RELIGIÖSER TEXT UND SOZIALE STRUKTUR

31/01

HALLESCHE BEITRÄGE ZUR ORIENTWISSENSCHAFT

2001
SA
2313

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000001

Religiöser Text und soziale Struktur

Herausgegeben
von
Walter Beltz und Jürgen Tubach

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 31/2001

Halle (Saale) 2001

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000003

Begründet 1979 von
BURCHARD BRENTJES, HORST GERICKE, MANFRED FLEISCHHAMMER
PETER NAGEL

Herausgegeben seit 1994 von
WALTER BELTZ, MARKUS MODE UND JÜRGEN TUBACH

Heft 31 (2001)

Die Vorlage wurde hergestellt von Frau Luise Fender (Sekretariat), Institut für Orientalistik, Heinrich-und-Thomas-Mann Str. 22, D-06118 Halle (Saale), 2001

Gedruckt in der
Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Kröllwitzer Str. 44, D-06120 Halle (Saale), 2001.

01 SA 2313

Universitäts- und Landesbibliothek Halle Zeitschriften Ha 1 Vorderer Orient

1C/2001/00136

Vorwort

Im Sommer 2000 hatten Jürgen Tubach und ich zu einem Kolloquium in die Leucorea nach Wittenberg eingeladen:

"Rolle und Funktion religiöser Texte bei Stabilisierung und Destruktion religiöser und sozialer Strukturen"

Verabredungsgemäß dokumentieren wir dieses Kolloquium durch die Herausgabe der Beiträge, die uns von den Autoren zugeschickt wurden. Sie vermitteln ein ungefähres Bild von der Argumentationsebene und -dichte, die das Kolloquium bestimmten. Wir danken allen Beteiligten für ihren Beitrag zum Gelingen.

Das Land Sachsen-Anhalt und die Stiftung Leucorea haben die Durchführung des Kolloquiums durch ihre namhafte Unterstützung ermöglicht. Dafür danken wir herzlich. Die Stiftung Leucorea will auch zukünftig unsere Kolloquien fördern. Mit einer angestrebten Höchstzahl von 30 Teilnehmern sehen wir unsere Vorstellungen in einem Kolloquium erfüllt. Die Stiftung Leucorea bietet dazu auch den geeigneten Rahmen, weshalb wir gerne die Anregung aufgreifen, das nächste und die folgenden schon geplanten Kolloquien

Leucorea Kolloquium

zu nennen.

Walter Beltz Jürgen Tubach

Halle, im März 2001

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000005

Inhalt

Vorwort

BAUDY, Dorothea (Konstanz) 5
Vom Credo zum Gesetz
Die Funktion des Glaubensbekenntnisses bei der Institutionalisierung des Christentums als Staatsreligion

BAUDY, Gerhard (Konstanz) 23
Der messianische Stern (Mt 2) und das sidus Iulium
Zum interkulturellen Zeichengehalt antiker Herrschaftslegitimation

BELTZ, Walter (Berlin-Halle) 71
Zum Problem "religiöse Texte als Autorität sozialen Handelns"

BORG, Tawfik (Kairo) 83
Sozialbeziehungen im Islam – der Koran und die Einheit der Islamischen Gesellschaft

DAS, Rahul Peter (Halle) 93
Die Rolle der *Bhagavadgītā* im indischen Nationalismus der Kolonialzeit

DEEG, Max (Würzburg) 111
Von Integration zur Legitimation – Die Aśoka-Legende (Aśokāvadāna) im buddhistischen Indien und in China

DIEBNER, Bernd Jørg (Heidelberg) 147
Die Konzeption der hebräisch-aramäischen "Bibel" (TNK) und die Definition der judäischen kulturellen Identität ‚Israel' gegenüber der samaritanischen Kultgemeinde Israel seit dem 2. Jh. v. Chr.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000007

GABRA, Gawdat (Münster) 167
The Importance of the Hagiographic Texts for the Continuity of the Coptic Church

HAGGAG, Mahmud Muhammad (Kairo) 175
Deutsche Koran-Übersetzungen und ihr Islambild

HAUßIG, Hans-Michael (Berlin/Potsdam) 197
Zur Diskussion um den Talmud im 19. Jahrhundert Die Kontroverse zwischen Abraham Geiger und den Brüdern Deutsch

KHOSROYEV, A. L. (St. Petersburg) 207
Pachomische Regeln als Stabilisierungsfaktor für die pachomische Gemeinde

KOCH, Carsten (Marburg) 223
Die Nerigpolemiken und der Kanonisierungsprozeß des Johannesbuches der Mandäer als Beispiele für unterschiedliche Formen der Textbearbeitung im Dienste religiöser Existenzsicherung

LUDWIG, Frieder (Bayreuth) 249
Religion und Politik im Kontext multireligiöser afrikanischer Staaten am Beispiel Nigerias

PIETRUSCHKA, Ute (Halle/S. / Marburg) 271
Die Verwendung und Funktion von Koranzitaten in christlichen Apologien der frühen Abbasidenzeit (Mitte 8. Jahrhundert – Anfang 10. Jahrhundert)

TREU, Martin (Wittenberg) 289
Poimenik und Polemik – Die Anfänge Luthers als deutscher theologischer Schriftsteller

WALDMANN, Helmut (Tübingen) 301
Machtpolitisch motivierte Umdeutung biblischer Texte am Beispiel des *filioque*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000008

Vom Credo zum Gesetz
Die Funktion des Glaubensbekenntnisses bei der Institutionalisierung des Christentums als Staatsreligion

Dorothea Baudy (Konstanz)

Bevor das christliche Credo seine heute noch verbindliche Gestalt fand, wurde es in vielen Varianten formuliert. Eine davon – und wohl die folgenreichste – möchte ich hier diskutieren:

"Wir glauben nach der apostolischen Unterweisung und der evangelischen Lehre an die eine Gottheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes in gleicher Erhabenheit und in frommer Dreieinigkeit."[1]

Inhaltlich ist es nicht spektakulär: Dieses kurze Glaubensbekenntnis aus dem 4. Jahrhundert formuliert in aller Kürze auch heute noch gültiges christliches Gemeingut. Aufmerksamkeit verdient es wegen seines Erscheinungsorts.

Nach dem modernen Verständnis der meisten Gläubigen ist die Äußerung eines Credos ein freiwilliger individueller Akt,[2] der zwar für den einzelnen von existentieller Bedeutung sein kann, für andere – zumindest dann, wenn sie außerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft stehen, – jedoch nicht verbindlich ist. Eine Auswirkung auf die Gesellschaft als ganze wagen selbst die Frömmsten kaum zu erhoffen. Dies ist in unserem Beispiel anders: Sein Kontext ist weder eine Liturgie noch eine den Glauben reflektierende Schrift wie etwa eine Apologie oder *Regula fidei*, sondern vielmehr ein Gesetzestext.[3] Als "Bekenner" treten die Kaiser Gratian, Valentinian II.

---

[1] Quellenangabe und Zitat in Fn. 3.

[2] Vgl. *Mein Credo. Persönliche Glaubensbekenntnisse, Kommentare und Informationen, Bd. 1* hg. v. Peter Rosien, Oberursel 1999, *Bd. 2* hg. v. Harald Pawlowski, Oberursel 2000.

[3] Es handelt sich um Cod. Theod. 16, 1, 2. Hier das vollständige Zitat: *Imppp. Gratianus Valentinianus et Theodosius AAA. edictum ad populum urbis Constantinopolitanae. – Cunctos populos, quos clementiae*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000009

und Theodosius I. (unter Federführung des letzteren) in Erscheinung. Sie erließen ihr Edikt am 28. Februar 380 und adressierten es an die Einwohner von Konstantinopel. Mit diesem Gesetz ordneten sie den christlichen Glauben als den reichsweit einzigen an. Dazu unten mehr.

Bleiben wir zunächst bei dem vorgestellten Text. Wir können die zitierte Glaubensformel als verkürzte Anspielung auf dasjenige Bekenntnis auffassen, das im Jahre 325 auf dem ersten ökumenischen (also reichsweite Geltung beanspruchenden) Konzil in Nikaia formuliert worden war, was auch ein weiteres Edikt aus dem darauffolgenden Jahr explizit bestätigt.[4] Die Texttradition war bis dahin

---

nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est ut secundum apostolicam disciplinam, evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos. – D. III k. Mart. Thessalonica Gratiano V et Theodosio AA. conss. – Daß dieses Gesetz programmatischen Charakter hat, ändert nichts an seiner juristischen Bedeutung. Darin nur eine "Beschwörung der Glaubenseinheit" zu sehen (so Pedro Barceló, Zur Begegnung, Konfrontation und Symbiose von religio Romana und Christentum, in: *Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts. Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis*, hg. v. Gunther Gottlieb u. dems., München 1992, 151–208: 183, 187) ist zu wenig.

[4] Cod. Theod. 16, 5, 6: *Idem AAA. Eutropio pp. ... unius et summi dei nomen ubique celebretur: Nicaenae fidei dudum a maioribus traditae et divinae religionis testimonio atque adsertione firmatae observantia semper mansura teneatur. ... Ita autem Nicaenae adsertor fidei et catholicae religionis verus cultor accipiendus est, qui omnipotentem deum et Christum filium dei uno nomine confitetur, deum de deo, lumen ex lumine, qui spiritum sanctum, quem ex summo rerum parente speramus et accipimus, negando non violat, apud quem intemeratae fidei sensu viget incorruptae trinitatis indivisa substantia, quae Graeco verbo οὐσα recte credentibus dicitur. haec profecto nobis magis probata, haec veneranda sunt. ... D. IIII id. Ian. Constantinopoli Eucherio et Syagrio conss.* – Zur Rolle der *fides Nicaena* in der damaligen theologischen Diskussion siehe Hermann

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000010

vielgestaltig und flüssig gewesen. Je nach lokalen Gegebenheiten und nach Anlaß und Kontext – Taufe, Gottesdienst, Glaubensregel, Verteidigungsschrift – konnte der Glaube anders formuliert werden.[5] Gemeinsam blieb all diesen einzelnen Texten die Erwähnung des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, wie es die Taufformel in Matthäus 28, 19[6] vorgibt. Doch sobald es um die Beziehung der drei Gestalten zueinander ging, begannen bekanntlich die Differenzen. Heftige Richtungskämpfe um die wahre Lehre prägten das frühe Christentum.[7] Gerade deswegen berief Konstantin das Konzil ein und drang darauf, daß man sich auf eine gemeinsame Glaubensformulierung einigte.

Wenn Theodosius sich also auf Evangelium und Apostel (im Einleitungssatz ist namentlich der "*göttliche Petrus*" genannt[8]) bezog und zugleich das Nizänum anführte, pochte er auf seine Rechtgläu-

---

Josef Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (Konziliengeschichte B), Paderborn u. a. 1979, 232 ff.

5 Vgl. Reinhart Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen* (1996), 2. durchgesehene Aufl. Darmstadt 1999, 18 und 121 ff., sowie Markus Vinzent, Die Entstehung des "Römischen Glaubensbekenntnisses", in: *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten "Traditio Apostolica", zu den "Interrogationes de fide" und zum "Römischen Glaubensbekenntnis"*, von dems., Wolfram Kinzig u. Christoph Markschies, Berlin / New York 1999 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 74), 185–409: 236 ff.

6 In der Einheitsübersetzung auf CD-ROM, Stuttgart 1998: "Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes".

7 Diese wollte Julian, Ammianus Marcellinus 22, 5, 3 zufolge, noch im Jahre 361, also lange nach dem Konzil von Nikaia, als er die traditionelle Religion wieder in ihre Rechte einsetzte, politisch nutzen: "Um die Wirkung seiner Maßnahmen zu verstärken, ließ er die Bischöfe der Christen, die verschiedener Meinung waren, mit ihrer ebenfalls uneinigen Gemeinde im Palast vor und ermahnte sie leutselig, ihre Zwistigkeiten einzustellen. Jeder sollte, ohne daß ihm gewehrt würde und ohne Furcht, seiner Religion dienen. Das tat er aus dem Grunde so nachdrücklich, damit diese Freiheit ihre Meinungsverschiedenheiten vermehren sollte und er selbst nicht später die Einigkeit des Volks zu fürchten brauchte; denn er wußte aus eigener Erfahrung, daß keine Bestien den Menschen so gefährliche Feinde sind wie die Christen meistens in ihrem tödlichen gegenseitigen Haß." (Übersetzung: Wolfgang Seyfarth)

8 Siehe Fn. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000011

bigkeit. Er brauchte die Legitimation, gerade weil er selbst im Begriff war, die Religionsgeschichte aktiv zu gestalten. Wie Konstantin in Nikaia berief er nun in Konstantinopel ein Konzil ein, das "Orthodoxie" festlegen und "Häresie" ausgrenzen sollte. (Ich verwende beide Begriffe, um die Binnensicht zu referieren, nicht als religionswissenschaftliche Termini.) Auf diesem Konzil, das im Jahre 381 stattfand und das man seiner weitreichenden Bedeutung wegen später (fälschlich) das zweite ökumenische nannte, fand das Credo von Nikaia seine ausdrückliche Bestätigung und wurde – nun in einer modifizierten Form – abermals als verbindlich festgelegt.[9]

Wir finden dieses – neben dem kürzeren apostolischen Glaubensbekenntnis, auch Romanum genannt – im Gesangbuch (ob evangelisch oder katholisch), und zwar, falls dieses älteren Datums ist, unter dem Namen "Nizänum", in einem neueren unter der angemesseneren Bezeichnung "Nizäno-Konstantinopolitanum".[10] Seit etlichen Jahren gibt es ökumenische Bestrebungen, sich auch mit den Ostkirchen auf einen gemeinsamen Text zu einigen.[11]

Apart ist, daß Theodosius sein Glaubensbekenntnis nicht im Anschluß an das von ihm einberufene Konzil, sondern im Vorgriff darauf formulierte. Es war zwar kein besonders elaborierter Text, aber er gab in der Trinitätsformel doch klare Richtlinien vor, die etwa einen arianischen Standpunkt nicht mehr zuließen.[12]

Dieser Rahmen war im nachfolgenden Konzil bereits nicht mehr zur Disposition gestellt, sondern mit der Wucht des Gesetzes vorgegeben. Der Satz nach dem Credo stellt unmißverständlich klar: "Diejenigen, die diesem Gesetz folgen, sollen den Namen katholische Christen führen."[13]

---

[9] Für Einzelheiten verweise ich auf die grundlegende Untersuchung von Staats, *Glaubensbekenntnis* (wie Fn. 5).

[10] Siehe Staats, *Glaubensbekenntnis* (wie Fn. 5), XII f. und 31. Die griechische und lateinische Textfassung ebd. 20 und 21, eine deutsche Übersetzung 32. – Vorbehalte gegen die mit dieser Benennung verbundene historische Sicht hat Wolf-Dieter Hauschild, Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis, *TRE* 24, 1994, 444–456: 444.

[11] Siehe Staats, *Glaubensbekenntnis* (wie Fn. 5), 25 f., 31 ff. und 279 ff.

[12] Vgl. Staats, a. a. O., 62 ff.

[13] Das Zitat in Fn. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000012

Natürlich steht es jeder Religionsgemeinschaft frei, die Bedingungen zu formulieren, unter denen jemand als zugehörig gelten kann. Ohne ein gewisses Maß an Organisation und *corporate identity* wäre sie nicht lange überlebensfähig.[14] Doch wenn die Religion zur Staatsangelegenheit wird, ist mit dem Ausschluß aus dem Kreis der Rechtgläubigen zugleich der Bürgerstatus bedroht. Da das Gesetz in seinem einleitenden Teil, auf den ich noch zu sprechen kommen werde, eine ganz bestimmte Ausformung von christlicher Religion als verbindlich für alle Untertanen vorschreibt, beschränkt sich die Ausgrenzung der Andersgläubigen nicht auf Verunglimpfungen:

"Die übrigen aber," heißt es im folgenden, "die Wir für verrückt und wahnsinnig erklären, sollen als Abtrünnige vom Glauben mit *infamia* bestraft und zuerst mit dem Zorne Gottes und dann nach Unserer Entscheidung, die Wir aus dem himmlischen Ratschluß schöpfen wollen, mit Rache geschlagen werden."[15]

Diese Strafandrohung ist nicht so vage, wie es diejenigen Forscher gerne behaupten, die die Schlagkraft des Gesetzes herunterspielen möchten. Die mit dem Begriff *infamia* bezeichnete Einschränkung der Bürgerrechte, unter der beispielsweise Prostituierte und Kriminelle zu leiden hatten, beinhaltete nicht nur eine Reduktion der beruflichen und politischen Möglichkeiten, sondern auch erhebliche Beschränkungen im Rechtswesen, also eine partielle Entmündigung.[16] Selbst die Bezichtigung als "Wahnsinnige" dürfen wir

---

[14] Siehe Günter Kehrer, *Organisierte Religion*, Stuttgart u. a. 1982, 12 ff.

[15] Das Zitat in Fn. 3. – Die Drohung mit dem göttlichen Zorn könnte an das paulinische ἀνάνεμα ἔστω (Gal. 1, 9), das für die Inquisition wirkungsgeschichtlich bedeutsam wurde, anklingen: "Wer euch ein anderes Evangelium verkündigt, als ihr angenommen habt, der sei verflucht." Es entspricht (auch wenn im *Novum Testamentum Latine* das griechische Wort unübersetzt bleibt: *anathema sit*) der traditionellen (paganen) römischen Fluchformel: *sacer esto*. Hier wie dort ist ein "weltlicher Arm" vorgesehen, der den Zorn Gottes unterstützt (siehe Fn. 62).

[16] Siehe Max Kaser, Infamia und ignominia in den römischen Rechtsquellen, *ZRG* 73, 1956, 220–278, sowie ders., *Das römische Zivilprozessrecht*, 2. vollst. überarb. und erw. Aufl., neu bearb. von Karl Hackl, München 1996, 207 f. – Jörg Ernesti, *Princeps christianus und Kaiser aller Römer. Theodosius der Große im Lichte zeitgenössischer Quellen*, Paderborn u. a. 1998 (Paderborner theologische Studien 25; zugl. Rom, Päpstliche Univ., Diss. 1994/95), irrt daher, wenn er 25 *infamia* für "va-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000013

ganz wörtlich verstehen: Häretiker konnten Geisteskranken juristisch gleichgestellt werden.[17]

Ziehen wir hier eine kleine Zwischenbilanz: Sowohl in Nikaia als auch in Konstantinopel verdankte sich die Fixierung der Glaubensformel dem kaiserlichen Eingreifen.[18] Konstantin und Theodosius ließen – drastisch ausgedrückt – ein Schwert schmieden, das den "richtigen" vom "falschen" Glauben scheiden konnte. Dies führte langfristig zum gewünschten Erfolg, nämlich zur Stabilisierung derjenigen religiösen Richtung, die sich als "rechtgläubige" durchsetzte bei gleichzeitiger Destabilisierung konkurrierender christlicher Gruppierungen. War das Glaubensbekenntnis der Prüfstein, so sorgten die gesetzlichen Maßnahmen wirkungsvoll für die Durchsetzung der Monopolstellung: Wie zahlreiche Gesetze aus dem Umfeld des behandelten belegen, war es "Häretikern" verboten, Versammlungen abzuhalten, sich "Kirche" zu nennen, zu taufen, zu lehren, Testamente zu verfassen, in kaiserlichen Diensten zu arbeiten u. v. m.[19] All diese Maßnahmen halfen dabei, den Arianerstreit[20] beizulegen,

---

ge" hält. Verunklärend ist auch die Übersetzung bei dem von Geschichtsstudenten viel benutzten Adolf Lippold, *Theodosius der Große und seine Zeit* (1968), 2. durchges. u. erw. Aufl. München 1980, 22 ("...sollen die schimpfliche Ehrenminderung der Häresie erleiden").

[17] Siehe Ferdinando Zuccotti, *"Furor haereticorum". Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milano 1992.

[18] Die Linie läßt sich fortsetzen: Erhalten ist der Urtext des "Nizäno-Konstantinopolitanum" nicht in den Akten des Konzils von Konstantinopel, sondern in denen des Konzils von Chalkedon. Hier ließ im Jahre 451 wiederum ein Kaiser – Marcian – durch seine Staatsbeamten sein Credo der Reichskirche vorgeben. Einzelheiten bei Staats, *Glaubensbekenntnis* (wie Fn. 5), 19, 50 ff. und 114 ff.

[19] Die Häretikergesetze von Theodosius "dem Großen" zusammengestellt bei Ernesti, *Princeps* (wie Fn. 16), 25 ff., der ihn als "Wiederhersteller des Kirchenfriedens" (29 ff.) feiert. Zum – gegen die Quellen immer wieder abgestrittenen – Glaubenszwang sehr instruktiv Zuccotti, *"Furor haereticorum"* (wie Fn. 17), bes. 111 ff., 118 ff. und 184 ff.

[20] Zu den politischen Aspekten Elisabeth Herrmann, *Ecclesia in Re Publica. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz*, Frankfurt am Main u. a. 1980 (Europäisches Forum 2), 352. Zur Rolle des Bekenntnisses "im antihäretischen Streit" siehe Staats, *Glaubensbekenntnis* (wie Fn. 5), 135 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000014

wie es immer so schön heißt, und auch viele andere Gruppierungen[21] zu unterdrücken.

Es ist Zeit, die Perspektive zu erweitern und nun auch den ersten, bisher noch nicht besprochenen Teil des Gesetzes mit einzubeziehen. Jedes Credo scheidet ja vor allen innerchristlichen Differenzierungen die Christen von den sogenannten Heiden.[22] Richtet sich das Gesetz auch an diese oder will es nur Abweichler aus den eigenen Reihen maßregeln? Die Frage ist insofern brisant, als es letztlich darum geht, ob sich das Christentum wegen seiner größeren Attraktivität, seiner besseren Argumente oder eindrucksvolleren Leitbilder durchgesetzt hat[23] – oder mit Feuer und Schwert. Manche Historiker möchten daher gerne weginterpretieren, daß das Glaubensgebot des Theodosius an alle Untertanen gerichtet war.[24] Doch der Gesetzes-

---

[21] Ein engagiertes Eintreten für "das religiöse Anliegen der kleinen Ketzer": Hans-Georg Beck, *Vom Umgang mit Ketzern. Der Glaube der kleinen Leute und die Macht der Theologen*, München 1993 (das Zitat S. 11).

[22] Zum Begriff "Heidentum" siehe Hubert Cancik, *HrwG* 3, 1993, 64–66; vgl. Ken Dowden, *European paganism. The realities of cult from antiquity to the Middle Ages*, London & New York 2000, 1 ff.

[23] Ich nenne stellvertretend für viele Einar Molland, Besaß die Alte Kirche ein Missionsprogramm und bewußte Missionsmethoden?, in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I. Die Alte Kirche*, hg. v. Heinzgünter Frohnes u. Uwe W. Knorr, München 1974, 51–67: 67.

[24] Verräterisch die Formulierung bei Lippold, *Theodosius* (wie Fn. 16), 23 f.: "Nicht immer wird bei der Diskussion um das Edikt beachtet, daß eingangs zwar alle Untertanen angesprochen werden, im Grunde aber nur die Christen gemeint sind..." Woher weiß er das? – Sehr ausführlich (aber ganz inakzeptabel, da gegen die Quellen) jetzt Ernesti, *Princeps* (wie Fn. 16), 20 ff. (mit Diskussion der Forschung). – Die Verdrängung des unerfreulichen Vorgangs setzt bei den Kirchenhistorikern schon früh ein; vgl. dazu (mit anderer Interpretation) Hartmut Leppin, *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen 1996 (Hypomnemata 110), 169 ff.: Sokrates und Theodoret erwähnen das Edikt gar nicht, Sozomenos bestreitet den Zwangscharakter und spielt es herunter, indem er die gängige juristische Praxis, auch Gesetze, die allgemeine Geltung haben, an bestimmte Personen zu adressieren, ignoriert und irreführend behauptet, das Edikt habe sich nur an die Bevölkerung von Konstantinopel gerichtet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000015

text läßt, genau betrachtet, eine solche Deutung nicht zu. Der erste Satz lautet:

> "Alle Völker, die unter Unserer milden Herrschaft stehen, sollen nach Unserem Willen derjenigen Religion angehören, die der göttliche Apostel Petrus den Römern überliefert hat und die sich bis heute auf ihn zurückführt."[25]

Es ist zwar unbestreitbar, daß die folgenden Bestimmungen offenbar im Hinblick auf das anstehende Konzil gegen die "Häretiker" formuliert sind. Zugleich hat Theodosius jedoch das römische Weltreich im Blick; das zeigt schon der Hinweis auf Petrus und die von ihm eingeführte neue Religion der Römer, die nun der Papst Damasus verkörpert, auf den im Anschluß verwiesen wird. Ein weiterer Petrus, nämlich "der Bischof von Alexandria, ein Mann von apostolischer Heiligkeit,"[26] wird noch als Gewährsmann genannt. Damit ist eine bestimmte theologische Richtung skizziert, aber auch eine Landkarte entworfen. Wenn wir uns die genannten Orte geographisch vor Augen führen, haben wir Rom im Westen, Alexandria im Südosten und Konstantinopel, auf das hin der Text ja formuliert ist, im Nordosten. Das Weltreich ist damit in seinen Kernländern abgesteckt. Dies unterstreicht erst recht das unmißverständliche einleitende *Cunctos populos*: "Alle Völker" des Herrschaftsbereichs spricht dieses Glaubensgebot an.[27]

Ein näheres Eingehen auf die Stellung der sogenannten "Heiden" ist im Rahmen dieses Gesetzes regelrecht überflüssig, da diesen gegenüber bereits eine 60-jährige Verbotspraxis[28] bestand, die auch in

---

[25] Siehe Fn. 3.

[26] Ebd.

[27] Pedro Barceló und Gunther Gottlieb, Das Glaubensedikt des Kaisers Theodosius vom 27. Februar 380: Adressaten und Zielsetzung, in: *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet*, hg. von Karlheinz Dietz, Würzburg 1993, 409–423: 418, 420, versuchen dies abzustreiten. (Die Datumsangabe ist übrigens falsch: 380 war ein Schaltjahr, daher muß es 28. Februar heißen.)

[28] Siehe dazu Karl-Leo Noethlichs, *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Diss. Köln 1971 sowie ders., Heidenverfolgung, *RAC* 13, 1986, 1149–1190. – Einen plötzlichen Umschwung in Theodosius' Religionspolitik, wonach er zunächst nur gegen die Häretiker und erst später gegen die Heiden vorgegangen sei, anzunehmen, wie unlängst wieder

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000016

der Folgezeit – nicht zuletzt von Theodosius selbst – fortgesetzt wurde. Wenige Jahre, nachdem das Christentum erstmals als legale Religionsform anerkannt worden war,[29] verbot Konstantin 319 die im familiären Rahmen üblichen mit einer Opferschau verbundenen zeremoniellen Schlachtungen.[30] Spätestens unter seinen Söhnen erfolgte im Jahre 341 ein generelles Opferverbot.[31] 356 ordnete Constantius (ausgerechnet unter Mitwirkung seines Neffen Julian) nicht nur die Schließung aller Tempel an,[32] sondern verhängte auch die Todesstrafe für das Darbringen von Opfern und die Verehrung von Götterbildern.[33] Alleine diese Reglementierungen – es gab noch zahlreiche andere – waren geeignet, die sogenannten "heidnischen" Religionen ins Mark zu treffen. Die häufig wiederholte Behauptung, derartige Maßnahmen seien ja nicht gegen die heidnische Religion als solche gerichtet gewesen, da nur das Opfern verboten gewesen sei, nicht aber Tätigkeiten wie etwa das Spenden von Weih-

---

Stephen Williams und Gerard Friell, *Theodosius. The empire at bay*, London 1994, 119, halte ich angesichts der Quellenlage für verfehlt.

[29] Durch das sogenannte "Toleranzedikt" des Galerius Maximianus, veröffentlicht am 30. April 311; lateinischer Wortlaut bei Lact. mort. pers. 34, griechische Übersetzung bei Eus. HE 8, 17, 3 ff.

[30] Cod. Theod. 9, 16, 2. – Ein schönes Beispiel dafür, wie sich diese Maßnahmen aus christlicher Sicht (und in völliger Verkennung der antiken religiösen Praxis) relativieren lassen, um Konstantin zum toleranten Herrscher zu stilisieren, bietet Joseph Vogt, Die kaiserliche Politik und die christliche Mission im 4. und 5. Jahrhundert, in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I. Die Alte Kirche*, hg. v. Heinzgünter Frohnes u. Uwe W. Knorr, München 1974, 166–188: 168 f. – Zur massiven Privilegierung der Christen unter Konstantin vgl. Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, Harmondsworth 1986, 667 ff.

[31] Cod. Theod. 16, 10, 2. Nach Eus. vita Const. 2, 45 hat schon Konstantin selbst ein allgemeines Opferverbot erlassen; dies ist allerdings in keinem Gesetzestext überliefert, doch könnten seine Söhne darauf anspielen: Siehe dazu T. D. Barnes, Constantine's Prohibition of Pagan Sacrifice, *AJPh* 105, 1984, 69–72.

[32] Cod. Theod. 16, 10, 4.

[33] Cod. 16, 10, 6. Vgl. dazu Burkhard Gladigow, Opfer und komplexe Kulturen, in: *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, hg. v. Bernd Janowski und Michael Welker, Frankfurt 2000, 86–107: 102 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000017

rauch, [34] ist ähnlich absurd, wie wenn einer sagen wollte, Christen die Eucharistie- oder Abendmahlsfeier zu verbieten, sei kein schwerwiegender Eingriff in deren Religionsausübung.

Theodosius selbst erließ im Jahre 392 ein detailreiches Verbot, das noch einmal klarstellte, daß niemand, gar niemand irgendeine der in der traditionellen Religion üblichen Handlungen ausführen durfte. Opferschau galt als Hochverrat; Denunziation war Bürgerpflicht.[35]

Daß all diese Anordnungen nicht leicht durchzusetzen waren, sollte nicht als Argument verwendet werden,[36] um die Ernsthaftigkeit der Absichten und Strafandrohungen der jeweiligen Gesetzgeber in Zweifel zu ziehen. Eher ist das unter Theologen, Latinisten und Historikern immer noch verbreitete Bild einer im Formalismus erstarrten und abgestorbenen heidnischen Religion in Frage zu stellen.[37]

Inmitten dieser nur selektiv angedeuteten Serie von Zwangsmaßnahmen nimmt sich nun ein Glaubensgebot gar nicht mehr so seltsam aus. Ob beim Vorgehen der Heiden gegen die Christen oder

---

[34] Ich nenne stellvertretend Williams und Friell, *Theodosius* (wie Fn. 28), 57.

[35] 16, 10, 12. – Siehe dazu Pierre Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien* (1990), Paris ²1991, 74 ff.; Hubert Cancik, Occulte adhuc colunt. Repression und Metamorphose der römischen Religion in der Spätantike, in: *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, hg. v. Hans G. Kippenberg u. Guy G. Stroumsa, Leiden u. a. 1995, 191–201, bes. 191.

[36] Wie dies u. v. a. Vogt, Die kaiserliche Politik (wie Fn. 30), 173, versucht.

[37] Zur Kritik am Untergangskonzept siehe Hubert Cancik, Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlungen der römischen Religion im 4. und 5. Jahrhundert, in: *Der Untergang von Religionen*, hg. v. Hartmut Zinser, Berlin 1986, 65–90, sowie ders., Occulte adhuc colunt (wie Fn. 35). Vgl. Ramsay MacMullen, *Christianity and paganism in the fourth to eighth centuries*, London 1999 sowie Dowden, *European Paganism* (wie Fn. 22). Beispiele für die Dramatik der Auseinandersetzungen zwischen Christen und "Heiden" bietet Gerhard Baudy, Die Wiederkehr des Typhon. Katastrophen-Topoi in nachjulianischer Rhetorik und Annalistik: Zu literarischen Reflexen des 21. Juli 365 n. Chr., *Jahrbuch für Antike und Christentum* 35, 1992, 47–82, 75ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000018

nun der Christen gegen die Heiden – stets war es das Ziel, die anderen auf Loyalität den Herrschenden gegenüber einzuschwören. Decius hätte eine traditionelle Geste genügt;[38] neu war nun – und das macht das Edikt von 380 wirklich spektakulär – daß eine äußerliche Loyalitätsbekundung nicht mehr ausreichte, sondern daß der Kaiser seine Untertanen bis ins Herz hinein regieren wollte. Der menschliche "Innenraum" war fortan kein rechtsfreier Raum mehr.[39]

Sollte es noch eines zusätzlichen Belegs bedürfen, daß das Glaubensgebot, wie das Edikt es ja angibt, an alle Bürger des Reichs, Heiden wie Christen, gerichtet war, ließe sich noch ein ergänzendes Gesetz gleichen Datums heranziehen. Es stellt klar:

> "Diejenigen, welche sich an der Heiligkeit des göttlichen Gesetzes entweder durch Unwissenheit vergehen oder sie durch Geringschätzung beflecken und angreifen, begehen ein Sakrileg."[40]

Unter den Unwissenden sind die noch nicht Bekehrten zu verstehen; die Religionsverächter sind diejenigen, denen die Lehre bereits zuteil wurde, die sie aber mutwillig ausschlagen – eine Unterscheidung, die noch in der Zeit des europäischen Kolonialismus oder auch im heutigen Islam eine wichtige Rolle spielt. Daß dieses Gesetz, das im Codex Theodosianus unmittelbar an das hier behandelte Glaubensgebot anschließt, im Codex Iustinianus später von ihm getrennt wurde,[41] entkräftet das Argument nur scheinbar, hatten sich die Verhältnisse inzwischen doch grundlegend geändert. Schon im Jahr 423 konnten Honorius und Theodosius II. stolz schreiben:

> "Die Gesetze, die früher erlassen worden sind, dienen dazu, alle Heiden zu unterdrücken, wobei Wir der Überzeugung sind, daß es inzwischen gar keine Heiden mehr gibt."[42]

---

[38] Einzelheiten zum Vorgang bei Reinhard Selinger, *Die Religionspolitik des Kaisers Decius. Anatomie einer Christenverfolgung*, Frankfurt am Main u. a. 1994, 77 ff.

[39] Daß die Gesetzgebung dieser Epoche zunehmend nicht nur unliebsame Taten, sondern auch die Gesinnung und vor allem den Wissensdrang, die "Neugier" – *curiositas* – der Untertanen zum Gegenstand hatte, ist das Thema von Marie Theres Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt am Main 1993.

[40] Cod. Theod. 16, 2, 25.

[41] Cod. Iust. 9, 29, 1.

[42] Cod. Theod. 16, 10, 22 (9. April 423).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000019

Das stimmte nicht so ganz,[43] aber die Herrscher arbeiteten daran, und der christliche Pöbel unterstützte sie dabei. Ein Zusammenhang zwischen antiheidnischen Edikten und Plünderungen oder Zerstörungen von Tempeln und Götterbildern läßt sich nachweisen: Ein Opferverbot etwa konnte im Rahmen lokaler Konflikte die christliche Bevölkerung dazu ermutigen, ihrem "Eifer" oder schlicht ihrer Beutegier nachzugeben.[44] Daß manche Kaiser vor den Geistern, die sie riefen, Angst bekamen und den Ausschreitungen auch wieder Einhalt geboten, ändert daran nichts. Schon Konstantin ließ Plünderungen nicht nur zu, sondern stellte eigens Truppen und Beamte dazu ab, in heidnischen Tempeln nach verborgenen Schätzen zu suchen und Statuen ihrer Metallüberzüge und Edelsteinverzierungen zu berauben. Er schmückte seine neue Stadt mit heidnischen Götterbildern und Weihgeschenken und brauchte Geld, um die aufstrebende Kirche finanzell zu unterstützen. Etwaige Skrupel ließen sich durch Greuelpropaganda, etwa Berichte von der angeblichen Tempelprostitution, beschwichtigen.[45]

Weitere hundert Jahre später erhielt das an alle Völker des Reichs adressierte Glaubensgebot noch einmal einen ganz neuen Stellenwert. Kaiser Justinian, der das nach dem Tod von Theodosius I. in eine Ost- und eine Westhälfte auseinandergebrochene römische Weltreich wiedervereinigte, ließ unter Verwendung des Codex Theodosianus aus dem Jahre 438 (in Auftrag gegeben von Theodo-

---

[43] Dieselben Kaiser sehen Konfiskation der Güter und Exil, wenn nicht gar Todesstrafe, für überlebende Heiden vor, die beim Opfern ertappt werden: Cod. Theod. 16, 10, 23 vom 8. Juni desselben Jahres. – Vgl. dazu Peter Brown, *Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem "christlichen Imperium"* (1992), München 1995, 166 ff.

[44] Siehe Dieter Metzler, Ökonomische Aspekte des Religionswandels in der Spätantike: Die Enteignung der heidnischen Tempel seit Konstantin, *Hephaistos* 3, 1981, 27–40; zu den Verwüstungen speziell unter Theodosius I. siehe Williams und Friell, *Theodosius* (wie Fn. 28), 58. Vgl. auch Karl Leo Noethlichs, Heidenverfolgung (wie Fn. 28), bes. 1155.

[45] Eus. vita Const. 3, 54; ders., de laud. Const. 8; Soz. 1, 8. Siehe dazu Metzler (wie vorige Fn.), 28. Vgl. John Curran, Constantine and the Ancient Cults of Rome: The Legal Evidence, *Greece & Rome* 43, 1996, 68–80, 75 ff., der trotz des erdrückenden Materials versucht, eine ursprünglich tolerante Haltung Konstantins nachzuweisen. Die "Entwicklung" dürfte aber eher in der Veränderung der Machtverhältnisse als in einer inneren Verrohung bestanden haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000020

sius II.), der Kaisergesetze seit Konstantin enthielt, [46] eine neue Sammlung, den nach ihm benannten Codex Iustinianus, zusammenstellen. Er wurde erstmals im Jahre 529 publiziert und erschien 534 in einer zweiten, erweiterten Auflage.[47] Trug das hier behandelte Glaubensgebot in der älteren Sammlung noch die unauffällige Nummer 16, 1, 2, so rückte es nun mit der Nummer 1, 1, 1 auf den allerersten Platz vor. Dadurch erhielt es den Charakter einer Präambel.[48]

Wie ernst es Justinian mit der Glaubenseinheit und dem Feldzug gegen Angehörige anderer Religionen meinte, möge der Hinweis illustrieren, daß er 529 die seit neunhundert Jahren bestehende platonische Akademie schloß oder daß er 537 den Juden alle religiösen und bürgerlichen Rechte aberkannte, weil er sie für die Kreuzigung Christi verantwortlich machte.

Dies will ich nicht weiter vertiefen, stattdessen möchte ich noch einmal zu dem Glaubensbekenntnis innerhalb des behandelten Gesetzes zurückkehren. Es hat zugleich eine legitimierende und eine programmatische Funktion, es vereint die "Rechtgläubigen" und grenzt die anderen aus – das hatte sich seit Theodosius nicht geändert. Aber mit der neuen Positionierung an solch herausragender Stelle kam noch ein weiteres Moment hinzu: Ich möchte behaupten, daß Justinian damit gezielt auf die performative Kraft des Textes setzte. Jeder gegenwärtige Reichsbürger, der die Gelegenheit hatte, das Gesetzeswerk zu studieren, mußte zwangsläufig das "Wir glauben" mitlesen, mitsprechen. Dies galt erst recht für alle Völkerschaften, die sich künftig in Krieg oder Frieden in den Geltungsbe-

---

[46] Siehe Edoardo Volterra, Sul contenuto del Codice Teodosiano, *BIDR*, *Terza serie* 23, 1981, 85–124, und die Beiträge in: *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, hg. v. Jill Harries und Ian Wood, London 1993.

[47] Zum religionsgeschichtlichen Kontext der Gesetzessammlung und zu ihrer Wirkungsgeschichte bis ins 20. Jahrhundert vgl. Peter Brown, *Die Entstehung des christlichen Europa* (1995), München 1996, 147 ff.

[48] Die Überschrift des Kapitels 1, 1 lautet: DE SUMMA TRINITATE ET DE FIDE CATHOLICA ET UT NEMO DE EA PUBLICE CONTENDERE AUDEAT.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000021

reich des römischen Rechts eingliedern ließen. Wer nicht in das "Wir glauben" mit einstimmte, konnte kein römischer Bürger sein.[49]

Die Entwicklung der europäischen Geschichte, und zwar der politischen wie der religiösen, erhielt dadurch ihr Gepräge. Ein Beispiel von herausragender Bedeutung ist die Christianisierung Chlodwigs. Er ließ sich nach einer siegreichen Schlacht als "neuer Konstantin" taufen (so jedenfalls die historiographische Stilisierung).[50] Nicht nur, daß sich mehr als dreitausend Soldaten aus seinem Heer gleich mit ihm taufen ließen – seine Entscheidung für das römisch-katholische Christentum prägte die Geschichte der Franken und damit auch des ganzen christlichen Abendlands.[51] Das Glaubensbekenntnis, das ein Herrscher annahm, bestimmte immer zugleich die Zugehörigkeit seines Volkes zu politischen Machtstrukturen und seine Religion. So konvertierte etwa der Westgotenkönig Rekkared vom Arianismus zum katholischen Christentum – und mit ihm sein Volk. Auf dem sogenannten dritten Konzil von Toledo im Jahre 589 wurde für alle Kirchen Spaniens und Galliens das "Symbol" (also das Credo) des Konzils von Konstantinopel für verbindlich erklärt.[52]

Die Verbindung von politischen Machtstrukturen und religiöser Verfaßtheit erhielt sich bis in die Moderne. Die Cuius-regio-eius-religio-Formel des Augsburger Religionsfriedens läßt sich bis zur theodosianischen Reichskirche zurückverfolgen[53] und reicht bis ins 20. Jahrhundert: Der unlängst gefeierte 350 Jahre alte Westfälische Friede gewährte die Toleranz, die in allen Jubelberichten gerühmt

---

[49] Justinian verlangte im Jahr 528 tatsächlich von allen "Heiden", sich innerhalb von drei Monaten taufen zu lassen; dazu Noethlichs, Heidenverfolgung (wie Fn. 28), 1169.

[50] Die Geschichte Chlodewechs bei Gregor von Tours, *Fränkische Geschichte* 2, 27 ff.; der explizite Vergleich mit Konstantin und die Taufe 2, 31.

[51] Zur politischen und religionsgeschichtlichen Einordnung der Konversion siehe Jonathan Barlow, The Legitimisation of the Franks: Continuity and Discontinuity in Religious Ideology in Late Antiquity, in: *Religion in the Ancient World: New Themes and Approaches*, hg. v. Matthew Dillon, Amsterdam 1996, 1–15, sowie Lutz E. von Padberg, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart 1998, 44 ff.

[52] Siehe dazu Staats, *Glaubensbekenntnis* (wie Fn. 5), 193 ff.

[53] Vgl. Staats, a. a. O., 51.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000022

wurde, nur der jeweils anderen christlichen Konfession; "keine andere Religion ist im Heiligen Römischen Reich anzunehmen oder zu dulden", hieß es ausdrücklich.[54] Diese Bestimmung blieb bis zur Weimarer Verfassung in Kraft. So weitreichend war das Konzept christlicher Herrschaft, dessen Grundlagen in der Spätantike geschaffen wurden!

Das Glaubensbekenntnis in der Präambel der Gesetzessammlung Justinians hatte für alle, die bereits Christen waren, denselben Sinn, den es im Rahmen eines Gottesdiensts hat: sich des eigenen Glaubens zu vergewissern, sich und anderen die Zugehörigkeit zur Schar der Rechtgläubigen zu bestätigen. Für alle Neulinge – ob Individuen oder ganze Völker – hatte es den Charakter einer Taufe, die sich in der Spätantike zu einer "Art Bürgerrechtsverleihung" und zum "Fahneneid auf den *Imperator* Christus" hin entwickelte.[55] Gerade die Trinitätsformel, die Theodosius als Abbreviatur des Nizänums verstanden wissen wollte, hat aber in der Taufe ihren "Sitz im Leben".[56]

Hier hat, denke ich, Justinian mehr gesehen, als die modernen Forscher, denen entgangen zu sein scheint, daß das einleitende *Cunctos populos* des Theodosianischen Glaubensgebots nicht weniger als die formelhafte Anführung *patris, filii et spiritus sancti* ein direktes Zitat des Neuen Testaments darstellt:

---

[54] Der Vertragstext des Westfälischen Friedens vom 24. Oktober 1648 ist u. a. bequem zugänglich bei Carl Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus* (1895), 4. verbesserte und wesentlich vermehrte Auflage Tübingen 1924, 378–381 (Nr. 518–527). In Art. VII. § 2 (Nr. 526) heißt es: *Praeter religiones super nominatas* (also den durch den Augsburger Religionsfrieden zugelassenen katholischen und evangelischen Konfessionen) *nulla alia in sacro imperio Romano recipiatur vel toleretur.*

[55] So Herrmann, *Ecclesia* (wie Fn. 20), 350 f. (mit 150 ff.).

[56] Vgl. Staats, *Glaubensbekenntnis* (wie Fn. 5), 130 f. Hingegen bezweifelt (gegen Staats) Wolfram Kinzig, "... natum et passum etc." Zur Geschichte der Tauffragen in der lateinischen Kirche bis zu Luther, in: *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten "Traditio Apostolica", zu den "Interrogationes de fide" und zum "Römischen Glaubensbekenntnis"*, von dems., Christoph Markschies u. Markus Vinzent, Berlin / New York 1999, 110, für das Romanum einen liturgischen Sitz im Leben, obwohl er es aus der Praxis der Tauffragen ableitet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000023

> "Sucht alle Völker auf (*πάντα τὰ ἔυνη*), und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes",

spricht Jesus nach Matthäus 28, 19. Geläufig ist uns als Entsprechung für (*πάντα τὰ ἔυνη*) nicht *cunctos populos*, sondern *omnes gentes*; doch die lateinische Übersetzung des griechischen Urtexts war zur Zeit des Theodosius noch nicht kodifiziert.[57]

So hat es durchaus seinen Sinn, wenn auch sicherlich keinen historischen Gehalt, wenn Sozomenos in seiner Kirchengeschichte (die er zur Zeit desjenigen Theodosius schrieb, der die Gesetze sammeln ließ) das Glaubensgesetz von Theodosius I. mit dessen Tauflegende verknüpfte[58]: Der Kaiser sei in Thessaloniki auf den Tod krank darniedergelegen. Der Ortsbischof Acholios wollte ihn taufen, durfte dies aber erst, nachdem er versichert hatte, daß er dem "rechten", d. h. "nizänischen" Glauben angehörte. Üblicherweise ist ja der Täufling in Beweisnot: Er muß nachweisen, daß er die Kernsätze der religiösen Unterweisung, die ihm zuteil wurde, verinnerlicht hat.[59] Die Anekdote gibt also aufs schönste die Reihenfolge wieder, wonach Theodosius zuerst den Glauben in seinen Grundzügen per Edikt vorgab, bevor er die Bischöfe beim Konzil die Details diskutieren ließ. Wunderbarerweise, fährt die Legende fort, sei der Kaiser nach der Taufe wieder gesund geworden und habe aus Dankbarkeit das Gesetz erlassen. Theodosius hätte demnach gewissermaßen sein

---

[57] Deshalb erhielt Hieronymus, der im Jahr 382 Sekretär des Papstes Damasus wurde, von diesem den Auftrag, den lateinischen Bibeltext zu revidieren. – Ich bin mit der Wendung "sucht alle Völker auf" von der Einheitsübersetzung abgewichen (dort: "darum geht zu allen Völkern"), um den jeweiligen Akkusativ der griechischen und lateinischen Fassungen zu erhalten.

[58] Soz. 7, 4, 3 ff. – Trotz der Kritik von Noethlichs, *Die gesetzgeberischen Maßnahmen* (wie Fn. 28), 203 ff., immer noch opinio communis: Wilhelm Enßlin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, Sitzungsber. d. Bayer. Akademie d. Wissensch., phil.-hist. Kl., Heft 2, München 1953, 17 ff., der die Unstimmigkeiten in den Terminangaben analysiert und für eine Taufe erst im Herbst des Jahres 380 argumentiert – mit dem Beweisziel, eine Einflußnahme des taufenden Bischofs auf die kaiserliche Gesetzgebung auszuschließen.

[59] Vgl. Staats, *Glaubensbekenntnis* (wie Fn. 5), 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000024

Glaubensbekenntnis, das er im Taufritual ja sprechen mußte, publiziert, um damit selbst Jesu Taufauftrag zu erfüllen.[60]

Es ist ein apokalyptischer Auftrag. Die Aufforderung Jesu, alle Völker zur Nachfolge anzuhalten, ist verbunden mit der Verheißung des Weltendes. Der oben zitierte Taufbefehl lautet im folgenden (Mt. 28, 20): "Lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiß: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt." Oder, noch etwas deutlicher: "Dieses Evangelium vom Reich wird auf der ganzen Welt verkündet werden, allen Völkern zum Zeugnis; dann erst kommt das Ende" (Mt. 24, 14).

Beim Versuch, dieses apokalyptische Programm durchzusetzen, waren der liturgische Text und die kaiserliche Gewalt aufeinander angewiesen. Die Herrschenden hatten wohl auch aus religiösen, sicherlich aber aus politischen Gründen[61] ein Interesse daran, daß durch einen Akt der Kodifizierung aus dem Fluß immer neuer Bekenntnisvarianten ein allgemein verbindlicher Text herauspräpariert wurde, der abweichende Stimmen zum Schweigen bringen konnte. Dadurch verliehen sie umgekehrt dem Text eine Schlagkraft, den er ohne den "weltlichen Arm"[62] nie gehabt hätte.

---

[60] Zur ausdrücklichen Bezugnahme des Konzils auf Christi Taufbefehl siehe Staats, a. a. O., 109 ff.

[61] Zur engen Verbindung von religiöser und politischer Motivation und zu den weitreichenden Konsequenzen vgl. W. H. C. Frend, Der Verlauf der Mission in der Alten Kirche bis zum 7. Jahrhundert, in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I. Die Alte Kirche*, hg. v. Heinzgünter Frohnes u. Uwe W. Knorr, München 1974, 32–50: 38 ff.

[62] Vgl. G. Rostan, Il cristianesimo del IV. secolo. Il primo apello al bracchio secolare, *Nuova Rivista Storica* 12, 1928, 384–403. Schon seit dem 3. Jahrhundert nahm die Kirche für ihre Rechtsprechung staatliche Gewalt in Anspruch: H.-G. Beck, *Actus fidei. Wege zum Autodafé*, München 1987 (Bayer. Akademie d. Wissenschaften, phil.-hist. Kl., SB 1987/3), 7 ff., der in dieser Abhandlung zeigt, wie direkt der Weg ist, der von der Ketzerverfolgung über die Inquisition zu den Hexenprozessen führt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000025

Der messianische Stern (Mt 2) und das *sidus Iulium* Zum interkulturellen Zeichengehalt antiker Herrschaftslegitimation

Gerhard Baudy (Konstanz)

1. "Feuervögel" über Rom

Anormale, unvorhersehbare und darum erschreckende Erscheinungen der Umwelt bildeten in allen Kulturen der Antike wichtige Instrumente politischer Propaganda. So galten etwa Mißgeburten, krankhafte Organveränderungen bei den Innereien der Opfertiere, Blitzeinschläge, Brände, Überschwemmungen, Erdbeben und Kometen als Symptome, die historische Umbrüche ankündigten. Zur Diagnose solcher Zeichen gab es einen eigenen Expertenstand, die Seher oder Propheten. Ihnen oblag es, die Omina zu deuten und durch die publizierten Weissagungen Handlungsmotivationen je nachdem aufzubauen, zu verstärken oder auch zu schwächen. Das sicherte ihnen zu allen Zeiten eine regulative Funktion in Krisenzeiten zu. Sie konnten sich ebenso zu Anwälten der Opposition machen, indem sie durch quertreiberische Botschaften soziale Unzufriedenheit auf dem Wege indirekter Mitteilung offenbarten, als auch versuchen, einen erwünschten Konsens auf dem Ermutigungswege oder durch Einschüchterung herzustellen. Kein Feldherr, der nicht in Begleitung eines Sehers in den Krieg gezogen wäre, galt es doch, den Soldaten vor einer Schlacht Siegeszuversicht einzuflößen. Römische Kaiser hielten sich eigene Hofastrologen als Berater und waren ihrerseits Zielscheiben einer kaiserfeindlichen, Tod und Umsturz prophezeienden Orakelliteratur.[1] Wie groß die von solchen Drohworten ausgelöste Verunsicherung der Mächtigen

[1] Die neuere Literatur dazu verzeichnet mein Aufsatz "Das Evangelium des Thamus und der Tod des ‚großen Pan'. Ein Zeugnis romfeindlicher Apokalyptik aus der Zeit des Kaisers Tiberius?", *ZAC* 4, 2000, 14–48, hier 22, Anm. 37.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000027

war, läßt sich an den wiederholten Ausweisungen von Astrologen und Magiern aus Rom und Italien ablesen. Mantische Literatur wurde bereits unter Augustus eingesammelt und öffentlich verbrannt.[2] Aber solches Schrifttum war gegen die Flammen resistent. Es erhob sich aus der Asche wie der Phönix, um seinerseits den Untergang Roms im Feuer anzukündigen. Seit dem 2. vorchristlichen Jahrhundert berichten annalistische Quellen immer wieder von einer unheilverheißenden *avis incendiaria*, einem Feuervogel, der in Rom gesichtet worden sei. Man sagte ihm nach, feurige Kohlen auf die Stadt zu werfen und dadurch Brände auszulösen.[3] Es ist klar, daß es diesen ominösen Vogel nur in der Phantasie der Römer gab. Er war eine dem ägyptischen Phönix nachgebildete mythische Umschreibung für eine zur Brandstiftung animierende apokalyptische Flugblatt-Literatur. Deren Verfasser und Adressaten waren in Rom und Italien lebende Gruppen ausländischer Herkunft. Eben sie gerieten denn auch sofort in Verdacht, als im Jahr 31 v. Chr. der Tempel der Getreidegöttin Ceres und der Spes, der "Hoffnung", durch Brandstiftung zerstört wurden. Denn damals hatte Octavian, der gerade zum Krieg gegen Antonius rüstete, die vermögenden Freigelassenen – sie rekrutierten sich bekanntlich aus fremdländischen Sklaven – mit einer hohen Kriegssteuer belegt. Nach Cassius Dio, unserer Quelle, revoltierten sie hiergegen durch zahlreiche Aufstände, Mor-

---

[2] Nach Cass. Dio 49.43.5 wies Agrippa schon im Jahr 33 v. Chr. alle Astrologen und Magier aus Rom aus. Die weiteren Astrologenvertreibungen verzeichnet zuletzt David Noy, *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers*, London 2000, 45. Im Jahr 12 v. Chr. ließ Augustus über 2000 Orakelbücher in griechischer und lateinischer Sprache verbrennen (Suet. *Aug.* 31.1); seitdem war ihr Besitz Privatleuten untersagt (Tac. *ann.* 6.12). Vgl. R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Cambridge, Mass. 1966, 130; Tamsyn S. Barton, *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor 1994, 54–62.

[3] Bei Plin. *nat.* 10.36 heißt es zu diesem Feuervogel, seinetwegen sei Rom nach Darstellung der Annalen sehr oft lustriert worden. Was das für ein Vogel war, sei jedoch nicht überliefert. Einige interpretierten ihn folgendermaßen: *incendiariam esse, quaecumque apparuerit carbonem ferens ex aris vel altaribus* (...). Auffällig ist, daß Obseq. 8 die Sichtung einer *avis incendiaria* in das Jahr 113 v. Chr. datiert, zwei Jahre, bevor ein Großteil Roms von einem Feuer zerstört wurde (ebd. 39). Weitere Erwähnungen des Vogels ebd. 40 (108 v. Chr), 51 (94 v. Chr).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000028

de und Brandstiftungen (50.10). Offenbar vermochten die über Rom kreisenden imaginären Feuervögel wirklich Feuer zu legen, nämlich auf dem Umweg über menschliche Vollzugsorgane. Von daher versteht man, daß schon der bloße Besitz apokalyptischer Bücher in der Kaiserzeit unter Todesstrafe gestellt war. Gemeint sind in diesem Fall Prophetien jüdischer Provenienz, die Orakel des Hystaspes und der Sibylle, die allesamt Roms Untergang im endzeitlichen Feuer verhießen.[4] Die Existenz solcher Literatur beweist, daß Vorzeichen und ihre Deutung nicht nur beim ideologischen Kampf zwischen dem Kaiser und der innerrömischen Opposition eine Rolle spielten, sondern vor allem auch in den Auseinandersetzungen zwischen der römischen Metropole und den unterjochten Provinzen des *Imperium Romanum*. Das überlieferte mantische Schrifttum benutzt historische Ereignisse wie Vulkanausbrüche für *oracula ex eventu*, kombiniert sie aber zur Erhöhung des apokalyptischen Appellwerts mit frei erfundenen Vorzeichenkonglomeraten.[5] Unter den benutzten Omina waren Himmelserscheinungen besonders privilegiert. Ihre sei es reale, sei es behauptete überregionale Sichtbarkeit machte sie zu Sinnträgern, die zwischen räumlich weit auseinanderliegenden Konfliktparteien Botschaften auszutauschen erlaubten.[6] Sie waren interkulturell verständliche Symbole, mit denen Seher und Propheten politische Handlungsbereitschaften zu steuern versuchten. Hierfür liefern die Propagandakriege zwischen den unterworfe-

---

4 Iust. Mart. *apol* .I.44.12. Quellen und Literatur zur romfeindlichen Apokalyptik s. Verf., *Die Brände Roms. Ein apokalyptisches Motiv in der antiken Historiographie* (Spudasmata 50), Hildesheim/Zürich/New York 1991; "Das Evangelium des Thamus" (wie Anm.1), 27–48.

5 Solche erfundenen Vorzeichen benutzten Apokalyptiker ebenso wie Historiographen zur Intensivierung historischer Zäsuren. Für ein markantes Beispiel verweise ich auf meinen Beitrag, "Die Wiederkehr des Typhon. Katastrophen-Topoi in nachjulianischer Rhetorik und Annalistik: Zu literarischen Reflexen des 21. Juli 365 n. Chr.", *JbAC* 35, 1992, 47–82.

6 Das erklärt die große Rolle der Astrologie in Hellenismus und Kaiserzeit. Behandelt zuletzt von Kocku von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis* (RGVV 49), Berlin/New York 2000.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000029

nen Ostgebieten des *Imperium Romanum* und der römischen Zentralgewalt die eindrucksvollsten Beispiele.[7]

In diesen Kontext einzuordnen ist auch das wundersame Erscheinen jener beiden Sterne, die ich in diesem Beitrag behandeln möchte, des Geburtssterns Christi und des römischen *sidus Iulium*. Daß die zwei Sterne einander korrespondieren, hat man seit langem erkannt, wenn auch selten eine literarische Abhängigkeit angenommen.[8] Über sie ist so viel geschrieben worden, daß es scheinen könnte, das Thema sei inzwischen erschöpfend behandelt. Dennoch glaube ich, daß man Entscheidendes nicht wahrgenommen hat. Der Symbolgehalt dieser Gestirne ist nicht zuletzt deshalb unterbe-

---

[7] Die klassische Abhandlung dazu ist immer noch Harald Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin 1938. Zur ideologischen Antinomie zwischen Rom und dem Christentum vgl. z. B. Ethelbert Stauffer, *Christus und die Caesaren*, Hamburg 1948. [6]1964. Stuttgart 1964; dsgl. (Siebenstern 83/84), München 1966.

[8] Hermann Usener, *Das Weihnachtsfest* (1888), [2]Bonn 1911. Repr. 1969, 79f.; Albrecht Dieterich, "Die Weisen aus dem Morgenlande" (1902), in: Ders., *Kleine Schriften*, Leipzig 1911, 272–86, hier 278; Hugo Kehrer, *Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst*, 2 Bde., Straßburg 1908/9, Bd. 1, 3; Hendrik Wagenvoort, "Vergils vierte Ekloge und das Sidus Iulium", *Mededeelingen d. kon. Nederlands Akademie v. Wetenschapen, Adf. Letterkunde*, 1929, 1-38, hier 33-35 (="Virgil's Fourth Eclogue and the Sidus Iulium", in: ders., *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, Leiden 1956, 1-29, hier 25f.); Lily Ross Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown 1931, 91f.; Paul Gaechter, "Die Magierperikope (Mt 2, 1–12)", *ZkTh* 90, 1968, 257–95, hier 263f.; Martin Hengel/Helmut Merkel, "Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten (Mt 2) im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus", in: *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker, FS Josef Schmid*, Freiburg i. Br. 1973, 139–69, hier 149; Johannes G. Deckers, "Die Huldigung der Magier in der Kunst der Spätantike", in: *Die Heiligen drei Könige. Darstellung und Verehrung. Eine Ausstellung des Wallraf-Richartz-Museums*, Köln, 1982, 20–32, hier 24; August Strobel, "Weltenjahr, große Konjunktion und Messiasstern. Ein themageschichtlicher Überblick", *ANRW* II 20,2, Berlin/New York 1987, 988–1187, hier 1031; Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah, A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke* (1977), New Updated Edition, London 1993, 170. – Eine direkte Abhängigkeit des Geburtsstern Christi vom *sidus Iulium*, wie Usener sie zu postulieren scheint, wird selten behauptet. Eine Ausnahme bildet Rudolf Reiser, *Götter und Kaiser. Antike Vorbilder Jesu*, München 1995, 112–16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000030

stimmt geblieben, weil das zähe Vorurteil, sie wären reale Himmelserscheinungen gewesen, sich der wissenschaftlichen Analyse erschwerend in den Weg legt.

Was den Geburtsstern Christi angeht, so postuliert man seit Keplers Tagen als historische Erfahrungsbasis gerne eine Planetenkonjunktion, obwohl im Evangelium des Matthäus ausdrücklich nur von *einem* Stern die Rede ist, oder man denkt an einen Kometen, als hätten die persischen Magier einem solchen hinterherlaufen und von ihm nach Bethlehem geführt werden können.[9] Natürlich erklärt

[9] An eine (mit einer Supernova verbundene) Konjunktion der Planeten Jupiter und Saturn im Jahr 7 v. Chr. dachte erstmals Johannes Kepler, "De Stella Nova" (1606), in: Ders., *Gesammelte Werke* Bd. 1, München 1938, 147–356; Ders., "De Anno Natali Christi" (1614), in: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 5., München 1953, 5–126. Dazu: A.J. Sachs/C.B.F. Walker, "Kepler's View of the Star of Bethlehem and the Babylonian Almanac for 7/6 B. C.", *Iraq* 46, 1984, 43–55. Auf Keplers Spuren wandeln in unterschiedlichen Varianten: Ludwig Ideler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, Bd. 2, Berlin 1826, 399–410; F. X. Steinmetzer, "Ein neuer Weg zur Bestimmung des Geburtsdatums Christi? ", *ThQ* 94, 1912, 497–511; Knut Lundmark, "The Messianic Ideas and Their Astronomical Background", in: D. S. Bodenheimer (Hg.), *Actes du VIIe Congrès International d'Histoire des Sciences*, Jerusalem/Paris 1953, 436–39; David Hughes, *The Star of Bethlehem Mystery*, Aylesbury (1979) 1981; Ernest L. Martin, *The Birth of Christ, Recalculated*, 2.Ed. Pasadena/New Castle-Upon-Tyne, 1980, 7–15; Strobel (wie Anm. 8), 1083ff.; Paul Keresztes, *Imperial Rome and the Christians from Herod the Great to about 200 A.D.*, vol. I, London/New York 1989, 28–30; Edwin M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, Grand Rapids 1990, 482; E.C. Krupp, *Beyond the Blue Horizon. Myths and Legends of the Sun, Moon, Stars, and Planets*, New York 1991, 305–11; Paul L. Maier, *In the Fullness of Time. A Historian Look at Christmas, Easter, and the Early Church*, San Francisco 1991, 51–61; Ernest L. Martin, *The Star That Astonished the World*, Portland 1996; Peter Richardson, *Herod. King of the Jews and Friend of the Romans*, Univ. of South Carolina 1996, 296; Michael R. Molnar, "Greek Astronomy as a Source of the Messianic Portent", *Ancient World* 29, 1998, 139–49; Jack Finegan, *Handbook of Biblical Chronology* (1964), Revised Edition, Princeton 1998, 306–20; Konradin Ferrari d'Orchieppo, *Der Stern von Behlehem in astronomischer Sicht. Legende oder Tatsache?* (1991), 3. erw. Aufl., Basel 1999; von Stuckrad (wie Anm. 6), 555–86. Ältere Literatur findet man über eine 44seitige Bibliographie, die viele Titel zu astronomischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000031

sich das Beharren auf solch naturalistischer Deutung nicht zuletzt aus dem Umstand, daß es sich beim Matthäusevangelium um einen durch religiöse Vorzeichen geschützten Text handelt.[10] Seine Aufnahme in den Kanon der neutestamentlichen Schriften erschwert die Wahrnehmung von Fiktionalität, ungeachtet all der Erosionsschäden, die der Wahrheitsanspruch des christlichen Textcorpus durch die historisch-kritische Bibelwissenschaft erlitten hat. Kein Neutestamentler setzt die Mitteilungen der Evangelien heute mehr unbefangen mit historischen Daten über das Leben Jesu gleich. Trotzdem gehen viele Forscher ohne weiteres davon aus, daß Matthäus im letzten Drittel des ersten Jahrhunderts eine bis zur Geburt Jesu zurückreichende Erinnerung literarisiert habe. Der Synchronismus zwischen der Geburt Jesu und dem Erscheinen eines Sterns ist ins öffentliche Bewußtsein so tief eingraviert, daß er als kulturell vermitteltes Mythologem gegen alle literarhistorische Reduktion gefeit erscheint.

Im Fall des *sidus Iulium* stehen wir vor einer vergleichbaren Situation. Seine Realität zu bezweifeln, kommt so gut wie niemandem auch nur in den Sinn.[11] Zu eindeutig scheint dieser Stern in den an-

---

Deutungen verzeichnet: Ruth S. Freitag, *The Star of Bethlehem. A List of References*, Washington 1979.

[10] Der messianische Stern wurde dadurch zu einem mythischen Symbol der christlich-abendländischen Kultur schlechthin. In einem Leserbrief des *Südkurier* vom 21.11.2000 heißt es zum Stichwort "Leitkultur" (S. 22): Der Begriff Leitkultur "beinhaltet, ‚dem Stern von Bethlehem' zu folgen, dem einst auch die drei Weisen stellvertretend für die damalige globale Welt folgten, eingebettet in das antike Erbe der Griechen und Römer."

[11] Theodor Mommsen, "Das Datum der Erscheinung des Kometen nach Caesars Tod" (1887), in: Ders., *Gesammelte Schriften* 4, Berlin 1906, 180–82; Wagenvoort (wie Anm. 8), 13ff.; Taylor (wie Anm. 8), 89ff.; Gennaro Pesce, "Sidus Iulium", *Historia* 7, 1933, 402–15; Kenneth Scott, "The Sidus Julium and the Apotheosis of Caesar", *CPh* 36, 1941, 247–72; Willy Krogmann, Das Kind und der Komet, C&M 12, 1951, 51-77, hier 45f.; Franz Bömer, "Über die Himmelserscheinung nach dem Tode Caesars", *BJ* 152, 1952, 27–40; Dorothea Michel, *Alexander als Vorbild für Pompeius, Caesar und Marcus Antonius. Archäologische Untersuchung*, Brüssel 1967, 97ff.; Helga Gesche, *Die Vergottung Caesars* (FAS 1), Frankfurt a. M. 1968, 22–69; Stefan Weinstock, *Divus Julius*, Oxford 1971, 370–84; István Hahn, "Die augusteischen Interpretationen des sidus Iulium", *ACD* 19, 1983, 57–66; Ders., "Augustus und das politische Vermächtnis Caesars", *Klio* 67, 1985, 12–28; Andreas Alföldi, "La divi-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000032

tiken Quellen bezeugt zu sein. Gerade bei ihm aber kann man, wie ich meine, gut den Weg erkennen, auf dem sich die betreffende Himmelserscheinung als geglaubtes Phänomen konstituiert hat. Diesen Prozeß nachzuvollziehen, heißt zugleich, den interkulturellen Zeichengehalt freizulegen, den das *sidus Iulium* im *Imperium Romanum* besaß, und das wiederum schafft erst die Voraussetzung dafür, das literarische Echo zu verstehen, das dem augusteischen Propagandastern im Matthäusevangelium antwortete.

---

nisation de César dans la politique d'Antoine et d'Octavian entre 44 et 40 J. - C." (1973), in: Ders., *Caesariana* (Antiquitas, Reihe 3, Bd. 27), Bonn 1984, 229–268; Edwin S. Ramage, "Augustus' Treatment of Julius Caesar", *Historia* 34, 1985, 223–45; Helmut Kyrieleis, "Θεοὶ ὁρατοί. Zur Sternsymbolik hellenistischer Herrscherbildnisse", in: *Studien zur klassischen Archäologie. Friedrich Hiller zu seinem 60. Geburtstag*, Saarbrücken 1986, 55–72; Erika Simon, *Augustus. Kunst und Leben in Rom um die Zeitenwende*, München 1986, 84f.; Paul Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, München 1987, 42–46; Patricio Domenicucci, *Astra Caesarum. Note sul catasterismo a Roma*, Chieti 1989, 39ff.; Bernadette Liou-Gille, "Funérailles in urbe et divinisation, les funérailles de César", in*: Hommages à Henri Le Bonniec, Res Sacrae*, publiés par Danielle Porte et Jean-Pierre Néraudau, Brüssel 1988, 288–293; André Le Bœuffle, *Le ciel des Romains*, Paris 1989, 29ff.; Barbara Simon, "Die Selbstdarstellung des Augustus in der Münzprägung und in den Res Gestae", Hamburg 1993, 43ff., 151ff.; David West, "On Serial Narration and on the Julian Star", *Proceedings of the Virgil Society* 21, 1993, 1–16; Patricio Domenicucci, *Astra Caesarum. Astronomia, astrologia e catasterismo di Cesare a Domiziano*, Pisa 1996; John T. Ramsey/A. Lewis Licht, *The Comet of 44 B. C. and Caesar's Funeral Games*, Atlanta, Georgia 1997; Jochen Bleicken, *Augustus. Eine Biographie*, Berlin 1998, 79f.; Michele Renee Salzman, "Deification in the Fasti and the Metamorphoses", in: *Studies in Latin Literature and Roman History* IX (Collection Latomus 244), ed. by Carl Deroux, Bruxelles 1998, 313–46; Richard C. Beacham, *Spectacle Entertainments of Early Imperial Rome*, New Haven/London 1999, 77–95; Markus Sehlmeyer, *Stadtrömische Ehrenstatuen der republikanischen Zeit* (Historia Einzelschriften 130), Stuttgart 1999, 238–45; Dietmar Kienast, *Augustus. Prinzeps und Monarch* (1981), 3. durchges. und erw. Aufl., Darmstadt 1999, 28, 216, 224; Burkhard Tautz, *Das Bild des Kaisers Augustus in der Naturalis Historia*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000033

2. Der Mythos des *sidus Iulium*

Im Unterschied zum Geburtsstern Christi hat das *sidus Iulium* der augusteischen Zeit für uns selbst keine religiöse Bedeutung mehr, in der römischen Antike jedoch war das anders. Auch dieser Stern war ein durch den Nimbus der Heiligkeit geschütztes Emblem, und eben dieser religiöse Status erklärt die Bereitschaft der antiken Kulturteilnehmer, ihn als realhistorisches Datum ernst zu nehmen. Das antike Bewußtsein hat sich dann naheliegenderweise auf dem Wege literarischer Überlieferung auf dasjenige der modernen Gelehrten übertragen. Diese sind bis heute von der Realität des Wundersterns überzeugt, zumal chinesische Annalen bestätigen, daß im selben Jahr, nämlich 44 v. Chr., auch in China ein Komet erschienen sei.[12] Doch leider hat die Analogie einen Schönheitsfehler: In China zeigte sich der Komet in den Monaten Mai und Juni, die römische Tradition datiert das Auftauchen des *sidus Iulium* hingegen präzis auf den 20. Juli. Diese störende Inkongruenz versucht eine 1997 erschienene Gemeinschaftsarbeit eines Philologen und eines Astrophysikers durch die spekulative Konstruktion einer komplizierten Kometenbewegung zu erklären.[13] Solche Zusatzhypothesen liefern keine Beweise, sondern dienen der Bestätigung traditioneller Vorverständnisse.

Wir sollten das dogmatische Historizitätspostulat also besser fallen lassen. Ich werde im folgenden die Gegenthese begründen, daß der augusteische Komet ein historisiertes Phantasiebild war, ein von Augustus und den für ihn arbeitenden Künstlern geschaffenes Propagandawerkzeug. Doch sehen wir uns zunächst den überlieferten Befund an: Der antiken Tradition nach legitimierte das Erscheinen des Sterns im Jahre 44 v. Chr. die künftige Weltherrschaft des acht-

---

des Plinius (BAC 44), Trier 1999, 131–51; Emma Gee, *Ovid, Aratus and Augustus. Astronomy in Ovid's Fasti*, Cambridge 2000, 158–74.

[12] Pan ku, *The History of the Former Han Dynasty. A Critical Translation with Annotations* by Homer H. Dubs, London 1938, vol. 2, London 1938, 313.

[13] Ramsey/Licht (s. Anm. 11).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000034

zehnjährigen Octavian.[14] Daß das *sidus Iulium* zum Geburtsstern Christi die sachlich und zeitlich nächste Analogie bildet, lehren die Memoiren des Kaisers selbst. Darin schrieb Augustus, er sei von jenem Stern "geboren" worden, als er am 20. Juli 44 v. Chr. für sieben Tage am Himmel erschien. Das römische Volk, ja die ganze Menschheit soll damals einen Kometen gesehen und darin spontan die verstirnte Seele des wenige Monate zuvor ermordeten Caesar erblickt haben.[15] Das geschah während eines in Rom gefeierten Festes, das Octavian, der künftige Kaiser, zu Ehren seines ermordeten Adoptivvaters Caesar ausrichtete. Es waren die von Caesar zwei Jahre vorher gestifteten Spiele, die er seiner mythischen Ahnherrin Venus Genetrix geweiht hatte und die in augusteischer Zeit *ludi victoriae Caesaris* hießen.[16] Wegen der ominösen Himmelserscheinung – heißt es bei Cassius Dio – versah Octavian eine im Tempel der Venus aufgestellte Statue Caesars mit einem neuen Kopfschmuck. Er befestigte über der Stirn des Caesarbildes das bronzene

---

[14] Wichtigste Zeugnisse: Plin. *nat.* 2.93–94; Suet. *Iul.* 88; Cass. Dio 45.6.4 – 7.2; Serv. *ecl.* 9.46 mit Serv. auct.; Obseq. 68.

[15] Plin. *nat.* 2.93–94: *(93) Cometes in uno totius orbis loco colitur in templo Romae, admodum faustus Divo Augusto iudicatus ab ipso, qui incipiente eo apparuit ludis, quos faciebat Veneri Genetrici non multo post obitum patris Caesaris in collegio ab eo instituto. (94) namque his verbis id gaudium prodidit: ‚Ipsis ludorum meorum diebus sidus crinitum per septem dies in regione caeli sub septemtrionibus est conspectum. Id oriebatur circa undecimam horam diei clarumque et omnibus e terris conspicuum fuit. eo sidere significari vulgus credidit Caesaris animam inter deorum inmortalium numina receptam, quo nomine id insigne simulacro capitis eius, quod mox in foro consecravimus, adiectum est.' haec ille in publicum; interiore gaudio sibi illum natum seque in eo nasci interpretatus est – et, si verum fatemur, salutare id terris fuit.* – Bernd Manuwald, *Cassius Dio und Augustus. Philologische Untersuchungen zu den Büchern 45–56 des Dionischen Geschichtswerkes* (Palingenesia 14), Wiesbaden 1979, 183, streitet ab, daß die von Plinius als private Reaktion *(interiore gaudio)* Octavians geschilderte Geburtsdeutung in den kaiserlichen Memoiren stand. Dagegen Hahn, "Augustus..." (wie Anm. 11), 15, Anm. 15. Vgl. auch Tautz (wie Anm. 11), 140f.

[16] Kalenderzeugnisse *CIL* I 397 mit Mommsens Kommentar sowie seinem in Anm. 11 zitierten Aufsatz; A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae* XIII, 2, 1963, 35, 48, 78, 189.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000035

Symbol eines Sterns.[17] Nach Plinius setzte er den Stern hingegen auf das Haupt einer Caesarstatue, die für den damals gelobten Tempel des Divus Iulius bestimmt war.[18] Dieser Tempel wurde erst im Jahr 29 v. Chr. vollendet[19], erschien aber schon sieben Jahre vorher auf Münzbildern. Sie zeigen den Stern (ohne Kometenschweif!) im Giebelfeld des Heiligtums.[20] Baebius Macer spricht von einer Caesarstatue auf dem Kapitol, deren Inschrift Caesar als "Halbgott" bezeichnet habe.[21] Iulius Obsequens (der Livius folgt) nennt kein bestimmtes Caesarstandbild.[22] Die verschiedenen Nachrichten erscheinen widersprüchlich, ergänzen einander aber, wenn wir annehmen, daß die im Jahr 44 im Tempel der Venus Genetrix aufgestellte Statue das Modell aller andern Caesarporträts bildete, gleich, ob diese noch in diesem Jahr oder später angefertigt wurden. Der Akt des Jahres 44 war eine folgenreiche Maßnahme. In den nächsten Jahrzehnten begegnet dieses sogenannte *sidus Iulium* als emblematisches Motiv in der römischen Ikonographie, Numismatik und Literatur allenthalben. Auf den Münzen, die anläßlich der Säkularspiele des Jahres 17 v. Chr. geprägt wurden, erhielt der Stern einen Schweif, den er ursprünglich nicht hatte.[23] In der kurz zuvor veröf-

---

[17] Cass. Dio 45.7.1.

[18] Plin. *nat.* 2.94.

[19] Cass. Dio 51.19.2 und 51.22.3.

[20] *RRC* 540/1; Zanker (wie Anm. 11), 43, Abb. 26 und Sehlmeyer (wie Anm 11), 244, Abb. 6.3. Eine im Jahr 12 v. Chr. geprägte Münze stellt vermutlich Augustus dar, wie er die Caesarstatue mit dem Stern schmückt: *RIC* I^2 Aug. 415; Zanker (wie Anm. 11), 43, Abb. 26; Sehlmeyer (wie Anm. 11), 241, Abb. 6.2 (mit erwogener alternativer Deutung der Statue auf Agrippa).

[21] Bei Serv. auct. *ecl.* 9.46 (Text. s.u. Anm. 31). Die Ehreninschrift auf dem Kapitol bezeichnete Caesar schon im Jahr 46 als "Halbgott", doch ließ er das Wort später wieder entfernen (Cass. Dio 43.21.2). Sehlmeyer (wie Anm. 11), 240 denkt m.E. unnötigerweise an eine Verwechslung durch den Vergilscholiasten.

[22] Obseq. 68.

[23] *Roman Imperial Coinage in the Hunter Coin Cabinet I. Augustus to Nerva*, ed. Anne S. Robertson, London/Glasgow/New York, 1962, Nr. 24, 25, 139; C.H.V. Sutherland, *Roman History and Coinage 44 BC – AD 69. Fifty Points of Relation from Julius Caesar to Vespasian*, Oxford 1987, 17ff.; John Pollini, "Man or God. Divine Assimilation and Imitation in the Late Republic and Early Principate", in: Kurt A.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000036

fentlichten Autobiographie des Augustus war erstmals von einem Kometen die Rede.[24] Im Jahre 17 v. Chr. wurde die neue Sprachregelung in der Öffentlichkeit durchgesetzt. Den Annalen zufolge wäre der gleiche Komet damals noch einmal erschienen[25] – eine leicht durchschaubare Fiktion, die Augustus' Neudeutung durch ein Zeichen des Himmels beglaubigt. Die nachfolgenden Autoren machten sich dieses Konzept zu eigen, ohne deswegen jedoch die alte Bezeichnung *sidus*, "Stern", aufzugeben.[26]

Das *sidus Iulium* läßt sich als zentrales Symbol einer augusteischen Imagekampagne bezeichnen. Es fixierte emblematisch die Erinnerung an den 20. Juli des Jahres 44 v. Chr., den Beginn der Spiele, die der junge Octavian damals für den ermordeten Caesar

---

Raaflaub/Mark Toher (Hgg.), *Between Republic and Empire. Interpretation of Augustus and his Principate*, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1990, 334–63, hier 352f.; Peter Donié, *Untersuchungen zum Caesarbild in der römischen Kaiserzeit*, Hamburg 1996, 7. – Die numismatischen Zeugnisse setzen schon um 40 v. Chr ein. Vgl. Scott (wie Anm. 11), 259–264. Doch wenn immer das *sidus Iulium* vor dem Jahr 17 v. Chr. auf Münzen erscheint, trägt es niemals einen Kometenschweif.

[24] Plin. *nat.* 2.93–94. Gerhard Dobesch, "Nikolaos von Damaskus und die Autobiographie des Augustus", *GB* 7, 1978, 91–174, datiert das Werk in die Mitte der 20er Jahre. Ihm folgt Donié (wie Anm.11), 22f.

[25] Obseq. 71. Cass. Dio 54.19.7 datiert den Kometen ins Jahr 16 v. Chr. – Es ist bezeichnend für die Vertrauensseligkeit vieler Forscher, daß sie die Realität des zweiten Kometen so wenig anzweifeln wie diejenige des *sidus Iulium* selbst. Exempli gratia: Weinstock (wie Anm. 11), 379. Es wurde sogar die These entwickelt, jener Komet, der 17 v. Chr. auf den anläßlich der Säkularspiele geprägten Münzen erscheint, stelle ein astronomisches Phänomen dieses Jahres dar. Dagegen Kienast (wie Anm. 11) 118, Anm. 129.

[26] Als Verg. *ecl.* 9.47 das *sidus Iulium* erstmals in die Dichtung einführte – er spricht gräzisierend von *Caesaris astrum* –, fehlt noch jede Kometenassoziation. Dieser Konvention folgt Prop. 4.6.59: Caesar schaut *ab astro* der Schlacht von Actium zu. Der äquivalente *sidus*-Begriff lebt fort in Hor. *carm.* 1.12.47. und Verg. *Aen.* 8.681. Während Vergil die *Aeneis* dichtete, hatte er schon mit Lesern zu rechnen, die unter jenem *sidus* einen Kometen verstanden. Erst Ovid überträgt in seiner Schilderung von Caesars Apotheose (*met.* 15.745–870) die Bezeichnung *sidus* explizit auf den Kometen, als welcher Caesar an den Himmel entrückt wurde (*met.* 15.751). Ob Ovid die Apotheose ironisiert – so Salzman (wie Anm. 11), 330–46 –, mag hier dahingestellt bleiben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000037

ausrichtete. Das Veranstalten dieser Spiele bedeutete für ihn einen großen Prestigegewinn gegenüber seinem Rivalen Antonius, der ebenfalls Caesars Erbe antreten wollte.[27] Der damals knapp 19jährige Octavian gewann durch das *sidus Iulium* eine Art symbolisches Kapital, das ihm langfristig den Weg zur Alleinherrschaft ebnete. Wenn er in seiner Autobiographie rückblickend bemerkte, er sei vom *sidus Iulium* "geboren" worden, so bedient er sich einer dem Szenario der Jugendweihen entlehnten Terminologie, denn der Schritt von der Jugend zum mündigen Erwachsenenalter wurde in der Antike durch die Symbolbilder von Tod und Wiedergeburt markiert.[28] Die Seele Caesars, die als Stern am Himmel erschien, hatte sich gewissermaßen auf Octavian übertragen. Daher konnte er sich fortan mit Fug und Recht Caesar und als solcher *divi filius*, "Sohn des Göttlichen", nennen. Obwohl Augustus sich in Rom nicht explizit als Gott verehren ließ[29], hat zumindest der griechischsprachige Osten des römischen Reiches das aus dem Westen kommende Signal als klaren Appell verstanden und darauf in erwartbarer Weise reagiert: Für den neu gekürten Gottessohn, der nach dem Sieg über Antonius und Kleopatra im Jahre 31 v. Chr. zum Alleinherrscher des *Imperium Romanum* wurde, entstanden vielerorts Tempel

---

[27] Die Veranstaltung der Spiele erfolgte gegen den erklärten Willen des Antonius (App. *civ.* 3.28). Als Octavian nach dem Erhalt von Caesars Testament seinen Namen änderte und sich nunmehr ebenfalls Caesar nannte (App. *civ.* 3.11), deutete er das rein privatrechtliche Testament in einem politischen Sinne um. Antonius mußte sich dadurch bedroht fühlen. Vgl. Maria H. Dettenhofer, *Herrschaft und Widerstand im augusteischen Prinzipat. Die Konkurrenz von res publica und domus Augusta* (Historia Einzelschriften 140), Stuttgart 2000, 28–38.

[28] Zur näheren Begründung vgl. Verf., "Hirtenmythos und Hirtenlied. Zu den rituellen Aspekten der bukolischen Dichtung", *Poetica* 25, 1993, 282–318, hier 311–16.

[29] Suet. *Aug.* 52; Cass. Dio 51.20.8; vgl. Kurt Galinsky, *Augustan Culture. An Interpretive Introduction*, Princeton 1996, 318. Nach Manfred Clauss, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart/Leipzig 1999, 54–75, hätte Augustus hingegen eine dezidierte Selbstvergottungspolitik betrieben. Um dieser These willen sieht er sich freilich gezwungen, die Zeugnisse Suetons und Cassius Dios zu verwerfen. Zur Vergöttlichung Caesars vgl. ebd. 46–53.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000038

mit eigener Priesterschaft[30]; er war wie die Könige Ägyptens, deren Reich und Funktion er nun übernahm, als neuer Caesar schon zu Lebzeiten ein mit seinem Vater wesensgleicher Gott geworden. Auf Münzbildern in alle Gegenden des *Imperium Romanum* verbreitet, fungierte das *sidus Iulium* als reichsweit wirkendes Symbol eines doppelten Wandels. Es verzahnte die Apotheose Caesars einerseits mit der Initiation des adoleszenten Octavian in die erwachsene Caesar-Rolle und andererseits mit dem nationalgeschichtlichen Übergang von der Republik zur Kaiserzeit. Es markierte, mit andern Worten, eine sowohl lebensgeschichtliche als auch welthistorische Zäsur.

Augustus selbst stellte in seinen Memoiren die Weichen auch für die letztere Lesart, indem er folgende Anekdote erzählte: Ein etruskischer *haruspex* namens Vulcanius (andere Lesart: Vulcatius) habe im Jahr 44 den Kometen vor dem versammelten Volk als ein Zeichen gedeutet, welches das Ende des neunten und den Anbruch des zehnten *saeculum* verkündigte. Weil er aber, wie er sagte, gegen den Willen der Götter Zukunftsgeheimnisse verrate, werde er sogleich sterben. So sei es denn auch geschehen: Er hatte noch nicht ausgesprochen, da brach er auch schon tot zusammen.[31] Dies ist als historische Nachricht auf keinen Fall ernst zu nehmen.[32] Denn Augustus benutzt eine verbreitete Wanderlegende über einen Unheilspropheten, der sowohl einen bevorstehenden Machtwechsel als auch zum Beweis für die Richtigkeit der Verheißung seinen eigenen

---

[30] Zum augusteischen Herrscherkult vgl. z. B. Kienast (wie Anm. 11), 244–260; Clauss (wie Anm. 29), 54–75.

[31] Überliefert bei Serv. auct. *ecl.* 9.46: *Baebius Macer circa horam octavam stellam amplissimam, quasi lemniscis, radiis coronatam, ortam dicit. quam quidam ad inlustrandam gloriam Caesaris iuvenis pertinere existimabant, ipse animam patris sui esse voluit eique in Capitolio statuam, super caput auream stellam habentem, posuit: inscriptum in basi fuit ‚Caesari emitheo'. sed Vulcanius aruspex in contione dixit cometen esse, qui significaret exitum noni saeculi et ingressum decimi; sed quod invitis diis secreta rerum pronuntiaret, statim se esse moriturum: et nondum finita oratione, in ipsa contione concidit. hoc etiam Augustus in libro secundo de memoria vitae suae complexus est.* – Ein *haruspex* dieses Namens ist bezeichnenderweise nicht bekannt. Vgl. Hans Gundel, "Vulcanius", *RE*, 2.R., 18. Halbbd., 1967, Sp. 1281.

[32] Dies tun etwa die beiden in Anm. 11 zitierten Beiträge Hahns.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000039

Tod weissagt, welcher dann unmittelbar darauf eintritt.[33] Die Benutzung dieser Topik impliziert, daß Augustus die Vulcanius-Legende mit Rücksicht auf die negative Konnotation der Kometen im Volksglauben schuf. Ihr Erscheinen kündigte stets einen Umsturz an.[34] Erschreckend und unheilvoll war ein Komet aber natürlich nicht für denjenigen, der jeweils zur Herrschaft gelangte, sondern nur für seine zum Untergang bestimmten Feinde.[35] In diesem

---

[33] Die Form dieser Orakellegende stammt bezeichnenderweise aus dem von Augustus soeben unterworfenen Ägypten. Sie findet sich in der Geschichte vom weissagenden Lamm des Bokchoris (Karl-Theodor Zauzich, "Das Lamm des Bokchoris", in: *FS zum 100jährigen Bestehen der Papyrussammlung der österreichischen Nationalbibliothek. Papyrus Erzherzog Rainer [P. Rainer Cent.]*, Wien 1983, 165–174, hier 169) und in der Rahmenerzählung des wiederum das Lammorakel zitierenden *Töpferorakels* (Ludwig Koenen, "Die Prophezeiungen des ‚Töpfers'", *ZPE* 2, 1968, 178–209). Bei Manetho begeht der Unheilsprophet Amenophis, der dem gleichnamigen Pharao die Eroberung Ägyptens durch fremde Invasoren weissagt, Selbstmord (bei Ios. *c. Ap.* I 26 [§236] = *FGrHist* 609 F 10; vgl. I 28 [§258]). Als romfeindliche Prophetie begegnet die gleiche Motivik in einer Wundererzählung, die Phlegon, *mir.* 3 (*FGrHist* 257 F 36, 3) in die Zeit des Antiochoskrieges Anfang des 2. Jhs. v. Chr. datiert. Jörg-Dieter Gauger, "Phlegon von Tralleis, mirab. III. Zu einem Dokument geistigen Widerstand gegen Rom", *Chiron* 10, 1980, 225–61, hält die Epoche der späteren Mithridateskriege für die tatsächliche historische Entstehungszeit.

[34] Z.B. Manil. 1.892–903; Sen *nat.* 7; Plin. *nat.* 2.89–93. Nach Plin. *nat.* 2.93 war das *sidus Iulium* daher einziges Beispiel für die kultische Verehrung eines Kometen. Nach Cass. Dio 45.7.1 erfolgte die positive Wertung der Himmelserscheinung in bewußter Abwehr ihrer traditionellen, d.h. unheilvollen, Bedeutung. Dieses Urteil wird in der Forschungsliteratur oft unbedacht wiederholt, so als beträfe das signalisierte Verderben die ganze Welt. Z. B. Brigitte Grassmann-Fischer, *Die Prodigien in Vergils Aeneis*, München 1966, 25; Hahn, "Zur Interpretation ... " (wie Anm. 11), 240; Ramsey/Licht (wie Anm. 11), 65.

[35] Das übersehen Ramsey/Licht (wie Anm.11), 64f., wenn sie für die Historizität des Kometen mit dem Argument eintreten, Augustus hätte kein Motiv gehabt, ein an sich negatives Vorzeichen zu erfinden; zuzutrauen sei ihm lediglich das Geschick, ein potentiell böses in ein gutes Omen umzudeuten. Ebenso argumentiert Bleicken (wie Anm. 11), 79f. Seine weitere Bemerkung, Augustus habe "damals noch gar nicht über das Ansehen und die Mittel (verfügt), die Menschen auf solche Weise zu beein-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000040

Sinne hatte auch Mithridates Eupator sich dieses Motivs bedient: Gleich zweimal, zuerst bei seiner Geburt und dann bei seiner Inthronisation, soll ein Komet erschienen sein.[36] In der Propaganda des Mithridates signalisierte dies den Römern kommendes Unheil aus dem Osten. Augustus polte den romfeindlichen Signalwert des Mithridateskometen um, indem er ihm das *sidus Iulium* entgegensetzte.[37] Nun strahlte ein römischer Komet unheilvoll in den Osten zurück.

Ist es nun vorstellbar, daß die kaiserliche Propaganda diesen Stern frei erfunden hat, den doch angeblich das ganze Volk gesehen hatte? Auffälligerweise gibt es keine unmittelbaren zeitgenössischen Quellen. Cicero erwähnt in der Korrespondenz dieses Jahres mit keinem Wort die angeblich doch so großes Aufsehen erregende

---

flussen oder zu überzeugen", setzt unzulässig die Situation des Jahres 44 voraus.

[36] Iust. 37.2: *Huius (sc. Mithridatis) futuram magnitudinem etiam caelestia ostenta praedixerant. Nam et eo quo genitus est anno et eo quo regnare primum coepit stella cometes per utrumque tempus LXX diebus ita luxit, ut caelum omne conflagrare videretur. Nam et magnitudine sui quartam partam caeli occupaverat et fulgore sui solis nitorem vicerat; et cum oreretur occumberetque, IV horarum spatium consumebat.* Théodore Reinach, *Mithridates Eupator, König von Pontos*, Leipzig 1895, 42, Anm. 2, hat erkannt, daß die 70 Tage, die der Komet angeblich bei der Geburt des Mithridates am Himmel stand, auf die 70jährige Lebensdauer des Herrschers vorausweist. Der vierte Teil des Himmels, den er einnimmt, symbolisiert entsprechend den vierten Teil der Welt, über den der König herrschen wird, und der von ihm verdunkelte Glanz der Sonne zielt auf das römische Reich. Es sollte daher keine Frage sein, daß dieser Komet nichts anderes als eine panegyrisch/apokalyptische Fiktion war. Dennoch hat sich in der Forschung auch hier ein naturalistisches Verständnis durchgesetzt, weil J. K. Fotheringham, "The New Star of Hipparchus and the Dates of the Birth and Accession of Mithridates", *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society* 79, 1919, 162–7, die widersprüchlichen antiken Quellen zu Mithridates' Geburtsjahr willkürlich so selektiert hat, daß das Jahr 134 v. Chr. heraussprungt, für das die chinesischen Annalen das Erscheinen eines Kometen verzeichnen. Ähnlich Finegan (wie Anm. 9), 311f. und schon M. Pingré, *Cométographie ou traité historique et théorique des comètes*, Bd. I, Paris 1783, 270. Solche Argumentation läuft letztlich auf einen Zirkelschluß hinaus.

[37] Eine Imitation des Mithridateskometen erkennt darin auch Weinstock (wie Anm. 11), 371.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000041

Himmelserscheinung, was bei seinem bekannten Interesse für Omina aller Art merkwürdig anmutet.[38] Alle antiquarischen und historiographischen Texte, die vom *sidus Iulium* berichten, sind von der Autobiographie des Augustus abhängig, die er zwei Jahrzehnte nach dem geschilderten Ereignis veröffentlichte. Vorher ist der Stern nur in der augusteischen Dichtung und auf bildlichen Darstellungen bezeugt, erscheint hier aber nie als Komet. Dazu wird er erst Jahrzehnte später.

Der einzige sichere Schluß, der sich aus diesem Befund ableiten läßt, ist der, daß die augusteische Propaganda Wert darauf legte, die Realität des Wundersterns durch seine Interpretation als Komet nachträglich zu plausibilisieren. Daraus folgt jedoch nicht, daß es im Jahr 44 einen solchen Kometen wirklich gegeben hat. Seine ursprüngliche Bezeichnung als sidus, "Stern", spricht vielmehr dagegen. Als historisch gesichert können wir lediglich die Nachricht betrachten, daß Octavian eine Statue Caesars im Jahr 44 mit einem Stern schmückte. Wenn es damals keinen Kometen gab, müssen wir also erklären, was ihn dazu bewog. Diese notwendige Frage wurde bisher nicht ernsthaft gestellt[39]; der Glaube an die Historizität des "Sterns" hat sie schlechterdings verhindert. Nur aber, wer fragt, findet bekanntlich auch eine Antwort.

Die Lösung des Problems ist in diesem Fall gar nicht schwer zu finden. Den entscheidenden Hinweis liefert der Tag der angeblichen Himmelserscheinung, der 20. Juli. Dieser Tag hatte – wie wir gleich sehen werden – eine einschlägige astronomische Signifikanz. Ich sagte schon, daß das Venusfest, das Octavian im Jahr 44 veranstal-

---

[38] Dem Erklärungsnotstand, in den Ramsey/Licht deswegen geraten, suchen sie sich (wie Anm.11), 112ff. mit der fadenscheinigen Erklärung zu entziehen, Cicero habe den Kometen vermutlich nicht sehen können, weil er sich auf Reisen befand. Doch immerhin erwähnt Cicero sein eigenes widerwilliges Engagement für die Spiele Octavians (*fam.* 11.28.6): *At ludos, quos Caesaris victoriae Caesar adulescens fecit, curavi. At id ad privatum officium, non ad statum rei p. pertinet; quod tamen munus et hominis amicissimi memoriae atque honoribus praestare etiam mortui debui et optimae spei adulescenti ac dignissimo Caesare petenti negare non potui.*

[39] Ramsey/Licht (wie Anm. 11), 62 stellen zwar die Frage, ob der Stern, den Octavian auf die Caesarstatuen setzen ließ, die Erfindung eines Kometen veranlaßt habe; sie beantworten sie aber gleich darauf negativ, so daß sie einen rein rhetorischen Sinn erhält.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000042

tete, von Caesar im Jahr 46 v. Chr. gestiftet worden war. Es wurde damals aber nicht am 20. Juli, sondern am 26. September gefeiert.[40] Dennoch fand es in der gleichen Jahreszeit statt, denn im selben Jahr führte Caesar eine wichtige kulturpolitische Maßnahme durch; er schuf den nach ihm benannten julianischen Kalender, wie ihn in leicht modifizierter Form heute die ganze Welt benutzt.[41] Im Rahmen jener Kalenderreform wurden durch Einfügen von 67 zusätzlichen Kalendertagen die Monate des römischen Jahres, die sich infolge unterlassener Schaltungen erheblich verfrüht hatten, wieder an ihren normalen Sitz im Sonnenjahr zurückgebracht. Das neue System schrieb vor, fortan in jedem vierten Jahr einen Schalttag zu interkalieren, damit sich keine neuen jahreszeitlichen Verschiebungen einstellten.[42] Da die literarische Überlieferung diese einschneidende Reform in direktem Anschluß an die Schilderung des Venusfestes erwähnt[43], läßt sich annehmen, daß Caesar den neuen Kalender nicht nur an diesem Fest proklamierte, sondern auch den Tag des Festes selbst mit Rücksicht darauf wählte. Wenn nämlich der 26. September des Jahres 46 v. Chr. innerhalb des Sonnenjahres auf den gleichen Tag fiel, an dem jenes Fest seitdem gefeiert wurde[44], nach julianischer Rechnung also auf den 20. Juli, so kann das nur als bewußtes Zitat eines historischen Vorbilds betrachtet werden. Caesar folgte bei seiner Kalenderreform nachweislich einem verbesserten Modell des ägyptischen Kalenders, das er kurz zuvor in der Lan-

---

[40] S.o. Anm. 16.

[41] Dazu Jürgen Malitz, "Die Kalenderreform Caesars. Ein Beitrag zur Geschichte seiner Spätzeit", *AncSoc* 18, 1987, 103–31. Zur politisch-religiösen Bedeutung des Kanoposdekrets vgl. Günther Hölbl, Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung, Darmstadt 1994, 99–105.

[42] Plin. *nat.* 18.211; Suet *Iul.* 40.5; Cass. Dio 43.26; Cens. 20. 8–12; Macr. *sat.* 1.14.1–15.

[43] Suet. *Iul.* 40.1; Cass. Dio 43.25–26.

[44] Der opinio communis zufolge wurde das Fest bereits im Jahr 45 v. Chr. im Juli gefeiert, was eine vorherige Korrektur des Kalenders voraussetzt. Die Argumente, die Ramsey/Licht (wie Anm. 11), 4–11, dagegen vorbringen, sind nicht stichhaltig. Folgt man der traditionellen Auffassung, so muß die Interkalation noch ins Jahr 46 datiert werden, da sie zwischen den Monaten November und Dezember stattfand (Cens. 20.8).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000043

deshauptstadt Alexandria kennengelernt hatte.[45] Bereits das sogenannte Kanoposdekret von Ptolemaios III. ordnete im Jahr 238 v. Chr. eine Caesars Reform vorwegnehmende Korrektur des ägyptischen Kalenders an, die allerdings keinen Bestand hatte. Schon damals sollte alle vier Jahre ein Kalendertag eingeschoben werden, damit die Tage des bürgerlichen Kalenders sich gegenüber dem Sonnenjahr nicht weiterhin verfrühten.[46] Der König wollte damit die sogenannte Sothisperiode aufheben, ein auf dem Prinzip des Wandeljahres basierendes Kalendersystem, bei dem der ideale Neujahrstag nur alle 1461 Jahre einmal auf den gleichen Kalendertag fiel, und zwar beim erstmaligen Sichtbarwerden des hellsten Fixsterns am sommerlichen Morgenhorizont.[47] Das war der Sirius, der Hundsstern, den die Ägypter unter dem Namen Sothis mit der Göttin Isis gleichsetzten. Sein jährlicher Aufgang markierte das Fest der Nilschwelle.[48] Die erklärte Absicht Ptolemaios' III. war es nun, jenen Monatstag, auf den der Siriusaufgang des Jahres 238 v. Chr. fiel, mit diesem astronomischen Datum auf Dauer zu synchronisieren. Nach dem alexandrinischen Kalender erfolgte der heliakische Aufgang des Sirius in julianischer Umrechnung jeweils am 19. Juli.[49] Wenn Caesar also seine einem ägyptischen Muster verpflichtete Kalenderreform an einem 20. Juli im Rahmen eines eigens hierfür

---

[45] Daß Caesar den ägyptischen Kalender imitierte, überliefern App. *civ.* 2.154; Cass. Dio 43.26.2; Macr. *sat.* 1.14.3 und 1.16.38–39. Bei Lucan. 10.185–187 plant Caesar seine Kalenderreform bereits in Alexandria, als er sich von dem ägyptischen Priester Acoreus über die Nilschwelle belehren läßt (10.175–331). Der Kalenderexperte, der Caesar bei seiner Reform zur Seite stand, hieß Sosigenes (Plin. *nat.* 18.211). Vgl. Malitz (wie Anm. 41), 113f.

[46] *OGIS* I, Nr. 56, Z. 35–46. Dazu Malitz (wie Anm. 41), 113.

[47] Cens. 18.10; Gemin. *element.astr.* 8.18–24. Tac. *ann.* 6.28. verbindet mit der Sothisperiode den Phönixmythos.

[48] Dazu: Reinhold Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit* (Beiträge zur klassischen Philologie 5), Meisenheim am Glan 1963, 14–31; Ders., *Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart/Leipzig 1995, 107–112; Danielle Bonneau, *La crue du Nil*, Paris 1964, 30ff.; Gisèle Clerc, "Isis-Sothis dans le Monde Romain" (EPRO 68), in: *Hommages à M. J. Vermaseren* I, Leiden 1978, 247–81.

[49] Die Quellenangaben zu den antiken Datierungen in Verf. (wie Anm. 5), 60, Anm. 86.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000044

geschaffenen römischen Festes verkündete, so kann das kein Zufall sein. Er evozierte dadurch das ägyptische Basisdatum des Siriusaufgangs, auf dem das importierte Kalendersystem historisch beruhte. Daß er statt des 19. den 20. Juli wählte, erklärt sich aus dem Bestreben, das Venusfest auf jeden Fall erst dann beginnen zu lassen, wenn der Sirius in Ägypten sichtbar geworden war. Denn weil sich das Fest der Venus Genetrix im Rahmen eines vierjährigen Schaltzyklus gegenüber dem Sonnenjahr um jährlich einen viertel Tag verfrühte, hätten die Römer es spätestens im dritten Jahr eines solchen Zyklus vor dem Zeitpunkt des ägyptischen Siriusaufgangs gefeiert, wenn sie es auf den 19. Juli gelegt hätten. Eben das wurde durch die Wahl des 20. Juli ausgeschlossen. Sie stellte sicher, daß die Synchronisierung mit dem ägyptischen Paradigma, dem Fest der Nilschwelle, auf Dauer gewahrt blieb. Jene Venus, der Caesar das neue Fest weihte, wurde in der Antike nicht nur mit dem gleichnamigen Planeten, sondern außerdem auch mit der ägyptischen Isis, der Göttin des Sirius, identifiziert.[50] Caesar wollte mit seinem neugeschaffenen Venusfest also ein römisches Gegenstück zum ägyptischen Nilschwellenfest der Isis-Sothis schaffen[51] und durch die

[50] So wurde etwa die westsemitische Aphrodite (=Astarte) von Byblos mit Isis identifiziert: Lukian. *de dea Syria* 6–8; synkretistischer Mythos: Plut. *Is.*15–17 (mor. 357A-D). Venus gehört zu den Göttinnen, mit denen Lucius in Apul. *met.* 11.2.1 die von ihm angebetete Isis gleichsetzt. Den Doppelbezug zum Planeten Venus und zum Hundsstern weist schon Ištar, das mesopotamische Gegenstück der westsemitischen Astarte und griechischen Aphrodite, auf. Dazu: Hildegard Lewy, "Ištar-sâd and the Bow Star", in: *Studies in Honor of Benno Landsberger* (= *Assyriological Studies* 16), 1965, 273–81; Jan N. Sammer, "Venus and Sirius", *Kronos* 6, 1980, 71–73.

[51] Dies scheint Lucan im Blick zu haben, wenn in seinem Bürgerkriegsepos ein ägyptischer Priester den angehenden Kalenderreformator Caesar auf dessen Bitte hin über die Besonderheit des Nils belehrt. Der Priester datiert in seiner Rede die Nilschwelle astronomisch auf die Zeit, in der die Sternzeichen des Krebes und des Löwen sich "mischen" und der Sirius seine Feuergluten "aussät" (10.210–218). Caesar selbst vergleicht vorher seinen geplanten Kalender mit demjenigen des Eudoxos von Knidos (v. 183). Von Eudoxos wissen wir aber durch Plin. *nat.* 2.30, daß er einen Kalender mit vierjähriger Interkalationsperiode entwickelt hatte, die in jedem Schaltjahr mit dem Aufgang des Hundssterns begann! Bereits Eudoxos orientierte sich nachweislich an ägyptischer Kalendertradition.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000045

Terminwahl den Eindruck erwecken, daß seine Kalenderreform eine Art Sothisperiode einleitete. Das zeigt die sachlich falsche, aber für Caesars Intentionen gleichwohl aufschlußreiche Mitteilung Cassius Dios, Caesars Kalender sei so konstruiert, daß nur alle 1461 Jahre eine Korrektur erforderlich würde (43.26.3). Daraus folgt, daß Caesars Maßnahme im Bewußtsein der Römer das "Große Jahr" der Ägypter, die alle 1461 Jahre an einem 19. Juli beginnende Sothisperiode, kopierte.

Bedenkt man diesen transkulturellen Verweisungszusammenhang, dann hatte jener Stern, den Octavian im Jahr 44 über der Stirn der Caesarstatue befestigte, eine für das damals anwesende Publikum klar erkennbare Bedeutung: Er repräsentierte keinen Kometen, sondern einen Fixstern, und zwar den Sirius, der zum Zeitpunkt des Venusfestes in Ägypten erschien. Octavian ehrte mit dem Sternemblem Caesar als großen politischen Reformator, der in Rom ein aus Ägypten importiertes Kalendersystem eingeführt hatte. Auch diese Emblematik folgte einem ptolemäischen Vorbild. Auf hellenistischen Siegelabdrücken werden verschiedene ptolemäische Könige mit einem Stern über dem Kopf dargestellt.[52] Man hat den betreffenden Stern aufgrund der Analogie des *sidus Iulium* als Zeichen der Göttlichkeit gedeutet. Das ist sicherlich richtig, doch damit ist der Stern als solcher noch nicht interpretiert. Mir scheint es auch in diesem Fall angebracht, speziell an den Sirius zu denken. Denn die Geburt des Dynastiegründers Ptolemaios I. wurde bezeichnenderweise – historisch wahrheitswidrig – mit dem Frühaufgang des Hundssterns verbunden.[53] Eine solche Fiktion transportierte eine bestimmte politische Botschaft: Der ägyptische König galt als Inkarnation des Gottes Horus; dessen Sieg über Seth, den Feind und Mörder des Osiris, wurde aber jährlich beim Frühaufgang des Sirius rituell inszeniert.[54] Wenn der Sirius aufging, erneuerte sich die ord-

[52] Die Zeugnisse bei Kyrieleis (wie Anm. 11). Er sieht darin das hellenistische Vorbild des *sidus Iulium*.

[53] Hippol. *ref.* 5.14.7 (gibt eine Lehre der ägyptischen Traditionen verpflichteten Peraten wieder): Das Zeichen der Weltlenker-Gottheit Euno-Isis sei der Hundsstern, οὗ κατ' εἰκόνα ἐγένοντο Πτολεμαῖος ὁ Ἀρσινόης, Διδύμη, Κλεοπάτρα, Ὀλυμπιάς.

[54] Einem Zeugnis des Manetho bei Plut. *Is.*75 (mor. 380 D) = *FGrHist* 609 F 22 ist zu entnehmen, daß die zu Beginn der Hundstage in Eileithyi-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000046

nungsstiftende Macht des Königs, eine Zeit des Chaos endete, eine Art goldenes Zeitalter kehrte ins Land zurück. An den Tag des Sternaufgangs lagerten sich die Phantasiebilder von reinigenden Katastrophen, von Sintflut und Weltbrand, an[55]; er galt als Geburtstag des Kosmos.[56] Der König, der am Fest des Siriusaufgangs als siegreicher Horus auftrat, galt wie dieser als Sohn des toten Osiris, bevor er nach seinem Tod selbst zu einem neuen Osiris wurde. Eben dieses mythische Modell der Herrschaftslegitimation hat der junge Octavian am 20. Juli des Jahres 44 v. Chr. nachgeahmt[57]: Im Zeichen des aufgehenden Sirius erlebte Caesar die Apotheose, während sich Name und Identität des Verstorbenen auf seinen Adoptivsohn und Nachfolger übertrug.

Eine solche Propaganda muß nicht nur im zeitgenössischen Rom, sondern im ganzen Osten des römischen Reiches in dem beschriebenen Sinne verstanden worden sein. Wer sich dieser Symbolik bediente, offenbarte monarchische Ambitionen. Bekanntlich wurde Caesar aus keinem andern Grund ermordet, als weil man ihm eben das unterstellte.[58] Für das Jahr 44 hatte er einen Feldzug gegen die

---

aspolis verrichteten Opferriten ein einstiges Lebendverbrennen "typhonischer" Menschen evozierten. Weitere Zeugnisse zu den ägyptischen Siriusriten bei Merkelbach, *Isisfeste* (wie Anm. 48), 23–31.

[55] Quellen bei Verf. (wie Anm. 5), 62, Anm. 105.

[56] Porph. *antr.* 24.

[57] Ein anderer Tag als der 20. Juli kommt nach meiner Interpretation natürlich nicht in Betracht. Bezeichnenderweise machen die antiken Quellen über den genauen Zeitpunkt der ikonographischen Neuerung keine Angaben. Das "bald danach" *(mox)* bei Plin. *nat.* 2.94 bezieht sich nicht auf die Caesarstatue im Tempel der Venus Genetrix, sondern auf die spätere Weihung des Caesartempels auf dem Forum. Da alle Quellen aber die vermeintliche Sternerscheinung vom 20.–26. Juli zur logischen Voraussetzung des mit dem Sternemblem geschmückten Caesarbildes machen, suggerieren sie, der Bronzestern sei erst im nachhinein daran befestigt worden. Das wurde denn auch allgemeine Forschungsmeinung. Schleierhaft ist mir, wieso Clauss mit beeindruckender Präzision gerade auf den 2. August 44 v. Chr. verfällt (wie Anm. 11), 58.

[58] Suet. *Iul.* 79; Plut. *Caesar* 60–61. Cass. Dio 44.15.3. Der Vorwurf, er habe nach der Königskrone gestrebt, dürfte das Richtige treffen. So Eduard Meyer, *Caesars Monarchie und das Prinzipat des Pompejus* (1918), Stuttgart/Berlin ^{3}1922, 319ff.; Gerhard Dobesch, *Caesars Apotheose zu*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000047

Parther geplant. Ein sibyllinisches Orakel, das die Quindecimviri in Umlauf brachten, weissagte, die Römer könnten diesen Krieg nur gewinnen, wenn sie von einem König angeführt würden.[59] Da Caesar auf die Allergien der Römer gegen den Königstitel Rücksicht nahm, wies er das goldene Königsdiadem zwar zurück, das Antonius ihm kurz vor seiner Ermordung im Namen des römischen Volkes anbot[60], doch es ist schwer vorstellbar, daß die begleitende Orakelpropaganda ohne seine Zustimmung kursierte. Als Octavian dem Bildnis des Ermordeten dann im folgenden Juli einen Stern aufs Haupt setzte, hat er nachträglich genau das vollzogen, was sein Rivale Antonius im Februar zu tun gedachte: Der Stern besetzt die Planstelle des Diadems, ist dessen himmlische Ersatzform und Überbietung. So wurde Caesar postmortal zum König gekrönt.

Vor dem Hintergrund von Caesars geplantem Partherfeldzug evozierte diese Maßnahme eine über die Ptolemäerdynastie zurück- und hinausreichende historisch-mythische Mischtypologie: Als Feldherr gegen die Parther wäre Caesar ein neuer Alexander der Große geworden, da die Parther sich bekanntlich als Erben des Perserreiches sahen.[61] Von Alexander war wiederum bekannt, daß er sich als neuen Achill betrachtete.[62] Die *Ilias* aber vergleicht Achill

---

Lebzeiten und sein Ringen um den Königstitel. Untersuchungen über Caesars Alleinherrschaft, Wien 1966; Clauss (wie Anm. 11), 46–53.

[59] App. *civ.* 2.110; Suet. Iul. 79.3; Cass. Dio 44.15.3. Den geplanten Partherfeldzug erwähnen Nikolaos von Damaskus, FGrHist 90 F 130 (95) und Plut. *Caesar* 58.

[60] App. *civ.* 2.109; Plut. *Caesar* 61; Suet. *Iul.* 79.2; Cass. Dio 44.11.3. Dazu Konrad Kraft, "Der goldene Kranz Caesars und der Kampf um die Entlarvung des ‚Tyrannen'", *JNG* 2/4, 1952/3, 7–98; Robert Turcan, "César et Dionysos", in: *Hommages à Jérôme Carcopino,* Paris 1977, 317–25.

[61] Zu Caesars Imitation Alexanders vgl. Norman de Witt, "Caesar and the Alexander Legend", *CW* 36, 1942/3, 51–53; Michel (wie Anm. 11), 97–108; Otto Weippert, *Alexander-Imitatio und römische Politik in republikanischer Zeit*, Augsburg 1972, 105–192; Peter Green, "Caesar und Alexander: Aemulatio, imitiatio, comparatio", *AJAH* 3, 1978, 1–26; Wolfgang Will, *Julius Caesar. Eine Bilanz*, Stuttgart/Berlin/Basel 1992, 215f.; Paul M. Martin, "L',autre' héritier de César", in: *Marc Antonie, son idéologie et sa descendance, Actes du colloque organisé à Lyon le jeudi 29 juin 1990*, Lyon 1993, 37–54, hier 42f.

[62] Die biographische Konstruktion machte Achill über seinen Sohn Neoptolemos zu Alexanders Ahnherrn (Plut. *Alexander* 2). Nach anekdotischer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000048

vor seinem Zweikampf mit Hektor mit dem aufgehenden, verderbenbringenden Sirius. Sein eherner Panzer strahlt so hell wie das Feuer des Hundssterns.[63] Vor Achills Rückkehr ins Kriegsgeschehen lag der feurige Glanz des aufgehenden Hundssterns, der den Feinden Unheil verhieß, hingegen auf Hektor.[64] Nun aber weicht das ominöse Sternfeuer von dem troianischen Prinzen und wechselt auf seinen griechischen Gegenspieler über. Aufgrund der hellenistischen Achill-Alexander-Typologie muß Achills Sieg über Hektor damals selbst als historisches Vorzeichen verstanden worden sein: Er präfigurierte den Sieg Alexanders über den persischen Großkönig und die Übernahme des iranischen Weltherrschaftsanspruchs. Dieser typologische Bezug verlieh dem Siriusgleichnis der *Ilias* eine geradezu prophetische Signifikanz. Denn nach persischer Überlieferung wurde Tištrya, der Sirius, von Ahuramazda zum König über die Sterne eingesetzt[65], der amtierende Großkönig war gewissermaßen dessen irdischer Doppelgänger. Als Alexander am Beginn seines Asienfeldzug propagandawirksam als neuer Achill auftrat[66], mußte er sich allein schon durch die literarische Vorgabe der *Ilias* dazu prädestiniert sehen, den Königsglanz des Sirius an sich zu ziehen und den persischen Thron zu besteigen. Octavian war zweifel-

---

Überlieferung lag bezeichnenderweise die *Ilias* unter dem Kopfkissen des jugendlichen Alexander (Onesikritos bei Plut. *Alexander* 8). Die literarischen Schilderungen seines Perserfeldzugs stecken voller Homerreminiszenzen. Die darin benutzte Achill-Alexander-Typologie analysiert ausführlich Walter Ameling, "Alexander und Achilleus. Eine Bestandsaufnahme", in: *Zu Alexander d. Gr., FS G. Wirth zum 60. Geburtstag*, Amsterdam 1988, 657–92.

[63] *Il.* 22.25–32.

[64] *Il.* 11.56–66. Vorher wird auf griechischer Seite die glänzende Waffenrüstung des Diomedes, bevor er nach Achills Rückzug aus dem Kampf in Stellvertretung des griechischen Hauptheldens seine eigene Aristie hat, mit dem feurigen Hundsstern verglichen (*Il.* 5.1–8). Zur Semantik dieses epischen Aristietopos vgl. Verf., "Der Zorn des Achilleus. Anthropologie der Affekte in der Ilias", in: Reingard M. Nischik (Hg.), *Leidenschaften literarisch*, Konstanz 1998, 33–66, 41.

[65] *Awesta*, Yašt 8.44; Plut. *Is.* 57 (mor. 370 A). Den Sirius im iranischen Mythos und Kalender behandelt Antonio Panaino, *Tištrya*, vol. I–II, Rom 1990/5. Er datiert die betreffenden Überlieferungen weit in vorchristliche Zeit zurück.

[66] Vgl. vor allem Arr. *an.* 1.12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000049

los von der Absicht geleitet, diese typologische Reihe zu verlängern, als er 300 Jahre später über dem Scheitel des Caesarstandbilds einen Stern befestigte. Letzlich aktualisierte er – über die Vermittlungsstationen Alexanders des Großen und der Diadochen hinweg – den epischen Aristiestern der *Ilias*, um auf diese Weise Caesar zu einem *Alexander redivivus* und potentiellen Bezwinger der Parther zu stilisieren. Da er sich als Erbe Caesars verstand, ging der Machtglanz des Sirius zugleich auf ihn selbst über. Er signalisierte den Römern und allen Völkern und Bundesgenossen des *Imperium Romanum*, daß er zur Alleinherrschaft nicht nur über das bestehende Römische Reich, sondern zur Weltherrschaft schlechthin auserkoren sei. Diese galt damals als zwischen Römern und Parthern geteilt.[67] Tatsächlich gelang es Augustus nach dem Sieg über Antonius, seinen Machtanspruch wenigstens formaliter auf den parthischen Osten auszudehnen, indem er den Partherkönig in seinem Amt bestätigte und sich als Loyalitätsbeweis dessen Sohn als Geisel nach Rom schicken ließ.[68]

Augustus übertrug den Zeichengehalt des aufgehenden Sirius in seinen Memoiren auf einen fiktiven Kometen, der angeblich am gleichen Tag, an dem der Sirius in Ägypten sichtbar wurde, am Himmel erschienen war. Es kam dem Monarchen offenbar darauf an, den kalendarischen Termin historisch zu singularisieren. Zu diesem Zweck erfand er in seinen Memoiren einen den Sirius ersetzenden Wunderstern und behauptete unverfroren, die ganze Menschheit habe dieses *sidus Iulium* damals tagelang am Himmel erblickt. Den selbstgeschaffenen Mythen eines Monarchen widerspricht man nicht. So stieß die in unseren Augen dreiste, von allen Zeitgenossen durchschaubare Erinnerungsfälschung auf allgemeine Akzeptanz; sie wurde ebenso toleriert wie die andern um die Person des Augustus sich rankenden Legenden, die der Erhöhung seines monarchischen Charisma dienten. War das *sidus Iulium* zunächst

---

[67] Iust. 41.1.

[68] Cass. Dio 51.18.3. Vgl. Suet. *Aug.* 21.3 und 43.4, sowie Augustus, *res gestae* 29. Die erste Episode des Horaz impliziert die Erwartung, daß Octavian Caesars Pläne vollendet. Vgl. Joachim Gruber, "...per Alpium iuga inhospitalem et Caucasum. Eine Beobachtung zur ersten Epode des Horaz", in: *Das antike Rom und der Osten. FS für Klaus Parlasca zum 65. Geburtstag* (Erlanger Forschungen Reihe A, Geisteswiss. 56), Erlangen 1990, 45–51.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000050

nichts anderes als ein am Kopf der Caesarstatue befestigtes Weltherrschaftsemblem, das auf den während der Hundstage tagsüber unsichtbar am Himmel stehenden Sirius verwies, so zeigte er sich im Wunderbericht des Augustus mit einem Mal in sichtbarer Form am Himmel, aber nun nicht mehr als der Sirius selbst, sondern in Gestalt einer ihn überschreibenden Kometenerscheinung, die den gleichzeitigen Aufgang des Sirius historisch vereinmaligte und dessen semantischen Gehalt usurpierte. Der von Augustus kreierte Wunderbericht verkehrt wie alle mythischen Erzählungen Ursache und Wirkung: Nun war die Himmelserscheinung kein aus dem Anbringen des Sterns am Kopf Caesars entsprungenes Phantasiebild mehr, sondern Octavian will den Stern an Caesars Kopf befestigt haben, um eine wunderbare Sternepiphanie ikonographisch zu verewigen.

Die augusteische Dichtung treibt mit der Austauschbarkeit des Sirius und des nun als Kometen aufgefaßten *sidus Iulium* ein kunstvolles Spiel. Hinweisen möchte ich pars pro toto auf die *Aeneis*, das römische Staatsepos, das die künftige Herrschaft des Augustus nicht nur explizit prophezeit, sondern durch ineinandergestaffelte Typologien mythisch präfiguriert. So nimmt der Endsieg des Titelhelden Aeneas über Turnus die Bezwingung des Antonius durch Octavian vorweg.[69] Literarisches Vorbild ist der Zweikampf zwischen Achill und Hektor in der *Ilias*. Auch das vorzeichenhafte Siriusgleichnis der *Ilias* wird von Vergil übernommen. Strahlt Achill vor seinem Zweikampf mit Hektor im Feuer des aufgehenden Hundssterns, so im vergilischen Epos Aeneas vor seinem Zweikampf mit Turnus. Vergil aber wandelt das literarische Vorbild charakteristisch ab, indem er den feurig glänzenden Helm des Aenas nicht nur mit dem verderblichen Glühen des Sirius, sondern alternativ dazu auch mit der blutroten Farbe der Kometen vergleicht.[70] Er setzt offensichtlich Leser voraus, die die beiden Vergleichsgrößen auf den gemeinsamen Bezugspunkt des *sidus Iulium* zu beziehen in der Lage waren. Der Dichter lenkt die Rezeption noch durch ein weiteres Textsignal: Auf dem Schild, den Aeneas bei seinem Sieg über Hektor trägt, ist

[69] Die typologischen Reihungen der *Aeneis* behandelt eingehend Gerhard Binder, *Aeneas und Augustus. Interpretationen zum 8. Buch der Aeneis* (Beiträge zur klassischen Philologie 38), Meisenheim am Glan 1971.

[70] Verg. *Aen.* 10.270–5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000051

Augustus bei der Schlacht von Actium dargestellt. Über dessen Scheitel aber erhebt sich das *patrium sidus*.[71] Die symbolische Äquivalenz der ineinandergeschachtelten epischen Bilder zeigt, daß der Sirius zwar durch einen fiktiven Kometen des Jahres 44 ersetzt, aber keineswegs verdrängt wurde. Der originale Fixstern verschwand nicht aus dem Bewußtsein der gebildeten Öffentlichkeit, sondern blieb durch den Filter des davor geschobenen Kometen hindurch weiterhin erkennbar.

3. Der Geburtsstern Christi

Als aggressive jüdische Parodie von Augustus' Geburtsstern ist der analoge Geburtsstern Christi zu verstehen. Dieser verheißt bekanntlich im Matthäusevangelium dem neugeborenen Jesus die Herrschaft über Judäa. Als Magier, persische Priester, von einem aufgegangenen[72] Stern geleitet, nach Bethlehem reisen, erfährt He-

---

[71] Verg. *Aen.* 8.681. Das Bild des feurigen Sterns verbindet das 8. und 10. Buch außerdem mit *Aen.* 2.682–4, wo Iulus' Haupt von Flammen umhüllt ist. Vgl. Binder (wie Anm. 59), 226–30. Schon Douglas Laurel Drew, *The Allegory of the Aeneid,* Oxford 1927 (Reprint New York/London 1978), 522–28, bezog die Feuerprodigien der *Aeneis* auf das *sidus Iulium*. Vgl. ferner Grassmann-Fischer (wie Anm. 34); Waldemar Görler, "Konstrastierende Szenenpaare: Indirekte ‚Präsenz des Autors' in Vergils Aeneis", *RhM* NF 129, 1986, 285–305 und A. D. Botha, "The Stars as a Theme in the Aeneid", *Akroterion* 36, 1991, 11–24. István Borzsák, "Innoxia flamma", *LF* 106, 1983, 33–37, interpretiert die symbolischen Bilder im Lichte der persischen Konzeption eines königlichen Machtglanzes. Auch von dieser Seite her wäre sicherlich an den Sirius als Königsstern zu denken (s.o. Anm. 65). Zu den intertextuellen Bezügen des *sidus Iulium* in der augusteischen Dichtung allgemein vgl. West (wie Anm.11).

[72] Die Magier beobachten den Stern bei seinem Aufgang, ἐν ἀνατολῇ. Die häufige Fehlübersetzung "im Osten" ist zwar sachlich insofern richtig, als heliakisch aufgehende Fixsterne am östlichen Morgenhorizont erscheinen, doch daß bei *Mt* 2.2 der Aufgang des Sterns selbst bezeichnet wird, lehrt das hier benutzte literarische Paradigma der Balaam-Prophetie in *Num* 24 des Septuagintatextes: ἀνατελεῖ ἄστρον. Vgl. Francis Wright Beare, *The Gospel according to Matthew. A commentary*, Oxford 1981, 77; Brown (wie Anm. 8), 177.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000052

rodes von ihnen, daß ein neuer König geboren sei. Um seinen Sturz zu verhindern, befiehlt er, alle neugeborenen Söhne der Region zu töten.[73] Dieses Motiv besitzt einerseits im Mosesmythos[74], andererseits aber auch in der Augustuslegende ein aktuelleres (und genaueres) literarisches Vorbild: Als Octavian geboren wurde, habe eine astrologische Weissagung das bevorstehende Ende der Republik verkündet, weil ein künftiger König zur Welt gekommen sei. Der Senat habe darauf beschlossen, alle neugeborenen Knaben zu töten, doch sei dieser Plan nicht ausgeführt worden, da die Senatoren heimlich darauf gehofft hätten, ihr eigener Sohn werde der prophezeite Monarch sein.[75] Das Matthäusevangelium überbietet das römische Paradigma, indem er den Kindermord als reales Ereignis schildert.[76] Eine bewußte Entlehnung aus der augusteischen Tradition

---

[73] Mt 2.1–23.

[74] Gen 1.16–2.22.

[75] Iulius Marathus in Suet. *Aug.* 94. Als Vorbild des Matthäusevangeliums registriert bei Usener (wie Anm.8), 81f.; Ludwig Bieler, *ΘΕΙΟΣ ANHP: Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, Wien 1936 (Nachdruck Darmstadt1967), 41f.; Reiser (wie Anm. 8), 115.

[76] Wie nicht anders zu erwarten, wurde auch der Kindermord des Herodes als historisch glaubwürdig betrachtet, so etwa von Franz Zinniker, *Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Matthäus*, Freiburg (Schweiz) 1972, 85–95, mit dem naiven Argument, daß dem als grausam verrufenen Herodes auch eine solche Untat zuzutrauen sei. Neutestamentler mit besserem Urteilsvermögen werten die Geschichte als literarische Fiktion, so z. B. Ulrich Luz, *Das Evangelium des Matthäus*, Bd. 1, Köln/Neunkirchen-Vluyn 1985, 128. Die Flucht der heiligen Familie nach Ägypten (Mt 2.13–21) ist dazu erfunden, Jesus zu einem *Moses redivivus* zu stilisieren, so daß sich die mythische Geschichte des Volkes Israel in seiner Lebensgeschichte abgekürzt wiederholt. Hinter der paradigmatischen Gestalt des verfolgten und im Nil ausgesetzten Moseskindes steht wiederum der ägyptische Mythos des Horusknaben, den Isis vor dem Usurpator Typhon (Seth) im Nildelta versteckt (Hdt. 2.156 nennt Leto anstelle der Isis, Apollon anstelle des Horus; Diod. 1.25.6 ersetzt in einer Variante des Mythos Typhon durch die Titanen). Der Augustusmythos erbte das Motiv des verfolgten göttlichen Kindes offensichtlich aus ägyptischer Tradition, nachdem Octavian zum neuen Herrn Ägyptens geworden war. Schon Hdt. 2.152 bezeugt die historisierende Übertragung des Horusmythos auf einen Pharao (Psammetich). In neronischer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000053

erscheint erst recht für das Motiv des messianischen Sterns plausibel. Herodes war ein römischer Vasallenkönig, eine Marionette des Augustus. Sein Freund und Berater, Nikolaos von Damaskus, hatte sogar ein Werk über die Jugend des Augustus verfaßt, das bis zu den Ereignissen des Jahres 45 v. Chr. reichte.[77] Wenn also der Geburtsstern Christi den Sturz des Marionettenkönigs Herodes prophezeite, so bildete er zugleich auch eine indirekte Antwort auf den herrschaftslegitimierenden Stern des Augustus und stellte den Vormachtsanspruch des *Imperium Romanum* in Frage. Vor der evozierten Folie des *sidus Iulium* muß er als ein die Römer herausforderndes politisches Signal verstanden worden sein. In Gestalt des von Magiern geschauten Geburtssterns kehrte ein von den Römern entwendetes orientalisches Weltherrschaftssymbol in den Orient zurück. Als ideologisches Ferment unterstützte es eine gegen Rom gerichtete ideologische Offensive.

Den gleichen Sinn hat eine im Lukasevangelium überlieferte alternative Datierung der Geburt Christi in das Jahr des Zensus, den Quirinus im Auftrag des Augustus im Jahre 6 unserer Zeitrechnung durchführte.[78] Durch diesen *Census* wurde Judäa dem römischen

---

Zeit benutzt Chairemon denselben Topos in seiner judenfeindlichen Exodusversion (bei Ios. *c. Ap.* I 32 [§292]).

[77] Fragmente: *FGrHist* 90 B 125–130. Über die Beziehung des Nikolaos zu Herodes und Augustus informieren die Zeugnisse T 1–13.

[78] *Lk* 2.1–2; nach Ios. *bell. Iud.* 18.1.1 (§§ 1–8) formierte sich im Jahr des Zensus die jüdische Widerstandbewegung. Die politischen Implikationen der im Lukasevangelium benutzten Überlieferung hat Horst Braunert, "Der römische Provinzalzensus und der Schätzungsbericht des Lukas-Evangeliums" (1957), in: Ders., *Politik, Recht und Gesellschaft in der griechisch-römischen Antike. Gesammelte Aufsätze und Reden*, 1980, 213–54, aufgedeckt. Demgegenüber stellt Horst R. Moehring, "The Census in Luke as an Apologetic Device", in: *Studies in New Testament und Christian Literature. Essays in Honor of A. P. Wikgren*, Leiden 1972, 144–60, den Sinn des Textes auf den Kopf: Lukas habe Jesu Geburt in das Jahr des Zensus datiert, um Jesus gegen die gleichzeitig entstandene jüdische Freiheitsbewegung abzugrenzen. Ebenso Richard Klein, "Das Bild des Augustus in der frühchristlichen Literatur", in: Raban von Haehling (Hg.), *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, Darmstadt 2000, 205–36, hier 207f. Für Klein signalisiert schon die Tatsache, daß Jesu Eltern sich schätzen lassen, Loyalität gegenüber Rom. Die Historizität des lukanischen Geburtsdatums verteidigt Klaus Rosen, "Jesu Geburtsdatum, der Census des

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000054

Reich offiziell als Provinz einverleibt. Die Geburt eines Messias ausgerechnet in das Jahr der tiefsten nationalen Erniedrigung zu datieren, verhieß die künftige Befreiung vom römischen Joch. Analog dazu destabilisierte der messianische Stern des Matthäusevangeliums den im *sidus Iulium* codierten Herrschaftsanspruch der Römer.

Wie haben die frühen Christen selbst ihren messianischen Stern verstanden? Das Matthäusevangelium nennt ihn einfach ἀστήρ. Das war die übliche Bezeichnung für einen Fixstern oder Planeten, nicht jedoch für einen Kometen. Wenn dieser Stern nun eine literarische Replik des *sidus Iulium* war, muß er zwar als Komet aufgefaßt worden sein, doch seine Benennung konservierte – wie diejenige des octavianischen Sterns – den ursprünglichen Fixsterncharakter seines römischen Vorbilds. Haben die Christen in ihm noch den aufgehenden Sirius wahrgenommen? In diesem Fall hätten sie sein Erscheinen mit einem hochsommerlichen Termin assoziieren müssen. Das Matthäusevangelium macht über die vorausgesetzte Jahreszeit keinerlei Angaben. Dennoch gibt uns die Rezeptionsgeschichte des Textes einen aufschlußreichen Hinweis: Ein Matthäuskommentar des späten 4. oder 5. Jahrhunderts zitiert eine Apokalypse des Adamsohnes Seth, ein apokryphes Werk unbekannter Herkunft und Entstehungszeit. Darin wird das Kindheitsevangelium des Matthäus auf eine detailliertere Art nacherzählt[79]: Magier

---

Quirinus und eine jüdische Steuererklärung aus dem Jahr 127 n. Chr.", *JbAC* 38, 1995, 5–15. Braunerts Beitrag wird ignoriert von Gerhard Perl, "Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Weihnachtsgeschichte", in: *Dissertatiunculae criticae, FS Günther Christian Hansen*, Würzburg 1998, 288–310.

[79] *Opus imperfectum in Matthaeum*, *PG* 56, 637f. Zur Datierung ins 5. Jh. n. Chr.: Josef Stiglmayr: "Das Opus imperfectum in Matthaeum", *ZKTh* 34, 1910, 1–38, 473–99, hier 495; F. W. Schlatter: "The Opus Imperfectum in Matthaeum and the Fragmenta in Lucam", *VChr* 39, 1985, 384–92; J. van Banning, *Opus Imperfectum in Matthaeum, Praefatio* (Corpus Christianorum, Series Lat. LXXXVII B) Brepols 1988, S. V; doch wurde auch eine spätere Datierung ins 6. Jh. vorgeschlagen, vgl. Franz Mali, *Das, Opus imperfectum in Matthaeum' und sein Verhältnis zu den Matthäuskommentaren von Origenes und Hieronymus*, Innsbruck/Wien 1991, 81. – Eine Zusammenstellung paralleler Traditionen, die alle auf einen syrischen Archetypus zurückgehen, bei Ugo Monneret de Villard, *Le leggende orientali sui magi evangelici*, Citta del Vaticano 1952. Aus der gleichen Überlieferung speist sich die *Chronik von Zuqnin*: *Chroni-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000055

besteigen jährlich um die gleiche Zeit, und zwar nach der Weizenernte, den *mons victoralis*, um hier auf das Erscheinen eines Sterns zu warten, der einst ihren Vorfahren prophezeit worden ist. Als der Stern schließlich auftaucht, offenbart sich in ihm der neugeborene Christus. Hier ist die Sternepiphanie in ein jährliches Bergbesteigungsritual eingebettet, das in die Zeit des Hochsommers fällt. Die Weizenernte endete im Vorderen Orient im Monat Juli, zur Zeit der frühen Hundstage, die der Aufgang des Sirius einleitete.[80] Zu diesem Termin fanden im östlichen Mittelmeerraum tatsächlich Bergbesteigungen statt.[81] Eine unter Zoroasters Namen publizierte Ritu-

---

con Pseudo-Dionysianum vulgo dictum, interpretatus est J.-B. Chabot (CSCO 121, Scriptores Syri, Ser. 3, Tom. I, Versio), Louvain 1949, 4: Adam wird in der "Schatzhöhle" auf dem Berg Seir zusammen mit Gold, Weihrauch und Myrrhe bestattet. Vor seinem Tod weissagt er seinen Söhnen, insbesondere seinem Erben Seth, in der Öffnung jener Höhle werde einst eine hölzerne Lanze mit einem Lichtstern an der Spitze (*lancea lignea, habens stellam lucis in capite*) erscheinen. Derjenige, dem sie sich offenbare, solle die in der Höhle deponierten Gaben nehmen, dem Stern folgen und die Geschenke dem am Zielort geborenen König übergeben. Dieser Text ist vor allem deshalb interessant, weil die hölzerne Lanze, an deren Spitze der Stern befestigt ist, auf eine rituelle Inszenierung des Sternaufgangs und des Zugs der Magier hindeutet. Er setzt ferner voraus, daß diejenigen, die auf den Stern warteten, sich im Innern einer Höhle befanden und zu deren Öffnung zu blicken hatten. Im *Protevangelium Iacobi* (2. Jh. n. Chr.) steht der Stern, dem die Magier folgen, über der Geburtshöhle Christi selbst (21.3). So auch in einem andern syrischen Text, der "Schatzhöhle" (Übers. Carl Bezold, Leipzig 1883, 58). In dieser Schrift ist der Verfasser jenes Sternorakels Nimrod (57), der mythische Urheber des persischen Feuerkults (33) und Gründer von Nisibis und Edessa (37). In der Mitte des prophezeiten Sterns sehen die Magier ein Mädchen, das einen bekrönten Knaben trägt (56).

[80] Mit dem Sirius gleichgesetzt von Odile Ricoux, "Sirius ou l'étoile des Mages", in: Béatrice Bakhouche/Alain Moreau/Jean Claude Turpin (Hgg.), *Les astres. Actes du colloque international de Montpellier 23–25 mars 1995*, Tome I, Montpellier, 131–54, hier 151. Erwähnt sei auch, daß sich eine spekulative Identifikation des Geburtsstern Christi mit dem Sirius in der esoterischen Literatur unserer Zeit findet. Zuletzt: Adrian G. Gilbert, *Der Stern der Weisen. Das Geheimnis der heiligen drei Könige,* Bergisch Gladbach 2000 (engl. Original 1996), 286f. Den Hinweis auf dieses Buch verdanke ich Helmut Zander.

[81] Die für unser Thema wichtigste lokale Analogie bezeugt Manil. 1.401–11, weil sie aus einer ehemaligen Provinz des persischen Reiches

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000056

alanweisung besagte, daß man aus der Art und Weise, wie der Sirius am Morgenhimmel sichtbar wurde, Schlüsse auf das Schicksal des nächsten Jahres ziehen konnte: Der Stern offenbarte, ob es Mißernten, Seuchen und Kriege geben, aber auch, ob ein neuer König erscheinen würde.[82] Es liegt auf der Hand, daß der unbekannte Verfasser der Sethapokalypse in das Matthäusevangelium solche Riten des Siriusfrühaufgangs hineinliest. Dabei ersetzt er den jährlich sich zeigenden Fixstern durch einen irregulär auftauchenden Wunderstern, und zwar auf genau die gleiche Weise, wie es vor ihm bereits Augustus mit dem *sidus Iulium* getan hatte. Wie weit die Sethapokalypse die ursprüngliche Rezeption des Matthäusevangeliums repräsentiert, wissen wir nicht. Jedenfalls muß das darin entfaltete hochsommerliche Szenario ein älteres Verständnis konservieren als die spätantike Auffassung, die die Geburt Jesu auf die Wintersonnenwende verlegte. Eine Datierung der Sternepiphanie in den Hochsommer wäre nach der Einführung des Weihnachtsfestes im 4. Jahrhundert schwerlich möglich gewesen. Das aber läßt darauf schließen, daß die Christen sich bis zu diesem Zeitpunkt des Umstands bewußt blieben, daß der Geburtsstern Christi ein symbolisches Derivat des aufgehenden Sirius und somit ein oppositionelles Symbol gegen das vom *sidus Iulium* inaugurierte Kaiserreich war.[83]

---

stammt: Auf dem anatolischen Taurusgebirge erfolgten beim Frühaufgang des Sirius Weissagungen über Ernteerträge, Seuchen, Krieg und Frieden. Träger solcher Prophetien hießen in Hellenismus und Kaiserzeit gewöhnlich Magier. Mit den Magiern des Matthäus parallelisiert auch von Ricoux (wie Anm. 80), 150. Franz Cumont, "Adonis et Sirius", in: Mélanges G. Glotz 1, 1932, 257–64, verbindet mit dem Maniliuszeugnis astrologische Anweisungen dafür, wie beim Siriusaufgang Prognosen für das nächste Jahr zu erlangen seien. Diese Texte wurden in der Antike dem persischen Religionsstifter Zoroaster zugeschrieben (*Geop.* 1.8; 1.10; 2.15). Der letzte Text gibt Aufschluß über das zum Szenario des Siriusaufgangs gehörende Ritual einer Saatgutprüfung. Dazu Verf., *Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik* (Beiträge zur klassischen Philologie 176), Frankfurt a.M. 1986.

[82] Ps.Zoroaster in *Geop.* 1.8.

[83] So bereits Verf. (wie Anm. 4), 32f. Ricoux (wie Anm. 80) kommt aufgrund anderer Argumentation zu einem ähnlichen Schluß, verzichtet allerdings auf die von mir vorgeschlagene Substitutionstheorie und setzt den Geburtsstern Christi mit dem Sirius direkt gleich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000057

Warum läßt Matthäus ausgerechnet Magier, persische Priester, dem Wunderstern nach Bethlehem folgen? Offenbar war der Text so konstruiert, daß sich seine antiken Leser dazu eingeladen fühlen könnten, ihnen vertraute iranische Fremdtraditionen darin wiederzuerkennen.[84] Schon für Clemens Alexandrinus waren es die sich auf Zoroaster zurückführenden persischen Magier, die die Geburt des Erlösers weissagten.[85] Das *Arabische Kindheitsevangelium* legt diese Prophetie Zaraduscht (= Zarathustra/Zoroaster) in den Mund.[86] In einer mittelpersischen Apokalypse prophezeit Ahuramadza dem Zarathustra, daß bei der Geburt des endzeitlichen Königs ein Stern vom Himmel fallen werde.[87] Anscheinend hat das im *Opus Imperfectum in Matthaeum* zitierte apokryphe Seth-Buch den persischen Religionsstifter, als berühmten Empfänger und Weiter-

[84] Zum iranischen Traditionshintergrund: Ernst Böklen, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie*, Göttingen 1902, 97–99; Ernst Kuhn, "Eine zoroastrische Prophezeiung im christlichen Gewande", in: *Festgruß an Rudolf von Roth*, Stuttgart 1893, 217–21. Guiseppe Messina, Una presunta profezia di Zoroastro sulla venuta del Messia, *Biblica* 14, 1933, 170–98; Ders., "Ecce magi ab oriente venerunt (Mt. 2,2) ", *Verbum Domini* 14, 1934, 7–19; Joseph Bidez/Franz. Cumont, *Les mages héllénisés II. Les textes*, Paris 1938, 57ff.; Geo Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Arbeitsgemeinschaft des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften 70, 1960; Ders., *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, 207–214; Mircea Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, Paris 1962, 68–76; Marianne Elissagary, *La légende des Rois Mages*, Paris 1965, 13–15. Speziell gegen Widengrens Annahme einer vorchristlichen zoroastrischen Tradition argumentiert auf eine mich nicht voll überzeugende Weise Jacques Duchesne-Guillemin, "Die Magier in Bethlehem und Mithras als Erlöser?" (1961), in: Ders., *Opera Minora* III, Teheran 1978, 68–74; Ders., "Die drei Weisen aus dem Morgenland und die Anbetung der Zeit" (1965), ebd. 76–98. Ähnlich skeptisch bewertet Brown (wie Anm. 8), 169 Messinas gleichartige These.

[85] Clem. Al. *strom.* 1.15.

[86] *Evangelium Infantiae Salvatoris Arabicum* 7, in: *Evangelia Apocrypha*, ed. C. Tischendorf, Leipzig 1976 (Nachdruck Hildesheim 1966), 101–209.

[87] *Bahman Yašt* 3.16.15. Eine messianische Stern-Prophetie Zarathustras bezeugt auch Theodor bar Konai, *Liber Scholiorum* 21 (frz. Übersetzung: Théodore Bar Koni, *Livre des Scolies, II*, trad. Par Robert Hespel/René Draguet, CSCO 432, Scriptores Syri, tome 188, Lovanii 1982, 53).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000058

vermittler einer solcher Sternoffenbarung, durch Adams Sohn Seth ersetzt. Einen ähnlichen Brückenschlag zwischen Judäa und Persien vollzieht ein vor das Ende des 4. Jahrhunderts n. Chr. datiertes syrisches Evangelium: Hier werden die Magier von einem Engel, der den Persern in Gestalt eines Sterns erscheint, aus ihrer Heimat nach Jerusalem und von dort nach Persien zurückgeführt.[88] Eine parallele Überlieferung im sog. *Religionsgespräch am Hof der Sasaniden* macht das erstmalige Erscheinen des messianischen Sterns in Persien zum Aition einer jährlich dort inszenierten Sternepiphanie.[89] Die einfachste Erklärung für die sich hier kreuzenden, eine Leerstelle des Matthäusevangeliums besetzenden iranisch-christ-lichen Traditionen bildet die Hypothese, daß zoroastrische Prophetien schon in vorchristlicher Zeit – vermutlich diejenigen, die unter dem pseudonymen Verfassernamen Hystaspes publiziert wurden[90] – die Geburt eines endzeitlichen Königs mit dem Aufgang eines Sterns synchronisierten. Die späteren iranischen Überlieferungen dürften auf einen Archetypus zurückgehen, der sich im ideologischen Abwehrkampf gegen westliche Invasoren (zuerst Griechen, dann Rö-

[88] *The History of the Blessed Virgin Mary and the History of the Likeness of Christ. The Syriac Texts edited with English Translations* by E.A. Budge, London 1899, 30–34. Die Legende zielt auf eine Christianisierung des iranischen Stern- und Feuerkults.

[89] Ἐξήγησις τῶν πραχθέντων ἐν Πέρσιδι 245b–246a (p. 45 Bratke).

[90] Sie weissagten nach Lact. *div.inst.* 7.15.11 die Vernichtung Roms und die Rückkehr der Weltherrschaft nach Asien. Ausführlichster Rekonstruktionsversuch: Hans Windisch, *Die Orakel des Hystaspes*, Verhandelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Niewe Reeks Deel XXVIII, Nr. 3, 1929. Als Entstehungszeit dieser Orakel wird meist das 2. oder 1. Jh. v. Chr. angenommen. Für das frühe 2. Jh. v. Chr. votiert Heinz-Josef Fabry, "Die frühjüdische Apokalyptik als Reaktion auf Fremdherrschaft. Zur Funktion von 4Q 246", in: Bernd Kollmann/Wolfgang Reinbold/Annette Steudel (Hgg.), *Antikes Judentum und frühes Christentum* (BZNW 97), Berlin/New York, 1999, 84–98, hier 92. Hingegen bevorzugt David Flusser, "Hystaspes and John of Patmos", in: Shaul Shaked (Hg.), *Irano-Judaica. Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*, Jerusalem 1982, 12–75, eine Spätdatierung ins frühe 1. Jh. n. Chr.; auf der andern Seite setzte Samuel K. Eddy, *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334–31 B.C.*, 1961, 33f. die hypothetische Grundschrift bereits ins 3. Jh. v. Chr.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000059

mer) entwickelt hatte. Wahrscheinlich stellt bereits das *sidus Iulium* eine implizite Antwort auf solche östliche Apokalyptik aus der Zeit der Mithridateskriege dar, denn erstens war ja Mithridates' Geburt und Thronbesteigung jeweils mit der Epiphanie eines Kometen konnotiert[91], und zweitens läßt sich auch der messianische Stern der iranischen Tradition als imaginäres Spiegelbild des aufgehenden Sirius verstehen, weil dieser als König der Sterne galt.[92]

Matthäus hatte aber noch einen andern Grund, eine Gesandtschaft von Magiern zu erfinden. Als er sein Evangelium schrieb, war ein aufsehenerregendes Ereignis noch in der Erinnerung seiner zeitgenössischen Leser verankert: Im Jahr 66 n. Chr. zog der Armenierkönig Tiridates mit einem großen Gefolge auf dem Landweg nach Rom, um sich dort Nero öffentlich zu unterwerfen. Er vollzog vor ihm die Proskynese, huldigte ihm als Gott, legte ihm sein Diadem

---

[91] S. o. Anm. 36.

[92] Zeugnisse s. o. Anm. 65. Hinzuweisen ist ferner auf den Sirius-Mythos des *Awesta* (Yašt 8), der sich gewiß keiner Übernahme aus christlicher Tradition verdankt. Merkelbach, *Isisfeste* (wie Anm. 48), 70–76, erklärt den Mythos aus ägyptischer Tradition und datiert seine Entstehung zwischen 485 und 332 v. Chr. Mit ägyptischem Einfluß rechnet auch Panaino (wie Anm. 65), II, 51–58, der sich gegen eine Entlehnung erst in parthischer Zeit ausspricht. In dem betreffenden Awesta-Text taucht der Sirius (Tištrya) zur Zeit seines Frühaufgangs in Gestalt eines Schimmels in einen See, nachdem er den rappengestaltigen Dämon der Dürre besiegt hat. Er bringt dadurch das Wasser des Sees zum Anschwellen, so daß Regenwolken aufsteigen, die sich über die Welt verteilen. Im selben See liegt nun aber nach Yašt 19 der königliche Machtglanz, das Chvarna, das nur auf legitime Thronfolger übergeht. Wer beide Texte nebeneinander liest, muß sich dazu aufgefordert fühlen, den charismatischen Herrschaftsglanz mit dem im See verborgenen Feuer des Sirius gleichsetzen. Sonderbarerweise ziehen die mir bekannten Chvarna-Theorien der Iranistik aus diesem Sachverhalt nicht die nötige Schlußfolgerung. Z. B. P. Lecoq, "Un problème de religion achéménide. Ahura Mazda ou Xvarnah?", in: *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata (Acta iranica 23)*, 1984, 301–26; A. Sh. Shahbazi, "An Achaemenid Symbol I", *AMI* NF 7, 1974, 135–44; "An Achaemenid Symbol II", *AMI* 13, 1980, 119–147; Bruno Jacobs, "Das Chvarnah – Zum Stand der Forschung", MDOG 119, 1987, 215–48; Gregor Ahn, *Religiöse Herrscherlegitimation im achämenidischen Iran. Die Voraussetzungen und die Struktur ihrer Argumentation* (Acta Iranica 31), Leiden 1992, 199–215.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000060

zu Füßen und empfing es daraufhin von seiner Hand zurück. Mit analogem Zeremoniell hatte sich Herodes von Augustus nach der Schlacht von Actium in seiner Herrschaft bestätigen lassen.[93] Mit der Magierperikope des Matthäusevangeliums vergleichbar macht den Zug des Tiridates nun der Umstand, daß er den priesterlichen Rang eines Magiers hatte und außerdem von Magiern begleitet war, die Nero bei ihrem damaligen Rombesuch in die Riten des Mithras einweihten.[94]

Tiridates war der Bruder des Partherkönigs. Seine formelle Unterwerfung unter den römischen Kaiser beendete einen jahrelangen kriegerischen Konflikt zwischen den Römern und Parthern[95] und machte zugleich die Hoffnungen der aufständischen Juden zunichte, Waffenhilfe aus dem parthischen Reich zu erhalten.[96] Der auf den

---

[93] Ios. *bell. Iud.* 1.20.1–3 (§§ 387, 390, 393).

[94] Cass. Dio 63.1–5.4; Plin. *nat.* 30.16. Zur symbolischen Inszenierung des Tiridatesbesuches vgl. Henri Stierlin, *Astrologie und Herrschaft. Von Platon bis Newton* (frz. Original Paris 1986), Frankfurt a.M. 1988, 36–67. Für die Interpretation des Matthäusevangeliums wurde die Romreise des Tiridates erstmals herangezogen von Dieterich (wie Anm. 8). Ihm folgten Franz Boll, "Der Stern der Weisen" (1917), in: Ders., *Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums*, Leipzig 1950, 135–42, hier 141; Werner Schur, *Die Orientpolitik des Kaisers Nero* (Klio Beiheft 15), Leipzig 1923, 33f.; Beare (wie Anm. 72), 74; von Stuckrad (wie Anm. 6), 558–60, 585f. Theologische Interpreten haben Dieterichs Theorie jedoch in der Regel abgelehnt, vor allem, weil sie beim Tiridateszug das Motiv des wegführenden Sterns vermißten. Vgl. z. B. Hengel/Martin (wie Anm. 8), 585f.

[95] Zur historischen Rahmensituation vgl. Karl-Heinz Ziegler, *Die Beziehungen zwischen Rom und dem Partherreich. Ein Beitrag zur Geschichte des Völkerrechts*, Wiesbaden 1964, 67–75.

[96] Zwar beteiligten sich mesoptamische Juden nach Cass. Dio 65.4.3 am Krieg, doch die enttäuschten Erwartungen spiegeln sich in der warnenden Rede Agrippas II. an die Aufständischen bei Ios. *bell. Iud.* 2.16,4 (§§ 388–389). Vgl. Charles Leslie Murison, *Rebellion and Reconstruction. Galba to Domitian. An Historical Commentary on Cassius Dio's Roman History, Books 64–67 (A. D. 68–96)*, Atlanta 1999, 134. Hoffnungen auf die Parther setzten die Juden bereits zur Zeit des zweiten Triumvirats. Dazu Geo Widengren, "Quelques rapports entre Juifs et Iraniens à l'époque des Parthes", in: *Volume du congrès Strasbourg 1956* (Suppl. to VT 4), Leiden 1957, 197–241, hier 199f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000061

im Jahr 66 beginnenden jüdischen Krieg zurückblickende Autor des Matthäusevangeliums protestiert gegen die damalige Unterwerfung des Ostens unter die römische Oberhoheit, indem er Magier nicht nach Rom, sondern nach Judäa reisen läßt. Dem römischen Gottkaiser und seinem nach Art des Tiridates zur Herrschaft gelangten Trabanten Herodes tritt der neugeborene jüdische Messias als Herausforderer gegenüber.

Hinzu kommt, daß es – was meist übersehen wird – auch für den Geburtsstern Christi im Jahr 66 eine auffällige Entsprechung gibt: Josephus behauptet, damals sei über Jerusalem ein schwertähnlicher Stern (ἄστρον ... ῥομφαίᾳ παραπλήσιον) erschienen, außerdem aber ein Komet, der ein ganzes Jahr lang sichtbar blieb. Die Juden hätten darin Vorzeichen erkannt, die eine Übertragung der Weltherrschaft auf einen König aus Judäa verhießen, und sich zur Revolte gegen Rom ermutigt gefühlt.[97] Diese auf himmlische Omina bezogene Verheißung kann nur in Form eines messianischen Orakels erfolgt sein, wie es Josephus selbst für dieses Jahr des Kriegsausbruchs bezeugt.[98] Seiner Darstellung nach flößte es den Juden Selbstvertrauen in den Erfolg ihres Aufstands ein. Sowohl der wundersame Komet als auch der schwertgestaltige Stern waren offenbar literarische Fiktionen jenes Orakeltextes.[99] Was den letzteren an-

[97] Ios. *bell. Iud.* 6.5.3 (§§ 288f.).

[98] Ios. *bell. Iud.* 6.5.4 (§§ 312–314). Solch ein Orakel, in dem sich aber kein speziell jüdischer Messianismus, sondern eine gesamtorientalische Erlöserwartung ausdrückte, bezeugen für dasselbe Jahr auch Tac. *hist.* 4.13 und Suet. *Vesp.* 4.5. Offenbar war der literarische Archetypus dazu bestimmt, die Völker des Ostens zum gemeinsamen Kampf gegen Rom aufzurufen. Zum apokalyptischen Traditionshintergrund vgl. Eduard Norden, "Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie", *Neue Jb. f. d. klass. Altertum* 16, 1913, 637–66; Hans G. Kippenberg," ‚Dann wird der Orient herrschen und der Okzident dienen.' Zur Begründung eines gesamtorientalischen Standpunktes im Kampf gegen Rom", in: *Spiegel und Gleichnis, FS J. Taubes*, Würzburg 1983, 40–48; Helmut Schwier, *Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–74 n. Chr.)*, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1989, 238–45. Ethelbert Stauffer, *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi*, Bern 1957, 82f. hielt das Orakel für frühchristlichen Ursprungs.

[99] Hingegen hält Abraham Schalit, "Die Erhebung Vespasians nach Flavius Josephus, Talmud und Midrasch. Zur Geschichte einer messianischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000062

geht, so deutet Josephus' Bezeichnung dieses Himmelszeichens als ῥομφαίᾳ παραπλήσιον außerdem auf die rituelle Inszenierung einer Sternepiphanie hin, denn die *Apostelakten* erwähnen einen Stern des Gottes *Rompha*, den die vorexilischen Juden umhergetragen hätten.[100] Das bezieht sich auf Amos 5.25, wo jedoch von Kultbildern der assyrischen Sterngötter Sakkut und Kewan die Rede ist. Der sie in den *Apostelakten* ersetzende Gott *Rompha* dürfte eine aktualisierende hellenistische Personifikation jenes kriegsauslösenden "Schwertsterns" des Jahres 66 gewesen sein. Vermutlich wurde damals ein schwertähnliches Sternsymbol auf einer Stange ebenso zur Schau gestellt, wie die *Chronik von Zuqnin* später auch den Geburtsstern Christi beschreibt.[101] Das könnte etwa im Monat Loos geschehen sein, als Menaem, ein Nachkomme des Judas Galiläus, von Masada aus "wie ein König" nach Jerusalem gezogen kam, um sich an die Spitze der Aufstandsbewegung zu setzen.[102] Vor dem Hintergrund der für die Juden verhängnisvollen Reise des Tiridates nach Rom kompensierte solch eine apokalyptische Performance die zerschlagenen politischen Hoffnungen, die die Aufständischen bis dahin in den parthischen Osten gesetzt hatten. Der dem Stern des *Rompha* an die Seite gestellte messianische Komet überschrieb das *sidus Iulium* der julisch-claudischen Dynastie.[103] Es überbot sein Vorbild durch die lange Dauer seiner Sichtbarkeit – ein himmlisches Zeichen des Protests gegen den gleichzeitigen, neun Monate

---

Prophetie", *ANRW* II 2, Berlin/New York 1975, 208–327, hier 245f., den Kometen für zweifelsfrei historisch, obwohl er einräumt, daß die Nachricht möglicherweise übertrieben sei. Von Stuckrad (wie Anm. 6), 559f. sucht den Realitätsgehalt des Omens in einer Planetenkonjunktion (Jupiter und Mars), die im Monat Juni des Jahres 66 n. Chr. erfolgte. Einig bin ich mit ihm darin, daß der Tiridatesbesuch dieses Jahres eine astrologische Konnotation hatte; doch nichts spricht dafür, daß dabei jene Planetenkonjunktion eine Rolle spielte – einmal ganz davon abgesehen, daß Josephus die ominösen Himmelserscheinungen zusammen mit andern Wundern erwähnt, die sich bereits im Frühjahr zeigten, unmittelbar bevor der Aufstand begann (*bell. Iud.* 6.5.3 [§290]).

[100] *Acta* 7.43: τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ Ῥομφά.

[101] S. o. Anm. 79.

[102] Ios. *bell. Iud.* 2.18.8 (§433f.).

[103] Mit dem *sidus Iulium* vergleicht den Kometen auch Schalit (wie Anm. 98), 245.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000063

dauernden[104] Zug des "Magiers" Tiridates nach Rom und die freiwillige Selbstversklavung des Ostens.[105] Die Magier des Matthäusevangeliums sind Träger jener gerade im Jahr 66 n. Chr. für den gesamten Orient formulierten Hoffnung auf eine Umkehrung der politischen Machtverhältnisse durch einen aus dem Osten kommenden König.[106]

Leider ist nicht überliefert, in welcher Form die römische Panegyrik des Jahres 66 die Unterwerfung des Tiridates unter Nero kommentierte. Man darf jedoch vermuten, daß die Rhetoren es sich nicht entgehen ließen, anläßlich der von Nero prachtvoll inszenierten Begegnung zwischen Rom und dem parthisch-armenischen Osten sowohl die Topik des Siriusaufgangs als auch den daraus abgeleiteten Geburtsstern des Augustus zu aktualisieren, wurde Nero doch schon vorher in der panegyrischen Dichtung als "Stern" bezeichnet.[107] Ein Komet galt als gutes Omen seiner Herrschaft.[108]

---

[104] Cass. Dio 63.2.3.

[105] Nach dem Empfinden der Juden machten sich die Parther durch den Friedenschluß mit den Römern zu deren Sklaven: Ios. *bell. Iud.* 2.15.4 (§ 379).

[106] Ähnlich Andreas Feldtkeller, *Im Reich der syrischen Göttin. Eine religiös plurale Kultur als Umwelt des frühen Christentums* (Studien zum Verstehen fremder Religionen 8), Gütersloh 1994, 135

[107] Nach Lucan. 1.47–55 wird Nero gleichsam als neuer Phaethon den Sonnenwagen besteigen und auf Rom *obliquo sidere* (55) herabschauen. Dazu Christoph Schubert, *Studien zum Nerobild in der klassischen Dichtung* (Beiträge zur Altertumskunde 116), Stuttgart/Leipzig 1998, 109–120. Eine explizite Bezugnahme auf den Phaethonmythos im selben Epos 2.410–415. Ulrike Auhagen, "Nero – ein ‚Phaethon' in Rom? Eine politische Deutung des Apennin-Exkurses in Lukans Bellum Civile (2,396–438)", in: Thomas Baier/Frank Schimann (Hgg.), *Fabrica. Studien zur antiken Literatur und ihrer Rezeption* (Beiträge zur Altertumskunde 90), Stuttgart/Leipzig 1997, 91–102, sieht darin eine versteckte nerokritische Anspielung auf den Rombrand des 19. Juli 64 n. Chr. In der provinzialen Münzpropaganda verschiedener orientalischer Städte taucht in neronischer Zeit wiederholt ein Stern auf: Andrew Burnett/Michel Amandry/Pere Pan Pripollès (Hgg.), *Roman Provincial Coinage I: From the Death of Caesar to the Death of Vitellius (44 BC-AD 69), Part. I: Introduction and Catalogue*, London/Paris 1992, Nr. 4286, 4297 (Antiochia), 4616 (Sidon), 4804 (Damaskus), 4862 (Caesarea Maritima).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000064

Wie einst bei den *ludi victoriae Caesaris* soll auch anläßlich der im Jahr 60 gestifteten neuen Spiele, der *Neronia*, ein Komet erschienen sein.[109] Calpurnius Siculus stellte dieses Himmelszeichen in einer so panegyrischen Weise dar, daß sein Signalwert das evozierte Vorbild des *sidus Iulium* übertrumpfte.[110] Das hinderte die antikaiserliche Senatsaristokratie freilich nicht daran, Neros Kometen als Zeichen eines bevorstehenden Machtwechsels zu interpretieren.[111] Wie Nero dies aufnahm, verrät die Legende, der Hofastrologe Balbillus habe dem Kaiser geraten, dem Beispiel der Könige zu folgen, die solche Omina mit dem Blut prominenter Gegner zu entsühnen pflegten.[112] Angeblich erschien ein derartiger Unheilskomet noch einmal im Jahr 64, dem Jahr des Rombrandes. In ihm kündigte sich die Pisonische Verschwörung des folgenden Jahres ominös an.[113]

---

[108] Nach Sen. *nat.* 7.17.2 gab der unter Nero erschienene Komet diesen Himmelskörpern ihren guten Ruf zurück. Seneca wendet sich sowohl gegen die Auffassung, es sei derselbe Komet gewesen, der bei den Festspielen der Venus Genetrix auftauchte, als auch gegen die Identifikation eines weiteren Kometen, der angeblich im Todesjahr des Claudius erschienen war (Plin. *nat.* 2.92; Suet. *Claud.* 46), mit dem *sidus Iulium*. Den Kometen des Jahres 60 könnte es nach Senecas Schilderung (*nat.* 7.21.3 und 7.29.3) wirklich gegeben haben. Das gilt jedoch für die andern Kometen der neronischen Zeit nicht in gleicher Weise, obwohl Robert Samuel Rogers, "The Neronian Comets", *TAPhA* 84, 1953, 237–49, genau das zu plausibilisieren versucht. Trotz seiner Argumente bleiben Zweifel angebracht gegenüber der Behauptung des Plinius (*nat.*2.91) und Tacitus (*ann.* 15.47), daß in Neros Lebenszeit ständig unheilvolle Kometen gesichtet worden seien. Diese Kometen waren eher topische Bilder einer antineronischen Orakelliteratur.

[109] Zu den *Neronia*: Tac. *ann.* 14.20f.; Suet. *Nero* 12.3; 21.1; Cass. Dio 61.21. Den Kometen (*sidus cometes*) erwähnt in Zusammenhang mit den Spielen Tac. *ann.* 14.22.1, hier in nerofeindlicher Deutung als Zeichen eines bevorstehenden Regierungswechsels.

[110] Calp. *ecl.* 1.77–88 degradiert in kontrastierender Absicht das vorbildliche *sidus Iulium* zu einem unheilvollen Vorzeichen der Bürgerkriege. Auf die *Neronia* des Jahres 60 bezogen von Rogers (wie Anm. 108), 241.

[111] Tac. *ann.* 14.22. Vgl. *Octavia* 227–247.

[112] Suet. *Nero* 36.

[113] Tac. *ann.* 15.47. Im Jahr des großen Brandes kam wieder ein Orakel in Umlauf, das Rom den Untergang nach 3x300 Jahren weissagte (Cass. Dio 62.18.3). Es hatte bereits unter Tiberius im Jahre 19 n. Chr. für Unruhen gesorgt (Cass. Dio 57.18.4). Damals wurden auffälligerweise Ju-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000065

Ähnlich dürfte der 66 n. Chr. auftauchende Komet nur in apokalyptischer Phantasie existiert haben und als Umwertung eines panegyrischen Topos zu verstehen sein. Daß Neros Propagandakomet in dem Jahr, in dem die romfeindlichen Verheißungen der orientalischen Orakelliteratur durch den nun geschlossenen römisch-parthischen Frieden historisch widerlegt zu sein schienen, erneut heraufbeschworen wurde, liegt sehr nahe. Der gefeierte Sieg Neros über den Osten war Anreiz genug, die fremden Prophetien in einem prorömischen Sinne umzulenken und abzuwehren. Das wiederum mußte ein zum Aufstand bereites Volk wie die Juden erst recht dazu provozieren, den Sinn der interkulturellen Vorzeichen erneut gegen Rom zu kehren.

Vermutlich steht die Apokalyptik der folgenden Jahrzehnte in der Tradition der ideologischen Grabenkriege, die im Jahr des Kriegsausbruches geführt wurden: Die in nachneronischer Zeit entstandenen jüdisch-christlichen Sibyllenorakel lassen Nero als endzeitlichen König an der Spitze eines parthischen Heeres in den Westen ziehen, um Italien und Rom in Schutt und Asche zu legen.[114] Er ist der "große Stern", der Babylon (= Rom) mit seinem Feuer vernichtet.[115] Dies ist eine klare Anspielung auf den Brand Roms vom 19. Juli des Jahres 64 n. Chr., da Nero von seiten der römischen Opposition als Brandstifter denunziert worden war.[116] Die jüdisch-

---

den und Ägypter aus Rom verbannt (Ios. *ant.Iud.* 18.3.4f., [§§ 65–84]; Tac. *ann.* 2.85; Suet. *Tib.* 36; Dio Cass. 57.18). Vgl. Verf. (wie Anm.1), 27–29 (mit Forschungsliteratur).

[114] *Or. Sib.* 8.65–106. Nach *Or. Sib.* 4.119–124 und 5.143–147 flieht Nero zu den Parthern. Der Glaube an Neros Fortexistenz war nach Dion Chrys. 21.10 weit verbreitet. Der Mythos vom fortlebenden Nero rief in flavischer Zeit mehrere Thronprätendenten auf den Plan, die sich als Nero ausgaben und parthische Waffenhilfe erhofften, so zuerst 69 n. Chr. (Tac. *hist.* 1.2; 2.8–9; Cass. Dio 63.9.3; Zon. 11.15); dann 80 n. Chr. (Cass. Dio 66.19.3b; Ergänzungsbericht Ioann.Antioch. fr. 104 Mueller), schließlich 80 n. Chr. (Suet. *Nero* 67). Eine Analyse der Quellen bei Christopher J. Tuplin, "The False Neros of the First Century A. D.", in: Carl Deroux (Hg.), *Studies in Latin History and Roman History V* (Collection Latomus 206), Bruxelles 1989, 364–404.

[115] *Or. Sib.* 4.155–161. Vgl. Verf. (wie Anm. 4), 30f.

[116] Lucan. *de incendio urbis* (Stat. *silv.* 2.7.60f.: *dices culminibus Remi vagantis / infandos domini nocentis ignes*). Frederick M. Ahl, "Lucan's *De incendio urbis, epistulae ex Campania* and Nero's Ban", *TAPhA* 102,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000066

christliche Widerstandsbewegung griff diese Verunglimpfung des Kaisers bereitwillig auf und stellte das Phantasiebild eines Rom zerstörenden Kaisers in den Dienst einer hämischen antirömischen Propaganda. Was man dem realen Nero vorwarf, sollte ein imaginärer Nero einst in größerem Maßstab wiederholen und vollenden. Solch polemische Instrumentalisierung des Kaisers, die ihn zum Exekutivorgan des romfeindlichen Ostens machte und in einen Zerstörer Roms umpolte, dürfte schon zu Lebzeiten Neros eingesetzt haben. Denn nach Sueton prophezeite ein damals umlaufendes Orakel sowohl Neros baldigen Sturz als auch sein anschließendes Königtum über den Orient.[117] Der Autor dieses Textes ironisierte anscheinend die Weltherrschaft, die Nero durch die formelle Unterwerfung des Tiridates gewonnen zu haben beanspruchte, indem er den Kaiser in seiner Prophetie einerseits entthronte und ihn andererseits zum König über die Parther machte – gewissermaßen zur Strafe dafür, daß sie sich Nero angebiedert und die Juden bei ihrem Befreiungskrieg im Stich gelassen hatten. Der Tag des Rombrandes besaß als ägyptischer Zeitpunkt des Siriusaufgangs spätestens seit Caesars Kalenderreform und der gleichzeitigen Erfindung des *sidus Iulium* im Bewußtsein der römische Öffentlichkeit eine einschlägige mantische Signifikanz. Die polemische Nachrede, Nero habe am Tag des Siriusaufgangs die Stadt Rom angezündet, stilisierte den letzten Kaiser der julisch-claudischen Dynastie implizit zu einem

---

1971, 1–27, datiert das Werk in den August 64; er sucht in Lucans Rombrandgedicht den Grund dafür, daß der Dichter bei Nero in Ungnade fiel und sich den Verschwörern anschloß. Nach Tac. *ann.* 15.67.2 gehörte jener Brandstiftungsvorwurf zur antikaiserlichen Polemik der Pisonischen Verschwörung. Zum Brand Roms selbst ebd. 15.38–44; Suet. *Nero* 38; Cass. Dio 62.18. Dazu: Bernard W. Henderson, *The Life and Principate of the Emperor Nero*, London 1905 (Reprint Rom 1968), 238; Michael Grant, *Nero, Despot – Tyrann – Künstler*, (1970), 1978, 128–40; Vasily Rudich, *Political Dissidence under Nero. The Price of Dissimulation*, London/New York 1993, 85; Massimo Fini, *Nero. Zweitausend Jahre Verleumdung. Eine andere Biographie* (1993), München 1994, 151–80. Zu den literarischen Diffamierungen Neros allgemein vgl. die Beiträge in Jás Elsner/Jannée Masters (Hgg.), *Reflections of Nero. Culture, History & Representation*, London 1994.

[117] Suet. *Nero* 40. In die Zeit des jüdischen Krieges datiert von Wilhelm Weber, *Josephus und Vespasian. Untersuchungen zu dem Jüdischen Krieg des Flavius Josephus*, Berlin/Stuttgart/Leipzig 1921, 39.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000067

Anti-Augustus: Während Augustus vom *sidus Iulium* an einem Tag, an dem der Hundsstern aufging, als Erneuerer Roms geboren sein wollte, vernichtete sein dekadenter Erbe auf dem Kaiserthron ausgerechnet zum gleichen kalendarischen Termin die Hauptstadt des ihm anvertrauten Reiches.[118] Zu solcher Umwertung des Vorzeichengehalts, der sich mit dem Frühaufgang des Sirius verband, müssen vor allem Judenchristen motiviert gewesen sein, hatte Nero doch die stadtrömischen Christen als Brandstifter verfolgen und hinrichten lassen. Wurden diese, wie ich annehme, von der römischen Justiz zu Recht verurteilt, so hatte sich für sie in den Flammen des brennenden Roms niemand anders als der im Zeichen des aufgehenden Hundssterns geborene und nun als endzeitlicher Weltenrichter wiederkehrende Christus offenbart.[119] Rom am Tag des sommerlichen Siriusaufgangs anzuzünden, um den Völkern des Ostens ein Signal zum gemeinsamen Aufstand zu geben, dürfte schon im Jahr 64 n. Chr. eine Protesthandlung gegen den römisch-parthischen Frieden gewesen sein. Denn Tiridates hatte im Jahr 63 n. Chr. seine Unterwerfung unter Neros Oberherrschaft symbolisch vorweggenommen, indem er in Asien vor einem Bildnis Neros sein Diadem niederlegte und alsbald nach Rom zu reisen versprach, um die zeremonielle Geste dort zu wiederholen.[120] Die Übertragung der

[118] Eine besondere Pointe besaß dies vor dem Hintergrund, daß Nero sich nach dem Rombrand wie Augustus (Suet. *Aug.* 7.2) als zweiten Gründer der Stadt und neuen Romulus sah (Tac. *ann.* 15.40.2). Zur Augustus-*aemulatio* Neros vgl. Werner Huss, "Die Propaganda Neros", *AC* 47, 1978, 129–48, hier 133–39.

[119] Christus als richtender Hundsstern: Hippol. *ref.* 4.48.12. Dazu Verf. (wie Anm. 4), 27–44; Ergänzendes in Verf. (wie Anm. 1), 36–48.

[120] Tac. *ann.* 15.29; dazu Schur (wie Anm. 93), 29. Eine dem Brand Roms vorausgehende, auf den geplanten Besuch des Tiridates in Rom reagierende judenchristliche Siriusapokalypse postulierte ich bereits 1991 (wie Anm. 4), 31f. Die Hoffnung der Brandstifter, einen allgemeinen Aufstand gegen Rom auszulösen, ging wenigstens teilweise in Erfüllung, und zwar deswegen, weil Nero durch die Kosten, die der Wiederaufbau Roms verursachte, eine Finanzkrise bewirkte, die zu einer verstärkten Ausbeutung der Provinzen führte und deren Bereitschaft zur Erhebung verstärkte. Adalberto Giovannini, "Die Zerstörung Jerusalems durch Titus: Eine Strafe Gottes oder eine historische Notwendigkeit?", in: Pedro Barceló (Hg.), *Contra quis ferat arma deos? Vier Augsburger Vorträge zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit,* München 1996, 11–34, hier 20–22, sieht die Aufstände der neronischen Zeit als Folge des

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000068

Brandstifterrolle auf Nero war in den kritischen Jahren nach 64 n. Chr. eine für die Judenchristen willkommene Strategie der Selbstentlastung. Nach Neros Tod konnten sie die einst gegen den lebenden Kaiser gerichteten Unheilsorakel gegen historische Falsifikation schützen, indem sie sie auf einen imaginär fortlebenden Nero übertrugen. Der kommende Antichrist Nero wurde so zu einem Vollzugsorgan seines himmlischen Gegenspielers, der ihn alsbald stürzen und ablösen sollte.[121] Diese Verteufelung Neros geht aber auf einen literarischen Archetypus zurück, zu dessen Bildung speziell die politischen Konstellationen der Jahre 63–66 n. Chr. und eine für Nero damals wahrscheinlich veranstaltete Stern-Propaganda veranlaßten. Die orientalische Apokalyptik kommunizierte in einem feindlichen Dialog mit einer gleichzeitigen römischen Herrschaftspanegyrik.

Die genauen Diskurswege lassen sich aufgrund der Quellenlage leider nicht mehr ermitteln. Doch wenn der Autor des Matthäusevangeliums, als er in den Jahrzehnten nach dem Fall Jerusalems seine Jesusbiographie schrieb[122], darin eine Reise von Magiern zum neugeborenen Messias mit einem mysteriösen Sternaufgang kombinierte, so müssen ihm noch die dramatischen Ereignisse des Jahres 66 vor Augen gestanden haben. Er schrieb sein Werk in der flavischen Epoche aus einer offensichtlichen Verweigerungshaltung heraus, vermutlich in bewußtem Gegensatz zu seinem Landsmann Josephus. Dieser prominente jüdische Überläufer genoß die Gunst des Kaisers Vespasian, weil er sich während des Krieges als Prophet in dessen Dienst gestellt und sein eigenes Volk an den Feld-

---

Großbrands an. Allerdings beharrt er weiterhin auf seiner Hypothese, daß dieser Brand zufällig ausgebrochen sei (21, Anm. 21).

[121] Zur Rolle Neros als Antichrist vgl. Waltraud Jakob-Sonnabend, *Untersuchungen zum Nero-Bild der Spätantike* (Altertumswissenschaftliche Texte und Studien 18), 1990, 133–51; Bernhard McGinn, *Antichrist. Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil,* San Francisco 1994, 46–53.

[122] Gewöhnlich nimmt als als terminus a quo das Jahr 70, als mutmaßliche Entstehungszeit die Jahre zwischen 80 und 90 n. Chr. an: Luz (wie Anm.76), 75f.; Alexander Sand, *Das Matthäusevangelium,* Darmstadt 1991, 12–15; Ingo Broer, *Einleitung in das Neue Testament*, Bd. I, Würzburg 1998, 110–113; Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* (1994), 3.neubearb. Aufl. 1999, 238.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000069

herrn, dessen Truppen Jerusalem stürmten, ideologisch verraten hatte. Als freigelassener Kriegsgefangener und ergebener Klient des neuen Kaisers verfaßte Josephus in den 70er Jahren des 1. Jahrhunderts in Rom eine Monographie über die Jüdische Revolte[123], in der er seine eigene Beteiligung herunterspielte und sich von den Aufständischen distanzierte. In diesem Werk deutete Josephus die Prophetie des Jahres 66 über einen neuen Weltherrscher aus dem Osten auf Vespasian um und behauptete gar, dem damaligen Feldherrn schon gleich nach seiner Gefangennahme im Sommer des Jahres 67 die künftige Alleinherrschaft prophezeit zu haben.[124] Da jene Verheißung aber auf die Omina des Jahres 66 bezogen gewesen war,

[123] Steve Mason, *Flavius Josephus und das Neue Testament,* Tübingen/Basel 2000, 87 vermutet als Entstehungszeit des Werks schon das Jahr 71 n. Chr. Abweichend dazu datiert er in seinem Aufsatz "Aufstandsführer, Kriegsgefangener, Geschichtsschreiber: Der jüdische Historiograph Flavius Josephus und seine Bedeutung für das Verständnis des Neuen Testaments", ZNT 3, 2000, 11–21, hier 12, die Entstehung der ersten sechs Bücher in die Jahre 75–79 n. Chr, des siebten Buches in die Zeit von Titus oder Domitian. – Zur apologetischen Tendenz des *Bellum Iudaicum* zuletzt Gottfried Mader, *Josephus and the Politics of Historiography. Apologetic and Impression Management in the Bellum Judaicum* (Mnemosyne 205), Leiden/Boston/New York 2000.

[124] Ios. *bell. Iud.* 3.8.9 (§§399–402). Mit Schalit (wie Anm. 99), 287–299, halte ich die Prophetie für eine autobiographische Rückprojektion aus dem Sommer 69, als Vespasian sich durch orientalische Orakelexperten massiv unterstützen ließ. Gegen die Historizität der Datierung argumentiert auch Barbara Levik, *Vespasian,* London/New York 1999, 43. Die meisten Interpreten folgen jedoch in diesem Punkt Josephus' verlogener Selbstdarstellung. Z.B. Otto Michel, "Die Rettung Israels und die Rolle Roms nach den Reden im ‚Bellum Judaicum'", *ANRW* II 21,2, Berlin/New York 1984, 945–76, hier 948f.; Horst R. Moehring, "Joseph ben Matthia and Flavius Josephus: the Jewish Prophet and Roman Historian", ebd. 864–944, hier 917–27; Seth Schwartz, *Josephus and Judaean Politics,* Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1990, 5; Rebecca Gray, *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine. The Evidence from Josephus,* New York/Oxford 1993, 79; Gohei Hata, "Imagining Some Dark Periods in Josephus' Life", in: Fausto Parente/Joseph Sievers (Hgg.), *Josephus and the History of the Greco-Roman Period. Essays in Memory of Morton Smith,* Leiden/New York/Köln 1994, 309–28, hier 320–22; zweifelnd M. Gwyn Morgan, "Vespasian and the Omens in Tacitus Histories", *Phoenix* 50, 1996, 41–55, hier 50; Mason (wie Anm. 123), 68f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000070

gelangte Vespasian mit Josephus' Hilfe implizit auch zu einem herrschaftsverheißenden Kometen, was er als Gründer einer neuen Kaiserdynastie und Imitator des Augustus sicherlich zu schätzen wußte.[125] So wechselte durch die Propaganda, die der Verräter Josephus für das flavische Kaiserhaus betrieb, ein von den aufständischen Juden in den Orient zurückgeholtes Himmelszeichen wiederum die Fronten.

Demgegenüber hielt das Matthäusevangelium an dem ermutigenden Zeichengehalt fest, den der messianische Stern des Jahres 66 für die Juden besaß.[126] Es entstand wahrscheinlich in Syrien[127], einer Provinz, die Vespasian bei seinem Putsch den nötigen Rückhalt gegeben hatte.[128] Zweifellos erhielt sich hier auch die Erinnerung

[125] Vermutlich ist Vespasian das die Welt erlösende *novum sidus*, als das Curtius in seiner Alexanderbiographie einen namentlich nicht genannten Kaiser bezeichnet: Daß dieser nach Curt. 10.9.3–6 Rom aus Bürgerkriegswirren herausführte und Gründer einer neuen Dynastie war, paßt am besten auf Vespasian. Vgl. Johannes Stroux, "Die Zeit des Curtius", *Philologus* 84, 1929, 233–51; Joachim Fugmann, "Zum Problem der Datierung der Historia Alexandri Magni des Curtius Rufus", *Hermes* 123, 1995, 233–43; Elizabeth Baynham, *Alexander the Great. The Unique History of Quintus Curtius*, Ann Arbor 1998, 201–19. Eine implizite Aneignung des *sidus Iulium* durch Vespasian drückt sich in der Legende aus, die Statue des vergöttlichen Caesar (gemeint sein dürfte die Statue im Tempel des Divus Iulius auf dem Forum, die den Stern über dem Kopf trug) habe sich in Rom von selbst nach Osten gedreht. Das wurde unter die offiziellen Vorzeichen der Vespasianherrschaft aufgenommen (Suet. *Vesp.* 5.7). An eine bewußte Manipulation der Statue durch Mitverschworene Vespasians denkt David S. Potter, *Prophets and Emperors. Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge,Mass./London 1994, 173.

[126] Den Geburtsstern Christi verband schon Hugh Montefiore, "Josephus and the New Testament", *NT* 4, 1960, 139–60, 307–18, hier 146, mit dem Kometen des Jahres 66. Eine Spitze gegen Vespasian und Titus erkennt in der Magierperikope Feldtkeller (wie Anm. 106), 135. Gleichwohl hält er es für ausgemacht, daß der Autor des Matthäusevangeliums "natürlich keinen politischen Messianismus" vertrete.

[127] Feldtkeller (wie Anm.106), 40.

[128] Nach Tac. *hist.* 2.81.1 war schon vor Mitte Juli 69 n. Chr. ganz Syrien auf Vespasian vereidigt, einen halben Monat, nachdem Tiberius Alexander, der Präfekt von Ägypten, am 1. Juli in Alexandria seinen Truppen den Eid auf Vespasian abgenommen hatte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000071

daran, daß Vespasian seine Herrschaftsambitionen zuallererst durch ein auf dem syrisch-judäischen Grenzberg Karmel empfangenes Orakel legitimierte.[129] Dieser Übertragung der gesamtorientalischen Königserwartung auf den neuen Kaiser stemmt sich der Autor des Evangeliums durch Rekurs auf die Apokalyptik des Jahres 66 entgegen. Eine analoger Protest manifestiert sich in dem Kometen, der angeblich kurz vor Vespasians Tod für längere Zeit erschien. Eine Anekdote berichtet, der Kaiser habe die damals kursierenden Weissagungen mit einem Scherz zurückgewiesen. Jener Komet ("Haarstern") prophezeie nicht ihm, sondern dem Partherkönig Unheil, denn dieser sei ja schließlich behaart, er selbst aber kahlköpfig.[130] Anscheinend lebten während der tödlichen Erkrankung des Kaisers jene Sternprophetien wieder auf, die während der Jahre 63–66 n. Chr. die Parther in den Aufstand gegen Rom hineinziehen sollten. Der unbekannte Urheber des vespasianfeindlichen Kometen-Orakels ist am ehesten in den Reihen oppositioneller stadtrömischer Juden bzw. Christen zu suchen. Für diese mußte die Kunde vom nahenden Lebensende Vespasians ein Anlaß zum Jubel sein, eine willkommene Gelegenheit, gegen Josephus' Umwidmung des messianischen Sterns auf den Kaiser trotzig Einspruch zu erheben und den Kometen des Jahres 66 wieder in seinem zelotischen Sinne zur Geltung zu bringen. Das Matthäusevangelium fügte diesen Kometen aus der gleichen Intention heraus in die Geburtsgeschichte Jesu von Nazareth ein. Für die Christen war nach der Eroberung Jerusalems durch die Römer im Jahre 70 noch nicht aller Tage Abend. Sie

[129] Tac. *hist.* 2.78. Der damals hier amtierende Orakelpriester Basilides ist vermutlich mit jenem gleichnamigen Ägypter identisch, dessen Phantom Vespasian bald darauf im alexandrinischen Sarapistempel die Herrschaft verhieß (Tac. *hist.* 4.82; Suet. *Vesp.* 7.1). Basilides war anscheinend ein Kontaktmann zwischen Tiberius Alexander und Vespasian. Dazu Kenneth Scott, "The Rôle of Basilides in the Events of A.D. 69", *JRS* 23, 1933, 138–40; Ders., *The Imperial Cult under the Flavians,* Stuttgart/ Berlin 1936, 12f.; John Nicols, *Vespasian and the Partes Flavianae,* (Historia Einzelschriften 28), Wiesbaden 1978, 111f., 125f.; Schwier (wie Anm.98), 296; Das Karmelorakel ist auf jeden Fall vor den 1. Juli 69 n. Chr. zu datieren. Meist setzt man es in den Mai oder Juni dieses Jahres. Vgl. Morgan (wie Anm. 124), 49, der aber selbst (51) den Sommer 68 vorschlägt; Brian W. Jones, *Vespasian. Edited with Introduction, Commentary and Bibliography*, London 2000, 43.

[130] Cass. Dio 66.27.2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000072

erwarteten den Untergang Roms und die Ersetzung des *Imperium Romanum* durch ein endzeitliches Gottesreich immer noch in naher Zukunft. Wenn die Römer die Christen als politische Partei tatsächlich mißverstanden hätten, wie meist unterstellt wird, so darf man immerhin fragen, warum die Anhänger Christi durch gezielte Symbolwahl alles daran setzten, ein solches Mißverständnis zu provozieren.

Zum Problem "religiöse Texte als Autorität sozialen Handelns"

Walter Beltz, Berlin-Halle

Einleitend möchte ich zu dem Thema dieser Konferenz ein paar Bemerkungen machen, die erklären sollen, warum wir uns mit diesem Thema beschäftigen wollen. Bekanntlich vereinen wir in unserem Institut für Orientalistik drei Seminare, die von drei Weltreligionen bestimmt werden. Ich nenne das Seminar Judaistik/ Jüdische Studien, das Seminar Christlicher Orient und Byzanz und das Seminar Arabistik/ Islamwissenschaften. In allen drei Seminaren und besonders sichtbar in den gemeinsamen Veranstaltungen[1] ist das religionswissenschaftliche Muster oder Phänomen der Buchreligion unübersehbar themenbildend. Konstituiert wird die Besonderheit unserer Seminare durch jeweils ein Buch, einen Text. Dessen Geschichte und Interpretation spielen eine gewichtige Rolle, nur anders als an einer theologischen Fakultät, einer Medresse oder einem Beth ha Midrasch. Das Thema dieser Konferenz entstammt zudem den gemeinsamen Arbeiten an einem Themenkomplex, der durch das Territorium bestimmt wurde, in dem diese drei Weltreligionen entstanden sind und wo sie bis heute nebeneinander existieren. Bei dem untersuchten Themenkomplex "Regionale Systeme koexistierender Religionsgemeinschaften" stießen wir wiederholt auf das Problem, welche Rolle der T E X T in der Auseinanderset-

[1] Über mehrere Semester hinweg haben wir unter dem Rahmenthema "Juden, Christen und Muslime lesen" gemeinsame Veranstaltungen zu Fragen der Philosophie, Mystik, Theologie, Heiliger Texte u. a. durchgeführt, die sich regen Zuspruchs erfreuten. Federführend war das Seminar Christlicher Orient, vom Seminar Judaistik/Jüdische Studien war Eveline Goodman-Thau und vom Seminar Arabistik/Islamwissenschaften Hamid Jassim beteiligt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000075

zung zwischen den drei Religionsgemeinschaften spielt. Diesem Problem ist eine gleichlautende wissenschaftliche Konferenz gewidmet, die wir im kommenden Jahr in und mit der Leucorea hier in Wittenberg veranstalten wollen.[2]

Als zweiten Grund für diese Einladung nenne ich natürlich das Konfliktpotential, das die Koexistenz der drei Religionsgemeinschaften in einer Region mit sich bringt, die nicht außerhalb der Interessenlage politischer Großmächte liegt. Die Tatsache, dass es in dieser Region wie auch in anderen Gebieten rechtlich geregelt eine friedliche Koexistenz gegeben hat und auch heute noch gibt,[3] macht die Frage verständlich, wie das möglich geworden ist und welche Bedingungen eine Koexistenz ermöglichen bzw. welche Rolle der T E X T, gemeint ist natürlich das jeweilig heilige Buch von Juden, Christen und Muslimen., dabei spielt.[4] Drittens möchte ich den genius loci beschwören, die Geschichte der Leucorea, dieser Wittenberger Universität, in der sich das protestantische Prinzip vom Primat der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments über kirchliche Institutionen, sc. die alte Kirche römischer Tradition entwickelte .

Natürlich sind wir nicht die Ersterfinder eines solchen Themas. Aber es gibt Themen, und zu denen rechnen wir das Thema dieser Tagung, die in Abständen neu diskutiert werden sollten. Bei der Vorbereitung haben wir bewusst darauf verzichtet, die Konferenz mit einem Grundsatzreferat eines gestandenen Religionswissenschaftlers zu eröffnen, sondern wir möchten einen Diskurs führen und hoffen, dass die Kollegen aus den unterschiedlichen Fachbereichen mit ihren einzelnen Sachbeiträgen die Problemlage verständlich machen. Es könnte so möglich sein, dass neue Aspekte eines alten Themas sichtbar werden.

---

[2] Das Kolloquium findet statt vom 23.–26. Mai 2001. Anmeldungen sind noch möglich.

[3] Beispielhaft nenne ich nur das Problem der Drusen, deren Existenz heute in drei Staaten mit unterschiedlichen Rechtsstrukturen geradezu modellhaft illustrieren kann, worin die Schwierigkeiten liegen. Ich verweise dazu auf Firro Kais M., *The Druses in the Jewish state*, (Social Economic and Political Studies of the Middle East and Asia 64) Leiden 1999.

[4] Dazu siehe jetzt Udo Tworuschka (Hrsg.), *Heilige Schriften*, Darmstadt 2000, t.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000076

Ferner will ich darauf aufmerksam machen, dass das Thema unseres Kolloquiums in allen Disziplinen der Religionswissenschaft eine nicht unwichtige Rolle spielt. Die *Religionssoziologie* untersucht ja, wie die ethischen Grundwerte einer Religion in der Gesellschaft durchgesetzt werden und welche sozialen Gruppen in einer Religionsgemeinschaft dominieren. Für die *Religionspsychologie* ist wichtig, wie die Internalisierung religiöser Erlebnisse und Erfahrungen z. B. mit Text und Autoritäten erfolgt und zu welchen Ergebnissen diese Begegnungen geführt haben. Die *Religionsgeschichte* selber als die Geschichte von Religionsgemeinschaften stellt ja die konkreten Beispiele für unser Thema zur Verfügung. *Religionsphänomenologisch* ergibt sich sehr schnell, durch den Vergleich, dass Text nicht gleich Text ist. In Religionsgemeinschaften, die den Begriff der Offenbarung nicht kennen, wohl aber den Makrokosmos oder auch den Mikrokosmos als Chiffren der Transzendenz ansehen, ist Text etwas anderes als Literatur, weshalb auch Autorität als metasprachlicher Begriff unterschiedliche objektsprachliche Formen besitzt. Ein Prophet ist eben etwas anderes als ein Schamane oder ein Priester, von einem Sakralherrscher oder einem Reformator gehen andere Impulse als von einem Mystagogen aus.[5] *Religionstypologisch* ist ohne weiteres einsichtig, dass Text und Autorität ihren Charakter und ihr Genus verändern, wenn z. B. ein Wechsel in der Struktur vom Stifter einer Religion zu seinen ersten Anhängern erfolgt ist, das gilt eben nicht nur für Jesus oder Mani, sondern auch für Buddha oder Muhammad.[6]

Ich werde und will hier nun nicht alle religionswissenschaftlichen Disziplinen, zu denen ja auch noch die *Religionsgeographie* oder die *Religionsphilosophie* gehörten, aufführen, will aber ausdrücklich sagen, dass die aus dem Programm erkennbare Vielfalt der Beiträge beabsichtigt war, weil nur so die Brisanz und die Dynamik des Themas erkennbar wird. Wir haben die Form des Kolloquiums gewählt, weil es im Gegensatz zum Kongress vor allem die Möglichkeit zum intensiven kollegialen Gespräch bietet. Ich denke, dass Ort und Raum und Zeit, wie sie uns durch die Leucorea bereit gestellt

---

[5] Günter Lanczkowski, *Einführung in die Religionswissenschaft*, 2. unverä. Auflage, Darmstadt 1980, hat schon die notwendigen Ausführungen dazu gemacht. Zu vergl. A. a. O. S. 48ff.

[6] Ich kann hier mich auf den Hinweis auf Antes Peter, *Große Religionsstifter*, München 1992 begnügen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000077

werden, dem Vorhaben günstig sind.[7] Gestatten Sie mir, dennoch einige Gesichtspunkte zu nennen, die bei der Vorbereitung eine nicht unwesentliche Rolle gespielt haben.

II. Text und Autorität

Text als Autorität wird thematisch verständlich, wenn daran erinnert wird, dass ein Text seine geltend gemachte Autorität nicht sich selbst verdankt, sondern seinem Verfasser. Kaiserliche Edikte wie bischöfliche oder päpstliche Verlautbarungen erhalten ihr Gewicht durch die Person ihrer Absender. Der Text ersetzt die Person und bewirkt die Ubiquität des Absenders und natürlich die Überzeitlichkeit, denn ein Testament z. B. besitzt Rechtskraft auch über das Lebensende eines Menschen hinaus. Die formale Funktionsähnlichkeit zwischen religiösen und säkularen Texten, zu denen auch die Dichtungen wie andere Kunstwerke zu zählen sind, erlaubt, mit *einer* Methode sich um das Verständnis von Texten unterschiedlicher Provenienz zu nähern. Religionsstifter, sofern sie sich als Autoren, wie etwa Mani, darstellen, genießen zwar dieselbe Autorität wie ihre Texte, besitzen aber niemals deren Beweglichkeit.

Aber jeder Text bedarf des Hermeneuten. Die Rolle und Funktion des Interpreten oder Hermeneuten ist historischen Veränderungen unterworfen. Die Autorität des Textes ist häufig durch die Autorität des Interpreten ersetzt, verdunkelt oder aufgehoben worden. Hier in Wittenberg versuchte man im frühen 16. Jh. die Tradition, das kirchlich administrierte Lehramt, abzulösen und zu ersetzen durch eine wissenschaftlich sich gerierende Reinvestitur des biblischen Textes. Die historisch-kritische Exegese bestimmt bis heute die Bibelwissenschaften. Ziel ist die Rückgewinnung eines Textes, der den ursprünglichen Intentionen des oder der biblischen Autoren am nächsten kommt. Die Brisanz des Problems aber liegt in dem Umstand, dass ein Text, insbesondere aber ein religiöser Text, ja nicht nur einen literarischen Aspekt besitzt, sondern stets auch immer einen sozialen, soweit er von Menschen als für sie verbindlich ange-

[7] Ich danke schon an dieser Stelle der Stiftung sehr für die großzügige Unterstützung bei der Vorbereitung und jetzt bei der Durchführung des Kolloquiums.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000078

sehen wird. Religiöse Texte sind wie Mythen erst durch die Inanspruchnahme durch einen Einzelnen oder auch durch eine Gruppe[8] wirklich lebendig und wirksam. Niklas Luhmann hat das eindrücklich demonstriert.[9] Religion wird zur Moral durch ihre Integration in die sozialen Abläufe, deren Erfolg abhängig ist von der Macht oder dem Einfluss, den soziale Gruppen besitzen, um ihr gruppenspezifisches Interesse durchzusetzen, Natürlich hat Kippenberg mit Recht angemerkt, dass die Religionswissenschaft im letzten Jahrhundert Moral und Ethik auf die hinteren Ränge verbannt und deshalb auch die Frage nach der Autorität eine untergeordnete Rolle gespielt hat.[10] Die Typen religiöser Autorität, sei es nun ein verborgener Heilsbringer, ein Imam, ein Messias oder ein gnostischer Phoster, ein Prophet oder ein mit der Autorität des unfehlbaren Lehramts ausgezeichneter Bischof von Rom, oder ein Konzil bzw. eine Synode, sind fast völlig aus der religionswissenschaftlichen Diskussion verschwunden, darin ist Lanczkowski zuzustimmen.[11]

III Text und Kommentar

In der hermeneutischen Diskussion der letzten Jahre ist deutlich geworden, wie wichtig für jeden Text sein Kontext ist. Gemeinhin versteht man darunter das durch die historisch-kritische Forschung sichtbar gemachte Umfeld. Durch die historisch-kritische Exegese sind zum einen die Verstehenshilfen für bestimmte Textaussagen

---

[8] Gehorsam ist die andere Seite der Medaille und wird in der Regel als Grundwert definiert durch die Herrschenden für die Beherrschten. Dazu vergl. Ulrich Nanko, Gehorsam als Grundwert. Aspekte seiner Vermittlung durch das religiöse Liedgut der Zwischenkriegszeit, in: Horst Bürkle, (Hrsg.), *Grundwerte menschlichen Verhaltens in den Religionen* (Religionswissenschaft, Bd. 6), Frankfurt am Main u. a. 1993, S. 123–130.

[9] Besonders eindrücklich dargestellt ist das Phänomen in dem Sammelband *Religion-Macht-Gewalt: religiöser Fundamentalismus und Hindu-Moslem-Konflikte in Südasien*, hrsg. von Christian Weiss, Frankfurt am Main 1996, et alii.

[10] Hans G. Kippenberg, Wenn Religion zur Ethik wird, in: *Grundwerte menschlichen Verhaltens*, (Anm. 7), S. 159–170

[11] A. a. O. (Anm. 5), S.85.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000079

gefunden, die die Kommentare zu einzelnen Texten füllen. Auf sie will kein Exeget verzichten. Kommentare werden so zum Text, indem sie scheinbar unentbehrliche Informationen liefern. Niemand wird z. B. bestreiten, dass die geschichtliche Situation des ägyptischen koinobitischen Mönchtums Teil des Kommentars der Apophtegmata Patrum sein muss.[12] Und so wird die Geschichte der Mönchsväter selber Text, die Grenze zwischen Kommentar und Text wird durchlässig und die Frage nach der Autorität eines Textes wird durch den Kommentar bzw. den Kommentator und deren Qualität mit beantwortet. Im Bereich der Jurisprudentia fungieren der Kommentar bzw. die Kommentatoren in derselben Rolle wie einstmals in der römischen Kirche die Institution des Lehramtes mit seinem *imprimatur*. Die Autorität eines Textes ist also nicht absolut, nicht losgelöst vom Kommentar zu denken. Der Kontext ist immer präsent. So wird z. B. Lev. 19,17 für die Gemeinde in Qumran erst mit der Aufnahme in die Sektenregel (1 QS 5,24–61) zu einer die Gemeinschaft bindenden Norm und für die rabbinische Diskussion ist natürlich der rabbinische Midrasch Sifre zur Stelle der autorisierte Zugang zum Verständnis von Lev. 19,17 ff. Für die Christenheit wird diese Stelle durch die Übernahme in die Logia Jesu bei Luk. 6 oder Matthäus 5 bindende Norm.

Es lässt sich an mehreren Exempeln zeigen, dass dieses kein ganz neues Problem ist.[13] Der genius loci dieser Stadt bestritt seinem Kollegen Thomas Müntzer die Kompetenz, die Heilige Schrift auszulegen und seiner Auslegung die Autorität des Heiligen Textes. Diese war für ihn absolute Norm und Prinzip: sola scriptura. Sein hermeneutisches Prinzip, alles was Christum treibet, schränkte naturgemäß die Autorität des biblischen Textes ein. Eine andere, seit

---

[12] Vgl. etwa Youhanna Nessim Youssef, *Apophtegme Copte Méconnu de la collection Anonyme*, in: Göttinger Miszellen zur Orientforschung 175/ 2000, S. 105–107

[13] Unlängst hat Aharon R[onald] E[llis] Agus, *Heilige Texte*, München 1999, gezeigt, "dass Interpretation und das Dasein der religiösen Person nicht getrennt werden können" (S. 15). Eine heilige Schrift, das gehört zu ihrem Wesen, braucht einen Leser oder eine lesende Gemeinde, die mündliche Überlieferung des Talmud ist wie eine göttliche Offenbarung anzusehen und mit der schriftlichen Tora gleichrangig. Dazu siehe auch Karl Hoheisel, Talmud, in: Udo Tworuschka (Hrsg.), *Heilige Schriften*, Darmstadt 2000, S. 84–110.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000080

dem 16. Jahrhundert in Europa entstehende Diskussion, war die nach der Gültigkeit der Übersetzung. Für Christen sind bis heute noch, sofern sie des Griechischen oder Hebräischen unkundig sind, die Namen der Institutionen wichtig, die biblische Übersetzungen autorisieren, ob es nun die lutherische oder die Züricher oder die Jerusalemer Bibel ist. Im Bereich des Islam ist die Diskussion nach der Rolle und Funktion der quranischen Übersetzungen und deren Autorität nicht abgeschlossen.[14] Die enge Vernetzung von Text und Autorität der Übersetzer ist damit nicht abschließend beschrieben. Sie muss als Defizit religionswissenschaftlicher Forschung angemerkt werden. Im innerreligiösen Pluralismus, im Christentum wie im Islam oder auch im Judentum , ist sie als theologisches Phänomen bekannt und in der Sprachwissenschaft stellt sie bis heute ein weites Diskussionsfeld dar.

Zugestandenermaßen ist die Frage nach der Autorität religiöser Texte bei der Stabilisierung oder Destruktion religiöser oder sozialer Strukturen eine von eurozentrischen Prämissen abhängige Problemstellung. Erklärbar ist sie nur durch einen religionsinternen Pluralismus,[15] der in Europa im 16 Jahrhundert die Lösung des Konflikts zwischen Priestertum und Laienschaft, also dem als unerträglich empfundenen Machtanspruch der Klerokratie erzwingen wollte. Zu diesem wurde im reformatorischen 16. Jahrhundert auch das Mönchtum gezählt, obwohl dieses einem asketischen Enthusiasmus entsprungen ist und von Anbeginn an, auch in seiner manichäischen oder buddhistischen Gestalt, seinen Heilsweg nur in der monastischen Existenzweise sah. Von protestantischer Seite wurde in dieser Konfliktsituation die Bibel bemüht, als eine beiden Konfliktparteien zugängige, anerkannte gültige Autorität. Der biblische Text ersetzte als Offenbarung die unmittelbare Einbeziehung Gottes als Person und setzte zugleich den Sachwalter dieser Offenbarung, so verstand sich die lutherische oder calvinistische Theologie, als Autorität fest. Sie beanspruchte, gehört zu werden. Aber Gehorsam ist als Grundwert immer bestimmt von der Sicht der Herrschenden über die Beherrschten mit dem Ziel, Hingabebereitschaft von den letzteren zu erlangen.[16] Beobachtungen zeigen aber, dass dieser innerreligiöse

[14] Vgl. dazu Tilman Seidensticker, *Koran*, in *Heilige Schriften* (Anm. 13), S. 111–1330.

[15] Vgl. dazu Lanczkowski, a. a. O. (Anm. 5), S. 30.

[16] Vgl. dazu die Bemerkungen unter Anm. 8

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000081

Pluralismus kein europäisches, christliches Phänomen ist, sondern auch ein islamisches und jüdisches.[17]

Als Gegenposition hat natürlich die Mystik zu gelten. Husain al Halladsch starb 922 in Baghdad den Märtyrertod, weil er sich selbst als absolute Wahrheit, quasi als Gott verstanden hatte, und damit die Alleingültigkeit der Offenbarung an Muhammad und dessen Verkündigung, also den Quran, bestritt. Im Mystiker,[18] Gershom Scholem hat darauf hingewiesen, wird das Prinzip der individuellen Souveränität, der religiösen Autarkie, sichtbar, das sich der Autorität eines fremden Textes oder Kontextes nicht beugen kann. Insofern sind Luther und Müntzer auch Mystiker. Unabhängig von den Ursachen, die eine mystische Bewegung haben kann, gilt doch, was Walter F. Otto mit seinem Aphorismus aus der Zarathustrazeit mit Nietzsche zitiert: "Wenn Skepsis und Sehnsucht sich begatten, entsteht die Mystik".[19] Skepsis ist gegenüber der überkommenen Ordnung entstanden und paart sich mit der Sehnsucht, zu einem ursprünglichen Heilsstand zu gelangen.

Oben habe ich schon auf das Phänomen hingewiesen, dass der Text die Stelle der in der Regel abwesenden Person einnimmt. Der Textmittler genießt dabei dieselbe Autorität wie der Autor. Das bestimmt die Hochschätzung des Propheten-Amtes. Propheten sind phänomenologisch Mystiker. Ihre Offenbarungsquelle legitimiert sie, gibt ihnen ihre Autorität. Es gibt Religionsgemeinschaften, etwa Christentum und Islam, die davon ausgehen, dass ihnen jeweils die letzten Propheten bekannt gewesen sind, und dass es nach Mani oder nach Muhammad keinen Propheten mehr geben wird. Neuere Religionsgemeinschaften teilen diese Position nicht, sondern führen häufig ihre Entstehung auf frühere Propheten und Apostel zurück. Hier wird vor allem im christlichen Kontext sichtbar, dass der Text seine Autorität nicht sich selbst verdankt, sondern sie außerhalb sucht und findet, zunächst in den Gemeinschaften, in denen dieser Text bekannt ist. In der Regel sind es die Protagonisten, die dann

---

[17] Vgl. dazu Agus in seinen Ausführungen, s. Anm.13.

[18] Gershom Scholem, *Tradition und Neuschöpfung im Ritus der Kabbalisten,* in: Eranos Jahrbuch 19, 1950, S. 121

[19] Walter F. Otto, *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion.* Hamburg 1956, S. 59.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000082

ihre eigenen juristischen oder moralischen oder ethischen Grundwerte durch die Exegese früherer religiöser Texte autorisieren.

Die Grundwerte menschlichen Verhaltens sind also in jener Kontext zu nennenden kulturellen Umwelt verankert, zu der die Religionen gehören. Und hier muss angemerkt werden, dass Autorität auch immer eine geschlechtsspezifische Determinante besitzt [20] Neue religiöse Bewegungen entstehen ja auch deshalb, weil patriarchalische Strukturen, wie sie weithin die europäische und mediterrane Kultur geprägt haben, als hinderlich empfunden werden. Religionssoziologisch sind Mystiker wie Feministen Vertreter einer antiautoritären Frömmigkeit, die den *Text* unangefochten lassen, aber die Autorität der Sachwalter in Frage stellen. Sie sind Teil des innerreligiösen Pluralismus, zu dessen Erscheinungsbild gehört, dass ein von der biologischen Bipolarität von Mann und Frau abgeleiteter ethischer Dualismus Begriffspaare wie gut-böse, Himmel-Erde, Licht-Finsternis als kulturelles Artefakt benutzt. Autorität eines Textes, so zeigt sich, ist abhängig von der kulturellen Umwelt des Interpreten. Religionswissenschaftlich ist das systemtheoretische odell der Vernetzung allerdings noch immer nicht endgültig geklärt.[21]

IV Identität von Text und Hermeneut – die verdoppelte Autorität

Lassen Sie mich abschließend etwas zu den aktuellen Bezügen unseres Themas sagen. Das Thema ist entstanden, wie schon eingangs bemerkt, weil wir uns um die Erforschung eines wichtigen Problems bemühen, nämlich "regionale Systeme koexistierender Religionsgemeinschaften" zu analysieren. Das ist für unser Institut in Halle ein wichtiges Problem. Ein oberflächlicher Blick auf die *religionsgeographische Karte* der Gegenwart im Orient oder auf

---

[20] Vgl. dazu Donate Pahnke, Geschlechterverhältnis und Ethik in neuen religiösen Orientierungen, in: *Grundwerte menschlichen Verhaltens*, (Anm. 8), S. 195–206.

[21] Ansätze dafür liefert Karl Hoheisel, *Religionsgeographie und Religionsgeschichte*, in: Religionswissenschaft, eine Einführung, hrsg. von Hartmut Zinser, Berlin 1988, S. 114–130.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000083

dem Balkan zeigt, wie brisant das Thema ist. Und in diese Vorgänge gehört unser Thema hinein, denn wir betreiben hier nicht nur akademische Studien. Oben hatte ich das Gebot der Feindesliebe zitiert. Es sollte eigentlich für Christen unmissverständlich sein. Aber die Vorgänge in Nordirland oder auf dem Balkan heute zeigen, welche Autorität der religiöse oder heilige T E X T in seinem Literalsinn noch besitzt. Die Autorität ist offensichtlich auf Pfarrer oder Priester übergewechselt. Ihr Segensgestus macht aus Mördern Heroen. Kippenberg hat schon auf die Vorgänge im vorderen Orient hingewiesen.[22] Die Autorität eines Scheich wiegt mehr als die Autorität des Quran oder der Hadithtradition. Für Kippenberg ist natürlich nicht der Rekurs auf ein altes Mythologem, homo hominem necans, die erklärende Ursache, sondern er verweist auf das kulturelle Umfeld, die fehlende oder abhanden gekommene bzw. geschwächte Hoheit des Rechtes. In einer rechtlosen Gesellschaft werden nicht nur zivile Institutionen kriminell, so seine These, sondern auch religiöse. Dort, wo staatliche Institutionen sich auflösen oder aufgelöst werden, setzen sich in Religionsgemeinschaften religiöse als Rechtsinstanz ein und beanspruchen die absolute Autorität. Die absolute Autorität entsteht durch die Paarung der eigenen Autorität mit der des religiösen Textes, sie ist also phänomenologisch eine verdoppelte Autorität.

Ebenso gibt es Beispiele, wo die Rechtsstruktur regionaler oder lokaler Systeme die friedliche Koexistenz von Religionsgemeinschaften ermöglicht. Ich hoffe sehr, dass dieses Kolloquium zur Lösung und zur Beantwortung der Frage beiträgt, welche Rolle und welche Funktion religiöse Texte bei der Stabilisierung und Destruktion religiöser und sozialer Strukturen und Institutionen spielen, d. h. wieweit sie selber eine Autorität sind oder wieweit ihre Sachwalter die eigentliche Autorität in ihrer selbstbestimmten Deutung sehen. Ich bin sicher, dass wir auch Beispiele finden, in denen klar wird, dass Sachwalter und Text, Text und Kontext, Text und Kommentar, sich kongenial oder kompatibel oder gleichrangig zueinander verhalten. Für das Judentum hat unlängst Aharon R. E. Agus klar gemacht, dass schriftliche Tora und mündliche Tora, das ist die

[22] Hans-Georg Kippenberg, *Die kriminelle Religion*, in: ZfRW 1, 1999, S. 95–110.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000084

talmudische[23] Diskussion, gleichrangig sind, weil die heilige Schrift ausgelegt werden muss; sie braucht die lesende Gemeinde; denn heilig ist die Tora nur, weil sie ausgelegt werden muss: "Interpretation und das Dasein der religiösen Person können nicht getrennt werden".[24] Notabene verzichtet auch keine kirchliche Homiletik auf den Hinweis, dass jede Predigt den Grundsatz beherzigen sollte, sie sei die viva vox evangelii. Hier werden also die Unterschiede zwischen Text und Kommentar endgültig aufgehoben, entlehnt der Interpret die Autorität des Textes für seine Deutung. *Religionspsychologisch* ist das Phänomen nicht neu[25]. Die Religionspsychologie kennt viele Fälle, in denen religiöse Funktionsträger jede absolute Autorität eines übergeordneten, weil transzendental verankerten Textes,[26] ablehnen oder negieren, und bei der Frage nach der Veränderung religiöser oder sozialer Strukturen nur nach ihren Gruppeninteressen entscheiden.[27] dieses Phänomen werden wir in den nächsten Tagen allerdings nicht vorrangig behandeln, sondern vorrangig sollte das Problem des literalen Textes, die heilige Schrift, der Ausgangspunkt unserer Diskussion[28] sein.

---

[23] Siehe Anm. 13. Dazu ist auch auf Karl Hoheisel, Talmud, in: *Heilige Schriften* (Anm. 12) zu verweisen.

[24] A. a. O. (Anm. 13) S. 15

[25] So hat schon Henri Hubert in seiner Einleitung zu Chantepie de La Saussaye, *Manuel d' Histoire des religions*, Paris 1904, S. XLIV erkannt, dass Mythen an sich keine *pouvoir* besitzen, sondern sie erst durch die Inanspruchnahme durch einen einzelnen Menschen oder durch eine Gruppe erwerben.

[26] Vgl. etwa T. Scheffler, Vom Königsmord zum Attentat, zur Kulturmorphologie des politischen Mordes, in: T. v. Trotha, *Soziologie der Gewalt*, Wiesbaden 1997.

[27] Siehe dazu etwa Peter Antes, Autonomie und Gehorsam, in: ZfRW 7/ 1999, S. 81–93. Er stellt dar, dass der Gehorsam das Hauptziel der Erziehung und der spirituellen Vollkommenheit in den Weltreligionen ist und illustriert das vor allem an den christlichen Mönchsgelübden.

[28] Zu meinem großen Bedauern haben wir kein Protokoll der Diskussionen angefertigt, und so kann ich nur aus dem Echo der Beteiligten schließen, dass die Diskussionen im Anschluss an die Vorträge, in den Pausen und vor allem bei dem Ausflug für alle Teilnehmer unvergesslich geblieben sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000085

Sozialbeziehungen im Islam – der Koran und die Einheit der Islamischen Gesellschaft

Tawfik Borg (Kairo)

Die Beziehungen zwischen den verschiedenen Lebewesen unterliegen vielen Faktoren. Sie haben auch verschiedene Ansatzpunkte und Ursprünge, sowie Formen und Merkmale. Sie werden durch Konflikte der menschlichen gegenseitigen Abneigungen beherrscht und werden ausgedrückt durch die Wünsche der Rassen. Durch verschiedene Personen werden diese Beziehungen nach rechts und links gelenkt, und die Gesellschaften prägen diese Beziehungen, je nachdem, wie sie davon am besten profitieren können. Daher neigen Anthropologen dazu, zu glauben, daß der Konflikt zwischen Lebewesen ein Lebensgesetz ist. Demnach gelingt es nur demjenigen zu überleben, der andere besiegt, denn es überlebt nur der Stärkste. Sie gehen sogar noch weiter und meinen, daß in diesem Konflikt die Dynamik der Entwicklung steckt.

Dieses Verständnis von Beziehungen zwischen Lebewesen hatte seinen Einfluß auf verschiedene Menschengruppen, und führte zum Prinzip des "Auserwähltseins" einiger Rassen. Nach diesem Verständnis wurden einige Rassen in ihren Rechten und ihrer menschlichen Bewertung bevorzugt. Als Ergebnis sind einige Formen der Beziehung zwischen den Menschen entstanden, die in keiner Weise berücksichtigen, daß wir alle einer Rasse, nämlich der menschlichen, angehören. Sie entwickelten unter sich ein Gefühl der Überlegenheit einer bestimmten Rasse gegenüber einer anderen, und ihre Mentalität wurde beherrscht durch den Glauben der Bevorzugung einiger Gruppen gegenüber den anderen, entweder wegen der Farbe, der Nationalität oder der Religion, sodaß die Rassen, die minderwertiger sind, nur das bekommen was sie zum Überleben benötigen und um die Höherstehenden zu bedienen.

Diese Situation führte zu einem Konflikt zwischen den Reichen und den Armen. Somit entstand ein großer Riß in den Beziehungen,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000087

der nicht durch gegenseitige Liebe entfernt werden konnte, denn Menschen werden dabei nur durch materiellen Profit gelenkt. Das Ergebnis ist, daß aus der menschlichen Gesellschaft eher eine Wildnis entstanden ist, in der nur der Mächtige herrschen kann, der keine Moral und keine Skrupel kennt.

Im Gegensatz dazu verbieten die Lehren des Islam hinsichtlich der sozialen Beziehungen, daß Menschen ihre Mitmenschen unmenschlich behandeln und sie verlangen, daß die zwischenmenschlichen Beziehungen zwischen ihm und seinen Verwandten, zwischen ihm und seinen Mitbürgern und zwischen ihm und der gesamten Menschheit menschlich gestaltet werden. Im Islam wird dem Menschen befohlen, sich um die Eltern, sowie um die Verwandtschaft zu kümmern. Es wird auch befohlen den Schwachen und Armen zu helfen, und jedem, der Hilfe braucht beizustehen, egal ob er mit ihm verwandt ist oder nicht. Wichtig ist, sobald jemand Hilfe braucht, muß der andere helfen, sofern er diese Hilfe leisten kann.

Allah, der Erhabene, sagt z. B. folgendes über die Eltern: "Und dein Herr hat bestimmt, daß ihr nur Ihm dienen sollt, und daß man die Eltern gut behandeln soll. Wenn einer von ihnen oder beide in deinem Leben ein hohes Alter erreichen, so sag nicht zu ihnen: "Pfui!", und kränke sie nicht, sondern sprich zu ihnen ehrerbietige Worte. Und senke auf sie aus Barmherzigkeit den Flügel der Untergebenheit und sag: "Mein Herr, erbarme dich ihrer, wie sie mich aufgezogen haben, als ich klein war."[1]

Unterschiedlicher Glaube darf das Verhalten gegenüber den Eltern nicht beeinflußen, die Verschiedenheit der Meinungen darf kein Grund sein, die Eltern schlecht zu behandeln.

Allah, der Erhabene, sagt: "Und wir haben dem Menschen aufgetragen, seine Eltern gut zu behandeln. Wenn sie dich aber bedrängen, mir das beizugesellen, wovon du kein Wissen hast, dann gehorche ihnen nicht."[2] (Nur in diesem Fall!)

In einem anderen Koranvers sagt Allah: "Und geh mit ihnen im Diesseits in rechtlicher Weise um."[3]

---

[1] Al-Israa (Nachreise); S. 17. 24/25. Die Koran-Übersetzung entnehme ich der Ausgabe der Ahmadya-Mission, 1. Aufl. Teheran 1954

[2] Al-Ankubut (Die Spinne); S.29, 9

[3] Luqman; 31.16

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000088

Mit anderen Worten, obwohl sie Ketzer sind, und den Versuch machen, dich vom Glauben an Allah abzubringen, bist du gezwungen, sie sanft zu behandeln, ihnen zu helfen, so daß du jedes Hindernis aus ihrem Weg schaffst, und ihnen ihre Wünsche erfüllst.

Entsprechend dem Gebot im Koran, daß die Eltern gut zu behandeln sind, werden auch die Eltern verpflichtet, ihre Kinder gut zu erziehen. Der Vater wird verpflichtet schon bei der Wahl seiner Frau sich die beste Mutter für seine Kinder zu nehmen, damit die Kinder sich ihrer nicht schämen müssen. Das geschieht in Erfüllung der Aussage des Propheten: "Wählt für euren Nachwuchs gut aus, denn die Veranlagung ist erblich." Auch wird dem Muslim geraten, für seine Kinder gute Namen zu wählen, d. h. man darf seinem Kind keinen Namen geben, der andere dazu führt, sich ironisch zu verhalten, wenn sie diesen Namen hören. Ein Vater hat auch die Aufgabe, hart zu arbeiten, um seine Kinder gut erziehen zu können. Er soll in der Lage sein, ihnen eine gute Wohnung, gute Ernährung und gute Kleidung bieten zu können. Der Vater soll sich bemühen, seine Kinder auszubilden, damit sie ihrer Gesellschaft dienen können, damit sie als Erwachsene sich selbst ernähren können, und zwar mit ehrlicher Arbeit. Der Vater darf bei der Erziehung nicht vergessen, gnädig zu seinen eigenen Kindern zu sein, und sie zum rechten Pfad zu leiten. Der Prophet Mohammad (s) hat recht, wenn er sagt: "Der gehört nicht zu uns, wer nicht gnädig ist zu unseren Kleinen."[4] Diese Liebe umfaßt gute Erziehung, gute Ausbildung, Schutz und Pflege in der Jugend und daß auch zwischen den Erwachsenen eine gute Beziehung gewahrt wird.

Hinsichtlich der Beziehung zwischen Ehepartnern, so wird diese im Koran so beschrieben, daß sie gut miteinander umgehen. Jeder der Partner soll die Rechte des anderen wahren, und seine Aufgaben erfüllen. Hält sich jeder an das, was Allah im Koran befohlen hat, so werden sie glücklich sein, und werden ihre Hoffnung nicht verlieren.

Islam rät dem Mann seiner Verlobten gegenüber Gefühle zu zeigen, auch durch Geschenke, auch wenn diese nicht von großem materiellen Wert sind. Der eigentliche Wert eines Geschenks liegt in der Liebe zwischen den beiden Partnern. Der Prophet (s) sagt näm-

[4] Überliefert von Abu Dauud und Ahmaad; sunan ibn maga, Beirut, o. J. Band I, S. 633

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000089

lich: "Gib ein Geschenk, auch wenn das nur ein Eisenring wäre", dadurch wird die Liebe zwischen den beiden Partnern größer sein. Das Gerücht, das in westlichen Ländern verbreitet ist, nämlich daß der Islam den Mann verpflichtet, Brautgeld zu bezahlen, und daß dieses der Kaufpreis für die Frau ist, entspricht in keiner Weise der Wahrheit. Es ist nur ein Symbol für die Liebe, und der Mann beweist dadurch seiner Frau, daß er sie begehrt, und daß er bereit ist, ihretwegen zu opfern. Außerdem bleibt dieses Brautgeld ihr Eigentum und keiner darf es ihr nehmen. Die hier verbreitete Meinung über den "Kaufpreis" entstand vermutlich aus dem hebräischen Wort "meher" das die Bedeutung von "Kaufpreis" hat. Im Arabischen bedeutet es nur "Morgengabe".

In ihrem gemeinsamen Haus soll ihr Verhalten durch gegenseitigen Respekt bestimmt sein. Dies liegt im Rahmen dessen, was der Islam für das Eheleben vorgeschrieben hat. Der Islam gewährt der Frau das Recht, ihr Eigentum für sich zu behalten, es zu investieren nach ihrem eigenen Wunsch, ohne daß der Mann sich einmischt, oder daß er sie in irgendeiner Weise zu einer Sache zwingt, denn die Frau ist völlig selbständig was ihren materiellen Besitzes anbelangt. Sollte sie dieses Recht freiwillig ihrem Mann übergeben, so verbietet das der Islam nicht.

Der Mann ist verpflichtet, alle Lebenskosten zu übernehmen, ohne daß er die Frau zu irgendwelchen Kosten verpflichtet. Jedoch wird die Frau motiviert ihrem Mann zu helfen, wenn sein Einkommen die Lebensbedürfnisse nicht erfüllen kann, allerdings ist das keine Verpflichtung. Denn solange sie seine Lebenspartnerin ist, ist nur menschlich, daß sie ihm Hilfe leistet, wenn er sie braucht, sonst wird das Leben lieblos, wenn es nicht sogar zum ständigen Streit führt, was dann im Gegensatz zu dem steht, was Allah, der Erhabene im Koran sagt: "Und geht mit ihnen (mit den Frauen) in gerechter Weise um.[5]

Und wie der Islam den Mann verpflichtet, die Lebenskosten zu übernehmen, weil in den meisten Gemeinschaften der Mann dafür zuständig ist, wird die Frau verpflichtet sich um das Haus zu kümmern und die Erziehung der Kinder zu übernehmen. Sollte die Frau ihrem Mann beim Erwerb der Lebenskosten helfen, d. h. sollte sie einen Beruf ausüben, so darf der Mann sie nicht alleine bei der

[5] An/Nisa a (Die Frauen); 19; 4:20

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000090

Hausarbeit lassen. Er sollte versuchen in jeder Hinsicht ihr das Leben leichter zu machen. Ai'scha (r) wurde gefragt, was der Prophet (s) in seinem Haus gern machte, da antwortete sie: "Er half seiner Familie bei der Hausarbeit – wenn die Gebetszeit kam, dann ging er zum Gebet."[6] Aus dieser Aussage ist zu ersehen, daß der Prophet (s) seinen Familienmitgliedern im Haus geholfen hat. Sollte die Frau einen Beruf ausüben, um den Lebensstandard der Familie zu verbessern, dann muß der Mann mindestens einen Teil der Hausarbeit übernehmen.

Sollte nun jeder in der Familie seine Pflichten den anderen gegenüber erfüllen, egal ob Eltern oder Kinder, so wäre die erste Zelle der Gesellschaft gesund, und dies hätte einen wirkungsvollen Einfluß auf die Gesellschaft.

Wenn wir nun die Familie zu einem größeren Kreis der Gesellschaft verlassen, so finden wir, daß der Islam uns befiehlt gute Beziehungen zu unseren nahen Verwandten zu pflegen. Allah, der Erhabene, sagt in seinem Buch: "Aber die Blutsverwandten haben eher Anspruch aufeinander; dies steht im Buch Gottes."[7]

Der Prophet (s) sagte: "Der Beste unter euch ist derjenige, der der Beste für seine Familie ist. Und ich bin der Beste für meine Familie."[8] Wer seinen Blutsverwandten keine Liebe entgegenbringt, der kann auch den Fremden, die nicht mit ihm verwandt sind, überhaupt keine Liebe geben.

Und wer seinen Verwandten nicht hilft, hilft bestimmt keinem Fremden. Das Ziel des Islam ist es, Menschen so zu erziehen, daß sie gut zu ihren Blutsverwandten sind. Dadurch entwickelt sich automatisch ein Zugehörigkeitsgefühl zur Gemeinschaft, ein Gefühl zur gegenseitigen Hilfsbereitschaft.

Islam verlangt von den Muslimen, ihre Verwandten nicht nur moralisch, sondern auch finanziell zu unterstützen, und zwar nicht in Form von Almosen und Hilfe, die man den Armen gibt, sondern gerade weil sie verwandt sind und dadurch ein Recht haben auf sein Geld, solange sie selber nicht in der Lage sind zu arbeiten und zu gewinnen. Allah, der Erhabene sagt: "Laß dem Verwandten sein

---

6 Überliefert von Bukhari, Bd. 1, 239

7 Al-Anfal (die Beute); 8:76

8 Überliefert von Ibn Maga und Abu Dauud, sunan ibn maga, Beirut, o. J., Bd. II, 636

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000091

Recht zukommen, ebenso dem Bedürftigen und dem Reisenden. Das ist besser für die, die das Antlitz Gottes suchen."[9] Der Erhabene sagt auch: "Sie fragen dich, was sie spenden sollen. Sprich: Was ihr an Gutem spendet, das sei für die Eltern, die Angehörigen, die Waisen, die Bedürftigen und den Reisenden. Und was ihr an Gutem tut, Gott weiß es."[10] Und er sagt: "Frömmigkeit besteht nicht darin, daß ihr euer Gesicht nach Osten oder Westen wendet. Frömmigkeit besteht darin, daß man an Gott, den Jüngsten Tag, die Engel, das Buch und die Propheten glaubt, daß man aus Liebe zu Ihm, den Verwandten, den Waisen, den Bedürftigen, dem Reisenden und den Bettlern Geld zukommen läßt und es für den Loskauf der Sklaven und Gefangenen ausgibt und daß man das Gebet verrichtet und die Abgabe entrichtet."[11]

Zuerst soll man seinen Verwandten Geld geben, dann den anderen Armen. Der Islam verlangt, daß die Beziehung zwischen den Menschen auf einer festen Grundlage gebaut wird, nämlich der Familie als ersten Baustein der Gesellschaft. Die Großfamilie ist der zweite Baustein der Gesellschaft und keine Gesellschaft kann bestehen, wenn diese Bausteine nicht fest genug sind. Daher erhält jeder, der seinen Verwandten finanziell hilft, zwei Belohnungen von Gott: die Belohnung der Verwandtschaft und die der Almosen. An-Nissai u. Tirmizi überlieferten, daß der Prophet (s) sagte: "Die Geldabgabe an die Armen wird einmal belohnt, und an die Verwandten zweimal belohnt" (einmal als Hilfeleistung und einmal als gute Beziehung).

Islam motiviert die Muslime auch, ihre Nachbarn gut zu behandeln und ihnen bei der Lösung ihrer Probleme zu helfen. Es ist nämlich das Recht des Nachbarn von seinem Nachbarn Hilfe zu erhalten. Ein Muslim darf auch nicht so laut sein, dass er seinen Nachbarn stört. Allah, der Erhabene sagt: "Und dient Gott und gesellt Ihm nichts bei. Und behandelt die Eltern gut und die Verwandten, die Waisen, die Bedürftigen, den verwandten Nachbarn, den fremden Nachbarn, den Gefährten an eurer Seite, den Reisenden und das, was eure rechte Hand besitzt (d. h. die Sklaven)"[12] .Grundlage

---

[9] Al-Rüm (die Byzantiner); 38

[10] Al-Baqara (die Kuh); 2:216

[11] Al-Baqara (die Kuh); 2:177

[12] An-Nisa' (Die Frauen); 34

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000092

ist natürlich die Bedeutung der guten Beziehung zum Nachbarn; weil der Nachbar die nächste Kette in der Gesellschaft ist. Aischa überliefert, daß der Prophet gesagt hat: "Gabriel wies immer wieder auf den Nachbarn hin, bis ich glaubte, er werde den Nachbarn zum Erben machen."[13]

Der Islam verlangt von Muslimen, ihre Nachbarn gut zu behandeln, egal ob sie Muslime sind oder nicht. Es wird von Abdullah Ibn Omar erzählt, daß in seinem Haus einmal ein Schaf geschlachtet wurde, da fragte Abdullah Ibn Omar seine Familie, ob sie seinem jüdischen Nachbarn Fleisch geschenkt hätten, denn er hatte ja die obengenannte Aussage vom Propheten (s) gehört: "Gabriel wies immer wieder auf den Nachbarn hin, bis ich glaubte, er werde den Nachbarn zum Erben machen."

Dies bedeutet auch, daß der Muslim in keiner Weise seinen Nachbarn stören darf, denn die Störung durch Rundfunk, Fernseher oder andere Geräte wird als Sünde betrachtet. Abu Shoreih erzählt, er habe den Propheten (s) sagen hören: "Bei Allah er glaubt nicht, bei Allah er glaubt nicht, bei Allah er glaubt nicht." Die Gefährten fragten weiter: 'Wer denn?", da sagte der Prophet (s): "Es glaubt nicht an Allah der Mensch, dessen Nachbar vor seiner Bosheit nicht verschont ist."[14]

Dem Propheten wurde auch erzählt, daß eine Frau viel betet und viele Gutes tut, aber sie verletzt ihre Nachbarn. Der Prophet sagte: "Sie wird in die Hölle gehen!".

Zu den Aussagen des Propheten (s) gehört auch die Folgende: 'Bei Allah, es glaubt nicht an Gott, derjenige, der satt einschläft, während er weiß, daß sein Nachbar an Hunger leidet."[15]

Weiterhin überlieferte Mu'az ibn Djabal: Die Gefährten fragten den Propheten (s): "Welche Rechte hat der Nachbar bei seinen Nächsten?" Da antwortete der Prophet (s): "Braucht er von dir Geld, so leihe es ihm. Braucht er Hilfe, so leiste sie ihm. Wenn er krank ist, dann besuche ihn, wenn er etwas braucht, dann gib es ihm. Wenn er arm geworden ist, dann steh ihm bei. Klopft das Glück an

---

[13] Überliefert v. Bukhari, Bd. II, 2239

[14] Überliefert v. Bukhari, Bd. V, 2240

[15] Magmaʿ az-Zawāʾid von Laʿla bi Abu Baker al-Haithami, Dār al-Kitab al-ʿarabi, (Beirut 1407 n. H.1968) Band 8, S. 168

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000093

seine Tür, so gratuliere ihm. Wenn er eine Krise hat, dann tröste ihn. Stirbt er, so folge seinem Beerdigungszug. Erhöhe dein Haus nicht über das seine, sodaß du ihm die Luft nimmst. es sei denn mit seiner Erlaubnis. Kaufst du Obst, so schenke ihm etwas. Wenn du ihm nichts schenkst, dann bring das Obst heimlich in dein Haus."

Dies alles empfiehlt der Islam zum guten Umgang mit den Nachbarn.

Manchmal betrachten Menschen Betrug als eine Art Geschicklichkeit. Diese Behauptung ist jedoch falsch und eine schlechte Gewohnheit, die vom Islam abgelehnt wird. Allah, der Erhabene sagt nämlich: "Und gehorche niemandem, der dauernd schwört und verächtlich dasteht, der ständig stichelt und Verleumdungen verbreitet, "[16] Dieser Koranvers zeigt uns, daß Allah seinem Propheten (s) rät, jeden zu meiden, der die Rechte seiner Mitbürger nicht achtet und die Grundprinzipien der menschlichen Beziehungen nicht einhält.

Darunter fällt auch der Betrug, den manche als Diplomatie bezeichnen und der in dieser Form vom Islam bekämpft wird. Wer Frömmigkeit heuchelt, jedoch gegen die Religion kämpft, ist ein Betrüger. Wer sich als Freund der Armen und als Menschenfreund gibt, und seine Hilfe verweigert, ist ein Betrüger.

Betrug ist eine der schlimmsten Krankheiten, die die Einheit der Gesellschaft bedroht. Denn dadurch werden die Beziehungen zwischen den Individuen abgebrochen, und die Beziehungen zwischen den Gliedern der Gesellschaft im allgemeinen gestört, so daß sich diese nicht fortschrittlich entwickeln kann. Dazu sagt Allah in vielen Koranversen: ". ... Und streitet nicht miteinander, sonst würdet ihr versagen, und eure Durchsetzungskraft würde auch schwinden."[17] Der Erhabene sagt auch: "... Aber die bösen Ränke umschließen nur ihre Verursacher."[18] (d. h. das Böse fällt auf die Bösen zurück!)

---

[16] Al-Qalam (Das Schreibrohr); 68, 10–11

[17] Al-Anfal (Die Beute); 35:47

[18] Al-Fatir (Schöpfer); 35:44

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000094

Der Islam befiehlt den Gläubigen auch, sich nicht passiv zu verhalten, wenn es Streit gibt bei dem die Grenzen überschritten werden. Muslime müssen versuchen, den Streit zu schlichten. Gelingt dies nicht, dann werden sie auf der Seite des Angegriffenen stehen und versuchen, den Angreifer zur Vernunft zu bringen.

Allah, der Erhabene sagt: "Und wenn zwei Gruppen von den Gläubigen einander bekämpfen, so stiftet Frieden zwischen ihnen. Wenn die eine von ihnen gegen die andere in ungerechter Weise vorgeht, dann kämpf gegen diejenige, die in ungerechter Weise vorgeht, bis sie zum Befehl Gottes umkehrt. Wenn sie umkehrt, dann stiftet Frieden zwischen ihnen nach Gerechtigkeit. ..."[19]

Auch soziale Gerechtigkeit wird im Islam empfohlen. Ein Mächtiger darf seine Autorität nicht dazu benutzen um die Rechte anderer zu verletzen. Denn wer in der Lage ist, die Schmerzen anderer zu lindern und ihnen das Leben einfacher zu machen, soll es tun, ohne von ihnen eine Gegenleistung zu erwarten. Allah, der Erhabene, sagt: "Glaubt an Gott und seinen Gesandten und spendet von dem, worüber Er euch zu Bevollmächtigten eingesetzt hat. Für diejenigen, die glauben und spenden, ist ein großer Lohn bestimmt."[20]

Allah zeigt auch im Koran, welche Menschen materielle Hilfe brauchen: "Die Almosen sind bestimmt für die Armen, die Bedürftigen, die, die damit befaßt sind, (die dafür arbeiten) die, deren Herzen vertraut gemacht werden sollen, die Gefangenen, die Verschuldeten, für den Einsatz auf dem Weg Gottes und für den Reisenden. Es ist eine göttliche Verpflichtung. Und Gott weiß Bescheid und ist weise."[21]

Außerdem, wird vom Muslim verlangt, demjenigen, der mit ihm arbeitet, seinen Lohn voll auszuzahlen, und ihn nicht zu überfordern. Der Prophet, Mohammad (s) sagt: "Eure Diener sind eure Brüder. Speist sie von dem, was ihr selbst zur Speise bekommt und kleidet sie von eurer Kleidung. Solltet ihr ihnen eine Arbeit übertragen, die sie nicht erledigen können, so helft ihnen dabei."[22]

---

19 Al-Hudjarat (Die Gemächer); 49:10 u.11

20 Al-Hadid (Das Eisen); 57:8

21 Al-Tauba (Die Umkehr); 9:61

22 Überliefert von Bukhari; Bd. 1; 20

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000095

Einem Geschäftsmann darf seine Kunden nicht betrügen. Allah sagt im Koran: "Und Wir sandten zu Madyan ihren Bruder Shu'ayb". Shu'ayb sagte: "0 mein Volk, dienet Gott. Ihr habt keinen Gott außer Ihm. Laßt an Maß und Gewicht nichts fehlen. Ich sehe es geht euch gut. Ich fürchte aber für euch die Strafe an einem unangenehmen Tag."[23]

Wenn die Beziehungen nach diesen Vorschriften zwischen den Gliedern der Gesellschaft so eingehalten werden, daß jeder seine Rechte und Pflichten kennt und einhält, dann wird jeder in der Lage sein, anderen das Leben zu erleichtern. Wenn sich jeder an die Gebote und Verbote hält, dann wird dies zu einer starken und gesunden Gesellschaft führen, welche in der Lage sein wird, die von der Zivilisation geforderten Leistungen zu erfüllen. Das ist, was der Islam sich für die ganze menschliche Gesellschaft.

[23] Hūd; 11:85

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000096

Die Rolle der *Bhagavadgītā* im indischen Nationalismus der Kolonialzeit

Rahul Peter Das (Halle)

Dem eigentlichen Thema meines Vortrages möchte ich eine kleine terminologische Erklärung vorausschicken. Obwohl sich für die Region der Welt, mit der ich mich hier befasse, international der auf der Geographie basierende Ausdruck "Südasien" weitgehend etabliert hat, dominiert dafür im deutschsprachigen wissenschaftlichen Bereich nach wie vor die Bezeichnung "Indien", die einerseits eher kulturellen und linguistischen Erwägungen folgt, andererseits aber einen politischen Zustand widerspiegelt, in dem der indische Subkontinent noch nicht in die heutigen Staaten aufgeteilt war. Diese Terminologie führt dazu, daß im deutschen akademischen Sprachgebrauch nicht immer deutlich zwischen Indien als der Name eines bestimmten Staates und Indien als ein Synonym für Südasien überhaupt unterschieden wird. Damit keine terminologische Unschärfe entsteht, möchte ich hier klarstellen, daß ich mich in diesem Vortrag dem althergebrachten Usus hierzulande anschließe und "Indien" in dem Sinne verwende, für den anderswo, vor allem im angelsächsischen Sprachbereich, eher "Südasien" benutzt wird, es sei denn, daß der Bezug auf den modernen Staat Indien offensichtlich ist.

Ein interessanter Aspekt neuzeitlicher indischer Interpretationen der indischen Vergangenheit ist der außerindische Ursprung vieler Einzelheiten dieser Interpretationen. Schon seit dem Altertum war der Osten überhaupt ja bekanntlich für den Westen etwas Faszinierendes und Mysteriöses, und seine Bewohner wurden oft in der Weise betrachtet, in der viele moderne New-Age-Religionen Außerirdische aus dem Weltraum betrachten, nämlich als in besonderer Weise durch höheres Wissen und ethisches Verhalten geprägt; das exemplifiziert auch der Ausspruch *ex oriente lux*, der ja nicht nur im Kontext der geographischen Verbreitung des Christentums

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000097

des Ostens, aber sie war sehr einflußreich, bis im Zuge der europäischen Expansion ein weitreichender und intensiver Kontakt mit dem tatsächlichen Osten stattfand, als dessen Folge eine negative Vorstellung des Ostens immer mehr Bedeutung erlangte. Diese bewirkte allerdings keinesfalls ein Verschwinden des älteren Stereotyps, dessen Einfluß auch heute noch beachtlich bleibt.

Obwohl der koloniale Einfluß in dieser Region bereits vor der Ankunft der Briten einsetzte, sind es vor allem diese gewesen, die für den massiven Kontakt zwischen Indien und dem Westen und dessen Resultate verantwortlich sind. Am Anfang dieses Kontakts dominierte noch die positive Einschätzung indischer Gesellschaft und indischen Geistes, besonders unter jenen britischen Intellektuellen, die diese einerseits studierten, andererseits an der Administration der neuen Besitzungen mitwirkten. Durch den Kontakt auf intellektueller Ebene, insbesondere in Bengalen und seiner Metropole Kalkutta, die das Zentrum Britisch-Indiens war, beeinflußte diese im großen und ganzen doch positive Einschätzung der einheimischen Geistesgeschichte durch die Kolonialherren auch die Einschätzung ihrer eigenen Gesellschaft durch die einheimische Elite.

Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß es vor allem gerade westliche Ausländer waren, die aus verschiedenen Gründen ein großes Interesse für die indische Vergangenheit bekundeten und anfingen, sie ausgiebig zu erforschen. Dadurch erfolgte das Bekanntmachen der indischen Elite mit ihrer eigenen Vergangenheit vor allem durch die ausländische Brille. In diesem Zusammenhang darf die Rolle von Ausländern, die in der Regel keinen engen Kontakt zum eigentlichen Südasien hatten, nicht unterschätzt werden. Ich meine damit natürlich vor allem die Deutschen und die von ihnen beeinflußten philologischen Schulen, deren Faszination für Indien sich größtenteils nicht in der empirischen Erfassung eines gegenwärtig oder früher tatsächlich vorhandenen Indiens niederschlug, sondern in der Auswertung traditioneller normativer Schriftzeugnisse, die nicht notwendigerweise ein Spiegel realer Zustände sind, obwohl sie dies natürlich durchaus sein können. Es ist wohlbekannt, daß vor allem in solchen Kreisen das ältere Bild des Ostens, in diesem Falle speziell Indiens, lange Zeit erheblichen Einfluß ausübte, auch dann noch, als die britische Sicht auf Indien sich sehr verändert hatte; ein gutes Beispiel hierfür ist die fast göttliche Verehrung des Dichters Rabindranath Tagore als Pro-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000098

phet aus dem Osten durch einen Teil der deutschen Öffentlichkeit gegen Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts. Die Früchte der Gelehrtentätigkeit, die auf einer solchen Sicht Indiens basierte, wurde vor allem durch eine englischsprachige Sekundärüberlieferung auch in intellektuellen Kreisen Indiens verbreitet.

Im Laufe der Zeit und vor allem nach der 1835 erfolgten Verwirklichung der Doktrin von Thomas Babington, Lord Macaulay, daß englischem Wissen der Vorrang vor minderwertigem einheimischem Wissen gebühre, sahen sich die einheimischen Eliten mit einer Situation konfrontiert, in der ihre Kultur immer mehr in eine Position der Minderwertigkeit gegenüber der westlichen abgedrängt wurde. In dieser Lage war es gerade die westliche Vorstellung der inhärenten Überlegenheit indischer Kultur, die die einheimischen Eliten gegen die westlichen Herrscher einsetzten, wobei sie aber anscheinend aus den Augen verloren, daß ein Großteil ihrer Argumente ja gerade den Werken ihrer Widersacher entstammte. Natürlich machte dies ihre Argumente wirksamer, denn sie argumentierten ja in Denkbahnen, die dem Gegenüber vertraut waren. Gleichzeitig verstärkte es aber das Gefühl, von einem glorreichen Gipfel der Vollkommenheit herabgestoßen worden zu sein. Insbesondere das Letztgenannte entwickelte sich zu einer festgefügten Vorstellung eines Teils der einheimischen Eliten, die Nichteinheimische für diesen Zustand verantwortlich machten. Es gibt eine direkte Verbindung zwischen dieser Entwicklung und dem, was in Südasien nach Erlangung der Unabhängigkeit geschehen ist und weiterhin geschieht. Das trifft insbesondere auf den Staat Indien zu, aber nicht nur auf diesen; in Indien haben jedoch auch Muslime allmählich die Rolle des destruktiven Ausländers übernommen. In diesem Milieu entstand auch ein großer Teil des Neohinduismus.

Allerdings gab es regionale Unterschiede in der Form der Interaktion mit dem Westen. Die besondere Rolle, die Bengalen in diesem Zusammenhang spielte, ist schon erwähnt worden.

Ein Charakteristikum der bengalischen Eliten jener Zeit war, daß, obwohl sie natürlich auch Englisch benutzten, ein großer Teil von Anfang an bestrebt war, die intellektuelle Diskussion in der Muttersprache zu führen, auch für die anspruchsvollsten Themen und obwohl hierfür erst eine neue Terminologie und Ausdrucksweise entwickelt werden mußten. So sickerte vieles von dem, was im Kreise der mehr oder minder westlich beeinflußten Eliten geschah, nach

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000099

einer Weile auch in andere Schichten der Bevölkerung durch. In dieser Hinsicht waren die meisten anderen Teile Indiens, mit wahrscheinlicher Ausnahme bestimmter Gebiete wie etwa Maharashtra, anders, entweder weil die Interaktion einer großen Masse der einheimischen Elite mit westlichen Gedankenmustern fehlte, oder aber weil die einschlägige Diskussion in der Regel nicht in der Lokalsprache stattfand, sondern im Englischen oder in einer indischen Literatursprache, die nicht die eigentliche Sprache der Region war. Hieraus folgt, daß ein Großteil der extensiven intellektuellen Interaktion mit westlichem Gedankengut in Indien in der bengalischsprachigen Region lokalisiert bleib, die ja ohnehin das Zentrum Britischindiens war; der in Fachkreisen verwendete Terminus "Bengal Renaissance" für die Entwicklungen in dieser Region während des neunzehnten Jahrhunderts legt davon Zeugnis ab. Das ist auch der Grund, warum viel von dem, das heute Neohinduismus genannt wird – was übrigens nur die Übertragung einer einheimischen Bezeichnung ist, die schon im neunzehnten Jahrhundert aufkam –, massiv von Entwicklungen in Bengalen beeinflußt wurde.

Es muß hier hervorgehoben werden, daß die beiden wichtigsten politischen Gruppierungen des heutigen Staates Indien in besonderer Weise von Bengalen geprägt sind, jedoch heute nicht mehr mit Bengalen assoziiert werden. Der Jan Sangh, aus dem die heutige Regierungspartei Bharatiya Janata Party größtenteils hervorgegangen ist, wurde von dem Bengalen Shyamaprasad Mukhopadhyay gegründet, der auch in der Hindu Mahasabha eine prominente Rolle spielte; später entwickelte sich der Jan Sangh aber zu einer größtenteils nord- und westindischen Partei, wobei er sich mehrfach wandelte. In ähnlicher Weise geht die Ideologie, die die heutige Congress-Partei kennzeichnet, größtenteils zurück auf den Bengalen Subhas Chandra Bose, der schließlich von Mohandas Karamchand Gandhi ausgebootet wurde. Der spätere Premierminister Jawaharlal Nehru war jedoch in seinem früheren politischen Leben ein Gefährte von Bose, und er behielt seine sozialistische und säkulare Ideologie, die in sehr vielem den Lehren Gandhis entgegengesetzt war, auch dann bei, als er sich dem Lager Gandhis anschloß; es ist diese Ideologie, die er und die auf ihn zurückgehende Führungsdynastie in Indien zu verwirklichen suchten. Diese größtenteils vergessene Geschichte der beiden wichtigsten politischen Lager ist heute noch in den nationalistischen Liedern erkennbar, die sie jeweils bevorzu-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000100

gen, denn sowohl *Vande mātaram* als auch *Janagaṇamana* wurden von bengalischen Dichtern verfaßt, in einer Mischung von Bengali und Sanskrit bzw. sanskritisiertem Bengali.

Dies ist der Hintergrund, vor dem der Diskurs zur *Bhagavadgītā* gesehen werden muß.

Auch dieser Diskurs legt deutliches Zeugnis für die bisher genannten Entwicklungen ab. So ist die Erhebung der *Bhagavadgītā* zum Status *des* heiligen Buches der Hindus eine moderne Entwicklung, die eine direkte Folge der Beschäftigung des Westens mit diesem Werk als einem Schlüsseltext des Hinduismus zu sein scheint. Dies war das erste bedeutende Werk, das (durch Charles Wilkins im Jahre 1785) aus dem Sanskrit in das Englische übersetzt und als *die* Verkörperung des reinen, ursprünglichen und deistischen Hinduismus angesehen wurde, umso mehr, als die Veden damals im Westen weitgehend unbekannt waren und auch nach ihrer Entdeckung durch diesen als der Aufmerksamkeit nicht besonders würdig empfunden wurden, bis die deutsche Philologie, besonders durch den Romantizismus beeinflußt, sie zum Hauptgegenstand des Interesses erkor. Die Hervorhebung der *Bhagavadggītā* durch Orientalisten der Kolonialzeit, insbesondere durch britische Orientalisten, die sie zu *dem* Text des Hinduismus erklärten und so auch einen "Hinduismus" kreierten, der ihren Wertkriterien mehr entsprach und in dieser Form auch bei Indern allgemeine Akzeptanz fand, sollte die indische Sichtweise massiv beeinflussen. Hinzu kommt, daß viele diesen Text erst oder überhaupt nur durch Übersetzungen kennenlernten, die entweder von westlichen Gelehrten oder von diesen beeinflußten Indern stammen; ein prominentes Beispiel ist Gandhi.

Natürlich war die *Bhagavadgītā* schon lange ein Teil des *Prasthānatraya*, der dreifachen Grundlage von Texten, auf denen die Schule des Vedānta aufgebaut sein soll und zu der neben der *Bhagavadgītā* auch die *Upaniṣad*s und *Vedāntasūtra*s gehören. Dennoch scheint sie nie den Platz außerhalb der schulwissenschaftlichen Welt gehabt zu haben, der ihr heute zugesprochen wird; die allgemeine Erhebung in diesen Rang datiert nur aus dem neunzehnten Jahrhundert und liegt sogar noch später als die Reform des Hinduismus, die um die Wende zum neunzehnten Jahrhundert herum Rammohun Roy einleitete, als er den Brahmo Samaj gründete, dessen direkter Einfluß jedoch größtenteils auf Bengalen beschränkt blieb. Doch scheint Rammohun der erste zu sein, der in seinen Aus-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000101

einandersetzungen im religiös-gesellschaftlichem Bereich (so auch in seiner Kampagne zur Abschaffung der Witwenverbrennung) sich in besonderem Maße auf die *Bhagavadgītā* berief, womit er beispielhaft für die spätere Zeit wurde.

In diesem Zusammenhang darf nicht die Schlüsselrolle der Druckpresse übersehen werden, die es ermöglichte, daß alte Werke, die bislang nur mit Mühe oder so gut wie nie erhalten werden konnten, nun jedem erhältlich waren, der sich dafür interessierte, wodurch sich allmählich ein unzutreffendes Bild früherer Zustände festsetzte. Wir haben hier, in anderen Worten, die Erschaffung einer historischen Vergangenheit, die wir heute virtuell nennen würden. Ein derartiger Prozess hat in verschiedenen Kulturen der Welt stattgefunden und kann auch in Südasien in mehreren Bereichen beobachtet werden, beispielsweise in der Geschichte der klassischen indischen Medizin, oder im pakistanischen Nationalismus, der sogar bis in die Zeit der Induskultur zurückführt.

Es liegt auf der Hand, daß die *Bhagavadgītā* nicht in den Dienst des indischen Nationalismus hätte gestellt werden können, wenn sie nicht einen solchen Status erlangt hätte. Mit diesem Status diente sie jedoch dazu, die unterschiedlichsten Ideen und Taten zu rechtfertigen, weil ihr Inhalt die verschiedenartigsten Interpretationen zuläßt. Arvind Sharma weist im Vorwort seines Werkes *The Hindu Gītā* zu Recht darauf hin, daß "Mahatma Gandhi pitted himself nonviolently against the British on the strength of the Bhagavadgita, with which he fought the Indian Penal Code, and N. Godse drew his inspiration to assassinate Mahatma Gandhi from the self-same Gita and was hanged under the Indian Penal Code."

Dieses Zitat verdeutlicht gleichzeitig einen der wichtigsten Unterschiede zwischen verschiedenen Interpretationen der *Bhagavadgītā*. Nathuram Godse kam aus Maharashtra, und die ideologische Rechfertigung für seine Tat kann man direkt bis auf die moderne Interpretation der *Bhagavadgītā* zurückverfolgen, die hier dominant war und durch wichtige Nationalistenführer aus Maharashtra wie Bal Gangadhar Tilak and Vinayak Damodar Savarkar propagiert wurde. Dieser Interpretation gemäß lehrt die *Bhagavadgītā* einen *karmayoga*, der als aktiver Kampf zu verstehen ist, notfalls mit Waffengewalt, im Dienste der Wiederetablierung des Indischen, und der nicht nur mit politischer Selbstbestimmung verbunden ist, sondern auch mit einer Hindu-Vorherrschaft. Diese In-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000102

terpretation unterscheidet sich deutlich von der der meisten anderen Interpretationsschulen, die die Erwähnungen des Kampfes in der *Bhagavadgītā* eher metaphysisch verstehen. Die in Maharashtra dominante Interpretationsschule hatte einen ungeheuren Einfluß im marathisprachigen Gebiet. Sie motivierte nicht nur Terroristen wie Damodar Hari Chapekar in ihrem Kampf gegen die Briten, sondern scheint auch das Fundament für den Aufstieg der extremistischen Shiv Sena in neuester Zeit gelegt zu haben. Insbesondere als Reaktion auf solche Interpretationen wurden zur Zeit britischer Herrschaft Personen, die mehr als ein Exemplar der *Bhagavadgītā* in ihrem Besitz hatten, automatisch als Terroristen verdächtigt.

Daß diese Interpretation sich merklich von der der Gandhianer unterschied, ist offenbar. Die Interpretation des Mohandas Karamchand Gandhi, die sehr stark durch den in seiner Heimat Gujarat weitverbreiteten Jainismus beeinflußt war, ist hochgradig ethisch und persönlich. Für Gandhi war die *Bhagavadgītā* der wichtigste Führer zur persönlichen Vervollkommnung und Selbsterkenntnis; zu diesen führte die Selbstbeherrschung, deren wichtiger Bestandteil Gewaltlosigkeit war. Allerdings übt im modernen Indien diese Interpretation, wie der Gandhianismus überhaupt, keinen großen Einfluß aus, abgesehen von dem ihnen gezollten allgegenwärtigen Lippenbekenntnis.

Die Interpretation, die am einflußreichsten überhaupt gewesen zu sein scheint, ist die, die besonders in Bengalen lokalisiert war. Es ist interessant zu beobachten, daß diese Interpretation nicht, wie in Maharashtra, eine dominante Rolle in der Ideologie des Terrorismus in Bengalen gespielt zu haben scheint. Es ist bekannt, daß die hauptsächlichen Zentren terroristischer Umtriebe gegen die Briten in Bengalen, Maharashtra und dem Punjab lagen. In den ersten beiden Regionen hatte der Terrorismus markante hinduistische Züge, anders als im Punjab, wo diese Bewegung auch unter den Sikhs verankert war. Aber im Gegensatz zur Betonung der *Bhagavadgītā* in Maharashtra scheint der hinduistische Einfluß in Bengalen größtenteils vom Śāktismus gekommen zu sein, vor allem von seiner gewalttätigen Opferkultur, die ein Charakteristikum der östlichen Teile Südasiens ist. In solchen Kreisen konnte die kṛṣṇa-zentrische Anziehungskraft der *Bhagavadgītā* sich nicht besonders entfalten, zumal der traditionelle Vaiṇṣavismus, der in dieser Region besonders stark ist, sehr eng mit dem *Bhāgavatapurāṇa* und dessen eroti-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000103

schem Kṛṣṇa verbunden ist, der wenig mit dem Kṛṣṇa der *Bhagavadgītā* gemein hat.

Allerdings sind solche Charakterisierungen genereller und nicht ausschließlicher Art. Auch im Terrorismus Maharashtras gab es Śākta-Züge, während die *Bhagavadgītā* auch von bengalischen Terroristen studiert wurde. Dies ist auch nicht verwunderlich, wenn man die Verbindungen zwischen den beiden Bewegungen berücksichtigt, besonders in der Gestalt des Bengalen Aurobindo Ghose und seines Intimkreises. In seiner Eigenschaft als Angestellter des Herrschers von Baroda, an der Nordgrenze Maharashtras gelegen, kam Aurobindo mit dem in Maharashtra verbreiteten Nationalismus in Berührung und importierte später mehrere Elemente daraus nach Bengalen, interssanterweise auch die Idee eines nationalen Tempels der Muttergöttin in der Gestalt eines *Bhavānīmandir*, worin Einzelheiten aus dem Kult der Beschützergöttin des Maratha-Helden Śivaji zum Vorschein kamen. Er inkorporierte aber auch śāktische Einflüsse aus den Werken des Bengalen Bankimchandra Chattopadhyay, der seinerseits nicht nur hauptsächlich für die śāktisch beeinflußte Gestalt von *Bhāraťmātā* oder "Mutter Indien" verantwortlich war, sondern gleichzeitig auch der Hauptvertreter der nationalistischen bengalischen Schule der *Bhagavadgītā*-Interpretation.

Zu dieser Interpretationstradition haben sich mehrere Stränge vereint. Einer ist eine religiöse Tradition, die zu beschreiben man sich verschiedener Begriffe wie Synkretismus, Toleranz, Assimilation, Homogenisierung usw. bedient. Ihr Hauptcharakteristikum ist, daß sie verschiedene Formen der Religiosität nicht als sich gegenseitig ausschließend betrachtet. Diese Tradition, die in einer Vielzahl sogenannter synkretistischer Religionsgemeinden einschließlich die der Sikhs ihren Ausdruck gefunden hat, ist in vielen Teilen Südasiens festverwurzelt; zwei ihrer prominentesten Vertreter waren der Moghulkaiser Akbar und sein Nachfahre Dārā Šikōh, der Bruder des letzten großen Moghulkaisers Aurangzēb. Seine prominenteste und einflußreichste Manifestation in der Moderne findet sich jedoch in der Gestalt des bereits erwähnten polyglotten Bengalen Rammohun Roy, der in der religiösen Tradition von Muslimen, Hindus und Christen bewandert war und im Prozess, dem Hinduismus ein effektives Arsenal im Abwehrkampf gegen die christliche Missionierung zu verschaffen, eine Schlüsselrolle innehatte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000104

Vor allem in Bengalen kombinierten Intellektuelle diese Tradition mit westlichen Ideen, um eine Ideologie zu schaffen, die ihren Ausdruck in der *Bhagavadgītā*-Exegese fand, wenn auch nicht ausschließlich in dieser. Höchstwahrscheinlich waren derartige Ideen Teil eines Allgemeinguts von Vorstellungen, die im Bengalen des neunzehnten Jahrhunderts kursierten, aber ihr erster wichtiger Exponent war Bankimchandra Chattopadhyay, der westliches und traditionelles indisches Wissen mit eigenständig entwickeltem Ideengut kombinierte. Im Mittelpunkt seiner Interpretation des Texts, den er übrigens nur in seinem Kern als göttlich ansah, wenn überhaupt, stand sein Bemühen, einen neuen Weg zu finden zwischen der hermeneutisch geschlossenen einheimischen Tradition und der bloßen Nachahmung des Westens, deren er die westlich beeinflußte Elite Indiens und besonders der bengalischen Gesellschaft seiner Zeit beschuldigte. Sein Ziel war die Schaffung einer neuen kollektiven Identität, die gleichzeitig kosmopolitisch und indisch sein sollte. Die Verkörperung dieses Ideals fand er im Kṛṣṇa des *Mahābhārata*, dem idealen Menschen.

Im Zentrum dieser Interpretation steht die Betonung des rationalen Diskurses und des Inklusivismus, die er beide in der *Bhagavadgītā* findet, welche ja ein Teil des *Mahābhārata* ist. Von der Idee einer *religion de l'humanité* des Positivisten Auguste Comte und der utilitaristischen Ethik Jeremy Benthams und John Stuart Mills beeinflußt, definierte Bankimchandra den Sanskritbegriff *dharma* als "Humanismus" oder "Menschlichkeit" (*manuṣyatva*); diese Definition wandte er dann auf die *Bhagavadgītā* an, in deren Lehre er folglich die Doktrin des Humanismus fand, und verknüpfte sie mit der traditionellen Auffassung, daß *dharma* nicht nur die religiöse, sondern alle Aspekte des Lebens reguliert. Diese Attribute waren seiner Meinung gemäß dem indischen Denken eigen, insbesondere dem Hinduismus, wie er ihn definierte. Obwohl alle Religionen im Prinzip gleich sind, ist der Hinduismus hierdurch gemäß Bankimchandra allen anderen überlegen, gleichzeitig aber von Natur aus tolerant; die hiermit verbundene Kultur ist auch allen anderen Kulturen überlegen. Die Aufgabe der neuen Gesellschaft, die er anstrebte, sollte es sein, diese überlegene Kultur von den Fesseln sowohl des Traditionalismus als auch der Nachahmung des Westens zu befreien.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000105

Jeder, der die Prinzipien kennt, die die vorherrschenden Ideologien des modernen Indiens geformt haben und weiterhin formen, wird unschwer eine direkte Linie erkennen, die von Bankimchandras Ideen zu diesen führt. Religiöse Toleranz und Inklusivismus spielen auch in Gandhis Interpretation der *Bhagavadgītā* eine Rolle, wie auch die Idee, dieser Text gebiete Handeln und nicht bloße Passivität. Doch gemäß Gandhis Interpretation, die bereits erwähnt wurde, geschieht das Handeln auf der persönlichen, nach innen gerichteten Ebene, und sein Ideal einer Nation von Individuen, die selbstlos danach streben, spirituelle Vervollkommnung durch Selbsterkenntnis und Selbstkontrolle zu erlangen, konnte in einer modernen Gesellschaft keine große Gefolgschaft erlangen. Bankimchandras Ansicht, die *Bhagavadgītā* gebiete nach außen gerichtetes Handeln, ist mehr im Einklang mit der in Maharashtra verbreiteten Ansicht Tilaks, der jedoch das Element des Inklusivismus fehlte, aus dem man eine Ideologie verfertigen konnte, die auch außerhalb der Sphäre des Hinduismus angewandt werden konnte.

Wie bereits erwähnt, schuf Bankimchandra sein System nicht notwendigerweise *ex nihilo*; tatsächlich geht aus vielen zeitgenössischen Quellen hervor, daß vieles davon nicht nur bereits in der Luft lag, sondern bereits artikuliert worden war, besonders im Diskurs, der in Bengalen stattfand. Aber die Art, in der er verschiedene Stränge vereinte, um ein kohärentes Ganzes zu schaffen, das ein festes intellektuelles Fundament hatte, schuf eine neue Situation, und es gab kaum einen prominenten bengalischen Nationalisten, der nicht mittelbar oder unmittelbar durch seine Ideen beeinflußt wurde. Allerdings konnten verschiedene Aspekte hervorgehoben werden. So zeigen beispielsweise die Werke von Nabinchandra Sen, der wie sein Zeitgenosse Bankimchandra ein Deputy Collector in der Kolonialadministration war, deutliche Spuren des Einflusses der Werke des letzteren; allerdings sind diese nicht explizit, und es fehlt auch die explizite Erhebung des Hinduismus über alle anderen Religionen, obwohl dies impliziert erscheint. Tatsächlich publizierte Nabinchandra eine Trilogie in Versen über die Leben Christi, des Buddha und des Vaiṣṇava-Heiligen Caitanya, die die Ähnlichkeit ihrer Botschaften hervorhob.

Er beeinflußte seine Zeitgenossen nicht so sehr durch intellektuellen Scharfsinn, sondern durch die Macht seiner Dichtung, die jedoch heute weitgehend vergessen ist. Nachdem er ein dichterisches

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000106

Werk über die Schlacht von Plassey, die den Briten die Macht in Bengalen sicherte, geschrieben hatte und bevor er die erwähnte Trilogie verfaßte, schrieb er eine andere Trilogie zum *Mahābhārata*, in der er die Schlacht des Epos darstellte als einen Kampf der korrupten arischen Brahmanen und ihrer verbündeten Nichtarier gegen die nichtbrahmanischen arischen Kräfte, vornehmlich Kṣatriyas. Es war Kṛṣṇa, hier als eine Art Bismarck des alten Indiens dargestellt, der ein gesamtindisches Reich der Rechtschaffenheit schuf, das einige Tausend Jahre existierte und von Brahmanen zerstört wurde; das Fundament dieses Reichs war die *Bhagavadgītā*. Abgesehen von ihren Rassentheorien, die zu seiner Zeit verbreitet waren und auch heute noch den akademischen Diskurs in Südasien beeinflussen, ist diese Trilogie dadurch bemerkenswert, daß sie einen Text glorifiziert, den Nabinchandra vor der Ablieferung des ersten Bandes an den Drucker noch gar nicht gesehen hatte; erst nachträglich las er die *Bhagavadgītā* und publizierte eine annotierte bengalische Übersetzung. Andererseits zeigt dies deutlich, wie wenig bekannt dieser angebliche Schlüsseltext des Hinduismus selbst einem hochgebildeten Mitglied der bengalischen Elite jener Zeit war.

Nabinchandras antibrahmanische Einstellung wurde von Bankimchandra geteilt, der pikanterweise selbst Brahmane war; auch er glaubte, daß ein altes arisches Reich der Rechtschaffenheit durch Brahmanen korrumpiert worden sei. Dieser Antibrahmanismus war allerdings anders als derjenige, der die dravidischen Erneuerungsbewegungen des extremen Südens des Subkontinents kennzeichnet; auch scheint er in der zeitgenössischen Nationalismusdebatte Bengalens keine große Rolle gespielt zu haben. Dennoch ist die Tatsache erwähnenswert, daß die meisten Schlüsselfiguren der bengalischen Nationalbewegung hochkastige Nichtbrahmanen waren, im Gegensatz zu Maharashtra, wo die Chitpavan-Brahmanen den Ton angaben.

Ein interessantes Experiment der *Bhagavadgītā*-Exegese durch Bengalen fand zur gleichen Zeit im weitentfernten südindischen Madras statt, gefördert durch die Theosophical Society in Adyar, in der Inder und Personen aus dem Westen eng zusammenarbeiteten. In den 1880ern, stark beeinflußt durch europäische Mitglieder und natürlich durch die Werke von Madame Blavatsky, fingen indische Theosophen ernsthaft an, die *Bhagavadgītā* zu interpretieren; diese Inder stammten interessanterweise teils aus Südindien, teils aber aus

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000107

Bengalen. Ein Charakteristikum dieser Interpretationen ist die Behauptung, die *Bhagavadgītā* beinhalte eine universalistische Botschaft, die man auch in anderen Religionen findet, und sei auch ein Führer der menschlichen Evolution auf dem Pfade zur Erlangung des höheren Lebens oder Selbsts. In dieser Eigenschaft sei sie das Fundament der indischen Gesellschaft. Während westliche Theosophen in der Regel den Wert der *Bhagavadgītā* für die Verbreitung der Lehre einer Universalreligion betonten, benutzten einige, wie auch die Mehrzahl der indischen Theosophen, sie auch bei ihrem Versuch, den wahren Hinduismus zu definieren, aber im Einklang mit theosophischen Lehren.

Es ist offenbar, daß es Verbindungen zwischen den gleichzeitigen Versuchen der *Bhagavadgītā*-Interpretation in Bengalen und Adyar gegeben haben muß. Was jedoch wenig bekannt ist, ist die Tatsache, daß viele Interpreten aus allen Teilen Indiens die *Bhagavadgītā* erst durch die Übersetzungen und Erläuterungen sowohl westlicher als auch einheimischer Theosophen entdeckten.

Das theosophische Streben nach einer Reform in Indien hatte als eine Folge die Suche nach Unabhängigkeit, in der diese verwirklicht werden sollte, und es ist daher nicht überraschend, daß eine prominente Theosophin westlichen Ursprungs, Annie Besant, sich mit Tilak verband, um eine nationalistische Bewegung zu gründen, und auch in der Congress-Partei aktiv war. Wir sehen hier wieder einmal, wie verschiedene Traditionen der Interpretation, obwohl offensichtlich verschieden, dennoch in subtiler Weise verbunden sind.

Zwei andere prominente bengalische Nationalisten müssen auch erwähnt werden, nämlich Narendranath Datta, besser bekannt als Swami Vivekananda, und Aurobindo Ghose. Vivekananda zeichnete sich durch eine inklusivistische, tolerante Einstellung aus, die er von seinem Mentor Ramakrishna übernommen hatte, der jedoch kein gelehrter Intellektueller war, sondern seine Ideen größtenteils den sogenannten Volkstraditionen Bengalens entnahm, wo sie eine prominente Rolle spielten. In der Tat ist Ramakrishnas Kṛṣṇa, soweit uns seine Ideen zu dieser Gottheit bekannt sind, im Grunde nicht der intellektuelle Kṛṣṇa der *Bhagavadgītā*, obwohl dieser in seinem Kṛṣṇa-Bild auch enthalten war, sondern der Kṛṣṇa der Liebe, der vor allem durch den bengalischen Vaiṣṇavismus bekannt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000108

war. Es ist bezeichnend, daß Ramakrishna Bankimchandra kritisierte, indem er fragte, wie jemand ein wahrer Hindu sein könne, der zwar Kṛṣṇa akzeptiere, aber nicht die liebestollen Gopīs. Vivekananda dagegen benutzte die *Bhagavadgītā* ausgiebig, als er im Westen die grundlegende Einheit aller Religionen darlegen wollte, gleichzeitig die indische religiöse Tradition darstellend als der Wahrheit von Natur aus näherstehend, allen anderen Glauben gegenüber wirklich tolerant, und dadurch grundsätzlich überlegen. In Indien selbst jedoch hatte Vivekanandas *Bhagavadgītā*-Interpretation vor allem das Ziel der Propagierung seiner eigenen Doktrin des Dienstes an der Gesellschaft und der Notwendigkeit des Handelns, indem man tätig wird, auf eigenen Füßen steht und ein wahrer Mann wird – und zwar im Einklang mit seinem Glauben, daß Frieden und Entsagung erst dann erlangt werden können, wenn man vorher aktiv am Lebenskampf teilgenommen hat. Diese Einstellung hat natürlich auch nationalistische Ideen beeinflußt.

Ein bengalischer Nationalist, in dessen Leben die *Bhagavadgītā* in einem gewissen Stadium die zentrale Rolle spielte, war der bereits erwähnte Aurobindo Ghose; vor allem der Doktrin des *karma-yoga* wurde von ihm höchste Priorität eingeräumt. Die *Bhagavadgītā*, die er relativ spät in seinem politischen Leben entdeckt zu haben scheint, diente zur Untermauerung seiner nationalistischen Haltung, in der Pazifismus keinen Platz hatte und die eine große Rolle im bengalischen Terrorismus spielte. Als sich bei ihm allerdings der Schwerpunkt immer mehr verschob vom Nationalismus im Sinne von Freiheit zum Nationalismus im Sinne der Propagierung des *sanātana* oder ewigen *dharma*, da änderte sich auch die Art seiner Beschäftigung mit der *Bhagavadgītā*. Eine Reihe religiöser Erlebnisse kehrte ihn nach innen auf der Suche nach Handeln ohne Teilnahme und Aufopferung dem Göttlichen, und zur Redefinierung von Handeln als etwas, das jenseits der politischen Ebene stattfindet. In der damit einhergehenden Entwicklung seiner Idee des "Integralen Yoga" spielte die *Bhagavadgītā* eine zentrale Rolle, wurde aber anschließend beiseite geschoben als durch seine eigenen Erfahrungen überholt.

Alle besprochenen wichtigen indischen Interpretationen, ob inklusivistisch oder exklusivistisch, propagierten letztendlich doch die Überlegenheit des Hinduismus, wodurch sie keinen geringen Anteil an der Entfremdung zwischen vielen indischen Muslimen und der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000109

Nationalbewegung hatten. Es gibt nur einen prominenten indischen Nationalisten, der von Hindus und Muslimen gleichermaßen verehrt wird, nämlich Rabindranath Tagore, den Verfasser nicht nur der indischen Nationalhymne, die in bengalischer Sprache ist, sondern auch der Nationalhymne des mehrheitlich muslimischen Staates Bangladesch. Es spricht Bände, daß Tagore in seinen Werken die *Bhagavadgītā* so gut wie ignoriert hat.

Interessant ist auch, daß in den nationalistischen neohinduistischen Traditionen Nordindiens, für die der Arya Samaj ein Beispiel ist, die *Bhagavadgītā* nur eine untergeordnete Rolle spielt; hier sind die Hauptquellen die vedischen Saṃhitās. Man mag spekulieren, ob der Inklusivismus, den insbesondere die bengalischen Interpreten der *Bhagavadgītā* entnahmen, vielleicht deshalb keinen Platz in der Ideologie fand, die nordindische Wurzeln hat. In dieser Hinsicht gibt es also Ähnlichkeiten mit der Tradition in Maharashtra, wo jedoch der Exklusivismus nicht auf den vedischen Texten, sondern auf der gleichen *Bhagavadgītā* basiert, die am anderen Ende des Subkontinents den Inklusivismus rechtfertigte. Wir sehen hier Tendenzen, die nach wie vor im politischen und geistigen Leben des modernen Indiens eine große Rolle spielen, und die jedem offenbar sind, der die zeitgenössischen politischen Auseinandersetzungen verfolgt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000110

Im Text erwähnte Personen mit Lebensdaten (indische Namen in anglisierter und transliterierter einheimischer Form):

Rabindranath Tagore / Rabīndranāth Ṭhākur (1861–1941)

Thomas Babington, Lord Macaulay (1800–1859)

Shyamaprasad Mukhopadhẏaẏ (Mukherjee) / Śyāmāprasād Mukhopādhyāẏ (1901–1953)

Subhas Chandra Bose / Subhāṣ Candra Basu (1897–1945)

Mohandas Karamchand Gandhi / Mohan'dās Karam'caṃd Gāṃdhī (1869–1948)

Jawaharlal Nehru / Javāhar'lāl Neh'rū (1889–1964)

Rammohun Roy / Rām'mohan Rāẏ (1772[?]–1833)

Nathuram Godse / Nāthurām God'se (1912–1949)

Bal Gangadhar Tilak / Bāl Gaṅgādhar Ṭiḷak (1856–1920)

Vinayak Damodar Savarkar / Vināyak Dāmodar Sāvar'kar (1883–1966)

Damodar Hari Chapekar / Dāmodar Hari Cāpekar (1869–1898)

Aurobindo Ghose / Arabinda Ghoṣ (1872–1950)

Akbar (1542–1605)

Dārā Šikōh (1615–1659)

Aurangzēb (1618–1707)

Bankimchandra Chattopadhyay (Chatterji) / Baṅkim'candra Caṭṭopādhyāy (1838–1894)

Auguste Comte (1798–1857)

Jeremy Bentham (1748–1832)

John Stuart Mill (1806–1873)

Nabinchandra Sen / Nabīn'candra Sen (1847–1909)

Helena Blavatsky (1831–1891)

Annie Besant (1847–1933)

Narendranath Datta (Swami Vivekananda) / Narendranāth Datta (Svāmī Vivekānanda) (1862–1902)

Ramakrishna / Rām'kṛṣṇa (1836–1886)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000111

Ausgewertete Literatur

Agarwal, Satya P.: *The Social Role of the Gītā. How and Why*. Delhi (Urmila Agarwal) 1993.

Hacker, Paul: "Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism". In: Paul Hacker, *Kleine Schriften* herausgegeben von Lambert Schmithausen. Wiesbaden (Franz Steiner Verlag) 1978. Glasenapp-Stiftung 15, S. 580–608.

Halbfass, Wilhelm: *India and Europe. An Essay in Understanding*. Albany (State University of New York Press) 1988.

Harder, Hans: *Bankimchandra Chattopadhyay's Shrimadbhagabadgita: Translation and Analysis*. Delhi (Manohar) voraussichtlich 2001.

Huber, Friedrich: *Die Bhagavadgita in der neueren indischen Auslegung und in der Begegnung mit dem christlichen Glauben*. Erlangen (Verlag der Ev.-Luth. Mission) 1991. Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene 12.

Kar, Śiśir: *Biplab āndolaner nepathye nānā kāhinī*. Kal'kātā (Ānanda Pāb'liśārs) 1992 (S. 54–65: "Biplabīder jībane gītā").

Larson, Gerald James: "The song celestial: Two centuries of the *Bhagavad Gītā* in English". In: *Philosophy East and West 31.1981*, S. 513–541.

Minor, Robert (ed.): *Modern Indian Interpreters of the* Bhagavadgita. Albany (State University of New York Press) 1986.

Rocher, Rosane: "British Orientalism in the Eighteenth Century: The Dialectics of Knowledge and Government". In: *Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia*. Edited by Carol A. Breckenridge and Peter van der Veer. Philadelphia (University of Philadelphia Press) 1993. South Asia Seminar Series, S. 215–249.

Sharma, Arvind: *The Hindu Gītā. Ancient and Classical Interpretations of the Bhagavadgītā*. London (Gerald Duckworth & Co.) 1986.

Veer, Peter van der: "The Foreign Hand. Orientalist Discourse in Sociology and Communalism". In: *Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia*. Edited by Carol A.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000112

Breckenridge and Peter van der Veer. Philadelphia (University of Philadelphia Press) 1993. South Asia Seminar Series, S.23–44.

Von Integration zur Legitimation – Die Aśoka-Legende (Aśokāvadāna) im buddhistischen Indien und in China

Max Deeg (Würzburg)

1. Einleitung

Den Geisteswissenschaften, allen voran den historischen, wurde und wird oft der Vorwurf gemacht, keine direkte gesellschaftliche Relevanz zu haben, oder zumindest diese zu vermitteln. Ganz zu unrecht ist dieses sicher nicht getan worden, und erst in letzter Zeit hat man bei der Erforschung der Religionsgeschichte vor allem sogenannte klassische religiöse Texte verschiedener Kulturen nicht nur unter dem Gesichtspunkt philologischer oder texteditorischer Fragestellungen studiert, den Inhalt aber nicht nur *cum grano salis* genommen, sondern auch daraufhin hinterfragt, ob und inwiefern er bestimmte soziale Wirklichkeiten einerseits widerspiegelt, andererseits aber über die Rezeption auch erst schafft. Ganz besonders sah sich hier die Religionswissenschaft, oder allgemeiner gesagt, sahen sich die, die sich mit sogenannten religiösen Texten beschäftigten, der Gefahr ausgesetzt, sich einerseits nicht um die den Texten zugrunde- und hinterliegenden historischen, sozialen und politischen Gegebenheiten zu kümmern, oder aber den Inhalt der Texte als real existiert habende Wirklichkeit aufzufassen[1].

Ich möchte im folgenden aufzeigen, wie derselbe Stoff – im vorliegenden Fall – über eine Person über diachrone und geographisch-kulturelle Dimensionen der hinweg und in denselben verwendet und verwandelt wurde, um den jeweiligen religiös-sozial-politischen

[1] Zu einer kritischen Position hinsichtlich des "realhistorischen" Wertes buddhistischer *Sūtras* vgl. etwa PAUL HARRISON, "Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-Image and Identity Among the Followers of the Early Mahāyāna", in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10 (1987), 72.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000115

Bedürfnissen des Umfeldes zu genügen, diese aber dann zum Teil wieder beeinflußt und wandelt. Um dabei durch den naturgemäß idealtypischen Rahmen eines religiösen Textes – etwa eines buddhistischen *Sūtras* – die Dimension des gesellschaftlichen Kontextes nicht zu kurz kommen zu lassen, erschien es in Zusammenhang mit dem gegebenen Rahmenthema ratsam, ein Thema heranzuziehen, das von sich aus die drei Bereiche Religion, Gesellschaft und Politik berührt, bzw. umklammert.

"Gegenstand" wird der *Maurya*-König *Aśoka* sein, der wohl im Westen neben *Mogul*-Herrschern wie *Akbar* oder *Aurangzeb* bekannteste Herrscher in Indiens Geschichte, der auch immer wieder wegen seiner Förderung des Buddhismus als der *"indische Konstantin"* bezeichnet wurde und wird[2].

Die Gründe für *Aśokas* Bekanntheit liegen sicher nicht zuletzt darin, daß wir über ihn eine für indische Verhältnisse erstaunliche Anzahl von Quellen besitzen, nicht zuletzt solche, die sich auf ihn direkt zurückführen lassen, nämlich die noch anzusprechenden Felsen- und Säulenedikte. Der positivistische historische Geist des neunzehnten Jahrhunderts, der sich bis in die ersten Jahrzehnte des erst kürzlich verstrichenen erstreckte, vernahm aus diesen Quellen die erstaunliche Botschaft, daß schon im 3. Jahrhundert vor Christi Geburt fast ganz Indien von einem toleranten und sozial gesinnten Fürsten mit einer fast christlich-abendländisch zu nennenden Ethik

---

[2] Die Parallelisierung mit Konstantin – und mit anderen Herrschern wie etwa *Karl dem Großen*, *Mark Aurel*, *Salomo*, *Darius* oder *Akbar* – lehnt der Bonner Historiker FRITZ KERN in seinem das *Aśoka*-Bild immer noch bestimmenden Buch *"Aśoka – Kaiser und Missionar"* (hrsg. v. WILLIBALD KIRFEL), Bern 1956, ab, da *"dieser aus politischer Berechnung an einer schon mächtigen Kirche eine Staatsstütze suchte und sie dafür als Reichskirche privilegierte, Aśoka hingegen aus rein religiösem Motiv eine politisch machtlose Religion wählte, deren Körper er beschirmte, ohne sie dogmatisch vor anderen zu privilegieren."* (S. 109). Auch einer der hervorragendsten Buddhologen, ÉTIENNE LAMOTTE, *Histoire du Bouddhisme indien des rigines à l'ère Śaka*, Louvain 1958, schließt sich indirekt diesem Urteil an, wenn er sagt: *"Der Buddhismus wäre wie so viele andere Gemeinschaften wahrscheinlich eine unbedeutende und unbekannte Sekte geblieben, wenn er nicht von der Sympathie und von der Unterstützung des großen Kaisers Aśoka profitiert hätte."* (*"Comme tant d'autres congrégations, le bouddhisme serait sans soute demeuré une secte obscure s'il n'avait bénéficié des sympathies et de l'appui du grand empereur Aśoka."*)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000116

regiert wurde[3]. Der Bonner Historiker FRITZ KERN etwa sieht die Bedeutung *Aśoka*s darin, daß er *"der früheste Herrscher der Weltgeschichte, welcher sich voll und ganz dem Dienst an einer Erlösungsreligion verschrieben hat,"*[4] gewesen sei. Aus dem Gesagten mag eine Art ironische Geiselung der orientalistischen – im Sinne von EDWARD SAIDs *"Orientalism"* – Vorväter herauszuhören sein; es geht jedoch im vorliegenden Zusammenhang nicht um Entwertung von Forschungsleistungen und -ergebnissen, sondern lediglich um eine Korrektur aus der forschungsgeschichtlichen Entfernung, um einen Versuch, die Quellen und ihre Aussagen in ihrer Unterschiedlichkeit durch den und im jeweiligen Kontext zu deuten und dies auch konsequent auf die Edikte als historische Dokumente im engeren Sinne anzuwenden.

2. Die Quellen

Was wir über *Aśoka* wissen, ist – in chronologischer Reihenfolge vorgehend – zunächst einmal seinen Inschriften zu entnehmen[5]. Diese wurden während seiner Herrschaft an der Peripherie seines Reiches auf Felsen oder aber in Säulen eingehauen; in den Säulenedikten spricht *Aśoka* eher als individueller Mensch, während die Felsenedikte mehr den offiziellen Duktus von Erlassen aufweisen. Die Sprache der Edikte ist die älteste uns greifbare Form von schon dialektal aufgefächertem mittelindischem Prākṛt[6], einer indoari-

---

[3] LAMOTTE, *Histoire ...*, 244, nennt *Aśoka "die überragendste politisch und geistige Gestalt des alten Indien"* (*"La plus haute figure politique et spirituelle de l'Inde ancienne ..."*).

[4] KERN, *"Aśoka ..."*, 109.

[5] Stellvertretend für die unzähligen Publikationen über die Edikte seien genannt: LAMOTTE, *Histoire ...*, 245 – 261; RADHAKUMUD MOOKHERJI, *Asoka*, [3]Delhi 1962. Die Standardausgabe ist: E. HUTZSCH, *Inscriptions of Asoka (New Edition)*, Oxford 1925 (Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. I); ebenfalls zu Rate zu ziehen sind: JULES BLOCH, *Les inscriptions d'Asoka. Traduites et commentées*, Paris 1950, u. ULRICH SCHNEIDER, *Die grossen Felsen-Edikte Aśokas. Kritische Ausgabe, Übersetzung und Analyse der Texte*, Wiesbaden 1978 (Freiburger Beiträge zur Indologie, Bd. 11).

[6] Vgl. dazu OSKAR VON HINÜBER, *Das ältere Mittelindisch im Überblick*, Wien 1986 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philoso-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000117

schen Sprachstufe, die sich – ganz grob gesagt – vom klassischen indischen Sanskrit etwa so unterscheidet wie das Mittelhochdeutsche vom Althochdeutschen. Daneben gibt es jedoch auch an der nordwestlichen Grenze des indischen Reiches Versionen der Edikte in griechischer und aramäischer Sprache, die 1958 erst im Nordwesten des damaligen Reiches, im afghanischen *Khandahar*, entdeckt wurden[7] und darauf verweisen, daß der Inhalt der Dokumente für die schriftkundigen Teile der Bevölkerung des gesamten, ethnisch differenzierten Reiches des *Maurya*-Herrschers gedacht war.

Auf eine eingeschränktere Aufmerksamkeit als die Edikte stießen zunächst einmal zwei buddhistische Quellenstränge, deren Texte in Prosa verfaßt sind[8]. Diese wurden jedoch nicht genügend in ihrer Gesamtheit beachtet, sondern wurden im allgemeinen immer dann versatzstückweise herangezogen, wenn sie die Edikte untermauerten oder – vorgeblich – Details zu den oft nicht sehr deutlichen Aussagen derselben lieferten[9].

Dieses legendarische Material läßt sich in zwei Hauptstränge unterteilen[10]: eine nordindische, von der uns eine Skt.-Version mit dem Namen *Aśokāvadāna* (Aś.), die *"Legende von Aśoka"*, überlie-

---

phisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 467. Band), 25 – 29 (§§ 14 – 21)

[7] S. LAMOTTE, *Histoire ...* (*Addenda*), 789.

[8] Eine Ausnahme ist EUGÈNE BURNOUF im frühesten eigentlichen Handbuch zum Studium des Buddhismus, *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*, Paris 1844, wo selbst in der zweiten Auflage 1876 vor allem auf das Legendenmaterial, insbesondere das *Aśokāvadāna*, aber auf die Edikte fast nicht eingegangen wird; eine der wenigen Stellen ist etwa op.cit., 330, Anm. 1, wo sich BURNOUF auf PRINSEP, den Entzifferer der Inschriften, bezieht. ALEXANDER CUNNINGHAMs Ausgabe im ersten Band des *Corpus Inscriptionum Indicarum*, *Inscriptions of Asoka*, war erst drei Jahre später, 1879, herausgekommen.

[9] Vgl. a. P. H. L. EGGERMONT, *The Chronology of the Reign of Asoka Moriya. A Comparison of the Data of the Asoka Inscriptions and the Data of the Tradition*, Leiden 1956. Dies soll nicht heißen, daß es nicht möglich ware, aus dem legendarischen Material im Vergleich mit dem epigraphischen Historisches herauszuarbeiten: vgl. etwa G. M. BONGARD-LEVIN, "The Historicity of the Ancient Indian Avadānas", in: Ders., *Studies in Ancient India and Central Asia*, Calcutta 1971, 123 – 141.

[10] Eine Auflistung der Texte, in denen *Aśoka*-Legenden vorkommen, findet sich in: BONGARD-LEVIN, loc. cit., 124f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000118

fert ist[11]. Der *terminus ante quem* für Enstehungszeit dieser Legendenfassung wird gegeben durch die vermutete Zeit der Kompilation des Legendenkorpus, in das das Aś. eingebettet ist, das *Divyāvadāna*. Die Entstehungszeit dieser Sammlung oder ihrer ältesten Teile kann wohl – bei aller gebotener Vorsicht – in das 1. Jahrhundert n.Chr. gesetzt werden.

Neben dieser in einer indischen Sprache abgefaßten Version gibt es noch mehr oder weniger von dieser abweichende chinesische Übersetzungen. Die älteste chinesische Version, das *Ayu-wang-zhuan* (T.2042: AWZ), die *"Legende von König Aśoka"*, wurde von dem parthischen Mönch *An Faqin* im Jahre 306 übersetzt, und die zweite Version, das *Ayu-wang-jing* (T.2043[12]: AWJ), das *"Sūtra von König Aśoka"*, im Jahre 513 von *Saṅghabhara / Sengjiapoluo*[13]. Daneben gibt es noch Bruchstücke der Legende[14] und es hat außerdem Texte gegeben, von denen wir nur aus chinesischen *Sūtra*-Katalogen wissen, die aber inzwischen verloren sind[15]. Zu dem e-

---

[11] Text in: EDWARD B. COWELL, ROBERT A. NEIL, *The Divyâvadâna – A Collection of Early Buddhist Legends*, Cambridge 1886 (Reprint: Amsterdam 1970), u. SUJITKUMAR MUKHOPADHYAYA, *The Aśokāvadāna. Sanskrit Text Compared with Chinese Versions*, Delhi 1963; englische Übersetzung: JOHN S. STRONG, *The Legend of King Aśoka – A Study and Translation of the Aśokāvadāna*, Princeton 1983.

[12] T. bezieht sich auf die Nummer des Textes im chinesischen buddhistischen Kanon nach der Ausgabe von J. TAKAKUSU / K. WATANABE (Hrsg.), *Taishō-shinshū-daizōkyō (The Tripitaka in Chinese)*, Tokyo 1924.

[13] Als vergleichende Studie, die eine französische Übersetzung des AWZ beinhaltet, ist immer noch die Grundlage: JEAN PRZYLUSKI, *La légende de l'empereur Açoka (Açoka-Avadāna) dans les textes indiens et chinois*, Paris 1923.

[14] Neben den noch weiter unten angeführten Episoden im chinesischen *Saṁyuktāgama* sind diese: T. 2044: *Tianzun-shuo-Ayu-wang-piyu-jing*, *"Sūtra des Gleichnisses des Himmelsverehrten* [d. h.: des Buddha] *über den König Aśoka"*, übersetzt zwischen 317 und 420, u. T.2045: *Ayu-wang-xi-huaimu-yinyuan-jing*, *"Sūtra über die karmatischen Zusammenhänge der zerstörten Augen des Sohnes des König Aśokas"*, übersetzt gegen Ende des 4. Jhs. von *Tanmonanti / Dharmanandi(n)*.

[15] Der älteste dieser Kataloge, *Sengyous Chu-sanzang-jiji* (CSJ), *"Aufzeichnungen über die Kompilation des (chinesischen) Tripiṭaka"*, nennt folgende (verlorengegangene) Werke, die z. T. Episoden / Auszüge aus dem Aś. waren: *Ayu-wang-zuo-xiaoer-shi-jing*, *"Sūtra über König Aśoka,*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000119

ben genannten legendarischen Traditionsstrang gehören im wesentlichen übrigens auch die späteren tibetischen Quellen[16], etwa in *Tāranāthas "Geschichte des indischen Buddhismus"* (*Rgya-gar-chos-`byuṅ*)[17] oder in *Bustons "Geschichte des Buddhismus"* (*Chos-`byuṅ*)[18], auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann[19].

Dieser nordindischen, oder noch genauer: nordwestindischen Quellentradition sind die *Aśoka*-Passagen in den ceylonesischen Pāli (P.)-Chroniken der Schule der *Theravādin* des vierten und fünften Jahrhunderts gegenüberzustellen[20]. Sie finden sich in drei Texten, die zeitlich alle ziemlich dicht beieinander liegen: im

---

als er noch ein Kind war" (CSJ 4); *Ayu-wang-di-chujia-zao-shixiang-ji, "Bericht über König Aśokas Bruder, der in die Hauslosigkeit zog und eine Steinstatue schuf"*), enthalten im: *Qiuli-laoyu-jing, "Sūtra über die Errettung aus dem Gefängnis"* (CSJ 12).

[16] Mit Ausnahme der Episode vom dritten Konzil, das im Aś. überhaupt nicht vorkommt, in den ceylonesischen Chroniken aber das Herzstück der Überlieferung bildet und auch in die tibetischen Versionen eingeflossen ist: es scheint also einen indischen Prototyp der Legende gegeben zu haben, der das dritte Konzil – die historische Basis ist hier sicher das sogenannte Schismenedikt des *Aśoka* – mit einschloß. Im Aś. mag diese Episode ausgelassen worden sein gerade wegen der hier angenommenen Tendenz zu einem ausbalancierten Verhältnis von *Saṅgha* und Königtum, für die eine zu starke Involviertheit in die inneren Angelegenheiten des Ordens nicht gepaßt hätte.

[17] Englische Übersetzung: LAMA CHIMPA, ALAKA CHATTOPADHYAYA, *Tāranātha's History of Buddhism in India*, Simla 1970 (Nachdruck Delhi 1990).

[18] Deutsche Teilübersetzung: E. OBERMILLER, *History of Buddhism (Chos-ḥbyung) by Buston. II. Part: The History of Buddhism in India and Tibet*, Heidelberg 1932.

[19] Dies gilt auch für die relativ späte kāśmīrische Kunstdichtung *Avadānakalpalaṭā* des *Kṣemendra*, in die verschiedene Episoden aus der Legende aufgenommen sind (etwa die Geschichte des *Aśoka*-Sohnes *Kunāla* oder der Erbauung der *Dharmarājika-Stūpas*).

[20] Zu den Datierungen und verwandten Fragen vgl. OSKAR VON HINÜBER, *A Handbook of Pāli Literature*, Berlin, New York 1996, 87ff. (§182–188: Dīp. u. Mah., zweite Hälfte 4. Jh. u. Ende des 5. Jh.), 102f. (§208–209: Sp.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000120

Dīpavaṁsa (Dīp.)[21], der *"Chronik der Insel (Ceylon)"*, im *Mahāvaṁsa* (Mah.)[22], der *"Großen Chronik (der Insel Ceylon)"*, und in der historisierenden Einleitung des *Vinaya*-Kommentars *Samantapāsādikā* (Sp.), des *Bāhiranidāna* (Bhn.)[23].

In der Folge soll die Intentionalität dieser Texte – also wohlgemerkt nicht primär die dahinter anzusetzende historische Realität – analysiert werden; dabei werden vier Phasen oder Konzeptionen unterschieden: 1. die Perspektive der Edikte selbst, die als Versuch hoheitlicher Integration des Buddhismus und anderer Religionen zum Zwecke der Staatsideologie aufgefasst wird; 2. die Sichtweise der nordwestindischen und der diesen zugehörigen Quellen, die sowohl die Tendenz, den Herrscher an monastische Idealvorstellungen anzunähern oder zu integrieren, als auch das Bestreben, die Sphären von weltlicher Herrschaft und monastischer Selbständigkeit auseinanderzuhalten und zu bewahren, aufweisen; 3. den Ansatz der südindischen *Theravāda*-Quellen, die Gestalt des Königs *Aśoka* und damit eines idealen buddhistischen Herrschers völlig in die Intentionen und Ziele des *saṅgha*, der buddhistischen monastischen Gemeinschaft, zu integrieren; und schließlich 4. die *Aśoka*-Rezeption außerhalb Südasiens – im vorliegenden Falle auf China beschränkt –, die die Legende um den *Maurya*-Herrscher im wesentlichen instrumentalisierte, um die Herrschaftsansprüche einer buddhistischen oder sich zumindest buddhistisch gebenden Dynastie zu legitimisieren[24].

---

[21] Ausgabe und englische Übersetzung: HERMANN OLDENBERG, *The Dīpavaṁsa, An Ancient Buddhist Historical Record*, London 1879 (Reprint: Delhi 1982).

[22] Ausgabe: WILHELM GEIGER, *The Mahāvaṁsa*, London 1908 (Reprint: 1958); englische Übersetzung: WILHELM GEIGER, *The Mahāvaṁsa or The Great Chronicle of Ceylon*, London 1912, (Reprint: Delhi, Madras 1993).

[23] Ausgabe und englische Übersetzung außerhalb der Gesamtausgabe: N. A. JAYAWICKRAMA, *The Inception of Discipline and the Vinaya Nidāna – Being a Translation and Edition of the Bāhiranidāna of Bhuddhaghosa's Samantapāsādikā, the Vinaya Commentary*, London 1986.

[24] Man könnte noch eine fünfte Phase / Ebene ansetzen: die der indirekten Legitimation über *Aśoka* in Japan oder v.a. südostasiatischen Ländern wie Thailand, wo immer wieder auf Elemente der *Aśoka*-Legende zurückgegriffen wird, ohne daß dabei Name oder Episode explizit genannt werden. Die Besonderheit wäre bei Südostasien, daß entgegen der ursprünglichen Intention der zugrundeliegenden Pāli-Legendentradition die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000121

3. Integration des *saṅgha* in die Staatsideologie: der Aśoka der Edikte

Die geschichtliche Abfolge der Entstehung der Quellentexte, der Edikte einerseits und der legendarischen Quellen andererseits, legt nahe, daß man sich zunächst einmal die Edikte, v. a. die großen Felsenedikte, betrachtet. Erscheinen diese zunächst einmal als objektive historische Quellen, in denen der *Maurya*-König zu uns spricht, so stellt sich natürlich sofort die Frage, als was er hier spricht: als individueller Mensch, der sich zum Buddhismus bekennt und diesen gar zur Staatsreligion gemacht hat, wie man so oft und immer wieder lesen kann[25], doch wohl eher nicht, sondern vielmehr als idealtypischer Herrscher, der ein idealtypisches Staatswesen auf moralischer Grundlage, bis zu einem gewissen Punkt sicherlich individuell-religiös motiviert, propagiert.

Die Einschätzung dieser Quellen hängt hier letztlich ab von der Interpretation des Schlüsselbegriffes *dharma*, der ein breites Bedeutungsspektrum mit einer Vielzahl von Konnotationen abdeckt: von

---

Tendenz der Vereinnahmung des *saṅgha* durch die Herrscher zu beobachten ist. Vgl. dazu etwa: DONALD K. SWEARER, *The Buddhist World of Southeast Asia*, Albany 1995, 64 – 67 u. 72 – 74; JOHN CLIFFORD HOLT, *The Religious World of Kīrti Śrī. Buddhism, Art, and Politics in Late Medieval Sri Lanka*, New York / Oxford 1996, 18ff.; S. J. TAMBIAH, *World Conqueror & World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge 1976; MANUEL SARKISYANZ, in: HÖFER, PRUNNER, KANEKO, BEZACIER, SARKISYANZ, *Die Religionen Südostasiens*, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1975, 465 (über den burmesischen König *Mindon*, reg. 1852 – 1878).

[25] Hier ist sicherlich eine Art dualistische Gegenposition zum macchiavellistischen Staats- und Herrschaftsverständnis des Staatslehrbuches *Kauṭilīyārthaśāstra*, das während der Herrschaft von *Aśoka*s Großvater *Candragupta* entstand, sichtbar. Es sei stellvertretend für die Masse dieser "staatsreligiösen" Interpretation nur genannt: RICHARD GOMBRICH, *Der Theravāda-Buddhismus. Vom alten Indien bis zum modernen Sri Lanka*, Stuttgart 1997, 134ff.; vgl. dagegen HEINZ BECHERT, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus, Band I: Grundlagen. Ceylon (Sri Lanka)*, Göttingen 1988, 23, der der Auffassung ist, daß der Buddhismus unter *Aśoka* nicht Staatsreligion war. Die Einschätzung hängt natürlich letztlich nicht nur von der Interpretation der Quellentexte, sondern auch von der Definition dessen, was man als Staatsreligion begreift, ab.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000122

der Wurzel *dhṛ-*, *"fest sein, stabil sein"*, abgeleitet[26], bedeutet er in den ältesten indischen Texten das *"(kosmische) Gesetz"*, dann aber auch das weltliche Gesetz und die einer religiösen Lehre zugrundeliegenden Lehrregeln und -inhalte. Damit stellt sich das Problem, daß das *dhaṁma*, von dem *Aśoka* spricht, sowohl eine religiös begründete zivile Ethik, die alle Bürger seines Reiches umfassen kann und soll, als auch eine bestimmte religiöse Lehre bezeichnen kann, die in der Regel mit dem buddhistischen *dharma* gleichgesetzt wird. Mir persönlich erscheint es eher so, daß *Aśoka* bewußt die vielfachen Konnotationen des Wortes *dharma* mitverstanden haben will – einschließlich die der juridisch-normativen, innerhalb deren Rahmen ein Herrscher den *dharma* wenn nötig auch mit Nachdruck und Ausschöpfung der staatsgewaltlichen Mittel durchzusetzen hat –, um eine möglichst hohe Akzeptanz seiner Staatsethik zu erreichen, wobei nicht in Abrede gestellt werden soll, daß er sich in vielen der Denkmäler, vor allen in den sogenannten Säulenedikten und *"Minor Inscriptions"*, eindeutig auf den Buddhismus bezieht und sich als Anhänger desselben bezeichnet[27] – aber eben nicht in den Großen Felsenedikten, die wohl seinen "offiziellen" Standpunkt hinsichtlich einer Religionspolitik spiegeln[28].

Dem verbreiteten Bild von *Aśoka* als einem frommen Buddhisten, der den Buddhismus in seinem Reich als Staatsreligion durchsetzt – eine Auffassung, die letztlich als ein Konglomerat aus dem Edikt- und dem Legenden-*Aśoka* zu betrachten ist –, muß zunächst entgegengehalten werden, daß dies am Genre der Großen Felsen-

---

[26] S. MANFRED MAYRHOFER, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, Heidelberg 1991, Bd.1, 780, s. v. *dhárman*.

[27] Vgl. etwa die Edikte auf der Säule von *Allahabad-Kosam* und *Sarnath*, die sogenannten Schismenedikte (Englische Übers. Ed. HULTZSCH, 160f.); die *Rummindei*-Säuleninschrift, die sich auf eine Pilgerfahrt *Aśoka*s nach *Lumbini*, dem Geburtsort des Buddha, bezieht (Ed. HULTZSCH, 164f.), die *Nigali-Sagar*-Säuleninschrift, die sich auf den *stūpa* des Vorzeitbuddha *Konākamana* (*Kanakamuni*) bezieht (Ed. HULTZSCH, 165), die *Rupnath*- (Ed. HULTZSCH, 167ff.), *Sahasram*- (Ed. HULTZSCH, 171), *Calcutta-Bairat*- (Ed. HULTZSCH, 172f.), *Maski*-Felsenedikte (Ed. HULTZSCH, 175.), in denen sich *Aśoka* als buddhistischer Laie (*upāsaka*) bekennt.

[28] S. a. DAVID SEYFORT RUEGG, *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet (Quatres conférences au Collège de France)*, Paris 1995 (Collège de France, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Fascicule 64), 61.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000123

edikte, vorbeigeht. Es handelt sich bei allen religiös-moralischen Begründungen für dieselben um königliche Erlasse, in denen *Aśoka* seinen Untertanen, Laien und Religiösen, Anweisungen oder Ermahnungen gibt[29]. Seine eigene Rolle ist dabei klar vorgegeben: der Herrscher hat sich vom gewaltsam vorgehenden Imperator[30] – am deutlichsten in Edikt 13 zu sehen, in dem *Aśoka* den Feldzug gegen die *Kaliṅga* (im heutigen Orissa) und die damit einhergegangenen Grausamkeiten bedauert und bereut[31] – zum in Fürsorge für sein Volk aufgehenden Monarchen gewandelt.

Was hier letztlich für eine reale Politik dahintersteht, läßt sich nur schwer sagen, sofern man nicht die buddhistische Folie des religiösen Herrschers aufzieht. Ein Beispiel für letzteres: *Aśoka* spricht im Edikt von Beamten, die regelmäßig (alle fünf Jahre) das Reich durchreisen und den *dhaṁma* verkünden sollen[32]. In der idealisierten Interpretation wird daraus die Stützung und Propagierung der buddhistischen Lehre, des *dharma*. Legt man aber den erweiterten

---

[29] Dies kommt sprachlich etwa durch die – zum Teil in Verneinung – verwendeten *participia necessitatis* zum Ausdruck: Edikt I: *hida no kichi jīve ālabhitu pajohitaviye, no pi ca samāje kaṭaviye* (*"Hier darf kein Lebe(wese)n zu Opferzwecken getötet werden. Noch auch dürfen Versammlungen abgehalten werden."*). Vgl. auch Edikt III: ... *me iyaṁ ānapayite: ...* (*"... ist von mir folgendes angeordnet worden: ..."*) (jeweils Ausg. u. Übers. SCHNEIDER).

[30] Der imperiale Sprachduktus ist durchaus nicht völlig aufgegeben; *Aśoka* spricht weiterhin von *"Eroberungen"* (*vijaya*), auch wenn er diese als *"Dharma-Eroberungen"* (*dhaṁmavijaya*) bezeichnet. Außerdem ist auf in diesem Zusammenhang auf sein Bezugnehmen auf benachbarte Reiche und Herrscher zu verweisen (Edikt II, V, XIII).

[31] Besonders deutlich in der folgenden Passage: *se āvatake jane tadā kaligesu hate ca maṭe ca apavuḍhe ca, tato satabhāge vā sahasabhāge vā aja gulumate vā devānaṁpiyasa* (*"Daher, wie viele Leute in Kalinga getötet wurden, gestorben sind und deportiert wurden, davon wird heute vom Göttergeliebten der hundertste, ja der tausendste Teil für schwerwiegend gehalten."*) (Ausg. u. Übers. SCHNEIDER, 116f., XIII [K])

[32] Edikt III: ... *savata vijitasi mama yutā lājūke pādesike ca paṁcasu paṁcasu vasesu anusaṁyānaṁ nikhamaṁtu etāye va aṭhāye imāye dhaṁmānusathiye athā aṁnāye pi kaṁmane ...* (*"Überall in meinem Reiche sollen Yutas, Lājūka und Pādesika alle fünf Jahre zu einer Inspektionsreise hinausziehen, (und zwar) zu eben dem Zwecke, zu der (im) folgenden (ausgeführten) Dhaṁma-Unterweisung, sowie auch zu anderer Tätigkeit."*) (Ausg. u. Übers. SCHNEIDER, 104f., III [C])

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000124

und zumindest doppeldeutigen *dharma*-Begriff zugrunde, so kann es sich bei den *Mahāmātras*[33] und anderen eigentlich nur um Kontrollbeamte gehandelt haben, die dafür Sorge trugen, daß sowohl der *dharma* des Königs – im Sinne einer moralisch-juridischen Verpflichtung für die Untertanen[34] – als auch der *dharma* der jeweiligen religiösen Gruppe befolgt und beachtet wurde; ansonsten waren königliche Regulierungen[35] und wahrscheinlich auch Strafen und Sanktionen vorgesehen. Man muß die Aussagen der Edikte durchaus nach Maßgabe ihrer staatspolitischen Realisierbarkeit relativieren: es war sicher nicht so, daß im *Maurya*-Reich des *Aśoka* grundsätzlich nicht geschlachtet[36] oder gejagt wurde[37], wie in den Edikten impliziert ist. Und es ist sicher auch zweifelhaft, daß *Aśoka* durchsetzen konnte, die Sozialleistungen, von denen er in den Edikten spricht[38], auf größerer Ebene, das gesamte Reichsgebiet überspannend, zu verwirklichen.

---

[33] In Edikt V erwähnt *Aśoka*, daß er diese offensichtlich sehr hochrangigen Beamten dreizehn Jahre nach seiner Königsweihe als erster Herrscher eingesetzt habe, um den *dharma* in den verschiedensten Regionen und Bevölkerungsschichten zu verbreiten und durchzusetzen.

[34] Edikt X: *... tadatvāye āyatiye ca jane dhaṁmasusūsaṁ sususatu me dhaṁmavutaṁ ca anuvidhiyatu ti. ...* (*"... für Gegenwart und Zukunft sollen die Leute Gehorsam im Dhaṁma üben und das von mir über den Dhaṁma Gesagte befolgen. ..."*) (Ausg. u. Übers. SCHNEIDER, 112f.)

[35] Darauf mag Edikt VI verweisen, in dem *Aśoka* sich vorbehält, in dringlichen und strittigen Angelegenheiten direkt unterrichtet zu werden – und wohl dann auch in dieser Sache seine Entscheidung zu fällen.

[36] Vgl. Edikt I (s. o., Anm. 28) und die verschiedenen Hervorhebungen, daß keine Lebewesen getötet werden sollen (Edikte III, IV, XI).

[37] Dies ist zumindest für den königlichen Hof durch Edikt VIII anzunehmen, wo *Aśoka* betont, daß er früher des öfteren Jagden veranstaltet hatte, jetzt aber (anstelle dessen) *dharma*-Reisen durchführt.

[38] Edikt II könnte eher als Entwicklung der Infrastruktur des Reiches interpretiert werden: *... savatā devānaṁpiyasā piyadasine lājine duve cikisā kaṭā: munisacikisā ca pasucikisā ca. osadhāni munisopagāni ca pasuopagāni ca, ata atā nathi, savatā hālāpitā ca lopāpitā ca. hemeva mūlāni ca phalāni ca, ata atā nathi, savatā hālāpitā ca lopāpitā ca. magesu lukhāni lopāpitāni udupānāni ca khānāpitāni paṭibhogāye pasumunisānaṁ.* (*"... überall [selbst über die Reichsgrenzen hinaus] sind durch den König D. P. [d. i.: Aśoka] zwei (Arten von) Heilbehandlung eingerichtet worden, Heilbehandlung für Menschen und Heilbehandlung für (domestizierte) Tiere. [Und] für Menschen und Tiere nützliche Kräuter*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000125

Und auch die Edikte selbst sprechen immer wieder eine deutliche machtpolitisch-pragmatische Sprache, wenn etwa nach Anpreisung von Altruismus als Maxime für staatspolitisches und individuelles Handeln den noch nicht bezähmten Wildstämmen im Reich der drohend erhobene Zeigefinger hingehalten wird[39]; oder wenn den zuständigen Beamten, den *Mahāmātras*, auch die Kontrollfunktion über die innersten Gemächer der engsten Anverwandten des Königs zugewiesen wird[40].

Betrachtet man sich die Edikte vor dem Hintergrund einer möglichen oder wahrscheinlichen Religionspolitik, so läßt sich der Begriff der Integration insofern durchaus anwenden, als hier – in der indischen Geschichte zum ersten Mal nachweislich – ein Herrscher zu versuchen scheint, die religiösen Gruppen in seinem Reich – und das beschränkt sich eben durchaus nicht nur auf den buddhistischen *saṅgha* – in seine allgemeinen politisch-sozialen Ziele miteinzube-

---

sind, wo immer sie nicht vorhanden waren, überall auf seine Veranlassung beschafft und angepflanzt worden. Ganz ebenso sind Wurzeln und Früchte, wo immer sie nicht vorhanden waren, überall auf seine Veranlassung beschafft und angepflanzt worden. An den Straßen sind auf seine Veranlassung Bäume angepflanzt und Brunnen gegraben worden zur Nutznießung für Menschen und Tiere.") (Ausg. u. Übers. SCHNEIDER, 104f.). Edikt V erwähnt, daß die *Mahāmātras* sich u. a. um die Schutzlosen und Alten (so auch in Edikt VIII) und um die Strafgefangenen, die Familien zu versorgen haben, kümmern sollen.

[39] Edikt XIII: *ā pi ca aṭavi devānaṁpiyasa vijitasi hoti, tam pi anunayati anunijhapayati. Anutāpe pi ca pabhāve devānaṁpiyasa vucati tesāṁ kiti: avatapeyu no pi ca haṁmeyu. Ichati hi devānaṁpiye savabhūtānaṁ achati sayamaṁ samacaliyaṁ mādavaṁ* ("*Auch wenn ihm heute einer Schaden zufügt, wird vom Göttergeliebten als verzeihlich angesehen, was verziehen werden kann. Und auch die Dschungelbewohner, die im Reiche des Göttergeliebten sind, auch die behandelt er freundlich und bringt sie zum Nachdenken. Und bei aller Reue des Göttergeliebten wird ihnen (seine) Macht verkündet, damit sie sich zurückhalten mögen und nicht getötet werden. Denn der Göttergeliebte wünscht gegenüber allen Lebewesen Nicht-Verletzung, Selbstzähmung, Unparteilichkeit, Milde*") (Ausg. u. Übers. SCHNEIDER, 116f.)

[40] Edikt V: *... hidā bāhilesu ca nagalesu savesu olodhanesu bhātinaṁ (...) ca me bhagininaṁ ca (va ?) e vā pi aṁne nātike savatā viyāpaṭā. ...* ("*... Sie sind überall, hier [d.h. in Pāṭaliputra] und in den auswärtigen Städten, mit sämtlichen Privatgemächern meiner Brüder und Schwestern sowie all meiner sonstigen Verwandtschaft befaßt. ...*") (Ausg. u. Übers. SCHNEIDER, 108f.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000126

ziehen. Es würde sich also um einen Ansatz handeln, durch die Tolerierung und Förderung von Religion(en) diese einer wie auch immer gearteten Staatsführung und -konzeption nutzbar zu machen, ohne *Aśoka* nun allerdings rein utilitaristische Absichten unterstellen und jede altruistische Intention absprechen zu wollen.

4. Die Legende – Balance zwischen Herrscher und *Saṅgha*: der Traditionsstrang des Aś.

Die Genese der *Aśoka*-Legende und die Frage, woher deren Stoff kommt, ist natürlich verbunden mit der Frage danach, wieviel und was aus den Edikten in die Versionen der Legende eingeflossen ist und einfließen konnte[41].

Diese Frage hängt zunächst einmal mit einer technischen eng zusammen: nämlich ob und wieweit die Edikte in der mutmaßlichen Zeit der Entstehung der Legende im ersten Jahrhundert n.Chr. noch lesbar und verständlich waren. H. Falk bemerkt hierzu: *"Die Brāhmī Aśokas hatte sich bis um die Zeitenwende fast unverändert erhalten, ... Die Brāhmī der Kṣatrapas erhielt zwar einen neuen Duktus, doch konnte jeder des Lesens Kundige jederzeit auch noch die alten Charaktere entziffern. Ab den Guptas änderte sich das Bild, denn im Süden wie im Norden wurden aus Gründen der Ästhetik Zeichen verfremdet und Formen entwickelt, die ihre Ursprünge nicht immer erkennen ließen."*[42]

Konnte man die Schrift der Inschriften also wohl noch bis in die ersten Jahrhunderte nach Christus lesen, so bereitete die Sprache der in mittelindischem Prākṛt abgefaßten Dokumente – einmal abgesehen von einigen nicht verstehbaren archaischen Vokabeln – keine zu großen Probleme. Wir können also wohl davon ausgehen, daß der Inhalt der Edikte noch bis ins erste oder zweite Jahrhundert nach Christus bis zu einem gewissen Grade bekannt war und durch-

[41] Vgl. BONGARD-LEVIN (wie Anm. 9). RUEGG, *Ordre spirituel* ..., 63f., scheint der Ansicht zu sein, daß vom *Aśoka* der Inschriften nichts in die Legende eingeflossen ist.

[42] HARRY FALK, *Schrift im alten Indien – Ein Forschungsbericht mit Anmerkungen*, Tübingen 1993, 328.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000127

aus in die sich bildenden, oder besser gesagt: sich kristallisierenden Legenden um den König *Aśoka* einfließen konnte[43].

Als Beispiel für den Zusammenhang aber letztlich doch unterschiedliche Gewichtung von Ereignissen in Edikten und Legende sei die Bekehrung *Aśoka*s ausgewählt: eines der zentralen Ereignisse für die "Bekehrung" *Aśoka*s nach den Edikten ist der Feldzug gegen die *Kaliṅga* im heutigen Orissa im Nordosten Indiens und die damit verbundenen Unmenschlichkeiten gewesen; in der Legende des Aś. findet dagegen eine Bekehrung durch die Belehrung *Aśoka*s durch den buddhistischen Mönch *Samudra* und in der Folge durch den Patriarchen *Upagupta* statt[44]. Die gewaltsame Phase von *Aśoka*s früher Regierungszeit, die etwa dem Feldzug gegen die *Kaliṅga* der Edikte entspricht, schlägt sich im Aś. vor allem in seinem Beinamen *Caṇḍāśoka*, der *"grausame Aśoka"*, nieder[45]. Es gibt jedoch sowohl im Aś. als auch in den noch zu besprechenden Pāli-Chroniken kein konkret die Reue oder Umkehr auslösendes Ereignis, das direkt mit *Aśoka* verbunden ist: im Aś. kennzeichnet die Erbauung eines höllischen Gefängnisses, in dem ungerecht Menschen zu Tode gefoltert werden[46], und dessen Zerstörung nach einer

---

[43] Die Berichte der chinesischen Indienpilger *Faxian* (5. Jh.) und *Xuanzang* (7. Jh.) hingegen deuten darauf hin, daß man zu einer späteren Zeit die Inschriften nicht mehr so ohne weiteres verstand.

[44] S. dazu ausführlich JOHN STRONG, *The Legend* ..., v. a. 71ff., u. JOHN STRONG, *The Legend and Cult of Upagupta. Sanskrit Buddhism in North India and Southeast Asia*, Princeton 1992 (Nachdr. Delhi 1994), v. a. 145ff..

[45] Im Aś. ist es die – im Kontext etwas willkürlich erscheinende – Tötung von fünfhundert Ministern und fünfhundert Haremsfrauen, die *Aśoka* diesen Beinamen einbringt: JOHN STRONG, *The Legend* ..., 210f.; in der ceylonesischen Chronik Mah. (5.189) wird nur allgemein nach der Bekehrung des Königs festgestellt: *"Er wurde vorher Caṇḍāsoka genannt auf Grund seiner bösen Taten; danach wurde er Dhammāsoka genannt wegen seiner frommen Taten"* (*Caṇḍāsoko ti ñāyittha pure pāpena kammunā, Dhammāsoko ti ñāyittha pacchā puññena kammunā*).

[46] *Aśoka* tut dies auf Grund eines Ratschlages seines Ministers *Rādhagupta*, die Tötung von Delinquenten nicht persönlich vorzunehmen, wie er es mit den Ministern und Haremsfrauen getan hatte (s. Anm. 45), sondern dies einem Henker zu überlassen, der gleichzeitig Herr über das zu bauende Gefängnis mit dem wohlklingenden Namen *"das angenehme Gefängnis"* (*ramaṇīyakaṁ bandhanam*) sein soll. Ironischerweise übernimmt der zuständige Henker die Martern, denen er die Insassen aus-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000128

Darlegung des *dharma* durch den Mönch *Samudra*, die Klimax der Phase der Gewaltherrschaft und deren Wendepunkt[47]; in den ceylonesischen Chroniken wird – etwas abrupt und unvermittelt im Kontext der Handlung – lediglich vermerkt, daß *Aśoka*, nachdem er seine 99 bzw. 100 Halbbrüder umgebracht hat, eine gerechte Herrschaft ausübt, ohne daß irgendeine moralische Wertung des Brudermordes vorgenommen wird[48].

---

setzt, von den Höllenschilderungen in einem buddhistischen *sūtra*, und *Aśoka* läßt diesen wiederum nach seiner eigenen Bekehrung zur buddhistischen Lehre (sic!) verbrennen. JOHN STRONG, *The Legend* ..., 210ff..

47 Streng genommen ist der Wendepunkt im Aś. – symbolisiert durch die Titulierung *Dharmāśoka*, *"Aśoka des Gesetzes"* – erst erreicht, nachdem *Aśoka* die 84000 *dharmarājika-stūpa*s hat erbauen lassen: *"Sobald der König Aśoka die 85000 dharmarājika-stūpas hatte bauen lassen, war er ein gesetzestreuer König des Gesetzes (dharma) geworden, und er bekam den Namen Gesetzes-Aśoka. Und es wird gesagt werden: ‚Der vornehme edle Maurya errichtete zum gesamten Wohle der Wesen in der Welt die stūpas: nachdem er vorher die Eigenschaften eines grausamen Aśoka erlangt hatte, gewann er (nun) durch diese Tat auf der Erde die Eigenschaften eines Gesetzes-Aśoka'"* (Divy. 381f. *yāvac ca rājñā 'śokena caturaśītidharmarājikāsahasraṁ pratiṣṭhāpitaṁ dharmiko dharmarājā saṁvṛttaḥ; tasya Dharmāśoka iti samjñā jātā; vaksyati ca: āryamauryaśrīḥ sa prajānāṁ hitārthaṁ kṛtsnaṁ stūpān kārayāmāsa lokam; Candāśokatvaṁ prāpya pūrvaṁ pṛthivyāṁ Dharmāśokatvaṁ karmanā tena lebhe*). Die Episode trägt insgesamt gewisse burleske Züge.

48 Mah.5.18f.: *"Dem Bindusāra wurden einhunderteins Söhne geboren; Asoka war von diesen der an Tugend, Glanz und Kraft hervorragendste. Als er seine 99 Stiefbrüder erschlagen hatte* [sic!]*, gewann er die alleinige Herrschaft über Jambudīpa (d. i.: den Erdkreis)"*. (*19. Bindusārasutā āsuṁ sataṁ eko ca vissutā, Asoko āsi tesāṁ tu puññatejobaliddhiko. 20. Vemātike bhātaro so hantvā ekūnakaṁ sataṁ sakale Jambudīpasmiṁ ekarajjaṁ apāpuṇi.*) Noch extremer ist die Formulierung in Dīp.6.22: *"Nachdem Asoka seine hundert Brüder getötet hatte und sein Geschlecht allein fortführte, wurde er in Mahindas vierzehntem Lebensjahr zum König gesalbt. Asokadhamma (= Dhammāsoka) erhielt nach seiner Salbung die wunderbaren Kräfte; er war ein Raddreher(- König) in (Jambu)dīpa, äußerst glanzvoll und reich an Verdiensten"*. (*22. hantvā ekasate bhāte vaṁsaṁ katvāna ekato Mahindacuddasame vasse Asokam abhisiñcayuṁ. 23. Asokadhammo 'bhisitto paṭiladdhā ca iddhiyo, mahātejo puññavanto dīpe cakkapavattako.*) Bhn.44 gibt eine Erklärung für die Zahl 99 im Mah.: *"Zu dieser Zeit aber hatte König Bindusāra einhundert Söhne. Diese alle tötete Asoka selbst außer den Prinzen Tissa. Nachdem*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000129

Ein Fall, in dem eine eindeutige Übereinstimmung zwischen der Darstellung der Edikte – in diesem Falle der Säulenedikte, die an den verschiedenen buddhistischen Wallfahrtsorten gefunden wurden – und der Legende besteht, ist der der Pilgerreise des Königs: die Legende erzählt, wie *Aśoka* nach seiner Bekehrung die verschiedenen, durch wichtige Ereignisse im Leben des Buddhas geheiligten Orte besucht habe; besonders aufführlich wird dabei die Verehrung des *Bodhi*-Baumes in *Bodhigayā* (*Bodhgayā*) und die verschiedenen Ereignisse um diesen Besuch geschildert[49]. Über die übergreifende Gemeinsamkeit der Pilgerreise ist jedoch nicht zu übersehen, daß sich die Gewichtung von den Edikten zur Legende hin verschiebt: während die Säulenedikte am Geburtsort des Buddha und daneben auch an den Orten, an denen die *stūpa*s der Vorgänger des Buddha *Śākyamuni* wie etwa des *Kanakamuni* zu finden sind[50], stehen, zollt in der Legende *Aśoka* gerade und mit großer

---

(er seine Brüder) getötet hatte, versah er vier Jahre die Herrschaft ohne (zum König) gesalbt zu sein; nach dem vierten Jahr, im zweihundertachtzehnten Jahr nach dem Verlöschen des Tathāgata, erlangte er die Salbung zum alleinigen Herrscher über ganz Jambudīpa" (*Tena kho pana samayena Bindusārassa rañño ekasataputtā ahesuṁ. Te sabbe Asoko attanā saddhiṁ ekamātikaṁ Tissakumāraṁ ṭhapetvā ghātesi. Ghātento cattāri vassāni anabhisitto 'va rajjaṁ kāretvā catunnaṁ vassānaṁ accayena Tathāgatassa parinibbānato dvinnaṁ vassasatānaṁ upari aṭṭhārasame vasse sakala-Jambudīpe ekarajjābhisekaṁ papuni ...*).

[49] Dies scheint auch das einzige Motiv zu sein, das – allerdings schon sehr früh (2. Jh. v.Chr.) – in die buddhistische Kunst Eingang gefunden hat: Auf dem des *stūpa* in *Sāñcī* sind zumindest zwei Motive, der Anschlag der Königin *Tiṣyarakṣitā* auf den *Bodhi*baum und die Waschung desselben durch *Aśoka*, auf Reliefs des südlichen und östlichen Tores identifiziert worden: LAMOTTE, *Histoire* ..., 267.

[50] Edikt VIII wird zwar in der Regel als Beweis dafür genommen, daß *Aśoka* den Bodhibaum (*saṁbodhi*?) besucht habe: ... *se devānaṁpiye piyadasi lājā dasavasābhisite saṁtaṁ nikhamitha saṁbodhi. Tenatā dhaṁmayātā.* ... (*"... Doch der König D. P.* [d.i. *Aśoka*] *zog, als er zehn Jahre geweiht war, auf Sambodhi aus [d.h. besuchte den Ort, wo der Buddha seine erlösende Erkenntnis erlangt hatte]. Dadurch (entstand) dorthin eine Dhamma-Reise. ..."*) (Ausg. u. Übers. SCHNEIDER, 110f.). Man könnte jedoch durchaus hinterfragen, ob diese Interpretation (*saṁbodhi = mahābodhi = bodhivṛkṣa, "Bodhibaum"*; vgl. zu den Problemen einer solchen Identifikation BLOCH, *Les inscriptions* ..., 112, Anm. 6) nicht auf der in der Legende so emminent wichtigen Pilgerfahrt zum

Intensität dem Symbol des mönchischen Heilsweges seine Verehrung: dem Baum der Erleuchtung[51]. Dies ist ein nicht zu unterschätzender Unterschied, denn die Edikte sind insofern näher an der historisch-sozialen Realität, als hier der König den üblichen Heilsweg des Laien und Herrscher geht, der schon vom Buddha im *Parinirvāṇasūtra* vorgegeben wurde[52]: er verehrt die Buddhas und ihre Reliquien und beschützt sie noch zusätzlich in seiner Eigenschaft als Herrscher. Die Legende atmet sozusagen die Atmosphäre mönchischer Propaganda, nach der der Herrscher sich zwar freiwillig, aber immerhin doch dem *saṅgha* unterordnet: es ist ein buddhistischer Patriarch, *Upagupta*, der den König auf der Reise begleitet und ihm die Bedeutung der verschiedenen Orte – in der Reihenfolge der namentlich bekannten: *Lumbinī*, *Kapilavastu*, *Bodhgayā*, *Sārnāth*, *Rājagṛha*, *Sāṅkāśya*, *Śrāvastī*, *Kuśinagarī* – erklärt[53].

Das Problem, das sich bei der Interpretation der beiden Quellenstränge – Edikte und Legende – grundsätzlich ergibt, besteht darin zu erklären, woher die Unterschiede der Darstellung kommen und wo die äußere Motivation der Aufnahme bestimmter Elemente in die Legende liegt.

Baum der Erleuchtung fußt, und fragen, ob *Aśoka* und / oder die Buddhisten seiner Zeit diesem Ort, den er – trotz fehlender Inschriften – mit relativer Sicherheit auf seinen Dharmareisen besucht hat, wirklich die hohe Bedeutung zugemessen hat, die in der Legende zum Ausdruck kommt.

51 JOHN STRONG, *The legend* ..., 250 (erster Besuch in Begleitung von *Upagupta*) u. 257ff., 265ff..

52 Vgl. ERNST WALDSCHMIDT, *Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha. Eine vergleichende Analyse des Mahāparinirvāṇasūtra und seiner Textentsprechungen, Zweiter Teil: Vorgangsgruppe V – VI*, Göttingen 1948 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge Nr. 30), 244ff.; ERNST WALDSCHMIDT, *Der Buddha preist die Verehrungswürdigkeit seiner Reliquien. Sondertext I des Mahāparinirvāṇasūtra*, Göttingen 1961 (Nachrichten der Göttinger Akademie der Wissenschaften), nachgedruckt in (und zitiert nach): ERNST WALDSCHMIDT, *Von Ceylon bis Turfan. Schriften zur Geschichte, Literatur, Religion und Kunst des indischen Kulturraumes. Festgabe zum 70. Geburtstag am 15. Juli 1967*, Göttingen 1967, 417ff..

53 JOHN STRONG, *The legend* ..., 244ff.; JOHN STRONG, *The Legend and Cult of Upagupta* ..., 164f..

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000131

Die Legenden – sowohl in der nordindischen als auch der südindisch-ceylonesischen Tradition – zeichnen generell im Gegensatz zu dem innerhalb der Grenzen des Sich-Unterwerfens unter den *dharma* sich durchaus selbstbewußt gebenden Herrschers der Edikte einen König, der in einem direkten Austausch mit dem *saṅgha*[54] von seinerseits Gaben und von Heilsbelehrungen durch die Mönche steht.

Ein solches Herrscherbild konnte natürlich nicht aus dem Bereich der regierenden Schichten kommen, die in Indien ein genauso großes Interesse daran hatten, die religiösen Bewegungen und Gruppierungen in ihrem Herrschaftsgebiet, gerade wenn sie stark und einflußreich waren, zu binden und zu kontrollieren, wie das die mittelalterlichen Kaiser in ihrer Auseinandersetzung mit den Päpsten versuchten oder die chinesischen Kaiser gegenüber der buddhistischen und daoistischen "Kirche" tatsächlich taten. Was uns in den Legende vor Augen geführt wird, ist also das Idealbild des Mönchsordens von einem König, der neben der politischen und sozialen Konsolidierung des Reiches vor allem dem buddhistischen Orden Wohltaten erwies und spendete, aber auch die religiösen Handlungen eines Laien durchführte wie das Erbauen religiöser Bauwerke, der *stūpa*s, das Bewahren und Schützen buddhistischer Heiligtümer wie dem Bodhibaum und der körperlichen Überreste des Buddha (*śarīra*) und das Durchführen von Pilgerfahrten. Wir werden im folgenden Abschnitt noch sehen, wie sich das mit der Sicht der Herrscher vertrug.

Daneben präsentiert die nordwestindische Legende *Aśoka* aber auch als das Vorbild eines indischen Weltenherrschers, eines Raddreher-Königs (*cakravartin*)[55]. Ihm wird in seinem Vorleben zur Lebenszeit des Buddha geweissagt, daß er als Kind aufgrund der verdienstvollen Tat der Spende einer Handvoll Erde an den Buddha in seiner zukünftigen Existenz als *cakravartin* mit Namen *Aśoka* wiedergeboren würde. Auch hier wird jedoch eine gewisse Unterordnung des Herrschers unter den buddhistischen *saṅgha* deutlich, da er in der Hierarchie der *cakravartin*, wie sie schon im buddhistischen dogmatischen Kompendium *Abhidharmakośa* dargelegt wird,

---

[54] Nach den Pāli-Quellen zumindest dem orthodoxen, "rechtgläubigen" Zweig der *Theravādin*, während beim drohenden Schisma des Ordens (P.) *Asoka* zwar eingreift – jedoch wiederum im Sinne der Traditionsträger, der *Theravādin*.

[55] Vgl. zum Folgenden STRONG, *The Legend* ..., 44ff..

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000132

nur ein *"Dreher des Eisernen Rades"* ist, über dem noch die des *"Silbernen"* und des *"Goldenen"* angesiedelt sind. Der Herrscher wird zwar aufgewertet, er kommt jedoch weder dem idealen Typ des gewissermaßen demokratisch gewählten Herrschers der buddhistischen paradiesischen *"illo tempore"*, dem König *Mahāsaṁmata*, gleich[56], noch dem höchsten Grade eines *cakravartin*, der den äußeren und inneren Qualitäten nach ein *"Großer Mann"* (*mahāpuruṣa*) ist und damit fast einem Buddha entspricht[57]. Gleichwohl ließ das Idealbild des Herrschers der Legende, einem realen Herrscher als Spiegel vorgehalten, genügend Spielraum für realpolitisches Handeln. So konnte durchaus legitimiert werden, wie *Aśoka* am Anfang seiner Herrschaft Gewalt angewandt hatte, und selbst imperialistisches Agieren konnte pragmatisch immer im Sinne des universellen Anspruchs eines *cakravartin* begründet werden.

Es ist also festzuhalten, daß die nordwestindische *Aśoka*-Tradition durchaus im Sinne einer mönchischen Idealsicht das Bild eines Herrschers zeichnet, der dem Buddhismus verpflichtet, ja: in hohem Maße verpflichtet ist; es lassen sich jedoch nur ansatzweise Tendenzen aufweisen, die versuchen, den Herrscher dem buddhistischen Monastismus einzuverleiben. Daneben stehen eben auch Ansätze, dem König Entscheidungsfreiräume zu lassen, als auch Episoden, die zeigen, daß auch der *saṅgha* eine zu enge Verknüpfung im Sinne einer Kontrolle des buddhistischen Gemeinwesens durch den König nicht so ohne weiteres unterschrieb; das Fehlen der Episode um das Dritte Konzil mag damit zusammenhängen. Vermittelndes Organ ist hier sozusagen der *dharma* und die damit verknüpften Aktionen und Ideen, denen beide Parteien – König und

---

[56] Zu dieser Legende, die schon in der kanonischen Literatur (*Agañña-sutta* in *Dīghanikāya*) zu finden ist, vgl. ebenfalls STRONG, *The Legend ...*, 44ff., u. RUEGG, *Ordre spirituel ...*, 59; Übersetzungen auch der verschiedenen Parallelen der Legende, die Bestandteil einer buddhistischen "Kosmogonie" ist: KONRAD MEISSIG, *Das Sūtra von den vier Ständen. Das Agañña-sutta im Licht seiner chinesischen Parallelen*, Wiesbaden 1988 (Freiburger Beiträge zur Indologie Bd.20), 136ff..

[57] STRONG, *The Legend ...*, 46. Dem Vater des Buddha war geweissagt worden, daß dieser, ausgestattet mit den 36 Merkmalen (*lakṣaṇa*) eines *"Großen Mannes"*, entweder ein Weltenherrscher oder ein Erleuchteter werden würde; vgl. op. cit., 94. JOHN STRONG sieht in den 36 Stätten, die *Aśoka* auf seiner Pilgerreise im Aś. besucht, einen symbolischen Verweis auf diese 36 Merkmale (op. cit., 123ff.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000133

saṅgha[58] – ihren Tribut zollen; insofern steht Aś. und seine Tradition näher am Selbstverständnis des *Aśoka*, wie er sich selbst in den Edikten präsentiert.

Historisch könnte hinter dieser Darstellungsweise der Versuch der nordwestindischen buddhistischen *saṅgha*-Gemeinschaften stehen, dem zu integrativen Ansatz der *Kuṣāna*-Herrscher ein idealtypisches Vorbild des Verhältnisses zwischen Staat und Religion entgegenzusetzen. Der bekannteste Herrscher dieser Dynastie war und ist zweifellos *Kaniṣka*[59]. An der Legendentradition[60] um diesen Herrscher, die wir nur sehr bruchstückhaft aus indischen Quellen, dafür aber relativ gut aus chinesischen (und tibetischen) Texten, die zum Teil wiederum aus indischen übersetzt sind, kennen, ist deutlich zu erkennen, wie immer wieder Versatzstücke aus der *Aśoka*-Tradition in die Legende um den berühmten *Kuṣāna*-Herrschers einfließen[61]. So etwa, wenn über ihn berichtet wird, daß er beson-

---

[58] Es mag in diesem Zusammenhang nicht unbedeutsam sein, daß *Aśoka* im Aś. mehrere mönchische Lehrmeister (*Samudra*, *Upagupta*, *Piṇḍola Bharadvāja*, *Yaśas*) hat.

[59] Die alte Streitfrage, wann die Regierungszeit *Kaniṣkas* anzusetzen sei, ist durch eine vor einigen Jahren in Afghanistan entdeckte baktrische Inschrift, geschrieben in griechischer Schrift, insofern entschieden worden, als nur noch zwei Perioden in Betracht kommen, 100 – 126 n.Chr. oder 120 – 146 n.Chr.: vgl. NICHOLAS SIMS-WILLIAMS, JOE CRIBB, "A New Bactrian Inscription of Kanishka the Great", in: *Silk Road Art and Archaeology* 4 (1995/96), 75 – 142, v. a. 105f..

[60] Vgl. hierzu allgemein: JOHN M. ROSENFIELD, *The Dynastic Arts of the Kushans*, Berkeley 1967 (Indischer Nachdruck Delhi 1993).

[61] Ein anderer solcher indischer Herrscher, von dem wir im wesentlichen durch die Berichte des chinesischen Indienpilger *Xuanzang* wissen, war *Śīlāditya Harṣavardhana. Harṣa* veranstaltete offensichtlich nach dem Vorbild des *Aśoka* der Legende große Lehr- und Spendenversammlungen des *saṅgha*. Diese entsprachen der Spendenzeremonie des *Pañcavārṣika* der Legende, die wiederum direkt auf das fünfjährliche Entsenden von Kontrollbeamten der Edikte zurückgehen: vgl. MAX DEEG, "Origins and Development of the Buddhist Pañcavārṣika – Part I: India and Central Asia", in: *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism – Saṁbhāṣā* vol. 16 (1995), 67 – 90, u. "... Part II: China", in: *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism – Saṁbhāṣā* vol. 18 (1997), 63 – 96. Aufschlußreich ist jedoch, daß in *Xuanzangs Xiyuji*, dem *"Bericht über die Westlichen Regionen"*, *Harṣa* in keiner Weise dem *saṅgha* untergeordnet ist, sondern diesen im Gegenteil in fast autokratischer Weise

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000134

ders die Reliquien des Buddha verehrte und sogar die Bettelschale des Buddha von Zentralindien in das nordwestindische *Gandhāra* zu bringen versuchte[62]. Hier wird auch deutlich, daß sein Nachahmen *Aśoka*s von der buddhistischen Tradition nur als sekundär betrachtet wurde: er hat lediglich Zugang zu den sekundären Reliquien, zu den Gebrauchsgegenständen des Buddha, während *Aśoka* ja die körperlichen Überreste des Buddha durch die Erbauung der 84000 *stūpa*s – der sogenannten *dharmarājika*s – besonders verehrt, damit aber auch – nach buddhistischer Auffassung – seine Herrschaft als *dharmarāja*, als *"Gesetzeskönig"*, über den gesamten Erdkreis (*Jambudvīpa*) gekennzeichnet hatte[63].

Besonders schön läßt sich *Kaniṣka* Nacheifern *Aśoka*s an der Legende vom Bau des noch heute in Pakistan existierenden und durch eine Inschrift als authentisch erwiesenen *Kaniṣka-stūpa* in *Shāh-Jī-Kī Ḍherī*[64] zeigen, die stark mit Elementen der *Aśoka*-Legende

---

kontrolliert. Es ist in dieser Darstellung wohl einerseits mit einer "sinisierenden" Darstellung im Sinne des weiter unten ausgeführten Verhältnisses zwischen Kaiser und Mönchsgemeinschaft durch *Xuanzang* für sein nicht zuletzt kaiserliches Publikum zu rechnen, andererseits mag hier durchaus die reale Haltung eines indischen autokratischen Herrschers gegenüber den religiösen Gemeinschaften zu greifen sein, die zumindest zeigt, daß sich auch eine solche den *saṅgha* der Staatsmacht eher unterwerfende Position durch die *Aśoka*-Gestalt rechtfertigen ließ.

[62] Dies wird z. B. von den chinesischen Indienpilgern (*Faxian*, *Xuanzang*) berichtet, aber auch durch andere chinesische Texte bestätigt; vgl. hierzu etwa ERICH ZÜRCHER, "The Yüehchih and Kaniṣka in the Chinese Sources", in: A. L. BASHAM (Hrsg.), *Papers on the Date of Kaniṣka*, Leiden 1968, 346 – 390.

[63] Vgl. allgemein: G. VERARDI, "The Kusana Emperors as Cakravartins, dynastic art and cults in India and Central Asia: history of a theory, clarifications and refutations", in: *East and West* (1983), 225 – 194.

[64] K. W. DOBBINS, *The Stūpa and Vihāra of Kanishka I.*, Calcutta 1971; SHŌSHIN KUWAYAMA, *The Main Stūpa of Shāh-Jī-Kī Ḍherī – A Chronological Outlook*, Kyoto 1997; zu einer Analyse der Legende um diesen *stūpa* und die Verbindungen zur *Aśoka*-Legende vgl. M. DEEG, "Legend and Cult – Contributions to the History of Indian Buddhist Stūpas – Part 1: the Stūpa of Kaniṣka" (wird erscheinen in: Buddhist Studies Review 2001).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000135

durchsetzt ist[65]. So wie *Aśoka* sich an die hervorragendsten buddhistischen Lehrer und Mönche seiner Zeit wandte, so versuchte auch *Kaniṣka*, den berühmten Mönchsgelehrten und Dichter *Aśvaghoṣa*, den die Texte ganz in mahāyānistischem Duktus gar als Bodhisattva bezeichnen, an sich zu binden. *Aśvaghoṣa* spielt dann auch in den legendären Episoden um das buddhistische Konzil, das *Kaniṣka* in Kāśmīr ausgerichtet haben soll[66], eine wichtige Rolle: mit ihm, der *Kaniṣka* auch bekehrt haben soll[67], soll die Sanskritisierung des Kanons der *Sarvāstivādin* und der *Mahāsāṅghika* begonnen haben[68], ein Prozeß, der den Buddhismus rüsten sollte für die Auseinandersetzung mit der einsetzenden brahmanischen Gegenreformation und mit den häretischen Lehren, genau so wie es das Konzil des *Aśoka* in der südindischen Tradition gegen die schismatischen Bewegungen innerhalb des Buddhismus zugunsten der *Theravādin* leisten sollte.

Mit *Kaniṣka* bewegen wir uns etwa im Rahmen der Zeit, in der die *Aśoka*-Legende in Nordwestindien wohl an Gestalt gewonnen hat[69], und dieser zeitliche Zusammenfall kommt sicher nicht von

---

[65] So wie es, parallel zu den *Aśoka-stūpa*s, einen *Kaniṣka-stūpa* gab, so gab es auch ein *"Kloster des Kaniṣka"*, (*Kaniṣka-vihāra*), parallel zu dem des *Aśoka* (*Aśoka-ārāma*).

[66] Nach tibetischer Überlieferung das Dritte Konzil: *Tārānātha*s *Chos-'byuṅ*: LAMA CHIMPA, ALAKA CHATTOPADHYAYA, *Tārānātha's History of Buddhism in India*, Delhi 1990 (erste Ausg.: Simla 1970), 92ff..

[67] Ein Reflex der *Aśoka*-Imitation mag auch der Beiname *Kaniṣka*s, Chin. *Zhantan* < **Caṇḍa(na)* (?), in der Episode der Eroberung *Pāṭaliputra*s – der alten Hauptstadt *Aśoka*s (sic!) – sein, der womöglich auf den Beinamen *Caṇḍa-* des *Aśoka* bezogen wurde: denn erst nach dieser Eroberung der Stadt und der darauf erfolgenden Auslieferung von *Aśvaghoṣa* und der Bettelschalen-Reliquie an *Kaniṣka* wird dieser bekehrt und zu einem guten König: vgl. die englischen Übersetzungen, bzw. Zusammenfassungen von E. ZÜRCHER, "The Yüeh-chih and Kaniṣka ...", 384 u. 386. Eine eingehendere Untersuchung der *Kaniṣka*-Legende im Lichte der *Aśoka*-Legende steht noch aus.

[68] JANOS HARMATTA, u.a., "Religions in the Kushan Empire", in: JANOS HARMATTA, B. N. PURI, G. F. ETEMADI (Hrsg.), *History of Civilizations of Central Asia, Volume II: The development of sedentary and nomadic civilizations: 700 B. C. to A. D. 250*, Delhi 1999 (urspr.: 1994), 324.

[69] Ich gehe davon aus, daß dies, nach Ausweis der frühesten chinesischen Übersetzung des Aś. und dem Fehlen von bildlichen Darstellungen der Legende in z. B. der *Gandhāra*-Kunst, in etwa in die Regierungszeit der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000136

ungefähr. Es ist aufgrund der Parallelen zwischen *Aśoka*-Legende und *Kaniṣka*-Legende und dem entstehungszeitlichen Kontext der ersteren wahrscheinlich, daß die *Aśoka*-Legende in buddhistischen Kreisen dieser Zeit entstanden ist, die mit dieser bestimmte, auf die zeitpolitische und -gesellschaftliche Situation bezogene Intentionen verbanden.

Der meiner Ansicht nach gangbare Weg einer Interpretation des Aś. kann daher nicht – und das trifft im allgemeinen für viele sich historisierend gebende Text zu – in der für viele Motive des Textes und für seine Gesamtheit hermeneutischen Sackgasse bestehen, herauszufiltern, was daran und darin historisch im Sinne des Königs *Aśoka* sei, sondern man muß den Text als Ausdruck der religiösen Situation seiner Zeit sehen. Der Text ist m.E. in einem Zentrum der *Kuṣāna*-Kultur um die Zeit *Kaniṣka*s entstanden, nämlich in den großen Klosterzentren im indischen Nordwesten. Wir wissen andererseits aus epigraphischen und archäologischen Zeugnissen, daß die Herrscher, und nicht zuletzt *Kaniṣka*, den Buddhismus zwar förderten, ihre Religionspolitik aber durchaus pluralistisch war[70]. Sie hatten zweifellos eine gewisse Tendenz, den Buddhismus, der sicher die beste Infrastruktur aller religiösen Gruppen im Reich aufwies, auch für andere Zwecke als nur für religiöse zu instrumentalisieren[71]. Das Aś. scheint mir eine Reaktion auf eine solche Si-

---

*Kuṣāna*s *Kaniṣka* und / oder *Huviṣka* fällt. Diese Feststellung hat nichts mit der Frage der Entstehungszeit oder der Schulzugehörigkeit des Divy. zu tun, das inzwischen eher der Schule der *Mūlasarvāstivādin* als der *Sarvāstivādin* zugerechnet wird: vgl. HEINZ BECHERT, "Einleitung", 49, und JENS-UWE HARTMANN, "Zur Frage der Schulzugehörigkeit des Avadānaśataka", S. 219 u. 224, in: H. BECHERT (Hrsg.), *Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hīnayāna-Literatur*, Göttingen 1985; es ist sicher so, daß das Aś. ursprünglich ein in das Divy. interpolierter eigenständiger Text war.

[70] Vgl. hierzu zusammenfassend HARMATTA, u. a., "Religions in the Kushan Empire", 313ff.. In der erwähnten Inschrift von Rabatak, Afghanistan, ist z. B. an keiner Stelle Bezug auf den Buddhismus genommen, obwohl *Kaniṣka* seine Herrschaft dort auf das Wohlwollen von Göttern (*Nana*, *Umma*, *Ahura Mazda*) gestützt sieht.

[71] In diesem Zusammenhang ist auf ein Projekt an der University of California, Berkeley, hinzuweisen, das genau dieser Fragestellung nachzugehen sucht: vgl. das Abstract von SANJYOT MEHENDALE, BRUCE WILLIAMS, "Kushan Polity and Buddhism[= t] Monasteries", in: *2000 PNC*,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000137

tuation zu sein, indem es dem Herrscher die nach Meinung des *saṅgha* angemessene Rolle zuwies, nämlich die des Förderers des *dharma* und Empfänger von Ratschlägen aus dem *saṅgha*, wobei der *saṅgha* wiederum sich nicht dazu verstieg, sich den Herrscher in anderen als klar den buddhistischen *dharma* betreffenden Angelegenheiten unterordnen zu wollen.

5. Die Legende – Integration des Herrschers in die Einflußsphäre des *saṅgha*: die Pāli-Chroniken.

War die Einbeziehung des Herrschers in die Einflußsphäre des *saṅgha* im Aś. im wesentlichen durch die Beziehungen des Königs zu einzelnen überragenden buddhistischen Mönchspersönlichkeiten geprägt gewesen, so ändert sich diese sich schon dort andeutende inklusivistisch-integrative Tendenz in der Tradition der südlichen *Theravādin*. Dort ist es nicht mehr ein einzelner Mönch, dem *Aśoka* seinen Respekt zollt, sich ihm als Schüler unterwirft und durch diesen zu vorbildlichen Handlungen eines buddhistischen Laien angeregt wird; in den *Theravāda*-Chroniken Dīp. und Mah. ist es der *saṅgha* in seiner Gesamtheit, der Handeln und Denken des Herrschers bestimmt.

Hat *Aśoka* im Aś. noch einen gewissen Handlungsspielraum nicht nur dadurch, daß ihm von Seiten der großen Mönche, der *sthaviras* / P. *theras*[72], lediglich Empfehlungen gemacht werden, sondern auch, indem er sich letztlich in unterschiedlichen Situationen an verschiedene Meister wendet, so ist es in der *Theravāda*-Tradition klar, daß der Herrscher in ein Verhältnis zum *Saṅgha* getreten ist, das man fast als hörig bezeichnen kann.

Dies paßt durchaus in den Kontext der Entstehungszeit der Quellentexte, der *vaṁsa*s, in der die Mönche, nicht zuletzt die des an Einfluß gewinnenden *Mahāvihāra*-Klosters, versuchten, die ceylonesischen Herrscher durch das Vorbild des großen *Maurya*-Herrschers und nicht zuletzt dessen frühen ceylonesischen Nacheiferers und Zeitgenossen, des Königs *Devānāṁ Piyatissa*, zu einem

---

Annual Conference & Joint Meetings, University of California, Berkeley and Stanford University, January 11 – 17 2000, Abstracts, 105.

[72] In der Folge werden im wesentlichen die Pāli-Termini und Namensformen benutzt, mit Ausnahme von *Aśoka* (außerhalb von Zitaten).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000138

Grad an Förderung anzuregen[73], der in Einzelfällen einer Anerkennung der Autorität des *saṅgha* auch in grundlegenden Staatsangelegenheiten auch durch manch andere ceylonesische Könige gleichkam[74].

Als Präzedenzfälle sollen hierfür die Schilderung des ersten Kontaktes *Aśoka*s mit dem buddhistischen *saṅgha* und die des Schismas des Ordens unter der Regierung *Aśoka*s herangezogen werden.

---

[73] Vgl. WILHELM GEIGER, *Culture of Ceylon in Medieval Times* (hrsg. v. HEINZ BECHERT), Stuttgart 1986, 203.

[74] Daß dies – interessanterweise – nicht eine generelle Sicht der *Theravāda*-Länder insgesamt ist, zeigt die *Aśoka*-Legende in der kosmologischen *Lokapaññatti*, die, im 11. oder 12. Jh. in Burma vorgeblich von einem Mönch namens *Saddhammaghosa* verfaßt – zur Datierung und Komposition s. VON HINÜBER, *A Handbook* ..., 182f. (§394–395) – im wesentlichen auf der nordindischen Fassung der Legende beruht: s. JOHN S. STRONG, *The Legend and Cult of Upagupta. Sanskrit Buddhism in North India and Southeast Asia*, Princeton 1992, 186 – 208. Es scheint fast so, als ob der spätere südostasiatische *saṅgha* nach der Extremposition der Chroniken wieder zu einer Art Mittelweg zurückkehrt, der der Realität der Herrschaftstrukturen in Südostasien, die auch in Ceylon eine Kombination aus mehreren Herrscherkonzeptionen spiegelte zwar nicht entsprach, aber doch immerhin näherkam als jene Sicht der *vaṁsa*s; zu solchen Herrscherkonzeptionen und konkreten Königen im buddhistischen Südostasien vgl. DONAL K. SWEARER, *The Buddhist World of Southeast Asia*, Albany 1995, 63ff., und zu dem "Reorganisator" ceylonesisch-buddhistischer Kultur, dem König *Kīrti Śrī*: JOHN CLIFFORD HOLT, *The Religious World of Kīrti Śrī – Buddhism, Art, and Politics in Later Medieval Sri Lanka*, New York, Oxford 1996, 18ff.; zu König *Mindon*s direktem Bezug auf *Aśoka* vgl. M. SARKISYANZ, in: ANDRÁS HÖFER, GERNOT PRUNNER, ERIKA KANEKO, LOUIS BEZACIER, MANUEL SARKISYANZ, *Die Religionen Südostasiens*, Stuttgart 1975, 465, *Mindon* schöpfte offensichtlich sowohl aus den Edikten, den Chroniken und der Legende. Diese autokratische Interpretation der *Aśoka*gestalt durch die Herrscher wird auch noch durch die "Reaktion" des *saṅgha* verdeutlicht, der seinen Ursprung im mittelalterlichen Burma und in Thailand jeweils direkt auf die Mission der Region *Suvaṇṇabhūmi* (Skt. *Suvarṇabhūmi*) durch die Mönche *Soṇa* und *Uttara* unter der Regierung *Aśoka*s in Dīp.8.12 und Mah.12.44 – 54, die einmal mit Burma, ein andermal mit Thailand identifiziert wird: vgl. hierzu SARKISYANZ (1975), 451, 456 (Burma), 505 (Thailand).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000139

Die erste Episode[75] findet sich in Dīp.6.23ff., Mah.5.34ff., Bhn.46ff.: nachdem der König nacheinander alle – aus buddhistischer Sicht – Häretiker zur Darlegung ihrer Lehre aufgefordert und diesen gemäß des Wertes ihrer Lehre einen entsprechend niedrigen Sitzplatz in seiner Halle angewiesen hatte, fällt ihm der junge buddhistische Mönch *Nigrodha* durch sein charismatisches Auftreten auf, und er lädt ihn ein in der Königshalle auf dem ihm angemessen erscheinenden Sitz Platz zu nehmen. *Nigrodha* ergreift die Hand *Aśoka*s und setzt sich selbst auf den Königsthron, um dann den *dharma* darzulegen[76]. Diese Handlung zeigt deutlich die Ansicht des *Theravāda-saṅgha* des Verhältnisses von *saṅgha* und Herrscher: der Herrscher hat sich dem *saṅgha* – hier in Gestalt eines gar noch jungen Mönches – unterzuordnen und tut dies auch[77]. Bemerkenswert ist jedoch auch, daß *Nigrodha* nicht die gleiche Funktion innehat wie die Patriarchen *Upagupta* und *Piṇḍola Bharadvāja* im Aś.: er ist – und so sieht er sich selbst auch[78] – lediglich Motivator

---

[75] Vgl. zu dieser Episode RUEGG, *Ordre spirituel* ..., 64f., der allerdings nur auf die Beziehung Mönch – König im Sinne des Verhältnisses königlicher Präzeptor – König als Spender (*dānapati*) eingeht, ohne einen Unterschied zwischen der Aś.-Tradition und den Traditionen der Vaṁsas herauszuarbeiten.

[76] Besonders pointiert geschildert in Dīp.6.47f.: *"So überlegend sprach (der König) wieder: ‚Wohlbereiteter Sitz ist ausgebreitet; mögest du dich auf den für einen Ordinierten bestimmten Sitz niederlassen; ich werde (dir) gewähren, was du wünschst.' Nachdem er die Worte des Königs gehört hatte, ergriff er die rechte (Hand des Königs?), stieg zum Sitz hinauf und ließ sich auf den vorzüglichsten Thron nieder, so wie sich Sakka, der König der Götter, auf (den Sitz) Paṇḍukambala (niederläßt)."* (47. *vīmaṁsamāno punad evaṁ abravī: supaññattaṁ āsanaṁ ... patthataṁ, nisīdayī pabbajitatthaṁ āsane, mayā anuññātaṁ tassābhipatthitaṁ.* 48. *ādāya rañño vacanaṁ padakkhiṇaṁ ... gahetvā abhirūhi āsane, nisīdi pallaṅkavare asantāso Sakko va devarājā Paṇḍukambale.*)

[77] Vgl. Bhn.47 (Ausg. JAYAWICKRAMA), 169, Z. 17ff.): *"Als der König ihn (Nigrodha) sah, wie er auf den Thron zuging, da dachte er: 'Heute wird gar dieser Novize Herr dieses Hauses (des Königs) sein.'"* (*Rājā taṁ pallaṅkasamīpaṁ upagacchantaṁ eva disvā cintesi: ajj` eva dāni ayaṁ sāmaṇero imassa gehassa sāmiko bhavissatīti.*): Mah.5.64ff., wo *Nigrodha* sich auf die Hand des Königs stützt (*ālambitvā karaṁ rañño so pallaṅkaṁ samāruhi*, ...), als er den Thron besteigt.

[78] Mah.5.69ff., wo *Nigrodha* jeweils die Geschenke *Aśoka*s an seinen Lehrer (*upajjhāya*) und an den *saṅgha* weitergibt. In Bhn.48 ist die Intention *Nigrodha*s, die Aufmerksamkeit des Königs von sich selbst auf

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000140

für den König, sich dem gesamten *saṅgha* zuzuwenden, und es ist sicherlich nicht ohne Grund, daß die Unterweisung des Königs auf der großen Versammlung, die dieser anberaumt, immer durch den gesamten *saṅgha* geschieht und nicht durch einen einzelnen hervorragenden Vertreter (Dīp.6.73ff., Mah.5.73ff., Bhn.49ff.).

Die Episode um das Schisma des *saṅgha* ist umso aufschlußreicher, als sie zeigt, wie abhängig der König von den Weisungen aus dem *saṅgha* ist: es ist der Ältere (*thera*) *Tissa Moggaliputta* – der im Aś. gar nicht vorkommt –, der dem ob des Schisma ratlosen *Aśoka* sagt, welches die heterodoxen Elemente im *saṅgha* sind, die der König dann letztlich bekämpft und austreibt (Dīp. 7.52ff.). Im Mah. 5.247ff. und Bhn. 58f. ist die Szene zugunsten der Stellung des Mönches sogar noch dramaturgisch ausgestaltet: *Moggaliputta* lehnt es zweimal ab, auf *Aśoka*s Anordnung zu diesem zu kommen und ihm mit seinem Ratschlag zur Seite zu stehen, und erst als dieser ihm ein Schiff, bzw. ein Floß die *Gaṅgā* hinaufschickt und ihn darum bittet, den Niedergang der buddhistischen Lehre zu verhindern, ist er bereit, sich zum König zu begeben. *Aśoka* erniedrigt sich dann gar dazu, dem buddhistischen Mönch ins Wasser hinein entgegenzugehen, ihm seine Hand zur Stütze zu reichen und ihm eigenhändig die Füße zu waschen und zu salben[79]. Der König kann die Entscheidung darüber, welche der verschiedenen Lehren denn nun orthodox-buddhistisch seien, nur im Beisein von und durch "Vorsagen" von *Moggaliputta* treffen; *Aśoka* und der Mönch sitzen während der Anhörung der verschiedenen Fraktionen des *saṅgha* hinter einem Vorhang, offensichtlich damit der Herrscher nicht sein Gesicht dadurch verliert, daß er zu einer selbständigen Entschei-

---

*Nigrodha*s, die Aufmerksamkeit des Königs von sich selbst auf den *saṅgha* zu lenken, noch deutlicher zum Ausdruck gebracht, da hier *Aśoka* nachfragt, wer denn sein Lehrer und der *saṅgha* sei; *Nigrodha* verweist daraufhin ganz deutlich auf die übergeordnete Stellung des *saṅgha*: *"Wer ist dieser sogenannte saṅgha der Mönche, Lieber?' ,(Er ist der) auf dem die Ordination und Weihe meiner Lehrer und Meister und meiner selbst beruhen."* (*Ko ayaṁ tāta bhikkhusaṅgho nāmāti. Yam nissāya mahārāja amhākaṁ ācariy'upajjhāyānañ ca mamañ ca pabbajjā ca upasampadā cāti.*)

[79] Das Mah. bemerkt, daß *Moggaliputta* die dargebotene Hand des Königs nur aus Mitleid ergriff (5.255f.). Bhn. wird noch deutlicher: Der König gibt seine königlichen Vorrechte gegenüber dem Stellvertreter des orthodoxen *saṅgha* auf und wird dessen Schüler und Weisungsempfänger (59).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000141

dung nicht fähig ist, sondern dafür einen Ratgeber braucht. Es ist hier wohl der Versuch einer mönchischen Herrschaftsstruktur zu greifen, den König – zumindest in einer authoritativen Erzählung – in einem Augenblick der Gefahr für die Integrität und somit für die Macht der Gemeinschaft, des *saṅgha*, zu instrumentalisieren.

Das Dīp. macht aus den teilweise pragmatischen Beweggründen für die Anbindung des Herrschers an den *saṅgha* keinen Hehl: nachdem sich *Aśoka* nach vollendeten Spenden an den *saṅgha* seines buddhistischen Glaubens brüstet, rügt ihn *Moggaliputta* und fordert ihn auf, seinen Sohn *Mahinda* – den späteren Missionar Ceylons – und seine Tochter *Saṅghamittā* aufzugeben, d.h. ordinieren zu lassen (Dīp.7.16f.); als Begründung für dieses Handeln des Mönches gibt der Text keine rein religiösen Bekehrungsmotive, sondern stellt fest erstaunlich freimütig fest: *"... um der Gemeinschaft eine bequeme Existenz zu sichern, für die Verbreitung des dharma und weil ihm als Weisem die Zukunft des saṅgha"* – eine Anspielung auf das Schisma und / oder die notwendige Missionierung durch *Mahinda*? – *"bekannt war."*[80]

Auffällig ist im übrigen auch, daß die sich sowohl in den Edikten als auch im Aś. zu greifende Zweiteilung der Karriere des *Maurya*-Herrschers relativiert wird; d. h. es wird offensichtlich versucht, die negative erste Hälfte der Regierungszeit des Königs, in der er als Despot oder militärischer Eroberer auftritt, möglichst in den Hintergrund zu drängen. Im Dīp. (6.21f.) und Mah. (5.18ff.) wird lediglich angemerkt, daß *Aśoka* 214 Jahre nach dem *nirvāṇa* des Buddha seine hundert Brüder getötet habe (s.a. oben S.11), und dies sei – nach Dīp. 7.31 – ein Jahr nach seinem Zusammentreffen mit *Nigrodha*, also seiner Hinwendung zum Buddhismus, geschehen. Vier Jahre später wurde er zum König gesalbt[81], bzw. salbte sich selbst zum König (Mah. 5.22f.) und regierte von da an erfolgreich mit der Unterstützung aller göttlichen Wesen (*deva*s und *nāga*s: Dīp. 6.1–15;

---

[80] Dīp.7.15: ... *saṁghassa tesu vihāraṁ anuggahatthāya sāsanaṁ, anāgate ca addhāne pavattiṁ sutvā vicakkhaṇo;* ...; diese Passage hinsichtlich des Wohles des *saṅgha* fehlt in der entsprechenden Stelle des Mah. (5.194ff.).

[81] Das heißt wohl, daß seine vierjährige Regierungszeit zuvor als Regentschaft aufgefaßt werden muß.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000142

Mah. 5.24) als Weltenherrscher *Asokadhamma*[82] über *Jambud(v)īpa*[83]. Hervorgehoben wird hier nicht so sehr das heilvolle Wirken des Herrschers im Rahmen seiner ihm eigenen Funktion als König für sich, seine Dynastie und die Untertanen[84], sondern seine fast unterwürfig wirkende Förderung des *saṅgha*[85].

---

[82] Der Beiname im Pāli reflektiert m.E. die unterschiedliche Sichtweise der beiden Traditionen: während im Aś. *Aśoka* immer mit diesem Namen genannt wird, und dieser lediglich durch die attributiven Zusätze *Caṇḍa-*, bzw. *Dharma-* variiert wird, wird der König in den Pāli-Chroniken mit einem Namen bezeichnet, der sich wie eine Umgestaltung der Eigenbezeichnung in den Edikten, *Devānaṁ Piyadāsin*, ausnimmt: *Piyadassana*, *"der von schönem Aussehen"* (was wiederum indirekt der Aussage des Aś. widerspricht, wo *Aśoka* als so häßlich beschrieben wird, daß ihn sogar seine Haremsfrauen verabscheuten). *Asokadhamma* kann eigentlich nur als Possessivkompositum gedeutet werden: *"dessen Dharma ohne Schmerzen ist"*.

[83] Dīp.6.2. *"āgata rājaiddhiyo abhisitte Piyadassane, pharati puññatejañ ca uddhaṁ adho ca yojanaṁ, Jambudīpe mahārajje balacakke pavattati."* (*"Die Königsmacht kam auf Piyadassana, nachdem er gesalbt war, er verteilte den Glanz seiner Verdienste (ein) Yojana überhalb und unterhalb (der Erde und) er umkreiste auf seinem Rad der Macht (sein) großes Köngreich Jambudīpa."*)

[84] In diesem Kontext ist denn auch die Verschiebung des Motivs der Erbauung der 84000 *dharmarājikas* in den Chroniken zu verstehen: dort erbaut der König dem *saṅgha* 84000 Klöster in den 84000 Städten von *Jambudīpa* (Dīp. 6.98) – eine eindeutige Verschiebung vom Buddha (Aś.: Reliquien) zum *saṅgha*.

[85] Deutlich zum Ausdruck gebracht in Dīp. 7.47 (bzw. Dip. 7.12): drei Viertel der täglichen Spenden des *Aśoka* gehen an den buddhistischen Orden in seiner Dreifältigkeit (*cetiya*, *stūpa*-ähnliche Monumente, für den Buddha, Predigten für *dhamma* und *saṅgha*), ein Viertel nur fließt in wohltätige Zwecke (Versorgung der Kranken). Dies zeigt deutlich, daß es den Chroniken nicht so sehr darum geht, ein *"Aśokan paradigm of righteous rule"* – so KEVIN TRAINOR, *Relics, Ritual, and Representation in Buddhism – Rematerializing the Sri Lankan Theravāda tradition*, Cambridge 1997, 76 – aufzustellen, sondern im Gegenteil gegen die Forderung in den Toleranzedikten des Königs, die sicher auf einer Art Herrscherpragmatik basierte, die Waage eindeutig – und man ist fast geneigt zu sagen: ohne Rücksicht auf Verluste – zugunsten des *saṅgha* zu neigen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000143

Der ceylonesische König *Devānāṁ Piyatissa* tritt in der Tradition der Chroniken in die Nachfolge *Aśoka*s, der ihm in seiner Eigenschaft als Beschützer und Bewahrer der Buddha-Reliquien und Buddha-Insignien einen Teil derselben – die vornehmste ist ein Ableger des *Bodhi*-Baumes als Symbol für die erfolgte Transmission des *dharma* auf die Löweninsel – überbringen lässt. Wichtig erscheint, daß auch in der Legende von der Mission des *dharma* der Vorrang des *saṅgha* in der zeitlichen Abfolge der Ereignisse deutlich gemacht wird: zunächst wird die Lehre und Ordinationslinie durch *Aśoka*s Sohn und Mönch *Mahinda* (Mah. 13ff.; Dīp.12ff.; Bhn.73ff.) auf die Insel gebracht, und dann erst wird eine Transmission im politischen Bereich durch die Übergabe der Reliquien von *Aśoka* auf den König *Devānāṁ Piyatissa* vollzogen (Mah. 17ff.; Dīp. 15f.; Bhn. 88ff.).

7. Aśoka in China: von Integration zur Herrschaftslegitimation

Wie wir schon gesehen haben, reichen die ersten Übersetzungen von *Aśoka*-Texten bis in das zweite Jahrhundert zurück. Es ist bemerkenswert, daß in der chinesischen Übersetzung eines kanonischen Textes, des *Saṁyuktāgama*, Episoden der *Aśoka*–Legende eingeschoben sind (T.99.161b.10ff.)[86]. Geht man nicht davon aus, daß diese Episoden schon im nicht mehr vorhandenen indischen Original standen, bleibt nur die Möglichkeit der Interpolation durch einen chinesischen Redaktor. Diese redaktionelle Veränderung des indischen Originaltextes würde dann aber auch eine hinter diesem Vorgang stehende Intention erfordern: dem mönchischen Redaktor war es offensichtlich darum zu tun, nicht zuletzt der chinesischen staatlichen Obrigkeit und Oberschicht das Vorbild eines buddhistischen Idealherrschers zu zeigen und dieses Ziel durch die Aufnahme der entsprechenden Passagen in einen kanonischen, somit authoritativen Text noch zu verstärken.

Die *Aśoka*-Rezeption in China beschränkt sich aber nicht nur auf rein buddhistische Quellen. In China werden zum ersten Mal direkte Spuren greifbar, daß *Aśoka* von der Gruppe der Herrschenden, nicht durch den *saṅgha*, rezipiert und instrumentalisiert wurde. Der *saṅgha* selbst tritt hier nur in Statistenrolle auf – er hat bestenfalls

[86] Vgl. dazu PRZYLUSKI, *La légende* ..., 55f..

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000144

die Aufgabe, die Interpretation der *Aśoka*-Gestalt durch den Herrscher zu bestätigen.

Eines der greifbaren Zeugnisse dieser Tendenzen ist es, daß es zu einer relativ frühen Zeit des chinesischen Buddhismus Berichte gibt, nach denen im Reich *Aśoka-stūpa*s oder -Inschriften gefunden werden[87]. Man darf rätseln in welcher Sprache die letzteren verfaßt waren, aber immerhin zeigen die Berichte, daß man von *Aśoka*-Inschriften wußte, obwohl die Legendentexte darüber schweigen[88]. Immerhin sind ab Mitte des 4. Jahrhunderts über zwei Jahrhunderte hinweg in den buddhistischen Texten neunzehn solcher protoarchäologischer "sites" verzeichnet[89]. In allen Fällen dieser Art von Proto-Archäologie steht politische Intention dahinter: man wollte dem jeweiligen Herrscher die Möglichkeit geben, sich über diese Funde mit *Aśoka* zu identifizieren und über dessen universalistische Herrschaft als *cakravartin* ihre eigene Herrschaft zu legitimieren.

An dem geschilderten Phänomen ist denn auch deutlich die Wendung von einem reinen Eigeninteresse des *saṅgha* zu einem zumindest gemeinsamen Ziel von Mönchsgemeinde und Herrscher zu greifen: Es geht hier nicht mehr um das positive Handeln des Herrschers zugunsten der monastischen Gemeinschaft – wie etwa im Aś. und vor allem in den Pāli-Chroniken –, sondern wichtig wird hier der unterstellte universalistische Anspruch des *Maurya*-Königs, der über die proto-archäologischen Funde auf und in den chinesischen Kulturbereich übertragen wird.

Das markanteste Beispiel einer direkten *Aśoka*-Rezeption durch einen Herrscher auf chinesischem Boden bietet der Kaiser *Wu* der *Liang*-Dynastie (*Liang Wudi*) im Südreich des damals geteilten

---

[87] Vgl. ERICH ZÜRCHER, *The Buddhist Conquest of China – The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden 1972, 277–280; KOICHI SHINOHARA, "Guanding's Biography of Zhiyi (Appendix: Stories about Asoka images)", in: PHYLLIS GRANOFF, K. SHINOHARA, *Speaking of Monks – Religious Biography in India and China*, Oakville 1992, 201 – 213.

[88] Theroetisch wäre natürlich auch möglich, daß man in China mit seiner kulturbedingten Betonung von Schrift und Schriftlichkeit einfach unterstellte, daß auf Gegenständen von einem Herrscher Inschriften zu sein hatten; es ist aber doch sehr wahrscheinlich, daß die Chinesen zumindest ab dem 4. Jahrhundert von indischen Mönchen wußten, daß solche Inschriften – v. a. auf den Säulenmonumenten unübersehbar – in Indien existierten.

[89] ZÜRCHER, *Buddhist Conquest* ..., 277.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000145

China. Er wurde von der konservativen chinesischen Historiographie als Herrscher gebrandmarkt, der in seinem buddhistischen Eifer den Staat an den Rand des Ruins gebracht hatte. Viele Elemente des Agierens des Kaiser *Wu* zeigen Anlehnungen an das Vorbild *Aśoka*s; er hat große buddhistische Spendenzeremonien und -versammlungen ausgerichtet, die eindeutig auf *Aśoka* zurückgehen: wie sein großes Vorbild, so übergab auch *Wu* sich selbst mehrmals dem *saṅgha* als Geschenk, und die Minister und Oberen des Reiches mußten ihn darauf für viel Geld zurückkaufen[90]. Zu verkennen ist am Beispiel dieses Herrscher indessen auch nicht, daß die Bereitschaft, ein ausgewogenes Verhältnis von *saṅgha* und Kaiser zu akzeptieren, in China auf Seiten der Machthaber nicht vorhanden war: *Wu* sah sich selbst als Bodhisattva-König, dem es aufgrund seiner spirituell-religiösen hohen Stellung sehr wohl auch gestattet war, in innere Angelegenheiten des *saṅgha* einzugreifen[91].

Waren es in den ersten Jahrhunderten des Buddhismus in China vor allem nordchinesische Herrscher "barbarischer" Abstammung – *Liang Wudi* ist eine Ausnahme –, die sich der Möglichkeit einer Legitimation ihrer Herrschaft durch die *Aśoka*-Legende zu bedienen suchten, so gab es in der auf die *Sui*-Dynastie folgenden *Tang*-Periode das Beispiel eines usurpatorischen Regenten, bzw. einer Regentin, der / die sich gegen die traditionelle Form des chinesischen Herrschaftsanspruches, des *"Mandats des Himmels"* (*tianming*) des grundsätzlich männlichen *"Himmelssohnes"* unter anderem unter Rückgriff auf Elemente der *Aśoka*-Legende durchzusetzen versuchte.

Dies ist die faszinierende und schillernde Figur der einzigen als solche regierent habenden Kaiserin in der 3000-jährigen Geschichte des chinesischen Reiches, der Kaiserin *Wu Zetian*, die die dynasti-

---

[90] Vgl. DEEG, "Origins and Development ..., Part II: ...". Über den Bodhisattva-Aspekt des Agierens von Kaiser *Wu* s.: THOMAS JANSEN, "Der chinesische Kaiser Liang Wudi (reg. 502 – 549) und der Buddhismus", wird erscheinen in: PETER SCHALK, u. a. (Hrsg.), *Religion und Staat in der asiatischen Religionsgeschichte*, Uppsala 2001 (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum); ANDREAS JANOUSCH, "The emperor as bodhisattva: the bodhisattva ordination and ritual assemblies of Emperor Wu of the Liang dynasty", in: JOSEPH P. MCDERMOTT (Hrsg.), *State and court ritual in China*, Cambridge 1999, 112 – 149. JANOUSCH übersieht jedoch offensichtlich völlig den Einfluß der *Aśoka*-Tradition auf Kaiser *Wu*.

[91] Vgl. JANOUSCH, "The emperor ... ", 136ff..

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000146

sche Kontinuität der *Tang*-Dynastie durch eine Interims-Dynastie der *Zhou* (690 – 705) ungefähr 15 Jahre lang unterbrach[92]. Sie führte, wie *Liang Wudi*, Spendenfeiern für den *saṅgha*, die *"Versammlungen ohne Beschränkungen"* (*wuzhe-hui*), die der *pañcavārṣika*-Versammlung der *Aśoka*-Legende entsprechen, durch[93]. Mit der Ergänzung des Elements *jinlun* zu ihrem offiziellen Titel *Jinlun-shengshen-huangdi*, *"Weiser und heiliger Kaiser des goldenen Rades"*, im Jahre 693 deutet sich an, welches synkretistische Herrschaftskonzept *Wu* im Sinne hatte: sie trägt den Titel eines chinesischen Kaisers (*huangdi*), verweist aber gleichzeitig und allgemein auf die religiöse Ebene durch den Zusatz der Attribute *"weise und heilig"* (*shengshen*)[94] und durch das *"Goldene Rad"* (*jinlun*) vor allem auf das buddhistische Ideal eines universalen Herrschers, eines *cakravartin*[95], dessen Prototyp *Aśoka* war. Zu betonen ist, daß sie

---

[92] Zur Religionspolitik *Wu Zetians* vgl. M. DEEG, "Der religiöse 'Synkretismus' der chinesischen Kaiserin Wu Zetian – Versuch einer Staatsreligion?", wird erscheinen in: PETER SCHALK, u.a. (Hrsg.), *Religion und Staat in der asiatischen Religionsgeschichte*, Uppsala 2001 (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum).

[93] Zu diesem buddhistischen Fest vgl. M. DEEG, "Origins and Development ..., Part II: ...", zu *Wu Zetian* v.a. 82f..

[94] STANLEY WEINSTEIN, *Buddhism under the T'ang*, Cambridge 1987, 164, Anm. 27, spricht von *"a curious mixture of Indian and Chinese terminology"*, aber es ist jedoch auch zu berücksichtigen, daß manche chinesische Übersetzungen von *cakravartin* schon Bestandteile des traditionellen chinesischen Titels oder Konnotationen an diesen aufweisen: *zhuanlun-shengwang*, *"Weiser König Raddreher"*, *Zhuanlun-shengdi-wang*, *"Weiser kaiserlicher König Raddreher"*: (W)OGIHARA UNRAI, TSUJI SHINJIRŌ, *Kanyaku-taishō-Bonwa-daijiten*, Tokyo 1940, Bd.1, 452b., s.v. *cakravartin*. Dann wäre der Titel eher geschickt gewählt, weil er synthetisch beide Bereiche, den traditioneller chinesischer und den buddhistischer Konzeptionen, zusammenbringt.

[95] Der Ausdruck *jinlun*, wörtlich *"Goldenes Rad"* ist ganz offensichtlich aus **Zhuan-jinlun-wang* verkürzt, was einem Skt. *suvarṇacakravartin(-rāja)* entspricht. *Jinlun* kann – nach A. HIRAKAWA, *Buddhist-Chinese Sanskrit Dictionary*, Tokyo 1997, 167a., s.v. – auch *kāñcanamayī mahāpṛthivī*, der *"große, aus Gold bestehende Erdkreis"*, bedeuten. Die Nuance in der Wahl des Titels *"Goldener Raddreher"* durch *Wu* im Verhältnis zu *Aśoka* ist sicher nicht ohne Intention. Sie hebt sich damit noch über *Aśoka*, der nach den buddhistischen Texten "nur" ein "Eiserner Raddreher" gewesen sein soll. Damit kommen zwei Aspekte ins Spiel: nach der buddhistischen Kategorisierung der *cakravartin* – in *Vasubandhus Abhidharma-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000147

diesen Titel annahm, bevor sie sich im Jahre 694 offiziell mit dem Bodhisattva der Zukunft, *Maitreya* (*Cishi*), identifizierte[96]. Es scheint sich hier die Tendenz fortzusetzen, die schon bei *Liang Wudi* festzustellen war: *Wu Zetians* "Vorbild" war zunächst *Aśoka*, bis sie sich von diesem gleichsam "emanzipierte", über dessen Grenzen als rein menschliche Herrscherfigur hinausging und sich in Form eines – im Vergleich mit *Liang Wudi* "konkretisierten" – Bodhisattva gewissermaßen vergöttlichte[97].

Nach den großen Buddhistenverfolgungen unter Kaiser *Wuzong* in den Jahren 842–45 verlor der Buddhismus an direkter Bedeutung für das Handeln und Denken der herrschenden Oberschichten. Es war nicht mehr so sehr das universalistische Bild eines buddhistischen Herrschers vom Typ eines *Aśoka*, das sich chinesische Kaiser als Vorbild nahmen, sondern wenn überhaupt dann das Bild vom Bodhisattva-Herrscher, das sich eher mit den traditionellen chinesi-

---

kośa – in vier Klassen steht der Herrscher des Goldenen Rades an der Spitze, während der des Eisernen Rades lediglich an vierter Stelle rangiert. Jener herrscht über die vier Kontinente und zwar durch seinen *"eigenen Gang"* (*svayaṁyāna*), während dieser lediglich über *Jambudvīpa* herrscht, und dies durch Waffengewalt erreicht *(śastrajita*): vgl. JOHN STRONG, *The Legend ...*, 51f.. ANTONINO FORTE, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century. Inquiry into the Nature, Author and Function of the Tunhuang Document S.6502, Followed by an Annotated Translation*, Napoli 1976, 136ff., diskutiert ausführlich die verschiedenen *cakravartin*-Typen in Zusammenhang mit dem *Wu Zetian* und dem von ihr zur Legitimation ihrer Macht instrumentalisierten *Mahāmeghasūtra*, geht aber auf mögliche Zusammenhänge mit der *Aśoka*-Legende nicht ein. Es ist im übrigen nicht zu erwarten, daß die historiographischen Quellen in diesem Punkt konsistent im Sinne der buddhistischen Texte sind; im *Jiutang-shu* heißt es z.B., daß in einem von den das *Mahāmeghasūtra* fabriziert habenden Mönchen vorgelegten Amulett (*fuming*) prophezeiht worden wäre, daß *Wu "Herrscherin von Jambudvīpa"* (*Yanfuti-zhu*) werde: WEINSTEIN, *Buddhism under the T'ang*, 163, Anm.16 (übersetzt: *"World Ruler"*).

[96] Vgl. WEINSTEIN, *Buddhism under the T'ang*, 43; ANTONINO FORTE, *Mintang and Buddhist Utopias in the History of the Astronomical Clock. The Tower, Statue and Armillary Sphere Constructed by Empress Wu*, Roma / Paris 1988, 264f..

[97] Es besteht sicher auch ein Zusammenhang mit der – womöglich von *Wu* mit initiierten – Errichtung einer Statue des Königs *Aśoka* mit *Gaozongs* eigenen Gesichtszügen im *Famen-si* im Jahre 659: vgl. WEINSTEIN, *Buddhism under the T'ang*, 37.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000148

schen Vorstellungen eines sakralen Herrschertums in der Person des *"Sohn des Himmels"*, eines *tianzi*, in Vereinbarung bringen ließ. Der chinesische *saṅgha* hatte seine schon eh' und je umstrittene Einflußsphäre in Politik und oberer Gesellschaft verloren, und eine Figur wie der *Aśoka* der Legende wurde offensichtlich völlig als für Legitimationsprozesse untauglich betrachtet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000149

8. Zusammenfassung und Schluß

Betrachtet man sich die *Aśoka*-Rezeption von Indien über Zentralasien – letzteres konnte hier nicht berücksichtigen konnte – nach China, so fällt in Zusammenhang mit dem vorgegebenen Thema auf, daß es offensichtlich in der Rezeption und Verwendung der Figur des *Aśoka* immer wieder den Versuch gegeben hat, die entsprechenden Texte über ihn zur Projektion von Zielen bestimmter Interessengruppen zu verwenden. Während im nordindischen *Kuṣāna*-Reich der *saṅgha* bestrebt war, die Balance zwischen Förderung und Kontrolle durch den Herrscher zu bewahren, und er ihm das Idealverhältnis in Form der Legende von *Aśoka* vor Augen hielt, wird in der südindischen Tradition der Herrscher zum Instrument des *saṅgha*. In China kehrt sich dieses Verhältnis gleichsam um: verstärkt durch die traditionelle Stellung des Herrschers, des *"Sohnes des Himmels"*, ist es in bestimmten Fällen dieser, der sich das Ideal des Weltenherrschers *Aśoka* zu eigen macht und durch Nachfolge und Nachahmung des großen Vorbildes die Legitimation der eigenen Herrschaft in einem universalistisch-religiösen Rahmen erlangt, dem letztlich besser das Konzept eines Bodhisattva-Herrscher entspricht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000150

Die Konzeption der hebräisch-aramäischen "Bibel" (TNK) und die Definition der judäischen kulturellen Identität ‚Israel' gegenüber der samaritanischen Kultgemeinde Israel seit dem 2. Jh. v. Chr.

Bernd Jørg Diebner (Heidelberg)

0.

Zu Beginn eine Behauptung: Motiv der Definition eines ‚Kanons' autorisierter Schriften mit normativem Anspruch ist stets der Wunsch einer Abgrenzung nach ‚außen' und einer Identitäts-Findung nach ‚innen'. Dies gilt auch für die Definition des ‚Kanons' der hebräisch-aramäischen ‚Bibel' TNK (Torah – Nevi'im – Ketuvim). Dabei setzte ich die Begriffe ‚Kanon' und ‚Bibel' in Anführungsstriche. ‚Normatives' Schrifttum ‚erster Klasse' (sozusagen) ist im Judentum nur die Torah (Pentateuch, Fünf Bücher Mose). Diese wird vorrangig rezipiert und interpretiert: in mehreren Traditionsringen. Schon die Nevi'im (Vordere und Hintere Propheten = Geschichtsbücher und ‚Schrift-Propheten') sind nur ‚Heilige Schriften' zweiter Klasse und werden sehr viel weniger interpretierend rezipiert. Die Ketuvim gar gelten in der (christlichen) AT-Forschung weithin als ‚Sammelsurium' heterogenster Literaturen. Bis zu einem gewissen Grade dürfte dies auch zutreffen. Aber auf den Psalter fällt – womöglich wegen seiner liturgischen Funktion in Beziehung zu Torah-Lesungen der Synagoge – ein wenig vom ‚Licht der Torah'. Und die Megillot haben ihren Platz im jüdischen Festkalender gefunden.

Die mehrschichtige Struktur der Konzeption des TNK sollte uns zu einer differenzierenden Wahrnehmung motivieren. Was könnte hinter dieser differenzierten Struktur stecken? Die christliche Bibel mit ‚Altem' und ‚Neuem Testament' mag uns zu einer solchen Wahrnehmung methodische Hilfestellung geben. Hier liegt uns ein

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000151

interpretierendes Rezeptions-Modell vor. Auch wenn das NT in unseren (Druck-) *codices* hinter dem AT steht, so legt es sich doch als ‚Interpretations-Ring' um die AT-Schriften herum. Der ‚Traditions-Kern' des AT wird durch den ‚Interpretations-Ring' NT interpretierend rezipiert.

Ich formuliere die Eingangs-Behauptung noch einmal etwas anders: *Motiv der dreiteiligen Schriftensammlung des TNK dürfte eine je verschiedene Abgrenzung nach ‚außen' und eine je verschiedene Definition eigener kultureller Identität nach ‚innen' sein.*

1.

Die Sammlung der im TNK zusammengestellten Schriften ist bereits für das 1. und besonders für das 2. Jh. n. Chr. gut bezeugt[1]. Doch dass das Judentum in der rabbinischen Traditionslinie, das alle Verfolgungen seit der Antike überdauerte, aber nur gewisse Sektoren des antiken jüdischen kulturellen Gesamtspektrums repräsentiert, den TNK bis heute tradiert, dürfte mit den antirabbinischen Karäer-Gruppen – den mittelalterlichen ‚Biblizisten' des Orients – zusammenhängen, die die ‚mündliche Tradition' (sprich: den Talmud) ablehnten, alles Lebens-Notwendige (d. h.: die Halacha) ‚aus der Schrift' begründeten, und deren Einfluss auf das Gesamt-Judentum für eine längere Zeit nicht zu unterschätzen ist. Die Karäer-Bewegung realisiert etwa ein Jahrtausend später ein bereits im samaritanischen Judentum vorgebildetes Traditions-Modell. Die Samaritaner sind die ‚älteren' jüdischen ‚Biblizisten'. Sie lehn(t)en jede normative Traditionsbildung über die Torah hinaus ab[2]. Das ist für uns aber traditionsgeschichtlich sehr bedeutsam; denn es weist uns hin auf die Stellung der Torah im gesamten Judentum der orien-

[1] Cf. B. J. Diebner, "Erwägungen zum Prozess der Sammlung des dritten Teils der antik-jüdischen (hebräischen) Bibel, der *ktwbym*", in: *DBAT* 21 (1985), S. 139–199 (Quellen-Material!).

[2] Allerdings tradierten die Samaritaner auch z. B. die ‚historischen Bücher' (wie Vordere Propheten und Chronik), nur eben in eigenen Rezensionen; cf. hierzu J. Macdonald (Hrsg.), *The Samaritan Chronicle No.II (or: Sepher Ha-Yamim) : From Joshua to Nebuchadnezzar* (BZAW 107) Berlin 1969 (= Macdonald 1969).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000152

talischen Antike – ja, zu welcher Zeit? Da lässt sich wieder füglich streiten. Ich behaupte einmal: um die Zeitenwende herum. Aber auf diesen ‚Punkt' werde ich mehrfach zurückkommen; denn darum geht es mir in diesem Referat wesentlich.

Es gibt verschiedene Theorien in der abendländisch-christlichen AT-Forschung zur Erklärung der Dreigliedrigkeit des TNK. Am gängigsten ist die chronologische Theorie: die *Torah* sei zuerst ‚fertig' gewesen, später erst hätten die *Nevi'im* ihre literarische Endgestalt und ‚kanonische' Versammlung erfahren, na – und die *Ketuvim* seien sozusagen der ausgefranzte Rand des jüdisch-biblischen Schrifttums[3]. Dies ist (fast möchte ich sagen: natürlich) völlig unjüdisch gedacht.

Denkt man von der Struktur jüdischer Traditionsbildung her, so legt sich eher ein Denkmodell nahe, das nicht *wesentlich* von chronologischem Denken her konstruiert ist, sondern *hermeneutisch* und intentional oder *funktional*. Optisch dargestellt ergibt sich das Bild von Traditions-Ringen: so wie wir es von den Druck-Bildern des Talmuds her kennen: um den ‚Traditions-Kern' legen sich die Interpretations-Ringe.

Um den ‚Traditions-Kern' der *Torah* legt sich im TNK der interpretierende Rezeptions-Ring der *Nevi'im*, die Sammlung von Synagogen-Lesepredigten (Haftarah), aus der man beliebig Passendes auswählen kann (wovon die unterschiedlichsten Lese-Ordnungen [*sedarim*] zeugen). Und um diesen inneren Ring legt sich locker der äussere der *Ketuvim*, in dem teilweise Torah und auch Nevi'im neu interpretiert werden.

Der Traditionsrand und -ring der Ketuvim ist auch deshalb ‚ausgefranzt', weil er verschiedene Schriften aus für uns schwer erfindlichen Gründen *nicht* enthält: so etwa das (in der Antike bis zum Mittelalter ja auch hebräisch tradierte) Buch Sir, dessen Übersetzer das Opus als zusammenfassende Interpretation der Torah versteht.

---

[3] Cf. B. J. Diebner, "Die antisamaritanische Polemik des TNK als konfessionelles Problem", in: H. Pavlinková - D. Papousek (Hrsg.), *The Bible in Cultural Context*. Brno 1994, S. 95–110; überarbeitet und etwas anders akzentuiert in: S. Wagner – G. Nützel - M. Nick (Hrsg.), *(Anti-) Rassistische Irritationen: Biblische Texte und interkulturelle Zusammenarbeit*. Berlin 1994, S. 69–92.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000153

Warum aber die ‚Interpretations-Ringe'? Natürlich könnte man hier noch einmal das chronologische Argument einbringen: historisch bedingtes *aggiornamento* einer älteren Tradition. Für die Relation von AT und NT scheint dies ja auch zu stimmen. Und auch für die jüdischen ‚Interpretations-Ringe' der ‚mündlichen Tradition' und Diskussion und die Kommentierung bis hin zu den Raschi-Kommentaren und den Raschi kommentierenden Kommentaren. Für den TNK scheint mir dies aber nicht *primär* zuzutreffen; denn ich rechne mit einem recht späten Abschluss der produktiven Torah-Genese[4] und des TNK insgesamt[5], nehme aber anderseits an, dass vor-läufige Stadien des jüdischen NOMOS schon Jahrhunderte vor der literarischen ‚Endgestalt' (das heutige Modewort) in der Synagoge ‚prophetisch' kommentiert wurden. Ich könnte mir also eine gewisse Synchronie der literarischen Generation und ‚kanonischen' Sammlung von Torah und Nevi'im vorstellen.

2.

Was Torah, Nevi'im und (begrenzt) Ketuvim m.E. voneinander zu unterscheiden scheint, ist m. E. die Ekklesiologie. ‚Kirche' – jüdisch-biblisch formuliert: ‚Israel' – wird in Torah, Nevi'im und Ketuvim (bei letzteren dort, wo es überhaupt thematisiert wird oder zur

---

[4] Die Jakob-Esau-Geschichte und zumal Gen 38 scheinen mir noch den Konflikt zwischen dem ‚traditionellen Israel' und der in die ‚Familie der Beschneidung' hineingeborenen Macht des Idumäers Herodes zu reflektieren; cf. hierzu: B. J. Diebner, "The Old Testament – Anti-Hellenistic Literature?: Grundsätzliches ausgehend von Gedanken Niels Peter Lemches oder: Das Grosse Verschweigen", in: *DBAT* 28 (1992/93; ersch. 1994), S. 10–40; ders., "Hypothesen-Fragmente", in: *l. c.*, S. 70 (Hinweis auf zwei unpublizierte Miszellen: "Tamar: ‚gerecht' oder ‚gerechter als'?: Eine Anmerkung zu Gen 38" [MS 5 S.]; "Vorläufige Gedanken zur Interpretation von Gen 38" [MS 16 S.]).

[5] Cf. B. J. Diebner, *Die Torah als interpretatio judaica im Buche Rut: Anmerkungen zu einer Schrift am Rande des Kanons*. MS Dielheim 1991, 61 S.; Referat in: K. Deurloo – Kees van Duin, *Beter dan zeven zonen: De feestrol Rut als messiaanse verwijzing*. Baarn 1996, S. 156–158.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000154

Sprache kommt[6]) grundsätzlich[7] verschieden definiert. Ich formuliere es hier (auch aus Zeitgründen) vereinfachend, aber plastisch[8]:

1. Torah: ‚Kirche' – ‚Israel' – sind (nicht unumstritten und durchaus spannungsvoll, aber letztendlich) die samaritanische *und* die judäische Kultgemeinde. Dabei wird kaum verhüllt oder verhehlt: das *eigentliche* ‚Israel', das ‚gesegnet' wird und ‚in / mit dem gesegnet wird', ist Samarien (das ‚Haus Joseph', ‚Ephraim & Manasse').
2. Nevi'im: ‚Kirche' – ‚Israel' – ist primär die judäische Kultgemeinde des Jerusalemer Zion. Doch die samaritanische Kultgemeinde ist (noch) nicht exkommuniziert: ihr gilt aber der (judäische) ‚Bussruf' heftiger als der an die eigene Jerusalemer Kultgemeinde gerichtete.
3. Ketuvim: ‚Kirche' – ‚Israel' – wird auf mindestens drei verschiedene Weisen definiert. Gemeinsam ist allen diesen Weisen der konfessionalistische ‚Judaïsmus': ‚Israel' ist exklusiv die judäische Kultgemeinde. Die samaritanische ist als solche ‚exkommuniziert'. Aber diese Position wird in den verschiedenen K-Schriften, die das Problem behandeln (mehrere K-Literaturen haben das konfessionelle Problem nicht im Auge und nicht thematisiert), unterschiedlich realisiert:

3.1 *Esra / Nehemia*: Hier finden wir die engste Definition von ‚Israel'. Ich verweise auf die ‚Mischehen-Problematik' und auf den bedingungslosen Ausschluss der Samaritaner.

3.2 *Chronik:* Der in der Chronik vertretene ‚Kirchen-Begriff' ist etwas weiter: die ‚Treuen' und ‚Aufrechten' aus Samarien können sich ‚bekehren' und der Jerusalemer Kultgemeinde anschließen: gewiss nicht zufällig durchweg zu Päsach, dem jüdischen ‚Missionsfest'. Die samaritanische Kultgemeinde als solche aber ist ‚exkommuniziert'.

---

6 Das sind eigentlich nur Rut, Esr/Neh und 1.2 Chr. Für die meisten Schriften der Ketuvim ist Ekklesiologie ‚kein Thema'.

7 Eini interessante Differenzierung erwähne ich weiter unten!

8 Cf. mehrere Publikationen, so z. B.: B. J. Diebner, "Zur Funktion der kanonischen Textsammlung im Judentum der vor-christlichen Zeit: Gedanken zu einer Kanon-Hermeneutik", in: *DBAT* 22 (1985; ersch. 1986), S. 58–73; ders., "Ekklesiologische Aspekte einer Kanon-Hermeneutik der hebräischen Bibel (TNK)", in: B. J. Diebner (Komp.), *The Power of Right Hermeneutics Simply as Entertainment: Vorträge aus Anlass der Emeritierung von Rochus Zuurmond am 26. Januar 1996* (DBAT.B 14a) Heidelberg 1996, S. 37–54.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000155

3.3 *Ruth*: ‚Alle' können sich zum ‚Gott Israels' bekehren – auch die von der Torah (cf. Dtn 23,4–7) und Esra / Nehemia Ausgeschlossenen. Die Moabiterin Ruth ist das ‚Allerletzte': Moabiter und Frau! Aber ‚Israel' ist exklusiv die vom ‚davidischen' "Brot-Haus" Bet Lächäm her definierte Kultgemeinde. – Hier wird im Grunde der evangelikal-fundamentalistische Missions-Gedanke vertreten.[9]

Gewisse nötige Differenzierungen müssen bei diesem pauschalisierenden Überblick aussenvor bleiben.

Wir können m. E. davon ausgehen, dass der gesamte TNK judäisch redigiert wurde. Judäische religiöse Juristen waren wohl *passim* federführend. Trotzdem ist die samaritanische Tradition präsent: *primär* in der Torah, der ‚Bibel' des *gesamten* jüdischen Kultur-Spektrums.

Eine ‚Nordreichs-Prophetie' z. B. ist m. E. eine Erfindung abendländischer Alttestamentler. Der ‚Prophet Hosea' wettert zwar überwiegend gegen den ‚Norden'. Aber über seine Herkunft erfahren wir (in Hos 1,1 [und anderswo steht noch weniger]) gar nichts. Der ‚Nordreichs-Prophet' Amos wettert zwar gegen Samarien, aber er stammt aus Juda. Elia ist zwar Tischbiter, und er tobt gegen die Omriden-Dynastie, aber Kraft tankt er in Juda auf. Nicht grundlos bezeichnet die samaritanische Tradition "Elia" und "Elisa" als selbsternannte (Lügen-) Propheten. Beide ‚Propheten' dürften literarisch-fiktive Figuren aus hellenistischer Zeit

---

[9] Interessant ist, das Texte mit ‚Ketuvim-Ekklesiologien' verschiedentlich Torah und Nevi'im ‚unterwandern' (so in der Torah Gen 24 u. ö. [Exogamie-Verbot = Esr/Neh]; 38 [Frau unbekannter Herkunft als ‚legitime' Stammutter des ‚David']; in den Vorderen Propheten 2Kön 5,1–19: die Bekehrung des Syrers Naaman zu YHWH, in den Hinteren Propheten Trito-Jesaja [sogar die ‚Namenlosen' von Dtn 23,2f. können zur Gemeinde YHWHs kommen, bekommen einen ‚Namen', und Jona [Proselyten beliebiger Herkunft und *Sevomeni* (Gottesfürchtige); cf. Ruth]; u. a. m.; cf. dazu: B. J. Diebner, "Texte eines missionarischen Judentums im ‚Alten Testament'", in: D. Sänger (Hrsg.), *Theologie – Kirche – Religionspädagogik: Festgabe für Hans Grothaus zum 60. Geburtstag*. 2.Aufl. Flensburg 1987, S.33–78; ders., "Jes 56,1–8 entsprechend 66,18–24 und die prophetische Überbietung der Torah: Yad wa-Schem", in: A. v. Dobbeler u.s. (Hrsg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments: Festschrift für Klaus Berger zum 60. Geburtstag*. Tübingen, Basel 2000, S. 31–42 (= Diebner 2000a).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000156

sein. Elia fährt 2 Kön 2,11 in seiner feurigen Quadriga auf gen Himmel wie Herakles.

Wenig in den Nevi'im ist m. E. ‚Nordreichs'- oder samaritanische Tradition (und wenn, dann liegt es stark judäisch redigiert vor[10]), vieles aber in der Torah, Wesentliches sogar. Die Torah enthält wohl nicht einmal nur *hidden,* sondern *revealing hints* auf die vermutlich historisch ‚wahren' Verhältnisse im antiken ‚Israel'. Die Nevi'im kaschieren das Problem für unsere Wahrnehmung, lenken diese gezielt und polemisch. Die Torah hingegen sagt uns relativ deutlich[11], was oder wer ‚Israel' ist: Samarien und *nicht* Juda. Juda beansprucht, ‚Israel' zu sein, ‚erbte' den Begriff auch primär auf ekklesiologischer, sekundär auf politischer Ebene. Aber Juda dürfte ‚ursprünglich' *nicht* zu Israel gehört haben.

Schon der Name "Juda" ist ein Problem; denn die Schreibweise *yh(w)dh* ist im *external evidence* nicht vor Münzen aus der Zeit Ptolemaios' I. belegbar.

Zuvor ist in aramäischen wie in hebräischen Sprach-Kontexten des *external evidence* lediglich *yh(w)d, yhwdy, yhwdy`* belegbar. Andere Meinungen (Lesarten) – etwa bezüglich Arads und der Bet-Leyy-Inschriften religiösen Inhalts – sind freie Konjekturen der jeweiligen Herausgeber, weil es doch seit eh und je *yh(w)dh* heißen muss – oder?![12] Aber das ist ein marginales Problem, das in diesem Kontext nur darauf hinweisen soll, dass manches bezüglich des biblischen ‚Israel' noch längst nicht so klar ist, wie es in der AT-Forschung trotz einiger kritischer Neuansätze im letzten Jahrhundertdrittel als selbstverständlich und damit unhinterfragt angenommen wird.

---

[10] So etwa das Buch Jos, manche Tradition in Ri usw.

[11] Wie auch aller verfügbare *external evidence.*

[12] Cf. B. J. Diebner, "Erwägungen zur Namensform ‚Juda' / יהודה *yehudah*", in: *DBAT* 25 (1988), S. 49–73.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000157

3.

Ein grundsätzliches Problem bietet der *external evidence* bezüglich der Zugehörigkeit Judäas oder der judäischen, um den Jerusalemer "Zion" zentrierten ökumenischen Kult-Gemeinde zu Israel[13]. Im Zuge einer traditionellen Optik sind wir gewöhnt, alles, was mit Juda, Jerusalem, Zion, David und davidischer Messias-Tradition zu tun hat, als den kulturellen Kern der ‚israelitischen' Überlieferung zu betrachten. Samarien, genauer: seine Garizim-Kultgemeinde, erscheint aus dieser Perspektive als häretisches, ‚synkretistisches' Abfall-Produkt. So lehrt es uns ja auch die biblische Überlieferung spätestens seit den Erzählungen über die sogenannte ‚Reichsteilung' in 1Kön 12 (teilweise par. 2Chr 10; 11,1–4) und gar seit 2Kön 17. Dies bleibt auch grundsätzlich die Optik der frühchristlichen Tradition, obwohl uns das lukanische Doppelwerk und Joh für eine mögliche andere Sicht sensibilisieren sollten, und gar die nachbiblische rabbinische mündliche Tradition, deren wichtigste Äusserungen (also: aus judäischer Sicht) zur Frage des Verhältnisses von samaritanischer Kultgemeinde und ‚Israel' sowie zum Verhältnis von Angehörigen der Garizim- und der Zion-Kultgemeinden zueinander bereits Emil Schürer zusammengestellt hat[14].

Der *external evidence* (also Traditionen, die nicht zur TNK-Literatur und zum sog. ‚deuterokanonischen' Schrifttum im Umkreis des TNK gehören) könnte uns das spannungsvolle Verhältnis beider jüdischen Kultgemeinden zueinander und die traditionelle Polemik beider Seiten gegeneinander (die anti-Jerusalemer Polemik der Samaritaner wird von uns noch heute selten wahrgenommen, obwohl wichtige diesbezügliche samaritanische Traditionen ‚prominent' publiziert vorliegen) besser verstehen lassen[15].

---

[13] Cf. zum folgenden B. J. Diebner, "Annotations Concerning the Anchoring of the Most Important Notae Ecclesiae Iudaicae During the Persian Period" (Vortrag auf der »Vth International Conference on Transeuphratène at the Persian Period, March 30–31 and April 1, 2000«, Institut Catholique, Paris; MS, 12 S. [im Druck für *Transeuphratène*].

[14] Cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.* Bd. II. Leipzig 1907, repr. Nachdruck: Hildesheim 1964, S. 1–26 (u. bes. auch die Anm.).

[15] Cf. J. Macdonald 1969.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000158

Der früheste uns derzeit bekannte *external evidence* dafür (lasse ich erst einmal die auch bezüglich ihrer zeitlichen Einordnung etwas problematischen Qumran-Texte beiseite), dass sich religiöse judäische Kreise zu ‚Israel' im ekklesiologischen Sinne zählen, sind nämlich die ‚echten' Schriften des *Corpus Paulinum* (Gal, 1.2Kor, Röm), gefolgt von jüdischen Münzen aus der Zeit des Ersten Aufstandes (67/68 n. Chr.) und den neutestamentlichen Evangelien. Nun sind auch die Qumran-Funde methodisch als *external evidence* zu werten. Wenn ich mich an die heute übliche C-14-Datierung des Materials halte[16], sind wir mit der Grossen Jesajarolle (IQ 4/Is a) in der Zeit um 100 v. Chr.

Erstaunlich aber ist, dass sich die Juden von Elephantine im späten 5. Jh. v. Chr. nicht als ‚israelitische' Glaubens-Genossen an die geistlichen und weltlichen Behörden von Jehud und Schomron, an den Jerusalemer Hohepriester und die Gouverneure der autonomen Verwaltungen Judäas und Samariens in der Transeuphrat-Provinz wenden, wo es doch um ein hochbrisantes religiöses Anliegen geht, nämlich um die finanzielle Unterstützung beim Wiederaufbau des bei Überfällen der Chnum-Priester zerstörten jüdischen Tempels auf der Nil-Insel Jeb. Im gesamten Elephantine-Schrifttum (jetzt von Belzalel Porten neu ediert vorliegend) fehlen Belege für *YSR'L* oder gar für die auch biblisch seltenen Gentilicia *ysr'ly* und *ysr'lyt*. Hinreichend häufig bezeugt aber sind *YHWD, yhwdy, yhwdy'*.

Erstaunlich ist ferner, dass der Begriff "Israel" in einer Tradition fehlt, in der es doch wie in keiner anderen um das kulturelle Proprium Israels geht, nämlich um den Nomos: im PsArist, der heute – ähnlich wie IQ 4/Is a, aber natürlich nicht dank einer naturwissenschaftlichen Analyse organischen Materials – in die Zeit um 100 v.

[16] Diese ist wohl im Blick auf relative kurze Zeiten (wo es auf wenige Jahrzehnte ankommt) nicht ganz unproblematisch; cf. zum mindesten einmal die Argumente bei Chr. Blöss – H.-U. Niemitz, *C 14-Crash, Das Ende der Illusion, mit Radiokarbonmethode und Dendrochronologie datieren zu können*. Gräfelfing 1997.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000159

Chr. datiert wird[17]. Hier sollten die Autoren doch ihre Aktanten als Angehörige ‚Israels' an den ptolemäischen Pharao appellieren und mit ihm weitschweifig diskutieren lassen. Und zum mindesten in den Diskussionen, die den Hauptteil des PsArist ausmachen, sollte doch der Begriff "Israel" fallen, da es hier um eine Demonstration der überlegenen ‚israelitischen' Kultur geht. Aber der PsArist zeichnet sich – wie die Elephantine-Texte – durch ein totales "Israel-Schweigen" aus.

4.

Dass es beim Nomos im PsArist um die Übersetzung des Pentateuch (der fünf "Bücher Mose") ginge, ist ein Forschungs-Mythos, der auf den gängigen Datierungen der sog. "Endgestalt" der Torah basiert (bis spätestens 400 v. Chr.; erst in jüngster Zeit von verschiedenen Forschern in Frage gestellt). Kein Text-Datum des PsArist spricht für diese Annahme[18]. Was die (Zweiund-) Siebzig dort übersetzten, wird in keiner Weise definiert. Es ist eben der jüdische Nomos, der womöglich seit der Perserzeit die nationalkulturelle Identität des Judentums ausmacht. Es dürfte sich vermutlich um juridische Texte (um "Gesetze") handeln, die heute in der Torah aufgehoben sind. Diese Traditionen werden auch in § 144 mit "Mose" verbunden. Es fehlt aber jeder Hinweis darauf, dass der aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzte Nomos irgendwelche narrative Text-Partien der Torah enthalten haben könnte. Grob gesagt: Was da in Ägypten (wann auch immer) übersetzt worden sein soll, steht für jede Spekulation offen. Aber auch diese Spekulation ist auf grund der Befunde von Elephantine und PsArist möglich: Hier spricht ein Judentum, dass sich noch nicht als ‚Israel' versteht! Meine These, die ich bereits Anfang April auf der *Vth International*

[17] Cf. E. J. Bi(c)kerman(n), "Zur Datierung des Pseudo-Aristeas", in: *ZNW* 29 (1930), S. 280–298: zwischen 127 und 118 v. Chr.; so auch noch N. Meisner, *Aristeasbrief* (JSHRZ II/1) Gütersloh 1973, S. 43; M. Görg, Art. "Aristeasbrief", in: *NBL* Lfg.1. Zürich 1988, Sp.168. Um 100 v. Chr. u. a. K. Stendahl, Art. "Aristeasbrief", in: *BHH* I. Göttingen 1962, Sp. 127 (= Stendahl 1962).

[18] Vorsichtig bereits Stendahl 1962, Sp. 127.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000160

Conference on Transeuphratène at the Persian Period in Paris vortrug, lautet: *Der ‚Judaïsmus' – die nationale kulturelle Identität des Judentums der Jerusalemer Kultgemeinde – ist älter, als dass sich religiös motivierte judäische Kreise im ekklesiologischen Sinne als ‚Israel' verstehen*[19].

Dies ‚entbirgt' (eher, als es dies versteckte) nun auch für sensibilisierte Leser/innen besonders die Torah. Der Segen ‚Israels' (narrativ personifiziert durch Jakob, den ersten, der nach jüdischer Tradition in einer ‚Proselyten-Familie' – drittes Glied bei inklusiver Zählung – im national-religiösen Sinne zum ‚Gottes-Volk' ‚Israel' gehören kann[20], weshalb auch erst Jakob in ‚Israel' umbenannt wird und nicht schon Abraham oder Isaak), will sagen: der Segen ‚Israels' wird exklusiv dem ‚Haus Joseph(s)' zuteil – Joseph oder Ephraim & Manasse – und nie ‚Juda' (trotz aller politischen Führerschaft, die Juda zugesprochen wird)[21]. Das aber heißt: "Israel", das ist ‚ursprünglich' Samarien, nicht Juda! Und die ‚Erinnerung' daran hat sich in den Traditionen einer ‚Erinnerungs-Kultur' bemerkenswert gehalten.

5.

Seit wann gehört – zählt sich – Juda zu ‚Israel'? Auf welcher Ebene? Und – warum? – Eigentlich will ich bis heute nur ein Problem beschreiben. Lösungen haben für mich z. Zt. nur den Wert einer ‚Arbeits-Hypothese'. Zu den Fragen:

---

[19] B. J. Diebner, "Die Bedeutung der mesopotamischen ‚Exilsgemeinde' (*galut*) für die theologische Prägung der jüdischen Bibel", in: *Transeuphratène* 7 (1994), S. 123–142.

[20] Cf. hierzu Dtn 23,8f. – Eine exklusive Zählung scheint hinter Rut 4,21f. zu stehen: sie betet mehr ‚Sicherheit' (hier in einem ‚kritischen Fall': der Zugehörigkeit Davids mit seiner moabitischen Urgrossmutter zum Gottesvolk).

[21] Und dies trotz aller rubrizierenden Zwischentitel etwa in deutschen Standard-Bibelübersetzungen und auch gelegentlicher falscher Übersetzungen wie etwa in Dtn 33,7aα1: *wezo'th liyudah* wird etwa im Luthertext übersetzt: "Und dies ist der Segen über *Juda*. Einige der hier relevanten Texte wie Gen 48,20 (im Kontext des Kapitels); 49,8–12: 22–26; Dtn 33,7 : 8–11 : 13–17 erörtere ich u. a. in Diebner 2000a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000161

1. Seit wann? Hier habe ich – dank des verfügbaren *external evidence* – einen Zeitraum eingegrenzt. *Terminus ante quem non* ist m.E. das späte 5.Jh. v. Chr. (Elephantine-Befund). *Terminus ad quem* oder vielleicht auch *post quem non* ist m.E. die Zeit um 100 v. Chr. (PsArist *versus* IQ 4/Is a). Das ist ein Zeitraum von rund 300 Jahren, den ich dann später auch gern noch eingrenzen möchte.
2. Auf welcher Ebene? Ich vermute, dass sich Judäer erst einmal im ekklesiologischen Sinne als ‚Israel' verstanden. Politische Unabhängigkeit blieb über Jahrhunderte ein Traum, der erst im Zuge der Hasmonäer-Herrschaft faktisch Lebens-Wirklichkeit wurde. (Theoretisch blieb der Seleukide bis zur römischen Eroberung 64/63 v. Chr. stets ‚Ober-Herr'.) Aber eine ‚theokratische Verfassung' und bedingte Selbstverwaltung der Kultgemeinde waren seit der Perserzeit möglich[22]. Der politische Aspekt im Sinne einer ‚Befreiung von Fremdherrschaft' und der Installation eines ‚selbständigen (von Judäern getragenen) Staates' ‚Israel' kam erst in der Vorbereitung und im Zuge des Ersten Aufstandes von 66–70 v. Chr. hinzu.
3. Aber – warum? Das ist m. E. die schwerste Frage, aber auch die wichtigste. Warum entstand bei Judäern zwischen ca. 400 und 100 v. Chr. das Bedürfnis, sich (ekklesiologisch) als ‚Israel' zu verstehen, d. h.: die zuvor exklusiv mit Samarien (seit einer bestimmten Zeit mit der Garizim-Kultgemeinde) verbundene ‚kulturelle Identifikations-Marke' zu übernehmen? – *Dass* derlei Etiketten ‚wandern' können, ist durch kulturgeschichtliche Analogien belegbar. In Deutschland wanderte die Bezeichnung "Sachsen" – historisch bedingt – von der Hamburger Niederelbe an die Dresdner Oberelbe. Mit "Sachsen" verband man vor 1000 Jahren altniederdeutsch sprechende Germanen des Raums Holstein und Hannover. Heute verbindet man damit das ‚Herrschaftsvolk' der verblichenen DDR.

Zur Lösung des Problems – sofern man mit mir hier überhaupt ein Problem erkennen möchte – ist es m. E. nötig, auf verschiedenen methodischen Ebenen wirklich ‚kritisch' zu arbeiten.

1. Ich meine, dass der Befund des *external evidences* es nahelegt, sich von allen vor-kritischen Prämissen der Erforschung des ‚Alten Tes-

[22] Mit dem heute so gebräuchlichen Begriff einer persischen "Reichsautorisation" möchte ich aber vorsichtig sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000162

tamentes' (endgültig) loszusagen[23]. Es gilt, die Überlieferungen des TNK im Sinne der Definition der »Historischen Hilfswissenschaften« *wirklich* als "Traditionen" ernst zu nehmen. Dadurch wäre eine kritische Wahrnehmung der polemischen Traditionen des TNK möglich.

2. ‚Beweispflichtig' ist nicht derjenige, der vor-kritische (und oft unausgesprochene) Forschungs-Prämissen in Frage stellt, sondern derjenige, der diese unreflektiert (und oft unbewusst) verteidigt. ‚Kritik' ist – Forschungsethisch gesehen – das höchste Prinzip wissenschaftlicher Arbeitsweise, nicht eine anti-kritische Defensiv-Strategie[24].

3. Historisch gesehen scheint der TNK auf unterschiedliche Weise – in der *Torah* anders als in den *Nevi'im* und wieder anders in den (relevanten) *Ketuvim* – einen Grund-Konflikt zwischen den beiden benachbarten und eng verwandten Kulturen von Schomron und Jehud zu reflektieren: z. T. ‚aufzuheben', z. T. hart auszufechten. Eine angemessene Zugangsweise zu den TNK-Traditionen scheint mir daher für ‚historisch-kritische' Betrachtungsweise eine Arbeit mit Konflikt- und Konflikt-Lösungs-Modellen zu sein[25].

---

[23] Hierzu Mut zu machen, ist mir ein Anliegen seit meinen frühesten programmatischen Publikationen im Bereich ‚AT' nach dem ‚Umbruch', so z. B. B. Diebner, "»Isaak« und »Abraham« in der alttestamentlichen Literatur außerhalb Gen 12 – 50", in: *DBAT* 7 (1974), S. 38–50; und bes. ders., "Eine methodische Alternative zur gegenwärtigen Erforschung des Alten Testaments", in: *DBAT* 10 (1975), S. 48–62. – Erste arbeitshypothetische Perspektiven eines solchen ‚kritischen' Ansatzes publizierten B. Diebner – H. Schult, "Thesen zu nachexilischen Entwürfen der frühen Geschichte Israels im Alten Testament", in: *DBAT* 10 (1975), S. 41–7 (unveränderter Nachdruck mit einer "Kurze[n] Nachbemerkung" in: *DBAT* 28 [1992/93; ersch. 1994], S. 41–46). Die hier skizzierte Perspektive hat sich in einem etwas kritischeren Flügel der AT-Forschung im Laufe des letzten Vierteljahrhunderts in vielen Aspekten durchgesetzt; cf. hierzu: Th. Römer, "Bernd-Jørg Diebner und die ‚Spätdatierung' der Pentateuch- und der historischen Traditionen der Hebräischen Bibel", in: Cl. Nauerth – R. Grieshammer (Hrsg.), *Begegnungen: Bernd Jørg Diebner zum 60. Geburtstag am 8. Mai 1999. DBAT* 30 (1999), S.151–155.

[24] Cf. hierzu u. a. und bes. grundsätzlich: B. J. Diebner, "Wider die ‚Offenbarungs-Archäologie' in der Wissenschaft vom Alten Testamente: Grundsätzliches zum Sinn alttestamentlicher Forschung im Rahmen der Theologie", in: *DBAT* 18 (1984), S. 30–53; bes. S. 50 (Thesen 7 u. 8).

[25] Cf. hierzu bes. B. J. Diebner, "Juda und Israel: Zur hermeneutischen Bedeutung der Spannung zwischen Judäa und Samarien für das Verständnis

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000163

4. Methodisch grundsätzlich wichtig scheint mir dabei die Einsicht zu sein (ich definiere diese gern als meine ausgesprochene und auch ausweisbare Arbeits-Prämisse), dass uns die TNK-Traditionen *passim* aus judäischer, d. h.: ‚einseitiger' Sicht tradiert sind. Wir stehen als Christen und (abendländische) Bibel-Forscher – trotz unseres ererbten Anti-Judaismus' und Anti-Semitismus' – nicht in der Rezeptions-Kultur der ‚historischen Verlierer' innerhalb des antiken jüdischen Kultur-Spektrums (das sind die Samaritaner), sondern in der Tradition der ‚historischen Sieger' (sofern man überhaupt eine Kultur der über Jahrtausende hinweg von der umgebenden Majorität Verfolgten als ‚siegreich' bezeichnen möchte; und das ist die rabbinisch-judäische Traditionslinie der mesopotamischen Golah / ‚Exils-Gemeinde'). Eine zweite jüdische ‚Verlierer-Kultur' kommt bei uns gar nicht mehr zur Sprache: die der hellenistischen Juden Ägyptens (samaritanischer und jüdäischer Ausprägung), die im Zuge des Zweiten Aufstandes zu hadrianischer Zeit (132–135 n. Chr.) spurlos und für uns rätselhaft verschwand.

6.

Das Thema der Tagung heißt: »Die Funktion religiöser Texte bei Stabilisierung und Destruktion religiöser und sozialer Strukturen«. Die Überlieferungen des TNK haben in ihrer judäischen Prägung m. E. ein doppeltes Ziel:

1. Die Destruktion der Kultur Samariens, d. h.: die imperialistische Integration der Kultur der samaritanischen Kultgemeinde in ein judäisch beherrschtes und kontrolliertes Kultur-System.
2. Die Legitimation einer ‚klammheimlichen' kulturellen ‚Beerbung' Samariens durch die Judäer. Und:
3. Die Stabilierung dieser ‚Beerbungs-Kultur' durch zweckdienliche Traditionen: vermutlich zumeist nach innen gerichtet und erst in zweiter Linie (weil dies erfahrungsgemäss trotz heftigster Propaganda nicht so gut funktioniert) nach außen.[26]

---

des TNK als Literatur", in: M. Prudký (Red.), *Landgabe: Festschrift für Jan Heller*. Praha 1995, S.133–172.

[26] Hierbei ist zu berücksichtigen, dass man bezüglich der Torah den Charakter eines diplomatischen Kompromiss-Dokuments, dessen Text auch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000164

4. Ziel der Kultur-Propaganda ist, das ‚uneigentliche' als das ‚eigentliche' und ‚wahre Israel' auszuweisen.

Historische Analogien hierfür gibt es zur Genüge. Eine *cum-grano-salis*-Analogie (wie stets) aus der jüngeren europäischen Geschichte ist das Verhältnis der Beider Deutschland zueinander bis 1989/90. Beide Deutschland beanspruchten, das ‚wahre' und ‚eigentliche' Deutschland in seinen kulturellen Traditionen oder seinem ‚humanistischen' Erbe zu verkörpern. Bezüglich dieses ‚Kultur-Kampfes' sind wir Quellenmäßig besser dran: Wir kennen die Traditionen ‚Beider Deutschland'. Das ist eine Frage der Überlieferungs-Situation. Was das antike Judentum und seine Konflikte betrifft, so liegt zwischen der Generation der uns überkommenen Traditionen ein "Garstiger [Kultur-, Zeit- und Regional-] Graben" von 2000 Jahren und 4000 Kilometern. Und wir stehen – historisch begründbar – in der Tradition nur *eines* bestimmten Sektors des antik-jüdischen Kultur-Spektrums.

Was wir einigermaßen rekonstruieren können, ist folgendes: Es gab um die Zeitenwende herum zwei große, ökumenische jüdische Kulturgemeinschaften, die in einem heftigen Konkurrenzkampf miteinander lagen: die um den Garizim konzentrierte samaritanische und die um den Zion konzentrierte judäische Kult-Gemeinde. Beide Gemeinschaften müssen auf's Engste miteinander verwandt gewesen sein. Die mesopotamische Exils-Gemeinde etwa – sozusagen außerhalb der mediterranen Ökumene angesiedelt – scheint nach Jerusalem hin orientiert gewesen zu sein. Was die im mediterranen Raum siedelnden Juden betrifft, scheint es sich erst bei den Wallfahrten zum ‚Zentral-Heiligtum' zu differenzieren. Von den ägyptischen Juden z. B. zog ein Teil zum Garizim, der andere zum Zion. Wenn die Wallfahrtswege nicht von vornherein getrennt verliefen (um Reibereien zu vermeiden), so gabelten sie sich doch irgendwann einmal. Samaritanische Synagogen sind für den antiken

---

für die Samaritaner unanstößig lauten musste. Die judäischen Rezensionen der (Vorderen) Propheten und die rein judäischen Texte der Schriften (Ketivim) boten andere Möglichkeiten. Den Kompromiss-Charakter der Torah entdeckte inzwischen auch E. A. Knauf, "Audiatur et altera pars: Zur Logik der Pentateuch-Redaktion", in: *BiKi* 53 (1998), S. 118–126.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000165

Mittelmeerraum neben judäischen bezeugt[27]. Die Samaritaner blieben ein starke jüdische Kultgemeinde, bis Justinan I. sie anlässlich eines ihrer Aufstände (sie waren ‚aufständischer' als die Judäer) im 6. Jh. n. Chr. im Wortsinn ‚dezimierte'. Erst seitdem fristen sie eine kümmerliche Winkel-Existenz im Schatten der Geschichte. Um die letzte Jahrhundertwende herum gab es noch knapp über hundert von ihnen. Seit das Jerusalemer Oberrabbinat Ende der 23er Jahre – vorwiegend aus musealen Konservierungsgründen – die Ehe von Frauen des talmudischen Judentums mit samaritanischen Männern und ihren Anschluss an den samaritanischen Ritus gestattete[28], nimmt ihre Zahl wieder zu. Heute dürfte es bereits wieder gut 1.000 Samaritaner/innen geben. Ihre modernen Siedlungen und ihre Opferstelle prägen heute die Hänge und Höhen des Berges Garizim.

7.

Ich kann z. Zt. zwar auf Grund des verfügbaren Materials, besonders in kritischer Auswertung des von mir definierten *external evidence,* m. E. berechtigte Fragen stellen, aber ich habe noch keine mich selber befriedigenden Antworten. Ich formuliere meine Fragen als ‚Verdachte':

1. Ich habe den begründeten Verdacht, dass ‚Juda' (die ‚Judäer', die um Jerusalem konzentrierte Kultgemeinde der antiken Ökumene) ein ‚Spätling' im Kreise der sich ‚Israel' nennenden *Ecclesia* ist.

---

[27] Die Quellenlage bezüglich samaritanischer Synagogen ist aus historischen Gründen beschränkt. Aber die Forschung ("Samaritanologie") steht noch in den Anfängen. (Spät-)Antike samaritanische Synagogen dürften für Rom, Thessaloniki, Delos und anderswo belegbar oder vermutbar sein; cf. hierzu H. G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode* (RGVV 30) Berlin, New York 1971 (= Kippenberg 1971), S.146; J. Zangenberg, *ΣΑΜΑΡΕΙΑ: Antike Quellen zur geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung* (TANZ 15) Tübingen, Basel 1994, bes. S. 323–330; Fr. Hüttenmeister – G. Reeg, *Die antiken Synagogen in Israel.* Bd.2: G. Reeg, *Die samaritanischen Synagogen* (BTAVO.B 12/2) Wiesbaden 1977, S. 544.

[28] Cf. R. Pummer, *The Samaritans* (IoRJ 23,5) Leiden 1987 (= Pummer 1987), S. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000166

2. Ich habe weiter den durch traditionsgeschichtliche Überlegungen begründbaren Verdacht, dass Juda in einer Epoche politischer Stärke und imperialer Expansion die Kultur des traditionellen Israel (Samariens) ‚beerbte'. Auch hierfür gibt es kulturgeschichtliche Analogien: etwa in der Antike, wo das militärisch mächtige Rom die griechische Kultur ‚beerbte', die dann in weiten Bereichen das gesamte römische Imperium über Jahrhunderte beherrschte.
3. Die Spuren dieser Relation sind im TNK, zumal in der Torah, für denjenigen unübersehbar, der einmal dafür sensibilisiert ist. Dies deutet darauf hin, dass ‚die Ereignisse', die judäische Kultur-Okkupation des nördlichen Nachbarn Samarien / Israel, nicht allzu lang vor der Abfassung der bezüglichen Texte gelegen haben dürften.
4. Im Blick auf die oben anvisierte ‚historische Eingrenzung' des Zeitraums zwischen ca. 400 und ca. 100 v. Chr. legt sich die Epoche der hasmonäischen Imperial-Politik nahe. Unter Hyrkan I. (134–104 v. Chr.) wurde Samarien erobert und dem wachsenden jüdischen Imperium einverleibt. Im Zuge dieser Eroberung wurden blühende Gebiete wie die Peräa und Galiläa von der samaritanischen Kultgemeinde abgetrennt und zu Jerusalem geschlagen
5. Es wäre eigenartig, wenn in diesem Zusammenhang nicht auch kulturelle Überlieferungen der Samaritaner von Jerusalem resorbiert worden wären. Das ‚prominenteste' Beispiel für eine derartige Kultur-Symbiose oder -Mischung scheint die messianische Sekte der Galiläer mit ihrem Christus Jesus (von Nazaret) zu sein, dem eine ‚davidische' Abkunft zugeschrieben werden musste ("Der Christus kommt doch nicht aus Galiläa?!" [Joh 7,41]), um Ihn der Jerusalemer Kultgemeinde ‚genehm' zu machen. Jesus muss vielen als ‚Samaritaner' erschienen sein ("Die Juden ... sprachen zu Ihm: ‚Sagen wir nicht <mit> recht, dass du ein Samaritaner bist ...?!'" [Joh 8,48]). Die Römer warfen frühe Christen und Samaritaner in einen Topf, nicht Christen und Judäer. – Was die Resorption samaritanischer Traditionen im TNK, zumal in der Torah (dem ‚Konsens-Papier' zwischen Samaritanern und Judäern) betrifft, empfiehlt sich eine kritische *review* der sog. "Nordreichs-Traditionen" aus einem etwas veränderten Blickwinkel.

Intention der antik-jüdischen ‚kanonischen' Schriften-Sammlung TNK im kulturgeschichtlichen Kontext ihrer Zeit (ca. 2. Jh. v. – 2. Jh. n. Chr.) ist m. E. die polemische Stabilisierung einer neuen Kultur: der Kultur der um das Jerusalemer ‚Zentral-Heiligtum' konzent-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000167

rierten Kultgemeinde ‚Israel' mit einem Exklusiv-Anspruch dieses Kultzentrums auf Kosten der konkurrierenden samaritanischen Kultgemeinde um deren ‚exklusives' Kultzentrum auf dem Garizim und mit dem Ziel der Destruktion dieser samaritanischen Kultgemeinde. Dies erklärt m. E. die ‚polemische Klimax' des TNK: dessen gesteigerten Anti-Samaritanismus, beginnend bei der (schein-) ‚ökumenischen' Kompromiss-Formel der *Torah*[29], der ‚Bibel' ‚Beider Israel' über die ‚Häretisierung' der Samaritaner in den *Nevi'im* bis hin zur ‚dreifachen' Exkommunikation der Samaritaner und dem folgerichtigen Anspruch der Judäer, allein ‚Israel' (im ekklesiologischen Sinne) zu verkörpern, in den *Ketivim*.

Dass der ‚Bussruf' auch an die eigene judäische Identität geht – zumal in den Nevi'im – soll nicht sehen werden. Doch da fühle ich mich an meine evangelikale Vergangenheit als Jugendlicher erinnert: "Wir sind ‚allzumal' Sünder – aber die ‚anderen' ganz besonders!" – Ideologie hat – seit ihrer ‚Erfindung' im Hellenismus[30] – ihre unverwechselbaren Strukturen über alle Grenzen hinweg.

Mein durch einige Beobachtungen begründeter ‚Verdacht' geht dahin, dass im 2. Jh. v. Chr. nicht – wie von gegenüber älteren The-

---

[29] Die "Ausgewogenheit" lässt sich numerisch schön an den Juda- resp. Joseph-Sprüchen in Gen 49,8–11 resp. 22–26, sowie an den Levi- resp. Joseph-Sprüchen in Dtn 33,8–11 resp. 13–17; cf. dazu Diebner 2000a, S. 37.

[30] Vermutlich versuchten bereits die Assyrer, Kultur-Imperialismus als Herrschafts-Instrument einzusetzen. Die ‚Erfindung der Ideologie' aber, d. h.: der einen, unteilbaren ‚Wahrheit', deren Gegenbild die Fülle aller anderen ‚Unwahrheiten' ist, ist m. E. eine Folge der griechischen Philosophie (des Platonismus), die sich im Zuge des Hellenismus erst einmal über den östlichen Mittelmeerraum verbreitete. Ein ‚Glaube' in unserem Sinne, der andere religiösen Anschauungen als die eigene (auch im eigenen Kultur-Spektrum [Häresien, Schismen]) für ‚unwahr' erklärt und – bei hinreichender Macht – verfolgt, dürfte auch erst nach der ‚Erfindung der Ideologie' möglich sein. Dies hat m.E. Folgen für unsere Meinungen über die Entstehung der TNK-Schriften in der uns vorliegenden ‚Endgestalt', zumal für alle Passagen, die es mit dem Universal-Anspruch der jüdischen Kultur (judäischer Prägung) zu tun haben und mit der ideologischen Vernichtungs-Kampagne gegen die ‚Götter der Fremde' und jede Form von ‚Fremd-Kultur'. Dieser Aspekt kongruiert m. E. zum mindesten partiell mit dem judäischen Kultur-Imperialismus der Hasmonäerzeit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000168

sen sehr *kritischen* Forschern angenommen[31] – eine kultische Separation innerhalb "des einst einigen Israels"[32] stattfand, sondern dass es wohl vermutlich überhaupt erst im 2. Jh. v. Chr. zu diesem ‚einigen Israel' kam, nämlich dadurch, dass sich die judäische (kleinräumige) ‚Imperial-Macht' kultisch mit ‚Israel' identifizierte und fortan beanspruchte, das ‚wahre Israel' zu repräsentieren.

Sollte es hypothetisch ‚annehmbar' sein, dass der historisch und quellenmässig gut belegbare "Judaïsmus" seit der sog. persischen "Reichsautorisation" im 5. Jh. v. Chr. älter ist, als dass sich religiös motivierte Judäer zu ‚Israel' im ekklesiologischen Sinne rechnen, so müsste dies wohl Folgen haben für unsere wissenschaftlichen Hypothesen bezüglich der Entstehung des TNK-Schrifttums, jedenfalls aber für das Alter der TNK-Literaturen in der uns überlieferten und seit dem 1. Jh. v. Chr. durch einige Schriften und Schriften-Fragmente ‚extern' belegbaren Textgestalt. Und es würde sich empfehlen, alle Texte zu überprüfen, in denen der Begriff ‚Israel' (auch) auf ‚Juda' bezogen wird und in denen sich Judäer oder judäische Kreise als ‚Israel' bezeichnen.

[31] Cf. Kippenberg 1971, bes. S. 92f.; so auch Pummer 1987, S. 2f.

[32] Kippenberg 1971, ebd.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000169

The Importance of the Hagiographic Texts for the Continuity of the Coptic Church

Gawdat Gabra (Kairo)

It is well known that the spread of Christianity among the Egyptian population occasioned sporadic outbreaks of persecution. Christians would not sacrifice to the emperor or the old gods and were considered a threat to the unity and stability of the Roman Empire. The large – scale persecutions began under the Emperor Septimius Severus in 202. In 250 the Emperor Decius embarked upon a program whereby each citizen had to submit to a test of loyalty by sacrificing to the imperial gods and the Emperor. The penalty for refusal was the death after torture. The worst wave of persecution of the Egyptian church occurred under the Emperor Diocletian. It is from 284, the year of his accession, that the church has ever since reckoned its era (Era of the Martyrs). Church sources speak of thousands of martyrs enduring a long systematic persecution. An imperial decree of the year 313, known as the Edict of Milan, put an end to the persecution of the church. The Patriarch Peter I was known as the "Seal of the Martyrs".[1] The commemoration of the martyrs has been a very significant feature of the Coptic Church. It has been fairly established that by the end of the fourth century the greater part of Egypt's population has been Christianized. A small percentage of pagan survived into the fifth century.[2]

---

[1] For the persecution of the Christians in Egypt, see Martin Krause, Christenverfolgungen in Ägypten, in: *Koptische Kunst. Christentum am Nil, Exhibition in Villa Hügel, Esssen: 3 May – 15 August 1963*, pp. 60–64; Heinz Heinen, "Persecutions", in: Aziz S. Atiya (ed.), *The Coptic Encyclopedia (hereinafter CE)*, vol. 1, pp. 1935–1938.

[2] Cf. Roger S. Bagnall, Religious Conversion and Onomastic Change in Early Byzantine Egypt, *Bulletin of the American Society of Papyrologists 19* (1982), pp. 105–123; idem, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993, pp. 278–289; Ewa Wipszycka, La Valeur de l'onomastique pour

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000171

However, there is no doubt that when the Arabs invaded Egypt in 641 it was a completely Christian country. The Arab conquest of Egypt had immeasurable consequences for the history of the Coptic Church. At first the Arabs respected the Christian community. The Copts filled the roles of many hellenized functionaries badly needed for the administration of the newly occupied country. Like the Romans, the Arabs were essentially interested in the revenues of Egypt. The Christians were obliged to pay the poll tax. From 705 on the monks had for the first time to pay taxes. The Ummayyed administration took radical steps to increase tax payments to the treasury. This caused a series of local rebellions and between 739 and 773 there were five rebellions. The bloodiest outburst of violence was the Bashmuric rebellion of 830 in the marshlands of the northern part of the Delta, which was crushed by the Abbasid Caliph al-Mamun death himself. More Copts accepted the Islamic faith and by the ninth century the Copts were no longer the majority in Egypt. During the reign of the Tulunides and the Ikhshids (870–969) the Egyptian Christians experienced a general attitude of toleration. The governors shared with the Copts the celebration of their feasts and the Copts occupied many important state posts during this period. The Fatimid rulers (972–1171) tended to be extremely tolerant towards the Copts. The Copts were employed in the most important positions of the state, and were allowed to carry the highest titles. An exception was al-Hakim; during his caliphate the Copts suffered one of the most severe waves of persecution in medieval times. He forced the Christians to dress in distinct clothing and to wear a cross that weighed five pounds. Many churches and monasteries were sacked or destroyed. Christian employees were dismissed. Financial pressure was exerted upon the Copts; their churches and homes were even pillaged, deprived of property and humiliated. The arrival of the Crusaders in the Holy Land brought new problems for the indigenous Christians. During the Ayyubid Dynasty (1171–1250) relations between the Copts and their rulers were influenced by the progress of the Crusades. In the early years of Saladin's rule the

---

l'histoire de la christianisation de l'Egypte. A propos d'une étude de R. S. Bagnall, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 62 (1986) pp. 173–181; idem, Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive (= *Studia Ephemeridis Augustinianum 52*) Rome 1996, pp. 63–105.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000172

Copts were obliged to identify themselves with distinctive dress and were prohibited from riding horses. They were stripped of their possessions through heavy fines and new exaction. The Copts were dismissed from state offices. Churches were stained with mud, and the wooden crosses were removed from the domes. Many scribes and inhabitants of Cairo denied their Christian faith. After the fall of Jerusalem in 1187 the intolerant attitude of Saladin towards the Copts changed. Although the Crusades created a huge gap between the Copts and their rulers, the Copts were given good positions in the administration of the economy because they were an educated class of administrators and accountants. The brief reigns of the Ayyubid rulers represent the last era of a relatively tolerant policy towards the Copts before they descended into a period of decline lasting for more than five centuries. However, the financial burdens imposed on the Copts and the confiscation of the properties of the church led to the gradual impoverishment of prosperous ancient Coptic institutions. Many monasteries were abandoned. During the Mamluk Period (1250–1517) the Coptic Church suffered many waves of persecution, increasing weakness and poverty. The Crusades intensified the Mamluks hatred of Christians. Copts were occasionally dismissed from office to pacify the mob, whose fury against them sometimes exceeded even the control of the government. On the 8th of May 1321 most of the Coptic churches throughout the country were destroyed. The Copts were ordered from time to time to wear blue turbans and girdles and ride asses instead of horses. Many Copts converted to Islam; in the Mamluk time the Copts represented only ten percent of Egypt's population. By the time of the Ottoman invasion to Egypt in 1517 the Coptic community had been exhausted. The situation of the Copts during the long dark Ottoman Period did not change. Fines were often imposed randomly on Coptic churches, which were then closed until the community raised the required ransom to reopen them. The Ottoman rule was for the Copts a less miserable time than had been the murderous persecution of the Mamluks. However, it was not until the time of Mohammed Aly, a by- product of the French Campaign of Napoleon in Egypt, that the modernization of Egypt began and the Coptic community started to flourish. In December 1855 the poll

tax was abolished, which had been imposed on the Copts since the Arab Conquest of Egypt in 641.[3]

The Copts represent one of the largest Christian communities in Orient. It is a wonder that the Coptic Church survived the many waves of persecution that I have described. An important factor of the continuation of the Coptic Church was the adaptation of the Copts to new circumstances unlike some other communities, which were taken over by the Arabs and virtually completely converted to Islam. Another factor was that most of the Muslim rulers realized the effectiveness of the Copts as skillful administrators, honest accountants, and experienced tax collectors.

However, I also believe that one of the main factors that led to the survival of Christianity in Egypt is the veneration shown by the Coptic Church to martyrs and saints. On the day of the commemoration of the martyr or the saint his martyrdom or *vita* or panegyric or encomium is read out in front of the congregation. This occurs each year on the day of his death or martyrdom and is known as his feast day. Hundreds of Egyptian towns and villages celebrate the feast day of a martyr or a saint in a very popular festival throughout the centuries. Although Shenoute, a fourth-fifth century reforming abbot, criticized some of the practices of these festivals, he believed in the intercessions of the martyrs and appreciated the veneration of the martyrs and hearing the reading of their martyrdom accounts.[4] The first "Sitz im Leben" of the text on a martyr or a saint was his feast at his "Topos" or Martyrium or Church.[5] The hagiographic

---

[3] For the Attitude of Muslim rulers towards the Copts, see Jacques Tagher, *Christians in Muslim Egypt. An Historical Study of the Relations between Copts and Muslims from 640 to 1922* (= Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, vol. 10), Altenberg 1998; Gladys Frantz-Murphy, "Copts under the Umayyads", *CE* 7, pp. 2286–2289; A. S. Atiya, "Copts under the Tulunids and Ikhshidis", *CE* 7, pp. 2280 f.; idem, "Ahl al-Dhimmah", *CE* 1, pp. 72 f.; idem, "Ayyubid Dynasty and the Copts", *CE* 1, pp. 314 f.; idem, "Mamluks and the Copts", *CE* 5, pp. 1517 f.; idem, "Copts under the Ottomans", *CE* 6, pp. 1856 f.

[4] See Jürgen Horn, *Studien zu den Märtyrern des nördlichen Oberägypten I. Märtyrerverehrung und Märtyrerlegende im Werk des Schenute. Beitrag zur ältesten ägyptischen Märtyrerüberlieferung* (= Göttinger Orientforschungen : Reihe 4, Ägypten, vol. 15), Wiesbaden 1986, pp. 1–9.

[5] Theofried Baumeister, *Martyr Invictus, Der Märtyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000174

Coptic texts were developed, translated into Arabic and were subjects of literary activities over the centuries.[6] The texts were usually enlarged, including introductory portions and addresses to the audience, more miracles and biblical quotations; they preserve the details of the passions of the martyrs as well. Tito Orlandi has discussed the development of this important part of Coptic literature, he said: "Although the liturgical traditions of the church were maintained nearly intact, the social climate was changed. First of all, the triumph of Christianity throughout the Mediterranean world had driven the masses away from such forms of popular entertainment as the circus and theater and had pushed them to seek substitutes within the church. Thus there arose, among other things, mass pilgrimages to the major sanctuaries and the propagation of miraculous stories, which contained various trimmings. Second, the Arab invasion forced the faithful to restrict themselves to ecclesiastical matters, making the church the very fulcrum of life in a broad sense that included all occasions for entertainment. Therefore, the homilies-whether delivered for the general liturgy or for the feasts of particular saints-had to satisfy this need and expectation for diversion ... The feasts of saints were the occasion for a more extensive collection of texts, which consisted of (1) the martyrdom or *vita*, more often in the enlarged form of the seventh and eighth centuries' redaction than in the original fifth-century or sixth-century one; (2) an encomium, which could again contain a homiletic form of martyrdom or *vita*; and (3) a series of miracles, with references to the grace that could be obtained in the sanctuaries of the saints involved".[7] The Feast of the Martyr was a popular feast in Egypt, which was associated with the inundation of the River Nile in medieval times. According to al-Maqrizi († 1442) the Copts brought a reliquary containing the finger bones of a martyr for the blessing of the river. They thought that this act actually caused the river to

---

Kontinuität des ägyptischen Denkens (= Forschungen zur Volkskunde, vol. 46), Münster 1972, pp. 172 f.

[6] For an example of these literary activities, see Gawdat Gabra Abdel-Sayed, *Untersuchungen zu den Texten ueber Pesyntheus, Bischof von Koptos (569–632)*, Habelts Dissertationsdrucke,Reihe Ägyptologie, vol. 4, especially pp. 287–295

[7] Tito Orlandi, "Coptic Literature", *CE* 5, p. 1458

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000175

rise.[8] The Copts remember their saints also in the celebration of the Divine Liturgy.[9] Two important liturgical books of the Coptic Church contain texts on martyrs and saints, the Synaxarion and the Difnar. They are still used in the liturgy of the Coptic Church.[10] We know also from the Difnar that hymns on some of the saints were sung before their icons in the church.[11] The book entitled the "Order of Priesthood", dating from around 1200 A. D., refers to the veneration shown by the Copts to their saints as following: "When the day comes round of the martyrdom of the martyr or the death of a saint, then in his honour the story of his life on earth is read out, and this is done under the icon on which his name and his likeness are painted; so that those who turn to him and direct their supplications to him to intercede for them, for the forgiveness of their sins and for the fulfillment of their earthy needs, may be heard".[12] The veneration shown by the Copts to martyrs is undoubtedly the most important factor that led to the survival of the Coptic Church. The part of Egypt's population, which continued to be Christian, remembered the martyrs and the saints through the reading out of their stories on the days of their feasts and almost on every day during the celebration of the mass.[13] The Copts were thus able to resist the temptation to apostasy in very hard times, especially in the Mamluk Period, when they suffered several waves of persecution. It is therefore not surprising that the western part of the nave of the old church at the monastery of St. Antony has been decorated only with martyrs. The

---

[8] Atiya, "Feast of the Martyr", *CE* 5, pp. 1547 f.

[9] See Archibishop Basilios, "Martyrdom", CE 5, pp. 1548 f.

[10] For the Synaxarion, see R.-G. Coquin, "Synaxarion: Edition of the Synaxarion", *CE* 7, pp. 2171–2173; Atiya, "Synaxarion: The List of Saints", *CE* 7, pp. 2173–2190. For the Difnar, see Gawdat Gabra, Untersuchungen zum Difnar der kopischen Kirche, *Bulletin de la Societe d'Archeologie Copte (hereinafter BSAC)*, vol. 35 (1996), pp. 37–52, vol. 37 (1998), pp. 49–68

[11] De Lacy O'Leary, *The Difnar (Antiphonarium) of the Coptic Church*, vol. 1, London 1926, Forward.

[12] Paul van Moorsel (ed.), *Catalogue general du musee copte, The Icons*, Cairo 1994, p. 5

[13] See Gawdat Gabra Abdel-Sayed, Untersuchungen zu den Texten über Pesyntheus, Bischof von Koptos …, Bonn 1984, p. 323; idem, Untersuchungen zum Difnar der koptischen Kirche, *BSAC 35* (1996), p.52; see also Atiya, "Coptic Martyrs", *CE 5*, p.1551.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000176

majority of the wall paintings of this church are executed in the thirties of the thirteenth century and represent one of the last impressive artistic achievements of the Copts before they descended into the period of darkness lasting for more than five centuries. When the visitor enters the church he immediately sees the equestrian saints, the martyrs St. Theodore the Sratelate, St. Victor, St. Mena, St. Claudius, St. Theodore the Oriental and St. George.[14] The legends of the martyrs continued to be represented in the popular art of the Copts.

The tradition of the commemoration of the saints still plays a crucial role in the Coptic Church. In the beginning of this year a quarrel occurred at the village of al-Kushh near Sohag and twenty Copts were killed. Bishop Joannes represented his Holiness Pope Shenouda III to console the Coptic community there. He said in a rhetorical impressive speech: "We did not come to console you, we came to celebrate our new martyrs". Further studies concerning the hagiographic texts are necessary in respect to problems of the history of the Coptic Church and the social history of the Copts.

[14] P. van Moorsel, Dayr Anba Antuniyus: Wall Paintings, *CE 3*, pp. 726–728; idem, Les peintures du monastere de Saint-Antoine pres de la mer Rouge (= *Memoires publies par les membres de l'Institut Francais d'archeologie Orientale du Caire*, vol. 112), Cairo 1995, pp. 151–165.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000177

Deutsche Koran-Übersetzungen und ihr Islambild

Mahmud Muhammad Haggag (Kairo)

Der Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist der Koran respektive die Koran-Übersetzungen, früher und noch heute ein heikles Problem. Da das Thema vom Koran und dessen Übersetzung ein fruchtbares Feld darstellt, greife ich es erneut unter dem Aspekt des Islambildes auf[1].

Stellenwert des Koran im Leben eines Muslim

Nach dem islamischen Glauben stellt der Koran, der in der Zeit von 611 bis 633 n. Chr. dem Propheten Muhammad als göttliche Offenbarung in arabischer Sprache herabgesandt worden ist, und aus 114 Suren besteht, den Schlüssel für das islamische Geistesleben von Westafrika bis zu den Philippinen dar[2]. Inhaltlich gesehen umfasst er u. a. die Grundlagen des Glaubens, des Rechts und der Ethik, sowie die Geschichte der früheren Propheten und die Schöpfungsgeschichte. Auf Grund tiefgreifender Koran-Studien entwickelten sich im Laufe der Jahrhunderte die verschiedenen Islamwissenschaften. Durch islamische Urteilssprüche im Koran entstanden ferner die islamischen Rechtswissenschaften *ʿulūm-ul-fiqh* und die verschiedenen Rechtsschulen. Darüber hinaus repräsentiert der Koran die Quelle, aus der viele philosophische und mystische Schulen

[1] In diesem Zusammenhang möchte ich meinem Lehrer Prof. Dr. Mohammed Mansour – Al-Azhar Universität und Prof. Dr. Walter Beltz – Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg für ihre Unterstützung und Bemühungen herzlichst danken.

[2] Mansour, Mohammed: Zur Problematik der Übersetzung des Koran. Ansätze zur Bewertung einiger Übersetzungen ins Deutsche. In: *Kairoer Germanistische Studien*, Bd. 10, Kairo 1997, S. 447.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000179

geschöpft haben[3].

Immerhin wird der Koran von etwa einem Sechstel der Menschheit, nämlich der muslimischen Bevölkerung, täglich gelesen und rezitiert. Er wird auswendig gelernt und es wird über ihn nachgedacht[4]. Der Umgang mit dem Koran auf den verschiedenen Ebenen repräsentierte und repräsentiert ein fruchtbares Feld der Untersuchung. Die Sprache des Koran bildet für den Muslim eine unnachahmbare Erscheinung in ihrer Vielseitigkeit, ihrer Harmonie und Ausdrucksfähigkeit.

Koran-Übersetzung in der islamischen Geschichte

Die Beschäftigung mit der Frage der Koran-Übersetzung ist seit sehr früher Zeit aktuell gewesen. So ist überliefert, dass bereits zu Lebzeiten des Propheten Muhammad Auszüge aus dem Koran in anderen Sprachen wiedergegeben worden sind. Als im Jahre 615 einige Muslime nach Abessinien (Äthiopien) auswandern mussten, wo ein christlicher, gerechter Negus (König) herrschte, stand der Vertreter der muslimischen Gruppe vor dem König und rezitierte einige Verse der Sure 19 (Maria), die eigentlich in die Sprache des Königs hätte übersetzt werden müssen. Das war auch der Fall, als der Prophet Muhammad später seine Botschaften an nichtmuslimische Herrscher richtete, um ihnen den Islam nahe zubringen. Diese Botschaften hatten unter anderem Zitate aus dem Koran zum Inhalt. Des Weiteren wurde berichtet, dass der Prophet Muhammad seinen Gefährten Salman Al-Farisi zu den Persern schickte, damit er sie über Islam und Koran unterrichte. Dabei übersetzte dieser Prophetengefährte die erste Sure (*al-fatiḥa*).

Die Geschichte des Koran-Übersetzens begann also, als der Islam sich ausdehnte und ihm nicht-arabische Völker beitraten. Hier entstand das Bedürfnis nach der Übersetzung des Koran in die nationalen Sprachen dieser Völker, um ihren Bedarf nach mehr Kenntnis-

---

[3] *Al-Muntakhab. Auswahl aus den Interpretationen des Heiligen Koran.* Arabisch-Deutsch. Herg. Al-Azhar und Ministerium für Awqaf, Kairo 1999, S. 15.

[4] Ndayisenga, Hasan / Mahmud Haggag: *Gedanken im Lichte des Koran*, Bd. 1, Al-Falah Verlag, Kairo, 2000, S. 15 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000180

sen des islamischen Glaubens zu befriedigen, bis man die arabische Sprache kannte und beherrschte. Solche Übersetzungen wurden regelmäßig vom Originaltext begleitet und sollten dem Zweck der Gottesanbetung dienen und wurden zumeist in der Form von Interlinearübersetzungen geführt. Sie wurden als eine Art Koran-Erklärung angesehen[5].

Als der Islam nach Andalusien kam und sich dort ausdehnte, wurde die Frage nochmals akut, ebenso tauchte das Problem erneut während der Kreuzzüge und dem militärischen Kampf zwischen den Türken und Europa auf.

Koran-Übersetzung aus islamischer Sicht

Die Debatte ist noch nicht zu Ende, ob es z. B. aus muslimischer Sicht statthaft sei oder nicht, den Koran in andere Sprachen zu übersetzen, wie die muslimischen Gelehrten zu dieser Frage stehen, und ob eine Koran-Übersetzung aus sprachlicher und übersetzerischer Sicht überhaupt möglich sei. Auch noch andere Fragen stellen sich. Bei der Diskussion des Themas der Koran-Übersetzung aus islamischer Sicht im 20. Jahrhundert wurde im Jahre 1932 die Frage in den islamischen Ländern und besonders in Ägypten ausführlich auf verschiedenen Ebenen zur Diskussion gestellt. Zu dieser Zeit war Imam Al-Marāġī der Großscheich der Al-Azhar. Er votierte für eine bedingte Koran-Übersetzung, wobei der muslimische Gelehrte Muhammad Farīd Waǧdī unbedingt für die Koran-Übersetzung war und der Mufti des osmanischen Reiches Scheich Muṣtafa Ṣabrī sich absolut dagegen entschied. Am Ende wurde aber die Meinung von Scheich Al-Marāġī akzeptiert und setzte sich durch.

Die Auslegung des Koran sowie seine Übersetzung bildeten nach der Auffassung der für die Koran-Übersetzung sprechenden muslimischen Gelehrten den Schlüssel, der seinen tiefen Sinn und seine kostbaren Schätze erschließt. Ohne den Koran richtig zu interpretieren und sinngemäß zu übersetzen, kann man das Gemeinte nicht erkennen und aufnehmen. Das einfache Lesen und Wiederholen der Wörter des Koran reichen nicht immer aus.

[5] Mansour: (Fn. 2), S. 447 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000181

Mit der Frage der Koran-Übersetzung aus islamischer Sich beschäftigten sich also viele der muslimischen Gelehrten seit langer Zeit. Zu ihnen gehörte Scheich Az-Zurqanī von Al-Azhar, der eine Studie über diese Frage in seinem Buch Manāhil-u-ʿirfān fi ʿulum-i-qurʾān (Quellen der Kenntnisse in den Koran-Wissenschaften) Bd. 2 geschrieben hat. Hier zeigte Scheich Az-Zurqanī, warum eine sinngemäße Koran-Übersetzung erforderlich sei:

1. Sie erschließt und deckt die ästhetische Seite und die Vorzüge des Koran auf. Sie hilft den nicht-arabischen Muslimen beim Verstehen und Aufnehmen des Koran.
2. Sie soll die irrigen Behauptungen und die Vorwände gegen den Islam entkräften.
3. Nicht-Muslime werden über die Wahrheit des Islam aufgeklärt.
4. Durch eine solche Übersetzung können Barrieren und Hindernisse, die errichtet wurden, um zwischen dem Islam und den freiheitsliebenden anderen Nationen eine Kluft zu graben, abgebaut werden.
5. Durch eine sinngemäße Koran-Übersetzung befreien wir unser Gewissen, indem wir den Koran in Wort und Sinn bekannt machen und ihn den anderen, nicht-arabischen Nationen zur Kenntnis bringen[6].

Chronologischer Blick auf die deutschen Koran-Übersetzungen

Bevor wir auf die Problematik der Koran-Übersetzung eingehen, sei ein chronologischer Blick auf die deutschen Koran-Übersetzungen gegeben.

Die Koran-Übersetzung ist seit früher Zeit mit der Orientalistik eng verbunden. Die Orientalistik hat im allgemeinen einen sehr großen Anteil an der Erforschung des Islam und der Koran-Übersetzung. Obwohl es auf diesem großen wissenschaftlichen Gebiet immer wieder Publikationen gegeben hat, die von Muslimen nicht begrüßt wurden, soll man sie jedoch achten und respektieren. Als anschauliche Beispiele seien hier die Lexika der Wörter des

[6] Al-Muntakhab: (Fn. 3), S.10 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000182

Koran und der Sunna von Orientalisten erwähnt.

Auf die Frage, "wann und wie man den Koran ins Deutsche zu übersetzen begann", hat Mansour von der Al-Azhar Universität in seiner Untersuchung über die Problematik der Koran-Übersetzung die jüngste Antwort gegeben[7]. Diese Untersuchung wurde 1997 in Kairo publiziert. In diesem Zusammenhang muss man sich die kulturelle Lage im mittelalterlichen Europa vor Augen führen. Da haben wir es mit zwei wichtigen Schauplätzen zu tun: Der eine ist Andalusien, wo eine blühende Zivilisation mit ihrer arabischen Literatur und ihren genialen Vorzügen herrschte. Die Nicht-Araber in Andalusien beschäftigten sich sehr viel mit dem Arabischen, so dass sie es beherrschten und die arabische Literatur bzw. den Koran in der Originalsprache lesen lernten und keine Übersetzung benötigten. Aus diesem Grunde entstand die erste Koran-Übersetzung erst im 12. Jahrhundert, also 500 Jahre nach dem Aufkommen des Islam[8].

Der zweite Schauplatz dieser Diskussionen fand sich im Mittelalter in Europa. Damals herrschte ein negatives Bild vom Islam und seinem Propheten Muhammad. Durch den ersten Kreuzzug begann sich das Bild zu ändern. Die Kreuzfahrer verstanden damals wenig von dem orientalischen Schauplatz. Anders als im Jahre 1100 hatte man vom Jahre 1120 an im Westen eine, wenn auch unklare Vorstellung davon, was Islam bedeutet und wer Muhammad war. Zu dieser Zeit gab es kein Wissen vom Orient bzw. kein deutliches Bild des Islam, und es war nur ein Zufall, wenn es in Einzelheiten der Wahrheit entsprach. Das Bild des Islam am Anfang des 12. Jahrhundert war eine Folge des triumphalen Erfolgs[9] über die Kreuzfahrer.

Die erste lateinische Koran-Übersetzung ist aus dem 12. Jahrhundert bekannt. Diese Übersetzung wurde auf Initiative und Kosten des Abtes Petrus Venerabilis (1092–1152) in Auftrag gegeben. Der englische Gelehrte Robert von Ketton hatte sie im Juli 1143 abgeschlossen. Erst im Jahre 1543 und auf Grund eines Gutachtens von Martin Luther, dadurch könne man die Muslime bekehren und die Schwäche des Korans aufdecken, wurde diese Übersetzung in

---

[7] Mansour: (Fn. 2), S. 449 f.

[8] Ebenda: S. 450 ff.

[9] Ebenda: S. 451.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000183

Basel gedruckt[10]. Wir wissen aber, dass es sich nicht immer in den Übersetzungen des Koran von Nicht-Muslimen darum gehandelt hat, den Koran zu kritisieren.

Obwohl das Ziel des Übersetzens nicht die Ausbreitung des Islam war, hatte man jedoch in Europa seit dieser Zeit eine Übersetzung in den Händen. Sie stellt einen Markstein für das Studium des Islam dar. Seit dem folgen ständig nacheinander Koran-Übersetzungen[11].

Die erste deutsche Koran-Übersetzung stammt von Salomon Schweiger[12] in Nürnberg. Ihr liegt eine auf der o. g. lateinischen Übersetzung beruhende italienische Koran-Übersetzung zugrunde. 1688 wurde vom Deutschen E. G. Happel[13] eine weitere Übersetzung ins Lateinische angefertigt. 1746 erschien die erste englische kommentierte Koran-Übersetzung von G. Sale in deutscher Sprache. Im Jahre 1772 erschien die erste auf dem arabischen Text beruhende deutsche Koran-Übersetzung von dem Frankfurter David Friedrich Megelin[14], die Goethe für seine Studien häufig benutzte.

In Halle erschien 1773 eine weitere Koran-Übersetzung von Friedrich Eberhardt Boysen[15]. Sie wurde 1828 durch S. F. G. Wahl

---

[10] Ebenda: S. 452.

[11] Die folgenden aufgelisteten deutschen Koran-Übersetzungen werden nach Mansour: (Fn. 2) und nach Khoury, Adel Theodor: *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Bd. 1. 1990, S. 115 ff. zitiert.

[12] Schweiger, Salomon: *Der Turken Alcoran. Religion und Aberglauben. Erstlich auss der Arabischen in die Italienische. Jetzt aber inn die Teutsche Sprache gebracht. Inn dreyen unterschiedliechen Theilen.* Nürnberg 1616 und 1623, 1659, 1664.

[13] Al-Fendri, Mounir: tarğamtān 'almāniyyatān li-l-qur'ān fī 'ahd at-tanwīr , Zwei deutsche Koran-Übersetzungen im Zeitalter der Aufklärung. In: *Fikrun wa Fann. Nr. 54. Jahrgang 29.* Hamburg 1992, S. 58. Nach: Mansour: (Fn. 2), S. 452 f.

[14] Megerlin, D. F.: *Die türkische Bibel oder des Koran allererste teutsche Übersetzung aus dem Arabischen Urschrift selbst verteidigt; welcher Nothwendigkeit und Nutzbarkeit in einer besonderen Ankündigung hier erwiesen von D. F. Megerlin.* Frankfurt a. M.: M. Garbe 1772.

[15] Boysen, F. E.: *Der Koran oder Gesetz für die Muslimmänner, durch Muhammad den Sohn Abdall. Nebst einigen feierlichen koranischen Gebeten, unmittelbar aus dem Arabischen übersetzt, mit Anmerkungen und einem Register versehen, und auf Verlangen herausgegeben* von F. E. Boysen. (Halle: Gebauer 1773).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000184

neu bearbeitet. Von dem Theologen und Orientalisten Johann Christian Wilhelm Augusti[16] (1772–1841) gab es den ersten Versuch, den besonderen sprachlichen Charakter des Koran, also seine Form, ins Deutsche zu übertragen. 1834 erschien eine deutsche Koran-Übersetzung von Gustav Leberecht Flügel, und 1840 eine von Ullmann[17]. Der geniale Friedrich Rückert (1788–1866) fertigte seine Koran-Übersetzung in der Zeit von 1824 bis 1842 in Auszügen in poetischem Deutsch an. Sie wurde aber erst 1888 nach seinem Tode von August Müller herausgegeben.

Im 20. Jahrhundert findet man zahlreiche Koran-Übersetzungen, z. B. 1901 von Max Hennig[18], 1916 und 1923 von Lazarus Goldschmidt, 1939 von Saderdin. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert folgen weitere Koran-Übersetzungen, z. B. von der Ahmadia-Bewegung[19], 1963 von Rudi Paret[20]. In den 80er Jahren, wo das Interesse am Islam mehr wuchs, folgt 1986 eine von Rassoul[21], 1987 eine von Khoury[22], 1982–1996 eine Koran-Übersetzung mit dem

---

[16] Augusti, Johann Christian Wilhelm: *Der kleine Koran, oder Übersetzung der wichtigsten und lehrreichsten Stücke des Koran*. Weißenfels und Leipzig 1798.

[17] Ullmann, Ludwig: *Der Koran. Das Heilige Buch des Islam*. Neu bearbeitet und erläutert von L. W. Winter. München 1959 und 1996.

[18] Die Koran-Übersetzung von Max Hennig liegt in zwei Ausgaben vor: Hennig, Max: *Der Koran. Aus dem Arabischen übertragen. Einleitung und Anmerkungen von Annemarie Schimmel*. Reclam Verlag. Stuttgart 1960, 1981 und 1996.

Hennig, Max: *Der Koran. Aus dem Arabischen übertragen und mit einer Einleitung von Ernst Werner und Kurt Rudolph*. Textdurchsicht, Anmerkungen, Register von Kurt Rudolph. Leipzig 1970. Diese Ausgabe enthält eine Reihe von Anmerkungen und Erläuterungen aus marxistischer Perspektive. Nach: Mansour: (Fn. 2), S. 452 f.

[19] Ahmadia-Bewegung: *Der Heilige Quran. Arabisch und Deutsch*. Hrsg. Von Mirza Bashir-du-Din Mahmud Ahmad. Wiesbaden 1954 und zweite neu bearbeitete Auflage 1959.

[20] Paret, Rudi: *Der Koran. Übersetzung*. 3. Auflage. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1983 und 4. Auflage 1985.

[21] Rassoul, Muhammad Ahmad: *Die ungefähre Bedeutung des Qurān Karim in deutscher Sprache*. 1. Auflage, Köln 1986 und 3. verbesserte Auflage 1988.

[22] Khoury, Adel Theodor: *Der Koran. Übersetzung. Unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah*. Gütersloh 1987 und 2. durchg. Auflage

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000185

arabischen Text und Erklärungen und Anmerkungen vom Bavaria-Verlag[23] in München und im Jahre 1996 erschien die Koran-Übersetzung mit Anmerkungen von Ahmad von Denffer[24]. 1999 erschien Al-Muntakhab "Auswahl aus den Interpretationen des Heiligen Koran. Arabisch-Deutsch" herausgegeben von Al-Azhar und dem Ministerium für religiöse Stiftungen in Kairo.

Kategorien und Schwierigkeiten, die das Islambild einer Koran-Übersetzung beeinflussen:

Bevor ich auf die Problematik der Übersetzung eingehe, wird man von einem vorhergehenden Problem, und zwar dem Verstehen des Koranischen Textes reden müssen, denn die arabische Sprache hat wie alle semitischen Sprachen eine Konsonantenschrift. Je nachdem, wie man einen Konsonanten im Wort vokalisiert, wird sich die Bedeutung des jeweiligen Wortes ändern. Noch dazu gibt es im Arabischen eine große Vielfalt von Bedeutungen einer sprachlichen Einheit, Hyponomie, vor der der Übersetzer in der Regel mit der Frage steht, welche Bedeutung von mehreren möglichen hier gemeint sei. In nicht-koranischen Texten ist das Problem nicht so gravierend.

Die beiden Sprachen, d. h. das Deutsche und das Arabische, entstammen sprachgeschichtlich ganz anderen Sprachfamilien, das Arabische dem Semitischen und das Deutsche dem Indo-Germanischen. Beide Sprachen sind geprägt von zwei verschiedenen Kulturen, Islam und Christentum. Dies stellt von Anfang an beim Vermitteln des Islambildes einer Koran-Übersetzung eine Schwierigkeit dar, denn je weiter die Ausgangs- und die Zielsprache sprachgeschichtlich und kulturell von einander entfernt sind, desto schwieriger ist der Übersetzungsprozess.

Das Islambild einer Koran-Übersetzung steht also mit vielen sprachlichen und außersprachlichen Kategorien im Zusammenhang. Vor allem hängt es von den Fragen ab, wer, was, wann und wa-

---

1992.

[23] Bavaria-Verlag: *Die Bedeutung des Korans*. München 1982–1996.

[24] Denffer, Ahmad v.: *Der Koran. Die Heilige Schrift des Islam in deutscher Übertragung*. Islamabad und München 1996.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000186

rum[25]?

Die Koran-Übersetzung ist in diesem Zusammenhang genau so wie andere religiöse Texte. Sie kann sich also in Stabilisierung und Destruktion religiöser und sozialer Strukturen auswirken. In diesem Zusammenhang mag man sich an eine schöne Aussage des andalusischen Gelehrten Ibn-Hazm (994–1064) erinnern, der einst sagte: "Könnten die Terminologien unter Menschen vereinheitlicht werden, dann wären drei Viertel der Streitigkeiten unter ihnen auf Erden beendet"[26]. Das spiegelt also die Wichtigkeit der Bestimmung der Worte als Mittel für die Stabilisierung und Destruktion religiöser und sozialer Strukturen auf Erden.

Es gibt Maßstäbe für das An- oder Abnahme einer Koran-Übersetzung, obwohl die Sache manchmal relativ scheint und sich keinen konstanten Kategorien unterwirft. Dies geht vor allem darauf zurück, dass eine Koran-Übersetzer mit ungeheuren Problemen und Schwierigkeiten hinsichtlich verschiedener Ebenen, sei es sprachlich, kulturell, ideologisch o. ä. konfrontiert ist.

---

[25] Vgl. Eid, Thabet: tarǧamāt maʿānā al-qurʾan-il-karīm ʾila al-luġat il-ʾalmāniyya. In: *Oktober Zeitschrift Nr. 998*, Kairo, 1995.

Das "Wer" bedeutet hier die Persönlichkeit des Übersetzers, seine Ideologie und seine Einstellung dem Islam gegenüber.

Das "Was" bezieht sich auf seine Ausbildung respektive was er studiert hat und wie seine Ausbildung in der Ausgangssprache und der Zielsprache aussieht d. h. inwieweit beherrscht er die arabische Sprache, Koran-Wissenschaften und nicht zuletzt die Zielsprache.

Die Frage "Wann?" weist auf die Epoche und Zeit hin, in der die Übersetzung durchgeführt wird. Denn man kann nicht erwarten, dass eine heutige Koran-Übersetzung, das heißt in der Zeit der Globalisierung und des angestrebten Kulturdialogs, genauso aussieht wie eine im Mittelalter angefertigte.

Mit dem "Warum" ist gemeint, warum übersetzt man eigentlich, respektive worauf zielt der Übersetzer mit seiner Übersetzung ab.

Inwieweit kann eine Koran-Übersetzung religiöse oder soziale Strukturen im neuen Lebensraum beeinflussen?

[26] Gumaa, Ali: al-muṣṭalaḥ al-ʾuṣūlī wa muškilat-ul-mafāhīm ("Der Terminus im Fach der Methodik der Urteilsfindung im islamischen Recht und das Problem des Inhaltsspektrums"). In: al-maʿhad al-ʾalī lil-fikr-il-ʾislāmī *"Internationales Institut für Islamisches Denken". silsilat-ul-mafāhīm wal-muṣṭalaḥāt ("Serie der Begriffe und Termini (2)")*, Kairo, 1996, S. 40.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000187

Ich will hier auf ein anschauliches Beispiel dieser vielfältigen Probleme hinweisen, und zwar auf die Übersetzungsproblematik der kulturspezifischen Wörter und Ausdrücke im Koran. Diese Ausdrücke fungieren in diesem Zusammenhang als Schlüsselbegriffe der islamischen und arabischen Kultur. Für sie gibt es in der Regel in der Zielsprache d. h. im Deutschen, keine adäquaten Äquivalente. Hier spricht man also aus übersetzerischer Sicht vom Nulläquivalent. Als ein anschauliches Beispiel sei hier der Vers 103 der 5. Sure im Koran zitiert[27]. Das arabische Wort *sā'iba* im o. g. Vers bedeutet im arabischen Sprachgebrauch *eine Kamelin, die zehn Male hintereinander gebärt. Ihr zu Ehren wird sie nicht geschlachtet, sondern man lässt sie, bis sie allein ohne Schlachten krepiert.* Diese Bedeutung gibt es im Deutschen nicht. Der Übersetzer hat hier nicht mehr als den Koranischen Ausdruck zu umschreiben und dann erläutert zu paraphrasieren. Rudi Paret hat das z. B. wie folgt übersetzt:

> *Gott hat weder eine Bahira noch eine Sāiba noch eine Waßila noch einen Hami (als Tierweihe) bestimmt ...*
>
> (Koran: Sure 5, Vers 103)

Dazu gehören auch noch sprachliche Einheiten, Partikeln, wie *'inna* in nominalen Phrasen und *qad* in verbalen Konstruktionen. Diese sprachlichen Einheiten weisen auch kulturelle Nuancen auf, denn es ist selten, dass eine Gesetzgebung im Koranischen Text zum Ausdruck gebracht wird, *'inna* und *qad* am Anfang. Wenn der Übersetzer also diese sprachlichen Einheiten kulturell zur Kenntnis nimmt und aufnimmt, dann würde sich das Islambild in seiner Übersetzung noch deutlicher zeigen.

Eine weitere Kategorie, die auf das Islambild einer Koran-Übersetzung wirken mag, ist die Berücksichtigung der metaphorischen Bilder des Koranischen Textes, denn der Koran gebraucht die Metapher, um die Gedankenwelt von der abstrakten seelischen Welt in die konkrete zu übertragen. Hier zeigt sich ein vor dem Übersetzungsprozess stehendes Problem und zwar das des Verstehens.

---

[27] Al-Azab, Mahmud: Übersetzung der Koranbedeutungen und Problematik der Sprache und der Bedeutung (in Arabisch), *Al-Nur Zeitschrift Nr. 68*, 1997, S. 34–40.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000188

Eine weitere Kategorie, die das Islambild einer Koran-Übersetzung beeinflusst, ist die Ästhetik des Koranischen Textes. Wie der Übersetzer sie trotz aller sprachgeschichtlichen und kulturellen Unterschiede zwischen den beiden Sprachen realisieren kann, ist ein würdiger Gegenstand der linguistischen und übersetzungswissenschaftlichen Studien. Diese ästhetische Seite zeigt sich deutlich in Koranischen Texten, die in Mekka herabgesandt wurden. Denn hier bezeichnet der Koran die Mekkaner als ein Volk der Sprachgewandtheit bezeichnet. Der Koran in Mekkanischen Suren verkündet die Tatsache der Existenz Allahs und den Monotheismus, wobei er auf die Ästhetik der Sprache und des Stils Gewicht legt.

Was auch das Islambild einer Koran-Übersetzung und ferner die sozialen und religiösen Strukturen beeinflussen mag, ist die religiöse und ideologische Ausbildung des Übersetzers. Denn der Koranische Text hat besonders im Bezug auf die Geschichten mehr oder weniger mit dem Alten und Neuen Testament zu tun. Dies führt manchmal dazu, dass der Übersetzer bewusst oder unbewusst von seiner ideologischen und religiösen Ausbildung beeinflusst wird[28], was wiederum die Inspiration des Koranischen Textes beeinträchtigt.

Für eine optimale und günstige Koran-Übersetzung, von der ein richtiges Islambild zu erwarten ist, gibt es Voraussetzungen. Dazu zählt man beispielsweise Folgendes:

1. Eine Koran-Übersetzung soll durch ein Arbeitsteam angefertigt werden und nicht nur von einem alleinigen Übersetzer. Denn es ist fast unmöglich, dass ein Übersetzer allein sie sorgfältig schaffen kann.
2. In dem Arbeitsteam soll es Vertreter sowohl der Ausgangssprache als auch der Zielsprache geben, die die beiden Sprachen beherrschen. Erforderlich ist es ferner, dass jede Übersetzung von muslimischen Gelehrten betreut wird.
3. Das Ziel soll die Vermittlung des Koranischen Ausgangstextes und dementsprechend der islamischen Kultur sein. Eine von diesem Zweck abweichende Koran-Übersetzung kann kein akzeptables Islambild vermitteln.
4. Dazu ist es notwendig, dass in der Koran-Übersetzung der Koranische Ausgangstext nicht nur so wörtlich wie möglich, son-

[28] Ebenda. S. 34 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000189

dern vor allem auch mit seiner intendierten Aussage wiedergegeben wird. Am besten ist es, den deutschen und den arabischen Text zusammen im Buch abzudrucken.

Die Perspektive des Übersetzers und dessen Beziehung zum Adressaten werden von außersprachlichen Faktoren beeinflusst und widerspiegeln sich oft im Übersetzungsvorgang. Sie spielen eine dominierende Rolle beim Vermitteln des Islambildes der jeweiligen Koran-Übersetzung. Hier gelten die Erfahrungen der Übersetzungswissenschaft, -theorie und Rezeptionsästethik [29].

Wir gehen davon aus, dass es bis jetzt keine auf allen verschiedenen Ebenen ideale Koran-Übersetzung gibt, die den strengen philologischen Anforderungen genügt. Dies geht sowohl auf Ursachen im Koranischen Text, der aus islamischer Sicht immer als vollkommener Ausdruck des göttlichen Willens gilt, der nicht in eine andere Sprache übersetzt werden kann, als auch auf Ursachen bei den Übersetzern selbst zurück, die meistens im Laufe der Geschichte der Koran-Übersetzungen nicht immer in der Lage waren, mit dem Koranischen Text geschweige denn mit der Zielsprache umzugehen.

Die meisten deutschen Koran-Übersetzungen legen auf die Wiedergabe der Bedeutung der sprachlichen Strukturen mehr Gewicht als auf die ästhetische Seite des Rhythmus und Ausdrucksfähigkeit des originalen Koranischen Textes, obwohl diese Seite eigentlich das Wunder der Koran-Sprache darstellt.

Die Übersetzung religiöser Texte hat ihre eigene Schwierigkeiten und Probleme, die nicht nur sprachliche sondern auch außersprachliche sind. Die Koranische Übersetzung benötigt in der Regel einen reichen kulturspezifischen Wortschatz. Die Übersetzung soll in erster Linie dem Zweck der interlingualen und interkulturellen Verständigung dienen.

Es gibt deutsche Koran-Übersetzungen, die direkt vom arabischen Originaltext ausgehen. Die von der arabischen Ausgangssprache nicht direkt übernommenen Koran-Übersetzungen weisen

[29] Reiß, Katerina/ Hans J. Vermeer: *Grundlage einer allgemeinen Translationstheorie*. Tübingen 1984 (= Linguistische Arbeiten 147), S. 10. Nach: Taraman, Suheir: *tarğamūtu-l-qur'ān-il-karīm fī-ḍau' 'ilāqati-l-mutarğim bil-mutalaqqi* ... a. a. O., S. 7 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000190

nicht immer ein ideales Islambild auf, einmal weil sie aus übersetzungswissenschaftlicher Sicht nicht ganz getreu sind und zum anderen, weil jene Übersetzungen im Sinne der mittelalterlichen Kontroverstheologie geschrieben wurden.

> "Fast alle nachfolgenden Koran-Übersetzungen aus dem 12 – 19. Jahrhundert enthalten zusätzliche Anmerkungen zu Textverständnis sowie eine Widerlegung des koranischen Textes aus katholischer Sicht." [30]

Bewertung einiger deutscher Koran-Übersetzungen nach deren Islambild

Wir gehen davon aus, dass der Koran sich von anderen literarischen Texten der verschiedenen Gattungen unterscheidet und einzigartig ist.

Im Laufe der Geschichte der Koran-Übersetzung haben sich bestimmte Übersetzungsmodelle entwickelt. Im Folgenden versuchen wir diese Modelle darzustellen, wobei wir uns auf das Gebiet der Ideologie, Methodik und des Stils des Übersetzers und nicht so sehr auf das der sprachlichen Ebene konzentrieren:

Im ersten Modell versucht der Übersetzer den kulturellen Hintergrund des Koranischen Ausgangstextes mit dem Orientbild des deutschsprachigen Adressaten zu vermitteln. Dies bezeichnet man in der Übersetzungswissenschaft "Gelehrter Übersetzungstyp". Dieses Modell verkörpert sich in der Übersetzung von Friedrich Rückert im 19 Jahrhundert. Hier verpflichtet sich der Übersetzer, den deutschsprachigen Adressaten zu bilden, indem er versucht, alles, was dem Adressaten hinsichtlich der Sprache und der Kultur fremd sein mag, zu erklären.

Der Übersetzer versucht ferner in diesem Modell, die ästhetische Seite des Koranischen Textes ins Deutsche zu übertragen. Deshalb übernimmt er ausgangssprachliche Einheiten vom Koran in die Übersetzung. Man findet beispielsweise in der Koran-Übersetzung von Rückert arabische Ausdrücke wie *ʿiliyon, sundus, salsabīl, siǧǧīn* u. ä. Außerdem versucht der Übersetzer dem Koranischen

[30] Mansour: (Fn. 2), S. 467.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000191

Rhythmus nachzuahmen, wie z. B. in Sure 112, 113 und 114[31].

Aus diesem Grunde finden wir in der Regel häufig Fußnoten und Anmerkungen des Übersetzers in diesem Modell, damit dem Adressaten die nicht erklärten Sachen mehr verständlich werden.

Dieses Modell fand sich im 18. Jahrhundert häufig, wo sich die Toleranz verbreitete. In dieser Zeit ging die Beschäftigung der Europäer mit anderen Kulturen vom Standpunkt des Weltdenkens und der Weltliteratur aus[32].

Das Problem bei diesem Typ der Koran-Übersetzungen ist, dass die poetische, ästhetische Seite der Übersetzung bisweilen negative Wirkungen auf die der Bedeutung hat. Ferner findet der Leser hier nicht den ganzen Koranischen Text, da die Übersetzung in Auszügen angefertigt worden ist. In einigen Stellen hat Rückert die Reihenfolge von Versen verändert und umgestaltet.

Diese Übersetzung zeichnet sich aber dadurch aus, dass sie als die einzige ideale deutsche Koran-Übersetzung gilt, aus der man die poetische Stärke und den sprachlichen Glanz des Originals erkennen kann[33].

Das zweite Modell zeichnet sich durch die Subjektivität und Individualität des Stils des Übersetzers aus. Als anschauliches Beispiel ist hier auch die Koran-Übersetzung von Friedrich Rückert im 19. Jahrhundert zu nennen. Er war für seine geniale Begabung und sein großes Talent auf dem Gebiet der Dichtung bekannt. Dies spiegelte sich in seiner Übersetzung wider, weil die Kritiker sich vielleicht mehr mit der ästhetischen Seite der Übersetzung als mit dem ausgangssprachlichen Text beschäftigt haben[34]. Ein anderes Beispiel stellt vielleicht auch die Koran-Übersetzung von Ahmad von Denffer dar. Sie zeichnet sich wegen seiner arabischen und islamischen Kenntnisse mehr durch die Auswahl der einzelnen Begriffe

---

[31] Taraman, Starğamuto-l qur'ānil-karīm fi ḍau' ılāqati-l-mutarğim bil-mutalaqqī (Übersetzung des Heiligen Koran ins Deutsche im Lichte der Übersetzer-Rezepienten-Relation). In: Bund der Islamischen Universitäten und Al-Azhar Universität (Hrsg.). *Internationales Symposium über "Islamische Studien bei den Nichtarabern" in der Zeit vom 20–22 Mai 1997*. Kairo.

[32] Ebenda.

[33] Schimmel, Annemarie (Hrsg): Friedrich Rückert. *Ausgewählte Werke*. Band 2, Frankfurt/ M 1988, S. 111. Nach: Mansour: (Fn. 2), S. 468.

[34] Taraman, (Fn. 31).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000192

und Termini des Koran als durch die ästhetische Seite aus.

Das dritte Modell hängt von der Ideologie des Übersetzers als Leser des originalen Koranischen Textes ab. Die Faktoren des Verstehens und Aufnehmens und der Bewertung des originalen Textes nach der subjektiven Erfahrung des Übersetzers stellen in diesem Modell entscheidende Kategorien dar. Deshalb ist ein objektives sachliches Islambild von diesem Modell schwer zu erwarten.

Hier weisen wir auf die Koran-Übersetzung von Hubert Grimme und Martin Klamroth hin[35], denn hier findet man eine subjektive, gegen den Islam und dessen Propheten Muhammad orientierte Einstellung, was sich in der Übersetzung widerspiegelt. Des Weiteren fehlen einige Koranischen Texte aus nicht-sachlichen und nicht-wissenschaftlichen Gründen. Man findet auch die Suren nicht in der Ordnung des Koran.

Dieses Modell verkörpert sich z. T. auch in der Koran-Übersetzung von Ullmann. Er zeigt von Anfang an in seiner Einleitung seine unsachliche und nicht-objektive Einstellung dem Islambild gegenüber:

> "Mohammad gründete mit seinem Wort ein "Paradies unter dem Schwert" – und verfasste ein poetisches Werk auf altem Boden hoher Poesie und Märchenerzählkunst, das heute zu den erlesenen Werken der Weltliteratur zählt, studiert wird und zunehmende Wertschätzung genießt."[36]

Dieser Typ der Übersetzung ist der christlichen Kontroverstheologie verhaftet und deshalb aus übersetzungswissenschaftlichen Gründen nicht zu akzeptieren. Dazu findet man eine Reihe Stellen, die das Nicht-Verstehen des Koranischen Textes belegen, z. B. Sure 13 Vers 5 und Sure 28, Vers 12 in der Übersetzung[37].

Ein anderes Beispiel für dieses Modell ist vielleicht die Koran-Übersetzung von der Ahmadia-Bewegung. Abgesehen von den Lehren dieser Bewegung ist positiv in dieser Übersetzung, dass sie vom arabischen Koranischen Originaltext begleitet wird. Das Prob-

---

[35] Grimme, Hubert: *Der Koran*. Paderborn 1923, S. 1–13; Klamroth, Martin: *Die fünfzig ältesten Suren des Korans*. Hamburg 1890, S. III.. Nach Taraman: (Fn. 31).

[36] Nöldeke, Theodor: *Geschichte des Qorans*, Bd. II., 2. Auflage, völlig umgeändert von Friedrich Schwally, Leipzig 1919, S. 218.

[37] Mansour: (Fn. 2), S. 468 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000193

lem zeigt sich hier aber dann, wenn die Ahmadia-Bewegung ihre Ideologie und Lehrmeinung dem Text durch Anmerkungen beizulegen versuchen. Dadurch wird das Islambild dieser Übersetzung beeinträchtigt, z. B. Sure 61, Vers 7:

> *Und Bringer der frohen Botschaft von einem Gesandten, der nach mir kommen wird. Sein Name wird Ahmad sein.*

Das vierte Modell sei durch die Übersetzung von Rudi Paret[38] dargestellt. Hier legt der Übersetzer das Gewicht mehr auf die Übertragung der ausgangssprachlichen Bedeutung als auf Gestalt und Rhetorik. Er geht davon aus, dass der Koranische Text aus der Sicht der Rhetorik eine einzigartige und unübersetzbare Gattung repräsentiert. Das Ziel seiner Übersetzung gilt vor allem der Erklärung und Interpretation der Sprache des Koran.

In dieser Übersetzung finden wir viele Erläuterungen und Erklärungen in Klammern zum Zweck der Interpretation und Erklärung des Koranischen Textes. Obwohl diese Art und Weise der Übersetzung für die fachlich Ausgebildeten, besonders die Arabisten, eine unerschöpfliche Quelle der im Koranischen Text tradierten Kenntnisse und Informationen darstellt, hat der Laie mit ihr wegen dieser vielen erläuternden Zusätze in Klammern Schwierigkeiten umzugehen. Dies beeinträchtigt den Lesefluss des Koranischen Textes.

Die Übersetzung einiger kulturspezifischer islamischer Begriffe *normal ist problematisch* in der Übersetzung von Paret, z. B. das Wort *'ummiyy* in Sure 7, Vers 157

> *... (denen) die den Gesandten, den heidnischen Propheten, folgen ...*

Es gibt zwar diese Bedeutung des Wortes in Büchern des *tafsīr* (Koran-Auslegung) aber als sekundäre Nebenbedeutung. Die Bedeutung des Wortes in den meisten Texten wird unter den Muslimen so verstanden: Eine Person, die des Lesens und Schreibens unkundig ist. Es wird auch als Beiname des Propheten Muhammad

[38] Paret, Rudi: *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. 4. Auflage, Stuttgart Berlin, Köln 1980.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000194

angewendet und zwar als Beweis dafür, dass er den Koran nicht abgeschrieben hat. Die Frage ist jetzt, warum der Übersetzer von der Haupt- zu der Nebenbedeutung ohne einen erforderlichen Grund übergeht, besonders wenn diese Nebenbedeutung zu Missverständnis und Destruktion einer sozialen und religiösen Struktur führen mag. Auf jeden Fall ist m. E. die Wiedergabe des arabischen Wortes *'ummiyy* als *heidnisch* oder *des Lesens und Schreibens unkundig* kein semantisches Problem, vielmehr liegt das Problem darin, was man davon ableiten will[39].

Bei der Übersetzung Parets tauchen manchmal nicht-islamische bzw. christliche Begriffe auf, die zum Missverständnis des Koranischen Textes führen:

> "Außerdem zieht Paret immer wieder nicht islamische Konzepte heran, indem er bei seiner Übersetzung die missverständlichen, weil neutestamentarisch besetzten, Begriffe 'Logos', 'Heiden' u. a. verwendete."[40]

Eine andere problematische Frage ist die Wiedergabe des Begriffes *al-ğihād* in der Übersetzung von Paret mit *heiliger Krieg*, was der Islam eigentlich nicht kennt. Die Wiedergabe des Begriffs hier ist z. T. unpräzis, denn die arabische Wurzel des Wortes hat andere zentrale Bedeutungen wie *Anstrengung; Einsatz um Gottes willen; Bekämpfung der eigenen Schwäche des Menschen* u. a. Durch eine solche Wiedergabe des Begriffs können andere, pragmatische, konnotative Abweichungen zum Koranischen Text entstehen. Trotzdem zählt man die Übersetzung von Paret zu den wissenschaftlich fundiertesten deutschen Koran-Übersetzungen überhaupt[41].

Die Koran Übersetzung vom Bavaria-Verlag und von Ahmad von Denffer stellen für einen Muslim ein eignes Modell dar, bereits wegen der gemeinsamen Ideologie und weil die Religionsangehörigkeit eine vertraute Beziehung zwischen dem Übersetzer und dem

---

[39] Haggag, Mahmud: *Zur Übersetzungsproblematik kulturspezifischer Termini in arabisch-deutschen Wörterbüchern – an Beispielen von ausgewählten islamischen Begriffen*. Magisterarbeit an Al-Azhar Universität, Kairo, 2000.

[40] Mansour: (Fn. 2), S. 470.

[41] Vgl. Haggag: (Fn. 39), S. 98.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000195

muslimischen Adressaten herstellt. Die Übersetzung vom Bavaria-Verlag liegt in zehn großen Bänden mit dem Koranischen Text in Arabisch, Anmerkungen und Koran-Auslegung vor. Diese Arbeit zeichnet sich dadurch aus, dass sie nicht von einem alleinigen Übersetzer, wie es meistens der Fall in bisherigen Koran-Übersetzungen war, sondern von einem Arbeitsteam angefertigt wurde. Ferner haben sich an der Arbeit sowohl arabische als auch deutsche Muttersprachler mit entsprechenden Kenntnissen auf dem Gebiet der Islam- und Übersetzungswissenschaft beteiligt. Des Weiteren zeichnet sich die Arbeit durch Genauigkeit aus.

Ähnlich sieht die Koran-Übersetzung von Ahamad von Denffer aus, die sich durch die Berücksichtigung der Wortstellung und des Satzbaues weitgehend am arabischen Vorbild festhält, solange dadurch keine ungewöhnlichen Formulierungen in der Zielsprache entstehen[42].

Die Universität Al-Azhar und das *Ministerium für religiöse Stiftungen in Ägypten* haben 1999 eine neue Koran-Übersetzung bzw. *Al-Muntakhab* "eine Auswahl aus den Interpretationen des Heiligen Koran", übersetzt von Moustafa Maher, veröffentlicht. Das Werk liegt in einem Band vor und umfasst den Koranischen Text mit ausgewählten Interpretationen des Heiligen Koran, in Arabisch sowie die Übertragung der Bedeutungen im Deutschen. Diese Übertragung ist z. T. frei angefertigt und trägt die Züge einer Koran-Interpretation-Übersetzung, wie im Titel angemerkt.

Wir stellen also fest, dass die Gründe für ein fehlerhaftes Islambild in deutschen Koran-Übersetzungen u. a. im Folgenden liegen:

1. Der Übersetzer kann den Islam und den Koran als Gottesoffenbarung nicht erfassen und verstehen. Ferner behandelt er den koranischen Text als einen literarischen philologischen und nicht als einen religiösen Text mit Besonderheiten.
2. Der Übersetzer versteht die arabischen sprachlichen Strukturen nur als lexikalische Einheiten und berücksichtigt nicht den Kontext im geeigneten semantischen Feld, was die Bedeutung beeinträchtigt.

[42] Mansour: (Fn. 2), S. 478

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000196

3. Der Übersetzer versucht manchmal seine subjektive Einstellung dem Islam gegenüber durch die Anmerkungen o. ä. dem Koranischen Text zu unterstellen, was die Inspiration des Koranischen Textes nicht zum Ausdruck bringt.

Trotz all dem hier Erwähnten bleibt die Frage nicht einfach zu beantworten, ob es möglich sei, eine auf allen Ebenen optimale Koranübersetzung anzufertigen. Wir haben in diesem Zusammenhang nur denen zu danken, die es versuchen. Solange ihre Versuche objektiv sind und auf wissenschaftlichen Grundlagen beruhen, sind Übersetzungen der Koranbedeutungen ins Deutsche oder in eine andere Sprache ein ganz wichtiger Beitrag zur Verständigung der Völker und Religionen sowie zur Erhaltung und Stabilisierung des Friedens in unserer Welt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000197

Literaturverzeichnis

- Ahmadia-Bewegung: *Der Heilige Qurān.* Arabisch und Deutsch. Hrsg. von Mirza Bashir-du-Din Mahmud Ahmad. Wiesbaden 1954, zweite neu bearbeitete Auflage 1959.
- Al-Azab, Mahmud: Übersetzung der Koranbedeutungen und Problematik der Sprache und der Bedeutung (in Arabisch), Al-Nur Zeitschrift Nr. 68, 1997, S. 34-40.
- Al-Fendri, Mounir: tarğamtān ʾalmāniyyatān li-l-qurʾān fī ʿahd at-tanwīr, "Zwei deutsche Koranübersetzungen im Zeitalter der Aufklärung". In: *Fikrun wa Fann*. Nr. 54. Jahrgang 29. Hamburg 1992, S. 58. Nach: Mansour ... a. a. O.
- Al-Muntakhab. Auswahl aus den Interpretationen des Heiligen Koran. Arabisch-Deutsch. Herg. Al-Azhar und Ministerium für Awqaf, Kairo 1999.
- Augusti, Johann Christian Wilhelm: Der kleine Koran, oder Übersetzung der wichtigsten und lehrreichsten Stücke des Koran. Weißenfels und Leipzig 1798.
- Bavaria-Verlag: Die Bedeutung des Korans. München 1982–1996.
- Boysen, F. E.: Der Koran oder Gesetz für die Muslimmänner, durch Muhammad den Sohn Abdall. Nebst einigen feurlichen koranischen Gebeten, unmittelbar aus dem Arabischen übersetzt, mit Anmerkungen und einem Register versehen, und auf Verlangen herausgegeben von F. E. Boysen. (Halle: Gebauer 1773).
- Denffer, Ahmad v.: Der Koran. Die Heilige Schrift des Islam in deutscher Übertragung. Islamabad und München 1996.
- Eid, Thabet: tarğamāt maʿānī al-qurʾān-il-karīm ʾila al-luğat-il-ʾalmāniyya. In: Oktober Zeitschrift Nr. 998, Kairo, 1995.
- Gumaa, Ali: al-ūṣūlī wa muškilat-ul-mafāhīm "Der Terminus im Fach der Methodik der Urteilsfindung im islamischen Recht und das Problem des Inhaltsspektrums". In: al-maʿhad al-ʿalī lil-fikr-il-ʾslāmī "Internationales Institut für Islamisches Denken". silsilat-ul-mafāhīm wal-muṣtalaḥāt "Serie der Begriffe und Termini (2)", Kairo, 1996.
- Hennig, Max: Der Koran. Aus dem Arabischen übertragen und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000198

mit einer Einleitung von Ernst Werner und Kurt Rudolph. Textdurchsicht, Anmerkungen, Register von Kurt Rudolph. Leipzig 1970.

- Khoury, Adel Theodor: Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Bd. 1. 1990.
- Khoury, Adel Theodor: Der Koran. Übersetzung. Unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah. Gütersloh 1987, 2. durchg. Auflage 1992.
- Mansour, Mohammed: Zur Problematik der Übersetzung des Koran. Ansätze zur Bewertung einiger Übersetzungen ins Deutsche, Kairoer Germanistische Studien, Bd. 10, Kairo 1997, 447–476.
- Megerlin, D. F.: Die türkische Bibel oder des Koran aller erste deutsche Übersetzung aus der Arabischen Urschrift selbst verteidigt; welcher Notwendigkeit und Nutzbarkeit in einer besonderen Ankündigung hier erwiesen von D. F. Megerlin. Frankfurt a. M.: M. Garbe 1772.
- Ndayisenga, Hasan / Mahmud Haggag: Gedanken im Lichte des Koran, Bd. 1, Al-Falah Verlag, Kairo, 2000.
- Nöldeke, Theodor: Geschichte des Qorans, Bd. II, 2. Auflage, völlig umgeändert von Friedrich Schwally, Leipzig 1919, S. 218.
- Paret, Rudi: Der Koran. Kommentar und Konkordanz. 4. Auflage, Stuttgart, Berlin, Köln 1980.
- Paret, Rudi: Der Koran. Übersetzung. 3. Auflage. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1983 und 4. Auflage 1985.
- Rassoul, Muhammad Ahmad: Die ungefähre Bedeutung des Qurān Karim in deutscher Sprache. 1. Auflage, Köln 1986 und 3. verbesserte Auflage 1988.
- Reiß, Katerina/ Hans J. Vermeer: Grundlage einer allgemeinen Translationstheorie. Tübingen 1984 (= Linguistische Arbeiten 147). Nach: Taraman, Suheir: *targamuto-l qur'ān-il-karim* ... a. a. O.
- Schimmel, Annemarie (Hrsg): Friedrich Rückert. Ausgewählte Werke. Band 2, Frankfurt/M 1988.
- Schweiger, Salomon: Der Turken Alcoran. Religion und Aber-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000199

glauben. Erstlich auss der Arabischen in die Italienische. Jetzt aber inn die Teutsche Sprache gebracht. Inn dreyen unterschiedlichen Theilen. Nürnberg 1616, 1623, 1659, 1664.

- Taraman, Suheir: tarğamuto-l qur'ānil-karīm fi ḍau' 'ilāqati-l-mutarğim bil-mutalaqqī, (Übersetzung des Heiligen Koran ins Deutsche im Lichte der Übersetzer-Rezepienten-Relation). In: Bund der Islamischen Universitäten und Al-Azhar Universität (Hrsg.). Internationales Symposium über "Islamische Studien bei den Nichtarabern" in der Zeit vom 20–22 Mai 1997. Kairo.
- Ullmann, Ludwig: Der Koran. Das Heilige Buch des Islam. Neu bearbeitet und erläutert von L. W. Winter. München 1959 und 1996.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000200

Zur Diskussion um den Talmud im 19. Jahrhundert Die Kontroverse zwischen Abraham Geiger und den Brüdern Deutsch

Hans-Michael Haußig (Berlin/Potsdam)

In der jüdischen Geschichte stellt die Entwicklung im 19. Jahrhundert in Deutschland eine entscheidende Zäsur gegenüber den vorangehenden Epochen dar. Juden begannen sich hier seit dem Ende des 18. Jahrhunderts nicht mehr als eine von ihrer Umwelt isolierte Sondergruppe zu begreifen, sondern betrachteten sich als integraler Teil des Landes, in dem sie lebten, und fühlten sich dessen Kultur zugehörig. Dieser zunächst langsame und allmählich immer stärker werdende Akkulturationsprozess musste früher oder später auch Konsequenzen auf der religiösen Ebene nach sich ziehen. Man hatte die Empfindung, dass die überlieferten religiösen Formen den Anforderungen der Zeit nicht mehr gerecht würden und nur ein Hindernis für die Assimilation an die nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft darstellten, zudem vielen Juden ein Großteil der überlieferten Zeremonialgesetze ohnehin nicht mehr einsichtig schien. Es galt daher die Frage zu diskutieren, inwieweit eine Reformierung des Judentums notwendig und inwieweit sie möglich sei, ohne dass dabei die Grundsätze der Religion der Väter aufgegeben würden. Die hierzu gefundenen Antworten waren unterschiedlich, und sie spiegelten sich auch in den entstehenden Gruppen des Judentums wider, die die Basis derjenigen Strömungen wurden, die auch noch heutzutage insbesondere innerhalb der USA maßgebende Faktoren darstellen und für jeweils unterschiedliche Ausdeutungen der jüdischen Religion stehen.

Eine besondere Frage bildete in diesem Zusammenhang die Stellung zur mündlichen Lehre und zu deren grundlegendem Dokument, dem Talmud. Der Ausdruck *mündliche Lehre* ist die gängige Übersetzung des hebräischen Ausdrucks *tor h še-be'al-peh*, der im Englischen in der Regel als *oral law* wiedergegeben wird und im Deutschen daneben noch mit den Ausdrücken *mündliche Torah* o-

der *Tradition* bezeichnet wird. Die Annahme, dass Moses am Sinai neben der schriftlichen Torah auch eine mündliche Offenbarung erhalten habe, bildet eine der Grundannahmen des Judentums, ohne die es nicht verstanden werden kann. Hinsichtlich der Frage, wie sich mündliche und schriftliche Lehre zueinander verhalten, wurden freilich auch schon in der Traditionsliteratur recht unterschiedliche Antworten gegeben. So geht die rabbinische Literatur tendenziell von einer Gleichwertigkeit von beiden aus[1], wogegen sich bei mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Autoren die Tendenz erkennen läßt, in der mündlichen Lehre zwar auch eine sinaitische Offenbarung zu sehen, jedoch diese im wesentlichen als eine Erläuterung oder Kommentierung der schriftlichen Torah aufzufassen[2]. Noch im 19. Jahrhundert verfasste Katechismen, die erstmalig versuchten, die Grundlagen der jüdischen Religion in komprimierter Form systematisch zu erläutern, gehen allerdings von einer grundlegenden Gleichwertigkeit der mündlichen und schriftlichen Lehre aus[3]. Der Talmud mit seinen beiden Teilen Mischnah und Gemara ist nun dasjenige Dokument, das die wesentlichen Grundlagen der mündlichen Lehre, wie sie durch das rabbinische Judentum formuliert wurden, enthält und auf dem die ganze spätere Entwicklung des Judentums bis in die Neuzeit hinein aufbaut. Im Zusammenhang mit der Reformierung des Judentums stellte sich nun die Frage, inwieweit die innerhalb des Talmuds niedergelegten Verordnungen hinderlich oder förderlich für eine zeitgemäße Auffassung der Religion sind bzw. inwieweit sie überhaupt noch Autorität beanspruchen dürften oder nicht vielmehr einen längst überkommenen Ballast darstellten, von dem es sich zu trennen gelte. Radikale Antworten, die den Talmud generell verwarfen, wurden allerdings nur selten gegeben. Die Einstellung gegenüber diesem Dokument war vielmehr differenziert und wie sich im folgenden zeigen wird, konnten sowohl radikale Reformer als auch traditionalistisch ausgerichtete Kräfte in ihm die Legitimation für ihre jeweiligen Ansichten finden.

Ein herausragendes Beispiel dafür findet sich in der Auseinandersetzung zwischen Abraham Geiger und den Brüdern Israel und David Deutsch. Abraham Geiger (1810-1874) war einer der maßge-

---

[1] Vgl. etwa Sifre zu Deuteronomium §351.

[2] Vgl. etwa Jehudah ha-Levi, *seper ha-k zar* III, 35.

[3] Vgl. etwa Herz Homberg, *Imre seper*, Wien 5608 (=1808), 16–19; Alexander Behr, *Lehrbuch der mosaischen Religion*, München 1826, 12–17;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000202

benden Führer der jüdischen Reformbewegung im 19. Jahrhundert in Deutschland und gilt als einer der Begründer der Wissenschaft des Judentums. Er hatte an verschiedenen Orten das Amt des Rabbiners ausgeübt, war einer der aktivsten Teilnehmer an den in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts stattfindenden reformorientierten Rabbinerversammlungen und einer der Initiatoren des Jüdisch-Theologischen Seminars in Breslau (1854) sowie der Mitbegründer der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin (1872), deren Leitung er bis zu seinem Tode innehatte. Daneben war er als Herausgeber jüdisch-theologischer Periodika sowie auf dem Gebiet der jüdischen Religionsgeschichte und der Orientalistik – hier ist u.a. seine preisgekrönte Schrift *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen* zu erwähnen[4] – publizistisch tätig. Geigers Kontrahenten, die Brüder Israel Deutsch (1800-1853) und David Deutsch (1810-1873), die ebenfalls an verschiedenen Orten das Amt des Rabbiners ausgeübt haben, traten bei mehreren Gelegenheiten als entschiedene Gegner der Reformbewegung hervor und lehnten die erwähnten Rabbinerversammlungen ab. Freilich waren auch sie keine Vertreter einer ultra-orthodoxen isolationistisch orientierten Religionsauffassung, sondern durchaus Männer ihrer Zeit, die das Judentum im Kontext der Mehrheitsgesellschaft verstanden wissen wollten. Insbesondere Israel Deutsch brachte dies mit einer Predigt anläßlich der Inthronisation des Preußenkönigs Friedrich Wilhelms IV. 1840 zum Ausdruck[5], und diese Haltung findet sich auch in seinen Briefen wieder, wo er sowohl von Freundschaften zu christlichen Nachbarn berichtet als auch die Kenntnis zeitgenössischer Literatur oder der geistigen Strömungen seiner Zeit an den Tag legt[6]. Hinsichtlich der Frage der Gültigkeit des traditionellen Religionsgesetzes, der Halachah, nahmen die

---

[4] Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Bonn 1833 (2. Aufl., Leipzig 1902, Nachdruck Osnabrück 1971). Viele der hier von Geiger vertretenen Hypothesen können allerdings nach dem Stand der heutigen Forschung als überholt gelten. Dennoch war Geigers Buch seinerzeit ein bahnbrechendes Werk.

[5] Israel Deutsch, *Huldigungs-Rede gehalten am 15. Oktober 1840 von Herrn Rabbiner Israel Deutsch in der Synagoge zu Beuthen O/S.*, herausgegeben von den Gemeinde-Vorstehern daselbst, Breslau 1841.

[6] Vgl. Abraham Deutsch und David Deutsch (Hg.), *Proben aus dem literarischen Nachlasse des Herrn Israel Deutsch s.A.*, Gleiwitz 1855.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000203

Brüder Deutsch hingegen einen kompromisslosen Standpunkt ein.

Die Auseinandersetzung zwischen Geiger und den Brüdern Deutsch entzündete sich an Geigers Schrift *Ansprache an meine Gemeinde*[7], die seitens seiner Kontrahenten eine umfassende Entgegnung erfahren hat[8]. Während Geiger im Talmud selbst eine Basis für zeitgemäße Reformen zu finden glaubt, vertreten die Brüder Deutsch gerade die gegenteilige Ansicht und meinen, dass er vielmehr von einer Unabänderlichkeit des Religionsgesetzes ausgehe. Geigers Schrift ist selbst in Auseinandersetzung mit einer anderen Schrift entstanden, die von seinem Breslauer orthodoxen Rabbinatskollegen Salomon A. Tiktin verfasst wurde und mit deren Vorwürfen er sich in seiner Ansprache eingehender auseinandersetzt[9]. Hierbei zeigt er sich als ein Befürworter der mündlichen Tradition und als deren Hauptdokument, des Talmud, jedoch möchte er diese keinesfalls in einer naiven Buchstabengläubigkeit aufgefasst wissen. Dem Vorwurf, dass er die Tradition leugne, tritt er dementsprechend mit folgenden Worten entgegen:

> "Das Princip der Tradition, dem die ganze thalmudische und rabbinische Literatur ihr Entstehen verdankt, ist nichts Anderes als das Princip der beständigen Fortbildung und zeitgemäßen Entwickelung, als das Princip, nicht Sklaven des Buchstaben der Bibel zu sein, sondern nach ihrem Geiste und nach dem ächten Glaubensbewußtsein, das die Synagoge durchdringt, fort und fort zu zeugen. Daher also erkennt das Judenthum ganz wohl das Amt einer mündlichen Lehre an, die nach dem Geiste und nach der Zeit das geschriebene Wort, das bei beständiger Stagnation des Todes verbleichen müßte, stets neu mit dem ei-

---

[7] Abraham Geiger, Ansprache an meine Gemeinde, in: ders. *Nachgelassene Schriften 1*, Berlin 1875, 52-112. Leider war es mir nicht möglich, Einsicht in den Originaldruck von 1842 zu nehmen. Bei Zitaten aus dieser wie aus der in der folgenden Anmerkungen genannten Schrift, wurde jeweils die Originalorthographie beibehalten.

[8] Israel Deutsch und David Deutsch, Rücksprache mit allen Gläubigen des rabbinischen Judenthums über die jüngst erschienene Broschüre betitelt Ansprache an meine Gemeinde von Dr. Abraham Geiger, Breslau 1842, Breslau 1843.

[9] Auf die Schrift Tiktins wird in Geigers Ansprache immer nur als "Darstellung" bezuggenommen. Leider war es mir bisher weder möglich, die Schrift selbst aufzutreiben, noch den genauen Titel, Ort und Jahresangabe zu ermitteln.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000204

genthümlichen Geiste zu beleben, zu restauriren und zu regeneriren wisse. Mit dieser Annahme paart sich aber keineswegs das Schwören auf jedes Wort des Thalmuds und der Rabbinen, indem sie, wohl im Auftrage der mündlichen Lehre, aber dennoch oft nicht in ihrem Sinne, ergänzt, erweitert, eingeschränkt und modificirt haben"[10].

In diesem Statement weist Geiger zwar in überzeugender Weise den Vorwurf des Karäismus bzw. Sadduzäismus zurück[11], der ihm von seinem Kontrahenten Tiktin gemacht wurde, doch setzt er sich damit gleichzeitig von einigen traditionellen Positionen des Judentums ab, was, wie im folgenden zu zeigen sein wird, auch seitens seiner Gegner nicht widerspruchslos hingenommen werden konnte. Mit seiner These von einer "beständigen Fortbildung und zeitgemäßen Interpretation" der schriftlichen Überlieferung durch die mündliche Lehre greift Geiger offensichtlich auf die bereits in der traditionellen Literatur vertretene Ansicht, dass die mündliche Lehre die Funktion einer Erklärung und näheren Ausführung der schriftlichen Lehre habe, zurück. Insbesondere Judah Loew ben Bezalel vertrat in seinem Buch *tif'eret yisra'el* in expliziter Weise diese These und sprach davon, dass die Schrift die eigentliche Anordnung enthält, wogegen die mündliche Torah lediglich die Explikation des in der schriftlichen Torah Enthaltenen darstellt. Letzterem sind aber unendliche Möglichkeiten gegeben und von daher ist die mündliche Lehre von ihrer Natur als Erklärung zur schriftlichen Torah immer unvollständig. Die Tatsache, dass etwas aufgeschrieben wird, belehrt uns jedoch über die Vollständigkeit und Abgeschlossenheit des aufgeschriebenen Sachverhalts[12]. Von hier aus scheint es dann nicht mehr weit zu der Ansicht der Anpassung des Religionsgeset-

[10] Geiger, Ansprache (s. Fn. 7), 92-93.

[11] Sowohl Sadduzäer als auch Karäer waren Religionsparteien des Judentums, die die mündliche Lehre, so wie sie vom rabbinischen Judentum tradiert wurde, ablehnten. Während die Sadduzäer zur Zeit des zweiten Tempels wirkten und die großen Kontrahenten der Pharisäer, der Vorläufer des rabbinischen Judentums, waren, traten die Karäer im Mittelalter auf und hatten ihren Schwerpunkt in den islamischen Ländern. Sie stellten eine ernstzunehmende Herausforderung für das rabbinische Judentum dar, das erst allmählich seinen Standpunkt als relativ unbestritten durchsetzen konnte. Reste der Karäer haben sich bis heute erhalten.

[12] Judah Loew ben Bezalel, *seper tip'eret yisra'el*, Kap. 68 (Benutzt wurde die CD-ROM-Ausgabe der Judaic Classics Library).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000205

zes an die jeweiligen zeitlichen und räumlichen Umstände zu sein. Eine Legitimation hierfür könnte man vielleicht in dem Diktum des Jerusalemer Talmuds finden, wonach alles, was ein künftiger Gelehrter an Erneuerung bringt, bereits dem Moses am Sinai gegeben wurde[13]. Hierunter wurde jedoch keineswegs eine grundsätzliche Infragestellung von Vorschriften der traditionellen Halachah verstanden als vielmehr die Anpassung der bestehenden Torahvorschriften an die zeitlichen und räumlichen Umstände. Dasjenige, was der Weise im Moment der Erneuerung vollzieht, ist an sich nichts anderes als die faktische Umsetzung desjenigen, was potentiell bereits am Sinai als Offenbarung vorhanden war. Auch Rabbi Loew, der von der Unendlichkeit der möglichen Explikationen der schriftlichen Torah durch die mündliche sprach, vertrat keineswegs die Auffassung, dass damit eine Aussetzung der traditionellen Religionsbestimmungen verbunden sei. Geigers Behauptung, dass mit der Annahme, dass die mündliche Lehre die schriftliche ergänzt, sich "keineswegs das Schwören auf jedes Wort des Thalmuds und der Rabbinern" paart, mag hinsichtlich der nicht in den Bereich des Religionsgesetzes gehörigen Aussagen, der Aggadah, zwar in einem gewissen Maße Gültigkeit haben, doch was die Halachah betrifft, geradezu als eine Infragestellung des Offenbarungsanspruchs der mündlichen Torah angesehen werden. Geiger nimmt freilich auf diese grundlegende Unterscheidung in seinem Aufsatz an keiner Stelle Bezug und es nimmt nicht Wunder, dass zunächst an derartigen Mängeln begrifflicher Klarheit die Kritik der Brüder Deutsch ansetzt, freilich in recht scharf geschliffener und polemischer Sprache:

> "Wie in unserer Beschwerde, müssen wir auch diesmal auf den schönen talmudischen Spruch kommen: ‚Wahrheit kann stehen, Lüge kann nicht stehen'. Darum wohl wird die Ausdrucksweise des H. G. (= Herrn Geiger, *H.-M. H.*), wo er von der Wahrheit abweicht, so oft sehr unbestimmt und schwankend, wie dies nicht minder bei gegenwärtiger Definition des Begriffes Tradition der Fall ist"[14].

Kritik erfährt nun vor allem dasjenige, was die Deutschs Geigers Thesen zu entnehmen zu müssen glauben, nämlich, dass "die Rabbinen aller Zeiten" vom Gesetzgeber (Gott) befugt sind, "das ge-

[13] jPea 13a.

[14] Deutsch, Rücksprache (s. Fn. 8), 28.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000206

schriebene Gesetz beliebig aufzuheben und zu modifizieren, sobald dies als zeitgemäß erscheint". Freilich, derartiges mag man aus den Worten Geigers herauslesen können, doch hat er sich nicht in dieser Schärfe und Konsequenz ausgedrückt und redet auch keineswegs einem beliebigen und willkürlichen Umgang mit dem Talmud das Wort. Doch haben die Deutschs zurecht erkannt, dass der Auseinandersetzung zwischen ihnen und Geiger nicht nur eine abstrakte Diskussion um den Offenbarungscharakter der mündlichen Lehre zugrunde liegt, sondern die Frage, inwieweit sich aus der Tradition die Legitimation für eine zeitgemäße Reformation des Judentums herleiten lässt:

> Wahrlich, wir müssen gestehen, fein ist der H. Doctor; schlau ist das Kunststückchen ersonnen. Man regalirt uns mit einer funkel-nagel-neuen Tradition, weil es eine solche ist, die sich leicht zu einer Höllen-Machine verarbeiten läßt, um das läßtige Ceremonial-Gesetz in die Luft zu sprengen; man legt dem Talmud eine falsche Basis unter, weil es eine solche ist, die man leicht hinweg ziehen kann, um sich selbst darauf festzustellen"[15].

Im Gegensatz zu Geiger bestreiten die Deutschs vehement, dass die rabbinischen Satzungen und Schrifterklärungen "ein Produkt der zeitgemäßen Fortbildung" und "eine Anpassung an die damaligen Zeitanforderung gewesen" sind und glauben nicht, dass es Geiger "mit dieser Behauptung ernst gemeint habe". Das Zeitgemäße bedingt ihrer Ansicht nach eine sich den allgemeinen Zeitströmungen zuwendende Richtung. Dies lässt sich nach Ansicht der Brüder Deutsch jedoch nicht aus dem Rabbinismus schließen, denn wäre er zeitgemäß gewesen, so hätten sich "auch bei nichtjüdischen Völkerschaften, mindestens mehrfach Analogien nachweisen lassen" müssen. Der Rabbinismus bietet jedoch "eine Menge der sonderbarsten Eigenthümlichkeiten", womit die Brüder Deutsch etwa auf die Speisegebote oder die Bestimmungen für den Sabbath anspielen, die in dieser Weise bei keiner anderen Nation anzutreffen waren. Jedermann wird daher nach Ansicht der Brüder Deutsch eingestehen, "daß der Rabbinismus mit seinen eigenthümlichen Postulaten sich zu griechischer und römischer Bildung, wie Himmel und Erde, wie Tag und Nacht, verhalte" [16]. Sofern er bereits in seiner Entste-

[15] Deutsch, Rücksprache (s. Fn. 8), 29.

[16] Deutsch, Rücksprache (s. Fn. 8), 30–31.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000207

hungs- und Blütezeit nicht zeitgemäß war, kann man in gleicher Weise heutzutage nicht erwarten, dass er auf der Basis seiner Traditionen Zugeständnisse an die Zeit macht:

> "Die Annahme einer solchen Tradition, eines solchen Princips, wird von den unleugbarsten Thatsachen, wird von jedem Blatte der jüdischen Geschichte, jedem Blatte des Talmuds und der ganzen rabbinischen Literatur, auf das bestimmteste, Lügen gestraft. Wäre ein solches Prinzip der Modifikation auf jüdischem Grund und Boden heimisch; so müssten wir zu allen Zeiten, Spuren derselben antreffen; denn die Zeiten bleiben sich niemals gleich, wechseln vielmehr beständig und erzeugen immerfort veränderte Anforderungen"[17].

Hiermit bringen die Deutschs nicht nur deutlich ihre grundlegende Ablehnung einer Reform des Judentums zum Ausdruck, sondern haben auch zurecht erkannt, daß es sich hierbei "um den eigentlichen Differenz-Punkt handelt"[18], der der Auseinandersetzung zwischen Geiger und ihnen zugrunde liegt.

Geiger begründet sein Plädoyer für eine Reformierung der traditionellen Halachah zunächst mit den realen Umständen der Zeit. Die "ganze Stellung der Juden, alle Beschäftigungen derselben, sowohl des gewöhnlichen Lebens, als die des Studienkreises" haben "eine so bedeutende Umwandlung erfahren" und "nothwendig ihre Einwirkung auf die religiöse Auffassung geltend" gemacht. Geiger stellt daher an seine Kontrahenten die Frage, ob es nicht möglich sein sollte

> "von einem frommen, es mit dem religiösen Heile der Gesammtheit wohlmeinenden Rabbiner löblich und zu rechtfertigen sein, wenn er, nicht berücksichtigend Anforderung und Sitte der Gegenwart, bloss immer über ‚Neuerungen', über ‚willkürliche Abänderungen' schreit und das Ganze zu Trümmern gehen lässt, ja durch seine Schroffheit geradezu das Ganze in Trümmer zerschlägt? ... Es ist ungemein bequem, sich hinter die Unveränderlichkeit des todten Buchstaben zu verschanzen, das Leben zu ignoriren, und etwa hie und da bloss einmal ein Klagegeschrei zu erheben, in der Gegenwart tiefste Schachte und Werkstätte nicht einzudringen, die Thatsachen der Geschichte nicht zu kennen, zu verleugnen und zu verdrehen – und

[17] Deutsch, Rücksprache (s. Fn. 8), 30–31.

[18] Deutsch, Rücksprache (s. Fn. 8), 29.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000208

> dann auf sich als eine Säule des Glaubens hinzuweisen, Andere aber, die unverdrossen die Geschichte und das Leben studiren und das Heil für dieses suchen, an den Schandpfahl zu stellen!"[19].

Geiger redet hier keineswegs einer beliebigen Anpassung der Religion an den Zeitgeschmack das Wort, auch wenn der fehlende Kontext dieses Zitats und die Kritik der Brüder Deutsch dies vielleicht nahe legen mögen. Vielmehr erfahren gerade auch nach traditioneller Ansicht

> "die thalmudischen Satzungen und Anordnungen . . . nicht deshalb Anerkennung, weil sie im Thalmud verzeichnet sind, sondern der Thalmud hat desshalb und insofern Autorität, weil und inwiefern die in ihm verzeichneten Satzungen und Anordnungen allgemeine Anerkennung finden"[20].

Geiger führt hier Grundsätze an, denen zufolge ein Brauch (*minhag*) sowohl eine Halachah festlegen als auch ersetzen kann. Diesen Grundsätzen werden freilich enge Grenzen gesetzt, insofern als man ihre Gültigkeit nur auf aus alter Zeit herleitbare Gebräuche beschränken wollte, wogegen sie für solche, für die keinerlei Hinweise in der Torah vorhanden sind, keineswegs gelten[21]. Zudem besitzt der Brauch nur dann Entscheidungskraft, wenn zwei unterschiedliche Ansichten bezüglich einer Halachah existieren, zwischen denen ihm Entscheidungskraft zukommen kann; ein Brauch allein kann jedoch nicht eine halachische Bestimmung ändern oder außer Kraft setzen[22]. Es verwundert denn auch nicht, dass hier die Deutschs Geiger mit harscher Kritik begegnen und ihm die mangelnde halachische Legitimation seiner Ansichten vorwerfen. So bezieht sich ihrer Ansicht nach das von Geiger angeführte Diktum, wonach die talmudischen Anordnungen nur Autorität besitzen, weil sie allgemeine Anerkennung finden und nicht, weil sie dort verzeichnet sind, nur auf rabbinische Anordnungen, jedoch nicht auf Gesetzesbestimmungen, die traditionell aus der Schrift hergeleitet werden.

---

[19] Geiger, Ansprache (s. Fn. 7), 101.

[20] Geiger, Ansprache (s. Fn. 7), 97.

[21] Vgl. Soferim 14,18.

[22] Vgl. hierzu Menachem Elon, *Jewish Law. History, Sources, Principles (Hebräisch)*, 3. überarbeitete Auflage, Jerusalem 1988 (Neudruck von 1997), Vol. 1, 713-767 (*ha-minhag*). In komprimierter Form finden sich die Ausführungen auch bei ders.:, *Art. Minhag*, EJ 12, 4-26.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000209

Die letzteren haben nicht darum Geltung, weil ganz Israel darin übereingekommen ist, sondern weil sie, gleich der Schrift, ein "Ausfluß göttlicher Offenbarung" sind. Die von Geiger angeführten Beispiele sind nach Ansicht der Brüder Deutsch nur "rein rabbinische Anordnungen, zum Theil unwichtige Gebräuche, aber auch nicht ein einziges biblisch"[23]. Man mag darüber spekulieren, ob Geiger hier bewusst oder unbewusst die von Deutsch angeführten Kritikpunkte in seinem Entwurf unberücksichtigt gelassen hat. Jedenfalls zeigt die Kritik der Brüder Deutsch, dass der Talmud gegenüber Neuerungen innerhalb des Religionsgesetzes eher reserviert ist und diesen etliche Einschränkungen auferlegt. Nicht zu unrecht mag daher ein anderer herausragender Vertreter des Reformjudentums, Samuel Holdheim (1806-1860), nur gerade drei Jahre nach dieser hier beschriebenen Auseinandersetzung zu der Ansicht gekommen sein, dass es "eine unverzeihliche Schwäche" ist,

> "den steifgewordenen Händen des Talmuds die Fahne des Fortschritts aufzudrängen. Es ist endlich Zeit, dass man sich dem Talmud gegenüber stark genug fühle und mit dem über ihn längst hinausgegangenen Bewusstsein ihm entgegentrete, nicht bei jedem Schritte vorwärts mit dem schweren Folianten sich fortzuschleppen, und ohne sie aufzuschlagen, ihnen eine unschuldige Aeußerung abzulauern, um darauf das Fundament des Fortschritts zu begründen"[24].

Diese geradezu neokaräische Position hätte allerdings das Judentum von seinen historischen Wurzeln abgeschnitten und hätte sich daher als äußerst destruktiv erweisen müssen. Es überrascht insofern nicht, dass sie sich nicht durchgesetzt hat und spätere Reformer des Judentums letztendlich doch an die Anpassung der talmudischen Prinzipien an die moderne Zeit nach dem Muster von Abraham Geiger angeknüpft haben.

---

[23] Deutsch, Rücksprache (s. Fn. 8), 37.

[24] Samuel Holdheim, *Das Ceremonialgesetz im Messiasreich. Als Vorläufer einer Schrift über die religiöse Reform des Judentums*, Schwerin/Berlin 1845, 49.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000210

Pachomische Regeln als Stabilisierungsfaktor für die pachomische Gemeinde

A. L. Khosroyev (St. Petersburg)

Es ist gut bekannt, wie mannigfaltig das frühe Mönchtum in Ägypten war. Bezeichnend ist dafür, daß seine Teilung in immerhin drei Grundarten, nämlich Koinobiten, Anachoreten und *remnuoth* (bzw. *sarabaita*), die von Hieronymus und Cassian[1] vorgeschlagen wurde, diese Mannigfaltigkeit nicht auszudrücken vermag. Darüber sind sich die alten Autoren im klaren gewesen und haben versucht, ein ausführlicheres Schema zu geben. So wurde in der "Regula Benedicti" noch eine Art hinzugefügt, nämlich die *gyrovagi*, d. h. die wandernden Mönche[2], und noch später unterschied Isidorus von Sevilla schon sechs Arten von Mönchen: die ersten drei von ihnen sind gut: "genus coenobitarum, eremitarum und anachoretarum" und die anderen drei sind schlecht "genus (pseudo-) anachoretarum, circumcellionum und diejenigen, die sich *sarabaitae* oder *remobothitae* nennen"[3].

Wie dies auch sein mag, waren sich viele Autoren schon darin einig, daß nur Koinobiten und Anachoreten (bzw. Eremiten) die wah-

---

[1] "Tria sunt in Aegypto genera monachorum: coenobium quod illi *sauhes* gentili lingua vocant, nos *in commune viventes* possumus appelare; anachoretae, qui soli habitant per deserta...; tertium genus est, quod dicunt *remnuoth*, deterrimum atque neglectum... hi bini vel terni nec multo plures simul habitant..." (Hier. Ep. 22.34). "Tria sunt in Aegypto genera monachorum, quorum duo sunt optima, tertium tepidum... primum est coenobitarum, qui scilicet in congregatione pariter consistentes unius senioris iudicio gubernantur... secundum anachoretarum... tertium reprehensibile *sarabaitarum* est" (Cassian, Conlatio XVIII.3.2–3).

[2] RB (I.10–11); vgl. auch bei Cassian eine vierte Art, die aber vom Autor ohne Namen gelassen wurde (Conlatio XVIII. 8).

[3] Eccl. off. II.16 (PL 83, 794–799); vgl. Etym. lib. VIII.5, N. 53 (PL 82, 302).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000211

ren Formen des Mönchtums bilden, während alle anderen verdächtig und tadelswert sind. Diese Behauptung paßt zu der Tatsache, daß die ersten zwei Formen zahlreich und verbreitet waren, während die anderen immer marginal blieben[4]. In der "Vita Pachomii" (unsere Hauptquelle für die Geschichte der pachomianischen Gemeinde, die am Ende des IV. Jhs. verfasst wurde[5]) findet man folgende Aussage des Stifters: "In unserer Generation sehe ich in Ägypten drei Häupter ...: (das erste) ist der Bischof Athanasios, der Athlet Christi ...; (das zweite) ist der heilige Vater Antonius, das vollkommene Vorbild des anachoretischen Lebens; und (das dritte) ist diese Koinonia, die als ein Modell für alle diejenigen dient, die die Seelen für Gott sammeln wollen ..."[6].

Das Koinobitentum des Pachomius entstand zur Zeit, als die anderen Formen des monastischen Lebens bereits existierten. Schon in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts gedieh in Ägypten eine asketische Bewegung, und zwar in verschiedenen Arten. Es genügt an solche Personen zu erinnern wie z. B. Hierakas und seine Nachfolger (sowohl Männer als auch Frauen), den Bischof Paphnutius und Anto-

---

[4] S. aber bei Hieronymus im schon zitierten Brief (vom Jahre 384; s. Anm.1): "tertium genus ... *remnuoth* ... quod in nostra provincia aut solum aut primum est". Mit *nostra provincia* meint er vielleicht Pannonia. Vgl. auch bei Cassian die Angabe, daß die *sarabaitae* zu seiner Zeit in einigen Provinzien gediehen (Conlatio XVIII. 7).

[5] Als Grundlage nehme ich die griechische "Vita Pachomii" (G^1 = Halkin 1 und Halkin 2), die meiner Meinung nach am nähesten zum verlorenen griechischen Original steht. Die "Vita", die in mehreren Versionen und in verschiedenen Sprachen auf uns gekommen ist, ist unsere einzige Quelle für die äußeren Ereignisse im Leben der pachomischen Klöster, aber die Daten, die die innere Organisation der Gemeinde betreffen, kann man den Regeln gegenüberstellen, und zwar mit dem Ergebnis, daß beide Quellen manchmal einander widersprechen. Diese Diskrepanz kann man damit erklären, daß die ursprüngliche "Vita" nicht auf uns gekommen ist; die verschiedenen Versionen des Textes, die wir jetzt haben, entstanden nach späteren zahlreichen Redaktionen und Erweiterungen des Originals, die vielleicht schon nicht in pachomianischen Gemeinden gemacht wurden. Für eine französische Übersetzung der Version G^1 s. Festugière, 1965; für eine französische Übersetzung der koptischen Versionen s. Lefort, 1943; für eine englische Übersetzung der G^1 und einiger koptischen Versionen s. Veilleux, 1981.

[6] Vit. Pach. 1 (= G^1), § 136 (Halkin 1, 86. 3–9); vgl. S^5 (Lefort, 185, 13–20).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000212

nius[7]. Pachomius selbst fing sein monastisches Leben (etwa im Jahre 313) als ein Jünger bei einem Asketen namens Palamon an[8].

Die Erfindung solcher neuen Form des monastischen Lebens wie das Koinobitentum verbindet die Tradition einmütig mit Pachomius[9], dessen Unternehmen sich als so erfolgreich erwies, daß man etwa fünfzig Jahre später über die Pachomianer als über die zahlreichsten Mönche in Ägypten sprechen konnte[10]. Von dieser Zeit an, und zwar unter dem starken Einfluß der pachomianischen Lebensart, erscheinen überall im Byzantinischen Reich koinobitische Klöster (man kann an die Klöster des Basilius in Kleinasien oder die Klöster des Benedikt in Italien erinnern) und verdrängen allmählich alle anderen Formen des monastischen Lebens. In den dreißiger Jahren des 6. Jahrhunderts hat Justinian sogar gesetzlich vorgeschrieben, daß alle Klöster koinobitisch sein sollten[11].

Wie kann man den Erfolg des Pachomius erklären? Es scheint, daß es zwei grundlegende Faktoren dafür gab. Den ersten kann man als rein psychologisch definieren. Bei weitem nicht alle Menschen, die ein einsames Leben führen wollten, konnten sich zutrauen, sich in die Wüste zu entfernen, weil sie bei Ägyptern immer Angst we-

---

7 Über Hierakas s. Epiph., Pan.67; Paphnutius s. Socr., H. E. I.11; Antonius s. Athan., Vit. Ant.

8 G^1, § 6 (Halkin 1, 4.17 ff.); Vit. Bo. 10 (Lefort 2, 7.25 ff.).

9 Vgl. aber eine Aussage, die in den anderen Quellen keine Bestätigung findet und die der Autor der "Vita Pachomii" in den Mund des Antonius gelegt hat: "Ein Mann, namens Aota, wollte noch vor Pachomius eine solche Tätigkeit schaffen, hatte aber keinen Erfolg, weil er es nicht vom reinem Herzen machte" (G^1, § 120; Halkin 1, 77.35–37; die Aussage fehlt in den koptischen Versionen).

10 S. z. B. Hieronymus, Ep. 22.35: "die zahlreichste Klasse"; Cassian, Conlatio XVIII. 3.3: "maximus numerus monachorum per universam Aegyptum commoratur". Es ist zu bemerken, daß Pachomius selbst neun Männer – und zwei Frauenklöster gegründet hat, und dann hat Theodor noch zwei Männer – und ein Frauenklöster hinzugefügt – alle in Ober-Ägypten.

11 Von dieser Regel wurde eine Ausnahme für die Anachoreten und Hesychasten gemacht, die in ihren Zellen innerhalb der Klostermauern leben konnten (s. Novellae 5, 123, 133). Ausführlich s. Alivisatos, 1913, 98–112.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000213

gen Dämonen, wilden Tieren etc. erzeugte[12]. Das Leben im Kollektiv und zwar unter dem Schutz der Mauern, mit denen jedes pachomianische Kloster von Anfang an umgeben wurde, war sicherer und ohne äußere Gefahr. Wahrscheinlich veranlaßte gerade das die ersten Mönche, zu Pachomius zu kommen.

Aber unter diesen Verhältnissen war es offensichtlich nicht genügend, daß die Mönche nur innerhalb der Mauern lebten und bloß räumlich organisiert waren. Da die Neulinge nicht nur eine unterschiedliche christliche Ausbildung (wenn überhaupt eine) besaßen, sondern auch verschiedene Zielsetzungen und geistige Potenzen mit sich brachten, und eigene Vorstellungen vom gemeinsamen Leben hatten, war es zur Erhaltung der Gemeinschaft nötig, diesem menschlichen Gemenge nicht nur eine geistliche Erziehung zu geben (z. B. die täglichen Lesungen aus der Bibel und ihre Erläuterung, die Pachomius von Anfang an mit den Brüdern abends durchführte), sondern es auch einer gemeinsamen Disziplin unterzuordnen und mönchisches Leben streng zu reglementieren. Das konnte man nur durch für alle obligatorische Regeln (sozusagen das Statut der Gemeinde) erreichen. Die Bildung dieser Regeln war der zweite Faktor, der den Erfolg und das weitere Leben des Koinobitentums sicherte.

In den anachoretischen Gemeinden (z. B. in der Sketis), wo jeder einzeln und für sich lebte, wenn auch unter der Führung eines erfahrenen Greises, war eine solche Verschiedenartigkeit der Menschen nicht ein so akutes Problem. Solche Gemeinschaften, die auch nicht so groß waren, konnten ein schriftliches Reglement entbehren. Hier waren mündliche Worte des Greises hinreichend, und sie dienten den Mönchen als Lebensregel ("Vater, sag mir das Wort, damit ich mich retten kann", fragte ein Jünger, und danach bewahrte er das Gesagte im Herzen und strebte ihm nachzumachen). Diese Aussprüche der Greise hat man erst später (nicht früher als in der 2. Hälfte des 5. Jhs.) gesammelt und schriftlich (alphabetisch und thematisch) geordnet (Apophthegmata patrum), aber die ersten Ge-

[12] Die ersten Asketen lebten in der Nähe der Ortschaften (s. z. B. über Hierakas: Vit. Epiph. 27). Der Weggang in die große Wüste verbindet die Tradition erst mit Antonius; s. die berühmte Aussage der Vit. Ant. 3: "denn damals (d. h. in der Zeit vor Antonius) ... kannte der Mönch ganz und gar nicht die große Wüste"; vgl. auch diese Phrase in G^1 § 136 (Halkin, 86. 3–9) = S^5 (Lefort 1, 185, 12–20).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000214

nerationen von Anachoreten bauten ihr Leben nur auf der mündlichen Überlieferung auf.

Wann aber und unter welchen Verhältnissen war Pachomius sich der Notwendigkeit bewußt, das alltägliche Leben seiner Mönche unter das Gesetz zu stellen?[13] Denn am Anfang seines Unternehmens dürfte er kaum eine Gesamtidee des Koinobions gehabt haben; sicherlich hat er nicht alle Schwierigkeiten, die dabei entstehen konnten, verstanden und kaum den künftigen Maßstab der Bewegung vorausgesehen. Noch weniger gilt dies für diejenigen, die zu ihm kamen. Man kann sogar in Frage stellen, ob er überhaupt zu Anfang schon die Absicht hatte, feste Regeln zu verfassen. Die "Vita Pachomii" berichtet uns, daß Pachomius schon den ersten Mönchen einfache Regeln, die freilich nicht unbedingt schriftlich, wohl aber mündlich überliefert werden konnten, gegeben hat, nämlich: "ein bescheidenes Gewand, bei allen das gleiche Essen und ein gemäßigter Schlaf"[14]. Diese Anordnungen liegen aber noch im Flußbett der anachoretischen Praktik (genau nach den gleichen Regeln führten ihre Anachorese Palamon und Pachomius durch) und stehen noch weit von den ausführlichen Regeln entfernt, die wir jetzt haben[15].

Der nächste Schritt in der Organisation der Gemeinde wurde gemacht, als die Zahl der Brüder mehr als hundert geworden war: dann hat Pachomius die ersten Klosterbeamten ernannt (den Ökonomen und seinen Stellvertreter, die Vorsteher jedes Hauses und ihre Stellvertreter, die Pförtner etc.), ihre Verpflichtungen regle-

---

[13] Eine von Palladius überlieferte Legende, daß Pachomius schon vor der Gründung des ersten Klosters eine bronzene Tafel mit den Regeln von einem Engel bekommen hätte, setzt voraus, daß die Regeln schon zu Beginn seines Unternehmens von ihm mitgebracht wurden und daß er das Koinobion nach diesen Regeln stiftete (Pallad., Hist.Laus. XXXII); vgl. auch bei Hieronymus über die Regeln: "juxta praeceptum Dei et angeli" (Praef. 1).

[14] G^1 § 25 (Halkin 1, 16.17–18); vgl. Bo 23 (Lefort 2, 23.13–18).

[15] Die gesamten Regeln sind nur in lateinischer Übersetzung von Hieronymus auf uns gekommen, die er im Jahre 404 gemacht hat (Boon, 1932). Vom koptischen Original ist nur ein Viertel des Textes geblieben; es gibt noch griechische Excerpte, die uns eine spätere und verkürzte Redaktion der Regeln geben (beide wurden von Lefort publiziert: s. Boon, 1932, 155–182).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000215

mentiert[16] und das Kloster in verschiedene Häuser geteilt[17]. Aber es ging dabei noch nicht um schriftliche Regeln für alle Mönche[18].

Wenn man der Information in der "Vita Pachomii" vertrauen soll, kann man das Vorhandensein der für alle Brüder obligatorischen Regeln in der Geschichte über die Mönche, die fleischliche Gedanken hatten und die von Pachomius deswegen aus dem Kloster vertrieben wurden[19], erkennen. An dieser Stelle liest man, daß ihnen Pachomius, gegen sie kämpfend, "den Kanon der Versammlung (κανόνα τῆς συνάξεως) und andere nötige Regeln übergeben hat". Ob diese Regeln schon aufgeschrieben wurden, ist schwer zu sagen,

---

[16] Hier sieht man den Unterschied zu den Regeln (vgl. Anm.5). Nach der "Vita" mußte der Ökonom (οἰκονόμος) drei Katechesen pro Woche halten: die eine am Samstag und die zwei anderen am Sonntag; die Hausvorsteher (οἰκιακοί) machten zwei Katechesen pro Woche an den Fastentagen (G^1 § 28: Halkin 1, 19.3–5 ff.; vgl. Bo 26: Lefort 2, 26.10–14). Nach Regel 20 mußten die Hausvorsteher (praepositi domorum) drei Katechesen pro Woche halten, aber in den Regeln 115 und 138 spricht man davon, daß die Hausvorsteher ihre Katechese zweimal pro Woche, und zwar an Fastentagen machen. Diese Diskrepanz kann man vielleicht damit erklären, daß Hieronymus das Wort οἰκονόμοι als praepositi *domorum* falsch übersetzt hat (s Veilleux, 1968, 271–274).

[17] G^1 § 26 (Halkin 1, 16.25–26); G^1 § 28 (Halkin 1, 18.4 ff.); vgl. Bo 26 (Lefort 2, 25.14 ff.).

[18] In G^1 gibt es eine interessante Stelle: nach dem Durchzählen der verschiedenen Regeln liest man "Alle diese Regelungen sind im Buch der Ökonomen ausführlich aufgeschrieben" (§ 59; Halkin 1, 41.1–3). Die Lesung "der Ökonomen" (τῶν οἰκονόμων), die beide griechische Handschriften (*F* = Halkin 1 und *B* = Halkin 2) geben und die in anderen Quellen nicht bezeugt ist, setzt voraus, daß das Buch der Regeln nur für sie, nicht aber für alle Mönche, bestimmt war. Es könnte ein ursprünglicher Schreibfehler sein, der in der handschriftlichen Überlieferung gehalten wurde, und vielleicht sollte man statt "der Ökonomen" besser "der Regeln" (τῶν οἰκοδόμων) lesen, weil man genau dieses Wort im Titel der griechischen Exzerpte findet: "ἡ ἀρχὴ τῶν οἰκοδόμων". Die Konjektur wurde von Lefort vorgeschlagen. s. Lefort, 1935, 77, n. 6.

[19] "Bevor das Koinobion gewachsen war, gab es bei unserem Vater Pachomius einige Mönche, die fleischliche Gedanken hatten, weil nicht alle die Angst vor Gott wählen" (G^1 § 38: Halkin 1, 23.17–19; s. auch Bo 24, wo es um fünfzig solche Mönche geht).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000216

weil man nicht sicher sein kann, daß diese Menschen, die Bauern aus den benachbarten Dörfern waren[20], überhaupt lesen konnten[21].

Festzuhalten ist jedenfalls, daß der Autor der "Vita" über die Regeln des gemeinsamen Lebens explizit zum ersten Mal in einer Konfliktsituation spricht, die nach einer Version mehrere Jahre dauerte[22]. So kann man vielleicht vorsichtig vermuten, daß gerade solche Situationen den Anlaß zum Verfassen (erst mündlich, dann schriftlich) der Regeln gaben und daß das Repertoire der Regeln gerade durch die inneren Zwiespälte immer stärker erweitert werden mußte. Denn man kann sich kaum vorstellen, daß Pachomius oder einer seiner Nachfolger[23] z. B. folgende Regel ohne einen Anlaß geschrieben haben konnte: "Niemand darf für sich allein eine kleine Zange besitzen, um Dornen, in die (einer) getreten ist, auszu-

---

[20] S[1] (Lefort 1, 3.25–26); hier findet man eine lebendige Beschreibung dieser Männer: " sie verließen sich auf ihre Kraft, weil sie kräftig in ihrem Leib waren" (Lefort 1, 116.24–27).

[21] Nach der bohairischen Version der "Vita" hat Pachomius "die Gesetze und Traditionen (ⲁϥϯ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ϩⲁⲛⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛⲉⲙϩⲁⲛⲡⲁⲣⲁⲇⲟⲥⲓⲥ)" den Mönchen übergeben; "ein Teil von diesen Regeln wurde aufgeschrieben, den anderen mußte man auswendig (ⲁⲡⲟⲥⲑⲏⲧⲏⲥ ⲙ̄ⲫⲣⲏϯ) wie die heiligen Evangelien lernen" (Bo 104; Lefort 2, 134.7–10); vgl. in S[3a] davon, daß ein Teil der Regeln aufgeschrieben, der andere aber mündlich überliefert wurde (ϩⲙ̄ ⲡϣⲁϫⲉ ⲛ̄ⲧⲉϥⲧⲁⲡⲣⲟ: Lefort 1, 260b.18–24). In einem griechischen Kontext brauchen die Worte νόμος und παράδοσις keine zusätzliche Erklärung: im ersten Falle geht es um ein schriftliches Gesetz und im zweiten um eine mündliche Überlieferung. Selbstverständlich konnte ein einfacher Mönch eine Kopie der Regeln nicht bei sich haben (das wäre zu teuer gewesen), deswegen las der Ober die Regeln vor, und die Mönche lernten sie vom Gehör. Man darf vorsichtig vermuten, daß die ersten Regeln auf Griechisch niedergeschrieben wurden, und zwar für diejenigen, die kein Koptisch kannten. Die Kopten verstanden eine mündliche Katechese, die Griechen nicht.

[22] "Eine lange Zeit litt er von Ihnen, nicht ein Jahr, nicht zwei, sondern vier oder fünf Jahre" s. S[1] (Lefort 1, 6.14–17).

[23] Es ist offensichtlich, daß das ganze Korpus der Regeln nicht von Pachomius allein verfasst wurde, er ist "kein einheitlicher Entwurf" (Bacht, 1983, 42). Schon Hieronymus in der Vorrede zu seiner Übersetzung der Regeln spricht von den "Geboten (praecepta) des Pachomius, Theodorus und Horsiese" (Praef. 1).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000217

ziehen – das ist dem Hausobern und dem Zweiten vorbehalten; sie soll in der Fensternische hängen, in der die Bücher niedergelegt werden" (Pr. 82; vgl. 96)[24].

Aus der Geschichte von den Brüdern, die fleischliche Gedanken hatten und die in einer sahidischen Version sehr ausführlich erzählt wird[25], kann man andere interessante Einzelheiten entnehmen. So sagt Pachomius diesen Mönchen: "Wenn ihr zum Essen gerufen werdet, müßt ihr alle zusammenkommen, aber nicht so tun, wie ihr es früher getan habt"[26], d.h. früher kamen sie zum Essen nicht rechtzeitig. Damit ist die Regel 32 zu vergleichen: "Wenn einer zum Essen zu spät kommt, soll er, außer im Falle eines Auftrages von seiten eines Älteren, ... Buße leisten oder ohne Essen in sein Haus zurückkehren". Die "Vita" erzählt weiter: "Wenn diese Brüder zum Gebet gerufen wurden, war für sie üblich, (nicht zusammen, sondern) hintereinander zu kommen", aber nachdem Pachomius sie getadelt hatte, entschloßen sie sich, überhaupt nicht zum Gebet zu gehen[27]. Damit ist Regel 3 zu vergleichen: "Und sobald (der Mönch) den Klang der Tuba hört, die zur Collecta ruft, verläßt er sofort seine Zelle" (vgl. verschiedene Bestrafungen für eine Verspätung zum Gebet in Pr. 8–10, 121, Leg. 3).

Eine ganze Reihe konkreter Situationen dreht sich um die Einhaltung bzw. Übertretung der Regeln, so daß man weitere Übereinstimmungen zwischen den in der "Vita" beschriebenen Konfliktsituationen und den Regeln anführen kann.

So findet man in der "Vita" eine Geschichte von einem Mönch, der zur von Pachomius gemachten Katechese nicht kam und stattdessen in seiner Zelle schlief. Als Pachomius das erfuhr, sagte er: "Ich weiss nicht, ob dieser Mensch ein Mönch werden kann" – da-

---

[24] Aber die konkrete Situation, in der diese Regel geschrieben wurde, ist uns unbekannt. Vgl. aber G^1 §95 (Halkin 1, 63.28–31) und Bo 90 (Lefort 2, 106.19 ff.), wo Pachomius in seinem Gespräch mit Theodorus als Beispiel die Situation mit den Dornen anführt. Weiter gebe ich die Regeln in der Übersetzung von Bacht (Bacht, 1983).

[25] Hier sagt Pachomius ihnen: "Von jetzt an werde ich euch nicht aufhalten, wenn ihr nach all den Regeln, die ich euch gegeben habe (ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲓⲧⲱⲡ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲁⲓⲧⲁⲗⲁⲩ ⲉⲧⲟⲟⲧ ⲧⲏⲩⲧⲛ̄), nicht leben wollt" (Lefort 1, 116b.4–9).

[26] S^3; Lefort 1, 116a, 18–23.

[27] S^3; Lefort 1, 116b, 27–33.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000218

nach ging der Mönch aus dem Kloster weg[28]. Solch eine Nachlässigkeit ist auch von den Regeln vorausgesehen: "Wenn das Signal ertönt, daß man sich versammeln soll, um die Weisungen der Älteren zu hören, soll niemand (in seiner Zelle) zurückbleiben ... Wer eine dieser (Weisungen) übertritt, soll der oben genannten Zurechtweisung unterliegen" (Pr. 22).

Die Erzählung von zehn tadelswerten Brüdern, die "sich oft zuflüsterten", als Pachomius seine Katechese vortrug[29], kann man mit Regel 8 in Beziehung stellen. Die Regel lautet: "Wenn es vorkommen sollte, daß einer während des Psallierens oder Betens oder während der Lesung schwatzt oder lacht", dann muß er "vom Klosterobern ausgescholten werden" (vgl. auch Pr. 121).

Mit der Geschichte von einem Bruder, der andere Mönche anregte, Trauben zu pflücken und den Pachomius schalt[30], kann man Regel 73 vergleichen: "Aus Gründen von Ordnung und Zucht soll niemand unreife Trauben und Ähren zu essen sich herausnehmen. Und ganz allgemein soll niemand von alledem, was auf dem Feld oder in den Obstgärten steht, etwas für sich allein genießen ...".

Man findet in der "Vita", und zwar mit der Bemerkung, daß diese Geschichte passierte, nachdem Pachomius die Regeln für die Einrichtung der Gemeinde den Mönchen schon übergeben hatte, eine Erzählung davon, wie die Mönche in der Bäckerei, anstatt entsprechend dieser Regeln zu meditieren, miteinander sprachen[31]. Vergleicht man diese Geschichte mit Regel 116, so sieht man, daß diese Regel ganz situativ entstanden war. Obwohl es in der Regel 60 schon vorgeschrieben wurde, bei einer (beliebigen) Arbeit "keine weltlichen Gespräche zu führen", sondern nur "zu meditieren oder wenigstens Stillschweigen zu bewahren", findet man dieses Verbot speziell für die Bäckerei wiederholt: "Nun aber ein Wort über die Bäcker. Während sie das Mehl mit Wasser befeuchten und den Teig kneten, soll niemand mit einem anderen reden"; sie sollen "nur

---

[28] G^1 §74 (Halkin 1, 49.26 ff.).

[29] G^1 §100 (Halkin 1, 67.4 ff.) und Bo 92 (Lefort 2, 108.24 ff.); vgl. auch Bo 102 (Lefort 2, 128, 12 ff.).

[30] S^{3a} (Lefort 1, 261b.8 ff.) und Bo 105 (Lefort 2, 135.4 ff.); in G^1 fehlt diese Geschichte.

[31] G^1 § 89 (Halkin 1, 60.11 ff.); vgl. Bo 74 und 77

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000219

(Texte) aus Psalmen oder der (übrigen) Schrift absingen, solange sie das Werk vollbringen".

Eine Geschichte über Titoue, der ein Vorsteher des Hauses war, in dem man das Essen für die kranken Brüder bereitete[32], ist mit Regel 74 in Verbindung zu stellen. In der "Vita" geht es darum, daß dieser Titoue, obwohl er ein "Athlet" war, von einem Dämonen versucht wurde und, als er das Essen für die Kranken bereitete, sich nicht enthalten konnte und das Essen, bevor sie aßen, bereits gekostet hatte[33]. Hier ist wahrscheinlich eine übliche Situation beschrieben: wenn sich ein so erfahrener Mönch, der mit dem Amt des Hausvorstehers bekleidet war, nicht enthalten konnte, desto leichter konnte ein einfacher Mönch einen solchen Verstoß machen. Deswegen lautet die Regel: "Wer die Speisen bereitet, soll nichts davon genießen, bevor die Brüder essen".

Aber nicht nur Konfliktsituationen konnten den Anlaß zur Entstehung der neuen Regeln geben, sondern auch ein musterhaftes Verhalten der Mönche. In dieser Hinsicht ist ein Kapitel der "Vita" interessant, wo über die "wahren Athleten Christi" namens Kornelios, Pschentaese, Suros etc. erzählt wurde, die Pachomius zu Klostervorstehern ernannt hat. Diese Mönche und ihnen ähnlich gesinnte gestatteten es nicht, auch wenn sie krank wurden, daß sie aus ihrem Lehnstuhl (ἀπὸ τοῦ καθισματίου αὐτῶν) gehoben und ins Bett (ἐπὶ κραβάττου) gelegt wurden – sie zogen sogar vor, auf ihrem Lehnstuhl zu sterben[34]. Aus dieser Passage kann man vermuten, daß es in den pachomischen Klöstern, vielleicht in der Krankenabteilung, echte Betten gab, aber die alte Praktik, die vom Anfang herrührte, weiter bestehen blieb, gerade solche Stühle zum Schlafen zu benutzen[35]. Im Laufe der Zeit hat sich diese Praktik in das Verbot

[32] S. auch G^1 § 28 (Halkin 1, 18.5–7).

[33] G^1 § 84 (Halkin 1, 57.3 ff.); in einer sahidischen Version scheint es, um eine homosexuelle Versuchung des Titoue zu gehen (S^{10}: Lefort 1, 73a.10).

[34] G^1 § 79; Halkin 1, 53.7 ff; in der bohairischen Version fehlt diese Erzählung.

[35] S. eine Geschichte darüber, wie die ersten Nachfolger des Pachomius ihn nachahmen wollten (als er saß, um sich erholen, aber ohne sich an die Wand lehnen) und konnten nicht; dann haben sie solche Lehnstühle für sich gemacht (G^1 §14; Halkin 1, 9.22 ff.); später wunderte sich Athanasi-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000220

transformiert, das man in den Regeln 87 und 88 findet: "Niemand soll außerhalb seines Lehnstuhls (reclinem sellulam)[36] schlafen, der ihm zugewiesen ist ... " (Pr. 87) und "abgesehen von dem Psiathium, d. h. die Matte, soll er auf dem Lehnstuhl auf keinen Fall etwas anderes ausbreiten" (Pr. 88).

In einer Reihe von Fällen erzählt man in der "Vita" nicht, unter welchen Umständen diese oder jene Regel entstanden war. Man beschreibt bloß eine schon bestehende Praxis. So z. B., nachdem Pachomius seine Katechese beendet hat, "sind die Mönche in ihre Häuser gegangen und haben unterwegs die Texte (aus der Schrift) meditiert, die sie auswendig gelernt haben"[37]. Das gleiche lesen wir in Regel 28: "Wenn die einzelnen nach Auflösung der Collecta sich zu ihren Zellen oder Speiseraum begeben, dann sollen sie etwas aus der Schrift meditieren".

"Und nachdem sie sechs Gebete gemacht hatten, – setzt die "Vita" fort, – saßen sie, um miteinander zu reden und sich jeder abwechselnd an das Gesagte (von Pachomius) erinnerte"[38]. Das ist genau die Vorschrift, die man in Regel 122 findet: "Wenn sie in (ihrem) Hause sitzen, soll es ihnen nicht erlaubt sein, über weltliche Dinge zu reden, sondern wenn der Obere eine Schriftkatechese gehalten hat, sollen sie sich (das Gehörte) abwechselnd ins Gedächtnis rufen, und ein jeder soll berichten, was er gehört hat oder was sie im Gedächtnis behalten haben" (vgl. Pr. 138). Über die Praktik der sechs abendlichen Gebete liest man in den Regeln 121, 125, 126 (vgl. Inst. 14 und Leg. 10). Die Regel 126 widerspricht aber dem Text der "Vita" (G^1), weil in dieser Regel gesagt ist, daß alle nach sechs Gebeten schlafen gehen müssen; in der "Vita" aber steht, daß sie danach das Gesagte besprachen. Vielleicht fehlt nicht

---

us über diese Stühle, als er die pachomianischen Klöster besuchte (G^1, § 144; Halkin 1, 91.1).

[36] Das, was im Text des Hieronymus als "reclinis sellula" übersetzt wurde, in den griechischen Excerpten aus den Regeln ist mit demselben, wie in der, "Vita" Wort καθισμάτιον wiedergegeben und im koptischen Text ⲯⲁⲁⲕ (vgl. aber Crum 550b); das Wort findet man noch einmal im koptischen Text der "Vita" (Version S^{3b}: Lefort 1, 295.5).

[37] G^1 § 58 (Halkin 1, 40.12–14); in der bohairischen Version fehlt diese Erzählung.

[38] G^1 § 58 (Halkin 1, 40.14–16).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000221

umsonst diese Regel im koptischen Text und in den griechischen Exzerpten. Ob es sich um eine Ergänzung von Hieronymus handelt, bleibt offen.

Weiter erzählt man in der "Vita" flüchtig über die Lebensweise der Mönche, und auch diese Erzählung kann als eine kurze Darstellung der Regeln bezeichnet werden. Es geht hier um das Verbot, in die Zelle eines anderen Mönches einzutreten (Pr. 112), um das Gewand (Pr. 70), um die Bücher (Pr. 82 und 101) und um Geld (Pr. 81)[39].

In den koptischen Versionen findet man ebenfalls Verweise auf die Regeln: so liest man in einer Passage, daß Pachomius den Mönchen verkündete, daß jemand, der die Gebote, die er ihnen gegeben hat, übertritt, die seinem Vergehen entsprechende Strafe bekommen müsse (ⲉⲫⲓⲁⲭⲓⲧⲉⲫⲉⲡⲓⲧⲓⲙⲓⲁ ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲛⲓⲡϣⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲫⲡⲁⲣⲁⲃⲁⲥⲓⲥ)[40]. Über solche Strafen sprechen die Regeln ständig, und ⲭⲓ ⲉⲡⲓⲧⲓⲙⲓⲁ in der "Vita" (vgl. auch den koptischen Text der Pr. 125 und Inst. 6)) entspricht "agere paenitentiam" in der lateinischen Übersetzung (Pr. 125)[41] und ἐπιτιμία λαμβάνειν in den griechischen Excerpten (Pr. 8, 9, 10 etc.). In der "Vita" liest man auch über ein Verbot des Pachomius, im Kloster über weltliche Dinge (ⲉⲑⲃⲉ ⲟⲩϩⲱⲣ ⲛ̄ⲕⲟⲥⲙⲓⲕⲟⲛ) zu erzählen, d.h. darüber, was man außerhalb des Klosters gesehen hat[42]. Dieses ist mit Regel 86 zu vergleichen: "Wenn einer zu Fuß oder zu Schiff eine Reise gemacht oder draußen eine Arbeit erledigt hat, soll er im Kloster nicht von den Dingen reden, die er dort gesehen hat" (vgl. auch Pr. 53 über den Besuch der Verwandten).

Einer der wichtigen Faktoren für die Stabilisierung der Gemeinde war, daß Pachomius selbst wie ein beliebiger Monch nach diesen Regeln lebte. In Regel 70 ist vorgeschrieben, daß die Mönche kein zweites Lebitonarium in ihrer Zelle haben durften; nachdem sie das zweite Lebitonarium gewaschen und getrocknet haben, mußen sie

---

[39] G[1] § 59 (Halkin 1, 40.20–25).

[40] S. z.B. S[3a] (Lefort 1, 260b, 29–31); vgl. Bo 104 (Lefort 2, 134.13–14).

[41] Es ist zu bemerken, daß Hieronymus immer "agere paenitentiam" (z. B. Pr. 121 und 125) benutzt, auch wenn im koptischen Text zwei verschiedene Worte dafür stehen: ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲉⲓ und ⲭⲓ ⲉⲡⲓⲧⲓⲙⲓⲁ.

[42] S[3a] (Lefort 1, 261a, 1 ff.); vgl. Bo 104 (Lefort 2, 134.16 ff.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000222

sie "dem Zweiten geben, d. h. dem, der nach dem (Haus) Obern (praepositus = οἰκιακός) kommt, und der soll sie in einer (speziellen) Zelle aufbewahren". Mit dieser Vorschrift ist eine Erzählung aus der "Vita" zu vergleichen. Pachomius, obwohl er Leiter des ganzen Klosterverbandes und gleichzeitig Vorsteher des Hauptklosters Pabau war, unterwarf sich, wie jeder Mönch im Kloster, dem Hausobern jenes Hauses, zu dem er gehörte, und er war immer so bescheiden, daß er zusammen mit allen anderen zweimal pro Woche die Katechese seines Hausobern stehend hörte, und seine Lebitonarien in der Zelle des Hausobern (τοῦ οἰκιακοῦ) bewahrt wurden; selbst hatte er keine Vollmacht, etwas Zusätzliches für seine leiblichen Bedürfnisse bei dem Ökonom zu nehmen (vgl. Pr. 105)[43].

Es ist kaum anzunehmen, daß der Autor der "Vita" (oder ihre späteren Redaktoren) sich alle diese Situationen einfach dafür ausgedacht hatte, um die schon existierenden Regeln zu illustrieren. Wohl umgekehrt zeigen uns diese Situationen den Kontext, in dem die Regeln entstanden. Wie umfangreich die ersten aufgeschriebenen Regeln waren, kann man nicht sagen, aber man kann sicher sein, daß sie zusammen mit dem Anwachsen der Gemeinde wuchsen. Wenn in der "Vita" gesagt wird, daß Pachomius dieselben Regeln wie im ersten Kloster den anderen später entstandenen Klöstern gab[44], bedeutet das nicht, daß die Regeln schon im ersten Kloster abgeschlossen waren und unveränderlich blieben. Bei dem nächsten Beispiel kann man sehen, wie sich die Situation im Laufe der Zeit änderte. In einer Geschichte über Dionysios geht es darum, daß er zu seinem alten Freund Pachomius kam und ihn dafür zu tadeln anfing, daß es den Mönchen, die aus anderen Orten ins pachomische Kloster gekommen waren, nicht *mehr* ("wie noch gestern und vorgestern": ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲥⲁϥ ⲙⲛ̄ ϣⲛ̄ⲧⲉⲛⲟⲟⲩ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ)[45] gestattet wurde, hereinzutreten, sondern sie bei den Türen ausserhalb des Klosters bleiben mußten. Pachomius erklärte ihm, daß diese Regel deswegen gestellt wurde, weil es verschiedene Mönche in seinem Kloster gab

[43] G1 § 110 (Halkin 1, 71.39 ff.); vgl. S^3 (Lefort 1, 102a, 14 ff.), wo aber das griechische Original falsch übersetzt zu sein scheint.

[44] So z. B. hat Pachomius die gleichen Regeln, die bei den Mönchen schon galten, für das erste Nonnenkloster geschrieben, s. G1 § 32 (Halkin 2, 22.8).

[45] In G^1 fehlt diese Präzisierung, aber es ist aus dem Kontext schon klar.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000223

(einige von ihnen hatten noch keine Ahnung davon, was eigentlich "Mönch" bedeutete); am besten wäre, – setzt er fort, – wenn die ankommenden Mönche mit den Pachomianern gemeinsam nur Gebete machten, danach aber müssten sie in einen für sie angewiesenen Raum gehen, wo sie essen und sich entspannen könnten[46]. Also bestand dieses Verbot nicht von Anfang an, und die Regeln bezeugen eine spätere Praxis. Regel 51 lautet: "Wenn Leute an die Klosterpforte kommen, dann sollen sie, wenn es Kleriker oder Mönche sind, mit größerer Ehrerbietigkeit aufgenommen werden, und man soll ... sie ins Gästehaus geleiten und ihnen alles zukommen lassen, was dem Mönchsbrauch entspricht. Falls sie zur Zeit des Gebetes und der Collecta in den Konvent der Brüder kommen wollen und des gleichen Glaubens sind, dann soll der Pförtner oder der Minister des Gästehauses dem Klosterabt Nachricht geben und demgemäß soll man sie dorthin zum Gebet geleiten" (vgl. Pr. 52).

Also, je größer die Gemeinde wurde, je komplizierter die inneren Wechselbeziehungen wurden, um so verzweigter mußten die Regeln werden. Liest man die "Vita" aufmerksam, so kann man darin die Spuren entdecken, wie und in welchen Situationen sich die Regeln formiert haben konnten[47].

[46] G^1 § 40 (Halkin 1, 24.20 ff.); Bo 40 (Lefort 2, 42.22 ff.); S^5 (Lefort 1, 138.13 ff.).

[47] Deswegen schätze ich die Aussage von Veilleux als übertrieben ein: "Granted that an hagiographical text does not have the same style as a legislative one, it remains obvious all the same that there is no trace in the Lives of a great number of detailed legislations described in the Rules" (Veilleux, 1981, 11).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000224

Bibliographie

Alivisatos, 1913 – H. S. Alivisatos, Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I. Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1913.

Bacht, 1983 – H. Bacht. Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum II. Pachomius – der Mann und sein Werk. Würzburg, Echter Verlag, 1983.

Boon, 1932 – Pachomiana Latina. Règle et épitres de S. Pacome, épitre de S. Théodore et "Liber" de S. Orsiesius. Texte latin de S. Jérôme. Éd. par A. Boon. Louvain, Bureaux de la Revue, 1932.

Festugière, 1965 – Les moines d'Orient IV/2. La première vie grecque de Saint Pachôme. Introduction critique et traduction par A.-J. Festugière. Paris, Les Éditions du Cerf, 1965.

Halkin 1 – Sancti Pachomii Vitae Graecae. Ed. F. Halkin. Bruxelles, Soc. des Bollandistes, 1932.

Halkin 2 – F. Halkin, Le Corpus Athénien de Saint Pachome. Avec une traduction française par A.-J. Festugière. Genève, Patrick Cramer Éditeur, 1982 (Cahiers d'Orientalisme II).

Lefort, 1935 – L. Th. Lefort, La Règle de S. Pachôme (nouveaux fragments coptes) in Muséon 48, 1935, 75–80.

Lefort, 1943 – Les vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs. Traduction française par L. Th. Lefort. Louvain, Publications Universitaires, 1943.

Lefort 1 – S. Pachomii Vita Bohairice scripta. Ed. L. Th. Lefort. Louvain, Imprimerie orientaliste L. Durbecq, 1925 (CSCO 89., Scriptores Coptici 7).

Lefort 2 – S.Pachomii Vitae Sahidice scriptae. Ed. L. Th. Lefort. Louvain, Imprimerie orientaliste L. Durbecq, 1933 (CSCO 99–100, Scriptores Coptici 9–10).

Veilleux 1968 – A. Veilleux, La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle. Romae, "I. B. C." Libreria Herder, 1968 (Studia Anselmiana 57).

Veilleux 1980 – A. Veilleux, Pachomian Koinonia. Vol. 1: The Life of Saint Pachomius and His Disciples. Kalamazoo Mich., Cistercian Publicatio, 1980 (Cistercian Studies Series 45).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000225

Veilleux, 1981 – A. Veilleux, Pachomian Koinonia. Vol. 2: Pachomian Chronicles und Rules. Kalamazoo Mich., Cistercian Publications, 1981, (Cistercian Studies series 46)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000226

Die Nerigpolemiken und der Kanonisierungsprozeß des Johannesbuches der Mandäer als Beispiele für unterschiedliche Formen der Textbearbeitung im Dienste religiöser Existenzsicherung

Carsten Koch (Marburg)

Einleitung

Die Religion der Mandäer läßt sich heute treffend als ethnisch-organisierte gnostische Taufgemeinschaft charakterisieren[1]. Die Mandäer lebten und leben immer in einer multireligiösen Umwelt. Anhänger anderer gnostischer Gruppen, des Manichäismus, altorientalischer Religionen, der iranischen Religion, sowie Juden und Christen gehörten und gehören zu ihren Nachbarn im Bereich des heutigen Irak und den daran angrenzenden westiranischen Gebieten. Im ersten Drittel des 7. Jh. trat der Islam zu diesen Religionen hinzu. Die neue islamische Staats- und Religionsmacht wurde zu einem dauerhaft bestimmenden Faktor für den weiteren Verlauf der mandäischen Religionsgeschichte. Im Laufe einer Zeitspanne von zweihundertfünfzig Jahren seit der islamischen Eroberung Mesopotamiens erlebte diese Region zunächst eine wirtschaftliche, kulturelle und intellektuelle Blütezeit, die von einer Zeit sozialer, religiöser und politischer Instabilität abgelöst wurde[2].

---

[1] Die mandäische Religion ist durch die Arbeiten von Lady Drower, R. Macuch, K. Rudolph, E. Segelberg u. a. hinlänglich bekannt, so daß an dieser Stelle auf eine Einleitung in die mandäische Religion und ihre Geschichte verzichtet werden kann. Zur Einführung in die mandäische Religion vgl.: Nagel, Peter, Art. "Mandäer", in: *EKL*^{2}, Bd. III, Göttingen 1992, Sp. 260–262, des weiteren: Rudolph, Kurt, Art. "Mandäer/Mandäismus", *in TRE*, Bd. XXII, Berlin/New York 1991, 19–25. Dort finden sich weiterführende Literaturangaben.

[2] Zur Geschichte Mesopotamiens während dieser Zeit vgl. u. a.: Endreß, Gehrhard, *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*, München

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000227

Auch die Mandäer dieser Zeit sahen sich mit diesen Ereignissen konfrontiert. Sie erlebten den Islam als andauernde Bedrohung und waren gezwungen, sich mit dieser Situation auseinanderzusetzen. Anhand zweier Beispiele mandäisch-literarischer Reaktion auf diese Ereignisse möchte ich aufzeigen, wie es ihnen gelang, sich in diesem Konflikt zu behaupten.

I. Offensichtliche Textbearbeitungen: Die Nerig-Polemiken

Die religiösen Texte der Mandäer spiegeln die Auseinandersetzung mit allen anderen Religionen ihrer Umwelt wider. Besonders augenscheinlich geschieht dies in den verschiedenen religionspolemischen Textpassagen des Ginza[3]. Gemäß ihrer gnostisch-mandäischen Theologie wird jede der anderen Religionen mit einer Finsternismacht in Gestalt eines Planeten gleichgesetzt. Eine der Polemiken wendet sich gegen die 'Religion des Planeten Mars', mandäisch: ***Nerig***[4]. In den mandäischen Schriften finden sich mindestens

[2] 1997, Lewis, Bernard, *Der Islam von den Anfängen bis zur Eroberung von Konstantinopel*, Bd. 1, *Die politischen Ereignisse und die Kriegsführung, Bd. 2, Religion und Gesellschaft* (Bibliothek des Morgenlandes, hrsg. von J. van Ess und H. Halm), Zürich/München 1981/82 und Morony, Michael G., *Iraq after the Muslim Conquest, Princeton* 1984.

[3] Vgl. die Standard-Ginza-Ausgaben: *Thesaurus s. Liber magnus vulgo "Liber Adami" appellatus opus Mandeorum summi ponderis, descripsit et edidit Henricus Petermann, tomus I., textum continens, pars 1. Dextra, pars 2. Sinistra; tomus II., lectiones additamenta et corrigenda continens*, Berolini/Lipsiae MDCCCLVII, für den mandäischen Text, und für die deutsche Übersetzung: *Ginza. Der Schatz oder Das große Buch der Mandäer*, übersetzt und erklärt von Mark Lidzbarski, in: Quellen der Religionsgeschichte, hrsg. im Auftrag der Religionsgeschichtlichen Kommission der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. 13, Göttingen 1925, ND 1978. Die Zitierweise der Stellenbelege, der mandäischen Termini in deutscher Übertragung und der originalsprachlichen Quellenzitate in Umschrift folgt der in der neueren Mandäerforschung üblichen Weise.

[4] Zur mandäischen Polemik gegen die 'Nerig-Religionen' vgl.: Koch, Carsten, Der religionsgeschichtliche Hintergrund der Opferpolemik im mandäischen Ginza, in: Rainer Flasche, Fritz Heinrich, Carsten Koch (Hrsg.), *Religionswissenschaft in Konsequenz. Beiträge im Anschluß an*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000228

zwei verschiedene Textgruppen von Nerig-Polemiken. Anhand von sprachlichen und inhaltlichen Analysen läßt sich zeigen, daß im Laufe der mandäischen Text- und Religionsgeschichte zwei unterschiedliche Religionen kritisiert wurden.

Die ältere Textgruppe verurteilt Formen altorientalischer Religiosität, mit der die Mandäer in Mesopotamien in nachchristlicher Zeit in Berührung kamen. Mehrere Indizien sprechen hierfür: Den ersten Hinweis liefert die Bezeichnung selbst. Hinter der mandäischen Namensform ***Nerig*** verbirgt sich der babylonische Gott ***Nergal***, der die unheilvollen Wirkungen der Sonne verkörpert. Er galt als Gott des Krieges, der Seuchen und als unterweltlicher Herrscher, dem auch positive Eigenschaften zugeschrieben wurden. Den Verfassern der mandäischen Texte waren altorientalische Göttervorstellungen, Priesterhierarchien und Opfervorstellungen vertraut[5]. Aufgrund des benutzten Vokabulars und der inhaltlichen Zusammenhänge läßt sich folgern, daß die Mandäer mit Angehörigen altorientalischer Religionen tatsächlich in Kontakt gekommen waren. Diese Begegnung wurde seitens der Mandäer als negativ empfunden.

Die zweite Textgruppe von Nerig-Polemiken richtet sich vermutlich gegen den Islam. In diesen Texten fehlen die oben beschriebenen Zusammenhänge auf altorientalische Religionsformen, die zugunsten von sprachlichen und sachlichen Anspielungen auf den neuen Gegner ersetzt wurden[6]. Einige Texte setzen sogar offen die

---

Impulse von Kurt Rudolph, (Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge I, herausgegeben von Rainer Flasche), Münster, Hamburg, London 2000, 81–95, insbes. 86f.

[5] Zur mandäischen Polemik an Formen altorientalischer Religiosität vgl. ebd. op. cit., 86. Dort finden sich die Quellenbelege, sowie die Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur, wie etwa den Arbeiten von Markham .J. Geller oder Stephanie Dalley.

[6] Siehe ebd., op. cit., 89f. Diese Überarbeitungen geschahen vermutlich in frühislamischer Zeit durch eine Redaktorengruppe, die für die – heute vorliegende – Endgestalt des Ginza verantwortlich scheint. Besonders offensichtlich erfuhr GR V,2 (174,5f./178,21f.) eine redaktionelle Korrektur. War die Kritik an den Formen der altorientalischen Religiosität gebunden an mandaisierte Lehnwörter des kritisierten Kontextes, so wurden sie in der Überarbeitung durch die neuen islamischen Termini ersetzt. Beispielsweise wurde die Gottesbezeichnung *Nerig / Nergal* der älteren Stufe durch die mandäische Form *alaha* für die islamische Gottesbezeichnung ersetzt. Gleiches geschah mit den Bezeichnungen des alt-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000229

Religion des Nerig mit dem Islam gleich; andere verpacken aus Gründen des Selbstschutzes ihre Kritik.

II. Verborgene Textbearbeitung: Der Kanon des Johannesbuches

Die oben skizzierten Nerig-Polemiken spiegeln eine offensichtliche Form der Auseinandersetzung der Mandäer mit den Religionen ihrer Lebenswelt wider. Ihre ablehnende Haltung gegenüber anderen Religionen veranlaßte sie zu dieser offensichtlichen Form der Bearbeitung ihres eigenen religiösen Schrifttums. Daneben kam es zu Bearbeitungen von Texten und Textsammlungen, die auf den ersten Blick nur schwer zu erkennen sind. Sie zeigen, daß die mandäischen Schriftsteller und Redaktoren in der Lage waren, nicht nur ablehnend auf ihr religiöses Umfeld zu reagieren.

Am Beispiel des Johannesbuches der Mandäer[7] soll gezeigt werden, inwieweit der als bedrohlich erlebte Islam umgekehrt als Orientierung für die Gestaltung religiöser Schriften herangezogen wurde. Diese Zusammenhänge wurden aufgrund eines anders gelagerten Erkenntnisinteresses von der Mandäerforschung bisher nicht in vollem Umfang wahrgenommen.

Das Johannesbuch spielt in der bisherigen Mandäerforschung eine eher untergeordnete Rolle. Es steht im Schatten des ***Ginza*** und der Ritualtexte, wie den ***Mandäische Liturgien*** bzw. dem ***Canonical Prayerbook***[8]. Diese Quellen werden als älter und wertvoller für

---

orientalischen himmlischen Hofstaates, in der Islamkritik wird gegen die Allah umgebenden Engel, mand. *malak* polemisiert.

[7] Zu Textausgabe und Übersetzung des mandäischen Johannesbuches siehe: Mark Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer, Teil 1*: Text, Gießen 1905, *Teil 2: Einleitung, Übersetzung und Kommentar*, Gießen 1915, ND in einem Band, Berlin 1960. Die Zitation erfolgt in der üblichen Weise der Mandäerforschung.

[8] Zum Ginza vgl. Anm. 3. Zu den Ritualtexten siehe: *Mandäische Liturgien. Mitgeteilt, übersetzt und erklärt von Mark Lidzbarski*, in: Abh.d. Göttinger Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. N. F. Bd. XVII,1, Berlin 1920. ND Berlin-Hildesheim 1962, des weiteren: Drower, Ethel Stefana, *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, Leiden 1959.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000230

die Erklärung der mandäischen Religionsgeschichte angesehen. Hier wirken die Auseinandersetzungen um die 'Mandäerfrage' nach[9], die über lange Zeit die Mandäerforschung auf ein bestimmtes Ziel hin festlegten. Mark Lidzbarski[10], der Übersetzer und Kommentator des Johannesbuches, hat diese Sicht maßgeblich mit festgeschrieben. Er beurteilte dieses Werk als dem Ginza nachgeordnet, diesen in folkloristischer Weise ergänzend. Auch scheint ihm das nachklassische Mandäisch durch Spracheinflüsse aus der Umwelt verderbt. Schließlich kann er dem Inhalt und seiner Anordnung keinen Sinn abgewinnen, was ihn schließlich zu dem – unwissenschaftlichen – Fehlurteil hinreißen läßt: "Die Mandäer waren schwache Denker, und vieles von dem Schiefen und Widersinnigen, auf das der Leser stoßen wird, war sicher von vornherein den Texten eigentümlich[11]."

Lidzbarskis Interesse dagegen gilt der Ermittlung der ältesten Einzelerzählungen und der Eruierung des ursprünglichen Sprachniveaus der einzelnen Texte. Das Johannesbuch als ganzes hat er weniger oder gar nicht im Blick. Seiner Sicht ist die Mandäerforschung über weite Strecken gefolgt, ohne sie grundsätzlich kritisch zu hinterfragen[12].

---

[9] Zur 'Mandäerfrage' vgl. Kurt Rudolph, *Die Mandäer. Band I. Die Mandäerfrage*, (FRLANT, N.F. 56) Göttingen 1960, sowie die in Anm. 1 genannte Literatur.

[10] Zur Biographie Lidzbarskis vgl. Kurt Rudolph, Artikel 'Lidzbarski, Mark', in: *LThK*^{2}, Bd. 6 (1997), Sp. 908. Dort findet sich weiterführende biographische Literatur.

[11] Vgl. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, op. cit., V–XXXII. Das Zitat findet sich auf Seite XV.

[12] Die weitere Forschungsgeschichte zum mandäischen Johannesbuch folgt weitgehend den Vorgaben Lidzbarskis, wie die späteren Forschungsberichte und einführenden Darstellungen zur mandäischen Literatur belegen. Vgl. die Literaturangaben von Anm.1. Siehe auch: Rudolph, K., Die Mandäer heute. Eine Zwischenbilanz ihrer Erforschung und ihres Wandels in der Gegenwart, in: *ZfR 2* (1994), 161–184, insbesondere 164f. Lediglich zwei neuere Monographien beschäftigen sich ausführlicher mit dem Johannesbuch. Vgl. Edmondo Lupieri, *Giovanni Battista fra storia e legenda*, Brescia 1988, 195–395, und: Gabriele Mayer, "*Und das Leben ist siegreich*". *Ein Kommentar zu den Kapiteln 18–33 des Johannesbuches der Mandäer*, Diss. Theol. Heidelberg 1997 (unveröffentlicht).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000231

Im folgenden möchte ich zeigen inwieweit der Koran[13] den mandäischen Redaktoren als Ordnungsmaßstab für ihre Zusammenstellung von Texten zum Johannesbuch gedient haben könnte:

II.1. Buchform und Titel

In der Mandäerforschung besteht Konsens darüber, daß die Form 'Buch' für die mandäischen Textsammlungen nicht die ursprüngliche Publikationsweise der Mandäer gewesen war. Sie wurde von ihnen erst in islamischer Zeit gewählt[14] – bedingt durch das islamische Verdikt, heilige Bücher vorzulegen, um die Anerkennung als ***Ahl al-Kitāb*** (Volk des Buches / Schriftbesitzer) zu erlangen.

Wissenschaftliche Einigkeit herrscht dahingehend, daß bei der Wahl des Buchtitels die mandäischen Redaktoren sich ebenfalls an islamischen Gegebenheiten orientiert haben könnten. Das Buch

[13] Für den nachfolgenden ersten annähernden Vergleich hinsichtlich Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Koran und Johannesbuch beziehe ich mich für den koranischen Text in deutscher Übersetzung auf die Ausgabe von Rudi Paret, *Der Koran, Bd. 1, Übersetzung,* Stuttgart [4]1985, Bd.2, *Kommentar und Konkordanz.* Mit einem Nachtrag zur Taschenbuchausgabe, Stuttgart [3]1986. Aus der umfangreichen Forschungsliteratur habe ich zur Orientierung folgende Werke benutzt: Hartmut Bobzin, *Der Koran. Eine Einführung*, München 1999; Tilman Nagel, *Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterungen*, München 1998; Angelika Neuwirth, Koran, in: Helmut Gätje (Hg.*), Grundriß der arabischen Philologie*, Bd. 2, *Literaturwissenschaft.* Wiesbaden 1987, 96–135; W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an,completely revised and enlarged*, Edinburgh 1997; Welch, A., Kur'an, in: *EI*^{2}, Bd. V, Leiden 1982, 400–432 und: Hans Zirker, *Der Koran. Zugänge und Lesarten*, Darmstadt 1999.

[14] Vgl. z. B. M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, op. cit., VI. Ursprünglich waren Schriftrollen in Gebrauch, wie die ältesten Texte belegen. Damit ist allerdings nicht gesagt, daß es in vorislamischer Zeit keine Textzusammenstellungen größeren Umfangs gegeben hat. Im Ginza lassen sich solche nachweisen. Im Zusammenhang mit der Frage nach der Anerkennung als 'Leute des Buches' wird immer wieder die Frage gestellt, ob es sich bei den Mandäern um die Ṣabier [aṣ-ṣābi'ūn] des Korans (vgl. Sure 2,62; 5,69 und 22,17) handelt. Dies wird kontrovers diskutiert und kann an dieser Stelle nicht weiter behandelt werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000232

weist im mandäischen Orginal einen doppelten Titel auf. Er lautet ***draša d iahia*** oder ***drašia d malkia***. Lidzbarki übersetzt ersteres mit ***Johannesbuch***. Für den zweiten Titel wählt er die Übersetzung ***Reden der Könige***. Lidzbarskis Auffasung zufolge wählten die Kompilatoren zunächst den Titel ***Reden der Könige*** und erklärten den etwas jüngeren Titel ***Johannesbuch*** dahingehend, daß spätere Mandäer selbst mit der ersteren Überschrift nichts anzufangen wußten, da diese nur auf die Kapitel 3–9 paßt. Die jüngere Bezeichnung taucht dann als Nachschrift eines Manuskriptes auf. Lidzbarskis Erklärung zufolge geschah diese Benennung als "Rücksicht auf die Muslims ..., (da) ... man die Schriften nach Personen benannte, die auch bei ihnen in Ansehen standen, bei ihnen für »Propheten« galten[15]."

Auffallend ist an Lidzbarskis Argumentation, die zu seinen Übersetzungsvorschlägen führte zweierlei: Zum einen unterscheidet er zwischen ***draša / pl. drašia = 'Rede / n'*** und ***draša / pl. drašia 'Buch'*** , zum anderen übersetzt er ***malka / pl. malkia*** nur mit ***König/ e***, die jüngere mögliche Bedeutungvariante ***Engel / Boten*** für den Konnex des Johannesbuches – ***Bücher der Engel / Boten*** – lehnt er ab. Dies begründet er damit, daß in einzelnen Texten die klassisch-mandäische Bezeichnung ***ʿutra / pl. ʿutria*** für diese lichtweltlichen Botengestalten gebraucht wird[16]. Die andere denkbare Möglichkeit der Wiedergabe mit ***Rede des Johannes*** zieht er ebenfalls nicht in Betracht[17].

---

[15] Siehe Lidzbarski, Johannesbuch, op. cit., V f. Auch hier bestehen bisher keine Einwände seitens der Forschung.

[16] Siehe Lidzbarski, *Johannesbuch*, op. cit., V f. Zur Wortbedeutung vgl. Drower, E. S. / Macuch, Rudolf, *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963: zu *draša / pl. drašia = 'Buch, Lehre, Instruktion, Lied, Gebet, etc.* 'siehe dort 114, zu *malka / pl. malkia* '*König/e, Engel / Boten, geistige / s Wesen, Bezeichnung für Priester'* vgl. ebd., 244. Für dieses Wörterbuch haben die Autoren auf Vorarbeiten Lidzbarskis zurückgegriffen.

[17] Lidzbarski scheint den Gesamtzusammenhang des Werkes hier nicht im Blick zu haben, der aber von entscheidender Bedeutung sein könnte. Vgl. hierzu das Fazit dieses Aufsatzes, indem diese Übersetzungen noch einmal problematisiert werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000233

II.2. Die Bucheröffnung

Einleitend vorangestellt ist dem Johannesbuch, ähnlich der ersten Sure Al-Fātiḥa, eine Eröffnungssequenz mit formelhaftem Charakter. Sie lautet:

> Im Namen [bšumaihun] des großen, fremden Lebens [hiia rbia nukraiia] aus den erhabenen Lichtwelten [mn almia ḏ nhura iatiria], das über allen Werken [ʿlaiia] steht, werde Heilung [asuta] und Schuldlosigkeit [zakuta], Kraft [haila] und Festigkeit [šrara], Rede [ʿmra] und Erhörung [šima], Herzensfreude [haduat liba] und ein Sündenerlasser [šabiq haḥaiia] zuteil mir ... (es folgen – charakteristisch für mandäische Bucheinleitungen – die Namen derjenigen Mandäer, die das Abschreiben des Buches veranlaßt haben)[18]

Ähnliche Einleitungsformeln finden sich am Anfang des rechten Ginza und den einzelnen seiner Teilsammlungen, am Beginn des linken Ginza, der mandäischen Liturgien und vieler anderer mandäischer Werke. Im Unterschied zum rechten Ginza finden sich aber innerhalb des Johannesbuches keine weiteren ausführlichen Einleitungsformeln, was darauf hindeuten könnte, daß die Zusammenstellung dieses Werkes in einem Zug erfolgt sein könnte[19].

---

[18] Vgl. JB (1,1–2,3 / 2,1–3,2), die Übersetzung stammt von Lidzbarki, die Bemerkungen in 'runden' Klammern stellen erklärende Zusätze meinerseits dar. In 'eckigen' Klammern gebe ich das mandäische Orginal in der üblichen Umschrift wieder.

[19] Die zahlreichen heterogenen 'Über-' und 'Unterschriften' der einzelnen Teile des Ginza lassen vermuten, daß dieses Werk einem längeren und umfassenderen Kanonisierungsprozeß unterworfen gewesen sein muß, an dem verschiedene Redaktoren mitgewirkt haben. Ich hoffe, diesen Prozeß in meiner Arbeit zu den mandäischen Erlösungslehren erklären zu können.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000234

II.3. Die einzelnen Texteinheiten

Das Johannesbuch besteht aus sechsundsiebzig gegeneinander abgegrenzten Einheiten. Sie werden auch als Kapitel oder Stücke bezeichnet. Jedes Stück des Johannesbuches hat seinen festen formalen Rahmen. Der Mehrzahl der Kapitel ist eine einheitliche Kurzformel vorangestellt, die wie folgt lautet:

Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht.
[bšumaihun ḏ hiia rbia mraurab nhura šania]

Hinsichtlich der Verwendung von einleitenden Formeln zu Beginn der einzelnen Kapitel scheint mir eine Nähe zu den Sureneinleitungen zu bestehen. Bekanntermaßen beginnen die Suren – außer Sure 9 – konsequent mit der Basmala[20]:

Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes
[bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥimi]

Gleich den Redaktoren des Korans scheinen die Kompilatoren des ***draša ḏ iahia*** hier Einheitlichkeit angestrebt zu haben. Sie unterscheiden sich an diesem Punkt von den Redaktoren des Ginza, die die Vielzahl von unterschiedlichen Einleitungsformeln der einzelnen Kapitel nicht zu vereinheitlichen suchten.

[20] Siehe für die 'Mehrheitsform' der Einleitungen beispielsweise JB 1 (2,5/4,13) u. ö. Abweichungen von diesem einheitlichen Gebrauch erklären sich aus den einzelnen Textzusammenhängen. So finden sich z. B. innerhalb des Johanneszyklus, den Kap. 18–33 diese Formel nur am Anfang von Kap. 18 und vor Kap. 29. Außer dieser Formel gibt es nur noch drei andere Einleitungsvarianten. Im Vergleich zu den Einleitungen des Ginza herrscht im Johannesbuch hier eine relative Einheitlichkeit. Gleiches gilt für die – die einzelnen Kapitel – abschließenden Formeln. Auch hier bedarf es weiterführender Vergleiche. Interessant scheint mir die Tatsache, daß Drower und Macuch in ihrem Wörterbuch die mit ***bšumaihun*** beginnenden Formeln als '*Mandaean basmala*' bezeichnen, vgl. Drower, E. S. / Macuch, R., Mandaean Dictionary, op. cit., 455. Zur islamischen Basmala vgl. Paret, *Der Koran*, Bd. I, op. cit., 13 u. ö., und Ders., Der Koran, Bd II., Kommentar, op. cit., 11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000235

Im Unterschied zu den Suren enden die einzelnen Stücke des Johannesbuches jeweils mit einer formelhaft-geprägten Redewendung am Schluß, wie etwa:

> Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.
> [mištaiin hiia uzakin uzakin gabra ḏ asgia lka][21]

Hinsichtlich der Verwendung von textabschließenden Doxologien besteht wiederum Übereinstimmung zwischen Ginza und Johannesbuch – auch dahingehend, daß in beiden Werken eine Vielzahl von Schlußformeln gebraucht werden.

Weiterhin unterscheiden sich Koran, Ginza und ***draša ḏ iahia*** hinsichtlich der Anzahl der jeweiligen Einzeleinheiten. Das Johannesbuch beinhaltet lediglich sechsundsiebzig Einzelstücke im Gegensatz zu den einhundertvierzehn Suren des Korans[22] und den etwa einhundertsechsundfünfzig Einzeleinheiten des gesamten Ginza[23].

II.4. Die Namen der Texteinheiten

Die Benennung der einzelnen Koransuren, die sich in den Surenüberschriften widerspiegelt, hat ebenfalls in gewisser Weise ihre Entsprechung im Johannesbuch.

---

[21] Die hier zitierten Schlußformel beschließt JB 74 (264,10ff./236,17ff.) und findet sich JB 270,10f./239,22.

[22] Zum Vergleich: Das Johannesbuch zählt 76 Einzeleinheiten im Unterschied zu den 114 Suren des Korans. Siehe zu den möglichen Gründen dieser Differenz ebenfalls das Fazit.

[23] Die hohe Anzahl der Ginzaeinheiten ergibt sich aus der Beachtung der jeweiligen Textrahmungen mit ihren einleitenden und abschließenden Formeln. Die Einteilung in Bücher, wie sie die deutsche Ausgabe bietet, geht auf die Einteilung Lidzbarskis zurück. Die durch das 'etwa' im Fließtext angedeutete Ungenauigkeit bezüglich der Anzahl kommt daher, daß einige Ginzakodizees noch mehr Texte beinhalten. Außerdem lassen sich die Einzelstücke in den hymnischen Texten von GR XV; GR XVI; GL II und GL III nicht immer ganz stringend unterscheiden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000236

Anders als im älteren Ginza haben die einzelnen Texte des Johannesbuches keine expliziten Titel, die am Anfang oder dem Ende der jeweiligen Schrift genannt werden. Im Ginza dagegen findet sich häufig nach der Einleitungsformel oder vor der Schlußdoxologie der Einzelschriften die Nennung des jeweiligen Buch- oder Stücktitels[24].

Der Inhalt des jeweiligen Stückes des Johannesbuches dagegen wird, im Unterschied zur Ginzapraxis und damit übereinstimmend dem koranischen Brauch, kurz und prägnant am Anfang als **mot juste** eingeführt und im Verlauf des Textzusammenhanges immer wieder aufgegriffen. So beginnt etwa das Kapitel 57 des ***draša ḏ iahia*** mit der Selbstvorstellungsformel einer lichtweltlichen Botengestalt:

> Der Schatz bin ich, der Schatz des Lebens, der Schatz bin ich, der Schatz des gewaltigen ...
> [simat ana simat hiia simat ana rurbia ...][25]

---

[24] Im Ginza finden sich beispielsweise Überschriften im Stile von "Dies ist das Mysterium und die Schrift und der Umsturz der sieben Sterne ..." [hazin hu raza usidra uqarqalta ḏšuba kukbia ...] Vgl. GR IX,1 (222,10f. / 223,17f.) und Lidzbarski, Ginza, op. cit., 223[1]. Andere Ginzabücher bieten eine 'Unterschrift', die den Buchtitel angibt. Auch diese Praxis fehlt im Johannesbuch.

[25] Vgl. JB 57 (210,8f. / 202,28f.), siehe auch die Einleitung Lidzbarskis zu diesem Stück, ebd., 201f. **Die Kapitelüberschriften des Johannesbuches in der deutschen Übersetzung gehen auf Lidzbarski selber zurück.** Er scheint sich an den *mot juste* orientiert zu haben. Damit hat Lidzbarski im Grunde genommen den gleichen Schritt (bewußt oder unbewußt?) vollzogen, den die Koranrezipienten taten, als sie bei der Wahl der Koranüberschriften auf bestimmte inhaltliche Charakteristika der einzelnen Suren zurückgriffen. Vgl. im Koran für ein solches 'treffendes Wort', das in die Surenüberschrift eingeflossen ist z.B. Sure 35, 'Der Schöpfer' [fāṭir]: "Lob sei Gott, dem Schöpfer von Himmel und Erde, der die Engel zu Gesandten mit Flügeln gemacht hat, ...". Die Sure trägt darüberhinaus noch andere Titel wie z. B. 'Die Engel', siehe hierzu Paret, *Der Koran I*, op. cit., 303 und Ders., *Der Koran II, Kommentar*, op. cit., 407 und 539. Vgl. zum Zusammenhang der Surenüberschriften auch Bobzin, *Koran*, op. cit., 24f.; Nagel, Der Koran, op. cit., 17f.; Neuwirth, Koran, op. cit., 98 und 105; Watt, *Introduction*, op. cit., 58f.; Welch, Kur'an, op. cit., 409f. und Zirker, Der Koran, op. cit., 42 und 73f. Die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000237

Diese Praxis der 'Nicht-Nennung' von Titeln ist im Johannesbuch konsequent durchgehalten, was darauf hinweist, daß hier ebenfalls eine planvolle Absicht der mandäischen Kompilatoren zugrundeliegt[26].

II.5. Das zugrundegelegte Ordnungsprinzip

Die Mandäerforschung im Gefolge Lidzbarskis hielt das Johannesbuch für 'inhaltlich in Unordnung geraten' – gemessen am Maßstab des Ginza[27]. Mißt man allerdings die inhaltliche Anordnung der Themen des Johannesbuches an denen des Korans – dort sowohl innerhalb der einzelnen Suren, als auch der Suren zueinander – so scheinen sich die Verhältnisse zu ähneln. Ähnlich dem ***kitāb*** des Islam ist auch im ***draša ḏ iahia*** zugunsten des Prinzips 'Ordnung nach einem Größenfaktor' auf eine mögliche andere inhaltliche Anordnung verzichtet worden.

Bekanntermaßen ist der Koran nach dem Prinzip der abnehmenden Länge der Suren geordnet, wobei dies aber nicht immer akribisch eingehalten wurde[28]. Die Präsentation der Sinneinheiten des

---

Übereinstimmung zwischen beiden Büchern wird noch deutlicher, wenn man sich vor Augen hält, daß auch die Surennamen spätere Beigaben darstellen und nicht zur eigentlichen Offenbarung gerechnet werden.

[26] Im Vergleich zum Ginza ist dieses Fehlen bestimmter typisch mandäischer Zusammenhänge im Johannesbuch geradezu frappant. Beispielsweise spielt die im Ginza überaus breit entfaltete Kosmologie im ***draša ḏ iahia*** nur eine marginale Rolle. Dies Fehlen sogenannter klassischer mandäisch-theologischer Topoi wird von der Forschung, die immer darauf achtet, was alles in den mandäischen Schriften zu finden ist, nicht in seinem ganzen Bedeutungsspektrum wahrgenommen.

[27] Vgl. Lidzbarski, *Johannesbuch*, op. cit., VI f.: "Der Inhalt ist bunt zusammengewürfelt; irgendeine Norm für die Anordnung ist nicht ersichtlich. Der Kompilator hatte nicht das Bestreben, Verwandtes zusammenzustellen; er scheint sogar dadurch, daß er Zusammengehöriges auseinanderriß und Fremdes einfügte, eine Abwechslung angestrebt zu haben." Die Ordnung und der Kanonisierungsprozeß des Ginza ist von der Mandäerforschung ebenfalls noch nicht hinreichend erklärt worden.

[28] Vgl. Bobzin, *Koran*, op. cit., 21f.; Nagel, *Der Koran*, op. cit., 16f, und 29f.; Neuwirth, *Koran*, op. cit., 98f. Und 105; Watt, *Introduction*, op.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000238

Johannesbuches folgt ebenfalls einem formalen Ordnungsprinzip hinsichtlich der Länge bestimmter Abschnitte. Zwischen einigen – von den mandäischen Redaktoren zusammengestellten – Einzeleinheiten des ***draša ḏ iahia*** besteht ein übergreifender sprachlicher und inhaltlicher Zusammenhang. Er wurde bereits von Lidzbarski erkannt und zum thematischen Gliederungsprinzip seiner Übersetzung erhoben[29]. So handeln beispielsweise die Kapitel 3–10 von dem Lichtwesen Jōšamîn, die Stücke 14–17 von Šum-Kušṭā, einer anderen Lichtgestalt, die Einheiten 18–33 von Jahjā-Jōhânā, der von den Mandäern mit Johannes dem Täufer gleichgesetzt wird.

Betrachtet man nun diese komplexen Einheiten im Sinne von je geschlossenen thematischen Kapiteln, so wird deutlich, daß das ***draša ḏ iahia*** sich grob in zwei Blöcke gliedern läßt. Gleich den Suren des Korans befinden sich am Anfang des Werkes die großen thematischen Text-Einheiten. Diese gruppieren sich um den Johanneszyklus (Kap. 18–33), der den umfangreichsten Komplex bildet. Im Unterschied dazu besteht der zweite Block des Johannesbuches, die Stücke 46–76, aus kleinen und kleinsten, thematisch meist unverbundenen, Texteinheiten – ähnlich den kurzen Suren. Bezieht man in diese Überlegungen dann noch den Gesichtspunkt mit ein, daß sich aufgrund der traditionell islamischen Zuordnungen der Suren bezüglich ihres jeweiligen Offenbarungsortes – Mekka oder Medina – ebenfalls zwei grobe Einteilungsblöcke für den Koran ergeben, so erscheint die formale Ähnlichkeit der beiden Werke dadurch noch auffälliger[30].

Die inneren formalen Ordnungsverhältnisse der einzelnen 'langen' thematischen Einheiten des Johannesbuches scheinen ebenfalls denen der langen Suren zu gleichen. Thematische Wechsel und sprunghafte Behandlung bestimmter Themen finden sich bei beiden Vergleichsgrößen[31].

---

cit., 8, 62f.; Welch, *Kur'an*, op. cit.,410 und Zirker, *Der Koran*, op. cit., 41f.

[29] Vgl. Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, op. cit., III.

[30] Vgl. zur Surenzuordnung nach dem Offenbarungsort Mekka bzw. Medina: Bobzin, *Koran*, op. cit., 30f.; Nagel, *Der Koran*, op. cit., 32f.; Neuwirth, *Koran*, op. cit., 99f.; Watt, *Introduction*, op. cit., 40ff. und Welch, *Kur'an*, op. cit., 415.

[31] Die Koranforschung, die sich mit der Interpretation der langen Suren beschäftigt, befindet sich m. W. gegenwärtig in einer Umbruchssituation,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000239

***

Aufgrund seines Vergleichs mit dem Inhalt des Ginza war Lidzbarski bereits die Themenvielfalt des Werkes aufgefallen[32]. Die thematische Nähe zum Koran scheint er nicht bemerkt zu haben. Zieht man aber dieses Werk als Vergleichsgröße in Betracht, so fällt auf, daß die – den Koran beherrschenden Themen – sich formal im Johannesbuch der Mandäer wiederfinden. Dies ist aber keinesfalls dahingehend zu verstehen, daß das ***draša ḏ iahia*** koranische Inhalte reproduziert. Vielmehr läßt sich zeigen, daß Themen oder Personen, die im Koran eine Rolle spielen, inspirierend aufgegriffen werden. Sie dienen als formale 'Aufhänger' für eine Neuanordnung der mandäisch-gnostischen Lehre. In der souveränen inhaltlichen Behandlung des Stoffes, die aus der überreichen gnostisch-mandäischen Tradition schöpft, zeigt sich die Eigenständigkeit der mandäischen Kompilatoren.

II.6. Mirjai im Johannesbuch

Sowohl Koran als auch Johannesbuch verfügen beispielsweise über Einheiten, die sich mit Maria, arab. Maryam, mand. Mirjai beschäftigen. Sure 19, überschrieben mit Maria [maryam], behandelt diese Thematik ausführlich[33]. Während die koranische Marientradi-

---

bedingt durch die Arbeiten von A. Neuwirth, J. Wansbrough, M. Zahniser u. a. Die Problematik des 'thematischen Wechsels' und der 'sprunghaften Behandlung bestimmter Themen' gehört u.a. in den Zusammenhang kompositorischer Fragen des Korans. Dies berührt des weiteren gattungskritische und formkritische Aspekte bezüglich der Thematik von 'Sure' als eigenständige Gattung, die Einheitlichkeit bzw. Uneinheitlichkeit 'langer Suren' usw. Siehe hierzu den Überblick bei Neuwirth, *Koran*, op. cit., 102f., insbes. 116 –119. Zur Klärung der Probleme könnte vielleicht die Ermittlung des jeweiligen 'Sitzes im Leben' einer langen Sure beitragen helfen.

[32] Vgl. Lidzbarski, *Johannesbuch*, op. cit., Einleitung, VIf.

[33] Zu Maria im Koran vgl. Sure 3,35ff.; 4,156; 5,72f.; 19,16ff. (Sure Maria); 21,91; 23,50 und 66,12. Vgl. Bobzin, *Koran*, op. cit., 26, 65, 70, und 101; Nagel, *Der Koran*, op. cit., 207f.; Watt, *Introduction*, op.cit., 92, 96, 132 und 141 und Zirker, *Der Koran*, op. cit., 11f. und 97.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000240

tion auf den Kenntnissen des Propheten über die Mutter Jesu basiert, die aus christlich–legendarischer Tradition stammen, greift das Johannesbuch lediglich den Namen auf. Bei der mandäischen Mirjai-Gestalt in Kapitel 34 und 35 handelt es sich um eine jüdische Prinzessin, die sich zum Mandäertum bekehrte und deswegen verfolgt wurde. Mirjai [***miriai***] ist, nach der ihr in Kapitel 35 zugeschriebenen Offenbarungsrede, eine der wenigen weiblichen Erlösergestalten der mandäischen Soteriologie. Sie gilt den Mandäern als die personifizierte Wahrheit und Weisheit, mandäisch Kušṭā[34]. Mit der biblischen oder der koranischen Maryam hat sie lediglich den Namen gemein.

---

[34] Zur Gestalt der Mirjai im ***draša ḏ iahia*** siehe JB 34 (127,5ff./ 126,1ff) und JB 35 (131,13ff./129,17ff.). Lidzbarski schließt aus dem Zusammenhang von JB 21 (80,13f./85,13f.), wo Mirjai zusammen mit Elisabeth, mand. Enišbai, der Mutter des Täufers genannt wird, daß es sich bei Mirjai im mandäischen Kontext immer um Maria, die Mutter Jesu handelt. Siehe seine Einleitung zu den Mirjaistücken auf Seite 123ff. Dagegen sprechen m. M. n. verschiedene Gründe: Die Stelle JB 21 (80,13f./ 85,13f.) scheint mir ein späterer Zusatz zu sein, was sich aus dem sprachlichen und sachlichen Kontext von Kapitel 21 ergibt. Anders als nach christlicher Überlieferung, der auch die islamische folgt, steht die mandäische Mirjai in keinem Zusammenhang zu Jesus. Dieser ist nach mandäischer Theologie ein finsterniswelt licher Verführer der Mandäer. In den eingangs erwähnten mandäischen Religionspolemiken wird gegen das Christentum (die Religion des *Nbū/ Merkur*) ebenfalls polemisiert. Mir scheint die mandäische weibliche Erlösergestalt vielmehr eine geläuterte gnostische Sophia zu sein. Vgl. zur Mirjaigestalt auch: K. Rudolph, *Die Mandäer I*, op. cit., 95ff., der die ältere Forschungslage ausführlich diskutiert und dafür plädiert, daß es sich bei Mirjai um genuin gnostisches Traditionsgut handelt. Siehe auch Edmondo Lupieri, *I Mandei. Gli ultimi gnostici* (Biblioteca di cultura religiosa 61), Brescia 1993.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000241

II.7. Johannes im *draša ḏ iahia*

Wie der Name *draša ḏ iahia* / ***Johannesbuch*** ausdrückt, spielt in dieser Schrift Johannes der Täufer eine besondere Rolle[35]. Im vermutlich älteren Ginza wird ihm – seitens der dortigen Schriftsteller – nicht dieser exponierte Stellenwert eingeräumt. Vergleicht man die Täufergestalt des Johannesbuches mit der des Lukasevangeliums, so wird deutlich, daß es hier kaum Übereinstimmungen gibt, die auf eine Beziehung beider literarischer Traditionen hindeuten[36]. Betrachtet man aber den mandäischen Jōhânā [***iuhana***], der in der mandäischen Schrift oft mit der arabischen Namensform Jahjā [***iahia***] bezeichnet, in Relation zur koranischen Tradition Jahjā des Täufers, so fallen bemerkenswerte Gemeinsamkeiten, aber auch einige Unterschiede auf.

Die Verfasser des Johannesbuches räumen der literarischen Verarbeitung des Jahjā-Jōhânā-Stoffes einen viel breiteren Raum ein, als ihm im Koran zugebilligt wird. Dort gehört der Täufer zu den Gesandten [*rasūl* / pl. *rusul*], die von den Propheten [*nabi* /pl. *nabiyun*] unterschieden werden.

---

[35] Zur Gestalt des Jahjā-Jōhânā im *draša ḏ iahia* siehe die Kapitel JB 18–33 (75,12–123,5/66,11–127,3). Zu dem Vorkommen von Jahjā-Jōhânā im Ginza siehe das Register bei Lidzbarski, Ginza, op. cit., 608f. anhand dessen sich die Belege mühelos auffinden lassen.

[36] Im Unterschied zur Mirjai-Thematik im Johannesbuch scheinen die Redaktoren des Johannesbuches von der christlichen Täufergestalt eine etwas bessere Kenntnis gehabt zu haben als von der Mutter Jesu. Bestimmte allgemeine Zusammenhänge, wie etwa die Namen der Eltern, der Ort des Geschehens etc. sind im Jahjā-Jōhânākzyklus präsent. Die Kenntnis ist aber wiederum so allgemeiner Art, daß sie die Mandäer auch über die koranische Täufertradition erreicht haben könnte. Vgl. zur mandäischen Täufergestalt: Lidzbarski, M., *Das Johannesbuch*, op. cit., 70f.; Rudolph, K., *Die Mandäer I*, op. cit., 66–80, der wiederum die bis zum Erscheinen seiner Arbeit erfolgte Erforschung zu der Thematik zusammenfassend aufarbeitet. Siehe auch: Ders., *Die Mandäer heute...*, op. cit., 169f., für die weitere Forschungsgeschichte, sowie: Lupieri, Edmondo, *Giovanni Battista...*, op. cit., 195–395; Ders., I Mandei..., op. cit. und Mayer, Gabriele, "Und das Leben ist siegreich"..., op. cit. Die Arbeit von Frau Mayer war mir leider nicht zugänglich; sie ist noch nicht erschienen, wie meine Recherchen ergeben haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000242

In beiden Zusammenhängen geht es weniger um die täuferische Tätigkeit des Johannes als um seine Prophetengabe. Im Koran heißt es vom Täufer, daß er eine Offenbarungsschrift erhalten haben soll[37]; im Johannesbuch wird er als lichtweltlicher Erlösungsbote geschildert, der den Mandäern erlösendes Wissen offenbart[38]. Vermutlich haben die Mandäer erst in islamischer Zeit Johannes zu einem besonderen Erlösungsbringer aufgewertet, weil er auch im Koran eine Rolle spielt.

Weiterhin scheint eine direkte Übereinstimmung oder sogar Abhängigkeit zwischen beiden literarischen Traditionen hinsichtlich der Besonderheit des Namens Johannes/Jōhânā/Jahjā zu bestehen, die zu erwähnen beiden Büchern wichtig ist. Im Koran heißt es (Sure 19,7f.):

Zacharias! Wir verkünden Dir einen Jungen mit Namen Johannes, wie wir vor ihm noch keinen genannt haben.

Auch der Jahjā-Jōhânā des Johannesbuches gilt den Mandäern als der einzige Träger dieses Namens. Auffallend ähnlich lautet die entsprechende Stelle im JB 32 (118,3f. /116,3f):

Von allen Namen, die ihr nennet, will ich ihm keinen einzigen geben, sondern den Namen Jahjā-Jōhânā will ich ihm geben, den das große Leben ihm selbst gegeben hat. [mn halin kulhun šuma ḏ anatun amritun ana labaiana masiqlḫ šuma hda hinʿla baiana masiqlḫ šuma iahia iuhana ḏ hinun hiia ʿhablḫ]

Eine weitere Nähe besteht hinsichtlich der Auffassung, daß die Offenbarung am Abend oder in der Nacht erfolgt. Nach Sure 44,1

[37] Vgl. Sure 19,12. Siehe hierzu Paret, Der Koran II. Kommentar, op. cit., 322. Zu Johannes dem Täufer im Koran vgl. weiterhin die Suren 3,38f.; 6,85; 19,1f. und 21,89.

[38] Eine eingehende Analyse der mandäischen Soteriologie steht zur Zeit noch aus. Vergleicht man die Reden des Jahjā-Jōhânā im Johannesbuch mit ähnlichen Erlösungsreden aus dem Ginza, so fallen viele sachliche und formale Gemeinsamkeiten auf: Es gibt Selbstvorstellungsformeln nach dem gleichem Muster wie bei den Sotergestalten im Ginza, auch tritt die Gestalt des Boten hinter seinen Auftrag zurück, der Gesandte belehrt mit trefflichem Wissen, warnt vor den schlechten irdischen und finsterniswelt lichen Zusammenhängen und vor Verführungsversuchen seitens der Finsterniswelt, er fordert zum Verlassen des Körpers und zur Seelenreise auf, fungiert als Helfer auf dem Weg der Seele in die Lichtwelt usw. Ich hoffe, sie an anderer Stelle vorlegen zu können.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000243

wurde der Koran – die Offenbarung Allahs – in einer 'gesegneten Nacht herabgesandt'. Charakteristisch für die Reden des Jahjā-Jōhānā im ***draša ḏ iahia*** ist deren immer wiederkehrende Einleitung:

> Jahjā predigt in den Nächten, Jōhānā an den Abenden der Nacht.
> [iahia dariš bliluia iuhana bramšia ḏ lilia]

Der Vergleich mit den mandäisch-soteriologischen Offenbarungsgepflogenheiten im Ginza zeigt, daß hier zwischen beiden Werken ein gewichtiger Unterschied besteht. Die mandäischen Theologen des Ginza verbinden mit der Nacht ansonsten die Zeit der schlechten Finsterniswelt, vor der es sich zu hüten gilt[39]. Erlösung, in deren Zusammenhang die Offenbarungsrede erfolgt, geschieht dort nicht während der Nacht[40].

III. Unterschiedliche Formen der Textbearbeitung im Dienste religiöser Existenzsicherung

Die bisherigen Ausführungen zur literarischen Reaktion der mandäischen religiösen Schriftsteller gegenüber dem frühen Islam haben gezeigt, daß die Mandäer über vielfältige literarische Ausdrucksformen der Auseinandersetzung mit den Religionen ihrer Lebenswelt verfügten. Im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit dem damaligen Islam scheinen die beiden Formen der Textbearbeitung darüber hinaus das ambivalente Verhältnis des Mandäertums gegenüber der neuen religiösen Macht zu belegen. Verschiedene Gründe werden die Verfasser und Redaktoren zu ihren Überarbeitungsleistungen bewogen haben. Diese werden hinterfragt werden müssen im Zusammenhang der Thematik von der Funktion religiö-

[39] Im GR habe ich keine Belege für eine positive Sicht der Nacht gefunden. Die negative Sicht der Nacht im Ginza kommt u. a. dadurch zum Ausdruck, daß es verboten ist nachts zu beten: vgl. GRXV,1 (300,5ff./297,3ff.) Das Wort Nacht [lilia] scheint für den Ginza auch seltener belegt zu sein, dafür um so mehr im Johannesbuch und in weiteren jüngeren Texten. Vgl. Drower, E. S./Macuch, R.; Mandaic Dictionary, op. cit., 236.

[40] Die Auflistung der Vergleichspunkte ließe sich ohne weiteres fortführen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000244

ser Texte bei der Stabilisierung und Destruktion religiöser und sozialer Strukturen.

Gemeinsam hinter allen mandäischen Textbearbeitungen scheint eines zu stehen: Den religiösen Autoritäten der Mandäer war daran gelegen, sowohl nach innen – gegenüber den eigenen Gläubigen – als auch nach außen – gegenüber dem Islam – die Fortexistenz ihrer eigenen Religion zu sichern.

III.1. Die Innenperspektive

Die mandäischen Schriftsteller hatten in erster Linie mandäische Adressaten als Leserschaft im Blick. Betrachtet man beide Textbearbeitungsformen unter sozialhistorischen Gesichtspunkten, so scheint es möglich, daß die mandäischen Autoren unterschiedliche Adressatenmillieus innerhalb ihrer eigenen Religionsgemeinschaft ins Auge gefasst haben könnten.

Gegenüber den eigenen Gläubigen mußten die mandäischen Schriftsteller vermutlich den Nachweis führen, daß die fremde Religion eine ernstzunehmende Bedrohung des 'Seelenheils' darstellt. Aus diesem Grund kam es zu den offensichtlichen Überarbeitungen der Religionspolemiken im Ginza als geradezu drastischer Form der Vermittlung der eigenen religiösen Lehre[41]. Welche religiösen Gruppen damit innerhalb der mandäischen Religionsgemeinschaft angesprochen werden sollten, läßt sich nur vermuten. Der gesamte Ginza diente vermutlich einem doppelten Zweck. Die Hymnen des linken Teils des Buches wurden während der mandäischen Totenzeremonie, der Masiqtā, rezitiert und trugen so zur Sicherung der Himmelsreise der Seele bei[42]. Neben diesem kultischen 'Sitz im Leben', scheint insbesondere der rechte Teil des Ginza katechetischen Charakter gehabt zu haben. Bestimmte Stellen im Ginza deuten darauf hin, daß es einen mandäischen religiösen Lehrstand gegeben zu haben scheint – und die Kenntnis der Texte innerhalb der mandäischen Gemeinden verbreiteter gewesen sein muß, als dies in

[41] Ähnliche offene Kritik am Islam findet sich auch im Johannesbuch an verschiedenen Stellen vgl. z. B. JB 22 (83,9ff./87,4ff.)

[42] Zum mandäischen Totenkult vgl. K. Rudolph, *Die Mandäer II.*, Der Kult. (FRLANT N.F. 57), Göttingen 1960, insbes. 259ff. Und 409ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000245

späterer Zeit der Fall war[43]. Möglicherweise sollte der Ginza – und damit auch die polemischen Texte – eine breite Adressatenschaft mit unterschiedlichem Bildungsniveau erreichen[44].

Auch scheinen die religiösen Autoritäten der Mandäer den Islam als Konkurrenten um die eigenen Anhänger gesehen zu haben. Die Kenntnisse, die die Redaktoren des Johannesbuches von der islamischen Theologie hatten, zeugen von einem gewissen Grad der Kommunikation mandäischer religiöser Spezialisten mit der neuen Religion[45]. Basiert diese Beschäftigung mit islamisch-koranischer Lehre eventuell auf dem Umstand, daß es Mandäer gegeben haben könnte, die wegen ihres Kontaktes zu Muslimen deren Missionstätigkeit ausgesetzt waren, sich der Attraktivität der neuen Religion nicht erwehren konnten und sich darum mit der Bitte um Rat an ihre eigenen religiösen Lehrer gewandt haben? Handelt es sich bei dem

[43] Darauf deuten die verschiedene Textzusammenhänge im 'Schatz' [***ginza***] hin. Immer wieder ist die Rede von den 'Schatzmeistern' [***ganzibra*** / pl. ***ganzibria***]. Dieser Begriff im Sinne von 'Lehrer' wird auf die Erlöserboten angewandt, die die Mandäer mit erlösendem Wissen belehren sollen. Später diente dieser Terminus als Bischofstitel, woraus u. U. ableitbar erscheint, daß es zu einer bestimmten Zeit der mandäischen Religionsgeschichte verschiedene religiöse Spezialisierungen gegeben haben muß, die später von der Priesterschaft vereinnahmt wurden. Zur einführenden Orientierung über diese Zusammenhänge vgl. die Stellenbelege im Ginza anhand des Lidzbarkischen Registers.

[44] Es kann an dieser Stelle nur vermutet werden, wie die innermandäischen sozialen Verhältnisse zu den jeweiligen Zeiten der Zusammenstellung von Ginza und Johannesbuch ausgesehen haben könnten, denn es fehlen hier grundlegende Untersuchungen. Auffällig ist aber, daß der Gesamtbestand an mandäischen religiösen Texten eine Vielfalt an Themen, Motiven, Ideen etc. aufweist, woraus sich möglicherweise Rückschlüsse hinsichtlich der religionssoziologischen Verhältnisse d. Zt. ziehen lassen.

[45] Weitere Untersuchungen werden klären müssen, wie diese Kommunikation ausgesehen haben könnte. Vergleicht man Ginza, Johannesbuch und Koran miteinander, so fällt auf, daß die Kenntnis der religiösen Zusammenhänge des Islam im Ginza wesentlich geringer sind als im ***draša ḏ iahia***, was damit zusammenhängen dürfte, daß der Ginza als Gesamtwerk noch früher entstanden sein dürfte; zu einer Zeit etwa, als der Islam gerade die Herrschaft über den Lebensraum der Mandäer angetreten hatte. Zu dieser Zeit war der Koran in seiner heutigen Gestalt noch nicht vorhanden und die islamischen Bemühungen um einen textus rezeptus liefen gerade an.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000246

Johannesbuch somit um den mandäischen Versuch einer Apologie des eigenen Glaubens für die 'Gebildeten' unter den Mandäern? Im Unterschied zum Ginza deuten die Textzusammenhänge des ***draša d̲ iahia*** nirgends auf einen kultischen Vermittlungsort seiner religiösen Inhalte hin, was den Schluß nahe legt, daß der Adressatenkreis des Johannesbuches kleiner und intellektueller gewesen sein könnte.

Beide Textzusammenhänge beinhalten aber auch destruierende Momente für die mandäischen Religion. Mit den Überarbeitungen ihrer Schriften und deren Zusammenstellung zu umfangreichen Werken setzten die damaligen religiösen Autoritäten einen Kanonisierungsprozeß in Gang, der in frühislamischer Zeit zum Abschluß gebracht wurde. Mit der Kanonisierung scheint aber auch eine Art Erstarrung einhergegangen zu sein, die weitere Textbearbeitungen einschränkte[46]. Der weitere Verlauf der mandäischen Religionsgeschichte zeigt, daß in späterer Zeit nur noch wenige Mandäer – fast ausschließlich Angehörige der Priesterschaft – in der Lage waren ihre schriftliche Überlieferung lesen und verstehen zu können. Die lehrhafte Vermittlung der soteriologischen Zusammenhänge trat in der Folgezeit in den Hintergrund zugunsten der kultischen Heilsvermittlung. Die mandäischen Laien besaßen fortan nur noch diejenigen religiös-lehrhaften Kenntnisse, die die im Kult rezitierten Texte vermittelten. Ein eventuell bis in frühislamische Zeit bestandener Lehrerstand scheint verschwunden zu sein. In der Folgezeit scheint die Vermittlungsfunktion von Lehre auf die Priester übergegangen zu sein, die bis in die jüngste Gegenwart hinein darauf bedacht waren, ihr Wissen zu hüten[47], so daß Katechese vermutlich nur innerhalb der Priesterschaft geschah. Erst in den letzten Jahren nimmt die Kenntnis der eigenen religiösen Lehre unter den Mandä-

[46] Dies schloß allerdings den Fortgang einer mündlichen Tradition nicht aus, wie die Arbeiten Macuchs zur neumandäischen Sprache und Literatur zeigen. Vgl. R. Macuch, *Neumandäische Chrestomatie mit grammatischer Skizze, kommentierter Übersetzung und Glossar, unter Mitwirkung von Klaus Boekels*, (PLO N .S. XVIII), Wiesbaden 1989 und Ders.; *Neumandäische Texte im Dialekt von Ahwāz, unter Mitwirkung von Guido Dankwarth*, (Semitica Viva 12), Wiesbaden 1993.

[47] Hier spielen für die Priester auch existenzsichernde Gründe eine Rolle, denn ihnen obliegt die Herstellung von Zauberschalen, Amuletten und religiöser Texte im allgemeinen, womit sie u. a. ihren Lebensunterhalt bestreiten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000247

ern wieder zu[48], was gegenwärtig zu Auseinandersetzungen innerhalb der Baghdader Gemeinde führte[49].

III.2. Die Außenperspektive

Gegenüber den Vertretern des Islam diente das Buch des Johannes ebenfalls der Existenzsicherung der mandäischen Religion. Mit der beginnenden Herrschaft des Islams stellte sich für die Religionen der eroberten Gebiete die Frage nach Fortbestand oder Untergang. Die neue Staats- und Religionsmacht duldete fortan nur die Religionen, die sich als Besitzer geoffenbarter Schriften ausweisen konnten. Diesen Umstand wußten die Mandäer für sich zu nutzen. Sie konnten den neuen Machthabern heilige Bücher präsentieren und wurden fortan zu den tolerierten ***Ahl al-Kitāb*** gerechnet. Im Falle des Johannesbuches scheint es, daß seine Kompilatoren bewußt eine Textsammlung zu schaffen suchten, die mit dem Koran konkurrieren konnte[50]. Wahrscheinlich mußten die Mandäer diesen

[48] So wird an einer der Universitäten von Baghdad mandäischer Sprachunterricht erteilt. Hierzu wurde eine mandäisch-arabische Grammatik publiziert. Außerdem gibt es mittlerweile arabischsprachige Literatur zur mandäischen Religion und ihren Schriften, die von Mandäern verfaßt wurde. Es handelt sich dabei teilweise um Zusammenstellungen von abendländischer Forschungsliteratur. Durch die Rezeption von abendländisch-wissenschaftlicher Forschungsliteratur ergeben sich aber auch u. U. negative Folgen – etwa Autoritätskonflikte – für die gegenwärtigen Verhältnisse innerhalb der mandäischen Religionsgemeinschaft.

[49] Kurt Rudolph verdanke ich den Hinweis auf einen derzeit aktuellen Streitfall innerhalb der mandäischen Gemeinde in Baghdad, der ihm von dort brieflich mitgeteilt wurde. Im Frühsommer des Jahres 2000 erschien im Irak eine von mandäischen Priestern autorisierte Übersetzung mandäischer religiöser Texte ins Arabische. Zum Zwecke der literarischen Überarbeitung war dieser von Mandäern übersetzte Text einem arabischen Poeten anvertraut worden, der die Übersetzung gemäß arabisch poetischer Kriterien überarbeitete. Dies führte zu einem Streit innerhalb der dortigen mandäischen Gemeinde, da einige wenige Schriftkundige, die nicht aus der Priesterschaft stammen, Übersetzungsfehler erkannten. Die Folgen der Auseinandersetzung sind derzeit nicht abzusehen.

[50] Ob es sich allerdings bei den Mandäern um die im Koran genannten ***aṣ-Ṣābiʿūn*** handelt, die dort neben Juden und Christen ausdrücklich als

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000248

Nachweis mehrfach erbringen, denn nur so läßt sich der Umstand erklären, daß neben dem Ginza mit dem ***draša ḏ iahia*** ein weiteres heiliges ***Kitāb*** von großem Umfang entstanden ist.

Sieht man das Johannesbuch als einheitliche Größe, das sich am ***textus rezeptus*** Koran orientierte, dann ist es durchaus angebracht, Lidzbarskis Datierung anhand von JB 22 in die Abbassidenzeit, nach vorne zu korrigieren[51]. Auch wenn der Koran in ʿuṯmānischer Textgestalt einen längeren Entstehungs- und Akzeptanzprozeß durchlaufen haben muß[52], so spricht nichts gegen die Vermutung, daß er bereits in vorabbassidischer Zeit verbreitet gewesen sein muß. Für das Johannesbuch könnte dies bedeuten, daß es ebenfalls in dieser Zeit zusammengestellt wurde.

Schriftbesitzer genannt werden, oder ob ihre damaligen mandäischen Autoritäten lediglich die Gunst der Stunde zu nutzen wußten, wird sich wohl nie klären lassen. Als historisch belegt kann gelten, daß die Mandäer in nachkoranischer Zeit ihr Ziel erreichten. In der islamischen Welt hat sich bis in die Gegenwart hinein diese Identifikation Mandäer – ***aṣ-Ṣābiʿūn*** durchgesetzt und so zum Überleben dieser Religion wesentlich beigetragen. Dies belegen in neuerer Zeit etwa verschiedene Rechtsgutachten islamischer Gelehrter im Iran. Vgl. Raoul Motika, *Die aktuelle Lage der iranischen Mandäer und die Verfassung der Islamischen Republik*, erscheint in den Münchner Materialien und Mitteilungen zur Irankunde. Der Verfasser hat mir dankenswerterweise sein Manuskript zur Verfügung gestellt.

[51] Vgl. M. Lidzbarski, Johannesbuch, op. cit., 72. Lidzbarski hat an der genauen Ermittlung der Entstehungszeit des 'Gesamtwerks Johannesbuch' kein Interesse. In seiner Einleitung spricht er ganz allgemein von der Zeit 'nach dem Beginn des Islams', vgl. p. VI. Daß ihm dafür, aufgrund der inneren Zusammenhänge von JB 22, die frühe Abbassidenzeit – die Periode, die 749 beginnt – am wahrscheinlichsten erscheint, begründet er, p. 72, damit, daß die Kompilatoren "die scharfen Maßnahmen der ersten Abbassiden gegen die Andersgläubigen im Auge" haben. Vermutlich hat auch das Johannesbuch nach seiner Zusammenstellung einige detaillierte Zusätze erhalten. Auch dies wäre weiterhin zu untersuchen.

[52] Vgl. zu dieser Thematik Bobzin, Koran, op. cit., 102f.; Endreß, G., *Der Islam*, op.cit., 33f.; Nagel, *Der Koran*, op. cit., 15ff.; Neuwirth, *Koran*, op. cit., 104f.; Watt, *Introduction*, op. cit.,37 und 42ff. und Welch, *Kur'an*, op. cit., 404ff. Eine rasche Verbreitung der sicheren koranischen Offenbarung unter den Muslimen war von ʿUṯmān beabsichtigt. Er hoffte, damit innermuslimische Unstimmigkeit zu beseitigen, um so die Stabilität der Umma zu sichern.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000249

Die Betrachtung des Johannesbuches vor dem Hintergrund der mandäischen Auseinandersetzung mit der islamisch-koranischen Lehre, erlaubt, im Unterschied zu Lidzbarskis Votum, ***draša d malkia*** durchaus mit 'Reden der (lichtweltlichen) Boten' zu übersetzen; hier wäre eine bewußte Anknüpfung an die koranischen ***malā'ika*** (Engel)-Vorstellungen denkbar[53]. Diese Problematik bedarf der weiteren Klärung.

Offen bleiben muß derzeit die Antwort auf die Frage, ob die islamischen Adressaten der mandäischen Sprache mächtig waren und damit den Inhalt des Johannesbuches verstehen konnten. Die islamische Überlieferung berichtet davon, daß der Prophet seinen Sekretär damit beauftragte, die Sprachen der anderen Völker zu lernen, damit er ihm aus deren Schriften vorlesen könne[54]. Dies deutet darauf hin, daß sich bereits der frühe Islam intensiv mit den fremden Sprachen, Kulturen und Religionen in seinem Herrschaftsbereich auseinandersetzte – warum nicht auch mit der mandäischen Religionsgemeinschaft?

Möglicherweise könnte das Fehlen zu auffälliger Übereinstimmungen des ***draša d iahia*** mit dem Koran darauf hindeuten, daß die Mandäer damit rechneten, der Inhalt ihres Werkes könne den muslimischen Autoritäten bekannt werden und ihnen den Vorwurf des 'Schriftverfälschens' (***taḥrīf***) eintragen. Dies hätte für die mandäi-

---

[53] Zur Engellehre im Koran siehe etwa T. Nagel, Der Koran, op. cit., 238ff., 241f., 254ff. u. ö., oder Watt, *Introduction*, op. cit., 19. 23. 25. 146, insbes. 153ff, u. ö. Den mandäischen Schriftstellern des Ginza war bereits die besondere Stellung der Engel im Islam bekannt, wie der Text GR V,2 (174,5f. / 178,21f.) belegt, der oben im Kapitel "I. Offensichtliche Textbearbeitungen" behandelt wurde.

[54] Vgl. Hierzu Maulana Muhammad Ali, Manual of Hadith, Preface by C. E. Bosworth, Manchester 1977, 36: "Zaid ibn Thābid reported that, The Prophet, peace and blessings of Allah be on him, commanded him to learn the writing of the Jews (in Syriac) so that I wrote for the Prophet, peace and blessings of Allah be on him, his letters and read out to him their letters when they wrote to him. [B. (Bukhārī) 93 : 40)" Das Beispiel mag als Beleg dafür genügen, daß sich bereits der frühe Islam intensiv mit den Verhältnissen seines Herrschaftsbereichs auseinandersetzte. Vielleicht diente den mandäischen Autoritäten aus diesem Grund das Johannesbuch als Ersatz für den Ginza – mit seiner offenen Islamkritik – im Dienste der Legitimation als Schriftbesitzer gegenüber den islamischen Machthabern.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000250

sche Religion existenzbedrohenden Charakter. Auch scheint diese Vermeidung eine Erklärung dafür zu sein, daß das Johannesbuch keine Kapitelzahl aufweist, die mit der der Suren identisch ist. Interessant wäre ebenfalls die Erörterung der Frage, ob das ***draša d iahia*** als Missionsschrift für die Muslime gedient haben könnte.

Fazit

Der vorangegangene erste Vergleich von Johannesbuch und Koran im Sinne eines archäologischen Oberflächensurvey deutet darauf hin, daß die beschriebenen formalen Zusammenhänge zwischen den beiden Werken nicht als bloße Zufälligkeiten abgetan werden können. Gerade die beobachteten Gemeinsamkeiten legen die Vermutung nahe, daß das ***draša d iahia*** trotz der – von Lidzbarski monierten – Vielseitigkeit seines Inhaltes in seiner Komplexizität eine geschlossene literarische Einheit bildet.

Eine Untersuchung der Zusammenhänge, die bei den Mandäern zur Verwendung oder Vermeidung bestimmter Formeln geführt hat, steht noch aus und die Frage, ob es sich hierbei um einen eigenen Brauch, islamischen Einfluß oder den anderer Religionen handeln könnte, läßt sich derzeit nicht beantworten. Weiterhin wird für die einzelnen Texte des Johannesbuches zu klären sein, ob es erkennbare sprachgeschichtliche Ähnlichkeiten gibt, oder die kürzeren Stücke am Ende des Johannesbuches eine ältere Sprachform als die am Anfang des Buches repräsentieren.

Weitere Untersuchungen werden nötig sein, um die vermutete Affinität von ***drašia d malkia*** und *Koran* kritisch zu überprüfen. Auch für die anderen mandäischen Bücher, insbesondere für den ***Ginza***, wird zu fragen sein, ob hinsichtlich des formalen Rahmens ein fremdreligiöses Referenzsystem ermittelbar ist. Dies könnte Auswirkungen für die Erforschung der mandäischen Texte insgesamt haben, denn die Mandäerforschung sieht in der wissenschaftlichen Erarbeitung einer mandäischen Literaturgeschichte eines ihrer Hauptaufgabengebiete.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000251

Die Datierung und Beurteilung der Einzeltexte[55] für den mandäischen Gesamtzusammenhang wird von der genaueren Datierung der jeweiligen mandäischen literarischen Einheiten her neu vorzunehmen sein; die Erforschung von Text- und Kompositionsgeschichte erhält dadurch eine Neuorientierung. Diese Sichtweise wird mehr als bisher sozialhistorische Fragestellungen berücksichtigen müssen, um etwa den Sitz im Leben der jeweiligen Texte zu ermitteln. Von hier aus wird auch die jeweilige Rezeptionsgeschichte der einzelnen Bücher und der Einzeltexte untersucht werden müssen[56].

Die in diesem Aufsatz exemplarisch vorgestellten Formen unterschiedlicher mandäischer Textbearbeitung belegen schließlich, wie virtuos die mandäischen Redaktoren und Kompilatoren es verstanden haben, ihre komplexen religiösen Botschaften jeweils in eine neue Form zu gießen, um so ihre Eigenständigkeit, Originalität und Souveränität zu wahren. Ganz gewiß waren sie keine 'schwachen Denker'.

---

[55] Bisher steht die Suche nach einer ursprünglichen sprachlichen und sachlichen Gestalt der ältesten mandäischen Einzeltexte im Vordergrund des Interesses der Mandäerforschung. Ähnlich alten bibelwissenschaftlichen Vorstellungen geht es um die Ermittlung eines, von Redaktoren verderbten, Urtextes, der als Erklärungsgrundlage für die inneren Zusammenhänge der mandäischen Religion insgesamt benötigt wird. Deshalb nimmt in der Mandäistik die Erforschung der Ursprünge und Anfänge der mandäischen Religion einen bevorzugten Raum ein. Dieses Interpretationsmodell sucht letztlich nach der mandäischen Urreligion und beachtet nicht genug die Bedeutung der schöpferisch-eigenständigen literarischen Neuproduktion durch mandäische religiöse Schriftsteller späterer Zeiten.

[56] Hierzu werden konsequente historische und systematische Vergleiche notwendig sein. Diese werden die mandäischen Schriften untereinander und mit profanen und religiösen Zeugnissen aus ihrer Umwelt zu vergleichen haben. Vgl. C. Koch, Möglichkeiten und Grenzen der vergleichenden Religionswissenschaft, in: *Vergleichende Wissenschaften. Interdisziplinarität und Interkulturalität in den Komparatistiken*, Peter V. Zima (Hg.), unter Mitarbeit von Reinhard Kacianka und Johann Strutz, Tübingen 2000, 131 – 146.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000252

Religion und Politik im Kontext multireligiöser afrikanischer Staaten am Beispiel Nigerias

Frieder Ludwig (Bayreuth)

Am 29. Mai 1999 übernahm eine demokratisch gewählte Regierung unter Präsident Olesegun Obasanjos in Nigeria die Macht. Für die *Süddeutsche Zeitung* war der erste Jahrestag dieses Ereignisses Anlaß zu einem sehr skeptischen Rückblick auf die Entwicklungen in dem mit etwa 120 Millionen Menschen bevölkerungsreichsten Land des subsaharischen Afrika. In einem Artikel mit dem Titel "Schwarzer Riese vor dem Zerfall" wurde festgestellt, daß das erste Jahr der Demokratie in Nigeria blutig begann und blutig endete. Seit Präsident Olesegun Obasanjo vereidigt wurde, seien etwa 2000 Menschen bei politischen Unruhen gestorben. Insbesondere verwiesen wurde auf die jüngsten Unruhen im Norden.[1]

Dort war es in Kaduna nach einem von der Christian Association of Nigeria organisierten Protestmarsch gegen die Einführung der Shari'a am 21. Februar, einem Montag, zu gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen gekommen. Die Unruhen nahmen bald eine ethnische Kolorierung an, wobei die weitgehend muslimischen Hausa Fulanis – die größte Volksgruppe im Norden – den überwiegend christlichen Kajes und Katafs von Südkaduna, aber auch einer starken Diaspora von Ibos aus dem Südosten gegenüberstanden. Es gibt unterschiedliche Versionen über den unmittelbaren Anlaß der Agressionen: Nach einem Bericht des in Süd-Nigeria erscheinenden *Guardian* begannen die Unruhen, nachdem einige muslimische Jugendliche Wurfgeschosse auf die protestierenden Christen schleuderten[2], während der in Nord-

[1] M. Birnbaum, "'Schwarzer Riese' vor dem Zerfall. Nigerias Volksgruppen driften auseinander – Präsident Obasanjo steht dem ohnmächtig gegenüber", *SZ*, 29. Mai 2000.

[2] "Anarchy in the Name of religion", *The Guardian*, Febr. 25, 2000

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000253

Nigeria beheimatete *Weekly Trust* herausstellte, daß die christlichen Protestierer sich mit Gewalt Zugang zum Haus des Gouverneurs verschafft hätten.[3] In den darauffolgenden Tumulten wurden etliche Geschäfte geplündert und zerstört, zahlreiche Menschen starben. In anderen Städten Nordnigerias, in Kano und Sokoto, war die Lage aufs äußerste gespannt; im Südosten, in Aba, verübten die sogenannten "Bakassi Boys" "Racheakte", als am Sonntag, den 27. Februar, ein Zug mit Leichen von Ibos aus Kaduna dort eintraf, wurde die Zentralmoschee angezündet[4] und einige Hausas ermordet; einer der Anführer der Bakassis, Jamike Ezeoha, begründete dies damit, daß keine Gegend des Landes ein Monopol auf das Wissen, wie man töte, habe.[5] Auch in Umuahia und in Lagos kam es zu derartigen "Gegenangriffen". In Jos im Middle Belt, wo ich am Department of Religious Studies eine Gastdozentur wahrnahm und mit meiner Familie lebte, machten sich die Unruhen gleichfalls bemerkbar. Eines Abends kam eine Frau, die uns im Haushalt half, eine in einer muslimischen Umgebung lebende Christin, mit ihrer Familie zu uns, um bei uns die Nacht zu verbringen, da sie Angst vor Übergriffen hatte. Auf der anderen Seite hatten die Muslime ihre Frauen gleichfalls in Sicherheit geschickt.

Die häufig als Shari'a-Unruhen bezeichneten Krawalle in Kaduna und anderswo stehen in einer Reihe mit anderen ähnlichen Auseinandersetzungen in Nigeria. So war es im März 1987 in Kafanchan bei einem Treffen der Fellowship of Christian Students nach der Ansprache einer Neubekehrten zu Tumulten gekommen.1991 führte eine Veranstaltung des deutschen Predigers Reinhard Bonnke in Kano zur Konfrontation, da zuvor dem muslimischen Sheikh Ahmed Deeda aus Südafrika die Einreise verweigert worden war.[6]

Der Umgang mit religiösen Texten scheint im derzeitigen politischen Kontext Nordnigerias mehr zur Destruktion – oder vielleicht vorsichtiger: zur Destabilisierung – sozialer und politischer Strukturen beizutragen, nachdem lange Zeit, insbesondere im Zeichen der

---

[3] "Submission of Jama'atu Nasril Islam", *Weekly Trust*, March 31–April 6, 2000.

[4] "Reprisal Violence in Aba claims lives", *The Guardian*, Febr. 29, 2000.

[5] "Aba Riots: Why we Struck-Bakassi Boys", *Weekend Vanguard*, March 4, 2000.

[6] "A Disaster Waiting to happen", *Africa Today*, Dec. 1999.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000254

Indirect Rule Politik der britischen Kolonialherrschaft, Religion und insbesondere der Islam als Stabilitätsfaktor betrachtet wurde. Im folgenden soll versucht werden, den Ablauf der Ereignisse, der "Shari'a-Auseinandersetzungen", darzustellen und Hintergründe zu skizzieren. In der Bewertung ist notwendigerweise Vorsicht geboten, da zu den Geschehnissen noch keine historische Distanz besteht und damit kein abschließendes Urteil gefällt werden kann. Andererseits kann so vielleicht zu einer Versachlichung der stark emotional besetzten Debatte beigetragen werden. Die Ausführungen gliedern sich in vier Abschnitte: Zunächst (1.) sollen Begründungen und Argumente für die Einführung der Shari'a vorgestellt werden, um dann (2.) den historischen Hintergründen nachzugehen. In einem weiteren Schritt soll (3.) gefragt werden, was die Einführung der Shari'a im derzeitigen Kontext bedeutet und mit welchen Maßnahmen sie verbunden ist, um dann abschließend (4.) Reaktionen und Deutungsansätze vorzustellen.

1. Begründungen für die Einführung der Shari'a

Am 27. Oktober 1999 erklärte Ahmad Sani, der Gouverneur des Bundesstaates Zamfara in Nordost-Nigeria, vor einer Versammlung von zahlreichen Muslimen am Ali Akilu Square in Gusau, der (Landes-)Hauptstadt Zamfaras, daß in seinem Bundesstaat im Februar 2000 das islamische Recht eingeführt werden solle. Bald darauf folgten entsprechende Bemühungen in anderen nördlichen Bundesstaaten Nigerias. In Yobe wurde ein Beratungskomitee zur Frage der vollen Anwendung der Shari'a eingesetzt.[7] In Katsina geriet Gouverneur Usman Yar Ádua unter Druck, da sich eine Vereinigung zur Einführung der Shari'a gebildet hatte. In Sokoto ernannte Gouverneur Attahiru Dalhatu Bafarawa ein entsprechendes Komitee; Muhammad Maccido, Sultan von Sokoto und Präsident der Obersten Rats für islamische Angelegenheiten in Nigeria (Nigeria Supreme Council for Islamic Affairs-NSCIA), erklärte seine volle Unterstützung für die Einführung des Shari'a-Rechts für Muslime und diejenigen, die nach diesem gerichtet werden möchten. Wäh-

[7] "Yobe Gets Committee on Full Implementation of Sharia", *Thisday*, December 28, 1999.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000255

rend die Reaktionen in Bauchi zunächst eher gemischt und zurückhaltend waren[8], gab es in Kebbi, Niger, Kano und Kaduna[9] konkrete Bestrebungen, die insbesondere in den beiden letztgenannten Bundesstaaten von Anfang an von Gegenreaktionen des dort starken christlichen Bevölkerungsanteils begleitet wurde. In einer Pressekonferenz in Kaduna forderte der Vorsitzende der Christian Association of Nigeria in den nördlichen Bundesstaaten, Erzbischof Peter Jatau, bereits am 13. Oktober, daß der Gouverneur Zamfaras zensiert werde. Gerade Kaduna kam wegen seiner gemischtreligiösen Bevölkerung strategische Bedeutung zu; nach den Unruhen argumentierte der Social Communication Secretary des katholischen Sekretariats von Nigeria, Rev. Fr. George Ehusami, daß, wenn ein Bundesstaat wie Kaduna mit seinem starken christlichen Bevölkerungsanteil für Shari'a optiere, es für Oyo oder Ilorin mit ihrer größeren muslimischen Bevölkerung schwer werde, zu widerstehen. ".. if a place like Kaduna can adopt Sharia, it is going to be coming down. "[10]

Gouverneur Sani faßte in einem offenen Brief an die Christian Association seine Argumente für die Einführung der Shari'a zusammen: Für jeden, der sich selbst als Muslim bezeichne, sei die Shari'a verpflichtend. Die Shari'a könne als "göttlicher Befehl, der von Allah durch seinen Propheten Mohammed geoffenbart ist" und der Vorschriften im Blick auf die Lebensführung der Muslime mache, definiert werden. Wenn eine Person ein gewöhnlicher Muslim ohne politisches Amt sei, könne er die Shari'a nur auf sich selbst und seine Familie anwenden; aber jeder Muslim, dem Allah eine Position in der politischen Verantwortung gegeben habe – sei es als Vorsitzender einer Lokalregierung, als Gouverneur eines Staates oder als Präsident eines Landes – habe zusätzliche Verantwortung dafür, daß die Shari'a auf alle Muslime angewendet werde. Nicht-Muslime hätten mit der Shari'a nichts zu tun. Er sei sicher, daß auch die Christian Association of Nigeria niemals Alkoholismus, Prostitution, Wettspiele, bewaffnete Überfälle, Diebstahl und ande-

[8] "Sharia is it. Despite Mounting opposition, Zamfara State government makes Shari'a the law for Muslims in the state", *Newswatch*, Nov. 15, 1999

[9] "Sharia bares fangs", *Sunday Punch*, February 27, 2000.

[10] "Kaduna riots rekindle controversy over legality of introduction of Sharia", *Comet*, Wednesday, March 1, 2000.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000256

re soziale Übel unterstützen werde. Der Islam als Religion bedeute Friede und ermutige zum friedlichen Zusammenleben zwischen Christen und Muslimen.[11]

Der in der Verfassung von 1999 garantierten Religionsfreiheit kam in Sanis Argumentation ein hoher Stellenwert zu; ja er zog dieses Grundrecht zur Begründung seiner eigenen Forderung heran: Einem Muslim den Zweck seines Lebens zu verweigern, bedeute, ihm das fundamentale Recht, die Religion seiner eigenen Wahl zu praktizieren, zu verweigern.[12] Denn die Shari'a, so Sani wiederholend und zusammenfassend, sei im wesentlichen im Koran enthalten und werde ergänzt durch die Sunnah des Propheten Mohammed. Sie werde allen Gerechtigkeit und Fairness bringen.

Die entsprechenden Koranpassagen wurden dann in einer Presseerklärung des Council of Ulama of Nigeria, einer seit 1986 bestehender Vereinigung muslimischer Intellektueller, vorgebracht. Zum Beleg, daß das ganze Leben des Muslim von der Shari'a beherrscht werde, wird u. a. Sura 45: 19 zitiert: "Dann brachten wir Dich auf einen klaren Pfad in der Sache des Glaubens: so befolge ihn, und folge nicht den Launen derer, die nichts wissen. "Auch Surah 6:163 wird herangezogen. "Sprich: Mein Gebet und mein Opfer und mein Leben und mein Tod gehören Allah, dem Herrn der Welten" Anders als in anderen Religionen, wo Gebote nur nach eigenem Belieben befolgt würden, sei der islamische Glaube an Unterordnung unter die Shari'a gebunden. Als Beleg hierfür dient Sura 4: 66/zitiert als 65): "Aber nein, bei deinem Herrn, sie sind nicht eher Gläubige, als bis sie dich zum Richter über alles machen, was zwischen ihnen strittig ist, und dann in ihrem Herzen kein Bedenken finden gegen Deinen Entscheid, und sich in Ergebung fügen."[13]

---

[11] Alhaji ahmad Sani, "Open Letter to the Christian Association of Nigeria" veröffentlicht u.a. in *Weekly Trust*, Dec 3– 9, 1999.

[12] "Sharia is it. Despite Mounting opposition, Zamfara State government makes Shari'a the law for Muslims in the state", *Newswatch*, Nov. 15, 1999.

[13] "Council of Ulama of Nigeria, Zamfara Islamic State. A Welcome Development", *Weekly Trust*, Dec 3–9, 1999. Die Koranpassagen sind hier nach der vom Hazrat Mizra Tahir Ahmad herausgegebenen deutschen Übersetzung (5. Auflage, 1989), zitiert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000257

Die Berufung auf den Koran ist also zentral in der Begründung für die Einführung der Shari'a, wird aber unterstützt durch andere Argumente. Dazu gehört insbesondere der im nun demokratisch regierten Nigeria nicht unwichtige, allerdings auch nicht unbestrittene Verweis darauf, daß die Einführung nicht Gouverneur Sanis alleiniger Wille, sondern der Wunsch des ganzen Volkes sei.[14] Ein weiteres Argument der Shari'a-Protagonisten ist die hohe Kriminalität und Rechtsunsicherheit in Nigeria. So orientiert sich Gouverneur Sani an Saudi Arabien als Vorbild. Dort gebe es überhaupt kein Verbrechen; man könne seinen Besitz außerhalb des Hauses lassen und nichts werde gestohlen – so Sani.[15]

Eine wichtige Rolle spielt daneben die Deprivations-These – der Gedanke, daß die Rechte der Muslime im modernen Nigeria nicht genügend berücksichtigt worden sind. So schrieb Sanusi Gumbi, ein Islamgelehrter aus Kaduna, im New Nigerian, daß die Rechte der Muslime systematisch verweigert worden seien und verwies auf die Samstage und Sonntage als öffentliche Feiertage. Muslime wollten die volle Freiheit, ihre Religion zu praktizieren. "If in this process Nigeria desintegrates, so be it."[16] – Dagegen läßt sich freilich einwenden, daß das islamische Rechtssystem während der britischen Kolonialherrschaft aufrechterhalten und weiter verbreitet wurde, und daß die aktuelle Krise in Kaduna auch durch das britische Prinzip der Indirect Rule mitbedingt ist. Allerdings erfuhr das islamische Recht auch wichtige Modifikationen.

2. Historischer Hintergrund

Der Islam erreichte die westafrikanischen Reiche im Mittelalter über die Handelswege. Im 13. Jahrhundert bestanden intensive Beziehungen zwischen Kanem-Borno, das damals sein Zentrum in

[14] "Muslims vow to resist emergency in Zamfara", *Weekly Trust*, Nov. 26, Dec. 2, 1999.

[15] "Laying Down the Islamic Law", *BBC Focus on Africa*, Jan – March 2000.

[16] "Sharia is it. Despite Mounting opposition, Zamfara State government makes Sharia the law for Muslims in the state", *Newswatch*, Nov. 15, 1999

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000258

heutigen Tschad hatte, und Ägypten; für die Studenten aus Kanem-Bornu an der Al-Azhar-Universität in Kairo gab es ein eigenes Wohnheim. Im späten 14. Jh. wurde der Schwerpunkt des Reichs ins heutige Nigeria verlagert. Die "Mais" bekannten sich zum Islam, aber erst während der Herrschaft von Mai Idris Aloma wurde die Mehrheit der Führungselite zu Muslimen. Traditionalreligiöse Bräuche im Land wurden jedoch weiterhin toleriert.[17]

Kano und Katsina lagen an den Handelswegen, die Kanem mit dem Westen verbanden, und kamen unter den Einfluß von muslimischen Händlern. Die Kano Chronicle erwähnt, daß um 1380 einige muslimische Missionare kamen, die Rechtsbücher und Werke über die Tradition brachten. Durch den Besuch des Algeriers al-Maghili 1493 erhielt der Islam in Hausaland Auftrieb; die Bekehrung der Könige von Katins scheint auf seinen Besuch zurückzugehen. Für König Rumfa von Kano schrieb al-Maghili ein Buch, in dem er Ratschläge zur Herrschaft gab. Durch ihn und andere erlangte die in Medina entstandene, nach dem Rechtsgelehrten Malik ibn Anas benannte Maliki-Rechtsschule in Westafrika einfluß. Zur Zeit al-Maghilis, im späten 15. Jahrhundert, faßte der Islam an den Königshöfen Fuß, obwohl die Mehrzahl der Untertanen weiterhin traditionalreligiös orientiert blieb. Die Könige wurden als Väter des ganzen Volkes gesehen; sie waren, um die Terminologie von Humphrey Fisher zu gebrauchen, "mixers" – "Mischer" oder "Vermischer". Dies änderte sich mit dem von Sokoto ausgehenden Jihad Uthman dan Fodios zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Er forderte die

[17] Zu den gängigen Überblicksdarstellungen der Geschichte des Islam in Nigeria gehören: R. Adeleye, *Power and Diplomacy in Northern Nigeria, 1804 – 1906: The Sokoto Caliphate and ist Enemies*, London 1971; P. Clarke, *West Africa and Islam*, 1982; M. Hiskett, *The Development of Islam in West Africa*, 1984. Zusammenfassungen der Entwicklung der Shari'a finden sich in den Arbeiten J. Kennys, an denen sich die vorliegende Skizzierung orientiert: J. Kenny, "The Sharia Question in Nigeria: A Historical Survey", in: E. Ikenga Metuh, *The Gods in Retreat. Continuity and Change in African Religions*, Enugu 1984, pp. 245 – 255; J. Kenny, "Sharia and Christianity in Nigeria. Islam and a Secular State", *Journal of Religion in Africa*, 1996, S. 338–364.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000259

Hausa-Könige auf, strikt nach den Regeln der Shari'a zu leben, und wenn sie dies ablehnten, unterwarf er sie.[18]

Der Jihad begann 1804 mit der Niederlage des Königs von Gobir und setzte sich fort mit der Eroberung anderer Hausa Staaten durch die vierzehn 'Flaggenträger' ('flagbearers'), ausgewählte Offiziere, denen die Kriegsführung und Herrschaftsausübung von Dan Fodio anvertraut wurde. Im Jahr 1810 waren die Eroberungszüge praktisch abgeschlossen – nur sechs Jahre nach der Wahl Shehu Usman Dan Fodio zum Sarkin Musulmi. Die Hausa Staaten, Nupe, Adamawa and Teile Bornus kamen unter die Kontrolle von Emiren, die von Sokoto ernannt wurden und dorthin Tribut entrichteten.[19]

In diesen Emiraten wurde nun die Shari'a praktiziert, deren Grundlage der Koran ist. Obwohl nur ein kleiner Teil des Koran moralische und legale Fragen behandelt, werden darin doch eine Anzahl allgemeiner Prinzipien in bezug auf die Lebensführung der Muslime genannt – insbesondere in denjenigen Versen, die in der Dekade nach der Hijrah, oder Flucht von Mekka nach Medina, niedergeschrieben wurden. Von diesem Kern wuchs die Shari'a in ein

---

[18] Vgl. dazu: Uthman Dan Fodio, Watiqat ahl al-Sudan wa man sha Allah min al-ikhwan (Dispatch to the folk of the Sudan and to whom so Allah wills among the brethren). Eine englische Übersetzung ds Dokuments findet sich in: T. Hodgkin (Hg.), *Nigerian Perspectives. An Historical Anthology*, London 1975, S. 247–249: "That to make war upon the heathen kind who does not say 'There is no God but Allah' on account of the custom of his town, and who makes no profession of Islam, is obligatory by assent, and that to take the government from him is obligatory by assent. And that to make war upon the king who is an apostate, and who had abandoned the religion of Islam for the religion of heathendom, is obligatory by assent, and that to take the government from him is obligatory by assent. And that to make war against the king who is an apostate – who has not abandoned the religion of Islam as far as the profession of it is concerned, but who mingles the observances of Islam with the observances of heathendom, like the kings of the Hausaland for the most part – is also obligatory by assent, and that to take the government from him is also obligatory by assent. And that to make war upon backsliding Muslims who do not own allegiance to any of the Emirs of the Faithful is obligatory by assent, if they be summoned to give allegiance and they refuse, until they enter into allegiance."

[19] *Memorandum of the Minorities Commission from the Government of the Northern Region of Nigeria*, 1959 (?)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000260

Gesetzbuch. In islamischer Sicht bestehen Regierungen nur, um zu gewährleisten, daß die Shari'a richtig durchgeführt wird. Es gibt dabei zwei grundsätzliche Kategorien: Zu nennen sind einmal die ‚ibadat' oder religiösen Verpflichtungen, die im Gebet (salat), in der Pilgerreise (haji), im Fasten (sawm) während des Ramadan, dem Almosengeben (zakat) und dem Bekenntnis (shahadah) bestehen. Über diese Pfeiler des Islam besteht weitgehende Einigkeit. Die zweite Kategorie ist die Mu'amalat, welche die Beziehungen zwischen Personen betrifft. Hier gibt es eine Kontroverse darüber, inwieweit diese Regeln, die ursprünglich im Mittelalter von Juristen formuliert worden waren, der Reform bedürfen.[20]

In den nordnigerianischen Emiraten des 19. Jahrhunderts wurden diese Rechtstexte selbstverständlich als Grundlage anerkannt. Wichtig aber ist die Tatsache, daß die Emirate ihren Einfluß nicht überall in Nordnigeria ausdehnen konnten: Neben Widerstandszentren, die nie erobert werden konnten, wie Teile des Jos-Plateaus, gab es Gegenden, die nicht dauerhaft pazifiert werden konnten; vor allem in den Randregionen der Emirate Zaria, Bauchi und Adamawa kam es immer wieder zu Aufständen.[21] In den Berichten von deutschen Reisenden des 19. Jahrhunderts wie Eduard Vogel und Gerhad Rohlfs finden sich zahlreiche Hinweise auf derartige Auseinandersetzungen.[22]

Nach der britischen Eroberung Nordnigerias (1902–4) versprach Frederick Lugard den Emiren, daß er sich nicht in die internen religiösen Angelegenheiten einmischen werde. Im Hinblick auf das Rechtssystem erkannte der Gouverneur im Prinzip die Anwendung der Shari'a an: "(T)he fundamental law in the Native Muslim Courts of Nigeria is the Maliki Code of Muhamedan law."[23] Dies

---

[20] A. E. Mayer, "Islamic Law: Sharia", in: M. Eliade (Hg.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol.7.

[21] Vgl. etwa J.H. Morrison, "Plateau Societies' Resistance to Jihadist Penetration", in: E. Isichei (Hg.), *Studies in the History of Plateau State, Nigeria*, London 1982, S. 136 – 150.

[22] F. Ludwig, "German travellers in 19th century Nigeria and their relevance for the study of religion", wird veröffentlicht in: *Jos Bulletin of Religion*, 2000.

[23] Political Memoranda (London 1906), p. 84, zitiert in: Kenny, 1985, S. 247.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000261

galt sowohl für das Zivil- wie das Strafrecht – allerdings mit Einschränkungen: Verstümmelung, Steinigung und Kreuzigung wurden als Strafmaßnahmen untersagt.[24] Die Anwendung der Shari'a in den lokalen Schariatsgerichtshöfe wurde weitgehend auf die Personenstandsgesetzgebung und leichtere Fälle des Strafrechts eingeschränkt. Die bedeutendste Neuerung war jedoch, daß nun klar zwischen Regionen unterschieden wurde, in denen die shari'a zur Anwendung kam, und Regionen, die traditioneller Gerichtsbarkeit unterstellt waren und daß dabei bestimmte Gebiete im Zug der administrativen Vereinfachung islamischer Jurisdiktion unterstellt wurden, was unter der nichtislamisierten Bevölkerung bis in die Gegenwart hinein böse Ressentiments gegen die muslimische Vormundschaft erzeugte.[25] So wurde im Zuge der "Indirect Rule Politik" die Herrschaft muslimischer Emirate wie Zaria über nichtmuslimische Volksgruppen wie die Kaje gestärkt.[26] Die aktuellen Auseinandersetzungen in Kaduna sind auch vor diesem Hintergrund zu sehen.

Das Ergebnis dieser Maßnahmen war die Entstehung eines dualen bzw. sogar eines dreifachen Rechtssystems, das aus der Shari'a, dem traditionellen und dem kolonialen britischen Recht bestand. Erst in einer späten Phase der Kolonialzeit wurde der Versuch unternommen, diese Gesetzesgrundlagen zu ändern. Unter Gouverneur Donald Cameron (1931–1935) wurde ein Obergerichtshof eingerichtet, dem die Jurisdiktion über das gesamte Protektorat zukam, und dieser erhielt, wie der ebenfalls neu eingerichtete Westafrikanische Berufungsgerichtshof, eingeschränkte Appellationsgewalt. Damit war die Autonomie der Shari'a-Gerichtsbarkeit eingeschränkt. Um die Unzufriedenheit der Muslime mit dieser Situation zu beschwichtigen, wurde 1956 ein Muslim Court of Appeal (ab

---

[24] Vgl. J.N. Anderson, Islamic law in Africa (London 1955), S. 173, zitiert in Kenny, 1985, S. 247. Eine historische Abhandlung findet sich auch in der aktuellen Studie von P. Ostien

[25] Vgl. K. Hock, *Der Islam-Komplex. Zur christlichen Wahrnehmung des Islams und der christlich-islamischen Beziehungen in Nordnigeria während der Militärherrschaft Babangidas* (Hamburg 1996), S. 189.

[26] Zu den Entwicklungen im südlichen Kaduna (südl. Zaria) während und nach der britischen Kolonialherrschaft vgl. Y. Turaki, *The British Colonial Legacy in Northern Nigeria: A Social Ethical Analysis of the Colonial and Post-Colonial Society and Politics in Nigeria*, Jos, 1993.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000262

1958: Shari'a Court of Appeal) eingerichtet, gleichzeitig aber festgelegt, daß kein Schariatsgericht ein Strafmaß bestimmen darf, das über das im kolonialen Criminal Code festgelegte Maximum hinausgeht.[27] Im Jahr 1958 wurde schließlich eine Juristenkommission ernannt, die 32 Empfehlungen unterbreitete. Im wesentlichen liefen diese darauf hinaus, strafrechtliche Fälle einheitlich vor bürgerlichen Gerichtshöfen zu regeln und den Shari'a-Gerichtshöfen allein Personen- und Familienrechtsangelegenheiten zu belassen. Diese Vorschäge wurden von der Regierung angenommen. Nach der Unabhängigkeit (1960) wurden die Reformen evaluiert und beibehalten. Aber es bestand weiterhin die Möglichkeit, auch in strafrechtlichen Angelegenheiten bei dem Shari'a Court of Appeal (bzw. später bei einem der Shari'a Courts of Appeal) Einspruch zu erheben – wenn die beiden am Verfahren beteiligten Parteien dem zustimmten. Dieses Urteil konnte dann nur noch revidiert werden, wenn es nicht mit den Menschenrechten oder der Verfassung der Bundesrepublik Nigeria in Einklang zu bringen war.[28] Auch nach dem Militärputsch von 1966 und dem Biafra-Krieg (1967–70) änderte sich diese Rechtslage nicht grundlegend.

In der folgenden Zeit kam es vor allem dann zu erneuten Diskussionen um den Stellenwert der Shari'a im nigerianischen Rechtssystem, wenn sich das Land in einer Übergangsphase zu einer Zivilregierung befand. Dies war erstmals 1979 der Fall, als die Militärregierung die Macht an den gewählten Präsidenten Shehu Shagari übergab. Chef der Militärregierung war damals übrigens Olesegun Obasanjo, der die führende Position nach der Ermordung Murtala

---

[27] Vgl. Hock, *Der Islam-Komplex*, S. 189–191.

[28] Zum Stand der Dinge bis zur Verfassung von 1979 vgl. Reports of the Constitution Drafting Committee (Lagos, 1976), vol. 2, p. 103 (zitiert in Kenny, 1985, S. 249): "In each of the Northern States, there is a Sharia Court of Appeal established under the Sharia Court of Appeal Law. This court is presided over by the Grand Kadi and he is assisted by one more judge. It only has appelate jurisdiction in all matters of Islamic personal law decided by the Upper Area Courts, and also in other matters in which both parties have elected that their rights be determined in accordance with principles of Islamic Law ... It is the final court of appeal in all matters except that appeals involving fundamental human rights and interpretation of the Constitution of the Federal Republic of Nigeria, there is a further right of Appeal to the Supreme Court of Nigeria.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000263

Mohammeds übernommen hatte, dessen Stellvertreter er gewesen war. Murtala Mohammed hatte Yakubu Gowon durch einen Putsch abgelöst und steht noch heute in sehr hohem Ansehen, da er versuchte, die Korruption zu bekämpfen und den Demokratisierungsprozeß voranzutreiben.[29]

Bereits 1976 war daher ein Komitee ernannt worden, das eine neue Verfassung erarbeiten sollte. Dabei stellte sich im Hinblick auf das Rechtssystem folgendes Problem: Während Rechtsfälle, die nicht der Schariats-Gerichtsbarkeit unterlagen, von den niedrigeren lokalen bis hin zum Obersten Gerichtshof verwiesen werden konnten, waren für Berufungsfälle unter islamischem Recht die Shari'a Courts auf Appeal auf regionaler (Länder-) Ebene die letzte Instanz. Es gab also keinen Gerichtshof oberhalb der Ebene der einzelnen Bundesstaaten, der Rechtsstreitigkeiten aus der islamischen Gerichtsbarkeit verhandeln konnte. Hinzu kam, daß lediglich neun von zehn Staaten des muslimisch dominierten Nordens über Schariats-Berufungsgerichtshöfe verfügten und daß für Yoruba-Muslime in Westnigeria keine Möglichkeit bestand, auf Staatsebene ein Berufungsverfahren im Rahmen der Anwendung des islamischen Rechts anzustreben. Der Vorschlag, einen Schariats-Bundesgerichtshof zu etablieren, führte zu erhitzten Auseinandersetzungen, die in den 80er Jahren andauerten – obwohl in der Verfassung der sogenannten "zweiten Republik" (d. h. der Zeit, in der das Land zum zweiten Mal von einer Zivilregierung regiert wurde, 1979–1983) ein Kompromiß erzielt wurde: Statt der Etablierung eines Schariatsgerichtshofs auf Bundesebene konnten nun auch unter islamischem Recht verhandelte Fälle bis an den Obersten Gerichtshof verwiesen werden.[30] Von vielen Nicht-Muslimen wurde die Forderung nach Ausbau der Scharia-Gerichtsbarkeit als Sonderregelung verstanden, die ein Ungleichgewicht und Ungerechtigkeit erzeuge. So fragte der Jurist E. Ochinokwu in der *Daily Times*, ob nun auch zu erwarten sei, daß den Anhänger der Afrikanischen Traditionalen Religion ein eigenes Gerichtssystem zur Verfügung gestellt würde.[31] Christliche

[29] Zur Entwicklung Nigerias in den 70er Jahren vgl. A. H. M. Kirk-Greene & D. Rimmer, *Nigeria since 1970* (New York, 1981)

[30] Vgl. Hock, *Der Islam-Komplex*, S. 194.

[31] E. Ochinokwu, Daily Times, 19. April 1977 (zitiert in Kenny, 1985, S. 249): "Are there any prospects that those who belong to other religions, such as animists, Sango worshippers or adherents of the Ifa oracle would

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000264

Dachorganisationen wie die Christian Association of Nigeria (CAN) wandten sich gegen die Forderung, mit deren Realisierung sie einen Schritt auf dem Weg zur Islamisierung Nigerias befürchteten.[32] Diese Befürchtungen waren verstärkt worden durch bestimmte muslimische Veranstaltungen wie etwa die National Conference on the Freedom of the Press and the Shari'a in Minna im August 1977, die nun die Durchsetzung der Shari'a auf allen Ebenen, nicht nur im juristischen Bereich, forderten.[33] Mit dieser Wahrnehmung aber vermischten sich, wie Klaus Hock gezeigt hat, verschiedene Ebenen der Auseinandersetzung: Von christlicher Seite aus wurde nicht mehr unterschieden zwischen den Versuchen radikaler Muslime, die Diskussion um die Shari'a als Forum zur Artikulation ihrer Forderungen zu nutzen, und dem Interesse islamischer Mitglieder der verfassungsgebenden Versammlung, die administrativen Ungleichheiten im nigerianischen Rechtssystem im Rahmen der Verfassungsreform auszubalancieren.[34]

3. Die Einführung der Shari'a im derzeitigen Kontext

In bezug auf die Diskussionsstruktur, die durch Polarisierung und Emotionen geprägt ist, weist die derzeitige Shari'a-Debatte Analogien zu den vorangegangenen Auseinandersetzungen auf. Dennoch ist nicht zu übersehen, daß die Kontroverse in der neuen Runde auf einer anderen Ebene ausgetragen wird, denn es geht nun um die Einführung der "vollen Shari'a" in einzelnen Bundesstaaten des muslimisch dominierten Nordens, wobei Zamfara eine Vorreiterrolle zukommt. Damit erfolgte einerseits eine Regionalisierung des

---

be provided with court systems which take into account their religious beliefs? "

[32] Vgl. Hock, *Der Islam-Komplex*, S. 206. Weitere Informationen zur Shari'a-Debatte zwischen 1979 und 1989 geben: V. Chukwulozie, *Muslim-Christian Dialogue in Nigeria* (Ibadan 1986); A. Ahanotu, "Muslims and Christians in Nigeria: A Contemporary Political Discourse", in: A Ahanotu, Religion, State and Society in Contemporary Africa (New York etc., 1992, S. 11 – 70), S. 25ff.

[33] Vgl. Kenny, 1985, S. 250.

[34] Vgl. Hock, *Der Islam-Komplex*, S. 200.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000265

Konflikts – in diesem Zusammenhang ist es erwähnenswert, daß die Gesetzgebung der vier Bundesstaaten, die zum gegenwärtigen Zeitpunkt (August 2000) die Shari'a eingeführt haben (Zamfara, Niger, Sokoto und Kano), durchaus unterschiedlich ist[35] –, andererseits aber eine Zuspitzung, da mit den neuen Maßnahmen eine muslimische Lebensführung in allen Bereichen ermöglicht werden soll; dem Rechtssystem kommt dabei zwar eine zentrale Rolle zu, aber es wurden auch andere Neuerungen durchgeführt. Gleichbedeutend mit einer Islamisierung des Staates ist dies zumindest in der Sicht der muslimischen Reformer jedoch nicht; gegenüber christlichen Befürchtungen betonte Ahmad Sani, der Gouverneur Zamfaras, immer wieder, daß die Einführung der Shari'a allein für Muslime gelte und daß andere Religionsgemeinschaften davon nicht betroffen seien. In diesem Zusammenhang wies er darauf hin, daß auch in Zamfara neben den Shari'a-Gerichthöfen weiterhin andere Gerichtshöfe bestehen: "if we were to islamise the state, the magistrates and high courts would have ceased to exist in Zamfara state".[36] Da die Neuerungen in Zamfara von besonderer Relevanz sind, soll im folgenden der Maßnahmenkatalog vorgestellt werden.

Von Bedeutung ist der Ausbau und die Ausweitung der Einflußspäre von Shari'a-Gerichtshöfen; einige zukünftige Kadis werden zur Ausbildung nach Saudi Arabien gesandt. Zu den ersten, die nach dem neuen Gesetz verurteilt werden, gehören

- Dahiru Sule, der 80 Schläge mit der Zuckerrohrpeitsche erhielt, weil er öffentlich Alkohol getrunken hatte.
- Mallam Dan Tanin aus Tsafe, der zur Zahlung von 157.933 Naira (3000 DM) verurteilt wurde, weil er seine Frau geschlagen hatte. Im Falle des Nichtzahlens sollen ihm die Zähne entfernt werden.
- Gado Yahaya Maradun, der vom Talata Mafaria Shari'a Gerichtshof zu 80 Peitschenhieben verurteilt wurde, weil er der charakterlichen Verfehlung bzw. der Lüge überführt worden

[35] Diese Einsicht verdanke ich meinem Kollegen an der Universität Jos, dem Juristen Dr. Phil Ostien, der die entsprechenden Gesetzestexte gesammelt hat.

[36] "Sharia is it. Despite Mounting opposition, Zamfara State government makes Shari'a the law for Muslims in the state", *Newswatch*, Nov. 15, 1999.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000266

war. Er hatte Mallama Asma'u Mohammed als Prostituierte bezeichnet.

- Mamman Sani Mamman, der hundert Schläge und ein Jahr Gefängnis wegen Ehebruchs erhielt.
- Sechs Okada-Fahrer (öffentliche Motorräder), die vor Gericht gestellt wurden, weil sie Frauen mitgenommen hatten.[37]
- Kare Garke Jangebe, dem am 22. März 2000 die rechte Hand abgetrennt wurde, weil er des Kuhdiebstahls überführt wurde.[38]

Konversionen sind dagegen nicht strafbar, obwohl in Zamfara einige Zeit erwogen, Muslime, die sich zu einer anderen Religion bekehrten, hinzurichten. In einem Interview führte Sani aus, daß man darauf verzichtet habe, weil dies nicht im Einklang mit der Verfassung stehe. Die Familien wüßten selbst, wie sie mit den betroffenen Personen zu verfahren hätten.[39]

Im öffentlichen Leben Zamfaras machten sich die Neuerungen u. a. folgendermaßen bemerkbar: Der öffentliche Ausschank und Verkauf von Alkohol wurde untersagt. Es ist beinahe unmöglich, Bier oder Wein in Gusau – der Hauptstadt Zamfaras – zu kaufen.[40] Ebenso wurde die Prostitution verboten – gleichzeitig wurden, so Weekly Trust Frauen, die diesen Beruf aufgeben, monatliche Allowances von 5000 Naira(etwa 100DM) in Aussicht gestellt und weitere 140.000 Naira (etwa 2.800 DM) Darlehen für die Gründung eines Betriebs, wenn sie gleichzeitig heiraten und sich niederlassen.[41] In öffentlichen Verkehrsmitteln wurde die Geschlechtertren-

---

[37] "Sharia bares fangs", *Sunday Punch*, February 27, 2000.

[38] "Portrait of a cow thief", *Weekend Vanguard*, April 1, 2000.

[39] "I'll resign if Sharia Is Unconstitutional", *Newswatch*, March 6, 2000.

[40] Die Bier-Brauereien erwarten allerdings keine Einbußen. Vgl. "Sharia will not affect alcohol sales, says Oimegwu", in: *Business Guardian*, 26 June 2000: "Despite introduction of Sharia, Nigeria's market for brewed products would not shrink, Managing Director of Nigerian Breweries, Mr. Festus Odimegwu, has said. Indeed, Odimegwu, had Tursday at a press briefing held ahead of the company`s yearly general meeting ... argued that NB Plc's alcoholic drinks, outlawed under the Islamic legal system, would maintain their steady growth, whih was put at 14 per cent, last year."

[41] "Loan package announced for reformed Zamfara prostitutes", *Weekly Trust*, November 26–Dec 2, 1999.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000267

nung durchgesetzt; gleichzeitig wurden 40 Person fassende Luxusbusse nur für Frauen bereitgestellt.[42] Mädchen und Jungen werden in getrennten Schulen erzogen. Das Barttragen wurde popularisiert. Der Bart sei, so Sani, ein Reichtum Allahs. Nur bärtige Männer erhalten, so zitiert der *BBC Focus on Africa* Sani, Verträge mit der Regierung.[43] Die Barbiere erlitten Geschäftseinbußen.

4. Reaktionen und Deutungsansätze:

Verschiedene betroffene Gruppen äußerten sich in der Debatte zur Einführung der Shari'a. Zu erwähnen sind einmal nigerianische Menschenrechtsorganisationen; die in den Strafen einen Verstoß gegen die African Charter of Human Rights sahen. Auch die Frauenorganisationen Women in Nigeria äußerte Vorbehalte; die Sprecherin der Organisation – Sprecherin Benedikta Dauda erklärte, die Durchsetzung des islamischen Rechts sei illegal, weil in einem multireligiösen Land wie Nigeria diese Handlungen auch die Rechte von Nicht-Muslimen berühren.[44]

Am häufigsten äußerten sich Verantwortungsträger der christlichen Kirchen (während sich Vertreter der Afrikanischen Traditionalen Religion kaum zu Wort meldeten). Ähnlich wie Benedikta Dauda wies auch der Social Communication Secretary des katholischen Sekretariats von Nigeria, George Ehusani, darauf hin, daß die Rechte der Christen tangiert seien, etwa dadurch, daß beim Busfahren oder auch beim Schulbesuch die Geschlechtertrennung durchgeführt werden. Shari'a bedeute soziale Regulierung (und das Streben nach kultureller Hegemonie.) Er bemerkte weiter, daß die Bürger des Landes das Recht hätten, Alkohol zu konsumieren; die Frage, wieviel Alkohol man trinke, sei eine persönliche Angelegenheit.[45] Danladi Yerima, der Vorsitzende der Jugendorganisation der CAN in Kaduna, wies darauf hin, daß viele Muslime im bisherigen dua-

[42] "A Disaster Waiting to happen" in: *Africa Today*, Dec. 1999.

[43] Joseph Warangu, "Laying Down the Islamic Law", in: *BBC FOCUS ON AFRICA*, Jan-March 2000.

[44] "A Disaster Waiting to happen", *Africa Today*, Dec. 1999.

[45] "Kafuna riots rekindle controversy over legality of introduction of sharia", *The Comet*, Wednesday, March 1, 2000.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000268

len Rechtssystem gerade nicht Shari'a bevorzugten.[46] Der Präsident der Christian Association of Nigeria, Friday Mbang, vertrat die Ansicht, daß Zamfara versuche, die islamische Gesetzgebung über die Verfassung zu stellen.

Damit artikulierten sich eine Fülle von Einzelmeinungen, aber es ist schwierig, eine koordinierte christliche Argumentationsposition auszumachen. Neben und in Verbindung mit der konfessionellen Zersplitterung des nigerianischen Christentums (das, anders als der Islam in Nordnigeria, nicht auf eine Epoche der relativen Geschlossenheit zurückblicken kann) sind als Grund hierfür zuerst die sehr unterschiedlichen und wenig ausdiskutierten Überzeugungen zum Verhältnis von Religion und Staat zu nennen, die sich zwischen den Polen "christlicher Staat" und "Säkularismus" bewegen. So gab im Cross River State im Süden der Gouverneur, Donald Duke (der jüngste Gouverneur Nigerias), bekannt, daß sein Staat zum "christlichen Staat" erklärt werde, wenn keine Gegenmaßnahmen gegen Zamfara eingeleitet würden. (Die vor allem im Südosten populären Überlegungen, den Staatsverband zu lockern und die bisherige bundesstaatliche Organisation durch eine weit unverbindlichere Konföderation abzulösen, können in diesem Zusammenhang als Voraussetzung für die dann sehr eigenständige Entwicklung der Bundesstaaten verstanden werden. Man sei nicht bereit, so wird argumentiert, die Islamisierung durch Ölgelder aus dem Süden zu finanzieren. In einem Beitrag in der Zeitung *Thisday* wurde die Entwicklung unter dem Titel "Shari'a Me, and I Confederate you" signifikant zusammengefaßt.[47]) Der sporadisch immer wieder auftauchende und zwar als Schachzug zu verstehende, aber durchaus auch ernst gemeinte Vorschlag, für Christen im Gegenzug zur Shari'a das kanonische Recht einzuführen, fällt in das gleiche Reaktionsschema.[48] Auf der anderen Seite ist die Forderung nach "Säkularismus" im Sinne einer kompletten Trennung von Religion und politischen Institutionen, von Kirche und Staat, nicht ohne weiteres konsistent mit der von den meisten Christen vorbehaltlos akzeptierten

[46] "A Disaster Waiting to happen", *Africa Today*, Dec. 1999.

[47] Olusegun Aseniyi, "Sharia Me, and I Confederate you", *Thisday*, March 23, 2000.

[48] Vgl. zuletzt etwa "Sharia: Bauchi CAN Demands Canon Law", in: *Thisday*, June 29, 2000.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000269

staatlichen Förderung eben auch christlicher Unternehmungen wie etwa der jährlichen Pilgerfahrten nach Jerusalem und Rom, die analog zum Haji der Muslime nach Mekka unterstützt werden.[49]

Zweitens ist es für die Christen schwierig, zu einem gemeinsamen Vorgehen zu finden, da es verschiedene Einschätzungen der muslimischen Shari'a-Forderungen gibt. Wenn man versucht, die Reaktionen auszuwerten, zeichnen sich folgende Deutungsmuster ab. Am naheliegendsten für die Gegner der Shari'a ist die "Fundamentalismus"-These. So betrachtete der Vorsitzende der CAN im Edo State, Erzbischof Patrick Ekpu, die Shari'a-Frage als Versuch, die Kontroverse um die Mitgliedschaft Nigerias in der OIC (Organisation of Islamic Conference) wiederzubeleben; er sah islamischen Fundamentalisten am Werk, um die Gefühlslage auszutesten. Verstärkt wird diese Sicht oft durch den Hinweis, daß Gelder aus arabischen Staaten nach Nordnigeria, insbesondere nach Zamfara, flössen. Assoziiert wird der konstatierte "Fundamentalismus" mit Intoleranz und Rücksichtslosigkeit. Die häufig sensationslüsterne Presse Südnigerias tut mit einprägsamen Schlagzeilen – wie zum Beispiel "The Butcher of Zamfara" – der Metzger von Zamfara" ein übriges, um den Eindruck zu verstärken.[50] Es läßt sich nun freilich nicht von der Hand weisen, daß die Einführung der "vollen Shari'a" mit einem kulturellen Hegemonie-Anspruch verbunden ist und daß auch Nicht-Muslime von zahlreichen Maßnahmen, wie etwa der Geschlechtertrennung in den öffentlichen Verkehrsmitteln und Schulen, der Kleiderordnung und dem Alkoholverbot, betroffen sind. Hinzu kommt, daß es nach Einschätzung der lokalen christlichen Vereinigung in Zamfara nun viel schwerer geworden ist, Genehmigungen für den Bau von Kirchen zu erhalten und Gottesdienste durchzuführen.[51] Andererseits scheint eine einseitige christliche

[49] Jährlich reisen etwa 5000 Pilger nach Jerusalem; neben den Kosten für Flug und Unterkunft zahlt der Staat auch "Handgelder" (ca. 500 US $) für den Aufenthalt eines großen Teils der Reisenden. Eine Diskussion der schwierigen Verhältnisbestimmung findet sich in: J.H. Boer, "The Nigerian Christian-Muslim Stand-Off. Some underlying issues. Parameters for a solution", *TCNN Research Bulletin*, 33/2000 (40th Anniversary Issue), pp. 4–23. Boer fordert die Christen auf, sich vom "Säkularismus"-Modell abzuwenden.

[50] "The Butcher of Zamfara", *The News*, 10 April 2000.

[51] "Rights of Christians are endangered – Zamfara CAN Chairman", *Vanguard*, August 4, 2000. Pater Linus Mary Awuone, ein Dominikaner in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000270

Wahrnehmung der verschiedenen Facetten der Shari'a-Debatte unter dem Schlagwort des "Fundamentalismus" vor allem denjenigen muslimischen Kräften in die Hände zu spielen, die selbst an einer einseitigen Interpretation interessiert sind.

Auf einer weiteren Reflexionsebene wurde versucht, diese Entwicklung in einen historischen Kontext zu stellen. So führte Reuben Abati in seinem Beitrag "The second Jihad", im *Guardian* vom 25. Februar 2000 aus, daß es schon einmal eine Phase der militanten Ausbreitung des Islam in Nigeria gegeben hatte und verwies auf den Jihad des Usman Dan Fodio im frühen 19. Jahrhundert, der den Grund für die Islamisierung Nordnigerias legte. 1820 war dessen Armee bis Ilorin in der nördlichen Yoruba-Region vorgedrungen; dann aber von Ibadan zurückgeschlagen worden. Die Philosophie hinter dem Jihad sei es schon damals gewesen, alles zu zerstören, was der Gegenseite zum Vorteil gereichen könne, sowie eine Entschlossenheit, Chaos auzulösen, und Machtgier. Wie damals müsse man die Muslime des Nordens stoppen. "If that requires having a civil war, well, let's get ready."[52]

Neben dem Fundamentalismus- und Jihad-Erklärungsmodell verbreitet ist die Destabilisierungs-Theorie, die etwa im *Sunday Punch* vom 27. Februar vorgetragen wurde und sich folgendermaßen zusammenfassen läßt: In Kaduna gehe es im Kern nicht um Religion; die Religion sei schlicht das Zerstörungsinstrument von denjenigen, die mit dem derzeitigen Stand der Dinge unzufrieden sind. Wie sonst sei es zu erklären, daß die Brüder und Schwestern im Norden erst jetzt die Heiligkeit ihrer Religion entdecken. Warum, so fragte der Sunday Punch, haben sie nicht früher – zu den Zeiten, als die Militärchefs wie Buhari, Babangida oder Abacha aus dem musli-

---

der katholischen Kirche 'Our Lady of Fatima' in Gusau und Vorsitzender der CAN in Zamfara wird folgendermaßen zitiert: ... we have received reports of series of molestations here and there. And the fact that the right of the people are denied them is very clear. The Christians are not allowed to build churches. Churches are being demolished. Only when the shari'a stared they went and demolished the churches. And most recently of course, the Mountain of Fire and Miracle Ministry was destroyed and that of Power and Glory also trying to build their church, they have been pursuing that for long and have not been given permission.

[52] Reuben Abati, "The second Jihad", *The Guardian*, Feb. 25, 2000.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000271

misch geprägten Norden kamen – so gehandelt?[53]. Warum erfolgen diese Maßnahmen erst heute, wo mit Olesegun Obasanjo ein Christ das höchste Amt im Staate innehat? Verwiesen wurde in diesem Zusammenhang auf die während den Zeiten der Militärdiktatur gegebene Erklärung Scheich Abubakar Gumis, eines einflußreicher Islamgelehrter, daß man als Muslim aus dem Norden nie eine politische Führung aus dem Süden dulden dürfe.

Die dritte Hypothese ist vom Gedankengang her ähnlich, hat aber eine andere Stoßrichtung. Es ist nicht zu übersehen, daß das Machtgefüge innerhalb des Nordens durcheinandergeraten ist. Diese Entwicklung setzte, wie der Bayreuther Islamwissenschaftler Roman Loimeier ausgearbeitet hat, schon vor über dreißig Jahren ein, wird aber heute immer deutlicher spürbar. Während in der ersten Phase nach der Erlangung der Unabhängigkeit der "Norden" Nigerias unter der Führung seines herausragenden Politikers Ahmadu Bello weitgehend als monolithischer Block auftreten konnte, wurden durch den Militärputsch von 1966, die Ermordung Bellos und den darauffolgenden Bürgerkrieg die Rahmenbedingungen für die politische Vorherrschaft des Norden zerstört: Die großen Regionen des Landes wurden im Jahr 1967 aufgelöst und an ihre Stelle traten eine Reihe kleinerer Bundesstaaten. In den neuen Bundesstaaten dominierten bald die regionalen Interessen, vor allem, wenn es um die Umverteiluung der Einnahmen aus dem Erdölexport ging. Diese politische Fragmentierung der Nordregion führte dazu, daß die muslimischen Politiker des Nordens langsam die Kontrolle über den Gesamtstaat verloren. Auch in den Verwaltungen muslimischer Regierungschefs waren Interessens-gruppe nichtmuslimischer Provenienz aus dem Süden einflußreich; bis 1989 waren etwa 16 der 19 Minister der Regierung von Präsident Babangida Christen.[54] General Ibrahim Babangida, griff auch in die Neubesetzung des Sultanats von Sokoto ein; anstatt Alhaji Muhammad Maccido wurde Alhaji Ibrahim Dasuki der neue Sultan. Mit dem massiven Eingriff auf die Position des höchsten Repräsentanten der nigerianischen Muslime wurde die muslimische Geschlossenheit weiter unterminiert, zumal einer der Nachfolger Babangidas, die Besetzung wieder rückgängig machte. Scheich Abubakar Gumi, ein einflußreicher Islamgelehrter,

[53] "Nigeria, condemned to a slow death? ", *Sunday Punch*, Feb. 27, 2000.

[54] R. Loimeier, *Religiöse Erneuerung im politischen Leben der Muslime in Nordnigeria*, Diss., Bayreuth, 1990, S. 16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000272

warnte damals, daß dies ernsthafte Konsequenzen haben werde. Der einstmals monolithische Norden war geschwächt.; auch in religions-geographischer Hinsicht kann man nicht mehr, wie früher, vorbehaltlos von einem muslimischen Norden sprechen. Auf bundesstaatlicher Ebene entmachtete Obasanjo die Militärchefs aus dem Norden mittlerweile völlig. Hinzu kommt, daß sich der "Middle Belt" – also die Region in Zentralnigeria, zu der auch das Jos-Plateau gehört und die zu Zeiten Ahmadu Bellos als eine Domäne des Nordens beansprucht wurde – immer stärker vom Norden emanzipiert und sich in Richtung auf den ökonomisch dynamischeren Süden zuentwickelt. Der Einflußverlust des Nordens wurde politisch sensibilisierten Muslimen seit den 80er Jahren immer deutlicher bewußt. Bei ihnen machte sich das Gefühl der "Marginalisierung" breit; der Ruf nach Shari'a kann als eine Gegenreaktion darauf gesehen werden.[55] Zugespitzt könnte man also formulieren, daß im Kontext des heutigen Nigerias nicht die Berufung auf religiöse Texte – mit der ja die Einführung der Shari'a begründet wird – zur Destruktion sozialer und politischer Strukturen begründet wird, sondern andersherum, daß die Destruktion dieser Strukturen zur verstärkten Berufung auf religiöse Texte führt, um die verlorene Einheit wiederherzustellen.[56]

[55] "A Legacy in Tatters?", *Hallmark*, February 27, 2000.

[56] Daß dies ein schwieriges Unterfangen ist, zeigt sich schon daran, daß es auch innerhalb der muslimischen Gemeinschaft Nigerias kritische Stimmen zur Einführung der Shari'a gibt. Sheikh Ibrahim Zakzaky, Führungspersönlichkeit einer schiitischen Gruppierung, bezeichnete das Vorgehen Zamfaras als falschen Weg. Der erste Schritt hätte darin bestehen müssen, den Status Quo zu beseitigen, zweitens hätte eine islamische Regierung installiert werden müssen, um dann drittens eine reine, gerechte und egalitäre Gesellschaft zu schaffen; die Shari'a könne nur in einer islamischen Athmosphäre verwirklicht werden. Vgl. "A Disaster Waiting to happen", *Africa Today*, Dec. 1999. In einer am 4. August 2000 im *Vanguard* verabschiedeten Presseerklärung ("Media Misrepresentation of My Views on the Implementation of Sharia") wandte sich Zakzaky allerdings gegen eine Vereinnahmung seiner Sicht durch Gegner der Shari'a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000273

Die Verwendung und Funktion von Koranzitaten in christlichen Apologien der frühen Abbasidenzeit (Mitte 8. Jahrhundert – Anfang 10. Jahrhundert)

Ute Pietruschka (Halle/S. / Marburg)

Al-Ǧāḥiẓ (geb. etwa 776–77, gest. 868–69), der berühmte arabische *homme de lettre*, beschreibt in einem seiner Werke unter dem Titel "Die Widerlegung der Christen" die Haltung der muslimischen Bevölkerung gegenüber den Christen: "Ein Grund, warum sie das Volk (*al-ᶜāmma*) im Herzen hochschätzt und liebt, ist der Umstand, daß es unter ihnen Sekretäre der Machthaber, Diener der Könige, Ärzte der Vornehmen, Drogisten und Geldwechsler gibt, während man die Juden nur als Färber, Gerber, Bader, Schlächter oder Flicker findet. Und da das Volk die Juden und Christen in diesen Berufen sieht, stellt es sich vor, daß die Religion der Juden unter den Religionen den gleichen Rang einnehme wie das Handwerk, das sie ausüben, unter den übrigen Handwerken, und daß ihr Unglaube der abstoßendste sei, weil sie das schmutzigste Volk sind... Wir sind aber anderer Meinung, was den Unterschied zwischen beiden Unglauben und den beiden Religionsgemeinschaften anlangt, und zwar aufgrund der Heftigkeit des Widerstands und der Hartnäckigkeit, mit der die Christen uns bekämpfen, und auf Grund der ständigen Bereitschaft, trotz ihrer niedrigen Herkunft und ihrer unedlen Abstammung den Muslimen mit Anschlägen aufzulauern... Sie schmähen den, der sie schmäht, und schlagen den, der sie schlägt. Warum sollten sie es und noch mehr als dies nicht tun, wo doch unsere Richter ... der Ansicht sind, daß das Blut eines Katholikos, eines Metropoliten und eines Bischofs dem Blut eines Ǧaᶜfar, eines ᶜAlī, eines ᶜAbbās und eines Ḥamza gleichwertig sei, und meinen, daß ein Christ, wenn er die

Mutter des Propheten eines Vergehens beschuldigt, nur eine Zurechtweisung und eine leichte körperliche Züchtigung verdiene?"[1]

Diese Äußerungen liefern uns ein gutes Stimmungsbild aus dem ersten abbasidischen Jahrhundert, auf das sich auch dieser Beitrag konzentriert. Diese Zeit ist durch ein Auf und Ab der Beziehungen zwischen Muslimen und Christen gekennzeichnet (das Verhältnis zu den Juden wird hier einmal ausgeklammert), das sich insbesondere durch die sehr unterschiedliche Haltung der Kalifen zu ihren nichtmuslimischen Untertanen kundtut. So finden wir Zeiten großer Liberalität gegenüber christlichen Untertanen, z. B. während der Herrschaft al-Maʾmūns (reg. 813–833), dem großzügigen Förderer der Wissenschaften. Christen hatten nicht unwesentlichen Anteil an der Überlieferung hellenistischen Gedankengutes an die Araber durch ihre Übersetzertätigkeit aus dem Griechischen und Syrischen. Ihre Behandlung theologischer Fragen gab der Entwicklung der muslimischen Theologie wichtige Impulse, so daß den christlichen Lehrmeistern bald von den muslimischen *mutakallimūn* Paroli geboten wurde. Die eher liberalen Phasen in der Behandlung und Duldung der *ḏimmīs*, der nichtmuslimischen Schutzbefohlenen, wechselten mit Zeiten schärferen Vorgehens gegen die Christen ab. Der Kalif Mutawakkil (reg. 847–861), der zwei Dezennien nach dem eben erwähnten al-Maʾmūn herrschte und nicht gerade als Freund der Christen bekannt war, strebte danach, alle Nicht-Muslime aus offiziellen Ämtern zu verdrängen und erließ strenge Vorschriften insbesondere für Christen, so u. a. Kleidervorschriften, das Verbot des Glockenläutens, bestimmte Vorschriften für den Neubau von Gebäuden, das Verbot des Reitens

[1] Zitiert nach Charles Pellat: *Arabische Geisteswelt. Ausgewählte und übersetzte Texte von al-Ǧāḥiẓ (777–869).* Üs. von Walter W. Müller, Zürich/Stuttgart 1967, 143–144.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000276

zu Pferde u. ä.[2] Vor diesem Hintergrund sind auch die Äußerungen von al-Ğāḥiẓ zu verstehen, der in dem erwähnten Werk Argumente gegen die "Schriftbesitzer" liefert und somit das Vorgehen al-Mutawakkils unterstützt.

Wenn auch die offizielle Politik der Kalifen gegenüber den Nichtmuslimen immer restriktiver wurde, hatte die Allgemeinheit längst einen *modus vivendi* mit den anderen Religionen entwickelt; die vorherrschende Haltung gegenüber der Religionsausübung der Christen war überwiegend von Toleranz gekennzeichnet,[3] wie es ja auch al-Ğāḥiẓ beschreibt. Trotzdem nahm der Druck auf die christlichen Gemeinschaften zu, deren Mitglieder sich zunehmend mit der Frage konfrontiert sahen, ob sie ihrer alten Religion anhängig bleiben sollten oder zu der neuen Religion, dem Islam, übertreten sollten. Dieser Prozess vollzog sich recht langsam. So waren Mitte des 8. Jahrhunderts nur etwa 10% der Bevölkerung des Irak Muslime. Die große Welle der Übertritte zum Islam setzt mit der Regierungszeit des Hārūn ar-Rašīd (786–809) ein, die gemeinhin als das Goldene Zeitalter des Kalifats angesehen wird. Um die Wende zum 9. Jahrhundert hat der Anteil der Muslime um fast 10% zugenommen, ein Jahrhundert später ist die Hälfte der Bevölkerung des Irak muslimisch. Ähnliche Zahlenverhältnisse gelten auch für Syrien und Ägypten.[4]

Unter diesen Umständen ist es nicht verwunderlich, wenn gerade in der abbasidischen Zeit sich die christliche (wie auch die muslimische) Apologetik entfalten und bis zum 10. Jahrhundert alle Formen und Ansätze voll ausbilden konnte. Apologeten späterer Jahrhunderte haben dem, was sich im 8. und 9. Jahrhundert

---

[2] Al-Maqrīzī, *Al-Ḫiṭaṭ*, Kairo (o. J.), Bd. 2, 494. S. auch Jean Maurice Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbasides surtout à Bagdad (749–1258)*, Louvain 1980, 88–89. (= CSCO. 420)

[3] s. Kees Versteegh, Greek translations of the Qur'ān in Christian Polemics (9th century A.D.), in: *ZDMG* 141 (1991), 52–68.

[4] Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Cambridge/London 1979, 82.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000277

entwickelt, nicht mehr viel hinzuzufügen, eher ist von einer Verfeinerung der Methoden zu sprechen, aber wesentlich Neues in thematischer Hinsicht können sie nicht bieten.[5]

Wenn davon gesprochen wurde, daß die Formen und Methoden der apologetischen Literatur bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts voll ausgebildet sind, so hat das auch mit der Herausbildung des *ʿilm al-kalām*, der spekulativen Theologie, auf der anderen, muslimischen, Seite zu tun, die zunehmend die christlichen Autoren forderte. In späteren Jahrhunderten finden wir immer wieder ein Zurückgreifen bzw. Kopieren von Frühformen der christlichen Apologetik, so daß wir davon sprechen können, daß zu allen Zeiten die vorhandenen Formen und Ansätze, je nach den Ansprüchen des Lesepublikums, auch vertreten waren.

Auf muslimischer Seite änderte sich die Meinung der Apologeten zur Natur der christlichen Religion von Anfang an wenig: Zwar wiesen die Muslime immer wieder auf die angebliche Verfälschung von Bibel und Thora hin, deren Herkunft aber als *wahre Offenbarung* von Gott wurde nicht bezweifelt. Dieses hängt auch zusammen mit der zyklischen Geschichtsauffassung, die bereits im Koran dargelegt ist: Alle Propheten hatten das gleiche Schicksal, erst Muḥammad konnte den Kreislauf *Berufung zum Propheten – Warnung der Landsleute vor dem drohenden Strafgericht – Bestrafung der unbelehrbaren Landsleute – Scheitern der prophetischen Mission* durchbrechen. Muḥammad steht am Ende einer Reihe von Propheten, die wie er die göttliche Offenbarung

[5] Eine Beobachtung, die auch Hugh Goddard für die christlich-muslimische Diskussion im heutigen Ägypten machen konnte. Vgl. seinen Artikel: The Persistence of Medieval Themes in Modern Christian-Muslim Discussion in Egypt, in: *Christian Arabic apologetics during the Abbasid period: (750–1258)*. Ed. by Samir Khalil Samir and Jørgen S. Nielsen, Leiden etc. 1993, 225–237. (=Studies in the History of Religions. 63) – S. zu einer eingehenderen Untersuchung der Formen des religiösen Dialogs jetzt auch Ute Pietruschka, Literary Forms of Muslim-Christian Confrontation (1st–3rd c. H.), in: *Insights into Arabic Literature and Islam*, Leiden (im Druck).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000278

empfangen haben und beruft sich auf diese. Und so befinden sich die muslimischen Apologeten in Verwendung und Kritik der Schriften in einer zwiespältigen Situation: Einmal hatten sie Widersprüchlichkeiten der jüdischen und christlichen Offenbarungen im Vergleich mit dem Koran aufzuzeigen, gleichzeitig suchten sie aber in denselben Schriften nach Bestätigungen für Muḥammads Prophetentum. Darüber hinaus sollten die Bibeltexte erklärend wirken für schwerverständliche Koranpassagen oder Stellen, die mit den alt- oder neutestamentlichen Schriften in Widerspruch standen. Hier hatten Bibelzitate harmonisierende Funktion und dienten zur historischen Bestätigung.[6] Dabei ist oftmals festzustellen, daß die muslimischen Apologeten Bibelzitate frei verwenden und sie in der Wortwahl sozusagen "koranisieren", um damit den Anspruch, daß beide Schriften gleichen Ursprungs sind, noch zu unterstreichen.

Für die christlichen Apologeten bestand keine solche Möglichkeit, die islamische Offenbarung in ihr eigenes religiöses System aufzunehmen. Sie konnten, im Grunde genommen, nur die Koranpassagen anführen, die mit Aussagen aus dem Alten oder Neuen Testament übereinstimmen, um so die Unverfälschtheit ihrer eigenen Schriften zu demonstrieren, oder auf innere Unstimmigkeiten des Korans aufmerksam machen, hatten aber auch nicht die Möglichkeit, dieselben harschen Töne anzuschlagen wie christliche Polemiker außerhalb des islamischen Herrschaftsbereiches. Die Widerlegungen des Islam auf byzantinischer Seite strotzen oft vor Beleidigungen, Beschimpfungen und herablassender Betrachtung und haben das Bild der Europäer vom Islam bis in die Renaissance hinein geprägt.[7]

---

[6] Said Karoui, *Die Rezeption der Bibel in der frühislamischen Literatur am Beispiel der Hauptwerke von Ibn Qutayba (gest. 276/889)*, Heidelberg 1997, 275.

[7] Als Überblick über die Auseinandersetzung byzantinischer Autoren mit dem Islam, vgl. Adel-ThĀodore Khoury, *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam,* Paderborn 1969; Ders., *PolĀmique byzantine*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000279

Inhaltlich gesehen, unterscheiden sich aber die byzantinischen Polemiken nicht gravierend von den Apologien syrischer Christen: Hier wie da versuchen sie, die gegen die christliche Doktrin geäußerten Kritiken zurückzuweisen und lehnen das Prophetentum Muḥammads[8] – somit auch die Wahrheit des Islam – ab.

Spätestens ab der Mitte des 8. Jahrhundert, als mehr und mehr Christen sich entschlossen, zum Islam überzutreten, wurde christlichen Theologen klar, daß es mit einer scharfen Polemik nicht getan war, um ihre Glaubensgenossen von der Konversion abzuhalten. Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit islamischen Glaubenslehren hatte zu erfolgen, und damit war natürlich auch die Analyse der den Muslimen heiligen Schrift verbunden.

Wie verwendeten nun die Christen koranisches Material zur Abgrenzung von den Muslimen und zur Verteidigung? Dieser Frage soll im folgenden nachgegangen werden.

Für diese Untersuchung wurden exemplarisch fünf Schriften von vier Autoren aus dem Zeitraum Mitte des 8. Jahrhunderts bis zum Anfang des 10. Jahrhunderts ausgewählt. Es handelt sich dabei um Texte verschiedener Genres, und zwar Apologien und Briefliteratur, die aber allesamt dem Zwecke dienten, sich mit muslimischen Argumenten gegen die eigene Religion auseinanderzusetzen. Dialoge, seien es nun fiktive Konstruktionen oder Gesprächsprotokolle wirklich stattgefundener Diskurse, werden ausgeklammert. Bei ihnen muß eher damit gerechnet werden, daß im Gespräch eine paraphrasierende Wiedergabe einer Koranstelle

---

contre l'Islam (VIIIe-XIIIe s.) Leiden 1972; Ders., *Les thĀologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs. VIIIe-XIIIe s.* (Louvain - Paris 1969).

[8] Eine der wenigen Ausnahmen findet sich in dem Religionsgespräch, das der Katholikos Timotheus I. (780–823) mit dem Kalifen al-Mahdī führt, wo Muḥammad in die Nähe des Prophetentums gerückt wird. S. Ute Pietruschka, Streitgespräche zwischen Christen und Muslimen und ihre Widerspiegelung in arabischen und syrischen Quellen, in: *WZKM* 89 (1999), 135–162, hier 157.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000280

gewählt wurde und diese in der Bearbeitung nicht "normiert" wurde, obwohl wir wissen, daß derartige Gesprächsprotokolle oft auch eine literarische Überarbeitung erfuhren.

Folgende Schriften wurden untersucht:

- eine anonyme Apologie, die vermutlich früheste in Arabisch, welche auf uns gekommen ist, etwa von der Mitte des 8. Jahrhunderts (Sinai Arab. 154)[9]. Vokabular und einige Redewendungen lassen auf syrischen Einfluß schließen.
- zwei Apologien des Christentums, verfaßt von dem jakobitischen Bischof Ḥabīb b. Ḥidma Abū Rāʾiṭa (gest. nach 828), die eine unter dem Titel "Über die Heilige Dreifaltigkeit", die andere "Bestätigung (*iṯbāt*) der Religion des Christentums und Beweis für die Heilige Dreifaltigkeit" überschrieben[10]. Über die Lebensumstände Abū Rāʾiṭas ist so gut wie nichts bekannt; er war ein Zeitgenosse des melkitischen Bischofs von Ḥarrān, Theodor Abū Qurra (gest. nach 820), eines hervorragenden Theologen und Dialektikers, mit dem er auch in Schlagabtausch stand.[11]
- ein Brief des ʿAbd al-Masīḥ b. Isḥāq al-Kindī, als Antwort auf ein Schreiben seines muslimischen Freundes al-Hāšimī. Dieser al-Kindī, nicht zu verwechseln mit dem muslimischen Philosophen gleichen Namens, war, wie sich aus Formulierungen seines muslimischen Briefpartners entnehmen läßt, Nestorianer. Über sein Leben ist nichts bekannt. Selbst sein

---

[9] S. Samir Khalil Samir, The Earliest Arab Apology for Christianity (c. 750), in: *Christian Arabic apologetics* (Fn.5) 225–237.

[10] S. die Ausgabe von Georg Graf: *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb b. Ḥidma Abū Rāʾiṭa*, Louvain 1951 (= CSCO130/Scrip. arab. 14), 1–26 und 131–160. (Übersetzung CSCO. 131 Scrip. Arab. 15, Louvain 1951, 1–31 und 159–194.)

[11] GCAL, II, 222–6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000281

vollständiger Name wird nur einmal bei al-Bīrūnī [12] erwähnt. Die Apologie ist – mit aller Vorsicht – in die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts zu setzen.[13] Sie wurde 1141 von Petrus Toledanus ins Lateinische übertragen und erreichte in Europa einen großen Bekanntheitsgrad.

– die Erwiderung von Qusṭā b. Lūqā auf einen Brief von Ibn al-Munağğim, auf den Anfang des 10. Jahrhunderts zu datieren. Qusṭā b. Lūqā, griechischer Herkunft, verfaßte zahlreiche Schriften zu medizinischen und astronomischen wie mathematischen Problemen und zählte neben dem berühmten Ḥunain b. Isḥāq zu den begabtesten und produktivsten Übersetzern aus dem Griechischen und Syrischen.[14] Er starb etwa 912–13.

Ibn al-Munağğim richtete übrigens den gleichen Brief an den erwähnten Ḥunain, der darauf eine kurze Erwiderung verfaßte.

Wenn wir versuchen, die Themen, zu deren Illustration Koranzitate herangezogen werden, inhaltlich zu ordnen, so lassen sich im wesentlichen vier Problemkreise feststellen:

a) Nachweis der Existenzberechtigung anderer Religionen
b) Aussagen zu Christus, die christliche Positionen unterstützen
c) Beweise für die Trinität
d) Zweifel an der Unnachahmlichkeit des Korans, der als Wunder aufgefaßt wurde.

Diese Themen finden wir, mit mehr oder weniger Varianten in ihrer Vielfalt, in so gut wie jeder apologetischen Schrift, und sie zeigen indirekt auch, auf welche Einwürfe Christen immer wieder

---

[12] Al-Bīrūnī, *Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî*, Hrsg. V. C[arl] Eduard Sachau, Leipzig 1878. Reprint. 1923, 205.

[13] S. die zusammenfassende Diskussion zur Abfassungszeit in Gérard Troupeaus Artikel in EI^2, V, 120–121.

[14] Ibn an-Nadīm: *Kitāb al-Fihrist*, Hrsg. Gustav Flügel, Leipzig 1871–72, 410–11. Ibn al-Qiftī: *ʿUyūn al-anbāʾ*. Hrsg. August Müller, Cairo 1882, I, 244–5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000282

Stellung nehmen mußten. Bestimmte Bilder und Argumentationsführungen finden wir bereits in den frühesten Apologien.

Am häufigsten wurden von muslimischer Seite sicherlich Zweifel an der Gottessohnschaft Christi und Kritik an der Trinität geäußert, die als Polytheismus aufgefaßt wurde. In der ältesten, anonymen Apologie, die untersucht wurde, werden dabei insbesondere Koranverse wiedergegeben, die Christus als *āya* (Zeichen) für das Volk ansehen (Sure 19,21; 21,91; 23,4). Gern werden auch Passagen zitiert, die Christus in eine Reihe mit anderen Propheten stellen (Sure 3, 33–34), um so die Kontinuität in der Prophetenreihe deutlich zu machen: "Gott hat Adam und Noah und die Sippe Abrahams und die Sippe ʿImrāns vor den Menschen in aller Welt auserwählt, Nachkommen, die zusammengehören. Gott hört und weiß alles."[15] (Dieses Zitat findet sich übrigens in dreien der untersuchten Apologien.)

Sind also hinsichtlich der inhaltlichen Gestaltung keine großen thematischen Varianten feststellbar, so doch in der Art und Weise der Verwendung koranischen Materials.

An dieser Stelle sei noch eine Anmerkung methodischer Art eingefügt: Unter Koranzitat ist hier nicht die Entlehnung einzelner Wörter, Personen- oder Ortsnamen gemeint, sondern ein Textabschnitt, der sich in Sinn und Form dem Koran zuordnen läßt. Entsprechende Stellen sind meist durch einleitende Formeln wie *qāla, yaqūlu* (auf Muḥammad bezogen), *fī kitābikum* gekennzeichnet, die deutlich machen, daß es sich um Zitate handelt. Allerdings sind derartige Formeln, um eine Textstelle als Zitat zu definieren, nicht zwingend notwendig. Einen guten Anhaltspunkt bietet die Klassifizierung von Bibelzitaten in muslimischen Schriften, die Khoury[16] vorgenommen hat; seine Vorschläge wurden modifiziert auf

---

[15] Alle angegebenen Koranstellen werden nach der deutschen Übersetzung von Rudi Paret, *Der Koran*, Stuttgart etc. ^{5}1989 zitiert.

[16] Raif Georges Khoury, Quelques réflexions sur la première ou les premières bibles arabes, in: *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel.* Actes du Colloque de Strasbourg 24–27 juin 1987. Édi-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000283

das Vorkommen von Koranstellen in christlich-arabischen Schriften angewendet. Beachtet werden muß in diesem Zusammenhang, daß es sich bei arabischen Bibelzitaten um *Übersetzungen* handelt, anders als bei Koranzitaten in christlich-arabischen Schriften; hier sind wesentlich strengere Maßstäbe an die Wörtlichkeit der Zitate zu legen. Zitate, die bloße Paraphrasen von Koranstellen darstellen, wurden in dieser Untersuchung also nicht berücksichtigt.

Die älteste, anonyme Apologie arbeitet größtenteils mit Zeugnissen (*šawāhid*), wie es hier heißt, d. h. Bibelzitaten, die die Gottessohnschaft Christi beweisen sollen. Vergleichbar ist die Vorgehensweise al-Kindīs. Er zitiert (von den hier untersuchten Texten) am häufigsten den Koran: 40 Zitate konnten nachgewiesen werden, die meist nur einen Vers umfassen.

Anders der Ansatz von Abū Rāʾiṭa und Qusṭā b. Lūqā: Hier erkannt man den dialektisch geschulten Theologen bzw. Philosophen, wobei Abū Rāʾiṭa häufig Bibelzitate, jedoch nur wenige Koranzitate in seiner Argumentation verwendet und Qusṭā b. Lūqā fast gänzlich auf Passagen aus der Bibel verzichtet und nur einige Koranzitate bringt.

Wenn wir die in den Texten *mehrfach* verwendeten Koranzitate nach der Häufigkeit ihres Vorkommens ordnen, kommen wir zu folgendem Ergebnis, das sich wie folgt tabellarisch darstellen läßt:

---

tés par T[aufic] Fahd (Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et al Grèce antique 10) Strasbourg-Leiden 1989, 549–561, hier 557f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000284

Koranstelle	Anonymus	Abū Rā'iṭa	Qusṭā	al-Kindī
3,33-34: Gott hat Adam und Noah und die Sippe Abrahams und die Sippe 'Imrāns vor den Menschen in aller Welt auserwählt. Nachkommen, die zueinander gehören.	x		x	x
4,171(169): Ihr Leute der Schrift! Treibt es in eurer Religion nicht zu weit und sagt gegen Gott nichts aus, als die Wahrheit! Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er Maria entboten hat, und Geist von ihm. Darum glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht (von Gott, daß er in einem) drei (sei)!... Gott ist nur ein einziger Gott.	x			x
16,102-103 Sag: der heilige Geist hat ihn (d.h. den Koran) von deinem Herrn mit der Wahrheit herabgesandt, um diejenigen, die glauben, zu festigen, und als Rechtleitung und Frohbotschaft für die, die sich (Gott) ergeben haben. Wir wissen wohl, daß sie (d.h. die Ungläubigen) sagen: 'Es lehrt ihn (d. h. Mohammed) (ja) ein Mensch (was er als göttliche Offenbarung vorträgt).' (Doch) die Sprache, auf den sie anspielen (?), ist nichtarabisch. Dies hingegen ist deutliche arabische Sprache.	x		x	

Die genauere Untersuchung der Koranzitate in den Apologien ergab folgendes: Die Koranpassagen sind – abgesehen von ganz wenigen Ausnahmen – wörtlich zitiert worden. (Dieser Umstand soll weiter unten noch genauere Erläuterung finden).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000285

Einzig der Anonymus macht eine gewisse Ausnahme: Auch er zitiert den Koran exakt, aber die Einleitung der Apologie, eine Lobpreisung Gottes, ist in Reimprosa (*sağ*^{c}) verfaßt und voller koranischer Anspielungen, d.h. es werden typisch muslimische oder koranische Ausdrücke verwendet. So wird von den "schönsten Namen" Gottes gesprochen (Sure 7, 180; 17,110; 20,8; 59,24), Gott habe sich auf dem Thron zurechtgesetzt (Sure 7,54; 10,3; 13,2; 25,59; 32,4; 57,4), Gott weitet einem die Brust (Sure 6,125; 16,106 u.a.).[17] Das ist nun eine Erscheinung, die sich – wie vorhin erwähnt – gerade bei Verwendung von Bibelzitaten in muslimischen Apologien findet: Bibelzitate werden nach muslimischem Sprachgebrauch umgeformt, um die Gemeinsamkeiten beider Religionen herauszustreichen. Gleiches passiert nun hier bei der christlichen Lobpreisung Gottes: Der *Eine* Gott wird gepriesen, und die Wortwahl hierbei, ob nun charakteristisch christlich oder muslimisch, ist nebensächlich. So ist diese Einleitung auch als eine Art Dialogangebot zu begreifen, die einstimmen soll auf eine friedliche Auseinandersetzung von Christen und Muslimen über ihre Glaubensgrundsätze. Allerdings hat die Umformung des koranischen Wortlauts in christlichen Schriften eine andere Dimension als die Änderung von Bibelstellen nach koranischem Vorbild: Den Muslimen, die ja den Koran quasi als Aufhebung aller vorhergehenden religiösen Schriften der Juden und Christen ansahen, erschien ein solches Vorgehen legitim. Schriften christlicher Provenienz, die ihrerseits eine "Christianisierung" der Wortwahl des Korans vornehmen, sind als eine Art Gegenreaktion zu sehen; gleichzeitig richtet man sich damit gegen *den* Wunderbeweis Muḥammads, den Koran, und das Postulat seiner Unnachahmlichkeit (*i*^{c}*ğāz*).

[17] Vgl. zu diesem Text jetzt auch Mark N. Swanson, Beyond Prooftexting: Approaches to the Qurʾān in some early Arabic Christian texts, in: *The Muslim World* 88 (1998), 297–319. Er spricht hier von "echoes" des koranischen Wortlautes, die sich in der Apologie finden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000286

Eine derartige Inkorporierung koranischen Wortschatzes ist nun in den anderen Apologien nicht nachweisbar, obwohl auch sie nicht versäumen, auf Gemeinsamkeiten biblischen und koranischen Sprachgebrauches aufmerksam zu machen.

So werden die verwendeten Pluralformen, wenn von Gott sowohl in Bibel als auch im Koran gesprochen wird, als Beweis der Trinität genommen. Dieses Argument ist eigentlich bei den Kirchenvätern ein klassischer *locus theologicus*, angewendet auf den Koran ist es allerdings neu. Unser Anonymus verweist auf die entsprechenden Koranstellen (Sure 90,4; 54, 11; 6,94). Ähnlich argumentiert Abū Rā'iṭa: Die Verwendung des Plurals in Bezug auf Gott ist nicht auf den arabischen Sprachgebrauch beschränkt, auch Hebräer, Griechen und Syrer verwenden den Plural in gleicher Weise, der nämlich nicht auf eine Person, sondern auf drei hinweist.[18]

Auf eine friedliche Auseinandersetzung zwischen beiden Religionen hofft auch al-Kindī, der zahlreiche Koranstellen zitiert, die sich für eine Religionsvielfalt aussprechen: "Wenn dein Herr gewollt hätte, hätte er die Menschen zu einer einzigen Gemeinschaft (*umma*) gemacht" (11,118; auch 10, 99). Er macht insbesondere auf den Koranvers 5,85 aufmerksam, in dem auf die Verbundenheit von Christen und Muslimen hingewiesen wird: "Und du wirst sicher finden, daß diejenigen, die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen: Wir sind *naṣārā*. Dies deshalb, weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt, und weil sie nicht hochmütig sind." Und deshalb sollten Andersgläubige nicht bekämpft (*qātala*), wie in Sure 9,29 beschrieben, sondern nur eine verbale Auseinandersetzung betrieben werden: "Und streitet mit den Leuten der Schrift nie anders als auf eine möglichst gute Art" (Sure 29,46).[19]

---

[18] Graf (Fn. 10) 24–25.

[19] Auch dieses ist ein beliebtes Zitat, das sich des öfteren in Aufzeichnungen von Religionsgesprächen findet. So macht z.B. al-Ma'mūn fünfmal in einer Debatte des Abū Qurra mit muslimischen Religionsgelehrten auf diese Koranstelle aufmerksam, um zur Fairness in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000287

Bemerkenswert bei all diesen Zitaten ist, daß sie sich genau an den koranischen Wortlaut halten. Es scheint so zu sein, daß hierauf besonderer Wert gelegt wurde, da Juden und Christen dem Vorwurf der Schriftenfälschung (*taḥrīf*)[20] ausgesetzt waren: Dieser Anschuldigung, bereits im Koran ausgesprochen (Sure 4, 46(48): "Unter denen, die dem Judentum angehören, entstellen welche die Worte (der Schrift?)"), sollte durch akkurate Zitierweise sicherlich der Wind aus den Segeln genommen werden. Gleichzeitig könnte diese Worttreue auch Indiz dafür sein, daß die christlichen Apologeten eine schriftliche Vorlage zur Hand hatten, aus der sie genau zitieren konnten. Es ist ja bei Christen nicht unbedingt vorauszusetzen, den Koran in Gänze zu kennen, wobei wir die Tatsache, daß zu damaliger Zeit sehr viel mehr Texte auswendig beherrscht wurden, nicht vernachlässigen dürfen. Es war keinesfalls ungewöhnlich, daß Christen Koranexemplare besaßen (und dieses nicht besonders gern gesehen wurde), wie ein Urteil des Rechtsgelehrten aš-Šāfiʿī (gest. 820) zeigt, das den Verkauf bzw. das Vererben von Koranexemplaren an Christen verbot.[21]

Jedoch finden sich auch einige wenige Passagen, in denen eine Variante gegenüber dem überlieferten Korantext vorliegt. Hier stellt sich die Frage: Ist das Nachweis einer Textvariante oder haben wir

---

der Diskussion aufzufordern. S. Sidney H[arrison] Griffith, The Qurʾān in Arab Christian Texts. The Development of an Apologetical Argument: Abū Qurrah in the Mağlis of al-Maʾmūn, in: *Parole de'Orient* 24 (1999), 203–233, hier 227.

[20] Der Vorwurf der Schriftenfälschung ist eines der Hauptthemen in der muslimisch-christlichen Polemik. Vgl. zusammenfassend die Literatur bei Jane Dammen McAuliffe: *Qurʾānic Christians. An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge etc. 1991, 168, Fn. 42.

[21] A[rthur] S[tanley] Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects*, London 1930. Reprint: London 1970, 101; Antoine Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam* (Recherches publ. sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth 10), Beirut 1958. Reprint 1995, 148–9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000288

eine Abänderung des Textes vor uns, die den Erfordernissen der Polemik geschuldet ist?

Zwei Beispiele sollen hier behandelt werden. Bei beiden Zitaten handelt es sich offensichtlich um keine Textvarianten, die in den uns bekannten Werken zu nichtkanonischen Lesarten überliefert wurden.[22]

Die anonyme Apologie zitiert aus Sure 4, 171(169) eine Passage, die, wie oben schon gezeigt, von christlichen Apologeten gern benutzt wird: "Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist (nicht Gottes Sohn. Er ist) nur der Gesandte Gottes und sein Wort (*kalima*), das er der Maria entboten (oder: eingegeben *alqāhā*), und Geist (*rūḥ*) von ihm. Darum glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht drei!"

Der Apologet verwendet jedoch im letzten Satz nicht den Ausdruck *Gott und seine Gesandten*, sondern *glaubt an Gott und sein Wort*. Nun könnte das auch ein Abschreibefehler sein, da kurz davor die Passage *Gottes Gesandter und sein Wort* heißt. Die beiden Begriffe werden aber wohl als Synonyma aufgefaßt und *die Gesandten* durch *das Wort* ersetzt worden, woraus sich ein anderer Sinn ergibt: Da Christus im Koran als das "Wort" Gottes bezeichnet wird, kann die leicht veränderte Textstelle nicht anders interpretiert werden, als daß man an Gott und Jesus Christus glauben soll.

Zu einer weiteren Koranpassage, die eine Veränderung erfuhr:

Qusṭā b. Lūqā zitiert in seiner Antwort auf den Brief des Ibn al-Munağğim insgesamt 11mal den Koran, davon wird 6mal ein und derselbe Vers erwähnt, nämlich Sure 2,23 (21): "Und wenn ihr hinsichtlich dessen, was wir auf unseren Diener (als Offenbarung) herabgesandt haben, im Zweifel seid, dann bringt doch eine Sure gleicher Art bei, und ruft, wenn ihr die Wahrheit sagt, an Gottes

---

[22] Zum Vergleich herangezogen wurden Arthur Jeffery. *Materials for the History of the Text of the Qurʾān. The Old Codices*, Leiden 1937 sowie Gotthelf Bergsträsser, Nichtkanonische Koranlesarten im Muḥtasab des Ibn Ǧinnī, in: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, München 1933, Heft 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000289

Statt eure angeblichen Zeugen an! Wenn ihr das nicht tut – und ihr werdet es nicht tun – dann macht euch darauf gefaßt, daß ihr in das Höllenfeuer kommt, dessen Brennstoff Menschen und Steine sind, und das (im Jenseits) für die Ungläubigen bereitsteht."

Qusṭā bringt dieses Zitat wörtlich, aber zweimal auch in der Variante, daß er die Passage verkürzt und statt *kāfirīn* (Ungläubige) *kāḏibīn* (Lügner) benutzt, so daß der entsprechende Satz lautet: *Bringt eine Sure wie diese Rede (kalām) ... dann sagt ihr die Wahrheit, und ich gehöre zu den Lügnern.*[23]

Hier wurde der Koranvers aus rhetorischen Erfordernissen heraus einer Veränderung unterzogen. Wenn Qusṭā nicht von der Unnachahmlichkeit des Koran überzeugt ist, dann sollen ihn die Muslime vom Gegenteil überzeugen. Er bezeichnet sich jedoch nicht selbst als "Ungläubiger"[24] – denn ein solcher ist er nicht –, sondern möchte nur als "Lügner" tituliert werden, sobald er eines Besseren belehrt wird. Das ist im übrigen auch eine gängige Interpretation dieses Verses.[25] Interessant in diesem Zusammenhang ist, daß sich Qusṭā in seiner Apologie zum überwiegenden Teil mit dem Problem der Unnachahmlichkeit des Koran beschäftigt, das für ihn Dreh- und Angelpunkt der Widerlegung des Islam darstellt. Er zitiert wenig aus dem Koran und benutzt keine Texte aus der Bibel, um die Argumente seines muslimischen Kontrahenten zu widerlegen,

---

[23] Samir Khalil Samir/ Paul Nwyia, *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaǧǧim, Ḥunain ibn Isḥāq et Qusṭā b. Lūqā*, Turnhout 1981 (= Patrologia Orientalis 40,4), 102.

[24] Zum Begriff "kāfir" s. das einleitende Kapitel bei Toshihiko Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology. A semantic analysis of īmān and islām* (Studies in the Humanities and Social Relations 6) Tokyo 1965. Reprint: NewYork 1980.

[25] Al-Ǧāḥiẓ benutzt in einer Paraphrase des betreffenden Koranverses eine ähnliche Wortwahl: "Wenn ihr mich nur mich nur mit einer einzigen Sure nachahmt, dann hätte ich gelogen und ihr hättet recht gehabt, mich der Lüge zu bezichtigen" (Ḥuǧāǧ an-nubūwa, in: *Rasā'il al-Ǧāḥiz*, Hrsg. ʿAbd as-Sallām Hārūn, III, al-Qāhira 1979, 273. Zitiert wurde die Übersetzung von Pellat /Müller (Fn.1) 78.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000290

sondern arbeitet mit logischen Schlüssen, die den geschulten Aristoteliker verraten. So führt er das Argument, daß der Koran als Wunderzeichen für das Prophetentum Muḥammads gilt, mit der Bemerkung ad absurdum, daß dann auch Homer als Prophet anerkannt werden müßte, da dessen Dichtung auch unnachahmlich ist. Auffallend oft vergleicht Qusṭā die Kodifizierung des Koran und den Korantext selbst mit der Dichtung Homers,[26] und das nicht ohne Grund: Poesie galt allgemein als unübersetzbar, ebenso wie der Koran. Indem Qusṭā nun den Koran nicht mit der Schrift einer anderen religiösen Gemeinschaft vergleicht, sondern mit einem an sich neutralen poetischen Stück, hebt er gleichsam auch die Argumentation auf eine neutrale Ebene, was ihn als Nicht-Muslim weniger angreifbar macht. Ähnlich verfährt er bei der Widerlegung einiger Prämissen Ibn al-Munaǧǧims: Er antwortet auf theologische Spitzfindigkeiten mit Beweisen aus den Naturwissenschaften, so kann er zeigen, daß "Verborgenes" *(al-ġaib)* auch in der Meteorologie oder der Medizin erkannt werden kann, was al-Munaǧǧim allein Gott vorbehielt. Auf diese Weise zu argumentieren war sicherlich angeraten, konnte man doch bei der Diskussion theologischer Fragen als Christ schnell Nackenschläge einstecken. Eines der prominentesten Opfer bei einer solchen Gelegenheit war Ḥunain b. Isḥāq, der in Gegenwart des Kalifen al-Mutawakkil aus seinen ikonoklastischen Neigungen keinen Hehl macht und daraufhin ins Gefängnis geworfen wird. Ibn al-Munaǧǧim hatte übrigens mit einem gleichen Brief auch Ḥunain b. Isḥāq zur Diskussion aufgefordert: Die Ereignisse, die mit der Kerkerhaft endeten, lassen auch die auffallende Zurückhaltung Ḥunains bei der Beantwortung des Briefes von Ibn al-Munaǧǧim verstehen.

Daß wir in den untersuchten christlich-arabischen Schriften so wenige Abweichungen von der offiziellen Lesart des Koran finden, hat sicherlich nicht nur damit zu tun, daß christliche Autoren sich nicht dem Vorwurf der Schriftenfälschung aussetzen wollten, sondern hängt auch mit der Tatsache zusammen, daß sich schon im

---

[26] Samir/Nwyia (Fn.23) 148/49.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000291

8. Jahrhundert der ʿuṯmānische Text durchgesetzt hatte. Abgesehen von der sehr frühen arabischsprachigen christlichen Apologie, die auf uns gekommen ist, stammen die hier untersuchten Schriften aus dem Zeitraum Ende des 8. Jahrhunderts bis Anfang des 10. Jahrhunderts, und so ist es nicht ungewöhnlich, bereits hier den Rückgriff auf die ʿuṯmānische Redaktion zu finden. Insofern sollten wir auch nicht allzugroße Hoffnungen darin setzen – wie z.B. in einem jüngst veröffentlichten Artikel von Griffith geschehen –, in christlich-arabischen Werken Hinweise auf nicht-kanonische Lesarten des Koran zu finden.[27] Die von der offiziellen Lesart abweichenden Passagen sind interpretatorischen oder rhetorischen Gegebenheiten geschuldet, und lassen nicht den Schluß zu, daß eine abweichende Lesart hier wiedergegeben wurde.

Fassen wir unsere Beobachtungen hinsichtlich der Funktion von Koranzitaten in christlichen Apologien zusammen: Die Verwendung von Koranpassagen hatte einmal eine harmonisierende Funktion, die die Gemeinsamkeiten beider Religionen und innere Verbundenheit der Religionsgemeinschaften herausstrich. Besonderer Wert wurde darauf gelegt, Koranpassagen zu zitieren, die eine friedliche Auseinandersetzung der Vertreter beider Religionen fordern und die Möglichkeit einer Koexistenz beider Religionen aufzeigen.

Andererseits werden Koranzitate auch genutzt, offensiv gegen die Vorwürfe von muslimischer Seite (z. B. zur Schriftenverfälschung, der Gottessohnschaft Christi oder zum Beweis der Trinität) vorgehen zu können. Man zitierte Verse, die die christlichen Positionen unterstrichen, um auf diese Weise wiederum den gemeinsamen Ursprung beider Religionen hervorheben. Auf der Ebene der offiziellen Politik fanden derartige Töne wenig Gehör; aus den untersuchten Apologien, die oft in Briefform vorliegen, können wir aber entnehmen, daß Auseinandersetzungen zu religiösen Fragen auf privater Ebene weitaus gemäßigter erfolgten.

---

[27] S. Griffith (Fn. 17) 232/33.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000292

Poimenik und Polemik – Die Anfänge Luthers als deutscher theologischer Schriftsteller

Martin Treu (Wittenberg)

Auf einem Holzschnitt, der die Stadtansicht von Wittenberg zeigt und der sicher nach 1547 zu datieren ist, findet sich folgender Aufdruck: "Witeberga, Gloriosa Dei Civitas, Sedes et Arx verae Doctrinae Catholicae, Septemviratus saxonici Metropolis, Academiarum in Europa clarissima, et postremi Millenarii Locus longe sanctiss(imae)".[1] An Selbstbewußtsein mangelte es dem unbekannten Verfasser offensichtlich nicht. Er sieht ausgerechnet in Wittenberg die "wahre katholische Lehre" beheimatet. Damit befindet er sich in guter Gesellschaft. Denn diese Überzeugung hatte bereits Martin Luther am Beginn seiner Reformation vertreten.

Im folgenden soll es um zwei bisher in der Forschung wenig gewürdigte Schriften Luthers gehen, die, eng mit dem Ablaßstreit von 1517 verbunden, an den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Luthers gehören. Ihnen gemeinsam ist, daß sie auf Deutsch verfaßt wurden und so zu der sprunghaften Popularität ihres Verfassers beitrugen.

Noch immer leidet die Lutherforschung unter der Tatsache, daß die Arbeit an den Texten meist mit dem Ausschluß der Fragestellung nach Textgattung und Adressaten einhergeht. Zwar hat sich in jüngerer Zeit die Ansicht durchgesetzt, daß Luthers Schriften ohne ihre Beziehung zur antiken wie zeitgenössischen Rhetorik nicht verstanden werden können, doch bleibt auf diesem Feld noch viel zu tun. Besonders die Polemik bei Luther als rhetorische Gattung hat noch keine eigene Bearbeitung gefunden.[2] Dabei erschien gera-

[1] Martin Luther, 1483–1547, Katalog der Hauptausstellung in der Lutherhalle Wittenberg, 143. Der Zweck dieser Darstellung ist unklar. Auf den äußerst interessanten Europaaspekt kann hier nicht eingegangen werden.

[2] Vgl. Helmar Junghans, *Martin Luther und die Rhetorik*, (= Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 136, Heft 2) Leipzig 1998. Die Polemik wird nicht eigens thematisiert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000293

de dieses Genus den Zeitgenossen als eine hervorragende, wenn auch kontroverse Begabung Luthers. Zu unterscheiden ist also der Bereich der wissenschaftlichen Auseinandersetzung, der in Disputationen und Streitschriften zum Arbeitsalltag der Gelehrten gehörte und der sich in lateinischer Sprache vollzog, und der Bereich der populären deutschen Schriften, die sich an ein breites Publikum wandten.[3]

Bis zum Spätherbst 1517 veröffentlichte Luther vor allem Schriften des ersten Genres, die ihn als einen durchaus konventionellen Theologen der 1502 gegründeten Wittenberger Universität auswiesen. Zwar belegten seine Bevorzugung der Heiligen Schrift und seine besondere Hervorhebung des Kirchenvaters Augustin eine individuelle Note, aber dies geschah im Rahmen der zeitgenössischen Theologie. Auf deutsch hatte Luther bis 1517 lediglich eine kurze Vorrede zu einer mystischen Schrift, der "Theologia deutsch" verfaßt und eine Auslegung der sogenannten sieben Bußpsalmen. Im Zusammenhang mit dem Ablaßstreit sollte sich dies ändern.

I

Am 31. Oktober 1517 übersandte Martin Luther seinem kirchlichen Vorgesetzten, dem Kardinal Albrecht von Mainz einen besorgten Brief zusammen mit 95 offensichtlich handschriftlichen Thesen gegen den Mißbrauch des Ablasses.[4] In der demütigen Sprache der Bettelorden, aber in der Sache deutlich, verlangt Luther die Rücknahme der unter Albrechts Namen erschienen "Instructio summaria", die Anweisungen enthielt, wie der Ablaß richtig zu predigen sei und sich gleichzeitig recht deutlich mit der entsprechenden Ge-

---

[3] Zum folgenden vgl. Heiko A. Obermann, Wittenbergs Zweifrontenkrieg gegen Prieras und Eck. Hintergrund der Entscheidungen des Jahres 1518, *Zeitschrift für Kirchengeschichte 80 (1969)*, 301 – 316, wieder abgedruckt in ders., *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen 1986, 113 – 130. Bezeichnenderweise erwähnt Obermann Luthers deutsche Schriften mit keinem Wort.

[4] WA Br 1, 108 – 116. Ein zeitgleicher und ähnlicher Brief an Luthers unmittelbaren Vorgesetzten, den Brandenburger Bischof Hieronymus Scultetus, ist wahrscheinlich, auch wenn dieser Brief heute verloren ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000294

winnmaximierung befaßte. Geschickt behauptete Luther, daß diese Schrift offensichtlich ohne Wissen des Kardinals erschienen sein müsse, um jenem die Chance zu geben, sich ohne Gesichtsverlust davon distanzieren zu können.[5]

Von entscheidender Bedeutung ist, daß Luther nach eigener Aussage nicht innerhalb der Universität, sondern in der Kirche mit dem Ablaßproblem konfrontiert worden war. Wahrscheinlich ab 1515 hatte Luther neben seiner Professur eine Predigerstelle an der Stadtkirche inne, die mit 8 Gulden, 12 Groschen jährlich dotiert war.[6] Über seine Predigten in den frühen Jahren sind wir nur spärlich informiert. Mit Sicherheit begegnete Luther hier den Auswirkungen des Ablaßhandels auf die einfachen Christen. Zwar durfte der Ablaß in Kursachsen nicht vertrieben werden, jedoch erwarben ihn auch die Glieder von Luthers Gemeinde im nahegelegenen Jüterbog, worauf sie von ihrem Prediger die Absolution verlangten. Luther sah sich vom Ablaß als Seelsorger selbst existentiell betroffen. Trotzdem wäre auf den Brief an den Kardinal Albrecht mit seinen 95 Thesen keine so gewaltige Reaktion erfolgt, hätte Luther nicht einen deutschen Traktat nachgeschickt.

Die Verbreitung der 95 Thesen, für deren Anschlag oder Druck in Wittenberg weiterhin kein überzeugender Beweis vorliegt, kann in den Grundzügen als aufgeklärt gelten.[7] Innerhalb kürzester Zeit erfolgten Drucke in Leipzig, Nürnberg und Basel, die durchweg von

---

[5] Die "Instructio" war jedoch in Albrechts Kanzlei ausgefertigt worden. Vgl. WA Br 1, 113, Anm. 17.

[6] Vgl. Martin Brecht, *Martin Luther, Sein Weg zur Reformation, 1483 – 1521*, Stuttgart 1981, 150.

[7] Brecht, a. a. O., 198–215. Zum Thesenanschlag selbst vgl. Erwin Iserloh, *Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt*, Münster1966 und Klemens Honselmann, *Urfassung und Drucke der Ablaßthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichungen*, Paderborn 1966. Die Argumente für die Faktizität des Thesenanschlages finden sich bei Heinrich Bornkamm, Thesen und Thesenanschlag Luthers, in: *Geist und Geschichte der Reformation*, FS Hans Rückert, hg. von Heinz Liebing und Klaus Scholder, Berlin 1966, 179 – 218 sowie bei Hans Volz, Die Urfassung von Luthers 95 Thesen, *Zeitschrift für Kirchengeschichte 78* (1967), 67 – 93.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000295

dortigen Gelehrten veranlaßt wurden.[8] Deswegen und wegen der lateinischen Sprachform hielt sich aber das öffentliche Interesse in Grenzen.

Das änderte sich erst, als im Frühjahr 1518 "Ein Sermon von Ablaß und Gnade" erschien. Die Forschung ist sich weitgehend einig, daß der Traktat schon im Umkreis der 95 Thesen entstand, also in das Jahr 1517 gehört. Die nur vier Blatt umfassende kleine Schrift stellte den Durchbruch Luthers in der Öffentlichkeit dar. Bis 1520 kamen 22 Nachdrucke auf den Markt, wobei neben Wittenberg, Augsburg, Leipzig, Nürnberg und Basel als Druckorte auszumachen sind. Zeitgleich erschien auch eine niederdeutsche Übertragung in zwei Ausgaben.[9] International zugänglich wurde der Sermon in einer lateinischen Übersetzung, die Johann Froben in seine im Oktober 1518 in Basel veranstaltete Gesamtausgabe der bis dahin von Luther auf Latein erschienenen Schriften aufnahm.

In knapper Form führt Luther das Thema seiner Warnung vor dem Mißbrauch des Ablasses in zwanzig durchnumerierten Punkten durch. Schon der erste läßt auch einen deutlichen polemischen Unterton erkennen: "Zum ersten solt yhr wissen, dass etlich new lerer, als Magister Sententiarum, S. Thomas und yhre folger geben der puß drey teyll ...".[10] Mit dürren Worten wird das gesamte Fundament der zeitgenössischen Theologie für hinfällig erklärt. Denn der Begriff der Neuerung war für den kundigen Leser zwingend mit dem des Ketzers verbunden. Der Häretiker ist es, der etwas neues in die gute alte Tradition der Kirche einführt. Für Luther ist somit klar, wo die Rechtgläubigkeit zu finden ist.

Trotzdem verwirft Luther den Ablaß zu dieser Zeit noch nicht durchweg, sondern warnt nur vor seiner Unsicherheit und seinem Mißbrauch: "Laß ich yhre opinion unverworffen auff das mal. Das sag ich, daß man auß keyner schrifft beweren kann, dass gottlich gerechtigkeit etwas peynn odder gnugtuung begere odder fordere von dem sunder, dann alleyn seyne hertliche und ware rew odder bekerung, ...".[11] Sowohl die kompromißlose Berufung auf die Heili-

---

[8] Vgl. Josef Benzing, Helmut Klaus, *Lutherbibliographie*, Band 1, Baden-Baden 1989, Nr. 87 – 89.

[9] Benzing, a. a. O., Nr. 90 – 114.

[10] WA 1, 243, 4 – 6.

[11] WA 1, 244, 15 – 18.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000296

ge Schrift als einziger Autorität sind hier schon zu finden, wie auch die Ankündigung weiterer Auseinandersetzungen mit den Gegnern, sollten sie sich nicht Luthers Auffassungen zuwenden. Seine Argumentation faßt Luther folgendermaßen zusammen: "Ablaß wirt tzugelassen umb der unvolkomen und faulen Christen willen, die sich nit wollen kecklich uben yn guten wercken ader unleydlich seynn, dann ablas furdert niemant tzum bessern, sundern duldet und zu leßet yhr unvolkomen, darumb soll man nit widder dass ablas redenn, man sall aber auch niemand dar tzu reden."[12] Später äußert sich Luther bekanntlich noch kritischer zur Frage der guten Werke, aber schon jetzt ist für ihn klar, daß die Propagierung des Ablasses weder sinnvoll noch nützlich ist.

Im folgenden wendet er sich direkt an den Leser oder Hörer, denn die Schrift war mit Sicherheit dazu bestimmt, laut vorgelesen zu werden: "Ja das ich euch recht underweyße, ßo merckt auff ...".[13] Zuerst ist jeder Christ verpflichtet, seinem Nächsten in unmittelbarer Umgebung zu helfen. Wenn dies ausreichend erfüllt ist, was Luther jedoch nicht für möglich hält, dann kann man auch zu Kirchenbauten und Altarstiftungen in der eigenen Stadt etwas geben. Erst wenn auch dies vollständig durchgeführt wurde, besteht die Freiheit, Beiträge für den Bau der Peterskirche in Rom, dem Vorwand für den in Rede stehenden Ablaß, zu sammeln. Mit solcher, scheinbar konzilianter Argumentation hat sich das Problem im Grunde erledigt. Am Schluß des Sermons wiederholt Luther seine eingangs vorgebrachte Kritik an den Kirchenlehrern des Mittelalters, da ihre "opinien" nicht in der Schrift gegründet sind. Fanfarengleich endet der Traktat: "Ab ettlich mich nu wol eynen ketzer scheltenn, den sulch warheyt seer schedlich ist ym kasten, Szo acht ich doch sulchs geplerre nit grosz, syntemal dasz nit thun, dann ettlich finster gehyrne, die die Biblien nie gerochen, die Christenliche lerer nie geleßen, yhr eygen lerer nie vorstanden, sundern yn yhren lochereten und tzurissen opinien vil nah vorwesen. dann hetten sie die vorstanden, szo wisten sie, dass sie niemant soltenn lesternn unverhort unnd unuberwunden."[14]

---

[12] WA 1, 245, 26 – 30.

[13] WA 1, 245, 39.

[14] WA 1, 246, 31 – 38.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000297

Luther spielt zwar auf die materiellen Absichten an, die die Kirchliche Obrigkeit mit der Auflegung des Ablasses verfolgte, verweigert dann aber geschickt eine direkte Konfrontation mit der Hierarchie und nimmt sich lieber die traditionellen Theologen vor. Der Ketzervorwurf gegen ihn muß erst einmal bewiesen werden. Bei einer Konzentration auf die Heilige Schrift kann das nicht gelingen.

Leider wissen wir nicht sehr viel über die Reaktionen auf Luthers Traktat. Dies dürfte in der Sache selbst begründet sein, da die Adressaten, der "gemeine Mann", anders als die erwähnten Gelehrten nicht in einer verschriftlichten Welt lebte. Allein die hohe Zahl der Auflagen, die eine Exemplarzahl von immerhin fast 50.000 Stück wahrscheinlich machen, verdeutlichen, wie exakt Luther den Nerv der Zeit traf. Eine spätere Reaktion ist immerhin für die Reise des päpstlichen Kammerherren Karl von Miltitz überliefert, der meinte, daß in Rom nicht die 95 Thesen und die dazugehörigen umfangreichen lateinischen "Resolutiones" Anstoß erregt hätten, sondern der Sermon von Ablaß und Gnade, "der die Sache unter das Volk gebracht hatte."[15]

II

Eine fast zeitgleiche Reaktion lieferte der Dominikaner und Ablaßprediger Johann Tetzel. Um 1465 in Pirna geboren, studierte er in Leipzig Theologie, um dann bis zum Inquisitor für Sachsen aufzusteigen.[16] Am 22. Januar 1517 wurde er als Generalsubkommissar für den Ablaßvertrieb in der Magdeburger Kirchenprovinz vereidigt. Die spätere Forschung hat ihn als einen groben, ungebildeten und wohl auch unfreiwillig komischen Antagonisten Luthers dargestellt. Dem ist entgegenzuhalten, daß Tetzel in Leipzig nicht nur den Grad eines Baccalaureus der Theologie erwarb, sondern er auch für die Predigt der Ablässe besonders begabt gewesen sein

[15] Brecht, a. a. O., 257.

[16] Zu Tetzel vgl. Immer noch Nikolaus Paulus, *Johann Tetzel, der Ablaßprediger*, Mainz 1899.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000298

muß. Nur so ist sein monatliches Gehalt von 80 Gulden während der Kampagne zu erklären.[17]

Luthers Thesen über den Ablaß müssen schon früh in seine Hände gelangt sein, denn am 20. Januar 1518 disputierte er an der Frankfurter Universität, wo er sich im Wintersemester 1517/1518 inskribiert hatte, über eine Thesenreihe gegen Luthers 95 Sätze. Die Thesen stammten allerdings nicht von ihm, sondern von dem langjährigen Frankfurter Professor Konrad Koch, genannt Wimpina. Wimpina war einerseits den Brandenburgern verpflichtet, aus deren Familie der Kardinal Albrecht stammte, zum anderen galt er als Feind des Wittenberger Gründungsrektors Martin Pollich von Mellerstedt. Luther nahm die Disputation ohne besondere Reaktion zur Kenntnis.[18]

Für unseren Zusammenhang ist von größerer Bedeutung, daß Tetzel selbst auch auf den deutschsprachigen Sermon von Ablaß und Gnade Luthers glaubte antworten zu müssen. Bereits im Mai 1518 erschien seine "Verlegung gemacht von Bruder Johan Tetzel Prediger//Ordens Ketzermeister: wider eynen vormessen Sermon von twentzig//irrigen Artickeln ... Leipzig: Michael Lotter. Die Schrift umfaßte 16 Blatt und erlebte nur eine Auflage.[19]

Luther erhielt die Herausforderung im Juni und antwortete umgehend, so daß bereits am 10. Juli eine zweite Auflage seiner Gegenschrift "Eine Freiheit des Sermons päpstlichen Ablaß und Gnade belangend" vorlag. Mit acht Blatt war sie doppelt so umfangreich wie der ursprüngliche Sermon, aber immer noch nur halb so stark wie Tetzels Schrift. Auch diese Polemik wurde ein buchhändlerischer Erfolg. Bis 1520 erschienen elf Auflagen.[20] Druckorte waren wiederum Leipzig, Augsburg und Nürnberg. Von Interesse ist das hohe Tempo der Auseinandersetzung. Beide Seiten nahmen sich offensichtlich wenig Zeit zur Ausarbeitung ihrer Positionen. Die Druckerpresse entfaltete nun zum ersten mal ihr Potential als technischer Träger einer öffentlichen Meinungsbildung im modernen Sinne des Wortes.

---

[17] Vgl. Brecht, a. a. O., 180. Luthers Gehalt betrug ab 1532 300 Gulden *jährlich*.

[18] Vgl. Brecht, a. a. O., 202.

[19] WA 1, 380.

[20] Benzing, a. a. O., Nr. 181 – 191.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000299

Luther nennt in seiner Antwort den Gegner nicht. Dies ist wahrscheinlich nicht als Verachtung zu deuten, sondern vielmehr als Konzilianz, da persönliche Angriffe mit voller Namensnennung dem Strafrecht unterliegen konnten, wie die Reuchlin-Kontroverse belegt.[21]

Trotzdem folgt er dem Duktus der Tetzelschen Widerlegung Punkt für Punkt, was Luthers Schrift nicht eben übersichtlich macht. Die klare Einzelzählung der Punkte im ursprünglichen Sermon ist hier aufgegeben zugunsten eines mehrfachen Ansatzes in Unterpunkten.

Gleichzeitig fällt auf, daß Luther offensichtlich den Laien einen erheblichen Sachverstand in der Theologie zutraut, anders sind die ausführlichen exegetischen Passagen nicht zu erklären. Schon im Einleitungsparagraphen deutet Luther eine neue Qualität seiner Polemik an; er wendet den Stil ins Ironische: " ... scheynet es wol, das yhrer Tichter zu vill zeyt und papyr gehabt, derselben nit hatt wißt paß an zuwerden, dann das er, mit unsaweren worten die warheyt angriffen wolt, das yeder man wißte, wie gar nichts er yn der schrifft vorstunde."[22]

Im Rückblick war Luther dann mit seiner Schrift doch nicht recht zufrieden. Er meinte, er habe mit Tetzel nur gespielt. Allerdings mangelte es ihm keineswegs an leidenschaftlichen Tönen: "Hie clag ich, dass ein elender jamer ist, das man leyden muß von sulchem frevelen lesterer die geschrifft alßo zu reyssen. Ach das er mich nur alleyn ubelhandelte und ein ketzer, abtrunigen, ubelreder und nach aller lust seins unlusts nennet, wolt ich geren haben und yhm nymer feind werden, ja fruntlich vor yhn bitten. Das ist aber yn keynen weg zu leyden, das er die schrifft, vnßern trost, nit anders handelt, dann wie die saw ein habbersack."[23]

Gegenüber der ad personam gerichteten Polemik Tetzels behauptet Luther, daß es ihm allein um die Sache ging. Diese Feststellung wird insofern eingeschränkt, als Luther durchaus zu gleicher grobianischer Redeweise greifen konnte und dies auch mit Erfolg tat, wie

---

[21] Vgl. Winfried Trusen, Die Prozesse gegen Reuchlins "Augenspiegel". Zum Streit um die Judenbücher, in: *Stefan Rhein (Hg.), Reuchlin und die politischen Kräfte seiner Zeit*, Siegmaringen 1998, 87 – 132.

[22] WA 1, 383, 6 – 15.

[23] WA 1, 385, 14 – 20.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000300

der letzte Satz belegt. Gleichzeitig setzt er seinen Gegner ins Unrecht, der in der Person Luthers gegen die Grundlagen des christlichen Glaubens, die Heilige Schrift, vorgeht. Luther scheut sich auch nicht, deswegen das Urteil des Lesers oder Hörers anzurufen: "Nu sihe, lieber mensch, wie dißer vorlesterer den spruch nit allein an vorstand eynfurt, sundernn auch widder das evangelium, noch wollen sie alle ketzer vorbornen und den hymmel pochen."[24] Offensichtlich kannte Luther die Drohung, die Tetzel mit der Berufung auf sein Inquisitorenamt schon im November 1517 in Berlin gegen ihn ausgesprochen hatte: "Der Ketzer soll mir in drei Wochen ins Feuer geworfen werden und in einem Badehüttlein zum Himmel fahren."[25] Anfänglich mußte Luther diese Drohung sehr ernst nehmen. Aber der Erfolg seines Sermons und die breite Zustimmung in der deutschen Öffentlichkeit bezeugten ihm, daß Tetzel und seine Freunde Schwierigkeiten hatten, ihre Absichten zu realisieren.

Deswegen wurde Luthers Polemik aggressiver. Der Hinweis auf den materiellen Nutzen, der aus dem Ablaß zu ziehen war, erscheint nun deutlicher.[26] Gleichzeitig spricht er seinen Gegnern die christliche Existenz rundheraus ab: "Nu hynfurder ists nit schrecklich zu hören, wie Turcken unser kirchen und kreutz voruneren. Wir haben bey uns hundertmall ergere Turcken, die uns das eynige heyligthum, das wort gottis, das alle dingk heyliget, ßo gar lesterlich tzu nichte machenn."[27] Der Erzfeind des Christentums steht nicht auf dem Balkan, sondern in den eigenen Reihen.

Dabei versucht Luther stets den Anschein zu erwecken, als ginge es ihm allein um die Sache und nicht um die Person. Dies ist gerade der Hauptvorwurf an seine Gegner, daß sie in der inhaltlichen Auseinandersetzung nichts beizutragen haben.[28] Dies ist insofern zutreffend als der Bezugsrahmen der verschiedenen Argumentationen unterschiedlicher kaum sein könnte. Für Luther gelten neben der Heiligen Schrift als Autorität lediglich die Kirchenväter wie Augustin und Gregor der Große, den er zustimmend zitiert. Tetzel bezieht

---

[24] WA 1, 385, 32 – 34.

[25] Brecht, a. a. O., 202. Gemeint ist der Scheiterhaufen, der wie eine Blockhütte um den Verurteilten herum errichtet wurde.

[26] WA 1, 387, 4 – 6.

[27] WA 1, 387, 23 – 25.

[28] Vgl. WA 1, 391, 16 – 21.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000301

sich vor allem auf die Leuchten der Scholastik: Thomas Aquinas, Petrus Lombardus und Alexander von Hales. Luther fühlt sich dabei, "alß wen mich eynn grober Esell anschreyet".[29]

Um die Ernsthaftigkeit seiner Position zu untermauern, erbietet sich Luther am Schluß seiner Ausführungen zu einer Disputation an der Wittenberger Universität, um vor der wissenschaftlichen Öffentlichkeit, seine Ansichten zu belegen. Dies nutzt er gleichzeitig als Seitenhieb auf die Qualifikation der Konkurrenzuniversität in Frankfurt an der Oder, wobei er versucht, das Gerücht zu entkräften, der Kurfürst von Sachsen würde einen Ketzer schützen.

Obwohl immer noch existentiell bedroht, verweigert sich Luther doch den gegnerischen Drohungen: "Er clagt auch, das meyn sermon brenge groß ergerniß und vorachtung des stuls zu Rom, des glaubens, des sacraments, der lerer der schrifft etc. Diß alle weiß ich nit anders zu vorsteen dann alßo, der hymell wirt noch heute fallen und wirt keyn alter topf morgen gantz seyn."[30]

Von erheblichem Interesse für den Publikumserfolg der Schrift war, auf welch mühelose Weise Luther es verstand, die Sprachebenen zu wechseln. Prinzipiell dürfte den Laien, dem ‚gemeinen Mann' die Sphäre der universitären Auseinandersetzung fern gestanden haben. Die gelehrten Referenzen, die Väterzitate und die exegetischen Erwägungen würde man eigentlich in einem lateinischen Traktat erwarten. Allerdings gehörte es zu Luthers Grundüberzeugungen, daß gerade die Laien auch als Richter im gelehrten Streit heranzuziehen seien. Andererseits findet Luther zur Sprache des ‘gemeinen Mannes‘ schnell zurück. Dazu gehört nicht zuletzt die Verwendung einer volkstümlichen Polemik.[31] Seine souveräne Nüchternheit innerhalb der Aufregungen der frühen Reformation dokumentiert der Schlußsatz des Traktates gegen Tetzel: "Ich vormiß mich nit ubir die hohen tannen zu flihen, Vorzweiffel auch nit, ich müg ubir das dorre graß kriechen."[32]

---

[29] WA 1, 391, 29.

[30] WA 1, 392, 20 – 24.

[31] Die Verwendung der Begriffe "Sau" und "Esel" bei Luther wären einer eigenen Untersuchung wert.

[32] WA 1, 393, 23 – 24.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000302

III

Es wäre gewiß sinnvoll, diesen Strang in Luthers Schaffen als volkstümlicher theologischer und polemischer Schriftsteller weiter zu verfolgen. Dafür müßte als nächstes sein "Unterricht auf etlich artickell, die ihm von seynen abgunnern auf gelegt und zu gemessen Vuerden" von 1519 betrachtet werden.[33] Es handelt sich dabei um einen der letzten Versuche einer ernst gemeinten Aussöhnung mit Rom. Gleichzeitig aber hatte Luther beginnend mit der "Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien" bereits einen anderen Weg eingeschlagen.[34] Er wurde damit zum erfolgreichsten deutschen Seelsorger des 16. Jahrhunderts, wohingegen die Polemik deutlich zurücktrat. Allerdings ist mit Recht darauf verwiesen worden, daß sich die Tendenz nach Luthers Auftritt auf dem Wormser Reichstag noch einmal grundlegend änderte. Der nunmehr gebannte Ketzer konnte es sich erlauben, mit voller Schärfe in die Öffentlichkeit zu gehen, was sich am zunehmen der polemischen Schriften Luthers zeigte.[35] Festzuhalten bleibt, daß Luthers literarischer Erfolg im populären Bereich, vielmehr noch als seine lateinischen Schriften, ihn vor dem Scheiterhaufen bewahrt haben. Dieser Erfolg lag in einem Doppelten, zum einen gelang es ihm im betrachteten Zeitraum mit großem Erfolg, die Jahrhunderte lang bewährten Strukturen der römischen Kirche nachhaltig zu erschüttern, zum anderen aber – und das ist das entscheidende – trugen gerade diese polemischen, deutschen Schriften dazu bei, eine eigene Anhängerschaft zu konstituieren und in der Folge auch zu stabilisieren. Für den Beginn der Reformation kann diese Tatsache nicht hoch genug eingeschätzt werden.[36]

---

[33] WA 2, 69 – 73. Bis 1524 erschienen 18 Ausgaben und eine niederländische Übersetzung, Benzing a. a. O., Nr. 293 – 311.

[34] Benzing, a. a. O., Nr. 260 – 283.

[35] Vgl. Bernd Moeller, Die frühe Reformation als Kommunikationsprozess, in: Hartmut Bookmann (Hg.), *Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts*, (=Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse Nr. 206), Göttingen 1994, 148 – 164, besonders 152.

[36] Für den weiteren Verlauf auf altgläubiger Seite vgl. Benedikt Peter, *Der Streit um das kirchliche Amt. Die theologischen Positionen der Gegner Martin Luthers.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000303

Machtpolitisch motivierte Umdeutung biblischer Texte am Beispiel des *filioque*

Helmut Waldmann (Tübingen)

Die Arbeit geht von Elementen aus, die ich schon in früheren Publikationen dargestellt habe, um mit ihrer Hilfe einen möglichst umfassend abgesicherten Begriff von dem zu gewinnen, was hinter der hypertrophen Verteidigung des *filioque* stehen dürfte, die seit Ambrosius und Augustinus durch die gesamten Aktivitäten des sog. Ordentlichen (Enzykliken, Liturgische Bestimmungen *etc.*) wie auch des Außerordentlichen Lehramtes (Konzilien) hindurch zu beobachten sind, d. h., während der ganzen auf die beiden genannten Theologen folgenden Kirchengeschichte[1]. Zum Schluss sei auch darauf hingewiesen, dass das Nicaeno-Constantinopolitanum mit seinem *filioque* auch in evangelischen Kirchen integrierender Bestandteil des Gottesdienstes ist[2].

Auszugehen haben wir bei einem Thema, das sich mit der *Umdeutung biblischer Texte* befasst, von einer Bestimmung des Bildes, das die Schrift von der Funktion des Geistes erkennen läßt, dessen Sendungsart ja von besonderem Interesse zu sein scheint.

---

[1] Helmut Waldmann, *Heilsgeschichtlich verfasste Theologie und Männer-bünde, Die Grundlagen des gnostischen Weltbildes,* Tübingen 1994, ders., *Petrus und die Kirche*, Tübingen 1999 und ders., *Rede an die Juden*, Tübingen 2000.

[2] s. z. B. W. Jannasch: "Die '*Agende für ev.-luth. Kirchen und Gemeinden*' sieht das N.-C., das Apostolikum oder Luthers Glaubenslied vor, an Fest-tagen ist statt des Bekenntnisses das Tedeum (EKG 137) gestattet," in: *³RGG Bd 1*, Tübingen 1986 *s. V.* Bekenntnis VI,4 Sp 1001; s. auch hier am Ende des Textes die Verweise in der Wiedergabe des Diskussionsbeitrags von Frau Baudy.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000305

a. Das Bild der Schrift von der Funktion des Geistes:
Der Geist setzt Perioden

Die Schrift überhaupt setzt ein mit einer Periodensetzung durch den Geist: Die Schöpfung, bei der der Geist Gottes über den Wassern schwebt und die Periode des Abenteuers Gottes mit der Weltschöpfung einleitet: Gen 1,2.

Verlassen wir aber den Bereich, in dem die Unterscheidung Vater/Geist/vielleicht noch: Sohn nur schwer auszumachen ist (aber auch die Rede von einer Schöpfung nach "*seinem Bilde*" als *Mann-Weib-[Kind]/Sohn* weist auf ein fundamentales Wissen des AT um das Geheimnis der Trinität hin: Gen 1,27) und schauen wir auf das Neue Testament, dann ist es die die Periode des Heils, der Neuen Schöpfung, eröffnende Verkündigung Jesu mit Maria als der Braut des Hl. Geistes (Lk 1,35), die wir dort finden, dann die Taufe Jesu: Berufungsepiphanie durch den Geist (Mt 3,16), schließlich Pfingsten: Der Geist setzt, ähnlich wie bei Jesu Taufe, den Durchbruch der Botschaft in die Öffentlichkeit: Apg 2,2–4. Dann aber folgt, in größter Ausführlichkeit in der Geheimen Offenbarung beschrieben, der Geistessturm, der die Periode der Realisierung des Gottesreiches herbeiführt.

b. Der dogmengeschichtliche Werdegang des *filioque*

Zur Dogmengeschichte des *filioque* können wir zunächst einmal feststellen, dass soetwas wie ein *filioque* in den während der ersten fünf Jahrhunderte entstandenen Symbola fehlt. Die Details dazu habe ich in '*Petrus und die Kirche*' dargestellt und möchte hier lediglich darauf verweisen[3].

Für das tatsächliche Werden des *filioque* und sein Eindringen in das Nicaeno-Constantinopolitanum können wir dem Entwurf folgen, den Denzinger-Schönmetzer bei der Diskussion des *Constantinopolitanum* bietet. Er nennt das *filioque* zunächst einmal einen Einschub (ich übersetze):

[3] s. *Petrus und die Kirche* (wie Anm. 2), *passim*, vor allem aber 114–116 und 160–165.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000306

"... , der seit dem achten Jahrhundert zur Ursache eines erbitterten theologischen Streites wurde. Aufgrund des schon weit verbreiteten Gebrauchs dieses Zusatzes (siehe die von F. J. Mone bearbeitete Gallikanische Liturgie; die Synode von Friaul von 791,; die Synode von Frankfurt 794) erbat die Synode von Aachen im Jahre 809 von Leo III. dass dieses von der ganzen Kirche angenommen werde. Das wies der Papst jedoch zurück, nicht weil er die Lehre verwerfe, sondern weil er davor zurückschrecke, einer überlieferten Formel etwas hinzuzufügen. Später aber erlangte der hl. Kaiser Heinrich II. anläßlich seiner Krönung i. J. 1014 von Benedikt VIII., dass dieses Glaubensbekenntnis in Rom bei der Messe gesungen wurde, und zwar unter Hinzufügung des 'Filioque'. Diesem wurde endlich in den ökumenischen Konzilien von Lyon II (1274) und Florenz (1439) von den Lateinern wie auch von den Griechen zugestimmt."[4]

Noch 809 schreckt ein Leo III. also davor zurück, das *filioque* einer überlieferten Formel hinzuzufügen. Tatsächlich wird sie dem Nicaeno-Constantinopolitanum also von Benedikt VIII. hinzugefügt und zwar im Jahre 1014.

Als ältestes Symbolum, das ein Äquivalent des *filioque* enthält, gilt nun das berühmte *pseudo-Athanasianum*, das sog. *Quicumque*: DS 75f. Die Formulierung:

a Patre et Filio

findet sich dort in der Nr. 23.

Denzinger-Schönmetzer diskutiert nun ausführlich den möglichen Ursprung des *Quicumque* und schließt seine Darstellung mit der Annahme, es sei gegen Ende des fünften Jahrhunderts im südfranzösischen Raum von einem unbekannten Autor verfasst worden. Die größte Zahl früherer Autoren, so Denzinger-Schönmetzer weiter, weise es allerdings dem hl. Ambrosius von Mailand zu

Eine einschlägige, tatsächlich mit dem Wortlaut des *Quicum-*

[4] s. Heinrich Denzinger/Adolf Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona *etc.* ^{33}1965, Seite 40f. (fortan: DS).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000307

que übereinstimmende Formulierung, findet sich nun tatsächlich in Ambrosius' Schrift *De Spirito Sancto*. Dort heißt es:

"Spiritus Sanctus procedit *a Patre et Filio*"[5].

Werfen wir noch einen Blick auf die weitere dogmengeschichtliche Entwicklung des *filioque*.

Geradezu belustigend wirkt, wie sich das Tridentinum zum *filioque* äußert. Es tut dies am 4. Febr. 1546 in seinem *Decretum de Symbolo fidei* – gemeint ist das Nicaeno-Constantinopolitanum. Das Konzil, das zahllose Canones mit den dazugehörigen Anathematismen erließ, sieht davon ab, das genannte Dekret durch einen eigentlichen Anathematismus abzusichern. Das Einzige, was es zum Nicaeno-Constantinopo-litanum festhält, lautet: Es halte dafür,

> "*... es sei mit ebensovielen Worten, wie es in allen Kirchen gelesen werde, vorzutragen*[6]."

Nichts als eine rein rubrizistische Bestimmung.

Schon an anderer Stelle habe ich – auch im Hinblick auf die Frage der Behandlung des *filioque* durch das Tridentinum – darauf hingewiesen, dass "*die Konzilien tatsächlich immer gewußt haben, wann sie es mit der Wahrheit nicht so genau genommen hatten, und sich dementsprechend vorsahen*[7]."

Dieselbe Beobachtung lässt sich am Text des 1274 unter Gregor X. gefeierten Lyoner Konzils machen und an dem des Konzils von Florenz 1439:

- In Lyon (DS 850) findet sich zu der entsprechenden Aussage kein Anathem.
- Im Florentinum (DS 1300) steht zwar das gewichtige, für eine eigentliche Dogmatisierung instrumentale *definimus*. Doch was wird definiert? Nicht, dass dies so *ist*, sondern dass dies so *geglaubt*, *angenommen* und *bekannt* werden solle: *credatur, suscipiatur, profiteatur.*

Im Grunde nichts als ein frommer Wunsch.

Wörtlich lautet der Text (ich übersetze):

---

[5] s. *spir.s.* 1,11,120, in: Migne PL, Bd 16, Paris 1880, Sp 762.

[6] s. DS 1500: "..., *totidem verbis, quibus in omnibus ecclesiis legitur, exprimendum esse censuit.*"

[7] s. Waldmann 1999, 245f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000308

> "..., indem wir erklären, dass das, was die heiligen Lehrer und Väter sagen, dass nämlich aus dem Vater durch den Sohn der Heilige Geist hervorgehe, *zu dem Verständnis hinneigt* (*ad hanc intelligentiam tendit*), dass dadurch bezeichnet werde, der Sohn sei nach den Griechen Ursache (*causa*), nach den Lateinern aber Prinzip (*principium*) ..."

Zuletzt äußert sich Hryniewicz bezüglich des lehramtlichen Gewichts des Florentiner Textes mit sichtlicher Zurückhaltung:

> "Die Kompromissformel des *per Filium* (Konzil von Florenz) wird *wegen ihrer Zweideutigkeit* nicht allgemein als befriedigende Lösung betrachtet[8]". (Hervorhebung von mir.)

c. Der periodensetzende Geist und das *filioque*

Mit der These, dass der Geist vom Vater *und vom Sohne* ausgehe, ist jetzt aber die Möglichkeit gegeben, dass, wie der Sohn, auch der '*fortlebende Christus*', das '*corpus Christi mysticum*', erklären kann, im Grunde sogar: festsetzen kann, dass z. B. die nach der Schrift allein dem Vater vorbehaltene Bestimmung der perioden-setzenden Geistsendung zur Einleitung von Christi Wiederkunft dann und dann geschehe, ja, möglicherweise schon geschehen sei!

Tatsächlich ist der Sohn jedoch machtlos, was die Setzung von Perioden durch Geistsendung angeht: Nicht von sich aus wird er mit seinem 'Auftreten' bis zum Alter von dreißig Jahren gewartet haben, sondern, Mensch, der er war, mit Ungeduld – wie jeder Prophet – den Tag seiner Sendung herbeigesehnt haben[9]; auch '*den Tag*' seiner Wiederkunft, er weiß ihn nicht einmal: Mt 24,36:

"*Über jenen Tag aber und jene Stunde weiß niemand et-*

---

[8] s. Waclaw Hryniewicz, Filioque, in: *3LThK Bd 3*, Freiburg *etc.* 1995, 1280f.

[9] Einen Schimmer dieser Ungeduld bewahrt das Ausbleiben des Zwölfjährigen, der, wie man annehmen könnte, gehofft hatte, mit der Großjährigkeit in sein öffentliches Wirken eintreten zu können. Der Schmerz den er bei dieser Gelegenheit seinen Eltern antat, war es dann wohl, was ihn von der Weiterführung seines im Ansatz durchaus vorhandenen *öffentlichen* Wirkens abhielt, s. Lk 2,47.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000309

was, auch die Engel in den Himmeln nicht, sondern allein der Vater!"

Aber auch – und das ist die Grundlage aller Verwerflichkeit einer Lehre wie der vom *filioque – auch die Kirche weiß den Tag nicht*: s. Mt 24,42. In betonter Wiederholung heißt es unmittelbar anschließend in Vers 44:

> "*Denn der Sohn des Menschen kommt zu einer Stunde, wo ihr es nicht meint.*"

d. Welches Interesse treibt dazu, mit Hilfe einer Lehre, wie der des *filioque*, Periode setzen zu können?

Tatsächlich ist an dieser Stelle zu fragen, welches Interesse denn dazu treiben könne, eine Theologie zu entwickeln, mit deren Hilfe die Kirche als '*Fortlebender Christus*' in der Lage wäre, Perioden zu setzen.

Hier ist zunächst darauf hinzuweisen, dass Christi Wiederkunft und der Anbruch seines Reiches fraglos das Ereignis von Geistsendung schlechthin darstellt, von Geist, der unter mehr als nur Pfingstgebraus die Schöpfung in einer ersten Auferstehung (Off 20,5) gleichsam in einer *Neuschöpfung* (ich erinnere an Gn 1,2!) umwandelt zu einer gottförmigen Welt, deren Gottförmigkeit gar in Gottes sichtbarem Reich, Jesu Gottesherrschaft öffentlich wird.

Erst mit diesem Öffentlich-Werden der Gottesherrschaft ist also sichtbares, weltlich-reales Machtausüben durch geistliche Instanzen möglich. Christus hatte vor Pilatus erklärt: "Mein Reich ist nicht von dieser Welt *etc. etc.* (Jo 18,36). Schon vorher hatte er Mt 16,26 seine Jünger, vor allem aber Petrus, gewarnt: "Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber Schaden nimmt an seiner Seele." – Denn, sieht man auf Jesu Paränese in Mt 16,24–26, dürfte es ein Vorschlag Petri gewesen sein, "*die ganze Welt zu gewinnen*", den Jesus, kaum dass er ihn zum "*Felsen*" eingesetzt hatte, durch ein "Weiche von mir, Satan" in Mt 16,23 zurückweisen mußte[10].

[10] Dies die These meiner Arbeit '*Petrus und die Kirche*'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000310

Dann trotzdem '*die ganze Welt zu gewinnen*', erlaubt aber nur eine Lehre, wie die vom *filioque*, die es – gegen alle Intentionen der Botschaft Jesu – ermöglicht, den Geistessturm, der das Kommen von Jesu Reich bewirkt, in der Kraft des '*Fortlebenden Christus*' als geschehen zu erklären und auf dieser Grundlage den Anspruch auf Weltherrschaft, auf dreifache Krone, auf einen Kirchenstaat, auf geistliche Kurfürstentümer, Fürstabteien und auf was noch immer zu erheben, bis hin zum staatlich verbürgten Recht auf Kirchensteuer heute, und diesen Anspruch auch durchzusetzen[11].

Dass es hier tatsächlich um Jesu Ich-Aussagen widersprechende Verwirklichung eschatologischer Strukturen im Jetzt ging, um *Eschatology now*, zeigt auch folgendes: Dieselben Kirchenväter, die das *filioque* auf den Weg brachten, brachten auch die Idee des Zölibats auf – samt ihrer bis heute die Kirche schmerzvoll prägenden Realisierung. Denn die *castitas angelica*, die Lebensform derer, die nach Mt 22,30 in Christi Reich herrschen werden, propagierten dieselben beiden Kirchenväter als schon im Jetzt zu verwirklichen[12].

Doch noch ein Drittes ist vonnöten, will man in die Verwirklichung eschatologischer Strukturen im Jetzt eintreten: Der, wie man heute sagt, '*real existierende Staat*' musste beseitigt werden,

---

[11] Nahezu klassischen Ausdruck gibt diesem Vorgang eine – wie das Allerselbstverständlichste – geäußerte Feststellung des Mittelalter-Histo-rikers Ottokar Lorenz:

"Noch wichtiger (als Quellensammlung) sind die Wahl- und Krönungs-acten, *seit das Recht der Kurfürsten von dem Papst Urban IV. im Jahre 1263 zum ersten Male officiell anerkannt, oder was dasselbe besagt, staatsrechtlich in die Welt gesetzt worden ist.*" s. ders., *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter seit der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts*, Bd 2, Berlin 1887, 256f.: Der Papst als der *dominus dominantium* von Off 17,14 bzw. 19,16, der er nicht ist! s. auch '*Petrus und die Kirche*' 132f. (die verfassungsrechtliche Entscheidung beim Sturz der Merowinger wird von den Pippiniden Papst Zacharias zuerkannt) bzw. 133–138 (Papst Stephan II. [752 – 757], bzw. Stephan III. [768 – 772] verweigern den Karolingern das freie *connubium* – z. B. mit den oströmischen Kaisern), bzw. 138f.: Leo III. krönt Karl I. zum Kaiser und setzt ihn damit in einen unüberwindlichen Gegensatz zu Byzanz.

[12] s. '*Petrus und die Kirche*' 106f. bzw. 118f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000311

bevor Christi Reich, die *civitas Dei*, an seine Stelle treten konnte. Aber auch dieses Problems nahmen sich die beiden Kirchenväter an: Augustinus durch sein '*de civitate Dei*', die den von Christus durch sein "Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist ..." von Mt 22,21 explizit gutgeheißenen Staat auf der Grundlage genuin manichäischer Theologumena (daran ist nach van Oorts '*Jerusalem and Babylon*' nicht mehr zu zweifeln) als ein der ahrimanischen Schöpfung zuzuweisendes Gebilde hinstellt[13]. Aber schon vorher hatte Ambrosius durch seine allgemein bekannte maßlose Kaiserschelte wegen der Maßnahmen Theodosius I. anlässlich eines 390 in Tessaloniki ausgebrochenen Aufstandes den Grund dafür gelegt[14], dazu – gleichsam als flankierende Maßnahmen – Aussprüche getan, wie: "*Der Kaiser ist in der Kirche, aber nicht über der Kirche*[15]", oder Ansprachen gehalten, wie die selten geschickt und tatsächlich absolut gekonnt herausgearbeitete zum 395 erfolgten Tode des Kaisers, in der er die königliche Abkunft Helenas, der Stammmutter der Konstantiniden, aus der Welt schaffte und dies mit nichts als einer etwas gewagten rhetorischen Hyperbel[16]. Ich habe sowohl diese Ansprache, als auch die These von der tatsächlich königlichen, näherhin: britischen Abkunft Helenas – von der man noch im vorigen Jahrhundert glaubte, sie einer ausführlichen, wenn auch mißglückten, Widerlegung unterziehen zu müssen[17] – in '*Petrus und die Kirche*' im Detail behandelt und

---

[13] s. Johannes van Oort, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities*, Leiden 1991.

[14] s. Ambr *Ep* 51, in: Migne PL, Bd 16, Paris 1880, Sp 1209–1214; bzw. Otto Volk, Tessalonike, in: *LThK Bd 10*, 1965 Sp 108.

[15] "*Imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est*", s. *Sermo contra Auxentium, c.* 36, in: Migne PL, Bd 16, Paris 1880, Sp 1061.

[16] Die genannte Rede gilt heute, wie mich mannigfache traurige persönliche Erfahrung lehrte, ganz unangefochten als der *locus classicus* dafür, dass Helena niedriger, ja niedrigster Herkunft war. Das ging hinunter bis zur Gasthausprostituierten, s. zuletzt John Julius Norwich, *Der Aufstieg des oströmischen Reiches*, Augsburg 2000, 21:

"..., sie (Helena) habe ... den Kunden für einen geringfügigen Aufpreis zur Verfügung gestanden."

[17] s. Johannes Pinius, in: *Acta Sanctorum Augusti*, Bd III, De Sancta Helena, Paris und Rom 1867, 548–561, der insgesamt etwa die Hälfte des Textes der Frage der Herkunft Helenas widmet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000312

möchte daher an dieser Stelle nicht mehr näher darauf eingehen[18].

e. Der Widerspruch des *filioque* zu den Aussagen der Schrift in Augustinus' *de trinitate*

Nachdem wir im Voraufgehenden bereits verschiedentlich in den Blick bekommen haben, wie wenig eine Sendung des perioden-setzenden Geistes durch den Sohn den Aussagen der Schrift entspricht – der Sohn steht diesen offensichtlich rein passiv gegenüber –, seien hier die wesentlichen Stellen angeführt, an denen Augustinus die Sendung des Geistes vom Vater '*et a Filio*' in seinem *de trinitate* zu belegen sucht[19].

Diese Stellen finden sich in *de trinitate* Buch II und IV.

Sie lauten:

1. *de trinitate* II 1,3[20]:

   "... : sed ideo non a se, quia (Spiritus) non est a se. Et ideo quae (Filius) *viderit Patrem facientem, haec eadem facit et Filius similiter*, quia de Patre est. Neque enim alia similiter, sicut pictor alias tabulas pingit, quemadmodum alias ab alio pictas videt; nec eadem dissimiliter, sicut corpus easdem litteras exprimit, quas animus cogitavit: sed '*quaecumque*', inquit, '*Pater facit, haec eadem et facit Filius similiter* (Joan. V. 19). Et, '*haec eadem*' dixit; et '*similiter*': ac per hoc inseparabilis et par est operatio Patri et Filio, sed a Patre est Filio."

2. *de trinitate* II 5,7[21]:

   "Et Spiritus Sanctus utroque minor est: quia et Pater

---

[18] s. Waldmann 1999, 107–111 bzw. 71–94.

[19] In *de symbolo* spricht Augustinus übrigens nicht von der doppelten Geistsendung. In das Glaubensbekenntnis, das er hier seinen Täuflingen vorstellt, hatte eine dem *filioque* entsprechende Formulierung offenbar noch keinen Eingang gefunden, s. *de symbolo, c.* 9, die Passage über den Hl. Geist = ¹BKV, Bd 9, Kempten 1877, 476f., übers. von R. Storf.

[20] s. Migne PL 42, Sp 847.

[21] s. Migne PL 42, Sp 849.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000313

eum mittit, sicut commemoravimus; et Filius, cum dicit '*Si autem abiero, mittam eum ad vos*'".

3. *de trinitate* IV 20,29[22]:

   "Nec possumus dicere quod Spiritus sanctus et a Filio non proce-dat: ... sed demonstratio per congruam significationem, non tantum a Patre, *sed et a Filio* procedere Spiritum sanctum."

4. Zusammenfassend formuliert Augustinus am Ende des Textes in IV 21,32[23] – das '*a patre et Filio*' war offenbar das in *de trinitate* angestrebte Beweisziel:

   "Nunc autem non ideo minorem Filium quia missus est a Patre, nec ideo minorem Spiritum sanctum quia Pater eum misit *et Filius* sufficienter, quantum arbitror, demonstratum est."

Augustinus entwickelt hier im Grunde den seiner Trinitätstheologie zugrundeliegenden philosophischen Ansatz von den *relationes subsistentes*[24], ein Ansatz, der, konsequent zuende gedacht, zu der (unbiblischen) Lehre von der Idiomenkommunikation zwischen Vater und Sohn führt.

Während sich Augustinus nun in keiner Weise dazu äußert, wie sehr die von ihm hier postulierte *Gemeinsamkeit in den persönlichen Eigenarten der beiden ersten Personen der Trinität* in Widerspruch steht zu den von Christus verschiedentlich hervorgehobenen bzw. praktisch erlebten – und zu erlebenden – Unterschiedlichkeiten in den persönlichen Eigenarten von Vater und Sohn, stößt er dann plötzlich darauf, dass diese Idiomenkommunikation auch verlangt, dass auch der Vater – na ja, und warum nicht – auch der Sohn '*vom Geist ausgehen müssen*'. Da aber protestiert er auf einmal hellewach:

"*Pater enim solus nusquam legitur missus*,"

schreibt er[25].

---

[22] s. Migne PL 42, Sp 908.

[23] s. Migne PL 42, Sp 910f.

[24] s. Ephraem Hendrikx, Augustinus, in: *LThK Bd 1*, 1957, Sp 1097 unten.

[25] s. z. B. *de trinit* II 18,8, und öfter, in: Migne PL, Augustinus, Bd 42, Paris 1886, 847–912.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000314

Warum jetzt nur? Warum nicht schon beim vorigen Fehlschluss? Hier auf einmal weiß er, was in der Schrift über die unterschiedlichen Verhältnisse, die zwischen Vater und Geist obwalten, ausgesagt ist, anerkennt es und versucht eine aufgrund seiner Grundposition natürlich unmögliche Widerlegung. Bei dem Verhältnis zwischen Vater und Sohn scheint ihn indes ein Interesse zu bestimmen, das stark genug ist, ihn von jeder Einsicht in die Wirklichkeit der Schriftaussagen fernzuhalten. Wir haben dieses Interesse bereits oben kurz formuliert und werden die Einsicht in seine Eigenart im folgenden Abschnitt noch ein wenig zu vertiefen suchen.

f. Das kirchenpolitische Interesse am *filioque*

Abschließend also noch ein Wort zu dem machtpolitischen, ja männerbündisch/gnostischen Hintergrund/Interesse, der/das beim Kampf um das *filioque* und die sein Umfeld bestimmenden Besonderheiten wie *castitas angelica etc.* zu beobachten sind.

Als ich mit dem Schweizer Patristiker Otto Wermelinger mehrere ausführliche Gespräche über den hier vorgelegten Beweisgang, besonders aber über dessen historischen Hintergrund führte, machte er darauf aufmerksam, dass nicht nur bei dem schon von Geburt einem hochpolitischen Umfeld entstammenden Ambrosius ein bestimmendes machtpolitisches Interesse zu beobachten ist – ich habe mich zu diesem ausführlich in '*Petrus und die Kirche*' geäußert[26] –, dass vielmehr auch bei Augustinus ein solches vorliege.

Tatsächlich – und das ist auch Theologen keineswegs allgemein geläufig – handelte es sich bei Augustini (als so unchristlich wie nur etwas anzusehenden) Scheidung von seiner langjährigen Ehefrau keineswegs darum, jetzt frei zu werden für ein keusches Leben in Christo, vielmehr: Monnica, die von Anfang an offenbar nichts so sehr als eine *politische* Karriere ihres Sohnes im Auge hatte, war es gelungen, ein aus den höchsten Mailänder Kreisen stammendes Mädchen ausfindig zu machen, das es Au-

[26] s. '*Petrus und die Kirche*' 103–106.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000315

gustinus durch den Eintritt in dessen Familie gestatten würde, womöglich bis in den Staatsrat vorzudringen – als dessen ständiges Mitglied Ambrosius schon figurierte. Woran die Sache zunächst scheiterte, war der aus *conf.* 6,13 zu erschließende tatsächlich bedauerliche Umstand, dass das Mädchen, das Monnica für ihren Sohn gefunden hatte, erst zehn Jahre alt war[27].

conf. 6,13 schreibt Augustinus in aller Offenheit:

> "*Man drängte mich unablässig, eine Gattin heimzuführen. Schon bewarb ich mich, schon erhielt ich die Zusage, hauptsächlich auf Betreiben der Mutter: Ich sollte bereits verehelicht sein, wenn das Heilswasser der Taufe mich reinwüsche.*

Dann heißt es:

> "*Zu ihrer Freude fand sie* (Monnica) *mich von Tag zu Tag besser dazu gerüstet und sah mit den Fortschritten meines Glaubens ihren Herzenswunsch und Deine Verheißungen der Erfüllung nahe.*"

Nachdem der nächste Abschnitt noch einmal Monnicas maßlose Wunschvorstellungen bezüglich der politischen Zukunft ihres Sohnes thematisiert, schließt der Abschnitt 6,13 mit den Worten:

> "*Indes, das Drängen (der Mutter) hielt an, und die Werbung erging an ein Mädchen, dem noch fast zwei Jahre zum heiratsfähigen Alter fehlten, doch weil gerade sie* (dem politischen Kalkül der Mutter) *entsprach, so hieß es warten.*"

Alles ziemlich hochtrabendes Gerede, wo es doch schlicht und einfach um eine Scheidung mit anschließender Karriere-Heirat ging. Dabei steht der erwachsene Mann Augustinus nicht an, zu behaupten, er sei hier der passive Teil gewesen, das alles sei gegen seinen Willen geschehen: "*Man hatte mir die Genossin meines Lagers um der Ehe willen von der Seite gerissen*", klagt er zu Beginn von *conf.* 6,15. Dabei war das Ganze – und gewiß nicht nur nach den Intentionen Monnicas – offen als ein recht übler

[27] *conf.* 6,13, Ende, heißt es, dass "noch fast zwei Jahre zum heiratsfähigen Alter fehlten." Das aber lag nach römischem Gesetz bei zwölf Jahren, s. Augustinus. *Bekenntnisse*, übersetzt von Joseph Bernhart. Nachwort und Anmerkungen von Hans Urs von Balthasar, Frankfurt 1955, 230 die Anm 9 zu Buch 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000316

Gnadenschacher geplant: Die ehemalige Frau also weg, der Sohn ihr genommen, sie selbst zu einem Keuschheitsgelübde überredet (*conf.* 6,15) und dann für Augustinus die Taufe – und alles ist vergessen und vergeben. Kein Gedanke daran, dass auch eine Taufe ohne Wiedergutmachung vergangenen Unrechts kaum etwas ausrichten dürfte.

Die spätere, von mir in ihrem Motivationsgang näher beschriebene Hinwendung des Augustinus zum ehelosen Leben dürfte dann ähnlich wie schon bei Ambrosius aus dem Bewusstsein heraus erfolgt sein, auf diese Weise für sich wie für die Kirche insgesamt eine weit größere Machtfülle zu erlangen, als dies über den Einstieg in die Kreise des Hochadels je möglich gewesen wäre.

Ein klares machtpolitisches Streben ist also auch bei Augustinus zu beobachten, der, wie man heute so sagt, die Kirche dann ja auch tatsächlich *fit*-machte, aus der ihr von Christus vorgeschriebenen politischen Machtlosigkeit auszubrechen; der sie herausführte aus Jesu "Mein Reich ist nicht von dieser Welt", und weg von der Richtschnur, die Jesus dem Petrus gleich im Anschluss auf seine Nicht-Gottes-Gedanken von Mt 16,23 mit derart großer Geduld vorzugeben versuchte: Schon in den nächsten Versen (24/26) heißt es: "Wer mir nachfolgen will, der nehme täglich sein Kreuz auf sich, und so folge er mir nach" und: "Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber Schaden leidet an seiner Seele".

Diskussion

In der anschließenden Diskussion fragte Herr Walter Beltz, Halle, ob man so formulieren könne, die Kirche, der Fortlebende Christus, habe sich *per 'filioque'* in den Status des Vaters hochstilisiert. – Zustimmung.

Herr Bernd Jörg Diebner, Heidelberg, fragte, was die Durchsetzung des *filioque* in ökumenischer Hinsicht bedeute? Man wird wohl sagen müssen, dass beide, Katholizismus wie Protes-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000317

tantismus[28], vom *filioque* geprägt sind und sich davon sowohl in ihrem Bekenntnis zu trennen haben wie auch von dem, was sich in der Geschichte "*bis hin zum staatlich verbürgten Recht auf Kirchensteuer heute*" (s. o.) daraus ergeben hat.

Frau Dorothea Baudy, Konstanz, merkte an, dass bei der ökumenischen Konferenz von Lima 1982 im Glaubensbekenntnis des gemeinsam gefeierten Gottesdienstes das *filioque* ausgelassen wurde und verwies diesbezüglich auf Reinhart Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, Darmstadt 1996, 295; zum heutigen ökumenischen Dialog über das *filioque* überhaupt s. a. O. 294–304.

Herr Rahul Peter Das, Halle, fragte, ob ein Postulat wie das von der kontinuierlichen Revolution des Maoismus auf eine solche, vom grundsätzlichen Widerstand gegen den Staat geprägte Weltsicht zurückgehen könne, wie es die Durchsetzung des *filioque* zum Ausdruck bringe. Das trifft natürlich zu, genauso wie das fraglos Strukturen der frühisraelitischen Richterzeit (s. auch Gerstäckers früher vielgelesenes '*Regulatoren* in Arkansas') wiederaufgreifende Selbstverständnis, über das uns der leider ausgefallene Vortrag von Frau Ulrike Brunotte, Das "Neue Israel" in der Wildnis. Puritanismus und Kolonisierung in Neu-England (1620 – 1700), wohl nähere Auskunft gegeben hätte. Beide (Maoismus wie das alttestamentlich-antikönigliche motivierte Dissidententum der englischen Auswanderer) gründen darauf, s. dazu (ausgehend von: Frank Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antikönigliche Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, Neukirchen/Vluyn 1978) Helmut Waldmann, *Rede an die Juden*, Tübingen 2000, *passim*.

---

[28] s. oben Anm 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000318

Bibliographie

- Augustinus. *Bekenntnisse*, übersetzt von Joseph Bernhart. Nachwort und Anmerkungen von Hans Urs von Balthasar, Frankfurt 1955.
- Frank Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, Neukirchen/Vluyn 1978.
- Christoph Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin 1975.
- Ottokar Lorenz, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter seit der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts*, Bd 2, Berlin 1887 (Neudruck: Augsburg 1999).
- John Julius Norwich, *Der Aufstieg des oströmischen Reiches*, Augsburg 2000.
- Johannes van Oort, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities*, Leiden 1991.
- Johannes Pinius, De Sancta Helena, in: *Acta Sanctorum Augusti*, Bd III, Paris und Rom 1867, 548–561.
- Reinhart Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996.
- Helmut Waldmann, *Heilsgeschichtlich verfasste Theologie und Männerbünde. Die Grundlagen des gnostischen Weltbildes*, Tübingen 1994.
- ders., *Petrus und die Kirche. Petri Versuchung (Mt 16: "Weiche von mir, Satan! ... Was nützt es dem Menschen ...") und der Kampf der Kirche mit dem Kaisertum um die Weltherrschaft*, Tübingen 1999, zitiert: Waldmann 1999.
- ders., *Rede an die Juden*, Tübingen 2000.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000319

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft
Heft 31 (2001)

Folgende Nummern sind noch lieferbar:
7, 8, 9, 10, 30

Bestellungen sind zu richten an:

Fachbereich Kunst-, Orient- und
Altertumswissenschaften

Institut für Orientalistik, Prof. Dr. W. Beltz
Heinrich-und-Thomas-Mann Str. 22
D – 06099 Halle

Der Versand erfolgt durch die Universitäts- und
Landesbibliothek Halle-Wittenberg gegen ein
Entgelt von 25 DM (per Nachnahme).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000321

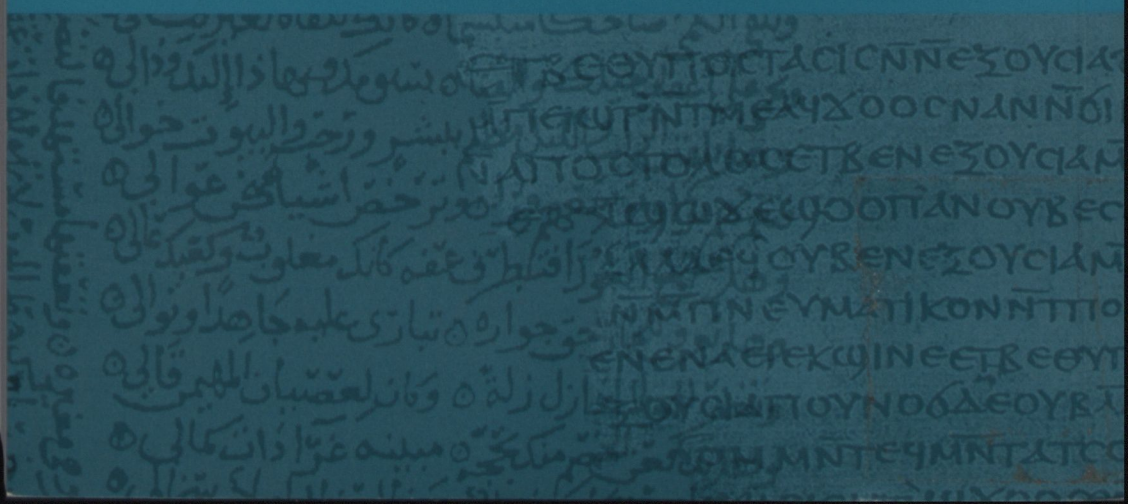
01 SA 2313

ULB Halle
000 022 810
3/1

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000323

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft
Herausgegeben von Walter Beltz, Markus Mode, Jürgen Tubach
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Institut für Orientalistik
D-06099 Halle (Saale)
Telefon: +49/345-5 52 40 71
Fax: +49/345-5 52 71 23
e-mail (Sekretariat): beltz@orientphil.uni.halle.de

Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Formatvorlage: Walter Beltz
Einbandlayout: Ö-Konzept/Halle
Telefon: +49/345-53 20 00 3
e-mail: info@oe-konzept.de



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25713/fragment/page=00000324