestattet mit »herrlichen Gemächern« (5) und ist nur dem erkenntlich, »der dahin gehöre« (16). Sie haben nach außen Pforten (12; 16), bewacht von Türhütern (5; 11; 19) mit eisernen Peitschen (11; 19) und von Hunden und (Pfeil-) Schützen (29).

β. Im Zentrum des Geschehens steht der »Teufel« (1; 6; 11; 12; 15; 18; 19; 24; 29; 30). Zauberer in seinem Dienst (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 die Höhle. Hier setzt die »segensreiche« Tätigkeit der Werwölfe ein. Nachdem sie sich 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 freilebende Getier wider alles Recht (31) geraubt

---

26) Die Stellenangaben beziehen sich auf die Nummerierung der Abschnitte des Vernehmungsprotokolls.

(6; 20; 29; 31; 32) und auf den »Wegen« (6) und vor der Höhle (11) verspeist haben (6; 8; 9; 10); nicht roh, sondern gebraten (7; 9); 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 würfften 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).

γ. Die Personen: 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 diese wartet nach dem Leben die Hölle (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 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 feind (19). Auf der anderen Seite gesteht er zu, daß auch sie ihre Macht, namentlich die zum Viehrauben, vom Teufel, jeder nach seinem Maß, zuerteilt bekommen (6).

Werwolf wird man durch Werbung, einen rituellen Zutrunck (23; 26), und das Wolfsfell, das man zu den Zeiten der Funktion überzieht, oder auch nicht: nach Abwerfen der Kleider, »stracks zu einem Wolf geworden«, kann man auch ohne Fell agieren (6). Man erhält das Wolfsfell von seinem Vorgänger und gibt es wieder weiter (6; 22; 23; 25-28). In den Zeiten ihrer Funktion sammeln sie sich zu Rotten oft von 20 bis 30 Teilnehmern (6). Auch Frauen sind unter den Werwölfen (17).

δ. Zeiten der Funktion: »Ordinarie dreymahl«, nämlich zu Pfingsten, am Johannistag und an St. Lucia, jeweils in der Nacht (13). Das bedeutet (neben Pfingsten) den 24. Juni (Joh. d. Täufer; Sommersonnenwende) und den 13.12., den Luzientag, Termin der Wintersonnenwende. Dabei scheint letzterer, »in Lucien nacht vor Weihnachten« (13), der wichtigste zu sein. Allein Vorkommnisse zu diesem Termin werden berichtet und dies gleich mehrere Male (12/13; 14; 15; 22). Andererseits ist der Zeitpunkt ihrer Funktion jedoch auch abhängig vom Stand der Frucht- und Baumblüte (12; 13; 15). So kann es geschehen, daß die eine Nation von Werwölfen zu spät kommt und eine andere für sich schon alles geraubt hat (19)<sup>27</sup>. Der Teufel sät in der Höhle »schon lange voraus«. Vor Weihnachten findet sich da bereits vollkommen grünes Korn »allerhand arth und baum gewächs imgleichen«. So können die Werwölfe auch vorher schon feststellen, was sie im jeweiligen Jahr zu ihren Funktionszeiten antreffen

---

27) M.E. nicht zu Unrecht lehnt Höfler das Zuspätkommen als wichtiguerisches Geflunker des Zeugen ab: Vgl. a.O. 356 Anm. 36. Es stört die festgesetzte Folge der Funktionszeiten.

werden und entführen können (15). Dementsprechend sind sie auch imstande, über die Ernteaussichten frühzeitig Auskunft zu geben (12; 14; 15). Nicht zuletzt dies, wie auch ihre offenbar allgemein anerkannte grundlegende Nützlichkeit für das Gedeihen von Bäumen, Äckern und Fischfang, läßt sie, namentlich den alten Thieß, von der Bauernschaft »gleich einem abgotte gehalten werden« (3). Zudem erfüllen die Werwölfe ihre Funktion offenbar ohne Eigennutz: Thieß gilt als Bettler (23). Nicht erstaunt schließlich das völlige Desinteresse dieses Alten an kirchlichen Einrichtungen und Funktionen (18-20; 33). Seine nicht zuletzt 33 geäußerte Überzeugung, Gutes getan (19) und dafür den himmlischen Lohn zu erlangen, belassen seiner schlußendlich erklärten Bereitschaft, »davon ablasen und sich zu Gott wenden« zu wollen, (33) lediglich deklamatorischen Wert.

Zusammenfassend kann man für den Zweck unserer Arbeit folgendes festhalten: Im Denken des alten Thieß gibt es einen Gott und einen Teufel, beide im Widerstreit. Im Auftrag des letzteren versuchen Zauberer und Hexen, die Fruchtbarkeit dieser Erde zu verhindern. Im Gegenschlag dazu befreien Gruppen von Werwölfen in Rotten bis zu 30 Teilnehmern zu bestimmten Jahreszeiten die Fruchtbarkeit (e.g. die Blüte des Korns) aus der wunderbar ausgestatteten Höhle, in die die Zauberer die blüte verschleppten. Nur der kann bei diesen Vorgängen mitwirken, dessen Art - hierfür wurde schon Jahrhunderte früher der Begriff φύσις verwendet<sup>28</sup> - ihm ermöglicht, die

---

28) Vgl. z.B. bei Irenäus v. Lyon, *adv. haer.* I 1, 8f. bei der Beschreibung der Irrlehre des Valentini-an:

»εἶθ' οὕτως ἐπιτηδειότητα καὶ φύσιν ἐμπεποιηκέναι αὐτοῖς, ὥστε εἰς συγκρίματα καὶ σώματα ἔλθειν, πρὸς τὸ γενέσθαι δύο οὐσίας, τὴν φαύλην τῶν παθῶν, τὴν δὲ τῆς ἐπιστροφῆς ἐμπαθῆ. Καὶ διὰ τοῦτο δυνάμει τῶν Σωτῆρα δεδημιουργηκέναι φάσκουσι. Τὴν τε Ἀχαμῶθ ἐκτὸς πάθους γενομένην, καὶ συλλαβοῦσαν τῆ χαρᾶ τῶν ἐν αὐτοῦ, φώτων τὴν θεωρίαν, τουτέστι τῶν Ἀγγέλων τῶν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἐγκισσῆσασαν αὐτοῦς, κεκυηκέναι καρποῦς κατὰ τὴν εἰκόνα διδάσκουσι, κῆμα πνευματικῶν καθ' ὁμοίωσιν γεγονότας [γεγονότας] τῶν δορυφόρων τοῦ Σωτῆρος.

Τριῶν οὖν ἤδη τούτων ὑποκειμένων κατ' αὐτοῦς, τοῦ μὲν ἐκ τοῦ πάθους, ὃ ἦν ὕλη. Τοῦ δὲ ἐκ τῆς ἐπιστροφῆς, ὃ ἦν τὸ ψυχικόν. Τοῦ δὲ ὃ ἀπεκύησε, τουτέστι τὸ πνευματικόν, οὕτως ἐτρέπη ἐπὶ τὴν μόρφωσιν αὐτῶν.«

In der lateinischen Übersetzung:

*»et sic aptabilitatem et naturam fecisse in eis, ut in congregationes et corpora venirent, uti fierent duae substantiae, una quidem mala ex passionibus, altera autem conversionis passibilis: et propter hoc virtute Salvatorem fabricasse dicunt. Hanc autem Achamoth extra passionem factam concepisse de gratulatione eorum, quae cum eo sunt luminum visionem, id est, Angelorum qui erant cum eo, et delectatam in conspectu [conceptu] eorum peperisse fructus secundum illius imaginem docent, partum spiritalem secundum similitudinem factum satellitum Salvatoris.*

*Tria igitur haec cum subsistant secundum eos, unum quidem ex passione, quod erat materia, alterum vero de conversione, quod erat animale: alterum vero enixa est, quod est spiritale, sic conversa est in formationem ipsorum.«*

Man vgl. auch a.O. 1,62 und 1,7,5. Oder man sehe bei Origenes, der in seinem gegen den Valentinianer Herakleon geschriebenen Johanneskommentar diesen als περὶ φύσεως ἀνιττόμενος charakterisiert: Buch XIII,10, 64. Die ὁμοούσιοι sind es dann, die sich finden: dies der später in der Christologie zentrale

Höhle und ihr ganzes Drumherum zu erkennen (»welche niemand finden könne, alsz der dahin gehöre« - 16) und der nach dem rechten Ritus - nicht ohne daß auf seine »Art« Obacht gegeben wurde<sup>29</sup> - in die Horde aufgenommen ist<sup>30</sup>. Bei ihrem Tun verstehen sich die Werwölfe als »Hunde Gottes« und Segensbringer für die auf das Gedeihen der Früchte angewiesene Welt. Diese ihre Funktionsausübung ist jedoch wie selbstverständlich - ohne daß zumindest vom alten Thieß im Zusammenhang seiner Aussage darauf reflektiert würde - regelmäßig verbunden mit ausgedehntem Diebstahl von Vieh und dessen unmittelbar anschließendem Verzehr durch die Werwölfe. Ein Unrechtsbewußtsein kann in diesem Zusammenhang auch auf spezielles Befragen der Richter hin bei dem Alten nicht erweckt werden (20). Doch kommt nach Thießens Aussage - auch das ist hier wichtig - die Macht namentlich zur geschickten Ausführung ihrer Raubzüge jedem von ihnen nach seinem Maß vom Teufel zu (6). Kurz: Es handelt sich um männerbündische Horden, die, sich aufgrund einer ihnen eigenen besonderen Natur von bestimmten Regeln der allgemeinen Moral exempt sehend, durch und während ihres speziellen Tuns dem allgemeinen Wohle zu dienen glauben.

### 3. Religionsgeschichtliche Diskussion der Aussagen des alten Thieß

Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, die in der Fachliteratur ausführlich dargestellten gesamtgermanischen bzw. gemeinidg. Zusammenhänge der männerbündischen Strukturen des genannten religionsgeschichtlichen Raumes behandeln zu wollen. Nur einige Beispiele können vorgeführt werden.

Nachdem sich K. Meuli in seinem umfangreichen Artikel »Maske und Maskereien« im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens zu Beginn eher zurückhaltend gegenüber der Möglichkeit der Feststellung umfassenderer innerer Zusammenhänge äußert - nicht ohne allerdings davor zu warnen, »das Kind mit dem Bade auszuschütten<sup>31</sup>« - führt er weiter unten im Abschnitt »Kriegsmasken<sup>32</sup>«, nachdem auch er die Prozessakten des alten Thieß als »überaus merkwürdig und lehrreich« ausführlich

---

*terminus technicus*, der seine inhaltliche Ausprägung in der gnostischen Literatur fand: s. z.B. Origenes, den Herakleon zitierend, in *Joh.* 20,20. Vgl. auch a.O. 13,25 und 20,24.

Ganz in diesem Sinne schon G. Bornkamm: »Die Gläubigen müssen erkennen, wo sie jetzt sind und zu welcher φύσις sie gehören. Dieser Gedanke der Selbsterkenntnis steht im Zentrum der Gnosis«, s. G. Bornkamm, *Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten. Beiträge zur Geschichte der Gnosis und zur Vorgeschichte des Manichäismus*, Göttingen 1933, 121f.

29) S. Abschnitt 25, vor allem aber in Abschnitt 27 den Satz: Er »könne es freylich keynem beybringen als der selbst belieben und verlangen darzu habe...«

30) Vgl. die Abschnitte 6; 22; 23; 25; 27, vor allem aber Abschnitt 26.

31) Vgl. K. Meuli, *Maske und Maskereien* in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. V, Berlin/Leipzig 1932/33, 1744-1852. Das Zitat findet sich a.O. 1745.

32) Vgl. a.O. 1845-1850.



abgehandelt hat<sup>33</sup>, selber Parallelen aus dem klassischen lateinischen und griechischen Wortschatz an. Für die Wolfshaut als Kampfzier der Berserker-Werwölfe nennt er die κυνέη als »Helm« bei Homer, die römische *galea* als der κτιδέη der Griechen entsprechend, wobei der bekannte Blutrausch des hinter den beiden zuletzt genannten Worten stehenden Marder-Wiesels das Motiv für das Identifizierungsbestreben des Kriegers gerade mit diesem Tier abgegeben haben dürfte. Weiter berichtet Meuli von den eigentümlichen Gewohnheiten, die Herodot von den skythischen Neuren und Tacitus von den suebischen Hariern überliefert<sup>34</sup>. Herodots Bericht lautet (4, 105):

»κινδυνεύουσι δὲ οἱ ἄνθρωποι οὗτοι γόητες εἶναι. λέγονται γὰρ ὑπὸ Σκυθῶν καὶ Ἑλλήνων τῶν ἐν τῇ Σκυθικῇ κατοικημένων ὡς ἕτεος ἑκάστου ἀπαξ τῶν Νευρῶν ἕκαστος λύκος γίνεται ἡμέρας ὀλίγας καὶ αὐτὶς ὀπίσω ἐς τὸ αὐτὸ κατίσταται. ἐμὲ μὲν νῦν ταῦτα λέγοντες οὐ πείθουσι, λέγουσι δὲ οὐδὲν ἤσσον, καὶ ὀμνῦσι δὲ λέγοντες.«

Zu deutsch:

»Es ist zu befürchten, daß diese Leute Zauberer sind. Denn Skythen und Hellenen, die im skythischen Land wohnen, wissen zu erzählen, daß einmal in jedem Jahr jeder Neure für einige Tage ein Wolf wird, und dann nimmt er wieder seine alte Gestalt an. Mir können sie das nicht einreden, aber erzählen tuns sie's trotzdem, ja sie schwören auf ihre Worte<sup>35</sup>.«

Von den Hariern berichtet Tacitus (Germ. 43):

»*ceterum Harii super vires, quibus enumeratos paulo ante populos antecedunt, truces insitae feritati arte ac tempore lenocinantur; nigra scuta, tincta corpora; atras ad proelia noctes legunt ipsaque formidine atque umbra feralis exercitus terrorem inferunt, nullo hostium sustinente novum ac velut infernum aspectum; nam primi in omnibus proeliis oculi vincuntur.*«

»Die Kraft, mit der die Harier die gerade genannten Stämme ohnehin schon übertreffen, steigern sie übrigens trotzig und ihrer angeborenen Wildheit entsprechend noch mithilfe bestimmter Kunstgriffe und das Abpassen des richtigen Zeitpunktes: schwarz sind die Schilde, die Körper bemalt; tiefschwarze Nacht wählen sie für die Kämpfe. Durch diese Furchtbarkeiten und das Dunkel verbreiten sie den Schrecken vor dem Wilden Heer. Kein Feind hält den ungewohnten und gleichsam höllischen Anblick aus. In jeder Schlacht werden ja zuerst die Augen besiegt<sup>36</sup>.«

---

33) Vgl. a.O. 1848f.

34) Vgl. a.O. 1847f. Vgl. dazu ausführlich auch Alföldi 1974, 37-41.

35) Zur Übersetzung s. W. Marg, Herodot, Geschichte und Geschichten, Buch 1-4, Zürich/München 1973, 357f.

36) Übersetzt nach K. Büchner, P.C. Tacitus, Die Historischen Versuche, Stuttgart 1955, 175f.

Interessant in unserem Zusammenhang noch der Hinweis Meulis:

» ... daß beim Erleben der Kampfwut in der Tat ein Numen empfunden wurde, ... das zeigt ja doch wohl auch der Name des Kampfgottes Wuotan<sup>37</sup>.«

Nicht weniger zahlreich sind natürlich die Hinweise, die Höfler dem Prozessbericht bezüglich seiner Parallelen im nord- und westgermanischen sowie im griechisch-römischen Bereich folgen läßt: die norwegische *lussifaerd*<sup>38</sup>, die einschlägigen Berichte des Schweden Olaus Magnus<sup>39</sup> und Melanchtons<sup>40</sup>, sowie die vergleichbaren Strukturen in den Mythen und Kultgebräuchen um Balder, Kore-Persephone und Demeter<sup>41</sup>.

Nachdem schon Meuli die Zusammengehörigkeit unserer Gruppen von Werwölfen mit dem Gotte des Opfer- und Kampfrausches, Wodan-Odin hervorhob, sei auch auf die Parallelen hingewiesen, die Höfler mit ausführlicher Würdigung der Literatur zwischen Odin und dem indischen Rudra zieht, der gleichfalls von einer »zugeschworenen« Schar, den Rudras, umgebene vedische Sturm- und Kriegsgott<sup>42</sup>.

Daran anschließend sei J. de Vries einmal angeführt, weil er 1956 in dem Abschnitt »Kultverbände<sup>43</sup>« die Zusammenhänge von der frühgermanischen Zeit und der Zeit der Völkerwanderung durch das Mittelalter (Gilden, Hansen) bis zu den entsprechenden Bräuchen der letzten Jahrzehnte und der Gegenwart herstellt, auch die Stelle, die den Berserkern in dieser Beziehung zuzuweisen ist, näher definiert<sup>44</sup> und die Beziehungen zu den römischen, griechischen und indischen<sup>45</sup> Kultgebräuchen und den entsprechenden Gottheiten in der gleichen Weise, wie dies hier im Vorausgehenden dargestellt wurde, zieht, zum anderen aber auch, weil er die Arbeiten Höflers, die in der Frage der Männerbünde als die umfangreichsten Stellungnahmen anzusehen sind, in ihren Grundansichten ausdrücklich bestätigt<sup>46</sup>. Dann fährt er fort:

»Dabei sehen wir immer wieder, wie Odin den Mittelpunkt solcher Kulte bildet: der Gott mit seiner himmlischen Schar der Einherjar hat auch im Kulte der irdischen Männerbünde seinen festen Platz<sup>47</sup>.«

---

37) Vgl. Meuli a.O. 1849. Zur Etymologie des Namens Wotan - Odin s. ausführlich H.W. Haussig (Hrsg.), Götter und Mythen im alten Europa, Bd. II, Stuttgart 1973, 74, wo die Überlieferung des Adam v. Bremen IV 26: »Wodan id est furor« im Wesentlichen bestätigt wird. S. auch Höfler a.O. 325-330.

38) Vgl. Höfler a.O. 351.

39) A.O. 22-24 in aller Ausführlichkeit wiedergegeben; vgl. auch a.O. 351 und 355.

40) Vgl. a.O. 28ff.

41) Vgl. a.O. 352-354. S. auch Hasenfratz, Die toten lebenden, Leiden 1982, *passim*.

42) Vgl. a.O. 261f.; vgl. auch O. Höfler, Germanisches Sakralkönigtum, Bd. I, Tübingen 1952, 197f.

43) Vgl. J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, Bd. I, Berlin 1956, 483-505.

44) Vgl. a.O. 502f.

45) Zu letzteren vgl. z.B. a.O. 494, 499, 501 u. 502.

46) Vgl. a.O. 494-496.

47) Vgl. a.O. 495.

Abschließend sei die Arbeit Höflers »Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen« genannt, in der er selbst in ausführlicher Weise nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit Ranke und dem von diesen angeführten Aufsatz W. Krogmanns seine Thesen neuerlich untermauert<sup>48</sup>. Dort weist er u.a. auch auf die aufschlußreiche Arbeit von A. Alföldi hin, die ihm als Manuskript vorgelegen habe, in der nach seinen Worten dieser »den Ursprung des römischen Staates mit einem kultischen Wolfsverband in höchst bemerkenswerter Kombination in Verbindung bringt<sup>49</sup>.«

Überblickt man die auf den letzten Seiten gewonnenen Erkenntnisse und sucht den theologischen Gehalt der aus dem 17. Jh. stammenden Aussagen des alten Thieß in ihnen zu integrieren, so könnte man als Frage formulieren, ob sich im Denken des livländischen immerhin getauften Werwolves<sup>50</sup> zwei ursprünglich in der einen, jedoch notorisch zwiespältigen Figur des Odin-Wodan vereint vorhandene Aspekte - unter christlichem Einfluß? - in einen guten Gott (dem die Werwölfe dienen) und in einen Teufel (der die Werwölfe haßt, dem die Zauberer aber dienen, von dem die Werwölfe hinwiederum jedoch die Fähigkeit zum Rauben erhalten) aufspalteten. Daß auch die Werwölfe, die doch nach des Thieß Aussage »Gottes Hunde« sind, auch vom »Teufel« Fähigkeiten erhalten, mag insbesondere ein Hinweis auf die ursprünglich einheitliche, wenn auch zwiespältig-schillernde Figur des Gottes der Werwölfe<sup>51</sup>, Odin-Wodan, sein, der ehemals als einer, ohne Gegner, hinter dem ganzen Fruchtbarkeits- und Schlachtenzauber von Berserkern, Werwölfen, Wieselmenschen oder was noch immer stand und als kämpferische Naturgottheit zusammen mit seiner wilden Schar am Himmel und seinen Gefolgsmännern auf der Erde den Kampf um Fruchtbarkeit nicht weniger als um neues Ackerland - beinahe hätte ich gesagt: um neuen Lebensraum - führte. Und dies nicht im Rahmen eines metaphysischen etwa dualistischen Weltgefüges, sondern noch sozusagen vormetaphysisch naiv als einheitlicher Repräsentant der widersprüchlichen Kräfte einer Natur, die gerade im Kampf, im Sinne etwa des heraklitischen »Der Krieg ist der Vater aller Dinge«, vorwärts schreitet. Es läge hier Naturreligion vor, in der der Mensch die Natur trotz

---

48) s. Höfler, *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen*, Wien 1973, bzw. Fr. Ranke, *Kleinere Schriften*, hrsg. von H. Rupp und E. Studer, Bern/München 1971, S. 380, bzw. W. Krogmann in: *Archiv f. d. Stud. d. neueren Sprachen*, NS 68, 1935, 95ff.

49) Vgl. Höfler 1973, 165. Auch hier sind die reichen Materialzusammenstellungen zu nennen, die diesbezüglich H.P. Hasenfratz, *Der indogermanische Männerbund*, ZRG 34, 1982, 148-163, ders., *Die toten lebenden*, Leiden 1982, = BZRG 24, ders., *Iran und der Dualismus*, Numen 30, 1983, 35-52, sowie Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965 und ders., *Der Feudalismus im alten Iran*, Köln-Opladen 1969, bringen. Zuletzt stellt das einschlägige Material aus dem Bereich des Rigveda zusammen mit seinen Verbindungslinien in den übrigen indogermanischen Raum dar: H. Falk, *Bruderschaft und Würfelspiel*, Freiburg 1986.

50) Vgl. im Gerichtsprotokoll die Nr. 20.

51) Vgl. oben S. 29. - Doch möchten in Livland auch slavische, den germanischen ohnehin vergleichbare Vorstellungen zu berücksichtigen sein.

ihrer Zwiespältigkeit noch als Einheit sieht. Erst theologische Reflexion zerbricht diese Einheit, sieht auf der einen Seite Gutes, auf der anderen Seite Schlechtes: die zuinnerst gegebene Unvereinbarkeit verschiedener Elemente, aus denen sich die Wirklichkeit zusammensetzt. Diese Reflexion möchte, wie bereits fragend angedeutet, in den germanischen Raum das Christentum hineingetragen haben, wobei es dann zur Aufspaltung der ursprünglich *einen* Naturgottheit in den (Christen-) Gott und den vom Christentum dämonisierten<sup>52</sup> (Odin-) Teufel kam, wobei die Naht- oder besser Bruchstellen des neuen Systems, so wie es uns im halb heidnischen halb christlichen Thieß entgegentritt, noch deutlich erkennbar sind<sup>53</sup>.

Zugleich mit diesem Auseinanderbrechen der naiven einheitlichen Weltanschauung durch vertiefte theologische Reflexion entsteht moralischer Anspruch. Es ist nicht mehr möglich, sich den Kräften der Natur so zu ergeben, wie sie sich darbieten nach dem Muster etwa eines inneren Ausgeglichenheit, Glückseligkeit, anstrebenden griechischen Ethos. Das was z.B. die Ethiken eines Aristoteles von dem hier angesprochenen moralischen Reflexionsstand unterscheidet, ist, daß bei diesem ganz so wie wir es gerade hervorhoben, die Natur als vorgegebene ihrer Art entsprechend zu harmonische Glückseligkeit schenkender Ausgestaltung geführt werden soll. Es ist Ethik, natürliche Ethik.

Dagegen sieht Moral, so wie wir sie hier als eine die natürliche Ethik durch metaphysische Reflexion überschreitende sittliche Inanspruchnahme darstellen wollen, hinter den Gegebenheiten der Natur personale geistige Mensch nun primär zu stellen

---

52) Vgl. z.B. de Vries a.O. 494f. und 497f. oder zu den entsprechenden Vorgängen im mittelmee-rischen Raum P. Brown, Augustinus von Hippo, 1973, 251-289, in den Kapiteln »Greisenalter der Welt« bzw. »Stadt Gottes in der Fremde«, in denen er Augustinus Predigt von der Ablösung der Antike beschreibt, gipfelnd in einem Zitat wie dem folgenden (274): »O Gottes eigenes Volk, ... Du stammst nicht von hier!« (*enarr.in ps.* 136,12). Bis in die Neuzeit schlägt den Bogen H. Cancik, *Augustin als constantinischer Theologe*, in: J. Taubes (Hrsg.), *Der Fürst dieser Welt*, Paderborn 1983, 150f. S. auch unten Anm. 60.

53) Ein vergleichbares Aufeinandertreffen von Gut und Böse kaum unterscheidender Religiosität mit einer Religion, die auf einer Ethik gegründet ist, die das Böse durch das Gute zu überwindenden sucht, beobachten wir bei den indischen Thag-Brüderschaften. S. die Tübinger indologische Dissertation: G. Pfirrmann, *Religiöser Charakter und Organisation der Thag-Brüderschaften*, Diss. Tübingen 1970. Im Dienst der Kālī-Durgā-Bhavānā, näherhin: aufgrund der »Lüsternheit« dieser Göttin »nach Menschenblut« (108, 112), mordeten sie nachweislich seit dem Mittelalter, wahrscheinlich jedoch schon früher (Pfirrmann spricht von einer »aborigenen Göttin«) (108f.), größere Mengen von Menschen (s. z.B. 15), bis sie zu Anfang diesen Jahrhunderts von den Engländern ausgerottet werden (29). Ihre Beute teilten sie mit den Tempelpriestern (112f.). Wichtig: »Entgegen anderem Verbrechen fühlten sich Thags ... nicht von Gewissensnöten beängstigt« (112, s. auch 107 u. 110). Während sie dementsprechend auch »in der Stunde der Hinrichtung ..., oftmals mit allen Symptomen religiöser Ekstase, ihren Glauben an die Rechtmäßigkeit ihres kultischen Tötens bekundeten« (110), heißt es jedoch in einem von einem Thag-Bruder mitgeteilten, an *Mohamed* gerichteten Gebet, von ihm, dem Thag, gesprochen »when I am about to strangle a man«: »Du, oh Gott, bist der Herr von Gut und Böse!« (*Thou, O God, art the Lord of Good and Evil!*) (81f.).

hat. Er findet seine Eudaimonie, seine Glückseligkeit, nicht mehr in der harmonischen Ausgestaltung seiner natürlichen Fähigkeiten, Kräfte und Antriebe, sondern in seinem persönlichen Verhältnis oder Nicht-Verhältnis mit den personalen geistigen Prinzipien, die hinter der Natur stehen. Dabei kann, so personal ist dieses Verhältnis und so allein bestimmend über die Glückseligkeit, dabei kann die Natur auch zerbrochen werden müssen, und es ist doch Heil. Der Grieche konnte nur nicht zu verstehende Tragik darin sehen, wenn er, den Kräften und Antrieben der Natur folgend, unabwendbar Zerstörung und Untergang heraufbeschwor. Ihm war der wesentliche Bruch der Natur noch nicht bewußt, ihr Zerrissensein, ihre wesentliche Unheiligkeit, so daß er seine tragische Natur-Erfahrung dadurch zu überwinden vermocht hätte, daß er hinter dem Vorhang dieser Natur die widerstreitenden geistigen Prinzipien ausgemacht und im Aufbau eines persönlichen Verhältnisses zu dem guten dieser geistigen Prinzipien in Übersteigerung der Natur seine Eudämonie gefunden hätte. Ansätze dazu, wie etwa in Euripides' Herakles<sup>54</sup>, in dem dem Heros ähnlich Job bei seinem tragischen Ende seine Göttin Hera mit der Frage entgegentritt, was er denn gegen den Willen der Götter wolle, lassen zwar erkennen, daß in der Natur auch personale Kräfte gesehen wurden. Sie wurden aber nicht als außerhalb, über oder auch hinter der Natur stehend gesehen. So vermochte man nicht zu einer Einsicht von der Art zu gelangen, daß das persönliche Verhältnis zu solchen Kräften der eigentliche mögliche Grund für Glückseligkeit sein könne. Die griechische Götterwelt, so wie sie einem Euripides vor Augen stand, war dazu nicht geeignet, weil es nicht möglich war, einen ihrer Götter als Fluchtpunkt geistig-personaler Bestrebungen mit dem Ziel innerer Befriedigung auszumachen: sie waren insgesamt zu sehr Abbilder, Hypostasen oder Sublimierungen der Natur, als daß sie nicht, jeder in seinem eigenen Wesen, auch das Abbild des Risses, der diese kennzeichnet, an sich getragen hätten<sup>55</sup>«. Sie standen selbst unter dem Gesetz unabwendbarer Tragik<sup>56</sup>.

---

54) Vgl. Schlesier, *Götterdämmerung bei Euripides?*, in: H. Zinser (Hrsg.), *Der Untergang von Religionen*, Berlin 1986, 35-50 *passim*.

55) Um etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen, möchte ich darauf hinweisen, daß ich hier auf eine Natur reflektiere, die der ungeschuldeten übernatürlichen Gnade in gewisser Weise entbehrend in sich und aus Sich heraus nicht zum Heil finden kann, so wie es das in den letzten Jahrzehnten herausgearbeitete Verständnis von Erbsünde begreift. Erinnerung sei nur an Namen wie Y. Congar und K. Rahner. Ein irgendwie gearteter Dualismus ist damit ausgeschlossen, gemeint ist das theologisch nur schwer darstellbare Zusammenspiel von einer im Begriff ungeschuldeter Gnade entbehrenden Natur und einer in der Realität schon immer unter dem göttlichen Anruf befindlichen. Vorgängig zu einer auch in sichtbaren Zeichen vollzogenen Erlösung bedeutet dies für die in Wirklichkeit vorhandene Natur die hier mit »tragisch« bezeichnete Situation. Überhaupt sehe ich damit in diesem theologischen Bereich die Frage nach der Unterscheidung sog. Naturreligion von Offenbarungsreligion angesiedelt.

56) Zur Charakterisierung der idg. Götter insgesamt als Naturgottheiten s. Lommel 1962 = Schlerath 1970, 366-376. Zuletzt speziell zu den indoiranischen vorzarahustrischen Gottheiten s. G. Gnoli 1980, 228:

»He (Zarathustra) rebelled against a polytheistic and naturalistic religion...«

Durch eine das Stadium der Naturreligion übersteigende tatsächlich metaphysische Reflexion - man wird nicht umhin können, hier dem Begriff Naturreligion den von der Offenbarungsreligion gegenüberzustellen - zerbricht nun aber die klassische Einheit der Natur und des Menschen mit ihr. Die Natur wird Objekt von außen an sie herantretenden theologischen Denkens und entsprechend Objekt theologischen Wollens: was aus ihr entgegentritt, ist zum einen Teil willentlich zu bejahen, zum anderen Teil abzulehnen: Moral. Dieser Übertritt auf die höhere Reflexionsebene nun geschah, wie ich annehmen möchte, im germanischen Raum durch das Christentum. So wie die oben erwähnte Dämonisierung eines Odin-Wodan<sup>57</sup> »geben auch die Vorgänge, die uns das Gerichtsprotokoll des alten Thieß vor Augen führt, Zeugnis davon. Wie wir bereits feststellen konnten, besteht beim Werwolf Thieß kein Unrechtsbewußtsein - für ihn selbst und das, was er tut<sup>58</sup>. Die »Zauberer« allerdings - selbst schon, wie wir annehmen möchten, Produkt der Aufspaltung der ursprünglich als Einheit erfahrenen Kräfte der Natur - hält Thieß jedoch, da ausschließlich im Dienste des Teufels stehend, als für die Hölle bestimmt. Daß er selber, namentlich bei seinen Viehdiebstählen, Teufelswerk tut, ist ihm in seiner im Übergang von Heidentum zum Christentum verharrenden Theologie zwar bewußt, dessen moralische Verwerflichkeit muß ihm aber durch die Herren Inquirenten erst »mit größtem fleisze zu gemühte geführt und expliziret« werden<sup>59</sup>. Ich glaube nun, daß man zeigen kann, daß diese objektivierende Aufspaltung der naiv als Einheit erfaßten Naturkräfte, einschließlich der Dämonisierung bestimmter bislang als göttlich akzeptierter Elemente und der Errichtung entsprechender die Antriebe der Natur übersteigender moralischer Ansprüche im Iran des ersten Jahrtausends v. Chr. bereits von Zarathustra geleistet wurde und er damit, zumindest für wenige Jahrzehnte, dort einen Zustand herbeiführte, der im idg. geprägten Teil des Mittelmeerraumes - nur von diesem ist hier die Rede - und im keltisch-germanisch-slawischen Bereich recht eigentlich erst nach langen Jahrhunderten der Christianisierung verwirklicht wurde<sup>60</sup>.

---

Erstaunlich auch, wie z.B. der Götterordo eines viele Jahrhunderte nach Zarathustra lebenden Mazdaisten, Antiochos' I. von Kommagene, - an der Spitze seiner Götter steht immerhin Ahura Mazda - »wieder« als »unreformed Iranian nature-worship« und »Mithraism« charakterisiert werden kann. Moulton schreibt in *Early Zoroastrianism*, London 1913, 108:

»There is no real Zoroastrianism here, but a religion not far from Mithraism as we know it a little later, with the unreformed Iranian nature-worship still only slightly contaminated with elements drawn from Semitic or other alien sources...«

57) Vgl. die Anm. 52.

58) Vgl. oben S. 26f.; ausführlich dazu s. auch Höfler 1934, 324ff.

59) Vgl. im Protokoll die Nummern 19, 20 und 33.

60) und dort im Sinne unserer These ganz ähnliche Schicksale erfuhr, wie Zarathustra in seiner 'Überwindung' durch den Zurvanismus: s. z.B. die weitausholenden Bemerkungen zu dem bis in die Gegenwart virulenten Gegenschlag gegen die durch das Christentum erfolgte 'Dämonisierung' der altrömischen und anderer alteuropäischer 'National'-Religionen in H. Cancik, *Augustin als constantinischer Theologe*, in: J. Taubes (Hrsg.), *Der Fürst dieser Welt*, Paderborn 1983, 150f.

#### 4. Religionsgeschichtliche Diskussion anderer Berichte über das Treiben männerbündischer Horden

Bevor wir uns aber speziell der Situation Zarathustras und seinem Reformansatz zuwenden, halte ich es für notwendig, außer dem für unsere Zwecke gewiß besonders instruktiven livländischen Beispiel von Funktion und Selbstverständnis einer männerbündischen Vereinigung, zumindest auch die übrigen im Voraufgehenden angeführten Darstellungen solcher Vereinigungen auf Strukturelemente zu befragen, die aus dem Bericht des alten Thieß nicht erhoben werden können, da sie dort überhaupt nicht oder nur andeutungsweise vorhanden sind, die auf der anderen Seite jedoch über die dort feststellbaren hinaus durchaus als mögliche Bausteine derartiger Vereinigungen angesehen werden müssen.

Belege zu nennen, die über das vom alten Thieß berichtete hinaus darlegten, daß eine gewisse Exemption von den allgemein geltenden Regeln der Sittlichkeit von den männerbündischen Organisationen für sich in Anspruch genommen wird, ist bei der Menge der einschlägigen Berichte und Erzählungen kaum vonnöten<sup>61</sup>. Diese, wie ich sie nennen möchte, verbrecherische Grundstruktur ist allgemein zu beobachten ebenso wie die einhellig damit einhergehende Überzeugung, auf diese Weise für die Gemeinschaft nichtsdestoweniger Gutes zu wirken<sup>62</sup>. Die dahinterstehenden religionssoziologischen Vorstellungen, wie ekstatisches Eingehen in das Totenheer oder in die

---

61) Ein treffendes Beispiel bieten die oben in Anm. 53 aufgrund von G. Pffirmann, Religiöser Charakter und Organisation der Thag-Brüderschaften, Diss. Tübingen 1970, kurz beschriebenen Thag-Brüderschaften. Die Arbeit schließt mit dem Zitat eines der engländischen Kolonialbeamten, die zu Beginn des vorigen Jahrhunderts die Ausrottung der Thags in Angriff nahmen: Pffirmann schreibt (114):

»Im Lichte verlässlicher Überlieferungen bekundet sich die 'Thugi' als eine durch mystischen Kultus und fanatisierte Taten zusammengeschweißte Brüderschaft. Diese Wesenszüge sind freilich nicht nur den Thags zu eigen, sie verweisen vielmehr in die rätselvollen Bereiche der Psychologie der Männerbünde. -

Schon William Henry Sleeman scheint das Phänomen der *Männerbünde* in einen richtigen allgemeinen Zusammenhang gerückt zu haben: 'The page of history abounds with instances illustrative of the evil propensities of our nature under circumstances that relieve us from the necessity of respecting the lives, feelings, and possessions of our fellow creatures, even among the most polished nations of the earth'.«

62) Zu der Überzeugung, Gutes zu wirken vgl. z.B. Höfler 1934, 201f.:

»Denn es ist eine außerordentlich verbreitete Eigenheit der (wenn auch immer dämonischen) Männerbünde, daß die kultische Abwehr feindlicher Gewalten zu ihren wichtigsten Aufgaben zählt.«

Neben dem Sagenkranz um St. Georg (s. auch unten Anm. 177) und den Funktionen Odins Einherjer verweist er dabei insbesondere auf L. v. Schröder, *Mysterium und Mimus im Rigveda*, 91ff. und 153ff., wo dieser von entsprechenden Erscheinungen im frühindischen Mythos berichtet. - Auch die gerade erwähnten Thag-Brüder stehen im Dienst ihrer speziellen Göttin, teilen ihren Raub 'fromm' mit den Tempelpriestern: s. wieder oben Anm. 53.

begleitende Schar eines entsprechenden Gottes und dadurch erworbene Unsterblichkeit<sup>63</sup>, dies wiederum möglicherweise bewerkstelligt auf dem Wege der ekstatischen Vereinigung mit diesem oder jenem für den angestrebten Status als besonders geeignet angesehenen Tier - wir sprachen bereits davon<sup>64</sup> - sind hier nicht von Interesse<sup>65</sup>.

Noch weniger schwierig ist es - der alte Thieß geht darauf allerdings auch nur andeutungsweise nicht ein -, die straffe innere Struktur der zur Rede stehenden Bünde und Horden zu belegen. Das ist nicht verwunderlich, wenn ihr Ziel kriegerischer Art ist<sup>66</sup>. Aber auch bei Männerbünden und Knabenschaften, die zumindest jetzt keine eigentlichen kriegerischen Zwecke mehr verfolgen, bei denen es eher um Auseinandersetzungen zwischen einzelnen Orten, Tälern oder auch Stadtteilen geht, können die inneren Gehorsamsstrukturen so stark sein, daß sie z.B. in einigen Schweizer Städten bis ins 18. Jh. hinein als Vorstufen zur Übernahme städtischer Ämter galten. Meuli schreibt z. B.:

»Das Rügen endlich ist in Bern auf Kosten der militärischen Schaustellung und des Festpomps verkümmert, während in Zug und Rapperswil das Narrengericht, das die Formen der ordentlichen Gerichte in kornischer Weise nachäffte, eine große Rolle spielt. ... Alle drei Knabenschaften haben sich in aristokratisch exklusivem Sinn entwickelt; ihre Ämter galten in Bern und Rapperswil als Vorstufen städtischer Regierungsstellen<sup>67</sup>.«

Doch auch bei solchen, wie man meinen sollte, der Rechtschaffenheit verpflichteten Vereinigungen, bleibt die sog. verbrecherische Grundstruktur durchaus sichtbar: a.O. berichtet Meuli weiter: »1523 haben die Zuger durch einen Rügebesuch im Kloster Frauental einen jährlichen Tribut erzwungen.« Die straff organisierte Zelle des Stadtstaates - das sog. Rügen gehörte in Bern, wie wir sahen, genauso dazu wie in

---

63) Vgl. Höfler 1934, 312-323.

64) Vgl. oben S. 27f.

65) Als Beispiele für das »räuberische« Leben solcher Knaben- und Männerbünde sei noch auf die spartanischen Krypteia hingewiesen, »wo die jungen Krieger im Verborgenen zu hausen und sich... von Raub und listiger Gewalttat zu nähren hatten«: vgl. Höfler 1934, 201 mit Verweis auf die ausführliche Darstellung in Klio 12, 1912, 308ff. durch M.P. Nilsson und auf Schurtz 1902, 98 und 111. Zuletzt s. Waldmann, *Religion in the Service of an Elite. A Sociologically Defined Imposture. Sparta for Instance*, Religion 1994 (im Druck), insbesondere den Teil B: Special approach: Sparta for Instance. Dem ist heute vor allem die breit belegte Sammlung der Belege entsprechender Bräuche aus dem ganzen indogermanischen Raum in Alföldi 1974, besonders instruktiv auf den S. 119ff. hinzuzufügen. Das Kapitel trägt die Überschrift: »Das 'gemischte Volk' des Mythos und seine Analogien im indoeuropäischen Männerbundwesen«. Vgl. auch a.O. 134ff. zu den iranischen κάρδακες, die vom Stehlen leben (Strabon 15, 3, 18) und den *latrones Romuli* bei den römischen Luperkalien.

66) Zu den Berserkern vgl. z.B. L. Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männer-Bünde*, Bühl 1927, 44; O. Höfler, *Die Trelleborg auf Saland und der Runenstein von Rök*, AnzAW 1, 1948, 9ff. und A. Alföldi 1974, 37.

67) Vgl. Meuli 1932/33, 1819f.



Zug - weist also durchaus auch Elemente der Exemption von allgemein gültigen sittlichen Normen auf. Es bietet sich hier im Kleinen dasselbe Bild, wie es Alföldi 1974 *passim* von der römischen Staatswerdung entwirft<sup>68</sup>.

Nicht so einfach ist es, Beispiele dafür anzuführen, daß die Integration in der Gruppe auf Zeit oder auch auf Dauer so stark war, daß zur Förderung der Funktion der Gruppe auf persönliches Eigentum bzw. auf die Bestimmung darüber zugunsten der Gemeinschaft verzichtet wurde. Doch auch diese Haltung ist nachweisbar. Zu den »Bärenhäutern« schreibt O. Höfler zum Beweis der Lebensweihe dieser Männer an unsichtbare Mächte: »Das geht daraus hervor, daß die tapfersten außer dem Haarwust einen eisernen Ring trugen ... und so bis in ihr Alter lebten, ohne an ein Haus oder ein Eigentum Gebunden zu sein<sup>69</sup>.« Dieser Aussage liegt natürlich die von Höfler hier nicht mehr eigens zitierte Stelle aus Tac. 31 zugrunde<sup>70</sup>, die ich wegen ihres hohen einschlägigen Informationswertes vollständig zitiere. In seinem Bericht über die Kriegssitten der Germanen hebt Tacitus die Chatten als das Volk hervor, bei denen sich das, was bei den anderen Völkern mehr oder weniger gleichfalls Brauch sei, in besonders ausgeprägter Form zeige. Die Chatten und das von ihnen Berichtete sind nach Tacitus Worten also lediglich hervorragendes Beispiel für bei den Germanen allgemein übliche Gepflogenheiten und Einrichtungen<sup>71</sup>.

Tacitus schreibt:

*»Et aliis Germanorum populis usurpatum raro et privata cuiusque audentia apud Chattos in consensum vertit, ut primum adoleverint, crinem barbamque submittere nec nisi hoste caeso exuere votivum obligatumque virtuti oris habitum. super sanguinem et spolis revelant frontem seque tum demum pretia nascenti rettulisse dignosque patria ac parentibus ferunt; ignavis et imbellibus manet squalor. fortissimus quisque ferreum insuper anulum (ignominiosum id genti) velut vinculum gestat, donec se caede hostis absolvat. plurimis Chattorum hic placet habitus, iamque canent insignes et hostibus simul suisque monstrati. omnium penes hos initia pugnarum; haec prima semper acies, visu nova; nam ne in pace quidem cultu mitiore mansuescunt. nulli domus aut ager aut aliqua cura: prout ad quemque venire, aluntur, prodigi alieni, contemptores sui, donec exanguis senectus tam durae virtuti impares faciat.«*

---

68) Speziell zum Verhältnis Männerbünde - Staatswerdung s. 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.

69) Vgl. Höfler 1934, 198 mit weiteren Verweisen.

70) Vgl. aber ders. 1952, 190-195.t

71) Tatsächlich lassen die von Höfler 1934, 198-203 gegebenen Verweise erkennen, daß es sich nicht nur um für die Zeit, aus der Tacitus berichtet, typische Erscheinungen handelt, sondern um solche, die über Zeit und Raum hinweg als gemeinindogermanisch anzusehen sind. Ich verweise nur auf zwei Arbeiten, in denen das Material am eindrucklichsten zusammengestellt ist, ohne dieses hier weiter ausbreiten zu können, nämlich: H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, 1902, und L. Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*, Bühl 1927.

Ich übersetze:

»Die auch bei den anderen Völkern der Germanen geübte Sitte einer eher seltenen und dann mehr einzelkämpferischen (persönlichen) Kühnheit hat sich bei den Chatten zu einem von allen geübten Brauch entwickelt. Sobald sie herangewachsen sind lassen sie Haar und Bart lang stehen und legen erst wenn sie einen Feind erschlagen haben diese feierlich gelobte und zu besonderer Tapferkeit verpflichtende Haartracht wieder ab. Erst nach Blutvergießen und Raub machen sie die Stirn wieder frei, und dann erst, so sagen sie, hätten sie den Preis für ihre Gehurt bezahlt und seien sie würdig des Vaterlandes und der Eltern. Die Feiglinge und Schwächlinge behalten ihre wüsten Haarmähnen. Die Tapfersten aber tragen zudem gleich einer Fessel einen eisernen Ring - etwas, das bei diesem Volk sonst als eine Schande gilt<sup>72</sup> - bis sie sich durch das Erschlagen eines Feindes davon befreien.«

Nachdem Tacitus bis dahin nicht nur klargestellt hat, daß das, was er in diesem 31. Kapitel berichtet mehr oder weniger allen Germanen gemeinsamer Brauch ist und dann den von der gesamten Jungmannschaft geübten Initiationsmodus zum Krieger und Vollbürger beschrieben hat, folgt nun das, worauf es uns hier besonders ankommt, die Darstellung von Art und Lebensweise der besonderen Gruppe, die *ihr ganzes Leben* in dem dämonischen Bereich höherer Weihe verbringen, den die anderen nach Ablegung der entsprechenden Mut- und Kraftproben verlassen, um, - wir würden heute sagen - wieder ins bürgerliche Leben zurückzukehren.

Tacitus fährt fort:

»Sehr vielen Chatten nun gefällt dieser Aufzug so, daß sie in diesem auffallenden Kostüm gar alt und grau werden, und man sie Feinden wie Einheimischen (zur Bewunderung) vorführt. Sie eröffnen immer den Kampf; sie stellen immer die erste Schlachtreihe; ungewöhnlich ist ihr Anblick. Denn auch in Friedenszeiten bequemen sie sich zu keiner weniger strengen Lebensweise. Sie besitzen weder Haus, noch Acker oder gehen sonst einem Geschäft nach. Wie sie zu jemandem kommen, werden sie ausgehalten, verschwenderisch mit dem Gut der anderen wie voll Verachtung für eigenen Besitz. Und dies solange, bis bleiches (blutleeres) Alter sie einem Leben solch harter Manneszucht nicht mehr gewachsen sein läßt.«

Hier haben wir klare Aussagen über funktionsbedingte Armut einer männerbündischen Gruppe vor uns. Aber noch einen weiteren wichtigen Punkt können wir diesem Text entnehmen: so wie die chattischen Berserker<sup>73</sup> weder Haus noch Acker besaßen noch sonst einem Geschäft nachgingen, außer dem des Krieges und der körperlichen Ertüchtigung dazu, und das Ganze, so wie es Tacitus' Bericht und die anderen uns

---

72) Zum Ring und seiner Bedeutung als Zeichen der »Gottesgebundenheit« einerseits und als Zeichen der Unfreiheit (Sklave) andererseits vgl. Höfler 1934, 198f.

73) Vgl. zum Ausdruck Berserker in diesem Zusammenhang Höflers Interpretation unserer Tacitusstelle 1952, 190-195.

von solcher Lebensweise überkommenen Nachrichten<sup>74</sup> erkennen lassen, in perpetuierender Verfestigung der zur Schwert- und Mannesreife führenden Initiationsgebräuche, dürfen wir annehmen, daß sie auch gleich diesen Initianden in funktionaler und mythischer Ehelosigkeit lebten. Sowohl ihre konkrete Lebensweise, so wie sie uns so lebendig von Tacitus vor Augen geführt wird, als auch die ihrem Tun zugrundeliegenden Gebräuche<sup>75</sup>, legen ein solches Verständnis nahe, ebenso wie die von Höfler 1934, 201f. formulierte Beobachtung:

»...; doch ist ein einsam-unstetes Reckenleben der Helden nach Ausweis des 'Beowulf' alte Überlieferung<sup>76</sup>.«

Ein dem des Tacitus in vielen Stücken vergleichbarer Bericht, nämlich der des Captain Bligh von der Bounty über seine Beobachtungen auf der Südseeinsel Taiti vom Ende des 18. Jh. spricht aber das aus, was bei Tacitus nicht mehr eigens ausgeführt wird: hier wie da eine Vereinigung von vorwiegend Männern, die von den Gaben ihrer Mitbürger leben - dennoch in hohem Ansehen stehend - ihr Leben dem Kampf geweiht haben. Von ihnen nun berichtet Bligh ausdrücklich:

»Man erlaubt den Errioyoys große Freiheit mit dem anderen Geschlecht, außer in Zeiten der Kriegsgefahr, wo es ihnen, da sie meist Taata-Toa oder Krieger sind, verboten ist, sich zu schwächen oder zu entnerven.«

Kinder schließlich, die den Errioyoys geboren werden, müssen getötet werden<sup>77</sup>.

## 5. Zusammenfassung

Wir haben damit von den Männerbünden ein Bild gewonnen, das teilweise über das, was wir schon beim alten Thieß beobachten konnten, hinaus in mehr oder weniger ausgeprägter Form die folgenden Züge aufweist: neben der Auffassung bestimmter Verpflichtungen der allgemeinen Sittlichkeit enthoben zu sein, glauben sie, in mythischer Funktionsausübung Heil zu wirken für die Allgemeinheit<sup>78</sup> - dies schon bei Thieß abzulesen -, wobei man von den einzelnen Mitgliedern der Gruppen, in deren Rahmen diese Funktion für gewöhnlich ausgeübt wird, strenge Disziplin und Unter-

---

74) Vgl. a.O. und z.B. Höfler 1934, 201f.

75) Man beachte, wie eng verbunden Tacitus die im ersten Teil des 31. Kapitels berichteten Gebräuche mit denen des zweiten Teils sieht.

76) Reiches Material zum Männerbund allgemein bietet auch G. Widengren, *Der Feudalismus im alten Iran*, 1969 und die beiden Arbeiten von H.P. Hasenfratz, *Die toten lebenden*, Leiden 1982 (= BZRGG 24), *Index s.v. Männerbund*, und: *Der indogermanische Männerbund*, ZRG 34, 1982, 148-163.

77) Vgl. das ausführliche Zitat unten S. 160f.

78) Vgl. auch Höfler 1934, 201f.:

»Wenn im 'Beowulf' ebenfalls von ihrem unruhigen Umherstreifen erzählt wird, überdies aber von ihrem erfolgreichen Kampf gegen viele Ungeheuer, so ist diese menschenfreundliche Tätigkeit keineswegs unvereinbar mit ihrem 'werwölfischen' Charakter.«

ordnung erwartet, in besonderen Fällen auch Verzicht auf eigenen Besitz sowie eheliche Gemeinschaft, wobei im Vollzug der letzteren das für die gesamte Gnosis wie für den Manichäismus charakteristische, und auf den ersten Blick hin unverständliche Schwanken zwischen sexueller Enthaltbarkeit und Libertinismus zu beobachten ist<sup>79</sup>.

## B ZARATHUSTRAS SITUATION UND REFORMANSATZ

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieser Arbeit ausführlich auf die Formen der altindischen Religion einzugehen oder auf die noch schwierigeren Fragen des Zusammenhanges zwischen dieser und den Glaubensvorstellungen des iranischen Hochlandes. Nur andeutungsweise soll dies geschehen, soweit es für die Charakterisierung der Lage, die Zarathustra bei seinem Eintritt ins öffentliche Leben vorgefunden haben dürfte, zweckdienlich erscheint. Dabei sei von den zahlreichen Verweisen ausgegangen - einige haben wir im Voraufgehenden schon kurz erwähnt -, die in der religionsgeschichtlichen Literatur bei der Darstellung männerbündischer Erscheinungen im westlichen Bereich des indogermanischen Raumes gerade auf die frühindische Religiosität und Göttervorstellungen gemacht werden, um von da aus ein detaillierteres Bild von den für das iranische Hochland der Zeit Zarathustras zu vermutenden Zustände entwerfen zu können. Zunächst müssen wir aber kurz auf die vieldiskutierte Frage nach Zeit und Ort des Wirkens Zarathustras eingehen, um den zeitlichen und geographischen Rahmen unserer Überlegungen wenigstens einigermaßen zu bestimmen.

---

79) Vgl. weiter unten S. 94f. (vorwiegend zum Manichäismus); näheres zur Gnosis bietet W. Bousset in RE s.v. Gnosis 1523f., wo er sich über die Zwiespältigkeit der Einstellung der Gnostiker der asketischen Praxis gegenüber wie folgt äußert:

»Doch ist die praktische Haltung der Gnostiker keineswegs uniform. Eine absolut asketische Haltung (Verbot der Ehe, Verbot des Genusses von Fleisch und Wein) ist uns nur bei einigen Gnostikern überliefert (Satornil, Marcion, ein Teil der Archontiker, Epiph. *Haer.* 40 ,2; vgl. Hippolyt. *Refut.* V 9 p. 170; Severianer, Tatian, Enkratiten). Bei anderen Gnostikern ist die Askese in Libertinismus umgeschlagen...(Epiph. *Haer.* 21. 25. 26, vgl. Iren. I 31,2 II. Buch *Jeu c.* 43) ... Andererseits finden wir auch direkt libertinistische Sekten mit kommunistischem Einschlag (Adamiten, Prodikos, Karpokratianer).«

Vgl. auch H. Bacht, in LThK s.v. Asketen. - Zu den Nikolaiten vgl. Waldmann, *Diakonenamt*, 19, Anm. 4 u. S. 22, Anm. 26. - Bezüglich des erstaunlichen Beharrungsvermögens dieser Anschauungen durch die Jahrhunderte vgl. z.B. den Aufsatz von H. G. Kippenberg, *Gnostiker zweiten Ranges. Zur Institutionalisierung gnostischer Ideen als Anthropolatrie*, Numen 30, 1984, 146-173, *passim*. Kippenberg behandelt hier Vernehmungsprotokolle französischer Katharer aus dem Anfang des 14. Jh.

## 1. Zeit und Ort des Wirkens Zarathustras

Bei der Frage nach Zeit und Ort des Wirkens Zarathustras möchte ich mich dem z.B. von Lommel 1930, 3-7 skizzierten Ansatz anschließen<sup>80</sup>. Lommel sieht als *terminus ante quem* eine indirekte Erwähnung des zarathustrischen Gottesnamens Ahura Mazda in einer Inschrift Sargons I. aus dem Jahre 714/13 v. Chr. an<sup>81</sup>. Ganz andere Vorstellungen vertrat E. Herzfeld<sup>82</sup> 1947 im Gefolge von H.S. Nyberg 1938<sup>83</sup>, der Zarathustra für einen Zeitgenossen der Achämeniden Kyros und Dareios hält. Dagegen wendet sich 1951 engagiert W.B. Henning<sup>84</sup>, eine Kritik, die R.C. Zaehner 1975, 349-359 eigens abdruckten für wert hält<sup>85</sup>. 1961 hat W. Hinz nochmals minutiös die antike Auffassung »258 Jahre vor Alexander« dargelegt<sup>86</sup>, mit seiner Ansicht jedoch keinen Anklang gefunden. M. Boyce 1975, 189-191 und 1982, 1-3 vertritt 1400-1000 v. Chr. bzw. »vor 1200« v. Chr., gerät bei dieser extremen Frühdatierung jedoch in den äußerst umstrittenen Fragenkomplex der Herkunft der Indogermanen und siedelt Zarathustra gemäß der von ihr in letzterem Punkt eingenommenen Haltung in den »Steppen Südrusslands« an<sup>87</sup>.

Wenn ihre Formulierungen 1975, 190 und 1982, 3, nämlich:

» ... that the prophet lived sometimes between, say, 1400 and 1000 B.C.. at a time when his people were perhaps still dwelling in northern Central Asia, before moving south in their turn to fix their abode in Khwarezm«

bzw.

» ... that Zoroaster must have lived before the time of the Great migrations, when wave upon wave of Iranians ... moved southward off the steppes to conquer and settle in the land now called Iran«,

so wie es doch scheint, sagen wollen, daß Zarathustra vor der idg. Südwanderung lebte, damit also erst recht vor dem Eindringen der Arier nach Indien, dann müßte der

---

80) Ich verweise in diesem Zusammenhang insbesondere auf die Bemerkung Zaehner 1961, 345: »Probably the best book on the Avesta to date.«

81) Herr Sundermann macht mich darauf aufmerksam, daß die Form dieser Bezeugung erkennen läßt, daß sie arisch, d.h. voriranisch ist. Sie lautet: as-sa-ra-ma-zaš, hat an ihrem Ende also ein s statt des im Iranischen zu erwartenden h. Daraus folge, daß der Name schon in vor-iranischer Zeit theophore Bedeutung gehabt habe. In Bezug auf die hier zur Diskussion stehende Frage nach Zeit und Ort des Wirkens Zarathustras möchte ich dazu bemerken, daß dieser Umstand vielleicht insofern kein zwingender Hinweis auf eine Frühdatierung ist, ähnlich der z.B., die Boyce vertritt, da der Name schon vor Zarathustra theophore besessen haben möchte und vergleichbar mit dem semitischen *El* erst später, konkret: durch Zarathustra die monotheistische Prägung erfahren haben kann.

82) Zoroaster and his World, Princeton 1947.

83) Die Religionen des alten Iran, Leipzig 1938.

84) Zoroaster, Politician or Witch-doctor?, Oxford 1951.

85) The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, London 21975.

86) Zarathustra, Stuttgart 1961, unterstützt z.B. von B. Spuler, *Zoroasters Zeit nach einer islamischen Überlieferung des 12. Jh. n. Chr.*, AMI, NF 4, 1971, 113-115.

87) Vgl. M. Boyce 1982, 1, übernommen von H.-P. Hasenfratz, *Iran und der Dualismus*, 35.

Mitra der indischen Veden schon durch die zarathustrische Katharsis hindurchgegangen sein mitsamt seinen Artgenossen Rudra und Indra, wovon jedoch m.E. nichts zu erkennen ist. Allein diese Konsequenz dürfte den raum-zeitlichen Ansatz für Zarathustra, so wie M. Boyce ihn vorträgt, zunichte machen. So möchte ich mich eher dem von G. Gnoli 1980 vertretenen Zeitansatz anschließen<sup>88</sup>, der weniger hoch greifend (Ende des 2., Anfang des 1. Jahrtausends v. Chr.<sup>89</sup> und stärker in Anlehnung an die gathischen und sonstigen awestischen Angaben Zarathustras Leben gleich Lommel in Ost-Iran, ob nun in Süd-Osten (Hamun-See<sup>90</sup>), oder Nord-Osten (Baktrien<sup>91</sup>) ablaufen sieht.

## 2. Verweise auf die Vergleichbarkeit der männerbündischen Strukturen im nord- sowie im südindogermanischen Raum

1934, 262, Anm. 337a schreibt Höfler:

»Erst während der Drucklegung lerne ich R. Ottos 'Gottheit und Gottheiten der Arier' Gießen 1932, kennen. Otto weist die Verwandtschaft zwischen *Rudra* und *Wodan* in einer langen Reihe von Einzelzügen auf (bes. S. 58ff.) und zeigt höchst einprägsam, wie sehr das Unheimliche und numinos-Grausige das Bild dieser Gestalten beherrschte. Mit einem bündischen Kult dämonisch 'Verwandelter' als der Grundlage dieser Gestaltungen hat Otto dagegen nicht gerechnet, und er hält die 'Scharen', die jene beiden 'Götter der Mannen' (S. 59) umgeben, für 'gedacht' (S. 39). Doch gerade die Übereinstimmung der ganz auffallend großen Zahl von Einzelzügen, die *Rudra* und *Wodan* gemein haben - und die sich bei dem Germanengott aus dem Wesensgefüge der Bünde erklären! (s. u. S. 323ff.) -, wird wohl dafür sprechen, daß auch *Rudras* Kult von dämonischen Verbänden geformt war.«

Die vieldiskutierten Fragen des Zusammenhanges von Rudra, Indra, Mitra und schließlich Mithras hier auch nur andeutungsweise rekapitulieren zu wollen, würde den Rahmen der Arbeit sprengen. Ich setze sie daher als gegeben voraus<sup>92</sup> und möchte davon ausgehen, daß Zarathustra in einer religiösen Welt lebte, die u.a. von

---

88) Zoroasters Time and Homeland, Neapel 1980.

89) Vgl. a.O. 227.

90) Vgl. a.O. 129-158.

91) Vgl. a.O. 91-127.

92) Man vgl. z.B. in einem Buch wie H. v. Stietencron, *Indische Sonnenpriester*, Wiesbaden 1966, 231-235 die Selbstverständlichkeit, mit der inzwischen die Vergleichbarkeit der genannten Gottheiten als gegeben angesehen und Übergänge von der einen zur anderen vollzogen werden. Dort auch reichhaltige einschlägige Literaturhinweise. S. auch P. Thieme, *Mithra in the Avesta*, in: *Études Mithriaques* (= *Acta Iranica* 4), Leiden 1978, 501-510, und zuletzt H. Waldmann, *Der Nemrud Dağ, seine Terrassen und das indische Somaopfer*, *IstMitt* 44, 1994 (im Druck), wo der enge Zusammenhang zwischen der iranischen und der indischen Religiosität zur Deutungsgrundlage der auffälligen Zusammenstellung der Kulteinrichtungen des Nemrud Dağ herangezogen wird.

Männerbünden geprägt war, die ebenso wie sie Rudra- Wodan als deren charakteristisches Gefolge umgaben, in gleicher Weise zu Indra, Mitra und Mithras gehörten<sup>93</sup>.

### 3. Die von Zarathustra angetroffene Situation nach seinen eigenen Worten

Sehen wir nun, wie Zarathustra die von ihm angetroffene Situation beschreibt, an der er leidet und die er mit seiner Reform zum Bessern wenden will. Lommel zitiert zu ihrer Charakterisierung aus *Yasna* 31 (= 4. *Gatha*<sup>94</sup>):

»Ich frage danach, welche Strafe (für den sein wird), der dem Lügenhaften die Herrschaft verschafft, dem Schlechthandelnden, o Herr, der seinen Lebensunterhalt nicht findet ohne Frevel an Vieh und Leuten des nicht-lügnerischen Landmanns.«

---

93) In seinem gerade genannten Aufsatz nennt P. Thieme den iranischen Mithras in Fortsetzung der besonderen Eigenschaften, die dem Mitra des Rigveda zuzuschreiben sind (*most dear to men*), einen »god only for men« und den Gott der späteren mithrazistischen Gemeinschaften, die nach seinen Worten nur als »Männerbünde« bezeichnet werden können (*must be called 'Männerbünde'*): vgl. a.O. 504. Natürlich sind hier auch die berühmten Seiten 23-26 aus G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, zu nennen, wenn die dort von Wikander übernommene auf dem indischen *marya*- gründende etymologische Argumentationsreihe aufgrund linguistischer Einwände heute auch nicht mehr vertretbar zu sein scheint. Zur Rolle des Mithras im iranischen Männerbund s. auch H.P. Hasenfratz, *Der indogermanische Männerbund*, ZRG 34, 1982, 152 u. 155. Wenn Boyce den männerbündischen Hintergrund der Gegner Zarathustras auch in: *Priests, Cattle and Men*, BSOAS 50, 1987, 508-526, auf den ersten Blick hin zu bestreiten scheint, so handelt es sich bei genauerem Hinsehen doch offensichtlich nur darum, daß hier bestimmte nichtiranische, von Lincoln (s. unten Anm. 116) und anderen in diesem Zusammenhang angeführte männerbündische Lebensformen nicht herangezogen werden können. Die wichtige Rolle der iranischen Männerbündler bei der Definition der von Zarathustra abgelehnten Bevölkerungskreise wird auch von Boyce gesehen: vgl. a.O. 512 mit Berufung auf Y. 49,4. S. Näheres dazu in H. Waldmann, *Theology and Ideology in Ancient Iran*, 272 und 276.

94) Vgl. Lommel 1930, 248. Nach der kommentierenden Zusammenstellung der bis 1959 erschienenen Übersetzungen der *Gathas*, der mit Ausnahme M. Molés (vgl. M. Boyce 1975, 181) von allen Iranisten als auf Zarathustra selbst zurückgehend angesehenen 16 liturgischen Gesänge, in Zaehner 1961, 340 wird es erlaubt sein, die bis 1967 (vgl. Lommel 1971, 8f.) von Lommel erarbeitete Übersetzung hier seinem 1930 erschienenen Buch korrigierend zugrunde zu legen, nachdem Zaehner die vier ihm 1961 bekannten deutschen Übersetzungen - darunter auch die früheren Lommels - sämtlich als »conform to the highest philological standards« bezeichnet hatte (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.«

Aus *Yasna* 49 (14. *Gatha*) führt Lommel die 4. Strophe an<sup>95</sup>:

»Diejenigen, welche nicht Vieh züchten, und mit ihrem üblen Verstand durch ihre Reden Mordgrimm und Blutvergießen unter den Viehzüchtern erregen, und deren Übeltaten sie (die Nicht-Viehzüchter) nicht durch gute Taten ausgleichen, diese schaffen Teufel<sup>96</sup> durch die Lehre des Lügners.«

*Yasna* 29 (= 2. *Gatha*), Vers 5, heißt es:

»... nicht soll für den Rechtlebenden, nicht für den Viehzüchter Bedrückung bestehen seitens der Lügner ...<sup>97</sup>».

Anschließend gibt Lommel die wesentlichen Punkte von *Yasna* 32 (5. *Gatha*), wieder, die, »ganz der Bekämpfung der alten Religion und ihrer Vertreter gewidmet<sup>98</sup>«, als die wesentlichen Charakteristika der von Zarathustra bekämpften Zustände, ganz so wie die im Voraufgehenden genannten Zitate, das Rinderschlachten und Mord und Unterdrückung der Bevölkerung hervorhebt, die unter dem Treiben dieser Horden leidet. Die Zusammenstellung Lommels lautet wie folgt:

Aus Vers 12:

»Denen sagt der Weise Übles (voraus?), welche mit Freudenrufen das Leben des Rindes vernichten, wodurch (?) der Grēhma (?) Opferpriester<sup>99</sup> dem Wahrseim die Herrschaft (der Mächtigen?) und die Lüge vorzog.«

Aus Vers 13 die gleich anschließenden Worte:

»Eine Herrschaft, durch welche der Grēhma einen Sitz erstrebt im Hause des schlechtesten Denkens ...«

Vers 14:

»Auf dessen (des Propheten = Zarathustra) Hemmung haben die Grēhma und zumal die Fürsten (*Kavi*) schon längst ihre Absichten und Kräfte gerichtet, weil sie darangehen, dem Lügenhaften zu helfen und weil gesagt wurde, das Rind (der Stier) muß getötet werden (von dem), welcher den *dūraoša* (= *Haoma*) aufleuchten läßt.«

---

95) Ich bleibe hier im Wesentlichen bei Lommels Übersetzung von 1930, 248. Sie gibt im Deutschen einen klaren Sinn, ohne sich m.E. philologisch von der Übersetzung von 1971 zu unterscheiden. S. aber auch den phil. Kommentar 1971, 163.

96) Im Hinblick auf die vom alten Thieß beschriebenen Vorgänge würde ich hier der Klarheit wegen lieber »Teufeldiener« sehen: die von den Vertretern der alten Religion durch ihr Reden zu Mitgliedern einer Mord und Raub verbreitenden Werwolf-Horde vereinten Nicht-Viehzüchter, die Zarathustra hier offensichtlich meint.

97) Vgl. Anm. 95, 457.

98) Vgl. Lommel 1971, 67.

99) Insler hier Henning folgend statt 'Opferpriester' für Grēhma 'reich', konkret also: 'der Reiche'. (Hinweis Sundermann).



Zum Abschluß die gleich anschließenden Worte aus Vers 15:

»Wegen dieser (Taten) ist dem Untergang verfallen die Karapanschaft und die Kavischafft (die Sippschaft der Opferpriester und Fürsten<sup>100</sup>.«

Stellt man nun die Frage, welcher Gott mit seiner Priesterschaft und seinen Gefolgsleuten hier gemeint ist, so kann ich nur auf die genial einfache Exegese hinweisen, die Lommel 1962 von dem auf den ersten Blick rätselhaft klingenden Vers 10 der gerade zitierten 4. *Gatha* (*Yasna* 32) vorgelegt hat<sup>101</sup>. Dort legt Lommel m. E. überzeugend dar, daß dieser Halbvers als den zu verwerfenden Gott, in dessen Dienst das widersinnige Rindermorden und die damit einhergehende rechtlose Unterdrückung der Bevölkerung geschieht, der auch uns heute als der rinderschlachtende (stieropfernde) Gott der Männerbünde<sup>102</sup> geläufige Mithras ist, dessen namentliche Nennung Zarathustra übrigens hier wie anderswo peinlich vermeidet.

#### 4. Zarathustra und Mithras

Die Einstellung Zarathustras zu Mithras ist heiß umstritten. So klar es ist, daß er weder ihn noch irgendeinen anderen der Gottheiten des vor ihm existierenden indo-iranischen Götterkosmos nennt<sup>103</sup>, sondern nur den Gottesnamen Mazda Ahura (= Weiser Herr) gebraucht<sup>104</sup> - , so ungern wollen sich die Gelehrten darüber einigen, ob Mithras von Zarathustra als Gott anerkannt wird oder nicht.

Daß Zarathustra diesen Gott anerkannt wird bejaht von Moulton<sup>105</sup>, Gershevitch<sup>106</sup>, Zaehner<sup>107</sup> und M. Boyce<sup>108</sup>.

Aufgrund der inneren Unvereinbarkeit dessen, wofür Mithras als der Gott der Männerbünde und des Rinderopfers steht, mit dem, was Zarathustra 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-

---

100) Zur Verwerflichkeit des Haomaopfers vgl. auch Zaehner 1955 (BSOAS), 246.

101) Vgl. Lommel 1962, 360ff. = Schlerath 1970, 360-376. Der Vers 10 des *Yasna* 32 (= 5. *Gatha*) 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 Lügnern macht und der die Gehöfte plündert und der die Waffe erhebt gegen den Wahrhaftigen.«

102) Vgl. oben Anm. 93.

103) Vgl. Lommel 1962, 362.

104) S. zuletzt G. Gnoli 1980, 199ff.; zur vorangehenden Diskussion Duchesne-Guillemain 1958, 52 und oben Anm. 81.

105) Vgl. M. Boyce 1975, 199f.

106) Vgl. Gershevitch 1959, 49.

107) Vgl. Zaehner 1961, 69.

108) Vgl. M. Boyce 1975, 195.

Guillemin<sup>109</sup>, nicht zuletzt aber, und, wie mir scheint, unabweisbar, von Lommel in der bereits oben zitierten Arbeit von 1962<sup>110</sup> sowie 1971<sup>111</sup>.

### 5. Männerbünde und Rinderopfer

So möchten wir davon ausgehen, daß es Mithras ist, der Gott der Männerbünde, gegen den sich der Reformansatz Zarathustras wendet. Zur Weiterführung unserer Argumentation dürfte es daher hilfreich sein, jetzt noch einmal den Zusammenhang zwischen Männerbünden und den exzessiven Rinderopfern herauszustellen. Nachdem wir im Verhör des alten Thieß nur von gelegentlichem Raub - mit anschließendem Verzehr - von großem Hornvieh erfahren<sup>112</sup>, kann Höfler 1934 doch ein ganzes Kapitel mit der Überschrift »Rinderopfer für die Wilde Jagd« vorlegen<sup>113</sup>. Alföldi aber muß 1974 in dem mit »Die Hirtenkrieger um Romulus und Remus und der Männerbundcharakter römischer Kultgenossenschaften« überschriebenen Kapitel feststellen: »Nicht das Weiden, sondern der Rinderraub ist das Hauptthema der Schilderung ihres Lebens im Kreise der Gefährten<sup>114</sup>«, nicht ohne dabei auf das indische Pendant des Mithras, auf Indra zu verweisen<sup>115</sup>.

---

109) Vgl. Duchesne-Guillemin 1953, 15.

110) Vgl. die Angaben oben in Anm. 101.

111) Vgl. Lommel 1971, 44f.

112) Vgl. oben S. 24f.

113) Vgl. a.O. 121-126 mit lebhafter Beschreibung der furchtbaren Not, der die ländliche Bevölkerung durch die Rinderopferer ausgesetzt war.

114) Vgl. a.O. 115.

115) Vgl. a.O. Es würde zu weit führen und den Gang der Untersuchung eher unterbrechen als fördern, hier auch noch ausführlicher auf das dem Mithraskult mit den gesamtindogermanischen Männerbünden gemeinsame Motiv der Höhle, vornehmlich als dem Ort des »lebenspendenden« Rinder-(Stier)opfers, einzugehen. Nachdem schon im Protokoll des alten Thieß die hervorragende Rolle dieser Stätte im Zusammenhang der Funktionsausübung der Werwölfe zum Ausdruck kam, möchte ich nur noch auf die umfassende Darstellung dieses Motivs bei Alföldi 1974, 97-106 hinweisen, wo dieser in dem Kapitel »Die Werwölfe und das Fest der Volksbefreiung und Staatsgründung« nicht nur auf Eigenschaften dieser Höhle hinweist, die mit denen der vom alten Thieß beschriebenen erstaunlich übereinstimmen (vgl. a.O. 102), sondern ebenso auf die Zusammenhänge mit den Höhlen der mithrischen Männerbünde des Awesta: vgl. a.O.

## 6. Der Reformansatz Zarathustras

### α. Die indoiranischen Götter

Nachdem es bisher galt, die Situation der Gesellschaft zu beschreiben, gegen die sich Zarathustras Reform wandte, nämlich, um es mit den Worten Gnolis zu sagen, gegen eine Gesellschaft »over which the Männerbünde were dominant« und für die deren bewaffnete Horden (*armed bands*) und blutige Opferriten charakteristisch waren<sup>116</sup>, soll nun hier eine kurze positive Darstellung des Reformansatzes Zarathustras versucht werden.

Dieser ist zum ersten - zunächst müssen wir allerdings noch eine negative Kategorie hervorheben, die bisher nur kurz angesprochen wurde<sup>117</sup> - charakterisiert: durch die Ablehnung nicht nur des Gottes Mithra, sondern in gleicher Weise auch aller übrigen vorzarathustrischen Naturgottheiten<sup>118</sup>.

Diese Tatsache kommt in der schon öfter angeführten Arbeit Lommels von 1962<sup>119</sup> zum Ausdruck. Lommel schreibt, bevor er auf die spezielle Aussage der Strophe 10 von *Yasna* 32 (= 5. *Gatha*) eingeht, über *Yasna* 32 ganz allgemein:

»In dieser Gāthā ist sehr wenig gesagt über die neue Lehre, die Zarathuštra gebracht hat; sie ist fast ganz der Bekämpfung der alten Religion und ihrer Anhänger gewidmet. Sie wendet sich an Hörer, von denen manche schon für die Lehre Zarathuštras gewonnen sind, andere sie wenigstens kennen und ihr zuneigen. Aber bei allen wohl haftet der alte Götterglaube noch im Gemüt; ihn gilt es ganz auszutilgen ...

Götter, zu denen Ahura Mazdā in unserer Gāthā spricht: 'Ihr Götter seid alle Nachkommen des Schlechten Denkens...' (Str. 3), 'ihr befehlt, was ganz schlecht ist ...' (4); 'ihr betrügt die Menschen ... weil der Schlechte (= Böse) Geist euch, ihr Götter, durch schlechtes Denken und schlechtes Reden gelehrt hat, (schlecht) zu handeln' (5).

---

116) Vgl. Gnoli 1980, 190 und 228. A.O. 22 schreibt er:

»...a warfaring, aristocratic society, dominated by the Männerbund, with a code of behaviour advocating violence and aggressiveness and bloodthirsty cults...«

S. auch die Verweise oben in Anm. 93.

In Auseinandersetzung vor allem mit B. Lincoln, *Priests, warriors and cattle*, Univ. of California Press 1981, legt M. Boyce in: *Priests, Cattle and Men*, BSOAS 50, 1987, 508-526 ein differenzierteres Verständnis des männerbündischen Charakters der iranischen Gesellschaft in der Zeit Zarathustras vor. Vor allem trennt sie diese Gruppierungen überzeugend von Begriffen wie *maryas* oder 'Maruts', mit denen sie seit Wikanders berühmtem 'Der arische Männerbund', Lund 1938, identifiziert worden waren (s. auch dazu oben Anm. 93). Doch anerkennt auch sie die Existenz solcher Gruppen im alten Iran, erklärt sie im hier vorgetragenen Sinn gar selber als die 'war-bands', die Zarathustra angriff (*denounced*) als 'non-herdsmen among herdsmen', s. l.c. 512 mit Verweis auf Y. 49,4.

117) Vgl. S. 44f. die Nr. 5.

118) Zum Ausdruck 'Naturgottheiten' sei nochmals auf die Ausführungen oben S. 30ff. hingewiesen.  
119) = Schlerath 1970, 360ff.

Diese Absage an die Götter insgesamt ('ihr Götter alle') ist dadurch besonders wuchtig, weil Zarathuštra in diesen Strophen nicht selber spricht, sondern diese verdammenden Worte durch seinen, den wahren Gott, sprechen läßt.

Von Strophe 6 an, wo Zarathuštra sagt: 'Du, o Herr' (ähnlich Str. 8 u. 9: 'Du, o Weiser') spricht er selber und nicht mehr durch Vermittlung von Worten Gottes...

In Bekämpfung des alten Glaubens nennt er (in Str.8) als einen der Vielfrevelnden (Str. 6), der Frevler, die dem Gericht durch geschmolzenes Erz verfallen werden (Str. 7), den Yima, den Sohn des Vivahvan.

Dieser gefeierte König des goldenen Zeitalters (Jamšīd) war ein Lieblingsheld der iranischen Volkssage. Seine schonungslose Verurteilung war ein harter Schlag gegen alles, was bisher für groß und herrlich, für verehrens-wert, galt. Auch auf erste Mazdāverehrer mag dies schroffe Verdammungsurteil erschütternd gewirkt haben<sup>120</sup>.«

---

120) Wegen der zentralen Bedeutung dieser *Gatha* sei sie hier ganz wiedergegeben:

*Yasna 32*

1 Nach seinen, des Weisen Herrn, Freuden begehrte der Sippen-genosse und auch nach seinen (Freuden) die Dorfgemeinschaft nebst dem Gastfreund, nach seinen (Freuden begehrten) die Götter, so denke ich mir (und sprachen): Deine Boten wollen wir sein, um die abzuhalten, welche euch befeinden.

2 Ihnen antwortete der Weise Herr, vereint mit dem Guten Denken, aus seiner Herrschermacht heraus, wohlbefreundet mit dem sonnenhaften Wahrsein: Eure verständige Fügsamkeit, die gute, erwählen wir, sie sei unser.

3 Aber ihr Götter alle seid Same (Abkömmlinge) aus schlechtem Denken, und wer euch hoch verehrt aus Lüge und Hochmut; auch eure Taten, durch die ihr bekannt wurdet in dem Siebentel der Erde, sind gegensätzlich (gegen eure Worte der Ergebenheit).

4 Indem ihr das befiehlt, was ganz schlecht ist, so daß die Menschen, die es tun, den Göttern immer mehr wohlgefällig werden und dabei vom Guten Denken sich entfernen (sowie) vom Willen des Weisen Herrn und vom Wahrsein abgehen,

5 dadurch betrügt ihr den Menschen um Seligkeit und Unsterblichkeit, welches Tun euch, die Götter, durch schlechtes Denken und schlechtes Wort der gleichfalls schlechte Geist (= der Böse Geist) gelehrt hat, damit dadurch der Lügner herrsche.

6 Der vielfrevelnde (Mensch), wenn er in Unfrieden sich berüht (berüchtigt) macht, ob das so (sein wird), das weißt du durch das Beste Denken, o Herr, der (du) der Verdienste eingedenk (bist). In deinem Reich, o Weiser, und in dem des Wahrseins soll euer Wort gelten (ausgebreitet werden).

7 Zu diesen Frevlern soll kein Wissender sich bekennen (?) hādroyā (??), welche, wie wir gehört haben, mit lebendigem (= flüssigem) glänzendem Erz (das Urteil) verkündet; deren (der Frevler) Hinterlassenschaft (an Taten) du, o Herr, am besten kennst, o Weiser.

8 Dieser Frevler einer ist, wie bekannt, auch Yima, der Sohn des Vivahvan, der unsere Leute erfreuen (ihnen gefallen) wollte, indem er Stücke von Rindfleisch aß. Bei deren (der Frevler) Bestrafung bin ich künftig, o Weiser, durch dich abgesondert.

9 Der Übles spricht (lehrt, gebietet) verdirbt die (heilige) Lehre, er (verdirbt) durch seine Reden den Sinn des Lebens (verständige Lebensführung); er verhindert wahrlich den Besitz und die hochgeschätzte Erwerbung des Guten Denkens. Mit diesem Wort meines Geistes klage ich euch (dir), o Weiser und dem Wahrsein.

10 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 Lügner macht und der die Gehöfte

Peremptorisch formuliert Gnoli: »Zoroaster condemns the traditional cults<sup>121</sup>.«

β. Ahura Mazda und die individuelle Verantwortlichkeit eines jeden Menschen<sup>122</sup>

Fragen wir nun, was Zarathustra dem positiv gegenüberstellte, so ist an erster Stelle Ahura Mazda zu nennen, die Gottheit, die, wie angenommen werden darf<sup>123</sup>, von ihm selber, in visionärer Schau erfahren, erstmals verkündigt wurde<sup>124</sup>.

---

plündert und der die Waffe erhebt gegen den Wahrhaftigen.

11 Diejenigen gewiß verderben ja das Leben, welche als Lügner gar sehr darauf bedacht sind, Hausfrauen und Hausherren vom Besitz des Erbes abzuhalten und die sich abwenden, o Weiser, vom Besten Denken eines Wahrhaftigen.

12 Eine Lehre, durch die sie die Menschen vom besten Handeln abwendig machen. Denen sagt der Weise Übles (voraus?), welche mit Freudensrufen das Leben des Rindes vernichten, wodurch (?) der Grēhma (?) Opferpriester dem Wahrsein die Herrschaft (der Mächtigen ?) und die Lüge vorzog.

13 Eine Herrschaft, durch welche der Grēhma einen Sitz erstrebt im Hause des schlechtesten Denkens, und die Zerstörer dieses Daseins, welche, o Weiser, wehklagen in ihrem Begehren über die Botschaft deines Propheten, welcher sie abhält vom Schauen des Wahrseins.

14 Auf dessen (des Propheten) Hemmung haben der Grēhma (?) und zumal die Fürsten (Kavi) schon längst ihre Absichten und Kräfte gerichtet, weil sie darangehen, dem Lügenhaften zu helfen und weil gesagt wurde, das Rind (der Stier) muß getötet werden (von dem) welcher den *dyraoša* (= Haoma) aufleuchten läßt -*āvō* (?).

15 Wegen dieser (Taten) ist dem Untergang verfallen die Karpanschaft und Kavischaft (die Sippschaft der Opferpriester und Fürsten), wegen jener (Taten) werden zum Haus des Guten Denkens hingebacht diejenigen, welchen sie nicht verstaten, nach Wunsch über ihr Leben zu verfügen.

16 ...? Macht habend (bist du), o Weiser, Herr (über den), von welchem mir Gefahr droht (?).

121) Vgl. Gnoli 1980, XIII. In seiner umfassenden Darstellung der Wege, die die moderne Religionsgeschichte bei der Erforschung des Phänomens Zarathustra einschlug, schreibt J. Duchesne-Guillemin:

»Even if we knew for certain that Zoroaster did know and adopt a hierarchy of entities reflecting the hierarchy of gods, we could hardly expect him simply to propound this system, for he must have been anxious above all to express the subordination of them all to the Wise Lord.« (Vgl. The western Response to Zoroaster, Oxford 1958, 46.)

Duchesne-Guillemin spricht hier die Frage des uns weiter nicht interessierenden Verhältnisses zwischen Ahura Mazda und den *Ameša Spentas* in Zarathustras Denken an. Letztere waren von manchen Forschern sozusagen als sublimierte Wiederaufnahme der vorzarathustrischen Götterwelt verstanden worden (vgl. a.O. 38-51), bis Dumézil in ihnen ein abstrakt konzipiertes System erkannte, mit der Aufgabe, gleichsam als um den Thron Ahura Mazdas gescharte Erzengel die Funktion der 'guten' Elemente der ehemaligen Götter auszuüben. Vgl. a.O. 51:

»Thus were all the functions of the old gods either submitted to him or absorbed into him. But only the better half of each was so retained. For the Lord, who was just and good and creative, could have nothing to do with what was wrong, evil, or destructive.«

Unter diesem Vorverständnis ist es nützlich, die konkretisierenden Ausführungen M. Boyce 1975, 203-213 über die Eigenschaften, die die einzelnen *Ameša Spentas* im Denken Zarathustras zugewiesen sind, zu lesen.

122) In gekürzter Form vorwegpubliziert als: H. Waldmann, *Die beiden ersten Geister und der sog. zarathustrische Dualismus*, Rom, IsMEO 1990, 313-332.

123) Vgl. oben S. 44f.

124) S. die lebhaftete Beschreibung dieses Vorgangs M. Boyce 1975, 184f. und die kurze Würdigung Zarathustras als

Als den dem Verständnis Zarathustras als Visionär zugrundeliegenden *Gatha*-Text nennt M. Boyce neben den Versen *Yasna* 44, 11 und 28,4 an erster Stelle *Yasna* 43 (= 8. *Gatha*)<sup>125</sup>, die ich hier deswegen und auch weil sie einen guten Eindruck vom zarathustrischen Verständnis der *Ameša Spentas* vermittelt, gleichfalls ungekürzt wiedergebe. Das zentrale visionäre Ereignis haben vor allem die Verse 5-8 zum Gegenstand. Von den *Ameša Spentas* hören wir in Vers 6 (Verständiger Geist; Gutes Denken) sowie in den Versen 1, 2, 4, 7, 9, 11, 13, 15, 16 (Gutes Denken).

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 übersetzt:

*Yasna* 43 (8. *Gatha*):

1 Erwünschtes, einem jeden was er wünscht, gebe uns der nach seinem Willen herrschende Weise, der Herr. Ich wünsche für immerdar zur Kraft zu gelangen, am Wahrsein festzuhalten; das gib mir, o Fügsamkeit, die Segnungen des Reichtums, das (leibliche) Leben des Guten Denkens.

2 Und dann (werde) uns das Beste von allen (Dingen). In Wohlergehen möge man Wohlergehen empfangen durch deinen besonnenen, sehr verständigen Geist, o Weiser, durch den du mit dem Wahrsein geben mögest die Wunderkräfte des Guten Denkens alle Tage mit der Freude des langen Lebens.

3 Und der Mann möge vom Guten zum Besseren gelangen, der uns die geraden Pfade des Heils lehren wird, dieses knochenhaften Daseins und des geistigen zu den wahren Bereichen (?), wo der Herr wohnt; ein Getreuer (?), der dir gleicht, ein Verständiger aus edlem Geschlecht, o Weiser.

4 Dann will ich dich als den Starken und Verständigen erkennen, o Weiser, wenn du in deiner Hand jene Vergeltungen hältst, welche du dem Lügner und den Wahrhaftigen geben wirst durch die Hitze deines wahrheitskräftigen Feuers, wenn zu mir die Macht des Guten Denkens kommen wird.

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 deinem 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.

7 Als den Verständigen habe ich dich, o Weiser, da erkannt, o Herr, als er (!) mit dem Guten Denken um mich herumging und mich fragte: Wer bist du, wem gehörs du? Mit welchem Zeichen (?) soll ich den Tag anzeigen für die Befragung über deine Leute und dich selber?

---

»religious genius« und »one of the greatest personalities of the spiritual history of mankind« durch Gnoli 1980, 199.

125) Vgl. M. Boyce 1975, 184f.

8 Da sprach ich zu ihm: Zarathuſtra erstlich, ein wirklicher Feind, soweit ich vermag, dem Lügenhaften, aber dem Wahrhaftigen will ich eine kraftvolle Stütze sein, auf daß ich die künftigen Dinge des nach seinem Willen Herrschenden erlange, in dem Maß, als ich dich o Weiser, rühme und preise.

9 Als den Verständigen habe ich dich, o Weiser, da erkannt, o Herr, als er mit dem Guten Denken mich besuchte; auf seine Frage: für wen (was) willst du dich entscheiden? da: für dein Feuer; auf die Spende der Verehrung des Wahrseins will ich, solange ich kann, bedacht sein.

10 Und zeige mir das Wahrsein; dieses ist's, wonach ich rufe; von Fügsamkeit gefolgt (begleitet) bin ich zu diesem gekommen. Und frage uns, wie wir dir zu befragen sind; denn von dir Gefragtes ist wie das von Mächtigen, so daß, wer es vermag, dich befriedigt und mächtig machen möge.

11 Als den Verständigen habe ich dich, o Weiser, da erkannt, o Herr, als er mit dem Guten Denken (zu mir kam) mich besuchte. Als ich von euch zuerst (zum ersten Mal) belehrt wurde, Leid schuf mir bei den Menschen mein gläubiger Sinn (?), das zu tun, was ihr mir als das Beste nanntet.

12 Und als du zu mir sagtest: Zum Wahrsein gehe, um zu erkennen, da hast du mir nichts geheißten, dem ich nicht gehorchte, (nämlich) mich aufzumachen, bevor zu mir käme der Gehorsam (Sraoša), gefolgt von der schätzerreichen Vergeltung, welche als Vergeltungen an beide Parteien Heil und Verderben verteilen wird.

13 Als den Verständigen habe ich dich, o Weiser, erkannt, o Herr, als er mit dem Guten Denken mich besuchte, die Ziele kennenzulernen meines Wunsches - gewährt mir den - nach der langen Dauer,- worum (noch) niemand euch anzugehen gewagt hat - des wünschenswerten Daseins, das wie gesagt wurde, in deinem Reiche ist.

14 Wie ein kundiger Mann einem Freund, wenn er es vermag, (Unterstützung) geben würde, (so gib) mir, o Weiser, deine fürsorgliche Unterstützung, welche durch deine Herrschermacht gemäß dem Wahrsein erlangt wurde. Ich will mich aufmachen gegen den Trotz wieder dein Gebot, ich mit all denen, welche deiner Sprüche gedenken.

15 Als den Verständigen habe ich dich, o Weiser, erkannt, o Herr, als er mit dem Guten Denken mich besuchte; stiller Sinn (tušnāmaiti-) lehrte mich, das Beste gerne zu tun (?). Nicht soll man den vielen Lügern gefällig sein; diese aber nennen alle Wahrhaftigen böse.

16 So wählt denn, o Herr, dieser (hier), Zarathuſtra, den Geist, o Weiser, der dein ist, der allerverständigste. Mit Knochen versehen (d.h. be Körper) sei das Wahrsein, durch Lebenskraft machtvoll; im sonneblickenden Reich sei die Fügsamkeit, Vergeltung gebe sie wegen der Taten mit Gutem Denken.

Dieser Gottheit also ist jeder Mensch individuell<sup>126</sup> über sein moralisches Tun und Lassen Rechenschaft schuldig, wie es auch Vers 2 von *Yasna* 30 (3. *Gatha*) formuliert:

»Höret mit euren Ohren das Best, 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.«

Was gut ist, was nicht, darüber belehrt einen jeden der Geist des Guten Denkens. *Yasna* 31, die 4. *Gatha*, ist dieser Lehre gewidmet. Nicht zuletzt besteht das Gute Tun für Zarathustra aber darin, nicht der Lebensart derer zu folgen, »die das Rind opfern«.

Wir haben ausführlich davon gesprochen und brauchen es hier nicht zu wiederholen<sup>127</sup>. Diese Lebensweise aber wird dem Menschen beständig mit ihren verführerischen Verlockungen vorgegaukelt durch die Machenschaften, die Lüge, eines der »beiden ersten Geister<sup>128</sup>«, u.z. »des Lügenhaften, der sich wählte, das Schlechteste zu tun<sup>129</sup>«.

Wesentlich ist dabei, sich bewußt zu machen, daß wir auch hier, in der Lehre Zarathustras von den beiden ersten Geister 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 Vers 2 von *Yasna* 45 (10. *Gatha*) 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 innehat.

#### γ. Die beiden ersten Geister und der sog. zarathustrische Dualismus

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

---

126) Vgl. auch *Yasna* 30 (= 3. *Gatha*), Vers 2:

»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.«

127) Vgl. Gnoli 1980, XIII:

»Gathic religiosity is markedly interior and decidedly antiritualistic and antisacrificial«.

128) Vgl. *Yasna* 45 (= 10. *Gatha*), Vers 2 und *Yasna* 30 (= 3. *Gatha*) Vers 3-6. (Den Text s. hier S. 51.)

129) Vgl. *Yasna* 30, 5.



Y. 30 (3. *Gatha*), Vers 3-6:

»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 (erwählten sich) der sehr verständige Geist, der 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, so daß sie sich das Schlechteste Denken erwählten. Da liefen sie zusammen zum Mordgrimm, durch welchen die Sterblichen das Dasein krank machen.«

Y. 45 (10. *Gatha*), 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 unsere Seelen zusammen.«

Für gewöhnlich sind es drei 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 manchen, wie z.B. M. Boyce, als der Ursprung des Zurvanismus gesehen wird<sup>130</sup>. Sie wird nach M. Boyce von orthodoxen Zoroastriern als »full-blown heresy« zurückgewiesen<sup>131</sup>.

2. Unter Führung der von Lommel vorgelegten Argumentation wird angenommen, daß Zarathustra den inkriminierenden Ausdruck »Zwillinge« lediglich als Metapher gewählt habe<sup>132</sup>. M. Boyce 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

---

130) Vgl. oben S. 13f.

131) Vgl. z.B. Zoroastrians, London 1979, 68; dies., 1975, 232f. bzw. 1982, 231-242 u.s.f.

132) s. Lommel 1930, 27f.

opposition) they were peers at the moment when they made their fateful choice<sup>133</sup>.«

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

»In the Gathas dualism is expressed in the opposition of the two principles of Aša and Drug, between which the two Mainyus who come from Ahura Mazda make their choice<sup>134</sup>.«

Im selben Sinne spricht M.L. West von Angra Mainyu »as one of the twin sons of Ahura Mazda«<sup>135</sup>. Klarer noch formuliert Gnoli schließlich:

»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 Drug<sup>136</sup>.«

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 ausgegangener Geister (»*who come from Ahura Mazda*« schreibt Gnoli!) dem weiteren Geschehen in der Schöpfung seinen Stempel aufdrückt. Wichtiger als dieser apriorische Vorteil von Gnohis und Wests Ansicht ist jedoch seine aposteriorische Möglichkeit, d.h.: er läßt sich mit den Aussagen der *Gathas* vereinbaren. Lommel 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, ...<sup>137</sup>«

Damit - die Unterscheidung von »Herr« und »Engel des Herrn« ist auch im AT nicht immer klar zu erkennen - läßt zumindest auch Lommels Verständnis der *Gatha*-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 sagt, »von Ahura Mazda stammen«, d.h. Geschöpfe sind<sup>138</sup>.

---

133) Vgl. M. Boyce 1975, 193f. Dort auch Angaben zu den jeweiligen Vertretern der einen oder anderen Ansicht.

134) Vgl. Gnoli 1980, 210.

135) s. M.L. West 1983, 105.

136) s. Gnoli 1984, 118f.

137) Vgl. Lommel 1930, 27.

138) s. Gnoli 1980, 210. Zur zentralen Wichtigkeit dessen, daß im Zarathustrismus im Unterschied zum Zurvanismus das Entstehen von Gut und Böse auf freie Wahl zurückzuführen ist und dies eines der wesentlichen Unterscheidungsmerkmale zwischen Zarathustrismus und Zurvanismus darstellt vgl. Lommel 1930, 25. Lebhaft unterstützt die zentrale Wichtigkeit der freien Wahl in Zarathustras Denken im Anschluß an die These Lommels - auch in Bezug auf die 'Beiden Ersten Geister' - zuletzt J. Narten,

## δ. 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 eine nur andeutungsweise Darstellung der Literatur zur Abhängigkeit der jüdisch-christlichen Angelologie von der iranischen hier zu verzichten<sup>139</sup> -, daß die genannte jüdisch-christliche Theologie - wenn auch nach Auseinandersetzung - die vom Iran vorgedachten Lehrelemente schließlich in der angegebenen Weise integriert hat, wie der ausführliche Bericht in *Apc.* 12,7ff. vom Kampf der beiden 'Ersten Geister' der jüdisch-christlichen Tradition zusammen mit *2Petr.* 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 *2Petr.* 2,4 die Gewähr dafür bietet, daß es sich dabei auch in dieser theologischen Tradition um eine persönliche *Wahl* bestimmter Engel handelt: die Engel, »die gesündigt hatten«, wurden verstoßen. Ein *peccatum metaphysicum* kennt die Heilige Schrift nicht.

## ε. 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«<sup>140</sup>, einfach mit Mithras gleichzusetzen. Zarathustra scheint es nicht getan zu haben. Kraft und Ausstrahlung dieses »Lügenhaften«<sup>141</sup> hat er wohl umfassender gemeint, als es die Gesinnung und das Tun dieses einen Gottes und seiner Anhänger zum Ausdruck bringen. Sind es

---

*Avestisch* FRAUUAŠI, *Indo-Iranian-Journal* 28, 1985, 44f. - Weiter dazu s. hier unten S. 61ff. - Wenn Boyce 1991, 363, Anm. 6 die Unmöglichkeit der Annahme eines 'relativen' Dualismus bei Zarathustra betont, widerspricht das nicht nur dem von ihr dem Zurvanismus - aus der Sicht des Zoroastrismus - immer wieder beigelegten Wort 'heresy', vielmehr auch dem a.O. 364 von ihr beschriebenen endlichen Sieg des Guten Prinzips über das Böse: Ein *apriori* unmöglicher Vorgang bei Annahme von zwei gleichursprünglichen Prinzipien. Man beachte auch die Möglichkeit, das zarathustrische Denken aus der Rezeption zu verstehen, die es im jüdisch-christlichen Bereich erfahren hat, so wie dieses hier die Seiten 54-54 und 66-69 vorführen.

139) Verwiesen sei nur auf K. Berger, *s.v.* Gnosis/Gnostizismus, TRE Bd.13, 530-532, gelesen in Verbindung mit z.B. Nocks berühmter Rezension von Jonas', *Gnosis und spätantiker Geist*, Teil I, in: K. Rudolph (Hrsg.), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975, 378, oder G. Widengrens abschließendem Urteil in seinem Aufsatz: *Die Ursprünge des Gnostizismus*, ebenfalls in: K. Rudolph (Hrsg.), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975, 706 oder, in größter Ausführlichkeit: Chr. Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltaflehnung in der Schule Plotins*, Berlin 1975, *passim*, insgesamt Arbeiten, die die Verbindung zu den iranischen Quellen dieser Vorstellungen herstellen.

140) Vgl. *Yasna* 30,5.

141) Vgl. *Yasna* 30,4.

doch nach seinen Worten - s. den oben wiedergegebenen Vers 6 der 3. *Gatha* (*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 männerbündischen Gruppen ist, zusammen mit ihrem aus dieser Gesinnung entspringenden Treiben.

So ist es dann auch nicht verwunderlich, daß die - von Zarathustra übrigens nie erwähnte<sup>142</sup> im späteren absoluten zurvanistischen Dualismus personale Verkörperung des bösen Prinzips, Ahriman, gr. 'Ἀρεμὸνιος, als der »Gott« sog. Teufelsanbeter wie z.B. der männerbündischen Assasinen<sup>143</sup>, eindeutig mithrische Züge trägt. So schreibt z.B. Gershevitch:

»It was always known that a connection existed between Ahriman and Mithras, because in Mithraic inscriptions a *deus Arimanius* is mentioned. Recently Duchesne-Guillemin and Zaehner took the seemingly correct step of identifying the lion-headed deity of Western Mithraism with Ahriman«<sup>144</sup>.

Wenn Duchesne-Guillemin 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-Guillemin:

»A ce sacrifice - gemeint ist das mithrische Stieropfer - Ahriman est présent par ses supports: le scorpion, le serpent et parfois aussi le lion.«

---

142) 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 ebendenselben 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.

143) Dort die »*Yezidīs*«.

144) Vgl. Gershevitch 1959, 63. Die von Gershevitch angeführten Zitate beziehen sich auf Numen 2, 1955, 191ff. (Duchesne-Guillemin) und BSOAS 17, 1955, 237ff. (Zaehner). Er erwähnt noch, daß M. Boyce sich diesem Verständnis BSOAS 19, 1957, 314ff. entgegenstellte. Doch scheint ihn ihre Argumentation nicht überzeugt zu haben.

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-Guillemin - 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 lichthaltigen Samen<sup>145</sup> durch ihren Biß (Skorpion) zum strömen. Zum anderen (Schlange, Löwe) kosten sie aus dem den Samen zuweilen, wie es scheint, regelrecht sammelnden<sup>146</sup> 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 trinkt<sup>147</sup>.

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 schlechthin, Wasser<sup>148</sup>, wie Vermaseren annimmt, und als solche dem Löwen entgegen<sup>149</sup>, sondern Samen.

So wird es dann auch verständlich, daß der Löwe, entgegen der Ansicht Vermaserens - »Hier liegt unverkennbar die gleiche Symbolik zugrunde, wie sie sich auf manchen Mithrasreliefs niederschlägt, wo der Löwe eine drohende Haltung gegenüber dem Wassergefäß einnimmt<sup>150</sup>.« (Hervorhebung von mir.) - sogar einmal, und das wohl eindeutig, selber aus dem Krater trinkt<sup>151</sup>. Denn Samen und Löwe haben beide Feuernatur, wie dies einmal auf dem Hintergrund der oben genannten Literatur<sup>152</sup>

---

145) Zum Lichtgehalt des Samens s. insbesondere Gnoli, 1962, 95ff. und Duchesne-Guillemin 1963, 11ff., in denen sie die sich über Jahrzehnte erstreckende Diskussion um die Etymologie des Wortes  $\chi^{\prime}$ arenah zu dem Ergebnis führen: »Le  $\chi^{\prime}$ arrah de Dieu est simplement sa semence«; so Duchesne-Guillemin a.O. 30. Zuletzt s. auch K. Berger, s.v. Gnosis/Gnostizismus, TRE Bd.13, 543.

146) 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.

147) Vgl. CIMRM 88 und 89. Möglicherweise ist hier auch CIMRM 1919 anzuführen. Man beachte auch CIMRM 314, wo die Schlange aus dem Krater zwischen den Beinen des löwenköpfigen Ungeheuers zu trinken scheint. Dazu, daß dieser Krater lichthaltigen Samen enthalten dürfte, s. weiter unten S. 56f. Dabei ist insbesondere nochmals auf CIMRM 383 hinzuweisen, auf dem aus dem Krater - diesmal neben dem löwenköpfigen Ungeheuer angeordnet - Flammen schlagen.

148) s. Boyce 1982, 182.

149) s. Vermaseren 1965, 48f.

150) s. ebenda.

151) s. CIMRM 1958: Lion »with lolling tongue above the krater«. Doch auch CIMRM 1727 und 1935 scheinen in diese Richtung zu weisen.

152) s. oben Anm. 145

die spätere Gleichung  $\chi^{\nu}$ arenah- $\phi\hat{\omega}\zeta$  bezeugt<sup>153</sup>. 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 aus dem Krater trinkenden Löwen - eingesogen werden: s. CIMRM 383.

Wenn weiterhin im Zoroastrismus der Hund auch zweifellos der guten Schöpfung zugeteilt<sup>154</sup> und das Begleittier des Mithras schlechthin ist<sup>155</sup>, 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 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, wo drei große Hunde den berittenen Mithras auf der Jagd begleiten, besonders aussagekräftige Relief CIMRM 1289, 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 stoßen«, schreibt Vermaseren<sup>156</sup>. Er bietet die Lösung an:

»Dem antiken Denken ist das weniger fremd - opferte man nicht auch häufig Wildschweine, um den arglistigen Ahriman zu besänftigen<sup>157</sup>?«

Eindringlicher das Angebot Duchesne-Guillemins

»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,

---

153) s. Cumont 1899, 285.

154) s. Boyce 1982, 182f.; ausführlicher und in einem weiteren Rahmen gesehen B. Schlerath 1954, 25ff.

155) s. z.B. CIMRM 1247, wo drei große Hunde den berittenen Mithras bei der Jagd begleiten.

156) s. Vermaseren 1965, 95.

157) s. ebenda.

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<sup>158</sup>.«

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 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«<sup>159</sup>.

Das andere (Duchesne-Guillemin) scheint die nicht nur nach 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 verkennen<sup>160</sup>.

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

Diese nun möchte in der von Gershevitch angenommenen »connection ... between Ahriman and Mithras« liegen<sup>161</sup>. Sie entspricht sowohl dem Verständnis Zarathustras von Mithra als *daēva*, das 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* 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 Gedan-

---

158) s. Duchesne-Guillemin 1955, 195.

159) s. Vermaseren 1965, 97.

160) Die Soldatenkeuschheit, die Duchesne-Guillemin 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, s. oben 17-39.

161) Vgl. Gershevitch 1959, 63.

ken 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.

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« vollzieht<sup>162</sup>. 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 spricht<sup>163</sup>.

Diese Interpretation, die sich also auch aus der Berücksichtigung anderer Nachrichten von Stieropferern aus dem indogermanischen Raum ergibt<sup>164</sup>, kommt nun in der Tat dem Verständnis näher, das Zaehner 1955 in seinem »*Postscript to Zurvān*« formuliert. Als den Mithras der Mysterien möchte er mehr den Urweltheros sehen als den voll ausgebauten Gott Mithras des späteren Zoroastrismus<sup>165</sup> - obwohl ich selber diese beiden Varianten nur als unterschiedliche Aspekte eines identischen Wesens ansehen möchte<sup>166</sup>. 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 ausführt<sup>167</sup>, ein Drittes, das er mit Recht als »a stratum of Iranian religion which was never touched by the Zoroastrian reform« beschreibt<sup>168</sup>. Zurvanismus entwickelte sich erst später aus - wie anzuneh-

---

162) s. die Aussagen des alten Thieß und deren zusammen mit anderen ähnlich gearteten Phänomenen durchgeführte Analyse oben 17-33.

163) s. Duchesne-Guillemin 1965, 191f.

164) s. die vorletzte Anm.

165) s. Zaehner 1955, 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.«

166) s. z.B. Thieme 1978 oder auch 1957 zum Umfang der diesem Wesen von altersher zukommenden Eigenschaften.

167) s. Zaehner 1955, 240.

168) s. ebenda 242.



men ist - bewußter Uminterpretation der gathischen Mythologomena im Sinne altiranischer Religiosität und scheint als solcher ohne das vorausgehende Wirken Zarathustras nicht erklärbar<sup>169</sup>.

In den so als einer dritten Variante iranischer Religiosität verstandenen Mithrasmysterien, die näherhin die Variante darstellt, die den vorzazathustrischen Konzeptionen am nächsten steht, 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 ist, 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 vorzarathustrische 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 können<sup>170</sup>.

Mit der so verstandenen Verbindung zwischen Mithras und Ahriman geht aber ebenso eindeutig einher - ohne daß dies einen unausgleichbaren Widerspruch darstellt -, daß der später in der jüdisch-christlichen Tradition geläuterte Begriff vom Männerbund, und nicht nur er, seinem Gott, Christus, mithrische Epiteta zuweisen konnte<sup>171</sup>. Ein in den Jahrhunderten nach Zarathustra dem Zoroastrismus<sup>172</sup> reintegrierter und zu diesem Zweck bereits im Verlaufe der genannten Operation mancher zarathustrischer Gottesauffassung allzusehr widersprechender Eigenschaften entkleideter Mithras<sup>173</sup> war mit der Fülle ihm von alters her gleichfalls zukommender

---

169) s. z.B. oben S. 13-15 die einschlägigen Zitate aus Boyce 1982. - Zuletzt zu der tatsächlichen Nähe von Ahriman und Mithras im Bereich der Mithrasmysterien und ihrer grundlegenden Verschiedenheit im späteren zoroastrischen Mazdaismus, soweit er die Figur 'Mithras' redintegriert hatte s. hier weiter unten S. 70-73 und ausführlich: H. Waldmann, *Mithras tauroctonus*, Rom, Bretschneider 1993 = 'Storia delle Religioni' t. 7 *passim* (im Druck).

170) s. auch oben S. 30-33.

171) s. dazu die gewiß verwunderliche Tatsache, daß sich die junge Christenheit dafür entschied, die Geburt Christi, die sie in ihren kanonischen Schriften als unter dem Stern und mit Licht- und Engelserscheinungen beschrieben fand, am Tage der römischen Mithrakana, dem 25. Dezember, festlich zu begehen. Als dem *locus classicus* sei dazu auf Cumont 1899, 325f. verwiesen. Eine jüngere sehr ansprechende Darstellung des den »Stern von Bethlehem« betreffenden Fragenkomplexes, insbesondere seiner kalendarischen Deutung, bietet G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu*, Stuttgart 1980, 85-93. Von Seiten der modernen Liturgiewissenschaft schließt sich das mittlerweile klassische Werk J.A. Jungmann, *Der Gottesdienst der Kirche*, Innsbruck <sup>3</sup>1962, 228-230 dem genannten Verständnis des 25. Dezembers an aufgrund von H. Frank, *Frühgeschichte und Ursprung des Weihnachtsfestes*, ALW 2, 1952, 1-24.

172) Zur Unterscheidung Zarathustrismus - Zoroastrismus s. unten Anm. 213.

173) Vgl. dazu ausführlich unten S. 79ff.

Eigenschaften<sup>174</sup> durchaus geeignet, zur Entfaltung des Ausdruckes christlichen Gottesverständnisses beizutragen<sup>175</sup>.

Es stellt sich in diesem Zusammenhang auch die Frage, ob die außerordentlich lebhaftere Verehrung, die dem Erzengel Michael in verschiedenen von indogermanischen Bevölkerungen geprägten Gebieten während der ersten Jahrhunderte nach ihrer Christianisierung entgegengebracht wurde - genannt seien lediglich Georgien, Armenien, Frankreich und Deutschland<sup>176</sup> - auf den gerade entwickelten 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<sup>177</sup>.

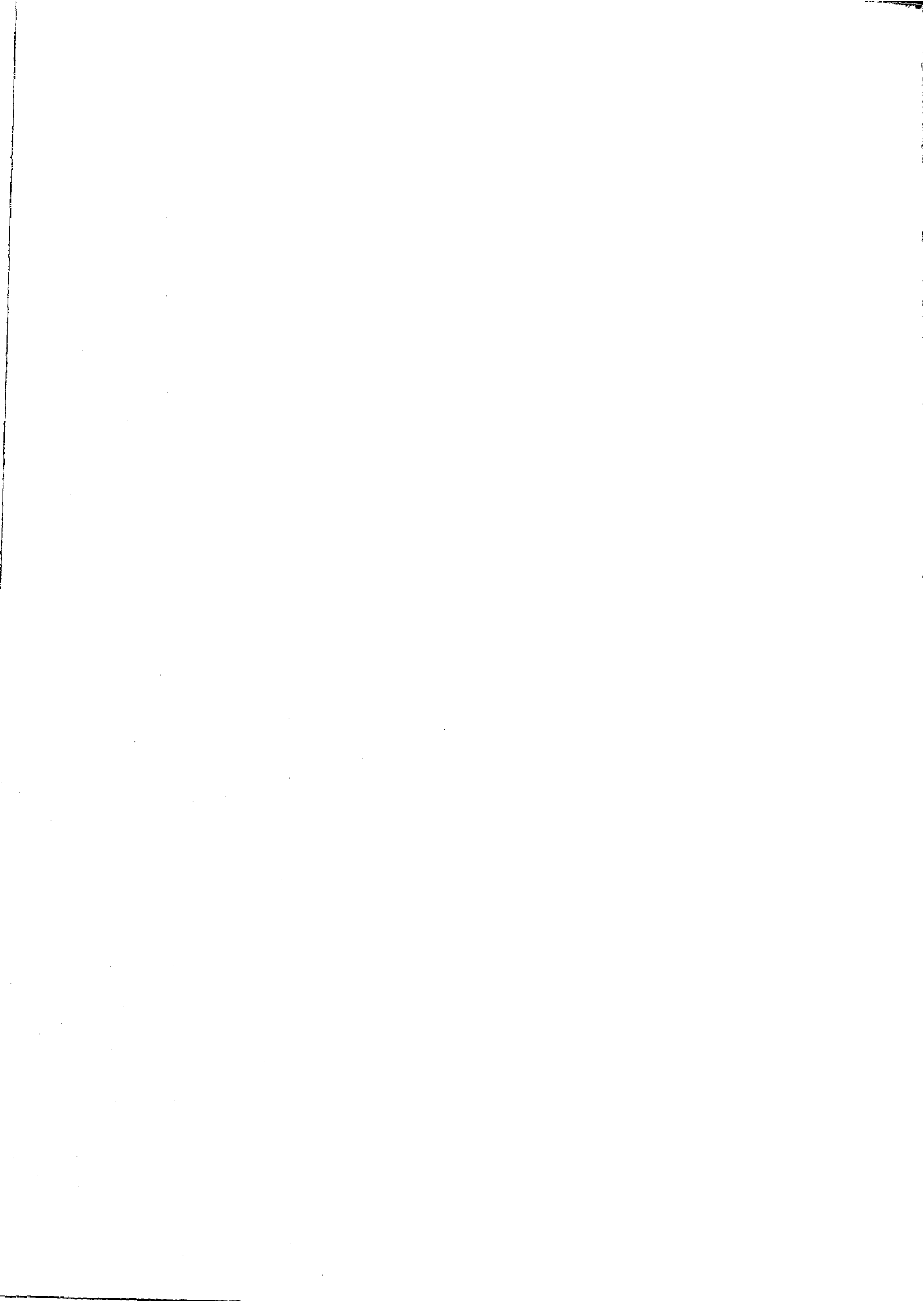
---

174) s. z.B. die schon genannte Arbeit Thieme 1978 oder dessen frühere Publikation »*Mithra and Aryaman*«, New Haven 1957.

175) s. speziell bezüglich des armenischen Raumes Hultgard, 1982, 8-26.

176) 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 D.M. Lang 1966, 18 darauf aufmerksam, daß die Etymologie des Ländernamens »Georgien« auf eine autochthone, jedenfalls nicht griechische Wurzel zurückgeht.

177) Ähnlich gerichtete religionsgeschichtliche Beobachtungen s. C. Colpe, Das Siegel des Propheten, Berlin 1990, 182-226 (zu St. Georg). Dort 210f. auch zum Verhältnis Georg-Mithras-Michael.



#### IV. Die Entstehung des Zurvanismus als Versuch, die männerbündische Lebensauffassung mit der zarathustrischen Reform zu vereinbaren.

##### A DIE ZURVANISTISCHEN POSITIONEN IN IHREM GEGENSATZ ZUM ZARATHUSTRISMUS

Aus den weiter unten im Zusammenhang der Fragen nach der unmittelbaren Entstehung der Gnosis ausführlich dargelegten zurvanistischen Anschauungen, aus bisherigen einschlägigen Bemerkungen wie z.B. zum iranischen Dualismus<sup>178</sup> und aus der reichhaltigen Literatur zum Thema Zurvanismus lassen sich zusammenfassend die folgenden Punkte als charakteristisch für dessen Theologie nennen:

1. Der Dualismus ist im Zurvanismus im Gegensatz zum Zarathustrismus als absolut anzusehen. Ein gutes und ein böses Prinzip stehen sich aus der Zeit (awestisch: *zrvan* = Zurvan) gezeugt gleichewig gegenüber<sup>179</sup>.

2. Aus der Absolutheit dieses ontischen Dualismus werden, wiederum im Gegensatz zum Zarathustrismus, starke Ansätze zu einem moralischen Dualismus, d.h. Determinismus gefolgert, während im Zarathustrismus »die freie Wahl und Willensentscheidung für den Gegensatz von Gut und Böse maßgebend ist<sup>180</sup>«. Hier deuten sich die  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$  der Gnostiker an und die rechte 'Art', die einer haben muß, um unter die livländischen Werwölfe aufgenommen werden zu können<sup>181</sup>; nicht weniger als das »Wer es fassen kann, der fasse es« von Mat 19,12: Die christliche Lehre von den Charismata als Sublimierung des zurvanistischen Determinismus.

---

178) Vgl. oben S. 48, 51ff.

179) Vgl. a.O. Eine ebenso prägnant wie kurze Darstellung bietet Lommel 1930, 24f.

180) Vgl. Lommel a.O. 25. Wegen der Wichtigkeit dieser Feststellung hier der ganze Abschnitt, aus dem das gerade angeführte Zitat stammt:

»Zerstört ist in dieser monistischen, auf den Unendlichkeitsgedanken und eine kosmologische Kausalität gerichteten Konzeption auch der ethische Grundgedanke des echten Zoroastrismus, wonach die freie Wahl und Willensentscheidung für den Gegensatz von Gut und Böse maßgebend ist. Ohrmuzd und Ahriman sind nicht als freie Wesen Vertreter dieser beiden Prinzipien, sondern von Geburt und durch Bestimmung, indem des Urgottes Zurvan Zweifel an sich selbst die schlechte Natur des einen der beiden Söhne bewirkt hat. Erst wenn wir die ethischen Anschauungen des eigentlichen Zoroastrismus ausführlicher darlegen, wird völlig klar werden, daß mit Aufhebung der ethischen Selbstbestimmung der beiden anfänglichen Geister der zoroastrischen Moral der Boden entzogen ist.«

181.) Vgl. oben S. 26f.

3. Daraus folgt, daß die gesamte Schöpfung, hervorgebracht von dem einen oder von dem anderen Prinzip, zum Teil gut, zum Teil böse ist. Dies geht hinunter bis zur Einteilung von Tieren in gute und böse<sup>182</sup>. Dagegen sieht der Zarathustrismus die Schöpfung als einen von freien Geistwesen, in seinem materiellen Teil indifferenten<sup>183</sup> Kosmos an, in dem sich die geistigen Individuen in ihrem Denken und Tun aufgrund eigener Wahl entweder dem durch eigene Wahl bösen Geist anschließen oder aber Gott (Ahura Mazda) und dem gleichfalls durch eigene Wahl guten Geist.

Ebenso wie die Fehlinterpretationen zugängliche Aussage Zarathustras von den »Zwillingen« in Y. 45,2 nach vielfach vertretener Ansicht »metaphorisch« verstanden werden muß<sup>184</sup>, so wird man die zahlreichen Ansätze der *Gathas*, bestimmte »Elemente der körperlichen Welt in Beziehung zu den hohen Geistern zu sehen, die im Zarathustrismus dem Ahura Mazda zur Seite stehen<sup>185</sup>«, nach den Worten von M. Boyce gleichfalls am ehesten durch ein »symbolisches Verständnis« gerecht: Nachdem Lommel a.O. noch in ausführlicher Weise die gathischen engen Bezüge z.B. zwischen »Feuer« und der Geistesmacht »Wahrsein« (= *āša*), »Metall« und »Herrschaft, Reich« (= *xšaθra*) oder »Erde« und »Kuh« und dazugehörig den Gottes-Geist »Fügsamkeit« (= *ārmaiti*) hervorhebt<sup>186</sup> - alles Formulierungen und Gedanken, die gleich dem Begriff »Zwillinge« aus Y. 45,2 der zurvanistischen Uminterpretation der zarathustrischen Lehre hilfreiche Ansatzpunkte boten - so formuliert Boyce doch am Ende ihrer gerade zitierten Ausführungen; so wie auch Lommel anders geartete Gedanken geäußert hat<sup>187</sup>:

»Western recognition of the symbolic meaning of the Gathic cow-imagery has brought about a greater harmony with Parsi interpretations than formerly«<sup>188</sup>.

4. Aus gewissen Gründen - eine Antwort auf die Frage, welcher Natur diese sind, soll hier versucht werden - ist im Zuge der zurvanistischen Aufteilung der Schöpfung in vom guten und vom bösen Prinzip hervorgebrachte Teile die Frau als solche, so wie es scheint, durch eine grundsätzliche Wahl oder aufgrund ihres zur kalten und feuchten Schöpfung gehörigen Wesens als zur Schöpfung Ahrimans gehörig verstanden worden<sup>189</sup>.

---

182) Vgl. Lommel 1930, 28f. Dort auch die Sätze:

»Die Gāthas berichten außer in der bereits genannten Stelle *Yasna* 30, wonach die beiden Geister Leben und Tod geschaffen haben, nichts über deren Schöpfertätigkeit. Reichlich genug sind dagegen die Aussagen des jüngeren Awesta, daß der Kluge und der Böse Geist gegenteilige Schöpfungen hervorbrachten...«

183) Vgl. Lommel a.O.

184) Vgl. oben S. 52 unter Nr. 2.

185) Vgl. Lommel 1964 = Schlerath 1970, 377.

186) Vgl. a.O. (Schlerath) 377ff.; s. auch M. Boyce 1975, 205ff.

187) Vgl. die Angaben oben in Anm. 182.

188) Vgl. Boyce 1975, 209, Anm. 77. S. auch Gnoli 1980, 150f.

189) Vgl. ausführlich dazu unten auf S. 90-96. Die weibfeindlichen Tendenzen des Zurvanismus können keineswegs dem orthodoxen Mazdaismus zugeschrieben werden: s. z.B. die eindeutige Stellungnahme Zaehners 1955, 188f.: »and finally he (der Zurvanismus) implies a condemnation of the sexual act

5. Wiederum in konsequenter Fortführung dieses Ansatzes kommt es im Zurvanismus zu einer Minderbewertung, ja Ablehnung von Ehe und Sexualität, auch dies im Gegensatz zu der für den Mazdaismus typischen Einstellung<sup>190</sup>.

6. Dem allen entspricht nun auch die in zurvanistischem Denken tief verwurzelte Ablehnung von Besitz und Eigentum, bzw. dessen Erstreben, kombiniert mit der logischen Folgerung, daß das ideale Verhältnis zu den (Nicht-) Gütern dieser Welt darin besteht, daß weder man selbst noch sonst einer sie besitzt, sie damit allen in gleicher Weise zur Verfügung stehen: (Nicht-) Besitzgemeinschaft auf dualistischer Grundlage, Quellgrund der im mazdaistisch-zurvanistischen Raum immer wieder aufbrechenden Armutsbewegungen und kommunistischen Strömungen<sup>191</sup>. Daß sich der Zurvanismus auch in dieser Hinsicht im Gegensatz zur mazdaistischen Orthodoxie befindet, braucht kaum eigens hervorgehoben zu werden<sup>192</sup>, während es den Eindruck macht, daß die *Gathas* sich mit den in den beiden letzten Absätzen angesprochenen Problemfeldern gar nicht eigens befasse. Sie mußten, wie wir gesehen haben, erst auf dem Wege der Überinterpretation der gathischen »Schöpfung vom Leben und Nichtleben« durch die beiden großen Geister (Y. 30,4)<sup>193</sup>, des in derselben 3. *Gatha* (Vers 3) gebrauchten Ausdrucks »Zwillinge« für eben diese Geister<sup>194</sup> und des gathischen  $\chi^v$ arenah<sup>195</sup> in die Lehre Zarathustras hineingetragen werden.

7. Gleichfalls im Gegensatz zum genuin gathischen Weltverständnis steht das ausgeprägte zurvanistische *taedium mundi*, der Ekel vor der Welt und dem Leben, das wir hier aufführen müssen. Während Zarathustra alle Menschen unterschiedslos in einem aufrechten Kampf begriffen sieht, darum, sich für das Gute zu entscheiden und diese Entscheidung in die Tat umzusetzen, sieht der Zurvanismus die Seele des Menschen als in das »Aas« des Körpers verbannt<sup>196</sup>, konkreter: aus einer lichten Präexistenz je nach Zuteilung zur »Schöpfung« des guten oder des bösen Geistes zum Guten oder schlechten determiniert<sup>197</sup> den Wechselfällen des kosmischen Dramas ausgeliefert.

---

*which is anything but Mazdean*«. S. auch a.O. 192.

190) S. die vorherige Anmerkung. Es ist denkbar, daß z.B. das grobsinnlich-materialistische Verständnis von  $\chi^v$ arenah, das sich der genannten Minderbewertung von Ehe und Sexualität anpaßt, ganz so, wie es offenbar mit der »cow-imagery« der *Gathas* und der gathischen Formel von den »Zwillingen« der Fall war, erst zurvanistischer Uminterpretation eigentlich symbolisch zu verstehender zarathustrischer theologischer Termini entsprang.

191) Vgl. dazu ausführlich unten S. 129ff.

192) Vgl. Zaehner 1955, 44f.: » ... whereas the notorious Mazdak is cited as the typical *ahramōy* or heretic.«

193) S. oben S. 63, Nr. 1.

194) S. a.O.

195) S. oben Anm. 189 und 190.

196) s. unten S. 116f.

197) Vgl. oben S. 63ff. die Nummern 2 und 3.

## EXKURS: DAĒNĀ, FRAVAŠI UND SEELE

Einen letzten Hinweis darauf, daß die im Voraufgehenden dargestellte Lehre Zarathustras von der wesentlichen moralischen Wahlfreiheit des Menschen zutreffen dürfte, soll der nun folgende Vergleich der zarathustrischen Begriffe *daēnā*, *fravaši* 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 den Gebrauch dieser Begriffe in den *Gathas* (dort nur *daēnā* und - davon unterschieden - Seele = Atemkräfte, Lebenshauch), und den nachzarathustrischen Schriften dar<sup>198</sup>. Dabei plädiert er für eine weitgehende sachliche Kongruenz der Begriffe *daēnā* und *fravaši*, wobei ich ihm gerne folge.

Schwierigkeiten hat Lommel damit, so wie es der Zarathustrismus verlangt, sowohl die *daēnā-fravaši* als auch die individuelle Menschenseele (Atemkraft, Lebenshauch) als freie Wesen zu verstehen. Denn die *daēnā-fravaši* trifft nach seinem Verständnis in der ersten Existenz ihre Wahl und scheint damit für die individuelle Menschenseele, als deren »geistiges Urwesen« sie Lommel versteht<sup>199</sup>, 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 gelangt<sup>200</sup>. 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 prädestinationistisch-deterministischen Verständnis des hier auf Erden lebenden menschlichen Individuums vorbei und der hohe Begriff der Freiheit, so wie ihn Lommel selbst als für den Zarathustrismus wesentlich herausarbeitet<sup>201</sup>, 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 dies selbst einmal in Bezug auf das Verständnis der persönlichen und allgemeinen Eschatologie im Denken Zarathustras in sachlich fördernder Weise durch Einführung der Begriffe *iudicium particulare* und *universale* aus der christlichen Dogmatik tat<sup>202</sup>, so glaube ich, daß auch hier bei dem Dilemma, in das Lommels Verständnis vom Verhältnis *daēnā-*

---

198) s. Lommel 1930, 148ff. s. aber auch die Gathaübersetzung Lommels von 1971, S. 48.

199) s. Lommel 1930, 148f.

200) Lommel selbst sieht 1930, 149 diese Gefahr.

201) s. Lommel 1930, 24f.

202) s. Lommel 1930, 149.

*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*, des Schutzengels - nicht zuletzt in Auseinandersetzung z.B. mit dem Manichäismus<sup>203</sup>, über Jahrhunderte einer der heftigsten Gegner dessen, was man orthodoxen Zoroastrismus nennen kann<sup>204</sup> - ausgebildet hat<sup>205</sup>, 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 Kreatianismus<sup>206</sup>. 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 individueller 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« = *ārmaiti*, einer der *ameša spentas*, daß sie »die Lebenshauche 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 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

---

203) Vgl. DS 55.

204) Vgl. z.B. Boyce, *Zoroastrians*, 112, wo sie von den mittelalterlichen zoroastrischen Priestern spricht, »*who labelled the Manichaeans 'zandiks' or heretics*«.

205) Vgl. DS 286, 455 und 800.

206) Vgl. DS 403 und 456.



Himmel in Föhlung ist, bleibt unklar. Sie geht mit ihnen unmittelbar nach dem Tode ins Jenseits«<sup>207</sup>.

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<sup>208</sup>. 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 prädestinatianistisch-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 zugehören. Dies aber widerspräche zutiefst der in Zarathustras Denken an so hervorragender Stelle angesiedelten individuellen Wahlfreiheit<sup>209</sup>. Diese spricht er, wie wir gesehen haben, nicht nur dem einzelnen Menschen zu, sondern allen geistigen Geschöpfen, ja sogar den 'Ersten Geistern'. Damit vertritt er ein Denken, in dem tatsächlicher metaphysischer Dualismus keinen Platz hat.

Zum Abschluß dieses Exkurses 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: Mat 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

---

207) s. Lommel 1930, 149.

208) s. DS 403-405. Man beachte aber auch wieder den unten S. 117f. wiedergegebenen manichäischen Text.

209) Denselben Einfluß des Iran auf die jüdisch-christliche Seelen- und Eschatologielehre arbeitet zusammen mit den historischen Möglichkeitsbedingungen Hasenfratz, *Iran und der Dualismus*, 36-39 heraus.

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 zoroastri- sche Lehre von der *daēnā-fravaši* zurückgreift<sup>210</sup>. 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 vorge- schlagene Ansicht Beweiskraft nur, wenn und insoweit man es mit so viel expliziteren Hinweisen wie Mat 18,10 zusammensehen darf<sup>211</sup>.

8. Als letzte zurvanistische Position im Gegensatz zum Zarathustrismus möchte ich das überwältigende Sündenbewußtsein der Seele, des Individuums nennen, so wie sie der Zurvanismus in ihrer Situation im hiesigen Leben sieht, sich selbst entfremdet, von Dämonen aller Art beherrscht, daher unfähig, Gutes zu tun, in jedem Tun nur weiter sündigend, da »verabscheuungswert, niederträchtig, voll Wut und Rach- gier«<sup>212</sup>. Daß auch diese Auffassungen nicht dem gathischen Verständnis vom Men-

---

210) 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, s. die beeindruckende Zusammenstellung in Haag, 1968, 390. Zu den genannten iranischen Termini in den qumranschen Schriften s. die von Sukenik zusammengestellten einschlägigen Listen in Dupont-Sommer, 1955 auf S. 222 der Ausgabe von 1981.

211) Zu fragen wäre, inwieweit hier die Lehre vom 'Seelenbruder', wie sie unten S. 113f. und in Anm. 416 angedeutet wird, ein letzter Reflex der zarathustrisch-zoroastri- schen Lehre von *daēnā-fravaši* und individueller Seele zu beschreiben scheint.

Dabei kann es sich aber auch um eine schon vorzarathustrische Lehre handeln, die nach Zarathustra im Zoroastrismus wie im Zurvanismus wieder Aufnahme fand. Gathisch, d.h. auf Zarathustra selbst zurückge- hend, scheint diese Lehre jedenfalls nicht zu sein. Den Hinweisen darauf, daß sie tatsächlich am ehesten vorzarathustrische, eventuell gemeinindogermanische Vorstellungen widerspiegelt, hier nachzugehen, würde den Rahmen der Arbeit sprengen.

Ebenso, wie die Lehre vom 'Paargenossen' eine in der gnostischen Literatur weitverbreitete innere Konstituente des einzelnen Menschen zu beschreiben scheint, ist zu fragen, ob hier eine irgendwie geartete *trinitarische* Struktur des Individuums abzulesen wäre: Ein himmlisches Urbild, ein in den materiellen Kosmos eingetretenes Abbild von diesem, eine Sehnsucht nach Rückkehr, (Wieder)Vereinigung als Triebfeder des sittlichen Werdegangs des nun mit den Eigenheiten materiellen Seins ausgestatteten Wesens? - Eine letzte hier zu erhebende Frage: Bedeutet der sokratische '*Daimon*' und das diesem gegenüber angestrebte ideale Verhältnis der '*Eudämonie*' im Grunde das Verhältnis zu '*daēnā-fravaši*'?

212) Ich verweise auf den unten S. 117f. wiedergegebenen Text aus Zaehner 1955, 169, aber auch auf die a.O. gebotenen Hinweise, warum dieser Text als repräsentativ für zurvanistisches Denken angesehen werden darf. S. auch Zaehners Äußerung a.O. 167:

»Moreover, the Manichaean religion is still believed by many to have its roots in the gnosticism of the Syro-Hellenistic world and to derive largely from the systems of Bardesanes and Marcion. On the other hand, it seems certain that the eastern type of Manichaeism differed in many respects from the western; and this difference is due largely to the attempt of the Persian Manichees to assimilate their religion to Zoroastrianism in its Zervanite manifestation, for that form of Zoroas- trianism must have been dominant at the time of Šāpūr I when Mānī started to proclaim his

schen, aufgerufen sich in freier Entscheidung auf die Seite des Guten zu schlagen, entspricht, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden.

## B DIE DEM ZARATHUSTRISMUS ENTGEGENGESETZTEN POSITIONEN DES ZURVANISMUS UND DIE MÄNNERBÜNDE

Ontischer Dualismus, Ansätze zu einem moralischen Dualismus mit Auswirkungen in Richtung auf einen ethischen Determinismus, eine dualistische Auffassung von der materiellen Schöpfung und darin inbegriffen eine Zuweisung der Frau zum bösen Teil der Schöpfung, schließlich Minderbewertung von Ehe, Besitz der Welt insgesamt und das Empfinden hilflosen Ausgeliefertseins an die finsternen Mächte eben dieser Welt erscheinen für den Zurvanismus in Absetzung vom Zarathustrismus charakteristisch.

Des öfteren wird nun die Beobachtung geäußert, daß der spätere Zoroastrismus, insbesondere der Zurvanismus als mehr oder weniger große Korruptionen des gathischen Zarathustrismus anzusehen wäre<sup>213</sup>. Lommel geht 1930 sogar der Frage nach, ob der Zurvanismus vorzarathustrisch sei, da man nicht annehmen könne, daß beide so widersprüchlichen Denkgebäude von ein und demselben stammen können<sup>214</sup>. Lommel lehnt jedoch den Gedanken ab, der Zurvanismus sei »ein Stück der altiranischen Volks- und Priesterreligion« und schreibt:

»Für diese Anschauung... ist keinerlei Beweis oder Begründung vorgebracht worden, und mit der hier angedeuteten Ansicht, daß der Zervanismus, so sehr er

---

religion, as the Manichean evidence itself proves.«

Ganz ähnlich ist die Situation der Seele beschrieben z.B. in der *Exegese über die Seele* aus dem Nag Hammadi Papyri: vgl. speziell dazu unten S. 112-113. Zur Legitimierung der Rückführung auch dieser Vorstellungen auf zurvanistisches Gedankengut s. insbesondere unten Anm. 416.

Nicht anders sieht die gleichfalls zurvanistische Vorstellungen reflektierende (s. unten S. 90f.) der simonianischen Gnosis zugrundeliegende Ansicht die Situation der Seele hier auf Erden: als *πρόθυκος* in Schmutz und Unwesentlichkeit verkommen: s. wieder unten S. 112-113, z.T. in Auseinandersetzung mit Quispel 1952.

213) Lommel stellt an den Anfang seiner Arbeit von 1930 ein ganzes, wenn auch kurzes, so doch hoch differenzierendes Kapitel über das, was er hinkünftig mit »zarathustrisch« bzw. »zoroastrisch« bezeichnen wird: »zarathustrisch« das, was man »dem großen Gottesmann selbst« zuschreiben kann. »Zoroastrisch«, was spätere »Verknöcherung, Veräußerlichung und Verflachung« ist. Und er schließt dieses Kapitelchen mit der die Zukunft der Reformen Zarathustras betreffend gewiß nicht hoffnungsvoll stimmenden Formulierung, daß den Anhängern Zarathustras »denn doch der eigentliche Gehalt seiner Lehre nicht so bald entschwinden« sei: vgl. a.O. 8f. S. auch ders. 1962 = Schlerath 1970, 360f. und M. Boyce 1975, 209. S. auch oben Anm. 60.

Nicht anders die ausführlichen Darlegungen von Duchesne-Guillemin 1958, 52ff. Speziell zum Zurvanismus vgl. die schon oben auf S. 17 zitierte Bemerkung von M. Boyce.

214) Vgl. a.O. 22ff., insbesondere 27.

auch dem Zoroastrismus zuwiderläuft, doch aus ihm herausgesponnen und durch Fortspintisieren gewonnen sei, steht sie im Widerspruch<sup>215</sup>.«

Dagegen äußert Zaehner bereits in *Zurvan* 1955, 14-20 und 35 und dann in *BSOAS* 17, 1955, 240ff. die von Gershevitch 1959, 63 mit Zustimmung wiedergegebene Ansicht,

»that the Mithraists derive from Iranian daeva-worshippers who sought refuge in Babylonia when Xerxes prohibited the worship of daevas<sup>216</sup>.«

Was bedeutet das für die uns hier interessierende Frage?

Aus dem Kontext des gerade angeführten Zitates geht hervor, daß Gershevitch die genannten Mithrasverehrer als Zurvanisten ansieht, denn bei den von ihm vermuteten babylonischen Einflüssen handelt es sich u.a. insbesondere darum, die Zeit, aw. *Zurvan*, als die höchste Gottheit zu verstehen<sup>217</sup>. Die *daēvas* aber sind *per definitio-nem* die von Zarathustra zu Geistwesen, »die sich das Schlechteste Denken erwählten«, erklärten »Götter der arischen, der altiranischen (auch altindischen) Religion,... die falsch gewählt haben und deshalb verwerflich sind, alle, auch Mithra<sup>218</sup>.«

Dies bedeutet aber, daß der Zurvanismus entgegen der Anschauung Lommels durchaus 'ein Stück der altiranischen Volks- und Priesterreligion' ist, daß er Elemente dieser von Zarathustra bekämpften Weltanschauung wieder aufleben läßt. Dem widerspricht nicht, daß - diesmal in Übereinstimmung mit Lommels Verständnis - 'der Zervanismus... aus dem Zoroastrismus herausgesponnen und durch Fortspintisieren gewonnen sei', denn ohne die Vorgabe der theologischen Kategorien der *Gathas*, d.h. Zarathustras, dürfte der Zurvanismus kaum in der Lage gewesen sein, sein imponierendes theologisches Gedankengebäude zu entwickeln: Wie uns die Dar-

---

215) Vgl. a.O. 27.

216) Vgl. Gershevitch *l.c.* Wenn Gnoli 1980, 211 u. 229 wohl aufgrund ähnlich gelagerter Beobachtungen wie die, die Zaehner zu seiner Feststellung führten, dafür plädiert, mesopotamische Einflüsse für die dualistische Formel verantwortlich zu machen,

»that, unlike the Gathic one, placed Öhrmazd himself in symmetric opposition to Ahriman« (vgl. a.O. 229) - Gnoli spricht also tatsächlich vom Zurvanismus - dann ist dem m.E. entgegen zu halten, daß der Annahme einer solchen Fremdbeeinflussung eine These vorzuziehen ist, die, so wie wir es hier vorschlagen, die genannte theologische Entwicklung aus religiösen Elementen zu verstehen sucht, die in dem Lande und bei dem Volke selbst vorhanden sind, in dem sich diese Entwicklung abspielte. Dasselbe gilt auch für die entsprechenden Argumentationen, die bereits Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris <sup>3</sup>1929, 229 und Zaehner 1955, 19 vortragen.

217) Vgl. die in Anm. 216 angeführten Verweise. S. auch den Zaehner 1955, 437f. wiedergegebenen Bericht des zum Christentum konvertierten Magiers Mâr Abhâ, der nach Bidez-Cumont von 540-552 nestorianischer Katholikos war: vgl. a.O. Er hebt an mit den Worten:

»Von Zerwân, dem Vater ihrer Götter, erzählen die Magier...«

218) Vgl. *Yasna* 30,6 bzw. Lommel 1971, 44f.

stellung der zurvanistischen Grundpositionen zu Anfang dieses Kapitels immer wieder zeigten<sup>219</sup>, hat der Zurvanismus seine Theologie mit Hilfe von Über- und Fehlinterpretationen gathischer Formulierungen und Gedankenführungen entwickelt, in dem Bestreben, sich als treuer Verfechter und Interpret eben dieser zu Ansehen und allgemeiner Hochachtung gelangten religiösen Texte und gedanklicher Höhenflüge darzustellen<sup>220</sup>. Schon hier ist die später für die Gnosis charakteristische<sup>221</sup> schmarotzerhafte Vorgehensweise dieser theologischen Strömung zu erkennen.

Wenn Zaehner auch ausdrücklich ablehnt, den Mithraismus aus Zoroastrismus oder Zurvanismus abzuleiten,<sup>222</sup> so leitet er ihn doch von den vor- und nachzarathustrischen daēva-Anbetern ab<sup>223</sup>. Darin ist impliziert, daß auch er Mithras im zarathustrischen Sinn als daēva versteht - der Beleg für die Gleichung Ahriman-Mithra ist ohnehin Thema seines Aufsatzes. Zudem sieht Zaehner so enge Bezüge zwischen den daēva-Anbetern und den Zurvanisten, daß es kaum möglich erscheint, die von ihm geforderte Ableitung dieser beiden Bewegungen aus unterschiedlichen religiösen Milieus aufrecht zu erhalten<sup>224</sup>.

Bezüglich der zurvanistischen Lehren, die in schmarotzerhafter Weise zarathustrischem Gedankengut aufgepfropft zu sein scheinen, sei kurz noch einmal hingewiesen auf das »Zwillinge« von Y. 30,3, die »Schöpfung« durch diese beiden Geister (Y. 30,4), die sog. »cow-imagery«, in den Reden Zarathustras und schließlich das aufgrund seines etymologischen Gehaltes mehrdeutige gathische χ<sup>v</sup>arenah. Nur der Begriff »Zurvan«, notwendig, das gathische Bild von den »Zwillingen« zu komplettieren, scheint, an spekulativ wesentlicher Stelle gerückt, von außerhalb des Lehrgebäudes Zarathustras herbeigeht. Zwar verweist M. Boyce 1982 auf verschiedene Arbeiten hervorragender Iranisten, in denen die Autoren die Existenz einer iranischen Gottheit Zurvan vor der Entstehung des eigentlichen Zurvanismus ablehnen<sup>225</sup>. Benveniste und Nyberg und im Gefolge des letzteren Widengren und Zaehner nahmen dann jedoch die Existenz eines schon vorzoroastrischen westiranischen Gottes Zurvan an, eine These, für die nach den Worten von M. Boyce »no sound evidence has yet been adduced«<sup>226</sup>. Insbesondere sei es U. Bianchi gewesen, der glaubhaft vertreten habe, daß es sich bei Zurvan nicht um eine »alte iranische Gott-

---

219) Vgl. insbesondere die zusammenfassende Formulierung oben auf S. 70.

220) Vgl. dazu ausführlich Zaehner 1955, 7-30, insbesondere 26f. mit dem Hinweis, daß schon Darmesteter, Blochet und Schaefer diese Ansicht vertraten. Im gleichen Sinn vgl. M. Boyce 1979, 68f.

221) So von Herrn Prof. A. Böhlig mir gegenüber geäußert.

222) S. BSOAS 17, 1955, 240, 246 u. 249.

223) S. vor allem a.O. 240 u. 249.

224) S. insbesondere seinen Kommentar zu dem a.O. 243 wiedergegebenen Text aus Eznik von Kolb und das bereits oben in Anm. 217 angeführte Zitat des ehemaligen Magiers Mâr Abhâ.

225) Vgl. M. Boyce 1982, 231. Bei den von ihr angeführten Autoren handelt es sich um Bidez-Cumont 1938/1973, Bd. I., 64ff. und wiederum Cumont in seinem Aufsatz: »*La fin du monde selon les mages occidentaux*«, RHR 103, 1931, 56ff.

226) Vgl. M. Boyce a.O.

heit« gehandelt habe, sondern um ein »personifiziertes Seiendes«, das nach Art weitverbreiteter »Mythen vom Ursprung«<sup>227</sup> (*miti di origini*) konzipiert wird«.

Die Tendenz dieser Aussagen geht wohl in Richtung auf die künstliche Formung eines aus iranischen und außeriranischen Quellen gespeisten Mythos vom Ursprung mit einem Gott Zurvan als Zentralfigur<sup>228</sup>.

Fragt man nun aber, woher der Zurvanismus die auf die genannte Weise den Lehren Zarathustras aufgepfropften Inhalte hernahm - daß es nicht die sind, denen Zarathustra sein Lebenswerk widmete, ist keine Frage -, kann man zunächst die folgende Formulierung aufstellen: Der Zurvanismus ist *allgemein* die theologische Durcharbeitung und Darstellung einer auf der Stufe von Naturgottheiten verharrenden Religion mit Hilfe und in Anlehnung an die Denkkategorien des Zarathustrismus.

Die speziellen von ihm vermittelten *Inhalte* schöpfte der Zurvanismus aber aus der Mentalität und den Daseinserfahrungen der den indogermanischen Raum allgemein stark prägenden, die Umwelt Zarathustras jedoch geradezu beherrschenden Männerbünde.

*Soziologisch* dürfte der Zurvanismus die Reaktion der Anhänger der alten Religion und unter diesen vor allem männerbündischer Kreise auf das zarathustrische Reformbestreben darstellen<sup>229</sup>.

---

227) Vgl. M. Boyce a.O. und U. Bianchi, *Zamān i Ōhrmazd*, Turin etc. 1958, 130 (personifiziertes Seiendes), 222-235 (die weitverbreiteten Mythen vom Ursprung). S. auch ders., *Il Dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Rom 1958, *passim*.

228) S. zuletzt in diesem Sinn Gnoli 1980, 212. Zur Diskussion s. auch Chr. Elsas 1975, 52, Anm. 208.

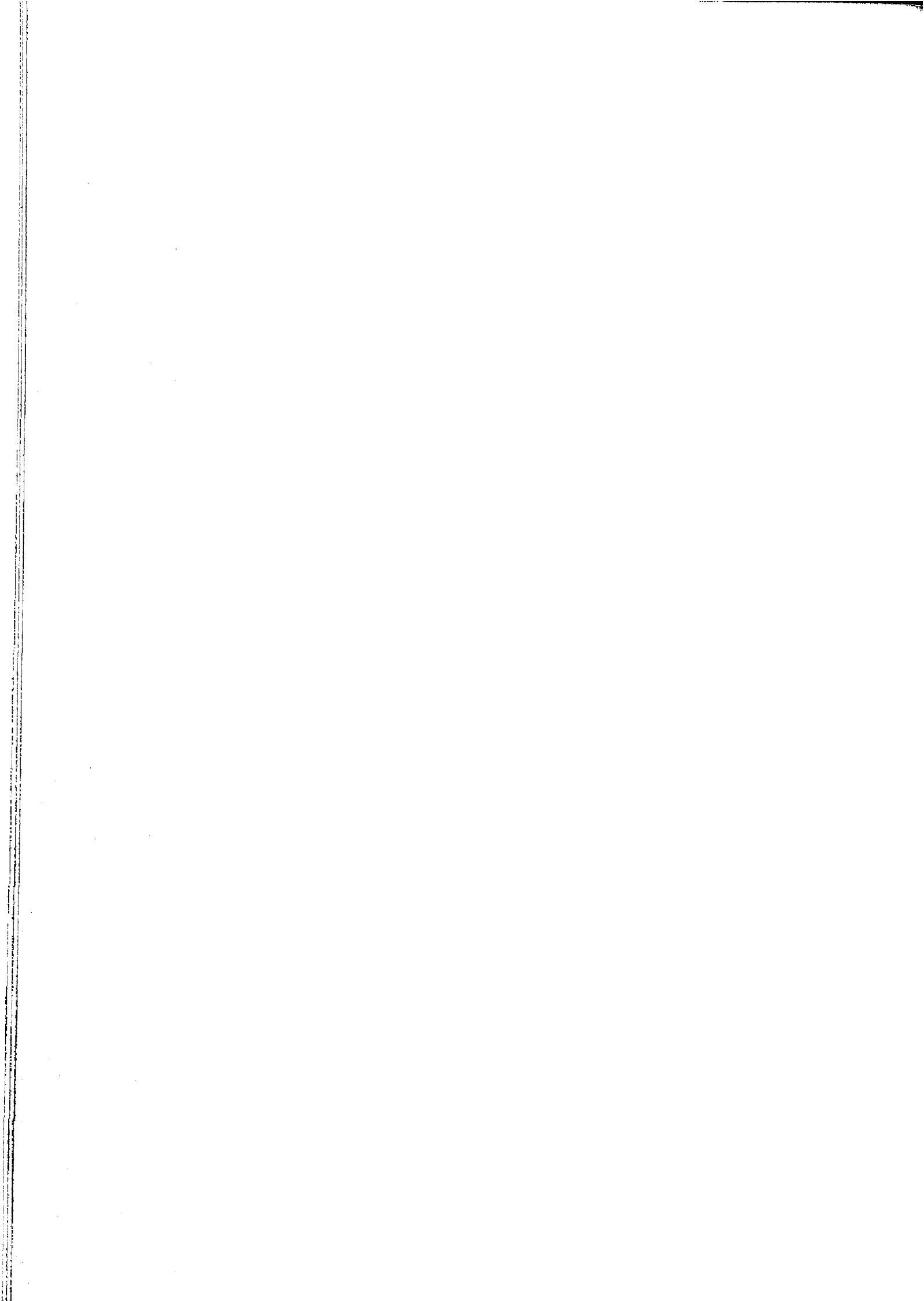
229) Vgl. Gnoli 1980, 212; wo er - neben seiner schon oben in Anm. 216 besprochenen Ansicht, der Zurvanismus sei in bestimmten Zügen auf mesopotamische Einflüsse zurückzuführen - den Zurvanismus als eine religiöse Bewegung sieht,

»which gets its origins from some pre-Zoroastrian premises and conceptions that were probably common to the Indo-Iranians, as part of the general reappearance of those themes after the early times of the reformation...«

Bezüglich des Verständnisses des vorzarathustrischen religiösen Substrates als Naturreligion darf ich auf die Ausführungen oben S. 39ff. verweisen, ebenso wie für die Charakterisierung der Umwelt Zarathustras als einer vom Treiben der Männerbünde beherrschten Gesellschaft.

Die Anlehnung des Zurvanismus an die Denkkategorien des Zarathustrismus, die Art, wie seine grundlegenden Positionen konkret aus diesem »fortspintisiert« wurden, haben wir oben auf den Seiten 61ff. darzustellen versucht.

Der Zusammenhang der genannten Positionen mit männerbündischer Mentalität und Daseinserfahrung ist im wesentlichen auf den Seiten 1ff., der Vorstellung der Arbeitshypothese, formuliert worden und eine systematische Rekapitulation des dort Gesagten, etwa in Anlehnung an die Nummern 1 - 8 des ersten Teiles dieses Kapitels, wäre wohl nichts als eine ermüdende Umgruppierung bereits ausformulierter Gedanken. Auf konkrete Berichte über die hier zu berücksichtigenden Erfahrungen männerbündischen Lebens über das hinaus einzugehen, was bereits in den ausführlichen Darstellungen des Kapitels III erfolgte, erübrigt sich auch im Hinblick darauf, daß im Fortgang der Arbeit noch zahlreiche Realisierungen des männerbündischen Gedankens, auch aus dem Iran, vorgeführt werden sollen und so zur weiteren Konkretisierung der in der Formulierung der These genannten Vorstellungen beitragen werden.



## V. Der nach-zarathustrische orthodoxe Zoroastrismus, eine im Vergleich mit dem Zurvanismus zurückhaltendere Rücknahme der zarathustrischen Reformen

Nach dem bereits oben in Anm. 213 wiedergegebenen wenig hoffnungsvollen Urteil Lommels über die Zukunft, die den zarathustrischen Reformen auch im Kreis derer beschieden war, die die Orthodoxie der Lehren ihres Meisters zu bewahren suchten, soll hier anhand einiger Abschnitte aus einer zusammenfassenden Darstellung dessen, was sich im Laufe der Jahrhunderte als zoroastrische Orthodoxie herausbildete, die Entwicklung vom Zarathustrismus hin zum Zoroastrismus in einigen groben Zügen charakterisiert werden<sup>230</sup>. Sie wurde verfaßt von der hervorragenden Kennerin dieser Materie M. Boyce.

Zunächst möchte ich jedoch einen kurzen, wie mir scheint, enthüllenden Mythos mitteilen, den uns das persische *Rivāyat* bewahrt hat, eine Rechtssammlung aus dem 10. Jh. n. Chr.<sup>231</sup>. Zaehner gibt ihn mit den folgenden Worten wieder<sup>232</sup>:

»In connexion with Yima, the Sun-Man, and Mithra or Rašnu, the Sun-God, there is a passage of cardinal importance in the Persian *Rivāyats*, which, so far as my limited knowledge goes, has not been noticed for the light it throws on Mithraism. The section on Jamshīd begins with an account of how Suruṣh (Srōš) descended from heaven and delivered a message to Jamshīd the gist of which was that he should receive the Good Religion from Ohrmazd and spread it abroad on earth. He was then carried off to heaven by Bahman (Vohu Manō) and taken before the throne of God. God repeats his request that Jamshīd should receive the Good Religion, but Jamshīd declines. 'He complained and said, »O Creator, I would that thou make me a King«. He asked, too for Mihr and a throne and a diadem (*kulāh*), and God made him a king in the world. He did not accept the Religion for the sake of kingship: to him (God) gave kingship and the crown of greatness. When he returned from heaven, he came to the great mountain of Alburz.

On that day when the people looked up to the heavens (*gardūn*), they saw marvellous things: (for) they saw two Suns in the heavens, each rearing its head, as they hastened on. One reared its head to heaven, and the other came down to

---

230) Bezüglich des unterschiedlichen Gebrauchs der Begriffe Zarathustrismus und Zoroastrismus sei nochmals oben auf Anm. 213 verwiesen.

231) Vgl. *The Cambridge History of Iran*, Bd. 3,2, Cambridge 1983, 630f.

232) Vgl. BSOAS 17, 1955, 248. Zum besseren Verständnis sei darauf hingewiesen, daß es sich bei »Jamshīd« um eine andere Schreibweise des Wortes »*Yima*« handelt, sie beide also den ersten Menschen, sozusagen den »*Adam*« der vor- und nachzarathustrischen indo-arischen Religion bezeichnen; vgl. Zaehner a.O. 246.





## V. Der nach-zarathustrische orthodoxe Zoroastrismus, eine im Vergleich mit dem Zurvanismus zurückhaltendere Rücknahme der zarathustrischen Reformen

Nach dem bereits oben in Anm. 213 wiedergegebenen wenig hoffnungsvollen Urteil Lommels über die Zukunft, die den zarathustrischen Reformen auch im Kreis derer beschieden war, die die Orthodoxie der Lehren ihres Meisters zu bewahren suchten, soll hier anhand einiger Abschnitte aus einer zusammenfassenden Darstellung dessen, was sich im Laufe der Jahrhunderte als zoroastrische Orthodoxie herausbildete, die Entwicklung vom Zarathustrismus hin zum Zoroastrismus in einigen groben Zügen charakterisiert werden<sup>230</sup>. Sie wurde verfaßt von der hervorragenden Kennerin dieser Materie M. Boyce.

Zunächst möchte ich jedoch einen kurzen, wie mir scheint, enthüllenden Mythos mitteilen, den uns das persische *Rivāyat* bewahrt hat, eine Rechtssammlung aus dem 10. Jh. n. Chr.<sup>231</sup>. Zaehner gibt ihn mit den folgenden Worten wieder<sup>232</sup>:

»In connexion with Yima, the Sun-Man, and Mithra or Rašnu, the Sun-God, there is a passage of cardinal importance in the Persian Rivāyats, which, so far as my limited knowledge goes, has not been noticed for the light it throws on Mithraism. The section on Jamshīd begins with an account of how Surush (Srōš) descended from heaven and delivered a message to Jamshīd the gist of which was that he should receive the Good Religion from Ohrmazd and spread it abroad on earth. He was then carried off to heaven by Bahman (Vohu Manō) and taken before the throne of God. God repeats his request that Jamshīd should receive the Good Religion, but Jamshīd declines. 'He complained and said, »O Creator, I would that thou make me a King«. He asked, too for Mihr and a throne and a diadem (kulāh), and God made him a king in the world. He did not accept the Religion for the sake of kingship: to him (God) gave kingship and the crown of greatness. When he returned from heaven, he came to the great mountain of Alburz.

On that day when the people looked up to the heavens (gardūn), they saw marvellous things: (for) they saw two Suns in the heavens, each rearing its head, as they hastened on. One reared its head to heaven, and the other came down to

---

230) Bezüglich des unterschiedlichen Gebrauchs der Begriffe Zarathustrismus und Zoroastrismus sei nochmals oben auf Anm. 213 verwiesen.

231) Vgl. The Cambridge History of Iran, Bd. 3,2, Cambridge 1983, 630f.

232) Vgl. BSOAS 17, 1955, 248. Zum besseren Verständnis sei darauf hingewiesen, daß es sich bei »Jamshīd« um eine andere Schreibweise des Wortes »Yima« handelt, sie beide also den ersten Menschen, sozusagen den »Adam« der vor- und nachzarathustrischen indo-arischen Religion bezeichnen: vgl. Zaehner ä.O. 246.

earth. When Jamshīd reached the earth, the people marvelled at him. They began to praise God (saying), 'We rejoice at thy creation, o thou who showest the way. Thou hast made this thy servant so fair of face that in brilliance he is like unto Mihr.'

The word *mīhr* (*mīθra-*) is twice used in this passage. Normally, of course, in New Persian the word retains the two meanings of 'the Sun' and 'love', thereby preserving in common speech the two aspects of the ancient god. In the first case ('he asked too for Mihr and a throne and a diadem'), neither 'Love' nor 'Sun' makes satisfactory sense. It seems better to take *mīhr* as meaning the god himself. Jamshīd has been offered the Good Religion of Ohrmazd and he has declined it: he asks instead for the god Mihr (or Mithra) and kingship. He opts, in fact, for the old pagan order and he descends as the double of Mithra, the Sun.«

Man möchte meinen, daß das, was wir heute in religionsgeschichtlicher Kleinarbeit nachzuvollziehen suchen, den Völkern Irans in gewisser Weise durchaus, auch viele Jahrhunderte, nachdem die hier angesprochenen Vorgänge stattgefunden haben dürften, noch bewußt war. Als wesentlichster Punkt, in dem der spätere sog. orthodoxe Zoroastrismus sich von der zarathustrischen Reform entfernte, dürfte nämlich die partielle Reintegration gewisser vorzarathustrischer Gottheiten in das reformatorische Denkgebäude anzusehen sein, darunter vor allem die des Sonnen- und Königsgottes Mithras.

Doch kommen wir zu der zusammenfassenden Darstellung der zoroastrischen Glaubensvorstellungen. M. Boyce schreibt 1979, 25ff. unter Hervorhebung der Tatsache, daß sie als hauptsächliche Quelle die pechlevi-Literatur benutzt<sup>233</sup> (ich übersetze):

»Ein anderer Aspekt der Beziehungen zwischen Berührbarem und Unberührbarem verkörpert sich in Zoroasters Lehre, daß Ahura Mazda den Schöpfungsakt in zwei Abschnitten vollzog. Zunächst rief er alle Dinge in einem körperlosen Zustand ins Sein, ein Zustand, der in Pechlevi *mēnōk* heißt, d.i. 'geistig', 'immateriell'. Dann erst verlieh er ihnen 'Materie' oder 'Werden', kurz: Existenz. Die gewordene Existenz ist ein höherer Zustand als der voraufgehende *mēnōk*-Zustand, denn Ahura Mazdas ideelle (perfect) Schöpfung erhielt das zusätzliche Gut von fester Form und von Empfindungsvermögen. Zusammen bildet der Vollzug dieser beiden Abschnitte den Schöpfungsakt. Man nennt ihn in Pechlevi '*bundahišn*'.

Die Vollendung des Werdens eröffnet das Feld der Auseinandersetzung mit dem Bösen, denn anders als im *mēnōk*-Zustand ist das Gewordene verwundbar; und Angra Mainyu griff unverzüglich an. Laut dem Mythos, wie er in den in Pechlevi verfaßten Büchern dargestellt wird, brach er gewaltsam durch den unteren Teil der Schale des steinernen Himmels ein und verhinderte so dessen Vollendung. Dann tauchte er auf durch das Wasser, wobei er große Teile davon in Salzwasser verwandelte, und griff dann die Erde an, Wüsten hinterlassend.

---

<sup>233</sup>) Vgl. a.O. 25. Die zoroastrische pechlevi-Literatur stammt nach Gershevitch 1959, 3 aus dem 9. Jh. n. Chr.

Als nächstes machte er die Pflanze dahinwelken, dann erschlug er den Einzugeschaffenen Stier und den Ersten Menschen. Schließlich läßt er Feuer über die Schöpfung niedergehen und beschmutzt sie mit Rauch, so daß er die gesamte gute Schöpfung physisch ruiniert.

Da vereinten die göttlichen Wesen ihre Kräfte. *Ameretāt* nimmt die Pflanze, zerstößt sie (wie man das Haoma im Opferritual zerstößt) und streut diese Ingredienz durch Wolken und Regen über die Welt, daß überall umso mehr Pflanzen aufsprießen. Der Same des Stieres und des Menschen werden gereinigt in Sonne und Mond und umso mehr Vieh und Menschen entspringen ihm. So wurde in der zoroastrischen Fassung des alten Mythos das wohlthätige Opfer, das ursprünglich den heidnischen Gottheiten dargebracht wurde, jetzt als ein böser Akt Angra Mainyu zugewiesen, denn er war es, der Niedergang und Tod in die ideale (*perfect*) statische Welt Ahura Mazdas brachte. Die *ameša spentas* vermochten aber seine böswilligen Taten durch ihre heilige Macht in Segen zu wandeln; und gleicherweise muß das dauernde Streben aller guten Schöpfung sein.

'Schöpfung' war die erste von drei Zeiten, in die das Drama der kosmischen Geschichte eingeteilt ist. Angra Mainyus Angriff leitete die zweite Zeit ein, die der 'Mischung' (in Pechlevi *'gumēzišn'*), während der diese Welt nicht mehr völlig gut ist, vielmehr eine Mischung aus Gut und Böse; denn nachdem der Kreislauf des Seins in Gang gesetzt ist, fährt Angra Mainyu fort, anzugreifen, zusammen mit den Daevas und all den anderen Legionen der Finsternis, die er hervorgebracht hat, um den *Yāzatas* zu widerstehen, und vereint fügen sie nicht nur physisches Leid zu, sondern auch jedes sittliche und geistliche (*spiritual*) Übel, an dem Menschen leiden. Um ihrem Ansturm zu widerstehen, muß man Ahura Mazda verehren und die sechs *ameša spentas* und sie so ganz in sein eigen Herz und Sein hineinholen, daß da kein Raum mehr ist für Laster oder Schwachheit. Auch all die wohlthätigen *Yāzatas* soll man verehren, von denen einige ihm (dem Menschen) gleich den beiden minderen *Ahuras* in seinen sittlichen Kämpfen beistehen werden, während andere, wie die Sonne und der Mond ihren Teil daran haben werden, die physische Welt heil und in Übereinstimmung mit *Aša* zu erhalten.

Gemäß Zoroasters neuer Offenbarung nimmt die Menschheit auf diese Weise zusammen mit den *Spenta*-Gottheiten Teil an dem großen gemeinsamen Vorhaben, das Böse nach und nach zu überwältigen und die Welt in ihren ursprünglichen idealen Zustand zurückzusetzen.

Der glorreiche Augenblick, in dem das erreicht sein wird, heißt *'frašokereti'*, ein Ausdruck, der wahrscheinlich soviel wie 'Genesung' oder 'Erneuerung' bedeutet. Und damit wird Geschichte enden, denn die dritte Zeit, die der 'Trennung', wird anheben. Dies ist die Zeit, in der Gut wieder von Böse getrennt sein wird; und da das Böse dann gänzlicher Vernichtung anheimfallen wird, dauert die Zeit der 'Trennung' ewig, und Ahura Mazda, alle *Yāzatas* und Männer und Frauen werden in ihr für immer in vollkommenem ungestörtem Gut-Sein und Frieden leben. ...

Die allgemeinste menschliche Not ist der Tod; und der Tod ist es, der einzelne Seelen während der ganzen Dauer der Zeit der Mischung zwingt, die gewordene Welt zu verlassen und für eine Weile in den minderen *mēnōk*-Zustand zurückzukehren. Mit ihrem Abschied wird, so Zarathustra, eine jede Seele danach abgeurteilt, was sie in ihrem Leben getan hat, der Sache des Gut-Seins voranzuhelfen. Er lehrte, daß Männer wie Frauen, Diener wie Herren, hoffen

dürfen, das Paradies zu gewinnen, denn die physische Barriere aus heidnischen Zeiten, die 'Brücke des Trenners', wird in seiner Offenbarung ein Ort sittlichen Urteils, wo jede Seele nicht auf die Kraft und den Reichtum von Opfern während des Lebens, das sie hinter sich hat, vertrauen kann, sondern einzig auf ihre eigenen sittlichen Leistungen. Hier sitzt *Mithra* dem Gericht vor, ihm zur Seite *Sraoša* und *Rašnu*, der die Wage der Gerechtigkeit hält. Auf ihr werden gewogen die Gedanken der Seele, ihre Worte und Taten, die guten auf der einen Seite, die schlechten auf der anderen. Sind die guten schwerer, so wird die Seele des Paradieses für würdig befunden; und von einem wunderschönen Mädchen, der Personifikation ihres eigenen Gewissens ('*daēnā*'), wird sie über die breite Brücke geführt und hinauf nach oben. Neigt sich die Waage aber zur schlechten Seite, zieht sich die Brücke zusammen zur Breite einer Schwertschneide, und ein schreckliches altes Weib tritt hin zur Seele, wie sie versucht hinüberzugehen, nimmt sie in ihre Arme und taucht mit ihr hinab in die Hölle, 'dem Wohnort des Sehr Schlechten Vorhabens' (Y 32.13), wo die Übelgesinnten ein 'langes Alter an Elend, Finsternis, schädlicher Nahrung und Wehgeschrei' erdulden. ... Die wenigen Seelen, 'deren schlechte (Dinge) und die, die gerecht sind, sich gleichkommen' (Y 33.1), gehen an den 'Ort der Gemischten', *Misvan Gatu*, wo sie, ganz so wie in dem alten unterweltlichen Königreich der Toten, eine graue Existenz führen, der Freude wie der Trauer entbehrend.

Aber sogar für die Seelen im Paradies ist die Glückseligkeit nicht vollkommen während dieser Zeit der Mischung, denn völliges Glück kann nur am Tage der *frašgird* wiederkehren. Die heidnischen Iranier hatten gleich den vedischen Indern wohl dafürgehalten, daß bald nach der Ankunft des Seligen im Paradies dieser wieder mit seinem auferweckten Leib vereint würde, um neuerlich ein glückliches, mit voller Empfindung erfahrenes Leben zu führen; Zarathustra lehrte aber, daß die Seligen auf diesen Gipfelpunkt der Vollkommenheit bis zum Tage des *frašgird* und des 'zukünftigen Leibes' (auf Pechlevi *tan i pasen*) warten müssen, an dem die Erde die Gebeine der Toten herausgeben wird (Y 30.7). Dieser allgemeinen Auferstehung wird das Jüngste Gericht (*Last Judgment*) folgen, das alle Gerechten von den Übelgesinnten scheidet, sowohl die, die bis zu diesem Tage gelebt haben, als auch die, die schon gerichtet wurden. Dann wird *Airyaman*, der *Yāzata* der Freundschaft und Heilens, zusammen mit *atar*, dem 'Feuer', alles Erz in den Bergen schmelzen und dieses wird in einem glühenden Strom sich über die Erde ergießen. Die ganze Menschheit muß diesen Strom durchschreiten, und so wie ein Pechlevi-Text sagt, 'dem, der gerecht ist, wird es wie warme Milch erscheinen, dem Übelgesinnten aber wird es sein, als schreite er in seinem Fleische durch geschmolzenes Erz' (*GBd XXXIV, 18-19*). ... So werden bei diesem letzten Gericht von allen die Übelgesinnten einen zweiten Tod erleiden, und sie werden vom Antlitz der Erde getilgt. Die *daēvās* und die Legionen der Finsternis werden dann schon in einem letzten großen Kampf mit den *Yāzatas* der Vernichtung anheimgefallen sein; der erzene Strom aber wird sich in die Hölle ergießen, Angra Mainyu erdrosseln und die letzte Spur von übler Gesinnung im ganzen Kosmos vertilgen. ... So, wie es ein Pechlevi-Text will, werden nach *frašgird* 'Ohrmazd und die Amahraspands und alle *Yāzatas* und Menschen beisammen sein ...; jeder Ort wird einem Frühlinggarten gleichen, in dem alle Arten von Bäumen und Blumen gedeihen ... und es wird gänzlich die Schöpfung Ohrmazds sein'.«

1. Dazu, daß die von M. Boyce hier wiedergegebene Lehre vom ersten Schöpfungsakt, insofern als er die Präexistenz der menschlichen Seelen nicht unbedingt beinhaltet,

tet, mit der tatsächlichen Lehre Zarathustras übereinstimmen dürfte, vgl. oben S. 66ff. den Exkurs: *daēnā*, *fravaši* und Seele.

2. Wie oben bereits kurz ausgeführt und mit einem, wie es scheint, tief blickenden Mythos aus dem persischen Rivāyat belegt wurde<sup>234</sup>, scheint als der wesentlichste Unterschied zwischen der Lehre Zarathustras selbst und dem späteren sog. orthodoxen Zoroastrismus die Einführung der in ihrer Darstellung von M. Boyce so genannten *Yāzatas*, nach ihren eigenen Worten »*in fact the beneficent gods of the pagan Iranian pantheon*»<sup>235</sup>.« An erster Stelle nennt sie dabei Mithras. Wie tief dies dem Willen Zarathustras widerspricht, geht aus der Darlegung seines Reformansatzes oben auf den Seiten 39-48, vor allem aber auf S. 44f. hervor, wo insbesondere auf den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Zarathustras Weltbild und dem abgehoben wird, in dessen Mittelpunkt die von ihm ohne Ausnahme zu *daēvas* = Teufeln erklärten Götter der altiranischen und altindischen Religiosität stehen<sup>236</sup>.

3. Es ist nicht zu übersehen, daß auch in dieser Theologie, die die zarathustrische Orthodoxie bewahren will, starke Ansätze zu einem dualistischen Weltbild vorhanden sind, wenn es z.B. heißt:

»Schließlich läßt er (*Angra Mainyu*) Feuer über die Schöpfung niedergehen und beschmutzt sie mit Rauch, so daß er die gesamte gute Schöpfung ruiniert»<sup>237</sup>.

Doch scheint es sich dabei metaphysisch nicht um einen ursprünglichen, schon in der Theogonie und in der Lehre von der Erschaffung der ersten Geister<sup>238</sup> begründeten Dualismus zu handeln, sondern nach gut-zarathustrischer Lehre kann hier eine durch die freie Wahl eines der großen Geister begründete Boshaftigkeit wirkend gesehen werden. Auch ist die Vorstellung vermieden, die genannte böse Macht habe eine eigene böse Schöpfung hervorgebracht: auch hier ein mit dem anzunehmenden Sinn der Verse 3 und 4 der dritten *Gatha* (*Yasna* 30; s. auch *Y* 45,4) übereinstimmendes Verständnis.

4. Auch das Haoma-Opfer, von Zarathustra als einem das sinnlose Stieropfer begleitenden Ritual verurteilt<sup>239</sup>, scheint nach den Worten von M. Boyce im Zoroastrismus seine von Zarathustra intendierte Eigenschaft, ein böser Akt zu sein, beibehalten zu haben<sup>240</sup>.

---

234) Vgl. oben S. 75f.

235) Vgl. M. Boyce 1979, 21 und Lommel 1930, 87.

236) Vgl. auch nochmals das oben S. 71 wiedergegebene Zitat aus Lommel 1971.

237) S. oben S. 76.

238) Vgl. oben S. 78 die Nr. 1 mit den dortigen Verweisen.

239) Vgl. oben S. 42-44. S. aber auch die eindeutige Stellungnahme Gnolis, oben in Anm. 127 wiedergegeben.

240) Vgl. oben S. 76. S. aber z.B. Lommel 1930, 95, wo dieser einen Text anführt, nach dem das

Überblicken wir die aus den pechlevi-Schriften des 10. Jh. geschöpfte Darstellung der zoroastrischen Orthodoxie insgesamt, ist gegenüber den knappen - wenn auch hymnisch gefaßten - trockenen oder nüchternen theologisch-mythologischen Aussagen der *Gathas* Zarathustras eine reichhaltige Ausschmückung der dort vorgetragenen Kerngedanken festzustellen. Das, was wir hier Ausschmückung genannt haben, entbehrt aber nicht notwendigerweise der Legitimität, indem es etwa nicht zurückführbar wäre auf Äußerungen der viele Jahre, vielleicht Jahrzehnte umfassenden Verkündigung Zarathustras. Es wird kaum jemals möglich sein, diese Frage nach der *ipsissima vox* des Reformators zu beantworten<sup>241</sup>. So können wir lediglich versuchen, all diese »Ausschmückungen« an den Aussagen der *Gathas* kritisch zu überprüfen und uns letztlich mit einer Nichtwidersprüchlichkeit zu deren Lehren begnügen.

Versuchen wir auch, der Frage nach den Ursachen für die Ableitung des zurvanistischen Lehrgebäudes aus den Formulierungen und Ideen der zarathustrischen Orthodoxie in besonderer Ausführlichkeit nachzugehen, so scheint doch wenigstens eine kurze Reflexion auf die Motive, die zu der »Fortentwicklung« des Zarathustrismus zum Zoroastrismus führten, gleichfalls angebracht. Der erste und gewichtigste Grund, der zu nennen sein wird, ist das Bestreben, den schroffen Bruch, den Zarathustra zwischen seiner Lehre und der altiranischen und altindischen Religiosität vollzog, in gewisser Weise wieder zu überbrücken. Der Bruch ist so schroff, daß man sagen kann, die Bezeichnung »Reform« für das, was Zarathustra tat, trifft nicht zu. Es ist keine Reform. Es ist eine Neuschöpfung, ja, wie man annehmen darf, eine Offenbarung. Dieser Bruch mit dem Vorhergegangenen war den Zeitgenossen des eifernden Predigers Zarathustra noch weit bewußter, anstößiger und ein Ärgernis als uns heute. Dies Ärgernis suchte man auszuräumen, unter möglichster Wahrung dessen, was man an der Lehre Zarathustras als epochal verstanden hatte. Als das hervorragende Zeugnis dieses Bestrebens wird man den schon wenige Jahrhunderte nach Zarathustra entstandenen Mithra-Hymnus (*Mihr-Yašt*) bezeichnen dürfen, der in seinen 145 Strophen ein Bild dieses Gottes entwirft, das ihn - die Vorstellung von ihm war schon immer reich, nicht zuletzt an widersprüchlichen Eigenschaften, hellen und dunklen<sup>242</sup> - in gewisser Weise seines, um eine Formulierung Dumézils zu gebrau-

---

Haoma-Opfer im Rahmen des Zoroastrismus durchaus seinen in den Zeiten vor dem Reformator innegehabten Platz wieder eingenommen zu haben scheint, wie es der große Mithra-Hymnus (*Mithra Yašt*) Strophe 88-91 gleichfalls im Grunde unzweideutig belegt: Vgl. Gershevitch 1959, 115f. und die dazu gehörigen Bemerkungen a.O. 233ff. Doch liegen nach Gershevitch 1959, 3 etwa 1 1/2 Jahrtausend zwischen dem *Mithra-Yašt* und der zoroastrischen pechlevi-Literatur: während ersterer etwa aus dem 5. Jh. v. Chr. stammen soll, wird die pechlevi-Literatur allgemein auf das 10. Jh. n. Chr. festgesetzt: vgl. auch oben Anm. 233.

241) Zu anderen außer den *Gathas* eventuell auf Zarathustra selbst zurückgehenden Texten vgl. Gershevitch 1959, 9.

242) Erinnert sei an die Ausführungen oben auf S. 54f.

chen<sup>243</sup>, Varuna-Aspektes entkleidet, daß er zu dem Mithras z.B. des Kommagene des 1. Jh. v. Chr. werden kann, der, keineswegs mehr Rivale oder Widerpart seines nunmehrigen *πόρεδρος* Ahura Mazda (Zeus-Oromasdes), diesem in gewisser Zu- und Unterordnung so beigesellt ist, daß es den Anschein hat, Mithras sei nun einfachhin ein bestimmter Aspekt Ahura-Mazdas, konkret: Träger von dessen Sonnenhaftigkeit und Königtum. Diese Angleichung an den, wie man annehmen darf<sup>244</sup>, Offenbarungsgott Ahura Mazda, geht schließlich so weit, gestaltet den ehemaligen »Gott der Männerbünde«<sup>245</sup> so tiefgreifend um, daß schließlich Züge eben dieses Gottes zur Bereicherung des Christ-König-Bildes herangezogen werden können<sup>246</sup>.

Zusammen mit Mithras scheint auch des Haoma-Kultritual im Zoroastrismus wieder Fuß gefaßt zu haben, doch umstritten geblieben zu sein<sup>247</sup>. In diesem Zusammenhang möchte ich z.B. die berühmte Schließung der sog. *daiva-dāna* sehen, die um 485-481 v. Chr. vorgenommen worden sein möchte. R. Ghirshman berichtet von zwei Feuerheiligtümern, die D. Stronach in Medien entdeckte und die den Eindruck erwecken, systematisch desakralisiert, aufgefüllt, verschlossen und dann abgedeckt worden zu sein<sup>248</sup>. Das, worum es bei dieser Maßnahme möglicherweise ging, war ein Zurückdrängen des Kultes der *daivas* zugunsten einer ausschließlichen Verehrung Ahura Mazdas<sup>249</sup>. Unter den *daivas* sind aber »les vieilles divinités tribales iraniennes« zu verstehe«<sup>250</sup>.

Ghirshman unterscheidet in seinem Aufsatz dem alleinigen Kult Ahura Mazdas geweihte *āyadanas*, auf Berggipfeln gelegene offene terrassierte Feuerkultstätten, und solche, die dem Kult der *daivas* gewidmet waren: Gebäude, in denen der Ritus in geschlossenen Räumen vollzogen wurde<sup>251</sup>. Ob die Zuteilung der Kultadressaten zu den beiden Arten von Kultstätten in der von Ghirshman angenommenen Weise aufrechtzuhalten ist, kann wohl bezweifelt werden. Jedenfalls sind in den beiden von Ghirshman als im Zuge der Schließung der *daivadāna* als desakralisiert erklärten Heiligtümern Feueraltäre gestanden. So wird man fragen dürfen, ob, wie aufgrund der oben dargelegten kategorischen Zurückweisung der altiranischen und altindischen Kultrituale durch Zarathustra doch wohl anzunehmen ist, neben dem Vollzug des Haoma-Opfers nicht auch der sonstige Feuerkult der Verdammung durch den Refor-

243) Vgl. Zaehner, BSOAS 17, 1955, 247.

244) Vgl. oben S. 48, 51ff.

245) Vgl. oben S. 39-42.

246) Vgl. nochmals oben S. 54f. und die dortigen Verweise.

247) Vgl. oben S. 79, Nr. 4.

248) Vgl. R. Ghirshman, *Les daivadāna*, Acta Antiqua 24, 1976, 3-14 = J. Harmatta (Ed.), Studies in the sources of the history of preislamic Central Asia, Budapest 1979, 7-18. Zu Zeitpunkt, Urheber und Zweck der Desakralisation s. zuletzt D. Stronach, *Tepe Nūsh-i Jān: The Median Settlement*, in: The Cambridge History of Iran, Vol. 2, 1985, 832-837.

249) Vgl. R. Ghirshman a.O. 3, 5 und 9, vor allem aber 12.

250) Vgl. a.O. 3.

251) Vgl. a.O. 9f.



mator anheimgefallen ist<sup>252</sup>. Dementsprechend müßten dann die von Ghirshman als Kultstätten Ahura Mazdas angesehenen im Freien gelegenen Höhenheiligtümer - falls die möglicherweise hier zu vermutende Kultreform ihr Streben, reinen Zarathustrismus wiederaufleben zu lassen, überhaupt so weit trieb - nicht als Feuerkultstätten angesehen werden, sondern als Kultplätze, an denen mit uns nicht näher bekannten Riten, um es mit Ghirshman zu sagen, »*les fidèles pouvaient lancer vers le ciel la preuve de leur ferveur*«<sup>253</sup>.

Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, die Entwicklung des Zoroastrismus und des Zurvanismus und ihre gegenseitige Durchdringung über die Jahrhunderte zu verfolgen. Nur beispielsweise wurde die Reintegration des Mithras im Zoroastrismus behandelt, da sie nun einmal die gewichtigste Maßnahme zu sein scheint, mit der die zoroastrische Orthodoxie die Kluft zwischen dem, was Zarathustra wollte, und der ihm vorangehenden Religiosität zu überbrücken suchte. Desgleichen müssen wir darauf verzichten, auf die Wiederaufnahme anderer vorzarathustrischer Gottheiten, Anahitas etwa, näher einzugehen<sup>254</sup>. Doch dürfte das Gesagte ausreichen, um einen allgemeinen Eindruck von der zurückhaltenderen Art zu vermitteln, mit der der Zoroastrismus im Gegensatz zum Zurvanismus den theologischen Entwurf Zarathustras den vermeintlichen Bedürfnissen des gläubigen Volkes anzupassen suchte.

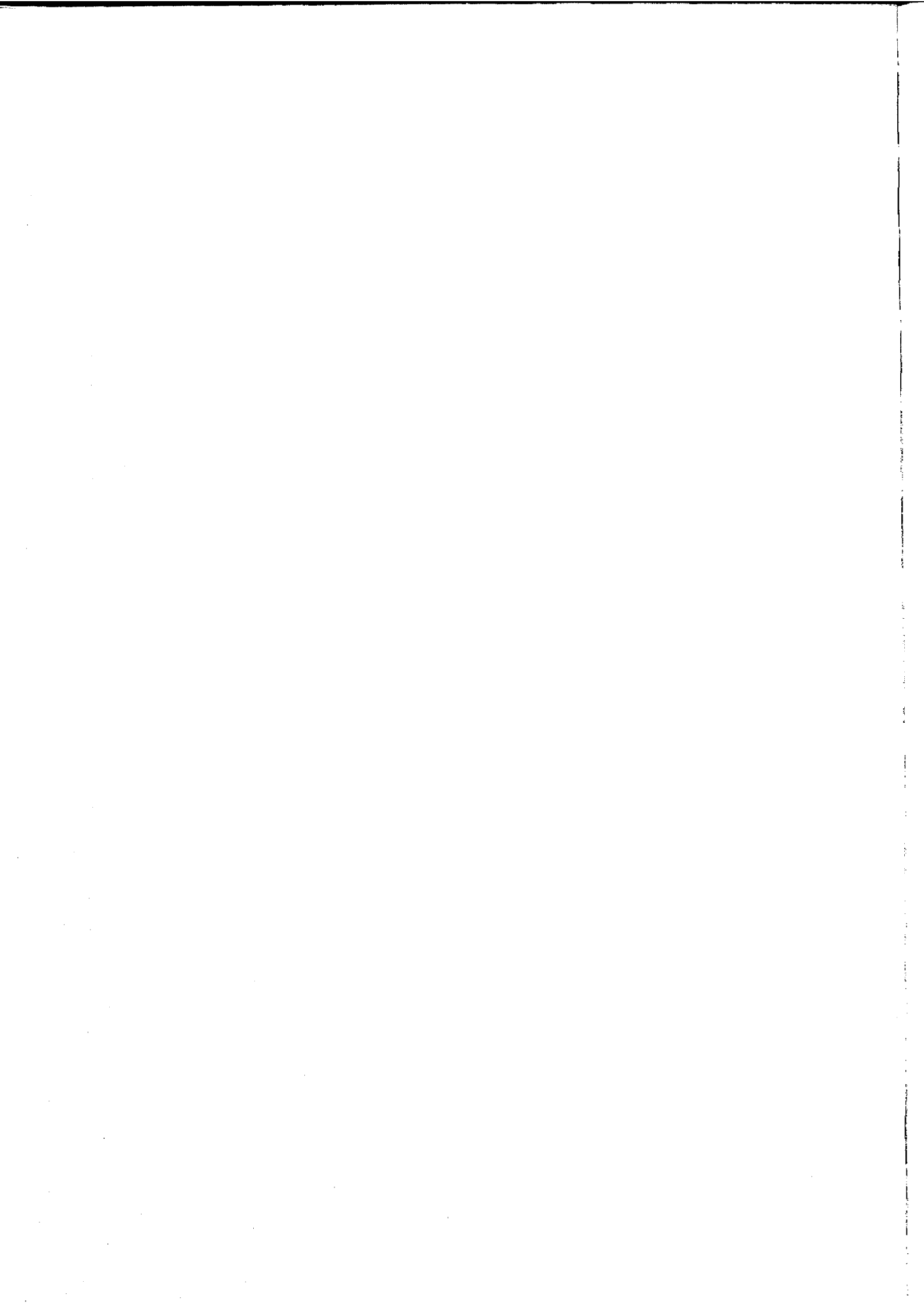
---

252) Zu den verschiedenen im Zoroastrismus üblichen Opfern und zu der letztlich wohl doch erfolgten umfassenden Redintegration auch des Haoma-Rituals in den orthodoxen Zoroastrismus s. zuletzt Waldmann, *Mazdaismus*, 103-108 (unterschiedliche Opferriten) bzw. 108-112 und *passim* (ihre Redintegration). Dazu, daß es sich in Kommagene um Zoroastrismus gehandelt haben dürfte s. a.O. vor allem 182-191.

253) Vgl. a.O. 12.

254) Vgl. z.B. Boyce 1982, 240.





## VI. Zurvanismus und Gnosis

### A ALLGEMEINE ZUSAMMENHÄNGE

Die Ansicht, daß die Gnosis auf den Mazdaismus Persiens und des mesopotamischen Raumes, insbesondere jedoch auf dessen zurvanistische Spielform zurückgeht, kann auf eine lange und gewichtige Tradition zurückblicken. Schon 1864 schreibt A. Hilgenfeld, ein noch heute gern zitierter Vater der deutschen Gnosisforschung:

»In dieser Hinsicht - Hilgenfeld spricht von den seiner Ansicht nach wesentlichen Eigenschaften der Gnosis: der 'emanatistischen Ausstattung des hyperkosmischen Gottesreiches' und der 'dualistischen Christologie, welche sich zum Teil in reinen Dokerismus verflüchtigte' - habe ich ... die grundlegende Ausbildung des Gnostizismus doch überwiegend in der geistigen Luft des Morgenlandes, namentlich in dem Dualismus und Emanatismus der persischen oder magischen Lehre vor sich gehen lassen<sup>255</sup>.«

W. Bousset schreibt in seinem RE-Artikel Gnosis<sup>256</sup>: »Die Heimat der gnostischen Bewegung ist der Osten gewesen« (1503) und meint damit Samareia, Pontos, Syrien, das Ostjordanland und das babylonische Tiefland. Zudem sieht er Mandäismus und Manichäismus »als eng verwandte religiöse Bewegungen« an (1503f.), wobei insbesondere bezüglich des mazdaistischen Ursprungs wesentlicher Züge des letztgenannten heute kaum mehr Zweifel bestehen<sup>257</sup>.

Unzweideutig äußert Bidez-Cumont zur sethischen Gnosis:

»C'est le dualisme iranien qui fournit les grands cadres de la doctrine, de même que dans la gnose visée par le Pseudo-Clément«<sup>258</sup>.

---

255) Vgl. A. Hilgenfeld, Bardesanes, der letzte Gnostiker, Leipzig 1864, 1f. Dabei beruft sich Hilgenfeld auf die Abhandlung »Der Gnostizismus und die Philosophumena mit besonderer Rücksicht auf die neuesten Bearbeitungen« von W. Möller und R.A. Lipsius, in Zeitschr. f. wiss. Theolog. 1864, 400ff. Zitiert wird Hilgenfeld u.a. von A. v. Harnack in seiner Gesch. d. altchr. Literatur, Leipzig <sup>2</sup>1958, Bd. 1, 152f., im RE-Artikel Gnosis, Bd. VII, 2, Sp. 1503ff., Stuttgart 1912 von W. Bousset u. von A. Orbe, *Christologia Gnostica*, Bd. I u. II, Madrid 1976 *passim*.

256) Vgl. die vorige Anm.

257) Zur Diskussion der Frage s. die kurze Zusammenstellung Zaehner 1955, 38, Anm. 1; sehr differenziert: H.-Chr. Puech, LThK s.v. Manichäismus, M. Boyce, *Zoroastrians*, London 1979, 111f. und 155. Zuletzt s. K. Rudolph s.v. Mandäer/Mandäismus, TRE Bd. 22 Berlin 1992, 19-25 *passim*. Näheres s. unten auf S. 94f.

258) Vgl. Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés*, Paris 1973, 155.

Die Pseudo-Clementinen aber, eine judenchristliche antipaulinische Schrift, behandeln u.a. - wenn auch tendenziell stark entstellt - die Gnosis des Simon<sup>259</sup>.

Wie nun z.B. ein Zitat aus P. Pokorny erkennen läßt, ist der Zugang zur Deutung der Gnosis aus iranischen Quellen, so wie sie in großem Umfang von der sog. religionsgeschichtlichen Schule betrieben wurde, in jüngster Zeit durch Forscher wie C. Colpe und G. Quispel versperrt worden<sup>260</sup>. Dieser Zugang stützte sich vor allem auf die These, daß es einen einheitlichen alten orientalischen Urmensch-Mythos gegeben habe, der das Urbild für die Erlöserfigur der gnostischen Systeme abgegeben hätte<sup>261</sup>. Diese These ist erledigt, doch bieten uns jüngere Erkenntnisse insbesondere der Iranistik die Möglichkeit, an einer so großen Anzahl *anderer* Punkte die Verbindungslinien zwischen Gnosis und Zurvanismus festzumachen, daß wir insgesamt zu einem Ergebnis gelangen, das dem von der sog. religionsgeschichtlichen Schule angestrebten insofern gleicht, als es die Herkunft der Gnosis aus dem Mazdaismus gleich wie diese annimmt, aber nicht mehr aufgrund der mit Recht zurückgewiesenen, nach Meinung der religionsgeschichtlichen Schule auf den *gesamten* Vorderen Orient zu beziehenden *Yima-ἄνθρωπος*-Spekulationen<sup>262</sup>. Das vorhandene Material bietet dafür keine Basis<sup>263</sup>. Es gilt vielmehr, aufgrund von neuen Argumenten das ursächliche Abhängigkeitsverhältnis der Gnosis vom Mazdaismus-Zurvanismus aufzuzeigen<sup>264</sup>.

---

259) S. A. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884, 165ff.

260) Vgl. P. Pokorny, *Der Ursprung der Gnosis*, Kairos 9, 1967, 94ff., abgedruckt in K. Rudolph (Hrsg.), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975, 749ff., vor allem 751f. und jüngst A. Böhlig, *The New Testament and the concept of the Manichean Myth*, in: *The New Testament and Gnosis, Essays in honour of R. McL. Wilson*, edit. by A.M.B. Logan, *alii*, Edinburgh 1983, 90f.

261) Vgl. Pokorny a.O.

262) Denen in etwa noch immer G. Widengren anhängt; vgl. G. Widengren in: K. Rudolph (Hrsg.), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975, 668ff.

263) Siehe auch die eingehende Auseinandersetzung mit den Äußerungen einer großen Zahl von Vertretern der sog. religionsgeschichtlichen Schule zum Thema 'Zurvanismus in Kommagene' in Waldmann, *Mazdaismus* 184-191.

264) Völlig im gleichen Sinn äußert sich G. Gnoli 1980, 230f., wo er in Bezug auf die mit der Frage nach der Entstehung der Gnosis verbundenen Probleme schreibt:

»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'. I refer, in particular, to such fundamental researches as those by W. Bousset and R. Reitzenstein.«

In entgegengesetztem Sinn äußern sich in jüngster Zeit G.A.G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Leiden 1984, und S. Pétremont, *Le dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris 1984. Während Stroumsa jeglichen iranischen Anteil ablehnt (9) und den Ursprung der gnostischen Gemeinschaften »among Palestinian or Syrian baptist sects of Jewish background« ansiedelt (170, 172) sieht Pétremont die Anfänge der Gnosis im Umfeld des Urchristentums. Wie Sundermann in seiner Besprechung von Stroumsas Arbeit herausstellt, ist hier von zentraler Bedeutung, inwieweit man bereit ist, den manichäischen Verführungsmythos von dem zurvanistischen Mythos von der Verführung der Dämonin *Jēh* herzuleiten oder nicht, wie er z.B. in der (auch hier besprochenen) Erzählung Theodor bar Kōnais vom

Einen dieser neuen Zugänge eröffnen die Forschungen, die J. Duchesne-Guillemin 1962 über den genaueren Verlauf des iranischen Feuerkultes vorlegt<sup>265</sup>. Aufgrund des hervorragenden Platzes, den in dieser Liturgie, deren identischen Vollzug ich bis in das erste Jahrhundert v. Chr. zurückverfolgen zu können glaube<sup>266</sup>, das Wasser einnimmt, wird die bislang unverständliche<sup>267</sup> Forderung der Aquarier des 2. und 3. Jh., bei der Feier der Eucharistie Wasser statt Wein zu verwenden, verständlich als Ausfluß einer ungebrochenen Ehrfurcht vor den althergebrachten Riten des iranischen Feuerkultes<sup>268</sup>.

---

Gott Narsē festgehalten ist: s. OLZ 83, 1988, 200f. Die im Folgenden aufgezeigten zahlreichen, auch über diesen Mythos hinaus feststellbaren Gemeinsamkeiten zwischen Zurvanismus und Manichäismus dürften wohl nahelegen, die genannte Abhängigkeit zusammen mit den auf den letzten Seiten angeführten Autoren - die Liste könnte erweitert werden - zu bejahen.

265) Vgl. *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962, 71ff.

266) Vgl. Waldmann, *Mazdaismus* 102-112 und *passim*.

267) Vgl. Lakner, *LThK s.v. Aquarier* und U. Uhl in seiner Einleitung zum 63. Brief Cyprians, BKV, 1869, 343. BKV<sup>2</sup>, Bd. 60, 1928, 254 ist hier nicht so ausführlich.

In seinem Artikel *Aquarii* RAC, Bd. 1, Stuttgart 1950, 574f. nimmt G. Gentz einmal mit Lietzmann den kaum haltbaren Standpunkt ein, aufgrund von Stellen wie *Act* 2,42; 20,11 oder *Luk* 20,30 sei in der Großkirche zunächst gleichgültig gewesen, was neben dem Brot beim Herrenmahl gebraucht werde. Neben den genannten NT-Zitaten führt er dafür noch Apokryphen, wie *PsClem.*, und *Tert. praescr.* 40 an, Schriften, die neben *Cypr. ep.* 63, *Just. apol.* 1,65,3 u. 5; 1,67,5 und *Syn. v. Hippo v. J.* 393, *can.* 23 sowie anderen NT- und Väterzitaten kaum geeignet sein dürften, die Einstellung der Großkirche zu charakterisieren. (Das Zitat aus *Mart. Pionii* 3,1 ist fehl am Platze, da es nicht erkennen läßt, daß es sich um eine Abendmahlfeier handelt.) So bleiben die von Gentz angeführten gnostisch beeinflussten Sekten, die dem Aquariertum anhängen (Enkratiten, Ebioniten, Markioniten) und die Mithrasmysterien, bei denen nach Gentz die Verwendung von Brot und Wasser zu beobachten sei: *Just. apol.* 1, 66, 4. Wenn Gentz daher abschließend schreibt: »Nichts spricht dafür, daß die Praxis der Mithrasmysterien irgendeinen Einfluß auf die christlichen Aquarier ... ausgeübt hätte«, dann möchte ich ihm dabei sogar noch zustimmen. Die Mithrasmysterien dürften jedoch kaum den Öffentlichkeitsrang besessen haben, der ihnen erlaubt hätte, eine Bewegung wie das Aquariertum hervorzubringen. Das beweist aber nichts gegen die hier vorgetragene Ansicht. Wichtiger ist: Gentz übersieht einfach den aus dem Zusammenfallen tatsächlicher Aquarier mit gnostisch bzw. mazdaistisch beeinflussten Sekten und Mysterienkulten offenbaren Zusammenhang. - Speziell in den Mithrasmysterien scheint aber auch der Gebrauch von Wein zu beobachten sein: s. H.-J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, Münster <sup>2</sup>1986, 146f.

268) In Duchesne-Guillemins Darstellung des persischen Feuerkultes heißt es a.O. 72f. z.B. (ich übersetze):

»Die Zubereitung des *hōm* ist selber eine rituelle Handlung. Zweige des *hōm*, der Ephedra, (sie gab ihren Namen dem *Ephedrin*) eingeführt aus dem Iran, werden in geheiligtem Wasser gewaschen. Dann werden sie in einem Mörser zerstampft, dessen Wände zuvor mit dem Stößel angeschlagen werden unter Hersagen apotropäischer Formeln. Die Dämonen scheuen vor allem die Schläge gegen die nördliche Wand. Die Zweige werden zur selben Zeit zerstoßen wie das *urvarem*, der Granatbaumzweig, unter Hinzufügung geheiligten Wassers: während dieser Zeit spricht der Offiziant mehrere Male die vornehmsten Gebete des Parsismus.

Der derart gewonnene Saft wird dann in einem Sieb gefiltert, das aus Haaren des heiligen Stieres gefertigt wurde, das Ganze begleitet von Rezitationen, von denen bestimmte nur gemurmelt werden. Der so zubereitete Saft ist das *parahōm*, oder das vorläufige *hōm*, das dann im Laufe des eigentlichen *Yasna* (= Opfer) konsekriert werden wird.«

Doch Aquarier zu sein, heißt noch nicht, auch Gnostiker zu sein. Als die beiden bekanntesten Namen im Zusammenhang mit dem Aquariertum werden aber Tatian und Markion genannt<sup>269</sup>, der eine nach M. Elze<sup>270</sup> und H. Dörrie<sup>271</sup> nicht, nach H. Jonas<sup>272</sup> wohl ein Gnostiker, der andere ganz allgemein als Gnostiker bezeichnet. Es würde also eine Eigenanschauung von Gnostikern aus der Geisteswelt des Mazdaismus verständlich.

Daß Aquariertum aus mazdaistischem Liturgieverständnis stammt, läßt auch eine bislang gleichfalls unerklärliche spezielle Variante dieser rituellen Eigenart vermuten, von der Cyprian von Karthago berichtet. In seinem 63. Brief heißt es, gewisse Gruppen wollten die Eucharistie am Morgen mit Wasser, abends jedoch mit Wein feiern. Der Text lautet:

»Übrigens wird jede religiöse und der Wahrheit verpflichtete Zucht unterwühlt, wenn das, was geistig befohlen ist, nicht auch treu beobachtet wird, wenn nämlich einer anlässlich der morgendlichen Opferfeier befürchtet, infolge des Weinduftes nach dem Blut Christi zu riechen. ... Oder will sich einer damit selber täuschen, daß, wenn wir zum abendlichen Opfermahl zusammenkommen, doch der gemischte Kelch geopfert wird - obzwar man morgens offensichtlich nur Wasser darbringt<sup>273</sup>?«

Man glaubt sich in Graham Greenes Romanwelt versetzt, wo dem 'Schnapspriester' nach der Meßfeier von einem fürsorglichen Mitglied seiner im Verborgenen lebenden Gemeinde eine Zwiebel zu essen gegeben wird, damit er an seiner Wein-»fahne« nicht als Priester erkannt werden kann. So möchte man meinen, wenn man sich auf die Gedankengänge Cyprians einläßt. Aber auch das stützt nicht die Richtigkeit der Vermutung Cyprians: Das Aquariertum eines Tatian oder Markion war weder aus Anlaß von Christenverfolgungen entstanden noch hat es in solchen Zeiten besonderen Zulauf gehabt: sowohl Tatian als auch Markion konnten sich - jedenfalls bezüglich ihrer religiösen Überzeugungen - des völligen Desinteresses der staatlichen Obrigkeit erfreuen.

Dagegen möchte Cyprian bei der Formulierung seiner Vermutung ein anderes Motiv geleitet haben, näherhin ein rhetorischer Kunstgriff, mit dem ein geschulter öffentlicher Redner - und einen solchen haben wir bei Cyprian vor uns - die Leser auf seine

---

269) Zu Tatian vgl. Altaner, *Patr.* <sup>8</sup>1978, 71ff.: zu Markion vgl. a.O. 106f. und A. v. Harnack, *Marcion*, Darmstadt 1960, 249\*, Anm. 1.

270) Vgl. M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960, 127f.

271) Vgl. H. Dörrie, *Gnomon* 29, 1957, 185-196.

272) H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen <sup>2</sup>1954, 44f.

273) »*Ceterum omnis religionis et ueritatis disciplina subuertitur, nisi id quod spiritaliter praecipitur fideliter reservetur, nisi si in sacrificiis matutinis hoc quis ueretur, ne per saporem uini redolect sanguinem Christi. ... An illa sibi aliquis contemplatione blanditur, quod etsi mane aqua sola offerri uidetur, tamen cum ad cenandum uenimus, mixtum calicem offerimus?*«

s. Cyprian v. Karthago, Brief 63, c. 15f., s. Bayard, *Saint Cyprien, Correspondance*, Bd. 2, Paris 1961, 199ff. = CSEL, Bd. III, 1, Wien 1868, 701ff.

Seite zu ziehen vermag: unterstellt er dem Aquarier als Beweggrund für sein absonderliches liturgisches Verhalten Angst vor der Verfolgung, so konnte Cyprian ihn damit vor der nicht zuletzt von montanistischem Bekennerifer angeheizten Öffentlichkeit am ehesten in Verruf bringen, ein Vorgehen, das nur möglich war, nachdem die eigentliche Ursache des Aquariertums, der mazdaistische Feuerkult, schon lange in Vergessenheit geraten war - falls sie, außer in den von den Bekehrungsbemühungen eines Markion und Tatian wohl ursprünglich angepeilten östlichen Teilen des römischen Reiches, einem breiteren Publikum überhaupt je einmal bekannt gewesen sein sollte.

Außerdem möchte Cyprian hier wie anderswo<sup>274</sup> in der Abhängigkeit von seinen literarischen Vorbildern Tertullian, Minucius Felix und in etwa auch dem lateinischen Irenäus stehen. Koch weist insbesondere auf eine Reminiszenz Cyprians in *Idol. c. 14* aus *adv.haer. V, 1,1* hin<sup>275</sup>. Bereits in *adv.haer. V, 1,3* aber finden wir des Irenäus Widerspruch gegen das Aquariertum der doketischen Sekte der Ebioniten, der in seiner Gedankenführung unserem 63. Brief nicht unähnlich ist. Nur die Mischung von Wasser und Wein, Himmlischem und Irdischem, stellt dar, was Christus durch das Werk seiner Erlösung bewirkt hat: die Verbindung von Gott und Mensch. Wörtliche Anklänge der Schrift Cyprians an Irenäus sind jedoch nicht festzustellen.

Aufgrund der bereits erwähnten detaillierten Darstellung der mazdaistischen Rubrizistik durch Duchesne-Guillemain wissen wir aber: die mazdaistische Feuerkulthandlung wurde am Morgen bei aufgehender Sonne - wenn auch sorgfältig von dieser abgeschirmt - vorgenommen. Dagegen scheint die *abendliche* Eucharistie bei den Leuten, von denen Cyprian berichtet, aufgrund der neutestamentlichen Einsetzungsberichte mit Wein gefeiert worden zu sein. Eine *abendliche Feuerkultliturgie*, - dann etwa mit Wein ausgerichtet - ist aber durch die mazdaistischen Kultvorschriften ausgeschlossen<sup>276</sup>. Daher ist das Einverständnis, abends mit Wein zu feiern, so zu erklären, daß das Aquariertum insgesamt dem Bestreben entsprungen sein möchte, die christliche Eucharistie mit einer damals schon von vielhundertjähriger liturgischer Tradition geheiligten religiösen Übung zu vermählen<sup>277</sup>.

---

274) s. z.B. H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926 *passim*.

275) s. a.O. 474f.

276) Zur tatsächlich nur marginalen Integration des Gebrauchs von Wein im zoroastrischen Kult und in den Mithrasmysterien s. zuletzt H. Waldmann, *Die kommagenischen Bankette*, in: *Res Orientales IV, Banquets d'Orient*, Löwen 1992, 47f.

277) Zu der Vermutung, das Aquariertum könne von mazdaistischem Denken beeinflusst sein, fügt sich auch der Umstand, daß die *morgentliche* Messfeier, die nach Cyprian den eigentliche Ort dieses Sonderbrauches darstellt, zuerst aus Bithynien, einer gleichfalls stark vom Mazdaismus geprägten - es sei nur darauf hingewiesen, daß Bithynien in persischer Zeit zur Satrapie Pontos gehörte; näheres zu diesem s. Waldmann, *Mazdaismus* 153f. - Nachbarlandschaft des antiken Pontos, der Heimat Markions, gemeldet wird: s. W.H. Bates, *St. Cyprian and the 'Aquarians'*, *Studia Patristica* 15, 1984, 514.



Letztlich dürfte aber ein tieferes Anliegen der »Gnostiker« hinter der Propagierung des Aquariertums gestanden haben: Bei ihrem Versuch, die Kirche nach ihren mazdaistischen und zurvanistischen Ideen umzugestalten, war ihnen der Gedanke an das Blut Christi, d.h. an einen *tatsächlich* leidenden Christus, unerträglich. Er widersprach ihrem doketischen Christusverständnis, das von der mazdaistischen Theologie des Wirkens ihres Erlösergottes Mithras durch das Medium gewisser außerordentlicher Menschen bestimmt gewesen sein dürfte<sup>278</sup>. Darin, daß dabei auch die Heiligkeit der Ehe vor Augen geführt wird, möchte schließlich der Hang der Markioniten begründet gewesen sein, über die Hochzeit von Kanaan zu spotten<sup>279</sup>.

Für den engen Bezug, in dem aber speziell diese Perikope stets zum Abendmahl gesehen wurde, ist gerade der unseren augenblicklichen Überlegungen zugrundeliegende 63. Brief Cyprians ein Beweis: Sein Anliegen ist es, darzulegen, daß Noe, der Wein trank, und Melchisedech, der Brot und Wein darbrachte, »als Typen des opfernden Christus« anzusehen sind<sup>280</sup>. Er weist darüberhinaus »aus Schriftstellen des alten und neuen Bundes« nach, daß als Vorbild für den Kelch des Herrn überall der Wein erwähnt wird, während das Wasser immer nur auf die Taufe hinweist<sup>281</sup>.

Wir stehen vor dem Phänomen, daß sich ein Autor in der Auseinandersetzung mit gewissen zeitgenössischen Irrlehren gedanklich die Versatzstücke gnostischer Argumente zu eigen macht, ohne überhaupt noch zu wissen, daß er es mit gnostischen Vorstellungen zu tun hat. Erst recht weiß er nicht, daß die Wurzel der Ideen, die er bekämpft, im persischen Mazdaismus liegen. All das unbedingt ein Erfolg der Anpassung, deren sich der Mazdaismus befleißigte, als er um die Zeitenwende als »Gnosis« in Fortsetzung der iranischen Reaktion gegen das Vordringen des Hellenismus unter Alexander und den Diadochen zur Eroberung des Westens aufbrach, diesmal mit geistigen Waffen, nachdem die bewaffnete Rückeroberung durch Rom zum Stillstand gebracht worden war<sup>282</sup>.

Die Gnostiker Tatian und Markion sind nicht nur beide Aquarier, vielmehr gehören sie auch zu den bekanntesten Verfechtern des Enkratismus. Manche nennen Tatian

---

278) Vgl. Waldmann, *Mazdaismus* 174-177 das Kapitel: »Mithras, *fravaši* Mithradates' I. Kallinikos und Antiochos' I?«, und hier unten Teil B des vorliegenden Kapitels auf S. 96f.

279) Vgl. A. v. Harnack, *Marcion*, 249\*, Anm. 1.

280) Vgl. Uhl in *BKV*, 344.

281) Vgl. a.O.

282) Zu dem Begriff »iranische Reaktion« und ihrem politischen Verlauf vgl. meine TAVO-Karte B V 4: *Das Vordringen der Römer und Parther im 2. Jh. v. Chr.*, Wiesbaden 1985; bezüglich des kunsthistorischen Aspektes dieser Frage noch immer grundlegend D. Schlumberger, *Descendants non-méditerranées de l'art grec*, *Syria* 37, 1960, 131-166 u. 253-318, deutsch in: F. Altheim u.a. (Hrsg.), *Der Hellenismus in Mittelasien*, Darmstadt 1969, 281-405; zu den religionsgeschichtlichen Auswirkungen dieser Bewegung s. Waldmann, *Mazdaismus*, insbesondere 149-156 'Der Götterkosmos der ersten Phase der kommagenischen Kulturreformen und verwandte Erscheinungen' und S. 131f. das Kapitel 'Mithradates I. Kallinikos und das Griechische'.

den ersten der Enkratiten<sup>283</sup>, andere führen Dositheos aus der Kilikia Tracheia an - ob er nun identisch ist mit dem Lehrer des Simon Magus, dem geistigen Ahnherrn Markions, oder nicht<sup>284</sup> - als deren ὄρχηγός an. Es scheint, daß auch diese gnostische Sonderlehre aus dem Mazdaismus stammt bzw. aus dessen zurvanistischer Spielart, die spätestens seit der spätachämenidischen Zeit nachzuweisen ist<sup>285</sup>.

Wenn Zaehner den Enkratismus »als einen Ausfluß der manichäischen kosmogonischen Lehren« ansieht, näherhin als Folge aus dem Mythos des als weiblich verstandenen Dämons des Bösen Āz<sup>286</sup>, so haben in jüngster Zeit ganz anders gelagerte Erkenntnisse ergeben, daß der Enkratismus schon lange vor den Manichäismus und vor dem Zurvanismus der Sasaniden<sup>287</sup>, also vor dem dritten Jh. n. Chr. seinen theologischen Ort besaß, und zwar in der zurvanistischen Abart des Mazdaismus. Daher dürften die enkratistischen Bestrebungen, die wir bei dem möglicherweise schon aus dem ersten Jh. v. Chr. stammenden Kilikier Dositheos finden und von da ausgehend in Pisidien, Isaurien und Lykaonien<sup>288</sup> - wir finden ihn weiterhin bei dem Pontiker Markion und bei dem »im Land der Assyrier« geborenen Tatian<sup>289</sup> - insgesamt aus dem Mazdaismus stammen. Es wird nicht von ungefähr sein, daß die ersten bzw. Hauptvertreter des Enkratismus aus iranischen bzw. von iranischen Fürstenhäusern beherrschten Regionen stammen.

Auch hier ist der Name von J. Duchesne-Guillemin zu nennen, der zusammen mit G. Gnoli in mehreren Aufsätzen eine über viele Jahrzehnte sich erstreckende Diskussion zu Ende führte<sup>290</sup>. Es handelt sich um die Etymologie des sowohl für die Theologie der *Gathas* - d.h. der Zeit Zarathustras wie des Avesta grundlegenden Begriffs χ<sup>v</sup>*arenah*, der später mit φῶς, τύχη und δόξα übersetzt wurde<sup>291</sup>. Sie lautet: Same, männlicher Same. Duchesne-Guillemin schreibt: »Le χ<sup>v</sup>*arrah* de Dieu est simplement sa semence<sup>292</sup>«. Ist es auch ursprünglich *sein* Same, der Same Ahura Mazdas, so

---

283) Vgl. Altaner, *Patrologie* <sup>8</sup>1978, 71ff.

284) Vgl. A. v. Harnack, *Gesch. d. altchr. Lit.*, Bd.I, 152f. u. 201f. und Jülicher in *RE* s.v. Dositheos Nr. 10 u. 11.

285) Vgl. M. Boyce 1979, 67-70 und zuletzt ausführlich 1982, 231-241.

286) Vgl. Zaehner 1955, 170. S. daselbst auch: »die Frau als üble Schöpfung«: 74, 188, 191; »sie schließt sich Ahriman an«: 74, 157, 184-1911; »sie betrübt Ahura Mazda«: 188.

287) Reichere Details dazu bietet zuletzt H.-J. Klimkeit, *Einleitung. Der Manichäismus in Zentralasien*, in: H.-J. Klimkeit, (Hrsg.), *Hymnen und Gebete der Religion des Lichtes*, Opladen 1989, 13-56.

288) Vgl. A. v. Harnack, *Geschichte*, 201f.

289) Vgl. Altaner, 71ff.

290) Vgl. G. Gnoli, *AION-O* 12, 1962, 95ff. und J. Duchesne-Guillemin, *AION*, sez. ling. 5, 1963, 11ff. Dort auch eine zusammenfassende Darstellung der voraufgehenden Diskussion. Konkret lassen auch bestimmte Stücke der mithrischen Ikonographie das Zutreffen der von Gnoli und Duchesne-Guillemin vorgelegten Etymologie erkennen: s. z.B. oben S. 55ff.

291) Vgl. F. Cumont, *Textes et Monuments Figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, (= *MMM*) Bd. I, Brüssel 1899, 285 und hier weiter unten Anm. 310.

292) Vgl. J. Duchesne-Guillemin, a.O. 30.

wird doch in einer für das theologische Vorgehen des Zurvanismus, wie es scheint, typischen Fehl- und Uminterpretation gathischer Ausdrücke und Vorstellungen<sup>293</sup> möglicherweise das »Samenhaben« des Mannes angesehen als »Im-Gnadenstandesein« und dementsprechend der Verlust des Samens als Verlust der Gnade, in der Art, z.B. wie G. Quispel den Einsatz der παρθένοι τοῦ φωτός in der Auseinandersetzung des Urmenschen mit den Mächten der Dunkelheit, den Archonten, beschreibt. Ich übersetze:

»Wenn der Urmensch im Streit mit den Mächten der Finsternis Lichtfunken (an diese) verloren haben möchte, dann wird die παρθένος τοῦ φωτός ausgesandt, um diese Lichtpartikel den Archonten wieder zu entlocken. Die Art und Weise, in der die Gestalt dieser Lichtmagd und die Reaktion der dämonischen Wesen beschrieben wird, machen es vollkommen deutlich, daß es der Lichtmagd noch nicht an Sinnlichkeit gebricht<sup>294</sup>.«

Wenn Zaehner in seinem bereits erwähnten Werk über den Zurvanismus das Weib als ein theologisches Unglück für den Mann beschreibt<sup>295</sup>, das ihn seine ewige Bestimmung vergessen läßt<sup>296</sup>, seinen Intellekt irreführt<sup>297</sup> und darum kämpft, das χ<sup>v</sup>arenah des Mannes zu erlangen<sup>298</sup>, so läßt sich daraus unter Berücksichtigung einer möglichen Überinterpretation des in den Gathas von Zarathustra verwendeten Ausdrucks für Gnade schließen: Auch der in der Gnosis beheimatete Enkratismus

---

293) Vgl. oben S. 65, Nr. 5.

294) Vgl. G. Quispel, *Simon en Helena*, NedThTijd 5, 1952, 344. Quispel behandelt auf den genannten Seiten bestimmte Aspekte, die die Geilheit auf die genannte Weise im zurvanistischen Verständnis vor Ablauf des kosmischen Weltendramas spielt. Zum Kallos-Motiv s. zuletzt ausführlich G. Lüdemann, Untersuchungen zur simonianischen Gnosis, Gütersloh 1975 zusammen mit den wesentlichen Korrekturen durch J. Frickel, ThLZ 102, 1977, 733.

295) Vgl. Zaehner, *Zurvan*, 172-174. Insbesondere führt Zaehner a.O. aus dem *Denkart*, einer substantiell aus der sasanidischen Zeit stammenden Quelle (s. a.O. 7), die folgende Stelle an (DkM. 342. 3ff.):

»Man who is the object of (diabolic) aggression, is tainted with aggressive concupiscence which is intent on destroying his χ<sup>v</sup>arr. Reason was created by the Creator to protect the χ<sup>v</sup>arr from concupiscence. Concupiscence is first cousin to desire. There is a limit set to desire. So long as desire for wealth and power is fulfilled, concupiscence is greatly strengthened and reason is gravely impaired in (its function of) protecting the χ<sup>v</sup>arr from concupiscence. When a man fulfils his desire for power and wealth in subjection to that moderation which is dictated by reason, that man's reason becomes firmly established in (its function of). Such power and wealth are beneficial to such a man. But when a man fulfils his desire by overriding that moderation which is dictated by his reason, concupiscence is greatly strengthened and reason weakened within him. Because of this weakening of the reason his χ<sup>v</sup>arr is made unstable since its protector has become imperfect: the man becomes intoxicated with his excessive power and wealth: he is overwhelmed by concupiscence which destroys his χ<sup>v</sup>arr, and he is harmed by that power and wealth.«

Dabei ist zu beachten, daß Zaehner hier mit 'concupiscence' die Nennung des weiblichen Dämons Āz übersetzt, dessen quasi-Identität mit dem weiblichen Geschlecht überhaupt er uns in den oben in Anm. 286 wiedergegebenen Abschnitten seines Buches vor Augen führt. S. auch Zaehner unten Anm. 298.

296) Vgl. Zaehner a.O. 180, 195.

297) Vgl. a.O. 175.

298) Vgl. a.O. 172-174.

möchte ursprünglich aus dem Mazdaismus stammen, wenn auch aus der speziellen Ausformung, die dieser im Zurvanismus fand<sup>299</sup>.

Im Einzelnen führt Zaehner in dem Kapitel seines Buches, das die Überschrift trägt: »Woman, the seductress of man«, aus:

»... another demon of desire - *Jēh*. ... she ist the demon Whore. The word derives from the Avestan *jahī*, commonly used to mean a prostitute. ... its original sense would appear to be simply 'woman'<sup>300</sup>.«

Zaehner fährt fort:

»We saw in an earlier chapter that Ohrmazds recitation of the *Ahunvar*-prayer had the effect of laying Ahriman low for three thousand years... The demons, exasperated at the torpor of their captain, sought to encourage him: they retailed in detail the evil they could do, 'but the accursed Destructive Spirit was not comforted, ... It was not until *Jēh* intervened that he revived and was able to deliver his furious and triumphantly successful onslaught on the powers of good. For *Jēh*, 'the accursed Whore, came after three thousand years had run their course; and she cried out to the Destructive Spirit (saying), 'Arise, O our Father, for I would join battle in the material world that Ohrmazd and the Amahraspands may suffer straitness and misery thereby'. But again Ahriman was not comforted. Then she cried out a second time and said 'Arise, O our father, for in that battle I shall let loose so much affliction on the Blessed Man and the toiling Bull that, because of my deeds, they will not be fit to live: and I shall destroy their dignity (*χ'arr*): I shall afflict the water; I shall afflict the plants; I shall afflict all the creation of Ohrmazd.' And she related her evil deeds so minutely that the Destructive Spirit was comforted, and leapt forth from his fallen state and kissed the head of the Whore<sup>301</sup>.«

Weiter schreibt Zaehner:

»Benveniste concluded in his analysis of the Theodore bar Kōnai text<sup>302</sup> that woman originally belonged to the Ahrimanic creation in the Zervanite scheme of things. From all the evidence this seems a fair inference. The intermediate position, namely that the female element water and woman herself deserted Ohrmazd for Ahriman, is, however, alone attested in the Syriac sources. Only Hippolytus gives the extreme position which equates the male principle with light and the female with darkness<sup>303</sup>. While granting that the identification of the female element with darkness and therefore with evil was probably held by some Zervanites - and the female sex of *Az*, if proven, would greatly strengthen this theory - the better attested position remains that the female element as well as the male was fashioned by Ohrmazd, but through what appears to be an innate perversity deserted to the camp of Ahriman. ...

---

299) Vgl. K. Rudolph zu »Samen« bzw. »Enkratismus« im gnostischen Bereich vor Auftreten der λόγοι σπερματικοί im Manichäismus selbst in: *Die Gnosis*, Leipzig <sup>2</sup>1980, 256-260.

300) Vgl. Zaehner a.O. 183. Eine Übersetzung der auf den S. 93-95 zitierten Texte findet sich unten auf S. 158-160.

301) Vgl. a.O. 183f. Der zuletzt von ihm angeführte Text stammt aus *Greater Bundahišn* 39.11ff.

302) Bei Zaehner abgedruckt a.O. 441f., hier in deutscher Übersetzung unten auf S. 154.

303) Dieser Text befindet sich in deutscher Übersetzung unten auf S. 154.

There is moreover a further passage in the Bundahišn 107.14ff. from its contents probably Zervanite in origin, which fully establishes the fact that some Zoroastrians at least considered woman to be essentially perverse. Ohrmazd is soliloquizing at the time of his creation of woman, and this is what he says:

'I created thee, thou whose adversary is the whore species, and thou wast created with a mouth close to thy buttocks, and coition seems to thee even as the taste of the sweetest food to the mouth; and thou art a helper to me, for from thee is man born, but thou dost grieve me who am Ohrmazd. But had I found another vessel from which to make man, never would I have created thee, whose adversary is the whore species. But I sought in the waters and in the earth, in plants and cattle, in the highest mountains and deep valleys, but I did not find a vessel from which righteous man might proceed except woman whose adversary is the whore'.

This episode may be characterized as Zervanite on four grounds: (i) Ohrmazd shows an ineptitude that is quite out of keeping with his Mazdean character of omnipotence and is strongly reminiscent of his inability to create the luminaries without diabolic assistance; (ii) he displays a misogynism unnatural, one would think, in one who is himself the creator of woman; (iii) the only use he can see in woman is that she produces man. ...

His perpetual repetition of the phrase 'woman whose adversary is the whore species' seems pointed, and his description of woman is exceptionally offensive and degrading. Between her and 'her adversary the whore species' her creator seems to see little difference.«

Aus dem Zurvanisten Zātspram, The Selections, Kap. 34,30-31 zitiert Zaehner:

»When Ahriman rushed into creation, he had the brood of the demon Whore of evil religion as his companion even as a man has a whore woman as his bedfellow; for verily the whore is a demon: and he appointed the demon Whore queen of her brood, that is the chief of the Righteous Man. And (the demon Whore) of evil religion joined herself... (*lacuna*)...: for the defilement of females she joined herself to him, that she might defile females; and the females, because they were defiled, might defile the males, and (the males) would turn aside from their proper work<sup>304</sup>.«

Im Schlußabschnitt des Kapitels: »Woman, the seductress of man«, faßt Zaehner schließlich zusammen:

»Thus in the course of our analysis ... we have continually come across an evil power of feminine gender. We recognized it first in the female principle of darkness which, according to Hippolytus, was moist and cold. Again we saw that there was good reason to believe that it was present in the demon Az - the personification of concupiscence which seemed to play so prominent a part in Zervanite teaching, though not in Mazdean. Finally we have again met it in the figure of *Jēh*, the whore who appears to be nothing else than woman. This threefold evidence can only lead to the conclusion that some Zervanites at least regarded the female principle as basically evil; and we are, therefore, bound to

---

304) Vgl. Zaehner 1955, 190.

accept the corollary - which was already sufficiently obvious from Zatspram's account of Az - that the prime function of woman, the propagation of the race, is as evil as the vessel which makes it possible<sup>305</sup>.«

Daran schließt Zaehner noch eine kurze Bemerkung des Inhalts an, daß die Gnosis dem Zurvanismus offensichtlich weit näher steht, als dem orthodoxen Mazdaismus.

Zusammenfassend können wir sagen: Auch die Sonderlehre des Enkratismus ist dem Gnostizismus nicht irgendwoher zugeflogen, sie möchte vielmehr ein Ausfluß des ursprünglichen, um nicht zu sagen: atavistischen, iranischen Gnadenbegriffs sein, u.z. in der Ausdeutung, die dieser im Zurvanismus fand, sowie der Anschauungen, die letzterer im Gegensatz zur mazdaistischen Orthodoxie über die Natur und theologische Wertigkeit von Frau und Zeugungsakt entwickelte. So kommt auch M. Boyce am Ende ihrer Darstellung des Zurvanismus zu dem Ergebnis: »This would help to account for the enormous influence it came to exert on many Gnostic faiths<sup>306</sup>.« Man wird fortfahren dürfen; um dann auch auf diesem Wege später wiederum den werdenden Manichäismus zu beeinflussen, nachdem es der Zurvanismus gewesen sein dürfte, der zuvorderst und grundlegend bei der Ausbildung der manichäischen Theologie Pate stand<sup>307</sup>. Hier wird die eine Ursache der Weibfeindlichkeit des Manichäismus liegen, die völlig unchristlich - denn am Anfang der christlichen Heilsgeschichte steht Maria, die Gnadenvolle - in abgeschwächter Weise vermittelt u.a. durch Augustinus das Abendland über lange Jahrhunderte beeinflußte. Aufgrund verschiedener Beobachtungen ist es andererseits denkbar, daß Maria, die gnadenvolle und die *παρθένος* - letzteres anerkanntermaßen nicht aus jüdischem Selbstverständnis zu erklären<sup>308</sup> - nicht von ungefähr als die »Morgenröte« vor dem Aufgang der Sonne

---

305) Vgl. a.O. 192.

306) Vgl. M. Boyce 1979, 70.

307) Vgl. vor allem Zaehner 1955, 167, hier wiedergegeben in Anm. 163. Als eine pervertierte Folgerung aus dieser unorthodoxen Ausdeutung des mazdaistischen Gnadenbegriffs im Zurvanismus-Manichäismus sind z.B. wohl die Praktiken dieser Sekte zu verstehen, die Augustinus *de haeresibus* 46 beschreibt (vgl. auch Cyrill von Jerusalem, 6. Katechese, 23 u. 33), nicht weniger als die Engführung auf ein sexuelles Ereignis, die, basierend auf gnostischen Schriften wie dem *liber graduum*, für lange Zeit das Verständnis von Gen. 3 bestimmte (freundlicher Hinweis von Prof. A. Grillmeier, Frankfurt).

308) Vgl. z.B. G. Gutknecht, Das Motiv der Jungfrauengeburt in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Diss. Greifswald 1952, *passim*, vor allem aber in dem zusammenfassenden Abschnitt auf S. 108:

»1. Das alttestamentliche Judentum kennt die Vorstellung der jungfräulichen Geburt des Messias nicht. Gleichfalls fehlt dieser Gedanke in der vorchristlichen jüdischen Literatur und im nachchristlichen Judentum. In der hierfür bisher häufig in Anspruch genommenen Immanuelweissagung in Jes. 7,14 bleibt die Jungfräulichkeit der Mutter des Immanuel außer Betracht und wird nicht ausgesagt.

2. Die griechische Bibel setzt diese jüdische Tradition fort. Das Wort '*παρθένος*' in Jes. 7,14 wird in der Bedeutung 'Mädchen' verwendet, in der es auch in einigen Stellen der klassischen Gräcität vorkommt. Religionsgeschichtliche Parallelen zu der angeblichen Jungfrauengeburtsvorstellung der Septuaginta sind bis zur Zeitenwende nicht bekannt«.

des Heils am Anfang der neutestamentlichen Heilsgeschichte steht: Lukas und Matthäus oder die, von denen diese die einleitenden Kapitel ihrer Evangelien übernahmen<sup>309</sup>, könnten diese Haggadot u.a. bewußt als Antwort auf die gerade vorgetragene an finsternen Konsequenzen reiche zurvanistische Gnadentheologie<sup>310</sup> unter ihre Quellen aufgenommen haben<sup>311</sup>.

Neben den »altehrwürdigen« Argumenten für die Ableitung der Gnosis aus dem Mazdäismus-Zurvanismus wie Dualismus und doktetistischer Christologie dürfen die vorstehenden Überlegungen eine aufgrund der Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Forschung der letzten Jahrzehnte scheinbar verlorengegangene Perspektive für ein tieferes Verständnis der Gnosis wiedereröffnen.

## B DIE DEM GNOSTISCH-MANICHÄISCHEN CHRISTUSVERSTÄNDNIS ZUGRUNDELIEGENDEN ZURVANISTISCHEN VORSTELLUNGEN

Für den Zurvanismus dürfte eine Epiphanie-Theologie von der folgenden Art anzunehmen sein: In erlösender Weise manifestiert sich das Göttliche in großen Helden und Gott-Königen, indem als deren *fravaši*, d.h. als ihr inneres Selbst, Mithras angenommen wird, der so durch diese in königlich-sieghafter Form - man denke etwa an die falschen Messiaserwartungen, deren sich Jesus beständig zu erwehren hatte - das politische Geschehen zu glückhaften Erfolgen lenkt<sup>312</sup>.

---

Vgl. auch K.H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. II, Düsseldorf 1973, 177:

»So hat auch rabbinische Exegese Is 7,14 nie von einer Jungfrauengeburt des Messias verstanden. Die christliche Exegese ist etwas Neues.«

309) Näheres vgl. unten S. 103ff.

310) Interessant ist in unserem Zusammenhang, daß - wie bereits F. Cumont *MMM I*, 285, Anm. 2 feststellt - der christliche Gnadenbegriff von persischer Seite als mit dem eigenen identisch angesehen wird: Der mit der Christin Sirin vermählte sasanidische Herrscher Chosrau II. (590-628) sendet an das Heiligtum des hl. Sergios zu Nisibis ein reichverziertes Kreuz und weitere Geschenke mit einer Schale, auf der er in griechischer Sprache die *τύχη τοῦ ἁγίου Σεργίου* erleht: vgl. Evagrius scholasticus, *VI*, 21, S. 235, 26 und 238, 6 (Ed. Bidez und Parmentier, London 1898). Vgl. auch oben S. 91f.

311) Ausführlich zu der hier angedeuteten möglichen Interpretation der Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas s. weiter unten 103ff. Interessant in diesem Zusammenhang, daß im Mandäismus eine »ungnostische Hochschätzung der Ehe« zu beobachten ist (vgl. *LThK s.v. Mandäismus* 1345). Wie die Behandlung der Mandäerfrage a.O. 1346f. aber zeigt, handelt es sich bei diesen wohl um eine *jüdische* Sekte, die wahrscheinlich im 2. nachchr. Jh. durch das offizielle Judentum zunächst nach Nordmesopotamien abgedrängt wurde und sich von da in das Mündungsgebiet von Euphrat und Tigris verpflanzte, wo sie heute noch anzutreffen ist: vgl. a.O. 1343. Sie erscheint in der Frage der Einschätzung der Ehe tatsächlich dem orthodoxen Judentum verpflichtet (s. auch K. Rudolph, *Die Mandäer*, in: G. Widengren [Hrsg.], *Der Mandäismus*, Darmstadt 1982, 126), von dem sie sich erst lange nach der Qumran-Gemeinde getrennt haben dürfte, die - wie wir noch ausführlich zu behandeln haben werden - in dieser Frage eine ganz andere Haltung einnahm: vgl. unten S. 105ff.

312) Ein mazdaistisches Gegenstück der falschen jüdischen Messiaskönig-Erwartungen bietet der oben

Eine Identifizierung des jeweiligen Helden mit Mithras, oder gar eine Inkarnation dieses Gottes im jeweiligen König sind dabei in keiner Weise gemeint<sup>313</sup>. Was tatsächlich anzunehmen ist, kommt am ehesten dem *genius*-Verständnis der römischen Kaiserideologie nahe - nicht zuletzt weil letztere auf das mazdaistische Gott-Königs-Verständnis zurückgehen dürfte<sup>314</sup>. Inkarnation des Göttlichen oder seine Identifizierung mit einem individuellen Menschen in heilbringender Funktion waren dem Mazdaisten undenkbar. Denn heilbringende Funktion war untrennbar mit dem Gott Mithras verbunden<sup>315</sup>. Der aber konnte in seinen Manifestationen weder göttlicher Größe entbehren: sie mußten also königlich-siegreich-heldisch sein; erst recht konnte kein Leiden an ihm gedacht werden: die Fähigkeit des Christengottes zur κένωσις geht einem Mithras grundlegend ab. Daher das, man möchte sagen, verzweifelte Bemühen der Gnosis, d.h. des Mazdaismus-Zurvanismus, in ihrer Auseinandersetzung mit dem Phänomen Jesus, diesen in ihrer, der Gnosis, Überbetonung von epiphanen Ereignissen in Jesu Leben wie Taufe und Verklärung in sieghaft-heldischer Pose im Bilde des Mithras anzunähern<sup>316</sup> und auf der anderen Seite das Streben, dem leidenden, ja scheiternden Jesus menschliche Geburt, Fleisch und Blut, d.h. reale menschliche Existenz insgesamt abzuspochen.

Von den selben theologischen Zwängen bestimmt werden noch Mani bzw. seine Jünger Christologie treiben. Dabei gehen sie einen Schritt weiter, als es der Gnostizismus gemeinhin tut: Sie behalten den doketisierten Christus - so ganz Mithras; die Rolle des leidenden Christus aber übernimmt Mani, bis hin zur Kreuzigung. Eine *adumbratio* dieser Theologie werden wir in dem Wechselspiel zwischen Simon von Cyrene und Christus zu sehen haben, wie es Irenäus I,24,4 in seinem Bericht über die Gnosis des Basilides beschreibt: *Simon* sei ans Kreuz geschlagen worden - 'lachend' habe Jesus daneben gestanden: Die dem sieghaften Helden angemessene Pose angesichts einer scheiternden Existenz. Die Stelle bei Irenäus lautet:

»... sed Simonem quemdam Cyrenaeum angaristum portasse crucem eius pro eo: et hunc secundum ignorantiam et errorem crucifixum, transfiguratum ab eo, uti putaretur ipse esse Jesus: et ipsum autem Jesum Simonis accepisse formam et stantem irrisisse eos. Quoniam enim virtus incorporalis erat, et Nus innati

---

auf S. 75f. wiedergegebene Mythos von der Weigerung *Yimas*, die Gute Religion von Ahura Mazda anzunehmen und zu verbreiten und seinem Begehren, stattdessen Mithras einen Thron und ein Diadem zu erhalten.

313) s. Waldmann, Mazdaismus 174-177 das Kapitel: 'Mithras, *fravaši* Mithradates I. Kallinikos und Antiochos I'.

314) Vgl. J. Gagé, »Basiléia«, les Césars, les rois d'Orient et les »Mages«, Paris 1968 *passim*, und in Waldmann, Mazdaismus 34-38.

315) Vgl. oben S. 80-82 die Ausführungen über die Reintegration des Gottes Mithras in die zoroastrischen Glaubensvorstellungen, vor allem aber zu den Motiven und Inhalten seines Wiederauflebens in der zurvanistischen Theologie oben S. 61-73.

316) Man vgl. die blühenden Ausschmückungen dieser Berichte durch die Gnostiker in A. Orbe, *Cristologia gnostica*, Madrid 1976, Bd. I, 503-585 und Bd. II, 96-141.

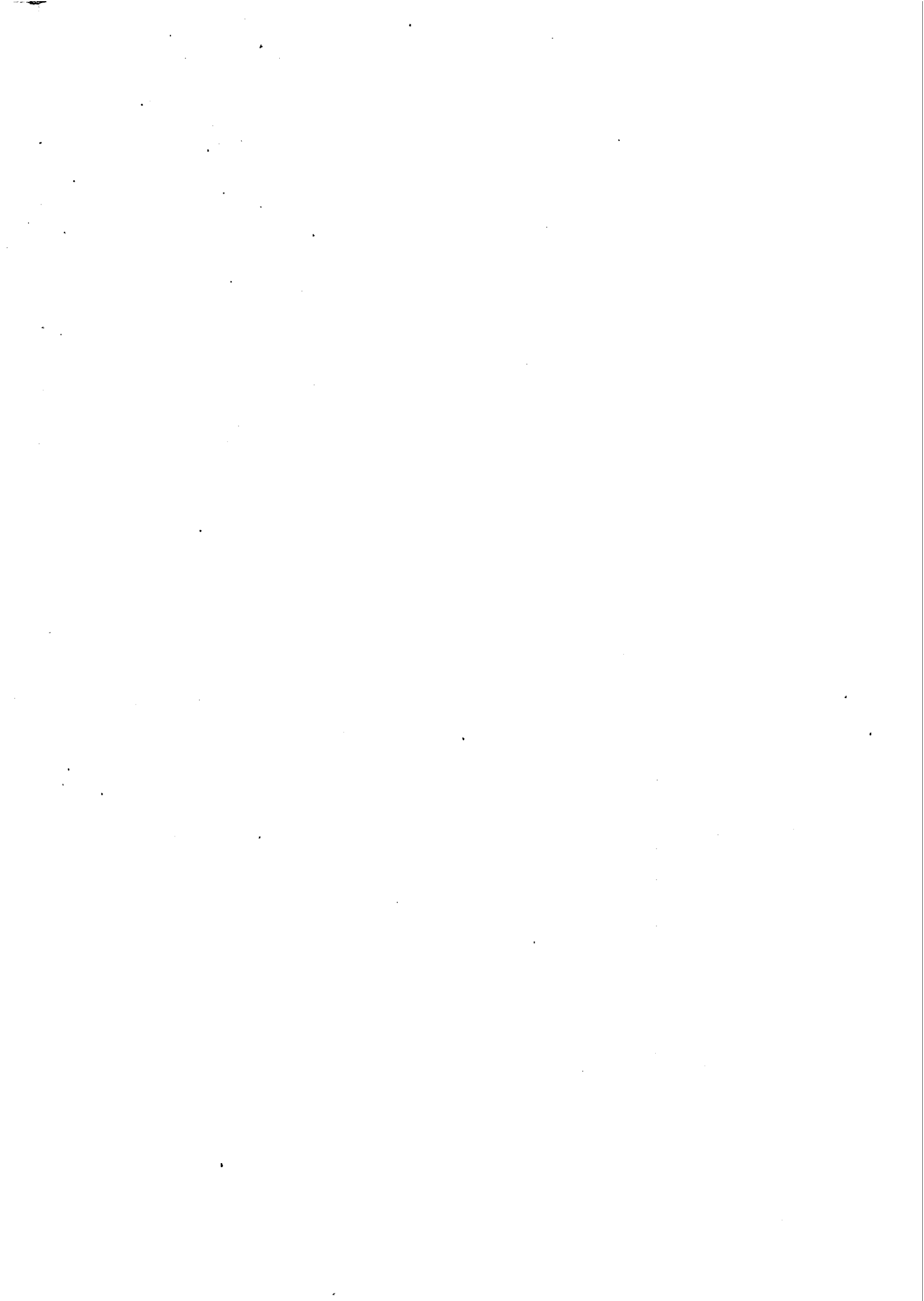


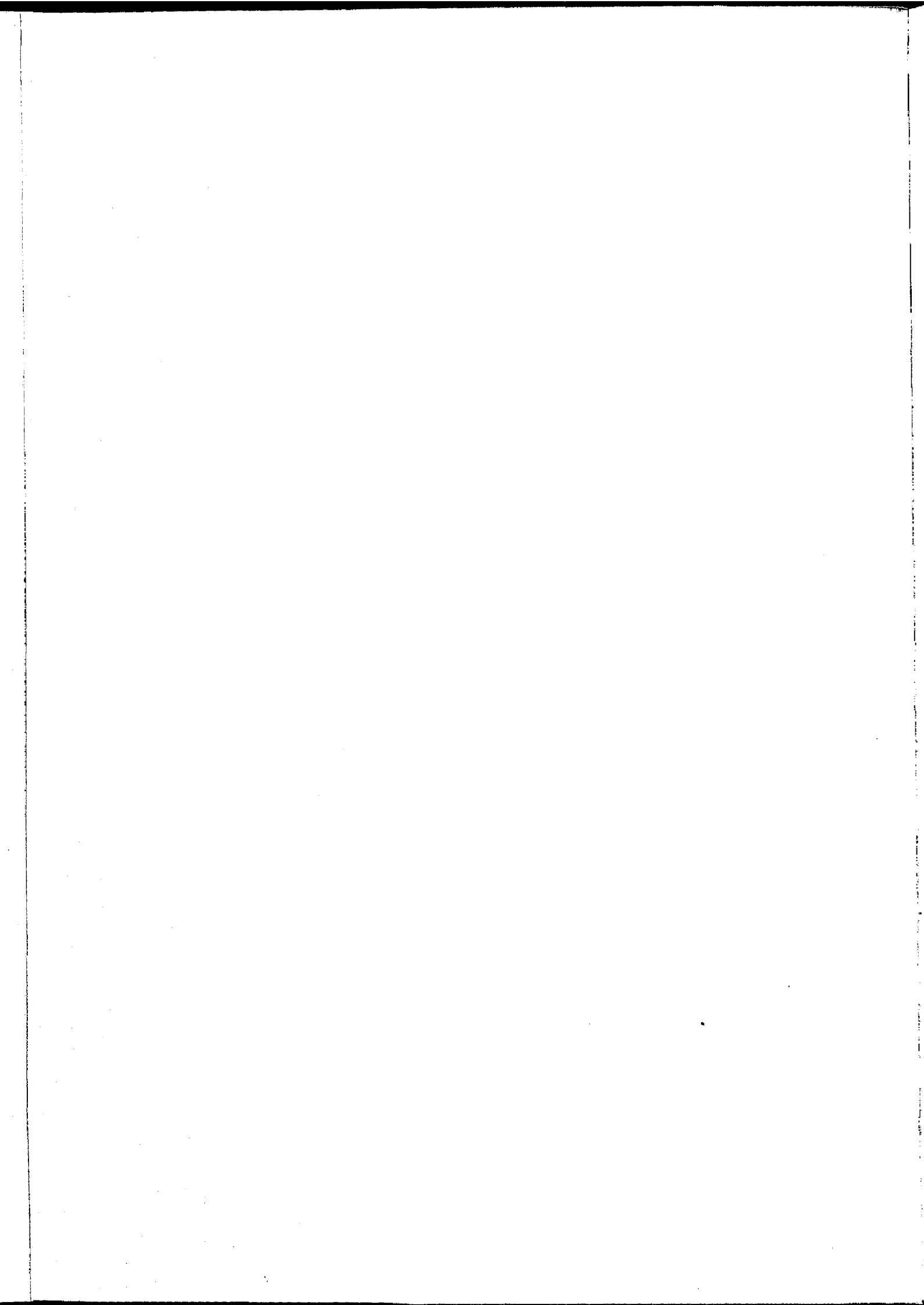
*Patris, transfiguratum quemadmodum vellet, et sic ascendisse ad eum qui miserat eum.*«

Wir haben schon S. 30ff. darauf aufmerksam gemacht, daß Naturreligion im Gegensatz zu Offenbarungsreligion in einem tragischen Ablauf kein Heil zu sehen vermag<sup>317</sup>.

---

317) Schon der Bultmannschüler Bornkamm vertritt in seiner Arbeit, *Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten. Beiträge zur Geschichte der Gnosis und zur Vorgeschichte des Manichäismus*, Göttingen 1933, die hier herausgearbeitete wesentliche Unterscheidung zwischen gnostischer und der jüdisch-christlichen Tradition verpflichteter Theologie, daß nämlich Gnosis - in diesem Fall natürlich nur nach-christliche Gnosis - wesentlich »Auflösung der christlichen Heilsgeschichte in einen zeitlosen Mythos« ist, s. a.O. 121f.





## VII. Maria, die Gnadenvolle: ein Beispiel frühchristlicher Auseinandersetzung mit zurvanistisch-gnostischem Gedankengut

### A DIE EINSTELLUNG VERSCHIEDENER MODERNER EXEGETEN ZUR FRÜHCHRISTLICHEN AUSEINANDERSETZUNG MIT ZURVANISTISCH-GNOSTISCHEM GEDANKENGUT BEI JOHANNES

Nachdem der Einfluß der Gnosis auf das Johannesevangelium schon seit langem ein Thema der neutestamentlichen Forschung ist, hat die Diskussion darüber bei R. Schnackenburg zuletzt zu der Feststellung geführt:

»Man kann ... annehmen, daß der 4. Evangelist, der die Christusbotschaft auch in seine hellenistische Umwelt hineinbringen wollte, in seiner Redeweise auf sie Rücksicht nahm; aber er hat sie keineswegs aus ihr gewonnen, sondern aus jüdisch-urchristlichen Voraussetzungen entwickelt. Mag sie eine Assimilation an den gnostischen Erlösermythos sein, so hat sie in ihm doch nicht ihre Wurzel oder Quelle. *Wenn sich der Evangelist der gnostischen Fragestellung öffnete, so hat er ihr doch eine ganz andere, genuin christliche Antwort gegeben*<sup>318</sup>.«

Auch die im Nachtrag zum I. Band angeführte Literatur zwingt zu keiner Änderung von Schnackenburgs Stellungnahme<sup>319</sup>.

Stark entfernt sich J.-A. Bühner von Schnackenburgs These<sup>320</sup>. Wie weit die dort vertretene Sicht des johanneischen Christusverständnisses aus der jüdisch-apokalyptischen Botengestalt aber in Ausschließlichkeit durchgehalten werden kann, ist angesichts des vom Verfasser selber eingestandenen uneinheitlichen Christusbildes des Johannesevangeliums fraglich: »Die Aussage vom ab- und aufsteigenden Menschensohn steht neben der vom gesandten und in den Himmel zurückkehrenden Sohn (Boten) Gottes«<sup>321</sup>.

Völlig im Sinne Schnackenburgs äußert sich K.M. Fischer. Er schreibt:

»Wenn dem Hörer die Botschaft so verkündet werden soll, daß er sie verstehen kann, *muß sie auch in seinen Denkkategorien entfaltet werden*. ... Wir haben ...

---

318) Vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, Bd. I, Freiburg-Basel-Wien 1978, 447. Man vgl. a.O. neben den zu den Seiten 433-447 angegebenen Werken auch die zu den Seiten 117f. und 32-46 aufgeführten Arbeiten.

319) s. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, Bd. IV, Freiburg-Basel-Wien 1984, 198ff. Weitgehend im Sinne Schnackenburgs zuletzt H. Thyen s.v. Johannesevangelium, TRE Bd. 17, 218-221.

320) s. J.-A. Bühner, Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium, Tübingen 1977.

321) s. a.O. 423.

erkannt, daß Johannes nun keineswegs die Botschaft Zug um Zug in gnostische Weltanschauung überträgt, sondern ihre Denkkategorien von innen her durchbricht. ... (Der Hörer) kann seine Weltverachtung nicht mehr durchhalten, wenn Gott sich so total auf diese Welt eingelassen hat<sup>322</sup>.«

Dasselbe gilt von K.-W. Tröger, wenn er schreibt:

»Damit ist deutlich geworden, daß Johannes die gnostische Erlöservorstellung zwar aufgenommen hat, um mit ihr Jesu Person und Werk zu umschreiben, sie aber wesentlicher Merkmale entkleidete und ihr auf seine ganz unverwechselbare Weise einen Charakter verlieh, die den vierten Evangelisten als Christen ausweist<sup>323</sup>.«

Lediglich W. Langbrandtner nimmt eine differenziertere Stellung ein, indem er eine rein gnostische Urschrift von einem Redaktor in christlichem Sinn überarbeitet sein läßt<sup>324</sup>. Auch er nähert sich also schlußendlich der von Schnackenburg vertretenen Ansicht.

Tatsächlich unversöhnlich steht E. Käsemann Schnackenburgs Verständnis entgegen. Er sieht im 4. Evangelium eine gnostische Schrift, die »*errore hominum et providentia Dei*« in den Kanon der Großkirche aufgenommen wurde<sup>325</sup>. Darüberhinaus äußert er:

»Weiß man um das verzweifelte Ringen, das in den letzten hundert Jahren die Forschung bei diesem schwierigsten aller neutestamentlichen Probleme zu immer neuen Anläufen und Thesen veranlaßte, wird man auch dem eigenen Lösungsversuch gegenüber kritische Distanz bewahren. ... Ob wir uns mit unserer Sicht und unseren dabei gezogenen Schlüssen durchsetzen, ist für Wissenschaft nie entscheidend. Wichtig ist nur, daß aufgeworfene Fragen uns zum weiteren Nachdenken zwingen<sup>326</sup>.«

Schließlich formuliert Käsemann als Ergebnis, das 4. Evangelium sei dem christlichen Gnostizismus verpflichtet bzw. auf dem Weg dahin<sup>327</sup>. Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß aufgrund der gerade angeführten Zitate neben dem wissenschaftlichen Anliegen Käsemann in seiner vorliegenden Stellungnahme ein starkes an sich nicht unberechtigtes kerygmatisches Streben leitet, das den Leser durch die historische Aporie zu einer Christusbegegnung im Glauben führen soll, wie eine Formulierung wie die folgende belegt: »... widerspricht der johanneischen Einsicht,

---

322) s. K.M. Fischer, Der johan. Christus und der gnost. Erlöser, in: K.-W. Tröger (Hrsg.), Gnosis und Neues Testament, Gütersloh 1973, 265.

323) s. K.-W. Tröger, Ja oder Nein zur Welt. War der Evangelist Johannes Christ oder Gnostiker?, in: Theol. Versuche VII, Berlin 1976, 61-80. Das Zitat findet sich a.O. 75.

324) s. W. Langbrandtner, Weltferner Gott oder Gott der Liebe, Frankfurt am Main-Bern-Las Vegas 1977, 372f.

325) s. E. Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1971, 154.

326) s. a.O. 153.

327) s. a.O. 154f.

daß die irdische Tradition als solche nie das christliche Zeugnis zu legitimieren vermag,« und gleich im Anschluß daran: »Ihr (d.h. der irdischen Tradition) Recht ist im Gegenteil ständig daran zu prüfen, ob sie der Stimme Jesu dient<sup>328</sup>.« Doch wird man ein solches Vorgehen angesichts johanneischer Aussagen, angefangen vom  $\sigma\acute{o}\rho\xi$  1,14 bis hin zu  $\alpha\lambda\mu\alpha$  καὶ ὕδωρ 19,34, Stellen, deren Wertigkeit Käsemann durchaus bewußt ist<sup>329</sup>, wissenschaftlich kaum legitimieren, sondern nur aus einem bestimmten, jedenfalls nicht an heilsgeschichtlich denkender Theologie orientierten Verständnis von Kerygma allenfalls erklären können. Das 4. Evangelium als einem »naiven Dokerismus« verfallen zu bezeichnen<sup>330</sup>, geht nicht an.

Dasselbe gilt für L. Schottroff, die zu dem Schluß kommt:

»Johannes ist das erste uns ausführlicher bekannte System einer Gnosis, die sich christliche Traditionen adaptiert«<sup>331</sup>.

## B DIE KINDHEITSGESCHICHTEN BEI MATTHÄUS UND LUKAS

Denselben Vorgang wie bei Johannes, zumindest so, wie ihn Rudolf Schnackenburg versteht, glaube ich nun in den Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas feststellen zu können. Auf dem Hintergrund der Weibfeindlichkeit des Zurvanismus<sup>332</sup>, der bis zum 1. Jh. v. Chr. nach Westen bis Kappadokien, Kilikien, Lykien und Lydien<sup>333</sup> aber auch nach Samaria, Judäa selbst und Ägypten vordrang, gewinnen

---

328) s. a.O. 154.

329) Vgl. a.O. 97.

330) s. a.O. 158.

331) s. L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt*, Neukirchen 1970, 295.

332) Mit aller Vorsicht möchte ich doch darauf hinweisen, daß der oben in Anm. 211 zitierte Text aus dem *Denkart* stammt, einer Schrift, die im wesentlichen als zoroastrisch, d.h. orthodox-mazdaistisch gilt. Doch vertritt sie auch nicht wenige und, wie wir gesehen haben, sogar substantielle zurvanistische Ideen. DkM. 20.2 wird gar von einem Frager dem Autor im Zusammenhang der unterschiedlichen zoroastrischen und zurvanistischen Traditionen vorgeworfen: »Warum nimmst du beide an und lehrst du beide?« Zaehner schließt aus dem ganzen: »*What does seem clear, however, is that he does not consider the two traditions to be either contradictory or mutually exclusive*« (27f.). Der orthodoxe Mazdaismus scheint sich den zurvanistischen Gedankengängen keineswegs völlig verschlossen zu haben.

333) Vgl. dazu zusammenfassend Waldmann, *Mazdaismus* 149-156. Ein besonders instruktives Beispiel für die Art des um die Zeitenwende nach Westen vordringenden zurvanistisch bestimmten Mazdaismus - in Kommagene z.B. scheint der Zurvanismus jedoch keine Rolle gespielt zu haben: vgl. a.O. 184-191 - sind die näheren Umstände, unter denen sich die Mithrasmysterien zum ersten Mal im Westen feststellen lassen. M.J. Vermaseren leitet in: *Mithras, Geschichte eines Kultes*, Stuttgart 1965 das Kapitel: »Mithras' Ankunft in Europa« mit dem folgenden Bericht ein:

»Unter höchst ungewöhnlichen Umständen faßte der Gott aus dem Iran schließlich in Europa Fuß. Dem Historiker Plutarch zufolge (1. Jahrhundert n. Chr.) lernten die Römer Mithras zuerst durch die Seeräuber aus Kilikien, einer kleinasiatischen Provinz, kennen. Pompeius hatte eine Anzahl

bestimmte Äußerungen des gleichzeitig entstehenden Neuen Testaments besonderes Profil. Zunächst erregt Verwunderung, daß wir gerade in den beiden Kapiteln bei Matthäus und Lukas, in denen das christliche Verständnis der Frau seine wesentliche Prägung erfährt, auch den Bericht von den Μόγχοι, diesen »Levit« des iranischen Zurvanismus<sup>334</sup>, finden, die dem Menschwerdungsgeschehen ihre anbetende Anerkennung darbringen<sup>335</sup>. Vollends stutzig macht, daß Markion die Kindheitsgeschichte aus seinem Evangelium streicht<sup>336</sup>. Hat hier der Gnostiker Markion - er ist nicht nur Aquarier und Enkratit, sondern vertritt bekanntlich auch eine doketistische Christologie<sup>337</sup> - eine mit seiner zurvanistischen Grundanschauung unvereinbare Gnadentheologie erfahren und zwar so, wie sie hier bei Matthäus und Lukas in der dramatischen Fassung von Verkündigung und Geburt Christi dargestellt wird, in einer Form, die nicht umzudeuten, nicht mißzuverstehen war<sup>338</sup>.

Bezüglich der den Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas zugrundeliegenden Haggadot war um die Jahrhundertwende vertreten worden, daß es sich nur um eine einzige umfängliche Haggada handele, aus der die beiden Evangelisten das Material für ihre jeweiligen einleitenden Kapitel entnommen hätten.

Die Hauptvertreter dieser Ansicht waren A. Resch und L. Conrady<sup>339</sup>. Dagegen wird heute allgemein angenommen, daß unterschiedliche Vorlagen für die Kindheitsgeschichten herangezogen wurden<sup>340</sup>. Man wird annehmen dürfen, daß den gemein-

---

Kriegszüge gegen die Seeräuber unternehmen müssen, weil sie eine ausgesprochene Bedrohung darstellten (78-67 v. Chr.). Plutarch äußert sich in der Biographie des fähigen römischen Heerführers über die Seeräuber wie folgt: 'Auf dem lykischen Olymp feierten sie fremdartige Opferdienste und geheime Mysterien, von denen der Mithraskult noch heute blüht und eigentlich erst durch sie verbreitet worden ist'.« (Vgl. a.O. S. 20).

Man muß sagen: Keine besonders grandiose Ankunft! Doch was wichtiger ist: Es waren also Seeräuber, eine Gruppe, die man wohl als Männerbund mit klar ausgeprägten exemptionistischem Moralbewußtsein bezeichnen kann, die den Mithraskult dem Westen vermittelten, d.h. Vertreter der nach unserem Verständnis zurvanistisch ausgerichteten Abart des Mazdaismus. S. dazu jetzt ausführlich meinen Aufsatz: *Die kommagenischen Gotikönige und ihre ΘΕΟΙ ΕΠΗΚΟΟΙ*, Rom, IsMEO 1994 *passim* (im Druck).

334) Vgl. z.B. LThK s.v. Mani 1351, RGG<sup>3</sup> s.v. Iran, ausführlich ThWBNT s.v. μόγχοι (IV 360-362, G. Delling): die Magier waren ein Stamm des iranischen Volkes, ähnlich mit der Wahrnehmung religiöser und liturgischer Funktionen betraut wie in Israel der Stamm Levi. Grundlegend zum ganzen Komplex ist heute noch J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, Paris 1938 (Neudruck Paris 1973).

335) Zu diesen Zusammenhängen zwischen iranischer Theologie und Christentum s. Waldmann, *Mazdaismus, die Kapitel 'Mithras, fravaši Antiochos I.?' (174-177) und 'Der Stern' (179f.)*. Dort auch Verweise auf die frühere Literatur.

336) Von A. v. Harnack als ein ungelöstes Rätsel der Patristik erklärt (freundlicher Hinweis von Prof. K.H. Schelkle, Tübingen).

337) S. oben S. 90f.

338) Zum Begriff 'Haggada' in Bezug auf Lukas 1.2. s. Schürmann, *Das Lukasevangelium, Teil I*, 1969, 21-24, zu Matthäus 1.2: W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1972, 66.

339) Vgl. A. Resch, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas*, Leipzig 1897, bzw. L. Conrady, *Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus'*, Göttingen 1900.

340) Man vgl. dazu H. Schürmann, *Das Lukasevangelium, Teil I*, 140ff., insb. Anm. 308, und

samen »apologetischen« Anliegen beider Kindheitsgeschichten<sup>341</sup> neben der Auseinandersetzung des jungen Christentums z.B. mit der Gemeinde Johannes des Täufers<sup>342</sup>, mit der Theologie des AT und ihren Vertretern<sup>343</sup> auch die Auseinandersetzung mit der zurvanistischen Geistigkeit zuzurechnen ist, wie sie sich in ihrem nächsten Umfeld sowohl z.B. in der Qumran-Gemeinde<sup>344</sup> als auch in der zeitgenössischen<sup>345</sup> samaritanischen Religiosität unübersehbar manifestierten<sup>346</sup>.

1. Die theologische Diskussion der Berichte von Verkündigung und Geburt Christi in den letzten 100 Jahren:  
der Begriff der Zeugung κατὰ πνεῦμα  
in Ägypten, Qumran und Samaria.

Bevor wir aber die Frage nach der möglichen theologischen Spitze der Fassung des Berichtes von Verkündigung und Geburt Christi bei Matthäus und Lukas gegen ein zurvanistisches Gnaden- und Weltverständnis angehen, wollen wir die theologische Diskussion der synoptischen Berichte von Menschwerdung und Geburt Christi während der letzten 100 Jahre in groben Zügen rekapitulieren.

Die uns hier interessierende Frage hatte zu Beginn des 20. Jh. die eindeutige Antwort bekommen, daß z.B. die Quellen der Vorstellung von der jungfräulichen Mutterschaft Mariens unzweifelbar in der griechischen Mythologie lägen. Als Exponenten dieser Anschauung kann man E. Fehle ansehen<sup>347</sup>. Er beruft sich dabei auf H. Useners ein-

---

Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus, 66; dort auch ausführliche Literatur.

341) Vgl. Schürmann a.O. 57, dazu die treffende Exegese von Apg. 8,6ff. von G. Klein, ZThK 64, 1967, 40-82 = ders. Rekonstruktion und Interpretation, München 1969, 262-301, bes. 287-295. Die Kritik Haehnchens in: Tröger (Hrsg.), Gnosis und Neues Testament, Gütersloh 1973, 272f. scheint den Kern der Argumentation Kleins nicht zu treffen.

342) Man muß in diesen Belangen bei Matthäus wie Lukas über die beiden ersten Kapitel zumindest bis in das dritte Kapitel hinausgehen: wie Lukas den Stammbaum Jesu erst 3,23-38 bringt, so Matthäus eine erste Auseinandersetzung mit der Taufergemeinde in 3,1-17.

343) Man vgl. z.B. die Erfüllungssprüche des Matthäus; bei Lukas ist hier der Bericht vom greisen Simeon hervorzuheben; vgl. Schürmann 121f., vor allem aber der Stammbaum: s. a.O. 198ff.

344) S. ihren Dualismus, ihre Angelologie, ihre Eschatologie und auch ihren Enkratismus: dazu R. McL. Wilson, *Simon, Dositheus and the Dead Sea Scrolls*, ZRGG 9, 1957, 21ff. und hier das folgende Kapitel 2.

345) Vgl. Lüdemann 1975, 39-54.

346) Zur Bedeutung, die wir der von Simon ausgehenden Bewegung beizumessen haben, vgl. den aus Sichem gebürtigen Justinus in *apol. I* 26,3: σχεδὸν πάντες μὲν Σαμαρεῖς ... ἐκείνον ὁμολογούντες προσκυνοῦσιν; bezüglich seiner Nähe zu mazdaistisch-zurvanistischen Vorstellungen vgl. oben S. 85 und ausführlich das folgende Kapitel 2.

347) Vgl. Die kultische Keuschheit im Altertum, Gießen 1910, 22-25.



schlägige Vorarbeiten<sup>348</sup>. Auf letztere<sup>349</sup> und auf C. Clemen<sup>350</sup> beruft sich noch M. Dibelius in seinem Aufsatz von 1932: »Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium«<sup>351</sup>. Doch stellt sich das Bild bei Dibelius schon stark gewandelt dar. Er faßt mit den Worten zusammen:

»Während die Erzeugung  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$  πνεύμα vom hellenistischen Judentum aus zu begreifen ist, das Jungfrauenmotiv sich als 'heidnischen' Ursprungs erwies, aber vom hellenistischen Judentum vermittelt war, scheinen für die Einbeziehung des irdischen Vaters nur 'heidnische' Analogien in Frage zu kommen<sup>352</sup>.«

Als die hellenistisch-jüdischen Vermittler sieht Dibelius Philo und Paulus an<sup>353</sup>. Philos<sup>354</sup> entsprechenden Vorstellungen bemerkt Dibelius im Anschluß an die Besprechung der Uminterpretation in Richtung auf eine Zeugung  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$  πνεύμα, die die Sara-Erzählung von Gen 21 im Buch der Jubiläen erfuh<sup>355</sup>, zunächst einmal, daß der rabbinische Midrasch seiner ganzen Art nach eine so weitgehende Urheberchaft Gottes nicht annehmen kann. Er fährt dann fort:

»Die Bibelexegese des hellenistischen Judentums ist nicht so konservativ, wie ihre allegorische Auslegung zeigt. Und da dieses Judentum sich gegenüber außerjüdischen Vorstellungen nicht so spröde verhält wie das rabbinische, so ist ihm auch die Mythenscheu nicht im gleichen Grade eigen. Ein Zeuge dafür ist Philo<sup>356</sup>.«

Einige Seiten weiter präzisiert Dibelius:

»Diese Geburten werden im hellenistischen Judentum auf die *Einwirkung des schöpferischen 'heiligen Geistes'* zurückgeführt unter Ausschaltung des Ehemannes... Er (Philo) will, bei Gelegenheit der Erzeugung von Kain und Abel, die Ehen der alttestamentlichen Frommen allegorisieren und als »eheliche« Verbindungen mit den Tugenden hinstellen (*de Cherub* 40ff.). Zur Begründung dieser Deutung, die offenbar auf ihn selbst zurückgeht und von ihm als Mysterium für Eingeweihte dargestellt wird (*de Cherub* 42, 48), führt er den 'hochheiligen Moses' als Zeugen an. Auch seine Erzählung beweise, daß die heiligen Frauen von Gott befruchtet seien und nicht vom Manne. Das wird nun bei vier Frauen durchgeführt, bei Sara, Lea, Rebekka und Zippora, der Gattin des Moses. Man hat beim Lesen den Eindruck, daß diese Beweisführung unabhängig ist von der Deutung der Frauen auf die Tugenden; denn diese Deutung kommt über-

---

348) Vgl. *Geburt und Kindheit Christi*, ZnWKU 4, 1903, 1ff. = Vorträge und Aufsätze v. H. Usener 159ff.

349) Näherhin die Religionsgeschichtlichen Untersuchungen, Bd. 2, 71-76.

350) Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, Gießen 1924, 117-121.

351) SAH 4, 1932 = G. Bornkamm (Hrsg), Botschaft und Geschichte, Bd. I, Tübingen 1953, 1-78.

352) Vgl. a.O. 43f.

353) Vgl. a.O. 20-22, 27-35 u. 40-42.

354) Zu Paulus s. weiter unten S. 108f.

355) Zu der Ausgestaltung des Gedankens der Zeugung  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$  πνεύμα in der Theologie der Qumran-Gemeinde s. gleich im Anschluß die S. 107-108.

356) Vgl. Dibelius a.O. 26.

haupt nur bei Lea und Rebekka zur Erwähnung. Die Idee der göttlichen Zeugung mit diesen Frauen scheint von einem bestimmten Verständnis des Bibeltextes getragen zu sein, scheint aber nicht mit der Tugend-Allegorie zusammenzuhängen. Man wird also geneigt sein, jenes Verständnis des Bibeltextes, im Gegensatz zu dieser Allegorie, nicht als philonische Erfindung zu betrachten, sondern aus der Exegese des hellenistischen Judentums abzuleiten<sup>357</sup>«.

Dibelius weist aber auch auf das - wie wir heute wissen - der Qumran-Gemeinde zuzurechnende Buch der Jubiläen hin und auf die starken Parallelen, die hier in der Erzählung von der späten Mutterschaft Saras zu den Kindheitserzählungen der Evangelien festgestellt werden können<sup>358</sup>. Nachdem Dibelius auf diese Weise den Raum des religionsgeschichtlichen Ursprunges vom Bericht der Jungfrauengeburt mit dem geographischen Herkunftsgebiet der biblischen Erzählungen in größere Übereinstimmung gebracht hat als das bislang der Fall war - ein Vorgehen, das nur richtig sein kann -, ist er es auch, der erstmals auf die besondere Bedeutung des Samaritaners Simon Magus für die Beantwortung unserer Frage hinweist, wenn auch nicht aufgrund von Simons' Verhältnis zur Jungfrau-Mutter Helena<sup>359</sup>, sondern aufgrund seiner, des Simon, eigenen jungfräulichen Geburt. Dibelius schreibt:

»Wichtig ist für unseren Zusammenhang, daß Simon Magus ausdrücklich die Jungfrauschaft seiner Mutter betont: *ante enim quam mater mea Rachel conveniret cum eo, adhuc virgo concepit me* (Ps.Clemens, *Recognit.* II 14)<sup>360</sup>«.

O. Michel und O. Betz nehmen nun in ihrem 1960 erschienenen Aufsatz den Hinweis von Dibelius auf das Buch der Jubiläen auf (14-22) und vertiefen ihn mit

---

357) Vgl. a.O. 30f.

358) Vgl. a.O. 25-27. Im Buch der Jubiläen heißt es im 16. Kapitel, nachdem zunächst die Ankündigung des Isaak - mit Namensgebung wie bei Lukas -, das Lachen Saras und das Strafgericht über Sodoma und Gomorrha berichtet ist, das zwei Monate nach dem ersten, zu Beginn des Kapitels in Wir-Form berichteten Besuch, der Gen 18,1-16 entspricht, der Herr (Singular) Sara heimsucht:

»In der Mitte des sechsten Monats suchte der Herr die Sara heim und tat ihr, wie gesagt. Sie wurde guter Hoffnung und gebar einen Sohn im dritten Monat (d.h. 9 Monate später), ... in den Tagen, die der Herr dem Abraham gesagt hatte.«

Vgl. P. Rießler, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Augsburg 1928, 582f. Zum Verhältnis des Buchs der Jubiläen zur Qumrangemeinde s. im Detail K. Berger, *Das Buch der Jubiläen*, Gütersloh 1981, 295-298.

359) Vgl. K.-W. Tröger (Hrsg.), *Gnosis und Neues Testament*, Gütersloh 1973, 37-39, in denen aus der Schrift »Die Exegese über die Seele« aus Nag Hammadi (NHC II, 6, S. 127,18-137,27) die gesamte - auch schon früher bekannte: vgl. unten S. 118f. - Funktion der Helena, der Gefährtin des Simon Magus, als Jungfrau und Mutter neuerlich geschlossen dargestellt anzutreffen ist.

360) Gleichfalls wird es nicht unwichtig sein, daß Simons Mutter den Namen »Rachel« trägt. Diese aber ist eine der Frauen, die in den Midraschim des späten Judentums (hier zurückgehend auf Resch Lakisch, 3. Jh. n. Chr) als von Gott von ihrer Unfruchtbarkeit befreit angesehen wird: vgl. Dibelius a.O. 26.

den Erkenntnissen, die die inzwischen erfolgten Funde im Wadi Qumran ermöglichen<sup>361</sup>. Sie bekräftigen das schon oben Anm. 308 ausgesprochene Urteil, daß das AT in seinem orthodoxen Verständnis zur Erklärung des Phänomens der Jungfrauengeburt nicht herangezogen werden kann<sup>362</sup>. Völlig anders zeigt sich ihnen aber das Bild, das die Qumran-Schriften bieten. Ps 2 wird dort auf den Messias bezogen (9,11f. u. 15ff.), ebenso das Nathanorakel (9f.) - auch Matthäus wird das tun - und die Verheißung an das Davidshaus von 2Sam 11-14 (10f.). Dem Sara-Geschehen wird darüberhinaus von der Qumran-Gemeinde noch eine »Engelszeugung« des Noah hinzugefügt, wenn auch aufgrund der stark hervorgehobenen Lehre vom Engelfall, die die Sekte ausgebildet hatte, im Gegensatz zum Verständnis der Empfängnis Saras, wie es das Buch der Jubiläen bietet, mit negativem Aspekt<sup>363</sup>. Zusammenfassend schreiben die Autoren a.O. 15: »Unsere Untersuchung der Qumrantexte hat ergeben, daß vor den ersten Christen die Sekte vom Toten Meer das Theologumenon von der göttlichen Zeugung des Messias besaß«, um dann auf die Frage: Wie steht es aber mit dem Motiv der Jungfrauengeburt?, a.O. 16 zu antworten:

»Die geistlichen Gotteskinder der Sekte werden fleischlich gezeugt und geboren, und die Tatsache der Erwählung konkurriert nicht mit diesen natürlichen Vorgängen. Dennoch lassen sich einige Gründe dafür anführen, daß man auch in Qumran Zeugung und Geburt des Messias als ein wunderbares, übernatürliches Geschehen gedacht haben könnte.

Einmal wird in den bis jetzt bekannten Texten nie von den Erwählten ausgesagt, sie seien 'von Gott gezeugt', diese Auszeichnung wird nur dem Messias zuteil, der damit in besonderer Weise Gottes Sohn ist. Ferner werden fleischliche Zeugung und Geburt als unreine Akte betrachtet (vgl. etwa 1QH 1,21-23). Das stark ausgeprägte Reinheitsdenken, verstärkt durch eine hochgespannte eschatologische Erwartung, führt zum Ideal der Ehelosigkeit, das zumindest im Zentrum der Sekte, in Qumran, verwirklicht wird. Wie kann dann aber der Messias im Schoß der Gemeinde geboren werden, es sei denn durch ein gottgewirktes Wunder? Schließlich muß daran erinnert werden, daß der Geist Gottes als eine lebensschaffende Kraft gilt. Man stellt sie sich fast substanzhaft vor: nach 1QH 7,6f. wird der Geist in den Beter 'hineingeschwungen', nach 1QS 4,21 wäscht er den Schmutz der Sünde wie ein Reinigungswasser. Gott kann mit dieser Kraft einer Frau auf wunderbare Weise den Sohn schenken, dem eine heilsgeschichtlich wichtige Rolle zufallen soll. Alles ist ihm möglich: 'Kein Wort, das von Gott kommt, wird kraftlos sein'. Mit diesem Satz wird sowohl die wunderbare Geburt Isaaks durch Sara als auch die jungfräuliche Geburt Jesu durch Maria angekündigt: Gen 18,14; Luk 1,37.«

---

361) Vgl. O. Michel und O. Betz, *Von Gott gezeugt*, in: W. Eltester (Hrsg.), *Judentum-Urchristentum-Kirche*, Festschrift für Joachim Jeremias, Berlin 1960, 8-23.

362) Vgl. a.O. 6-8:

»Zusammenfassend läßt sich sagen: Vor allem die Rabbinen neigen dazu, die Aussagen über die Gottessohnschaft abzuschwächen. Sie wandeln sie in Vergleiche oder deuten sie als bloße Bilder, wobei sie auch Worte, die allein dem König gelten, auf ganz Israel beziehen.«

363) Vgl. a.O. 15-19.

Auf der anderen Seite lehnen Michel und Betz Dibelius' Versuch, auch Pauli auf Gen 21 (Sara) aufbauende Allegorese unter die religionsgeschichtlichen Phänomene einzureihen, die das christliche Verständnis von der Jungfrauengeburt vorbereiten, wohl mit Recht ab und argumentieren, daß Paulus in Isaak nur den »kraft der Verheißung« gezeugten Sohn sieht, und eine solche Verheißung in allen geistlichen Söhnen Gottes, den Gläubigen, wirkend annimmt. Sie schließen mit den Worten:

»So ist es wahrscheinlich, daß der Apostel lediglich an Gottes Verheißung denkt, wenn er Isaak als κατὰ πνεῦμα (sc. γεννηθέντα) bezeichnet.«

Dagegen möchte Lukas - man darf hinzufügen: in echt qumranscher Manier - ihrer Ansicht nach an die wunderbare Zeugung Isaaks gedacht haben. Dazu weisen sie auf die Parallele von Gen 21,1 und Luk 1,37.38 hin: ἐποίησεν κύριος τῇ Σαρρα καθὰ ἐλάλησεν heißt es im Bericht der Genesis, und so formuliert Lukas: ἰδοὺ ἡ δούλα κυρίου. γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου<sup>364</sup>. Abschließend sei das Urteil der beiden Autoren zitiert:

»Falls die hier gezogenen Schlüsse richtig sind, ist es nicht notwendig, für die Vorstellung von der Zeugung Jesu κατὰ πνεῦμα das hellenistische Judentum zu bemühen: sie war schon - wenn auch nicht so deutlich - in Qumran vorhanden<sup>365</sup>.

## 2. Mazdaistisch-zurvanistische Einflußnahmen auf die spätjüdische Religiosität am Beispiel Qumrans

Haben wir nun in der bisherigen Forschung sowohl für Ägypten als auch für Samaria wie für Qumran Hinweise dafür genannt bekommen, daß sie auf die Theologie der Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas Einfluß genommen haben, so müssen wir uns nunmehr der Frage zuwenden, inwieweit sowohl die samaritanische Theologie, d.h. hier konkret die des Simon Magus, als auch die der Qumran-Gemeinde insbesondere bezüglich ihrer Auffassung von der geistigen Zeugung, der Zeugung κατὰ πνεῦμα, von mazdaistisch-zurvanistischen Einflüssen abhängig waren<sup>366</sup>.

---

364) Vgl. a.O. 18.

365) Vgl. a.O. 15. - H.-P. Hasenfratz macht mich darauf aufmerksam, daß nicht nur im Ägypten Philos, sondern auch in der autochthonen Mythologie dieses Landes einschlägige Vorstellungen lebendig waren: Der verborgene Luft- und Reichsgott Amun erzeugte in Gestalt des Königs mit der noch jungfräulichen Königin den künftigen Pharao: s. H. Brunner, Grundzüge der ägyptischen Religion, 1983, 73f. und S. Morenz, Ägyptische Religion, <sup>2</sup>1977, 37f. Ganz allgemein kann man dazu sagen, daß sich unter christlichen Theologen und Exegeten, aber auch in der Religionswissenschaft ein Konsens darüber herausgebildet zu haben scheint, daß das kulturell und politisch sonst so starke Ägypten theologisch-mythologisch auf die jüdisch-christliche Tradition kaum Einfluß genommen hat.

366) Zu den speziellen Abhängigkeiten Philos von mazdaistisch-zurvanistischen Vorstellungen und Gedankengängen möchte ich allererst einmal die Frage stellen, ob die alexandrinische Bibelexegese, deren

Wilson macht in einem 1957 erschienenen Aufsatz darauf aufmerksam, daß es eine vorchristliche Gnosis gab, die jüdischen Charakter trug, in der insbesondere die »Herabstufung des Gottes Israels zu einem Demiurgen und Chef der feindlichen Mächte dieser Welt« noch nicht geschehen war<sup>367</sup>. Zusammen mit Schubert<sup>368</sup> nennt er als Beispiel dafür Qumran und stützt sich dabei auf Hegesipps Nachricht, daß die Gnosis auf frühere jüdische Sekten zurückzuführen sei<sup>369</sup>. Unter diesen aber nennt Hegesipp auch die Ἐσσοῖοι, die heute fast allgemein als Träger der Qumran-Gemeinde akzeptierte Sekte der Essener<sup>370</sup>. Die Qumran-Gemeinde aber vertritt eine Theologie, die in wesentlichen Zügen von mazdaistisch-zurvanistischen Anschauungen geprägt ist. Ihr Dualismus wie auch ihre Apokalyptik werden auf »iranische Einflüsse« zurückgeführt<sup>371</sup>. Insbesondere geht E. Schweizer ausführlich auf die in

---

hervorstechendstes Merkmal von Philon bis Origenes die Allegorese ist, bezüglich dieser Eigenschaft vielleicht im nicht 'heilsgeschichtlich' konzipiertem mazdaistisch-zurvanistischen Weltverständnis ihren Ursprung hat. Wenn Dibelius a.O. 26f. Philon, den er »häufig stärker vom Synkretismus beeinflusst« sieht, mit den Worten charakterisiert, seine Deutungen entstammten im Gegensatz zu denen der rabbinischen Midraschim und auch Pauli der Voraussetzung, daß die in der Bibel erzählten geschichtlichen Vorgänge »eigentlich die Geschehnisse in der Menschenseele zur Darstellung bringen, oder daß die Personen zeitlose Typen des Menschseins repräsentieren«, dann charakterisiert er damit nicht nur die Art und Weise, in der später die Gnosis sich der heilsgeschichtlichen Berichte der jüdisch-christlichen Bibeltradition bedienen wird, vielmehr zeigt er damit Philon zumindest einmal diesbezüglich - gleich der Gnosis - eher der mazdaistisch-zurvanistischen Tradition nahestehend, deren Kern, wie wir sogleich auf den S. 112-114 sehen werden, systematisch gedachter Abstiegs-Aufstiegsmythos ist, konzipiert unabhängig von konkret faßbaren göttlichen Heilstaten. Diese Beobachtung an der alexandrinischen exegetischen Tradition mag für sich allein genommen nicht allzuviel besagen. Sieht man sie aber zusammen mit den vor allem weiter unten S. 128 angeführten, die alexandrinische Theologenschule betreffenden in dieselbe Richtung weisenden Tatsachen, gewinnt sie doch einigermaßen an Gewicht.

367) Vgl. R. McL. Wilson, *Simon, Dositheus and the Dead Sea Scrolls*, ZRGG 9, 1957, 21f. (differenzierender später in K. Berger, *Gnosis/Gnostizismus*, in: TRE Bd.13, Berlin/New York 1984, 538-540.) S. auch wie Bousset RE s.v. Gnosis 1503 bei der Besprechung von Simon als dem Begründer der Gnosis, als »Archihäretiker« schreibt: »Die wirklichen Wurzeln der gnostischen Bewegung reichen freilich sicher noch weiter zurück.« Und weiter unten 1507:

»Die Gnosis ist, wenn man auf das Ganze sieht, nicht auf dem genuinen Boden des Christentums gewachsen. Sie ist älter als dieses und als bereits fertige Erscheinung an das Christentum herangetreten.«

368) Vgl. ThLZ 1953, 495ff.

369) Bei Euseb. *H.E.* IV 22, 7:

»ἦσαν δὲ γνῶμαι διάφοροι ἐν τῇ περιτομῇ ἐν υἱοῖς Ἰσραηλιτῶν κατὰ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐταί. Ἐσσοῖοι Γαλιλαῖοι Ἡμεροβαπτιστοὶ Μασβῶθεοι Σαμαρείται Σαδδουκαῖοι Φαρσαῖοι.«

Hinter den Saddoukaioi dürfen wir wohl die von W. Betz in Tröger 1973, 93 Anm. 22 genannten Zaduqim vermuten, die die typisch mazdaistische Lehre der *Apokstastasis panton* vertraten: vgl. dazu oben S. 78-78, Wilson a.O. 25ff. und K.W. Tröger (Hrsg.), *Gnosis und Neues Testament*, Gütersloh 1973, 18.

370) Zur Diskussion dieser Frage s. Wilson a.O. 28 mit der einschlägigen Literatur.

371) Vgl. K.G. Kuhn, in RGG<sup>3</sup> s.v. Qumran 747 und Bo Reicke, a.O. s.v. Iran 882-884: S. vor allem die Diskussion der persischen Einflüsse auf die Geistigkeit der Qumran-Gemeinde - »... in den 200 Jahren, die Israel unter persischer Herrschaft lebte...« (387) - von E. Schweizer, in ThWBNT, Bd. 6, Stuttgart

Qumran rezipierten Elemente gathischer und allgemein-mazdaistischer Theologie ein<sup>372</sup> und zitiert als den nächsten Ausdruck der qumranschen Lehre von den beiden einander entgegengesetzten Geistern unsere schon häufig angeführten Verse 3f. aus der dritten *Gatha* Zarathustras (= *Yasna* 30)<sup>373</sup>.

Darüberhinaus weisen Michel und Betz in ihrem gerade zitierten Aufsatz darauf hin, daß in der Qumran-Gemeinde »fleischliche Zeugung und Geburt als unreine Akte betrachtet werden« - offenbar in völligem Gegensatz zum orthodox jüdischen Verständnis, wie es sich z.B. in der Erzählung von der Tochter Jephthes, des Gileaditers (Ri 11,30-40) oder im Hohenlied insgesamt zu erkennen gibt<sup>374</sup>. Nachdem sich auch sonst noch der Einfluß des Mazdaismus-Zurvanismus auf die Qumran-Gemeinde als wesentlich herausgestellt hat<sup>375</sup>, dürften wir nicht fehlgehen, ihn auch am Ursprung dieser Eigenlehre zu sehen, ganz so, wie das in Samaria<sup>376</sup> und - wie wir schon gesehen haben - später bei Markion und Tatian der Fall war.

### 3. Mazdaistisch-zurvanistische Einflußnahmen auf die spätjüdische Religiosität am Beispiel Samarias

#### α. Das Zeugnis der sethianischen Gnosis und das der Nag Hammadi-Papyri

Damit haben wir eine der Entstehung des NT zeitgenössische geistige Bewegung, die unter mazdaistisch-zurvanistischem Einfluß steht. Auch konnten wir in ihr einen Zug

---

1959 s.v. πνεῦμα und πνευματικός 387-394. Den Enkratismus der Qumran-Gemeinde erwähnt Schweizer nicht. K.G. Kuhn lehnt a.O. 748f. einen Zusammenhang des qumranschen Enkratismus selbst mit der Gnosis ab - nach allem, was die Darstellung Schweizers erkennen läßt, wohl zu Unrecht. S. auch E. Lohse, Die Texte aus Qumran, Darmstadt<sup>3</sup>1981, XV.

372) Vgl. die vorherige Anm.

373) Vgl. E. Schweizer a.O. S. auch E. Abegg, *Das Problem des Bösen im Glauben Zarathustras*, NZZ vom 11.1.1955, Blatt 6. Zur Frage nach der Individualität der »hohen Geister« s. oben die Seiten 48, 51ff.

Bezüglich der Zitate aus mazdaistischen Schriften, die den Hintergrund der qumranschen Apokalyptik und Eschatologie abgeben, s. die Angaben zu Bo Reicke oben in Anm. 371. Er verweist u.a. auf *Bundahišn* 30,18-20; 34,1-9 und *Bahman Yašt* 1,1-5, aber auch auf Hesiod, Werke und Tage 109-210. S. dazu weiter unten die Anm. 457. Dazu, wie auch die in Qumran geübte Gütergemeinschaft einen mazdaistischen Hintergrund haben möchte, vgl. weiter unten S. 129-130.

374) Vgl. Michel und Betz a.O. 16, hier ausführlich wiedergegeben auf S. 107-108. Michel und Betz berufen sich dabei auf IQH 1,21-23, wenn dem andere Stellen auch widersprechen zu scheinen, wie z.B. das Lob der Einehe als »die Grundlage der Schöpfung« in CD 4,21. Im Sinne von Michel und Betz aber wiederum Flav.Jos. *bel.jud.* II,8,2, wo für die Qumran-Essener die Ehe als 'Sünde' bezeichnet wird: s. auch unten S. 136. - Zur sicherlich positiven Einstellung zu Zeugung und Geburt im orthodoxen Judentum vgl. nochmals oben Anm. 308.

375) Vgl. oben S. 109f.

376) Vgl. unten S. 115ff.

feststellen, der, wie von Dibelius und Michel und Betz beobachtet, Auswirkungen auf die Entstehung der Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas gehabt haben möchte und zugleich auf mazdaistisch-zurvanistischen Einfluß zurückgehen dürfte, nämlich die Ablehnung von fleischlicher Zeugung und Geburt als einen »unreinen Akt«, kompensiert durch eine reich ausgestattete Mythenbildung in Richtung auf geistige, jungfräuliche, ja göttliche Zeugung. Beachtet man nun den schon mehrfach zitierten Beitrag von W. Beltz, »Samaritanertum und Gnosis«, ist anzunehmen, daß die sethische Gnosis auf den Vorläufer des Simon, Dositheus, zurückzuführen ist<sup>377</sup>. Die sethianische Gnosis aber - und dieses Urteil Cumonts dürfte nach wie vor seine Gültigkeit haben - geht in ihren groben Zügen auf den »iranischen Dualismus« zurück<sup>378</sup> und damit, nicht weniger als wesentliche Elemente der Theologie der Qumran-Gemeinde, auch die in Samaria beheimatete Gnosis.

Etwas ausführlicher wollen wir auf die Hinweise eingehen, die uns die Nag Hammadi-Papyri bezüglich mazdaistisch-zurvanistischer Einflußnahmen auf die Theologie des Simon Magus bieten.

Wenige Jahre nach den Funden in der Umgebung der Wüstensiedlung Qumran und ihrer ersten geistesgeschichtlichen Einordnung ist die Aufarbeitung der Nag Hammadi-Papyri so weit gediehen, daß zu ihren für unsere Fragestellung einschlägigen Aussagen Stellung genommen wird. Nachdem G. Quispel 1952 noch als große Neuigkeit darauf hinweist, daß in Nag Hammadi auch eine »mit dem Namen des samaritanischen Vorgängers des Simon, nämlich des Dositheos betitelte Schrift gefunden worden sei<sup>379</sup>«, kann W. Beltz 1973 nicht nur einen wichtigen Beitrag »Samaritanertum und Gnosis« in einem den Erträgen der Nag Hammadi-Forschung gewidmeten Sammelband schreiben<sup>380</sup>, vielmehr stellt sich heraus, daß unter den genannten Funden auch eine Schrift ist, die unter dem Bild, das Simon mit Helena

---

377) Vgl. Tröger 1973, 89-95, insbesondere 92f. Zu der im Anschluß daran (95) von Betz aufgeworfenen Frage, ob die »Ablehnung der Schöpferfunktion Gottes zugunsten seiner Gesetzgeberfunktion« von den Samaritern mitbewirkt worden sein könnte, sollte man bedenken, daß diese jetzt antijüdische Theologie - der Gott des Alten Testaments wird in ihr auf dem Wege über seine Funktion als Autor eines Gesetzes, das nur drückt und kein Heil bringt, in Absetzung vom Gott des Neuen Testaments zu einem der Ahrimans finstere Herrschaft exekutierenden Archonten - wesentlich in die Zeit der Auseinandersetzung des Mazdaismus bzw. seiner westlichen Ausläufer mit dem Christentum gehört. Sie hat nämlich die vor allem von Paulus bewußt gemachte christliche Lehre von der Heilsunwirksamkeit des »Gesetzes« zur inneren Voraussetzung. Wenn dieser Wechsel der Gnosis zu antijüdischer Theologie von den Samaritanern ausgegangen sein sollte, dann wohl erst nach der Zeitenwende. Im Wesentlichen - wenn auch aus anderen Gründen - vertritt dasselbe Wilson a.O. 24f.

378) Vgl. oben S. 85.

379) Vgl. Quispel 1952, 345. Es handelt sich um den heute mit »Die drei Stelen des Seth« überschriebenen Hymnus NHC VII 5, S. 118,10-127,27.

380) Vgl. K.-W. Tröger (Hrsg.), Gnosis und Neues Testament, Gütersloh 1973, 89-95.

seiner Gemeinde paradigmatisch vorgelebt zu haben scheint<sup>381</sup>, die gnostische Lehre von Niedergang und dem Wiederaufstieg der Seele beschreibt: die Schrift »Die Exegese über die Seele (EXAn)« NHC II 6, S. 127,8 - 137,27<sup>382</sup>. Der grundlegende gnostische Mythos aber, so wie er in »Die Exegese über die Seele« beschrieben wird, hat etwa den folgenden Inhalt<sup>383</sup>:

Die Seele war vor dem Fall eine mann-weibliche Jungfrau, die in Syzygie mit ihrem Paargenossen (= Bruder, Gatte, Bräutigam) lebte. Sie aber verließ das Vaterhaus, und sofort stürzten sich die Archonten auf sie, vergewaltigten sie und brachten sie in ein Hurenhaus, wo sie ihnen dienen mußte<sup>384</sup>. Schließlich aber verlassen sie sie und lassen sie als »arme, einsame Witwe« zurück. Aus dem Verkehr aber mit den »Ehebrechern« hat sie »Stumme, Blinde und Geistesranke« geboren. In dieser letzten Verzweiflung erkennt sie ihre Lage und fleht den Vater um Hilfe an. Der Vater erbarmt sich über die Seele und wendet ihre Sinne auf das Innere. Daraufhin reinigt sie sich sofort von ihren äußeren Befleckungen. Nun will sie sofort gute Kinder gebären, aber das ist unmöglich, weil eine Frau aus sich nicht gebären kann. Da aber schickt ihr der Vater vom Himmel ihren wahren Mann - d.i. ihren Bruder - als Bräutigam. Ausführlich wird beschrieben, wie sich die Seele auf sein Kommen im Brautgemach vorbereitet: voller Furcht und Freude. Sie hat zwar das Vaterhaus und das Aussehen ihres wahren Gatten vergessen, aber der Vater läßt es sie im Traum sehen, so daß sie ihn dann erkennt. Nun kommt er und es wird die geistliche Hochzeit vollzogen. - So weit der Kern der Wiedergabe, die das Autorenkollektiv von der gnostischen Schrift »Die Exegese über die Seele« gibt<sup>385</sup>.

Unschwer erkennt man in dem Mythos, den die Autoren a.O. »eines der ältesten uns erreichbaren gnostischen Systeme« nennen, dessen »nächste Parallele« sie »im simonianischen System« sehen (vgl. a.O.), das zurvanistische Weltendrama von der aus der Präexistenz in der idealen Schöpfung Ahura Mazdas in die Wesenlosigkeit

---

381) Vgl. dazu ausführlich G. Lüdemann, Untersuchungen zur simonianischen Gnosis, Göttingen 1975, 55-78. Zu seiner Korrektur vgl. die Besprechung dieses Buches ThLZ 102, 1977, 731-735 durch J. Frickel.

382) Vgl. K.-W. Tröger a.O. 36-37.

383) Vgl. jetzt auch die vollständige engl. Übersetzung der Nag Hammadi papyri in J.M. Robinson, The Nag Hammadi Library, San Francisco 1977, 180-187. Ich selber übernehme hier weitgehend die Zusammenfassung aus Tröger a.O.

384) Spätestens hier sieht man, daß Quispels 1952, 343 gegen Justin vorgetragene Ansicht, daß Helena, die Begleiterin des Simon Magus, keine Hure gewesen sei, wohl nicht zutrifft, mit soviel Scharfsinn sie auch entwickelt wurde.

385) Nicht unwichtig ist die Tatsache, daß der hier von mir wiedergegebene »Kern« des Mythos in der Urschrift immer wieder unterbrochen wird von langatmigen Zitatsammlungen aus AT und NT, die nichts zur Sache beitragen, den klaren Gedankengang des Kernberichtes nicht fortführen, eher assoziativ kompiliert offensichtlich den Zweck haben, einer ursprünglich nichtchristlichen Gedankenführung einen wenn auch nur äußerlichen (jüdisch-)christlichen Anstrich zu geben. Beachte auch unten S. 114. S. z.B. auch K. Berger, s.v. Gnosis/Gnostizismus TRE Bd.13, 1984, 538. Ein besonders krasses Beispiel bietet die »manichäische« Fassung des Mythos »Exegese über die Seele« unten auf S. 116f., wie in Anm. 416 herausgestellt wird.



der von Ahriman und seinen Dämonen unter Ausübung bösester Gewalt beherrschten finsternen Welt hinabgestürzten Seele, wie sie durch die Gnadengaben eines himmlischen Bräutigams aus dieser allseitigen Verworfenheit wieder befreit wird<sup>386</sup>.

In die gleiche Richtung weist das auffällige Detail, daß sowohl der ursprüngliche Paargenosse der Seele als auch der spätere rettende Bräutigam der Bruder der Seele ist. Ist die Geschwisterehe im ägyptischen Bereich, z.B. in der Ptolemäerfamilie so wie auch in gewissem Umfang bei den vorherigen Pharaonen durchaus üblich, so ist sie hier in Ägypten doch nicht ein weiter verbreiteter Gebrauch, vor allem wird sie von der autochthonen Theologie nicht als eines der verdienstlichsten Werke überhaupt angesehen. Ganz anders im Mazdaismus. Zaehner schreibt über die zoroastrische Priesterschaft, »daß ihre Empfehlung dieser Praxis allgemein bekannt war<sup>387</sup>.« Und weiter:

»In all stages of their ancient literature they extol the practice, quoting it often as being *the* most meritorious action it is possible for man to perform, and even seek to sanctify it by attributing the practice to Ohrmazd himself<sup>388</sup>.«

Es handelt sich dabei um jegliche Art von Inzest, eingeschlossen den die Generation überspringenden<sup>389</sup>. Dabei scheint es sich keineswegs um eine zurvanistische Sonderlehre gehandelt zu haben<sup>390</sup>.

Man wird angesichts dieser Vorstellungen an die Rede des Aristophanes in Platons Symposion I 4,189 C - 193 D erinnert, wo von den ursprünglichen (Präexistenz im idealen Reich des Ahura Mazda?) androgynen, d.h. aus einem männlichen und einem weiblichen Menschen vereinigten kugelförmigen (die Kugel als Idealform bei dem so stark mit iranischen Vorstellungen arbeitenden Origenes) Wesen die Rede ist,

»in Gestalt und Bewegung den Gestirnen verwandt: und unsere Hoffnung ist, daß Eros uns in jenem alten Zustand wiederherstellen wird<sup>391</sup>.«

Haben wir hier die 'brüderliche' Liebe der »Exegese über die Seele« vor uns? Der Hochschätzung des Inzest im Mazdaismus möchte das Bestreben nach der Wiederherstellung der idealen präexistenten Schöpfung Ahura Mazdas zugrundeliegen, indem

---

386) Vgl. oben S. 66-69 die Diskussion der zurvanistischen Seelenlehre in Absetzung von der *daēnā-fravaši*-Seelen-Lehre des Zarathustrismus-Zoroastrismus.

387) Vgl. Zaehner 1955, 151f.

388) S. a.O.

389) S. insgesamt a.O. den Index s.v. 'consanguineous unions' und 'stars'.

390) s. M. Boyce, Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices, London 1979, 111; dies., History, Bd. 2, 75-77, und R.N. Frye, Zoroastrian Incest, in: G. Gnoli, L. Lanciotti (Hrsg.), *Orientalia Josephi Tucci Memoriae dicata*, Rom 1985, 445-455. Der Inzest (Geschwisterehe) wurde auch in königlichen Familien geübt, die allem Anschein nach als Zoroastrier anzusehen sind, wie z.B. die bei den kommagenischen Herrschern: s. Waldmann, Mazdaismus 191f. (Antiochos' IV. Schwestergattin Iotape) bzw. 184-191 (kein Zurvanismus in Kommagene).

391) Vgl. P. Friedländer, Platon, Bd. III, Berlin <sup>3</sup>1975, 15-17.

man im Nächstverwandten am ehesten den Partner aus der Zeit der seligen Präexistenz vermutet<sup>392</sup>.

Sieht man dagegen, wie sich A.E. Christensen zu dieser Frage äußert, nämlich: »Die Sorge um die Reinheit des Blutes einer Familie ...«<sup>393</sup>, dann fragt man sich, ob das die theologische Grundlage für so etwas wie den *actus meritorius* schlechthin sein kann. Hätte sich der Verfasser der »Exegese über die Seele« in der griechischen Geistesgeschichte besser ausgekannt, er würde statt der Odyssee Platons Symposion zitiert haben. Hier war seine Mythologie schon ins Griechentum aufgenommen worden. Origenes wird später diesen 'Fehler' 'gutmachen' und Platons zurvanistisch-agnostischen Vorstellungen ähnelnde Lehre aufgreifen<sup>394</sup>.

Wenn es sich bei der in »Die Exegese über die Seele« angeführten Helena auch primär um die Helena<sup>395</sup> aus der Odyssee handelt, deren Worte aus Buch IV 260-264 angeführt werden, so ziehen die Autoren des Beitrages in Tröger zur Erklärung doch sogleich die Gefährtin des Simon Magus heran<sup>396</sup>. Bezeichnend ist - nicht nur an »Die Exegese über die Seele« kann dies abgelesen werden - wie neben den der Sache selbst fremden AT- und NT-Zitaten mit der gleichen inneren Beziehungslosigkeit, wie sie diesen zueigen ist<sup>397</sup>, die Homer-Zitate angefügt sind: ein klarer Hinweis darauf, daß, ebensowenig wie AT und NT, klassisch-griechische Geistigkeit der Wurzelgrund unserer »gnostischen« Schrift ist. Um es mit Quispels Worten zu sagen: »Simon ... may be explained from ideas belonging to the realm of magic<sup>398</sup>«. Noch in dieser relativ späten Schrift<sup>399</sup> ist also zu erkennen, daß das griechische

---

392) s. auch die einschlägigen Bemerkungen oben in Anm. 211.

393) Vgl. A.E. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Kopenhagen <sup>2</sup>1944 (Neudruck Osnabrück 1971), 323-325.

394) Vgl. Origenes *c.Cels.* 1, 32f. Zu des Origenes intensiver Bemühung um die Integration gnostischer Vorstellungen vgl. z.B. F.H. Kettler, in RGG<sup>3</sup> s.v. Origenes 1693 oder H. Waldmann, *Ansätze zur Integration östlichen Gedankengutes bei Origenes (Mazdaismus, Zurvanismus)*, in: L. Lies (Hrsg.), *Origeniana Quarta*, Innsbruck 1987 *passim*. - Zur Kugel als der Form der Vollendung bei Origenes vgl. *c.Cels.* 3,6,6. Schon Erasmus vermutet hier den Zusammenhang mit Platon: (*circuli platonici?*): vgl. K.F. Schnitzer, *Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft*, Stuttgart 1835, 244. Von einer vorhergehenden idealen Schöpfung bei Origenes s. *Tom.in Ioan.* I 39: vgl. E.R. Redepenning, *Origenes*, Bd. I, Bonn 1841 (Neudruck Aalen 1966), 325f.

395) Ihre Nennung ist jetzt übrigens im Kodex auch paläographisch gesichert - J.M. Robinson 1977 ergänzt den Namen noch - vgl. Tröger 1973, 38, Anm. 12.

396) Vgl. a.O. Die trojanische Helena wird auch sonst - unabhängig von den Nag Hammadi Papyri - als das Vorbild der Helena, der Gefährtin des Simon Magus, angesehen: vgl. z.B. Quispel 1952, 340f. und insbesondere L. Vincent, *Le culte d'Hélène à Samarie*, RB 45, 1936, 224f. und 230f.

397) Vgl. oben Anm. 385.

398) Vgl. *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951, <sup>2</sup>1972, 53ff.

399) Zum Alter der Nag Hammadi Schriften - die Kodizes dürften insgesamt im 4. Jh. n. Chr. angefertigt worden sein - vgl. Tröger 1973, 13f.:

»Das Alter der einzelnen Schriften läßt sich bis jetzt nur hypothetisch angeben, ein Teil ist aus dem 3. und 4. Jahrhundert, andere lassen sich mit gutem Grund in das 2. Jahrhundert datieren.«

Kleid - neben dem jüdisch-christlichen »Mäntelchen« - nur dazu dient, landfremdes u.z. mazdaistisch-zurvanistisches Gedankengut in einer neuen Umwelt heimisch zu machen. Noch immer liegen die Nahtstellen offen zutage.

### β. *Das Zeugnis der simonianischen Theologie*

Nachdem wir im vorangegangenen Abschnitt starke Hinweise auf den mazdaistisch-zurvanistischen Charakter einiger Elemente der simonianischen Mythologie bei der näheren Betrachtung einiger Nag-Hammadi-Schriften vor Augen geführt bekamen, soll die gleiche Grundtendenz nun an Zeugnissen der simonianischen Gnosis selbst nachverfolgt werden. Dabei wollen wir insbesondere die Vorstellung von »geistiger Zeugung« zusammen mit der von der Jungfrauengeburt als auf mazdaistisch-zurvanistische Denkkategorien zurückgehend herauszustellen versuchen.

Einer Darstellung der Theologie des Simon Magus, wie sie z.B. E. Haenchen oder L. Cerfaux geben, ist zu entnehmen, daß es sich bei ihm um einen Theologen handelt, der mit mazdaistisch-zurvanistischem Gedankengut arbeitet<sup>400</sup>. Das ist beim »geistigen Großvater« des Markion<sup>401</sup> auch nicht anders zu erwarten<sup>402</sup>, nur erkannten dies weder Cerfaux noch Haenchen<sup>403</sup>.

An verschiedenen gemeinsamen Strukturen des Zurvanismus und der Theologie des Simon Magus, so wie letztere uns in den Arbeiten Haenchens und Cerfaux' entgegentritt, sollen nun nicht zuletzt mit Hilfe eines wenn auch kurzen, so doch eindringlichen Aufsatzes von G. Quispel mit dem Titel »Simon en Helena«<sup>404</sup> die genannten Eigenschaften der simonianischen Gnosis, nämlich ihr mazdaistisch-zurvanistischer Grundcharakter und die Rückführung der in ihr zum Ausdruck gelangenden Vorstellung von geistiger Zeugung und Jungfrauengeburt auf eben diese Grundpositionen dargelegt werden.

---

400) s. E. Haenchen, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 49, 1952, 316ff. bzw. L. Cerfaux, *Rech. de Sc. Rel.* 15, 1925, 489-511 u. 16, 1926, 5-20; 265-285; 481-503.

401) Vgl. oben S. 85ff. sowie *LThK s.v. Markion* und *s.v. Kerdon*.

402) Den mazdaistischen Charakter der Kirche Markions zeigt ihr späteres Hauptverbreitungsgebiet: das altiranische Kernland Chorasán - dort wird sie als kaum vom anerkanntermaßen zurvanistischen Manichäismus östlicher Ausprägung unterscheidbare Glaubensbewegung angesehen: vgl. A. v. Harnack, *Geschichte*, 194f. und hier oben Anm. 307 bzw. 212.

403) Zu letzterem vgl. insbesondere die Seiten 336-338 seines Aufsatzes. Cerfaux nimmt später offenbar gleichfalls den 'magischen' Hintergrund des Simon an: s. L. Cerfaux, *Recueil Cerfaux*, Gembloux 1954, 256, zustimmend zitiert in K. Berger *s.v. Gnosis/Gnostizismus*, TRE Bd. 13, 1984, 542.

404) *NedThTijd* 5, 1952, 339-345.

In seiner Darstellung der Gnosis des Simon<sup>405</sup> schreibt Haenchen (322):

»...das ganze körperliche Dasein hat keinen eigenen Sinn. Die körperliche Wirklichkeit ist nur dazu da, damit die 'Frucht zum Ebenbild wird', das Göttliche im Menschen aus einer bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit.«

Dieses ἐξεικονίζεσθαι aber, wie Haenchen auf den vorangehenden Seiten darstellt, geschieht durch das Eindringen des göttlichen Feuers in die körperliche Welt, »das überhimmlische Feuer ist, kurz gesagt, die Schatzkammer aller sichtbaren und erkennbaren Dinge...« (320f.). »... alle werden von der verzehrenden Flamme erfaßt, angezündet und vergehen«. Dann stellt Haenchen erstaunt fest:

»Als Gegenbild zu diesem Erscheinenden, Äußeren erwarten wir nun etwas Verborgenes, Inneres ... . Aber nicht die Logik des Bildes herrscht hier, sondern des Bildsinns: Der Gegenbegriff wird die Frucht, ... falls sie ἐξεικονισθῆναι und (durch ihren Durchgang durch das Feuer) ihre eigene Gestalt wiederbekommen hat« (321).

Wir stehen hier vor der uns mittlerweile wohlbekannten Szene des zurvanistischen Weltendramas<sup>406</sup>, in dem die körperliche Welt, und in ihr der leib-seelische Mensch, vom Bösen in die Finsternis verstoßen<sup>407</sup> in Ahrimans Dunkelheit<sup>408</sup> fernab von dem Lichte Ahura Mazdas<sup>409</sup> und der Wesenlosigkeit<sup>410</sup> und Unwahrheit verfallen unter der Knechtschaft der Archonten dieser Welt dahinvegetiert, bis er mehr und mehr vom Licht Ahura Mazdas und seinem Feuer durch Vermittlung z.B. des Lichtes von Mond, Sonne und Planeten, durch das Verströmen von Blut und Samen des Weltstieres<sup>411</sup> und nicht zuletzt durch das Licht des Sonnen-Gottes<sup>412</sup> Mithras, durchglüht sich dem Bilde der »idealen Schöpfung« Ahura Mazdas<sup>413</sup> wieder nähert, und schließlich durch den eschatologischen Weltbrand<sup>414</sup> vollends zu seinem idealen Wesen, dem ursprünglichen Bild, mēnōk<sup>415</sup>, εἰκῶν, geläutert dem lichten Medium Ahura Mazdas endgültig einverleibt wird, trotz der Bemühungen der von

---

405) ZThK 49, 1952, 316-349. Wenn sich der Aufsatz auch primär mit der Frage befaßt, ob es eine vorchristliche Gnosis gibt - eine Frage, die er m.E. mit Recht bejaht - so zeigen doch die einleitenden Sätze (316f.), daß diese Frage hier anhand der Gnosis des Simon behandelt und beantwortet wird.

406) Zu dem Ausdruck 'Weltendrama', 'kosmisches Drama' vgl. den Gebrauch im gleichen Sinn z.B. Zaehner 1955, 190f. und M. Boyce 1979, 25f.

407) Vgl. Zaehner 1955, 167-169.

408) Vgl. a.O. 316.

409) Vgl. a.O. 72, 113, 267, 316.

410) Vgl. a.O. 94, 169, 313f.

411) Vgl. a.O. 320; man beachte das Kultrelief der Mithrasmysterien!

412) Vgl. a.O. 101.

413) Vgl. a.O. 94, 313, 341, 342.

414) Vgl. a.O. 225-227, 353f.

415) Zu dem Begriff mēnōk vgl. a.O. 336 u. M. Boyce 1979, 25-29. Der Text aus M. Boyce findet sich fast vollständig in deutscher Übersetzung oben auf S. 76-78.

Ahriman ausgesandten finsternen Mächte, wie den Archonten dieser Welt, den Dämonen *Āz* und *Jēh*, ihm die mühsam erworbenen Lichtkörper in einem ununterbrochenen listenreichen Kampf wieder zu entreißen.

Zur Erläuterung dieser Kosmologie sei der manichäische Text angeführt, den Zaehner 1955, 169 bietet. Nach unseren Ausführungen oben auf S. 95f. über den Zusammenhang von Manichäismus und Zurvanismus ist es für unseren Zweck durchaus legitim, einen manichäischen Text heranzuziehen. Ich übersetze:

»Erzürnt war *Āz*, die üble Mutter aller Dämonen, und sie erhob ein elendiges Gebrüll, um ihr 'Innerstes' zu erleichtern. Und aus der Fäulnis der Teufel und dem Schmutz der Teufinnen bildete sie dies Stück Aas (den Körper) und fuhr selbst in es ein. Dann brachte sie aus den fünf Elementen des Lichts, der Waffenrüstung Ohrmazds, des Herrn, die gute Seele hervor und kerkerte sie ein in dies Aas. Blind und taub schuf sie diese, ihrer selbst nicht bewußt und zerstreut, so daß sie weder Ursprung noch Verwandtschaft mehr weiß. Sie machte das Aas und den Kerker: sie fesselte die fühllose Seele: 'Grausam ist es, wie im Kerker zusammen mit mir Dämonen, männliche und weibliche, und all die Hexen eingesperrt sind.' Recht fest sperrte sie die Seele in den verfluchten (accursed?) Leib, und sie machte sie verabscheuungswert, niederträchtig, voll Wut und Rachgier. Dann hatte Ohrmazd, der Herr, Erbarmen mit den Seelen, und in menschlicher Gestalt kam er herab - auf die Erde. Er machte die niederträchtige *Āz* zu Schanden und ließ (die Seele) wieder zu sich selber kommen (made aware) und zeigte ihr klar alles, was gewesen war und sein wird. Unverzüglich offenbarte er ihr, daß Ohrmazd, der Herr, dieses fleischliche Stück Aas nicht gemacht, noch die Seele dort eingekerkert habe. Der klugen Seele der derart Gesegneten wurde die Auferstehung zugesichert und sie glaubte an die Weisheit Ohrmazds, des guten Herrn. Alle Räte, Gebote und Siegel gütlichen Friedens nahm sie recht demütig an, gleich einem tapferen Helden. Sie legte das Aas des Todes ab und wurde frei auf immer und emporgehoben zum Himmel, dem Reich der Seligen<sup>416</sup>.«

Zwei weitere Zitate aus Haenchens Darstellung der Gnosis des Simon: »Die Frucht muß ihre eigene Gestalt wiederbekommen, wenn sie gerettet werden soll«, und: »Jenes himmlische Wesen, das sich in die Welt verlor und erlöst wieder zum Himmel steigt, erhält das Lichtkleid<sup>417</sup> wieder (sein wahres Selbst)« (321f.). Simon trug

---

416) Es fällt auf, wie dieser Bericht inhaltlich, abgesehen von den ohnehin fremden Zusätzen aus AT, NT und griechischer Mythologie (vgl. oben Anm. 385 und S. 114), inhaltlich weitgehend mit der oben auf S. 112ff. ausführlich behandelten »Exegese über die Seele« aus den Nag Hammadi Papyri übereinstimmt, die wiederum, wie die Bearbeiter dieser Schrift in Tröger u.a. feststellen, ihre »nächste Parallele im simonianischen System« hat (vgl. oben S. 113). Damit ist der Inhalt unseres gerade angeführten manichäischen Textes in weitgehend identischer Form schon einmal bis in das 1. Jh. n. Chr. zurückzuverfolgen. Wahrscheinlich handelt es sich aber im Grunde sogar um nichts anderes als die zurvanistische Ausformung der ursprünglich orthodox-mazdaistischen, gathischen Lehre von *daēnā*, *fravaši* und Seele: vgl. oben S. 66-69. Dies zeigt entgegen den z.B. von Strouma und Pétrement vertretenen Ansichten (s. oben Anm. 264), wie wesentliche Inhalte des Manichäismus nicht weniger als der Gnosis in großer, wenn auch durchaus nicht ungebrochener Identität mit ursprünglich mazdaistischer Theologie zusammenhängen.

417) Zur Identität von φῶς, δόξα, Gnade und χ'arenah s. oben S. 91f.

wohl nicht zu Unrecht den Beinamen 'Magus'<sup>418</sup>. Als ein letztes wesentliches Element, das den zurvanistischen Charakter der Theologie des Simon belegt, sei auf den in ihr vertretenen Emanatismus hingewiesen, wie ihn Haenchen z.B. 319 beschreibt<sup>419</sup>. Emanatismus aber gilt seit eh und je als eine der grundlegenden Charakterzüge des Manichäismus<sup>420</sup> und als eines der Kriterien, die immer schon die Herkunft der Gnosis aus dem Zurvanismus vermuten ließen<sup>421</sup>.

#### 4. Elemente der Lehre des Simon, die theologische Versatzstücke bei der Ausgestaltung der den Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas zugrundeliegenden Haggadot abgegeben haben können

Doch nun zu den Elementen der Lehre des Simon, die ähnlich den entsprechenden philonischen und qumranschen Vorstellungen als theologische Versatzstücke in die Matthäus und Lukas 1 bis 2 zugrundeliegenden Haggadot eingegangen sein könnten.

Die Stellung der Frau umfaßt im Zurvanismus allgemein, wie wir an der neu gewonnenen Etymologie des Wortes  $\chi^{\nu}arenah$  oben darzustellen versuchten, aber auch bei Simon die fatale Rolle, mit Hilfe ihrer weiblichen Reize den Mann seines  $\chi^{\nu}arenah$  zu berauben, indem sie ihn seine ewige Bestimmung vergessen läßt, seinen Intellekt irreführt etc<sup>422</sup>. Diese Fähigkeit der Frau und insbesondere der Jungfrau wird im Kampf zwischen den Mächten des Lichtes und der Finsternis auch gezielt gegen den Widerpart eingesetzt, um Reaktionen hervorzurufen, die den Gang des kosmischen Dramas im gewünschten Sinn vorantreiben<sup>423</sup>. Wesentlich ist, und darin scheint mir eine erste Brücke zu der Umgestaltung zu liegen, die diese Rolle bei Simon und später in den Matthäus und Lukas 1 und 2 zugrundeliegenden Haggadot erfährt, daß diese Fähigkeit des weiblichen Elementes zuweilen auch zur Förderung der Anliegen der guten kosmischen Mächte beitragen<sup>424</sup>.

---

418) Mit Selbstverständlichkeit sieht Zaehner in seiner Darstellung des Zurvanismus diesen und die Gnosis in eins. Zur simonianischen Gnosis vgl. insbesondere a.O. 77.

419) Haenchen bezieht sich dabei insbesondere auf Hippolyt, *Elenchos* VI 12f.

420) Vgl. Zaehner 1955, Index s.v. Elements oder *Spahr* und *passim*.

421) Vgl. oben S. 85f.

422) Vgl. oben S. 95ff. mit den dortigen Verweisen. Konkret zu Simon s. G. Quispel 1952, 344f.

423) Vgl. die Rolle von *Āz*, von *Jēh*, dann des »Female Element« und der »Mother goddess« in Zaehners Darstellung *passim* und Quispel a.O. 344f.

424) Vgl. z.B. bei Zaehner die Funktionen von *Āz* a.O. 176f. Zu Simon vgl. Quispel a.O. 345, wo er allerdings die Ansicht vertritt, daß diese Vorstellung entgegen der hier vorgetragenen These keinen Eingang in die frühchristlichen Traditionen gefunden hätte (ich übersetze):

»Daß auch im orthodoxen Christentum des Altertums viel Neigung bestanden hätte, eine derartige Mutter- und Mondgöttin... in der Kirche zu behalten, kann man gerade nicht sagen. Dafür blieb das jüdische Mythos in der Kirche zu lebendig.«

Quispel spricht von der Gestalt der Helena-Sophia, der Gefährtin des Simon Magus.

Eine Doppelrolle spielt diesbezüglich der Mond, in den indogermanischen Sprachen bzw. religiösen Vorstellungen meist männlichen, selten weiblichen Geschlechts<sup>425</sup>. Nach männlicher Manier sammelt »Er«, der Mond, in regelmäßigem Rhythmus *χ'arenah*<sup>426</sup> und teilt es wieder aus an alle Welt<sup>427</sup>. Auf der anderen Seite kann von »Ihr« gesagt werden, zusammen mit der Sonne und den zwölf Zeichen des Tierkreises seien »Ihr« von Ahura Mazda alle guten Dinge anvertraut« worden<sup>428</sup>. So sieht dann auch Simon seine Helena, als ἔννοια als mit den Eigenschaften des mazdaistischen Mondes ausgestattet, sich, dem θεὸς ἐπιφανῆς<sup>429</sup> als konkrete menschliche Person zur Seite gestellt<sup>430</sup>, und zwar, wie nun Quispel insbesondere klar macht, als παρθένος τοῦ φωτός, oder einfach als παρθένος<sup>431</sup>. Sie ist gleich wie eine jungfräuliche *luna* das Gefäß, das der Höchste Gott - Simon - mit seiner Gnade füllt und über deren »milden« Schein er diese der Welt zukommen läßt. Aber diese Helena-Sophia<sup>432</sup> ist nicht nur Jungfrau, sie ist auch Mutter, Allmutter, παμμήτωρ<sup>433</sup>. Wie Bousset insbesondere ausführt, erscheint diese παμμήτωρ auch als die reine Himmelskönigin, als Mond im Mazdaismus im obersten Himmel angesiedelt<sup>434</sup>. So möchte Simon durch die betonte Weiterentwicklung und geradezu konkrete Ausgestaltung, die er den positiven Aspekten der zurvanistischen Weib-Mond-Mythologie, dargestellt in seinem paradigmatischen Zusammenleben mit Helena angedeihen ließ, bislang in dieser Ausprägtheit bzw. Ausprägung nicht vorhandene theologisch-mythologische Elemente erarbeitet haben<sup>435</sup>, die ähnlich den aus Philo und Qumran auf die Gestaltung der Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas einwirkenden Theologumena, gleichfalls ihren Einfluß auf diese Berichte ausgeübt haben möchten.

---

425) S. zum »hellen« Mond Zaehner a.O. *passim* zum »dunklen« Mond insbesondere 158, 160, 164. Zur Vorstellung von einer Mondgöttin im gesamten vom Mazdaismus geprägten Raum vgl. auch Waldmann, Mazdaismus, insbesondere 76, Anm. 331 und 127, Anm. 623. Sie reicht von Tyche und Kommagene bis hin zu Śrī/Laksmī.

426) Vgl. a.O. 214, 254, 400.

427) Vgl. a.O. 338. Es handelt sich also um eine gewisse männliche 'Menstruation'.

428) Vgl. a.O. 254 u. 400. Zur Parallelisierung von Monatsblut und Samen vgl. z.B. Rudolph, Die Gnosis, <sup>2</sup>1980, 249f. (doppelte 'eucharistische' Wandlung durch einen 'Magier' und dann durch eine 'Verführte' und anschließendes Ineinandergießen), dann 'unverdeckt' 256-259, aufgrund der Ablehnung in anderen *gnostischen* Texten wohl als tatsächlich anzusehen: 259.

429) Vgl. G. Kretschmar, *Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis*, EvTh 13, 1953, 359, Anm. 20. Zur Rolle von ἐπιφανῆς in Kommagene s. den Gebrauch dieses Wortes in den kommagenischen Inschriften. Vielleicht könnte diese Parallele dazu helfen, die Rolle, die sich Simon neben Helena zudachte, einmal genauer zu umschreiben.

430) Vgl. G. Quispel a.O. *passim*.

431) Vgl. a.O. 344f. S. dazu und allgemein zur hervorragenden Rolle der παρθένος im Zurvanismus, bei den Gnostikern und im Manichäismus W. Bousset, RE *s.v.* Gnosis 1513-1515 und *s.v.* Gnostiker 1535f.

432) Vgl. Quispel a.O. 340-342.

433) Vgl. Quispel a.O. 343, Bousset *s.v.* Gnosis 1513-1515 und Zaehner a.O. 78.

434) Vgl. Bousset a.O. und Zaehner a.O. 417.

435) Zur Verwendung einiger weiterer lokaler mythologischer Entwicklungen in seinem System vgl. den instruktiven Aufsatz von L.-H. Vincent, *Le Culte d'Hélène à Samarie*, RB 45, 1936, 221-232.

5. Aufnahme und Umgestaltung philonischer, qumranscher und simonianischer insgesamt wohl auf mazdaistisch-zurvanistische Vorstellungen zurückgehender theologisch-mythologischer Elemente in die heilsgeschichtlich verfaßte jüdisch-christliche theologische Tradition

An verschiedenen gemeinsamen Strukturen der Theologie der iranischen Kernlande einerseits und der Theologie des Simon Magus andererseits sollte einmal gezeigt werden, daß die geistige Heimat des letzteren der Mazdaismus in seiner zurvanistischen Form ist, zum anderen aber, daß Simon, dessen Theologie, möglicherweise befördert aus der Berührung mit lokalen mythologischen Entwicklungen<sup>436</sup>, einer tiefgreifenden, das System der zeitgenössischen iranischen Theologie im Grunde jedoch wahren Wandlung unterzog, die es den Verfassern der Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas zugrundeliegenden Haggadot ermöglicht haben möchten, mit Hilfe von Versatzstücken aus eben diesen Vorstellungen den jüdisch-christlicher heilsgeschichtlich verfaßter Theologie verpflichteten Bericht von Verkündigung und Geburt Christi sowie von der Rolle, die dabei der Jungfrau-Mutter Maria zufiel, auszugestalten.

Diese im Grunde aus mazdaistisch-zurvanistischen theologisch-mythologischen Gedankengängen entwickelten Vorstellungen möchten von den Verfassern der Kindheitsgeschichten zugrundeliegenden Haggadot aus missionarisch-kerygmatischen Motiven dazu auserwählt worden sein, in mazdaistisch-zurvanistischen Denkformen die christliche Menschwerdungs-, Gnaden- und Frauentheologie in dramatischer Form, ähnlich dem lehrhaften Schauspiel, das Simon in seinem Zusammenleben mit Helena seiner samaritanischen Gemeinde vorlebte (auch Isaias bediente sich mehrfach dieses didaktischen Mediums) darzustellen. Dabei wurde durch bestimmte den biblischen Berichten eigene, *auf die diesen Berichten zugrundeliegenden heilsgeschichtlichen Fakten zurückgehende Züge* erreicht, daß dem Mazdaisten-Zurvanisten in dessen theologisch-mythologischer Sprache unabweisbar klar wurde: hier ist das Ende seiner Gnadentheologie, da ist kein Kompromiß mehr möglich, hier wird das Fundament einer anderen Auffassung von Gnade und Heil offengelegt, neben der seine atavistisch-naturalistische Theologie nicht mehr bestehen kann. Die bisweilen grob-materialistisch erscheinende Gnadentheologie des zeitgenössischen Mazdaismus-Zurvanismus wird dabei in einer Weise sublimiert und »aufgehoben«, die auf der einen Seite das Gültige an der zurvanistischen Gnadenauffassung zu bewahren weiß<sup>437</sup>, diese aber andererseits durch eine Spiritualisierung des Gnadenbegriffes korrigiert, deren Richtigkeit sich durch den Vollzug erweist: Die Frau, im zurvanistischen Denken nicht nur ein theologisches Nichts sondern geradezu ein theologisches Unglück wird jetzt im Zusammenspiel mit Gott als einem partnerschaftlichen Prinzip ein in Bezug auf den Menschwerdungsvorgang in wesentlichen Punkten ebenbürtiger Part zugewiesen. Das Erstaunliche an der Leistung: Die Jungfräulichkeit, im Zurvanismus möglicherweise auf dem dubiosen Fundament eines nur zu leicht mißverständli-

---

436) S. die vorhergehende Anmerkung.

437) Zur naturalistisch-materialistischen Umformung, den der mazdaistische Gnadenbegriff möglicherweise erst im Zuge der zurvanistischen Umgestaltung seines theologischen Denkgebäudes erfuhr, und den Motiven, die zu dieser Umformung Anlaß gewesen sein möchten, s. oben S. 61-73, speziell S. 65, Nr. 5.



chen Gnadenbegriffs beruhend<sup>438</sup> und in gewissem Verständnis zunächst einmal nur für den Mann asketisch-theologisch relevant<sup>439</sup>, wird in ihrer Eigenschaft als Zeichen besonderer Gottesnähe gewahrt. Zugleich wird aber dadurch, daß eine Frau, Maria, als die Gnadenvolle »in Szene gesetzt wird«, das der zurvanistischen Jungfräulichkeit zugrundeliegende dualistisch-weibfeindliche Prinzip nicht nur auf den Kopf gestellt, vielmehr wird zugleich deutlich gemacht, daß der naturalistische Gnadenbegriff des zeitgenössischen Mazdaismus-Zurvanismus unrichtig ist und durch ein spiritualisiertes, von seiner grobsinnlichen Basis losgelöstes Gnadenverständnis zu ersetzen ist, das, wie gesagt, seine Richtigkeit im Vollzug beweist: Die Schattenseite der zurvanistischen Gnadentheologie, die theologische Abseitsstellung der Frau, ist damit überwunden. Das wäre, trifft unsere These zu, missionarische Leistung, so wie sie von einem theologischen Denker erbracht werden kann, in höchster Potenz.

Weiterhin weisen die Berichte jetzt zurvanistisch-gnostischem mythologischem Weltverständnis zuwiderlaufende, auf *die den Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas zugrundeliegenden heilsgeschichtlichen Fakten zurückgehende* Züge auf, die nicht zuletzt den zurvanistisch-gnostischen, im wesentlichen von bestimmten mithrischen Mythen geprägten Erlöservorstellungen, so wie wir sie oben herauszuarbeiten versuchten<sup>440</sup>, entgegenstehen. Diesen wird in den Kindheitsgeschichten jetzt ein von menschlicher Armut und ebensolcher Leidensfähigkeit geprägter Mensch entgegengestellt, dessen zugleich göttliche Natur hinwiederum, wohl gleichfalls in kerygmatisch-missionarischer Absicht, mit den Mazdaisten-Zurvanisten wohlvertrauten Zügen desselben Gottes ausgemalt werden<sup>441</sup>.

Der ganze hier in Bezug auf die Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas angenommene Einfluß ägyptischer (Philo), qumranscher, samaritanischer und - wie wir gerade zum Schluß gesehen haben - vielleicht sogar der Mithras-Mythologie entnommener, insgesamt also auf mazdaistisch-zurvanistisch-gnostische Denkansätze zurückgehender Vorstellungen<sup>442</sup> fällt aber nicht aus dem Rahmen dessen, was - wie wir oben am Beispiel des Evangelisten Johannes in größerer Ausführlichkeit darlegten - die heutige Exegese allgemein als von den frühchristlichen Schriftstellern erbrachte Leistung zum Zweck der Artikulierung der christlichen Botschaft in den stark von mazdaistisch-zurvanistischen Mythen und Theologien geprägten zeitgenössischen Raum annimmt.

---

438) s. oben S. 91ff. zu möglichen Entstehung von 'Enkratismus' etc. aus dem als »göttlicher Samen« zu etymologisierenden mazdaistische Gnadenbegriff  $\chi'$ arenah.

439) Man beachte z.B. die Struktur der manichäischen Kerngemeinde, die gemeinderechtlich um die ehelosen männlichen Mitglieder zentriert war, die allein die volle Mitgliedschaft besaßen: vgl. z.B. LThK s.v. Manichäismus.

440) Vgl. oben S. 96f.

441) Wir sind schon oben auf die möglicherweise mithrischen Züge eingegangen, mit denen hier in den Kindheitsgeschichten das Erlöserbild des frühen Christentums ausgestattet worden zu sein scheint und brauchen nur noch darauf zu verweisen. S. vor allem oben S. 61ff., dann aber auch S. 80-82.

442) Vgl. nochmals Zaehner 1955, 19, wo er Cumont MMM I 78 mit den Worten zitiert:

»Now Cumont, whose knowledge of these matters was unique, maintained that 'it was the Zervanite system that the mazdeans of Asia Minor taught the occidental followers of the Iranian religion.'«

M. Boyce stellt bei der Besprechung der zurvanistischen Häresie geradeheraus fest:

»This would help to account for the enormous influence it (sc. der Zurvanismus) came to exert on many Gnostic faiths«: M. Boyce 1979, 69f.

Stellen wir aber nocheinmal die Frage: Löst sich die Kindheitsgeschichte einschließlich ihrer gewichtigen dogmatischen und heilsgeschichtlich singulären und unersetzbaren Inhalte damit auf in religionsgeschichtlich Erklärbares, in heilsgeschichtliches Nichts? Wohl nicht.

Ein erstes Argument: Markion hätte sich nicht daran gestoßen. Tatsächlich verläßt der Bericht der Kindheitsgeschichte also den Raum des religionsgeschichtlich auflösbaren, insbesondere des an konkrete heilsgeschichtliche Fakten nicht gebundenen<sup>443</sup> Heilsverständnisses des Mazdaismus.

Hier müssen wir uns noch einmal auf den oben<sup>444</sup> dargelegten, für das »Funktionieren« des mazdaistisch-zurvanistischen Weltendramas zentralen Gnadenbegriff *χ'arenah* und seine Etymologie besinnen<sup>445</sup>. Wenn es auch falsch ist, ihn ausschließlich oder auch nur zuvorderst in seiner naturalistischen Komponente zu sehen, so hat und behält er diese Komponente doch, wie die oben in Anm. 307 oder 445 aufgeführten Beispiele, die durch weitere ergänzt werden könnten<sup>446</sup>, beweisen. Nichts davon ist aber in der Kindheitsgeschichte zu finden, in ihrem Bericht von Verkündigung, Geburt und jungfräulicher Mutterschaft, so, wie dieser Bericht in Tradition und Dogma stets verstanden wurde und verstanden wird. Diese Tatsache ist ein religionsgeschichtliches Phänomen und als solches in unserem Sinne beweiskräftig. Soweit das einschlägige Zeugnis der Kirche in ihrer Geschichte.

Aber auch die Texte selber lassen erkennen, daß hier Neues geschieht: Obwohl sie sich der Bildsprache des Mazdaismus bzw. seiner westlichen Ausläufer bedienen, lassen sie nichts mehr erkennen von der Ambivalenz des weiblichen Elements, die das gesamte Verständnis des religionsgeschichtlichen Raumes, aus dem diese Bilder stammen, durchziehen. Nur die eine Wertigkeit des weiblichen Elementes im mazdaistischen Weltverständnis, nämlich die, als Gefäß der Gnade und *dispensatrix omnium bonorum* dienen zu können<sup>447</sup>, wird festgehalten. Wie wir gesehen haben, verlangt die Intention der zugrundeliegenden Haggadot, da sie grundsätzlich Christlich-Heilsgeschichtliches dem Mazdaistisch-Zurvanistischen entgegensetzt, daß man ihre Aussagen wörtlich nimmt. Damit sind nicht nur Mariens Gottesmutterschaft und Jung-

---

443) Vgl. dazu insbesondere die oben in Anm. 366 wiedergegebenen Beobachtungen Dibelius' zur Allegorese bei Philo von Alexandrien und die daraus zu ziehenden möglichen Folgerungen.

444) Vgl. S. 95-102.

445) Ich verweise nochmals auf die bereits oben in Anm. 290 angeführten Arbeiten Gnoli, 1962, 95ff. und Duchesne-Guillemin 1963, 11ff., in denen sie die sich über Jahrzehnte erstreckende Diskussion um die Etymologie des Wortes *χ'arenah* zu dem Ergebnis führen: »Le *χ'arrah* de Dieu est simplement sa semence«: so Duchesne-Guillemin a.O. 30. - S. auch die oben in Anm. 428 angeführten Stellen K. Rudolph, *Die Gnosis*, Leipzig <sup>2</sup>1980, 256-260, zu »Samen« bzw. »Monatsblut« und »Enkratismus«, wie dieser Begriff im gnostischen Bereich weiterlebte, bevor er im Manichäismus im Gewand der Formel *λόγοι σπερματικοί* wiederaufgenommen wurde.

446) Vgl. z.B. Bousset, RE s.v. Gnosis 1513f. Es dürfte in diesem Zusammenhang auch nicht ohne Belang sein, daß Tatian für das Leben nach dem Tode nicht nur die Fortsetzung von Essen und Trinken, vielmehr auch von Heiraten und Geheiratetwerden vertritt. So Agapius von Hierapolis, im *Kitâb al Unwân*, einem arabischen Geschichtswerk, verfaßt um 942: vgl. M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960, 123. Die anderen in diesem zugegeben späten Zeugnis über Tatian gemachten Angaben zeigen, daß ihr Autor aus einer guten Quelle schöpft. Näheres dazu s. M. Elze a.O. Dort auch ein weiteres gleichlautendes Zeugnis aus dem 13. Jh., das aber von Agapius abhängig sein kann.

447) Vgl. oben S. 118-121.

fräulichkeit neuerlich fester verankert, vielmehr auch all das, was die Autoren der Matthäus und Lukas 1-2 zugrundeliegenden Predigttradition dadurch, daß sie sich des mazdaistisch-zurvanistischen Bildmaterials bedienten, aus dessen Frömmigkeitstradition mitverstanden, d.h. in der frühchristlichen Frömmigkeitstradition daraus »aufgehoben« wissen wollten. Einen dieser Titel, dem sie damit jetzt Hausrecht im christlichen Bereich verschaffen, haben wir schon kennengelernt: *dispensatrix omnium bonorum*; andere können diesem hinzugefügt werden. Vor allem aber ist es das in der persönlichen Aszese wie in der breiten Volksfrömmigkeit der christlichen Jahrhunderte zu so außerordentlicher Bedeutung gelangte Verständnis von der Gnadenmittlerschaft Mariens, das hier durch die Verfasser der den kanonischen Kindheitsgeschichten zugrundeliegenden Haggadot in der christlichen Spiritualität verankert worden sein möchte<sup>448</sup>.

Gegenüber den zurvanistisch-agnostischen Vorstellungen ist als heilsgeschichtlich bedeutsam geblieben der Bezug von Person zu Person, von Individuum zu Individuum. Das Heilsgeschehen ist von einem paradigmatischen Drama ohne festen Bezug zum hier und jetzt Heil und Erlösung suchenden Individuum zu historisch eindeutiger Geschichte geworden; hier stößt sich Markion an dem jüdisch-christlichen Begriff von Heilsgeschichte; hier sind die Verfasser der Kindheitsgeschichte ganz Christ und überwinden die individuell unverbindliche Lehre vom Verlauf des nur als allgemeines Paradigma des Erlösungsgeschehens der einzelnen Seele geltenden kosmischen Dramas des Zurvanismus durch ein heilsgeschichtlich verankertes theologisches Weltverständnis, das dem individuell Heil suchenden Menschen ebenso heilsgeschichtlich konkrete Hilfe und Erlösung zusagt, wie es selbst auf heilsgeschichtlich konkrete Fakten gegründet ist. So wie die Verfasser der Kindheitsgeschichte hier gegenüber dem Bildmaterial, dessen sie sich bedienen, Eigenstand beweisen und im Kleid der fremden Bilder der von ihnen intendierten Aussage gleich dem Evangelisten Johannes zum Durchbruch zu verhelfen wissen, so auch in den anderen Punkten, die aufgrund des fremden Kleides einen Konflikt zwischen Dogma und religionsgeschichtlich Verstandenem befürchten lassen, und wir dürfen annehmen: Wenn sie sagen, daß die Jungfrau Maria vom Heiligen Geist empfängt und jungfräuliche Mutter wird, haben sie dies konkret sagen wollen, so wie sie an der Konkretheit des Stammbaumes Jesu - auch dies den Zurvanisten ein Dorn im Auge<sup>449</sup> - Christi nicht doke-

---

448) Zu der Frage, inwieweit das vermittelt unserer Haggadot im christlichen Raum dann gleichfalls legitimierte Bild der Maria - *luna* auch in Apokalypse 12 eingeflossen ist, möchte ich nur kurz auf A. Feuillet, *L'Apocalypse*, Paris-Brügge 1962, 91-98 verweisen, wo entsprechende Gedanken zwar angedeutet (91), auf der anderen Seite aber klar das Vorwiegen davon verschiedener Deutungsansätze in der heutigen exegetischen Literatur zum Ausdruck gebracht wird. Im gleichen Sinn eine Dissertation, die ganz der Exegese von Apk 12 gewidmet ist: A. Kassing, *Die Kirche und Maria*, Düsseldorf 1958, 11. Beide berufen sich auf W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen 1896, 1906, den Feuillet »*toujours utile*« nennt (a.O. 11). Aus dem Zugang, den das neue Verständnis der Kindheitsgeschichten von Matthäus und Lukas ermöglicht, wäre zumindest eine Erweiterung der von Bousset angeführten religionsgeschichtlichen Parallelen möglich. Auf den Mond geht Bousset z.B. nicht ein.

449) Wichtig ist in diesem Zusammenhang u.a. die Polemik Tatians gegen den Stammbaum Jesu. Vgl. Theodoret v. Cyrus, *haer. fab. comp.* I,20: *Hic evangelium quod Diatessaron dicitur, composuit, amputatis genealogiis et aliis omnibus, quae Dominum ex semine Davidis secundum carnem natum ostendunt.* ... τὰς τε γενεολογίας περικόψας, καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγενημένον τὸν Κύριον δείκνυσιν.

tische sondern in konkreter Heilsgeschichte stehende individuelle gottmenschliche Natur verkünden wollen. Aus den gleichen an jüdisch-christlichem Verständnis von Heilsgeschichte orientierten theologischen Positionen der Verfasser der Kindheitsgeschichten wird, wie die - im zeitgenössischen Milieu zu betonende - auch-menschliche Natur Christi und die geschichtliche Individualität der handelnden Personen auch die Geschichtlichkeit ihrer Verkündigung von Menschwerdung und Jungfrauengeburt als so gemeint verstanden werden müssen, wie sie von ihnen ausgesagt wird, auch wenn, ja, gerade weil sie die religiösen Traditionen des Zurvanismus im Auge haben. Denn sie wollen diese überwinden. Dies ist aber nur möglich, indem sie dessen heilsgeschichtlicher Unverbindlichkeit den geschichtlich konkreten Neuanfang von Schöpfung in der zwischen Maria und dem Heiligen Geist jungfräulich zustandekommen und vollendeten Menschwerdung des Wortes entgegensetzen, der dem zugleich spiritualisierten und heilsgeschichtlich konkreten christlichen Gnadenbegriff allein gerecht wird. Die Kindheitsgeschichten unserer Evangelien machen in ihrem vollen religionsgeschichtlichen Bezug also nur Sinn, wenn man sie so versteht, wie Tradition und Dogma sie immer verstanden haben und verstehen.

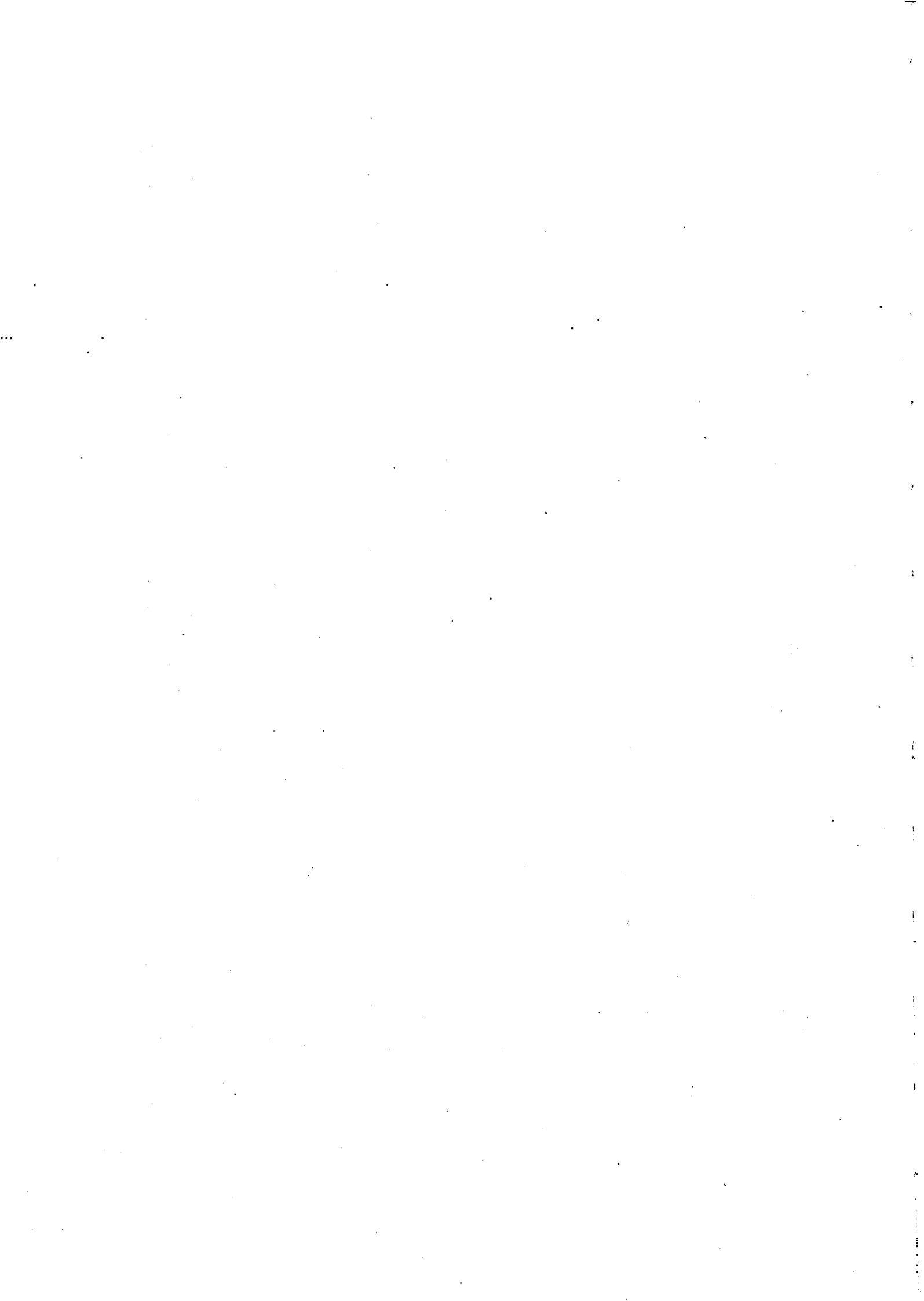
Es wäre nun der Ort, die Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas Punkt für Punkt durchzugehen und die angenommenen religionsgeschichtlichen Bezüge und ihre Einbettung in die heilsgeschichtlich orientierte jüdisch-christliche theologische Tradition am fortlaufenden Text exegetisch zu exemplifizieren. Doch würde dies, soweit es nicht ohnehin schon im Verlauf der vorangehenden Seiten geschehen ist, den Rahmen der Arbeit sprengen.

So sei zum Abschluß dieses dem läuternden Durchgang der im näheren geographischen Umfeld des im Entstehen begriffenen Christentums virulenten mazdaistisch-zurvanistischen Ideen durch eben dieses das frühe Christentum auszeichnende Kräftefeld<sup>450</sup> gewidmeten Kapitels darauf hingewiesen, daß nach dem in der vorliegenden Arbeit vertretenen Verständnis hier ein wieder zu Kategorien, die es neuerlich als Naturreligion ausweisen, degeneriertes mazdaistisch-zurvanistisches Weltbild einer heilsgeschichtlich, d.h. offenbarungstheologisch geprägten religiösen Tradition begegnet und diese gleichsam durchschreitet. Dabei werden Züge, deren Inkompatibilität mit der die Kräfte der Zeit des Urchristentums bestimmenden Geistigkeit festgestellt werden, eliminiert, während andere, die zu wertvollen Instrumenten im Rahmen des werdenden Christentums geeignet sind, von ebenderselben das Urchristentum charakterisierenden Geistigkeit absorbiert und in Dienst genommen werden. Ein Vorgang, der trotz seiner großen Komplexität mit dem paulinischen »Prüft alles. Was gut ist, behaltet« umrissen und theologisch legitimiert werden kann.

---

Zu Markions entsprechendem Vorgehen vgl. A. v. Harnack, Marcion, Darmstadt 1960, 52 (zum Umfang) und 64-67 (zu den Motiven der Streichungen bzw. Zusätze).

450) Zur normierenden Kraft, die als ein Charakteristikum der Jahrzehnte, die die Entstehung der christlichen Glaubenswelt erlebten, anzusehen ist, sei verwiesen auf das Verständnis, wie es K. Rahner, Über die Schriftinspiration, Freiburg 1958 (= *Quaestio Disputata* 1) darlegt.



## VIII. Das Eindringen mazdaistisch-zurvanistischen Gedankengutes in die vorklassische und klassische griechische Welt:

zusammen mit gemeinindogermanischen religiösen Strukturen eine hilfreiche Vorbereitung für die rasche Aufnahme gnostischen Gedankengutes sowie jüdisch-christlich überformter ursprünglich mazdaistisch-zurvanistischer Strukturen in diesem Raum

Wurden nun im Verlauf des vorangegangenen Kapitels im zeitgenössischen und geographisch benachbarten Umfeld des Neuen Testaments zumindest einmal drei virulente Bewegungen festgestellt, die in ihrer Geistigkeit nicht unwesentlich von mazdaistisch-zurvanistischen Vorstellungen geprägt waren: das philonische jüdisch-hellenistische Gedankengut, wesentliche Elemente der qumranschen Theologie sowie die samaritanische Gnosis eines Simon und damit auch die sethische Gnosis, so muß die Frage nach der historischen Möglichkeit solch östlicher Einflußnahme auf den syro-palästinensischen Raum gestellt werden. Das Wesentliche ist gesagt, wenn Bo Reicke gleich E. Schweizer diesbezüglich auf die 200-jährige persische Herrschaft über den syro-palästinensischen Raum hinweist<sup>451</sup>. Konkretisieren läßt sich eine solche Feststellung durch die Aussagen der Iranistik über den im mazdaistischen Bereich üblichen Schulbetrieb<sup>452</sup>. Während der Proselytismus des Judentums erst im 6. Jh. v. Chr. in der Zeit der Verbannung, aufgelebt sein dürfte, war der Mazdaismus-Zurvanismus von Anfang an eine »missionierende Religion«<sup>453</sup> und es ist anzunehmen, daß die neben ihren kriegerischen Leistungen durch ihre Humanität den Völkern des Altertums imponierenden Perser nicht zuletzt auch dadurch Interesse und Zuneigung für ihre religiösen Vorstellungen und Traditionen weckten. Der Eindruck, den Deutero-Isaias von Kyros' Großmut und Menschlichkeit vermittelt, war nicht nur auf das jüdische Volk beschränkt, sondern im östlichen Mittelmeerraum allgemein. Zu krass waren die Gegensätze zu den Üblichkeiten und menschenverachtenden Taktiken des Assyrierreiches - nur wenig gemildert in der anschließenden Herrschaftsperiode des Neubabylonischen Reiches<sup>454</sup>. Was aber, wie wir gesehen haben, nur allzu deut-

---

451) Vgl. B. Reicke, RGG<sup>3</sup> s.v. Iran 881f. und E. Schweizer, ThWBNT s.v. πνεῦμα 387f.

452) Vgl. z.B. Zaehner 1955, 29f., besonders aber die lebhaft beschriebene in M. Boyce 1975, 7f. Nicht unglücklich postuliert H. Dörrie, Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften-Funde, Göttingen 1964, 180-183 für das Kommagene Antiochos I. eine Gruppe von Hoftheologen, eine der scharfsinnigen Beobachtungen seines Buches, die allgemeine Anerkennung fanden.

453) Vgl. z.B. C.H. Gordon, Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments, Wiesbaden 1961, 255f.

454) Einen unmittelbaren Eindruck von dieser »Perser-Begeisterung« vermittelt Xenophons Kyropädie, ein Werk über die Tugenden eines fernen Volkes, in seiner Tendenz vergleichbar der *Germania* des Tacitus. Zu Kyros' Toleranz gegenüber anderen religiösen Denominationen seines Herrschaftsbereiches

liche Spuren im syro-palästinensischen Raum hinterließ, das wirkten nicht weniger intensiv auf die anderen westlichen Besitzungen des Perserreiches und ihre Anrainer: Makedonien war seit Darius dem Großen persischer Vasall, Ägypten kam unter dessen Nachfolger Kambyzes unter persische Herrschaft. Der stets allem Neuen zugängliche griechische Geist hat sich auf das lebhafteste mit der aus dem Osten aufbrechenden Spiritualität auseinandergesetzt und der eigenen Geistigkeit zu integrieren versucht, wie z.B. die keineswegs legendäre mehrjährige Reise des jungen Pythagoras in das gerade von den Persern eroberte Ägypten und nach Babylon, der damaligen Hauptstadt des Perserreiches, paradigmatisch erkennen läßt, ausgeführt, zur Zeit der Herrschaft des Kambyzes<sup>455</sup>. Aber schon früher haben Einflüsse aus dem iranischen Raum auf Griechenland eingewirkt. Nicht zuletzt ist hier die Orphik zu nennen. Wenn K. Prümm darauf hinweist, daß Platon nach eigenem Eingeständnis die durchaus iranisch anmutenden dualistischen Lehren vom Fall der Seelen (Phaidros) und vom Fremdheitsgefühl auf dieser Welt, dem die Einladung des Theaitetos entspricht, die Welt so schnell als möglich zu verlassen<sup>456</sup>, aus orphischen Anregungen empfangen habe<sup>457</sup>, dann ist auch hier das Einfließen iranischen Weltverständnisses in westliche Theologie festzustellen<sup>458</sup>.

Doch wenden wir uns wieder der Zeit der Entstehung des Neuen Testaments zu: Wenn C. Colpe dafür plädiert, »die religionsgeschichtliche Frage sei bei Philo ... noch ganz offen«, d.h. die Frage nach dem »orientalischen« Charakter seiner Logoslehre<sup>459</sup>, dann bemerkt H. Chadwick bereits schlicht zu Clemens v. Alexandrien: »Seine Undeutlichkeit erklärt, warum C. nicht mit Origenes als Ketzer verdammt wurde<sup>460</sup>«, während bei Origines sowohl die hochentwickelte Präexistenzlehre als auch die von der *Apokatastasis panton* kaum anders als aus iranischer Theologie ent-

s. M. Boyce 1982 a.O. 62-66.

455) Vgl. RE s.v. Pythagoras 181-184. s. aber auch unten Anm. 458.

456) Man erinnere sich an die oben S. 112-113 wiedergegebene Darstellung der dem Mazdaismus-Zurvanismus entstammenden gnostischen Lehre vom Fall der präexistenten Seele aus dem Ideareich Ahura Mazdas und der endlichen Rückkehr der Seele mit Hilfe von Lichtpartikeln und dem eschatologischen Weltbrand in die lichte Urheimat und die a.O., vor allem aber S.119f. die aus diesem Anlaß beobachteten Parallelen zwischen gnostischem und platonischem Gedankengut.

457) Vgl. K. Prümm, LThK s.v. Gnostizismus 1023. Plato und Zoroastrismus behandelt zuletzt ausführlich M. Boyce 1982, 259-261 mit den entsprechenden Hinweisen auf die Arbeiten Werner Jaegers. Von Aristoteles scheint lediglich sein Respekt vor dem Alter der magischen Lehren bekannt zu sein: vgl. a.O. 280f. Doch wird vermutlich hier wie bei Platon (vgl. wieder oben S. 114f.) und anderen (zu Hesiod vgl. z.B. oben Anm. 373 und die Tatsache, daß in dessen Ahnenreihe des öfteren Orpheus genannt wird: vgl. RE s.v. Hesiodos 1169f. und hier die folgende Anm.) das letzte Wort noch nicht gesprochen sein.

458) Über die geistesgeschichtliche Zuordnung der Orphik zum Iran vgl. M. Boyce 1982, 232, 236 Anm. 123, bzw. S. 161-163, sowie M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, *passim*. Zu den Einwirkungen des Zoroastrismus auf die sämtlich unter direkter oder indirekter persischer Herrschaft lebenden ionischen Vorsokratiker vgl. Boyce 1982, 153-161, zu den Einflußnahmen auf Ägypten, Syro-Phönikien und andere Vorsokratiker a.O. 150-152. Zuletzt s. die interessanten Beobachtungen zu dem 'Chaldäer' (und seinem pythagoreischen wie orientalischen Hintergrund), der Platons Todesleiden in dessen letzter Nacht mit seinem Flötenspiel zu bannen suchte, in: K. Gaiser, *Philodemus Academica*. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri, Stuttgart-Bad Cannstadt 1988, 421-436.

459) Vgl. RGG<sup>3</sup> s.v. Philo 345.

460) Vgl. RGG<sup>3</sup> s.v. Clemens v. Alexandrien 1836.

standen sein können, von woher es nicht unstatthaft sein wird, auf die geistige Heimat bestimmter Lehren seiner alexandrinischen Vorgänger und geistigen Väter insgesamt zu schließen. Auch an Ägypten ist die Zeit persischer Herrschaft offensichtlich nicht spurlos vorübergegangen<sup>461</sup>.

Bezüglich der gemeinindogermanischen Strukturen, soweit deren Bedeutung in diesem Kapitel zum Tragen kommen soll, darf ich nur kurz auf die oben speziell auf den S. 27ff. zu Griechenland, Rom und Sparta mitgeteilten Beobachtungen hinweisen, natürlich in dem Zusammenhang, in dem sie a.O. vor allem mit dem irano-indischen Raum aber auch mit den von der germanischen Mythologie geprägten Gebieten gesehen werden<sup>462</sup>.

## A DIE DIAKONE

Zu den Zügen und theologischen Ausrichtungen, die das diakonische Amt, so wie es uns von Lukas in Apg 6f. vorgestellt wird, in Abhängigkeit von mazdaistisch-zurvanistischen Elementen der qumranschen Theologie sehen lassen, darf ich kurz auf meine Darstellung in dem Aufsatz »Vom Ursprung des Diakonenamtes und seiner Geschichte« hinweisen<sup>463</sup>. Im ersten, der Analyse des lukanischen Berichtes in Apg 6f. gewidmeten Teil versuche ich darzustellen, daß die Gruppe der Diakone, so wie sie uns Apg 6f. konkret geschildert wird, als eine dem sog. Teil der Hellenisten der Jerusalemer Urkirche zugehörige Formation zusammen mit diesem besondere, wohl auf qumran-essenische Traditionen zurückgehende Akzentuierungen ihres Verständnisses vom praktisch gelebten Christentum erkennen läßt. Dazu gehören neben der extremen Auffassung von Gütergemeinschaft<sup>464</sup>, enkratistischen Elementen (Nikolaus und Nikolaiten) und einem distanzierten Verhältnis zum Tempel (Stephanusrede) auch gewisse Anzeichen einer dem für das Selbstverständnis der Qumrangemeinde grundlegenden Schrift, dem Buch der Jubiläen, ähnelnden, von Zahlenmystik durchsetzten Geschichtsauffassung (ebenfalls Stephanusrede).

Im zweiten, der Geschichte des Diakonenamtes im Verlauf der nachfolgenden Jahrhunderte gewidmeten Teil dieses Aufsatzes gehe ich u.a. der Frage nach, inwie-

---

461) Dazu, daß auch schon Philon die Präexistenz der Seele vertrat, anders, als es im Judentum üblich war, dazu auch dualistische Ansichten und eine pessimistische Anthropologie lehrte - auch dies im Gegensatz zum sonstigen Judentum - vgl. W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, Tübingen <sup>2</sup>1926 (bearb. v. H. Gressmann), 402. - Zum gesamten Bereich der wiederholten Wellen östlicher Einflußnahme auf die ägyptische Geistigkeit s. jetzt grundlegend Chr. Elsas, Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins, Berlin 1975, *passim*.

462) Vgl. auch die oben S. 54ff. angestellten Überlegungen bezüglich der außerordentlich lebhaften Verehrung, die dem »Gottesstreiter« St. Michael in zahlreichen indogermanischen Gebieten während der ersten Jahrhunderte nach deren Christianisierung dargebracht wurde.

463) Erschienen in: Diakonia XP 21, 1986, 18-32.

464) Auf die Absetzung der Auffassung der Hellenisten von frühchristlicher Gütergemeinschaft von der, die die Gruppe der Hebräer davon hatte, kann ich hier nicht näher eingehen. Auch diesbezüglich muß ich auf meinen o.g. Aufsatz verweisen.



weit die im griechisch-römischen Altertum weitverbreiteten Kult-, Armenpflege- und Begräbnisvereine die außerordentliche Resonanz, die das Diakonenamt in der frühen Kirche fand, ermöglicht haben dürften, und inwieweit diese Vereine zu einem wesentlichen Punkt der Rechtsstruktur des früheren Diakonates, nämlich ihrem Kooptationsrecht, beigetragen haben möchten.

Doch ist die gerade angesprochene Resonanz, so wie sie zum außerordentlichen Aufschwung des Diakonates in der frühen Kirche beigetragen haben dürfte, nicht von der Art, wie sie in der Kapitelüberschrift angekündigt wurde, nämlich eine, die aus dem Zusammentreffen mazdaistisch-zurvanistisch beeinflusster frühchristlicher Strukturen mit gemeinindogermanischen sozialen Formationen erfolgt wäre. Sie sei hier lediglich als ein mögliches Beispiel von der Art und Weise des Zustandekommens einer solchen Resonanz durch Zusammentreffen vergleichbarer Sozialstrukturen angeführt zum leichteren Verständnis des im folgenden Abschnitt zu besprechenden Phänomens der Ausbreitung des Mönchtums, bei dem tatsächlich das Aufeinandertreffen mazdaistisch-zurvanistisch beeinflusster frühchristlicher Strukturen mit gemeinindogermanischen die außerordentlich rasche und umfassende Rezeption dieser Lebensführung erklären dürfte. Dagegen möchte ich annehmen, daß man die Resonanz, die das frühchristliche Armutsideal, so wie es uns in den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte entgegentritt, im Laufe der Geschichte des christlichen Abendlandes gefunden hat, durchaus auf gemeinindogermanische dualistische Denkstrukturen von der Art, wie wir sie oben auf den Seiten 64f. darzustellen versuchten, zurückgehen dürfte, ohne mich allerdings jetzt in der Lage zu sehen, ausführlich darauf einzugehen. Neben der gleich näher zu besprechenden mönchischen Armut, die gleich der ihr zugrundeliegenden männerbündischen Besitzlosigkeit auf den Dienst an der Gemeinschaft ausgerichtet war, spielt dabei eine der christlichen - vielleicht auch schon vorchristlichen - Überformung des männerbündischen Ideals entsprungene eschatologisch-zeichenhafte Sinngebung mit, die sie übrigens mit dem christlichen Jungfräulichkeitsideal gemein hat: Utopie im besten Sinne des Wortes bei Karl Marx wie im christlichen Armutsverständnis, wenn auch in zutiefst unterschiedlichen Verwirklichungen<sup>465</sup>.

## B DAS MÖNCHTUM

Die Frage bedürfte breitester, hier unmöglich zu leistender Bearbeitung. Es kann nur auf wenige, dem Thema der vorliegenden Arbeit möglicherweise entsprechende Beobachtungen hingewiesen werden.

In seiner jüngsten der Erforschung der Ursprünge des Mönchtums gewidmeten Arbeit schreibt H. Bacht:

---

465) Zu dem hier zu berücksichtigenden grundlegenden Begriffspaar von 'vermittelter' (*mediated*) und 'unvermittelter' (*unmediated*) Verwirklichung eines männerbündischen Ideals, oben auf den Seiten 3-4 im Zusammenhang der 'Formulierung der These' lediglich angedeutet, s. jetzt ausführlich Teil A: *General approach* meines Aufsatzes: *Religion in the Service of an Elite. A Sociologically Defined Imposture. Sparta for Instance*, Religion 1994 (im Druck).

»Während ehemals der ägyptische Ursprung des Mönchtums als Selbstverständlichkeit galt, scheinen sich die Stimmen zu mehren, die wenigstens dem syrischen und persischen Mönchtum einen von Ägypten unabhängigen Ursprung zuerkennen<sup>466</sup>.«

Dabei beruft sich Bacht auf die Arbeiten von A. Vööbus, insbesondere seine 1958 erschienene Schrift: »The Origin of Asceticism: Early Monasticism in Persia«. Letzterem aber widerspricht heftig A. Adam in einer Besprechung dieser Arbeit<sup>467</sup>. Doch scheint Adam eher hinter die auch von ihm als die grundlegenden Bearbeitungen der einschlägigen Fragen angesehenen Arbeiten von Lietzmann und Heussi zurückzugehen, wenn er in der abschließenden Darstellung der von ihm im Gegensatz zu Vööbus angenommenen Entwicklungen die auch noch von Lietzmann vertretenen nichtkirchlichen Einwirkungen zurückweist<sup>468</sup>. Dies ist umso erstaunlicher, als er selber seine in der Sache gegen Vööbus vorgebrachten Argumente als nicht zutreffend bzw. mit von Vööbus vorgetragenem Quellenmaterial unvereinbar bezeichnen muß<sup>469</sup>.

In der neueren Literatur werden, wie mir scheint, drei Thesen vorgetragen, um den Quellengrund, aus dem sich das christliche Mönchtum entwickelte, zu erklären.

1.) Einmal wird darauf zurückgegriffen, daß das Mönchtum in seinem Wesen »*imitatio Christi*« sei, seinen Grund also in der Lebensweise des Herrn habe. In diese Richtung tendieren letztlich Heussi<sup>470</sup>, Lietzmann<sup>471</sup>, Adam<sup>472</sup>, B.G. Kretschmar und zuletzt P. Brown<sup>473</sup>. Zur näheren Illustration dieser Ansicht diene das folgende Zitat aus Kretschmar:

»Sie (die Mönche) verstanden ihre eigene Lebensweise nicht nur aus den apokalyptischen Wehen der Gegenwart und nicht nur im Rückgriff auf die Propheten des Alten Testaments, die in neutestamentlicher Zeit als Verfolgte, Heilige und Märtyrer galten, sondern vor allem als Nachfolge Jesu in Analogie zur Wanderschaft der Jünger mit Jesus und konnten dadurch festhalten, daß der Ruf zur Nachfolge die gesetzmäßigen Ordnungen durchbricht<sup>474</sup>.«

---

466) Vgl. H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum II. Pachomius - Der Mann und sein Werk, Würzburg 1983, 52.

467) Vgl. GGA 213, 1960, 127-145; s. auch ders. RGG<sup>3</sup>, 1960, s.v. Mönchtum 1075.

468) Vgl. Adam 1960, 142f. Er bezieht sich dabei auf H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche, Bd. IV, Berlin 1944, 120. K. Heussi schreibt in »Der Ursprung des Mönchtums«, Tübingen 1936, 298 zu den »außerchristlichen religiösen Einwirkungen« auf die Entstehung des Mönchtums: »Diese haben in der mannigfachsten Weise stattgefunden.«

469) Vgl. Adam 1960, 137-139. Vgl. auch G. Kretschmar, *Zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese*, ZThK 61, 1964 = K.S. Frank (Hrsgb), *Askese und Mönchtum in der alten Kirche = Wege der Forschung* 409, Darmstadt 1975, S. 176: »Seine (Adams) These ... ist im allgemeinen nicht akzeptiert worden.«

470) Vgl. Heussi 1936, 298.

471) Vgl. Lietzmann 1944, 124.

472) Vgl. Adam 1960, 142-145.

473) Vgl. Brown, *Weiten im Aufbruch: Die Zeit der Spätantike. Von Mark Aurel bis Mohammed*, Bergisch Gladbach 1980, 122ff. So auch schon in seinem Aufsatz: *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, JRS 61, 1971, 80-101.

474) Vgl. Kretschmar 1964 = Frank 1975, 176.

Doch ist damit, wie es scheint, das eigentliche Problem nicht getroffen. Es liegt in der Frage, woher Jesus diesen Lebensstil hat. Und davon haben wir im Voraufgehenden ausführlich gehandelt.

2.) Der Frage, woher sowohl Jesus als auch die späteren Mönche ihre Lebensform haben, stellt sich eine zweite Gruppe, zu der in gewisser Weise auch Kretschmar gehört, wie das gerade angeführte Zitat erkennen läßt: sie sehen als das Vorbild der Lebensweise Christi und der ihm nachfolgenden Gruppen von Asketen und Mönchen die Lebensweise der »Propheten des Alten Testaments«. Als exponiertes Beispiel für einen Vertreter dieser Ansicht kann man v.d. Ploeg nennen, der als die Quintessenz eines einschlägigen Aufsatzes formuliert:

»Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß die christlichen Mönche in Elija, Elischa, selbst in Mose und in den in Gruppen organisierten Propheten ihre Vorgänger sahen<sup>475</sup>«.

In Bezug auf diese Ansicht möchte ich kurz darauf verweisen, was oben bereits zur Frage nach einer möglichen Verankerung des mönchischen Jungfräulichkeitsideals im alttestamentlichen Denken ausgeführt wurde. Sie mußte verneint werden<sup>476</sup>. V.d. Ploeg kann kein Beispiel aus dem alten Testament angeben, daß die Jungfräulichkeit als Ideal beschreibt<sup>477</sup>. Wenn er angibt, daß das sexuelle Vergnügen bei Tobias *πορνεῖα* genannt wird, trifft dies keineswegs das, was Jesus bzw. das Neue Testament zu Ehe und Jungfräulichkeit äußern, wie z.B. am Bericht von der Hochzeit zu Kanaan bei Johannes erkenntlich sein dürfte, an Mat 19,3-12, wo offensichtlich von einem schätzenswerten *Gut* die Rede ist und nicht von Unzucht und wie es schließlich die in den Worten: »Dieses Geheimnis ist groß!« gipfelnde Ehecatechese Pauli in Eph 5,22-33 belegt, ganz gleich, ob sich Vers 5,32a nun direkt auf die Ehe bezieht oder nur indirekt. Was das mönchische Armutsideal oder das von der *vita communis* betrifft, so stellt v.d. Ploeg selbst treffend fest: »Soviel man weiß, haben die Frommen des Alten Testaments niemals Organisationen gegründet«, bzw.

»Man hat auch gesagt, die Armen hätten Konventikel gebildet, aber kein Text des Alten Testaments spricht davon. Die Armut war niemals gewollt oder gewählt, sie wurde ertragen wie ein Übel<sup>478</sup>.«

3.) Als eine dritte Gruppe von Forschern, die sich mit der Frage des Ursprungs des Mönchtums befaßt, sind die anzusehen, die Einflüsse von außerhalb der jüdischen Orthodoxie und des jungen Christentums als wesentlich ansehen. Dabei sind die zu unterscheiden, die (2.) qumransche Einflüsse betonen, (3.) Einflüsse des frühen Manichäismus und (4.) solche, die die Einflußnahme von Sonderformen ägyptisch-heidnischer bzw. ägyptisch-jüdischer Askese zumindest ernsthaft in Erwägung ziehen. Erstaunlich gering wird allgemein der Einfluß des Asketentums, das das Neue Testa-

---

475) Vgl. J. v.d. Ploeg, *Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien*, *Orientalia Christiana Analecta* 153, 1958, 321-339 = K.S. Frank (Hrsg.), *Askese und Mönchtum in der alten Kirche = Wege der Forschung* 409, Darmstadt 1975, 128.

476) Vgl. oben Anm. 308.

477) Vgl. v.d. Ploeg 1964, 118.

478) Vgl. a.O. 112.

ment und die frühchristliche Literatur erkennen lassen, auf die Entstehung des Mönchtums im späten 3. Jh. angesehen. Um jedoch die zeitliche und inhaltliche Kontinuität - nicht weniger als die gewiß auch bedauerliche Diskontinuität - mit dem zu sehen, was in den Jahrzehnten der Urkirche aufgebrochen war, erscheint es angebracht, (1.) zunächst einen kurzen Überblick der zuletzt genannten Entwicklung zu geben.

## 1. Witwen, Jungfrauen und Diakonissen in den ersten Jahrhunderten nach Christus

Nach den entsprechenden Formulierungen in den Evangelien<sup>479</sup> und den ausführlichen Gedanken, die Paulus zur Frage des Verhältnisses von Ehe zu Ehelosigkeit äußert<sup>480</sup>, bildete sich in der jungen Kirche ein eigener Witwenstand heraus. Frauen, die nur ein mal verheiratet und nicht weniger als 60 Jahre alt waren, konnten in ihn aufgenommen werden<sup>481</sup>. Mit jüngeren Witwen waren schon schlechte Erfahrungen gemacht worden, weil sie doch wieder geheiratet hatten<sup>482</sup>: d.h. es ging darum, für immer in gottesbräutlicher Ehelosigkeit zu leben, wie Paulus es 1Kor 7,32 zur inhaltlichen Charakterisierung der Jungfräulichkeit formuliert: »Wer ledig ist, der sorgt sich um die Sache des Herren, nämlich wie er dem Herren gefalle«. In 1Tim 5 hebt Paulus allerdings den Martha-Dienst der Witwen besonders hervor<sup>483</sup>. In 1Tim 3,11 und Röm 16,1 haben wir erste Anzeichen von einem sich herausbildenden Stand der Diakonissen vor uns, zunächst jedoch, mit Sicherheit so in 1Tim 3,11, nicht als einen Stand von jungfräulich lebenden Mitgliedern der Gemeinde. Es waren Gläubige, die sich dem diakonischen Dienst in der Gemeinde in besonderer Weise widmeten<sup>484</sup>. Zeitweilig scheinen sie nicht vom Stand der Witwen zu unterscheiden gewesen zu sein<sup>485</sup>. Doch wurden schon früh neben Witwen »auch unverheiratete, später auch verheiratete, enthaltsam lebende Frauen als Diakonissen zugelassen«<sup>486</sup>. Daß das Jungfräulichkeitsideal für den Stand der Diakonissen von einer gewissen Bedeutung war, ist damit ohne Frage. Ob es auch zu einer irgendwie gearteten *vita communis* kam, ist nicht sicher festzustellen. Doch kann dies durchaus der Fall gewesen sein, wenn wir nämlich davon hören, daß »die Hagia Sophia in Konstantinopel noch im 6. Jh. rund 20 Diakonissen unter der Leitung eines Bischofs zählte«<sup>487</sup>.

---

479) Vgl. Mat 19,10ff. u. Luk 18,19f.

480) Vgl. 1Kor 7 (Jungfräulichkeit allgemein); 1Kor 7,8f. u. 39f. (Witwenstand).

481) Vgl. 1Tim 5,9-16.

482) Vgl. a.O. V. 11f. u. 15.

483) Vgl. näherhin 1Tim 5,13: das Negativbild dessen, was sein soll.

484) Zur Charakterisierung dieses »diakonischen Dienstes« s. Näheres in Waldmann, *Diakonenamt*, 18-32.

485) Vgl. K. Algermissen, LThK s.v. Diakonissen 327.

486) Vgl. a.O. S. dazu den Brief des Ignatios an die Smyrner 13, Epiphanius, *Expos.fidei* 21,1, Clem. 38,2, Athenagoras, *Supp.* 33.

487) Vgl. Algermissen a.O.

Ein weiteres Beispiel für die Hochschätzung der Jungfräulichkeit im Bereich des Amtes der Diakone sind die vier jungfräulichen und der Weissagung mächtigen Töchter des Diakons Philippus<sup>488</sup>.

Weit spärlicher als die Berichte von Jungfrauen weiblichen Geschlechts sind nach den großen Vorbildern Jesus, Johannes dem Täufer und Paulus solche von Männern, die um des Himmelreiches willen ehelos lebten. Doch scheint es auch daran nicht gefehlt zu haben: Vom Diakon Nikolaus wird berichtet, daß er »nach dem Bruch eines Jungfräulichkeitsgelöbnisses« zur Gründung der nach ihm benannten libertinistischen Sekte der »Nikolaiten« schritt<sup>489</sup>. Für die spätere Zeit geben die pseudoclementinischen Briefe *de virginitate* beredtes Zeugnis von größeren der Askese verpflichteten Gruppen beiderlei Geschlechts, mögen es nun großkirchliche, gnostische, ebionitische oder gar auf direkten qumranschen Einfluß zurückgehende Zustände sein, die sie beschreiben<sup>490</sup>.

Dieselbe Quelle unterrichtet uns auch am besten über ein mehr oder weniger bewußtes Bekenntnis zur Armut um des Himmelreiches willen, nachdem die wohl sämtlich auf qumran-essenischen Einfluß zurückgehenden Hinweise in den Jahrzehnten des Entstehens des Christentums und der Urkirche doch recht eindeutig und kaum zu überhören waren<sup>491</sup>. Hinzuweisen ist nicht nur auf das geläufige Wort vom Kamel, das eher durch ein Nadelöhr geht, als ein Reicher in den Himmel, sondern auch auf Jesu Wort an einen Jünger in Mat 8,20, daß »die Füchse ihre Höhle und die Vögel unter dem Himmel ihre Nester haben, des Menschen Sohn aber nichts, wohin er sein Haupt lege«. Nicht zuletzt ist hier aber die Aufforderung Jesu an den reichen Jüngling aus Mk 10,21 zu nennen, die später so oft - erinnert sei nur an Antonius und Franziskus - den Anstoß zur Besinnung auf die Größe der Armut um des Himmelreiches gab:

»Gehe hin, verkaufe alles was du hast und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben. Dann komm und folge mir nach!«

Auf Johannes des Täufers und Pauli Armut braucht hier nicht eigens eingegangen zu werden. Von der in der Urgemeinde gelebten haben wir bereits gesprochen<sup>492</sup>. Sie scheint jedoch mit dem eben besprochenen Stand der Jungfräulichkeit nicht ebenso fest wie diese verbunden gewesen zu sein<sup>493</sup>.

Der Organisationsstand, den die sog. evangelischen Räte in den ersten Jahrhunderten des Christentums erreichten, war also keineswegs hoch. Er folgte zum Teil der allmählichen Entwicklung der kirchlichen Ämter und entfaltete sich so nicht zuletzt im Rahmen des Diakonates.

Fragen wir schließlich nach dem später in der mönchischen Askese einen so hervorragenden Platz einnehmenden Gehorsam, so ist zu sagen: er existierte in den ersten

---

488) Vgl. Apg 8f.

489) RGG<sup>3</sup> s.v. Nikolaiten. Zum möglicherweise anzunehmenden qumran-essenischen Hintergrund der Gruppe der Hellenisten in der Urkirche von Jerusalem, der die Diakone entstammen, vgl. kurz oben S. 129f. und die dortigen Verweise.

490) Vgl. F. Paschke RGG<sup>3</sup> s.v. Pseudoclementinen.

491) Vgl. auch Eusebius, *dem. evangelica* 1,8.

492) Vgl. die Angaben in Anm. 489.

493) Vgl. L. Hardick, LThK s.v. Armut, Sp. 882.

Jahrhunderten der Kirche scheinbar nur im Rahmen der sich entwickelnden kirchlichen Ämter, u.z. in der Form der amtlichen Gehorsamsstruktur. Bedenkt man es aber recht, so kann man aufgrund dessen, was wir in den ersten Kapiteln dieser Arbeit über die möglichen Grundstrukturen von Staatswerdung im indogermanischen Raum gehört haben, den Gedanken formulieren: Insoweit die jungen kirchlichen Ämter sich nach dem Vorbild der staatlichen, etwa römischen Ämter organisierten, gehen sie auf die gleiche Sozialisationsform zurück, wie der Gehorsam im späteren Mönchtum: auf die mythisch-funktional bedingte Innenstruktur der Männerbünde.

Auf die im vorausgehenden beschriebene Weise hat das, was aus Qumran, Samaria und Alexandria erwachsen war, während es selber umgestaltet wurde, formenden Einfluß auf das entstehende Christentum genommen in der Ausgestaltung, die es in der Form des organisierten Witwen- und Diakonissenstandes gefunden hatte. Doch gingen letztere gleich dem freien Asketentum bald im neu aufbrechenden Mönchtum unter<sup>494</sup>.

Dieser, wie es scheint, jedenfalls zum Teil erfolgte Unterbruch in der direkten Fortsetzung dessen, was an asketischen Vorstellungen aus nicht jüdisch-orthodoxen Quellen durch die der Urkirche eigene Kraft der Läuterung gegangen war, ist gewiß zu bedauern. Dieselbe geistige Intensität und Konsequenz, mit der in den Jahrzehnten der Urkirche direkt-dualistische und daraus abgeleitete Anschauungen ausgeschieden und durch Elemente des jüdisch-christlichen heilsgeschichtlich orientierten Weltverständnisses ersetzt worden waren, wurde bei der nun mit dem Ende des dritten Jahrhunderts erneut einsetzenden Übernahme derselben nicht jüdisch-orthodoxen, mittlerweile in gnostisch-manichäisches Gewand gekleideten zurvanistischen Vorstellungen wieder herausgefordert. Verfügte die Kirche jetzt auch nicht mehr über die normierende Kraft der ersten Jahrzehnte<sup>495</sup>, so war ihr doch die Waffenrüstung zur erfolgreichen Auseinandersetzung mit den neu aufbrechenden geistesgeschichtlichen Strömungen in ihrem als der eigenen Art entsprechend rezipierten Schrifttum und in der mittlerweile voll ausgebildeten Ämterstruktur zu dessen Interpretation und Durchsetzung gegeben. Aber die Kirche war gewachsen, die Angriffsflächen größer und die Faszination der auf sie eindringenden ihr nicht direk gemäßen Ideen ungebrochen. So erwachsen ihr die von der Urkirche vorgelebte Läuterung und die neuerliche sublimierende Umgestaltung der ihr vom Ursprung her fremden weltanschaulichen Elemente zu einer neuen Aufgabe.

Fragen wir nach den Gründen für den Untergang des frühchristlichen Asketentums, so scheint auf der Folie des überwältigenden Erfolges des späteren Mönchtums die innere Schwäche dieser, wie es scheint, doch auf bestem neutestamentlichen Boden erwachsenen Bewegung nicht zuletzt im Fehlen der zwar in Qumran vorgebildeten, im Rahmen der neutestamentlichen Schriften aber so nicht nachgelebten straffen, im Kern männerbündischen Organisation zu liegen. Die bereits erwähnten pseudoclementinischen Briefe *de virginitate* bieten davon ein nur allzu anschauliches Bild. So faßt A. v. Harnack gegen Ende eines Aufsatzes über eben diese Briefe zusammen:

»Man sieht deutlich - die Institution der freien, völlig uncontrolirten, inmitten der Gemeinden und der Welt lebenden, predigend-reisenden Asketen war nicht mehr zeitgemäß. Hervorgerufen durch die ungeheure Kraft und Begeisterung der ursprünglichen Bewegung war sie nur so lange haltbar, als diese Begeisterung

---

494) Vgl. H. Bacht, LThK s.v. 'Asketen' und Algermissen a.O. s.v. Diakonissen.

495) Gedacht ist an den Grundgedanken von Karl Rahners berühmter *QD* Nr. 1 über die Schriftinspiration.

andauerte. Sie mußte entweder untergehen oder sich wandeln - in das Anachoretenthum<sup>496</sup>.«

#### EXKURS: TEMPELFROMME ESSENER

Bevor wir auf die möglichen Einflüsse Qumrans auf das entstehende Mönchtum eingehen, sei doch auf die Beobachtung hinweisen, daß auch im orthodoxen Judentum nicht nur gewisse Formen organisierten geistlichen Lebens bestanden zu haben scheinen, wie z.B. die von Samuel geleitete 'Prophetenschule' von Rama, deren ekstatisch-begeisterndem Einfluß selbst König Saul (gar wörtlich) 'erlag': 1Sam 19,18-24. Vielmehr sind auch (im Gegensatz zu Qumran) *tempelfromme* Essener anzunehmen, die, abgesehen von einer *vita communis* (s.u.), gleich Qumran ein gewisses Armuts- und Keuschheitsideal besessen haben dürften.

Zur Existenz *tempelfrommen* Essenertums s. Flav.Jos., *bel.jud.* II,8,13: Im Gegensatz zu den übrigen Essenern, die Jesephus *bel.jud.* II,8,2 beschreibt, ist ihnen die Ehe - wie die orthodoxen Judentum überhaupt - *keine* Sünde. Diese Haltung scheint auf die Gründerfiguren des Christentums: Maria (gar verheiratet), Johannes den Täufer, Jesus, Paulus eingewirkt zu haben, die, wie wir gerade sahen, die Ehe gutheißen, selbst aber jungfräulich lebten. Sie möchten auch als Beleg für die Existenz eines gewissen Armutsideals (Täufer, Jesus) im Kreise dieser tempelfrommen Essener anzusehen sein. Zudem wären sie die heute einzigen bekannten Vertreter von Asketen, die dem Milieu der jüdischen Orthodoxie nicht entfremdeter Essener entstammten. - Die Tempelfreudigkeit Jesu ist notorisch. Der Tempelfendlichkeit, da offenbar Essenern nahestehend, angeklagt, vermochte er diesen Vorwurf offensichtlich zu entkräften: s. neben Mat 21,13: »*Mein Haus* soll ein Haus des Gebetes genannt werden«, u. Jo 2,17: »Der Eifer für dein Haus wird mich verzehren«, vor allem Mat 26,59ff.: Die Anklage, er wolle den Tempel niederreißen, mußte fallengelassen werden!

*Schrifttum* und *Lebensform* dieser tempelfrommen Essener scheinen im aufkeimenden Christentum aufgegangen zu sein: Zu ihrem Schrifttum s. die den Kindheitsgeschichten zugrundeliegenden Haggadot, die Quellschriften zu den Täuferberichten, apokryphe Texte wie das *Protoev.Jacobi* etc. Zu ihrer Lebensform s. den wohl hierher zu entmystifizierenden Bericht vom Ausleihen der Esel für den feierlichen Einzug in die Stadt und bestimmte Züge der jerusalemer Urgemeinde, wie z.B. den teilweisen und freiwilligen Gemeinbesitz: Ananias u. Sapphira<sup>497</sup>.

---

496) Vgl. A. v. Harnack, Die pseudoclementinischen Briefe *de virginitate* und die Entstehung des Mönchtums, in: SB Berlin 1891, 361-385 = K.S. Frank (Hrsg.) 1975, 37-68. Das Zitat s. a.O. 65.

497) Ausführlich dazu s. Waldmann, *Diakonenamt*, 22.

Die den Prophetenschulen wohl durchaus geläufige *vita communis* scheint bei den tempeltreuen Essenern keine Fortsetzung gefunden zu haben. Ihr Eheideal (Flav.Jos., *bel.jud.* II,8,13) widersetzte sich dem wohl. Sie scheint lediglich eine temporäre, initiatorische gewesen zu sein: Nicht nur waren Samuel, der Leiter in Rama (1Sam 19,18-24), und sein Meister Eli verheiratet (1Sam 2,12-17 bzw. 8,1-5), vielmehr führte Samuel in seinem Richteramt auch ein stetes Wanderleben (1Sam 7,15-17) und hatte in Rama ein eigenes Haus: das 1Sam 7,17b genannte, gewiß das seiner Eltern: 1Sam 1,1. Es ist damit von dem 1Sam 19,18-24 erwähnten 'Prophetenhaus' zu unterscheiden. Nach diesem Bild möchten auch die anderen Prophetenschüler nach einer gewissen Zeit der *vita communis*, die Samuel selbst im Tempel von Silo verbracht haben dürfte, ihren eigenen Hausstand eröffnet haben.

Das absolute Armuts- und Keuschheitsideal, das wir bei diesen tempelfrommen Essenern in der Zeit des entstehenden Christentums beobachten, kann also, ganz wie v.d. Ploeg will (s. oben S. 132f.), keineswegs auf deren ursprüngliche alttestamentliche Traditionen zurückgeführt werden. Auch hier sind demzufolge - wie oben S. 103-125 dargelegt - mit Notwendigkeit bereits anderwärtige, wenn auch theologisch überarbeitete Einflüsse anzunehmen.

## 2. Qumransche Einflüsse auf das entstehende Mönchtum

Es geht hier um die Frage nach Einflußnahmen der Qumrangemeinde auf das gegen Ende des dritten Jahrhunderts entstehende Mönchtum anders als auf dem Wege über die möglicherweise in die Schriften des NT eingeflossenen Vorstellungen dieser Sekte. Die Frage wird im Grunde allgemein verneint. Von der einschlägigen Stellungnahme v.d. Ploegs war oben schon die Rede<sup>498</sup>. Im selben Sinn äußern sich z.B. F. Nötscher und H. Gross. Sie sehen beide keine Einwirkung der qumranschen Organisation auf das spätere Mönchtum<sup>499</sup>.

Stellt man die Frage, ob sich ein entsprechender Einfluß etwa über die möglicherweise qumransches Gedankengut bewahrende Sekte der Ebioniten ergeben hat, muß man feststellen, daß nicht einmal Schoeps einen entsprechenden Gedanken äußert, wenn er auch für spätere Zeit ganz allgemein Einflüsse auf, wie er es nennt, Formationen der Sektenshia, wie Drusen, Nosairer und Jesiden vermutet<sup>500</sup>. Schließlich scheint auch in der Antike die genannte Frage nie in positivem Sinn behandelt worden zu sein<sup>501</sup>.

---

498) Vgl. oben S. 132f.

499) Vgl. F. Nötscher, Jüdische Mönchsgemeinde und Ursprung des Christentums nach den jüngst am Toten Meer aufgefundenen hebräischen Handschriften, *Biblica*, 1952, 21-38 und H. Gross, Chirbet Qumrân und die »Mönchsgemeinde« vom Toten Meer, *TThZ* 64, 1955, 141-157.

500) Vgl. H.J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, 323ff. und 331-334 sowie ders., *Das Judenchristentum*, Bern 1964, 197f.

501) Vgl. K.S. Frank (Hrsg.) 1975, 5ff.



Aufgrund der großen geistesgeschichtlichen Nähe zwischen dem, was sich in Qumran an asketischen Vorstellungen und entsprechender Theologie herausgebildet hatte, zu dem, was später im syrischen wie ägyptischen Mönchtum zutage trat, wird man die Frage nach einer irgendwie gearteten außerbiblischen Einflußnahme der qumranschen Lebensauffassung auf das spätere Mönchtum wohl trotzdem nicht ganz beiseite legen dürfen, obwohl auch Vööbus in dieser Richtung nichts verlauten läßt<sup>502</sup>. Wenn Schoeps a.O. bemerkt, daß der gesamte syrische Raum als von ebionitischen Ideen durchsetzt angesehen werden müsse, selbst nach dem Untergang der Sekte im 6. Jh., wird anzunehmen sein, daß diese nicht nur auf den Islam einwirkten, wie Schoeps in seinen genannten Arbeiten ausführlich darlegt<sup>503</sup>, - daß sie vielmehr einige Jahrhunderte davor erst recht die Kraft hatten, auf das im Entstehen begriffene syrische Mönchtum Einfluß zu nehmen.

### 3. Einflüsse des frühen Manichäismus auf die Entstehung des Mönchtums

Die einschlägigen Forschungen sind hier so weit gediehen, daß wir uns kurz fassen können. Vööbus führt nahezu dieselben Texte an, um die Grundlagen des manichäischen Mönchtums zu charakterisieren, aus dem er das christliche Mönchtum in Syrien entsprungen sieht, wie wir sie hier im Voraufgehenden ausführlich zitiert haben, um die geistigen Voraussetzungen der dualistischen Strömungen in Samaria, Qumran und im ägyptischen Alexandria darzulegen<sup>504</sup>. Auf der anderen Seite erscheint Heussi in Ägypten in Bezug auf die Entstehung des dortigen Mönchtums

»weit aussichtsreicher als das Sarapisdienerproblem<sup>505</sup> die Fragestellung, wie weit der Manichäismus auf die christliche Askese seit dem Ausgang des 3. Jahrhunderts seitliche Einwirkungen ausgeübt hat«<sup>506</sup>,

um dann ausführlich die »pessimistische Grundstimmung«, den »Dualismus zweier gleich ewiger Urmächte« und andere Elemente der manichäischen Askese darzulegen, wie »die Bezeichnung der Entschiedenen als Vollkommenen«, »das Verbot des Umgangs mit Frauen«, »das Auslöschen aller Liebe zu Eltern, Kindern und Verwandten«, »arm sein, nichts von den Gütern dieser Welt besitzen« usf.<sup>507</sup>, die er sämtlich in den das ägyptische Mönchtum tragenden Vorstellungen wiederfindet.

---

502) Vgl. Vööbus 1958.

503) Vgl. auch J. Reuss, LThK s.v. Ebioniten, zu ergänzen durch M.P. Roncaglia, *Éléments Ébionites et Elkésaites dans le Coran. Notes et hypothèses*, in: *Le Proche Orient Chrétien*, 1971, 101-126 *passim*, und zuletzt C. Colpe, *Das Siegel des Propheten*, Berlin 1990, 165ff.

504) Vgl. z.B. Vööbus 1958, 110f. zu Beginn seines Kapitels über das manichäische Mönchtum, wo er die Rolle des weiblichen Dämons Āz vorstellt. Zur Abhängigkeit des syrischen Mönchtums vom manichäischen s. a.O. 138-169, insbesondere 169. Zur Unabhängigkeit der syrischen Mönchsbeziehung von ägyptischen Einflüssen s. a.O. 143ff.

505) Vgl. dazu recht instruktiv und über Heussi hinausgehend S. Morenz, *Neue Urkunden zur Ahnenreihe des Klosters*, ThLZ 74, 1949, 423-429. Zuletzt s. L. Koenen, *Manichäische Mission und Klöster in Ägypten*, in: *Aegyptiaca Trevirensia*, Mainz 1984, 93-108.

506) Vgl. Heussi 1936, 287.

507) Vgl. a.O. 287-290.

Wenn Heussi weiter auf gnostische Einwirkungen hinweist<sup>508</sup>, dann bedeutet dies aufgrund der gemeinsamen Abhängigkeit sowohl gnostischer wie manichäischer Vorstellungen von zurvanistischer Theologie, die wir im Voraufgehenden darzulegen versuchten, daß sich auch von daher Einflüsse der gleichen Art geltend machten, wie Vööbus sie in Mesopotamien beobachtet.

Sehen wir schließlich, wie H. Bacht die Unruhen beschreibt, die durch die im Kreis der ägyptischen Mönche nur schwer als irrigen Anschauungen anhängend auszumachenden »origenistischen Mönche« hervorgerufen wurden, und die »besonders herzliche Aufnahme«, die der später durch mehrere Konzilien verurteilte<sup>509</sup> Euagrios Pontikos bei eben diesen Mönchen fand, dann bestätigt dies, wo die Schwierigkeiten lagen, mit denen die ägyptischen Mönche doch wohl aufgrund der ihnen in die Wiege gelegten theologischen Grundlagen bezüglich ihrer Orthodoxie zu kämpfen hatten: mit gnostisch-manichäischen, im Grunde zurvanistischen Ideen und Vorstellungen<sup>510</sup>. Zur Orthodoxie des Euagrios nimmt Bacht a.O. sehr differenziert Stellung und zitiert dabei u.a. H.U. v. Balthasar:

»Was den frommen Mönch der Kellienwüste zutiefst in seinem metaphysischen Entwurf bestimmt, das ist nach Balthasars Deutung 'das gemeinsame Erbe vom fernen Asien bis zum Neuplatonismus: religiöses Denken unter dem doppelten Vorzeichen des Impersonalen (daher Tendenz zur Identität) und des Weltverhängnisses (daher Neigung, Schuld mit Endlichkeit gleichzusetzen)'«<sup>511</sup>.

Eine Stellungnahme, der auf dem Hintergrund der hier vorgetragenen Ansichten nur zugestimmt werden kann<sup>512</sup>.

#### 4. Einflußnahmen von Sonderformen ägyptisch-heidnischer bzw. ägyptisch-jüdischer Askese

Verschiedene der in diesem Abschnitt zu behandelnden Punkte haben wir schon angesprochen. Bezüglich der mit den christlichen Eremiten »fast gleichzeitig nachweisbaren« Sarapisreklusen<sup>513</sup> wurde schon auf die weiterführende Arbeit von S. Morenz verwiesen, die zeigt, daß Dämonenfurcht und der Wunsch nach wirtschaftlicher Sicherheit aufgrund neuen Urkundenmaterials tatsächlich, anders als bislang angenommen wurde, zu einer lebenslangen Devotion als Tempelrekluse geführt zu

---

508) Vgl. a.O. 295ff.

509) Vgl. K. Baus, LThK s.v. Euagrios Pontikos. Gemeint sind die Konzilien in den Jahren 553, 680, 787, 869.

510) Vgl. H. Bacht, *Euagrios Pontikos*, in: G. Ruhbach - J. Sudbrack, (Hrsg.), *Große Mystiker. Leben und Werke*, München 1984, 38f. s. auch F. Wisse, *Gnosticism and Early Monasticism in Egypt*, in: B. Aland (Hg.), *Gnosis - Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen 1978, 431-440.

511) Vgl. H. Bacht a.O. 47f.

512) Zum Ganzen vgl. auch K. Rudolph, *Die Gnosis*, Leipzig <sup>2</sup>1980, 396f.

513) So schon H. Weingarten in seiner erstaunlichen Arbeit »Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter«, Gotha 1877.

haben scheint: Motive, die auch dem christlichen Koinobitentum in Ägypten nicht abgesprochen werden können<sup>514</sup>.

Auch auf die einschlägigen Nachrichten der antiken Kirchenhistoriker, unter ihnen vor allem des Eusebius, wurde schon hingewiesen bzw. auf die zusammenfassende Darstellung, die davon K.S. Frank gegeben hat<sup>515</sup>. Wichtig ist hier seine Erwähnung von Philos Schrift: »Über das beschauliche Leben oder die Therapeuten<sup>516</sup>«. Nachdem wir im Zusammenhang der Frage nach dem Eindringen des Jungfräulichkeitsgedankens in das werdende Christentum schon auf Philo und seine den zurvanistisch-gnostischen Vorstellungen anderer heterodoxer spätjüdischer Strömungen ähnelnden Lehren kennenlernten, ist es nicht verwunderlich, außer in Qumran auch in - bzw. nahe bei - Alexandria eine dem späteren Mönchtum ähnliche praktische Ausformung dieses Gedankengutes zu finden. Daß Eusebius die genannten Therapeuten gleich als durch die Predigt des Evangelisten Markus hervorgerufene Bewegung für das Christentum vereinnahmt, ist wohl, man möchte sagen, verkürzt gesehen, in der Tendenz aber richtig: was bezüglich Qumrans nicht - oder noch nicht - nachgewiesen werden konnte<sup>517</sup>, nämlich die Einwirkung einer der Geistesströmungen, die auf die asketischen Vorstellungen des Neuen Testaments Einfluß nahmen, auf das spätere Mönchtum, scheint nach allem, was wir über die ideellen Zusammenhänge bisher erfahren haben, hier in Alexandria geschehen und der antiken Historiographie in den Blick gekommen zu sein. Daß Eusebius davon gerade im Rahmen seines Berichtes vom »Leben des Origenes« berichtet, dürfte kein Zufall sein. Wie wir im Zusammenhang der Fragen der manichäischen Einflüsse auf das frühe Mönchtum gesehen haben, waren dabei gerade auch origenistische Vorstellungen im Spiel, mußte darum gekämpft werden, diesen gegenüber die Orthodoxie der Mönchsgemeinde zu bewahren.

Daß weiterhin neuplatonische und neupythagoräische Vorstellungen auf das ägyptische Mönchtum einwirkten, stellt schon Heussi fest<sup>518</sup>. Zur möglichen Herkunft der pythagoräischen asketischen Ausrichtung aus der spätachämenidischen Geistigkeit wurde schon oben Stellung genommen<sup>519</sup>.

Insgesamt ein Bild, das der hier vertretenen Ansicht von der geistesgeschichtlichen Nähe der Strömungen, die bestimmte asketische Vorstellungen des Neuen Testaments beeinflussten, zu denen, die das spätere Mönchtum mit hervorbrachten, weitgehend entspricht, wobei vor allem die wenn auch verkürzende Nachricht des Eusebius über die Bedeutung der alexandrinischen Therapeuten für das christliche Mönchtum von Bedeutung ist: Der »Vater der Kirchengeschichte«, stand den Ereignissen näher als alle anderen, die von diesen Vorgängen berichten oder sie zu ergründen suchen.

---

514) Vgl. oben S. 138 mit der Anm. 505.

515) Vgl. oben S. 137f. und Anm. 501.

516) Vgl. Frank (Hrsg) 1975, 7. Auch Herr Samuel Rubenson, Lund, macht mich darauf aufmerksam, daß neben dem Einfluß genuin manichäischer Gedanken und Organisationsformen unbedingt an der grundlegenden Bedeutung autochthoner Kräfte wie der Therapeuten etc. festzuhalten ist, da die ersten Verwirklichungen ägyptischen Mönchtums ganz einfach zeitlich vor Mani liegen.

517) Vgl. oben S. 135-138.

518) Vgl. Heussi 1936, 293ff.

519) Vgl. oben S. 127f.

## C. DIE SPÄTE VERWIRKLICHUNG DES ZÖLIBATS

Erst spät drang der Jungfräulichkeitsgedanke in der Form des Zölibats in den Organisationsrahmen von Priestertum und Bischofsamt ein.

Hier nur einige *termini post quos* für seine Einführung:

1. Die in den Pastoralbriefen bezeugte Forderung nach nur einmaliger Verheiratung dürfte *keinen* Bezug auf das Erwachen eines Jungfräulichkeitsideals im Bereich der sich ausfaltenden kirchlichen Ämter haben<sup>520</sup>. Es könnte sich bei der Forderung nach nur einmaliger Verheiratung der Kleriker vielmehr um eine Radikalisierung der von Christus Mat 19,5f. weitergeführten alttestamentlichen Ehelehre von Gen 2,24 handeln: Das *'eine Fleisch'* bleibt in vorbildlich herausgehobenen Ehen - denen der Kleriker - auch nach dem Tode *'verbunden'*<sup>521</sup>.

2. Gegen DS 118f., der diese Kanones der Synode von Elvira als *de caelibatu clericorum* überschreibt, stellt J. Orlandis - D. Ramos-Lisson, Die Synoden auf der iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711), Paderborn 1981, 21f. wohl zutreffend fest, daß es sich hier nicht um eine irgendwie geartete Einführung des Zölibats handelt, vielmehr um die Forderung nach Enthaltensamkeit in der Ehe<sup>522</sup>.

3. Auch die Dekretale des Papstes Siricius (384-399), dessen *can. 7* in DS 185 gleichfalls als *de caelibatu clericorum* bezeichnet wird, handelt lediglich von durch Kleriker unterhaltene ehebrecherische Verhältnisse<sup>523</sup>. Dasselbe Bild bietet der Brief des Papstes Siricius an Bischof Himerius von Tarragona. Nach Orlandis - Ramos-Lisson läßt dieser Brief erkennen, daß »viele Mitglieder des hispanischen Klerus weiterhin ein normales Ehe- und Familienleben führen«<sup>524</sup>.

4. Als letzter *terminus post quem* für die Einführung des Zölibats seien die Bestimmungen der zahlreichen Synoden genannt, die Bonifatius in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts im Gebiet der fränkischen Könige abhielt. Auch in ihnen ging es stets um die Regulierung des *Ehelebens* der Kleriker: s. z.B. L. v. Padberg, Wynfret-Bonifatius, Wuppertal-Zürich 1989, 87, wo er über das *Concilium Germanicum*, abgehalten im April 743, berichtet<sup>525</sup>.

---

520) So noch (»unmittelbarer Ansatz«) Mörsdorf in LThk s.v. Zölibat Sp. 1396, wo er aus der Forderung nach einmaliger Verheiratung darüberhinaus, jedoch exegetisch unzutreffend, das Verbot des Eingehens einer Ehe nach der Weihe erschließt.

521) Wenn auch Strack-Billerbeck in seinem Kommentar zu 1Tim 3,2 nichts davon weiß, vielmehr lediglich darauf hinweist, daß für den Juden die Forderung nach *Einehe* außergewöhnlich ist (s. Strack-Billerbeck, Bd. 3, <sup>2</sup>1954, 648), so möchte doch gerade die Übernahme dieser Bestimmung aus dem weit umfanglicheren Katalog, der im Judentum die Ehe eines Priesters regelt (s. z.B. Jüdisches Lexikon, Bd. IV 1, Berlin 1930, s.v. Priesterehe S. 1122f.), darauf hinweisen, daß hier etwas gesehen wurde, das über den theologischen Hintergrund der alttestamentlichen, bzw. gesamtjüdischen Maßnahmen hinausging. S. auch weiter unten Anm. 526, 527.

522) S. auch Waldmann, Verheiratete Priester, Tübingen 1992, 51.

523) S. a.O. 60.

524) S. Orlandis - Ramos-Lisson, 1981, a.O. 22.

525) Seltsamerweise äußert v. Padberg a.O. 88, es handele sich bei den Bestimmungen dieser Synode um den Zölibat.

Zwei Seiten weiter (89) berichtet v. Padberg dann von des Reformers Klage über die Blutrache, die Bischof Gewilib, Bonifatius' Vorgänger auf dem Mainzer Stuhl, für die Ermordung seines »Vorgängers und Vaters Gerold« genommen habe. Bonifatius ging es in diesem Zusammenhang lediglich um die Verwerflichkeit der Blutrache. Das der Mainzer Erzbischof verheiratet war, Kinder hatte und an diese sein Amt weitergab, bedeutete für ihn kein Problem<sup>526</sup>.

Weiterhin zitiert v. Padberg a.O. 135 aus *Ep.* 80, 261,23-26 die Klage des Bonifatius über »Priester, die ... selbst als Ehebrecher befunden wurden«, und aus einem Brief an Papst Zacharias, wie andere, von Jugend an in Ehebruch lebende Männer ins Diakonat, Priestertum und gar in das Bischofsamt einzudringen vermögen: *Ep.* 50, 143,26-145,5. Diese Darstellung ist sehr konkret und läßt keinen Zweifel, daß es sich um Verletzung der *eigenen* Ehepflichten handelt und nicht um das Einbrechen in fremde Ehen.

Konnten bis jetzt aber - ausgenommen das Vater-Sohn-Verhältnis der beiden Vorgänger des Bonifatius auf dem Mainzer Stuhl - noch Zweifel daran bestehen, ob es sich bei den im Voraufgehenden angeführten Äußerungen und Maßnahmen des Bonifatius nicht doch um Zölibatsverletzungen handelt, so klärt dies endgültig das Zitat, das v. Padberg a.O. 145f. aus dem Bestallungsformular anführt, das dem Reformator am 1. Dezember 722 anlässlich seiner Bischofsweihe in Rom übergeben wurde. Mit dem Ziel, wie v. Padberg formuliert, »den geistlichen Stand überhaupt zu verbessern«, heißt es dort: Wir haben ihm den Auftrag gegeben, »niemals unerlaubte Weihen vorzunehmen, keinen zur heiligen Weihe zuzulassen, der in Doppellehe<sup>527</sup> lebt oder nicht eine Jungfrau geheiratet hat.« (*Ep.* 18, 69,11-17). Auch hier geht es nur um die Einhaltung der Bestimmung der Pastoralbriefe, »daß der Bischof nur eines Weibes Mann sein soll«.

So wie der Zölibat tatsächlich erst im Zusammenhang der großen klösterlichen Reformbewegungen um die Jahrtausendwende als Ehelosigkeit - und nicht nur als

---

526) Auch in Rom nahmen noch im 5. Jahrhundert Vater und Sohn den päpstlichen Stuhl ein: Im Jahre 402 folgte auf *Anastasius I.* dessen Sohn *Innozenz I.*, von manchen als »der erste Papst« bezeichnet, da er »den Grundriß des nun bald langsam, aber immer mächtiger, unaufhaltsam emporstrebenden Baues der Papstmacht in kräftigen Zügen in das Buch der Geschichte eingezeichnet« habe, wie Seppelt die Bedeutung diese Papstes zum Ausdruck bringt: F.X. Seppelt, *Der Aufstieg des Papsttums*, Leipzig 1931, 147.

527) Auch hier - mit leichtem Befremden für uns - noch die Deutung der Forderung der Pastoralbriefe, »daß der Bischof nur eines Weibes Mann sein soll« aus dem AT (s. oben Anm. 521). Wollten wir bei diesem Verständnis bleiben, würde daraus folgen, daß dem gewöhnlichen (nicht zum Klerus gehörenden) Christen nach den Pastoralbriefen gleich den Juden (s. Strack-Billerbeck, Bd. 3, <sup>2</sup>1954, 648) die Polygamie gestattet sei. Der Wechsel, der diesbezüglich vom AT zum NT stattgefunden hat, ist exegetisch jedoch gut festzumachen. Beim Bericht Jo 4,1-42 über die Begegnung Jesu mit der Samariterin fragt man sich noch, ob Jesu Tadel: »Und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann« (18), die Vorstellung von der Einehe in unserem Sinn zum Hintergrund hat. Nach Strack-Billerbeck a.O. war die Polyandrie auch im Judentum stets ausgeschlossen. Erst der Bericht von der Ehebrecherin Jo 8,3-11 wird hier auf seine eindringliche Weise Klarheit schaffen. Unserem heutigen Verständnis liegt Mat 5,32 parr. und 1Kor 7,10 zugrunde, dann die Ehecatechese von Eph 5 - sie geht, so möchte man doch meinen, von der Brautschaft Christi mit *einer* Kirche aus -, und wieder das radikale Verständnis des »und die beiden werden ein Fleisch«, und des »Was nun Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen,« von Mat 19,5f.

Enthaltsamkeit in bestehender Ehe<sup>528</sup> - zur Geltung gelangt sein möchte, dürfte er von dort auch, nämlich aus dem mönchischen Jungfräulichkeitsgedanken seine inhaltliche Füllung erfahren haben.

#### EXKURS: CASTITAS ANGELICA

In Browns jüngst vorgetragener Begründung des Jungfräulichkeitsgedankens ist Röm 7,18;23;24 von zentraler Bedeutung: »Denn ich weiß, daß in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt. ... Ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern das widerstreitet dem Gesetz an meinem Gemüt. ... Ich unglückseliger Mensch! Wer wird mich von dem Leib dieses Todes befreien?«<sup>529</sup>. Er bezeichnet diese Aussage Pauli als »brutal dualistisch«<sup>530</sup>. Eine solche Sichtweise wahrt wohl kaum den in Arbeiten wie dem ThWNT vorgegebenen exegetischen Standard. Dort schreibt z.B. Schweizer zur Stelle: »..., so daß Paulus den Leib des Glaubenden als Glied Christi sehen kann, ... (da er nun) losgekauft wurde«<sup>531</sup>. Auch wenn Brown seine Ausführungen gleich im Anschluß daran mit den Worten einzuschränken sucht: »Er (Paulus) sah den menschlichen Körper an sich nicht als die alleinige Ursache eines so schrecklichen Übels«<sup>532</sup>, so stößt sich ein solches Verständnis doch mit Jo 1,14: »Und das Wort ist Fleisch geworden«. Speziell bei Paulus beachte man im Rahmen seiner Ehecatechese Eph 5,29 in Worten wie: »Es hat ja noch nie einer sein eigen Fleisch gehaßt, sondern er hegt und pflegt es wie auch Christus die Kirche,« die auch sonst von ihm durchgehaltene Gleichsetzung von Christus-Kirche = (Ehe)Mann-(Ehe)Frau. In größerem Rahmen gesehen zeigt diese positive Einstellung des Christentums zum Leib die von der katholischen Kirche stets aufrechterhaltene Lehre von der Sakramentalität der Ehe, gegründet außer auf NT-Passagen, wie den gerade genannten, auf die Gen 1,26f. zum Ausdruck gebrachte Gottesebenbildlichkeit der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen<sup>533</sup>. Jungfräulichkeitsideal und Zölibat sind vielmehr aus einem Verständnis als 'Gottesbrautschaft' und *imitatio Christi* zu sehen, wobei gar letztere - wie

---

528) In Elvira 306 gefordert, 325 in Nikäa, wo Ossius diese Bestimmung gleichfalls durchzusetzen versuchte, - in bewußter Absetzung von Elvira - abgelehnt, wurde sie 385 in *can. 7* (DS 185) der Dekretale des Papstes Siricius von neuem erhoben nicht weniger als 390 auf einem Konzil in Karthago: s. Orlandis - Ramos-Lisson, 1981, 21f. bzw. (zur Dekretale des Papstes Siricius) Waldmann, Verheiratete Priester, 60. Doch war nach dem Urteil von Orlandis - Ramos-Lisson »dem Kanon von Elvira kein voller Erfolg beschieden«, wenn auch Papst Leo der Große um die Mitte des 5. Jahrhunderts den Geweihten wiederum dazu riet, mit ihren Gattinnen zu leben, aber »so, als hätten sie sie nicht«: s. Orlandis - Ramos-Lisson 22.

529) s. P. Brown, Die Keuschheit der Engel, München-Wien 1991, 60-62.

530) s. a.O. 61.

531) s. Schweizer ThWNT, Bd 7 s.v. σῶμα κτλ 1062f.

532) s. Brown 1991 a.O. 62.

533) s. dazu unten auf S. 148.

Christus selbst - der Leiblichkeit bei der Erfüllung ihres Werkes nicht entbehren kann: s. Hebr 10,5-7: »Opfer und Gaben hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast du mir bereitet. ... Siehe, ich komme, ... deinen Willen zu erfüllen, o Gott«<sup>534</sup>. Man beachte aber auch Teilhards Weltsicht und ihre Anerkennung durch das Vat. II<sup>535</sup> und meine Einführung zu der unter dem Titel 'Weltfrömmigkeit' herausgegebenen Aufsatzsammlung Eugen Bisers<sup>536</sup>. Um es etwas plakativ auszudrücken: Als sexuelle Perversion steht die genannte Arbeit Browns im Sinne von Kol 2,23 gleichrangig neben denen de Sades und Sacher-Masochs. Es geschieht wieder dasselbe, was dem Herrn bei seinem Eintritt im Fleische in die Welt geschah: Man verweigert ihm die Herberge. Der 'Schlemmer und Säufer' von Mat 11,19 wird vom gehobenen Asketentum noch immer abhorresziert, doch noch immer rechtfertigt sich die Weisheit in ihren Werken: s. a.O.<sup>537</sup>.

#### D DIE NICHT-VERWIRKLICHUNG DES PRIESTERAMTES DER FRAU

»Sage ihnen, sie sollten sich nicht bloß auf *einen* Ausspruch der Heiligen Schrift berufen, sondern auch die anderen Stellen einsehen«<sup>538</sup>.

Angesichts der widerstreitenden Einflüsse, der sich das werdende Christentum gegenüber sah, erstaunt es nicht, feststellen zu müssen, daß es der Großkirche in einem zentralen Punkt tatsächlich bis heute nicht gelang, einen der wesentlichen Früchte ihres Aufbruchs in die Praxis umzusetzen, nämlich die Zulassung der Frau zum Priesteramt.

Schauen wir nämlich auf die hier im Sinne der jüdisch-christlichen theologischen Tradition relevanten heilsgeschichtlichen Fakten: die Unterordnung der Frau unter den Mann aufgrund der Rolle, die sie beim Sündenfall spielte (s. Gen 3,16) und die mehr als gleichgewichtige (s. das berühmte *ὑπερεπερίσσειον* von Röm 5,20) Aufhebung der Folgen des Sündenfalls durch das Tun der *Neuen Eva* und des *Neuen Adam*, dann folgt daraus, daß der Frau der Zugang zum Amt eröffnet wird. War es doch offenbar Gen 3,16, das immer wieder zur Begründung herangezogen wurde, die Frau vom Amte fernzuhalten, wenn dies biblisch auch nur im NT greifbar ist: In 1Kor 14,33-40

---

534) Ausführlich dazu s. Waldmann, *Verheiratete Priester*, 49f.

535) s. a.O. 62-64.

536) s. E. Biser, *Weltfrömmigkeit*, Tübingen 1993, 9-11.

537) Zu letzterem s. ausführlich in meinem Aufsatz: *Religion in the Service of an Elite*, den Teil A: General approach.

538) Der Herr zur hl. Theresia von Avila auf die Frage »nach dem Sinn der Worte des hl. Paulus, die Zurückgezogenheit der Frauen betreffend«. s. *Das Leben der hl. Theresia von Jesus*, übersetzt von Aloysius Alkofer OCD, Bd. 1, Kempten 1979, 475.

(*mulier taceat in ecclesia*) und in 1Tim 2,12-14: »... zu lehren aber gestatte ich einer Frau nicht, ... denn vielmehr das Weib wurde verführt und ist in Übertretung geraten«<sup>539</sup>.

Im Judentum wirkt sich diese Einstellung der Frau gegenüber z.B. auch in der bekannten 'patriarchalischen' Ehegesetzgebung, insbesondere dem Scheidungsrecht aus, nicht weniger als in der 'Unfähigkeit' der Frau zum Studium der Tora<sup>540</sup>, die heute mühsam zu überwinden gesucht wird<sup>541</sup>.

Ist das im Christentum anders? Mit Sicherheit Ja! Jesus hebt die Möglichkeit des Gesetzes zur Scheidung auf (Mat 19,3-9 parr. *versus* Deut 24,1), deutet auch sonst das *Ende des Gesetzes* (Eph 2,14f.) an indem er sich darüber erhaben zeigt, wenn er z.B. Speisevorschriften als reine Äußerlichkeiten verwirft (Mat 15,1-20 *versus* eine nicht im AT festgehaltene 'Überlieferung'), die *lex talionis* abschafft (Mat 5,38f. *versus* Ex 21,23-25 bzw. Lev 24,19f.), den Hass gegen den Feind verbietet (Mat 5,43-48 *versus* Lev 19,18).

Bei der Frage nach der Stellung der Frau stoßen sich im Neuen Testament nun trotzdem Aussagen, wie die gerade zitierten Verse aus 1Tim 2,12-14 und 1Kor 14,33-40 (*mulier taceat in ecclesia*) oder Eph 5,22ff.: »Der Mann ist das Haupt der Frau«, mit Versen wie Kol 3,11 und Gal 3,28, in denen Paulus darauf verweist, daß »nicht mehr ist Heide und Jude, Beschneidung und Vorhaut, Barbar und Skythe, Sklave und Freier - Mann und Weib - sondern alles und in allen Christus«.

Bei einer Wertung dieser Stellen müssen wir nicht nur, wie bereits gesagt, davon ausgehen, daß durch das Tun des zweiten Adam die Sünde des ersten mehr als gutgemacht ist und daß mit diesen mehr als gutgemachten Voraussetzungen auch die Folgen fallen - wir können aufzählen: Der Tod ist überwunden: »Mir ist Sterben Gewinn«, die Last der Arbeit ist genommen: »Maria hat den bessern Teil erwählt!« bzw.: »Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, alles andere wird euch hinzugegeben werden« oder »Sehet die Lilien des Feldes *etc.*«, - vielmehr dürfen wir aus der Eindringlichkeit, mit der die das Ende des Gesetzes verkündenden Texte vorgetragen werden, darauf schließen, daß es sich bei ihnen um Kernaussagen der paulinischen Theologie handelt, während die die Frau 'inkriminierenden' Äußerungen tatsächlich eines näheren Zusehens zu bedürfen scheinen.

Bei einer solchen Wertung sind an die Texte zwei Fragen zu richten: *Einmal* ob sie tatsächlich 'inkriminierend' sind, d.h. die Frage nach ihrem Sinn, näherhin, ob nicht als selbstverständlich genommene Interpretativa sich als wertlose 'Vor'-urteile erweisen. *Zum anderen* ist zu fragen - und das ist bei der Interpretation der Aussagen Pauli immer von Wichtigkeit -, ob eine bestimmte Aussage auf eine spezielle Offenbarung zurückgeht oder lediglich auf seine wenn auch einmalig qualifizierte theologische Spekulation. Paulus macht diese Unterscheidung häufig. Er selbst charakterisiert sie 1Kor 7,25 mit den Worten: »Über die Jungfrauen habe ich kein Gebot des Herren;

---

539) Tatsächlich bieten weder Talmud und Midrasch - jedenfalls nach Strack-Billerbeck - keine darüberhinausgehenden Argumente, ja sie nennen nicht einmal das im NT angeführte: s. Strack-Billerbeck, Bd. 3, <sup>2</sup>1954, 467-469 im Kommentar zu 1Kor 14,34f. bzw. 645f. im Kommentar zu 1Tim 2,10-14. Die gesamtjüdische Tradition beruft sich diesbezüglich vielmehr auf Stellen wie Deut 22,16 (»Der Vater des Mädchens soll zu den Ältesten sprechen.«) (s. a.O. 467) oder sie stellt - wiederum in unserem Zusammenhang - einfachhin fest: »Auch die traditionelle Sitte gilt als Tora«: s. a.O. 468.

540) S. a.O.

541) S. z.B. P. N. Levinson, Einführung in die rabbinische Theologie, Darmstadt 1982, 67f.



die Unbefleckte Empfängnis« hingewiesen hatte, mit dem sie sich in Lourdes in erweiternder Anerkennung der Lehrentscheidung von 1854 zu erkennen gab<sup>543</sup>.

Umso unverständlicher, 1Tim 2,11-14 dann wieder auf Worte zu stoßen wie: »Eine Frau lerne still in aller Unterordnung; zu lehren aber gestatte ich einer Frau nicht«. Der Text fährt fort: Ich gestatte »ihr auch nicht, sich über den Mann zu erheben, sondern [ich gebiete ihr], sich still zu verhalten. Denn Adam wurde zuerst geschaffen, darnach Eva. Und Adam wurde nicht verführt, das Weib vielmehr wurde verführt und ist in Übertretung geraten«.

Bei der Interpretation dieses Textes wäre - vorausgesetzt, daß es Paulus ist, der da schreibt, und es sich nicht um einen gnostischen Einschub handelt - zu beachten, daß hier der Apostel seine eigene, wenn auch - wie wir oben formulierten - einmalig qualifizierte, wenn auch nur auf theologische Spekulation gegründete Meinung vorträgt: »So will ich nun, ...« hebt der Abschnitt in Vers 8 an, »Ich aber gestatte nicht ...« heißt es Vers 12. Zu ergänzen ist im selben Vers 12 »[ich gebiete ihr]«. So handelt es sich also - immer vorausgesetzt, der Text stammt von Paulus - nicht um spezielle Offenbarung und wir dürfen das Gesagte erst recht in das Gesamt der biblischen Aussagen stellen und nach dem theologischen Wert der Argumente fragen.

Zwei Argumente führt der Text an. Als erstes: »Denn Adam wurde zuerst geschaffen, darnach Eva.« Und als zweites: »Und Adam wurde nicht verführt, das Weib vielmehr wurde verführt und ist in Übertretung geraten.« Was nun das erste Argument angeht, fragt man sich, was es überhaupt zur metaphysisch-theologischen Befähigung der Frau aussagt. Die Hintereinanderreihung der Erschaffung im zweiten Schöpfungsbericht (Gen 2,4b-25), auf die sich der Text beruft, wird mehr als aufgewogen von der gewichtigen Aussage über die Gottesebenbildlichkeit der Zweigeschlechtlichkeit im ersten Schöpfungsbericht: Gen 1,26f. Zwar beinhaltet auch letztere eine Rangordnung. Wir haben sie oben angesprochen. Doch ist in der dort als Parallele herausgestellten Rangordnung Vater/Sohn das Pendant, nämlich der Sohn, gar 'DAS Wort' und der, der redet.

Hier wie noch mehr in dem zweiten Argument, das der Text anführt, schiebt er dem Apostel gerade das unter, was er Petrus seinerzeit mit Eklat vorgeworfen hat: Rückfall in das Denken 'derer aus der Beschneidung': Gal 2,12. Messen wir unseren Text mit dem Maß, das Paulus dort an den Apostelfürsten anlegt, zeigt sich: Der Text vergißt hier auf das von Paulus stets und mit Kraft verteidigte Ende des Gesetzes und seiner Verurteilungen (Gal 4,1-7). Denn er arbeitet mit der Verurteilung der Frau aufgrund des Sündenfalls in Gen 3,16 und läßt die oben als zentral herausgestellten Aussagen über die vom zweiten Adam erworbene 'überschwengliche' Gnade außer

---

543) In der Sache sind diese Beobachtungen nicht neu. Die Väter behandelten sie unter dem Bild des *Kanals*, wenn sich auch Gregor von Nazianz in seinem Brief an Kledonius gegen diesen Ausdruck wendet, da er ihn apollinaristisch fehlgedeutet sieht: s. *Ep.* 101, SC, Bd. 201, S. 36-68. Das 19. Jahrhundert konzentrierte sich auf den Ausdruck 'Maria Mittlerin aller Gnaden' (*mediatrix omnium gratiarum*). Wir haben ihn oben auf den Seiten 118-124 auf seinen religionsgeschichtlichen Hintergrund und seine heilsgeschichtliche Verankerung hin untersucht. Heute, nachdem die *Nouvelle Théologie* und ihre Begrifflichkeiten ausgearbeitet sind, hätte sich Maria gleich rätselhaft-erhellend mit den Worten vorstellen können: »Ich bin die *potentia oboedientialis*«. So formuliert H.M. Köster durchaus zeitgemäß: »Sie (die Unbefleckte Empfängnis) macht Maria, unterstrichen durch ihren Charakter als Frau, zum Inbild der geschöpflichen Empfänglichkeit gegenüber der Erlösungsgnade: s. LThK<sup>2</sup>, Bd. X, s.v. Unbefleckte Empfängnis Mariä, 469.

Acht, die mehr als gutmacht, was Adams Fall zerstörte (Röm 5,20). Ebenso vergißt sie, daß in Christus »nicht mehr ist weder Jude noch Hellene etc.« (Kol 3,11 bzw. Gal 3,28) u.s.f.

So stammt auch dieser Abschnitt nicht von Paulus. Ein Paulus vergißt auch im Alter nicht der Liebe seiner Jugend - engagiert antignostische Passagen auch in den späten Briefen wie z.B. 2Tim 2,14 - 3,9 legen beredtes Zeugnis davon ab - und nicht seiner Berufung zum Apostel der Heiden (Gal 2,9), geschehen, damit sie aufgrund seiner - zuerst aber in Christi! - Theologie vom Ende des Gesetzes ohne den Weg des Proselyten gehen müssen oder sonstwie dessen durch Christus überwundenen Gegebenheiten verpflichtet zu sein, 'Nachkommen Abrahams' zu werden vermögen: Röm 4,11 u. 13.

So gilt also tatsächlich nicht mehr »Heide und Jude, Beschneidung und Vorhaut, Barbar und Skythe, Sklave und Freier, Mann und Weib (Kol 3,11 bzw. Gal 3,28). In Gal 3,26 gründet Paulus den gerade zitierten Vers gar auf ein wuchtig vorangestelltes: »Denn ihr alle seid *Söhne* Gottes durch den Glauben an Jesus Christus«.

Dann sollte man meinen, der Weg sei offen, jetzt auch auf andere, in der Vergangenheit leicht überhörte Töne zu hören, nämlich die aus dem Futur von Ex 19,6 in 1Petr 2,9 als präsentisch gegeben verkündete »königliche Priesterschaft« (s. auch Off 1,6 und 20,6, was immer der Bericht vom 'Tausendjährigen Reich' an eschatologisch Ausstehendem beinhalten mag).

Warum sind das »leicht überhörte Töne«?

Greifen wir zurück auf die Aussage des Konzils zur Formgeschichtlichen Methode, nach deren »... Regeln auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinarbeiten (ist), damit so gleichsam aufgrund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift« (Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung«, Art. 12). Denn im Anschluß daran formuliert derselbe Text:

»Will man richtig verstehen, was der heilige Verfasser in seiner Schrift aussagen wollte, so muß man schließlich genau auf die vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen achten, die zur Zeit des Verfassers herrschten, wie auf die Formen, die damals im menschlichen Alltagsverkehr üblich waren«.

'Denkformen' und 'Formen, die damals im menschlichen Alltagsverkehr üblich waren', waren im jüdischen Bereich, wie wir gesehen haben, die Beschränkung des Priestertums auf den Mann. Wir sahen auch die speziellen Gründe dafür: Als zentral erschien der Unterbruch des heilsgeschichtlichen Urstandes gewesen und die Rolle, die die Frau dabei spielte. Doch nach Christi Tun ist dies alles nicht mehr gegeben. Im Gegenteil: Der heutige Zustand ist besser als der, der vor dem Sündenfall herrschte. Und wir sahen, wie Paulus diese Gegebenheiten in den grundlegenden theologischen Überlegungen vollzogen hat. Aber auch bei der *praktischen* Umsetzung dieser theologischen Grundeinsichten ist Paulus weit gegangen: Er überschritt den völkischen Rahmens des Judentums. Auch die übrigen gesellschaftlichen Schranken zwischen Juden- und Heidenchristen beseitigte er. Andere als Paulus haben in der Zeit der entstehenden Kirche den Glauben den schwarzen Völkern angeboten: Apg 8,26-40. Im späteren Verlauf der Kirchengeschichte wurden die großen mongolischen Völker angesprochen und womöglich der Kirche zugeführt.

Aber die theologischen Grundeinsichten tragen noch mehr. Nicht nur die Errichtung einheimischer Hierarchien in den Ländern Afrikas und Asiens, die Erkenntnis der

theologischen Gleichheit von Mann und Frau trägt vielmehr auch einen praktischen Vollzug bezüglich des Priesteramtes.

Was die Kirche daran hinderte, im Verlauf ihrer Geschichte schon früher das, wie wir sahen, nur scheinbar gültige *argumentum ex silentio*, daß Christus keine Frauen zu Aposteln gemacht habe, nun vollends beiseite zu schieben und gleich den Rassenschranken nun auch die Beschränkung des Priesteramtes auf das männliche Geschlecht zu überwinden, waren also Texte, die nach dem marianischen und dem urkirchlichen Aufbruch bis hin zu 'Diakonissen'<sup>544</sup>, früh und gezielt von jüdisch-agnostischen Kreisen auch in die dann zu kanonischer Würde erhobenen Schriften eingeschaltet wurden - die apokryphen wimmeln nur so davon<sup>545</sup>.

Schon damals sind »Wölfe in die Herde eingebrochen« und haben in theologisch vollkommene Texte Barrieren eingebaut gegen die Verwirklichung der von Christus erstrittenen Freiheit vom Gesetz, und haben in selbstquälerischer Sehnsucht nach den Ketten 'derer aus der Beschneidung' (Gal 2,12) Passagen eingeschleust, die zwar ein Kopfschütteln hervorriefen, dann aber für Jahrhunderte das Frauenbild in der Kirche prägten<sup>546</sup>.

## E RESONANZ

Nur kurz möchte ich auf das in der Überschrift dieses Abschnitts angesprochene Phänomen der Resonanz eingehen, die es dem Mönchtum ermöglichte, in so atemberaubender Weise in der gesamten Ökumene Fuß zu fassen, und das auf Dauer. Um mit der zuletzt besprochenen Region zu beginnen: In Ägypten scheinen auf dem Weg über die persische Herrschaft schon früh in nicht geringem Maße ursprünglich in indogermanischem Milieu entwickelte männerbündisch-zurvanistische Ideen Fuß gefaßt zu haben, die, verstärkt durch neue gleichgerichtete Impulse aus der hellenistischen, nicht zuletzt aber der jüdisch-hellenistischen Geistigkeit, einen Boden bereitet hatten, auf dem dann manichäische Einflüsse, gemäßigt durch die entsprechenden Korrekturen, zu denen - nicht von ungefähr - die Schriften des Neuen Testaments die Mittel an die Hand gaben, ein reiches christliches mönchisches Leben erwecken konnten. Den Boden scheinen weiterhin auch autochthone Geistesströmungen bereitet zu haben, wie z.B. die Reklusen im Dienste der Isistempel. Fassen wir aber alles zusammen, so scheinen es vornehmlich außerägyptische Einflüsse gewesen zu sein,

---

544) s. oben S. 133.

545) Vgl. oben Anm. 385 und die dortigen Verweise und S. 114. - An anderer Stelle habe ich vorgeschlagen, eine Exegeten-Kommission zu berufen, die eine Liste derartig offenkundiger Verfälschungen wie 1Tim 2,11-14 und 1Kor 14,33-40 erstellt, die als Vorschlag dienen könnte, solche Passagen kirchenamtlich aus dem Schrifttest zu tilgen oder zumindest in den katholischerseits ohnehin notwendigen Anmerkungs-text zu verweisen.

546) Hier trifft sich die Weibfeindlichkeit der Gnosis mit der des heilsgeschichtlich begründeten jüdischen - vom Christentum grundsätzlich überwundenen - Selbstverständnisses. - Frage: Stehen Judentum und Gnosis hier in einem - Gewiss nur partiellen! - urverwandtschaftlichen Verhältnis zueinander?

die den Grund bereiteten, auf dem das christliche Mönchtum in Ägypten seine so außerordentliche Resonanz fand. Dasselbe scheint für den semitisch geprägten syro-mesopotamischen Raum zu gelten. Die entsprechenden Beobachtungen sind schon vorgetragen; sie brauchen hier nicht wiederholt zu werden. Von besonderem Interesse wäre es nun, das Übergreifen des christlichen Mönchtums in den mittelmeerischen und zentraleuropäischen Raum zu beobachten, soweit dieser von indogermanischen Völkern eingenommen wurde<sup>547</sup>. Sodann wäre der Vorstoß der Idee des Koinobitentums in den vorderasiatisch-persischen Raum zu verfolgen, dem Vööbus den zweiten Teil seines schon oft zitierten Werkes von 1958 widmet. Dies wären die Länder, in denen nach der hier vorgetragenen Ansicht die Resonanz des christlichen Mönchtums aufgrund der Beheimatung des ihm zugrundeliegenden männerbündischen Ideals am ehesten zu beobachten sein dürfte. Doch muß ich das auf eine spätere Darstellung verschieben. Hinweisen möchte ich nur noch auf die Arbeit Höflers: »Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe«<sup>548</sup>. In Ergänzung zu dem, was wir zu Beginn unserer Ausführungen über die männerbündischen Horden um Wodan, Rudra oder Mithra berichteten, sei eine Kapitelsüberschrift aus dieser Arbeit Höflers angeführt. Sie lautet: »Kultische Darbringung des Knaben durch seine Mutter«<sup>549</sup>.

Der indogermanische Raum bietet tatsächlich reiche Möglichkeiten, die Überführung entsprechender heidnischer Gebräuche in christliche mit Beispielen zu belegen.

---

547) Arbeiten wie K.S. Frank, »Frühes Mönchtum im Mittelalter«, 2 Bde, Zürich-München 1975, seine »Grundzüge der Geschichte des Mönchtums«, Darmstadt 1975, oder M. Bechthum, »Beweggründe und Bedeutung des Vagantentums in der lateinischen Kirche des Mittelalters«, Jena 1941 könnten dafür den Leitfaden abgeben.

548) Tübingen 1952.

549) Vgl. a.O. 75ff. - Ähnliches Material, verlängert noch in den Raum des Islam, vermittelt G. Widengren, *Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze*, *OrSuec* 2, 1953, 41-111. S. auch den schon mehrfach erwähnte Aufsatz H.P. Hasenfratz, *Der indogermanische Männerbund*, *ZRG* 34, 1982, 148-163.

### XIII. Zwei Bemerkungen zum Schluß.

#### A DIE GNOSIS

Die gnostische Bewegung wurde von zwei Quellgründen gespeist und getragen. Zunächst ist das in Jahrhunderten gewachsene und heimisch gewordene Substrat da, durch die Einflußnahme zurvanistischer Weltanschauung und Theologie im östlichen Mittelmeerbecken und seinen Randgebieten entstanden, u.z. nicht zuletzt in der Folge der direkten oder indirekten Herrschaft des Perservolkes über die genannten Gebiete oder Teile von ihnen. Zum anderen strömten, befördert von der *pax Romana*, mit deren Beginn frische und geschulte Kräfte aus den Ursprungsgebieten des Mazdaismus in diese Länder und darüber hinaus ein und entfalteten auf dem genannten, selber weiterwirkenden Substrat ihre Aktivitäten. Anders als durch das Zusammenspiel dieser beiden Kräfte dürfte z.B. der rasche und umfassende Erfolg der Missionsarbeit Markions<sup>550</sup> nicht zu erklären sein.

Stellt man die Frage nach dem Wesen, sozusagen einer Definition der Gnosis, legt sich eine Formulierung etwa der folgenden Art nahe, wobei man zwischen einer ideengeschichtlichen (a) und einer inhaltlichen (b) Beschreibung unterscheiden sollte:

a) Gnosis ist ideengeschichtlich nach Westen vordringendes iranisches Gedankengut in seiner Auseinandersetzung mit und Anpassung an die vorgefundenen Weltanschauungen. Der frische Impuls, der von dieser Bewegung aufgrund des Vordringens der römischen Weltmacht nach Osten und der daraus resultierenden Freizügigkeit von Personen und Gedanken ermöglicht wurde, ließ das entstehen, was ideengeschichtlich seit langem als eigentliche Gnosis (Gnostizismus)<sup>551</sup> angesehen wird.

b) Gnosis ist inhaltlich grundsätzlich zurvanistisches Gedankengut in seinen der Aufnahme in den Gebieten westlich der Ursprungslande des Mazdaismus förderlichen Anpassungsformen, wie man sie sich vorzüglich in der Zeit der *pax Romana* herausbilden sah. Unter dem genannten Gedankengut ist näherhin zu verstehen: jeweils dualistisch geprägte Lehren von Theogonie, einer Präexistenz der Seele, ihrem zuweilen mehrstufigen Sturz in diese Welt und von ihrem Wiederaufstieg daraus in die Regionen der Präexistenz, letzterer bewerkstelligt durch das individuelle Ansammeln von Lichtkörpern aus geeigneten Quellen jedweder Art, zuletzt durch einen zuweilen als alles reinigend gedachten eschatologischen Weltbrand. Ansätze zur

---

550) 144 n. Chr. fand der Bruch mit der römischen Kirche statt. Schon wenige Jahre später, um das Jahr 150, schreibt Justin in der Apologie, daß sie sich (sc. die markionitische Propaganda) »über das ganze Menschengeschlecht erstreckte«. Vgl. A. v. Harnack, Marcion, Darmstadt 1960, 26-29.

551) Vgl. die »Vorschläge des Messina-Kongresses von 1966 zur Gnosisforschung« und ihre Diskussion in U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, Leiden 1978, 419-429 = *Proceedings of the Int. Colloquium on Gnosticism* (Stockholm 1973), 1977, 16-26.

Fixierung heilsgeschichtlicher Perioden oder Ereignisse - etwa nach Art der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte (Simon Magus) - sind nicht von Bestand, da sie dem schematisch gedachten und der rationellen Durchdringung und Aufgliederung folglich stark entgegenkommenden zurvanistischen Weltverständnis zuinnerst widersprechen.

## B DER MÄNNERBÜNDISCHE GEIST

Männerbünde, auch mit den von uns hier festgestellten Strukturen, gibt es auch außerhalb des idg. Raumes<sup>552</sup>. Was wichtiger ist: der männerbündische Geist, nämlich die Exemption eigenen Rechtes von den allgemeingültigen Regeln der Moral im Kreise einer verschworenen Gesellschaft unter dem Vorwand, mit seinem Tun dem Wohle aller zu dienen, ist heute wie eh und je eine allgemeinmenschliche Erscheinung. In gewissen Bereichen wird dies aber als üblich und notwendig angesehen. Man braucht dafür nicht unbedingt an die hohe Politik, die Geheimdienste oder an die »Regeln« zu denken, nach denen in der Wirtschaft zuweilen die Entscheidungen gefällt werden.

Es stimmt zwar, wenn das russische Sprichwort sagt: »Regieren ist Sünde«, und der Rechtsstaat bleibt eine Herausforderung, doch muß die einschlägige Sensibilität hier noch tiefer schauen. Die bekannte Stelle Mat 23,9: »Auch sollt ihr niemand unter euch auf Erden Vater nennen, denn einer ist euer Vater, der im Himmel«, dürfte ihre Spitze in dem Hinweis darauf haben, daß alle Ausübung von Gewalt, alle Ausübung von höherrangigen Funktionen dem Bruder-Sein aller Kinder des himmlischen Vaters widerspricht. Der Vers 11 formuliert das Ideal positiv: »Der Größte unter euch soll euer Diener sein«. Die Stelle ist eschatologischer Ruf, bleibt so aber erst recht Herausforderung.

Männerbündischer Geist ist viel vertreten. Und nicht nur, wenn das bekannte, uns nach dem Voraufgehenden seltsam berührende Hobbes'sche *homo homini lupus* wieder einmal zur Tat geführt hat, ist männerbündischer Geist im Spiel. Den Blick dafür in unserer heutigen Umwelt aus der Geschichte ein wenig geschärft zu haben, wäre mir dankbar entgegengenommener Lohn. Nichts nämlich widerspricht der Botschaft Christi so fundamental und so nach Menschen-Art. Sei es das *beati pacifici*

---

552) Als Beispiel nenne ich aus dem Reisebericht des Kapitäns William Bligh über die »Meuterei auf der Bounty« nur seinen Besuch bei einer Gruppe von sog. Erriyoys nahe der Matawi-Bucht auf der Insel Taiti. Aus den gehobenen Rängen der Gesellschaft der Eingeborenen stammend sind sie zu einer gewissen Ehelosigkeit verpflichtet, jedenfalls im Kriege. Sie leben abseits für sich. Es sind meist Männer. Sie stehen in hohem Ansehen, haben sich »durch Tapferkeit und andere Verdienste ausgezeichnet« und sind »meist Taata-Toa oder Krieger«, wobei ein Taata-Toa auch eine kriegerische Funktion auszuüben scheint. Die Stichhaltigkeit des Arguments der Eingeborenen, das Institut habe den Zweck, der Überbevölkerung zu steuern, zweifelt Bligh selbst an, und nach allem, was wir auf den vorhergehenden Seiten erfahren haben, wohl mit Recht. Ich zitiere den Bericht aus einer Jugendausgabe von W. Blighs Meuterei auf der Bounty, Tübingen 1973, 73-75 und 130. Das Material stammt aus »Magazin von merkwürdigen neuen Reisebeschreibungen«, Band 5 und 11, Berlin 1791 bzw. 1793. Den Wortlaut des Berichtes siehe unten auf S. 160f.

*quia terram possidebunt* - eine männerbündischem Selbstverständnis diametral entgegengesetzte Aussage - sei es die Botschaft des Christus-Hymnusses des Philipperbriefes: »Er, der in Gottesgestalt war, erachtete das Gottgleichsein nicht als Raub, sondern er entäußerte sich selbst« (2,7f.). Die Fähigkeit zur κένωσις aus glaubendem Geborgensein im Vaterhaus ist, wie wir oben gesehen haben (vgl. S. 96f.), dem iranischen »Erlöser« nicht möglich - dagegen Zentralpunkt christlicher Humanität und tatsächlich unabdingbare Möglichkeitsvoraussetzung von Brüderlichkeit, Liebe und Frieden.







## Anhang

### 1. ÜBERSETZUNG DES TEXTES AUS THEODOR BAR KÔNAI

Theodor bar Kônai, Buch der Scholien, aus H. Pogon, *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir*, Paris 1898, 111ff. (Text), 161 (Übersetzung).

»Als Ormazd den Gerechten Frauen gegeben hatte, entflohen sie und begaben sich zu Satan; als Ormazd den Gerechten Ruhe und Glück bescherte, da beschenkte Satan den Frauen Glück. Da Satan den Frauen erlaubt hatte, zu erbiten, was immer sie wünschten, befürchtete Ormazd, daß sie nicht darum bitten möchten, Verkehr mit den Gerechten zu haben und daß sich daraus für diese harte Züchtigung ergeben würde. Er suchte einen Ausweg und er machte den Gott Narsa; einen jungen Mann von 15 Jahren. Den stellte er ganz nackt hinter Satan, so daß die Frauen ihn sähen, ihn begehrten und von Satan ihn erbitten würden. Die Frauen erhoben ihre Hände zu Satan und sprachen zu ihm: 'Satan, Du unser Vater, gib uns den Gott Narsa zum Geschenk!'<«

### 2. ÜBERSETZUNG DES TEXTES AUS HIPPOLYT NACH BKV 40, 1922

Hippolytos, *Refutatio omnium haeresium*, I, 2, 12-13.

»Diodor aus Eretria und der Musiker Aristoxenos berichten, Pythagoras habe den Chaldäer Zaratas (Zarathustra) aufgesucht; dieser habe ihm dargelegt, das Seiende habe von Anbeginn zwei Ursachen, Vater und Mutter; der Vater sei das Licht, die Mutter die Finsternis (σκότος). Die Teile des Lichtes seien das Heiße, das Trockene, das Leichte und das Schnelle, die Teile der Finsternis das Kalte, das Feuchte, das Schwere und das Träge; daraus bestehe die ganze Welt, aus Weiblichem und Männlichem. Die Welt sei wesenhaft musikalische Harmonie, deshalb vollführe auch die Sonne ihre Umdrehung nach harmonischen Gesetzen. Bezüglich der irdischen und kosmischen Dinge habe Zarats, so berichten sie, folgendes gesagt: 'Es gäbe zwei Gottheiten (θεότητες), eine himmlische und eine irdische; die irdische verursache das Wachstum aus der Erde; sie sei die Feuchtigkeit; die himmlische sei das Feuer; es habe Teil an der Luft; es sei warm und kalt. Daher, so sagen sie, beflecke oder vernichte keines von diesen die Seele; denn sie seien das Wesen aller Dinge«.

### 3. ÜBERSETZUNG DER ZITATE AUF DEN SEITEN 93-95

Zaehner 183ff.:

... ein anderer Dämon der Begierde - *Jēh*. Sie ist der Dämon 'Hure'. Das Wort ist abgeleitet aus Awestisch *jahī*, gewöhnlich gebraucht, um eine Prostituierte zu bezeichnen. ... sein ursprünglicher Sinn ist einfach 'Frau' ...

Wir haben in einem früheren Kapitel gesehen, wie Ohrmazds Rezitation des *Ahunvar*-Gebets zur Folge hatte, daß Ahriman für Dreitausend Jahre niedergestreckt wurde... Die Dämonen aber, erbittert angesichts der Erstarrung ihres Häuptlings, suchten ihm Mut einzuflößen: sie berichteten bis in die Einzelheiten das Böse, das sie anrichten konnten, 'aber der vom Fluch getroffene Geist der Zerstörung konnte sich daran nicht aufrichten, ...' Erst als *Jēh* dazutrat, lebte er wieder auf und vermochte seinen wuterfüllten und triumphalen Angriff gegen die Kräfte des Guten auszuführen. Denn *Jēh*, 'die fluchbedeckte Hure', kam, nachdem dreitausend Jahre ihren Lauf genommen hatten; und sie schrie auf zum Geist der Zerstörung (und sprach): 'Auf, Du unser Vater, denn mich zieht's zum Kampf in der stofflichen Welt, damit Ohrmazd und die Amahraspands Not und Elend davon erleiden'. Aber auch das richtete Ahriman nicht auf. Da schrie sie ein zweites Mal auf und sprach: 'Auf, Du unser Vater, denn in diesem Kampf werde ich so viel Unheil über den Menschen göttlicher Huld (*the Blessed Man*) und den sich mühenden Stier (*toiling Bull*) kommen lassen, daß, ob dieser meiner Machterweise, sie nicht mehr fähig sein werden, zu leben; und ich werde Sie ihrer Gnaden (*xvarr*) berauben; ich werde das Wasser schädigen; ich werde Pflanzen schädigen; ich werde Ohrmazds Feuer schädigen; ich werde die gesamte Schöpfung Ohrmazds schädigen!' Und sie legte ihre üblen Taten so bis ins Einzelne dar, daß der Geist der Zerstörung sich daran aufzurichten vermochte und mit einem Sprung löste er sich aus seiner dahingestreckten Lage und küsste das Haupt der Hure. (Aus *Greater Bundahišn* 39. 11ff.)

S. 188ff. schreibt Zaehner:

Benveniste kam in seiner Analyse des Theodor bar Kōnai-Texts (bei Zaehner abgedruckt S. 441f., hier in deutscher Übersetzung auf den S. 154) zu dem Ergebnis, daß das Weib im zurvanistischen Denkschema ursprünglich zur Schöpfung Ahrimans gehörte. Aus allen uns vorliegenden Gegebenheiten erscheint dies ein annehmbarer Schluß. Die vermittelnde Ansicht, daß nämlich das weibliche Element Wasser und das Weib selber von Ohrmazd zu Ahriman überlief, ist jedoch nur in den syrischen Quellen bezeugt. Hippolytus allein gibt die extreme Ansicht, die das männliche Prinzip mit Licht, und das weibliche mit Finsternis gleichsetzt.

Während dies bedeutet, daß die Identifikation des weiblichen Elementes mit der Finsternis und daher mit dem Übel wahrscheinlich von einigen Zurvanisten vertreten wurde - und die Zugehörigkeit von *Āz* zum weiblichen Geschlecht, sollte sie sich als richtig erweisen, würde diese Annahme bedeutend festigen -, so bleibt doch die besser belegte Position die, daß das weibliche Element genauso gut wie das männliche von Ohrmazd geschaffen wurde, aber aufgrund von so etwas wie einer angeborenen Falschheit zum Lager Ahrimans überlief.

...

Es gibt darüberhinaus eine weitere Passage des Bundahišn 107.14f., die vom Inhalt her wohl ursprünglich zurvanistisch ist und klar erkennen läßt, daß zumindest einige Zurvanisten die Frau für wesentlich schlecht (*essentially perverse*) hielten. Ohrmazd befindet sich im Selbstgespräch zum Zeitpunkt der Erschaffung der Frau und sagt:

'Ich schuf dich, du, deren Widersacher das Hurengeschlecht, und du warst geschaffen mit einem Mund nah an deinem Hintern, und Koitus scheint für dich gleich der süßesten Speise für deinen Gaumen zu sein; du bist zwar mein Helfer, denn von dir werden die Menschen geboren; aber für mich, der ich Ohrmazd bin, bist du eine Kränkung. Hätte ich nur ein anderes Gefäß gefunden, um daraus die Menschen zu machen, nie würde ich dich geschaffen haben, die, deren Widersacher das Hurengeschlecht. Aber ich suchte in den Wassern und in der Erde, in Pflanzen und Vieh, auf den höchsten Gebirgen und in tiefen Tälern, aber ich fand nicht ein Gefäß, aus dem ein rechter Mensch hervorgehen könnte, außer die Frau, die, deren Widersacher die Hure ist'.

Diese Episode dürfte aus vier Gründen als zurvanistisch zu bezeichnen sein: (I) Ohrmazd läßt eine Unfähigkeit erkennen. Das ist völlig unvereinbar mit der ihm im Mazdismus eigenen Allmacht und erinnert stark an seine Unfähigkeit, die Himmelsleuchten ohne teuflischen Beistand zu schaffen; (II) er strahlt eine Weibfeindlichkeit aus, die an dem unnatürlich ist, so möchte man meinen, der selber die Frau erschaffen hat; (III) Der einzige Nutzen, den er in der Frau entdecken kann, ist, daß sie Menschen gebiert. ... Seine andauernde Wiederholung der Formel 'Frau, deren Widersacher das Hurengeschlecht' scheint mit bestimmter Absicht zu erfolgen (*seems pointed*), und seine Beschreibung der Frau ist außerordentlich beleidigend und erniedrigend. Zwischen ihr und 'ihrem Widersacher, das Hurengeschlecht' scheint ihr Schöpfer kaum einen Unterschied zu sehen.

Aus dem Zurvanisten Zätspram, *The Selections*, Kap. 34,30-31 zitiert Zaehner auf S. 190:

»Als Ahriman hineilte, sein Schöpfungswerk zu vollbringen, hatte er die Brut des Dämons Hure von der üblen Religion zu seiner Begleitung, gleichwie ein Mann ein Hurenweib zu seinem Bettgefährten hat; denn die Hure ist wahrlich ein Dämon; und er bestimmte den Dämon Hure zur Königin über ihre Brut, und das ist die Herrin aller Hurendämonen, der scheußlichste Gegner des Gerechten (*Righteous Man*). Und der Dämon Hure von der üblen Religion schloß sich ihm an (... nicht zu entziffern...), damit er die Frauen in den Schmutz ziehen könne; und die Frauen möchten, selber beschmutzt, die Männer in den Schmutz ziehen und sich abwenden von dem, was sie selber hervorgebracht haben.«

Im Schlußabschnitt dieses Kapitels: »*Woman, the seductress of man*«, faßt Zaehner schließlich zusammen:

»So sind wir im Verlauf unserer Analyse beim weiblichen Geschlecht ständig auf eine Macht zum Übeltun gestoßen. Wir erkannten diese zunächst in dem weiblichen Element 'Finsternis', das nach Hippolyt feucht und kalt war. Und wieder sehen wir, daß guter Grund dafür bestand, anzunehmen, daß diese (Macht) im Dämon Az gegenwärtig war, der Verkörperung der Begierde, die eine so hervorragende Rolle in der zurvanistischen Lehre zu spielen schien, nicht

aber im Mazdaismus. Schließlich begegneten wir ihr wieder in der Gestalt der *Jéh*, der Hure, die nichts anderes zu sein scheint, als die Frau. Diese dreifache Erkenntnis kann nur zu dem Schluß führen, daß zumindest einige Zurvanisten das weibliche Prinzip von Grund auf schlecht ansahen; und wir müssen von daher folgern - obzwar dies schon klar genug war aus Zatsprams Erzählung von *Az* - , daß die hervorragende Aufgabe des Weibes, die Vermehrung der Rasse, ebenso übel ist, wie das Gefäß, das sie möglich macht.«

(Ende der Übersetzung der Zitate aus Zaehner auf den Seiten 93-95)

#### 4. BERICHT DES CAPTAIN WILLIAM BLIGH ÜBER DIE ERRIOY-KRIEGER AUF TAITI, AUS: »DIE MEUTEREI AUF DER BOUNTY«, TÜBINGEN 1973, 73-75 BZW. 130.

»Nach dem Essen lud Teina mich ein, mich mit einem Geschenk von Lebensmitteln zu einem Haufen Errioy's zu begleiten. Unser Weg ging an einem Fließchen entlang, an dessen Ufer ich sonst immer zu Fuß gegangen war, diesmal aber hatte man ein Boot für mich bereitgehalten, das von acht Mann gezogen wurde. Als wir unser Ziel erreicht hatten, sah ich eine große Menge Brotfrucht, einige schon zubereitete Schweine und eine Menge von dem hier aus Maulbeer-rinde angefertigten Zeug. Etwas abseits saß ein Mann, den man als einen der vornehmsten Errioy's bezeichnete. Die Menge stellte sich in zwei Reihen auf, und einer von Teinas Leuten hielt, im Kanu stehend, eine Ansprache an die Errioy's, die aus lauter kurzen Redensarten bestand und eine Viertelstunde dauerte.

Unterdessen brachte man ein Stück Zeug, dessen Ende ich halten mußte, während fünf Mann, die ein Spanferkel und Körbe voll Brotfrucht trugen, sich anschickten, mir zu folgen. So näherten wir uns dem Errioy und legten alles vor ihm nieder. Darauf sprach ich einige Worte nach, die Teina mir vorsagte, deren Bedeutung ich aber nicht verstand. Und da ich in der Aussprache wenig korrekt war, verursachte mein Beitrag zu dieser Feierlichkeit großes Gelächter. Nach Beendigung meiner Rede zeigte man mir einen Errioy, der von Raiatea gekommen war und den ich ebenfalls feierlich begrüßen sollte. Als Teina auf Frage erfuhr, daß ich in meinem Heimatlande Kinder hätte, verlangte er, ihretwegen noch ein Geschenk darzubringen. Also machte ich mit einigen übriggebliebenen Körben Brotfrucht, einem Ferkel und einem Stück Zeug dem Manne ein Geschenk zugunsten meiner Kinder. Er erwiderte nichts auf meine schönen Worte und empfing meine Geschenke wie eine Pflichtgabe.

Alles, was ich aus dieser seltsamen Feierlichkeit folgern konnte, bestand darin, daß die Errioy's in hohem Ansehen stehen und daß die Mitglieder dieser Gesellschaft meist Männer sind, die sich durch Tapferkeit oder andere Verdienste ausgezeichnet haben. Ich konnte aber nicht begreifen, daß diese Gesellschaft, die doch ihre eigenen Kinder umbringt, eine im Namen meiner Kinder dargebotene Gabe so wohlwollend annehmen müsse.

Als die Feierlichkeit beendet war, begab ich mich auf mein Schiff zurück. Teina erzählte mir, sein erstgeborenes Kind sei, gleich nachdem es auf die Welt

gekommen war, getötet worden, weil er damals zu den Errioyoys gehört habe. Vor der Geburt des zweiten Kindes sei er aber aus der Gesellschaft ausgetreten. Man erlaubt den Errioyoys große Freiheit im Umgang mit dem anderen Geschlecht, außer in Zeiten der Kriegsgefahr, wo es ihnen, da sie meist Taata-Toa oder Krieger sind, verboten ist, sich zu schwächen oder zu entnerven.

Die Eingeborenen, mit denen ich mich über die Gesellschaft der Errioyoys unterhielt, sagten übereinstimmend, sie sei notwendig, um die allzu starke Vermehrung der Bevölkerung zu verhüten. »Wir haben zu viele Kinder, zu viele Männer«, war ihre ständige Entschuldigung. Doch schien mir nicht, daß sie eine zu starke Vermehrung der unteren Volksklasse befürchteten, denn aus ihnen wurde niemand in die Errioy-Gesellschaft aufgenommen. Das schrecklichste Beispiel von Grausamkeit, wozu diese Gesellschaft fähig war, gaben der Eri von Tittaha, namens Tippahu, und seine Gemahlin, eine Schwester Teinas, die acht Kinder gehabt, aber alle gleich nach der Geburt umgebracht hatten. Dann hatten sie einen Neffen an Kindesstatt angenommen, an dem sie mit großer Zärtlichkeit hingen.

Auf den Inseln des Südmeeres, deren Umfang so gering ist und deren Bewohner, ehe die Europäer sie entdeckten, keine Vorstellung von anderen Ländern und Völkern hatten, scheint die Sorge um eine Überbevölkerung ganz natürlich zu sein. Daher können hier vielleicht die *ehelosen Orden*, die für andere Länder nachteilig geworden sind, einen wesentlichen Vorteil bringen, wenigstens solange sie ihren Zweck *ohne Verbrechen* erfüllen.« (S. 73-75)

A.O. S. 130 heißt es:

»Am 13. März kamen zu Oparre und Matawai mehrere große Kanus aus Tetiaroa an, auf denen sich ein großer Haufen Errioyoys befand, unter ihnen Oripaias Gemahlin, die selbst zu diesem Orden gehörte und nach der Abreise ihres Mannes von Tetiaroa dort geblieben war. Bei ihrer Ankunft übte man den Brauch Huipippi, den Besuch bei allen Freunden, die sich denn auch meist zur Begrüßung eingefunden hatten. Dieser Brauch zeigte übrigens nichts Besonderes, außer daß die Errioyoys die Gelegenheit benutzten, alle Weiber, die ihnen begegneten, zu plündern.«

## English Summary

being a free translation of the books thesis formulated on p. 1-5.

This book 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 Zarathustrianism. The ultimate aim of the book is to identify the distinguishing characteristics of orthodox as opposed to non-orthodox, i.e. '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.

To that aim the book stresses the distinction between 'theology' and 'ideology', showing 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.

The book tries to demonstrate these fundamental aspects 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 acceptance 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 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 the leader, sometimes - as we have seen - even in respect to personal 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 extatic 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 return 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 (temporal) 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 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 libertine 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 recognisable 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 Hitler's '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 ambience 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.

## INDIZES

### *I. Sachindex*

- Aas 65, 117  
Abel, Sohn Adams 106  
Abend 87  
Abgesondertheit, sakrale 8  
Abraham 149  
Abstiegs-Aufstiegsmythos 101, 109, 152  
Achämeniden 40, 91, 140  
Adam, erster Mensch 75, 148  
Adam, neuer 144, 145, 148  
Adamiten, Sekte 39  
Afrikaner 149  
Agnostizismus 2  
Ägypten 4, 13, 103, 105, 108f., 113, 128f., 131, 133, 138-140, 150  
Ahriman 13, 14, 53-58, 60, 63f., 76-79, 91, 93f., 111, 113, 117  
Ahunvar-Gebet 93  
Ahura Mazda 13, 14, 32, 40, 44, 48f., 51-53, 63f., 67, 76, 81, 91, 93, 113f., 117, 119, 128  
Alexander d. Gr. 40, 90  
Alexandria 109, 135, 138, 140, 147  
Allegorese 107-109, 122  
Amt 134f., 141f.  
Amun 108  
Anachoreten: s. Mönchtum  
Anahita 82  
Anastasius I., Papst 142  
Androgynie 114  
Angelologie 54, 67-69, 105  
Antike 31  
Antinomismus 1  
Antiochos I. von Kommagene 32, 127  
Antonius, Mönchsvater 134  
Apokalypse 54, 123  
Apokalyptik 101, 110, 131  
*Apokatastasis panton* 110, 128  
Apokryphen 87  
Apollinarismus 148  
Apollos, Verf. d. Hebräerbriefes 147  
Apostelgeschichte 129, 130  
Aquarier 87, 89, 90, 104  
Aquila, ephesische Christin 147  
Arbeit 145  
Archonten 92, 111, 112, 117  
Archontiker 39  
Ärgernis 69, 80  
Arier 40, 71, 75; s. auch: Iran  
Armenien 61  
Armut 2, 4, 26, 37, 65, 70, 110, 121, 129f., 132, 134, 136, 138  
Art 63  
Artaxerxes II. 14  
*as-sa-ra-ma-zaš* 40  
Asien 149  
Askese 39, 133-135, 138f., 144  
Assasinen 4, 55  
Assur/Assyrer 91, 127  
Astronomie 14  
Atheismus 2  
Auferstehung 78, 147  
Aufstiegs-Abstiegsmythos 112  
Awesta 14, 41, 45, 64, 91  
  
Babylon/Babylonien 13, 14, 71, 85, 128  
Baktrien 41  
Balder 29  
Beginen 4  
Begräbnisvereine 130  
Bern, Stadt 35  
Berserker 1, 28-30, 35-37  
Beschneidung 145  
Bethlehem 60  
Bild, psychagogisch 143, 146

- Bithynien 89  
 Blut/Blutausch 28, 56f., 88, 90, 97,  
 117  
 Bogomilen 4  
 Bounty, Schiff 38, 153  
 Brhaspati 8  
 Brähmana-Texten 9  
 Brautschaft 146  
 Brot 87  
 Brücke, psychagogisch 78
- Caesarea am Meer 147  
 Chaos 1, 2  
 Charisma 63  
 Chatten 36, 37  
 Chiasmus 14; s. auch: Reich, tau-  
 sendjähriges  
 Chorasán 116  
 Choresmien 40  
 Chosrau II. 96  
 Christentum XIV, 3, 30, 33, 60, 61,  
 66f., 95, 104, 111, 119, 121, 124,  
 134, 136, 144f., 150  
 Christologie 26, 85, 90, 96, 97, 104  
 Christus 22, 60, 81, 89, 90, 95-97,  
 108, 124, 143, 146, 149  
*Concilium Germanicum* 141
- Dämonen 69, 87, 92, 113  
 Dämonin 86, 91, 92, 94, 117  
 Dämonisierung 31, 33, 71  
 Dareios I. 40, 128  
 Demeter 29  
 Demiurg 109  
 Denkart 92, 103  
 Determinismus 63, 66, 68, 70  
 Deutschland 21, 24, 61  
*dharma* 8  
 Diadochen 90  
 Diakonat 130, 134, 142  
 Diakonissen 133, 135, 150  
 Diatessaron 124
- Disziplin 38  
 Doketismus 85, 89, 90, 96f., 104, 124  
 Doppellehre 142  
 Drusen 4, 137  
 Dualismus 17, 30-32, 51-53, 55, 63,  
 65, 68, 71, 79, 85, 96, 105, 110f.,  
 128f., 130, 135, 138, 143f., 152  
 Dualismus, moralischer 70  
 Dualismus, ontischer 70  
 Dunkelheit 77-79, 93, 113, 117, 119
- Ebioniten 87, 89, 134, 137  
 Ehe 2, 4, 8, 38f., 65, 70, 90, 96, 106,  
 110, 132f., 136, 141-143  
 Ehebruch 141f.  
 Ehelosigkeit 38, 58, 108, 121, 133,  
 142, 153  
 Einherjer 34  
 Ekstase 34, 136  
 El 40  
 Elburz 75  
 Eleusis 56  
 Eli, Prophet 137  
 Elias, Prophet 132  
 Elisabeth 147  
 Elischa, Prophet 132  
 Elite 2, 35  
 Elvira, Synode von 141, 143  
 Emanatismus 85, 118  
 Engel 48, 54, 61  
 Engelszeugung 107  
 Enkratismus 39, 87, 90, 91, 93, 95,  
 104, 110, 121, 122, 129, 143f.  
 Enthaltbarkeit in bestehender Ehe  
 141, 143  
 Enthaltbarkeit von der Ehe: s. Zölibat  
 Epheserbrief 132  
 Ephesus 147  
 Epiphanie-Theologie 96  
 Erlösung 1, 32, 47, 98, 120, 121, 154  
 Eros 114  
 Errioy's 38, 153, 160

Eschatologie 66, 68, 105, 108, 110,  
 117, 122, 130, 146, 149, 152, 153  
 Essener 110, 136  
 Essener, tempelfromme 136  
 Estland 23  
 Etymologie 7, 8, 29, 42, 55, 56, 61,  
 72, 91, 118, 122  
 Eucharistie 87, 89, 147  
 Eudaimonie 32, 69  
 Euphrat 96  
 Europa 10, 103  
 Eva, erste 148  
 Eva, neue 144  
 Exegese 144, 146, 149  
 Exemptionismus 1, 4, 17, 24, 27, 31,  
 33-35, 38, 103, 153, 161  
  
 Familie 2, 3, 8, 9  
 Fatalismus 13, 14  
 Fatimiden 4  
 Feindesliebe 145  
 Feuer 56, 64, 116, 117  
 Feuerkult 87, 89  
 Fleisch 142f.  
 Franken 141  
 Frankreich 39, 61  
 Franziskus, Ordensgründer 134  
 Frau 9, 21, 25, 64, 70, 91-95, 104,  
 106, 108, 112, 117, 119-121, 123,  
 133, 138, 144-149  
 Freiheit 66  
 Freimaurer 4  
 Fruchtbarkeit 1, 7, 26, 30, 56, 59  
 Fügsamkeit, mazdaistische Tugend  
 47, 49, 50, 64, 67, 118  
 Führer 2, 4  
 Funktion 7, 25, 26, 34, 36-38, 135  
  
 Gallien 10  
 Gathas 41, 42, 46, 47, 49, 51-54,  
 64-67, 69-72, 79, 91, 92, 110  
 Gehorsam 2, 4, 35, 38, 50, 134

Geister, die beiden Ersten 51-54, 60,  
 65, 68, 79, 110  
 gemeinindogermanisch 8, 9, 36, 69,  
 127, 129, 130  
 Genesis 95, 106-108  
 Genesung 77  
 Georg, St. 34  
 Georgien 61  
 Gericht 47, 78  
 Germanen 1, 7, 10, 29f., 33, 36, 37,  
 61, 72, 129  
 Gerold, Erzbischof von Mainz 142  
 Geschlechtlichkeit 3, 38, 39, 64, 92,  
 93, 95, 161  
 Geschwisterehe 113  
 Gesetz 145, 146, 148-150  
 Gewilib, Erzbischof von Mainz 142  
 Glaube 149  
 Gnade 3, 32, 92, 95f., 104, 118,  
 120-122, 147  
 Gnosis 1, 26, 39, 54, 63, 68f., 72,  
 85f., 88, 90, 95-98, 101f., 109-111,  
 115, 119, 122, 127, 134, 139f.,  
 148-150, 152  
 Gnosis, sethianische 111, 127  
 Gott-König 96  
 Götter 60  
 Gottes-Hunde 21, 25, 27, 30  
 Gottesbrautschaft 3, 143  
 Gottesebenbildlichkeit 148  
 Griechen 8, 28, 29, 114  
 Griechenland 7, 29, 105, 115, 118,  
 127, 129  
 Großkirche 4, 66, 87, 102, 144, 152  
 Gruppe 2, 17, 21, 27, 36-38, 41, 55,  
 58, 151  
  
 Haggada 96, 104, 118, 120, 123, 136  
 Hamun-See 41  
 Hanna, Prophetin 147  
 Haoma-Kult 43, 44, 47, 77, 79, 81,  
 87

- Häresie 52, 53, 64, 65, 67, 72, 109, 128, 140  
Harier 28  
Hebräerbrief 147  
Heiden 145, 149  
Heiden-Christen 149  
Heilsgeschichte 96, 98, 109, 120-125, 144, 148, 150, 153  
Helena 107, 112, 114, 119  
Helena-Sophia 119  
Hellenismus 90, 106, 150  
Hellenisten 4, 129, 134  
Hemerobaptisten 110  
Hera 32  
Herakles 32  
Heros 60, 97, 118  
Hestia 8  
Himerius von Tarragona, Bischof 141  
Himmel 21, 68, 76, 118, 120  
Himmelskönigin 120  
Hippo, Synode von 87  
Hitler 4  
Hochzeit von Kana 90, 132  
Hochzeitsrituale 10  
Hohes Lied 110  
Höhle 18-21, 24, 25, 45  
Hölle 24, 28, 33, 78  
Höllenhunde 23  
Hund 24, 57  
Hure 93, 112
- Identifizierung 97  
Ikonographie 55, 58  
Indien 7, 8f., 10, 14, 29, 31, 33f., 39f., 42, 45, 71, 78-81, 129  
indo-iranisch 44  
Indogermanen XIV, 1, 3, 5, 7, 8-10, 17, 30, 35, 39f., 41, 45, 59-61, 73, 119, 129, 135, 150f., 153  
Indra 7, 41, 45  
Initiation, kultische 37, 38, 137  
Inkarnation 97, 104, 120, 147
- Innozenz I., Papst 142  
Inzest 113  
Iran 1, 4, 13f., 39f., 40, 42, 44, 46, 54, 59-61, 63, 66, 68f., 71-73, 76, 78-81, 85-87, 90f., 95f., 103f., 110f., 116, 120, 127-129, 152, 154  
Isaak 107, 108  
Isaurien 91  
Islam XIV, 4, 138  
Ismaeliten 4f.  
Italiker 8  
Iwan der Schreckliche 4
- Jenseits 68  
Jephthe 110  
Jerusalem 4, 129, 134  
Jesiden 137  
Jesus 97, 134, 136  
Joachim von Fiore 4  
Johannes d. Täufer 25, 105, 134, 136  
Johannismacht 20, 25  
Judäa 103  
Juden-Christen 149  
Judentum 3, 95, 96, 129, 136, 141, 145, 149, 150  
jüdisch-christliche Tradition XIV, 4, 53f., 60, 66, 68, 86, 95, 98, 101, 106, 108f., 110, 115, 119f., 123f., 127, 144  
Jungfrau 107, 112, 119, 120  
Jungfrauengeburt 95, 107, 115, 124  
Jungfräulichkeitsideal 3, 130, 132, 134, 136, 140, 141, 143  
Junias, Apostel 147
- Kain 106  
Kaiserideologie 97  
Kālī-Durgā 31  
Kaliyuga 14  
Kallos-Motiv; s. auch: Verführungsmythos 92  
Kambyses 128

- Kanaa 147  
 Kappadokien 103  
 Karpokratianer 39  
 Karthago 143  
 Katharer 39  
 Katholizismus 5  
 Kavi 43, 44, 47  
 Kelch 88  
 Kelten 7, 33, 61  
 Kerker, mythologisch 117  
 Kerygma 102, 103, 120, 121  
 Keuschheit 58, 136, 143f.  
 Kilikia Tracheia 91, 103  
 Kindheitsgeschichte 103f., 107, 109,  
 111, 118, 120-124, 136  
 Kirchenlehrerin 147  
 Kleinasien 4  
 Kommagene, Göttin 119  
 Kommagene, Landschaft 81, 103,  
 119, 127  
 Kommunismus 39, 65  
 Konstantinopel 133  
 Kore 29  
 Korn 18, 19, 23, 24  
 Kosmologie/Kosmogonie 68, 91, 117  
 Kreatianismus 67  
 Kreuzigung 97  
 Krieger 7, 8, 58  
 Kröte 22  
 Krypteia 35  
 Kult: s. Liturgie  
 Kurland 17, 22  
 Kyros 40, 127  
  
 Lachen 97  
 Lauretanische Litanei 147  
 Lea 106  
 Leib 117, 146  
 Leo der Große, Papst 143  
 Lettland 20  
 Libanon 4  
 Libertinismus 4, 39  
  
 Licht/Lichtkleid/Lichtkörper 117f.,  
 152  
 List 2  
 Liturgie/Kult 29, 48, 88f., 147  
 Livland 17, 18, 24, 30, 34, 63  
 Logoslehre 128  
 Lourdes 148  
 Luciennacht 20, 21, 25  
 Luft 25  
 Lüge 42-44, 47, 51, 52, 54, 117  
 Luperkalien 35  
 Iussifaerd 29  
 Luzifer 54  
 Lycanthropie 17  
 Lydien 103  
 Lykaonien 91  
 Lykien 103  
  
 Magier 13, 71, 72, 85, 104, 119  
 Mainz 142  
 Makedonien 128  
 Mandäer/Mandaismus 85, 96  
 Mani/Manichäismus 39, 67-69, 85f.,  
 91, 93, 95-97, 113, 116-118, 121f.,  
 133, 135, 138-140, 150  
 Mann 144-147, 149  
 Männerbünde XIV, 1, 3, 5, 17, 27,  
 29, 34f., 38f., 41f., 44-46, 55, 60,  
 70, 73, 81, 103, 130, 135, 150,  
 151, 153  
 Marder 28  
 Maria, Mutter Jesu 95, 101, 105, 108,  
 120f., 123f., 136, 144, 147, 150  
 Marienburg 22  
 Markioniten 87, 90  
 Maruts 46  
 Masbotheoi 110  
 Masken 27  
 Masse, soziologisch 1, 2, 4  
 Materialismus 2  
 Matthäus 68

- Mazdaismus 3, 13f., 32, 65, 85-91,  
 93-95, 109-111, 113, 118, 120,  
 122, 152  
 Mazdakismus 65  
 Medien 81  
 Menstruation 119  
 Mesopotamien 71, 73, 85, 96, 139,  
 151  
 Metaphysik 33, 68  
 Michael, Erzengel 54, 61, 129  
 Midrasch 106, 107, 109, 145  
 Milch 25  
 Mischkrater 56  
 Mischung, Zeit der 77  
 Mission 61, 120, 121, 127, 147, 152  
 Mithradates I. Kallinikos v. Komma-  
 gene 90  
 Mithrakana 60  
 Mithras/Mitra 41f., 44-46, 54, 56-61,  
 71f., 75f., 78-80, 82, 90, 96f., 117,  
 151  
 Mithrasmysterien 32, 55-59, 71, 86f.,  
 89, 103, 117  
 Mittelalter 1, 5, 10, 29, 31  
 Mittelmeer 33, 151  
 Mohamed 31  
 Monatsblut 119  
 Mönchtum 4, 130, 135-138, 143, 161  
 Mond 77, 117, 119, 123  
 Mongolen 149  
 Monismus 17, 63  
 Monotheismus 40  
 Montanismus 89  
 Moral 1, 2, 17, 27, 31, 33, 63, 103; s.  
 auch: Verantwortung, individuelle  
 Morgen 89  
 Morgenröte 95, 147  
 Mörser 87  
 Moses, Prophet 106, 132  
 Mythos 13, 17, 29, 34f., 58, 60f., 73,  
 76, 86, 91, 96, 98, 101, 105f., 111,  
 113, 115, 118-120, 129, 135  
 Nacktheit 25  
 Nag Hammadi 69, 107, 111f., 115,  
 118  
 Narrengericht 35  
 Nathanorakel 107  
 Nation 24f.  
 Natur 26, 32, 33  
 Naturreligion 30, 32, 33, 46, 73, 98,  
 125  
 Nemrud Dağ 41  
 Nestorianer 71  
 Neubabylonisches Reich 127  
 Neuplatonismus 139, 140  
 Neupythagoräismus 140  
 Neuren 28  
 Neuzeit 1, 31  
 Neuzeit, frühe 4  
 Nikäa 143  
 Nikolaiten 4, 39, 134  
 Nikolaus, Diakon 129, 134  
 Nisibis 96  
 Noah 107  
 Nord-West-Europa 61  
 Normen 2, 4  
 Nosairer 137  
 Nous 97  
 Odin 29, 33, 34  
 Offenbarung 80, 145, 147  
 Offenbarungsreligion 32, 77, 98, 125  
 Opferriten 1f., 46, 51, 77  
 Opritschnina 4  
 Ordnung, heilsökonomische 146  
 Organisation 9  
 Orphik 14, 128  
 Orthodoxie 4, 14, 15, 65, 67, 75, 76,  
 79, 80, 82, 95, 103, 107, 110, 135,  
 136, 139, 140  
 Ossius, Bischof 143  
 Ost-Iran 41  
 Osten 85  
 Ostjordanland 85



- Palästina 61, 86, 127  
 Papsttum 142  
 Paradies 78  
 Parsen 64  
 Pastoralbriefe 141, 142  
*pati* 8  
*patnī* 8  
 Paul VI., Papst 147  
 Pechlevi-Literatur 76, 80  
 Persephone 29  
 Perser 8, 89, 110, 127, 129, 150-152  
 Persien 10, 85, 87, 90, 131  
 Pferdeschwanz 19  
 Pfingsten 20, 25  
 Pharaonen 108, 113  
 Philipperbrief 154  
 Philippus, Diakon 134  
 Philippus, Evangelist 147  
 Pisidien 91  
 Pius XII., Papst 146  
 Polyandrie 142  
 Polygamie 142  
 Polytheismus 32  
 Pompeius 103  
 Pontos 85, 89, 91  
 Prädestination 66, 68  
 Präexistenz 65-68, 78, 113f., 128, 152  
 Predigt 147  
 Priestertum 7f., 34, 141, 144, 147, 149  
 Prinzipien 53, 63, 64  
 Priscilla 147  
 Prophetenschule 136  
 Proselyten 149  
 Proselytismus 127  
 Protestantismus 4f.  
 Ptolemäer 113  
  
 Quaternität 15  
 Quietismus 4  
 Qumran 3, 69, 105-112, 120, 122, 127, 129, 133-138, 140  
  
 Rachel, Mutter des Simon Magus 107  
 Rama, Stadt in Israel 136  
 Rapperswil 35  
 Räte, evangelische 134  
 Raub 2, 22, 25, 27, 30, 33-35, 37, 43, 45  
 Rebekka 106  
 Recht 8, 9  
 Rechtsstaat 153  
 Reform XIV, 17, 34, 39, 42, 45f., 59, 63, 70, 73, 75f., 79-81, 142  
 Reich, tausendjähriges 149  
 Reintegration von Göttern; s. auch: Dämonisierung 76, 82  
 religionsgeschichtliche Schule, sog. 86  
 Resonanz 130, 150, 151  
 Rezeption 53  
 Rigveda 30, 42  
 Rind 47, 64  
 Rindermorden 43-45, 55, 57, 59, 79  
 Ring 36, 37  
 Rivāyat 75, 79  
 Rom 4, 7-10, 28-30, 35, 36, 45, 90, 97, 103, 129, 135, 142, 152  
 Romulus und Remus 45  
 Rückkehr 3, 69, 128  
 Rudra 1, 29, 41, 151  
 Russen 22  
 Russland 40  
  
 Saddoukaioi 110  
 Samaria 85, 103, 105, 107, 109, 111, 112, 122, 135, 138  
 Samaritanerin, biblische 147  
 Samen 56, 77, 91, 93, 117, 119, 122  
 Samuel 136  
 Sara 106-108  
 Sarapisreklusen 138, 139  
 Sargon I. 40  
 Sasaniden 91, 92, 96  
 Saul, König von Israel 136

- Scheidung 145  
 Schia 4  
 Schlange 22, 55-58  
 Schmarotzer 72  
 Schöpfung 53, 56, 57, 64, 65, 67, 70,  
 72, 76-79, 94, 110, 113, 148  
 Schulbetrieb 127  
 Schuld 146  
 Schutzgeld 37, 38, 160  
 Schweiz 35  
 Seele 66, 67, 78, 118  
 Seelenbruder 3, 69, 112-114  
 Seelenlehre 66, 68  
 Segen 21, 25, 27, 34, 38, 59, 153  
 Sektenshia 137  
 Septuaginta 95  
 Sergios, Heiliger 96  
 Severianer 39  
 Sexualität 143f.  
 Sichem 105  
 Silo, Ort 137  
 Simeon, Greis 105  
 Simon Magus 69, 86, 91, 105, 107,  
 109, 111-113, 115, 118-120, 127,  
 153  
 Simon von Cyrene 97  
 Siricius, Papst 141, 143  
 Sirin, sasanidische Königin 96  
 Skorpion 55, 57, 58  
 Skythen 28  
 Slaven 30, 33  
 Smyrna 133  
 Sokrates 69  
 Sommersonnenwende 25  
 Sonne 13, 44, 47, 59, 75-77, 89, 95,  
 117, 119, 147  
 Soziologie 7, 58, 73  
 Sparta XVI, 4, 35, 129  
 Speisevorschriften 145  
 Spekulation, theologische 145  
 Śrī/Laksmī 119  
 Staatsbildung 36, 135  
 Stammbaum Jesu 105, 124  
 Stephanus, Erzmärtyrer 129  
 Sterne 14, 60  
 Stier 43, 57, 77, 117  
 Sinn, stiller 50  
 Südsee 38  
 Südwanderung, idg. 40  
 Sueben 28  
 Sufismus 5  
 Sünde 3, 23, 110, 136  
 Sündenbewußtsein 3, 69  
 Sündenfall 144, 148, 149  
 Sunna 4  
 Symbol 64, 65  
 Synkretismus 109  
 Syrien 4, 56, 61, 69, 85, 86, 93, 127,  
 131, 138, 151  
 Syro-Phönikien 128  
 Syzygie 112  
  
 Taiti 38, 153  
 Talmud 145  
 Taufe 97  
 Täuferbewegungen 5  
 Tempel 136  
 Tempelfeindlichkeit 129, 136  
 Testament, Altes 53, 95, 105, 107,  
 111, 113, 115, 131, 132, 141, 142,  
 147  
 Testament, Neues 68, 87, 113, 115,  
 118, 127f., 131f., 137, 140, 142,  
 145, 147, 150  
 Teufel 18, 20-25, 27, 30, 43, 57, 60,  
 117  
 Thag-Brüderschaften 31, 34  
 Theaitet 128  
 Themis 8  
 Theogonie 68, 152  
*Théologie, Nouvelle* 148  
 Therapeuten 140  
 Thieß 17, 18, 26, 27, 30, 31, 33, 34,  
 38, 43, 45, 59

- Tier 35  
 Tigris 96  
 Tobias 132  
 Tod 68, 145  
 Tod, zweiter 78  
 Toleranz 127  
 Tora 145  
 Totenheer 34  
 Tragik 32, 60, 98  
 Transsubstantiation 119, 147  
 Trennung 77  
 Trinität 69  
 Troja 115  
 Türhüter 24  
  
 Unbefleckte Empfängnis 147, 148  
 Unfruchtbarkeit 107  
 Unsterblichkeit 35, 47  
 Unterordnung 144, 146  
 Urchristentum 4, 86, 125, 129, 134, 135f.  
 Urmensch 92; s. auch: Yima, Jamšid, und Adam  
 Urwesen, geistiges 66, 67  
 Utopie 130  
  
 Valentinianer 26  
 Varuna-Aspekt 81  
 Vaticanum II 144, 146, 149  
 Veden 1, 29, 41, 78  
 Verantwortung, individuelle 1f., 13, 17, 27, 31-33, 48-53, 63, 65, 67f., 77, 79; s. auch: Moral  
 Verführungsmythos 86; s. auch: Kallos-Motiv  
 Verklärung 97  
 Verstand 2, 92, 119  
 Verurteilung 146  
 Vestalinnen 8  
 Vision 48  
 Vivahvan 47  
 Vollendung 76  
  
 voriranisch 40  
 Vorsokratiker 128  
 vorzarathustrisch 46, 60, 69f., 72, 75, 82  
  
 Wahl 51-55, 63, 66, 68f., 71, 79  
 Wahrsein 64  
 Wasser 56, 87, 88, 93  
 Weibfeindlichkeit 3, 64, 94, 95, 103, 121, 143f., 150  
 Weihe, sakramentale 141, 144-149  
 Weihnachten 20, 21, 25  
 Wein 39, 87-89  
 Weisheit 144  
 Weltbrand 117, 128, 152  
 Weltendrama 113, 116, 119, 122, 124  
 Weltperioden 14  
 Werke, moralische 144  
 Werwolf 18f., 20, 22, 25, 28-30, 33, 43, 45, 63  
 Wesenlosigkeit 113, 117  
 Wiedergeburt 56  
 Wieselmenschen 30  
 Wiesel 28  
 Wilde Jagd 28, 30, 45  
 Wildschwein 57  
 Wintersonnenwende 25  
 Witwen 133, 135  
 Wodan 30, 33, 41, 61, 151  
 Wolf 153  
 Wolfsfell 25, 28  
 Wolfsverband 30  
 Wort 148  
 Wotan 29  
  
 Xerxes 71  
  
 Yima-ἄνθρωπος-Spekulationen 86  
  
 Zacharias, Papst 142  
 Zahlenmystik 129

Zarathustrismus-Zoroastrismus XIV,  
 13, 14, 17, 53, 57, 59, 63, 64, 67,  
 69, 70, 72, 75, 80, 82, 89  
 Zätspram, The Selections 94  
 Zauberer 20-22, 24, 25, 28, 33  
 Zeit 13, 52, 71  
 Zeit der langen Herrschaft 14  
 Zentraleuropa 151  
 Zeugung κατά πνευμα 108f., 111,  
 115  
 Zeus-Oromásdes 81

Zippora 106  
 Zölibat 141-143  
 Zug, Stadt 35  
 Zurvanismus XIV, 3, 5, 13, 15, 17,  
 33, 51-53, 55, 63-65, 69-73, 75,  
 80, 82, 85f., 90f., 93-97, 101,  
 103-105, 109, 111, 113-117,  
 120-125, 127, 129f., 135, 139f.,  
 150, 152  
 Zweigeschlechtlichkeit 143, 148  
 Zwillinge 13, 52, 64f., 72

## 2. Antike Autoren

Adam von Bremen 29  
 Agapius von Hierapolis 122  
 Aristophanes 114  
 Aristoteles 31, 128  
 Athenagoras 133  
 Augustinus 31, 95  
 Bardesanes 69  
 Basilides 97  
 Beowulf 38  
 Bonifatius 141  
 Buch der Jubiläen 106f., 129  
 Caesar 10  
 Clemens von Alexandrien 128, 133  
 Cyprian 87-89  
 Cyrill von Jerusalem 95  
 Deutero-Isaias 127  
 Dositheos 91, 111f.  
 Epiphanius 39, 133  
 Erasmus 114  
 Euagrius Pontikos 139  
 Euripides 32  
 Eusebius 54, 110, 134, 140  
 Evagrius scholasticus 96  
 Eznik von Kolb 72  
 Flavius Josephus 110, 136  
 Gregor von Nazianz 148  
 Hegesipp 110

Herakleon 26  
 Heraklit 30  
 Herodot 28  
 Hesiod 110, 128  
 Hippolyt 39, 93f., 118  
 Homer 10, 28, 114  
 Ignatius von Antiochien 133  
 Irenäus 26, 39, 89, 97  
 Isaias 95, 120  
 Johannes 101-103, 122, 132  
 Justinus Martyr 87, 105, 112, 152  
*liber graduum* 95  
 Lukas 96, 103-105, 107-109, 111,  
 118, 120-124, 129  
 Lukian 13, 15  
 Mānī 69, 97, 140  
 Mār Abhā 71, 72  
 Markion 39, 69, 88-91, 104, 111,  
 116, 122-124, 152  
 Markus 134  
*Martyrium Pionii* 87  
 Matthäus 96, 103-105, 107, 109, 111,  
 118, 120-124, 132, 134  
 Minucius Felix 89  
 Olaus Magnus 29  
 Origenes 26, 54, 68, 109, 114, 128,  
 139, 140

Orpheus 128  
 Paulus, Apostel 86, 106, 108f., 111,  
 125, 132, 134, 136, 143-146, 148f.  
 Petrus, Apostel 69, 148  
 Philo 106, 108f., 120, 122, 127f., 140  
 Plato 114, 128  
 Plutarch 14, 103  
 Prodikos 39  
*Protoevangelium Jacobi* 136  
 Pseudoclementinen 86f., 134, 135  
 Pythagoras 128  
 Resch Lakisch 107  
 Saturnil 39  
 Strabon 35  
 Tacitus 10, 28, 36-38, 127  
 Tatian 39, 88, 90, 91, 111, 122, 124  
 Tertullian 87, 89  
 Theaitet 15  
 Theodor bar Kônai 86, 93  
 Theodoret von Cyrus 124  
 Theopomp 14  
 Thomas-Akten 98  
 Valentinian 26  
 Xenophon 127  
 Zarathustra XIV, 1, 13, 17, 32, 34,  
 39-44, 46, 48, 51, 53, 54, 58, 61,  
 63-66, 70-73, 76, 77, 79, 81, 91,  
 92, 110  
 Zätspram 94f.

### 3. Moderne Autoren

Abegg, E. 110  
 Adam, A. 131  
 Alföldi, A. 28, 30, 35f., 45  
 Algermissen, K. 133, 135  
 Alkofer, A. 144  
 Altaner, B. 88, 91  
 Bacht, H. 39, 131, 135, 139  
 Balthasar, H.U. v. 139  
 Bates, W.H. 89  
 Baus, K. 139  
 Bayard, I. 88  
 Bechthum, M. 151  
 Beltz, W. 111f.  
 Benveniste, E. 72, 93  
 Berger, K. XVI, 54, 56, 107, 113,  
 116  
 Betz, O. 107f., 110f.  
 Bianchi, U. XV, 13, 72  
 Bidez, J. 71, 85, 96, 104  
 Billerbeck: s. Strack-Billerbeck  
 Biser, E. 144  
 Bligh, W., Kapitän der Bounty, 38,  
 153  
 Blochet, E. 72  
 Böhlig, A. XV, 61, 72, 86  
 Bornkamm, G. 26, 98  
 Bousset, W. 39, 85f., 109, 119f.,  
 122f., 129  
 Boyce, M. 13-15, 17, 40-42, 44, 46,  
 48f., 52f., 55, 57, 60, 64, 67, 70,  
 72, 75f., 78f., 82, 85, 91, 95, 113,  
 116f., 122, 127f.  
 Brown, P. 31, 131, 143f.  
 Bruiningk, H. v. 18f.  
 Brunner, H. 108  
 Büchner, P.C. 28  
 Bühner, J.A. 101  
 Cancik, H. XV, 31, 33  
 Cerfaux, L. 115  
 Chadwick, H. 128  
 Christensen, A.E. 114  
 Clemen, C. 106  
 Colpe, C. XV, 61, 86, 128, 138  
 Congar, Y. 32  
 Conrady, L. 104  
 Cumont, R. 57, 60, 71f., 85, 91, 96,  
 104, 111, 122  
 Darmesteter, J. 72

- de Vries, J. 29, 31  
 Delbrück, B. 8  
 Delling, G. 104  
 Dibelius, M. 106-109, 111, 122  
 Dörrie, H. 88, 127  
 Duchesne-Guillemain, J. XV, 44, 48,  
     55, 57-59, 70, 87, 91, 122  
 Dumézil, G. 7, 80  
 Elsas, Chr. 54, 73, 129  
 Elze, M. 88, 122  
 Faehrle, E. 105  
 Falk, H. 30  
 Feuillet, A. 123  
 Fischer, K.M. 102  
 Frank, H. 60, 140, 151  
 Frickel, J. 92, 112  
 Friedländer, P. 114  
 Frye, R.N. 113  
 Gagé, J. 97  
 Gentz, G. 87  
 Gershevitch, I. 44, 55, 58, 71, 79  
 Ghirshman, R. 81  
 Gladigow, B. XV  
 Gnoli, Gh. 32, 41, 44, 46, 48, 51, 53,  
     71, 73, 86, 91, 122  
 Gordon, C.H. 127  
 Green, G. 88  
 Gressmann, H. 129  
 Grillmeier, A. XV, 95  
 Gross, H. 137  
 Grundmann, W. 104  
 Gutknecht, G. 95  
 Haag, H. 69  
 Haenchen, E. 105, 115f., 118  
 Hardick, L. 134  
 Harnack, A. v. 85, 88, 90f., 104, 116,  
     124, 135, 152  
 Hasenfratz, H.P. XV, 29f., 38, 40, 42,  
     68, 108, 151  
 Haussig, H.W. 29  
 Henning, W.B. 40, 43  
 Herzfeld, E. 40  
 Heussi, K. 131, 138, 140  
 Hilgenfeld, A. 85  
 Hinz, W. 40  
 Hobbes 153  
 Höfler, O. 19, 25, 29f., 33-38, 41, 45,  
     151  
 Hultgard, A. 59  
 Humbach, H. 52  
 Insler, S. 43  
 Jaeger, W. 128  
 Jonas, H. 54, 88  
 Jülicher, A. 91  
 Jungmann, J.A. 60  
 Käsemann, E. 102f.  
 Kassing, A. 123  
 Kehrer, G. XV  
 Kettler, F.H. 114  
 Kippenberg, H.G. XV, 39  
 Klauck, H.-J. 87  
 Klein, G. 105  
 Koch, H. 89  
 Koenen, L. 138  
 Köster, H.M. 148  
 Kretschmar, G. 119, 131f.  
 Krogmann, W. 30  
 Kroll, G. 60  
 Kuhn, K.G. 110  
 Lakner, F. 87  
 Lang, D.M. 61  
 Langbrandtner, W. 102  
 Leist, B.W. 8-10  
 Lentz, W. 14  
 Levinson, P.N. 145  
 Lietzmann, H. 87, 131  
 Lincoln, B. 42, 46  
 Lipsius, R.A. 85  
 Lohse, E. 110  
 Lommel, H. 32, 40-45, 49, 51, 53,  
     55, 63, 64, 66-68, 70f., 75, 79  
 Lüdemann, G. 92, 105, 112  
 Marg, W. 28  
 Marx, K. 130

- Melanchton, Ph. 29  
 Meuli, K. 27, 29, 35  
 Michel, O. 107f., 110f.  
 Molé, M. 42  
 Möller, W. 85  
 Morenz, S. 108, 138f.  
 Mörsdorf, K. 141  
 Moulton, J.H. 32, 44  
 Narten, J. 53  
 Nehru, J. 5  
 Nilsson, M.P. 35  
 Nock, A.D. 54  
 Nötscher, F. 137  
 Nyberg, H.S. 40, 72  
 Oeing-Hanoff, L. XV  
 Orbe, A. 85, 97  
 Orlandis, J. 141, 143  
 Otto, R. 41  
 Padberg, L.E. v. 141f.  
 Pannenberg, W. XV  
 Parmentier, L. 96  
 Paschke, F. 134  
 Pétrement, S. 86  
 Pfirrmann, G. 31, 34  
 Pingree, D. 14  
 Ploeg, J. van der 132, 137  
 Pogon, H. 157  
 Pokorny, P. 86  
 Prümm, K. 128  
 Puech, H.Ch. 85  
 Quispel, G. 69, 86, 92, 112, 115f.,  
 119  
 Rahner, K. 32, 125  
 Ramos-Lisson: s. Orlandis  
 Ranke, F. 30  
 Rau, W. 8-10  
 Redepenning, E. 114  
 Reicke, Bo 110, 127  
 Reitzenstein, R. 86  
 Resch, A. 104  
 Reuss, J. 138  
 Rießler, P. 107  
 Robinson, J.M. 112, 114  
 Roncaglia, M.P. 138  
 Rubenson, S. 140  
 Rudolph, K. XV, 85, 93, 96, 119,  
 122, 139  
 Rzach, A. 128  
 Schaeder, H.H. 13, 15, 72  
 Schäfer, Ph. XV  
 Schelkle, K.H. XV, 95, 104  
 Schlerath, B. 7-10, 57  
 Schlesier, R. 32  
 Schlumberger, D. 90  
 Schnackenburg, R. 101-103  
 Schnitzer, K.F. 114  
 Schoeps, H.J. 137  
 Schottroff, L. 103  
 Schröder, L. v. 34  
 Schubert, K. 109  
 Schürmann, H. 104f.  
 Schurtz, H. 35f.  
 Schweizer, E. 110, 127, 143  
 Seppelt, F.X. 142  
 Spuler, B. 40  
 Stietencron, H. v. XV, 14, 41  
 Stolz, F. XV  
 Strack-Billerbeck 141f., 145  
 Stronach, D. 81  
 Stroumsa, G.A.G. 86  
 Sukenik, E.L. 69  
 Sundermann, W. XV, 14, 40, 43, 86  
 Teilhard de Chardin, P. 144  
 Theresia von Avila 144, 147  
 Thieme, P. XV, 41f., 59  
 Thyen, H. 101  
 Tröger, K.W. 102, 107, 111f., 114f.,  
 118  
 Uhl, U. 87, 90  
 Usener, H. 105  
 Vermaseren, M.J. 56f., 103  
 Vincent, L.H. 115, 120  
 Vogt, H.J. XV  
 Vööbus, A. 131, 138f.

Waerden, B.L. van der 14  
Waldmann, H. 39, 41f., 48, 60, 86f.,  
89f., 97, 103f., 113f., 119, 133,  
136, 141, 143f.  
Weingarten, H. 139  
Weiser, L. 35f.

West, M.L. 53, 128  
Widengren, 30, 38, 42, 54, 72, 86,  
151  
Wikander, S. 42, 46  
Wilson, R.McL. 105, 109-111  
Wisse, F. 139  
Zachner, R.C. XIV, 7, 40, 42, 44, 55,  
59, 64f., 69, 71f., 75, 85, 91-95,  
103, 113, 116-120, 122  
Zinser, H. XV

#### 4. Wortindizes

##### a. Avestische Worte

aša 53, 64  
ameretāt 77  
ameša spentas 48, 49, 67, 77  
ārmaiti 64, 67  
āyadana 81  
āz 91-94, 117, 119, 138

daēnā 66, 69, 78, 118  
daēva 58, 59, 72  
daiva-dāna 81  
Drug 53

frašgird 78  
frašokereti 77  
fravaši 66, 96, 118

Grēhma 43, 47

Jamšīd 47, 75, 76  
Jhē 86, 93, 94, 117, 119

Ksatriya 7

marya 42  
\*maryas 46  
mēnōk 76, 77, 113, 114, 117, 128

Narsē 86

Rašnu 75, 78

spenta mainyu 53  
Srōš 50, 75, 78

tušnāmaiti- 50

Yasna 87  
Yāzata 77f.  
Yezīdīs 55  
Yima 47, 75, 96

χ<sup>v</sup>arenah 56f., 65, 72, 91f., 118, 119,  
122



## b. Griechische Worte

αἷμα 103	παμμήτωρ 120
δόξα 91, 118	πάρεδρος 81
εἰκῶν 117	παρθένοι 92, 95, 119
ἐννοια 119	πορνεία 132
θεὸς ἐπιφανής 119	προϋνικός 69
κάρδακες 35	σάρξ 103
κατὰ πνεῦμα 108f., 111, 115	τύχη 91
κένωσις 97, 154	φύσις 26, 63
κυνέη 28	φῶς 57, 91, 118
λόγοι σπερματικοί 93, 122	ὔδωρ 103
ὁμοούσιοι 26	ὑπερπερισσεύω 144

## c. Lateinische Worte

<i>circuli platonici</i> 114	<i>iudicium particulare</i> 66
<i>deus Arimanius</i> 55, 58	<i>iudicium universale</i> 66
<i>deus otiosus</i> 13	<i>latrones Romuli</i> 35
<i>fas</i> 8	<i>pater familias</i> 9
<i>flamen dialis</i> 8	<i>peccatum metaphysicum</i> 54, 139
<i>flaminica</i> 8	<i>pontifex</i> 8
<i>galea</i> 28	<i>potentia oboedientialis</i> 148
<i>genius</i> 97	<i>taedium mundi</i> 65
<i>imitatio Christi</i> 131, 143	<i>vita communis</i> 132, 133, 136

## 5. Stellenindex

### a. Zoroastrische Quellen

#### α. Avesta

Yasna 11 49	Yasna 30,3, 72
Yasna 28,4 49	Yasna 30,3f. 54
Yasna 29 43	Yasna 30,4 52, 65, 72
Yasna 30 13, 51, 52, 55, 79, 110	Yasna 30,5 53, 55

Yasna 30,6 71  
Yasna 30,7 67  
Yasna 31 42, 51  
Yasna 32 43, 44, 46, 47  
Yasna 43 49  
Yasna 44 49  
Yasna 45 51, 52  
Yasna 45,2 55, 64  
Yasna 45,4 79  
Yasna 49 43  
Yasna 49,4. 42

Gatha 10 51, 52  
Gatha 14 43  
Gatha 2 43  
Gatha 3 51, 52, 55  
Gatha 3,3 65, 79  
Gatha 3,3f. 110  
Gatha 3,4 79  
Gatha 4 42, 44, 51  
Gatha 5 43, 44, 46, 47  
Gatha 8 49

Mithra-Yašt 88-91 79

### β. Pehlevi

Bahman Yašt 1,1-5 110

Denkart 20.2 103  
Denkart 342.3ff. 92

Greater Bundahišn 30,18-20 110  
Greater Bundahišn 34,1-9 110

Greater Bundahišn 34,18-19 78  
Greater Bundahišn 39.11ff. 93  
Greater Bundahišn 107.14ff. 94

Zātspram, The Selections,  
Kap. 34,30-31 94

### b. AT

Gen 1,26f. 148  
Gen 1,27 146  
Gen 18,1-16 107  
Gen 18,14 108  
Gen 2,24 141  
Gen 2,4b-25 148  
Gen 21 106, 108  
Gen 21,1 108  
Gen 3,16 144, 148

Ex 19,6 149  
Ex 21,23-25 145

Lev 19,18 145  
Lev 24,19f. 145

Deut 22,16 145  
Deut 24,1 145  
Ri 11,30-40 110  
1Sam 1,1 137  
1Sam 19,18-24 136, 137  
1Sam 2,12-17 137  
1Sam 7,15-17 137  
1Sam 8,1-5 137

2Sam 11-14 107

Ps 2 107  
Is 7,14 95

c. NT

Mat 1 u. 2 104, 119, 120, 123  
Mat 11,19 144  
Mat 15,1-20 145  
Mat 18,10 68, 69  
Mat 19,10ff. 133  
Mat 19,12 63  
Mat 19,3-12 132  
Mat 19,3-9 parr. 145  
Mat 19,5f 142  
Mat 19,5f. 141  
Mat 21,13 136  
Mat 23,11 153  
Mat 23,9 153  
Mat 26,59ff. 136  
Mat 28,19f. 147  
Mat 3 105  
Mat 5,38f. 145  
Mat 5,43-48 145  
Mat 8,20 134

Mk 10,21 134

Luk 1 u. 2 104, 119, 120, 123  
Luk 1,37 108  
Luk 1,37.38 108  
Luk 18,19f. 133  
Luk 2,36-38 147  
Luk 20,30 87  
Luk 3 105  
Luk 3,23-38 105

Jo 1,14 103  
Jo 19,34, 103  
Jo 2,17 136  
Jo 2,5 147  
Jo 4,-42 147  
Jo 8 142

Apg 12,1-19 69  
Apg 12,15 69

Apg 18,24-28 147  
Apg 2,42 87  
Apg 20,11 87  
Apg 21,8f. 147  
Apg 6f. 129  
Apg 8,26-40 149  
Apg 8f. 134

Röm 16,1 133  
Röm 16,7 147  
Röm 4,11 149  
Röm 4,13 149  
Röm 5,20 144, 149  
Röm 7,18;23;24 143

1Kor 14,33-39 146  
1Kor 14,33-40 144-146  
1Kor 14,34-38 147  
1Kor 14,34f. 145  
1Kor 14,36 147  
1Kor 39f. 133  
1Kor 7 133  
1Kor 7,10 142  
1Kor 7,25 145  
1Kor 7,32 133  
1Kor 7,8f. 133

Gal 2,12 148, 150  
Gal 2,9 149  
Gal 3,26 149  
Gal 3,28 145, 149  
Gal 4,1-7 148

Eph 2,14f. 145  
Eph 5,22-33 132  
Eph 5,22ff. 145, 146  
Eph 5,32a 132

Phil 2,7f. 154

Kol 2,23 144  
Kol 3,11 145, 149

1Tim 11f. 133  
1Tim 15 133  
1Tim 2,10-14 145  
1Tim 2,11-14 148  
1Tim 2,12-14 145  
1Tim 3,11 133  
1Tim 3,2 141  
1Tim 5 133  
1Tim 5,13 133  
1Tim 5,9-16 133

2Tim 2,14 - 3,9 149

Hebr 10,5-7 144, 146

1Petr 2,9 149

2Petr 2,4 54

Geh.Off 1,6 149

Geh.Off 12 123

Geh.Off 12,7ff. 54

Geh.Off 20,6 149