

GEMEINSAME KULTURELLE CODES

IN KOEXISTIERENDEN

RELIGIONSGEMEINSCHAFTEN

38/04

HALLESCHER BEITRÄGE ZUR ORIENTWISSENSCHAFT





**Gemeinsame kulturelle Codes in
koexistierenden Religionsgemeinschaften**

Leucorea –Kolloquium 2003

Herausgegeben von Ute Pietruschka



Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 38 (2004)

Halle (Saale) 2005



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

Nun herausgegeben von
WALTER BELTZ, MARKUS MODE UND JÜRGEN TUBACH

Heft 38 (2004)



07 JA 5688

Die Vorlage wurde hergestellt
im Institut für Orientalistik
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,
Mühlweg 15, D – 06114 Halle (Saale)

Gedruckt in der Druckerei
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,
Kröllwitzer Str. 44, D – 06120 Halle (Saale), 2005.



Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Abkürzungsverzeichnis

Dorothea Baudy (Konstanz): „Zum ewigen Frieden“. Das Lichter-Anzünden beim Friedensgebet von Assisi als Minimalkonsens der „Welt- religionen“?	1
Gerhard Baudy (Konstanz): „Auferstehung“. Codierung nationaler Wiedergeburt im transkulturellen Dialog der Antike	33
Rahul Peter Das (Halle): Kaste	75
Serena Demaria (Halle): Manichäischer Nous und zoroastrischer Maga: der Begriff von Reinheit	117
Bernd Jörg Diebner (Heidelberg): Das Buch Bere'shith /Genesis als gemeinsamer kulturel- ler Code für die großen jüdischen Konfessionen, die Ga- rizim- und die Zions-Gemeinde, zur Zeit ihrer politisch erzwungenen Koexistenz (2. Jh. v. Chr. – 1. Jh. n. Chr.)	127
Gawdat Gabra (Kairo): Notes on Coptic and Muslim Mulids in Egypt	145
Burkhard Gladigow (Tübingen): Elemente einer <i>longue durée</i> in der mediterranen Religi- onsgeschichte	151
Ted Kaizer (Oxford): Some remarks about religious life in the Decapolis	173

- Bertram Schmitz** (Hannover): 187
 Griechische Philosophie und der Anspruch auf All-
 gemeingültigkeit als Transformationselement jüdischer,
 christlicher und islamischer Glaubenslehren
- Martin Tamcke** (Göttingen): 203
 Minderheitenpsyche und kulturelle Codes. Beobachtun-
 gen zu „assyrischen“ Quellen des 19. und 20. Jahrhun-
 derts
- Jürgen Tubach** (Halle): 215
 Baṭ Nikkal in Edessa
- Matthias Vogt** (Halle): 223
 Der Siebenschläfer – Funktion einer Legende
- Helmut Waldmann** (Tübingen): 249
 Das Fragezeichen in Huntingtons Aufsatztitel
 „The Clash of Civilizations?“

Vorwort

Der vorliegende Band vereint Vorträge, die auf dem Leucorea-Kolloquium vom 28. bis 31. Mai 2003 zum Thema „Gemeinsame kulturelle Codes in koexistierenden Religionsgemeinschaften“ gehalten wurden. Dieses Kolloquium, organisiert vom Seminar Christlicher Orient und Byzanz des Instituts für Orientalistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg mit Unterstützung der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* und der *Stiftung Leucorea*, setzt die Reihe der Kolloquien fort, die sich mit der Problematik koexistierender Religionsgemeinschaften beschäftigen. Die Resonanz der Vorträge und die intensiven Diskussionen während der Tagung zeigen uns, dass wir mit dieser Thematik ein fruchtbares Forschungsfeld betreten haben, dessen Bearbeitung unter weiteren Aspekten ein lohnendes Ziel darstellt.

Leider haben nicht alle Teilnehmer – aus verschiedenen Gründen – ihre Beiträge zur Publikation in diesem Band zur Verfügung gestellt. Hinzugekommen sind zwei Beiträge von R. P. Das und J. Tubach, welche die auf dem Kolloquium präsentierten Vorträge ergänzen.

Herzlich möchten wir an dieser Stelle der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* und der *Stiftung Leucorea* für die Unterstützung danken, ohne die das Kolloquium nicht zustande gekommen wäre.

Ute Pietruschka



Der vorliegende Band enthält die Vorträge, die bei dem Kolloquium vom 28. bis 31. März 2007 zum Thema „Gemeinsame kulturelle Codes in koexistierenden Religionsgemeinschaften“ gehalten wurden. Dieses Kolloquium organisiert vom Zentrum für christliche Orient und Byzanz des Instituts für Orientalistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Stiftung Lauscora setzt die Reihe der Kolloquien fort, die sich mit der Problematik kooperierender Religionsgemeinschaften beschäftigen. Die Vorträge und die intensiven Diskussionsbeiträge während der Tagung zeigen uns, dass wir mit dieser Thematik ein fruchtbares Forschungsfeld besetzen haben, dessen Bearbeitung unser weiteres Anliegen ein lohnendes Ziel darstellt.

Leider haben nicht alle Teilnehmer – aus verschiedenen Gründen – ihre Beiträge zur Publikation in diesem Bandwerk beigetragen. Die Hinzugekommenen sind herzlich dankbar für die Unterstützung, die sie bei der Aufbereitung ihrer Beiträge erhalten haben.

Hierbei möchten wir an dieser Stelle der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Stiftung Lauscora für die Unterstützung danken, ohne die das Kolloquium nicht zustande gekommen wäre.

Die Herausgeber



Abkürzungsverzeichnis

ACIR	American Classical Review
AFLB	Annali della facoltà di lettere e filosofia di università di Bari
AIUON	Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
AÖAW.PH	Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse
ArOr	Archiv orientální
ARW	Archiv für Religionswissenschaft
BBB	Bonner biblische Beiträge
BSAC	Bulletin de la Societé d'archéologie copte
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BZ	Byzantinische Zeitschrift
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft
CE	Coptic Encyclopedia
CMC	Codex Manichaicus Coloniensis
CRAI	Comptes rendus des séances de l'académie des inscriptions et belles lettres
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
DBAT	Dielheimer Blätter zur Archäologie und Textgeschichte der Antike und Spätantike
EncIr	Encyclopaedia Iranica
FGrHist	Die Fragmente der griechischen Historiker ed. Jacoby
HBO	Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft
HdO	Handbuch der Orientalistik
IEJ	Israel Exploration Journal
IGR	R. Cagnat, Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes
IOS	Israel Oriental Studies
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MIO	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung



NMHS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NT	Novum Testamentum. An International Quarterly for New Testament and Related Studies
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
NTS	New Testament Studies
OGIS	W. Dittenberger, Orientis Graeci Inscriptiones Selectae
OC	Oriens Christianus
OrSyr	Orient Syrien
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
PO	Parole de l'Orient
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
REJ	Revue des Études Juives
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
SCI	Scripta Classica Israelica
SPAW	Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse
ThZ	Theologische Zeitschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
UAJb	Ural-Altäische Jahrbücher. Internationale Zeitschrift für uralische und altaische Forschung
ZAC	Zeitschrift für antikes Christentum
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

„Zum ewigen Frieden“

Das Lichter-Anzünden beim Friedensgebet von Assisi als Minimalkonsens der „Weltreligionen“?

Dorothea Baudy (Konstanz)

„Ob diese satirische Überschrift auf dem Schilde jenes holländischen Gastwirts, worauf ein Kirchhof gemalt war, für die Menschen überhaupt, oder besonders die Staatsoberhäupter, die des Krieges nie satt werden können, oder wohl gar nur die Philosophen gelte, die jenen süßen Traum träumen, mag dahingestellt sein.“ Mit dieser ironischen Bemerkung leitete Immanuel Kant seinen „philosophischen Entwurf“ zu einem schwierigen Thema ein. Er fügte noch eine „Clausula salvatoria“ an und wollte sich als Verfasser der genannten Schrift „dann hiermit in der besten Form wider alle bössliche Auslegung ausdrücklich verwarht wissen“.¹ Wir wollen uns diesem Griff zur Laterne der Aufklärung² anschließen, wenn wir uns dem Thema „Kerzen für den Frie-

¹ Immanuel Kant: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), Stuttgart 1972 (seither mehrere Nachdrucke), 15 (Anfang).

² Etymologisch ist das deutsche Wort „aufklären“ mit dem „Aufklaren“ (= „klar Schiff Machen“) der Seglersprache verwandt, konnte dann aber zur Wiedergabe von frz. *éclairer* (im militärischen Sinn) dienen. (Siehe Friedrich Kluge: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin/New York²¹ 1975, 37). Die Lichtsymbolik des *siècle des lumières* bzw. des *Enlightenment* oder des *illuminismo* geht auf Descartes' Unterscheidung des *lumen naturale* der Vernunft von der göttlichen Offenbarung zurück. Vgl. Hans Blumenberg: Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, in: *Studium Generale* (1957), 422–432; Dieter Bremer: Licht als universales Darstellungsmedium. Materialien und Bibliographie, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1974), 185–206. Vgl. auch (mit reichem Material zur „Lichtsymbolik“ und „Lichtmetaphorik“) dens., *Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung. Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik* [Archiv für Begriffsgeschichte, Suppl. 1], Bonn 1976.

den“³ bzw. dem feierlichen Entzünden von Öllampen zuwenden, das den Gebetstag für den Weltfrieden in Assisi am 24. Januar des Jahres 2002 beschloß.⁴

Anlaß für dieses interreligiöse Gebetstreffen war der Terroranschlag vom 11. September 2001, der insbesondere im World Trade Center von New York viele Todesopfer gefordert hatte. Den Attentätern⁵ war es damit gelungen, die Augen der Weltöffentlichkeit auf sich zu ziehen.⁶ Davon zeugen nicht zuletzt die allenthalben organisierten „Dialog“-Veranstaltungen verschiedener Religionsgemeinschaften, nun gerne in „Triolog“ umgetauft, weil sich die „drei abrahamitischen Religionen“ plötzlich zum Schulterschuß zusammenfanden. Unter diesem in der Öffentlichkeit bisher kaum verankerten Markenzeichen beteuerten sie einander gegenseitig die Friedensbereitschaft ihrer Religionen. In diesem Klima allgemeiner Verunsicherung, das weite Teile der Bevölkerung in vielen Ländern vor die bange Frage stellte, ob man denn gegen die allgegenwärtige Bedrohung gar nichts unternehmen könne, lud der Papst zahlreiche Vertreter der „Religionen der Welt“ zu einem Gebetstreffen für den Weltfrieden nach Assisi ein. Ohne die Redlichkeit der Bemühungen aller Beteiligten in Zweifel ziehen zu wollen, möchte ich doch die Frage aufwerfen, ob eine Konsensbildung

³ Die Eingabe dieser Wendung als Suchbegriff bei „Google“ ergibt eine Vielzahl von Einträgen unterschiedlichster Provenienz.

⁴ Eine ausführliche Dokumentation der Veranstaltung findet sich im Internet unter www.vatican.va. Als Einstieg empfehlen sich die Seiten www.vatican.va/special/assisi_20020124_it.html bzw. deren deutsche Version www.vatican.va/special/assisi_20020124_ge.html sowie www.vatican.va/news_services/press/servizio/documents/viaggi/1141assi/viaggi_santo_padre_1141assi_programma_it.html. Bei allen wichtigen Textdokumenten führen Links zu Übersetzungen ins Englische, oft auch in andere Sprachen, darunter ins Deutsche. Die Seiten stehen seit der Veranstaltung mindestens bis März 2004 unverändert im Netz. – Auch für die im folgenden zitierten Internet-Seiten gilt: Wo nicht anders vermerkt, wurden sie Anfang 2004 überprüft.

⁵ Eine religionswissenschaftliche Untersuchung (im Anschluß an eine Veranstaltung des Max-Weber-Kollegs in Erfurt am 1. Oktober 2003) ist in Vorbereitung: *Terror im Namen Gottes. Die Geistliche Anleitung der Attentäter des 11. September 2001*, herausgegeben von Hans G. Kippenberg und Tilman Seidensticker (angekündigt im Campus-Verlag).

⁶ Mehrere lesenswerte Studien enthält der von Christian Schicha und Carsten Brosda herausgegebene Sammelband *Medien und Terrorismus. Reaktionen auf den 11. September 2001*, Münster/Hamburg/London 2002.

via „Religion“ mittels der in diesem Medium zur Verfügung stehenden kommunikativen Codes überhaupt möglich ist, wenn Religionsgemeinschaften, die einen Absolutheitsanspruch vertreten, mit anderen zusammentreffen, und ob sich nicht gerade die Vision einer „Endlösung“ der Friedensfrage, die Teil eines apokalyptischen Konzepts ist, als kontraproduktiv erweist.

Dieser „Weltgebetstag“ am 24. Januar 2002 war nicht der erste seiner Art, sondern bereits eine Wiederholung. Er knüpfte an eine Veranstaltung des Jahres 1986⁷ an und war daher in mancherlei Hinsicht auf diese bezogen, ist also auch vor diesem Hintergrund zu verstehen.

Bis ins letzte symbolische Detail präzise geplant war schon das erste religionsumspannenden Gebetstreffen in Assisi. Zeiten und Orte aller Einzelaktionen waren auf das sorgfältigste gewählt und hatten jeweils eine bestimmte symbolische Bedeutung,⁸ die beim zweiten Treffen vorausgesetzt und gegebenenfalls vertieft werden konnte. Die Einladung anlässlich des UNO-Jahrs des Friedens erfolgte beispielsweise am 25. Januar 1986 in Rom in der Basilica „Sankt Paul vor den Mauern“ und erinnerte damit an die Einberufung des 2. Vatikanischen Konzils. Die dort verfaßte „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ vom 28. Oktober 1965 hatte den Umgang mit anderen Religionsgemeinschaften auf eine neue, zeitgemäßere Basis gestellt.⁹ Die Basilica gilt überdies als Begräbnisort von Pau-

⁷ Einige Dokumente wurden von der päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax“ herausgegeben: *Assisi: 27 October 1986. World Day of Prayer for Peace*, Città del Vaticano 1987. – Eine deutsche Übersetzung der „Friedensgebete der Weltreligionen“ von Radbert Kohlhaas enthält: *Die Friedensgebete von Assisi*. Einleitung von Franz Kardinal König, Kommentar von Hans Waldenfels, Freiburg im Breisgau 1987. – Die französische Publikation *Paix aux hommes de bonne volonté. Les grandes religions au rendez-vous d'Assise. 27 octobre 1986*, Paris 1986, nennt keinen Herausgeber. Sie enthält zwischen den Seiten 32 und 33 mehrere Farbtafeln. – Theologisch bestens aufgearbeitet hat die zahlreichen Facetten der Veranstaltung und die Reaktionen darauf Gerda Riedl: *Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext* [Theologische Bibliothek Töpelmann, 88], Berlin / New York 1998.

⁸ „Heilige“ Stätten bzw. Zeiten (dazu Verf., in: *RGG⁴*, III (2000), 1551f. und 1555f.) sind freilich keine vorgegebenen Größen, sondern entstehen gerade durch die rituelle Praxis. Der symbolische Mehrwert wird um so größer, je mehr Traditionsschichten aufeinander projiziert werden können. – Zu Einzelheiten siehe Riedl, *Modell Assisi*, 1ff. (s. Fn. 7).

⁹ Ausführlich dazu Riedl, *Modell Assisi*, 270 ff. (s. Fn. 7).

lus, dem „Völkerapostel“. Der für das damalige Gebetstreffen festgelegte Termin, nämlich der 27. Oktober des Jahres 1986, nahm Rücksicht auf den Wochentag: Es war ein Montag, weil dieser in keiner der beteiligten Religionen ein Feiertag ist. Die Wahl fiel auf Assisi, weil dies die Stadt des Franziskus, des *poverello* ist, der weltweit auch außerhalb der katholischen Kirche als Symbolfigur für Frieden, Versöhnung und Brüderlichkeit gilt.¹⁰ Außerdem eignet sich der Ort für einen Pilgerweg in mehreren Stationen, der schließlich nach oben zu einem „Bergheiligtum“ führt. Dies war wichtig, weil der Gebetstag nicht nur durch Stille und Fasten¹¹ begleitet war, sondern als Wallfahrt¹² eine ganz besondere Symbolik hatte: Er sollte an das Bild der alttestamentlichen Völkerwallfahrt zum Berg Zion gemahnen.¹³

Die Bestrebung des Papstes, angesichts der kritischen Weltlage etwas zur Reduktion des Konfliktpotentials beizutragen, war mehr als der Aufruf eines Politikers, den es allerdings auch gab: Am 1. Januar 2002 hielt das Oberhaupt des Vatikanstaats eine Rede vor dem beim Heiligen Stuhl akkreditierten diplomatischen Korps, am 24. Januar sandte der „Heilige Vater“ einen Brief an alle Staats- und Regierungsoberhäupter, der den „Dekalog von Assisi für den Frieden“ enthält.¹⁴

¹⁰ Siehe dazu die Ansprache von Johannes Paul II. am 24. Januar 2002 auf der Piazza S. Francesco an die Vertreter der Weltreligionen, www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/january/documents/hf_jp-ii_spe_20020124_discorso-assisi_ge.html. – Vgl. Riedl, *Modell Assisi*, 5 (s. Fn. 7).

¹¹ Das „Büro für liturgische Feiern mit dem Heiligen Vater“ hat „Pastoral-liturgische Hinweise zum Fasten und zum Friedensgebet zur Vorbereitung auf das Treffen in Assisi am 24. Januar 2002“ herausgegeben: www.vatican.va/news_services/liturgy/documents/ns_lit_doc_20020124_assisi_ge.html.

¹² Johannes Paul II. beginnt seine „Ansprache an die Vertreter der Weltreligionen“ (siehe vorige Anmerkung) mit den Worten: „In einer *Friedenswallfahrt* sind wir nach Assisi gekommen“ (Hervorhebung im Original).

¹³ Vgl. Riedl, *Modell Assisi*, 5 und 94 ff. (s. Fn. 7).

¹⁴ Lettera a tutti i Capi di Stato e di Governo del mondo per far conoscere il "Decalogo di Assisi per la Pace": www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2002/documents/hf_jp-ii_let_20020304_capi-stato_it.html. Deutsche Übersetzung: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2002/documents/hf_jp-ii_let_20020304_capi-stato_ge.html. Sehr lesenswert auch die „Botschaft zur Feier des Weltfriedenstag 2002“: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20011211_xxxv-world-day-for-peace_ge.html sowie verschiedene Ansprachen unter http://www.vatican.va/holy_father/special_features/tragedies/20010911_index_ge.html.

Dieser wurde im Rahmen der Begegnung von Vertretern der eingeladenen Religionen vorgetragen und bildet sozusagen das politische Herzstück der Veranstaltung. Im Jahre 1986 hatte der Papst das Gebetstreffen mit einem Aufruf zum Waffenstillstand begleitet, dem immerhin 70% der Konfliktparteien Folge leisteten.¹⁵ Und doch sollte weder das eine noch das andere Treffen einfach als politische Demonstration verstanden werden. Vielmehr wollte der Papst in seinem Metier, im ureigensten Medium der Religion, etwas bewirken. Ich zitiere ihn: „Diese Solidarität im Gebet zum Allerhöchsten, das vertrauensvolle Bitte, Opfer und Einsatz des Gewissens einschließt, wird von großer Wirksamkeit sein, um von Gott das unschätzbare Geschenk des Friedens zu erlangen.“¹⁶

Ausgangspunkt des Unterfangens ist der Gedanke, daß es das Menschenmögliche übersteigt, einen dauerhaften globalen Frieden zu schaffen. Dies ist freilich keine unrealistische Einschätzung, zumal da im Konfliktfall außer der UNO schwerlich ein Schiedsrichter zu finden ist. Und deren Macht ist bekanntlich gering, da ihre Akzeptanz letztlich auf der Freiwilligkeit der streitenden Parteien beruht. Diese aber setzt bereits den Willen zum Kompromiß voraus.

Kann man aber den Frieden „herbeibeten“? Zumindest die Angehörigen der teilnehmenden Religionsgemeinschaften müßten eigentlich davon überzeugt sein. Die Versuche einer kleinen, wenig akzeptierten Minderheit wie etwa der „Yogi-Flieger“, die sich seit einiger Zeit in Wahl-Werbespots als Partei der Weltverbesserer empfehlen,¹⁷ nehmen die wenigsten ernst, auch nicht die Bemühungen von Hexen, durch rituell erzeugte Energiekegel die Zahl der Straftaten zu reduzieren.¹⁸ Doch an die Kraft des Gebets sollte, legt man die Statistiken religiöser Organisationen zugrunde, rein rechnerisch eine beträchtliche Bevölkerungsmehrheit glauben. Es wäre doch gewiß hilfreich, wenn sich diese

¹⁵ Zu Einzelheiten siehe Riedl, *Modell Assisi*, 4 (s. Fn. 7).

¹⁶ Ansprache des Papstes beim Neujahrsempfang für das Diplomatische Korps am 11. Januar, in: *Osservatore Romano* (Deutsche Wochenausgabe) 16 (1986, 5), 9–11: 11.

¹⁷ Vgl. www.naturgesetz.de/junge/.

¹⁸ Dies beansprucht Starhawk: *Der Hexenkult als Ur-Religion der Großen Göttin. Magische Übungen, Rituale und Anrufungen* (1979), deutsche Übersetzung Freiburg im Breisgau 1983 (seitdem zahlreiche Neuauflagen und Nachdrucke), Kapitel 8: „Energie: Der Kraftkegel“.

für ein gemeinsames Ziel – den Weltfrieden – mobilisieren ließe. So gesehen lassen sich Politik und Religion bei diesem Thema gar nicht leicht trennen. Eine politische Maßnahme war die Einladung des Papstes an die „zwölf Weltreligionen“, sich zum gemeinsamen – oder besser: gleichzeitigen – Gebet zu versammeln,¹⁹ daher in jedem Fall. Sie beinhaltete immerhin den Versuch, in einer kritischen Situation den gefürchteten „Kampf der Kulturen“²⁰ abzuwenden. Denn die demonstrative Gemeinsamkeit sollte zuallererst eine Inanspruchnahme der jeweiligen Religion als Konfliktpartei verhindern. Nicht Feldpriester im „heiligen Krieg“, sondern „global prayers“ für den Frieden sollten die Betenden sein. Da ihr wichtigster Beitrag zum Erreichen des gemeinsamen Ziels, nämlich eines gerechten Friedens auf der Welt, jedoch in der Bemühung bestand, göttlichen Beistand zu erlangen, war ihre Aktion klar religiös definiert.

Die „Religionen der Welt“, die ihre Vertreter nach Assisi entsandten,²¹ sollten die Gesamtheit der religiösen Menschen vertreten.²² Es handelte sich um Christliche Kirchen und Glaubensgemeinschaften, den Islam, Buddhismus, Sikhismus, um traditionelle afrikanische Religionen, den Hinduismus, Tenrykyo, Shinto, das Judentum, den Zoroastrismus, Jainismus und den Konfuzianismus. Unklar ist, welches

¹⁹ Zur theologischen Problematik siehe Riedl, *Modell Assisi*, passim, bes. 2ff., 19ff. und 189ff. (s. Fn. 7). Sie verteidigte das Unterfangen gegen pluralistische und exklusionistische Kritik gleichermaßen (19ff.) und prägte dafür die Formel: „religionsumspannendes Gebetstreffen in einem gemeinsamen Anliegen (*Modell Assisi*)“, ab S. 9 passim. – Für weit mehr Hinweise, als ich hier berücksichtigen konnte, habe ich Paul Müller zu danken.

²⁰ Zum allgegenwärtigen Schlagwort geworden durch Samuel P. Huntington: *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 1996, inzwischen zahlreiche Auflagen (Originaltitel: *The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York 1996). Wegen des aufklärerischen Ansatzes wichtiger, wenn auch leider weniger populär: Bassam Tibi: *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*, Hamburg 1995.

²¹ Die Liste der Teilnehmer findet sich unter www.vatican.va/special/assisi-participants_20020118_it.html.

²² Zu einem anders gearteten globalen „Religionsgespräch“ anlässlich der Weltausstellung in Chicago, das aber durchaus interessante Vergleichspunkte böte, siehe Dorothea Lüddeckens: *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert* [Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 48], Berlin / New York 2002.

Konzept und Verfahren im einzelnen hinter der Auswahl stehen. Diese ist auch nicht identisch mit der des Jahres 1986. Daß gerade zwölf zusammenkamen, darf sicherlich von der Symbolik dieser Zahl her verstanden werden, die nicht nur an die zwölf Apostel erinnert, sondern auch in vielen anderen Zusammenhängen ein Bild von Totalität vermittelt, was den repräsentativen Charakter der Teilnahme unterstreicht. Empirisch gewonnen ist die Zwölfzahl jedenfalls nicht, wie überhaupt das Konzept der „Weltreligionen“ längst der Beliebigkeit preisgegeben ist. Populär wurde es durch ein Buch Helmuth von Glasenapps, das ursprünglich unter dem Titel „Die fünf großen Religionen“ erschienen war und mehrere Auflagen erlebte. Wie er selbst im Vorwort zu der „einmaligen Sonderausgabe“ in der Reihe „Das moderne Sachbuch“ schreibt, sollte damit „lediglich auf die große Verbreitung dieser Glaubensformen hingewiesen, nicht aber ein Qualitätsurteil gegenüber anderen gefällt werden.“ Die Änderung des Titels in „Die fünf Weltreligionen“ habe er „mehrfach geäußerten Wünschen entsprechend“ vorgenommen.²³ Während er die Verwendung des Begriffs noch rechtfertigen kann, greift, um nur ein Beispiel zu nennen, Peter Koslowski in seinem „Diskurs der Weltreligionen“, den er auf der Weltausstellung „EXPO 2000“ in Hannover veranstaltete, Bezeichnung und Fünfzahl als feste Größen auf, ohne überhaupt einen Begründungsbedarf zu sehen, obwohl er eine andere Gruppe zusammenstellt.²⁴ Derart „heilige“ Zahlen haben in vergleichbaren „Diskursbemühungen“ eine ähnliche Wirkung wie Toleranzedikte: Sie schaffen ein Klima der Zusammengehörigkeit zwischen denen, die dazugehören, und schließen zugleich alle anderen aus.²⁵ Nur am Rande sei bemerkt, daß weltweit eine Vielzahl von Frauen sich bei der großen Gemeinschaftsaktion von Assisi kaum angemessen repräsentiert sehen konnte.

Nun ist aber miteinander reden das eine, miteinander beten etwas anderes. Ist letzteres für Vertreter so unterschiedlicher Religionen, wie

²³ Helmuth von Glasenapp: *Die fünf großen Religionen*, Düsseldorf 1951 und öfter; ders.: *Die fünf Weltreligionen. Brahmanismus, Buddhismus, Chinesischer Universalismus, Christentum, Islam* [Das moderne Sachbuch, 15], Düsseldorf / Köln, 1963, 5f.

²⁴ Peter Koslowski (Hg.): *Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild in den Weltreligionen* [Diskurs der Weltreligionen, 1], München, 2000, Vf. versammelt Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus.

²⁵ So fehlten beim Treffen von 1986 Vertreter aus China.

sie in Assisi zusammenkamen, überhaupt möglich? Gebetet wird zwar in allen Kulturen, so daß sich das Gebet²⁶ regelrecht zu den anthropologischen Universalien²⁷ rechnen ließe. Gleichzeitig ist die Gebetspraxis jeweils Bestandteil eines ganz spezifischen, historisch und soziologisch zu bestimmenden religiösen Kontexts. Deshalb erklärt Johannes Paul II. in seiner „Ansprache an die Vertreter der Weltreligionen“, wobei er wichtige Punkte eigens betont: „Das Ziel ist eines, und das Anliegen ist das gleiche, aber wir werden in unterschiedlichen Formen beten und die religiösen Traditionen der anderen achten.“²⁸

Die Hauptschwierigkeit liegt aber nicht in der Verschiedenartigkeit der Formen und Traditionen, sondern darin, daß Beten ein kommuni-

²⁶ In die Vorbereitung der italienischsprachigen Mitarbeiter dürften zwei umfangreichere religionswissenschaftliche Unternehmungen eingeflossen sein, und zwar erstens die Anthologie *La preghiera dell'uomo; antologia delle preghiere di tutti i tempi e di tutti i popoli*. Premessa, traduzione e commento di Alfonso M. di Nola, Parma 1957, 1963. Nicht damit identisch ist: *Gebete der Menschheit. Religiöse Zeugnisse aller Zeiten und Völker*, herausgegeben von Alfonso M. di Nola. Zusammenstellung und Einleitung der deutschen Ausgabe von Ernst Wilhelm Eschmann, Düsseldorf / Köln 1973. In der deutschen Ausgabe fehlen die Quellenangaben. Es fehlen auch die Bilder, die zeigen, daß Gebete der verbale Teil von Riten sind – Sprachhandlungen, nicht reine Texte. Es fehlen insbesondere die Gebete kleinerer christlicher Gruppen. Vor allem aber wurde statt der Anordnung di Nolas, der sich um Chronologie bemühte, eine teleologische gewählt. Der Islam folgt daher nicht auf das Christentum, sondern steht zwischen Israel und den Griechen, das Christentum hingegen bildet den krönenden Abschluß. Verschleiert wird diese ideologische Maßnahme dadurch, daß ein letztes Kapitel „Neuzeit“ die rein chronologische Anordnung suggeriert. Wir haben es also mit einem Musterbeispiel für die „Popularisierung von Religionswissenschaft“ zu tun. Auch auf Italienisch erschien schließlich – nach dem ersten Gebets-treffen in Assisi – eine Ausgabe, deren Titel einiges über die Schnittstelle zwischen Buchhandel und „Markt der Religionen“ verrät: *La preghiera dell'uomo. L'eterno dialogo dell'uomo con le sue divinità. Dalle invocazioni dei primitivi alle complesse cerimonie bizantine, dal grido del cacciatore ai riti greci e romani, uno straordinario viaggio attraverso le forme che in ogni tempo hanno espresso i desideri*, Roma 1988. Zweitens lag eine umfangreiche und wichtige Aufsatzsammlung, vor, die Beiträge zu zahlreichen Kulturen enthält: Renato Boccassino (Hg.): *La preghiera*, I–III, Milano / Roma 1967.

²⁷ Natürlich nicht in dem Sinne, daß es zu den notwendigen Wesensbestimmungen des Menschen gehörte, zu beten, sondern daß es eine der allen Menschen prinzipiell gemeinsamen Verhaltensmöglichkeiten ist.

²⁸ Siehe [www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/january/ documents/hf_jp-ii_spe_20020124_discorso-assisi_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/january/documents/hf_jp-ii_spe_20020124_discorso-assisi_ge.html).

kativer Akt ist, zu dem konstitutiv ein Adressat gehört.²⁹ Aus der Perspektive eines betenden Menschen gibt es üblicherweise ein Gegenüber, das sich seiner Bitten und Klagen annimmt oder dem er Dank und Lobpreis schuldet.³⁰ Es mag sein, daß er dieses Gegenüber weitgehend unbestimmt läßt.³¹ Innerhalb eines polytheistischen Systems rechnet man auch mit unbekanntem Gottheiten und kann *sive deus sive dea* adressieren – gewissermaßen „to whom it may concern“. In einem philosophisch oder mystisch geprägten Monotheismus kann die Gottesvorstellung auf andere Weise zur Namenlosigkeit tendieren: Da jedes anschauliche Bild, jedes konkrete Prädikat als unzulässige Reduktion gilt, wird es schwierig, den Gesuchten anzureden. Und doch bleibt die Kommunikationsintention aufrechterhalten: Der Mensch richtet seine inneren Antennen wie heischende Hände in eine Richtung aus, von der er sich einen Impuls erhofft. Für diese Antwort auf stammelnd

²⁹ Diese Aussage ist nicht normativ gemeint; es gibt sicherlich Grenzfälle. Doch belegt eine fehlende Anrede nicht zwangsläufig, daß kein Adressat intendiert wäre. Gerhard Schmieß: „Lieber Gott, gütigste Frau...“. *Eine empirische Untersuchung von Fürbittbüchern* [Passagen und Transzendenzen, 4], Konstanz 1998, 69, erwägt diese Möglichkeit, weil 40% der von ihm untersuchten Einträge keinen Adressaten enthalten. Dieser könnte aber im gegebenen Rahmen als selbstverständlich vorausgesetzt sein. Möglich ist auch, daß der Hilfesuchende (ähnlich wie in zwischenmenschlichen Notsituationen) darauf hofft, daß irgendeine „zuständige“ spirituelle Person sein „Rufen“ wahrnimmt. – Zum Kommunikationscharakter des Betens und seiner Beziehung zu anderen Formen sozialen Verhaltens siehe Fritz Stolz: Hierarchien der Darstellungsebenen religiöser Botschaft, in: *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, hg. von Hartmut Zinser, Berlin 1988, 55–72; Rainer Flasche: Gebet, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, II, Stuttgart u. a. 1990, 456–468; Fritz Stolz: Effekt und Kommunikation. Handlung im Verhältnis zu anderen Kodierungsformen von Religion, in: *Religion als Kommunikation*, hg. v. Hartmann Tyrell, Volkhard Krech u. Hubert Knoblauch, Würzburg 1998, 301–322; Ansgar Jödicke, Gebet, Nutzen, Werbung. Analysen zur Leistung religiöser Handlungen, in: *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* [Studia religiosa Helvetica, Jahrbuch 6/7], hg. v. Axel Michaels, Daria Pezzoli-Olgiati und Fritz Stolz, Bern u. a. 2001, 259–285.

³⁰ Aus diesem phänomenologischen Befund eine Definition des Gebets als „responsorische Sprachhandlung“ abzuleiten, wie Riedl, *Modell Assisi*, 62ff. (s. Fn. 7), das tut, ist hingegen religionswissenschaftlich nicht akzeptabel, da sie den Adressaten a) als gegeben und b) als eigentlichen Handlungsträger voraussetzt. Das sind theologische Aussagen, die der Binnensicht der verglichenen Religionen entsprechen, als Aussage einer empirischen Kulturwissenschaft jedoch unzulässig sind.

³¹ So beispielsweise der Beitrag der Buddhisten zum Gebetstag von 1986, in: König/Waldenfels, *Friedensgebete*, 21–24 (s. Fn. 7), der überwiegend unadressierte Wünsche formuliert, schließlich aber doch Buddha anspricht.

gestellte Fragen will er sich öffnen. Selbst wo die Transzendenz nicht als ansprechbar gilt, bleibt noch die Möglichkeit, sich an eine Mittlergestalt zu wenden.³²

Gerade darin besteht die Stärke des Gebets und die große Bedeutung, die es in allen Religionen einnimmt: Es ist immer jemand da, an den sich der Suchende wenden kann. Insbesondere das individuelle, oft auch nur innerlich formulierte, lautlose Beten ist so universal einsetzbar wie keine andere Form religiöser Praxis. Ein mitteilbarer Mensch braucht sich auf einer Paddeltour nicht einsam zu fühlen, wenn er Gott für die Schönheit der Natur preisen kann, und er kann seine Todesangst in einer Gefahrensituation durch einen Psalm banen.

Wie persönlich das „Zwiegespräch“ sein kann, belegen Anliegenbücher, die neuerdings auch im Internet angeboten werden.³³ Die Einträge sind oft erschütternde Dokumente tiefer Verzweiflung. Die Schreibenden tragen meist ihren Vornamen oder auch nur Kürzel ein und bleiben so weitgehend anonym, was die mitlesende Gemeinde angeht. Bisweilen bringen sie aber durchaus zum Ausdruck, daß sie darauf vertrauen, von Maria oder Gott identifiziert zu werden. Wie konkret die Kommunikation mit einer Gottheit ausfallen kann, zeigen Motivgaben, die medizinisch genau die Dankeschuld dokumentieren.³⁴

Doch auch Standardisierung hat ihren Sinn. Die kürzeste Formel, die ich durch persönliche Erzählungen einer alten Dame in ihrem Wirkungszusammenhang kenne, lautet: „Herrgott hilf!“ Dieses Stoßgebet

³² Dies ist bekanntlich eine verbreitete Praxis im Katholizismus, wo häufig Maria oder eine(r) aus der großen Schar der Heiligen angesprochen werden. Zum Buddhismus vgl. die vorige Anmerkung.

³³ Zwei Beispiele: Das „Anliegenbuch“ im Kapuzinerkloster Liebfrauen in Frankfurt, www.liebfrauen.net/wDeutsch/beten/frame-anliegen.htm, ermöglicht das virtuelle Aufstellen einer Kerze vor einer Marienstatue, die ein Abbild von derjenigen in der „realen“ Kapelle des Klosters ist („Ziehen Sie die Kerze mit der Maus vor die Madonna“) und das Hinzufügen eines Gebetsanliegens zu vielen vorhergehenden, die man lesen kann. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern hat in einem „virtuellen Andachtsraum“ ein „Buch der Gebete“ ausgelegt. Auf einem Bild sind zwei Kerzen auf einem (Altar-)Tisch zu sehen. Der Textbereich enthält eine Gebetesammlung und Raum für einen eigenen Eintrag: www.bayern-evangelisch.de/glaube/kuk-gebete.htm.

³⁴ Siehe dazu Burkhard Gladigow in diesem Band.

kommt anlässlich von Alltagsschrecken – etwa: „Ich habe vergessen, den Herd auszuschalten!“ – ebenso zum Einsatz wie angesichts schwerwiegender Probleme, die ein Gefühl der Rat- und Ausweglosigkeit erzeugen. Es bezieht seine tröstende Kraft gerade aus seiner relativen Unbestimmtheit. Als Allzweckformel läßt es sich mit minimalem Aufwand auch in Schrecksekunden wiederholen, wo keine Zeit zum Denken mehr bleibt.³⁵ Andererseits vermag es langanhaltendem Grübeln ein Ende zu setzen, da ja – in der Perspektive der Hilfsbedürftigen – zweierlei dem Herrgott anvertraut wird: Dem Allwissenden braucht niemand zu sagen, wobei er helfen soll. Und wie er helfen kann, das weiß eh nur Gott allein. Aber daß er es tut, darum muß der Mensch ihn ganz persönlich bitten.

Bei Kollektivgebeten wird üblicherweise ein Mittelweg eingeschlagen: Sie müssen hinreichend allgemein sein, daß sie für die betende Gemeinschaft insgesamt gelten können. Zugleich trachtet der Verantwortliche danach, sie in ihrem Geltungsbereich – je nach Anlaß – zu definieren. Letzteres gibt bisweilen Anlaß zum Staunen über den gleichsam juristischen Charakter fixierter Gebete. In antiken Kulturen ist beispielsweise der *Do-ut-des*-Charakter der Gottesbeziehung so stark ausgeprägt, daß häufig persönliche Anliegen unter Verweis auf eine Gabentausch-Beziehung³⁶ vorgebracht werden. Doch dies ist nur die eine Seite. Die andere ist, daß alle Anwesenden den Inhalt des Gebets gemeinsam tragen können – oder gegebenenfalls auch müssen.

Wer gemeinsam betet, geht nicht nur ein Verpflichtungsverhältnis mit einer Gottheit ein, sondern auch mit seinen Mitbetern. Daß es da zu Differenzen zwischen dem lauten, öffentlichen Beten und einem stillen Unterton eines heimlich beigemengten privaten Wunsches kommen kann, wurde seit ältester Zeit thematisiert, in instruktiver und doch nicht lehrhafter Weise bei Tibull: Wenn alle beim Fest laut den Gott Amor um das Gedeihen der Herden bitten, ist der Liebesdichter

³⁵ Zu „rituellen Notfallreaktionen“ siehe Verf.: *Römische Umgangsriten. Eine ethologische Untersuchung der Funktion von Wiederholung für religiöses Verhalten* [Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 43], Berlin/ New York 1998, 64–66.

³⁶ Siehe H.S. Versnel: *Religious mentality in ancient prayer*, in: ders. (Hg.): *Faith Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden 1981, 1–64; Walter Burkert: *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge, Mass./ London 1996, 134ff.; vgl. Jödicke, *Gebet* (s. Fn. 26).

gewiß nicht der einzige, der heimlich noch andere, privatere Wünsche an den Gott richtet.³⁷

Ist es diese Differenz zwischen dem lauten und dem stummen Gebet, auf die der Papst setzte? Vertraute er darauf, daß jeder Teilnehmer sein Anliegen hinreichend abstrakt formulieren würde, um allen anderen Raum zu lassen für stillschweigende Konkretisierungen?³⁸ Denn sich zu einem weltweiten Friedensgebet zusammenzufinden, ist gewiß keine leichtere Aufgabe, als auf politischer Ebene ein gemeinsames Communiqué zu verfassen. Hier wie dort mögen zwar viele den Frieden anstreben, aber wie schwierig es ist, zu einer gemeinsamen Vision eines gerechten Friedens zu kommen und gar noch für die verschiedenen Konfliktparteien eine gemeinsame Strategie zu dessen Verwirklichung zu finden, zeigen scheiternde Friedensbemühungen stets aufs neue. Auf der Ebene der Religion ist die Situation keinesfalls einfacher.

Diejenigen, die Religion ernst nehmen – auch für sich persönlich und nicht nur als Forschungsgegenstand – scheinen sich im Wesentlichen in zwei Lager zu spalten. Entweder suchen sie den „Dialog“, erkennen in den Angehörigen anderer Gemeinschaften Geistesverwandte, die auf anderen Wegen und in anderem Reisegewand unterwegs zum gleichen Berggipfel sind. Darauf basieren die Beteuerungen der abrahamitischen Religionen, doch in Wahrheit hinter dem jeweiligen Gott in seiner historisch gewachsenen Gestalt etwas Gemeinsames anzurufen. Und doch läßt sich von dieser „Identität“ Gottes schwerlich absehen. Religionsübergreifendes gemeinsames Beten gelingt nur da, wo das Ansprechen auch fremder Adressaten prinzipiell möglich ist. Wenn etwa Angehörige einer polytheistischen Religion Gottheiten verwandter Kulturen als Äquivalente ihrer eigenen erkennen oder bereit sind, einem ihnen unbekanntem Gott auf einer Reise wie anderen örtlichen Machthabern ihre Aufwartung zu machen, ist gemeinsames Beten unproblematisch. Da dem Monotheismus aber alle „höheren

³⁷ Tib. 2, 1, 83–86.

³⁸ Diesen Weg scheint auch die „World Peace Prayer Society at the United Nations“ einzuschlagen, zu finden unter www.worldpeace.org/wppsatun.html: Dem in den Sprachen aller offiziell anerkannten Nationen wiederholten Wunsch „May Peace Prevail on Earth“ wäre ohne die explizite Bezeichnung als „Gebet“ schwerlich anzusehen, daß es sich um ein solches handelt.

Wesen“ anderer Religionen suspekt sind, gilt gemeinsames Beten schnell als „Götzendienst“, als Gotteslästerung und Verstoß gegen das erste Gebot. Dieser Vorwurf wurde gegen das Gebetstreffen von 1986 tatsächlich erhoben. Befremden löste vor allem die Anrede Gottes als „Großer Daumen“ im afrikanischen Gebet aus.³⁹ Zugleich läßt das muslimische Gebet, das mehrfach Allah als Einzigen tituliert,⁴⁰ ahnen, daß von seiten des Islam keine geringeren Hürden zu überwinden waren als von seiten des Katholizismus. Diese Schwierigkeiten dürften der Grund für einen modifizierten Umgang mit den Gebeten der verschiedenen Religionen im Jahr 2002 gewesen sein: Sie wurden in verschiedenen Räumlichkeiten hinter verschlossenen Türen dargebracht und, anders als im Jahr 1986, dieses Mal nicht veröffentlicht,⁴¹ wohingegen alle anderen Texte der Veranstaltung im Internet zur Verfügung stehen.

Das Medium „Religion“ scheint daher nicht ohne weiteres geeignet, durch die Überwindung kultureller Differenzen Frieden zu stiften. Gerade der Ausschließlichkeitsanspruch der auf der Welt am weitesten verbreiteten Religionen steht dem im Wege. Ein Beispiel möge dies verdeutlichen. Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre lautete ein von Jugendlichen gern gesungener Kanon: *Dona nobis pacem*. Daß dies „Gib uns Frieden“ bedeutet, war allgemein bekannt. Doch wer ist der Adressat dieses Imperativs? Daß der Text hier eine Leerstelle enthält, war vielen nur recht. Die Einigkeit darüber, daß es sinnvoll ist, Hilfe zu erfliehen, wo menschliche Möglichkeiten versagen, unterscheidet religiöse Menschen von Atheisten. Aber wen reden sie an? Und wie? Läßt sich die Leerstelle wirklich offenhalten? Wäre der Kanon heute in einer Schulklasse zu singen, die nicht nur Katholiken und Protestanten, sondern auch Muslime zu integrieren hat? Es handelt sich nämlich in Wirklichkeit um einen Ausschnitt aus der Liturgie der lateinischen Messe. Der vollständige Gesang lautet: *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi: miserere nobis. Agnus Dei, qui tollis peccata mundi: dona no-*

³⁹ Siehe König / Waldenfels, *Friedensgebete*, 36f. (s. Fn. 7). Vgl. dazu Riedl, *Modell Assisi*, 87 (s. Fn. 7).

⁴⁰ Siehe König / Waldenfels, *Friedensgebete*, 30–32 (s. Fn. 7).

⁴¹ Eine Ausnahme bilden die christlichen Gebete: www.vatican.va/news_services/liturgy/documents/ns_lit_doc_20020124_assisi-preghiera_it.html.

bis pacem.⁴² Der Adressat ist also zweifelsfrei festgelegt: „Lamm Gottes, das du hinweg nimmst die Sünden der Welt: Erbarme dich unser. ... Gib uns Frieden.“ Abstraktheit verträglich mit religiöser Praxis nur bedingt. Für die „Eingeweihten“ bildet der Kontext einen Resonanzboden, den die Unverständigen zum Klingen bringen, ohne zu wissen, was sie tun. Fraglich ist, ob dieser Kontext immer harmlos ist.

Die Kontextabhängigkeit religiösen Redens und Handelns ist gerade im vorliegenden Zusammenhang höchst relevant. Wir müssen uns die Frage stellen: Ist „die wahre Religion“ friedliebend? Dies wird in der Öffentlichkeit häufig behauptet, etwa um eine für unsere Gesellschaft akzeptable Form des Islam von einer anderen, unerwünschten, die als falsche Koran-Auslegung abqualifiziert wird, zu unterscheiden. Innerhalb der Religionswissenschaft regt sich allerdings Skepsis; hier wird das Verhältnis von „Religion und Gewalt“ durchaus zum Thema.⁴³

Zumindest bei denen, die in Assisi zusammengekommen sind, dürfen wir zweifellos den Weltfrieden als Ziel ihrer Bestrebungen voraussetzen. Aber hört hier die Gemeinsamkeit nicht zwangsläufig auf? Selbst wenn wir uns vorstellen, alle überließen es wie die oben erwähnte Dame mit ihrem Stoßgebet dem angenommenen geistigen Gegenüber, die Problemlage zu diagnostizieren und eine Lösung herbeizuführen – an wen wenden sie sich und was erwarten sie von ihm? Selbst wenn wir die Adressatenfrage ausklammern, weil auf dieser Ebene kein Konsens zwischen „den Weltreligionen“ herzustellen ist,

⁴² In jeweils mehreren musikalischen Versionen in den kirchlichen Gesangbüchern zu finden.

⁴³ Siehe z. B. Hans G. Kippenberg: Kriminelle Religion. Religionswissenschaftliche Betrachtungen zu Vorgängen in Jugoslawien und im Libanon, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7 (1999), 95-110 sowie den von Anand Nayak herausgegebenen Sammelband *Religions et violences. Sources et interactions*, Fribourg 2000. Zum Grundsätzlichen darin Nayaks Einleitung (5-47, bes. 32ff.) und Richard Friedli: *La religion et la paix. La «religion douce» et l'éthique du monde. Un pas vers la paix?*, ebd. 48-61. Friedli zeigt zwar überzeugend, daß sich Religionen nicht in militaristische versus pazifistische einteilen lassen, glaubt aber schließlich doch: *La religion originelle rassemble, la religion déformée divise* (57, Hervorhebung Friedli). Von einer anderen Perspektive aus: Walter Burkert: *La violence sacrificielle: faits et réflexions*, ebd. 296-313. – Vgl. auch Andreas Hasenclever: *Kriegstreiber und Friedensengel. Die Rollen von Religionen und Glaubensgemeinschaften in bewaffneten Konflikten*, in: *Friedensgutachten* 20 (2003), 71-79 und schon Fritz Stolz (Hg.): *Religion zu Krieg und Frieden*, Zürich 1986.

bleibt es fraglich, ob deren Vertreter zu einer Einigung kommen können. Schon innerhalb der einzelnen Religionsgemeinschaften gibt es bekanntlich denkbar große Differenzen.

Darüber können auch wohlklingende Formeln, die eine sicherlich wünschenswerte Utopie enthalten, nicht hinwegtäuschen. So lautet etwa ein über viele ideologische Grenzen hinweg beliebtes Zitat, das einen künftigen Frieden entwirft: „Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg“ (Jes 2, 4). Es ist jedoch, wie bei Bibelzitaten üblich, aus seinem Zusammenhang gerissen. Der einleitende Satz, der nie erwähnt wird, ist nämlich höchst problematisch: „Er spricht Recht im Streit der Völker, er weist viele Nationen zurecht.“⁴⁴ Vor dem Friedensschluß erfolgt also die göttliche Zurechtweisung. Genau dies aber war zu allen Zeiten die Legitimationsformel für einen „gerechten Krieg“, in dem die kämpfenden Parteien als Agenten Gottes fungieren. Dies gilt für die „Koalition der Willigen“ im Irak-Krieg, der im März 2003 begann, und galt schon in der Ilias: Sie enthält eine Vielzahl von Gebeten, die den Sieg über die Feinde erfliehen und sogar die Möglichkeit, Rache zu üben, was freilich stets als gerechte Strafe angesehen wird.⁴⁵ Oder, um Martin Luther zu zitieren, der im Wittenberg des Jahres 1529 ein Gebet aus dem 9. Jahrhundert ins Deutsche übertrug: *Da pacem Domine* – „Verleih uns Frieden gnädiglich, Herr Gott, zu unsern Zeiten. Es ist doch ja kein anderer nicht, der für uns könnte streiten, denn du unser Gott alleine.“⁴⁶

Das Zeitalter der Konfessionskriege – das seinen Nachhall noch im Nordirland-Konflikt hat – zeigte nur allzu deutlich, wie wenig sich der Friede erstreiten läßt. Diese Problematik ist einem Papst des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts durchaus bewußt. So

⁴⁴ Übersetzungen aus der Bibel sind, wo nicht anders angegeben, übernommen aus: *ELBIKON* (= Elektronische Bibelkonkordanz) für Windows. Die Bibel, Einheitsübersetzung, Stuttgart 1997.

⁴⁵ Vgl. Tanja S. Scheer: Die Götter anrufen. Die Kontaktaufnahme zwischen Mensch und Gottheit in der griechischen Antike, in: *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike* [Antike Kultur und Geschichte, 1], hg. v. Kai Brodersen, Münster 2001, 31–56.

⁴⁶ In den verschiedenen kirchlichen Gesangbüchern zu finden.

betonte Johannes Paul II. wiederholt, daß ein dauerhafter Friede nur als gerechter Friede möglich ist, wie es schon bei Jesaja heißt: „Das Werk der Gerechtigkeit wird der Friede sein, der Ertrag der Gerechtigkeit sind Ruhe und Sicherheit für immer“ (Jes 32, 17). Dieser Gedanke ist jedoch keinesfalls ein Spezifikum der jüdisch-christlichen Tradition. Hesiod hat ihn mythologisch formuliert: Eirene (Friede) und Dike (Recht) sind Schwestern, auch Eunomia (Gute Ordnung) gehört dazu; alle drei Horen sind Töchter des Zeus und der Themis, die ihrerseits wieder bestimmte Aspekte von Recht und Gerechtigkeit verkörpern.⁴⁷ Augustinus, auf den sich heutige Theologen zu diesem Thema berufen, konnte bei der Erörterung des Zusammenhangs zwischen *iustitia* und *pax* (= Gerechtigkeit und Friede) auf den reichen philosophischen Diskurs der griechisch-römischen Antike zurückgreifen.⁴⁸

Selbst wenn man davon absieht, daß es für Konfliktparteien schwierig (wenn nicht gar unmöglich) ist, sich darauf zu einigen, worin denn die Gerechtigkeit bestehe, bleibt noch das Problem, daß es gerade die Verletzungen der Vergangenheit sind, die einer Übereinkunft im Wege stehen. Hiergegen setzt Johannes Paul II. die „Vergebung“, die erst einen Neuanfang möglich macht.⁴⁹ So richtet er sich in seiner Ansprache an die Vertreter der Weltreligionen ausdrücklich an junge Menschen: „Der Friede soll vor allem in den Herzen der jungen Generationen wohnen. *Jugend des dritten Jahrtausends*, junge Christen, Jugend aller Religionen, ich bitte euch, wie Franz von Assisi fügsame und mutige »Wächter« des wahren Friedens zu sein, der auf der Gerechtigkeit und Vergebung, auf der Wahrheit und Barmherzigkeit gründet!“ Der folgende Satz – zugleich der Schluß der Ansprache – lautet: „Schreitet

⁴⁷ Hesiod, *Theogonie*, 901–903. Vgl. dazu Marta Sordi: Introduzione: dalla ‘koinè eirene’ alla ‘pax Romana’, in: *La pace nel mondo antico* [Contributi dell’Istituto di storia antica, 1], hg. v. ders., Milano 1985, 3–16, bes. 4, wo sie darauf hinweist, daß in Griechenland seit dem 8. Jh. v. Chr. in Eirene das göttliche Geschenk des Friedens personifiziert und zugleich ein moralischer Wert und ein menschliches Ideal vergöttlicht ist.

⁴⁸ Vgl. Harald Fuchs: *Augustin und der antike Friedengedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der Civitas Dei*, Berlin 1926 (zweite, unveränderte Auflage Berlin / Zürich 1965).

⁴⁹ Siehe insbesondere die „Botschaft zur Feier des Weltfriedenstag 2002“ www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20011211_xxxv-world-day-for-peace_ge.html.

der Zukunft entgegen, und haltet *die Fackel des Friedens* hoch. Die Welt verlangt nach diesem Licht!“⁵⁰

Dieser Appell ist gewiß gut gemeint, doch enthält er (abgesehen von einigem anderen) gerade in der suggestiven Lichtsymbolik einigen Zündstoff. Die „Fackel des Friedens“ vermag Assoziationen zu wecken, die dem Papst der Intention nach nicht zu unterstellen sind, jedoch in der Rezeption mitschwingen können. So lautet etwa eine gern zitierte Verheißung, die zugleich eine Drohung gegen die „Verworfenen“ enthält: „Das Licht der Gerechten strahlt auf, die Lampe der Frevler erlischt“ (Spr 13, 9). Doch nicht nur im „Alten Testament“ ist gerade mit den Visionen einer glücklichen Zukunft der Gedanke der Heimzahlung verbunden. Paulus, der in Assisi verschiedentlich präsent ist, redet die Getreuen an: „Ihr alle seid Söhne des Lichts und Söhne des Tages. Wir gehören nicht der Nacht und nicht der Finsternis. | ... | Denn Gott hat uns nicht für das Gericht seines Zorns bestimmt, sondern dafür, daß wir durch Jesus Christus, unseren Herrn, das Heil erlangen.“⁵¹ Johannes Paul II. hat also mit seinem „Prinzip Vergebung“ nur allzu oft gegen den Wortlaut der Schrift anzugehen. Es ist zwar gute katholische Praxis, die „heiligen“ Texte vor ihren Lesern zu behüten, und doch ist es nicht möglich, sie dauerhaft zu entschärfen. Mit derselben Problematik haben auch andere Buchreligionen zu kämpfen. Immer dann, wenn eine Schrift als „Wort Gottes“ gilt, versuchen zwar Theologen die Definitionsmacht der Exegese an sich zu ziehen, können aber von zum Extremismus neigenden Gruppen, die auf das geschriebene Wort verweisen können, delegitimiert werden.

Der Umgang mit dem Kanon der „Heiligen Schrift(en)“ ist ein prinzipiell anderer als etwa mit dem belletristischen Kanon. Ob jemand eine Goethe-Reminiszenz bei Thomas Mann identifiziert, hängt vom Grad seiner literarischen Bildung ab; dieser wiederum steht mit einer gewissen statistischen Wahrscheinlichkeit in einem Parallelverhältnis zum Bildungsstand insgesamt. Dies ist bei religiösen Texten anders. Der Unterschied zwischen intellektueller bzw. gelehrter und naiver,

⁵⁰ Siehe www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/january/documents/hf_jp-ii_spe_20020124_discorso-assisi_ge.html. Hervorhebungen vom Vatikan.

⁵¹ Thess 1 5, 5 und 9. Weitere apokalyptische Drohungen siehe unten.

engagierter Lektüre besteht hier nicht in der Fähigkeit, Textbezüge innerhalb der „Heiligen Schrift“, also einerseits innerhalb der Evangelien, der Briefliteratur und der Offenbarung, andererseits zwischen dem Alten und dem Neuen Testament wahrzunehmen. Ganz im Gegenteil: Die Assoziationsfähigkeit wird gerade in fundamentalistischen Kreisen von Kindesbeinen an eingeübt. „Niveauunterschiede“ machen sich eher auf der Ebene der Interpretation bemerkbar. Diese dient in Zeiten, wo ein gutes Verhältnis zwischen Kirche und gesellschaftlicher Umwelt angestrebt wird, dazu, genau diejenigen Symbolzusammenhänge exegetisch zu entschärfen, die der bibeltreue Leser entweder aus dem Gedächtnis abrufen oder im Verweisapparat seiner Bibelausgabe finden kann: nämlich die apokalyptischen, wo die Verheißung des Heils für die Getreuen gekoppelt ist mit Vernichtungsdrohungen in Richtung der „Ungläubigen“.

Das gemeinsame Beten hat sich als unmöglich herausgestellt, die politische Gemeinsamkeit bleibt bei aller Ernsthaftigkeit des Bemühens ein frommer Wunsch. Läßt sich dann wenigstens auf der Ebene des Rituals die erstrebte Einmütigkeit herstellen? Nach dem Friedensgebet des Jahres 1986 sollten Zeichenhandlungen die erreichte Verbundenheit in die Welt verbreiten. Man ließ Tauben aufsteigen und Olivenzweige verteilen. Die Friedenstaube ist ein weithin bekanntes und verbreitetes Symbol, und doch entstammt sie einem ganz spezifischen Kontext. Die Taube zeigt nämlich Noach das Ende der Sintflut an: „Gegen Abend kam die Taube zu ihm zurück, und siehe da: In ihrem Schnabel hatte sie einen frischen Olivenzweig. Jetzt wußte Noach, daß nur noch wenig Wasser auf der Erde stand“ (Gen. 8, 11). Eine Reminiscenz an dieses Szenario ist das emblematische Bild, das u. a. das Programm zielt, und auf dem der Papst mit grüßend erhobener Hand unter einem Regenbogen zu sehen ist.⁵² Der Kriegsbeginn im Irak hat im Jahre 2003 dem Regenbogen als Friedenssymbol zu einer überwältigenden Popularität verholfen. Daß die Pace-Flaggen gut katholisch sind und von italienischen Missionaren auf den Weg gebracht wur-

⁵² Siehe z. B. www.vatican.va/news_services/press/servizio/documents/viaggi/1141assi/viaggi_santo_padre_1141assi_programma_it.html.

den,⁵³ dürfte den wenigsten bekannt sein, die sie in Deutschland aufgehängt haben.

Das Ritual, das den Gebetstag abschließen sollte, nahm dessen Grundstruktur auf der Handlungsebene noch einmal auf. Die zahlreichen parallelen Gebete des Tages hatten zwar getrennt stattgefunden, schufen aber doch durch ihr gleichzeitiges Zusammentreffen am selben Ort eine Art von Gemeinsamkeit. Dies setzte der *candelabro di Assisi* sinnfällig in Szene: Jeder Vertreter der anwesenden Religionsgemeinschaften setzte eine kleine Öllampe⁵⁴ auf einen weitverzweigten Leuchter, so daß aus den vielen getrennten Lichtern schließlich ein gemeinsames Lichtermeer⁵⁵ entstand.

Ist damit nun die gesuchte gemeinsame Symbolsprache gefunden, mittels derer sich die „Religionen der Welt“ verständigen können? In gewisser Weise – ja. Die Hell-Dunkel-Symbolik ist so universal, daß sie nicht nur allenthalben in den verschiedensten Religionen vorkommt,⁵⁶ sondern auch im nichtreligiösen Kontext spontan verstanden wird. Daß Licht mit Leben identifiziert wird⁵⁷ und weithin positiv besetzt ist, dürfte zu unserer anthropologischen Grundausstattung gehören.⁵⁸ Als tagaktive Lebewesen, für die der Sehsinn eine herausragende Rolle spielt, empfinden wir Nacht und Dunkelheit leicht als bedroh-

⁵³ Als „Erfinder“ gilt der Comboni-Missionar Pater Alex Zanotelli. Siehe etwa www.friedensfahnen.de oder www.bandieredipace.org sowie die Seite www.save-riani.bs.it/cem/Convegno/Conv42/conclusionone.htm, die ebenfalls von Missionaren stammt. Die Seite www.paceflaggen.de, die solche Fahnen zum Verkauf anbietet, verspricht, keine Gewinne zu erzielen, sondern Überschüsse an Misereor abzuführen. – „Pace e bene – Friede und Segen“ ist übrigens der Gruß der Franziskaner (<http://www.franziskaner.de>).

⁵⁴ Bildliche Darstellung auf vielen Seiten, u. a. www.vatican.va/news_services/liturgy/documents/ns_lit_doc_20020124_assisi-impegno_it.html.

⁵⁵ Siehe die Galleria fotografica, www.vatican.va/news_services/liturgy/documents/travels/assisi14.html.

⁵⁶ Gustav Mensching: Die Lichtsymbolik, in: *Studium Generale* (1957), 422–432, rechnet sie daher zu den „Ursymbolen der Menschheit“. – Vgl. Hubert Mohr: Licht / Erleuchtung, in: *Metzler Lexikon Religion*, II (1999), 332–336.

⁵⁷ Vgl. Aldo Setaioli: The Image of Light from Pagan Religious Thought to Christian Prayer, in: *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 20 (2001), 127–138, bes. 128f.

⁵⁸ Siehe Gerhard Baudy: Orientierung, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 4 (1998), 293–301: 294ff.

lich, den anbrechenden Tag hingegen als Wohltat. Himmelskörper dienen zu unserer Orientierung und zur Synchronisierung des Sozialverhaltens: Sie waren „Uhr“ und „Kalender“ lange bevor die Kulturtechniken der Zeitmessung erfunden wurden. Daß auch die Pflanzen, die unsere Nahrungsgrundlage bilden, Licht und Wärme zum Gedeihen brauchen, ist seit alters bekannt; diese Einsicht bildet eine der Voraussetzungen für den Ackerbau. Bildlich ausgesprochen finden wir diesen Zusammenhang im Bundesversprechen, das Gott Noach nach der Sintflut gibt: „So lange die Erde besteht, sollen nicht aufhören Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht“ (Gen. 8, 22). Entscheidend für die Entwicklung der Menschheit war es, daß sie sich durch die Herrschaft über das Feuer eine jederzeit verfügbare Licht- und Wärmequelle schuf, die wiederum als Grundlage für zahlreiche technische Fertigkeiten diente.⁵⁹ Feuer ist wie Licht in vielen Zusammenhängen positiv besetzt. Der gemeinsame Herd ist in vielen Kulturen Zentrum der Gemeinschaft (des Hauses, des Tempels, des Staats) und Symbol ihrer Verbundenheit. Es ist aber auch etwas Gefährliches. Und dieser Aspekt kann sich mit dem Beleuchtungskörper ebenfalls verbinden. Künstliches Licht war bis zur Erfindung der Glühbirne immer domestiziertes Feuer. In ihm können sich daher die Assoziationsketten kreuzen.⁶⁰ So galt beispielsweise die Fackel in der Antike als Lebenssymbol; die gesenkte Fackel war ein Hinweis auf den Tod. Zugleich war sie nicht nur ein zur Beleuchtung dienender alltäglicher Gebrauchsgegenstand und gängiges Requisit in zahllosen Riten, sondern auch eine Waffe in der Hand von Brandstiftern.⁶¹

⁵⁹ Instruktiv und anschaulich: Johan Goudsblom: *Feuer und Zivilisation*, Frankfurt am Main 1995. Unter neuem Titel, sonst aber unverändert als Insel-Taschenbuch erschienen: *Die Entdeckung des Feuers*, Frankfurt am Main und Leipzig 2000.

⁶⁰ Siehe beispielsweise das koptische EvPhil. 66: „Aus Wasser und Feuer sind die Seele und der Geist entstanden. Aus Wasser und Feuer ist der Sohn der Brautkammer [entstanden]. Das Feuer ist das Salböl; das Licht ist das Feuer. Ich spreche nicht von dem Feuer, das keine Gestalt hat, sondern von dem anderen Feuer, dessen Gestalt weiß ist, welches schönes Licht ist und das die Schönheit gibt.“

⁶¹ Jean Gagé: Fackel (Kerze), in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 7 (1969), 154–217: 189, nimmt daher an, die auffällige Bevorzugung der „sanften“ Kerzen im christlichen Kult könnte nicht nur mit der Praxis zusammenhängen, in geschlossenen Räumen zu feiern, sondern auch mit dem Brandstiftervorwurf, dem die Christen ausgesetzt waren.

Die ganze Bandbreite der möglichen Sinnzuweisungen, die die semantischen Felder „Licht“ und „Feuer“ bieten, wird auch für Projektionen im religiösen Bereich genutzt.⁶² Dabei ist der unverfügbare Bereich des Himmels und seiner Lichterscheinungen den Göttern zugeordnet: Nicht nur, daß der taghelle überirdische Raum als ihr Wohnort gilt – die Beziehung von Gottheiten zu den verschiedenen Gestirnen (zu Sonne oder Mond oder zu einem wichtigen Leitstern wie dem Sirius), zum Blitz und zum Regenbogen kann auf vielfältige Weise gestaltet sein. Wir kennen Sonnengötter,⁶³ Jesus wird im „großen“ Glaubensbekenntnis der Christen als „Licht vom Licht“⁶⁴ apostrophiert. Götter „erscheinen“ im Licht,⁶⁵ „himmlischer Glanz“ verleiht irdischen Herrschern Ruhm, Macht und Legitimation.⁶⁶

Zu den gängigsten Versatzstücken menschlicher Ritualpraxis gehört wiederum das Entfachen von Opferfeuern und Lichtern aller Art. Durch mythische Darstellungen steht diese Praxis in enger Wechselbeziehung zu den „himmlischen“ Erscheinungen. Insbesondere gestalten Riten, die das Anzünden eines neuen Feuers inszenieren, an bestimmten kosmischen Erscheinungen festgemachte zeitliche Zäsuren oder auch lebensgeschichtliche Einschnitte. Man denke etwa an antike Neujahrsfeuer oder das christliche Osterfeuer und die daran entzündete

⁶² Allerlei Anschauungsmaterial bietet Herbert Kuhn: *Die Bedeutung des Feuers für die menschliche Existenz im religiösen Leben der Völker*, Diss. Bonn 1938.

⁶³ Vgl. z. B. Jan Assmann: *Egyptian solar religion in the New Kingdom: Re, Amun and the crisis of polytheism* (1983), Übers., 2., überarb. Ausg., London 1995.

⁶⁴ In den Gesangbüchern unter dem Namen „Nizänum“ oder „Nizäno-Konstantinopolitanum“ enthalten.

⁶⁵ Vgl. Fritz Stolz: Der Schreckensglanz der Götter, in: *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* [Studia religiosa Helvetica, Jahrbuch 6/7], hg. v. Axel Michaels, Daria Pezzoli-Olgiati und dems., Bern u. a. 2001, 67–101.

⁶⁶ Gerhard Baudy: Der messianische Stern (Mt 2) und das sidus Iulium. Zum interkulturellen Zeichengehalt antiker Herrschaftslegitimation, in: *Religiöser Text und soziale Struktur*, hg. von Walter Beltz und Jürgen Tubach [Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft, 31], Halle 2001, 23–69. Vgl. auch Max Küchler: „Wir haben seinen Stern gesehen ...“ (Mt 2, 2), in: *Bibel und Kirche* 44 (1989), 179–186. – Daß Hans H. Malmede: *Die Lichtsymbolik im Neuen Testament* [Studies in Oriental Religions, 15], Wiesbaden 1986, 30 ff. trotz des offenkundigen Zusammenhangs zwischen *kabod*, *chvarna* und *doxa* dem letztgenannten Begriff seinen anschaulichen Aspekt, nämlich eben den „Lichtglanz“, abspricht, leuchtet mir nicht ein.

Osterkerze, an Tauf- und Brautkerzen und viele mehr⁶⁷ – nicht zu vergessen die Friedenspfeife, die der Vertreter der Indianer auf dem ersten Gebetstreffen von Assisi entzündete. Ein dramatisch gestalteter Übergang von der Dunkelheit ins Licht eignet sich als Initiationssymbolik und wurde in vielen Einweihungszeremonien, darunter den bekannten Eleusinischen Mysterien, effektiv in Szene gesetzt. Auch welt- bzw. heilsgeschichtlich signalisiert das Aufflammen eine neue Zeit: Das endzeitliche apokalyptische Feuer soll den Transformationsprozeß bewirken, aus dem, biblisch gesprochen, ein neuer Himmel und eine neue Erde hervorgehen.⁶⁸

Der Gebrauch von Leuchtern und Flammen aller Art im Ritual ist so weit verbreitet, daß sich in jedem beliebigen kulturellen Kontext zahlreiche Beispiele finden lassen.⁶⁹ Dies gilt auch für Praktiken am Rande des traditionellen Felds: Dem ‚*alternative*‘ *worship movement* in Großbritannien etwa genügt es nicht, mit Videoinstallationen die Lichtsymbolik in postmoderne Technik zu transformieren – die „klassische“ Kerze bleibt vielmehr wie ein basso continuo erhalten.⁷⁰ Selbst Satanisten zünden Kerzen an, allerdings nicht weiße, sondern schwarze.⁷¹

⁶⁷ Reiches Material bei Franz Cumont: *Lux perpetua*, Paris 1949. Zum Zusammenhang zwischen Licht und Taufe siehe Malmede, *Lichtsymbolik*, 170 ff. (s. Fn. 67) sowie Gabriele Winkler: *Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epiphaniestes. Eine Untersuchung griechischer, syrischer, armenischer und lateinischer Quellen*, in: *Oriens Christianus* 78 (1994), 177–229.

⁶⁸ Malmede, *Lichtsymbolik*, 35 ff., bes. 38 (s. Fn. 67), hat den Zusammenhang des Gerichtsfeuers mit dem Offenbarwerden herausgearbeitet und es als Kehrseite der Verherrlichung (*doxa*) entfaltet.

⁶⁹ *Exempli gratia*: Eva Parisinou: *The Light of the Gods. The Role of Light in Archaic and Classical Greek Cult*, London 2000. Einen instruktiven Überblick über die alt- und neutestamentliche Lichtsymbolik und die liturgische Praxis bietet Otto Böcher, Licht und Feuer, in: *Theologische Realenzyklopädie* 21 (1991), 83–119.

⁷⁰ Zu dieser experimentellen Kultbewegung siehe Mathew Guest: ‚Alternative‘ *Worship: Challenging the Boundaries of the Christian Faith*, in: *Theorizing Faith: The Insider/Outsider Problem in the Study of Ritual*, hg. v. Elisabeth Arweck und Martin Stringer, Birmingham 2002, 35–56 mit den Abbildungen 1–4 auf den Seiten 40–41 bzw. den Farbtafeln am Anfang des Buchs.

⁷¹ Siehe das „Jugendkommuniqué der Kirche Satans“, members.chello.at/herbert.paulis/csyg.html.

Kult und Mythos können dabei die Korrespondenz zwischen himmlischem und irdischem bzw. göttlichem und menschlichem Licht eigens thematisieren: Die Anwesenheit Gottes findet etwa ihre kultische Repräsentanz im „Ewigen Licht“.⁷² Zwischen „oben“ und „unten“ gibt es einen Austausch, der als Gabentausch-Beziehung gestaltet sein kann, bei dem aber auch der Kommunikations-Charakter eine Rolle spielt. Eine besondere Bedeutung kann dabei dem Zwischenbereich, vor allem dem Rauch zukommen. Er steigt ja vom Opferfeuer in den Himmel. Das Feuer transformiert erst die materielle Spende in einer Art und Weise, die die Jenseitigen erreicht.⁷³ Am Rauch läßt sich schon ablesen, wie die Gabe ankommt.⁷⁴ Der indischen Feuergott Agni steht für diese Wechselbeziehung: Als Bote der Menschen trägt er den Opferrauch zu den Göttern, deren Botschaft wiederum vermittelt er im Blitz.⁷⁵ Eindrucksvoll gestaltet ist auch die Szene in der alttestamentlichen Sintflutzerzählung: „Dann baute Noach dem Herrn einen Altar, nahm von allen reinen Tieren und von allen reinen Vögeln und brachte

⁷² Es brennt in der katholischen Kirche zum Zeichen der Anwesenheit einer geweihten Hostie im Tabernakel. Im Offenbarungszelt der Israeliten brannte eine mit Olivenöl gespeiste Lampe die Nacht über: Lev 24, 1–4 (dazu Gagé, Fackel, 188 [s. Fn. 62]); zu „ewigen Lichtern“ in griechischen Städten siehe Parisinou, *Light*, 20–31 (s. Fn. 70). – Vgl. die Darstellung Allahs im Koran, Sure 24, 35f.: „Allah ist das Licht der Himmel und der Erde. Sein Licht ist gleich einer Nische, in der sich eine Lampe befindet: Die Lampe ist in einem Glas; das Glas gleich einem funkelnden Stern. Angezündet (wird die Lampe) von einem gesegneten Ölbaum, der weder östlich noch westlich ist, dessen Öl beinahe leuchten würde, auch wenn das Feuer es nicht berührte. Licht über Licht. Allah leitet zu Seinem Licht, wen Er will. Und Allah prägt Gleichnisse für die Menschen, und Allah kennt alle Dinge. | (Es ist) in Häusern, für die Allah die Erlaubnis erteilte, sie sollen errichtet werden und Sein Name soll darin verkündet werden. Darin preisen (sie) Ihn am Morgen und am Abend.“ (Übersetzung aus: http://www.islam.de/?site=virtuelle_bibliothek/koran/numerisch/suren&di=g410_anur-1.)

⁷³ William D. Furley: *Studies in the use of fire in ancient Greek religion* (1981), repr. Salem, New Hampshire 1988, 30: „fire is the agent of change and transference“.

⁷⁴ Vgl. Burkhard Gladigow: Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen, in: *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), 19–43: 24.

⁷⁵ Grundlegend: Frits Staal (u. a.): *Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar*, 2 Bde. u. 2 Tonband-Kassetten, Berkeley 1983. Vgl. auch die von der Österreichischen Akademie der Wissenschaft posthum veröffentlichte Dissertation von Hertha Krick: *Das Ritual der Feuergründung (Agniyadheya)* [Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens, 16], Wien 1982.

auf dem Altar Brandopfer dar. | Der Herr roch den beruhigenden Duft, und der Herr sprach bei sich: Ich will die Erde wegen des Menschen nicht noch einmal verfluchen... (Gen. 8, 20–21). Auf diese Weise versöhnlich gestimmt, reagiert Gott mit einem himmlischen „Feuerzeichen“: Er läßt einen Regenbogen erstrahlen. „Und Gott sprach: Das ist das Zeichen des Bundes, den ich stifte zwischen mir und euch und den lebendigen Wesen bei euch für alle kommenden Generationen: | Meinen Bogen setze ich in die Wolken; er soll das Bundeszeichen sein zwischen mir und der Erde“ (Gen. 9, 12–13).

Wie oben erwähnt, ist der bunte leuchtende Regenbogen zu einem populären Friedenssymbol geworden, das seine Herkunft aus der Sintflut-Erzählung konnotieren kann, aber nicht unbedingt muß. Ähnlich ist das Anzünden von Lichtern⁷⁶ und Aufstellen von Kerzen schon seit längerer Zeit fester Bestandteil der Friedensbewegung mit ihren Lichterketten, auch als Zeichen des inneren Friedens in der Gesellschaft, wenn Demonstrationen gegen Fremdenhaß auf diese Weise rituell begleitet werden. Die Gestik ist so unmittelbar verständlich, daß sich in unserer Gesellschaft verschiedene gemeinschaftsstiftende Rituale entwickelt haben, die nicht notwendigerweise religiös konnotiert sind: Bei spektakulären Mord- oder Unglücksfällen ist es üblich geworden, zum Zeichen der Anteilnahme Blumen am Ort des Geschehens niederzulegen und Lichter anzuzünden. Bei vielen Popkonzerten war es „Kult“, Wunderkerzen zu entfachen. Da diese sich als zu gefährlich erwiesen haben, stiftet nun ein Lichtermeer von über dem Kopf geschwenkten Feuerzeugen ein ganz besonderes Gemeinschaftserlebnis. Auch im Internet lassen sich Kerzen anzünden und Lichterketten bilden: Neben den unmittelbar aus der realen kirchlichen Praxis abgeleiteten virtuellen Andachtsräumen⁷⁷ finden sich politisch motivierte Aktionen⁷⁸ ebenso wie eher dem esoterischen Spektrum zuneigende, z. T.

⁷⁶ Vgl. auch das „Friedensfeuer“, das zu Beginn des Irak-Kriegs im März 2003 vor dem Großmünster in Zürich entfacht wurde: www.friedensfeuer.ch.

⁷⁷ Siehe oben, Fn. 34.

⁷⁸ Seit 1998 gibt es Oliver Aspelins „Lichtermeer für Toleranz und Menschenachtung“: www.aspelin.com/lichtermeer; www.municum.de/lichterkette/kerzen.php?Count=18655 bietet „Liebeslichter + Lichterkette für den Frieden, gute Gedanken und Wünsche“ an. Mit einem Bild des zerstörten World Trade Centers von New York protestiert gegen Terror www.kerzen.foehr-die-insel.de.

kommerzialisierte Seiten⁷⁹. Ihnen allen ist gemeinsam, daß denjenigen, die mitmachen wollen, die Möglichkeit geboten wird, eine virtuelle Kerze anzuzünden, diese zu den anderen, schon vorhandenen, hinzuzufügen und sie mit einem kleinen Text zu versehen. Dieser enthält oft die Angabe, für wen oder für welches Anliegen das Licht aufgestellt wurde. Privater Kummer ist dabei ebenso vertreten wie die Sorge um den Weltfrieden. Ein expliziter religiöser Bezug ist im nichtkirchlichen Kontext relativ selten. Stellt sich dennoch jemand, der eine Kerze für den Frieden oder für eine kranke Angehörige oder einen fernen Freund entflammt, einen Adressaten seiner Wünsche vor? Oder liegt der Reiz dieser rituellen Praxis gerade darin, daß man mit fremden Menschen jenseits religiöser oder kultureller Schranken eine Gemeinschaft bilden kann, in der die Anonymität auch die Mitteilung sehr persönlicher Gefühle erlaubt?

Wir dürfen es den Liturgikern des Vatikans ruhig zutrauen, daß sie die Symbolwirkung ihrer Inszenierung auch auf die Außenwelt abgestimmt haben und sich von der Entspezifizierung des Lichter-Brauchturns und seiner Popularität in der Friedensbewegung eine umso größere Breitenwirkung versprochen haben. Aber die Publicity betrifft die Wirkung „in der Welt“. Wie schon erwähnt, sollte die Veranstaltung in Assisi mehr als nur „ein Zeichen setzen“. Lange bevor die moderne Religionswissenschaft in der Tradition Turners den Performance-Begriff der Sprachanalytischen Handlungstheorie der 60er Jahre für sich entdeckt hat,⁸⁰ haben die Praktiker aller Zeiten ihre Riten in dem nun (wieder) zum Thema gewordenen Doppelsinn durchgeführt: als Handlungen, die etwas zeigen und zugleich bewirken. In einem religiösen Horizont ein Licht anzuzünden, beansprucht dann, mehr zu sein als eine Kerze auf den winterlichen Kaffeetisch zu stellen. „Die

⁷⁹ Etwa: www.cosmic-love.de/htm/kerze.htm.

⁸⁰ Klassiker der Sprechakt-Theorie: John L. Austin: *How to Do Things with Words*, Oxford 1962. Siehe Victor W. Turner: *Ritual as Communication and Potency: An Ndembu Case Study*, in: *Symbols and Society. Essays on Belief Systems in Action* [Southern Anthropological Society. Proceedings, 9], hg. v. Carole E. Hill, Athens 1975, 58–81; vgl. Frederick B. Bird: *Ritual as Communicative Action*, in: *Ritual and Ethnic Identity. A Comparative Study of the Social Meaning of Liturgical Ritual in Synagogues*, hg. v. dems. und Jack N. Lightstone, Waterloo (Ont) 1995, 23–52 sowie Amy Hollywood: *Performativity, Citationality, Ritualization*, in: *History of Religions* 42 (2002), 93–115: 101–110.

Finsternis weicht, wenn Lichter angezündet werden,⁸¹ soll mehr bedeuten als eine banale Beobachtung. Letzten Endes steht das „Licht machen“ in einem kosmogonischen Horizont und ist daher ein Zitat der Schöpfung. Biblisch ausgedrückt (es hätten sich freilich auch Beispiele aus ganz anderen kulturellen Zusammenhängen finden lassen): „Die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut, und Gottes Geist schwebte über dem Wasser. | Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht“ (Gen. 1, 2–3).

Fiat lux, „es werde Licht“, ist jedoch in allen apokalyptisch ausgerichteten Religionen (zu denen das Christentum bekanntlich gehört) auch ein endzeitlicher Appell. Nicht ohne Hintersinn hat „Uriella“ ihrer Gemeinschaft diesen Namen gegeben. Auf einer Informationsveranstaltung erklärte sie den verblüfften Journalisten, jedes Mal, wenn sie in der Zeitung oder im Fernsehen über „Fiat Lux“ berichteten, auch wenn sie noch so sehr schimpften, könnten sie doch nicht anders als diesen Namen zu gebrauchen und damit die heilige Formel der Gemeinde auszusprechen.⁸² „Fiat Lux“ heißt in diesem Zusammenhang: Die Endzeit möge anbrechen. Die Formel ist ein Gebet, dessen häufige Wiederholung diesen Wunsch nicht nur ausdrücken, sondern ihm auch zur Verwirklichung verhelfen soll. Tambiah, einer der Pioniere der Performance-Theorie, hätte sich über dieses Beispiel für „The Magical Power of Words“⁸³ gefreut.

Nun pflegen Mainstream-Christen (entsprechend die „gemäßigten Kreise“ in anderen Religionen) gerne die apokalyptischen Implikationen ihres religiösen Symbolsystems kleinzureden. Doch gerade das Beispiel des Regenbogens zeigt, daß dies nur gelingt, wenn man weite

⁸¹ Siehe www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/january/documents/hf_jp-ii_spe_20020124_discorso-assisi_ge.html.

⁸² Ich habe selbst am 16. Oktober 1999 an dieser Veranstaltung teilgenommen.

⁸³ So der Titel seines Aufsatzes von 1968, abgedruckt in: Stanley Jeyaraja Tambiah: *Culture, Thought, and Social Action*, Cambridge (Mass.) 1985, 17–59. Tambiah zitiert in diesem Zusammenhang Edmund R. Leach: Ritualization in man in relation to conceptual and social development, in: A discussion on ritualization of behaviour in animals and man, hg. v. Julian Huxley, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, series B, 251 (1966), 247–526: 403–408, hier 407: "Ritual as one observes it in primitive communities is a complex of words and actions ... It is not the case that words are one thing and the rite another. The uttering of the words itself is a ritual."

Teile des Kontexts ausblendet. Wohl hat das leuchtende Bundes-Zeichen, mit dem der Herr auf den Opferduft antwortet, etwas Idyllisches, freilich nur, wenn man das Leid ignoriert, das dem Friedensschluß vorausgeht. Auch läßt sich dieser Himmelserscheinung, die eine Verbindung zwischen Himmel und Erde herstellt, als transkulturelles Symbol verwenden. Und doch sind mit dem Regenbogen im christlichen Kontext Assoziationen verbunden, die zwar bei weitem nicht allen präsent sind, die eine Pace-Flagge wehen lassen, die aber auch nicht einfach ausgeschaltet werden können. Das Erscheinen des Himmelslichts nach der großen Flut ist eben nicht nur eine Wiederholung der Schöpfung, sondern ein Verweis auf die Apokalypse.⁸⁴ Und hier wird der Regenbogen wiederum zum Heilssymbol für die Getreuen,⁸⁵ die anderen werden ins Gerichtsfeuer geworfen. Dem Einwand, ich würde den Regenbogen überstrapazieren, ist leicht zu begegnen, etwa durch den Hinweis darauf, daß die Veranstaltung insgesamt als „Völkerwallfahrt“ konzipiert war; diese wiederum steht ganz zweifelsfrei in einem apokalyptischen Kontext. Die Motive Bundesschluß, Mission, Völkerwallfahrt und Lichterscheinung des Herrn stehen bereits zusammenhängend bei Jesaja. So heißt es 59, 20 ff.: „Für Zion kommt er als Erlöser und für alle in Jakob, die umkehren von ihrer Sünde ... 21 Das ist der Bund, den ich mit ihnen schließe, spricht der Herr: Mein Geist, der auf dir ruht, soll nicht von dir weichen, und meine Worte, die ich dir in den Mund gelegt habe, sollen immer in deinem Mund bleiben und im Mund deiner Kinder und im Mund deiner Enkel, jetzt und in Ewigkeit - spricht der Herr. 60, 1 Auf, werde licht, denn es kommt dein Licht, und die Herrlichkeit des Herrn geht leuchtend auf über dir. 2 Denn siehe, Finsternis bedeckt die Erde und Dunkel die Völker, doch über dir geht leuchtend der Herr auf, seine Herrlichkeit erscheint über dir. 3 Völker wandern zu deinem Licht und

⁸⁴ Mt 24, 37–42: „Denn wie es in den Tagen des Noach war, so wird es bei der Ankunft des Menschensohnes sein. 38 Wie die Menschen in den Tagen vor der Flut aßen und tranken und heirateten, bis zu dem Tag, an dem Noach in die Arche ging, 39 und nichts ahnten, bis die Flut hereinbrach und alle weggraffte, so wird es auch bei der Ankunft des Menschensohnes sein. 40 Dann wird von zwei Männern, die auf dem Feld arbeiten, einer mitgenommen und einer zurückgelassen. 41 Und von zwei Frauen, die mit derselben Mühle mahlen, wird eine mitgenommen und eine zurückgelassen. 42 Seid also wachsam! Denn ihr wißt nicht, an welchem Tag euer Herr kommt.“

⁸⁵ Über dem Engel, der das Buch der Offenbarung bringt, steht ein Regenbogen: Apk 10, 01–02, ebenso über dem himmlischen Thron: Apk 4, 2.

Könige zu deinem strahlenden Glanz.“⁸⁶ Die Johannesoffenbarung nimmt diesen Gedankengang in 21, 23 f. auf und ergänzt in 21, 27: „Aber nichts Unreines wird hineinkommen, keiner, der Greuel verübt und lügt. Nur die, die im Lebensbuch des Lammes eingetragen sind, werden eingelassen.“

Auch hier stoßen wir wieder auf den offenbar unauflösbaren Zusammenhang zwischen Frieden und Gericht.⁸⁷ Denn der Friede ist eben nicht für alle zu erlangen, sondern nur für die, die „guten Willens“ sind – daraus bezog noch George W. Bush die Legitimation seiner „coalition of the willing“, mit der er das „irdische“ Völkerrecht brach und in den Irak einmarschierte, um ihm Frieden und Freiheit zu bringen. Johannes Paul II. hat diese Art der Umsetzung von Bibellektüre nicht gebilligt, aber freilich auch nicht verhindern können.

Der eine Grund ist natürlich seine politische Ohnmacht, der andere aber der, daß er sich prinzipiell im selben apokalyptischen Schema, auf dieselbe „Heilige Schrift“ gestützt, bewegt. Es läßt sich auch nicht behaupten, er beziehe sich bei seinem Einsatz für den Frieden auf ausgewählte Teile der Bibel und klammere die apokalyptischen Drohungen aus. Denn gerade die liturgische Inszenierung mit ihrer Betonung des Fastens, mit der Nachtwache der Jugend und deren Anrede als „Fackel“⁸⁸ ist unmittelbar auf das apokalyptische Szenario bezogen.⁸⁹

⁸⁶ Jes 60, 1 & 3 sind fast genau zitiert in Apk 21, 23–24. Dazu gehört die Vorstellung von der Aufhebung der Jahreszeiten in der Endzeit bei Jes 60, 19 f.: „Bei Tag wird nicht mehr die Sonne dein Licht sein, und um die Nacht zu erhellen, scheint dir nicht mehr der Mond, sondern der Herr ist dein ewiges Licht, dein Gott dein strahlender Glanz. 20 Deine Sonne geht nicht mehr unter, und dein Mond nimmt nicht mehr ab; denn der Herr ist dein ewiges Licht, zu Ende sind deine Tage der Trauer.“ – Vgl. dazu Birgit Langer: *Gott als „Licht“ in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu Jes 60, 1–3. 19f.* [Österreichische Biblische Studien, 7], Klosterneuburg 1989.

⁸⁷ Vgl. auch Ps 122, 4–9.

⁸⁸ Siehe oben, Fn. 11.

⁸⁹ Paulus, Thess 1 5, 1–8: „1 Über Zeit und Stunde, Brüder, brauche ich euch nicht zu schreiben. 2 Ihr selbst wißt genau, daß der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht. 3 Während die Menschen sagen: Friede und Sicherheit!, kommt plötzlich Verderben über sie wie die Wehen über eine schwangere Frau, und es gibt kein Entrinnen. 4 Ihr aber, Brüder, lebt nicht im Finstern, so daß euch der Tag nicht wie ein Dieb überraschen kann. 5 Ihr alle seid Söhne des Lichts und Söhne des Tages. Wir gehören nicht der Nacht und nicht der Finsternis. 6 Darum wollen wir nicht schlafen wie die anderen, sondern wach und nüchtern sein. 7 Denn wer schläft, schläft bei Nacht, und wer sich betrinkt, betrinkt sich bei Nacht. 8 Wir aber, die dem Tag gehö-

Während die Feinde Gottes erlöschen wie ein Docht,⁹⁰ sollen die „Kinder Gottes ... mitten in einer verdorbenen und verwirrten Generation, ... als Lichter in der Welt“ leuchten.⁹¹ Christen, als Nachfolger Jesu, der von sich sagt: „Ich bin das Licht der Welt“⁹² sind „Kinder des Lichts“⁹³. Sie werden „nicht in der Finsternis umhergehen, sondern das Licht des Lebens haben“.⁹⁴ Was aber geschieht mit den anderen? „Der Menschensohn wird seine Engel aussenden, und sie werden aus seinem Reich alle zusammenholen, die andere verführt und Gottes Gesetz übertreten haben, | und werden sie in den Ofen werfen, in dem das Feuer brennt. Dort werden sie heulen und mit den Zähnen knirschen. | Dann werden die Gerechten im Reich ihres Vaters wie die Sonne leuchten. Wer Ohren hat, der höre!“ (Mt 13, 41–43).⁹⁵

Was das Anzünden von Lichtern als gemeinschaftliche rituelle Geste für Menschen ganz unterschiedlicher ideologischer Ausrichtung und kultureller Zugehörigkeit so geeignet macht, ist zum einen der Umstand, daß es als Versatzstück in so vielen Zusammenhängen verbreitet ist. Zum andern bietet es die Möglichkeit, den Ritualakt in sich geschlossen ablaufen zu lassen. Eine Kerze, vor einer Marienstatue entzündet, kann als Opfergabe interpretiert werden. Sie kann aber auch als Zeichen der Verbundenheit für einen Kranken oder Verstorbenen und sogar ganz fremde Menschen aufgestellt werden. Das Adressatenproblem, das mit dem Gebet unwillkürlich gegeben ist, läßt sich hier

ren, wollen nüchtern sein und uns rüsten mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und mit dem Helm der Hoffnung auf das Heil.“

⁹⁰ Vgl. Jes 43, 17: Die Chaldäer – vom Herrn geschlagen – „liegen am Boden und stehen nicht mehr auf, sie sind erloschen und verglüht wie ein Docht.“

⁹¹ Siehe Paulus, Phil. 2, 14–15. Vgl. Apk 1, 9–20: Im Zusammenhang mit der Schilderung der apokalyptische Lichterscheinung des „Menschensohns“ werden die sieben Gemeinden von goldenen Leuchtern repräsentiert.

⁹² Joh 8, 12.

⁹³ Paulus, Eph 5, 8; Thess 1, 5, 5.

⁹⁴ Joh 8, 12; vgl. Joh. 1, 5: „Und das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht erfaßt.“

⁹⁵ Vgl. Mt 3, 11–12: „Ich taufe euch nur mit Wasser (zum Zeichen) der Umkehr. Der aber, der nach mir kommt, ist stärker als ich ... Er wird euch mit dem Heiligen Geist und mit Feuer taufen. 12 Schon hält er die Schaufel in der Hand; er wird die Spreu vom Weizen trennen und den Weizen in seine Scheune bringen, die Spreu aber wird er in nie erlöschendem Feuer verbrennen.“

umgehen, da das Licht auch „einfach so“ entflammt werden kann. Dies gilt allerdings nur für Laien, nicht für Ritualspezialisten und Liturgiker.

Geplant war ursprünglich, daß der „Heilige Vater“ als erster und nach ihm alle Repräsentanten der verschiedenen Religionen eine der kleinen Öllampen auf einem Leuchter entflammen sollten.⁹⁶ Dieses Lichteranzünden hätte am genauesten der Struktur des Gebetstreffens entsprochen: Aus der Vielzahl getrennt vollzogener ritueller Gesten wäre ein gemeinsames Lichtermeer entstanden. Warum der Ablauf dann schließlich doch modifiziert wurde, läßt sich nur ahnen. Es können praktische Bedenken gewesen sein, welche die Veranstalter dazu bewogen, von der geplanten Inszenierung Abstand zu nehmen. Bei einem solchen Vorgang sind immerhin allerlei Pannen denkbar, etwa daß sich ein Licht nicht entzünden läßt oder daß durch ein Mißgeschick ein Brand entsteht. So wurde das geplante Lichter-Anzünden schließlich durch ein Lichter-Aufstellen ersetzt: Einige Franziskaner brachten dem Papst und den anderen Religionsvertretern bereits brennende Öllämpchen, welche diese zunächst in Händen hielten, während sie sich reihum zum Einsatz für den Frieden verpflichteten, und die sie schließlich auf den Leuchter setzten.⁹⁷ Dabei wurde Franz von Assisi „Sonnengesang“⁹⁸ vorgetragen. Vielleicht war die Planänderung aber auch das Meisterstück eines Ritualspezialisten, war doch auf diese Weise gewährleistet, daß der „heilige“ Akt des Anzündens, der nun hinter den Kulissen stattfand, nicht „mißbraucht“ werden konnte. Der *candelabro di Assisi*, Sinnbild für das gemeinsame Bemühen der „Weltreligionen“ um den Frieden, blieb auf diese Weise gut katholisch.

⁹⁶ Siehe www.vatican.va/news_services/press/servizio/documents/viaggi/1141_assi/viaggi_santo_padre_1141assi_programma_it.html; dort auch Bilder von *lampada* und *candelabro*.

⁹⁷ Siehe www.vatican.va/news_services/liturgy/documents/ns_lit_doc_20020124_assi-impegno_it.html.

⁹⁸ Zu Franz von Assisi „Sonnengesang“ (= *Cantico delle creature* = *Laudes creaturarum*) siehe Vittore Branca: *Il cantico di Frate Sole. Studio delle fonti e testo critico*, Firenze 1950 (Nachdruck 1994); auf Deutsch liegen nun *Die Schriften des Heiligen Franziskus von Assisi* in einer von Lothar Hardick und Engelbert Grau besorgten Neuausgabe, Kevelaer 2001, vor.

So gelangen wir schließlich für das Medium der rituellen Gesten zum gleichen Resultat wie für das der verbalen Kommunikation: Letzten Endes läßt sich der Kontext zwar ausblenden, aber nicht annullieren. Jede rituelle Geste bleibt an einen Sinnzusammenhang angebunden. Als „Lexem“ einer nonverbalen Kommunikationsform unterscheidet sie sich nur insofern von wörtlichen Äußerungen, als ihr Medium und ihre Dekodierungsregeln andere sind. Sonst gilt für eine Ritualhandlung dasselbe wie für einen Satz: Selbst wenn dieser als solcher eine gewisse Allgemeingültigkeit für sich beanspruchen kann, ist er in seinem religiösen Kontext nicht ohne die zugehörigen spezifischen Konnotationen zu lesen. Dies gilt nicht zuletzt für ein Zitat aus der Ansprache, die Johannes Paul II. am 24. Januar 2002 auf der Piazza S. Francesco an die Vertreter der Weltreligionen gerichtet hat; es faßt den Sinn des Lichterrituals zusammen: „Die Finsternis kann nicht mit Waffen aufgehellt werden; die Finsternis weicht, wenn Lichter angezündet werden.“⁹⁹ Eine nachvollziehbare Äußerung, gewiß. Und doch trägt sie von ihrem Kontext her den ganzen Zündstoff der Apokalypse mit sich. Gerade die Verankerung religiösen Redens und Handelns in der jeweiligen Tradition, die Berufung auch radikaler Gruppen auf „Heilige Schriften“ und Sonderoffenbarungen, welche die „friedliebenden“ Religionsvertreter aufgrund ihrer eigenen Prämissen niemals wirklich unterbinden können, läßt daran zweifeln, ob auf religiöser Ebene tatsächlich eine Verständigung zwischen unterschiedlichen Religionen möglich ist. Nehmen wir der Anschaulichkeit halber einen brisanten Satz wie diesen: „Beim Erbarmen Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, eure Körper als lebendes Opfer, Gott heilig und wohlgefällig, darzubringen; das ist euer wahrer Gottesdienst.“ Ein „islamistischer“ Aufruf zum „Selbstmordattentat“? Mitnichten. Es handelt sich „nur“ um ein Zitat aus dem Römerbrief des Apostels Paulus, angeführt im christlichen Beitrag zum Gebetstreffen.¹⁰⁰

Bestehen bleibt trotz aller Bedenken vom „Unternehmen Assisi“ immerhin das ehrenwerte Unterfangen einer gemeinsamen Demonstration zahlreicher Religionsvertreter für den Weltfrieden. Dieser aber

⁹⁹ Siehe www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/january/documents/hf_jp-ii_spe_20020124_discorso-assisi_ge.html.

¹⁰⁰ Röm 12, 1 (Übersetzung aus dem italienischen Zitat: D. B.). Siehe www.vatican.va/news_services/liturgy/documents/ns_lit_doc_20020124_assisi-preghiera_it.html.

setzte den Verzicht auf die apokalyptische Dimension der utopischen Idee des „ewigen Friedens“ voraus, den gerade die „abrahamitischen Religionen“ teilen. Daß aufklärerische Bemühungen freilich umständlicher sind als religiöse Inszenierungen, möge Kants gedrechselte Formulierung, die ihrem eigenen Optimismus straff die Zügel anlegt, illustrieren:

„Wenn es Pflicht, wenn zugleich gegründete Hoffnung da ist, den Zustand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendlichen fortschreitenden Annäherung wirklich zu machen, so ist der ewige Friede, der auf die bisher fälschlich sogenannten Friedensschlüsse (eigentlich Waffenstillstände) folgt, keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden) beständig näherkommt.“¹⁰¹

¹⁰¹ Kant, *Zum ewigen Frieden*, 76 (Schluß; s. Fn. 1).

„Auferstehung“ Codierung nationaler Wiedergeburt im transkulturellen Dialog der Antike

Gerhard Baudy (Konstanz)

Das Wort ‚Auferstehung‘ gehört zu einem kultisch determinierten Sprachspiel, mit dem die Nationen des antiken Mittelmeerraums sich gegenseitig herausforderten und einzuschüchtern versuchten.¹

¹ In der jüdischen Tradition artikuliert sich der Glaube an eine individuelle Auferstehung bezeichnenderweise erstmals im Kontext des Makkabäeraufstands gegen Antiochos IV. (*Dan* 12.2; *2 Makk* 7). Die den Märtyrern verheißene Regeneration sollte der seleukidischen Besatzungsmacht ihre Ohnmacht provokativ vor Augen führen. In der Wahrnehmung der paganen Umwelt wurde diese ideologische Tendenz wohl erkannt, denn Porphyrios (*contra Christianos*, fr. 43 W Harnack) interpretierte die Auferstehungsprophezie Daniels als politische Metapher: Die Verheißung habe sich erfüllt, als die verfolgten Juden nach dem Sieg der Makkabäer wieder aus den Höhlen hervorkamen, in denen sie sich versteckt hatten. Vgl. Nickelsburg, *Resurrection*, 17-22, 93-109; Stemberger, *Auferstehung I/2*, 444f; Kellermann, *Auferstanden in den Himmel*, 12-39; Perkins, 37-41; Gollinger, *Wenn einer stirbt ...*, 27f.; U. B. Müller, *Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, 62; Porter, *Resurrection*, 68f.; Haag, *Daniel 12 und die Auferstehung der Toten*, 140-5. Ursprünglich fungierte der Auferstehungsbegriff nachweislich als metaphorisches Bild für nationale Restauration (*Hos* 6.1-3; *Jes* 26.19; *Ez* 37.1-14). Er bezeichnete ferner die Amtseinsetzung von Königen und Propheten durch Gott (vgl. Smith, *Der vorchristliche Jesus*, 71-106), so etwa die Inthronisation Davids (*Jer* 30.9). In Hoseas Prophetie (6.2: „Nach zwei Tagen gibt er uns das Leben zurück, am dritten Tag richtet er uns wieder auf, und wir leben vor seinem Angesicht.“) wird ein kultisches Schema erkennbar: die Auferstehungsfeier eines mit pflanzlichem Wachstum korrelierten westsemitischen Gottes (Baal/Adonis), der im mesopotamischen Dumuzi/Tammuz ein Gegenstück besaß. Vgl. Graf von Baudissin, *Adonis und Esmun*, 403-49; Baumgartner, *Der Auferstehungsglaube im Alten Orient*; ders., *Das Nachleben der Adonisgärten*; Martin-Achard, *From Death to Life*, 74-86, 195-205; Wißmann, *Auferstehung*; Day, *Resurrection Imagery*. Die Auferstehung Jesu am dritten Tag läßt sich wiederum trotz skeptischer Stimmen (z.B. Nötscher, *Zur Auferstehung nach drei Tagen*) als Einlösung von Hoseas Prophetie verstehen. Vgl. McArthur, *‚Am dritten Tag‘*; Gradwohl, *Drei Tage und der dritte Tag*; Lüdemann, *Die Auferweckung von den Toten*, 60. – In der neueren Forschung überwiegt allerdings die Tendenz, die christliche Auferste-

Politisch lesbar ist auch die solchen Vorgaben folgende christliche Auferstehungskonzeption. Sie stellt – so die These meines Beitrags – eine polemische Antwort auf die panegyrische Selbstdarstellung des römischen Reiches dar.² Wir sollten uns nämlich durch die apologetischen Bemühungen der frühen Christen nicht täuschen lassen: Es sind höchst durchsichtige Tarnungen einer fundamentalen Feindseligkeit, rhetorische Beschwichtigungsgesten, welche die paganen Adressaten jener Schriften schwerlich beeindruckten konnten.³ Denn

hungskonzeption von ihren antiken Analogien zu isolieren und für singulär zu halten, zum einen, weil man die Vergleichbarkeit sterbender Götter der Antike über das Paradigma der Vegetation gegen Sir James G. Frazer (*Adonis, Attis, Osiris*) anzweifelt, zum andern, weil man leugnet, daß Tammuz/Adonis und analoge Götter Auferstehungsfeiern besaßen. Vgl. etwa Bertram, Auferstehung; Burkert, *Antike Mysterien*; H.-P. Müller, Daphnis; ders., Sterbende und auferstehende Vegetationsgötter?, ders., *Geschichte*; Zeller, Hellenistische Vorgaben; ders., *Christentum*, 103f.; Pisa, Dumuzi-Tammuz; Xella, Da Baal di Ugarit agli dei Fenici. Gegenüber solch isolationistischen Diskontinuitätsbehauptungen vertrete ich weiterhin die These, daß Baal/Adónis, Dumuzi/Tammuz und Osiris nationale Varianten desselben Göttestypus waren: In der Kultfiktion standen diese Götter durch eine Metamorphose in keimendes Getreide von den Toten auf. Der problematische Begriff ‚Vegetationsgott‘ bedarf allerdings einer religionssoziologischen Korrektur. Er ist durch das Paradigma ‚Initiation‘ zu ergänzen. Vgl. Baudy, *Adonisgärten*; ders., Der Heros in der Kiste.

² Die augusteische Dichtung stellte Rom als *Troia resurgens* (Verg. *Aen.* 1.206) oder *Troia renascens* (Hor. *carm.* 3.3.61; Prop. 4.1.47, 87) dar. Dazu mit weiteren Belegten Pani, *Troia resurgens*. – Christliche Polemik gegen Rom wird uns erstmals faßbar in der Legende vom Tod des „großen Pan“ aus der Zeit des Tiberius: Sie läßt den auferstandenen Christus in Gestalt eines ägyptischen Steuermanns namens Thamus (= Tammuz) dem Kaiser Tiberius gegenübertreten, um ihm mitzuteilen, daß der „große Pan“ (eine mythische Chiffre für Tiberius selbst) gestorben sei (Plut. *de def.or.* 17). Zur Deutung der Legende vgl. Baudy, Das Evangelium des Thamus. Neuerdings hat Thissen, „Der große Pan ist gestorben“, eine Ableitung des Namens Thamus vom Namen des semitischen Gottes Tammuz gelehrt, weil Thamus ein verbreiteter ägyptischer Personennamen war, für den sich eine ägyptische Etymologie („der Männliche ist tot“) ermitteln lasse. Das paßt in der Tat gut zu der betreffenden Legende, und man darf wohl annehmen, daß ihr unbekannter Erfinder mit Lesern rechnete, welche jene Wortbedeutung abzubringen vermochten. Gleichwohl beweist die *Septuaginta*, daß die in Ägypten lebenden Juden dessen ungeachtet Thamus zugleich als theophoren Namen semitischer Herkunft verstanden, denn sie gibt – worauf Thissen selbst hinweist – den Namen Tammuz mit „Thammuz“ wieder: Ez 8.14. Origenes (*sel. in Ez.* 8.14) und Hieronymus (*in Hiezech.* III 8.13; *epist.* 58.3) identifizieren den Gott (bei Hieronymus „Thamuz“) mit Adonis. Erst recht mußte der Steuermann „Thamus“ außerhalb Ägyptens den semitischen Gott evozieren. Thissens Argumentation setzt fälschlich voraus, Plutarchs Erzählung liege ein wirkliches Ereignis zugrunde.

³ Schöllgen, „Tempus in collecto est.“, 399; ders., *Integration und Abgrenzung*, 75, konstatiert einen Widerspruch zwischen den apologetischen Schriften Tertullians, in

jedermann kannte ja die von christlichen Missionaren propagierte und auch in der sonntäglichen Liturgie der Gemeinden verankerte Erwartung, ihr gekreuzigter und von den Toten auferstandener Führer werde bald auf diese Welt zurückkehren, damit sie in einem großen Gerichtsfeuer zugrundegehe.⁴ Wer seine Sehnsucht nach einer endzeitlichen Wende aller Dinge derart offen zur Schau trug, ja wer als ambulanter Prediger die Städte des Mittelmeerraums bereiste, um Mitglieder für einen zu gründenden Gottesstaat anzuwerben, der konnte den Vorwurf schwerlich widerlegen, daß eine langfristige friedliche Koexistenz zwischen Jesusbewegung und römischem Staat im apokalyptischen Fahrplan der neuen Religion nicht vorgesehen war.⁵ Mochte auch die interimistische Ethik der Feindesliebe Außenstehenden vorläufig die Tür offen halten, damit selbst Verfolger der Gemeinden die Chance hatten, die Fronten zu wechseln und sich durch ihr Bekenntnis zum wahren König zu rehabilitieren, so formulierten die frühen Christen diese Möglichkeit zur Umkehr doch nur als ein zeitlich befristetes Angebot: Rom sollte an einem bestimmten Tag, der zwar vorläufig geheimgehalten wurde, aber jederzeit geoffenbart werden konnte, in einer gewaltigen Feuersbrunst untergehen. Den Anhängern Jesu aber war die Rolle von Richtern zugedacht, dazu auserwählt, seinen Willen postum zu vollstrecken. Sie lebten in der Erwartung, im künftigen Reich das Herrschaftsmonopol auszuüben.⁶ Es liegt in der Logik dieser Umsturzstrategie, daß der haßerfüllte Dialog, den die frühen Christen mit

denen er die Christen als romloyale Untertanen des Kaisers darstellt, die um einen Aufschub des Weltendes und damit einen Fortbestand des römischen Reiches beteten (z.B. *apol.* 30.4; 31.3-32.1; 39.2), und romkritischen Äußerungen in den Gemeindefraktaten. Hier kritisiert Tertullian etwa Christen, die das Ende der Welt hinauszuschieben versuchten, unter Hinweis auf die liturgischen Bitten, die einen baldigen Untergang der bestehenden Welt erflehten: *Optamus maturius regnare et non diutius servire (de orat.* 5.1 [CCL 1, 260 Diercks]). Angesichts dieser Zeugnislage wirkt die übliche Reproduktion der apoletischen Propaganda (etwa in der Darstellung von Lehnen, Zwischen Abkehr und Hinwendung) einseitig und naiv.

- ⁴ Paganer Reaktion auf diese Feuerphantasien kennen wir u.a. durch Kelsos bei Orig. *c.Cels.* 4.11; 7.8f. und Min. Felix, *Oct.* 11.1
- ⁵ In der (keineswegs allenthalben auf Ignoranz beruhenden) paganen Fremdwahrnehmung waren die Christen eine Verschwörergruppe, die den Umsturz vorbereitete: Kelsos bei Orig. *c.Cels.* 1.1; 3.5.; 7.8-11; 8.17; 8.71.
- ⁶ Vgl. Baudy, *Die brennende Terebinthe*, 85-97.

dem Imperium Romanum führten,⁷ erst nach annähernd dreihundert Jahren zuendeging, nachdem die oppositionelle Christusbewegung sich dazu entschlossen hatte, für einen Usurpator namens Konstantin die Waffen zu ergreifen.

Ideologische Schützenhilfe leistete in dieser Umbruchssituation Eusebios, der sich dem neuen Kaiser als Hagiograph andiente. Er sah in dem erfolgreichen Putschisten ein menschliches Ebenbild Christi, so als wäre dieser in der Person des Monarchen auf die Erde zurückgekehrt.⁸ Entsprechend stilisierte er die Schlachten, die Konstantin zum kaiserlichen Gewaltmonopol verhalfen, zu einem endzeitlichen Krieg, so daß sich das damalige Zeitgeschehen nach einem vorgegebenen apokalyptischen Panorama szenisch ergänzen ließ. Konstantins Gegenspieler Licinius stellte sich unter solcher Perspektive als der Antichrist dar, als wäre er das dem Meer entstiegene Tier bzw. der siebenköpfige, die Siebenhügelstadt Rom repräsentierende Drache der Johannesoffenbarung, den bei der Parusie Christi ein eschatologisches Feuergericht erwartete.⁹ So schien mit dem Sieg Konstantins jener endzeitliche Gottesstaat endlich geschichtliche Realität zu werden, der vor der konstantinischen Wende nur in einer unvollendeten Gestalt, der Kirche, existiert hatte, einer Organisation, die sich selbst von jeher als Leib des auferstandenen Christus und Platzhalterin des künftigen Königreiches Gottes betrachtete. War vorher jeder amtierende Kaiser mögliches Opfer

⁷ Zur romfeindlichen Appellstruktur der Evangelien vgl. Baudy, *Der messianische Stern*; ders., *Evangelium und Sohngottmythos*. Nach der konstantinischen Wende bildete das Haßobjekt der Christen nicht mehr der römische Staat, sondern nur noch sein ideologisches Relikt, die paganen Konkurrenzreligionen, so etwa bei dem von heiligem Vernichtungswillen erfüllten Choleriker Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*.

⁸ Eine implizite Zuerkennung der Christusidentität verbirgt sich in Eusebios' Vergleich Konstantins mit einem von Gott über die gesamte Kirche eingesetzten Bischof (v. *Const.* 1.44; 4.24). Konstantin ist für Eusebios damit das Abbild Christi. Vgl. Girardet, *Das christliche Priestertum Konstantins d. Gr.*, 588. Eine indirekte Christustypologie steckt auch in der Bezeichnung Konstantins als neuer Moses (v. *Const.* 1.12 und 1.20; vgl. 1.31). Vgl. Bellen, *Christianissimus Imperator*, 8f., 13.

⁹ Vergleich des Licinius mit einem Ungeheuer: Eus. v. *Const.* 1.49. Nach 2.46 hatte schon Konstantin selbst in einem Brief an Eusebios Licinius als „Drachen“ bezeichnet. Entsprechend ließ er den „Feind der Menschheit“ ikonographisch als Drachen darstellen, der in die Hölle gestürzt wird (ebd. 3.3). Auf einer Münze, die Konstantin prägen ließ, durchbohrt die mit dem Christusmonogramm versehene Kaiserstandarte eine Schlange. Vgl. Merkelbach, *Drache*, 243 (Abb. 1).

des wiederkehrenden Christus, weil dieser ‚Gottessohn‘ – im Auftrag seines himmlischen Vaters – jederzeit durch einen Boten (griech. ἄγγελος, „Engel“) den „Tag des Herrn“ ausrufen lassen konnte, um eine Streitmacht von Gotteskriegerern unter seine Fahne zu versammeln, so besetzte jetzt der römische Kaiser selbst, christliche Konzile leitend, die Planstelle des Kopfes im auferstandenen Christusleib.

Doch der Sieg der Jesusbewegung war eine zweischneidige Angelegenheit. Weder ließen sich die Christen des 4. Jahrhunderts auf Dauer davon überzeugen, in einer postapokalyptischen Ära zu leben,¹⁰ noch war der römische Episkopat dazu bereit, sich dem Führungsanspruch des Kaisers ohne weiteres unterzuordnen, schon gar nicht, nachdem das Christentum zur offiziellen Reichsreligion geworden war. Das Ringen der beiden rivalisierenden Systeme fand erst im modernen Europa ein vorläufiges Ende. Staat und Kirche versöhnten sich miteinander durch eine Verteilung von Zuständigkeiten. Einerseits gestatteten die westlichen Nationen ihren Bürgern, zugleich Glieder eines umfassenden – wenn auch konfessionell gespaltenen – Christusleibes zu sein, andererseits aber bestanden sie darauf, daß dieser transnationale Reichsleib sich selbst politisch entmannte. Das geschah durch eine Zweiweltenlehre. Von den Theologen wurde erwartet, das Reich Gottes so zu definieren, daß seine endgültige Herabkunft auf Erden auf eine unbestimmte ferne Zukunft vertagt wurde. Das machte es für die existentielle Orientierung der Gläubigen mehr oder weniger irrelevant. Es verblaßte zu einer rein jenseitigen Realität, die sich diesseitig nur noch in der Seele des Einzelnen manifestierte.

Solche Entpolitisierung des Gottesstaatsgedankens schwächte unweigerlich die Attraktivität gerade jenes Begriffs, der das Thema meines Beitrags bildet. Bisher war das Konzept der leiblichen Auferstehung für die christliche Religion geradezu identitätsbildend gewesen. Die frühen Christen warben durch ihr Bekenntnis zu einem aus der Welt der Toten zurückgekehrten Erlöser für ein in Bälde zu errichtendes Königreich Gottes, zu dessen Bürgern auch die in der Endzeit wiedererweckten Blutzengen und letztlich alle ehe-

¹⁰ Zur Aktualisierung apokalyptischer Bilder in der 2. Hälfte des 4. Jh.s vgl. Baudy, Die Wiederkehr des Typhon.

maligen Christustreuen gehören sollten. Ein Großteil der heutigen Christen aber steht der Vorstellung, die Toten stünden einst aus ihren Gräbern auf, mit ähnlicher Reserve gegenüber wie zu antiken Zeiten die pagane Umwelt, die sich darüber unverhohlen lustig machte. Kelsos bezeichnete das Dogma, die Gebeine der Toten bekleideten sich beim Jüngsten Gericht wieder mit Fleisch, als Hoffnung von Würmern, deren Absurdität sich nicht zuletzt darin zeige, daß nicht einmal alle Christen sie teilten.¹¹ In der Tat war schon das antike Christentum in dieser Frage gespalten. Es gab häretische Kreise, welche die endzeitliche Auferstehung als ein bereits zurückliegendes Ereignis betrachteten.¹² In ihren Augen hatte sie sich schon in der bestehenden Kirche, die ja als Leib Christi galt, voll realisiert. Wer zu dieser Kirche gehörte, der sollte auch an einer jenseitigen Parallelwelt dauerhaft teilhaben. Dorthin nämlich, so hieß es, kehre seine Seele gleich nach dem leiblichen Tode zurück. So wenig für eine solche Sichtweise das himmlische Reich einer Niederkunft auf Erden bedurfte, so entbehrlich erschien nun auch eine Auferstehung der Toten.

Die kirchliche Orthodoxie versuchte dieser weltflüchtigen Tendenz entgegenzusteuern. Seit dem zweiten Jahrhundert wurde allen Getauften ein Glaubensbekenntnis abverlangt, das sie auf die provokativ zugespitzte Formel einer „Auferstehung des Fleisches“ verpflichtete.¹³ Nur von einer Auferstehung des Leibes zu reden, erschien nicht mehr eindeutig genug. Die neue Formel schloß es aus, sich hinter dem paulinischen Sprachspiel eines pneumatischen Leibes zu verstecken, das offen ließ, ob der Begriff der leiblichen Auferstehung wörtlich oder metaphorisch zu verstehen sei. Gleichwohl scheint das, was ehemals als Häresie gebrandmarkt wurde, das Bewußtsein heutiger Christen mehrheitlich zu bestimmen. Eine in Frühjahr 2003 durchgeführte Internet-Umfrage ergab, daß nur noch

¹¹ Kelsos bei Orig. *c. Cels.* 5.14.

¹² Gegen sie richtet sich Paulus in 1 *Kor* 15; 2 *Tim* 2.18, Iust. Mart. *dial.* 80.2-5. Tertullian hat gegen die Leugnung bzw. symbolische Umdeutung der Auferstehung eine eigene Schrift verfaßt (*De carnis resurrectione* [CSEL 47, 25-125 Kroymann]). Vgl. Hoffmann, *Auferstehung*, 454; Staats, *Auferstehung*, 469.

¹³ Den ersten Beleg der neuen Formel bietet Iust. Mart. *dial.* 80.5. Vgl. Staats, *Auferstehung*, 474f.; eine umfassende Dokumentation der Zeugnisse bei Lona, *Über die Auferstehung des Fleisches*.

45 Prozent der deutschen Katholiken und 27 Prozent der Protestanten an eine leibliche Auferstehung glauben.¹⁴ Sie ist also ein soteriologisches Konzept mit schwindendem Marktwert. Die christlichen Theologen, die sich zu seiner Verteidigung aufgerufen fühlen, haben denn auch einen schweren Stand. Da sie in einer Welt leben, die Religion allgemein zur Privatsache erklärt hat und die Kirche nur noch als Institution wahrnimmt, die individuelles Seelenheil vermittelt, hat das Dogma der Auferstehung seine ehemalige politische Funktion verloren. So empfinden viele es als lästiges religiöses Fossil, das sich unangenehmerweise weder entsorgen noch hinreichend plausibilisieren läßt.¹⁵

¹⁴ Gernot Facius: Erosion christlichen Glaubens, in: *Die Welt*, 28.4.2003, 2. Nach der im April 2003 durchgeführten Chrismon-Umfrage (www.chrismon.de) glauben nur 21 % von allen in Deutschland Befragten an eine leibliche Auferstehung.

¹⁵ Die konsequente Verabschiedung des Auferstehungsglaubens durch Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu*, findet unter Theologen schon deshalb keine Nachahmung, weil er dafür beruflich bestraft wurde, nämlich durch Entzug von Assistentenstelle und Forschungsmitteln sowie Aberkennung der Prüfungsbefugnis, wie er selbst in der umgearbeiteten Fassung seines Buches (*Die Auferweckung von den Toten*, 218) mitteilt. Hier sieht sich der Autor ausdrücklich nicht mehr als Christ (S.166): „Wir können keine Christen mehr sein, selbst wenn wir es wollten, denn Jesus ist nicht von den Toten auferstanden. Wir *sind* keine Christen mehr. Wer es trotzdem behauptet, täuscht sich selbst.“ Zeitgleich mit Lüdemann veröffentlichte Dalferth ein Buch, in dem er die Auferweckung Jesu als historisches Ereignis ebenfalls leugnete (*Der auferweckte Gekreuzigte*, 80) und als metaphorisches Sprachspiel deutete (ebd. 59); doch geschah das aus der affirmativen Absicht heraus, den Begriff religionsphilosophisch/theologisch zu retten. Allegorische Umdeutungen sind unter Theologen, wie Lüdemann für die Lehre von der Auferstehung nachweist, verbreitete Vernebelungsstrategien. Lüdemann möchte sich davon frei halten, weil ihm das unehrlich erscheint. Eine Kritik Lüdemanns hat u.a. Dalferth, *Volles Grab, leerer Glaube?*, vorgelegt. Daß die Theologie der Gegenwart den Auferstehungsglauben gegen den öffentlichen Trend verteidigt, hindert sie nicht daran, sich um eine religionshistorische Erklärung zu bemühen. Aus der Vielzahl der einschlägigen Publikationen sei hier nur eine kleine Auswahl in alphabetischer Reihenfolge angeführt: Alsup, *The Post-Resurrection Appearance Stories*; Avemarie/Lichtenberger (Hgg.), *Auferstehung – Resurrection*; Avis (Hg.), *The Resurrection of Christ*; Berger, *Die Auferstehung des Propheten*; Bieberstein/Kisch (Hgg.), *Auferstehung hat einen Namen*; Bieringer/Koperski/Lataire (Hgg.), *Resurrection in the New Testament*; Frankemölle, *Auferweckung Jesu*; Hoffmann (Hg.), *Zur neutestamentlichen Überlieferung*; Holleman, *Resurrection and Parousia*; Kellermann, *Auferstanden in den Himmel*; ders., *Überwindung des Todesgeschicks*; Lapide, *Auferstehung* (aus Sicht einen jüdischen Theologen); Lona, *Die Auferstehung des Fleisches*; Martin-Achard, *From Death to Life*; U. B. Müller, *Die Entstehung des Glaubens*; Nickelsburg, *Resurrection*; Oberlinner (Hg.), *Auferstehung Jesu*; Perkins, *Resurrection*; Porter/Hayes/Tombs (Hgg.), *Resurrection*; Schubert, *Die Entwicklung der Auferstehungslehre*; Simonis, *Auferstehung*

Ganz anders verhielt es sich in der Antike. Solange Prophetien aufrechterhalten wurden, die den Gläubigen eine eschatologische Wende noch zu ihren eigenen Lebzeiten verhießen,¹⁶ wären diese Prognosen durch den Tod eines jeden Gemeindemitglieds historisch falsifiziert worden, hätten sie sich hiergegen nicht vorsorglich abgesichert. Ihrer Immunisierung diene die zusätzliche Weissagung, die verstorbenen Jesuanhänger kehrten vor der Herabkunft des Gottesreiches ins Leben zurück.¹⁷ Dadurch ließ sich der Geltungsanspruch der alten Prophetien für unbegrenzte Zeit fortschreiben. Aus dem gleichen Grund legen die Evangelien schon Jesus, dessen messianische Mission am Kreuzespahl geendet hatte, Zukunftsverheißungen in den Mund, die seinen Tod und seine Auferstehung am dritten Tage voraussagen.¹⁸ Diese sollte ihm eine triumphale künftige Rückkehr als Rächer und Reichsgründer ermöglichen. Die Verkündigung von Jesu Auferstehung bildet daher den zentralen Inhalt des christlichen Evangeliums.¹⁹ Es war die in alle Städte des römischen

und ewiges Leben?; Stemberger, *Der Leib der Auferstehung*; Vögtle/Pesch, *Wie kam es zum Osterglauben?*, Vögtle, *Biblischer Osterglaube*; Zeller, *Christentum*, 58-63.

¹⁶ Mk 9.1; Mt 19.23; 16.28; 24.34; Lk 9.27; 1 Kor 1.8; 3.13-15; 15.51f.; Phil 1.6; 1 Thess 4.15-17; 5.2-9; Hebr 10.29; Röm 8.18-23; 2 Thess 1.7-9; 2.1-12.

¹⁷ In diesem Sinne reagiert Paulus auf Todesfälle in den Gemeinden (1 Thess 4.13-18; 2 Kor 5.1-10). Vgl. Hoffmann, *Auferstehung* 452f.

¹⁸ Mk 8.31; 9.31; 10.33f.; 14.18-25; Mt 16.21-28; 17.9-12, 22f.; 26.2, 21-29; Lk 9.22, 44; 17.24f.; 18.31-33; 22.15-22; Jo 2.19-22; 3.14-16; 8.28; 12.23-25; 13.18f., 21-38. Wegen der nächsterlichen Voraussetzung dieser Prophetie hat die theologische Forschung des letzten Jahrhunderts sich dazu legitimiert gefühlt, dem historischen Jesus apokalyptische Prophetien rundweg abzusprechen, zumal da sie sich mit dem politisch opportunen Bild eines friedliebenden Jesus schwer vereinbaren ließen. Nur sie aber erklären, warum romloyale Juden sich genötigt sahen, den aufrührerischen Störenfried der Besatzungsmacht auszuliefern. Auf den historischen Jesus zurückführbar dürfte das den Jüngern gegebene Versprechen sein, sie oder wenigstens einige von ihnen würden den Anbruch des Reiches Gottes noch erleben (Mk 9.1; Mt 10.23; 16.28; Lk 9.27), vor allem aber auch die Schaffung eines Schattenkabinetts von zwölf Aposteln, die im restaurierten Zwölfstämmestaat Israel die Richterfunktion übernehmen sollten (Mk 3.13-19; Mt 19.28; Lk 22.30). In jüngster Zeit wächst wieder die Bereitschaft, Jesus in die apokalyptische Tradition des Judentums einzureihen, freilich ohne daß man deswegen das – schwerlich damit vereinbare – Bild eines pazifistischen Jesus aufgäbe. Symptomatisch hierfür etwa: Zager, *Gottesherrschaft*; Riniker, *Die Gerichtsverkündigung Jesu*.

¹⁹ 1 Kor 15.1-4; 1 Thess 1.10; Röm 1.1-4. Das Evangelium des lebenden Jesus war nach Mk 1.14f. hingegen die Proklamation des nahen Gottesstaates. Zur Logik dieser Begriffsverschiebung vgl. Baudy, *Evangelium und Sohngottmythos*, 56f.

Reiches hinausgetragene frohe Botschaft, daß die Römer mit der Kreuzigung eines Gottesstaatspredigers nicht das erreicht hatten, was sie sich davon versprochen, nämlich eine messianische Befreiungsbewegung durch Eliminierung ihres Führers im Keim zu ersticken.²⁰ Indem die Missionare des Gottesreiches allenthalben dreist behaupteten, der am Marterpfahl Gestorbene sei bereits am dritten Tag von den Toten auferstanden, indem sie dazu aufriefen, diesem Wiedergänger als dem einzig wahren König Gefolgschaft zu leisten und sich somit einzureihen in die wachsende Bewegung derer, die sich selbst als Glieder seines Leibes definierten, warfen sie dem römischen Reich den Fehdehandschuh hin.

War es schon Provokation genug, einen vom Statthalter des Kaisers gekreuzigten Messiasprätendenten offen zu verehren,²¹ so machte die trotzige Botschaft, er sei aus der Totenwelt zurückgekehrt und sammle Anhänger für einen bereits gegründeten, aber noch im Aufbau befindlichen oppositionellen Gottesstaat, die christliche Religion zu einer permanenten politischen Bedrohung. Die römischen Machthaber konnten das nicht auf Dauer ignorieren, umso weniger, als die Christen sich als Bürger eines neuen Israel sahen, eines Anti-Reiches, das zu einem noch unbekanntem, aber in Bälde geoffenbarten Zeitpunkt dem Imperium Romanum in offenem Kampf gegenüberzutreten sollte.²² Nach den sakramentalen Einsetzungsworten, welche die synoptischen Evangelien Jesus in den

²⁰ Vgl. Baudy, *Evangelium und Sohngottmythos*, 57. Ähnlich – doch meist ohne Wahrnehmung des politischen Aspekts – haben verschiedene Forscher den Osterglauben auf die Motivation zurückgeführt, eine kognitive Dissonanz aufzulösen. So etwa Strauss, *Das Leben Jesu*, Bd. 2, 658f.; Smith, *Der vorchristliche Jesus*, 93; Lapide, *Auferstehung*, 34f.; 46-48.; U.B. Müller, *Die Entstehung des Glaubens*, 45f., 61, 68f.; ablehnend gegenüber einer solchen Ableitung hingegen Vögtle, *der den Osterglauben auf eine wirkliche Offenbarung zurückführt (Wie kam es zum Osterglauben?)*, 74; ders., *Biblischer Osterglaube*, 46). Doch das historische Vorbild der den Osterglauben begründenden Trotzreaktion bilden die makabäischen Märtyrer, die Antiochos IV. provokativ ihre künftige Auferstehung weissagen (2 *Makk* 7). Vgl. Berger, *Die Auferstehung des Propheten*; Holleman, *Resurrecton and Parousia*; U.B. Müller, *Die Entstehung des Glaubens*, 32, 48-54. S. auch o. Anm. 1.

²¹ Vgl. Vittinghoff, *Christianus sum*.

²² Nach 1 *Kor* 6.2-3 sahen die Christen sich als Heilige, welche dazu auserwählt waren, das Weltgericht zu vollstrecken. Entsprechend setzt *Apk* 18.6-8 eine aktive Mitwirkung der Christen bei der endzeitlichen Vernichtung Roms (der „Hure Babylon“) voraus: Sie sollen der Stadt ihre Untaten doppelt und vierfach vergelten.

Mund legen, war der gekreuzigte Messias jedesmal persönlich in der Gemeinde seiner Anhänger anwesend, wenn diese sich zum Herrenmahl trafen, um seinen Leib in der symbolischen Gestalt von Brot und Wein zu konsumieren.²³ Jesu Auferstehung erfolgte also im metaphorischen „Leib“ der Kirche. In ihr lebte er fort, nämlich als tradierbarer Logos,²⁴ als feuriges Wort, das aus dem Mund eines Stellvertreters Christi die noch verhüllte Zukunft zu einem gegebenen Zeitpunkt offenbaren sollte, damit der in der Person des Gemeindeoberhaupts wiedergekehrte Christus das Gericht vollstrecke.²⁵ Als auferstandener Leib Christi sah die Gemeinde seiner Gefolgsleute sich dazu aufgerufen, seine Mission zu Ende zu führen. Diese bestand aber darin, mit endzeitlichem Feuer zu „taufen“ bzw. diejenigen, die bis dahin nicht Glieder des Christusleibes geworden waren, beim bevorstehenden Weltgericht als „Spreu“ in einem niemals erlöschenden Feuer zu verbrennen.²⁶ Christus als „Kopf“ der Kirche, deren Angehörige die Glieder seines Leibs bildeten,²⁷ inkarnierte sich insbesondere im jeweiligen Gemeindeführer, der bei der sonntäglichen Eucharistie Brot und Wein verteilte. Lukas hat diesen Sachverhalt, durch Rückprojektion auf den auferstandenen Jesus, in eine narrative Gestalt gekleidet: Am Tag seiner Auferstehung begegnet Jesus zwei Jüngern auf dem Weg nach Emmaus und

²³ Mk 14.22-25; Mt 26.26-29; Lk 22.15-20; 1 Kor 11.23-26. Mt 18.20 verkündet Jesus seinen Jüngern, er werde mitten unter ihnen sein, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt seien (vgl. Mt 28.20). Den Begriff „Herrenmahl“ bezeugt Paulus, 1 Kor 11.20.

²⁴ Jo 1; vgl. 14.26; 16.13-15.

²⁵ Jo 16.7-15, 25. Der wiederkehrende königliche Christus wurde als Schimmelreiter visualisiert, dessen Augen wie eine Feuerflamme leuchten. Sein Name „das Wort Gottes“, materialisiert sich in einem in Blut getauchten Gewand, das er trägt, sowie in einem scharfen Schwert, das aus seinem Mund hervorkommt (Apk 19.11-16). Entsprechend speien seine beiden endzeitlichen Propheten Feuer aus dem Mund, das ihre Feinde verzehrt (Apk 11.5). Wenn vor diesem Hintergrund der Prophet Johannes das himmlische Offenbarungsbuch aufißt und dadurch seine Weissagungskompetenz erhält (Apk 10.10f.), so ist das als poetologische Aussage über das Ziel der christlichen Missionspredigt zu verstehen: Der verkündete Logos (= Christus) ist verbalisiertes Feuer, als solches aber Vorbote eines Brandes, den die Gemeinde Christi am Gerichtstag, dem „großen Tag des Zorns“ (Apk 6.17) tatsächlich entfachen soll. Das beweist Apk 18.6-8.

²⁶ Mt 3.11f.; vgl. Lk 12.49-53 mit Mt 10.34-39.

²⁷ Gemeinde als Leib Christi: 1 Kor 6.15; 10.16f.; 12.12-14; Röm 12.4f.; Christus als Haupt der Kirche: Eph 1.22f.; Kol 1.18.

spricht mit ihnen, ohne daß sie merken, wen sie vor sich haben. Erst als er mit ihnen abends bei Tisch sitzt und das Brot bricht, um es ihnen zu geben, gehen ihnen die Augen auf. Sie erkennen an der rituellen Geste, daß der Unbekannte Jesus ist. In diesem Augenblick wird der Gottessohn unsichtbar, ist somit nur noch geistig unter ihnen anwesend. Kurz darauf aber offenbart sich der Auferstandene in Jersusalem im Kreis der andern Jünger, die inzwischen über den Vorfall informiert worden sind. Sie meinen zunächst einen Geist zu sehen und lassen sich von Jesu Leiblichkeit erst überzeugen, als er ihnen seine Hände und Füße zeigt.²⁸ Die Geschichte hat eine aitiologische Funktion: Sie zeigt, daß jeweils derjenige, der den Gottesdienst leitet und den Leib Christi sakramental verteilt, leiblicher Träger der Christusidentität ist. Aus diesem Grund erkennen die beiden Jünger, mit „Blindheit“ geschlagen, Jesus zunächst nicht wieder, wie zu erwarten wäre, wenn der Auferstehungsglaube auf Visionen beruhte, wie sie mitunter in Trauerprozessen auftreten.²⁹ Dem Mythos der Auferstehung liegt schwerlich eine kollektive Geistererscheinung, sondern eine bewußtere Spielart der Trauerarbeit zugrunde, nämlich der Entschluß der ihres Führers beraubten Jesusbewegung, sein Lebenswerk fortzusetzen und zu vollenden. Zu diesem Zweck verleihen seine Gefolgsleute sich durch ein sonntägliches sakramentales Mahl die Christusidentität periodisch ein und erlebten dabei die eschatologische Rückkehr des Erlöserkönigs.³⁰ Obwohl Jesu Auferstehung in der Gemeinde also eine rituell gesteuerte und regelmäßig wiederholte Gruppenerfahrung war, stand der Gottessohn gerade deswegen dieser Gemeinde als deren angebetete Identifikationsfigur weiterhin gegenüber, ganz als wäre er selbst gar nicht wirklich gestorben und könne jederzeit erscheinen,

²⁸ Lk 24.13-40.

²⁹ Das hat Fiedler, Die Gegenwart als österliche Zeit, mit Recht gegen eine religionspsychologische Erklärung des Osterglaubens eingewandt. Eine solche hat dann gleichwohl – in Wiederaufnahme einer Theorie von David Friedrich Strauss, Das Leben Jesu, Bd. 2, 656-63 – Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu* (in neuer Fassung: *Die Auferweckung von den Toten*) erneut vorgeschlagen.

³⁰ Diese eschatologischen Dimension des Kultmahls bezeugt *Did.* 10.6; vgl. schon 1 *Kor* 11.26. Der Sonntag galt als „achter“ Schöpfungstag; an ihm sollte nach Barn. 15.8f. eine neue Welt erschaffen werden. Dazu gehörte eine liturgische Lobpreisung des Weltschöpfers (Iust. Mart. I *apol.* 67). Den apokalyptischen Aspekt der Eucharistie behandelt Keller, *Eucharistie und Parusie*.

um die für ihn offengehaltene Leerstelle eines messianischen Königs zu besetzen. Die Evangelien beglaubigten die Erwartung dieser Parusie durch die narrativen Fiktionen des leeren Grabes, der postmortalen Begegnungen mit dem Wiederauferstandenen und seiner Auffahrt in den Himmel, aus dem er wie Daniels Menschensohn als endzeitlicher König wieder herabkommen sollte.

Die in mehreren Wellen über die Christen hereinbrechenden Verfolgungen hatten ein einziges Ziel: Sie sollten die oppositionelle Gottesreichsbewegung einschüchtern und deren Mitglieder dazu bringen, ihre Loyalität gegenüber dem auferstandenen Herausforderer des römischen Staates aufzugeben. Damit kehrten die Statthalter die von den Christen benutzte Strategie des Vergebens gegen diese selbst: Jedem wurde verziehen, der dazu bereit war, durch ein Opfer für das Wohl des Kaisers seine Unterordnung unter dessen Autorität zu demonstrieren.³¹ Andernfalls wurde er als Aufrührer hingerichtet. Das machte jedes Martyrium zu einem werbewirksamen Zeichen des Protestes. Es gab Provokateure, die sich zum Martertod förmlich drängten und den römischen Statthaltern keine andere Wahl ließen, als die Todesurteile zu vollstrecken, so sehr sie sich auch darum bemühten, es nicht so weit kommen zu lassen.³² Vor solchem Hintergrund mutet die verbreitete Auffassung, die antiken Christen seien von den Römern als politische Partei mißverstanden und nur aus diesem Grund mehrere Jahrhunderte lang verfolgt wor-

³¹ Plin. *epist.* 10.96.6f. und Traians Antwortschreiben ebd. 10.97.1. Reiche Bestätigung dieser Praxis bieten die Märtyrerakten: Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*.

³² Für die Christen war das Martyrium in Nachfolge Christi eine blutige ‚Ernte‘, durch die ‚Samen‘ gewonnen wurde, der sich dann in Gestalt eines Gemeindegewachstums vervielfachte. Vgl. Tert. *apol.* 50.14: *plures efficimur, quotiens metimur a vobis: semen est sanguis Christianorum*. Bei Ignatius drückte sich die Identifikation mit Christus in einem geradezu sakramentalen Sprachspiel aus: Er bezeichnete sich als „Weizen Gottes“, der von den Zähnen der wilden Tiere zermahlen werde müsse, damit er zum reinen Brot Christi werde (*epist. ad Rom.* 4.1). Den Multiplikationseffekt des Martyriums beschrieb etwa Eusebios: In Lugdunum motivierte das Beispiel der Blutzugehen bereits abgefallene Christen zur Rückkehr in den Schoß der Kirche; sie erlebten dadurch eine zweite Geburt (*HE* 5.1.45f.). Hier wird die Passion also um die Komponente einer metaphorischen Auferstehung im Gemeindeleib szenisch ergänzt. Die hilflosen Kaiser konnten sich gegen solche Strategien nur noch dadurch wehren, daß sie deren Theatralik mit demonstrativer Verachtung strafte (Marc. Aur. *ad se ipsum* 11.3). Lukian. *de mort. Peregr.* 11-14 machte den christlichen Drang zum Martyrium zum Gegenstand einer Satire.

den, denkbar merkwürdig an. Es scheint, daß das auf die Rolle einer Privatreligion festgelegte Christentum der Gegenwart sich durch solche Deutung selbst in die vorkonstantinische Zeit zurückprojiziert.³³ Geflissentlich übersehen wird hierbei, daß nicht nur die christliche Leibmetaphorik, sondern gerade auch das Bekenntnis zu einem auferstandenen König von jeher eine eminent politische Botschaft transportierte. Sowohl die Leib-Christi- als auch die Auferstehungskonzeption bildeten, wie ich zeigen möchte, polemische Antithesen zur römischen Reichsideologie.³⁴ Ihre subversive Tendenz wird u.a. daran erkennbar, daß die Christen die schrittweise Verwirklichung des Gottesstaates als ein an den landwirtschaftlichen Kalender angelehntes Aktionsprogramm beschrieben. Dessen eschatologischer Zielpunkt, der „Tag des Herrn“, an dem der Gott Israels sich in einem strafenden Feuer offenbaren sollte, war schon in der jüdischen Prophetie mit dem Sommer, mit Ernte, Drusch und Speicherung des Getreides, assoziiert.³⁵ Das Ende der Getreideern-

³³ Vgl. Baudy, *Evangelium und Sohngottmythos*, 34ff. – Für die Vertreter der traditionellen Sichtweise wird es bezeichnenderweise zu einem vieldiskutierten Problem, warum das angeblich so harmlose Christentum denn überhaupt politisch verfolgt wurde. Neben Theologen melden sich auch Historiker und Philologen zu dieser Frage zu Wort und entwickeln zur ihrer Beantwortung bisweilen recht absonderliche Theorien. Ein repräsentatives Beispiel aus jüngerer Zeit: Flach, *Die römischen Christenverfolgungen*.

³⁴ Für den Bereich der Leibmetaphorik erkannt von Faust, *Pax Christi*, 290ff. und Theißen, *Die Religion der ersten Christen*, 88. Beide Theologen gehen allerdings nicht so weit, die Christen als eine gewaltbereite Bewegung einzustufen. Solch zeltische Deutung des Christentums glaubt Theißen, Die politische Dimension des Wirkens Jesu, widerlegen zu können. Er benutzt die üblichen, hier nicht zu wiederholenden Argumente. Warum mir diese nicht einleuchten, habe ich zuletzt in „*Evangelium und Sohngottmythos*“ ausgeführt.

³⁵ Jes 27.12; Joel 4.13 (vgl. das Bild von der Stoppeln fressenden Feuerflamme Joel 2.5); Sach 12.6.; Mal 3.19. Nach Mal 3.23f. wurde vor dem Tag des Herrn die Wiederkehr des Elias erwartet. Bei Jes 13.1-14.23 entläßt sich Gottes glühender Zorn an jenem Tag über Babylon. Die Johannesapokalypse spricht vom „großen Tag des Zorns“ (*Apk* 6.17) oder vom „großen Tag Gottes, des Weltherrschers“ (*Apk* 16.14). Babylon ist in dieser Schrift bekanntlich ein Deckname für das am Tag des Herrn vom göttlichen Feuer vernichtete Rom (*Apk* 14.8; 16.19; 17.1-19.21). Jesus als Weltenrichter erscheint nach dem Erschallen der siebten Posaune als Menschensohn auf einer Wolke; in der Hand hält er eine Sichel, die er zur Erde schleudert, um eine blutige Ernte einzuleiten (*Apk* 14.14-16). Dem entsprechen die erntezeitlichen Bilder in den Evangelien, so wenn etwa Johannes der Täufer Jesus metaphorisch als Erntearbeiter darstellt, der mit der Worfchaufel die Spreu vom Weizen trennt, den Weizen in den Speicher füllt und die Spreu in einem nie verlöschenden Feuer verbrennt (Mt 3.12). Auch Paulus erwartet der alttestamentlichen Prophetie gemäß die Prüfung im

tesaison markierte im Bauernkalender des östlichen Mittelmeerraums der Aufgang des hellsten Fixsterns, des Sirius.³⁶ Dieser aber fiel genau auf jenen Tag, mit dem sich für die Römer die Vorstellung einer wiederholten nationalen Regeneration verband. Stellte sich das römische Reich als ein unzerstörbares Gebilde dar, das sich nach jeder Katastrophe wie der Phönix aus der Asche verjüngt erhoben hatte,³⁷ so sollte der auferstandene Christus demgegenüber als wahrer Phönix³⁸ und als Weltenrichter in Erscheinung treten, dessen endzeitliches Feuergericht Rom, die „Hure Babylon“, auf keinen Fall überleben würde.³⁹

Was die Leib-Christi-Konzeption angeht, so haben inzwischen auch verschiedene Neutestamentler deren antirömische Stoßrichtung durchschaut.⁴⁰ Denn die Römer benutzten ihrerseits die biomorphe Metapher des Reichsleibs. Dessen Kopf und beseelendes

eschatologischen Feuer an einem bestimmten „Tag“ (1 Kor 3.13). Im christlichen Kult wurde dieser endzeitliche „Tag des Herrn“ jeden Sonntag, der ja ebenfalls „Tag des Herrn“ hieß (*Apk* 1.10; *Did.* 14.1; *Ign. epist. ad Magn.* 9.1; Dionysios von Korinth bei Eus. *HE* 4.23.11; *EvPetr* 9 [35]), anlässlich des „Herrenmahls“ antizipiert (s.o. Fn. 30). Daß Johannes nach *Apk* 1.10 seine endzeitliche Vision an einem „Herrentag“ (gemeint ist vermutlich der Sonntag) empfängt, läßt sich von der apokalyptischen Orientierung des christlichen Gottesdienstes schwerlich trennen. Gegen Rordorf, *Der Sonntag*, 203-5; Keller, *Eucharistie und Parusie*, 40, Fn. 40; Bauckham, *The Lord's Day*, 232.

³⁶ Vgl. Baudy, *Die brennende Terebinthe*, 35ff.

³⁷ Vgl. Baudy, *Die Brände Roms*.

³⁸ Clem. Rom. *Epist.* I 25 parallelisiert den Phönix mit dem auferstandenen Christus. Beide setzen ein Zeichen für die künftige Auferstehung aller Toten. Eine mit dem Phönixmotiv arbeitende christliche Apokalyptik läßt sich schon für das Ende der Tiberiuszeit postulieren. Vgl. Baudy, *Das Evangelium des Thamus*, 32-48.

³⁹ Rom als „Babylon“ bzw. „Hure Babylon“: 1 Petr 5.13; *Apk* 14.8; 16.19; 17.1-19.21; *Or.Sib.* 5.143, 158f.; 4 *Esra* 3.1; *syrBar* 11.1; 67.7. Der erste Petrusbrief wird meist für unecht gehalten, u.a. weil man glaubt, die darin benutzte Babylon-Rom-Typologie setze die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. voraus. So vor allem Hunzinger, *Babylon als Deckname für Rom*. Für die Echtheit des Briefes treten hingegen u.a. ein Minnerath, *De Jérusalem à Rome*, 454-6 und Thiede, *Babylon, der andere Ort*; ders., *Geheimakte Petrus*, 224f.; ders., *Der Petrusreport*, 145-7. Beide Autoren weisen darauf hin, daß Babylon schon in der jüdischen Tradition Typus eines Unterdrückerstaates war (*Jes* 13-14; 43.14-21; *Jer* 50-52; *Micha* 4.10; *Ez* 24; *Damaskusschrift*, CD Kol. I 5-8). Minnerath datiert den Brief in die Zeit der Neronischen Verfolgung, Thiede schon in die Zeit davor.

⁴⁰ S.o. Anm. 34.

Prinzip aber war kein anderer als der römische Kaiser.⁴¹ Wenn die Verehrer des auferstandenen Gekreuzigten sich also als Glieder des Leibes Christi ansahen, dann definierten sie sich selbst aus dem römischen Reichsganzen hinaus. In der Tat nannten sie sich Fremde und legten sich in polemischer Absicht die Selbstbezeichnung Paroiken, „Beisassen“, zu, unabhängig davon, ob sie das römische Bürgerrecht genossen oder nicht.⁴² Als Leib Christi bildeten sie eben ein eigenes Reich, einen parasitären Staat im Staat. Dessen geschichtlicher Auftrag war durch den Missionsbefehl klar bestimmt: Die Kirche Christi sollte den römischen Reichsorganismus von innen unterwandern und sich für den eschatologischen Befreiungsschlag wappnen. Um es im Sprachspiel der *Apokalypse* auszudrücken: Das Erschallen der siebten Posaune war das heiß ersehnte Signal, die Zeit eines bloß passiven Widerstands zu beenden und für den Gottesstaat zu den Waffen zu eilen.⁴³ Jetzt galt es, den Leib des römischen Drachen von innen zu durchbohren, sich durch seine Eingeweide einen Ausweg ins Freie zu bahnen und auf dem Kadaver des Ungeheuers das Königreich Gottes zu errichten.

Dieses eschatologische Drama war letztlich die kollektive Wiederholung und Vollendung von Christi Auferstehung, durch die sich der Gottesstaat bereits in einer provisorischen Form konstituiert hatte. Umgekehrt nahm Jesu österliche Rückkehr ins Leben den endzeitlichen Sieg seiner Kirche vorweg. In den Evangelien sieht Jesus sein künftiges Schicksal in dem des Jonas gespiegelt. Weilte dieser drei Tage lang im Bauch eines Meerungeheuers, so muß die Unterwelt auch den Menschensohn nach einer analogen Frist wieder freigeben.⁴⁴ Das Gleichnis hat eine erkennbare apokalyptische Valenz: Sie tritt noch schärfer zutage, wenn wir bedenken, daß der Jonasmy-

⁴¹ Sen. *de clem.* 2.2.1 (Nero); Curt. 10.9.1-6 (vermutlich Vespasian). Republikanischer Vorläufer der somatischen Metapher ist das Gleichnis des Menenius Agrippa (Liv. 2.32.8-12).

⁴² 1 Petr 1.17; 2.11 (vgl. 1.1); *epist. ad Diogn.* 5.5; vgl. Lehnen, *Zwischen Abkehr und Hinwendung* 2.f.

⁴³ Das Zeichen zum Kampf gibt Jesus Christus selbst, indem er als Menschensohn die Sichel zur Erde schleudert (*Apk* 14.14-16); die blutige Ernte *realiter* auszuführen, obliegt hingegen der irdischen Gemeinde (*Apk* 18.6-8). Als „Leib Christi“ ist sie sein zur Rache aufgerufenes Exekutivorgan. Vgl. 1 Kor 6.2f.

⁴⁴ Mt 12.39-41; 16.4; Lk 11.29-32.

thos ein paganes Gegenstück besaß, das den griechischsprachigen Lesern der Evangelien unweigerlich in den Sinn kommen mußte: Auch der erniedrigte Gottessohn Herakles wurde von einem – in diesem Fall dem Meer entstiegene – Drachen verschlungen. Auch er weilte drei Tage lang in dessen Leib. Im Unterschied zu Jonas aber wird der griechische Heros von dem Ungeheuer nicht ausgespieen, sondern er tötet es von innen heraus mit einem Schwert. Als er dem aufgeschnittenen Körper seines Widersachers entsteigt, hat Herakles seine Haare verloren, was ihn symbolisch als Neugeborenen kennzeichnet.⁴⁵ Im Rahmen der vergleichbaren Jonas-Jesus-Typologie repräsentiert das Meerungeheuer eine weltbeherrschende Macht, das Imperium Romanum, das die Johannesoffenbarung entsprechend als ein aus dem Meer emporgestiegenes Tier beschreibt.⁴⁶ Dieses Monstrum hatte Jesus verschlungen, vermochte ihn aber nicht zu verdauen. Daher mußte es ihn wieder erbrechen. Zwar kam das Ungeheuer hierbei nicht gleich zu Tode, doch sollte ihm nur noch eine Gnadenfrist beschieden sein. Denn in seinem Organismus ließ der Auferstandene einen subversiven Ersatzleib, die Kirche Christi, zurück. Dessen schicksalhafte Bestimmung aber war das Ausführen eben dessen, was Herakles im griechischen Mythos getan hatte, nämlich dem römischen Drachen an einem noch zu offenbarenden Termin, dem sogenannten Tag des Herrn, von innen her den Todesstoß zu versetzen.⁴⁷

⁴⁵ Schol. Lykophr. 34; Vgl. Hellanikos von Lesbos, FGrHist 4 F 26b; Apollod. *bibl.* 2.5.9; der Mythos ist schon II. 20.144-8 vorausgesetzt. Herakles, mythisches Vorbild hellenistischer Könige und römischer Kaiser, besitzt auch sonst viele Züge, die in der Jesusdarstellung der Evangelien wiederkehren. Pfister, Herakles und Christus, hat daher eine kynische Heraklesbiographie als literarisches Vorbild der Jesusvita vermutet. Simon, *Hercule et christianisme*, sah in den Analogien hingegen – m.E. weniger überzeugend – unabhängige Parallelen. Zur christlichen Herakles-Christus-Typologie vgl. Ferner Malherbe, Herakles, 569-583; Hartwich, Herakles und Christus.

⁴⁶ *Apk* 13.1.

⁴⁷ Die Johannesoffenbarung bezeichnet die Märtyrer als Kämpfer, „die aus dem Tier heraus den Sieg davongetragen haben“ (*Apk* 15.2). Der Autor rechnet mit weiteren Märtyrern bei der endzeitlichen Wende. Eine Stimme ruft vom Himmel her: „Glückselig die Toten, die von nun an im Herrn sterben.“ (*Apk* 14.13). Vor dem Ausgießen der siebten Schale des Zorns kommt es zum eschatologischen Krieg am „großen Tag Gottes“, an dem Christus wie ein nächtlicher Dieb in Aktion tritt (*Apk* 16.14f., vgl. 3.3). Das Gleichnis ist durch Paulus schon für die erste Generation der Christen bezeugt (1 *Thess* 5.1-6) und findet sich entsprechend in der Q-Überlieferung (Mt 24.42-

In flavischer Zeit, als das Evangelium des Auferstandenen in verschiedenen Versionen verschriftlicht wurde, mußten die Römer den Umstand, daß die Kirche sich selbst als regenerierten Leib Christi darstellte, schon deshalb als politische Provokation empfinden, weil Vespasian, der Gründer der neuen Kaiserdynastie, auf seine Münzen die Aufschrift *ROMA RESURGENS*, „das auferstehende Rom“, und *ROMA RENASCENS*, „Rom, das wiedergeboren wird“, setzen ließ.⁴⁸ Die Weltmacht betrachtete sich also als einen Leib, der in den Wirren der Bürgerkriege gleichsam zugrunde gegangen und mit dem Herrschaftsantritt Vespasians von den Toten wiederauferstanden war. Vespasian folgte hierbei in verschiedener Hinsicht dem Beispiel des Augustus, des ersten Kaisers. Verdankte dieser dem Sieg über Ägypten seine Alleinherrschaft, so war Ägypten die erste römische Provinz, die dem Beispiel der in Syrien stationierten

44; Lk 12.39f.). Nach 2 Petr 3.10 werden am Tag des Herrn, wenn Christus wie ein Dieb zurückkehrt, Himmel und Erde im Feuer untergehen. Die in dem Gleichnis implizierte Gewaltbereitschaft der Christen äußert sich unverhüllt in einer analogen Parabel des Thomasevangelium, welches das kommende Königreich Gottes mit einem Mann vergleicht, der den blutigen Schwertstreich, mit dem er „den Mächtigen“ töten wird, vorher in seinem Haus heimlich einübt (*EvTh*, Logion 98). Vgl. Baudy, Evangelium und Sohngottmythos, 47.

⁴⁸ *ROMA RESURGE(N)S*: RIC, II, Nr. 310, 407, 445, 520, 735. Vgl. Graßl, *Untersuchungen*, 97-103, Levick, *Vespasian*, 66 mit Pl. IX 16. Zu *ROMA RENASCENS* s. Levick, *Vespasian*, 66. In der Kaiserpanegyrik war Vespasian der „neue Stern“, dessen Aufgang der verdunkelten Welt das Licht wieder gab, wohingegen die „zerstreuten Glieder“ des Reichs, als sie durch sein „Haupt“ noch nicht wieder vereinigt waren, vor Furcht zitterten (Curtius 10.9.1-6). Zur Beziehung der Curtiusstelle auf Vespasian vgl. Fugmann, *Zum Problem der Datierung. Zur impliziten Polemik gegen Vespasian im Matthäusevangelium* vgl. Baudy, *Der messianische Stern*, 65-68; ders., *Evangelium und Sohngottmythos*, 53-62. Auch Theißen, *Vom Davidsohn zum Welt-herrscher*, versteht die Forcierung einer davidischen Genealogie Jesu bei Matthäus vor dem Hintergrund flavischer Repressionsmaßnahmen, ließ Vespasian doch angeblich nach allen Juden aus Davids Geschlecht fahnden, um sie zu töten (Eus. *HE* 3.12). Er hatte offenbar Christen im Visier, die nicht nur Jesus als rechtmäßigen Erben Davids verehrten, sondern solche genealogische Legitimation auch für sich selbst beanspruchten. Entsprechend verhörte Vespasians Sohn Domitian später Nachfahren des Herrenbruders Judas, die als Nachkommen Davids angezeigt worden waren (Hegesipp bei Eus. *HE* 3.20.1-6). Theißen lehnt es mit Recht ab, diese Nachrichten als reine Erfindung abzutun (S. 150). Andererseits glaubt er aber, dem Matthäusevangelium das Aufrechterhalten einer antirömischen Apokalyptik absprechen zu dürfen, weil Matthäus Jesus als friedlichen Messias zeichne (S.157-64). Keines der dafür vorgetragenen Argumente (Heidenmission, Heiltätigkeit Jesu, Esel als messianisches Reittier, Bergpredigt) ist stichhaltig.

Truppen folgte und Vespasian zum neuen Kaiser ausrief.⁴⁹ Die Legende erzählt, der Nil, der sonst beim hochsommerlichen Frühaufgang des Sirius das Kulturland überschwemmte, sei auch zu einer ungewöhnlichen Zeit, nämlich an jenem Tag, an dem Vespasian Alexandria betrat, wundersam angeschwollen.⁵⁰ Der Fortgang der Erzählung macht den Kaiser gar zu einem menschlichen Ebenbild des Sarapis, des Gottes der Nilschwelle. In dessen Tempel empfängt der Putschist ein wundersames Zeichen, das ihn als neuen Landeskönig ausweist, und wie der Gott selbst verrichtet er Heilwunder: Einem Blinden bestreicht er mit seinem Speichel die Augen und gibt ihm dadurch die Sehkraft zurück, und die gelähmte Hand (oder das lahme Bein) eines weiteren Kranken macht er wieder beweglich, indem er mit seinem Fuß darauf tritt.⁵¹ Im Unterschied zu den andern Historikern, welche diese Ereignisse mit der Ankunft Vespasians in Alexandria (im Herbst des Jahres 69 n. Chr.) verbinden, datiert Tacitus sie in die Monate, die der Abfahrt Vespasians im Sommer des nächsten Jahres vorausgingen. Seiner Darstellung nach wollte Vespasian die Etesien abwarten.⁵² Diese begannen um die Zeit des Siriusfrühaufgangs, wenn die Nildämme geöffnet wurden. Anscheinend legte Vespasian es also darauf an, sich vor seiner Abfahrt am Fest der Nilschwelle, dem Tag des Weltgeburtstags, den Alexandrinern als menschlicher Stellvertreter des Sarapis zu präsentieren, dessen Segenskräften das Land Ägypten seine Fruchtbarkeit verdanke. Entweder einer Schaugrede, die der neue Kaiser damals hielt, oder einer bei diesem Anlaß zu seinen Ehren vorgetragenen panegyrischen Rede bzw. einem Preisgedicht könnte ein Satz entlehnt sein,

⁴⁹ *Ios. bell. Iud.* 4.10.6 (616-618); *Tac. hist.* 2.79.

⁵⁰ *Cass. Dio* 65.8.1.

⁵¹ *Suet. Vesp.* 7.1-2; *Cass. Dio* 65.8.1; mit anderer Datierung *Tac. hist.* 4.81f.; philosophische Vorzeichen erhielt die Initiation Vespasians im Sarapistempel bei Philostr. *v. Apoll.* 5.27-38. Zu dieser Episode vgl. Henrichs, *Vespasian's Visit to Alexandria*; Levick, *Vespasian*, 67-69; Murison, *Rebellion and Reconstruction*, 142-149; Clauss, *Kaiser und Gott*, 113-5. – Im 4. Jh. ersetzten die alexandrinischen Christen Sarapis bezeichnenderweise durch ihren Erlösergott, indem sie das Fest der Nilschwelle christianisierten und an diese Umwidmung apokalyptische Phantasien knüpften. Dazu Baudy, *Die Wiederkehr des Typhon*, 74-81.

⁵² *Tac. hist.* 4.81. Das setzt voraus, daß Vespasian die Zeit des Siriusfrühaufgangs (19. Juli) abwartete, bevor er Alexandria verließ. Murison, *Rebellion and Reconstruction*, 149, datiert die Abreise wohl zu spät in den September.

den Philostratos dem zu den Alexandrinern sprechenden Vespasian in den Mund legt: „Schöpft aus mir wie aus dem Nil.“⁵³ Desgleichen mag Cassius Dio das wundersame Anschwellen des Nil aus solcher Festpanegyrik bezogen und auf die Ankunft Vespasians in der Stadt zurückprojiziert haben. Wie vor ihm Augustus verdankte der neuen Kaiser seine Machtstellung wesentlich dem Umstand, daß er fortan als Herr Ägyptens die über den Hafen Alexandrias laufenden Getreideexporte kontrollierte. Er inszenierte sich daher nicht nur als eine Inkarnation des Getreidegottes Osiris/Sarapis, sondern fühlte sich auch – wie die flavische Dynastie insgesamt – dessen Schwestergattin Isis besonders verbunden. Auf dem Marsfeld stand ein Tempel der Isis-Sothis, der Göttin des aufgehenden Sirius. Darin übernachtete Vespasian zusammen mit seinem Sohn Titus in jener Nacht, die seinem triumphalen Einzug in Rom vorausging.⁵⁴

Auch Domitian, der letzte flavische Kaiser, fühlte sich als „Geliebter der Isis“, hatte er sich doch in seiner Jugend im Gewand eines Isispriesters Ende 69 n. Chr. aus dem brennenden Tempel des Iuppiter Capitolinus retten können.⁵⁵ Der Brand dieses Tempels wurde in den aufständischen Provinzen als himmlisches Zeichen empfunden. Die Druiden mobilisierten unter Berufung darauf die gallischen Truppen, weil sie jetzt die Zeit für gekommen hielten, das zu vollenden, was ihren gallischen Vorfahren einst nur unvollkommen gelungen sei, nämlich Rom in einem großen Feuer zu vernichten. Denn nun, da die Flammen das Kapitol heimgesucht hatten, das damals angeblich allein verschont geblieben war, werde die Weltherrschaft auf die Völker jenseits der Alpen übergehen.⁵⁶ Die Römer der augusteischen Zeit datierten jenes traumatische Ereignis ihrer Stadtgeschichte, das der Kapitolbrand des Vierkaiserjahres in Erinnerung rief, auf den 19. Juli des Jahres 390 v. Chr., den Tag des ägyptischen Siriusfrühaufgangs, vermutlich um romfeindlichen

⁵³ Philostr. v. *Apoll.* 5.28.

⁵⁴ *Ios. bell. Iud.* 7.5.4 (123f.). Auf dem Giebel des Isistempels war die auf dem Sirius-Hund reitende Göttin dargestellt (Cass. Dio 80.10.1). In der Münzprägung Vespasians: Lembke, *Das Iseum Campense in Rom*, 91, 179 mit Taf. 4, 1.

⁵⁵ Suet. *Dom.* 1.2. „Geliebter der Isis“ nannte Domitian sich auf einem in seinem Stadium stehenden Obelisk. Vgl. B. Levick, *Vespasian*, 189; Boyle, Introduction, 21, Anm. 76.

⁵⁶ Tac. *hist.* 4.54.2.

Propphetien östlicher Herkunft, die schon in hellenistischer Zeit den geweissagten Untergang Roms mit diesem symbolischen Termin assoziiert hatten, den Wind aus den Segeln zu nehmen.⁵⁷ Zu diesem Zweck stellte eine propagandistische Historiographie Rom als eine Stadt dar, die das eschatologische Feuer des 19. Juli nicht nur überlebt, sondern sich darin wundersam verjüngt hatte. Daher soll Rom 365 Jahre nach seiner Gründung – also nach Ablauf eines Weltjahres – aus der Asche umso mächtiger wieder auferstanden sein.⁵⁸ Um den übriggebliebenen „Kopfberg“ der Stadt, das Kapitol, wuchs ein Leib mit schöneren und kräftigeren Gliedern empor. Das erklärt den Jubel in den aufstandsbereiten Provinzen, wenn Feuersbrünste ausgerechnet das religiöse Zentrum der römischen Metropole zerstörten.⁵⁹ Auf der andern Seite versteht man angesichts des Signalwerts, den sowohl die Römer als auch ihre Feinde dem Kapitol beimaßen, warum der neue Herrscher Vespasian nichts Eiligeres zu tun hatte, als den niedergebrannten Tempel des Iuppiter Capitolinus wieder aufzubauen.⁶⁰ So gelangte die Idee der Wiederauferstehung Roms auch architektonisch zum Ausdruck. Daß Vespasian den besiegten Juden die Strafe auferlegte, die bisher an den Jerusalemer

⁵⁷ Liv. 5.41-43 mit 6.1.11. Vgl. Baudy, *Die Brände Roms*, 16-18; ders., *Der messianische Stern*, 55f.

⁵⁸ Liv. 5.54.5. Vgl. Baudy, *Die Brände Roms*, 17 mit Anm. 46 (ältere Forschungsliteratur).

⁵⁹ Eine analoge Signalwirkung hatte der Kapitolbrand des Jahres 83 v. Chr. Die sullafindliche Propaganda deutete ihn als Vorzeichen der Bürgerkriege und des Umsturzes der staatlichen Ordnung (App. *b. c.* 1.83 [378]). Sulla selbst verwahrte sich offenbar gegen diese Deutung, indem er umgekehrt behauptete, ein Sklave habe ihm damals im Auftrag der Bellona den Sieg verheißen und ihn aufgefordert, sich zu beeilen, sonst würde das Kapitol niederbrennen. Und genau das soll noch an demselben Tag, dem 6. Juli, erfolgt sein (Plut. *Sulla* 9.7f.). Als die Catilinarier zwanzig Jahre später die Gallier für ihre Umsturzpläne mobilisieren und zu diesem Zweck an den Saturnalien angeblich Rom anzünden wollten, beriefen sie sich auf ein Sibyllenorakel, das ihnen zwanzig Jahre nach jenem Kapitolbrand einen erfolgreichen Umsturz prophezeite (Cic. 3 *Cat.* 9 [21f.]; Sall. *Cat.* 40-47; Plut. *Cicero.* 17f.). Zu diesen und andern Kapitolbränden, die als politische Vorzeichen verstanden wurden, vgl. Schwier, *Tempel*, 269-283.

⁶⁰ Nach Tac. *hist.* 4.53 erfolgte die Wiedereinweihung des Kapitols am 21. Juni 70 n. Chr. durch den Prätor Helvidius Priscus einige Zeit vor der Ankunft Vespasians in Rom. Hingegen begann nach Suet. *Vesp.* 8.5 und Cass. Dio 65.10.2 Vespasian den Wiederaufbau mit eigenen Händen – eine offenkundige Geschichtsfälschung, die aus flavischer Zeit stammen dürfte und dem Prestigegewinn des Kaisers diene. Vgl. Wardle, *Vespasian*, 216f.

Tempel abgeführte Kopfsteuer von nun an an die Tempelkasse des Iuppiter Capitolinus zu entrichten,⁶¹ läßt sich als Antwort darauf verstehen, daß der Brand des Iuppitertempels wahrscheinlich auch im aufständischen Judäa als eschatologisches Zeichen interpretiert worden war, welches das Ende der römischen Herrschaft ankündigte.⁶² Eine weitere Revanche, die dem demütigenden Umwidmen der Kopfsteuer notwendigerweise vorausging, bildete das Niederbrennen des Jerusalemer Tempels durch Titus.⁶³

Für die Bevölkerung Roms rief die ägyptozentrische Herrschaftslegitimation der neuen Kaiserdynastie unweigerlich ein augusteisches Paradigma in Erinnerung. Iulius Caesar hatte im Jahr 46 v. Chr. den nach ihm benannten julianischen Kalender eingeführt, der nach einem abgewandelten ägyptischen Muster konstruiert war.⁶⁴ Die ägyptische Kalenderperiode begann und endete jeweils am Tag des Siriusfrühaufgangs. Weil das ägyptische Jahr 365 Tage zählte

⁶¹ Ios. *bell. Iud.* 7.6.6 (218); Dio Cass. 65.10.2.

⁶² Vgl. Graßl, *Untersuchungen*, 102, Anm. 2. Desgleichen dürfte der Kapitollbrand auch auf die Germanen seine Wirkung nicht verfehlt haben, da sie sich nach Ios. *bell. Iud.* 7.4.2 (75-88) zu der Zeit, als Titus Jerusalem belagerte, zusammen mit den Galliern gegen Rom erhoben. Ebenfalls um die gleiche Zeit rebellierten die sarmatischen Skythen (ebd. 7.4.3 [89-95]).

⁶³ Die apologetische Darstellung des Flavius Josephus sucht Titus von dem Makel, den Befehl zum Anzünden des Tempels gegeben zu haben, zu entlasten (*bell. Iud.* 6.4-5 [220-315]). Vgl. Weiler, Titus; Giovannini, Die Zerstörung Jerusalems. Beide Autoren verweisen auf die entgegengesetzte Aussage des Sulpicius Severus, *chron.* 2.30, dessen Quelle hier Tacitus sein dürfte.– In der flavischen Münzpropaganda hat sich der Kontrast zwischen der Demütigung Judäas und der gleichzeitigen Regeneration Roms in folgenden einander opponierten Münzserien niedergeschlagen: Während die *ROMA-RESSURGE(N)S*-Münzen Vespasian abbilden, wie er vor der knieenden Göttin Roma steht und die Hand nach ihr ausstreckt, um ihr auf die Beine zu helfen, stellt die *IUDAEA-CAPTA*-(bzw. *DEVICTA*-)Serie das besiegte Judaea als Frau dar, die trauernd am Fuß einer Palme sitzt: RIC, II, Nr. 34, 45, 288f., 373, 424, 427, 489-91, 595f., 733. Die am Ende der flavischen Zeit verfaßte Esra-Apokalypse scheint auf diese Münzpropaganda zu reagieren: Esra sieht visionär eine den Zion verkörpernde Frau, die um ihren Sohn trauert. Der tote Sohn repräsentiert das von den Babyloniern (= Römern) zerstörte Jerusalem. Am Ende aber kehrt der Tote als wieder-auferstandener Menschensohn auf den Wolken des Himmels zurück und verbrennt mit dem Feuerhauch seines Mundes einen Adler, das Symboltier des römischen Reiches (4 Esra 9.38ff.).

⁶⁴ Hierzu und zu den folgenden Ausführungen verweise ich auf meinen Aufsatz „Der messianische Stern“, 30-48. Dort auch die antiken Quellen und die umfangreiche Forschungsliteratur.

und die vierteltägige Differenz gegenüber dem Sonnenjahr nicht berücksichtigte, verschob sich der 1. Thoth, der ideale Neujahrstag, der zugleich als Geburtstag der Welt galt, alle vier Jahre um einen Tag, so daß er erst nach 1461 Jahren wieder mit dem Zeitpunkt des Siriusfrühaufgangs zusammenfiel. Diese sogenannte Sothis- oder Siriusperiode ersetzte Caesar durch einen vierjährigen Kalenderzyklus. Alle vier Jahre wurde ein zusätzlicher Tag eingefügt, so daß die Feste innerhalb des Sonnenjahres fortan immer auf den gleichen Zeitpunkt fielen. Die vierjährige julianische Kalenderperiode umfaßt genau 1461 Tage, sie war gewissermaßen eine Miniaturform der 1461jährigen ägyptischen Sothisperiode. Es scheint, daß Caesar eigens zur Proklamation des neuen Kalenders ein Fest gestiftet hat, das der Göttin Venus geweiht war und fortan jährlich am 20. Juli gefeiert werden sollte. Nach dem reformierten Kalender fiel der ägyptische Tag des Siriusfrühaufgangs nämlich auf den 19. Juli. In dem Caesar das Venusfest auf den unmittelbar darauf folgenden Tag legte, evozierte er die ostmediterranen Bezüge seines Kalenders. Die Wahl des 20. Juli sollte dessen ägyptische Herkunft im kulturellen Gedächtnis Roms auf Dauer verankern und sicherstellen, daß die Römer das jährlich zu wiederholende Venusfest immer erst dann feierten, wenn der heliakische Frühaufgang des Sirius in Ägypten erfolgt war.

Octavian verstand es zwei Jahre später, die Erneuerungssymbolik dieses Venusfestes in den Dienst seiner persönlichen Herrschaftsansprüche zu stellen. Als er die gleiche Feier nach dem Tod Caesars unter großen Aufwand veranstaltete, ließ er auf den Kopf einer Caesar-Statue einen Bronzestern setzen. Dieser kann in den Augen der Zeitgenossen nur den um diese Zeit aufgehenden Sirius, den ägyptischen Stern des Weltgeburtstags, repräsentiert haben. In der augusteischen Propaganda aber verwandelte sich das emblematische Astersymbol nachträglich in ein mysteriöses Himmelsphänomen, einen am hellichten Tag am Himmel erschienenen Wunderstern, in dem das Volk spontan die Seele des vergöttlichten Caesar erblickt habe. Der inzwischen zum Princeps gewordene Octavian versuchte die Realität des Omens in seinen Memoiren dadurch zu plausibilisieren, daß er den Stern zu einem Kometen machte.⁶⁵ Als solcher wur-

⁶⁵ Dies geschah ungefähr zwanzig Jahre später. Angesichts dieses Befunds kann es nur erstaunen, daß Malitz, *Nikolaos von Damaskos*, 179f. an die Realität des Kometen

de dieses sogenannte *sidus Iulium* fortan auch ikonographisch dargestellt, u.a. auf den reichsweit verbreiteten Münzen. Es symbolisierte den Anbruch einer neuen goldenen Zeit, eine durch den Erben Caesars ermöglichte Wiedergeburt Roms. Er selbst, schreibt der inzwischen Augustus genannte Princeps im Rückblick, habe sich in heimlicher Freude von jenem Stern geboren gesehen.⁶⁶ Demnach hätte sich schon der damals achtzehnjährige Octavian, den die angebliche Himmelserscheinung vor den Augen der Welt zu einem *divi filius*, einem Gottessohn, machte, vom Schicksal selbst zur Rettung des römischen Imperiums auserkoren gefühlt. Seine Wiedergeburt an der Grenze zum Erwachsenenalter präfigurierte die künftige Auferstehung Roms unter dem Regiment des ersten Kaisers.⁶⁷

Die augusteische Geschichtsschreibung hat mit hierzu passenden typologischen Konstruktionen das nationale Sendungsbewußtsein des Princeps unterstützt. Als Neugründer Roms schien Augustus ein *Camillus redivivus* zu sein, was wiederum zur Folge hatte, daß die Figur des Camillus Züge des neuen Princeps erbe.⁶⁸ Camillus galt als Retter Roms. Er baute die Stadt 365 Jahre nach ihrer Gründung wieder auf, nachdem sie angeblich am 19. Juli 390 v. Chr. (nach einer alternativen Berechnung 387 v. Chr.) von den Galliern niedergebrannt worden war.⁶⁹ Unter dem Principat des Augustus ging ein weiterer Zyklus von 365 ‚Jahrestagen‘ zu Ende. Eine solche chronologische Konstruktion mußte dem Volk suggerieren, in der Person des ersten Kaisers seien die Gründerfiguren der Vergangenheit,

weiterhin glaubt, und zwar mit dem Argument, Octavian habe „damals bestimmt noch nicht die Möglichkeit (gehabt), so etwas zu manipulieren“. Im Jahr 44 v. Chr. bestimmt nicht, aber später gewiß. Es gibt keine von den Memoiren des Augustus unabhängigen antiken Quellen, die jenen „Kometen“ bezeugen.

⁶⁶ Plin. *nat.* 2.93f.

⁶⁷ Das Modell sowohl des von Caesar neugeschaffenen römischen Aphroditefestes als auch der daran anknüpfenden Wiedergeburtspantasien bildete eine in verschiedenen Gegenden des Mittelmeerraums beim Frühaufgang des Sirius organisierte Jugendweihe. Vgl. Baudy, *Hirtenmythos*, 312-318.

⁶⁸ Vgl. Burck, Die Gestalt des Camillus, mit Hinweis u.a. darauf, daß Octavian, da er gleichsam Gründer der Stadt geworden sei, der Titel *Romulus* angetragen wurde (Suet. *Aug.* 7.2), was vor ihm nach Liv. 5.49.7 bereits Camillus widerfahren war: Die Soldaten nannten diesen *Romulus*, *parens patriae* und *conditor alter urbis*.

⁶⁹ S. o. Anm. 57 u. 58.

Romulus und Camillus, in die Gegenwart zurückgekehrt.⁷⁰ Vor dieser typologischen Folie evozierte nun aber auch die metaphorische Geburt des Romretters Augustus am 20. Juli 44 v. Chr. unweigerlich eine am vorausgehenden Kalendertag, dem Tag des Gallischen Brandes, in Trümmern liegende Stadt. Ich nehme an, daß schon Caesar das Venusfest zwei Jahre zuvor bewußt auf einen Hochsommertag gelegt hatte, der nach der damals proklamierten und im folgenden Jahr durchgeführten Kalenderreform auf den 20. Juli fiel, um einen scharfen Kontrast zu jener Untergangsphantasie zu schaffen, die sich im Bewußtsein der spätrepublikanischen Römer mit dem Datum des 19. Juli verband. Die im Rahmen jener Feier verabschiedeten Reformen erhielten so im Gegenzug den Sinn einer Wiedererrichtung des Staatswesens.

Entsprechende mythische Präzedenzfälle entwickelt die augusteische Dichtung: Nach Vergils *Aeneis* hatten die troianischen Vorfahren der Römer, bevor sie nach Italien gelangten, bereits auf Kreta ein neues Troia gegründet. Als die Jugendlichen der Stadt aber heirateten und die Äcker zu bestellen begannen, vernichtete der aufgehende Sirius das neue Gemeinwesen. Der Stern bewirkte Seuchen und verbrannte das Getreide. An die Stelle der vom Feuer des Sirius zerstörten Kolonie sollte dann in Italien das künftige Rom treten, in dem das alte Troia endgültig wiederauferstand.⁷¹

Im 4. Buch der *Georgica* erscheint der mythische Hirte und Urimker Aristaeus als präfiguratives Vorbild des Augustus: Eine Seuche hat die Bienenvölker des Heros vernichtet. Wieder ist es die Zeit des sommerlichen Siriusaufgangs. In dieser Fuge des Jahres führt Aristaeus einen Ritus aus, der ihm jetzt offenbart wird: Er erzeugt neue Bienenvölker aus den Kadavern geopferter und bestatteter Rinder.⁷² In der antiken Tradition war der Bienenstock eine Me-

⁷⁰ Vgl. Merkelbach, *Aeneas in Cumae*, 93 und Walter, *Marcus Furius Camillus*, 68. Beide Autoren vertreten verschiedene (chronologisch jeweils problematische) Hypothesen zum Anschluß des 365jährigen Zyklus an augusteische Ausgangsdaten.

⁷¹ Verg. *Aen.* 3.132-42. Zu weiteren Bezügen der *Aeneis* auf das *sidus Iulium* und den Sirius vgl. Baudy, *Der messianische Stern*, 47f. mit Anm. 71.

⁷² Verg. *georg.* 4.425ff. In dem Monat zwischen der Sommersonnenwende und der Zeit des Siriusfrühaufgangs sollte das Wunder der Bugonie erfolgen, das rituelle Erzeugen neuer Bienenvölker aus den Leibern geopferter und vergrabener Rinderleichen (Colum. 9.14.6). Daß Vergils Bienen als politische Metapher zu verstehen sind, beweist u.a. ihre Bezeichnung als Quiriten, „Römer“ (*georg.* 4.201).

tapher des Staatswesens. Die wundersame Regeneration der Bienen beim Erscheinen des Hundssterns nimmt also diejenige des römischen Reiches vorweg.⁷³

Solche auf den Aufgang des Sirius bezogenen literarischen Mythen setzen bei ihrem antiken Publikum die Kenntnis eines bestimmten kultischen Komplexes voraus. Ich kann ihn hier nur in idealtypischer Weise – in Zusammenfassung meiner bisherigen Rekonstruktionsversuche⁷⁴ – skizzieren: Im östlichen Mittelmeerraum wurden gerade um jene Zeit, zum Abschluß der Getreideerntesaison, allenthalben Feste des sozialen Statuswechsels gefeiert, die eine agrarische Symbolik besaßen. Jugendliche, die bisher als Hirten gearbeitet hatten, erhielten im Durchgang durch einen symbolischen Tod die Lizenz zu Heirat und Feldbestellung. Ihre mythische Identifikationsfigur war ein adoleszenter Urhirte, der sich nach seinem Tod in Getreide verwandelt und damit den Ackerbau begründet hatte. Dieser Kulturbringer wurde von den anwesenden Frauen rituell beweint; am darauffolgenden Tag, wenn der Sirius aufging, schlug die Trauer in Festfreude um. Jetzt enthüllten die Frauen Versuchsbeete mit keimendem Samen, welche den ins Leben zurückkehrenden Leib des Toten repräsentierten. Der Sirius, hieß es, unterwarf mit der sommerlichen Gluthitze, die er ausstrahlte, die Keimlinge einer Prüfung, die darüber entschied, welches Getreide sich für Saatzwecke eignete und welches nicht. Dieser Saatgutttest war zugleich eine symbolische Initiation jener jugendlichen Viehhüter, die mit dem urzeitlichen Kulturbringer, dessen Altersgenossen sie waren, im Geiste mitstarben und auferstanden. Als nunmehr erwachsene Vollbürger hatten sie fortan das Recht, eigene Familien zu gründen und die Felder zu bewirtschaften. Wenn die ersten Herbstregen einsetzten, fiel ihnen die Aufgabe zu, ihr mythisches *Alter ego* auf den Äckern in Gestalt des dort ausgesäten Getreides zu bestatten und damit einen neuen agrarischen Zyklus einzuleiten. Offenbar haben die Römer nach dem Modell solcher ostmediterranen Statuswechselriten, durch welche die Gemeinden sich periodisch erneuerten, die imaginäre Geschichte ihrer Stadt konstruiert.

⁷³ Vgl. Baudy, *Hirtenmythos*, 315f. (mit Forschungsliteratur).

⁷⁴ Hingewiesen sei auf folgende Beiträge: *Adonisgärten*; Der Heros in der Kiste; Hirtenmythos; Cereal Diet; Ackerbau und Initiation; Das verratene Geheimnis; Der kannibalische Hirte; Die brennende Terebinthe, 6-85.

Daher wurde Rom beim Aufgang des Sirius wiederholt einer Art Feuergericht unterworfen; jedes Mal aber bestand es diese Prüfung denkbar glorreich und ging aus ihr nur umso stärker hervor.

Im Leib des römischen Imperiums lebten jedoch fremdstämmige Feinde, auf die solch nationale Stehaufmännchenideologie als unerträgliche Herausforderung wirken mußte. Es wäre geradezu als Wunder zu bezeichnen, wenn sie es nicht darauf angelegt hätten, jenes Gerichtsfeuer unter eschatologischen Vorzeichen erneut zu entfachen, diesmal aber so endgültig, daß Rom sich aus seiner Asche nicht wieder erheben konnte. Zu diesen Feinden zählten nicht zuletzt die aus den unterjochten Provinzen des östlichen Mittelmeerraums stammenden Christen. An jedem „Herrentag“, wie die Anhänger Jesu den Sonntag nannten, konstituierten sie sich durch den sakramentalen Genuß von Brot und Wein als Leib Christi und beschworen sein endzeitliches Kommen am „Tag des Herrn“.⁷⁵ Sie wiederholten hierbei das Ostergeschehen, indem sie dem Gekreuzigten im Kollektivkörper der Gemeinde zur periodischen Auferstehung verhalfen. Den ideologischen Hintergrund bildete die jüdische, auf das Paschafest zentrierte Befreiungstheologie.⁷⁶ Am ersten Paschafest sollten die zwölf Stämme Israels durch ihren Exodus aus Ägypten den ersten Schritt in die nationale Selbständigkeit vollzogen haben.⁷⁷ Wiederum an einer Paschafeier überquerten die Wüstenstämme den Jordan und nahmen das Kulturland in Besitz, wobei sie, wie das Buch Josua es darstellt, von dem soeben reifenden Getreide aßen, das sie noch nicht selbst gesät hatten.⁷⁸ In Erinnerung an diese mythische Kulturschwelle verspeisten die Juden familienweise das Paschalamm, ein Symboltier der zu Ende gegangenen Hirtenzeit, und aus der neuen Ernte gebackene Fladenbrote, bäuerliche Nahrung, die sie nach der Landnahme zu produzieren begonnen hatten. In beide Nahrungsmittel haben die Christen den Leib ihres Erlösers hineinprojiziert. Für sie war der Gekreuzigte das neue Pa-

⁷⁵ Quellen in den Anmerkungen 30, 35 u. 47.

⁷⁶ Vgl. Baudy, *Evangelium und Sohngottmythos*, 48f. (mit Forschungsliteratur).

⁷⁷ *Ex* 12-13.

⁷⁸ *Jos* 5.10-12.

schalamm,⁷⁹ das sich zugleich im Brot der neuen Ernte inkarnierte, weshalb dieses Brot noch heute als *hostia*, „Opfertier“, bezeichnet wird. Der politische Sinn dieser eucharistischen Konstruktion liegt auf der Hand: Der an einem Paschafest auferstandene und in der Gemeinde sich regenerierende Christus hat den Auftrag, den Exodus und die komplementäre Landnahme zu wiederholen. Das neue Ägypten, das es zu verlassen galt, war das römische Imperium. Zur Zeit Jesu hatte sich die römische Macht aber auch das Territorium Israels eingegliedert. Sie mußte daher aus dem heiligen Land vertrieben werden, damit dort ein neues davidisches Reich entstehen konnte. Damit sollte sich erneut die Verheißung des Ezechiel erfüllen, der die künftige Wiederinbesitznahme des gelobten Landes durch die aus der babylonischen Gefangenschaft heimkehrenden Exiljuden in das Bild von auferstehenden Totengebeinen kleidete, desgleichen die Prophetie des Hosea, der Israel eine Auferstehung am dritten Tage verheiß.⁸⁰

Daß die Wiedergewinnung politischer Souveränität nicht durch einen regionalen Aufstand zu bewerkstelligen war, muß den frühen Christen schnell klar geworden sein. Daher suchte die neue Bewegung ihre Operationsbasis zu verbreitern. Dies geschah der Gemeindelegende zufolge erstmals an einem weiteren agrarischen Fest, welches das Ende der Feldarbeit markierte und, weil es sieben Wochen nach Pascha gefeiert wurde, Wochenfest hieß. Im Rahmen dieses Festes ereignete sich das sogenannte Pfingstwunder im Beisein vieler Diasporajuden. Auf sie fiel der heilige Geist, wie der neutestamentliche Mythos es darstellte, in Gestalt von Feuerzungen herab.⁸¹ Damit waren die für die Sache Jesu Gewonnenen dazu programmiert, das eschatologische Feuer, durch das die alte Welt untergehen und der Gottesstaat das Machtmonopol gewinnen sollte, in die Provinzen des römischen Reiches hinauszutragen. Das allmähliche Wachsen des Gottesstaates kleidet die Sprache des Neuen Testaments in eine logische Abfolge von sich ergänzenden agrarischen

⁷⁹ So explizit in der johanneischen Tradition: *Jo* 1.29; 1.36; in der Johannesapokalypse ist es das geschlachtete Lamm, welches die blutige Rache in die Wege leitet und über die Feinde des neuen Israel triumphiert: *Apk* 5.6; 8.1; 14.1 u. 4; 15.3; 17.14; 21.22f. Vgl. auch die Lammtypologie in *Apg* 8.32.

⁸⁰ *Ez* 37.1-14; *Hos* 6.1-3. Vgl. o. Anm. 1.

⁸¹ *Apg* 2.

Bildern: Die Verkündigung des Evangeliums galt als Saat. Sie war umso wirkungsvoller, wenn die missionarischen Zeugen in der Nachfolge Christi ihr Leben opferten.⁸² Das Gleichnis vom Samenkorn, das viel Frucht bringt, wenn es stirbt,⁸³ beweist, daß es hier weniger um die Hoffnung einer individuellen Auferstehung ging als vielmehr darum, in den überpersönlichen Leib Christi immer mehr menschliche Zellen zu implantieren. Jede von ihnen war ersetzbar, aber jede sollte das ihre dazu beitragen, daß eine möglichst große Zahl anderer an ihre Stelle trat. So vergrößerte sich die Gemeinde Christi durch sukzessive metaphorische Zyklen von Saat und Ernte. In einem nicht allzu fernen Jahr aber, so versprach es Jesus seinen Anhängern, sollte die Ernte ein letztes Mal stattfinden und die Missionsarbeit zum Abschluß gelangen. Nun tritt Gott bzw. sein Sohn Jesus selbst als Bauer in Erscheinung: Er schickt die Erntearbeiter mit der Sichel aufs Feld, nimmt das gedroschene Getreide in Empfang und verwahrt es im Speicher des Gottesreiches.⁸⁴ Hierzu aber ist ein Auswahlverfahren notwendig. Nicht alle Körner dürfen in den Speicher. Vorher werden die Unkrautsamen aussortiert, der Weizen Gottes muß gesiebt und auf seine Güte geprüft werden. Alles, was von Jesus verworfen wird, wandert ins Feuer.⁸⁵ Dieses endzeitliche Gericht dient zugleich auch einer letzten Qualitätskontrolle: Nur wer die Feuerprobe besteht, wird Bürger des Gottesreiches. Vorausgesetzt ist das rituelle Szenario des Siriusfrühaufgangs: die Selektion des besten Saatguts durch das Brauchtum der Versuchsbeete. Daß eben dieses Verfahren in dem Phantasiebild des Gerichtsfeuers wiedererkannt wurde, beweist die antike Rezeptionsge-

⁸² Evangelium als „Saat“: 2 Kor 9.10; Gal 6.7-9; vgl. Jak 3.18. In den Gleichnisreden: Mk 4.1-9, 13-20, 26-29, 30-32; Mt 13.3-8, 18-32, 36-43; Lk 8.4-8, 11-15; 13.18f.; 17.6. Zum Martyrium als Saat s.o. Anm. 32.

⁸³ Jo 12.24. Sekundär, weil weniger passend auf die individuelle Auferstehung bezogen, wirkt hingegen die Art und Weise, wie Paulus das agrarische Gleichnis in 1 Kor 15.36-44 benutzt. Er instrumentalisiert es für die Frage, in welchem Verhältnis der künftige Auferstehungsleib zum jetzigen Leib stehe. Dieser entspreche dem Samen, jener der Frucht.

⁸⁴ Erntegleichnisse: Mk 4.28f.; Mt 9.37f.; 25.26; Lk 10.2; 12.16-21; 19.22; Jo 4.35-38; Apk 14.14-20; 2 Tim 2.6; Jak 5.4. Speichermetapher: Mt 3.12; 13.30; Lk 3.17.

⁸⁵ Verbrennen der Spreu: Mt 3.12; Lk 3.17. Verbrennen des Unkrauts: Mt 13.30. Sieben des Getreides: Lk 22.31 (Jesus überläßt seine Jünger dem Satan, damit er sie wie Weizen siebe).

schichte, denn Hippolytos überliefert eine gnostische Allegorese, welche die Parusie Christi mit dem Aufgang des Hundssterns, des Sirius, vergleicht: Wie der himmlische Hund in seinem Feuer die Pflanzen, so prüfe der Logos, der Weltenrichter Christus, die Menschen.⁸⁶

Hiernach bildete das Ende des agrarischen Jahres, der Aufgang des Sirius, den Zielpunkt des eschatologischen Fahrplans, nach dem sich der Gottesstaat auf Erden zu verwirklichen hatte. Dieser war durch Jesu Auferstehung zu Beginn der Erntesaison, an einem Paschafest, im römischen Reichsleib ins Leben getreten; am Ende der Erntesaison, am Tag des Siriusaufgangs, stand ihm die letzte Bewährungsprobe bevor. Jetzt galt es, sich aus dem Leib eines Ungeheuers freizukämpfen, das um eben diese Zeit wiederholt von den Toten auferstanden sein wollte. Daß die Christen den Versuch eines solchen Befreiungsschlags auch wirklich unternahmen und sich gezielt die Metropole des Imperium Romanum dafür aussuchten, lehren die Umstände der ersten Christenverfolgung. Sie wurde ausgelöst durch einen Großbrand, der die zentralen Stadtteile Roms vernichtete. Sein Ausbruch erfolgte in der Nacht vor dem 19. Juli des Jahres 64, dem Tag des ägyptischen Siriusfrühaufgangs.⁸⁷ Die 60er Jahre des 1. Jh.s waren die Zeit einer reichsweiten Krise. Wer jenes Feuer legte, konnte also darauf hoffen, ein international verständliches apokalyptisches Zeichen zu setzen, das Unruheprovinzen zum offenen Aufstand ermutigte. Ironischerweise aber gab der Brand dem amtierenden Kaiser Nero die Gelegenheit, sich durch den prachtvollen Wiederaufbau Roms – wie schon vor ihm Augustus – in der Rolle eines Camillus zu sehen, hatte dieser doch die Stadt, nachdem sie ebenfalls an einem 19. Juli in Schutt und Asche gefallen war, in weit schönerer Form wiedererrichtet. Kaiserfeindliche Aristokraten haben Nero sogar vorgeworfen, er habe Rom aus diesem Motiv heraus anzünden lassen. Solch durchsichtiger Diffamierung des Kaisers schenkt kein seriöser Altertumswissenschaftler mehr Glauben. Allerdings halten die meisten Forscher auch eine terroristische Aktivität der antiken Christen für ausgeschlossen. Sie

⁸⁶ Hippol. *ref. omn. haer.* 4.48.10-12.

⁸⁷ Tac. *ann.* 15.38-44. Zur Schuldfrage vgl. Baudy. *Die Brände Roms*; ders., *Die brennende Terebinthe*, 85-97.

betrachten sie als unschuldige Opfer eines Justizirrtums. So bleibt ihnen nichts anderes übrig, als im Neronischen Brand ein Produkt des Zufalls zu sehen. Gegen diese Zufallshypothese spricht jedoch, wie ich meine, der kalendarische Termin der Katastrophe und seine doppelte Determiniertheit: einerseits durch das auf den gleichen Zeitpunkt fixierte römische Sprachspiel wiederholter nationaler Wiederauferstehungen, andererseits durch deren antithetische Spiegelung in der analog codierten jüdisch-christlichen Apokalyptik. Die Anhänger des Gekreuzigten assoziierten ihren „Tag des Herrn“, den ungeduldig ersehnten Gerichtstag, an dem Christus wie ein „Dieb in der Nacht“ in Aktion treten sollte, um den amtierenden Machthaber zu überrumpeln,⁸⁸ ausdrücklich mit dem Ende der Getreideerntesaison. So mußte sich ihnen die Idee förmlich aufdrängen, eine dazu passende, symbolisch hoch besetzte Zäsar im Jahr zu wählen, um gegen das Reich Satans loszuschlagen. Wer am 19. Juli 64 n. Chr. die Parusie Christi durch ein Feuergericht inszenierte, wollte die endgültige ‚Auferstehung‘ des Christusleibes in einem auf den Trümmern Roms zu gründenden totalitären Gottesstaat durchsetzen.

In der Art und Weise, wie die römische Justiz die für schuldig befundenen Jesusanhänger bestrafte, unabhängig davon, ob sie die Brandstiftung (auf der Folter?) eingestanden oder sich bloß zu Christus bekannten,⁸⁹ macht deutlich, daß sie über die apokalyptische Motivation der Brandstifter wohl im Bilde war: Die einen wurden gekreuzigt und als lebende Fackeln verbrannt, die andern in Tierfelle eingenäht und von Hunden zerrissen. Die erste Maßnahme war durch die römische Gesetzgebung gedeckt, da sowohl Kreuzigung als auch Verbrennung die für Brandstiftung vorgesehenen Strafen bildeten.⁹⁰ Ungewöhnlich wirkt hingegen die zweite Hinrichtungsart. Nach dem *ius talionis* dürfen wir aber erwarten, daß

⁸⁸ Vgl. o. Anm. 47.

⁸⁹ Tac. *ann.* 15.44.4. Eine Folterung der Festgenommenen mag der Grund sein, warum Tacitus die Christen für schuldlos hielt. Vgl. Flach, *Die römischen Christenverfolgungen*, 443-5. Allerdings ist zu bedenken, daß Tacitus in der Tradition einer senatsaristokratischen Geschichtsschreibung steht, die es darauf anlegte, den Kaiser der Brandstiftung zu verdächtigen. Um dieser Strategie willen mußten die betreffenden Autoren Nero die Absicht unterstellen, er habe den Christen die Schuld zugeschoben, um sich selbst reinzuwaschen.

⁹⁰ Zeugnisse bei Baudy, *Die Brände Roms*, 55, Anm. 107.

auch sie das den Christen angelastete Vergehen symbolisch widerspiegelt. Und in der Tat: Wer, in Tierfelle eingenäht, von Hunden zerrissen wurde, evozierte ein mythisches Exempel, nämlich das Schicksal des Aktaion, eines adoleszenten Jägers, den Artemis durch Überwerfen eines Fells in einen Hirsch verwandelt hatte, worauf seine Hunde ihn bei lebendigem Leib zerfleischten.⁹¹ Das aber soll beim Frühaufgang des Sirius geschehen sein, des Hundsterns, dem man in der Antike nachsagte, daß er Hunde tollwütig mache.⁹² Wenn römische Richter also christliche Brandstifter zum Schicksal des Aktaion verurteilten, dann dürfte ihnen die später von Hippolytos bezeugte Gleichung zwischen Christus und dem aufgehenden Hundstern bereits vertraut gewesen sein. Das aber war nur möglich, wenn militante Christen, die vor dem Morgen des 19. Juli dem himmlischen „Hund“ ein letztes Mal zur sakramentalen Auferstehung im „Leib“ der Gemeinde verholffen hatten, sich selbst als Kollektivmanifestation des die Welt im Feuer richtenden Hundsterns betrachteten. Dadurch erst konnte Christus, vom Himmel herabgestiegen und im Leib der Gemeinde reinkarniert, tatsächlich „wie ein Dieb in der Nacht“ losschlagen und in der verhaßten Stadt mit Brandfackeln Feuer legen. Anscheinend aus diesem Grund bestrafte die römische Justiz die für schuldig Befundenen nach dem *ius talionis* durch eine Umkehr der Rollen, indem sie die tollwütig gewordenen ‚Hunde Christi‘ ihrerseits wie Aktaion von wirklichen Hunden zerreißen ließ. Um dieses Zeichengehalts willen wurde der „Leib Christi“, nachdem sein Geist in der Nacht zum 19. Juli als himmlischer „Hund“ in die Gemeinde zurückgekehrt war, nicht nur erneut ans Kreuz geschlagen und verbrannt, sondern auch demonstrativ in Stücke zerfetzt. Wieder einmal mehr führte die Reichsmetropole der ganzen Welt vor Augen, daß der aufgehende Sirius statt

⁹¹ Nach der Vulgata-Version des Mythos verwandelte Artemis Aktaion in einen Hirsch (z.B. Apollod. *bibl.* 3.4.4; Diod. 4.81.3-5), nach der ritualnäheren Version des Stesichoros (fr. 236 Davies [Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta I, p. 221f.] = Paus. 9.2.3) warf sie ihm hingegen ein Hirschfell über.

⁹² Aus diesem Grund wurde etwa das Opfer, das Aristaios, der Vater des Aktaion, beim Frühaufgang des Sirius auf Keos institutionalisierte (Kall. fr. 75,32-7 Pf.; Apoll. Rhod. 2.500-27 mit Schol. 2.498-527a; Diod. 4.82.1-3; Hyg. *astr.* 2.4), mit dem Tod des Aktaion assoziiert (Diod. 4.81.3-82.3; Serv. *ad Verg. georg.* 1.14). Polygnot stellte auf einem Gemälde Maira, eine Personifikation des Hundsterns, neben dem auf einem Hirschfell sitzenden Aktaion dar (Paus. 10.30.5). Tollwut der Hunde beim Aufgang des Sirius: Plin. *nat.* 2.107; 8.152.

des prophezeiten Untergangs Roms immer nur den seiner Feinde bewirkte.⁹³ Daher die sonderbare, den apokalyptischen Termin der Brandkatastrophe durch ein mythologisches Szenario vergegenwärtigende Hinrichtungsform. Was die Gegner Neros nur als weiteren Beleg für seine pathologische Grausamkeit einstufen mochten, war also in Wahrheit eine wohldurchdachte Maßnahme, die auf den kalendarischen Termin des Terroranschlags gezielt antwortete: Die Weltmacht verhöhnnte eine vorauszusetzende romfeindliche Siriusprophetie, die die Brandkatastrophe vorbereitet und verursacht hatte. Weil die Kirche als regenerierter „Leib Christi“ beim Aufgang des Hundssterns terroristisch aktiv geworden war und ihre letztendliche Bestimmung darin erblickt hatte, sich nun selbst an die Stelle des römischen Reichsleibes zu setzen, wurden die Herausforderer des Kaisers durch darauf anspielende, in der Sprache des Mythos codierte Martyrien bestraft. Die aus ihrer Asche umso prächtiger sich erhebende Stadt inszenierte ihren Triumph durch eine erneute Vernichtung des auferstandenen Christusleibes.

Literaturverzeichnis

Alsop, John E.: *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition. A History-of-Tradition Analysis with Text-Synopsis* [Calwer theologische Monographien, 5], Stuttgart 1975.

⁹³ Eine christliche Antwort darauf bildete wiederum der Geburtsstern Christi bei Mt 2. Er kopierte nicht nur das *sidus Iulium* der julisch-claudischen Dynastie und dessen Nachbildung in Vespasians Propaganda, sondern übernahm auch seinerseits den Symbolgehalt des aufgehenden Sirius. Vgl. Baudy, Der messianische Stern, 48-69. Ist der Sirius der hellste Fixstern, so bezeichnet Ignat. *epist. ad Ephes.* 19.2 Jesus als neuen Stern, der durch sein Licht alle andern Sterne, die einen Reigen um ihn bilden, überstrahlt. Das „Zeichen des Menschensohns am Himmel“, bei dessen Erscheinen sich die Sonne verfinstert, der Mond seinen Glanz verliert und die Sterne vom Himmel fallen (Mt 24.29f.), dürfte, wie Theiß, Vom Davidsohn zum Weltherrscher, 161, vermutet, mit dem (wiederkehrenden) Geburtsstern Christi (Mt 2) identisch sein. Wenn die Christen nun aber, wie wahrscheinlich ist, schon vor dem 19. Juli 64 n. Chr. mit einer analogen Sternprophetie eschatologische Propaganda betrieben, so hat das Matthäusevangelium diese astrologische Symbolik in flavischer Zeit erneut aufgegriffen, um ihre fortbestehende Gültigkeit, allen traumatischen Erfahrungen (Neronische Verfolgung, Zerstörung Jerusalems) zum Trotz, offensiv zu unterstreichen.

- Avemarie, Friedrich/Lichtenberger, Hermann (Hgg.): *Auferstehung – Resurrection* [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 135], Tübingen 2001.
- Avis, Paul (Hg.): *The Resurrection of Jesus Christ*, London 1993.
- Barton, S./Stanton, F. (Hgg.): *Resurrection. Essays in Honour of Leslie Houlden*, London 1994.
- Bauckham, R. J.: The Lord's Day, in: D. A. Carson (Hg.): *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, Grand Rapids 1982, 221-50.
- Baudissin, W. W. Graf von: *Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter*, Leipzig 1911.
- Baudy, Gerhard: Ackerbau und Initiation. Der Kult der Artemis Triklaria und des Dionysos Aisymnetes in Patrai, in: F. Graf (Hg.): *Ansichten griechischer Rituale. Festschrift für W. Burkert zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1998, 143-167.
- Baudy, Gerhard: *Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik* [Beiträge zur klassischen Philologie, 176], Frankfurt a. M. 1986.
- Baudy, Gerhard: *Die Brände Roms. Ein apokalyptisches Motiv in der antiken Historiographie* [Spudasmata, 50], Hildesheim 1991.
- Baudy, Gerhard: Die brennende Terebinthe von Sichem. Ein multikulturelles Epiphaniefest auf dem Garizim im Spiegel lokaler Landverheißungsmythen und apokalyptischer Heilserwartungen, in: Walter Beltz/Jürgen Tubach (Hgg.): *Regionale Systeme koexistierender Religionsgemeinschaften* [Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft, 32], Halle, 2002, 5-93.
- Baudy, Gerhard: Cereal Diet and the Origins of Man. Myths of the Eleusinia in the Context of Ancient Mediterranean Harvest Festivals, in: John Wilkins/David Harvey/Mike Dobson (Hgg.): *Food in Antiquity*, Exeter 1995, 177-195.
- Baudy, Gerhard: Evangelium und Sohngottmythos. Zur Entstehung einer subversiven Textgruppe in der frühen Kaiserzeit, in: Reingard M. Nischik/Caroline Rosenthal (Hgg.): *Schwellentexte der Weltliteratur*, Konstanz 2002, 33-69.

- Baudy, Gerhard: Das Evangelium des Thamus und der Tod des ‚großen Pan‘. Ein Zeugnis romfeindlicher Apokalyptik aus der Zeit des Kaisers Tiberius?, in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 4 (2000), 13-48.
- Baudy, Gerhard: Der Heros in der Kiste. Der Erichthoniosmythos als Aition athenischer Erntefeste, in: *Antike und Abendland* 38 (1992), 1-47.
- Baudy, Gerhard: Der kannibalische Hirte. Ein Topos der antiken Ethnographie in kulturanthropologischer Deutung, in: Annette Keck/Inka Kording/Anja Prochaska (Hgg.): *Verschlungene Grenzen. Anthropophagie in Literatur und Kulturwissenschaften*, Tübingen 1999, 221-242.
- Baudy, Gerhard: Der messianische Stern (Mt 2) und das sidus Iulium. Zum interkulturellen Zeichengehalt antiker Herrschaftslegitimation, in: Walter Beltz/Jürgen Tubach (Hgg.), *Religiöser Text und soziale Struktur* [Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft, 31], Halle 2001, 23-69.
- Baudy, Gerhard: Das verratene Geheimnis. Zur Rolle der Schlange in antiken Initiationsriten und Kulturentstehungsmythen, in: Aleida und Jan Assmann (Hgg.): *Schleier und Schwelle*, Bd. 3: *Geheimnis und Neugierde* [Archäologie der literarischen Kommunikation, V, 3], München, 1999, 137-163.
- Baudy, Gerhard: Die Wiederkehr des Typhon. Katastrophen-Topoi in nachjulianischer Rhetorik und Annalistik: Zu literarischen Reflexen des 21. Juli 365 n. Chr., in: *JbAC* 35 (1992), 47-82.
- Baumgartner, Walter: Der Auferstehungsglaube im Alten Orient (1933), in: ders.: *Zum Alten Testament und seiner Umwelt. Ausgewählte Aufsätze*, Leiden 1959, 124-46.
- Baumgartner, Walter: Das Nachleben der Adonisgärten auf Sardinien und im übrigen Mittelmeergebiet (1946), in: ders.: *Zum Alten Testament und seiner Umwelt. Ausgewählte Aufsätze*, Leiden 1959, 247-73.
- Bellen, Heinz: Christianissimus Imperator. Zur Christianisierung der römischen Reichsideologie von Constantin bis Theodosius, in: Rosmarie Günther/Stefan Rebenich (Hgg.): *E fontibus haurire. Bei-*

- träge zur römischen Geschichte und ihren Hilfswissenschaften, Paderborn u.a. 1994, 3-19.
- Berger, Klaus: *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten* [Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 13], Göttingen 1976.
- Bertram, G.: Auferstehung I (des Kultgottes), in: *RAC* I, 1950, 920-30.
- Bieberstein, Sabine/Kosch, Daniel (Hgg.): *Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute. FS H.-J. Venetz*, Luzern 1998.
- Bieringer, R./Koperski, V./Lataire, B. (Hgg.): *Resurrection in the New Testament. FS J. Lambrecht*, Leuven 2002.
- Boyle, A.J.: Introduction. Reading Flavian Rome, in: A. J. Boyle/W. J. Dominik (Hgg.): *Flavian Rome. Culture, Image, Text*, Leiden/Boston 2003, 1-69.
- Burck, Erich: Die Gestalt des Camillus (1964), in: ders. (Hg.): *Wege zu Livius* [Wege der Forschung, 132], Darmstadt 1967, 310-18.
- Burkert, Walter: *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München 1990.
- Clauss, Manfred: *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, München/Leipzig 2001.
- Dalferth, Ingolf U.: *Der auferweckte Gekreuzigte*, Tübingen 1994.
- Dalferth, Ingolf U.: Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten, in: *ZThK* 95 (1998), 379-409.
- Day, John: Resurrection Imagery from Baal to the Book of Daniel, in: J. A. Emerton (Hg.): *Congress volume*, Cambridge 1995, Leiden/New York/Köln 1997, 125-33.
- De Jonge, Marinus: Jesus' Death for Others and the Death of the Maccabean Martyrs, in: T. Baarda/A. Hilhirst u.a. (Hgg.): *Text and Testimony. FS A. F. J. Klijn*, Kampen 1988, 142-51 (wiederabgedruckt in M. De Jonge: *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs. Collected Essays*, Leiden 1991, 125-24).

- Faust, Eberhard: *Pax Christi et Pax Caesaris: Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief* [NTAO, 24], Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1993.
- Fiedler, Peter: Die Gegenwart als österliche Zeit – erfahrbar im Gottesdienst. Die ‚Emmausgeschichte‘ Lk 24,13-35, in: Lorenz Oberlinner (Hg.): *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen* [Quaestiones disputatae, 105], Freiburg/Basel/Wien 1986, 124-44.
- Flach, Dieter: Die römischen Christenverfolgungen. Gründe und Hintergründe, in: *Historia* 48 (1999), 442-62.
- Frankemölle, Hubert: Auferweckung Jesu – (nur) ein Zeichen apokalyptischer Endzeit?, in: Rudolf Hoppe/Ulrich Busse (Hgg.), *Von Jesus zu Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag* [Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 93], Berlin/New York 1998, 45-69 (= H. Frankemölle, *Jüdische Wurzeln christlicher Theologie* [BBB, 116], Bodenheim 1998, 209-32.
- Frazer, Sir James George: *Adonis, Attis, Osiris* [*The Golden Bough*, 3. Aufl., Teil IV], 2 Bde., (1913), Nachdruck London/Basingstoke 1980.
- Fugmann, Joachim: Zum Problem der Datierung der *Historia Alexandri Magni* des Curtius Rufus, in: *Hermes* 123 (1995), 233-43.
- Giovannini, Adalberto: 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.
- Girardet, Klaus M.: Das christliche Priestertum Konstantins d. Gr. Ein Aspekt der Herrscheridee des Eusebius von Caesarea, in: *Chiron* 10 (1980), 569-82.
- Gollinger, Hildegard: ‚Wenn einer stirbt, lebt er dann wieder auf?‘ (Ijob 14,14). Zum alttestamentlich-jüdischen Hintergrund der dem Kreuzestod nachfolgenden Erfahrung der Jünger mit dem Bekenntnis zur Auferweckung Jesu, in: Lorenz Oberlinner (Hg.): *Auferstehung Jesu - Auferstehung der Christen* [Quaestiones disputatae, 105], Freiburg/Basel/Wien 1986, 11-38.

- Gradwohl, R.: Drei Tage und der dritte Tag, in: *Vetus Testamentum* 47 (1997), 373-8.
- Gräßl, Herbert: *Untersuchungen zum Vierkaiserjahr 68/69 n. Chr. Ein Beitrag zur Ideologie und Sozialstruktur des frühen Principats*, Wien 1973.
- Haag, Ernst: Daniel 12 und die Auferstehung der Toten, in: John J. Collins/Peter W. Flint (Hgg.): *The Book of Daniel. Composition and Reception*, I [Supplements to *Vetus Testamentum*, 83,1], Leiden/Boston/Köln 2001, 132-48.
- Hartwich, Wolf-Daniel: Herakles und Christus als Märtyrer und Imperatoren. Die Gründungsmythen Roms und seiner Feinde, in: Enno Rudolph (Hg.): *Mythos zwischen Philosophie und Theologie*, Darmstadt 1994, 5-29, 201-3.
- Henrichs, Albert: Vespasian's Visit to Alexandria, in: *ZPE* 3 (1968), 51-80.
- Hoffmann, Paul: Auferstehung I/3. Neues Testament, in: *TRE* IV, 1979, 450-67; II/1. Auferstehung Jesu Christi, ebd. 478-513.
- Hoffmann, Paul (Hg.): *Zur neutestamentlichen Überlieferung zu der Auferstehung Jesu* [Wege der Forschung, 522], Darmstadt 1988.
- Holleman, Joost: *Resurrection and Parousia. A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Corinthians 15* [NTS, 84], Leiden/New York/Köln 1996.
- Hunzinger, Claus-Hunno: Babylon als Deckname für Rom und die Datierung des ersten Petrusbriefes, in: *Gottes Wort und Gottes Land. FS Hans-Wilhelm Hertzberg zum 70. Geburtstag*, hg. v. Henning Graf Reventlow, Göttingen 1965, 57-77.
- Keller, Erwin: *Eucharistie und Parusie. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* [Neutestamentliche Abhandlungen, NF, 15], (1982), 2. durchges. Aufl. mit einem Nachtrag, Münster 1986.
- Kellermann, Ulrich: *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer* [Stuttgarter Bibelstudien, 95], Stuttgart 1979.

- Kellermann, Ulrich: Das Danielbuch und die Märtyrertheologie der Auferstehung, in: J. W. Van Henten (Hg.): *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, Leiden u.a. 1989, 51-75.
- Kellermann, Ulrich: Überwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben, in: *ZThK* 73 (1976), 259-82.
- Lapide, Pinchas: *Auferstehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis*, Stuttgart/München (1977), 2. verb. Aufl. 1978.
- Lehnen, Joachim: Zwischen Abkehr und Hinwendung. Äußerungen christlicher Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts zu Staat und Herrscher, in: Raban von Haehling (Hg.): *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, Darmstadt 2000, 1-28.
- Leipoldt, Johannes: Zu den Auferstehungs-Geschichten, in: *ThLZ* 73 (1948), 737-42 (wiederabgedruckt in: Paul Hoffmann (Hg.): *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* [Wege der Forschung, 522], Darmstadt 1988, 285-296).
- Lembke, Katja: *Das Iseum Campense in Rom. Studie über den Isiskult unter Domitian* [Archäologie und Geschichte, 3], Heidelberg 1994.
- Levick, Barbara: *Vespasian*, London/New York 1999.
- Lona, Horacio E.: Über die Auferstehung des Fleisches“ [Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 66], Berlin/New York 1993.
- Lüdemann, Gerd: *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*, Göttingen 1994.
- Lüdemann, Gerd: *Die Auferweckung Jesu von den Toten*, Lüneburg 2002.
- Malherbe, Abraham J.: *Herakles*, in: *RAC* XIV, 1988, 559-83.
- Malitz, Jürgen (Hg.): *Nikolaos von Damaskus, Leben des Kaisers Augustus*, hg., übers. u. komm., Darmstadt 2003.
- Martin-Achard, Robert: *From Death to Life. A Study of the Doctrine of the Resurrection in the Old Testament*, Edinburgh/London 1960.
- McArthur, Harvey K.: ‚Am dritten Tag‘. 1 Kor 1,15b und die rabbinische Interpretation von Hosea 6,2 (1971/72), in: Paul Hoffmann

- (Hg.): *Zur neutestamentlichen Überlieferung zu der Auferstehung Jesu* [Wege der Forschung, 522], Darmstadt 1988, 194-202.
- Merkelbach, Reinhold: Aeneas in Cumae, in: *Museum Helveticum* 18 (1961), 83-99.
- Merkelbach, Reinhold: Drache, in: *RAC* IV, 1959, 226-50.
- Minnerath, Roland: *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'église apostolique* [Théologie historique, 101], Paris 1994.
- Müller, Hans-Peter: Daphnis – ein Doppelgänger des Gottes Adonis, in: *ZPDV* 116 (2000), 26-41.
- Müller, Hans-Peter: Die Geschichte der phönizischen und punischen Religion, *Journal of Semitic Studies* 44 (1999), 17-33.
- Müller, Hans-Peter: Sterbende und auferstehende Vegetationsgötter? Eine Skizze, in: *ThZ* 53 (1997), 74-82.
- Müller, Hans-Peter: Unterweltfahrt und Tod des Fruchtbarkeitsgottes, in: R. Albertz (Hg.): *Religion und Gesellschaft I* [Alter Orient und Altes Testament, 248], Münster 1997, 1-13.
- Müller, Ulrich B.: Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu [Stuttgarter Bibelstudien, 172], Stuttgart 1998.
- Murison, Charles Leslie: *Rebellion and Reconstruction. Galba to Domitian. An Historical Commentary on Cassius Dio's Roman History, Books 64-67 (A.D. 68-96)*, Atlanta 1999.
- Musurillo, Herbert: *The Acts of the Christian Martyrs. Introduction, Texts and Translations*, Oxford 1972.
- Nickelsburg, George W. E.: *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism* [Harvard Theological Studies, 26], Cambridge 1972.
- Nötscher, F.: Zur Auferstehung nach drei Tagen, in: *Biblica* 35 (1954), 313-19.
- Oberlinner, Lorenz (Hg.): *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen* [Quaestiones disputatae, 105], Freiburg/Basel/Wien 1986.
- Oepke, A.: Auferstehung II (des Menschen), in: *RAC* I, 1950, 930-8.
- Pani, Mario: Troia resurgens: Mito troiano e ideologia del principato, in: *AFLB* 18 (1975), 65-85.

- Perkins, Pheme: *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection*, New York 1984.
- Pfister, Friedrich: Herakles und Christus, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 34 (1937), 42-60.
- Pisi, Paola: Dumuzi-Tammuz. La ricerca di un dio, in: Paolo Xella (Hg.): *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona 2001, 31-62.
- Porter, Stanley E./Hayes, Michael A./Tombs, David (Hgg.): *Resurrection* [Journal for the Study of the New Testament: Supplement series, 186], Sheffield 1999.
- Porter, Stanley E.: Resurrection, the Greeks and the New Testament, in: Stanley E. Porter/Michael A. Hayes/David Tombs (Hgg.): *Resurrection* [Journal for the Study of the New Testament: Supplement series, 186], Sheffield 1999, 52-81.
- Riniker, Christian: *Die Gerichtsverkündigung Jesu*, Bern u.a. 1999.
- Rordorf, Willy Alwin: *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum*, Zürich 1962.
- Schöllgen, Georg: Integration und Abgrenzung: die Christen in der städtischen Gesellschaft, in: Dieter Zeller: *Christentum I* [Die Religionen der Menschheit, 28], Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 389-408.
- Schöllgen, Georg: ‚Tempus in collecto est.‘ Tertullian, der frühe Montanismus und die Naherwartung ihrer Zeit, in: *JbAC* 27/28 (1984/5), 74-96.
- Schubert, Kurt: Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit, in: *BZ* 6 (1962), 177-214.
- Schwier, Helmut: *Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66-74 n. Chr.)*, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1989.
- Simon, Marcel: *Hercule et christianisme*, Paris 1955.
- Simonis, Walter: *Auferstehung und ewiges Leben? Die wirkliche Entstehung des Osterglaubens*, Düsseldorf 2002.

- Smith, William Benjamin: *Der vorchristliche Jesus. Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, (1905) 2. Aufl. Jena 1911.
- Staats, Reinhart: Auferstehung I/4. Alte Kirche, in: *TRE IV*, 1979, 467-77.
- Stemberger, Günter: Auferstehung I/2. Judentum, in: *TRE IV*, 1979, 443-50.
- Stemberger, Günter: *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v. Chr. - 100 n. Chr.)* [Analecta Biblica, 56], Rom 1972.
- Strauss, David Friedrich: *Das Leben Jesu*, 2 Bde., Tübingen 1835/36 (Nachdruck Darmstadt 1969).
- Theißen, Gerd: Vom Davidsson zum Weltherrscher. Pagane und jüdische Endzeiterwartungen im Spiegel des Matthäusevangeliums, in: *Das Ende der Tage und die Gegenwart des Heils. Begegnungen mit dem Neuen Testament und seiner Umwelt. FS Heinz-Wolfgang Kuhn zum 65. Geburtstag*, hg. v. Michael Becker und Wolfgang Fenske, Leiden/Boston/Köln 1999, 145-64.
- Theißen, Gerd: Die politische Dimension des Wirkens Jesu, in: Wolfgang Stegemann/Bruce J. Malina/Gerd Theißen (Hgg.): *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002, 112-22.
- Theißen, Gerd: *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000.
- Thiede, Carsten Peter: Babylon, der andere Ort: Anmerkungen zu 1 Petr. 5,13 und Apg. 12,17, in: *Biblica* 67 (1986), 532-38.
- Thiede, Carsten Peter: *Geheimakte Petrus. Auf den Spuren des Apostels*, Stuttgart 2000.
- Thiede, Carsten Peter: *Der Petrusreport. Der Felsen der Kirche in neuem Licht*, Augsburg 2002.
- Thissen, Heinz J.: ‚Der große Pan ist gestorben‘. Anmerkungen zu Plutarch, De def. or. C. 17, in: Françoise Labrique: *Religions méditerranéennes et orientales de l'antiquité*, Kairo 2002, 177-83.

- Vittinghoff, Friedrich: ‚Christianus sum‘: Das ‚Verbrechen‘ von Außenseitern der römischen Gesellschaft, in: *Historia* 33 (1984), 331-57.
- Vögtle, Anton: *Biblischer Osterglaube*, Neunkirchen-Vluyn 1999.
- Vögtle, Anton/Pesch, Rudolph: *Wie kam es zum Osterglauben?*, Düsseldorf 1977.
- Walter, Uwe: Marcus Furius Camillus – eine schattenhafte Lichtgestalt, in: Karl-Joachim Hölkeskamp/Elke Stein-Hölkeskamp (Hgg.): *Von Romulus zu Augustus. Große Gestalten der römischen Republik*, München 2000, 59-68.
- Wardle, David: Vespasian, Helvidius Priscus and the Restoration of the Capitol, in: *Historia* 45 (1996), 208-22.
- Weiler, Ingomar: Titus und die Zerstörung des Tempels von Jerusalem, in: *Klio* 50 (1968), 139-158.
- Wißmann, Hans, Auferstehung, in: *TRE* IV, 1979, 441-3.
- Xella, Paolo: Da Baal di Ugarit agli dei Fenici. Una questione di vita o di morte, in Paolo Xella (Hg.): *Quando un dio muore. Morti e asenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona 2001, 73-96.
- Zager, Werner: *Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu. Eine Untersuchung zur markinischen Jesusüberlieferung einschließlich der Q-Parallelen* [Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 82], Berlin/New York 1996.
- Zeller, Dieter (Hg.): *Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende* [Die Religionen der Menschheit, 28], Stuttgart/Berlin/Köln 2001.
- Zeller, Dieter: Hellenistische Vorgaben für den Glauben an die Auferstehung Jesu?, in: Rudolf Hoppe/Ulrich Busse (Hgg.): *Von Jesus zu Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag* [Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 93], Berlin/New York 1998, 71-91.

Kaste

Rahul Peter Das (Halle)

Der Ethnologe Lukas Werth schreibt in einer unlängst veröffentlichten Studie:¹

It is significant that when Pakistan became founded as an independent state, its people saw themselves as Muslims pitched against Hindu India, and a South Asian identity became the identity of the enemy, but the category of the caste lost nothing of its importance. It tends to be denied if it is addressed consciously in relation to Hindu ideology, but this context is rarely addressed in the internal discourse.

Daß dies kein reines Theoriegebäude aus einer Gelehrtenstube ist, beweist eine Rede des pakistanischen Präsidenten, General Pervez Musharraf, aus dem Jahre 2001. In dieser hieß es zum Zustand Pakistans:²

What about adherence to moral principles? Do we notice it anywhere? What we see upheld is clan affiliation, caste and money. But no moral principles.

Wäre dies Teil einer Rede gewesen, in der nicht das pakistanische, sondern das indische Staatsoberhaupt seinen Landsleuten die Leviten liest, so wäre niemand überrascht gewesen. Aber aus dem Munde Musharrafs, dazu noch vor einer Ansammlung hoher muslimischer Schriftgelehrter, muß sie doch aufhorchen lassen.

Obwohl diese Rede Musharrafs als außerordentlich wichtig eingestuft und daher im In- und Ausland ausgiebig zitiert und analy-

¹ Lukas Werth, *Castes*, 882f.

² Pervez Musharraf, *Seerat Conference*, 164.

siert wurde, war es mir nicht möglich herauszufinden, in welcher Sprache er sie hielt. Der pakistanische Journalist Ardeshir Cowasjee erwähnt allerdings eine "English transcript",³ was die Vermutung nahelegt, daß die Sprache der Rede Urdu war. Das könnte zu der Frage führen, ob *caste* tatsächlich das wiedergibt, was im Original gemeint ist. Doch selbst wenn es sich bei *caste* eigentlich um *zāt* (die geläufige Bezeichnung) oder einen anderen Urdu-Ausdruck gehandelt haben sollte, kann an dem Gemeinten kein Zweifel bestehen, da es sich um eine offizielle Wiedergabe handelte.⁴ Es würde auch dem tatsächlichen Sprachgebrauch in Pakistan entsprechen, wo *caste* die geläufige englische Übersetzung von *zāt* ist.

Tatsächlich steht für die empirische Erforschung des Islams in Südasien inzwischen größtenteils fest, daß dieser durch Kasten gekennzeichnet ist. Es gibt eine ansehnliche Literatur zum Thema, auf die an dieser Stelle nur hingewiesen werden kann; umfassende weiterführende Angaben, mit kritischer Berücksichtigung auch der neueren relevanten Literatur, bietet Werth.⁵

Es ist daher nicht verwunderlich, daß in Indien gewisse muslimische Gruppen dagegen protestieren, daß im *Constitution (Scheduled Castes) Order* auch nach verschiedenen Änderungen bzw. Hinzufügungen nur Hindus, Sikhs und Buddhisten berücksichtigt und privilegiert werden; sie fordern – wie auch einige christliche Gruppen – immer drängender, von der Regierung offiziell als *dalits* ("Unterdrückte", oft auch mit "Unberührbare" übersetzt) und daher als *scheduled castes* oder zumindest *backward castes* anerkannt zu werden. Inzwischen hat sich auch eine entsprechende Vereinigung gegründet, die *All-India Backward Muslim Morcha*, die unlängst ihren Namen in *All India United Muslim Morcha* änderte.

Eine in diesem Zusammenhang besonders interessante Zeitungsmeldung sei hier wiedergegeben:⁶ "In Uttar Pradesh, a representative of the Backward Muslim Morcha ('Front') has com-

³ Ardeshir Cowasjee, *Fighting Chance*.

⁴ *Ibid.*: "released ... by the government".

⁵ Lukas Werth, *Castes* (siehe auch Torsten Tschacher, *Islam*, 73ff.; Rahul Peter Das, *Problematic Aspects*, 395).

⁶ Zitiert nach Peter Gottschalk, *Beyond Hindu*, 131.

plained about discrimination from high-caste Muslims and warned that many lower castes were in danger of conversion by Christian and Buddhist missionaries." Bisher war man es gewohnt, daß derartige Meldungen über Konversion zum Christentum und Buddhismus – und auch zum Islam – nur von Hindu-Kasten handelten.

In der Tat ist der Ausdruck *Muslim caste* in Reportagen englischsprachiger südasiatischer Zeitungen keine Seltenheit, und in Annoncen von südasiatischen Muslimen, die Ehepartner oder -partnerinnen suchen, wird überaus oft die *caste* angegeben. Allerdings findet man unter dieser Rubrik bisweilen auch Angaben wie "Muslim", "Sunni", "Schiite" usw., oder aber Bezeichnungen, die andere vielleicht als ethnisch ansehen würden. Dies ist indes keine Eigenart von Muslimen allein. Kenneth Champeon hebt in einem Internet-Aufsatz richtig hervor:⁷

It was a common question: "What is your caste, sir?" (The word 'caste' is not simply used to distinguish classes of Hindus; it is perfectly appropriate to speak of the Muslim caste, the Christian caste, but the classification goes further into sects, regions, etc. It is an economical way of determining your allegiances and family history. There is no equivalent word in English.)

Der letzte Satz dieses Exzerpts ist leider unklar, zumal nicht erwähnt wird, in welcher Sprache – Hindi oder Englisch – die genannte Frage gestellt wurde; sollte Hindi benutzt worden sein, so ist *caste* eventuell nur die Übersetzung des Autors für einen Hindi-Ausdruck wie etwa *jāt*, der meistens tatsächlich so übersetzt wird. Aber auch wenn in diesem Falle der englische Ausdruck nicht verwendet wurde, kann man tatsächlich das englische Wort *caste* sehr oft in dieser Weise verwendet finden, in den Medien beispielsweise sehr oft in Aufzählungen, in denen verschiedene als "hindu" betrachtete Kasten zusammen mit Muslimen als gleichartige Wähler- oder vergleichbare soziale Gruppen genannt werden.

Wie die bereits erwähnte *Constitution (Scheduled Castes) Order* verdeutlicht, wird in Indien das Vorhandensein von Kasten nur im Falle der "einheimischen" Religionen offiziell anerkannt. Auffal-

⁷ Kenneth Champeon, Religion.

lend ist das Fehlen der Dschainas (Jainas). Daraus läßt sich allerdings nicht automatisch schließen, daß sich unter diesen keine Kasten befinden; tatsächlich kennen auch sie Kasten.⁸ Zudem subsumieren andere indische Gesetzestexte die Dschainas, wie auch Sikhs und Buddhisten, unter den Oberbegriff "Hindus". Es handelt sich hierbei jedoch um einen sehr problematischen Bereich, in dem große begriffliche Unschärfen herrschen, nicht zuletzt wegen der verschiedenen Bedeutungen, die "Hindu" haben kann.⁹

Südasiatische Muslime bilden natürlich als Gemeinschaft, die ihren Ursprung außerhalb Südasiens sieht, eine andere Kategorie. Was andere ähnliche Gemeinschaften betrifft, deren identitätsstiftende Wurzeln auch außerhalb Südasiens liegen, so handelt es sich vornehmlich um Christen, Parsen (Zoroastrier) und Juden.

Daß es auch unter südasiatischen Christen Kasten gibt, ist längst allgemein anerkannt, spätestens seit Arundhati Roy in ihrem Bestseller darüber berichtet hat.¹⁰ Auch unter den Parsen konstatiert man Kasten, von denen einige (wie bei den Christen) als *dalits* bezeichnet werden könnten; ein besonders interessanter Beleg hierfür ist der im Anhang wiedergegebene Text.¹¹

Was indische Juden betrifft, so werden Einteilungen, die in der Literatur auch als "Kasten" bezeichnet werden, durch das wachsende Interesse an indo-jüdischen Studien immer bekannter; hierzu sei vor allem auf die Werke von Forschern wie Shalva Weil, Nathan Katz, Orpa Slapak, Ellen S. Goldberg usw. verwiesen.

Die Kategorie "Kaste" ist im Zusammenhang mit Gemeinschaften, die allgemein nicht als Hindus bezeichnet werden und auch keine Muslime sind, spätestens seit 1977¹² ein fester Bestandteil empirischer Studien solcher Gemeinschaften geworden. Somit bezieht sich diese Kategorie auf Südasiens in seiner Gesamtheit und

⁸ Charlotte Krause, *Social Atmosphere*; James Laidlaw, *Riches*, 88ff.; James F. Lewis, *Jains*, 364ff.

⁹ Zu diesem ganzen Themenkomplex siehe zuletzt Koenraad Elst, *Hindu*.

¹⁰ Arundhati Roy, *God of Small Things*.

¹¹ Man beachte auch, wie in diesem Text Brahmanen erst an zweiter Stelle der Hierarchie stehen.

¹² In diesem Jahr erschien Harjinder Singh, *Caste*.

verdient es – so dürfte man folgern – auch als gesamtheitliches Phänomen studiert zu werden, so, wie es Brara für den verwandten Bereich der Verwandtschaftsbeziehungen fordert.¹³ Man könnte daraus einen Beleg konstruieren für die ganz Südasiens umfassende *felt community*, die nach wie vor alle Staaten Südasiens kennzeichnen und heutige Grenzen überschreiten soll.¹⁴ Dennoch werden in der Öffentlichkeit in westlichen Ländern Kasten als allgemeines südasiatisches Phänomen nach wie vor nur ungenügend rezipiert.

Das ist sicherlich vor allem darauf zurückzuführen, daß die Kaste größtenteils als vornehmlich religiöse Kategorie verstanden wird, verbunden mit dem Hinduismus. Dies gilt auch für einen Teil der wissenschaftlichen Literatur; so finden wir etwa in einem bekannten Nachschlagewerk (*Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*), das die Kaste als "Stand" charakterisiert:¹⁵

Vom Berufsstand oder Lebensführungsstand unterscheidet sie sich durch erblichen Zugang: sie ist ein Geburtsstand. Vom rechtlichen Geburtsstand unterscheidet sie sich, da die Abschließung gegen außen religiös abgesichert ist.

Diese Sichtweise ist bekanntlich nicht unwesentlich von Max Webers Hinduismusthese beeinflusst worden. Es liegt auf der Hand, daß auf der Basis dieser Verbindung mit einer bestimmten Religion Kasten in anderen Religionsgemeinschaften als durch hinduistischen Einfluß entstanden oder als Reste des Hinduismus angesehen werden können, mit entsprechender Apologetik oder Instrumentalisierung in aktuellen Auseinandersetzungen.

Die Idee der vornehmlich hinduistischen Verankerung des Systems wird indes von einem Teil der einschlägigen Forschung schon lange als problematisch angesehen. Entsprechend haben sich im Laufe der Zeit verschiedene andere Erklärungsversuche für das We-

¹³ Rita Brara, *Kinship*, 442.

¹⁴ Vgl. Rajat Kanta Ray, *Felt Community*, 564: "The felt community, once born, reproduces itself in various forms. ... As civil society continues to extend the hold of reason and equal rights over the community of surging emotions, it may yet break across the barriers, reproduce the felt community, and mingle it with humanity at large."

¹⁵ Alois Payer, *Kaste*, 335. Vgl. auch Ajit Kumar Sinha, *Social Institutions*, 39: "The caste system of the Hindus is based on their religious beliefs."

sen der Kaste entwickelt, die teilweise auf Kategorien beruhen, die, wie etwa die Dichotomie "rein/unrein", nach unserer heutigen Auffassung dem Bereich des "Religiösen" zuzuordnen wären (wenn auch nicht notwendigerweise dem des Hinduismus), teilweise jedoch nicht. Dies ist indes nicht der Ort, um in diese Diskussion einzusteigen; für einen solchen Einstieg sei auf die Angaben in neueren Werken verwiesen.¹⁶

Tatsächlich wird der Finger hier auf einen wunden Punkt gelegt, nämlich den, daß es sich sowohl bei "Religion" als auch bei "Hinduismus" um fremde Termini handelt, die von Außenstehenden zur Charakterisierung der südasiatischen Gesellschaft(en) angewandt wurden. Da mit diesen Termini auch bestimmte Vorstellungen verbunden sind, ist es gemäß der genannten Sichtweise naheliegend, daß ihre Anwendung zur entsprechenden Kategorisierung des Vorgefunden gemäß diesen Vorstellungen führen mußte, um so eine Korrelierung mit diesen herzustellen.

Eine derartige Kategorisierung kann tatsächlich vorhandene Entsprechungen offenbar machen, sie kann aber auch dazu führen, daß solche Entsprechungen durch verschiedene Eingriffe oder Umdeutungen neu geschaffen werden. In Bezug auf "Religion" und "Hinduismus" wird der britischen Bürokratie und der westlichen akademischen Südasienforschung immer häufiger letzteres vorgeworfen.

Hier soll nicht auf die Einzelheiten dieser Diskussion eingegangen oder das Für und Wider diskutiert, sondern nur auf die Konsequenzen für die Erforschung des Kastenwesens aufmerksam gemacht werden, die sich aus dem genannten Vorwurf ergeben. "Religion" ist bereits im Kontext europäischer Kulturen, insbesondere der der Antike, ein problematisches Wort, und die zeitgenössische Religionswissenschaft ist sich dieser Problematik bewußt. Die autochthonen Sprachen Südasiens ihrerseits besitzen keinen Terminus, der "Religion" adäquat wiedergeben kann; erst im Laufe des 19. Jahrhunderts hat das Sanskritwort *dharma* diese Funktion übernommen, andere Wörter wie etwa *mata*, die auch erwogen worden waren, aus diesem neuen semantischen Feld verdrängend. In der Bedeutung "Religion" ist *dharma* dann einerseits von den meisten

¹⁶ Beispielsweise Lukas Werth, *Castes*; Susan Bayly, *Caste*; Dipankar Gupta, *Interrogating Caste*. Man beachte auch Peter Robb, *Concept of Race*.

modernen südasiatischen Sprachen übernommen worden,¹⁷ während andererseits diese moderne Bedeutung häufig auf *dharma* in älteren Textzeugnissen übertragen worden ist.

Dieser komplexe Vorgang und die sich daraus ergebenden Probleme sind von Hans Harder ausführlich dargestellt worden,¹⁸ so daß hier ein Hinweis auf seine Diskussion genügt. Genügen möge hier auch der Hinweis auf das Problem der Anwendung des Begriffs "Religion" für den Islam oder als – von vielen Muslimen abgelehnte – Übersetzung des Wortes *dīn*, da dieses Problem inzwischen als allgemein bekannt gelten kann.

Warum die Sache so problematisch ist, kann leicht anhand des oben angegebenen Zitates aus dem *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* verdeutlicht werden. Hier wird zwischen "rechtlich" und "religiös" unterschieden und die Kaste letzterem Bereich zugeordnet. Nun ist, wie wir gerade gesehen haben, das Wort *dharma* als Äquivalent des englischen *religion* (und seiner Entsprechungen in anderen europäischen Sprachen) gewählt worden, ganz offensichtlich auf Grund gewisser Gemeinsamkeiten, die man zwischen den beiden Termini gesehen hat. Die Textgattung *Dharmaśāstra*, die von ebenjenem *dharma* handelt, wird allgemein jedoch als "Rechtswissenschaft" bezeichnet. Die Trennung der Kategorien "rechtlich" und "religiös" in der europäischen Sprache ist folglich im südasiatischen Sprachbereich so nicht gegeben, und es ist offenbar, daß dies schwerwiegende Folgen für die postulierte Kategorisierung der Kaste haben muß.

Es muß allerdings auch auf die Ausdrücke *dharmasthāna* "Ort für/des *dharma*" und *dharmasālā* "Halle/Haus für/des *dharma*" zur Bezeichnung von Moscheen und Tempeln in Sanskrit-Inschriften aus der sogenannten "islamischen" Zeitperiode aufmerksam gemacht werden. Brajadulal Chattopadhyaya, der diese Termini anführt, übersetzt *dharma* in solchen Kontexten mit *religion* oder *faith*.¹⁹

¹⁷ Dies trifft auch für die dravidischen Sprachen Südindiens zu, auch wenn in diesen für "Religion" eher *mata* verwendet wird, dessen semantisches Feld im Bereich von "Idee; Meinung; Doktrin" und dergleichen liegt.

¹⁸ Hans Harder, *Śrīmadbhagavadgītā*, 180ff., 238ff.

¹⁹ Zu den einschlägigen Stellen siehe Brajadulal Chattopadhyaya, *Representing*, 126.

Diese Übersetzungen werden jedoch nicht begründet und sind sicherlich auch von der im Bengalischen, der Muttersprache Chattopadhyayas, geläufigen Bedeutung des Begriffs *dharma* beeinflusst. Sie sind nämlich nicht zwingend. Wenn wir beispielsweise von der von Wilhelm Halbfass für den "traditionellen Hinduismus" hervorgehobenen Bedeutung "Brauch" ausgehen,²⁰ dann können wir die genannten Termini verstehen als Orte bezeichnend, an denen die der jeweiligen Gemeinschaft eigenen Bräuche (Handlungen) durchgeführt werden, womit Bereiche wie Glaube, Bekenntnis, Theologie usw. ausgeklammert bleiben.

Es ist wahrscheinlich nicht zuletzt das Wissen um die Problematik des Begriffs "Religion", das die Autoren des Artikels zur Kaste in der *Encyclopædia Britannica* veranlaßt hat, den Ausdruck *religious* zu vermeiden und statt dessen *moral* zu verwenden; so fängt der Artikel mit dem Satz an: "Caste systems are moral systems that differentiate and rank the whole population of a society in corporate units (castes) generally defined by descent, marriage, and occupation".²¹ Allerdings ist dieser Lösungsversuch des Problems alles andere als befriedigend, denn er führt unter anderem auch zur nicht minder schwierigen Frage nach dem Inhalt und dem tatsächlichen Vorhandensein des durch die Kategorie *moral* Implizierten.

Ähnlich problematisch wie "Religion" ist "Hinduismus", denn auch hierbei handelt es sich um eine Kategorie, die nicht autochthon ist und auf einer Bezeichnung ("Hindu") aufbaut, die aus dem iranisch-westasiatischen Bereich kommt, nicht aus Südasien selbst. Der in diesem Zusammenhang erhobene Vorwurf an die Adresse Europas, erst durch die Einführung dieses Termini sei eine entsprechende tatsächliche Entität in Südasien geschaffen worden, ist inzwischen so bekannt, daß eine Angabe der relevanten – und inzwischen unüberschaubaren – Literatur unterbleiben kann.

Zu berücksichtigen ist ferner, daß auch im Bereich der Islamstudien – und nicht nur der auf Südasien bezogenen – der Vorwurf der Ontologisierung oder Essentialisierung des Islams, des Erschaffens einer klar umrissenen Kategorie "Islam", die es in der Wirklichkeit

²⁰ Wilhelm Halbfass, *Indien*, 366.

²¹ McKim Marriott und Ronald B. Inden, *Caste*, 348.

nie gegeben habe, erhoben wird. Auch dieser Vorwurf ist wohlbekannt und bedarf hier keiner weiteren Diskussion.

Die erwähnte Kritik ist für den gegebenen Kontext insofern von großer Bedeutung, als das Fehlen von klaren Grenzziehungen und essentiellen Gegensätzen unweigerlich zur Hinterfragung von bisherigen Erklärungen von Phänomenen führen müßte, die in verschiedenen, ihrem angenommenen Grundwesen gemäß als voneinander deutlich abgrenzbar angesehenen "religiösen" Gruppierungen zu finden sind.

Es läßt sich beispielsweise leicht ausmalen, welche Konsequenzen sich etwa für die von einem bestimmten Islam-Bild ausgehende, folgende Behauptung T.N. Madans in Bezug auf "'brotherhoods', lineages, clans, tribes, castes, or caste-analogues, and socio-economic classes" in Pakistan ergeben: "religion (Islam) is the bedrock upon which different types of social organizations are constructed".²² Umgekehrt ist in einer Untersuchung zum Kastenwesen die Gegenüberstellung eines heterogenen Islams und eines monolithischen, essentialisierten Hinduismus²³ auch höchst problematisch.

Derartige Essentialisierungen können den Wert empirischer Studien sehr beeinträchtigen. Ein Beispiel liefert Arefeen,²⁴ der die sozialen Schichtungen ("caste") von Muslimen in Bangladesch untersucht. Obwohl sich der Problematik der verwendeten Begriffe durchaus bewußt, versäumt er es, in seiner Gegenüberstellung mit "Hindu caste" auch diese ähnlich empirisch-differenzierend zu betrachten. Vielmehr geht er von einem essentialisierten hinduistischen Kastenwesen aus, wobei er auch noch versucht, die heutigen Schichtungen in Bangladesch auf ein "early Islamic stratification system" zurückzuführen, was offenbar durch ein gleichfalls essentialisiertes Islambild bedingt ist. Beispiele dieser Art lassen leicht nachvollziehen, warum bisherige Schematisierungen und Kategorisierungen immer mehr hinterfragt werden.

In Frage gestellt werden zudem zunehmend auch andere Vorstellungen, die lange die Diskussion zum Kastenwesen in Südasien do-

²² T.N. Madan, Introduction, 21.

²³ Marc Gaborieau, *Sociology*, 308.

²⁴ Helaluddin K.S. Arefeen, *Concept*.

miniert haben; die wichtigste darunter ist wahrscheinlich jene, die Kasten als ein maßgebliches Charakteristikum der "Hindu"-Gesellschaft seit grauer Vorzeit betrachtet. Diese These wird nicht nur von Soziologen und Ethnologen, die sich mit eher zeitgenössischen Themen befassen, bestritten, sondern auch von Veda-Philologen.²⁵ Manche gehen gar so weit, die Entstehung des Systems, das als Referenzbasis der Kastendiskussion dient, vornehmlich in die Zeit der Auflösung des Moghul-Reiches und des Beginns der Kolonialperiode zu legen.

Kritisch betrachtet wird inzwischen aber auch die Vorstellung der Zentralität des Kastenwesens im Hinduismus überhaupt, zumindest jedoch seiner Dominanz über andere gesellschaftliche Faktoren.²⁶ Es wird jedoch auch hervorgehoben, daß weder die Grenzen und charakteristischen Merkmale einzelner, noch die relativen Hierarchien verschiedener Kasten feste Konstanten sind. Eine weitere Kontroverse betrifft die Frage, inwieweit die Ansichten bestimmter einheimischer Gruppen zum Kastenwesen oder -system tatsächlich als allgemein akzeptiert angesehen werden können.²⁷

Auch wenn hiermit nur einige mit dem Kastenwesen in Südasiens verbundene Kontroversen überblicksartig angeführt werden konnten, wird bereits aus diesem kurzen Überblick doch deutlich, daß wir uns anscheinend in einer Umbruchphase in Bezug auf die Erforschung dieses Gegenstandes befinden. Welche Richtung die Entwicklung letztendlich einschlagen wird, ist noch unklar. Offenkundig ist jedoch, daß die angesprochenen Kontroversen eng verknüpft sind mit Entwicklungen, die die Erforschung der Gesellschaftsstrukturen Südasiens überhaupt betreffen.

Wie dabei die Bruchlinien verlaufen, verdeutlicht folgendes Zitat:²⁸

²⁵ Beispielsweise J.C. Heesterman, *Caste*.

²⁶ Vgl. dazu z.B. Mary Searle-Chatterjee und Ursula Sharma, *Contextualising*, sowie Ranajit K. Bhadra, *Caste*, 1ff.

²⁷ Man beachte in diesem Zusammenhang die subtile Formulierung von Arjun Guneratne, *Many Tongues*, 84: "The nineteenth-century Nepali state shaped society in the image most familiar to its high-caste political elite: a caste society hierarchically ranked from the pure to the polluted."

²⁸ Detlef Kantowsky, *Indien*, 171.

Die Wurzeln eines derartigen Klischees lassen sich vergleichsweise sorgfältig in folgende drei Richtungen verfolgen: Mit Hilfe von entfremdeten Pundits (Priestern) als Hauptinformanten erarbeiten die *Indologen* ein sanskritistisches Textbild der indischen Gesellschaft. Darin fanden die britischen *Kolonialbeamten* denn endlich die Werkzeuge, um ein weithin unverständliches Sozialmilieu zu erklären. Das Kasten-Konzept als das Strukturprinzip der indischen Gesellschaft schlechthin diente ihnen als einfach zu handhabendes Werkzeug, um bis dahin ungeordnete Sozialfakten in leicht zu verwaltende Untereinheiten zu arrangieren. Dieses Bild einer nach Kasten unterteilten Gesellschaft versahen die *Missionare* dann noch mit exotischen Tönen durch ihre Kampagnen gegen Kinderheirat, Witwenverbrennungen und Menschenopfer als den greulichen Konsequenzen heidnischen Irrglaubens.

Weiterhin wird gesagt:²⁹

Bürokratie und Indologie wirkten also beide in die gleiche Richtung und veranlaßten "ego" sehr bald, sich so zu verhalten, wie "alter" es von ihm erwartete. Als Ergebnis eines Prozesses der "self-fulfilling-prophecy" nahm das indische Sozialsystem mehr und mehr den Charakter an, wie er von den Kolonialherren zur Legitimierung ihres eigenen Führungsanspruchs und Missionseifers antizipiert worden war.

Diese Ideen werden von Jakob Rösel weiterentwickelt.³⁰ Sowohl Kantowsky als auch Rösel stehen jedoch nicht allein, sondern sind hier nur als Beispiele einer Denkschule angeführt, die das Kastenwesen in seiner jetzigen Ausprägung – und insbesondere die augenfällige Zunahme seiner Bedeutung in Gesellschaft und Politik – letztendlich auf das Einwirken von Europäern zurückführt, die Entwicklungen angestoßen hätten, die eine Eigendynamik entwickelten.³¹ In dieser Hinsicht hätten wir also die gleiche Entwicklung wie jene, die zur Schaffung jenes "Hinduismus" geführt haben soll, der heute auf der Basis von durch die gleichen Europäer geschaffe-

²⁹ Ibid., 172.

³⁰ Jakob Rösel, *Hinduismusthese*. Siehe auch Martin Fuchs, *Theorie*, 85ff.

³¹ Dazu zuletzt Nicholas B. Dirks, *Castes*, und Jenkins, *People*, 1146f.

nen Vorgaben ein Eigenleben entwickelt.³² Agehananda Bharati bringt in seinen Bemerkungen zum Kastenwesen diese These in der ihm eigenen provokanten Weise auf den Punkt: "Again the Indian jingoist's view of things converges with that of the scripture-oriented orientalist."³³

Ob diese Ansichten ganz oder teilweise zutreffend sind oder nicht, kann und soll hier nicht erörtert werden. Was stattdessen hervorgehoben werden soll, ist die Infragestellung der bisherigen überragenden Bedeutung "klassischer" Textzeugnisse im gegebenen Zusammenhang. Denn es ist offenbar, daß dies zu Konflikten mit der Denkschule führen muß, die beispielsweise der Beitrag der *Encyclopædia Britannica* verkörpert:³⁴

... comparative sociology ... did not attempt to base its understanding closely upon the cognitive assumptions actually prevalent in South Asia. For understanding of this sort, one must examine certain Indian social concepts that are known first from Vedic texts from 1000 BC. These are maintained to the present by the predominant Hindu population and are widely shared among persons of all religions residing in South Asia.

Ebendiese Authentizität und Autorität der Texttradition wird von der anderen Denkschule entschieden in Abrede gestellt. Diese Infragestellung betrifft indes nicht nur den uns hier interessierenden Bereich der südasiatischen Lebenswirklichkeit; inzwischen wird die Relevanz bisheriger Textstudien für die Erklärung dieser Lebenswirklichkeit überhaupt in Frage gestellt – sogar von Forschern, die sich vornehmlich mit solchen Textzeugnissen befassen. Ein Beispiel ist der australische Sanskrit-Philologe Bailey;³⁵ sein japanischer Kollege Einoo, der sich auch im Bereich der Veda-Philologie

³² Zu beiden Themen siehe zuletzt die interessanten Ausführungen von Padmanabh Samarendra, *Classifying Caste*.

³³ Agehananda Bharati, *Hinduism*, 94.

³⁴ McKim Marriott und Ronald B. Inden, *Caste*, 349.

³⁵ Greg Bailey, *Fundamental Problems*.

hervorgetan hat, geht sogar so weit, folgende Behauptung aufzustellen.³⁶

So it is natural that for an understanding of contemporary rural India, and for the study of South Asia as an area study, Indology has been useless.

Ein deutscher Kollege, Inhaber des Lehrstuhls für klassische Indologie an einer deutschen Universität, schreibt speziell zur Kastenproblematik:³⁷

Falsch ist jedoch die Zurückführung des Kastensystems auf das Varṇa-Schema [der vedischen und späterer Texte; R.P.D.], weil dann tatsächlich die religiösen Vorstellungen der Brahmanen überbewertet werden. Vor allem Indologen neigen dazu, wie der französische Indologe Robert Lingat bemerkt, überall den (brahmanischen) Priester wirken zu sehen.

Unabhängig davon, ob diese Einschätzung zutrifft oder nicht, ergibt sich aus dieser Negierung des Primats von Textstudien die Möglichkeit, das Kastenwesen losgelöst von diesem aus verschiedenen anderen Blickwinkeln zu betrachten, die nicht nur zu den oben angeführten Infragestellungen führen, sondern zu weiteren, die möglicherweise noch folgenschwerer sind.

Zum einen führt eine solche Betrachtung zu der Frage, ob das wesentliche Element von Kastenstrukturen nicht besser in anderen Bereichen als "Religion", "Ritual" oder dergleichen zu suchen wäre; diese wären dann nur als sekundäre Elemente zur Verfestigung der Strukturen anzusehen, unabhängig davon, wie Proponenten oder Apologeten des jeweiligen Systems sie zur Legitimierung oder Erklärung des Systems einsetzen. Sollten Gedanken, Handlungen oder dergleichen aus den genannten Bereichen sich in einem bestimmten Umfeld eng mit Kastenstrukturen verwoben haben, wäre daraus dann nicht automatisch zu schließen, daß sie ursächlich mit diesen Strukturen in Verbindung stehen.

Gleiches kann aber auch für anderes gelten, das manche als für "Kaste" in Südasien zentral erachten, etwa "Reinheit". Gerade die

³⁶ Shingo Einoo, *Relation*, 15.

³⁷ Axel Michaels, *Hinduismus*, 182.

angenommene Zentralität der "Reinheit" hat beispielsweise zu der Annahme geführt, daß es im Nahen Osten keine "Kasten" gebe, obwohl die Sozialstruktur der südasiatischen ähñle, weil das "concept of pollution, so typical of India, is absent"; sein Platz werde allerdings von der Vorstellung der "Scham" eingenommen.³⁸ Sollte "Reinheit" aber kein primäres Charakteristikum sein, so sieht die Sache offensichtlich anders aus.³⁹

In diesem Zusammenhang kann auf folgende Ausführungen eines Ethnologen verwiesen werden:⁴⁰

Die ethnologische Prämisse, durch empirische Forschungen eines Jahrhunderts immer wieder bestätigt, behandelt 'Kultur' dagegen als ein höchst heterogenes Gewebe von Wertideen. Sprachliche und religiöse Komplexe gehören zu diesem Stoff. Präsenz oder Abwesenheit einer bestimmten Sprache oder Religion ist aber nicht in jedem Fall prägend für eine Kultur, sie kann auch unbedeutend sein, so wie eine bestimmte Wirtschaftsordnung oder Technik nicht unbedingt das Charakteristische sein muß. Vielleicht, so eine evolutionistische Spekulation, verlaufen die Grenzen von Kultur, Sprache und Religion in dem Maße kongruent, in dem bürokratische Ordnungsmaßnahmen anfallen, so daß linguistische Regeln und kosmologische Vorstellungen – etwa in Schulen und Kirchenbüchern – dem Status substanzieller Individuen zugeschrieben werden.

Ferner heißt es:⁴¹

Menschen mögen also den gleichen oder unterschiedlichen Gottheiten dienen oder Sprachen Ausdruck verleihen, ihre Kultur muß deshalb nicht nach Sprach- oder Religionsgrenzen gemessen werden. Sie kann eine oder mehrere Religionen und Sprachen einschließen oder mit benachbarten Kulturen teilen.

³⁸ Charles Lindholm, *Caste*, 487.

³⁹ Es sei allerdings auch darauf hingewiesen, daß die Ausführungen von Ildikó Bel-lér-Hann, *Temperamental Neighbours*, 72ff. zu "Temperament" bei muslimischen Uighuren und deren Meidung von Speisen der Han-Chinesen zum Konzept der "Reinheit" passen; *fear of pollution* wird sogar ausdrücklich erwähnt (S. 73).

⁴⁰ Georg Pfeffer, *Sprache*, 769.

⁴¹ *Ibid.*, 771.

Warum solche Überlegungen wichtig sind, kann anhand einiger Beispiele demonstriert werden. In einem 1892 publizierten Buch, das Aufsätze der Jahre 1887-1889 vereint, berichtet Bhudev Mukhopadhyay über seine Begegnung mit einem tamilischen Christen, der stolz darauf war, ein Brahmane zu sein.⁴² Obwohl bereits sein Urgroßvater Christ gewesen sei, habe die Familie nie andere als Brahmanen geheiratet. Gegenwärtig sei er zu einem Tempelfest in Tanjore unterwegs, wo die Familie ab und zu die dort üblichen Verehrungsrituale der Gottheiten (*pūjā*) ausführe, denn schließlich habe man nur die Religion gewechselt, nicht aber die Kaste.⁴³

Tapan Raychaudhuri beschreibt in seinen Jugenderinnerungen eine alte Gemeinschaft von Katholiken (mit portugiesischen Familiennamen) in Ostbengalen (heute Bangladesch), die mit großem Zeremoniell das jährliche Fest der Göttin Kālī beging.⁴⁴ Auf den vermeintlichen Widerspruch angesprochen, fragten sie erzürnt, ob die Tatsache, daß sie römisch-katholisch geworden seien, etwa zum Verlust ihrer Kaste geführt habe.⁴⁵

Ein neuerer Aufsatz eines Nachrichtenblattes macht schließlich auf muslimische Gemeinschaften in Nordindien aufmerksam, die trotz der Kritik anderer Muslime immer mehr die alten Kastenverbindungen mit Hindus wiederbeleben, was auch Heiraten über die Religionsgrenzen hinweg sowie "religiöse" Handlungen in Tempeln mit einschließt.⁴⁶

Diese Beispiele ließen sich mühelos vermehren. Sie sind nicht nur ein schöner Beleg für die – trotz aller verwaltungstechnischer und akademischer Schematisierung – nach wie vor anzutreffende Unbestimmtheit (*fuzziness*) von Identitäten, wie sie beispielsweise

⁴² Bhudev Mukhopādhyāy, *Sāmājīk prabandha*, 18f.; siehe auch Sudipta Kaviraj, *Reversal*, 258.

⁴³ *ām'rā dharmāi bad'lāiyāchi, jāti bad'lāi nāi.*

⁴⁴ Tapan Rāy'caudhurī, *Romanthan*, 41.

⁴⁵ *romāi-kāttik haichi deikhyā ki āmāgo jāit gyāche.*

⁴⁶ Subhash Mishra, *Mixed Strains*.

Kaviraj für die vorkoloniale Zeit festgestellt hat,⁴⁷ sondern auch für die bekannte Einsicht, daß "religiöse" Handlungen und Bräuche von Glaube oder Überzeugungen zu trennen sind. Natürlich ist es durchaus möglich, daß auch in derartigen Belangen kein "entweder-oder"-Denken herrscht, doch es könnte auch so sein, daß die Handlungen in den genannten Beispielen in etwa einen Stellenwert haben, den die Teilnahme an "religiösen" Feierlichkeiten (etwa zu Weihnachten und Ostern) für einen Atheisten oder Agnostiker im Westen hat, wobei für diesen allerdings der Besuch von Gottesdiensten oder das Rezitieren von Gebeten problematisch sein könnte, weil er sie wohl eher als Glaubensbekenntnisse auffassen dürfte.

Man kann dies vielleicht auch "Religion" nennen, aber dann ist "Religion" letztendlich nichts anderes als Brauchtum. Das wäre eventuell sogar eine recht gute Beschreibung für das, was oben angeführt wurde, vor allem im Lichte der Beschreibung von Bhudev Mukhopadhyay, der den tamilischen Christen wegen seiner spezifischen Tracht, Haarfrisur usw. als Hindu angesehen hatte und seine wahre Religion erst erfuhr, als sie freiwillig mitgeteilt wurde. Aus europäischer Sicht sind derartige äußerliche Merkmale meistens als "religiös" eingestuft worden, und werden es oft auch heute noch. Es wäre interessant zu erfahren, wie ein Asiate, der keine Europaerfahrung hat, mittelalterliche europäische Standeskleidung (einschließlich die der Juden) oder gar moderne Trachten analysiert; leider sind mir keine einschlägigen Belege bekannt.

Die Entflechtung der Kategorien "Religion" und "Kaste", die in den obigen Beispielen durchgeführt wird, eröffnet aber nicht nur Möglichkeiten für das Beschreiten neuer Wege, sondern wirft auch eine Reihe von Problemen auf. Das erste führt zurück zu dem bereits oben problematisierten Terminus "Religion": Was genau ist in den Beispielen damit gemeint? Im ersten Beleg wird das bengalische Wort *dharmā* verwendet, das aber offenkundig – wie auch im Werk von Bhudev Mukhopadhyay überhaupt – in der aus dem Englischen übernommenen neuen Bedeutung "Religion" verwendet wird; es ist zudem sehr wahrscheinlich, daß der Tamile und der Bengale sich auf englisch unterhielten. Dieses Beispiel macht deut-

⁴⁷ Sudipta Kaviraj, *Structure*, 307ff.; vgl. auch Shalini Randeria, *Hindu-‘Fundamentalismus’*, 36f.

lich, wie schwierig es ist, einschlägige Aussagen aus kolonialer und postkolonialer Zeit semantisch zu analysieren, unabhängig von der verwendeten Sprache.

Es wäre in diesem Zusammenhang sicherlich nützlich, wenn wir eingehende Untersuchungen darüber hätten, mit welchen Termini, wenn überhaupt, "Religionswechsel" im vorkolonialen Südasien beschrieben wurden. Leider fehlen solche Untersuchungen.

Viel wichtiger ist jedoch ein zweites Problem, nämlich die Frage nach dem, was oben als "Kaste" (im Gegensatz zu "Religion") bezeichnet wurde. Der häufigste Terminus ist *jāti* oder seine verschiedenen Varianten in modernen Sprachen (z.B. *jāt*, *jāit*) – so auch in den zwei bengalischen Beispielen oben. Tatsächlich ist *jāti* aber ein ausgesprochen problematisches Wort, das – sowohl in alter als auch in heutiger Zeit – ein sehr breites semantisches Spektrum abdeckt, für das man verschiedene Übersetzungen wie etwa "Ethnie", "Volk", "Gattung", "Familie", "Stamm", "Kaste", "Rasse" usw. bemüht.⁴⁸

Das Problem hier ist ganz offensichtlich nicht eines des ursprünglichen Begriffs, sondern der Sprachen, in die der Begriff übersetzt wird; diese sehen sich gezwungen, ihre eigenen Kategorien anzuwenden und damit Grenzziehungen vorzunehmen, die der ursprüngliche Terminus nicht enthält, zumindest nicht in dieser Weise. Die einschlägige Diskussion findet aber größtenteils auf der Basis dieser Übersetzungen statt, oft sogar ohne Bezug auf den eigentlichen Terminus. Wenn aber Bezug auf ihn genommen wird, dann erfolgt die Zuweisung der jeweiligen Bedeutung in der Regel nach semantischen und anderen Kriterien, die der Diskussions- und Diskursprache angehören, nicht derjenigen, aus der der Terminus stammt.⁴⁹ Erschwerend kommt bekanntlich hinzu, daß das Eingebundensein dieser zugewiesenen Bedeutungen in wiederum andere kulturelle Kontexte nur selten berücksichtigt wird.

⁴⁸ Dieses Problem ist von Partha Chatterjee, *Manifold Uses* behandelt worden. Siehe auch Sudipta Kaviraj, *Structure*, 317f.; D.R. Senanayke, *Democratic Representation*, 447f.; Martin Fuchs, *Theorie*, 85 Anm. 2.

⁴⁹ Arjun Guneratne, *Many Tongues*, 86 benutzt sicherlich nicht grundlos die Formulierung "Western concept of caste".

Da individuelle Wörter mit bestimmten Vorstellungen verbunden sind, ist offenbar, wie groß das Potential für Verfälschungen hier ist. Das Problem betrifft nicht nur *jāti* und seine Verwandten, sondern auch andere Wörter verschiedener südasiatischer Sprachen, für die die Bedeutung "Kaste" angegeben wird.

Ein Beispiel wäre etwa die Übersetzung "Kaste" für die neu-indoarische Variante des wohl aus dem Persischen oder Urdu entlehnten, ursprünglich arabischen Wortes *ġamā'at*, aus dessen auch im Persischen und Urdu greifbarer Grundbedeutung (der wohl das neutrale "Gruppe" am nächsten kommt) sich ein weites mögliches semantisches Feld ergibt. Besonders augenfällig ist diese Übersetzung, wenn das übersetzte Wort eine indische Gemeinschaft bezeichnet, die aus auch heute noch als solche erkennbaren Afrikanern besteht, gilt als das von ihnen selbst hervorgehobene Hauptkennungszeichen ihrer "Kaste" doch ihr krauses Haar.⁵⁰

Der Ausdruck *birādarī* wird von manchen als "Kaste" übersetzt,⁵¹ während andere entschieden bestreiten, daß er "Kaste" bedeuten kann.⁵² In diesem Falle ist das zugrunde liegende semantische Feld nicht nur in der Ursprungssprache (Neupersisch) relativ klar ("Bruderschaft; Brüderschaft"), sondern dürfte auch den Sprechern, die den Ausdruck in Kontexten verwenden, die unter anderem zur Übersetzung "Kaste" geführt haben, geläufig sein. Es ist jedoch offenbar, daß dies nicht ausreicht, um die Bedeutung des Wortes in den erwähnten Kontexten zu ermitteln und passende Äquivalente zu finden.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die klare Grenzziehung durch Heesterman zwischen *jāti* und dem älteren Terminus *varṇa* der vedischen Texte, das meistens mal als "Kaste", mal als "Stand" übersetzt wird: *jāti* wird von Heesterman als "caste" erläutert, *varṇa* als "sharing brotherhood".⁵³

⁵⁰ Helene Basu, *Habshi-Sklaven*, 9. Für andere Belege siehe "jamat" und "Kaste" im Index (S. 238).

⁵¹ Beispielsweise Lukas Werth, *Castes*, 871.

⁵² Etwa Hamza Alavi, *Biraderis*, 61.

⁵³ J.C. Heesterman, *Caste*.

Wie aus diesen Beispielen ersichtlich, geht es nicht nur darum, daß verschiedene Übersetzungen für ein und dasselbe Wort im gleichen Kontext oder ähnlichen Kontexten verwendet werden, sondern auch um den umgekehrten Fall, daß die gleiche Übersetzung unreflektiert für verschiedene Wörter verwendet wird.

Die mit einem Wort verbundene Vorstellungswelt ist aber nicht unbedingt konstant; ein Wort kann in seiner eigenen sprachlichen Umgebung verschiedene semantische Inhalte haben. Dabei ist nicht nur an die südasiatische Sprache zu denken, aus der übersetzt wird, sondern auch an die gewählte Übersetzung in ihrer eigenen Sprachumgebung. Man vergleiche etwa folgende Aussage zu einer Gruppe von Wörtern, die neben arabischen Ausdrücken auch *nation* umfaßt:⁵⁴

Qaum, ahl, nation were all terms well established in Indian, Islamic and European usage in the medieval world. The meaning, which might shift according to the specific context, would include: the people of a province; a race, tribe, or caste; a community of faith; a people; a nationality; a community of descent, custom, and government.

Man könnte meinen, daß semantische Probleme dieser und ähnlicher Art so evident sind, daß sie in der Kastendiskussion gebührend berücksichtigt werden. Das ist aber seit Anbeginn dieser Diskussion nicht der Fall gewesen. Welche Folgen dies gehabt hat, kann man anhand eines Beispiels verdeutlichen, das mehr sagt als jede theoretische Diskussion:

Das Muster ist ziemlich einheitlich. Auf lokaler Ebene setzt sich die eine von der anderen Kaste durch das Endogamiegebot, relative Seniorität, oder unterschiedliche Rituale ab, aber es gibt keine übergeordnete Klasse und auch keine übergeordnete Solidarität zwischen den verschiedenen Kasten. Dabei können die Gegenüberstellungen wechseln.

Diese Beschreibung würde ein Großteil der mit Kastenforschung Befassten gutheißen. Tatsächlich handelt es sich hierbei jedoch um

⁵⁴ Rajat Kanta Ray, *Felt Community*, 12.

ein Zitat,⁵⁵ in dem "Stamm" im Original durch "Kaste" ersetzt und die entsprechenden grammatischen Änderungen gemacht wurden.

Es verwundert daher nicht, wenn Werth zu Klassifizierungen und Termini, die auf der Basis von einer Ontologisierung bzw. Essentialisierung des Islams vorgenommen wurden und bis in die heutige Zeit weitreichende Folgen haben,⁵⁶ schreibt:⁵⁷

A main question is how caste in South Asian Islam may be reconciled with the religion's egalitarian principle, and caste is therefore frequently relegated to regional or local traditions, because it seems to contradict the proclaimed egalitarian principles of Islam ... Already British colonial ethnography preferred to refer to the Islamic social categories in the British Punjab as tribes rather than castes, a distinction largely based on the different religion and the emphasis on the principle of descent, not reflected, however, in the indigenous terminology.

Nicht ohne Grund bemerkt Uwe Skoda:⁵⁸

Letztlich verwischen in der indischen Praxis und im politischen Prozess zunehmend die Grenzen zwischen Kasten und Stämmen durch permanente Prozesse der Oszillation zwischen diesen Kategorien.

Diese begriffliche Verwirrung findet sich sogar in Artikel 366 (24) der indischen Verfassung, wo *scheduled castes* definiert werden:

"Scheduled Castes" means such castes, races or tribes or parts of or groups within such castes, races or tribes as are deemed under Article 341 to be Scheduled Castes for the purposes of this Constitution.

Wenn daher T.K. Oommen in Bezug auf einige Dörfer in Rajasthan bemerkt, daß diese "tribal villages" durch "absence of an e-

⁵⁵ Aus Georg Pfeffer, Sprache, 779.

⁵⁶ Unter anderem auch in der Gesetzgebung der Nachfolgestaaten Britisch-Indiens.

⁵⁷ Lukas Werth, Castes, 863.

⁵⁸ Uwe Skoda, Adivasi. Vgl. auch Hamza Alavi, Biraderis, 63, sowie Arjun Guneratne, *Many Tongues*, 32ff.

laborate caste system" charakterisiert seien,⁵⁹ dann muß man natürlich fragen, was genau "tribal" und "caste" hier bedeuten, da ja in beiden Fällen *jāti* verwandt werden könnte.⁶⁰ Das Fehlen entsprechender Überlegungen ist umso erstaunlicher in einem Werk, das sich ausdrücklich mit "alien concepts" in Südasien befaßt. Doch *caste* wird offenbar als unproblematisches Wort aufgefaßt.

Alle diese Fälle belegen nicht nur das Fehlen eines Konsenses bzw. einer genauen Vorstellung über die Begriffe der jeweiligen südasiatischen Sprachen, sondern auch über die Äquivalente in der europäischen Sprache, meistens Englisch. Auf das Problem der Übertragung von Begriffen aus dem Englischen in andere europäische Sprachen oder zurück in südasiatische Sprachen lohnt es sich gar nicht erst hier einzugehen, weil es in der einschlägigen Literatur so gut wie nie zur Sprache kommt.

Es ist unter diesen Umständen daher nicht verwunderlich, daß kein Konsens über das durch den Ausdruck "Kaste" Gemeinte herrscht, so daß ein Großteil der Diskussion zu diesem Thema über nicht identische Gegenstände geführt wird. Es liegt auf der Hand, daß dies nicht nur ein unbefriedigender, sondern ein unhaltbarer Zustand ist.

In der Forschungspraxis wird dieses Problem jedoch kaum systematisch angegangen, selbst wenn es deutlich gesehen wird. Einige Beispiele mögen dies belegen. J.H. Hutton schreibt in seiner Diskussion darüber, was *caste* eigentlich ist:⁶¹ "To define a caste is harder than to give the derivation of the term". Im gleichen Absatz wendet er sich dann aber gegen eine bestimmte Charakterisierung der Kaste durch H.H. Risley, denn diese betreffe nicht die Kaste, sondern nur eine Unterabteilung (*gotra*) dieser; er arbeitet also mit einem Begriff, grenzt ihn gar von anderen ab, obwohl das damit Gemeinte gar nicht fest steht. Dies kann Hutton nur deshalb, weil er *caste* und *jāti* gleichsetzt.⁶²

⁵⁹ T.K. Oommen, *Alien Concepts*, 57.

⁶⁰ Der Begriff *ādivāsī* zur Bezeichnung von Stämmen ist bekanntlich ein Neologismus.

⁶¹ J.H. Hutton, *Caste*, 47ff. (Zitat von S. 47).

⁶² S. 48: "a *varna* is very far from being the same thing as a caste, the Hindi word for which is *jāti* or *jāt*."

Daß diese Gleichsetzung erst eines Beweises dadurch bedarf, daß man die Begriffsinhalte von *caste* und *jāti* unabhängig voneinander feststellt und vergleicht, wird nicht erwähnt. Doch wenn diese Beweisführung unterbleibt, haben wir letztendlich nur eine Diskussion von *jāti*, auch wenn diese *caste* genannt wird, nicht jedoch von *caste* als eigenständige Kategorie, die möglicherweise nicht mit *jāti* identisch ist. Allerdings wäre die geforderte Begriffsinhaltsbestimmung wohl nicht nur ein äußerst schwieriges, sondern höchstwahrscheinlich sogar hoffnungsloses oder utopistisches Unterfangen, denn die ganze Diskussion zu *caste* und *jāti* ist von *Circuli vitiosi* durchsetzt.

Von Clemens Jürgenmeyer und Jakob Rösel wird dieses Problem wohl gesehen, denn sie sagen, daß das portugiesische *casta*, auf das "Kaste" zurückgeht, ein ähnliches semantisches Feld habe wie *jāti*.⁶³ Die beiden werden nicht gleichgesetzt, im folgenden jedoch so behandelt, als wenn sie identisch wären. Dann allerdings⁶⁴ werden einerseits *jātis* sowohl als "lokal erfahrbare Lebenswirklichkeiten" als auch als "überlokal, 'vorgestellte Gemeinschaften'" erklärt, als "erfahrbare und verpflichtende Lebenswirklichkeit der Kaste" aber wird andererseits die "Unterkaste" genannt. Nicht nur sind diese Aussagen unklar, sondern man sieht auch, wie die Probleme im begrifflichen Bereich zwar anscheinend erkannt, jedoch nicht systematisch angegangen werden.

Oder man betrachte die folgende Aussage aus dem Jahre 1916 in der Diskussion zum Problem der Charakterisierung des Phänomens "Kaste".⁶⁵

It would appear, then, that no precise definition of a caste can well be formulated to meet all difficulties. In classification, each doubtful case must be taken by itself, and it must be determined, on the information available, whether any body of persons, consisting of one or more endogamous groups, and distinguished by one or more separate names, can be recognised as holding, either on account of its traditional occupation

⁶³ Clemens Jürgenmeyer und Jakob Rösel, *Gesellschaft*, 26.

⁶⁴ *Ibid.*, 27.

⁶⁵ R. V. Russell und Hira Lāl, *Tribes*, 12ff. (Zitat von S. 12f.).

or descent, such a distinctive position in the social system, that it should be classified as a caste.

Wie diese Klassifizierung vorgenommen werden soll, wenn die Kriterien, nach denen klassifiziert werden kann, nicht eindeutig feststehen, wird nicht gesagt.

Seitdem diese Zeilen geschrieben wurden, ist fast ein Jahrhundert vergangen, doch geändert hat sich an der Situation nicht viel. So lehnt beispielsweise Alavi in seiner differenzierten Untersuchung des in einer bestimmten Region Südasiens als *birādarī* bezeichneten Phänomens *caste* und *subcaste* als Kategorien, die für die Indusebene gelten können, ab, hat aber Probleme mit dem von ihm favorisierten *clan*, weil es keine Übereinkunft über die Bedeutung dieses Ausdruckes in der auf Südasiens bezogenen Sozialanthropologie gebe.⁶⁶ Daß es die Übereinkunft aber auch im Falle von *caste* nicht gibt, wird nicht einmal erwähnt. Anscheinend wird hier stillschweigend angenommen, daß es sich um eine Kategorie handelt, die keiner Explikation bedarf.

Wohin dies führen kann, verdeutlicht die Studie von Lindholm,⁶⁷ in der nicht zwischen Definitionen von "Kaste", und "Kaste" als zu beschreibender Kategorie unterschieden wird, so daß die ontologische Existenz von Kasten in Frage gestellt wird, weil die dem einschlägigen Erklärungsansatz zugrunde liegende Annahme zu dem, was eine Kaste ausmacht, nicht mit bestimmten anderen Annahmen übereinstimmt.⁶⁸ Es handelt sich damit zum Teil um eine Diskussion auf einer Metaebene, die unabhängig von der Ebene der Empirie geführt wird.

Das Problem wird noch dadurch vergrößert, daß heute Untersuchungen und Diskussionen zu *jāti* in südasiatischen Sprachen in der Regel von *jāti* als Übersetzung von *caste* ausgehen, so daß ihr Gegenstand nicht mehr *jāti* als einheimischer Terminus ist, sondern nur *caste* in neuem südasiatischem Gewand.

⁶⁶ Hamza Alavi, *Biraderis*, 63.

⁶⁷ Charles Lindholm, *Caste*.

⁶⁸ Siehe besonders *ibid.*, 491.

Dieser im großen und ganzen offensichtlich unbefriedigende Zustand hat dazu geführt, daß Michaels dafür plädiert, das Wort "Kaste" ganz zu meiden.⁶⁹

Es gibt einen triftigen Grund, das Wort "Kaste" nicht unkritisch zu verwenden: Es ist kein indisches Wort! Wenn man es verwendet, muß man sagen können, was man meint. Sonst sucht man nach einem Phantom oder konstruiert sich eine Gesellschaft, die es gar nicht gibt. Die Tatsache, daß man sich an das Wort gewöhnt hat, rechtfertigt seinen Gebrauch nicht.

Dies ist eine sehr wichtige Feststellung. Wenn "Kaste" dadurch, daß es aus einer fremden Begriffswelt kommt, eine vordefinierte fremde Kategorie ist, wird man durch seine Anwendung auf die südasiatische Wirklichkeit natürlich keine autochthonen Kategorien zutage fördern können, sondern nur Entsprechungen zu dieser Fremdkategorie, die den autochthonen Kategorien entsprechen oder ähneln können, aber auch nicht. Dann gilt auch allgemein das, was Fuchs in Bezug auf Max Webers Kastenstudien schreibt: "Der Begriff 'Kaste' verstellt die soziale Wirklichkeit eher, als daß er sie erschließt."⁷⁰

Eine theoretische Überlegung mag dies verdeutlichen. Einzelne Elemente $a, b, c, d, e, f, g, h, i$ usw. könnte man in einer gewissen Weise zusammengruppieren, etwa zu $X(a, b, c), Y(d, e, f), Z(g, h, i)$ usw. Die gleichen Elemente könnten aber auch anders gruppiert werden, etwa als $X_1(a_1, b_1), Y_1(c_1, d_1, e_1), Z_1(f_1, g_1, h_1, i_1)$ usw. Es ist offenbar, daß die Gruppen der ersten Reihe nicht mit jenen der zweiten identisch sind. Dennoch könnte man sie natürlich aus den Elementen jener Reihe bilden, nämlich $X(a_1, b_1, c_1)$ usw., denn sie sind ja vorhanden. Die Gruppierung wäre aber dann nicht mehr die der zweiten, sondern die der ersten Reihe.

Wir haben hier ein sehr einfaches Schema. Es lassen sich jedoch viel komplexere Schemata vorstellen, etwa indem Elemente einer Reihe in der anderen gänzlich fehlen, Elemente einer Reihe mehrmals in verschiedenen Gruppen der gleichen Reihe auftauchen, Gruppen einer Reihe zu Übergruppen kombiniert werden, und der-

⁶⁹ Axel Michaels, *Hinduismus*, 178.

⁷⁰ Martin Fuchs, *Theorie*, 83.

gleichen mehr. Zur Verdeutlichung des Gemeinten reicht jedoch das einfache Schema.

Begriffe wie "Religion", "Hinduismus", "Kaste" usw. würden sich diesen Überlegungen gemäß wie X , Y , Z usw. verhalten, während das, was sie zu beschreiben oder erklären versuchen, aus X_1 , Y_1 , Z_1 usw. besteht. Daß dies problematisch ist, ist offenbar. Wird eine Beschreibung, Erklärung oder Untersuchung unter diesen Voraussetzungen dennoch versucht, so kann es dazu kommen, daß entweder X_1 , Y_1 , Z_1 usw. an X , Y , Z usw. angeglichen werden, oder umgekehrt.

Bei der ersten Alternative würden X_1 , Y_1 , Z_1 usw. zu X_2 , Y_2 , Z_2 usw. mutieren, die im Extremfall zu X , Y , Z usw. werden; das zu Beschreibende, Erklärende oder Untersuchende verändert sich, um sich den fremden Begriffen anzupassen. Genau diese Entwicklung wird ja im Falle des "Hinduismus" von einer Denkschule postuliert, wie wir oben gesehen haben.

Bei der zweiten Alternative dagegen erhielten wir statt X , Y , Z usw. letztendlich X_3 , Y_3 , Z_3 usw., die sich im Extremfall zu X_1 , Y_1 , Z_1 usw. verwandeln könnten: Die ursprünglich fremde Begrifflichkeit verändert sich, um sich dem Beschriebenen, Erklärten oder Untersuchten anzupassen. Ein Beispiel hierfür wäre das englische Wort *buffalo*, das in Eurasien eine bestimmte Tiergattung bezeichnet, nach der Einführung in Nordamerika aber auf eine andere angewandt wurde, nämlich die des *bison* (= *buffalo*₁); *buffalo* und *buffalo*₁ sind offensichtlich mit anderen Begriffswelten verbunden.

Sollte eine dieser Alternativen, oder gar beide, im Falle von "Kaste" zutreffen, dann dürfte die Schlußfolgerung von Michaels einleuchten. Allerdings müßte man dann nach den Konsequenzen fragen. Man könnte beispielsweise auf jede nichtautochthone Terminologie verzichten und den Diskurs nur in den autochthonen Kategorien des Beschriebenen, Erklärten oder Untersuchten führen, und das ist in der Tat bisweilen gefordert worden. Oder aber man sucht nach Möglichkeiten, den Diskurs nach wie vor mit Begriffen der Diskurssprache zu führen.

Michaels geht den zweiten Weg, der dem von Jürgenmeyer und Rösel beschrittenen und oben beschriebenen ähnelt, aber radikaler ist. Es wird nämlich vorgeschlagen, zumindest in Bezug auf *jāti*

den Ausdruck "Kaste" ganz aus der Diskussion zu verbannen und stattdessen nur von "Subkaste" zu sprechen.⁷¹

Auf die Begründung dieses Schrittes durch Michaels sowie auf die Frage, ob er der Materie angemessen ist, braucht nicht eingegangen zu werden. Hier geht es nur um das Aufzeigen des Problems, und dafür dürfte das Gesagte genügen.

Es ist aber wohl nicht realistisch anzunehmen, daß "Kaste" bald oder nach einiger Zeit aus der relevanten, auf Südasien bezogenen Diskussion verschwinden wird. Man wird wahrscheinlich höchstens erreichen können, daß die Tatsache, daß der Begriff auch unabhängig vom südasiatischen Kontext eine Kategorie darstellen kann, mehr Rechnung getragen wird.

Daraus ergeben sich mehrere Konsequenzen, von denen die zwei wichtigsten hier besprochen werden sollen. Zur ersten sei darauf hingewiesen, was Jürgen Paul in einem anderen Zusammenhang geschrieben hat:⁷²

Webers Fragestellung: "Warum nur hier?" ist für die Analyse außereuropäischer Gesellschaften eher hinderlich als förderlich, besonders für 'islamische' Gesellschaften. Das liegt zum einen an den methodischen Konsequenzen, die sich aus ihr ergeben: die Charakterisierung dieser Gesellschaften durch das Fehlen von etwas und durch eine Tendenz zur Ontologisierung des Islam.

Ähnlich ist auch in Bezug auf die Kasten-Problematik die Diskussion sehr von der Frage "Warum nur hier?" dominiert worden, die ja automatisch impliziert, daß es sich um ein singuläres Phänomen handelt, das anderswo nicht anzutreffen ist. Hierzu ein Beispiel:⁷³

To the present writer, however, caste appears to be an institution of highly complex origin, an origin so complex indeed that in its very nature it must be limited to a single area; and that, no doubt, is why it is only found in India. For although

⁷¹ Axel Michaels, *Hinduismus*, 190.

⁷² Jürgen Paul, Max Weber, 136.

⁷³ J.H. Hutton, *Caste*, 46.



social institutions that resemble caste in one respect or another are not difficult to find elsewhere, and some of them undoubtedly have some association with caste in their ultimate origin, yet caste in its fullest sense, caste, that is, as we know it in India, is an exclusively Indian phenomenon. No comparable institution to be seen elsewhere has anything like the complexity, elaboration and rigidity of caste in India. Indeed, on reflection, it is apparent that caste as known in India might be expected to prove to be unique.

Auch hier sieht man eine Ontologisierung, wie sie Paul konstatiert, nämlich eine der regionalen Kultur. Dabei hat sicherlich auch eine unterschwellige und bisweilen sogar offene Tendenz innerhalb der westlichen Erforschung des südasiatischen Kulturraumes mitgewirkt, diesen als singulär und unvergleichlich zu betrachten, was notwendigerweise zur Errichtung hermeneutischer Schranken führen mußte. Hält man sich jedoch nicht an solche Schranken, so kommt man unweigerlich zu der Frage: "Ist die Kaste tatsächlich nur ein südasiatisches Phänomen?"

Sicherlich hat Hutton Recht, wenn er schreibt, daß das Kastenwesen, wie es sich in Südasien präsentiert, ein spezifisch südasiatisches Phänomen ist. Aber diese Feststellung ist so nichtssagend wie die, daß der deutsche Föderalismus ein deutsches Phänomen ist. Vielmehr wäre – um bei Hutton zu bleiben – zu fragen, ob es ein Grundprinzip oder Grundprinzipien gibt, das oder die zwar in Südasien eine bestimmte Ausprägung erfahren hat bzw. haben, in anderer Ausprägung aber anderswo durchaus angetroffen werden kann bzw. können – oder aber nicht.

In der Tat findet die These, daß Kastenstrukturen ein charakteristisches Merkmal vieler Gesellschaften dieser Erde sind, immer mehr Anhänger, nicht zuletzt auf Grund der Arbeiten von George A. Devos und Gerald Berreman, die vornehmlich auf der Basis von Strukturen in Indien, Japan und den Vereinigten Staaten von Amerika so etwas wie eine vergleichende Kastenforschung aufgebaut haben.⁷⁴ Dabei hat zweifellos die These,⁷⁵ in den Vereinigten Staa-

⁷⁴ Die Thesen Berremans zum Wesen von Kasten als allgemeines Phänomen finden sich prägnant zusammengefaßt bei David G. Mandelbaum, *Society*, 663ff.

ten von Amerika gebe es ein ethnisch definiertes Kastensystem, eine Rolle gespielt.

Im gegebenen Kontext ist besonders interessant, daß gerade der Süden der Vereinigten Staaten von Amerika, wie auch Südafrika, zu Anfang des 20. Jahrhunderts als Beleg für die damals populäre These der ursprünglich rassischen Struktur der indischen Kasten angeführt worden ist.⁷⁶

Tatsächlich hat man in Betreff auf viele Weltgegenden das Vorhandensein von "Kasten" konstatiert; Beispiele wären Japan, der Nahe Osten, Nordamerika (z.B. die Natchez), Mali, Ruanda (Hutu, Tutsi und Twa/Batwa), China usw. Nicht nur ein bekanntes Werk zu Zimbabwe (damals noch Rhodesien) spricht von "Kasten",⁷⁷ sondern diese werden sogar für den deutschen Adel des Mittelalters und der frühen Neuzeit vorausgesetzt.⁷⁸ So nimmt es nicht wunder, daß eine rezente Studie unbefangen von "Kasten" innerhalb gewisser nächstlicher Verwaltungsstrukturen spricht.⁷⁹

Vor diesem Hintergrund dürfte es nicht überraschen, daß, obwohl es in diesem Bereich keine "Hindu"-Gemeinschaften gibt, in *Gypsy studies* der Begriff *caste* eine Selbstverständlichkeit ist, und zwar auch für Gruppen, die ganz offensichtlich nicht südasiatischen ethnischen Ursprungs sind. Dazu ein Beispiel.⁸⁰

Yenisch: Mostly assimilated group of ethnic Germans, misidentified as Gypsies, who formed an occupational caste of basket makers and founded an entire community in Pennsylvania after their immigration starting 1840. Because of assimilation current numbers are impossible to determine.

"Kaste" ist aber auch eine Kategorie in der Beschreibung von Strukturen des Militärwesens, etwa des Mittelalters und der frühen

⁷⁵ Im akademischen Bereich zuerst höchstwahrscheinlich vertreten durch Allison Davis, Burleigh B. Gardner und Mary R. Gardner, *Deep South*.

⁷⁶ Thomas R. Trautmann, *Aryans*, 211.

⁷⁷ A.J.B. Hughes, *Kin*.

⁷⁸ Ein neueres Beispiel ist Heide W. Whelan, *Adapting*.

⁷⁹ John Perry, *Ethno-Linguistic Markers*.

⁸⁰ Bei Matt T. Salo, *Gypsy*.

Neuzeit⁸¹ – und sogar der heutigen Streitkräfte der Vereinigten Staaten von Amerika. Von "Kasten" sprechen manche zudem in Bezug auf die Sozialstruktur im mittelalterlichen Europa, aber auch bezogen auf den katholischen Klerus oder jüdische Sozialgruppen.

Eine weitere Verwendung ist "Kaste" in einem Kontext, der ganz deutlich rassistisch ist. Es handelt sich um den englischen Begriff *half-cast* oder *half-caste*, der in etwa dem deutschen "Halbblut" entspricht. Er ist zwar vornehmlich aus Südasien bekannt, aber war nicht nur dort gebräuchlich. In Südasien wurden Eurasier, die väterlicherseits britischer Abstammung waren (*Anglo-Indians*), regelmäßig so bezeichnet, ohne daß diese Bezeichnung pejorativ gemeint sein mußte,⁸² obwohl sie es durchaus konnte, und mit der Zeit auch zunehmend war,⁸³ insbesondere nach dem Vordringen von Rasse-theorien in Europa.

Man beachte auch, wie 1830 ein Komitee des britischen Parlaments, das sich mit dem Status dieser Eurasier befaßte, Wert auf die Feststellung nicht nur der Religion, sondern auch der Kaste der Mütter legte, woraus geschlossen werden kann, daß in britischen Augen jener Zeit *caste* eine Kategorie war, die auch in Bezug auf "britisches Blut" von Belang war:⁸⁴

Q. Of what caste or religion are the native mothers of most of those East Indians who are within the Presidency of Bengal?

A. In the Bengal provinces, the greater proportion are Mohammedans of respectable families, but in reduced circumstances, they are in many cases Moguls and Patans.

Man beachte auch die Nennung nur muslimischer Gruppen⁸⁵ in der Antwort.

⁸¹ Vgl. Dennis E. Showalter, *Caste*.

⁸² Vgl. z.B. G.A. Wilson-deRoze, *Origins*, 37, 39; C.J. Hawes, *Poor Relations*, 17.

⁸³ Vgl. beispielsweise C.J. Hawes, *Poor Relations*, 17, 79f.

⁸⁴ G.A. Wilson-deRoze, *Origins*, 40.

⁸⁵ "Moguls and Patans" bezieht sich auf bestimmte Gruppen, oft als "Kasten" bezeichnet, der Muslime Südasiens.

Es wäre natürlich einfach, solche Verwendungen allesamt als Übertragungen des Gebrauchs von "Kaste" im südasiatischen Kontext als irrelevant abzutun, aber das würde übersehen, daß in den genannten Fällen offenbar bestimmte identische oder doch ähnliche Strukturen vorhanden sind, die eine solche Übertragung – wenn es sich denn um eine solche handeln sollte – ermöglichen.

Dies wäre umso mehr der Fall, wenn sich "Religion", "Hinduismus", "Ritual", und ähnliche Kategorien, die im Zusammenhang mit "Kaste" im südasiatischen Kontext die Diskussion stark beeinflussen, eigentlich als sekundär erweisen sollten. Man käme dann wieder zurück auf die Frage nach dem Begriffsfeld von "Kaste" als ursprünglich nicht aus Südasiens stammendem Ausdruck.

Damit kommen wir zur zweiten der oben erwähnten Konsequenzen, die eng mit der gerade besprochenen ersten verbunden ist. Denn aus der Diskussion zu dieser ersten sollte deutlich geworden sein, daß die Ermittlung des Begriffsfeldes, das mit der ersten Verwendung von "Kaste" im südasiatischen Umfeld verbunden war, eminent wichtig ist.

Bekanntlich handelt es sich dabei um das portugiesische Wort *casta*. Es liegt auf der Hand, daß die Verwendung des Begriffs weder unabhängig von dem mit ihm verbundenen Begriffsfeld in der portugiesischen Sprache erfolgt sein kann, noch unabhängig von der Eigenart dessen, das so bezeichnet wurde.

Vielmehr müssen wir davon ausgehen, daß diejenigen, die *casta* verwandten, mit dem Wort bestimmte Vorstellungen aus ihrer eigenen Gedankenwelt verbanden, die sie meinten, in dem, was sie in Südasiens als *casta* bezeichneten, wiedergefunden zu haben. Um zu ermitteln, was genau so bezeichnet wurde, warum dies so bezeichnet wurde, und welche seiner Eigenschaften dazu führten, daß es so bezeichnet wurde, genügt es also nicht, Überlegungen zum Bezeichneten anzustellen. Es muß vielmehr auch, und zwar vorrangig, untersucht werden, was genau in der portugiesischen Sprache mit der Bezeichnung *casta* verbunden war.

Erstaunlicherweise finden sich in der gesamten Diskussion zur Kastenproblematik in Südasiens keine Versuche einer derartigen umfassenden Analyse. Wenn man überhaupt auf *casta* an sich eingeht, dann begnügt man sich meistens mit einigen lexikalischen Anga-

ben; es kommen höchstens noch ein paar Bemerkungen zur Etymologie des Wortes hinzu, oder aber einige Stellen aus portugiesischen Beschreibungen, die *casta* in einem südasiatischen Zusammenhang verwenden. Zaghafte Versuche, anders zu verfahren, sind für die Kastendiskussion insgesamt irrelevant geblieben, so daß diese zu einem erheblichen Teil ein Metadiskurs geblieben ist.

Dabei ist *casta* im Portugiesischen bis auf den heutigen Tage ein lebendiges Wort. *Casta* ist zudem auch im Spanischen gebräuchlich. Besonders wichtig ist, daß der Ausdruck in beiden Sprachen seit Jahrhunderten zur Bezeichnung von verschiedenen Gruppen von Menschen verwendet wird; bekannt ist vor allem der Gebrauch in den ehemaligen amerikanischen Kolonien. Doch auf solche mit *casta* bezeichnete Gruppen in Amerika hat man in der englischsprachigen Kastendiskussion zu Südasien selten hingewiesen, wohl deshalb, weil *caste* in der einschlägigen Diskussion so sehr mit Südasien verbunden ist. Hinweise auf eventuell vergleichbare Gruppen der ibero-lusitanischen Welt bedienen sich in der Regel englischer Vokabeln aus dem semantischen Umfeld von Rasse, Diskriminierung, Unterdrückung usw.

Was macht man jedoch im Falle etwa der *Guerra de Castas*, die 1847 im mexikanischen Yucatan und Nord-Belize ausbrach und an die heute das *Museo de la Guerra de Castas* in Tihosuco erinnert?⁸⁶ Die allgemein akzeptierte englische Bezeichnung hierfür ist "The Caste War". Auch ansonsten ist in der wissenschaftlichen Literatur in Englisch zum spanischsprachigen Nordamerika "caste" für *casta* keine Seltenheit.⁸⁷

Das ist auch nicht verwunderlich. Gemäß dem *Oxford English Dictionary* kommt *caste*, vor 1800 meistens als *cast* geschrieben, aus dem Spanischen; erst in der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts sei aus dem Portugiesischen der Bezug auf Indien übernommen worden. Das Wort wäre dadurch im Englischen zuerst gar nicht mit Indien verbunden, sondern habe ganz allgemein gewisse Einteilun-

⁸⁶ Neuere Literatur dazu z.B.: Melchor Campos García, *Guerra*; Genaro Pool Jiménez, *Historia*; Lorena Careaga Viliesid, *Hierofanía*.

⁸⁷ Siehe. z.B. Robert H. Jackson, *Race*; Laura Lewis, *Hall*; María Concepción García Sáiz, *Castes* (vgl. dazu auch Magali M. Carrera, *Imagining*; Ilona Katzew, *Ordering*).

gen unter Menschen bezeichnet. Neben dem Bezug auf Indien sei auch der Bezug auf das hispanische Amerika in der Sprache lebendig gewesen. Was die Beleglage betrifft, so findet sich 1555 ein Beleg mit Bezug auf die Nabatäer, 1596 für eine Gruppe in Guyana, 1615 für Araber, ab 1613 für Gruppen in Indien und ab 1760 für das hispanische Südamerika.⁸⁸

Selbstverständlich haben die verschiedenen Verwendungen in den genannten Sprachen sich sowohl innersprachlich als auch über die Sprachgrenzen hinweg beeinflußt. Doch auf jeden Fall ist aus diesem Befund klar, daß sowohl bei *casta* als auch bei *caste* kein grundsätzlicher Bezug zu Südasien gegeben ist. Wir können also nicht primär von "Kasten" als eigene, unabhängig existierende Kategorie in Südasien ausgehen, sondern nur von dem, was dieser extern vorgegebenen Kategorie – wie auch immer sie geartet gewesen sein sollte – zu entsprechen schien. Das ist ein bedeutender Unterschied, dessen konsequente Beachtung die nachfolgende Diskussion in andere Bahnen gelenkt und möglicherweise zu anderen Kategorisierungen und Systematisierungen geführt hätte; dadurch wäre eventuell die neuere südasiatische Geschichte anders verlaufen.

Das besagt natürlich nicht, daß es Sozialsysteme in Südasien nicht geben könnte, die einmalig oder anderswo nur schwer zu finden sind. Doch wenn man das Vorgefundene gemäß fremden Kategorien einteilt und dann folgert, daß diese nicht-autochthonen Einteilungen bezeichnend für (nur) die sie beherbergende Gesellschaft sind, hat man nicht diese Gesellschaft beschrieben, sondern die Projektion der eigenen Vorstellungen auf diese.

⁸⁸ J.A. Simpson und E.S.C. Weiner, *Oxford English Dictionary*, 953.

Anhang

Homi Kaikobad: "Caste in Non-Hindu Indians"

<http://www.mumbai-central.com/nukkad/feb2003/msg00433.html>

The Hindu caste system is unique only in the sense that it is integrated in scripture and tradition in a formal way.

People of other faiths living in India have as much a system of caste which is as regimented and unforgiving.

PARSI ZOROASTRIANS

The caste profile is:

Beh Din – Ones with Better Faith – comparable to Vaishnavas – Class 1

Athor-nan – Priests, Dasturs – comparable to Brahmins – Class 2

Irani – late comer Zoroastrians who migrated to India in the late 1700s – comparable to Shudras – Class 3

Khand-ya – pall bearers – comparable to Untouchables – Class 4 or lower.

The distinctions are just under the surface and not in scripture but more in usage and tradition.

As with any caste, the interface becomes visible when the economic pie needs to be divided. To a lesser extent it surfaces at marriage and creating family liaisons.

For instance, even in an emancipated Mumbai, where the crush of looming poverty may have done away with clear boundaries, and intermarriages might be more common, the issue is very much to the surface, say, when you say to a Parsi, Are you Irani?. Or worse, are you from a Khand-ya family?.

Humans are never more foolish as when they structure their traditions on caste based dogma. And if you want to pick up on the real vein, listen to usages, and watch the traditions as they play out at street level.

There is a nasty little saying which any Parsi will mouth when no outsider is watching. It goes like this, "If you as a Beh Din will marry into an Athor-nan [also known as the Andhiyaru] your house will invite 'andhiyara', andhera, darkness."

By and large the castes are segregated and intermarriages uncommon unless forced by economic pressure.

If you REALLY want to see discrimination, suggest a Parsi son to marry into a Khan-diya family!

If you want to turn your stomach on a permanent basis, go visit the hovels in which the Parsi Anjuman keeps the Khan-diya. Study the terrifying structure of segregation, when they are given a pittance as pay for carrying the dead.

By and large they don't enjoy the same privileges at education and therefore employment, and remain a silent shadow community, coming to the fore when some Parsi is dead and needs to be fed to the birds.

Then you see the wan faces shuffle out of their caves, in unkempt white coat on an unpressed pant, with gory white canvas shoes without socks, sometimes without laces, and a horrible cap at the head. None of these even smile, and the whole entourage, antiquated and outdated, proceeds to the predictable culmination.

Once the ceremony is done, the breed disappears from sight, unless you go to the fire temple at Pateti time, and you will see the men stand by the door for handouts from fat wealthy ladies, who dole out money, but take care never to touch this subspecies.

Note that they are never invited at weddings or nav-jote ceremony (like janoi).

Parsis are emancipated and more or less Westernized, yet this terrible travesty exists under their noses, and they cannot see.

Beware of what you do by rote. When habit sets in, thinking is redundant.

Then even a holocaust will seem like the acceptable thing to do.

Arya.

Literaturverzeichnis

- Alavi, Hamza: The Two Biraderis: Kinship in Rural West Punjab, in: T.N. Madan (Hrsg.): *Muslim Communities of South Asia. Culture, Society and Power*, [Contributions to Indian Sociology, Occasional Studies, 6], New Delhi ³2001, 25-75. (Der Aufsatz erschien zuerst 1994.)
- Arefeen, Helaluddin K.S.: *The Concept of Caste among the Indologists*, [Centre for Social Studies Series, 2], Dacca 1977.
- Bailey, Greg: The Fundamental Problems of Contemporary Indology, in: *International Conference on Sanskrit and Related Studies September 23-26, 1993 (Proceedings)*, [Cracow Indological Studies, 1], Cracow 1995, 15-26.
- Basu, Helene: *Habshi-Sklaven, Sidi-Fakire: Muslimische Heiligerverehrung im westlichen Indien*, [Indus, 1], Berlin 1994.
- Bayly, Susan: *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*, [The New Cambridge History of India, IV,3], Cambridge/New York 1999.
- Bellér-Hann, Ildikó: Temperamental Neighbours: Uighur-Han Relations in Xinjiang, Northwest China, in: Günther Schlee (Hrsg.), *Imagined Differences. Hatred and the Construction of Identity*, [Market, Culture and Society, 5], Münster/Hamburg/London 2002, 57-81.
- Bhadra, Ranajit K.: *Caste and Class: Social Stratification in Assam*, [Studies in Sociology and Social Anthropology], Delhi 1991.
- Bharati, Agehananda: Hinduism and Modernity, in: Robert F. Spencer (Hrsg.), *Religion and Change in Contemporary Asia*, Minneapolis/Bombay 1971, 67-104.
- Brara, Rita: Kinship and the Political Order: The Afghan Sherwani Chiefs of Malerkota (1454-1947), in: T.N. Madan (Hrsg.): *Muslim Communities of South Asia. Culture, Society and Power*, [Contributions to Indian Sociology, Occasional Studies, 6], New Delhi ³2001, 403-447. (Der Aufsatz erschien zuerst 1994.)
- Campos García, Melchor: *Guerra de Castas en Yucatán. Su origen, sus consecuencias y su estado actual, 1866. Edición, estudio*,

- transcripción y notas*, [Tratados y Memorias de Investigación, 4], Mérida, Yucatán 1997.
- Careaga Viliesid, Lorena: *Hierofanía combatiente. Lucha, simbolismo y religiosidad en la Guerra de Castas*, [Colección Sociedad y Cultura en la Vida de Quintana Roo, 2], México, D.F. /Chetumal, Quintana Roo 1998.
- Carrera, Magali M.: *Imagining Identity in New Spain. Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*, [Joe R. and Teresa Lozano Long Series in Latin American and Latino Art and Culture], Austin 2003.
- Champeon, Kenneth: Religion: India's Comfort and Curse, in: *ThingsAsian* (Internet) vom 23.4.2003 (<http://www.thingsasian.com/goto_article/article.2213.html>).
- Chatterjee, Partha: The Manifold Uses of *Jati*, in: T.V. Sathya-murthy (Hrsg.): *Region, Religion, Caste, Gender and Culture in Contemporary India*, [Social Change and Political Discourse in India, 3], Delhi/Bombay/Calcutta/Madras 1996, 281-292.
- Chattopadhyaya, Brajadulal: *Representing the Other? Sanskrit Sources and the Muslims (Eighth to Fourteenth Century)*, New Delhi 1998.
- Cowasjee, Ardeshir: Give him a Fighting Chance, in: *Dawn* (Karachi) vom 17. Juni 2001 (Internet-Version: <<http://www.dawn.com/weekly/cowas/20010617.htm>>).
- Das, Rahul Peter: Problematic Aspects of the Sexual Rituals of the Bauls of Bengal, in: *Journal of the American Oriental Society* 112 (1992), 388-432.
- Davis, Allison/Gardner, Burleigh B./Gardner, Mary R.: *Deep South. A Social Anthropological Study of Caste and Class*, directed by W. Lloyd Warner, Chicago, Ill. 1941.
- Dirks, Nicholas B.: *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton/Oxford 2001.
- Einoo, Shingo: The Relation between Disciplinary Studies and Area Studies: The Case of Indology, in: *A Conference. Asia in the Twenty-First Century: Toward a New Framework of Asian Stud-*

- ies. September 12-13, 1995. Sanjo Hall, University of Tokyo, Tokyo 1996, 10-16.
- Elst, Koenraad: *Who is a Hindu? Hindu Revivalist Views of Animism, Buddhism, Sikhism and Other Offshoots of Hinduism*, New Delhi 2002.
- Fuchs, Martin: *Theorie und Verfremdung. Max Weber, Louis Dumont und die Analyse der indischen Gesellschaft*, [Europäische Hochschulschriften, Reihe XX (Philosophie), 241], Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1988.
- Gaborieau, Marc: Towards a Sociology of Indian Muslims, in: M. Waseem (Übers. und Hrsg.): *On Becoming an Indian Muslim. French Essays on Aspects of Syncretism*, New Delhi 2002, 294-315. (Der Aufsatz erschien zuerst 1993.)
- García Sáiz, María Concepción: *The Castes. A Genre of Mexican Painting. Las castas mexicanas. Un género pictórico americano*, Milano 1989.
- Gottschalk, Peter: *Beyond Hindu and Muslim. Multiple Identity in Narratives from Village India*, Oxford/New York 2000.
- Guneratne, Arjun: *Many Tongues, One People. The Making of Tharu Identity in Nepal*, Ithaca/London 2002.
- Gupta, Dipankar: *Interrogating Caste. Understanding Hierarchy and Difference in Indian Society*, New Delhi/New York 2000.
- Halbfass, Wilhelm: *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel/Stuttgart 1981.
- Harder, Hans: *Bankimchandra Chattopadhyay's Śrīmadbhagavad-gītā: Translation and Analysis*, [South Asia Studies, 37], New Delhi 2001.
- Hawes, C.J.: *Poor Relations. The Making of a Eurasian Community in British India 1773-1833*, Richmond, Surrey 1996.
- Heesterman, J.C.: Caste, Village and Indian Society, in: J.C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition. Essays on Indian Ritual, Kingship, and Society*, Delhi/Bombay/Calcutta/Madras 1985, 180-193.

- Hughes, A.J.B.: *Kin, Caste, and Nation among the Rhodesian Ndebele*, [Rhodes-Livingstone Papers, 25], Manchester 1956.
- Hutton, J.H.: *Caste in India. Its Nature, Function, and Origins*, Bombay/Delhi/Calcutta/Madras 1977 (Nachdruck der vierten Auflage von 1963).
- Jackson, Robert H.: *Race, Caste, and Status. Indians in Colonial Spanish America*, Albuquerque 1999.
- Jenkins, Laura Dudley: Another "People of India" Project: Colonial and National Anthropology, in: *The Journal of Asian Studies* 62 (2003), 1143-1170.
- Jürgenmeyer, Clemens/Rösel, Jakob: Indiens Gesellschaft im Wandel. Das Kastensystem. Hinduismus, Dorfstruktur und politische Herrschaft als Rahmenbedingungen der indischen Sozialordnung, in: *Der Bürger im Staat* 48,1 ("Indien") (1998), 25-32.
- Kantowsky, Detlef: *Indien. Gesellschaftsstruktur und Politik*, [Edition Suhrkamp, 543], Frankfurt am Main 1972.
- Katzew, Ilona: *Ordering the Colony. Casta Painting and the Imaging of Race in Eighteenth-century Mexico*, New Haven 2004.
- Kaviraj, Sudipta: On the Structure of Nationalist Discourse, in: T.V. Sathyamurthy (Hrsg.): *State and Nation in the Context of Social Change*, [Social Change and Political Discourse in India, 1], Delhi/Bombay/Calcutta/Madras 1994, 298-333.
- Kaviraj, Sudipta: The Reversal of Orientalism: Bhudev Mukhopadhyay and the Project of Indigenist Social Theory, in: Vasudha Dalmia, Heinrich von Stietencron (Hrsg.), *Representing Hinduism. The Construction of Religious Traditions and National Identity*, New Delhi/Thousand Oaks/London 1995, 253-279.
- Krause, Charlotte: The Social Atmosphere of Present Jainism, in: *The Calcutta Review* (Calcutta) von June 1930, 275-286.
- Laidlaw, James: *Riches and Renunciation. Religion, Economy, and Society among the Jains*, [Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology], Oxford/New York 1995.
- Lewis, James F.: Jains in the Nineteenth and Twentieth Centuries, in: Robert D. Baird (Hrsg.): *Religion in Modern India*, New Delhi 2001, 335-372.

- Lewis, Laura A.: *Hall of Mirrors. Power, Witchcraft and Caste in Colonial Mexico*, [Latin America Otherwise], Durham 2003.
- Lindholm, Charles: Caste in Islam and the Problem of Deviant Systems: A Critique of Recent Theory, in: T.N. Madan (Hrsg.), *Muslim Communities of South Asia. Culture, Society and Power*, [Contributions to Indian Sociology, Occasional Studies, 6], New Delhi ³2001, 483-498. (Der Aufsatz erschien zuerst 1986.)
- Madan, T.N.: Introduction, in: T.N. Madan (Hrsg.), *Muslim Communities of South Asia. Culture, Society and Power*, [Contributions to Indian Sociology, Occasional Studies, 6], New Delhi ³2001, 15-24.
- Mandelbaum, David G.: *Society in India. Volume One: Continuity and Change. Volume Two: Change and Continuity*, Bombay 1972 (Nachdruck der Originalausgabe von 1970).
- Marriott, McKim/Inden, Ronald B.: Social Stratification: Caste, in: *The New Encyclopædia Britannica. Volume 27. Macropædia. Knowledge in Depth*, Chicago u.a. ¹⁵1991, 348-356.
- Michaels, Axel: *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München 1998.
- Mishra, Subhash: Mixed Strains. Muslim Thakurs of Eastern Uttar Pradesh are Keen to Retain their Rajput Legacy even at the Cost of their Islamic Identity, in: *India Today* vom 15.7.2002, 50-51.
- Mukhopādhyāy, Bhūdeb: *Sāmājīk prabandha*, bhūmikā o ūkāsaha sampādanā Jāhnabīkumār Cakrabartī, Kalikātā 1981. (Zuerst erschienen 1892.)
- Musharraf, Pervez: 25th National Seerat Conference. Inaugural Address by General Pervez Musharraf, Chief Executive, Islamic Republic of Pakistan. Islamabad June 5, 2001, in: *World Affairs. The Journal of International Issues* 5, 2 (2001), 162-168.
- Oommen, T.K.: *Alien Concepts and South Asian Reality. Responses and Reformulations*, New Delhi/Thousand Oaks/London 1995.
- Paul, Jürgen: Max Weber und die "islamische Stadt", in: Hartmut Lehmann, Jean Martin Ouédraogo (Hrsg.): *Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*, [Veröffentlichun-

- gen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 194], Göttingen 2003, 109-137.
- Payer, Alois: Kaste, in: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Karl-Heinz Kohl (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band III. Gesetz – Kult*, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 335-339.
- Perry, John: Ethno-Linguistic Markers of the Turco-Mongol Military and Persian Bureaucratic Castes in Pre-modern Iran and India, in: *Mitteilungen des SFB "Differenz und Integration" 5: Militär und Staatlichkeit*, [Orientwissenschaftliche Hefte, 12/2003], Halle 2003, 111-125.
- Pfeffer, Georg: Sprache und Religion bei den Stämmen Mittelindiens, in: Dirk W. Lönne (Hrsg.), *Tohfa-e-Dil. Festschrift Helmut Nespital. Band II: Kulturwissenschaften. Volume II: Cultural Studies*, Reinbek 2001, 769-782.
- Pool Jiménez, Genaro: *Historia oral de la Guerra de Castas de 1847 según los viejos descendientes mayas*, traducción al español coordinada por Fidelio Quintal Martín, Mérida, Yucatán 1997.
- Randeria, Shalini: Hindu-‘Fundamentalismus’: Zum Verhältnis von Religion, Geschichte und Identität im modernen Indien, in: Christian Weiß, Tom Weichert, Evelin Hust, Harald Fischer-Tiné (Hrsg.): *Religion – Macht – Gewalt. Religiöser ‘Fundamentalismus’ und Hindu-Moslem-Konflikte in Südasien*, Frankfurt am Main 1996, 26-56.
- Ray, Rajat Kanta: *The Felt Community. Commonalty and Mentality before the Emergence of Indian Nationalism*, New Delhi 2003.
- Rāy'caudhurī, Tapan: *Romanthan athabā bhīmratiṣṭar paracarit'carcā*, Kal'kātā 1994 (zweiter Druck). (Zuerst erschienen 1993.)
- Robb, Peter (Hrsg.): *The Concept of Race in South Asia*, [SOAS Studies on South Asia, Understanding and Perspectives Series], Delhi/Bombay/Calcutta/Madras 1995.
- Rösel, Jakob: *Die Hinduismusthese Max Webers. Folgen eines kolonialen Indienbildes in einem religionssoziologischen Gedank*

- kengang, [Materialien zu Entwicklung und Politik, 22], München/Köln/London 1982.
- Roy, Arundhati: *The God of Small Things*, New Delhi 1997.
- Russell, R.V./Lāl, Hira: *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India. In Four Volumes. Vol. I*, Delhi 1975 (Nachdruck der Originalausgabe von 1916).
- Salo, Matt T.: Gypsy and Traveler Culture, History and Genealogy in America, in: *The Gypsy Lore Society Interactive Forum* (Internet) vom 17. Juli 2003 (<<http://www.gypsylloresociety.org/interact.html>>).
- Samarendra, Padmanabh: Classifying Caste: Census Surveys in India in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries, in: *South Asia. Journal of South Asian Studies* 26 (2003), 141-164.
- Searle-Chatterjee, Mary/Sharma, Ursula: *Contextualising Caste. Post-Dumontian Approaches*, [Sociological Review Monograph Series, 41], Oxford/Cambridge, MA 1994.
- Senanayke, D.R.: Democratic Representation and Ethnic Identity in Post-Colonial Sri Lanka, in: H.P. Chattopadhyay, S.K. Sarkar (Hrsg.): *Ethnic Composition and Crisis in South Asia. Volume 2. Sri Lanka, Bangladesh, Bhutan*, Delhi 2003, 427-469.
- Showalter, Dennis E.: Caste, Skill, and Training: The Evolution of Cohesion in European Armies from the Middle Ages to the Sixteenth Century, in: *The Journal of Military History* 57 (1993), 407-430.
- Simpson, J.A./Weiner, E.S.C.: *The Oxford English Dictionary. Volume II. B.B.C. – Chalypsography*, Oxford²1989.
- Singh, Harjinder (Hrsg.): *Caste among Non-Hindus in India*, New Delhi 1977.
- Sinha, Ajit Kumar: *Social Institutions of India*, Calcutta 1973.
- Skoda, Uwe: Adivasi. Zur Stammesbevölkerung bzw. zu ethnischen oder tribalen Gruppen Indiens, in: <<http://www.suedasien.net/laender/indien/bevoelkerung/adivasi.htm>> (Fassung vom 08. 09. 2003).
- Trautmann, Thomas R.: *Aryans and British India*, New Delhi 1997.

- Tschacher, Torsten: *Islam in Tamilnadu: Varia*, [Südasienswissenschaftliche Arbeitsblätter, 2], Halle 2001.
- Werth, Lukas: Castes among South Asian Muslims, Caste in South Asian Islam, Caste in Pakistan, in: Dirk W. Lönne (Hrsg.), *Tohfæ-Dil. Festschrift Helmut Nespital. Band II: Kulturwissenschaften. Volume II: Cultural Studies*, Reinbek 2001, 857-885.
- Whelan, Heide W.: *Adapting to Modernity. Family, Caste and Capitalism among the Baltic German Nobility*, [Ostmitteleuropa in Vergangenheit und Gegenwart, 22], Köln 1999.
- Wilson-deRoze, G.A.: *Origins of the Anglo-Indian Community*, Kolkata 2001.

Manichäischer Nous und zoroastrischer Maga: der Begriff von Reinheit

Serena Demaria (Halle)

Eine der auffälligen Besonderheiten des Manichäismus innerhalb der in den ersten drei Jahrhunderten n.Chr. entstandenen gnostischen Bewegungen ist seine Neigung zum religiösen Universalismus.

Nach den zahlreichen Funden manichäischer Originalquellen¹ wurden viele Schritte unternommen, um den Manichäismus als authentische Religion anzuerkennen und ihn als Resultat des originalen Werkes eines Mannes und nicht als Zusammenstellung von verschiedenen kulturellen und religiösen Elementen zu betrachten. Diese Errungenschaften der Forschung sind das Ergebnis längerer Untersuchungen von einzelnen manichäischen Theologomena und ihren Entsprechungen in anderen zeitgenössischen oder geographischen religiösen Gemeinden. Der originale Charakter des Manichä-

¹ Anfang des 20. Jahrhunderts wurden die manichäischen Originalquellen von den Forschern des Berliner Völkerkundemuseums in Ostturkestan (Oase Turfan) und in Tun-huang gefunden: vgl. Mary Boyce: *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection*, Berlin 1960; Dies.: *The Manichaean Literature in Middle Iranian* [HdO, IV, 2], Leiden 1968; von Annemarie Gabain / Werner Winter: *Türkische Turfantexte IX. Ein Hymnus an den Vater Mani auf 'Tocharisch' B mit alttürkischer Übersetzung* [ADAW, 1956, II], Berlin 1958; Édouard Chavannes – Paul Pelliot: *Un traité manichéen retrouvé en Chine*, Paris 1912. In Ägypten wurde ebenfalls ein umfangreicher Fund manichäischer Handschriften gemacht: vgl. Carl Schmidt / Hans-Jakob Polotsky: Ein Mani-Fund in Ägypten. Mit einem Beitrag von Hugo Ibscher, in: *SPAW*, Phil.-hist. Kl., Berlin, 1933, 4-90; Albert Henrichs – Ludwig Koenen: Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon. Inv. Nr. 4780), in: *ZPE* 5 (1970), 97-216; *ZPE* 19 (1975), 1-85; *ZPE* 32 (1978), 87-199; *ZPE* 44 (1981), 201-318; *ZPE* 48 (1982), 1-59; Ludwig Koenen/Cornelia Römer (Hg.): *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes*. [Papyrologica Coloniensia 14. Sonderreihe], Opladen 1988.

ismus wurde durch zahlreiche Vergleiche ausgearbeitet und wird hier nicht angezweifelt.²

Als erste Tätigkeit seiner religiösen Identität lehnte der Prophet Mani die rituellen Handlungen seiner spirituellen Gemeinde ab, in der er aufgewachsen war, und verließ sie.³ Er konnte nicht mehr die täglichen Wasser-Ablutionen akzeptieren, weil sie für ihn bedeutungslos waren; er suchte einen spirituell tieferen Sinn des Menschen und des Kosmos, wobei er sich gegen seine Vatergemeinde auflehnte. Dieser Bruch mit der religiösen Vergangenheit wurde von einer ekstatischen Vision charakterisiert. Mani wurde von seinem metaphysischen Alter Ego über die Geheimnisse des Lebens belehrt und bekam die Doktrin durch eine mystische Erfahrung.⁴

Die Belehrung selbst besaß einen mystischen Charakter: die Menschheit befindet sich zusammen mit dem Kosmos in einem gemischten Zustand von Licht und Dunkelheit, d.h. von Gut und Böse. Das göttliche Licht ist vom schlechten und höllischen Dunkel gefesselt; die Botschaft Manis stellt die Lösung dieses Dramas dar, und die manichäische Lehre bietet jedem Menschen die Möglichkeit, das Licht zu erlösen und durch ethisches Wohlverhalten an der Gottheit praktisch teilzunehmen.

Der gegenwärtige gemischte Zustand ist der Effekt des schon vor der Zeit-Kategorie geschehenen Kampfes zwischen Licht und Dunkelheit: das Böse ist gewaltsam ins Lichtreich eingedrungen, um das göttliche Licht zu erobern, aber es wurde als Entität besiegt; die Weltstruktur und die Menschen wurden so eingerichtet, um die in

² Durch das Werk von Ferdinand Christian Baur: *Das manichäische Religionssystem, nach den Quellen neu untersucht und entwickelt*, Tübingen 1831 (repr. Göttingen 1928; Hildesheim 1973), fing man an, den Manichäismus als Religion und nicht mehr als christliche Ketzerei zu betrachten. Für die manichäische Forschungsgeschichte vgl. Alexander Böhlig: *Die Gnosis*, III: Der Manichäismus, München / Zürich²1995, 12-21.

³ Es handelt sich um die Täufersekte der Elkesaiten. Mani blieb in der Gemeinschaft bis zur Vollendung seines 24. Lebensjahres, vgl. CMC 163-4, Ludwig Koenen / Cornelia Römer: *Der Kölner Mani-Kodex*, 112-3 (s. Fn. 1); vgl. noch Luigi Cirillo: *Elchasai e gli Elchasaiti. Un contributo alla storia delle comunità giudeo-cristiane*, Cosenza 1984.

⁴ Mani bekam die Offenbarung von seinem himmlischen Zwillingsbruder, dem σὺζωος, vgl. CMC 124ff., Ludwig Koenen / Cornelia Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, 88-93 (s. Fn. 1).

ihnen enthaltene Lichtsubstanz zu extrahieren und sie wieder zum Gottesreich zu führen.

Die Doktrin Manis hat im Grunde nur den Zweck, den historischen Prozess des Kosmos und der Menschheit zu beschleunigen,⁵ indem sie die echte Natur des Alls enthüllt.⁶

Der Manichäismus besitzt einen deutlich gnostischen Charakter, denn der Inhalt seiner Lehre entspricht der Gnosis, d.h. die Kenntnis, dass der Mensch ein Teilchen der göttlichen Lichtsubstanz besitzt und dass der Mensch dem Gottvater *wesensgleich* ist. Im Vergleich zu anderen gnostischen Systemen ist die besondere Eigenschaft von Manis Denken, wie schon erwähnt, sein Universalismus. Nicht nur eine definierte Gruppe von Menschen besitzt potentiell eine göttliche Natur, während der große Teil der Menschheit den Tieren ähnlich ist, sondern die Lehre Manis erhebt den Zustand der ganzen Welt und aller Menschen aus dem materiellen und tierischen Status zur göttlichen Lichtwelt. Der Manichäismus demokratisiert theoretisch die Gnosis innerhalb eines entwickelten pantheistischen Bildes des Ganzen.

Die Lehre Manis ist zuerst Kosmologie und Eschatologie, während seine Anthropologie durch eine steife Ethik vertreten wird, die jeden Aspekt des Menschenlebens betrachtet, um den wahren Gläubigen zur Seligkeit zu führen.

Diese geistige Kondition entspricht einer Vereinigung mit der göttlichen Dimension, und nach der manichäischen Doktrin kann man sie vor dem Tod erleben. Die sogenannten *Elekti* sind jene manichäischen Gläubigen, die in göttlicher Ruhe und Seligkeit leben; sie sind „neue Menschen“,⁷ die durch die manichäische Belehrung

⁵ Gherardo Gnoli: La gnosi iranica. Per un'impostazione nuova del problema, in: Ugo Bianchi (ed.): *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966. Testi e discussioni* [StHR 12], Leiden 1967, 281-290, bes. 286; Henri-Charles Puech: *Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949, 91.

⁶ Für die Entwicklung des manichäischen Mythos vgl. Geo Widengren: *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961; Henri-Charles Puech: *Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949; Ders.: *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris 1979; Michel Tardieu: *Le Manichéisme*, [Que sais-je? 1940], Paris 1981.

⁷ Der Ausdruck kommt von Paulus. Der Neue Mensch ist derjenige, der schon während dieses Lebens die manichäische Botschaft bekommen und verstanden hat; er ist dem göttlichen Licht wesensgleich und ist seiner Herkunft selbstbewusst. Er entspricht dem «Ich-Licht» (grēv rōšn), dem «Lebendigen Ich» (grēv zīndag); vgl.

und durch eine präzise asketische Praxis in einem geistigen Reinheitszustand leben.

Der Manichäismus interessiert sich praktisch nicht für das Schicksal *post mortem*, da man in diesem Leben *operieren* muss, um das Licht vom Dunkel zu trennen, um die göttliche Substanz von Schmutz zu reinigen.⁸

Dies ist der Hauptzweck des Manichäismus; das gefesselte Licht im Weltall wird durch sehr komplizierte kosmische Prozesse befreit, während dasjenige, das sich in den Menschen befindet, durch ethisches Handeln frei gelassen wird.⁹

Natürlich existiert eine Skala von solchem Verhalten, d.h. nicht alle Gläubigen können direkt an der Licht-Befreiung mitarbeiten; nur die Elekti sind fähig, das Licht in seine göttliche Heimat zu führen. Diese Fähigkeit hängt von ihrem gereinigten Zustand ab, der sich nur durch die Präsenz vom Nous verwirklichen kann.

Der Licht-Nous wird im Manichäismus mit einer göttlichen Entität identifiziert¹⁰. Der Nous kommt in den Menschen herunter und befreit die Seele von den Fesseln der Sünde; er reinigt die Menschenseele von den zahlreichen Dämonen und verwandelt den alten Menschen in einen neuen, der vom Gesetz des Todes erlöst ist.¹¹

Julien Ries: Saint Paul dans la formation de Mani, in: Julien Ries (et al.): *Le Epistole paoline nei manichei, i donatisti e il primo Agostino* [Studi Patristici 5], Roma 1989, 7-27. Vgl. noch Werner Sundermann: Gr̄w, in: *Enclran* XI/4, 364-6; Dan Shapira: Manichaios, *Jywndg Gryw* and Other Manichaeian Terms and Titles, in: Shaul Shaked- Amnon Netzer (eds.): *Irano-Judaica: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*, IV, Jerusalem 1999, 122-150.

⁸ Vgl. Gnoli, (s. Fn. 5), 285.

⁹ Vgl. Michel Tardieu: *Le Manichéisme* (s. Fn.6) [italienische Übersetzung: *Il Manicheismo*. A cura di Giulia Sfameni Gasparro, Cosenza ³1998, 86ff]; Kurt Rudolph: *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen ³1994, 377f.; ausgewählte Quelle in: Alexander Böhlig: *Die Gnosis*, III, 189-219 (s. Fn. 2).

¹⁰ Vgl. Paul van Lindt: *The Names of Manichaeian Mythological Figures*, Wiesbaden 1992, 154-169; Werner Sundermann: Who is the Light-NOYE and what does he do?, in: Aloïs van Tongerloo – Johannes van Oort (ed.): *The Manichaeian NOYE. Proceedings of the International Symposium organized in Louvain from 31 July to 3 August 1991*, Louvain 1995, 255-265.

¹¹ Vgl. *Keph* 96:7-8 [Alexander Böhlig / Hans Jakob Polotsky (Hg.) (mit einem Beitrag von Hugo Ibscher), *Kephalaia, I, 1. Hälfte* (Lieferung 1-10), Stuttgart 1940].

Der Nous bringt dem Menschen göttliche Gaben: die Liebe, den Glauben, die Vollkommenheit, die Geduld und die Weisheit,¹² die alle zusammen dem Menschen Ruhe geben.¹³ Nur dem Menschen mit offenen und schauenden Augen wird der Nous offenbart;¹⁴ diese Bedingung wird jedoch durch die Lehre Manis erreicht, d.h. nur derjenige, der die manichäische Doktrin verstanden und verinnerlicht hat und das Licht von der Dunkelheit getrennt hat, kann den Nous und damit die Seligkeit bekommen. Die Hauptbedingung ist dann die mystische Trennung des Lichtes vom Dunkel, des Lebens vom Tod, des Guten von der Sünde. Derjenige, der den Nous bekommt, wird als eine Perle¹⁵ im gnostischen Sinn verstanden, d.h. seine Seele entspricht dem Licht im Ganzen, weil sie vollkommen von der Sünde gereinigt worden ist. Nach dieser innerlichen Trennung und nach dem Erhalt des Nous wird der Mensch dem Gott näher kommen und ihm ähnlich.¹⁶ Er wird zu einem Instrument für die weitere Reinigung des Lichtes, die sich durch komplizierte biologische und ethische Prozesse verwirklichen kann.¹⁷ Der Gläubige, der den Nous bekommen hat, der *Electus*, lebt in einem beständigen ekstatischen Zustand: er darf nichts tun, weder das Land bearbeiten, noch Tiere züchten, schlachten, oder sogar seine Speise kochen; er darf kein Fleisch essen oder gegorene Getränke zu sich nehmen; er

¹² Vgl. *Keph* 97:19-21. Vgl. noch Werner Sundermann (Hg.): *Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und sogdischen Version*, [BTT 17], Berlin 1992, § 34ff.

¹³ Vgl. *Keph* 99:3.

¹⁴ Vgl. *Keph* 100:17.

¹⁵ Vgl. *Keph* 258:2 [Alexander Böhlig: *Kephalaia. Zweite Hälfte. Lieferung 11-12 (Seite 244-291)*, Stuttgart 1966].

¹⁶ Vgl. Sundermann, (s. Fn. 10), 262 «the Light-voûç comes from the Father of Greatness, not from the Living Self».

¹⁷ Das *officium ventris electorum* von Augustin. Vgl. Jason David BeDuhn: The Metabolism o Salvation: Manichaeian Concepts of Human Physiology, in: Paul Mirecki/Jason David BeDuhn: *The Light and the Darkness. Studies in Manichaeian and its World*, [NHMS 50], Leiden / Boston / Köln, 2001, 5-37; Ders.: *The Manichaeian Body: in Discipline and Ritual*, Baltimore 2000; Sundermann, (s. Fn. 10), 264f.

darf keinen Geschlechtsverkehr haben noch zeugen. Er lebt als ein Asket.¹⁸

Die dem Manichäismus koexistierende mazdaische Religion, die staatliche Religion des Perserreiches, in dem Mani aufwuchs, war selbst ein dualistisches System, das den Kosmos und den Menschen als gemischte Schöpfungen betrachtete und die Welt als Ort des Kampfes zwischen den beiden Geistern, Ohrmazd und Ahreman ansah.¹⁹

Schon in den älteren Texten des Zoroastrismus, der sogenannten Gāthā, kommt der Begriff vom *maga* vor, der das Subjekt zahlreicher Diskussionen unter den Iranisten war. Heute wird im allgemeinen die Interpretation von Gherardo Gnoli angenommen, der den *maga* als einen psychischen und geistigen Zustand des Seins interpretiert, durch den man eine Vision (cišti) erreicht, die den normalen menschlichen Verhältnissen sonst fremd bleiben würde.²⁰ Derjenige, der sich in diesem mystischen Zustand befindet, nimmt an einer geistigen Reinheit teil, indem er den Zustand der Mischung überschreitet; er wird zu einem reinen Willen und kann, frei vom materiellen Schicksal, sich selbst beherrschen.

Er erreicht eine mystische Einheit mit den göttlichen Entitäten (Aməša Spənta und Vohu Manah, d.h. der gute Gedanke) und identifiziert sich mit ihnen²¹. Noch in der Gāthā wird Vohu Manah von

¹⁸ Vgl. Sundermann, (s. Fn. 10), 263; Wolfgang Lentz: What ist Manichaeism? in: *UAJb* 33 (1961), 105-106.

¹⁹ Ervad Tahmuras Anklesaria (ed.): *Bundahišn* I, Bombay 1956, 1-4 und 19, 22; Philippe Gignoux/Ahmad Tafazzoli (eds.): *Zādspram* I, Paris 1993, 1 und 5-7; Philip G.Kreyenbroek: Cosmogony and Cosmology (i) in Zoroastrianism/ Mazdaism, in: *Encliran* VI/3, 303-7; Prods Oktor Skjærvø: Iranian Elements in Manichaeism. A comparative Contrastive Approach Irano-Manichaica, I, in: Rika Gysselen (ed.): *Au Carrefour des Religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux* [Res Orientale 7], Burs-sur-Yvette 1995, 263-284, bes. 269. Vgl. noch Gherardo Gnoli: L'Iran au III^e siècle: entre universalisme et nationalisme», in: Ders., *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*, Paris 1985, 73-91, bes. 81f.

²⁰ Gherardo Gnoli: Lo stato di "maga", in: *AIUON* 15, Napoli, 1965, 105-117. Vgl. Shaul Shaked: Esoteric trends in Zoroastrianism, in: *Proceeding of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 3, Jerusalem 1969, 175-221.

²¹ Gnoli, (s. Fn. 20), 108f.

Ahura Mazda über die geheimen Doktrinen belehrt, dieselben Lehren, die man durch den *maga* und die Vision erreichen kann.²²

In der späteren in Pahlavi verfassten Überlieferung wird das alte Wort *maga* durch „apēcakīh“ d.h. Reinheit wiedergegeben, und diesem Begriff steht das Wort „gumēcišn“ d.h. Mischung gegenüber.²³ Die mazdaische Reinheit ist das Resultat einer Trennung innerhalb des gemischten Zustands, der die materielle und körperliche Kondition charakterisiert; sie wird durch eine ekstatische Erfahrung erreicht. Durch die Trennung zwischen geistigem (*mēnōg*) und körperlichem (*gētīg*) Element, wie schon erwähnt, wird der Mensch seinem Willen entsprechen, d.h. seiner unsterblichen Seele, die das gemeinsame Erbe aller Menschen ist.²⁴

Der *maga*-Status wird durch die liturgische Praxis erreicht: das Gebet, das Wort und der rituelle Gesang, das *yasna*, führen den Gläubigen zum ekstatischen Zustand des *maga*, in dem man die *unio mystica* erlebt.²⁵

Diese liturgische Praxis gehört zum rituellen Opfer, das in der Gāthā stark zusammen mit der sexuellen Kraft des Mannes verbunden ist: nur derjenige, der eine aktive Männlichkeit besitzt, derjenige, der im Stande ist, sich sexuell zu vereinen und an die Wirkung des Ritus und des Opfers glaubt, darf den *maga* bekommen, der endgültig als Gottes „Gabe“ verstanden werden soll.²⁶

Der Mensch verwirklicht durch das Ritual eine innerliche Trennung; er befreit sich von seinem körperlichen und materiellen Zustand, das typisch für die gemischte Kondition ist, er wird nur eine geistige und seelische Entität und entspricht seinem Willen, d.h.

²² Vgl. Geo Widengren: Révélation et prédication dans les Gāthās, in: Gherardo Gnoli/Adriano V. Rossi (ed.): *Iranica*. Istituto Universitario Orientale. Seminario di Studi Asiatici [Series Minor, 10], Napoli 1979, 339-364, bes. 346f.

²³ Gnoli, (s. Fn. 20), 109f.

²⁴ Gnoli, (s. Fn. 20), 111f.

²⁵ Gnoli, (s. Fn. 20), 107.

²⁶ Nach Y. LIII, 7. Gnoli, (s. Fn. 20), 114f.

seiner Willensfreiheit, die der Hauptzweck der mazdaischen Doktrin und das Fundament des zoroastrischen Dualismus ist.²⁷

Nach dieser kurzen Darstellung taucht sowohl eine Ähnlichkeit auf zwischen dem manichäischen und zoroastrischen Begriff der Reinheit als Trennung der zwei Prinzipien und als mystische Einheit mit der göttlichen Entität, als auch ein zugleich wesentlicher Unterschied zwischen der manichäischen und zoroastrischen Art und Weise, durch welche man den Reinheitszustand erreicht, und ebenfalls zwischen dem Hauptzweck eines solchen Reinheitszustandes.

Sowohl der Manichäismus als auch der Zoroastrismus stellen fest, dass man sich von der gemischten Natur des Seins befreien darf; die Befreiung wird als eine mystische Handlung gezeigt, damit man eine vorkosmische Kondition erleben und in eine göttliche Sphäre eintreten darf.

Der deutlichste Unterschied ist, wie schon gesagt, die Art und Weise, durch die man den Reinheitszustand erfährt: der manichäische *Elektus* bekommt durch eine strenge Abstinenz die Seligkeit und den Nous, während der zoroastrische Gläubige den *maga* durch das aktive Ritual erreicht, das von seiner sexuellen Macht untrennbar ist und darüber hinaus diese von den Gāthā (Y. LIII, 7) als unverzichtbare Bedingung gestellt wird.

Diese gegensätzlichen Meinungen hängen von einer unterschiedlichen Perspektive des Kosmos ab und schließlich von einem differentiellen Dualismus-Begriff. Während der Manichäismus den gegenwärtigen Zustand als bedrohliche Mischung der göttlichen Seele in der teuflischen Materie versteht und den Körper wie auch die Welt als ein höllisches Gefängnis des Lichtes betrachtet, begreift der Zoroastrismus die gesamte materielle Schöpfung als Gottes Werk und den bösen Geist, Ahriman, nur als das Resultat einer freien Wahl des Menschen zwischen Wahrheit und Lüge. Das Werk von Ohrmazd entwickelte sich zuerst in einer transzendenten geistigen Dimension, die *mēnōg* genannt wird und die einen Samen-Charakter

²⁷ *Āzat-kām* ist die Willensfreiheit. Vgl. Abraham Valentin Williams Jackson: *The Zoroastrian Doctrine of the Freedom of the Will*, in: Ders.: *Zoroastrian Studies: the Iranian Religion and various Monography*, New York 1928, repr. 1965, 219-244; Robert C. Zaehner: *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, 254ff.

besitzt. Diese erste Schöpfung bekommt später von Ohrmazd eine materielle und immanente Verwirklichung, die *gētīg*-Dimension, die sich nicht mit dem Bösen identifiziert, sondern die Frucht der *mēnōg*-Dimension darstellt. Der zoroastrische Dualismus drückt einen positiven Sinn des Lebens aus, trotz der metaphysischen Dualität *mēnōg-gētīg*, und deshalb entfernt sie sich vom gnostischen, aber auch neu-platonischen Denken²⁸.

Ahreman, der böse Geist, bleibt begrenzt, weil er nur in der transzendenten Dimension existiert und sich nur durch eine Wahl des Menschen verwirklichen kann. Ohrmazd und alle seine Schöpfungen besitzen beide Dimensionen.

Wie schon gesagt, entspricht der zoroastrische Gläubige im *mēnōg*-Zustand seinem Willen, dessen körperliche Dimension nunmehr belanglos ist und der frei vom Schicksal und von *Heimarmene* seine Wahl zwischen der Wahrheit (*aša*) und der Lüge (*druj*) treffen kann, d.h. er wird durch die Erfahrung des *maga* in eine vorkosmische und vorhistorische Bedingung zurückgeführt, die nur Ohrmazd, Ahriman und die so genannten *fravaši* der Menschen (d.h. eine Art transzendentes Doppel der Menschenseele) am Anfang der ganzen Weltgeschichte erlebten²⁹.

Der irdische Status des Menschen, der vom Schicksal beherrscht ist, wird aber nicht als böser Zustand betrachtet, sondern als Notwendigkeit gefühlt.

Die hier gezeigten Unterschiede zwischen Manichäismus und Zoroastrismus erlauben jedoch die letztendliche Ähnlichkeit zu zeigen: der Reinheitsbegriff führt in beiden Religionen zu einer vorkosmischen Realität, d.h. vor den Kampf zwischen Gut und Böse, vor die Mischung und vor die begrenzte Zeit-Kategorie. Diese Realität entspricht aber im Manichäismus der statischen und seligen Kondition im Lichtreich, während die freiwillige Wahl als bester Archetyp des Zoroastrismus und als eigene Erfahrung betrachtet wird, damit man die göttliche Wahrheit und Gerechtigkeit erfahren kann.

²⁸ Vgl. Škand-gumānik vichār: Perre-Jean de Menasce: *Une apologétique mazdéenne du IXe siècle. Škand-gumānik vichār. La solution décevante des doutes*, Fribourg en Suisse, 1945, 92-94; Alessandro Bausani: *Persia religiosa*, Cosenza 1998, 67ff., 108f.

²⁹ Gnoli, (s. Fn. 5), 287f.

Die deutsche Literaturgeschichte ist eine Wissenschaft, die sich mit der Entwicklung der deutschen Literatur beschäftigt. Sie untersucht die Entstehung, den Wandel und die Wirkung von literarischen Werken über die Jahrhunderte hinweg. Dabei spielen verschiedene Faktoren eine Rolle, wie die gesellschaftlichen Verhältnisse, die politische Situation und die kulturellen Strömungen. Die deutsche Literaturgeschichte ist eine interdisziplinäre Wissenschaft, die Erkenntnisse aus der Linguistik, der Historie, der Soziologie und der Psychologie einbezieht. Sie ist ein zentraler Bestandteil der geisteswissenschaftlichen Ausbildung und ermöglicht es, die Rolle der Literatur in der deutschen Kultur zu verstehen.

Die deutsche Literaturgeschichte ist eine Wissenschaft, die sich mit der Entwicklung der deutschen Literatur beschäftigt. Sie untersucht die Entstehung, den Wandel und die Wirkung von literarischen Werken über die Jahrhunderte hinweg. Dabei spielen verschiedene Faktoren eine Rolle, wie die gesellschaftlichen Verhältnisse, die politische Situation und die kulturellen Strömungen. Die deutsche Literaturgeschichte ist eine interdisziplinäre Wissenschaft, die Erkenntnisse aus der Linguistik, der Historie, der Soziologie und der Psychologie einbezieht. Sie ist ein zentraler Bestandteil der geisteswissenschaftlichen Ausbildung und ermöglicht es, die Rolle der Literatur in der deutschen Kultur zu verstehen.

Die deutsche Literaturgeschichte ist eine Wissenschaft, die sich mit der Entwicklung der deutschen Literatur beschäftigt. Sie untersucht die Entstehung, den Wandel und die Wirkung von literarischen Werken über die Jahrhunderte hinweg. Dabei spielen verschiedene Faktoren eine Rolle, wie die gesellschaftlichen Verhältnisse, die politische Situation und die kulturellen Strömungen. Die deutsche Literaturgeschichte ist eine interdisziplinäre Wissenschaft, die Erkenntnisse aus der Linguistik, der Historie, der Soziologie und der Psychologie einbezieht. Sie ist ein zentraler Bestandteil der geisteswissenschaftlichen Ausbildung und ermöglicht es, die Rolle der Literatur in der deutschen Kultur zu verstehen.



**Das Buch Bere'shith / Genesis
als gemeinsamer kultureller Code für die grossen jüdischen
Konfessionen, die Garizim- und die Zions-Gemeinde,
zur Zeit ihrer politisch erzwungenen Koexistenz
(2.Jh. v. Chr. – 1.Jh. n. Chr.)**

Bernd Jørg Diebner (Heidelberg)

0. Absurde Forschung

Meine eigene Disziplin – das theologische Fach „Altes Testament“ – heißt bei mir nur: „die absurde Wissenschaft“. Da erforscht man angeblich das christliche Alte Testament. Aber die Basis-Urkunde dieser Forschungen ist ein mittelalterlich-jüdisches MS, der sog. *Codex Leningradensis* aus dem frühen 11. Jh. n. Chr., dessen Text eine gut tausendjährige Geschichte hinter sich hat – aber keine christliche. Dieses jüdische Dokument wird als christliches AT interpretiert! Für mich eine hermeneutische Absurdität. Dabei *gibt* es ein christliches AT. Das ist uns z.B. in den großen und bedeutenden griechischen Bibelhandschriften seit der Mitte des 4.Jh.s n. Chr. erhalten. Wir nennen dieses christliche AT „Septuaginta“ – auch ein sehr problematischer Begriff, der sich ursprünglich gar nicht auf das christliche AT bezieht, sondern auf den legendarischen Bericht über die Übersetzung der hebräischen Torah ins Griechische. Und das, was damals übersetzt wurde – nach dem um 100 v. Chr. verfassten PsArist angeblich zur Zeit Ptolemaios II. Philadelphos (285-246 v. Chr.) – dürfte kaum der uns bekannte Pentateuch gewesen sein, sondern nur juristische Teile dessen betreffen, was uns heute in der hebräischen Torah und im griechischen Pentateuch tradiert wird: ein jüdischer ΝΟΜΟΣ ohne die midraschischen (narrativen) Partien der Mosebücher. Von all diesen zumal den Protestanten so wichtigen (weil so ‚evangelischen‘) Erzählungen erfahren wir im PsArist nichts. Nur dass in § 144 „Mose“ als Garant dieses ΝΟΜΟΣ erwähnt

wird. Seit gut 100 Jahren wurde der PsArist als „Pseudo-Arist“ entlarvt (Paul Wendland, in: Kautzsch II, Elias Bi[c]ker-man[n]). Aber in der absurden AT-Forschung wird die griechische Übersetzung der Torah in der uns tradierten Text-Gestalt noch immer in die Mitte des 3.Jh.s v. Chr. datiert. Das Fundament wurde entzogen, aber die Hypothese bleibt als Luftschloss im Begründungs-freien Raum hängen.

Etwas anderes. – Wieso haben die Samaritaner eigentlich die jüdische Torah? Die etwa 6.000 Abweichungen im Text betreffen fast ausschließlich orthographische Varianten. Nur eine Handvoll Abweichungen betrifft den Text-Sinn. Wurden die Samarier – die Bewohner des ‚Nordreichs‘ Israel - nicht im Jahre 722/21 v. Chr. von den Assyrern deportiert und Fremdvölker an ihrer Statt in Samarien angesiedelt (cf. 2Kön 17)? Was haben irgendwelche vorderorientalische Völkerschaften mit der jüdischen Torah im Sinn?

Dann wird von einem ‚Schisma‘ zwischen Samaritanern und Judäern in spätest-persischer Zeit um 350 v. Chr. geredet. Das soll begründen, warum die Samaritaner *auch noch* die Torah haben; denn die Torah sei in ihrer uns heute vertrauten Gestalt etwa um 400 v. Chr. (so heute etwa E.Blum/Tübingen) oder bis 350 v. Chr. (so heute etwa Fr.Crüseman/Bethel-Bielefeld) ‚fertig‘ gewesen. Und damit könne das ‚Schisma‘ erst Mitte des 4.Jh.s v. Chr. stattgefunden haben. Aber – was für ‚israelitische‘ Samaritaner sollten dies gewesen sein, wenn doch die Bevölkerung bereits im späten 8.Jh. v. Chr., also rund 400 Jahre zuvor, ausgetauscht wurde: ‚Israeliten‘ gegen ‚Nicht-Israeliten‘?!

1. Sinnvolle Fragestellung

Das sind m.E. alles nur haltlose Hypothesen einer absurden Forschungs-Disziplin! Da erscheint es mir doch sinnvoller, von einem historisch einigermaßen überprüfbar Datum auszugehen und von dort aus zu fragen, wie es dazu kam! Das überprüfbare Datum ist: samaritanische Juden (die Garizim-Kultgemeinde) wie die jüdischen Juden (die Zions-Gemeinde) ‚haben‘ in der Antike – um die christlich definierte Zeitenwende herum – die Torah, die fünf Mosebücher. Beide jüdische Kultgemeinden konkurrieren miteinander,

sind – um einen hinkenden Vergleich zu bemühen – zwei verschiedene jüdische Konfessionen.

Nebenbei gesagt: Die Samaritanologen, die sich vor etwa zwei Jahrzehnten als eigene Disziplin konstituierten, bezeichnen heute – mit guten Gründen – die Samaritaner als eine jüdische Varietät.

Wie kam es dazu, dass *beide* jüdische Konfessionen – Garizim- und Zions-Gemeinde – (im Grunde) *dieselbe* Torah als kulturelles Basis-Dokument besitzen, als „Bibel“? Das ist m.E. die historisch gesehen entscheidende Frage.

Auch hier eine Bemerkung am Rande: ‚Bibel‘ im eigentlichen Sinne ist für *alle* Juden nur die Torah. „Propheten“ (Nevi'i'm / N) und (sonstige) „Schriften“ (Ketuvim / K) sind für die Jerusalemer Zions-Gemeinde nur ‚Bibel 2. oder 3. Klasse‘.¹ Normatives Schrifttum sind für das die kulturellen Katastrophen der Antike überlebende orientalische Jerusalem-orientierte Judentum außer der Torah die Mischnah und die Gemarah, die im (b)Talmud zusammengefasst / aufgehoben sind. Wichtig sind auch spätere Kommentare: Rashi und die gut 200 kommentierenden Folgen. – Die Samaritaner entwickelten *kein* normatives Schrifttum außerhalb der Torah. Schrifttum wohl, aber kein in diesem Sinne normativ interpretierendes Schrifttum. – Eine Analogie zum jüdischen Schrift-Prinzip ist das lutherische Ordinations-Verständnis: Vereidigung der ‚verordneten Diener/innen‘ auf Bibel & Bekenntnis. Die Bibel ist durch die Brille der im Konkordienbuch versammelten reformatorischen Bekenntnisschriften zu lesen.

Ich muss mich in ca. 20 Minuten Referats-Zeit kurz fassen. Für den Druck darf ich etwas ausufern (wie Gerhard Baudy in seinem spannenden Beitrag in *HBO* 34 [2002], der ja eine kleine Monographie ist). – Ich frage deshalb gezielt: ***Was sind die annehmbaren Bedingungen der Möglichkeit, dass zwei konkurrierende und miteinander befeindete und sich schismatisch separierende Religions-Gemeinschaft dasselbe kulturelle Basis-Dokument besitzen?***

¹ Über anti-samaritanische Tendenzen in den Schriften-Sammlungen N und K habe ich hier vor drei Jahren referiert; cf. Bernd J. Diebner: 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., in: *HBO* 31 (2001), S.147-165. Das Referat zum Leucorea-Kolloquium 2003 ist eine Art ‚Gegenstück‘ zu diesem Vortrag.

2. *Catholica* und Protestantismus – die Analogie

Das ‚Phänomen‘ lässt sich durch (*cum grano salis*-) Analogien belegen. Katholische und protestantische Christen besitzen (*cum grano salis*) dieselbe Bibel. Aber beide Glaubens-Gemeinschaften trennt ein ‚garstiger Graben‘. Die protestantischen Kirchen laden heute katholische Christen zum evangelischen Abendmahl ein (auch Herr Waldmann), sofern diese es mit ihrem Gewissen vereinbaren können. Rom lehnt – gezielt im Blick auf den zeitgleich mit unserer Tagung stattfindenden sog. »Ökumenischen Kirchentag« - die Mahl-Gemeinschaft (Abendmahl / Eucharistie) zwischen Katholiken und Protestanten ab. Rom spricht (das Ratzinger-Papier vom September 2000) als alleinige und ökumenische *Una Sancta (Ecclesia)* den protestantischen Kirchen den Status „Kirche“ ab. Protestanten mögen so vor sich ‚hin-christeln‘.

(Diese bekannte, aber gezielt im Blick auf den Berliner Kirchentag aktualisierte Position der römischen *Catholica* bewegte mich dazu, dass ich mich dem Berliner Kirchentag verweigerte. Ich war von 1989 – 2001 [siebenmal] „Bibelarbeiter“ des DEKT, d.h.: ich gehörte zu den „Leitenden Gremien“, der Kirchentags-Crème. Aber ich kann nicht bei angeblicher „Ökumene“ mitmachen, wenn der Partner sagt: „Ihr seid ja noch nicht einmal ‚Kirche‘ – nach unserer Definition!“)

Hier haben wir – meine ich – das ‚Modell‘, das uns die Differenz zwischen samaritanischer und Jerusalemer (jüdischer) Kultgemeinde verstehen lässt. Es handelt sich um ein Schisma zwischen zwei eng verwandten, ja weithin konvergierenden Kulturen. – Wann trennten sich die samaritanische und die Jerusalemer Kultgemeinde ‚schismatisch‘? Sicher sehr viel später, als es uns die Hypothesen der ‚absurden Wissenschaft AT‘ glauben machen möchten!

Wir haben Belege dafür (cf. Schürer), dass Priester noch zur Zeit Jesu vom Garizim zum Zion wechseln konnten. Das ist wie Pastoren-Wechsel in deutschen (protestantischen) Landeskirchen: ein Lutheraner kann sich für ein Pfarramt in der alt-preußischen Union bewerben. In der Bremischen Landeskirche können sich Lutheraner, Unierte und Reformierte um Pfarrämter bewerben. – Noch im 2. Jh. n. Chr. wurde unter Jerusalem-jüdischen Rabbinen diskutiert, ob drei „Israeliten“ – wenn Einer von ihnen Samaritaner sei – mitein-

ander die Broche (den Tisch-Segen) sprechen könnten. Einige waren dafür, andere dagegen (ebenfalls cf. Schürer).

Trotz aller Spannungen waren die Garizim- und die Zions-Gemeinde der Juden noch bis ins 2. Jh. n. Chr. *ganz dicht* beieinander! Alle uns tradierte Polemik müssen wir kritisch als solche dechiffrieren. Was unterscheidet Katholiken und Protestanten, die beide die drei altchristlichen Glaubens-Symbole im Wortlaut identisch sprechen (und auch miteinander sprechen könnten)? Ich denke, damit haben wir eine hinkende Analogie zur Verhältnis von samaritanischer und Jerusalemer Kultgemeinde etwa um die Zeitenwende herum.

Ein anekdotischer Exkurs: Auch heute noch sind beide Kultgemeinden des Judentums dicht beieinander, auch wenn das Zahlen-Verhältnis Unvergleichbarkeit suggeriert. – Vor etwa 100 Jahren gab es nur noch ca. 100 Samaritaner. Heute sind es etwa 1.000. Dazu trug bei, dass das Jerusalemer Oberrabbinat (m.W. im Jahre 1923 oder 1927) entschied, dass zur musealen Erhaltung der Samaritaner jüdische Frauen (!) samaritanische Männer heiraten dürften.

3. Was ist „Israel“?

Es gibt m.E. ein Kriterium, das die Verwandtschaft zwischen Garizim- und Zions-Kultgemeinde hinreichend begründet. Das ist die Antwort auf die Frage: „Was ist (eigentlich) ‚Israel‘?“ – Ich fasse mich hier ganz kurz und thetisch.

Der Name „Israel“ haftet an Samaria. Samaria ist das historische ‚Israel‘. Samarien hatte die ‚israelitische‘ Kultur. Die südliche Ethnie ‚Judäa‘ beerbte diese Kultur – durch militärische Macht, durch die imperiale Eroberungs-Politik der Hasmonäer. Ich habe diesen ‚Beerbungs-Vorgang‘ am Beispiel alles verfügbaren *external evidence* untersucht.

Dies darzustellen diente meine (verspätete) sog. Heidelberger „Antrittsvorlesung“ am 16. Januar 2002.² Samarien hatte die

² Vgl. Bernd J. Diebner: Seit wann gibt es ‚jenes Israel‘ (Martin Noth)? : Anmerkungen zu ‚Israel‘ als ekklesiologische Grösse im TaNaK (Biblia Hebraica et Aramaica), (Öffentlicher Vortrag in der »Alten Aula« der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg am 16.01.2002, 29 S. MS).

„Kultur“, das hasmonäische Judäa die (militärische) Macht. Erst im letzten Drittel des 2. Jh.s v. Chr. dürften die Judäer die Bezeichnung „Israel“ im ekklesiologischen Sinne von den Samaritanern übernommen haben, die sie unter Johannes Hyrkan I. dem hasmonäischen Imperium einverleibten. Die Samaritaner dürften eine Jahrhunderte-lange Tradition gehabt haben, in der der Name „Israel“ einer (ehemals selbständigen) Politie zu einer kulturellen Definition wurde, zur Bezeichnung einer religiösen Gemeinschaft.

Bezüglich der Entstehung dieser Gemeinschaft, ihrer Geschichte zu vorchristlicher Zeit oder ihrer Separierung von der Jerusalemer jüdischen Kultgemeinde werden weithin noch immer die biblischen Traditionen mehr un- als kritisch nacherzählt. Selbst polemische Diffamierungen aus jüdischer Perspektive werden für bare Geschichts-Münze genommen³.

Aber auch kritischere Hypothesen, die etwa die Entstehung der samaritanischen Kultgemeinde aus einem Schisma in der Jerusalemer Priesterschaft erklären wollen⁴, können manches nicht erklären: etwa den Umstand, dass sich die Judäer extern-nachweislich wohl erst sehr spät als „Israel“ verstanden und bezeichneten. Schismatische Jerusalemer Priester dürften die Bezeichnung kaum in den Norden exportiert haben. Das hieße ja auch, Eulen nach Athen tragen. Wie aber gelangte er dann in den jüdischen Süden?

Der Name „Israel“ haftet ‚ursprünglich‘ an Samarien. Frühestens im späten 2. Jh. v. Chr. übernahmen die Judäer die Bezeichnung „Israel“ für sich – und zwar erst einmal nur im ekklesiologischen Sinne. Die politische Definition („Wir Judäer wollen einen von Rom unabhängigen Gottesstaat ‚Israel‘!“) dürfte sich erst im historischen Vorfeld des Ersten Jüdischen Aufstandes (66-70 n. Chr.) entwickelt haben.

Die ‚echten‘ Paulusbriefe sind der früheste *external evidence* dafür, dass sich Jerusalemer Juden als ‚Israel‘ im ekklesiologischen Sinne verstanden.

³ Stellvertretend für andere Darstellungen verweise ich auf die knappe und noch recht rezente Darstellung von T. Hieke: Art. „Samariter / Samaritaner“, in: *NBL III* / Lfg. 12. Zürich, Düsseldorf 1998, Sp. 430-433.

⁴ Vgl. etwa den ‚Klassiker‘ von Hans G. Kippenberg: *Garizim und Synagoge: Traditionskritische Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode*, in: *RVV* 30 (1971), bes. 33-93.

Wie kam es dazu, dass sich Judäer frühestens und erst seit dem späten 2.Jh. v. Chr. im ekklesiologischen Sinne (einer ‚Glaubens‘-Gemeinschaft) als ‚Israel‘ verstanden? Das hängt m.E. mit der hasmonäischen Eroberungs-Politik zusammen. Die judäischen Hasmonäer verleibten unter Johannes Hyrkan I. Samarien ihrem Imperium ein.

Dies brachte sie (die Hasmonäer) in eine peinliche Lage: Politische Macht stand gegen kulturelle Tradition. Die Macht hatten die Judäer, die Kultur ‚Israels‘ hatten die Samaritaner.

Nebenbei: Auch bei traditionellen Exegeten spricht es sich allmählich herum, dass die Kultur ‚Israels‘ in Samarien gründet! Wesentliche Traditionen der Torah dürften samaritanischen Ursprungs sein. Traditionell nennt man dies in der AT-Forschung „Nordreichs-Tradition“. Selbst der Garant des ΝΟΜΟΣ – Mose – dürfte eine samaritanische Traditions-Figur sein. Samaritanischer Tradition verhaftet sind wohl auch die frühen galiläischen Anhänger Jesu gewesen; denn erst seit dem Hasmonäer-König Aristobul I. (104-103 v. Chr.) gehörten die Galiläer zur Jerusalemer Kultgemeinde. Die polemische Unterstellung der „Juden“ des JohEv⁵: „Sagen wir nicht recht, dass du ein Samarit(an)er bist und hast einen bösen Geist?!“ (Joh 8,48) hat durchaus traditionsgeschichtliche Gründe. Auch die Ablehnung, die Jesus in Judäa fand, dürfte hierin ihren Grund haben. Dem entspricht auch die Frage von einer Seite des sich streitenden Volkes, nachdem die Leute Jesus zugehört hatten: „Soll der Christus aus Galiläa kommen? Spricht nicht die Schrift: ‚von dem Geschlecht Davids und aus dem Orte Bethlehem ... solle der Christus kommen‘?“ (Joh 7,41) und der Vorwurf an den Christus-Anhänger Nikodemus: „Bist du auch ein Galiläer? Forsch und sieh: aus Galiläa entsteht kein Prophet!“ (Joh 7,52). Ein galiläischer Christus hatte von Anbeginn in Jerusalem keine Chancen. Auch die traditionelle Verlagerung der Geburt Jesu nach Bethlehem konnte Judäer kaum überzeugen – und auch nicht der konstruierte, über David laufende Stammbaum (der ohnehin keine ‚blutmässige‘ Ableitung darstellt, sondern der Legitimation dient; jede anständige muslimische Führungsperson führt ihre Abstammung auf den Pro-

⁵ Von dem Heidelberger Neutestamentler Hartwig Thyen in seinem demnächst erscheinenden Johannes-Kommentar als religionspolitische Fraktion des jüdischen Judentums (neben Pharisäern, Sadduzäern usw.) beschrieben.

pheten zurück: das *bedeutet* etwas, ist aber kein genealogischer Ahnennachweis!)

Es dürfte sich lohnen, das früheste Christentum galiläischer Prägung stärker auf seine möglichen (und wahrscheinlichen) samaritanischen Traditionen hin zu untersuchen und seine unglückliche Fixierung auf Jerusalem hin vor hier aus zu verstehen suchen. – Wer waren die Juden, die Muhammad im frühen 7. Jh. in seiner nordwestarabischen Heimat kennenlernte? Waren es Nachkommen von Flüchtlingen aus Unterägypten im Zusammenhang mit den Aufständen unter Trajan (115-117 n. Chr.) und Hadrian (132-135 n. Chr.)? Die hellenistischen Juden Unterägyptens waren durchaus nicht nur nach Jerusalem ‚orientiert‘. Ihre Wallfahrtswege teilten sich erst auf der letzten Wegstrecke nach Garizim resp. Zion. Wer waren die Christen, mit denen Muhammad auch Kontakt gehabt haben dürfte? Der verfemte Erlanger Islamwissenschaftler Günter Lüling – verfemt, weil er tat, was verboten ist: nämlich den Qur‘ân auf seine literarischen Quellen hin zu untersuchen – rekonstruierte einen vor-muslimischen christlichen Qur‘ân, Strophenlieder aus samaritanischer Tradition (die Muhammad wahrscheinlich gehört und seinem guten Gedächtnis eingeprägt hatte).⁶

Und noch etwas: Die Samaritaner waren um die Zeitenwende herum und auch noch lange danach (bis zu ihrer Dezimierung unter Justinian im 6.Jh.) keine winzige ‚Sekte‘ des Judentums. Sie waren die mit Jerusalem konkurrierende und auch ökumenisch verbreitete israelitische Kultgemeinde.

⁶ Vgl. bereits Günter Lüling: *Über den Ur-Qur‘ân : Ansätze zur Rekonstruktion vor-islamischer christlicher Strophenlieder im Qur‘ân*, Erlangen 1974, und nun: ders.: *A Challenge to Islam for Reformation: The Rediscovery and Reliable Reconstruction of a Comprehensive Pre-Islamic Christian Hymnal Hidden in the Qur‘ân under Earliest Islamic Reinterpretation*, Delhi 2003. – Einen anderen Ansatz zur Beantwortung der Frage nach den christlichen Traditionen gibt ein Pseudonymus Christoph Luxenberg: *Die syro-aramäische Lesart des Korans: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Berlin 2000. Dazu ein Bericht von Jörg Lau: Keine Huris im Paradies: Wurde der Koran-Text falsch überliefert? ... , in: *DIE ZEIT* 21/2003, 47 (15.05.2003). Allerdings irren Lau’s Gewährsleute, wenn sie etwa meinen: „In der Geschichte der Koran-Forschung ist ein solches Buch noch nicht vorgekommen. Ähnliches gibt es bisher nur im Bereich der kritischen Bibelauslegung“ (Zeitschrift *Hugoye*, Januar 2003), oder: „Luxenberg“ sei mit seinen Thesen „in ein Vakuum der modernen Koranforschung“ (A. Neuwirth) gestoßen. Lüling war bereits ein Vierteljahrhundert zuvor in dies ‚Vakuum‘ gestoßen – und zwar unter eigenem Namen und wohl mit einer fundierteren These als „Luxenberg“. Lüling wurde nur nicht rezipiert.

4. Ein Kompromiss-Papier

Dies alles gehört zum Vorlauf meines Themas. Darin geht es um die Frage, wie sich ein ‚gemeinsamer kultureller Code‘ für zwei konkurrierende, befeindete, sich schließlich separierende Kulturgruppen – vermutlich: unter dem Druck politischer Notwendigkeit – herstellen lässt. – Ich formuliere es einmal etwas salopp: Das geht genauso wie die Erstellung eines Papiers, das heute sowohl von der katholischen Bischofskonferenz wie auch vom Rat der EKD unterschrieben werden kann. Derlei Papiere kommen nur auf äußerst komplizierte Weise zustande, und sie werden nur dann verfasst, wenn die Notwendigkeit es fordert. Aber die Formel, nach der solche Papiere abgefasst werden, ist dann wieder recht einfach:

Aufnahme findet nur, was verbindet.

Außen vor bleibt alles, was trennt.

Konfessionell Trennendes bleibt außen vor. Es wird der größte allgemeine Nenner gesucht. Der heißt dann etwa bei Papieren des nun zerfallenden Ökumenischen Rates der Kirchen: „Jesus Christus, unser HERR“. Dagegen erhebt niemand Einwände. (Außer vielleicht extreme Feministinnen, die lieber „Jesa Christa, unsere Frau“ hätten.)

Ich interpretiere die Torah (den Pentateuch, die fünf Bücher Mose) als ein solches aus politischer Notwendigkeit entstandenes „Kompromiss-Papier“. Für diese ‚Notwendigkeit‘ benötige ich eine politisch plausible Situation. Als diese wähle ich das Hasmonäer-Imperium. Ich könnte auch das von den Römern Herodes zugeschanzte Imperium wählen. Vermutlich bekam die Torah auch erst unter dem ‚Messias‘ Herodes ihre abschließende literarische Gestalt.

Die Hasmonäer betrieben nicht nur eine militärische Imperial-Politik. Sie hatten vermutlich auch den Hellenisten etwas abgeschaut, nämlich eine kulturelle Imperial-Politik. Statt ‚Hellenisierung‘ ‚Judaisierung‘. Zwangsbekehrung heißt dies verdolmetscht. Die prominentesten Opfer waren die Edomiter / Idumäer. Das Verwaltungssystem der Hasmonäer war darauf ausgerichtet, wie Ab-

raham Schalit zeigte.⁷ Judäisch ‚bekehrbare‘ Gebiete (Gebiete, die stark oder überwiegend von Judäern besiedelt waren) bekamen den Status einer Toparchie. Gebiete, die nicht ‚bekehrbar‘ waren, weil die jüdische Bevölkerung zu dünn war, wurden in einer Art Kolonial-Status verwaltet. Dazu gehörten etwa die Moabitis – weshalb ich dort den historischen Grund der reizenden Geschichte von der Moabiterin Ruth sehe. Juden wurden aufgefordert, sich aus diesen Gebieten zurück zu ziehen und sich in Toparchien anzusiedeln.

Nur die Samaritaner waren ‚unbekehrbar‘. Denn sie ‚waren es ja schon‘, nämlich Israel im ekklesiologischen Sinne. Ihnen konnte man nur die ertragreichsten Gebiete Kirchensteuer-mässig abknüpfen: Galiläa und die Peräa, das fruchtbare Land östlich des Jordans zwischen See Genezareth und Totem Meer.

Was tun? Ich vermute, dass in diese Zeit die textliche Abstimmung der Torah als „gemeinsamer kultureller Code für die grossen jüdischen Konfessionen [der Antike], die Garizim- und Zions-Gemeinde“ gehört – unbeschadet aller in diesem Dokument aufgehobenen Traditionen und ihrer Herkunft. Und dies nach der Regel:

Was verbindet? Kommt hinein!

Was trennt? Bleibt außen vor!

5. „Was kommt hinein, was bleibt außen vor?“

5.1 „Was bleibt außen vor?“ – Diese Frage ist erst einmal leichter zu beantworten. – *Außen vor* bleibt in der Torah allgemein und im Buche Gen insbesondere z.B. alle massive anti-samaritanische Polemik, wie wir sie in den Schriften-Sammlungen N und K (wo diese ekklesiologisch interessiert sind) finden: alle Polemik gegen den Garizim und gegen die angebliche Abgötterei des ‚Nordreichs‘ (seit 1Kön 12,25ff.). – *Außen vor* bleibt die separatistische zadoqidische Jerusalemer Priester-Genealogie und –Tradition. – Und *außen vor* bleibt die schismatische jüdische an Jerusalem und ‚Bethlehem‘ gebundene Königs- und Messias-Tradition. All dies kommt erst in den jüdischen Literaturen N und K *explizit* zum Ausdruck (in K

⁷ Vgl. Abraham Schalit: *König Herodes. Der Mann und sein Werk* [Studia Judaica, 4], Berlin 1969.

besonders zugespritzt). Diese aber sind keine ‚Konsens-Papiere‘ mehr, sondern jüdische Eigen-Überlieferung.

Judäisch dürfte auch die sog. „Nordreichs-Prophetie“ um Elia und Elisa oder in sog. ‚Schriftpropheten‘ wie Hosea oder Amos sein. Ich bezweifle stark, dass es das Phänomen dieser Art von Prophetie im 9. oder 8.Jh. v. Chr. bereits ‚historisch‘ gab. Und im übrigen dürfte es ein rein literarisches Phänomen sein, das der synagogalen Konfessions-Polemik zu vor-christlicher Zeit entstammt.

Kryptisch allerdings dürften diese Polemiken bereits in der Torah und in Gen enthalten sein – aber auch dies unter Wahrung des ‚Proporz‘. Hierzu nur wenige Beispiele jüdischer Polemik:

In Gen 14,18 (eine der von der traditionellen Exegese sog. ‚erratischen Blöcke‘ im Erzählzusammenhang) kommt der Priester-König „Melchisedek“ aus „Shalem“ dem kriegerischen Avram vor den Toren der Stadt mit Brot und Wein entgegen. Wer müsste dabei nicht an „Jeru-Shalem“ denken und an das dort residierende priesterliche Geschlecht der ‚Zadoqiden‘?

In Gen 34 steht die üble Geschichte von der trickreich-hinterrücken ‚Zwangsbeschneidung‘ der ‚Sichemiten‘ und der Einverleibung der Sichemiten in ein jüdisch dominiertes ‚Gesamt-Israel‘ (‚Haus Jakob‘). Ein wahrhaft lügenhaftes Phantasie-Gemälde; denn die ‚Sichemiten‘ (die um den Garizim versammelte israelitische Kultgemeinde) mussten nicht ‚beschnitten‘ werden. Sie waren es bereits. Aber in ein jüdisches Imperium einverleibt wurden sie in der Tat, nämlich unter Johannes Hyrkan I. im letzten Drittel des 2.Jh.s v. Chr..

In Gen 35,16-20 steht die fast Notiz-artige Erzählung von der Geburt ‚Benjamins‘, des Stammes-Eponyms, aus dessen Geschlecht der königliche Gesalbte (‚Messias‘) Israels (Saul) stammen sollte. Aber er wird einen Pfeilschuss entfernt (*kibrat-hā'āraṣ* [v16a], etwa eine Stadien) vor den Toren der davidischen, d.h. jüdischen ‚Königsstadt‘ Bethlehem geboren, also sozusagen ‚David zu Füßen‘).

Aber diese kryptischen jüdischen Polemiken werden in Torah und Gen ebenso kryptisch samaritanisch konterkariert:

„Juda“, der jüdische Stammes-Eponym, wird im Zuge der sog. „Josephs-Novelle“ schrittweise „enterbt“ – zugunsten des „Hauses Joseph“, und das ist eine mythische Bezeichnung für die israelitische Kultgemeinde von Shomron. „Juda“ bleibt ohne den Segen der „Erstgeburt“, „Israels“. Der wird auf die Söhne Josephs gelegt, auf Ephraim und Manasse (cf. Gen 48,17-20; 49,22-26⁸). Ja, „Juda“ bleibt *völlig ohne den Segen, Israels*“. Nirgendwo in der gesamten Torah wird „Juda“ im hebräischen Wortlaut gesegnet. Politisch-militärische Macht wird ihm zuerkannt (cf. Gen 49,8-12): dies entspricht ja auch der Realität seit der Hasmonäerzeit und bis zur herodianischen Ära.

Der „Samaritaner“ oder „Nordreichs-Typos“, „Joseph“ wird in der ihm gewidmeten Erzählung als messianischer Herrscher stilisiert (cf. bes. Gen 41,37-46). „Juda“ spielt im Rest der Torah (Ex – Dtn) keine tragende Rolle mehr. Hier dominiert der „samaritanische Erz-Prophet“, „Mose“. Hier läuft es auf das samaritanische Erz-Dogma hinaus: „Und es stand in Israel kein Prophet mehr auf wie Mose, den YHWH gekannt hätte von Angesicht zu Angesicht“ (Dtn 34,10). Wie deklassiert müssen sich da die großen jüdischen Propheten wie Jesaja, Jeremia und Ezechiel vorkommen! Und etwas versteckt die jüdisch nicht rezipierte prophetisch-eschatologische Perspektive: „Einen Propheten wie mich wird YHWH, dein Gott, aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, erstehen lassen. Auf ihn sollt ihr hören“ (Dtn 18,15; auch v18). Die Samaritaner erwarten im „Ta’eb“ den „Moses *redivivus*“.

Den Altarbau auf dem Garizim haben die Judäer in der Redaktions-Konferenz noch gerade verhindern können. Daraus wurde in Dtn 27,4 der „Ebal“ (Nebenbei: ein nettes polemische Wortspiel im Hebräischen!). Aber den „Segen über Israel“ vom Berge Garizim aus haben die jüdischen Redaktions-Lobbyisten *nicht* verhindern können (cf. Dtn 27,12).

Nach all dem ist weniger verwunderlich, dass die Samaritaner die Torah als Basis-Dokument ihrer Kultur übernahmen. Es ist viel verwunderlicher, dass die jüdische Jerusalemer Kultgemeinde dieses Dokument rezipierte. Wahrscheinlich war dies für die antiken

⁸ Und cf. hiermit Dtn 33,7 und 33,13-17.

Judäer nur erträglich durch die ‚prophetische Interpretation‘ in der synagogalen Haftara-Lesung.

Aber: die Polemiken werden camouffiert, und konfessionelle Eigenarten desgleichen. Es gibt noch manche schönen Beispiele dafür, wie ein diplomatischer Proporz zu erreichen versucht wurde – doch die Spannung zwischen den beiden Konfessionen ‚Israels‘ knistert an allen Ecken und Enden!

5.2 „Was kommt mit hinein?“ – Die versteckten Polemiken sind kulturgeschichtlich von Interesse. Nicht minder aber sind es die Gemeinsamkeiten, das, was die ‚Kirchenleitungen‘ (sage ich anachronistisch und apropos im Blick auf den gerade in Berlin laufenden sog. »Ökumenischen Kirchentag«) gemeinsam unterschreiben können. Und das sind (bis zum heutigen Tage *cum grano salis* auch noch) die Gemeinsamkeiten zwischen Zion- und Garizim-Kultgemeinde.

Darüber schrieb ich bereits 1983 (also vor zwanzig Jahren) einmal eine längere Studie.⁹ Da diese Studie aber bislang kaum rezipiert wurde, ist sie eigentlich noch taufersch, so dass es kaum jemand bemerkt, wenn ich hier (in Kürze) Aufgebackenes referiere. Zudem fehlt in dieser Studie noch der Konfessions-politische Aspekt. Ich bezog die ‚Kriterien-Liste‘ für die jüdisch-antike Kultur damals noch recht exklusiv auf die von mir damals sog. „Jerusalem-Orthodoxie“. Den Konfessions-politischen Aspekt trug ich erst später nach. Aber erst dadurch bekamen meine Beobachtungen von 1983 den rechten Geschmack.

Meine Prämisse war: Das Buch *Bere'shith*, also: das ‚Buch von den Anfängen‘, bringt gemäss der Hermeneutik mythischen Denkens das Fundamentale, das eine Kultur Tragende. Was ist in der jüdischen Kultur das Wichtigste? Dabei meinte ich, eine ‚absteigende Linie‘ vom Wichtigeren zum weniger Wichtigem beobachten zu können – eine Linie, die sich aber auch über das Ende von Gen hinaus beobachten lässt und im Grunde die gesamte Torah durchzieht.

⁹ Cf. Bernd J. Diebner: Genesis als Buch der antik-jüdischen Bibel : Eine unhistorisch-kritische Spekulation, in: *DBAT* 17 (1983), 81-98.

Bestimmte Merkmale der Jerusalem-orientierten jüdischen Kultur nun begegnen weder im Buche Gen noch in den Schriften Ex – Dtn. Daraus meinte eine exklusiv an den Normen der Jerusalemer Kulturgemeinde orientierte AT-Forschung (die die Garizim-Gemeinde gar nicht im Blick hatte) folgern zu können, dass wir es hier mit einer besonders frühen Form der ‚vor-staatlichen Religion Israels‘ zu tun hätten, der bestimmte Merkmale des ‚späteren vor-exilischen Israel der Königszeit‘ oder gar des ‚nach-exilischen Judentums‘ (*horribile dictu!*) fehlten. – M.E. bekommen diese ‚Defizite‘ aber erst unter dem Konfessions-politischen Aspekt der Konkurrenz von Garizim- und Zions-Gemeinde zu vor-christlicher Zeit eine *relativ* plausible und von unbelegbaren Prämissen *weitgehend* freie Erklärung. Es lässt sich nämlich zeigen, dass die Torah insgesamt und zumal das ‚Buch von den Anfängen‘ jüdische Kultur-Merkmale bringen, die Garizim- und Zions-Gemeinde *gemeinsam* sind: die erforderliche Basis dafür, dass *beide* diese Literatur(en) als normative Basis-Urkunde ihrer jeweiligen Kultur (*trotz* oder gerade *wegen* der bereits herrschenden konfessionellen Spannungen) übernehmen konnten.

Es wäre nun gewiss ‚ätzend‘ (wie es unsere Jugend nennt), wenn ich alles *en detail* referierte. Wer es überprüfen möchte, soll in den frühen Aufsatz hineinschauen. Ich beschränke mich hier auf einige ganz wesentliche Aspekte.

5.2.1 Der ‚Schöpfungs-Bericht‘ – Der erste Sinn-Abschnitt von *Bere’shith* muss das bringen, was für ‚Israel‘ das Allerwichtigste ist:

Gott – (schöpferisches) Wort (= Torah) – Kosmos / Schöpfung - Shabbath

Gen 1,1 – 2,3 läuft auf die Vollendung der ‚Schöpfung‘ hinaus, auf das *tob m^e’od* - ‚unübertrefflich gut‘ (Gen 1,31) und die krönende ‚Schaffung des Shabbath‘, der ‚Ruhe‘. Wenn jüdisch gedacht alles ‚in Ordnung‘ ist, dann „gib’s a Ruah!“ . Religions-symbolisch könnte man sagen: es handelt sich um den ‚Tempelbau‘. So interpretiert die traditionelle jüdische Exegese auch den ersten Buchstaben der Torah, das *Beyth* (= ‚Tempel‘). Dies Allgemeinste und Umfassendste schafft der Eine Gott in Seiner Eigenschaft als *’Ālohim*. –

Damit ist auch das wichtigste Fest im Blick: Sukkoth, das (alte) Tempelweihfest. Das Thema ‚wahrer‘ und ‚falscher‘ Tempel begleiten Hörer und Leser bis zum ‚Turmbau zu Babel‘ (in Gen 11,1-9).

5.2.2 Die ‚Paradies-Geschichte‘ – Der zweite Sinn-Abschnitt, nämlich Gen 2,4 – 3,24, wird spezieller, geradezu bereits ‚national-religiös‘. Der Eine Gott wird nun vor-nämlich mit seinem Eigen-NAMEN, dem ‚Tetragramm‘ YHWH, genannt und erst in zweiter Linie ‚Ālohim. ‚Adám ist der ‚Ur-Vater‘ der Menschheit. Aber er ist natürlich auch der ‚Ur-Vater‘ der Kultur-Nation, die hier ihre Tradition hinterlässt; denn „Inuit“, „Kanake“ (usw., also: „Mensch“) sind *erst einmal wir selber*. Von uns aus wird die Relation zu den anderen bestimmt. Schon wer ‚stammelt‘ oder ‚stottert‘, so dass ‚wir‘ ihn nicht mehr verstehen, der ‚Barbar‘, ist nicht ‚Mensch‘ im Vollsinn, ist eher ‚Tier‘.

‚Adam‘ ist der Erste, zu dem YHWH ‚Ālohim mit der Sprache der ‚Torah-Didaktik‘ spricht: way^esaw YHWH ‚Ālohim ... (Gen 2,16). Auf ‚Adam‘ wird auch die national-religiöse Identität zurückgeführt, nämlich durch die von W. Reiser sog. „Verwandtschaftsformel“.¹⁰ ‚Bein von meinem / unseren Bein und Fleisch von meinem / unseren Fleisch‘ wird nämlich in der antik-jüdischen Literatur nur dann verwendet, wenn es um die national-religiöse Identität geht: „Gehört jemand zu und – oder nicht?!“ Gen 2,23 wäre der *einzig* Fall, wo es anders wäre, wenn eine Exegese recht hätte, die das Wort in Adams Munde als ‚Braut-Jubel‘ interpretiert: „Endlich die Richtige gefunden! Was soll ich mich mit Viechzeug abgeben?!“ Eine *patriarchalische* Kultur wie das Judentum, das national-religiöse Zugehörigkeit über die Abstammung von einer ‚koscheren‘ Mutter definiert, muss ur-mythisch diese Mutter auf den Vater zurückführen. Daher die ‚Rippengeburt‘ der Frau – m.E. ein frührabbinisches Gelehrten-Fündlein.¹¹

¹⁰ Cf. Werner Reiser: Die Verwandtschaftsformel in Gen 2,23, in: *ThZ* 16 (1960), S.1-4; cf. auch Bernd J. Diebner: ‚Bein von meinem Gebein ...‘ : Anmerkungen zur Identität der ‚Urmutter‘, in: *DBAT* 26 (1989/90; ersch. 1992), 15-31.

¹¹ Jüngst soll jemand eine religionsgeschichtliche Parallele entdeckt haben (nach der abendländische Kommentatoren bislang vergeblich suchten). Ich habe sie mir leider nicht notiert!

Das ‚Hören-‘ resp. ‚Nicht-Hören‘ auf das Wort YHWHs, also die Grundstruktur des ‚rechten‘ bzw. ‚falschen‘ Gottesdienstes wird bereits hier verbalisiert (cf. bes. Gen 3,17)¹².

5.2.3 Weiteres summarisch: Damit wurden bereits die größten gemeinsamen ‚Allgemeinheiten‘ der Kultur(en) Israels, von Garizim- und Zions-Gemeinde, thematisiert. Es geht weiter mit den Kategorien von ‚rein‘ und ‚unrein‘ in der Sintflut-Geschichte Gen 6ff. – Die mesopotamische (wesentlich: jüdische) Kultgemeinde drängt sich mit ‚Avra(ha)m an Gen 12 vor. Aber es geht in diesem Kontext weiter mit ‚Päsach‘ (Gen 12 – 23) und den kultischen Abgaben (der ‚Zehnte‘; cf. Gen 14,20b), den rituell ‚reinen‘ Opfertieren (Gen 15,9), der (Proselyten-) Beschneidung samt dem dadurch mit YHWH geschlossenen ‚Bund‘ auf der Basis der ‚fünf Bücher‘ (das *he*, das ‚Avram eingeschoben wird; cf. Gen 17), den Päsach-Speisen des Tempelkults (Gen 18) und der unreinen Diaspora (Gen 19). Das gefährliche, weil ‚sexuell‘ befrachtete Mittsommerfest (Shavu’oth) kommt in Gen 30,14 sogar ‚terminlich‘ zur Sprache. Darauf wieder (‚terminlich‘) Sukkoth (Gen 33,17), nachdem in Gen 32,21 sogar das Stichwort für den Versöhnungstag Yom (hak-) Kippur(im) fiel.

Nun sind alle wesentlichen *gemeinsamen* Merkmale der Konfessionen ‚Israels‘ versammelt. Und jetzt kann der Repräsentant, in dem die Vollzahl versammelt ist, Jakob, auch (im ekklesiologischen Sinne) in ‚Israel‘ umbenannt werden (cf. Gen 32,29 resp. 35,10). Diese ‚doppelte‘ Umbenennung lässt sich nicht befriedigend durch literarkritische Hypothesen erklären. Religionspolitische Überlegungen helfen da wohl eher weiter.

In Gen 32,29 wird ‚Jakob‘ zu ‚Israel‘, weil er sich auf dem Versöhnungs-Pfade zu seinem ‚feindlichen Bruder‘ Esau = Edom befindet. Die Jakob-Esau-Erzählung macht *rite* im Rahmen der jüdischen Kultur nur Sinn, wenn der ‚Zwillingsbruder‘ Esau = Edom als bereits zur Familie der jüdischen Beschneidung gehörig vorausgesetzt wird. Das ist seit Hyrkan I. der Fall. Aber erzählerische Plausibilität erhält die *story* nur unter der Prämisse, dass Esau = Edom der Mächtige(re) ist innerhalb der Familie der jüdischen Beschnei-

¹² Cf. hierzu Bernd J. Diebner: Art. Gottesdienst II. Im Alten Testament, in: *TRE* XIV (1985), Sp.5-28.

dung, vor dem einem graust. Das aber ist *frühestens* der Fall, seit der Idumäer Antipatros, der Vater des Herodes, jüdischer Reichsverweser für Johannes Hyrkan II. (63-43 v. Chr.) war. – In Gen 35,10 wird ‚Jakob‘ zu ‚Israel‘ nach der brutalen Integration der Samaritaner (wenn auch nur politisch). Ich nehme also die Vorgänge des 2.-1.Jh.s v. Chr. als historischen Hintergrund für diese Texte an.

6. Kurze Summe

Die politische Situation zur Hasmonäerzeit (etwa ab Mitte des 2.Jh.s v. Chr. bis zur Mitte des 1.Jh.s v. Chr.; eventuell auch noch zur anschliessenden herodianischen Ära) zwang dazu, einen ‚gemeinsamen kulturellen Code‘ für die politisch zwangsweise ‚koexistierenden Religions-Gemeinschaften‘ von Garizim- und Zions-Gemeinde zu finden. Dieser ‚gemeinsame kulturelle Code‘ ist die Basis-Urkunde beider Kultur-Gruppen, die Torah. Es handelt sich um einen Kompromiss-Text, der durchaus Spannungen erkennen lässt. Wichtig aber sind die in ihm formulierten kulturellen Gemeinsamkeiten zwischen Garizim- und Zions-Gemeinde. Davon ist die gesamte Torah geprägt. Die wesentlichen Gemeinsamkeiten werden aber ‚fundamental‘ in der ersten Abteilung des ‚Fünfbuchs‘ Torah formuliert, in *Bere'shith* = Genesis.

Notes on Coptic and Muslim Mulids in Egypt¹

Gawdat Gabra (Kairo)

In Egypt, the Arabic term *mawlid* – colloquial *mulid* – designates a feast or a celebration in honour of a saint². Mulids are celebrated by Copts and Muslims as annual pilgrimages. The earliest evidence of a public celebration on the birthday of Prophet Mohammed is provided by the Andalusian traveler and writer Ibn Jubayr (d. 1217). However, this custom is much older, for the Fatimid Caliphs (972–1171) celebrated Mohammed's birthday in Cairo³; feasts in honour of Coptic saints are undoubtedly even older⁴. Although the use of the term "pilgrimage" concerning ancient Egypt is a controversial matter⁵, there is no doubt that some of the aspects of the Mulid have their roots in the religious heritage of pharaonic Egypt and might be considered as "survivals"⁶.

¹ I would like to express my deep gratitude to the Alexander von Humboldt-Stiftung for the fellowship that enabled me to pursue my research at the Institut für Ägyptologie und Koptologie der Universität Münster (May 2003).

² For the term *mawlid*, see Jan Knappert: Art. *Mawlid*, in: *EI*², VI (1991), 895-897.

³ Hamilton A. R. Gibb and J. H. Kramers (eds.): *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden 1974, 365 f.

⁴ For the locations and different aspects of the cult of the saints in Byzantine and early Islamic times in Egypt, see Arietta Papaconstantinou: *Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides*, Paris 2001, 267-367.

⁵ Cf. Horst Beinlich: Art. *Wallfahrt*, in: Wolfgang Helck / Wolfahrt Westendorf (eds.): *Lexikon der Ägyptologie*, VI, Wiesbaden 1986, 1145 f.

⁶ For this term, see Martin Krause: *Die Koptologie im Gefüge der Wissenschaften*, in: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 100 (1974), 114 f; idem: *Coptology*, in: *CE*, II (1991), 616; idem: *Heidentum, Gnosis und Manichäismus, ägyptische Survivals*, in: Martin Krause (ed.): *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit: Ein-*

The continuity of ancient Egyptian elements in Coptic Egypt has been an object of study of many scholars; suffice it to mention significant contributions of two great scholars, Siegfried Morenz and Martin Krause, in this respect⁷. Festal processions of ancient Egyptian gods represent significant public aspects of these religious events. It is well known that Abydos Dendera and Edfu were popular destinations. In the procession of the goddess Hathor from Dendera to the temple of Horus at Edfu, entire towns filled the streets in a carnival atmosphere⁸. Hieroglyphic inscriptions of the temple of Khnum at Esna show that public involvement in the pilgrimage circuits continued there as late as the third century⁹. One of the most important religious customs of Copts and Muslims that features similarities in practice today is the veneration of saints, and pilgrimage to their sites to celebrate their feasts known as Mulids. However, beginning in the 1970's the Islamic fundamentalist movements began to try by all means to affect the Mulid practices of both Copts and Muslims. Moreover, radical Muslim groups organized themselves under the rule of President Sadat (1970-1981) and started a systematic persecution of the Copts that resulted in many new martyrs, especially in Upper Egypt, where Copts were even killed while praying in churches. The annual celebration of new mar-

führung in die koptische Kultur, [Sprachen und Kulturen des christlichen Orients, 4], Wiesbaden 1998, 96-116.

⁷ Siegfried Morenz: Fortwirken altägyptischer Elemente in christlicher Zeit, in: *Koptische Kunst. Christentum am Nil*, Exhibition Villa Hügel, Essen: May 3-August 15, 1963, Essen 1963, 54-59; Martin Krause: Das Weiterleben ägyptischer Vorstellungen und Bräuche im koptischen Totenwesen, in: Günter Grimm et al. (eds.): *Das Römisch-Byzantinische Ägypten*. Akten des internationalen Symposiums 26.-30. September 1978 in Trier [agyptiaca treverensia. Trierer Studien zum griechisch-römischen Ägypten, 2], Mainz am Rhein 1983, 85-92; idem: Zum Fortwirken altägyptischer Elemente im koptischen Ägypten, in: *Ägypten - Dauer and Wandel*. Symposium anlässlich des 75jährigen Bestehens des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo am 10 und 11. Oktober 1982 [Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo, Sonderschrift 18], Mainz 1985, 115-122.

⁸ Serge Sauneron / Henri Stierlin: *Derniers temples d'Égypte: Edfou et Philae*, Paris 1975, 66-73.

⁹ Serge Sauneron: *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Esna V [Publications de l'Institut français d'Archéologie Orientale], Cairo 1962, 31-35, 47-67.

tyrs, including children as at al-Kosheh near Sohag in the New Year's Eve and the first two days of January 2000¹⁰, will certainly produce new Mulids in future: Only forty days after that slaughter Bishop Yoannes represented his Holiness Pope Shenouda III to console the Coptic community there; in his speech he said: "We did not come to console you, we came to celebrate our new martyrs".

Conversion from Christianity to Islam occurred in Egypt only gradually over hundreds of years¹¹. It is therefore not surprising that Copts and Muslims hold a common belief concerning the veneration of saints. For both groups a sign of sainthood is the incorruption of the body. The inhabitants of Aswan believe that the seventy-seven Muslim saints of their city derive their fame from the tradition that their bodies are still in their original state¹². The Coptic belief that the body of the saint will not decay is deeply rooted in ancient Egypt¹³. Two years ago I worked in collaboration with the American Research Center in Egypt to document the Coptic icons in the Region of Sohag. One of the priests showed me a new building that was dedicated to the newly discovered "Martyrs of Akhmim". He told me that when they were discovered their blood was clear over their shrouds¹⁴. While Muslims celebrate the birthday of the saint, for Copts the date of the death is the saint's "rebirth" into eternal life. They celebrate the day of the martyrdom or the death of the saint, when he was born into everlasting life.

¹⁰ Cf. Otto F. A. Meinardus: *Coptic Saints and Pilgrimages*, Cairo 2002, 28; for the tragedy of al-Kosheh, see William Wissa: *Al-Kushh: al-Ḥaqīqa al-ghā'iba* (Al-Kosheh: the hidden fact), 2nd edition, Cairo 2004.

¹¹ Gawdat Gabra: The Revolts of the Bashmuric Copts in the Eights and the Ninth Centuries, in: Walter Beltz (ed.): *Die Koptische Kirche in den ersten drei islamischen Jahrhunderten*. Beiträge zum gleichnamigen Leucorea-Kolloquium 2002 [Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft, 36], Halle (Saale) 2003, 111-119.

¹² Cf. Valerie J. Hoffman: *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt*, Columbia 1995, 332 f.

¹³ Theofried Baumeister: *Martyr invictus. Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens* [Forschungen zur Volkskunde, 46], Münster 1972, 73-86, 146-148.

¹⁴ Cf. Meinardus (Fn. 10), 52 f.

In Egypt there are more than 5.000 villages; nearly every village has its own saint. Some cities and towns have a number of saints, and Cairo has many. The majority of these villages have a saint's shrine or *maqam* for a Muslim saint. Many of these shrines are the centre of a pilgrimage and a Mulid. In comparison with Muslim Mulids Coptic ones are few. In his valuable contribution "Les pèlerinages coptes en Égypte" that appeared in 1979, Gérard Viaud counts sixty two "principal" pilgrimage sites¹⁵. It is to be noted that a number of Mulids take place in various sites in honour of the same saint as Saint Menas¹⁶. On the other hand in the last few decades the number of Coptic saints, especially martyrs, has increased as a result of the "discovery of holy relics", and thus more pilgrimage centers have been established¹⁷. Some stories of new saints with new pilgrimage centers are not available except in Arabic. One of these saints is al-Qummuṣ Yassa, known as Abuna Yassa, who died in 1961 and became most famous in the last few years. People come from all over Egypt to his tomb in Kom Gharib near Tima-Sohag, taking home the holy healing sand¹⁸; two years ago I noticed also Muslim pilgrims seeking healing there¹⁹. The long and persistent tradition associated with the Flight of the Holy Family into Egypt continues to appeal to people's imagination. Recently, many believers have claimed that their churches had been

¹⁵ Gérard Viaud: *Les pèlerinages coptes en Égypte* [Bibliothèque d'Études coptes, 15, Institut français d'Archéologie Orientale], Cairo 1979; idem, Art. Pilgrimages, in CE, VI, 1968-1975.

¹⁶ Viaud, *Pèlerinages* (Fn. 15), 19, 29 f., 50f.

¹⁷ Meinardus (Fn. 10), 51-66.

¹⁸ For example see, Deacon Milad Fakhry: *Mu'djizāt al-qummuṣ Yassa Mikhā'il Qiddīs Kom Ghurab* (The Wonders of Priest [hegumen] Yasa Mikhail, Saint of Kom Ghurab), 2nd edition, Cairo 2001.

¹⁹ Muslims venerate Coptic saints and attend Coptic Mulids, just as, less often, Copts attend Muslim Mulids, Cf. Otto Meinardus: Some Theological and Sociological Aspects of the Coptic Mulid, in: *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 44 (1962-1963), 11.

blessed by the Holy Family and, consequently, new pilgrimage centers have been erected²⁰.

Coptic Mulids resemble the Muslim ones in the fact that tens of thousands attend the gatherings, as well as in the commerce and other secular activities associated with them. It is noteworthy that the traditions of people differ considerably from the official attitude of the church²¹. While rosaries, hats, and trinkets are sold in Muslim Mulids, framed pictures depicting patron saints and kitschy jewellery are very popular in Christian Mulids. No Mulid in Egypt lacks hummus (roasted chick-peas), beet-sugar, sugared almonds, confections and sweetmeats, and fisikh (salted fish). During Muslim and Christian Mulids pilgrimage sites are illuminated at night with coloured lamps, especially in villages. Simple restaurants and cafes are full of crowds. Clowns perform tricks in immense temporary tents. Shooting galleries and swings are standard entertainment items; Copts decorate the swings with large pictures of the Holy Virgin Mary or the equestrian saint George. While Coptic pilgrims sing short litanies or songs of praise, (known as Tamjid) before the grave or the relics of the saint²², the Muslim singer (munshid) sings praises and invocations for the saint²³ ending with the Zikr, wherein the adherents sway and chant, often reaching an ecstasy state. A Mulid is a good opportunity for baptizing children since it is performed in the occasion of a great saint's "re-birth". Another activity, only among Coptic Mulids, is tattooing. Tattoo artists design crosses on wrists, or even create figures of saints on shoulders of the pilgrims²⁴.

²⁰ Cornelis Hulsman: Tracing the Route of the Holy Family Today, in: Gawdat Gabra (ed.): *Be Thou There. The Holy Family's Journey in Egypt*, Cairo / New York 2001, 31-128.

²¹ Cf. Hoffman (Fn. 12), 334

²² Gérard Viaud: Art. Pilgrimages, in: CE, VI, 1968.

²³ For the panegyric recitations in honour of Prophet Muhammed's birthday, see Knappert (Fn. 2), 895 f.

²⁴ Otto Meinardus: Tattoo and Name. A Study on the Marks of Identification of the Egyptian Christians, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 63/64 (1972), 27-32; idem (Fn. 10), 69-70.

The many common features of the Coptic and Muslim Mulid, which have been preserved for centuries, are now endangered. The radical Muslim Wahḥabī teaching, which began to win more adherents in Egypt under the rule of President Sadat (1970-1981), is against the veneration of saints²⁵. Muslim fundamentalists, who according to the statistics of the center for Egyptian Human Rights committed 561 of violence incidents against Copts since 1994²⁶, would like to see the Mulids banned. However, I believe that Mulids will continue among both Muslims and Copts because they are deeply rooted in the mentality of Egyptians.

²⁵ Knappert (Fn. 2), 896.

²⁶ Meinardus (Fn. 10), 28.

Elemente einer *longue durée* in der mediterranen Religionsgeschichte

Burkhard Gladigow (Tübingen)

1 Konzepte der 'Annales-Schule' und der Begriff der *longue durée*

Im Rahmen der Diskussionen über Geschichte und Geschichtsschreibung, die von der sog. 'École des Annales' nach dem ersten Weltkrieg ausgelöst worden waren,¹ spielten eine Änderung des Begriffs von Geschichte und eine Einbeziehung von Wirtschafts- und Sozialgeschichte eine zentrale Rolle. Bloch und Febvre entwickelten ab den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts eine programmatische Abkehr von einer bloßen 'Ereignisgeschichte', die zeigen will, „wie es eigentlich gewesen“ (Ranke²), zu einer Geschichtsschreibung, die mit definierbaren Fragestellungen operiert (*poser la question*³). Letztes Ziel dieses Programms einer neuen Geschichtswissenschaft soll eine '*histoire totale*' sein, die Perspektiven aller

¹ Überblicke über die differierenden Fassungen von Geschichtsbegriff und Geschichtsschreibung bei Wolfgang Küttler/ Jörn Rüsen/ Ernst Schulz (Hg.): *Geschichtsdiskurs Bd.1: Grundlagen und Methoden der Historiographiegeschichte*, Frankfurt/M. 1993; zum Historismus, gegen den sich die 'Annales-Schule' absetzt Friedrich Jaeger/ Jörn Rüsen: *Geschichte des Historismus. Eine Einführung*, München 1992. Zur programmatischen Einbeziehung der Sozialgeschichte Hans-Ulrich Wehler (Hg.): *Geschichte und Soziologie*, 2.Aufl., Königstein/Ts. 1984; in diesen Sammelband ist auch eine Übersetzung von Fernand Braudel: *Histoire et Sciences Sociales. La longue Durée*, aus: *Annales* 13 (1958), 725-753, aufgenommen.

² Leopold von Ranke: *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514*, Sämtliche Werke Bd. 33, Leipzig 1855, VIII.

³ Aus der Einleitung von Lucien Febvre: *Amour sacré, amour profane*, Paris 1944, als TB 1971, 7-15.

Human- und Kulturwissenschaften⁴ zusammenzuführen sucht. Im Zentrum der darauf folgenden Diskussion stand die Opposition von Ereignisgeschichte (*histoire événementielle*, oder *historisante*) auf der einen und eine Verbindung von Mentalitätsgeschichte und Geschichte von langlaufenden Trends (*longues durées*) auf der anderen Seite.

Insbesondere das große Werk von Fernand Braudel, *La Méditerranée* (zunächst 1946 erschienen, dann 1966 umgearbeitet) lieferte die 'Probe aufs Exempel', Paradigma für den Anspruch, über (Groß-)Räume definierte kulturelle Prozesse zu beschreiben, die nicht in eine Addition von Regionalgeschichten und Nationalgeschichten aufgehen. Basis- oder Leitbegriff, auf dem die drei Teile des Werks letztlich aufruhen, ist der Begriff der *longue durée*. Dieser *longue durée* setzt Braudel in einem programmatischen Beitrag von 1958⁵ die *courte durée* entgegen, die freilich immer auch in einem längeren Zeitrahmen gefangen ist: Das 'Ereignis' als *courte durée* bezieht sich also immer auch auf einen Zeitablauf, „der sehr viel größer ist als seine eigene Dauer. Ausdehnbar bis zum Unendlichen, knüpft es, freiwillig oder nicht, an eine ganze Kette von Ereignissen, an zugrunde liegende Realitäten an. Und es erscheint infolgedessen unmöglich zu sein, die einen von den anderen (sc. *durée*) zu trennen.“⁶

Im Focus des konzeptionellen und theoretischen Ansatzes steht somit eine Beschreibung von Geschichte, eine Geschichtsschreibung, die ihre Struktur über die Differenz der 'internen Zeiten' einer Kultur gewinnt. Für das Verhältnis der drei 'Zeitebenen' zueinander sei wiederum aus Braudel, *Geschichte und Sozialwissenschaften*. Die *longue durée*⁷ zitiert:

⁴ Dazu Hubert Mohr: Die 'École des Annales', in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* I (1988), 265 ff. Zu einer Weiterführung dieses Programms Friedrich Jaeger/ Burkhard Liebsch/ Jörn Rüsen/ Jürgen Straub (Hg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften*, 3 Bde., Stuttgart 2004.

⁵ Histoire et Sciences Sociales. La Longue Durée, in: *Annales* 13 (1958), 725-753.

⁶ Zitiert nach dem Wiederabdruck der Übersetzung aus Wehler, *Geschichte und Soziologie*, in: Claudia Honegger (Hg.): *M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre u.a. Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*, Frankfurt/M. 1977, 51.

⁷ Honegger, (Fn. 6), 50.

„Die herkömmliche Geschichtsschreibung, die den kurzen Zeitablauf beleuchtet, das Individuum, das Ereignis, hat uns seit langem an eine schnelle, dramatische, kurzatmige Schilderung gewöhnt. Die neue ökonomische und soziale Geschichtsschreibung stellt die Erforschung des zyklischen Verlaufs in den Vordergrund... So gibt es heute... ein Konjunktur-Rezitativ, das die Vergangenheit in langen, zehn oder zwanzig oder fünfzig Jahre umfassenden Abschnitten behandelt...

Neben dieser zweiten Art der Darstellung hat sich eine Geschichtsschreibung mit noch längerem Atem herausgebildet, die Zeiträume von Jahrhunderten umfaßt: die Geschichte des langen, selbst des sehr langen Zeitablaufs (*longue durée*)“.

Auf das Mittelmeer bezogen ist für Braudel die *longue durée* nun nicht nur durch die Geohistorie des physischen Raumes bestimmt (*geohistoire*: das Meer, die Küsten und Inseln, Berge und Ebenen, Klima und Meeresströmungen), sondern auch durch die Kultivierung der Landschaft durch Menschen, „durch ein langsam hergestelltes Gleichgewicht, dem sich der Mensch nicht entziehen kann, ohne alles in Frage zu stellen“⁸. An dieses Ausgangsmodell einer „neuen Geschichtsschreibung“ schließt Braudel die für ihn ebenso wichtige Ausweitung auf die ‘geistige Kultur’ an:

„Dieselbe Dauerhaftigkeit, dasselbe Fortleben gibt es im kulturellen Bereich. In seinem hervorragenden Buch⁹ untersucht Ernst Robert Curtius ein kulturelles System, das die Zivilisation des oströmischen Reiches übernimmt, und... fortsetzt, eine Zivilisation, die ihrerseits von einer erdrückenden Erbschaft belastet ist:... bis ins 13. und 14. Jahrhundert, bis zum Entstehen der Nationalliteraturen, hat die Kultur der intellektuellen Eliten von denselben Themen, denselben Gemeinplätzen und Gassenhauern gelebt.“

Neben die *topoi* aus Ernst Robert Curtius’ epochemachendem Buch von 1948 „Europäisches Mittelalter und lateinisches Literatur“ stellt Braudel als plakative Beispiele die Idee der Kreuzzüge

⁸ Honegger (Fn. 6), 56.

⁹ Ernst Robert Curtius: *Europäisches Mittelalter und lateinische Literatur*, Berlin 1948.

aus der Untersuchung von Alphonse Dupront¹⁰, „Atheismus oder Unglauben (*incroyance*)“ aus Lucien Febvres Studie über Rabelais, oder die ‘Geometrie des Bildraumes’ aus Pierre Francastels Buch über Malerei und Gesellschaft.¹¹ Es sind aktuelle Beispiele aus der Forschung der 40er und 50er Jahre, die zur Verdeutlichung des Konzepts von durchlaufenden Prozessen oder Haltungen herangezogen werden: „Ihnen sind Züge gemeinsam, die unverändert bleiben, während um sie herum innerhalb anderer kontinuierlicher Abläufe tausend Brüche und Umwälzungen das Gesicht der Welt verwandeln.“¹² „...„Auch die Geschichte der Wissenschaft kennt konstruierte Universen, die ebenso viele unvollständige Erklärungen sind, aber meist Jahrhunderte überdauern. Sie werden erst abgestoßen, nachdem sie lange Zeit gedient haben.“¹³

Es folgt bei Braudel eine weitere Reflexion über die Konsequenzen dieser Überlegungen für eine ‘neue’ Geschichtswissenschaft: „Innerhalb der verschiedenen Zeiten der Geschichte zeigen sich die langen Zeitläufe als eine störende, schwierige, oft unbekannte Größe. Sie als Kern unseres Faches anzunehmen, wird kein einfaches Spiel sein, keine der üblichen Erweiterungen der Untersuchungen und der historischen Neugier.“¹⁴ Für die (unvermeidliche) Einbettung des Historikers in ‘seine’ Geschichte hat Braudel in dem Kapitel „Die Zeit des Historikers und die Zeit des Soziologen“ etwas später ein hübsches – und gern zitiertes – Bild gewählt: „Tatsächlich verläßt der Historiker niemals den Zeitbegriff der Geschichte: Die Zeit klebt an seinen Gedanken wie die Erde am Spaten des Gärtners.“¹⁵

Innerhalb des – dann doch – auf „ein praktisches Ziel“ ausgerichteten Beitrags gibt es auch pathetische Passagen: „Alle Etagen der Geschichte, all die tausend Explosionen der Zeit der Geschichte las-

¹⁰ Alphonse Dupront: *Le mythe de Croisade. Essai de sociologie religieuse*, Paris 1956.

¹¹ Pierre Francastel: *Peinture et société. Naissance et destruction d' un espace plattique de la Renaissance au Cubisme*, Lyon 1951.

¹² Honegger (Fn. 6), 58.

¹³ Honegger (Fn.6), 57.

¹⁴ Honegger (Fn. 6), 58.

¹⁵ Honegger (Fn. 6), 76.

sen sich aus dieser Tiefe, aus dieser halben Unbeweglichkeit verstehen, alles kreist um sie.“¹⁶ Was Wunder, daß Braudel in seinem sogenannten ‘Testament’ im Rückblick auf die Niederschrift von *La Méditerranée* und sein Programm schreibt: „Eine Langzeit-Skala der Beobachtung zu wählen hieß, die Position Gottvaters selbst als Zufluchtsstätte zu wählen. Fern von uns und unserem täglichen Elend wird die Geschichte gemacht, eine Geschichte, die sich nur langsam vorwärts bewegt, so langsam wie das uralte Leben des Mittelmeers, dessen Dauerhaftigkeit und majestätische Unbeweglichkeit mich so oft ergriffen hatten.“¹⁷

2 Übertragbarkeit des Begriffs *longue durée* in die Religionsgeschichte

Der Frage nach einer Übertragbarkeit des Begriffs der *longue durée* in die Religionsgeschichte, nach ihrer möglichen Bedeutung für die Konzeption einer mediterranen Religionsgeschichte – die ich im folgenden an wenigen, höchst unterschiedlichen Beispielen diskutieren werde¹⁸ –, möchte ich zunächst einige allgemeinere (semiotische) Überlegungen – und eine These – voranstellen. Im Blick auf

¹⁶ Honegger (Fn. 6), 58.

¹⁷ Fernand Braudel: Personal Testimony, in: *Journal of Modern History* 44 (1972), 454, zitiert nach der Übersetzung bei Honegger (Fn.6), 24.

¹⁸ Im Rahmen von ‘Mediterranean Studies’ jetzt: Peregrine Horden/ Nicholas Purcell: *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford 2000; Dionigi Albera/ Anton Blok/ Christian Bromberger, (Hg.): *L’anthropologie de la Méditerranée: Anthropologie of the Mediterranean*. Paris, L’atelier méditerranéen: 2001; Dionisius A. Agius: *Across the Mediterranean frontiers: Trade, politics and religion, 650 - 1450*. Selected proceedings of the International Medieval Congress, University of Leeds, 10 - 13 July 1995, 8 - 11 July 1996, Turnhout 1997; Averil Cameron: *The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395-600*. London 1994. Unter spezifischen Vorgaben hat zuerst U. Pestalozza eine mediterrane Religionsgeschichte vorgestellt: Uberto Pestalozza: *Pagine di religione mediterranea I/II*, Messina-Milano 1942-1945 ; ders.: *Religione mediterranea. Vecchi e nuovi studi*, Mailand 1951, ferner: Sulochana R. Asirvatham: *Between magic and religion: Interdisciplinary studies in ancient Mediterranean religion and society*, Lanham 2001. Zu epochenübergreifenden Entwicklungen Burkhard Gladigow: *Mediterrane Religionsgeschichte, Römische Religionsgeschichte, Europäische Religionsgeschichte*. Zur Genese eines Fachkonzepts, in: H.F.J. Horstmanshoff et alii (eds.): *Kykeon. Studies in Honour of H.S.Versnel. Religions in the Graeco-Roman World*, Leiden 2002, 49-68.

eine Kultur- oder Religionssemiotik, in deren Rahmen der Begriff des Codes und der Codierung einen Ort hat, ergibt sich mit der Frage nach der (notwendigen) *gleichzeitigen Verfügbarkeit* aller Zeichen eines Codes die Frage, ob sie nach ihrer 'Tiefenstruktur' (dies ein Begriff Braudels) gleichwertig sind. Können ihre einzelne Elemente und ihr 'Geltungsgrund' in der Geschichte auseinander fallen, ist dies im Falle religiöser Codes gar der Regelfall? Meine (weiterreichende) These ist, daß vor allem Religionen durch Symbolisierungen und Codierungen bestimmt sind, die ihre Zeichen oder Elemente aus höchst unterschiedlichen Zeithorizonten¹⁹ gewonnen haben. Und, noch etwas weitergehend: Religionen lassen sich unter noch zu definierenden Bedingungen auch (vielleicht sogar: vor allem) durch 'sinngewandte Anachronismen' bestimmen.

Im Blick auf einfache 'Archaismen' haben die Religionshistoriker immer beachtet, daß die komplexen, historischen Religionen überholte Techniken und ältere Ritual- und Sprachformen beibehalten und professionell 'pflegen': Das Bronzemesser beispielsweise des Flamen Dialis, der *silex* der Fetialen oder das 'Feuerbohren' im Vestakult²⁰ waren willkommene Beispiele für im Kult bewahrte ältere Stufen von Kult und Kultur, die man nun zu 'Datierungen' des 'ursprünglichen' Rituals nutze, oder als Material für weitergehende Rekonstruktionen. Zur besonderen Form des Tötens des Ferkels im Fetialenritus (mit einem Stein) notiert K. Latte: „Jeder Bauer wird es einmal ebenso gemacht haben.“²¹, oder zum Ritus der Lupercalia: „Er verstattet einen Blick in Zeiten, in denen für die Römer die Viehzucht neben dem Ackerbau noch eine wesentliche Rolle spielte.“²² Mit weit größerer historischer Spannweite hatte im 19. Jahrhundert Wilhelm Mannhardt aus rezenten, empirisch erhobenen Erntebräuchen in Europa einen archaischen Vegetationskult

¹⁹ Dazu jetzt Burkhard Gladigow: Anachronismus und Religion, in: Brigitte Luchesi/Kocku von Stuckrad (Hg.): *Religion im kulturellen Diskurs. Religion in Cultural Discourse. Essays in Honor of Hans G. Kippenberg*, Berlin/New York 2004, (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 52), 3-15.

²⁰ Belege bei Gladigow, Anachronismus und Religion, 4 (s. Fn. 19).

²¹ Kurt Latte: *Römische Religionsgeschichte*, München 1967, 129.

²² Latte (Fn. 21), 87.

zu erschließen versucht²³ und damit ein Überbleiben 'antiken Heidentums' in einer christlichen Umwelt nachzuweisen unternommen. Die verzögerte Rezeption Mannhardts lief in Ethnologie, Volkskunde und Religionswissenschaft im wesentlichen in zwei Richtungen: Die eine nutze die Methode im Schema des Historismus, um Zeugnisse für ältere Kulturstufen und Institutionen zu gewinnen; die andere, um die durchlaufende Präsenz von Vorstellungen aus höchst unterschiedlichen Kontexten und Zeithorizonten zu belegen. Es ist das Verdienst von H.G. Kippenberg, die weithin kulturpessimistischen Perspektiven J.B. Frazers als eines Exponenten der zweiten Richtung herausgestellt zu haben: „Nur diejenigen, deren Studien sie dazu gebracht haben, diesen Gegenstand zu untersuchen, sind sich der Tiefe bewußt, bis zu der der Grund unter unseren Füßen von unsichtbaren Mächten durchlöchert ist.“ (J.G.Frazer)²⁴

Mit Frazer's Umwertung und Neubewertung der historischen Tiefe komplexer Gesellschaften lassen sich in der Folgezeit unterschiedliche Muster einer Bewertung scheinbarer Ungleichzeitigkeiten in Verbindung bringen, die ein Überdauern von Konzepten und Deutungsmustern in den Vordergrund stellen und sie aus einer Historisierung in engen Traditionslinien befreien: 'Survivals' sind nun nicht bloße Petrifizierungen älterer kultureller Phasen, sondern behalten eine Bedeutung, - oder bekommen sie in einer spezifischen Weise durch neue Kontexte. Die Grenzen einer bloßen *Binnengeschichte* religiöser Traditionen überschreiten dann Praxen, Institutionen (und die sie tragenden Mentalitäten), die in 'äußerlich' unveränderter Form Jahrtausende, über die Grenzen politischer Organisationsformen und die Zäsuren von Religionen und Religionstypen 'überdauert' haben. Damit wende ich mich – wenn man so will – einem komplexeren Typ einer *longue durée* zu. Bestimmte Elemente bleiben in der Abfolge gesellschaftlicher Veränderungen, politi-

²³ Nach den Arbeiten von 1865/6 (*Roggenwolf und Roggenhund*) und 1868 (*Die Korndämonen*) vor allem in dem wissenschaftsgeschichtlich bedeutenden Werk *Wald- und Feldkulte*, 2 Bde., Berlin 1875/6. Zur Bedeutung von Mannhardt jetzt vor allem Hans G. Kippenberg: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997, 120-128.

²⁴ James George Frazer: *Psyche's Task. A Discourse Concerning the Influence of Superstition on the Growth of Institutions*, 2. Aufl. 1913, ND London 1968, 170. Zur Einordnung dieser Stelle in Frazers Bewertung der gegenwärtigen kulturellen Situation Kippenberg, *Entdeckung der Religionsgeschichte*, 139-141 (s. Fn. 23).

scher Organisationen und Religionsformen erhalten, allerdings nicht alle: Der religiöse oder kulturelle Code wird einerseits für jede Phase, jeden Kontext, neu konstituiert, in Geltung gesetzt, andererseits enthält er aber zugleich immer auch Elemente, die 'alt', einem fremden Kontext entnommen sind.

Elemente einer solchen, spezifischen *longue durée* in der Religionsgeschichte möchte ich nun an drei Beispielen unterschiedlicher Komplexität vorstellen: den Organvotiven, dem Sternglauben (oder der Gestirnsfrömmigkeit), und der Option einer 'Lesbarkeit von Religion'. An allen diesen Beispielen läßt sich für eine *mediterrane religiöse κοινή* zeigen, daß sie über Jahrtausende, bei dem Sternglauben und den Organvotiven über mindestens vier Jahrtausende in Geltung und Funktion geblieben sind.

3 Religiöse κοινή der mediterranen Religionsgeschichte

Als historischen Randbedingungen einer mediterranen religiösen κοινή, in der ich mich im folgenden bewegen werde, lassen sich – erst summarisch und dann in einem weiteren Reflexionsrahmen – angeben: Parallel zu einer Etablierung komplexer Kulturen (Städten, Stadtstaaten, Flächenstaaten) entwickeln sich polytheistische Panthea, die ähnlich wie die sie tragenden Gesellschaften durch Arbeitsteiligkeit und Hierarchien gekennzeichnet sind. Eine Arbeitsteiligkeit auch der Götter eines Pantheons sichert vor allem Fruchtbarkeit, wirtschaftlichen und militärischen Erfolg, Gesundheit und Gerechtigkeit. Wenn mit den 'Leistungsangeboten' der Götter zunehmend 'Sinnangebote' verbunden werden können, wird jene Komplexität entwickelter 'Hoch'kulturen erreicht,²⁵ die auch auf der Ebene einer religiösen 'Versorgung' eine 'Marktsituation' herstellt, in der eine Auswahl der Götter möglich und Klagen über ihre Erfolglosigkeit formuliert werden können. Die grundsätzliche Regi-

²⁵ Zu den Phasen einer Zunahme an Komplexität Rainer Döbert: Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen, in: Klaus Eder (Hg.): *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt 1973, 343ff und Burkhard Gladigow: Religion in der Kultur – Kultur in der Religion, in: *Sinn - Kultur - Wissenschaft. Eine interdisziplinäre Bestandsaufnahme*, Bd.3: Themen der Kulturwissenschaften, hg. von Friedrich Jaeger und Jörn Rüsen, Stuttgart 2003, 21-33.

onalisierung der unterschiedlichen polytheistischen Panthea²⁶ steht in einem Spannungsverhältnis zu einer überregionalen Etablierung von Herrschaft über Flächenstaaten und der sie (weiterhin) legitimierenden Stadtgötter, über das zunehmend Wahlmöglichkeiten 'zwischen' Göttern²⁷ hervorgehen können. Unter diesen Bedingungen entsteht so etwas wie ein Reflexionsniveau, auf dem Sinn- und Leistungsangebote von Göttern (und gar: Religionen) miteinander verglichen und gegeneinander aufgerechnet werden können. Eine Professionalisierung von Religionen führt schließlich zu Inklusionen und Exklusionen, die Zuwendungen zu bestimmten Göttern prämiieren²⁸ und ein Abwendung von anderen unter Sanktionen stellen. Unter diesen Bedingungen können sich schließlich jene 'insuläre Monotheismen' entwickeln, die eine Wahlmöglichkeit zwischen Göttern negieren und eine notwendige Verbindung zwischen Soteriologie und Konversion herstellen: Wenn die Wahl des 'falschen' Gottes nicht nur einen partiellen Erfolg in Frage stellt, sondern das 'Heil' des ganzen Lebens aufhebt, bekommt die Vorstellung einer Konversion²⁹ eine die Strukturen polytheistischer Religionen sprengende Bedeutung. Parallel zu einer allgemeinen Befriedigung von Sicherheitsbedürfnissen durch religiöse Institutionen³⁰ läßt sich die Frage nach einer Korrelation von Kulturen und 'ihren' Soteriologien stellen: Diese Frage führt zunächst auf die physischen Rand-

²⁶ Dazu mit weiterer Literatur Burkhard Gladigow: *Plenitudo deorum*. Fülle der Götter und Ordnung der Welt, in: Armin Lange/ Hermann Lichtenberger/ K.F.Diethard Römheld (Hg.): *Die Dämonen. Demons*, Tübingen 2003, 3-22.

²⁷ Das 'Marktmodell' geht auf P.L.Berger zurück: Peter L.Berger: A Market Model for the Analysis of Ecumenicity, in: *Social Research* 30 (1963), 77-93. Zur Anwendbarkeit auf antike Religionen Burkhard Gladigow: Erwerb religiöser Kompetenz. Kult und Öffentlichkeit in den klassischen Religionen, in: Gerhard Binder/ Konrad Ehlich (Hg.): *Religiöse Kommunikation – Formen und Praxis vor der Neuzeit*, Trier 1997 (BAC VII), 103-118.

²⁸ Noch im Bereich des griechischen Polytheismus führt dies zu prekären Situationen, dazu Burkhard Gladigow: Χρησθαί θεοις. Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion, in: Christoph Elsas/ Hans G. Kippenberg (Hg.): *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für Carsten Colpe*, Würzburg 1990, 237-251.

²⁹ Arthur Darby Nock: *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (1933), ND Oxford 1965.

³⁰ Burkhard Gladigow: Sicherheit, in: *Metzler Lexikon Religion*, III, Stuttgart 2000, 305-308.

bedingungen einer *longue durée*: Wechselnde Bewässerungsbedingungen und Flußgötter 'gehören zusammen', erdbebengefährdete Gebiete und Götter der Erdtiefe, extensive Tierhaltung und eine 'Herrin der Tiere'. Auf die Ebene höherer kultureller Komplexität übertragen, ist es die Frage nach dem 'Passungscharakter' von Religionen.³¹ Welche Religionen passen zu welcher Landschaft und zu welchen Gesellschaftsformen?

Überträgt man die anfangs vorgestellten Muster einer *longue durée* (also: Abhängigkeit von weitgehend statischen Randbedingungen) auf eine Ebene höherer Komplexität, auf die Metaebene kultureller Innovationen, ergibt sich die Frage nach einem 'Passungsverhältnis' von Religionen³² und kulturellen Entwicklungen. Im Blick auf die sich akzentuierende Alternative Polytheismus – Monotheismus hatte sich diese Diskussion – vor einem neuplatonischen Hintergrund – im zweiten und dritten nachchristlichen Jahrhundert auf die zum Imperium Romanum 'passende' Religion konzentriert. Gegen eine sich verfestigende Tendenz, Kaisertum und christlichen Monotheismus zusammenzustellen, hatte es Kelsos noch einmal unternommen, den römischen Polytheismus und das Imperium Romanum in eine harmonische Beziehung zu bringen und den Polytheismus „im Staat aufgehen zu lassen.“³³

4 Beispiel: Die Organvotive

Nach dem Exkurs zur mediterranen κοινή beginne ich meine Darstellung einiger (ausgewählter) Elemente einer *longue durée* mit den Organvotiven: Sie stellen einen besonderen Typ antiker Weihgaben dar, Weihgaben an die Götter in Form von Nachbildungen

³¹ Burkhard Gladigow: Welche Welt paßt zu welchen Religionen? Zur Konkurrenz von 'religiösen Weltbildern und säkularen Religionen', in: Dieter Zeller (Hg.): *Religion im Wandel der Kosmologien*, Marburg 1999, 13-31.

³² Zum allgemeineren 'Passungscharakter' von Religionen siehe Gladigow (Fn. 31), 13-31.

³³ So plakativ Dario Sabbatucci: *Politeismo II, Corso di Storia delle Religioni nell'anno acc. 1989-90*, Rom 1990, 1: „Il politeismo nasce in Mesopotamia e muore a Roma. Nasce come un modo di pensare sistematicamente il mondo; nel politeismo romano l' oggetto del pensiero sistematico cessa di essere il mondo e diventa lo stato: è il principio della fine. Ciò che resta è il „pensiero sistematico“ (operante per dèi), che a Roma genera l'idea di stato (res publica).“

äußerer oder innerer Körperteile des Menschen.³⁴ Solche Organvotive³⁵ gehen bis in das 3. vorchristliche Jahrtausend (Zypern) zurück und sind – mit einer erstaunlich geringen ikonographischen Variationsbreite – noch heute in den Mittelmeerländern präsent. In den orthodoxen und katholischen Kirchen des Mittelmeerraums finden sich Nachbildungen von Gliedmaßen (heute meist in Wachs oder aus Silberblech), die weitgehend denen gleichen, die wir als Votive an Heilgötter aus der Antike kennen. Die Applikation an den Gittern der Seitenkapellen der Kirchen entspricht der Exposition von Organvotiven an den Außenmauern der antiken Tempel. Besonders auffallend ist, daß für eines der ältesten Organvotive, ein zypri-sches Augenvotiv aus dem 3. vorchristlichen Jahrtausend, eine Technik benutzt wird, die man heute noch an fast jedem Peripteros in der Nähe von griechischen Kirchen findet: Die Augen sind als Relief in ein dünnes Metallblech (τύπος) aus Silber oder versilbert geprägt. Neben rundplastischen Ton- oder Terrakotta-Wiedergaben bilden diese Reliefs aus Metallplättchen die verbreitetste Gruppe von Organvotiven.

Organvotive scheinen den Höhepunkt ihrer Beliebtheit in hellenistischer Zeit gewonnen zu haben, – und bis in die Gegenwart beibehalten zu haben. In den Asklepieia von Athen, Korinth und Kos – aber auch in vielen anderen Tempeln von Gottheiten, die nicht als 'Heilgötter' im engeren Sinne gelten – wurden Hunderte von Votivgaben in der Form von Körperteilen gefunden. Organvotive aus wertvolleren Materialien, Gold oder Silber, hat es nach Ausweis der Inventarlisten der Tempel³⁶ ebenfalls gegeben, wegen ihres Materialwertes sind sie allerdings meist nicht erhalten geblieben. Die erhaltenen antiken Organvotive stellen äußere Gliedmaßen, vor allem Arme, Beine, Hände, Füße usw., oder äußerlich sichtbare Körperteile

³⁴ Zum religionshistorischen Rahmen B. Gladigow: *Anatomia sacra*. Religiös motivierte Eingriffe in menschliche und tierische Körper, in: H.F.J.Horstmanshoff (Hrsg.): *Ancient Medicine in its Socio-cultural Context*, Leiden 1994, 345-359.

³⁵ Einen äußerst nützlichen Überblick bietet jetzt F.T. van Straten: *Gifts for the Gods*, in: H.S.Versnel (Hrsg.): *Faith, Hope and Worship*, Leiden 1981, 96-151, mit einem Katalog der griechischen Organvotive und reicher Bibliographie. Die christlichen Gegenstücke bietet mit reichem Bildmaterial: Lenz Kriss-Rettenbeck: *Ex Voto. Zeichen Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum*, Zürich/Freiburg i.Br. 1972.

³⁶ IG II² 1532-1537, 1539, ausgewertet bei van Straten (Fn. 35), 108 ff.

le,³⁷ wie Köpfe, Augen, Ohren, Brüste, Genitalien dar. Mit Ausnahme der Genitalien entsprechen die antiken Organvotive den aktuell im Mittelmeerraum vertretenen. Das gilt auch für eine Vorbereitung zur Exposition durch Aufhängeösen und Kordeln,³⁸ die belegen, daß die Votive in einer bestimmten Weise zur Präsentation vorbereitet waren. Die Organvotive unterscheiden sich dabei in einer charakteristischen Weise – die vom 3. vorchristlichen Jahrtausend bis in die Gegenwart reicht – von dem Normaltyp der Weihegabe.³⁹ Sie stellen nicht die 'ganze Person' oder eine prekäre Situation dar, sondern bieten jeweils eine auffallende Präzisierung von Bitte oder Dank: 'Nur' der erkrankte Körperteil, für den Heilung und weitere Hilfe erfleht wird, oder der bereits geheilt worden ist, wird nachgebildet und in das Heiligtum eingestellt. Diese Votive bieten so nicht nur Material für volkstümliche Vorstellungen besonderer innerer Organe (die es auch gibt), sondern zugleich Belege für eine bestimmte medizinische 'Spezialisierung' des antiken Gottes oder christlichen Heiligen: Für die Antike stehen 'orthopädische' und gynäkologische Votive zahlenmäßig deutlich im Vordergrund und belegen die 'Heilerfolge' des jeweiligen Gottes in höchst konkreter Weise.

Wie an den modernen Devotionalienständen haben die antiken Händler Standard-Typen von Organwiedergaben angeboten, die in Modellen hergestellt⁴⁰ worden. Auf diese Weise konnte auch 'innere Medizin' über die Tische der Devotionalienhändler⁴¹ stattfinden, die den Erkrankten in Form von Organvotiven 'Diagnoseangebote' und

³⁷ Vgl. etwa den Tafelteil von C. Roebuck: *The Asklepieion and Lerna*, Corinth XIV, 1951.

³⁸ Daneben finden sich noch inschriftliche Informationen über andere Formen, das Motiv zu präsentieren; in einem kleinen Naiskos, auf einem Holzbrettchen usw., wozu van Straten (Fn. 35), 111.

³⁹ Überblick bei W.H.D. Rouse: *Greek Votive Offerings*, Cambridge 1902; van Straten (Fn. 35); F. Brommer: *Griechische Weihegaben und Opfer in Listen*, Berlin 1985.

⁴⁰ Katalog für den griechischen Bereich bei van Straten (Fn. 35), 105-143.

⁴¹ Van Straten (Fn. 35), 150, mit dem Hinweis auf vergleichbare moderne 'Verkaufsgespräche'. Noch heute kann man im Mittelmeerraum standardisierte Organvotive an den Kiosken in der Nähe von Kirchen kaufen. Ein interessantes modernes Motiv eines Eingeweidesitus in Silberblech ist bei E. Simon: *Die Götter der Römer*, Darmstadt 1990, 22, Abb. 15 wiedergegeben.

Therapiemuster vorstellten, – zunächst ohne eine Beteiligung der Priester. Auf dieser Ebene scheint die besondere Attraktivität von Organvotiven auch im Kontext moderner Medizin zu liegen: Die 'eigene Krankheit' und die Heilung durch den eigenen Glauben läßt sich dokumentieren und anderen Gläubigen als eine erfüllte Hoffnung vorführen.

5 Beispiel: Der 'gestirnte Himmel über mir' und die Sternverehrung

Als zweites Beispiel für eine *longue durée* möchte ich (nun etwas kürzer) auf Sternverehrung und Gestirnglauben in der mediterranen Religionsgeschichte⁴² verweisen.

Bezugspunkt für eine Bindung religiöser Grundvorstellungen an kosmologische Vorgaben war – und ist – neben der kollektiven Zentralitätsvorstellung der 'alles überspannende Himmel' mit seinen Gestirnen. Der Anblick des gestirnten Himmels ist unter je variierten historischen und kulturellen Rahmenbedingungen: der unmittelbare Blick auf Götter als Gestirngötter⁴³, Blick auf eine göttliche Ordnung, „Preis der Ehre Gottes“⁴⁴, Beleg für die Schöpfungsweisheit Gottes. Am Ende dieses Prozesses steht in Europa unter anderem die Physiko-Theologie: Beispielsweise William Derhams *Astrotheologie oder Anweisung zu der Erkenntnis Gottes aus der Betrachtung der Himmlischen Körper* von 1745.⁴⁵ „Insofern

⁴² Zum religionshistorischen Rahme von Astronomie und Astrologie: Franz Boll/ Carl Bezold/ Wilhelm Gundel: *Stern Glaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, 5. Aufl., Darmstadt 1966; Sylvie Joubert: Voyage au Centre du Polythéisme: La Cas de l' Astrologie, in: *Religiologiques* 8 (1993), 127-142; Kocku von Stuckrad: *Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2003.

⁴³ Vgl. Ernest Harms: Five Basic Types of Theistic Worlds in the Religions of Man, in: *Numen* 8 (1966), 205-240, 229 ff. ('the cosmic type').

⁴⁴ AT, 19. Psalm; zum Topos Gerhard Krüger: *Religiöse und profane Welterfahrung*, Frankfurt a.M. 1973, 24 ff.

⁴⁵ Vgl. etwa William Derham: *Astrotheologie oder Anweisung zu der Erkenntnis GOTTES aus der Betrachtung der Himmlischen Körper, aus der 5. Engl. Ausgabe übersetzt, und in der 4. Auflage mit einer Nachricht von mehreren Scribenten die durch Betrachtung der Natur zu GOTT führen, vermehret von B. Jo. Frabricius, nebst dessen Pyrotheologie, oder Anweisung zur Erkenntnis Gottes aus der Betrachtung des Feuers*, Hamburg 1745.

ist die Geschichte der Religion“, notiert F.Tenbruck⁴⁶ in diesem Zusammenhang mit Recht, „weil stets der Kosmologie verpflichtet, auch überall aufs engste verbunden gewesen mit der Entwicklung der geographischen, astronomischen, meteorologischen und ethnographischen Kenntnisse...“.

Mit einer Erweiterung des geographischen Horizonts stehen die leicht möglichen Universalisierungen von Himmelsgöttern in Konkurrenz zu der grundsätzlichen Regionalisierung der polytheistischen Panthea. Während der Herrschaftsbereich eines altorientalischen Stadtgottes nur in Abhängigkeit zur konkreten Ausweitung der politischen Herrschaft seiner Stadt ‘universalisiert’ werden kann, läßt sich für den Sonnengott (aber auch den Zodiakus) relativ leicht ein unbegrenzter Herrschaftsbereich postulieren. Diesen religionshistorischen Prozeß, der bereits im Alten Orient beginnt, kann man mit Dario Sabbatucci als Prozeß der ‘Kosmisierung’ bezeichnen,⁴⁷ ein Vorgang, der, über den König vermittelt, dann auch dem Staat die Kategorien von unbegrenzter Dauer und unbegrenztem Herrschaftsanspruch zuordnet. Unter der Perspektive einer ‘Politisierung des Kosmos’ (als Formel in der Forschung zunächst für das Alte China geprägt), ist dieser Mechanismus insbesondere von Ernst Topitsch in seinem Hauptwerk *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*⁴⁸ als ein ‘Projektionsvorgang an den Himmel’ gedeutet worden, von dem aus religiöse und politische Ansprüche abgeleitet werden. Topitschs ideologiekritische Analyse darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die *unmittelbare* Erfahrung des Himmels und der Gestirne *religiös* konnotiert war. Für die Antike selbst ist der Anblick ‘des gestirnten Himmels über mir’ in der Tat zunächst ein religiöses Erlebnis. In platonischem und stoischem Fahrwasser zieht sich dieser Topos bis hin zu physikotheologischen Gottesbeweisen des 18. Jahrhunderts. Trotz Kants grundsätzlicher Kritik an den Gottesbeweisen, insbesondere seiner Widerlegung der physikotheo-

⁴⁶ Friedrich Tenbruck: Die Religion im Maelstrom der Reflexion, in: *Religion und Kultur*. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1993, 43, A. 11.

⁴⁷ Dazu Dario Sabbatucci: *La prospettiva storico-religiosa*, Milano 1990, 159 ff.

⁴⁸ Ernst Topitsch: *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*. Eine Studie zur Weltanschauungskritik (1958), ND mit Nachwort München 1972.

logischen Gottesbeweise⁴⁹, kehren sich mit dem 19. Jahrhundert die Verhältnisse nicht radikal um, auch in späteren Zeiten wird vor allem der Kosmos religiös erfahren. In der Form einer romantisch eingefärbten Astrologie, „dem dunklen Gefühl eines ungeheuren Weltganzen“ (Goethe in einem Brief an Schiller)⁵⁰ lebt dieses Gefühl bis in die Gegenwart fort. Die heutige Astrologie ist – wenn man so will – nicht nur die Transformation eines antiken Polytheismus, sondern vor allem Folge einer *longue durée* der frühen mediterranen Gestirnverehrung.

6 Beispiel: Die ‘Lesbarkeit’ von Religion

Als drittes Beispiel für ein spezifisches Element einer *longue durée* in der mediterranen Religionsgeschichte möchte ich mich der Konzeption der ‘Lesbarkeit von Religion’ zuwenden. In der Sequenz von Organvotiven (die es noch heute gibt) und von einer Gestirnverehrung (in der Gestalt von astrologischen Optionen weiterhin präsent) sicher der komplexeste Elementtyp einer *longue durée*. Die Formulierung ‘Lesbarkeit der Religion’, – Blumenbergs ‘Lesbarkeit der Welt’⁵¹ – nachgebildet, soll plakativ einen Transformationsprozess andeuten, durch den sich die religiöse Landschaft langfristig – und bis heute wirksam – verändert hat. Damit ist gemeint, daß am Ende des Hellenismus das Lesen eines ‘heiligen’ Textes selbst, der ‘Leseprozeß’, immer mehr in den Mittelpunkt rückt, – und unter besonderen Bedingungen selbst Ritual und Modus einer Initiation werden kann. Zwei weiterlaufende Randbedingungen charakterisieren diese spezifische Entwicklung: Die eine ist durch Texte als dominierendes Traditionsmedium gegeben, die andere durch eine daran orientierte Professionalisierung von Religion. Dauerhaft zusammenwirkend erzeugen beide ein neues, die Grenzen traditioneller Ritualisierung und eine Trennung von Spezialisten und ‘Laien’ sprengendes Muster.

⁴⁹ Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 620 ff.

⁵⁰ Brief vom 6. Dezember 1798, wozu im weiteren Rahmen F. Boll in: Boll/Bezold/Gundel (Fn. 42), 29 ff.

⁵¹ Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt 1981.

Diese feste Etablierung einer 'Lesbarkeit von Religion'⁵² stellt eine andere Traditionslinie dar, als jene, in deren Verlauf Rituale zunehmend durch Texte gesichert werden ('schriftgestützte Ritualistik'), auch wenn von Fall zu Fall ein Rezitieren von Texten einen zeitmäßig immer größeren Anteil eines komplexen Rituals einnehmen kann. Eine 'Lesbarkeit von Religion' setzt in der mediterranen Religionsgeschichte an dem Punkt ein, an dem eine 'Begegnung' mit dem Text im Modus des (lauten oder leisen) Lesens selbst ritualisiert wird. Die religiösen Randbedingungen für eine solche Veränderung der Ritualistik scheinen spätestens im 2. nachchristlichen Jahrhundert erreicht worden zu sein, ein Zeithorizont, der auch durch andere, möglicherweise parallel laufende Neuerungen charakterisierbar ist. Über Lesen, Interpretieren und Aneignen geschieht im *Corpus Hermeticum*, eine Schriftensammlung, die spätestens im 2. Jahrhundert ihre überlieferte Form gefunden hat, jene Annäherung an das *mysterion*, die 'unter anderen Bedingungen' über die rituellen Schritte einer klassischen Initiation laufen würde. Richard Reitzenstein hat deshalb diese neue Initiationsform „Lesemysterium“⁵³ genannt, und seine neuen Möglichkeiten über eine zunehmende Individualisierung und Differenzierung der Religionen bestimmt. Mit den ersten nachchristlichen Jahrhunderten – also jenen Jahrhunderten, in denen eine 'Lesbarkeit von Religion' zuerst vertreten werden konnte – ist im antiken Mittelmeerraum ein religiöses Umfeld entstanden, das man zusammenfassend auch durch das anachronistische Stichwort 'Intellektualisierung' charakterisieren könnte: So ist im Asclepius von einer *religio mentis* die Rede,⁵⁴ in der Apostelgeschichte wird mit der Frage „Verstehst Du auch, was Du liest?“⁵⁵ eine spezifische Bekehrungsgeschichte eingeleitet. Nicht nur Initiationen sind nun durch Lesen möglich, sondern auch Kon-

⁵² Zur Konzeption einer 'Lesbarkeit von Religion': Burkard Gladigow: Von der Lesbarkeit der Religion zum *iconic turn*, in: Günter Thomas (Hg.): *Religiöse Funktionen des Fernsehen?*, Wiesbaden 2000, 107-124.

⁵³ Richard Reitzenstein: *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (1927), Darmstadt 1980, 52.

⁵⁴ Asclepius § 25.

⁵⁵ Dazu jetzt Peter Müller: *Verstehst Du auch, was Du liest?* "Lesen und Verstehen im Neuen Testament", Darmstadt 1994, und allgemeiner Adel Th. Khoury (Hg.): *Glauben durch Lesen? Für eine christliche Lesekultur*, Freiburg 1990.

versionen: Einen ersten Höhepunkt bildet jenes 'tolle lege' der Mai-länder Gartenszene,⁵⁶ am Ende steht eine Form der Veralltäglicdung in protestantischen Bibellesevereinen.⁵⁷

Eine der wichtigen Implikationen – oder Konsequenzen – einer Bereitstellung religiöser Texte für ein 'qualifiziertes Lesen' ist, daß die Texte unter diesen Bedingungen auch einer 'professionellen Pflege' unterworfen werden. Dies ist eine wichtige Vorbedingung davon, daß Religionen im Medium von 'Lehre', *didaskalia*, Unterweisung im Schema hellenistischer Dichterinterpretation, weitergegeben und verbreitet werden. 'Lehre' als dominantes Medium von Tradition ist (im Unterschied zu dem üblichen Lernen von Religion im Rahmen des allgemeinen Sozialisationsprozesses) im wesentlichen in monotheistischen Religionen entwickelt worden: In einer Art Logik der Rekombination unterschiedlicher Elemente sind monotheistische, anikonische Schriftreligionen der 'natürliche Ort' für das Traditions- und Benutzer-Schema 'Lehre'.

7 Zusammenfassung: Elemente einer *longue durée* in religiösen Codes

Wenn ich nun – in einer Art Zusammenfassung – von den Elementen einer *longue durée* wieder zu den Anfangsfragen einer *longue durée* insgesamt zurückkehre, ergeben sich aus Febvres und Braudels allgemeinen Ansätzen zumindest zwei weiterreichende Fragestellungen: Kann man vor dem Hintergrund der theoretischen Positionen der Annales-Schule nach einer Art 'Passungscharakter' der historischen Religionen in Bezug auf die physischen Geographie, Sozialgeographie und politische Geschichte des Mittelmeerraums fragen? Ich will mit diesen Fragen keinen religionsgeographischen (und) sozialanthropologischen Fundamentalismus inaugurierten – für die Flußtalkulturen und hydraulischen Gesellschaften ist das

⁵⁶ Augustinus: *Confessiones*, 8, 12. In erweitertem theologischen Rahmen interpretiert bei Wilhelm Geerlings: Bekehrung durch Belehrung. Zur 1600-Jahr-Feier der Bekehrung Augustins, in: *Theologische Quartalschrift* 167 (1987), 195-208.

⁵⁷ Dazu Kurt Nowak: *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, 104 ff.

schon einmal versucht worden⁵⁸ – sondern sehr viel eher auf die spezifischen Qualitäten des geographischen *Ensembles* 'Mittelmeerraum' verweisen, als 'Binnenmeer', *mare nostrum*, als Teich, um den herum nicht nur die Griechen, sondern auch die anderen Mittelmeerkulturen, „wie Frösche sitzen“.⁵⁹

Hier soll kein „Geodeterminismus“⁶⁰ angesprochen werden, sondern eher etwas versucht werden, was ein Zeitgenosse und Mitstreiter Karl Lamprechts auf französischer Seite, Henri Berr,⁶¹ unter dem Schlagwort '*decouvrir le général*' vertreten hatte: An die Stelle der Ereignisgeschichte des Historismus soll „ein Gefüge eine Struktur ... treten, die von der Zeit wenig abgenutzt und sehr lange fortbewegt wird. Manche langlebige Strukturen werden zu stabilen Elementen einer unendlichen Kette von Generationen. Sie blockieren die Geschichte, stören – und bestimmen also – ihren Ablauf“.⁶² Neben einer neugefaßten Zeitdimension hat die Annales-Schule noch einen weiteren für die Religionsgeschichte beachtlichen Begriff in die Diskussion über 'historische Erfahrung' eingebracht, – den der Mentalität: „So gewinnt“, schreiben Jaeger und Rösen⁶³ in ihrer *Geschichte des Historismus*, „die kulturelle Dimension der historischen Erfahrung... durch den Mentalitätsbegriff der Annales-Schule eine neue historische Dimension: Mentalität liegt den vom Historismus ... in den Vordergrund des historischen Interesses gerückten handlungsleitenden Absichten als Bestimmungsgröße noch voraus und zugrunde.“ Der Mentalitätsbegriff leistet dann, zusammen mit dem komplexeren des *imaginaire*, eine Verbindung von kulturell vermittelten Bildern und Vorstellungen mit einer Sozial- und Bedürfnisgeschichte herzustellen. Allen drei 'Leitbegriffen' (*longue durée*, *mentalité*, *imaginaire*) ist in einer Anwendung auf

⁵⁸ Einen Überblick bieten Karl Hoheisel: *Religionsgeographie*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, I, Stuttgart 1988, 108- 120 und Kurt Rudolph: *Zur Geschichte und zum Stand der Religion/Umwelt-Forschung aus religionswissenschaftlicher Sicht*, in: *Geographia Religionum* 6 (1989) 11-24.

⁵⁹ Platon: *Phaidon* 109 b.

⁶⁰ Dazu Karl Hoheisel (Fn. 58), 110 f.

⁶¹ Friedrich Jaeger/Jörn Rösen: *Geschichte des Historismus. Eine Einführung*, München 1992, 174 f.

⁶² Braudel in: Honegger (Fn. 6), 55.

⁶³ Jaeger/Rösen (Fn. 51), 179.

Religionsgeschichte gemeinsam, daß sie jeweils einen anderen, differierenden Zeithorizont mit einbeziehen, stabilisierende oder retardierende Elemente von Religionen auch über eine Differenz der Zeitebenen erkennbar machen.

Überträgt man diese Modelle der Annales-Schule für ein Ineinander unterschiedlicher Zeiten und Strukturen auf Religionen insgesamt, so fällt dem Betrachter sofort auf, daß die großen Religionen mit ihren Modellvorstellungen und ihren Leitideen an einer früh-agrarischen Stufe kultureller Entwicklung, mit einem entsprechend begrenzten technologischen Repertoire, orientiert sind: Agrarische Praxis, einfache handwerkliche Techniken und ein beschränktes Rechts- und Wirtschaftssystem geben die Orientierungsmuster für religiöse Operationen⁶⁴ vor. Das gilt vor allem für zentrale Begriffe und Vorstellungskomplexe monotheistischer Religion: Schöpfung, Erlösung, Heil und Gnade sind strukturell früh-agrarischen Gesellschaften⁶⁵ zuzuordnen. Läßt man den Manichäismus einmal beiseite, haben die positiven Religionen, die 'großen Religionen' der mediterranen Religionsgeschichte, ihre 'Modellvorstellungen'⁶⁶ nach der agrarischen Entwicklungsstufe nicht mehr den veränderten kulturellen Kontexten angeglichen. Das Auffallende an dieser Beobachtung oder These ist, daß diese Diskrepanzen zwar 'immer' gesehen wurden, daß aber gerade die großen Religionen – im Rahmen ihrer tiefgreifenden Professionalisierung – Akkommodationsversuche an neue Modelle und Muster zurückgewiesen haben.

Modernisierungs-Versuche des 'Grundcodes' werden offensichtlich umso kritischer beurteilt, je größer die zeitliche Differenz innerhalb der Symbolsysteme ist. Nach der Popularisierung von Magnetismus und Elektrizität im 17. und 18. Jahrhundert ist durch Theologen wie Divisch und Oetinger beispielsweise eine 'Elektrifizierung' des Alten Testaments versucht worden, doch stieß das Un-

⁶⁴ Zum systematischen Rahmen Burkhard Gladigow: Interpretationsmodelle, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* III (1993), 289-298.

⁶⁵ Zu Struktur und Zeithorizont Hans G. Kippenberg: *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*, Frankfurt a.M. 1991.

⁶⁶ Es ist das Verdienst von E. Topitsch, auf die Genese und Konstanz von Modellvorstellungen hingewiesen zu haben: Ernst Topitsch: *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* (1958), München 1972.

ternehmen auf den vehementen Einspruch der Amtskirche. Ernst Benz hat diese so schnell abgewiesenen Modernisierungsversuche unter dem plakativen Titel „Theologie der Elektrizität“⁶⁷ umfassend dargestellt. Daß ‘Religionen’ in ihrem Code jedoch grundsätzlich ‘modernisierbar’ sind, und sich an aktuelle naturwissenschaftliche Paradigmata anschließen können, sie geradezu aufsaugen können, zeigen die aktuellen New Age-Entwürfe, die – um nur wenige Beispiele zu nennen – das Modell des Hologramms in ein holographisches Weltbild transformieren, dissipative Strukturen und Selbstorganisation des Universums zum Ausgangspunkt normativer Vorgaben machen, oder Kernphysik und eine ‘komplexe Relativitätstheorie’ mit einer Neo-Gnosis und einer neuen Heilslehre⁶⁸ kombinieren.

Die großen, ‘professionell gepflegten’ Religionen scheinen hier einer eigenen Entwicklungslogik zu folgen, die sich vielleicht aus den historischen Bedingungen ihrer Ausdifferenzierung aus komplexen Kulturen herleitet läßt. Im Rahmen dieser These sind Religionen ‘retardierende Elemente’⁶⁹, die gegen eine Ausdifferenzierung der Kulturen in Teilbereiche einen ‘Integrationsanspruch’ vertreten: ‘Religion’ scheint *auch nach* einer Ausdifferenzierung der Kulturbereiche *der* Bereich zu sein, von dem aus eine Deutung und Normierung aller anderen Bereich beansprucht werden kann. Anders als andere Spezialisten haben die religiösen Spezialisten komplementär zu ihrer Spezialisierung eine Ausweitung der Deutungsansprüche⁷⁰ vertreten. In den frühen altorientalischen Stadtstaaten beispielsweise konnten Priester (unbeschadet einer internen Funktionsdifferen-

⁶⁷ Ernst Benz: *Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert*, (=Abhandlungen der Akad. Mainz, Geistes- und sozialwiss. Kl., 12), Mainz 1970.

⁶⁸ Dazu, aus religionswissenschaftlicher Perspektive, Burkhard Gladigow: „Wir gläubigen Physiker“. Zur Religionsgeschichte physikalischer Entwicklungen im 20. Jahrhundert, in: H. Zinser (Hg.): *Der Untergang von Religionen*, Berlin 1986, 158-168.

⁶⁹ Können Symbole ‘veralten’? Dazu Haralds Biezais: Hauptprobleme der religiösen Symbolik, in: ders. (Hg.): *Religious Symbols and their Functions*, Uppsala 1979, XXVI f.

⁷⁰ Zur Problematik und Strategie von Sinnggebung die Beiträge bei Klaus E. Müller, Jörn Rüsen, (Hg.): *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, Reinbek bei Hamburg 1997.

zierung) für Herrschafts-Sukzession, Kriegsführung, Städteplanung, Wirtschaft, Recht, Architektur und Kunst 'zuständig' sein, – obwohl es dafür 'bereits' Spezialisten gab. Diese übergreifende 'Zuständigkeit' scheint weitgehend über eine besondere Form der Symbolisierung (Codierung) ausgeübt worden zu sein, deren 'Reichweite' gewissermaßen noch einen alten Status geringerer Differenzierung spiegelt, – d.h. die kulturell bereits vollzogene Differenzierung gewissermaßen 'zurücknimmt'. Wenn diese Einordnung richtig ist, wird erklärbar, warum vor allem in der Tradition von Religionen Elemente einer *longue durée* notwendig und plausibel sind: Sie haben als strukturelle 'Anachronismen' nicht nur eine integrierende, sondern auch eine sinngebende Funktion.

AD. Philip the Elder acknowledged that "the region was so called from the number of its towns, though not all within keep to the same town in the list" (MS. 2.1074). "Ca. one hundred years later Ptolemy of Alexandria grouped together eighteen cities as belonging to the *Chorē* Syria and the Decapolis (Geogr. 7.14.18). The earliest history of the so-called Decapolis cities remains rather obscure. Most of them claim to have been founded in the Hellenistic period, but the evidence for their 'foundation' dates from a later period. On the other hand, archaeology has revealed that most of the sites had known at least some sort of settlement in a much earlier period.¹ When the varying number of cities came to be thought of as constituting some sort of confederation is a separate problem. The suggestion that "the league ... was established in the second century BC ... as a response of the hellenized cities to the pressures posed by the growing strength of the ethnic groups

¹ I would like to acknowledge support by the British Academy through the award of a Postdoctoral Fellowship. I am very grateful to Judith Lissnerberger for giving me an unpublished paper on city foundations in the Decapolis, and for sending me an extract and the table of contents of her dissertation on the Decapolis cities before its publication.

² For discussion see Hans Hübner, *Die syrische Dekapolis von Pompejus bis Trajan*, in *ANRW II 5*, Berlin 1973, 220–64; Ferris Miller, *The Roman East 30 BC–AD 137*, Cambridge, Mass./London 1981, 408–17.

³ *Decapoliensis regionis urbes antiquae et eorum nomina et loca antiquorum*.

⁴ *Einige Epochen von antiken Städten*.

⁵ See also the contributions to Adolf Hübner and Hans-Joachim Wörmer (eds.), *Antike Syrien und die Dekapolis*, Mainz 2002.



Some remarks about religious life in the Decapolis¹

Ted Kaizer (Oxford)

The problem to give a simple definition of what was the Decapolis has long been recognised.² In the first century AD Pliny the Elder acknowledged that "the region was so called from the number of its towns, though not all writers keep to the same towns in the list" (*NH* 5.16/74).³ Ca one hundred years later Ptolemy of Alexandria grouped together eighteen cities as belonging to Koile Syria and the Decapolis (*Geogr.* 5.14.18).⁴ The earliest history of the so-called Decapolis cities remains rather obscure. Most of them claim to have been founded in the Hellenistic period, but the evidence for their 'foundation' dates from a later period. On the other hand, archaeology has revealed that most of the sites had known at least some sort of settlement in a much earlier period.⁵ When the varying number of cities came to be thought of as constituting some sort of confederation is a separate problem. The suggestion that "this league ... was established in the second century BC ... as a response of the hellenised cities to the pressures posed by the growing strength of the ethnic groups

¹ I should like to acknowledge support by the British Academy through the award of a Postdoctoral Fellowship. I am very grateful to Achim Lichtenberger for letting me use an unpublished paper on city foundation legends in the Decapolis, and for sending me an abstract and the table of contents of his monograph on the Decapolis cults before its publication.

² For discussions see Hans Bietenhard: Die syrische Dekapolis von Pompeius bis Traian, in: *ANRW* II 8, Berlin 1977, 220-61; Fergus Millar: *The Roman Near East, 31 BC - AD 337*, Cambridge, Mass. / London 1993, 408-14.

³ *Decapolitana regio a numero oppidorum in quo non omnes eadem observant.*

⁴ Κοίλης Συρίας καὶ Δεκαπόλεως πόλεις αἵδε.

⁵ See now the contributions in Adolf Hoffmann and Susanne Kerner (eds.): *Gadara - Gerasa und die Dekapolis*, Mainz 2002.

around them”⁶ is nothing but speculation, and the application of the term Decapolis to the pre-Roman period is “anachronistic”.⁷ When Pompey established Rome’s first Near Eastern *provincia* out of the remnants of the Seleucid kingdom, the various Decapolis cities found themselves liberated from Hasmonaean rule and other principalities, and most of them (but not all) would date their coinage and inscriptions after a new Pompeian era, calculated from either 64 or 63, depending on the date of liberation.⁸ It is indeed possible that this joint experience came to function as one of the key elements in uniting the different cities, but at present there is no hard evidence that Pompey created the league as such.⁹ In any case under Vespasian the Decapolis referred to a more specific form of organisation. Josephus narrates how the emperor received an embassy from “the chief men of the Syrian Decapolis” (*Vita* 410 (74))¹⁰, and the possible implication that by this time the term stood for an actual political reality could be confirmed by Isaac, who drew attention to a long-forgotten inscription, which establishes beyond doubt that, at least under the Flavians, the Decapolis was administrated by a prefect who served as a delegate of the governor of the province of Syria.¹¹ After the creation of *provincia* Arabia, the cities of the Decapolis were divided over three different Roman provinces, with Gerasa and Philadelphia being assigned to Arabia¹², Kanatha remaining in Syria, and the majority of

⁶ Thus Robert Smith: *The southern Levant in the Hellenistic period*, in: *Levant* 22, London 1990, 126.

⁷ David Graf: *Hellenisation and the Decapolis*, in: *ARAM* 4 (1992), 34.

⁸ See Steven Moors: *De Decapolis. Steden en dorpen in de Romeinse provincies Syria en Arabia*, The Hague 1992, 185-90, on the eras in use in the various cities. Compare Henri Seyrig: *Temples, cultes et souvenirs historiques de la Décapole* (AS 73), in: *Syria* 36 (1959), 71-5.

⁹ Contra David Graf: *The Nabataeans and the Decapolis*, in: Philip Freeman and David Kennedy (eds.): *The Defence of the Roman and Byzantine East*, Oxford 1986, 785: “it seems reasonable to associate Pompey as the architect who created the organisation of the region as an annex to the new province of Syria.”

¹⁰ οἱ πρῶτοι τῶν τῆς Συρίας Δεκαπόλεως.

¹¹ *I GR* I 824, with Benjamin Isaac: *The Decapolis in Syria, a neglected inscription*, in: *ZPE* 44 (1981), 67-74. See also Moors, *De Decapolis* (Fn.8), 4, note 4.

¹² See Pierre-Louis Gatier: *Philadelphia et Gerasa du royaume nabatéen à la province d'Arabie*, in: id., Bruno Helly and Jean-Paul Rey-Coquais (eds.): *Géographie historique au Proche-Orient (Syrie, Phénicie, Arabie, grecques, romaines, Byzantines)*, Paris 1988, 159-70.

the cities now belonging to Syria Palaestina. The term Decapolis, therefore, can only have had geographical implications after AD 106. Thus, in AD 133, a certain Agathangelos identified himself, in a Greek-Palmyrenean bilingual inscription found at Tayyibeh, as coming "from Abila in the Decapolis", probably in order to distinguish his hometown from other settlements with the same name.¹³

A substantial part of the archaeological remains of the Decapolis cities on the one hand, and most of the autonomous coinage they minted on the other, date from the second and third century AD, thus from the period that the term Decapolis had long ceased to refer to some sort of unit proper. Naturally, this ought to have important effects on any modern approach to religious issues in the various cities that are believed to have once belonged to the Syrian 'league'. The religious culture of the Decapolis as a whole has often been described in rather general terms. Rostovtzeff, writing about Gerasa, explained the Hellenism of the Decapolis cities as an official Greek facade behind which loomed an 'Arab' basis.¹⁴ In addition, Nabataean influence in the area has been called "extensive and considerable".¹⁵ And more recently Millar's argument, based mainly on epigraphic material, that "the public character" of the Decapolis cities of Gerasa and Philadelphia "was unambiguously Greek"¹⁶, was carelessly laughed off by Ball, who stated instead that "the architecture is oriental, the temples and the cults were to local Semitic deities".¹⁷ Such remarks on the nature of religious life in the

¹³ See Delbert Hillers and Eleonora Cussini: *Palmyrene Aramaic Texts*, Baltimore/London 1996, n°0258: 'Αβιλῆνος τῆς Δεκαπόλεως. In Palmyrenean the man is called only 'gtgls. For a similar identification see the tomb stone of a man "from Gadara of the Syrian Decapolis" (ἀπὸ Συριακῆς Δεκαπόλεως Γαδάρων), in Pierre-Louis Gatier: *Décropole et Coelé-Syrie: deux inscriptions nouvelles*, in: *Syria* 67 (1990), 204-5.

¹⁴ Michael Rostovtzeff: *Caravan Cities*, Oxford 1932, 85: "so, though, to outward view, the town was Greek, its basis was Arab, and the same is true of its religion." Cf. Pierre-Louis Gatier: *Présentation historique*, in: Alix Barbet and Claude Vibert-Guigue: *Les peintures des nécropoles romaines d'Abila*, I, Beirut 1988, 11: "On peut supposer, pour ces cultes, un épais substrat sémitique, comme dans les cités voisines."

¹⁵ Graf, *The Nabataeans and the Decapolis* (Fn.9), 792.

¹⁶ Millar, *The Roman Near East* (Fn.2), 412-3.

¹⁷ Warwick Ball: *Rome in the East. The Transformation of an Empire*, London / New York 2000, 181.

cities of the Decapolis are not based on a comprehensive overview of the various source materials available. Of course, scholars have made observations about particular cults in individual cities, archaeology has revealed important details of the chronology of different sanctuaries, and numismatic studies have added to our understanding of the patterns of distribution of Classical deities over Decapolis coinage. But the first detailed monograph on religion in the Decapolis has only just now appeared, in the days that this article went to press.¹⁸ Lichtenberger's study, based on a comprehensive catalogue in which archaeological and epigraphic sources are used to complement the information known from coinage, and encompassing Hippos, Dion, Abila, Gadara and Capitolias in the North, Scythopolis and Pella in the Jordan valley, and Gerasa and Philadelphia in the South, will doubtless place the study of religious life in the Decapolis on a higher level. The present paper, however, which originated in anticipation of Lichtenberger's overview, solely aims to highlight a few aspects which bear on our attempts to understand the religious life of the cities of the Decapolis as a whole.

It is clear that most of our evidence for cults and other patterns of worship in the Decapolis cities dates to a period in which the Decapolis as such had ceased to function as whatever sort of league or administrative partition it may originally have been. This must be emphasised at the outset of any approach to religious aspects of the region, even if it was of course not impossible *an sich* that the inhabitants of the various cities continued to feel that they had something in common also after AD 106. Collecting sources for the study of religious life in the Decapolis is not an easy task, as it is not always clear which cities ought to be included and which ought to be excluded. In many of the sites under consideration, excavations are still in progress and new documentary and archaeological sources continue to appear, while final excavation reports are often still awaited. As is obvious, there is a serious imbalance in spread of evidence: Gerasa is not only by far the best preserved city of the Decapolis, it has also received (probably not an unrelated matter) more scholarly

¹⁸ Achim Lichtenberger: *Kulte und Kultur der Dekapolis. Untersuchungen zu numismatischen, archäologischen und epigraphischen Zeugnissen*, Wiesbaden 2003.

attention than the other places.¹⁹ At sites such as Gadara, Pella, Abila and Scythopolis excavations are still under way or have taken place in recent years.²⁰ But other places have, thus far, hardly received any attention, and in some cases their location has not even been identified for certain. In any case, a mere assembling of the available evidence can only be a starting point. Different source materials will provide different sorts of evidence. Inscriptions, whose place of origin and date is often known, form the basis of any sound understanding, as one must above all attend to the names and epithets actually given to the deities by their worshippers. Iconography is important because it often represents deities in reliefs and statues in multiple, sometimes even ambiguous ways. In addition, both the various architectural forms of sanctuaries, and the different ways in which religious topography could express the role of worship within the local communities, can contribute to a more complete understanding of the way religious life functioned in the Decapolis. The epigraphic material and sculptured sources should be set against the information about the divine world coming from the numismatic evidence. From at least one perspective, coins are more significant than individual dedications, since they were issued by a city as a collectivity. It also seems to be precisely the coinage issued by the various cities of the Decapolis which contributes most to modern impressions that a cultural cohesion between the former 'constituent members' remained in force in the second and third centuries.²¹ In other words, the parallel evidence from the coins issued by the various cities is what makes an investigation into patterns of religious life in the Decapolis as a whole a legitimate undertaking.

It has been argued that divine and mythological imagery on the Decapolis coinage is dealt with in a relatively 'banale' manner, but that this very 'banality' is also highly significant, as it hints at the

¹⁹ The starting point is still the standard work by Carl Kraeling: *Gerasa: City of the Decapolis*, New Haven 1938, with the inscriptions published by Charles Bradford Welles.

²⁰ For the most up-to-date bibliographies to these cities, see Hoffmann and Kerner (eds.), *Gadara - Gerasa und die Dekapolis* (Fn.5), 148-9.

²¹ See, most recently, Christian Augé : La place des monnaies de Décapole et d'Arabie dans la numismatique du Proche-Orient à l'époque romaine, in: id. and Frédérique Duyrat (eds.): *Les monnayages syriens. Quel apport pour l'histoire du Proche-Orient hellénistique et romain?*, Beirut 2002, 153-66.

transmission of forms and models between the various cities.²² The figure of Tyche, as a specific city goddess, is widely spread on coinage throughout the Decapolis cities, as is the image of Zeus. Many cities also depict Athena on their coins, or a Heracles figure. Dionysos appears on coins from Capitolias and especially Nysa-Scythopolis.²³ A number of mythological images on the coins are usually explained as references to foundation legends of the respective cities. Issues from Nysa-Scythopolis show different stages of the myth of Dionysos, who received an important cult in the city where his birth (with the help of the nymph Nysa) was staged.²⁴ Linking the cities of the Roman period with a highlighted 'Greek past', similar themes are very common to a civic spirit, often resulting in inter-urban rivalry, which dominated the second century, and which is usually referred to as the 'second sophistic'.²⁵ Compared to the Roman provinces of Asia Minor, the evidence is scanty, but literary sources, especially Stephanus of Byzantium, who wrote in the sixth century, contain occasional reflections on the foundation legends which the coinage of the Decapolis cities depict in abbreviated style.²⁶

The colonnades of the Decapolis, above all of Gerasa, with their Corinthian columns and Classical decorative detail, give the impression of typical Graeco-Roman cities in the eastern half of the em-

²² Christian Augé: Divinités et mythologies sur les monnaies de la Decapole, in: *Le Monde de la Bible* 22 (1982), esp. 46.

²³ See, in general, Augustus Spijkerman: *The Coins of the Decapolis and Provincia Arabia*, ed. by Michele Piccirillo: Jerusalem 1978, and also Yaakov Meshorer: *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem 1985.

²⁴ Spijkerman, *The Coins of the Decapolis* (Fn.23), e.g. Nysa-Scythopolis nos 5, 21, 23; Meshorer, *City-Coins* (Fn.23), 40-2. For a different etymology, not necessarily incompatible, see Jesús-María Nieto-Ibáñez: The sacred grove of Scythopolis (Flavius Josephus, *Jewish War* II 466-471), in: *IEJ* 49 (1999), 260-8.

²⁵ The standard article is still Ewen Bowie: Greeks and their past in the second sophistic, in: Moses Finley (ed.): *Studies in Ancient Society*, London / Henley / Boston 1974, 166-209. More recently, see Thomas Schmitz: *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*, Munich 1997.

²⁶ Achim Lichtenberger: City foundation legends in the Decapolis (forthcoming), a paper presented at the Annual Meeting of the American Schools of Oriental Research in Toronto, November 2002. Cf. Graf, *Hellenisation and the Decapolis* (Fn.7), 10-2.

pire.²⁷ Schürer wrote that "the magnificent temple ruins of the Roman period still testify to the former splendour of Hellenistic worship there."²⁸ In contrast, Ball has emphasised that Oriental architectural features ought not to be overlooked.²⁹ Decapolis coinage has been used in support of such Eastern tendencies.³⁰ Coins from Capitolias depict merlons, the Assyrian embattled parapets also known from the temple of Bel at Palmyra, behind the propylaea to the temple.³¹ In addition, the situation of many sanctuaries on hill tops has been thought of as a remnant of older, indigenous forms of worship. Coins from Pella show how steps lead up to a sanctuary on a hill top.³² The temple proper, however, is built in Classical style with seven columns and a pediment, resting on a vaulted podium. At Nysa-Scythopolis, where in the second century AD Dionysos is depicted multifariously on coinage (see above) and, probably retrospectively³³, celebrated as the city's founder³⁴, an as yet unexcavated temple on Tell Beth Shean may well hint at older patterns of worship. Inscriptions from the city refer to the cult of Zeus Akraios, whose epithet identifies him as god of the mountain top.³⁵

It certainly raises the question of whether a city's theophoric name should always be indicative of its major indigenous deity. In this context, it is worth referring to the story by Stephanus of Byzantium

²⁷ Arthur Segal: *From Function to Monument. Urban Landscapes of Roman Palestine, Syria and Provincia Arabia*, Oxford 1997.

²⁸ Emil Schürer: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, II*, revised and edited by Geza Vermes and Fergus Millar, Edinburgh 1979, 37.

²⁹ Ball, *Rome in the East* (Fn.17), 181-97.

³⁰ Julian Bowsher: Architecture and religion in the Decapolis: a numismatic survey, in: *PEQ* 119 (1987), 62-9.

³¹ Spijkerman, *The Coins of the Decapolis* (Fn.23), e.g. Capitolias n^{os} 11, 16; Meshorer, *City-Coins* (Fn.23), 86. See also Seyrig, *Temples, cultes et souvenirs historiques de la Décropole* (Fn.8), 62-6.

³² Spijkerman, *The Coins of the Decapolis* (Fn.23), Pella n^o 9.

³³ Thus Maurice Sartre: *D'Alexandre à Zenobie. Histoire du Levant antique, IV^e siècle av. J.-C. - III^e siècle ap. J.-C.*, Paris 2001, 286, note 46.

³⁴ Leah Di Segni: A dated inscription from Beth Shean and the cult of Dionysos Ktistes in Roman Scythopolis, in: *SCI* 16 (1997), 139-61.

³⁵ Baruch Lifshitz: Der Kult des Zeus Akraios und des Zeus Bakchos in Beisan (Skythopolis), in: *ZDPV* 77 (1961), 186-9; Yoram Tsafir: Further evidence of the cult of Zeus Akraios at Beth Shean (Scythopolis), in: *IEJ* 39 (1989), 76-8.

(*Ethnica* 665.7.11-4), that Philadelphia, where one of the main temples on the citadel of Amman was dedicated to Heracles, was once known under the name of 'Astarte', after the Oriental goddess often associated with Aphrodite. Coins from the time of Elagabalus, however, suggest that he had confused Astarte with Asteria, Leto's sister and, more importantly in this case, at Tyre worshipped as the mother of Melqart, with whom Heracles was identified.³⁶ In any case, the nature of the ancient deities generally escapes us. On coinage from Hippos-Susita a figure in very short tunic is standing in the centre of a structure with columns and pediment, accompanied by an inscription which identifies him as Zeus Arotèsios, 'Ploughing Zeus'.³⁷ In a fragment of his *Phoenician History* preserved by Eusebius (*Praep. Evan.* 1.10.25), Philo of Byblos describes the Phoenician god Dagon in similar terms, as Zeus Arotrios, "because he discovered grain and plough".³⁸ Some scholars have deduced from this that Zeus Arotèsios at Hippos can therefore be identified with Dagon.³⁹ The hypothesis has been put forward that the religious connection between the cities of the Decapolis on the one hand and those on the Phoenician coast on the other can be traced back to the Hellenistic period, when a Seleucid *strategos kai archiereus* was apparently responsible for 'Syria Koile and Phoenicia'.⁴⁰ Indeed, Strabo (*Geogr.* 16.760) records many Phoenicians amongst the population of Philadelphia. However, direct lines of continuity between the gods worshipped under Greek names in the Decapolis cities in the Roman period and the Phoenician divine world cannot be proven.⁴¹

³⁶ Spijkerman, *The Coins of the Decapolis* (Fn.23), Philadelphia n^{os} 24, 30, 32.

³⁷ Spijkerman, *The Coins of the Decapolis* (Fn.23), Hippum n^o 29; Meshorer, *City-Coins* (Fn.23), 74-5.

³⁸ 'Ο δέ Δαργών ἐπειδὴ εὗρεν σῖτον καὶ ἄροτρον ἐκλήθη Ζεὺς Ἀρότριος.

³⁹ Seyrig, *Temples, cultes et souvenirs historiques de la Décapole* (Fn.8), 70.

⁴⁰ Thus Bowsher, *Architecture and religion in the Decapolis* (Fn.30), 67. Two inscriptions from the second century BC refer to a certain Ptolemy son of Thraseas as *strategos kai archiereus* 'of Syria Koile and Phoenicia', see *OGIS* n^o 230 and Landau, Y.H., A Greek inscription found near Hefzibah, in: *IEJ* 16 (1966), 54-70. Cf. Sartre, *D'Alexandre à Zénobie* (Fn.33), 155.

⁴¹ Concerning Gerasa, Phoenician cults were claimed by Pierre-Louis Gatier: *Inscriptions religieuses de Gerasa*, in: *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 26 (1982), 275, probably referring to a dedication to the goddess Leukothea (see below, Fn.51), otherwise known only from the Hermon and from Tyre.

At Gerasa, the main sanctuaries were those of Artemis and of Zeus. In the case of this city, later known as Antioch on the Chrysorhoas, it is particularly relevant to take into account its religious topography. The temple of Zeus is situated on a height at the southwestern end of the city, looking out over the Oval Plaza. From this, the central colonnade leads along the temple of Artemis, which again can be reached only by climbing massive steps.⁴² Is one of them more dominant in the city's religious life than the other?⁴³ Both deities appear on Gerasa's coinage, but Artemis is not depicted on the numismatic evidence from elsewhere in the Decapolis. Her temple complex in the heart of the city is substantially larger than the sanctuary dedicated to Zeus. However, it is also much younger, and was built, apparently "*ex nihilo*"⁴⁴, in the years that followed on Hadrian's visit to Gerasa.⁴⁵ Until the construction of Artemis' temple in the second century, there is no doubt that the temple of Zeus, which had developed from a pre-historical grotto, via a Hellenistic shrine, into the Graeco-Roman cella, was the city's leading sanctuary.⁴⁶ With the temenos enlarged in AD 28, by a local architect, the temple came to exist not only of the cella on the indigenous 'high place', but also, connected by a large slope of steps, of a separated area with distinctive cultic buildings. From that large area in front of

Whether this deity can really be characterised as 'Phoenician' remains of course to be seen.

⁴² On the two temples, see Jacques Seigne: Le sanctuaire de Zeus à Jerash: éléments de chronologie, in: *Syria* 62 (1985), 287-95; Roberto Parapetti: The architectural significance of the sanctuary of Artemis at Gerasa, in: Adnan Hadidi (ed.): *Studies in the History and Archaeology of Jordan I*, Amman 1982, 255-60.

⁴³ On similar issues see also Peter Richardson: *City and Sanctuary. Religion and Architecture in the Roman Near East*, London 2002, 161-2.

⁴⁴ Jacques Seigne: A l'ombre de Zeus et d'Artemis, Gerasa de la Décapole, in: *ARAM* 4 (1992), 187.

⁴⁵ See, in general, Mary Boatwright: *Hadrian and the Cities of the Roman Empire*, Princeton, N.J. 2000, who does however not deal with Gerasa or the Decapolis. Note that at Palmyra, the cella of the temple of Baal-Shamin was also built in the aftermath of the emperor's visit to the city, in AD 131. See Hillers and Cussini, *Palmyrene Aramaic Texts* (Fn.13), n° 0305.

⁴⁶ Seigne, A l'ombre de Zeus et d'Artemis (Fn.44), 185-95, esp. 187: "On doit donc admettre que c'est entre 130 et 150 que le sanctuaire de Zeus fut volontairement 'marginalisé' au profit de celui d'Artémis."

the temple, smaller steps led down directly to the Oval Piazza.⁴⁷

Our information on what actually happened in the sanctuaries is of course very limited. At Scythopolis the *Saturnalia* took place, as is known from a reference in the Palestinian Talmud⁴⁸, and at Gerasa the notorious *Maiumas* festival, which is mentioned in a late inscription from AD 535.⁴⁹ It is usually assumed that this *Maiumas* festival took place from the early Roman period onwards, in a Roman theater built near a double pool situated not too far from the city. According to the sixth-century chronicler John Malalas (*Chron.* 12. 284-5), it was celebrated every three years as a nocturnal festival and was known also as the 'Orgies' and as the 'Mysteries of Dionysos and Aphrodite'.

Artemis, whose larger-than-life statue in Classical style is now kept in a depot of the local museum⁵⁰, was worshipped at Gerasa with different epithets. Inscriptions refer to the goddess as 'ancestral', 'the lady', 'Laconic' and 'listening to prayer'.⁵¹ From the reign of Hadrian onwards, she is explicitly identified on the city's coinage with the Tyche of Gerasa's inhabitants. The Zeus of Gerasa is most often labelled 'Olympic' and may therefore have been originally the protective deity of the Seleucid rulers. In an inscription found at a theatre Zeus *Olympios* is associated with so-called temple-slaves (ἱεροδουλοι), whom Rostovtzeff interpreted as an "Eastern

⁴⁷ See also Klaus Stefan Freyberger: *Die frühkaiserzeitlichen Heiligtümer der Karawanenstationen im hellenisierten Osten*, Mainz 1998, 26-30.

⁴⁸ *Avodah Zarah* 1.39.3, with Baruch Lifshitz: Scythopolis: l'histoire, les institutions et les cultes de la ville à l'époque hellénistique et impériale, in: *ANRW* II.8, Berlin 1978, 276.

⁴⁹ Welles in Kraeling, *Gerasa* (Fn.19), n° 279.

⁵⁰ Compare a statue of the goddess found at Abila, published by W. Harold Mare: The Artemis statue excavated at Abila of the Decapolis in 1994, in: *Annual of the Department of Antiquities in Jordan* 41 (1997), 277-81. From the western theatre in Gadara comes an enormous statue of a seated goddess, possibly a Tyche figure, holding a *cornucopia* (now in the Archaeological Museum at Umm Qais). On statues in general see also, briefly, Thomas Weber: A survey of Roman sculpture in the Decapolis. Preliminary report, in *Annual of the Department of Antiquities in Jordan* 34 (1990), 351-3.

⁵¹ Welles in Kraeling, *Gerasa* (Fn.19), n° 27: θεᾶ πατρώα Ἀρ[τέμιδι]; n° 28-9: Ἀρτέμιδι κυρία; n° 43: [θ]εᾶ Λακωνία ἐπηκόω Ἀρ[τέμι]δι. Note that the latter epithet is also applied at Gerasa to the goddess Leukothea, see Gatier, *Inscriptions religieuses de Gerasa* (Fn.41), 274 n° 4: θεᾶ ἐπι[τ]κόω Λευκ[ο]θεᾶ.

heritage left by the former temple".⁵² However, the application of particular religious phraseology does not always point to direct Oriental influence, and one ought to be careful with identifying Zeus too easily with local indigenous deities. The exception may be Dion, a city whose name refers to the Greek god. Here, a hieratic idol is depicted on the city's coinage wearing a harness, carrying a spear topped by an eagle, with two bulls at his feet and a corn modus on his head.⁵³ But even here the identification remains uncertain, as the indigenous god is not accompanied by an inscription which would establish beyond doubt that he was worshipped under the name of Zeus.

Probably the most intriguing divine inhabitant of the Decapolis is the so-called Arab god (*Theos Arabikos*), at Gerasa labelled *hagios* or 'listening to prayer'.⁵⁴ He also received a cult at Pella, where a dedication was made to him and to the gods who were worshipped with him at the same altar.⁵⁵ Some scholars have tried to connect him with the rather obscure god Pakeidas, also labelled *hagios* in inscriptions from Gerasa, who at one instance appears alongside Hera.⁵⁶ Others have wished to identify him with Dusares, the main god of the Nabataean divine world.⁵⁷ But do attempts to identify *Theos Arabikos* with other gods actually help us any further? What does it mean to describe your deity as *Arabikos*? The term 'Arab' in the early Roman period often, but not always, refers to desert-dwellers, rather than to an ethnically-defined part of the population.⁵⁸ The

⁵² Rostovtzeff, *Caravan Cities* (Fn.14), 76.

⁵³ Spijkerman, *The Coins of the Decapolis* (Fn.23), Dium n^{os} 6-8, 11-2; Meshorer, *City-Coins* (Fn.23), 90.

⁵⁴ Welles in Kraeling, *Gerasa* (Fn.19), n^{os} 19-22; Gatiér, *Inscriptions religieuses de Gérasa* (Fn.41), 273 n^o 3. See also Robert Wenning: *Die Dekapolis und die Nabatäer*, in: *ZDPV* 110 (1994), 28, for further references.

⁵⁵ Robert Smith and Leslie Day: *Pella of the Decapolis 2. Final Report on the College of Wooster Excavations in Area IX. The Civic Complex, 1979-1985*, Wooster 1989, 134-6, n^o 98: [Ἡρα] ἡθεοῦ οὐρανίου ἀραβίου καὶ συνβομητῶν αὐτοῦ θεῶν.

⁵⁶ Michal Gawlikowski: *Les dieux des Nabatéens*, in: *ANRW* II.18.4, Berlin 1990, 2669 n.52. For the inscriptions see Welles in Kraeling, *Gerasa* (Fn.19), n^{os} 17-8.

⁵⁷ E.g. Rostovtzeff, *Caravan Cities* (Fn.14), 88; Welles in Kraeling, *Gerasa* (Fn.19), 385. See now the careful remarks by John Healey: *The Religion of the Nabataeans. A Conspectus*, Leiden 2001, 142: "far from certain".

⁵⁸ Michal Gawlikowski: *Les Arabes de Syrie dans l'Antiquité*, in: Karel Van Lerberghe

dedications, however, were written in Greek, and the worshippers probably paid homage to a divine being from outside their own original religious framework. Whether the cult of the 'Arab god' can be quoted in support of an extension of Nabataean influence into the area of the Decapolis remains therefore to be seen. It should rather be interpreted as an act of worship by those belonging to a settled and urban context, possibly with a view towards travels through the steppe.

At Adra'a one notices something very different in the second century, when the city issued coins with a betyl and an accompanying inscription referring to 'Dusares, god of the inhabitants of Adra'a'.⁵⁹ In this unique case the main deity of the Nabataean religious world, whose name is transcribed in Greek, is characterised on civic coinage as the god of the collective body of the city, by means of an indigenous aniconographic cult object. A dedication to Dusares on an altar is found at Hippos-Susita, also in Greek.⁶⁰ But this is a different case, as the place had not been part of the Nabataean realm. Maybe the altar was set up by visitors from *provincia* Arabia, but this is of course a hypothesis.

As for Jews and Christians, our evidence is not only scanty, but virtually completely literary. It is clear from various passages in Josephus' writings that Jews lived alongside pagans in Scythopolis and other places in the Decapolis.⁶¹ Also in the New Testament the term appears a number of times, as e.g. in the reference to a man, cured by Jesus from his possession by spirits, who went to the Decapolis to preach (*Mark* 5.18-20). Eusebius (and after him Epiphanius) record the flight of Christians to Pella, a story which may have grown in the second century out of a need for self-legitimation of Jewish-Christian

and Antoon Schoors (eds.): *Immigration and Emigration within the Ancient Near East*, Leuven 1995, esp. 87. See now also Michael Macdonald: «Les Arabes en Syrie» or «La pénétration des Arabes en Syrie». A question of perceptions?, in: *Topoi*, Suppl. 4, Lyon 2003, 303-18.

⁵⁹ Spijkerman, *The Coins of the Decapolis* (Fn.23), Adraa n^{os} 1-3; Meshorer, *City-Coins* (Fn.23), 84.

⁶⁰ Asher Ovadiah: Was the cult of the god Dushara-Dusares practised in Hippos-Susita?, in: *PEQ* 113, London 1981, 101-4.

⁶¹ For a discussion see Martin Goodman: Jews in the Decapolis, in: *ARAM* 4 (1992), 49-56.

groups against hostile surroundings, i.e. pagan-christians and gnostic groups.⁶² However, neither Jews nor Christians are attested epigraphically or numismatically in the fashion as described thus far. As there is no sufficient evidence to build up a congruent picture of the coexistence and interaction between the different religions in the various local societies, this paper has reflected solely on some patterns of pagan worship.

To what extent the different Decapolis cities really preserved their religious links with each other remains at this stage an unsolved problem. The evidence from the later period is not only dominant, but also very different. Nevertheless, viewing the cults of the Decapolis as a whole is a legitimate undertaking, if only because of the similarities between the sorts of evidence from each of the cities and because of their earlier joint history, as long as one does not lose sight of the fact that any such study deals mostly with material which dates to a period in which any practical entity had long gone.

⁶² See Jozef Verheyden: *De Vlucht van de Christenen naar Pella. Onderzoek van het getuigenis van Eusebius en Epiphanius*, Brussel 1988.

Griechische Philosophie und der Anspruch auf Allgemeingültigkeit als Transformationselement jüdischer, christlicher und islamischer Glaubenslehren

Bertram Schmitz (Hannover)

Die drei 'abrahamitischen Religionen', Judentum, Christentum und Islam, zeigen ihre inhaltliche Zusammengehörigkeit primär dadurch, dass sie sich auf eine gemeinsame religionsgeschichtliche Tradition berufen. Ebenso aber verbindet sie in sekundärer Weise der Umstand, dass sie – in ihrer je eigenen Weise und zur jeweiligen Zeit – mit den Denkmöglichkeiten und Denkmustern der klassischen griechischen Philosophie konfrontiert und durch diese belebt, aber auch kritisch angefragt wurden. Auch dieser Sachverhalt bietet ihnen einen Anknüpfungspunkt untereinander. Der folgende Gedankengang geht dem je spezifischen Verhältnis dieser drei Religionen zur Philosophie nach, wobei er sich vorrangig aus religionswissenschaftlicher Perspektive dem *Prozess der interreligiösen Wechselwirkung* zuwendet.¹

Jede dieser Religionen hat ihren Beitrag für die westliche Philosophiegeschichte dadurch geleistet, dass sie der Philosophie mit ih-

¹ Zur inhaltlichen Darstellung der jeweiligen Geschichte der Philosophie sei an die entsprechenden philosophiegeschichtlichen Werke zu Judentum, Christentum und Islam verwiesen, bzw. auf philosophiegeschichtliche Überblickswerke, die, wie die Philosophiegeschichte von Wilhelm Windelband (*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 171980), auch die inhaltliche Beeinflussung der drei genannten religiös bestimmten 'Philosophien' im Hochmittelalter darlegen. Als Beispiel für das Judentum seien Heinrich und Marie Simon: *Geschichte der jüdischen Philosophie*, Leipzig 1999 oder Julius Guttman: *Die Philosophie des Judentums*, München 1933 genannt; zur Auseinandersetzung des Islams mit der Philosophie vgl. Tilman Nagel: *Die Festung des Glaubens*, München 1988 oder Basam Tibi: *Der wahre Imam*, München 1998. Siehe dort auch weiterführende Literatur.

ren theologischen *Themen* und Fragestellungen eine je spezifische Gestalt gegeben haben und diese in den – zumindest zeitweise – gemeinsamen Pool hineingegeben hat. Auch umgekehrt hat die Philosophie die Theologie der jeweiligen Religion mit ihrer spezifischen Denk- und Frageweise geprägt. Diese Inhalte im Einzelnen aufzuarbeiten, soll jedoch nicht Gegenstand dieses Beitrags sein. Vielmehr wird es um das Verhältnis der drei genannten Religionen untereinander gehen, soweit dies durch die Auseinandersetzung mit der Philosophie berührt wird. Es wird also höchstens sekundär philosophiegeschichtlich bzw. religionsgeschichtlich nach den *innerreligiösen* religionsphilosophischen Inhalten dieser Auseinandersetzung von Religion und Philosophie gefragt – zu diesen Themen liegen bereits umfangreiche Darstellungen vor –, sondern es stehen diese Begegnungen von Religion und Philosophie in ihrer *interreligiösen* Dimension zur Disposition: In welchem Verhältnis steht die Auseinandersetzung mit der Philosophie innerhalb dieser Religionen zu dem Gesamtverhältnis der Religionen untereinander? Es wird sich zeigen, wieweit diese eher phänomenologische Frage Grundentscheidungen berührt, die innerhalb dieser Religionen getroffen wurden und die Struktur dieser Religionen nachhaltig betreffen.

Judentum als Ausgangspunkt der Betrachtung

Als Ausgangspunkt dieses Gedankengangs dient das Judentum; in dieser Religion zeigt sich auf den Umgang mit der Philosophie bezogen ein religionsgeschichtlich beachtenswertes Phänomen: Dreimal wird im Judentum grundsätzlich derselbe Versuch unternommen, die biblische Offenbarung mit der Wahrheit der Philosophie in Übereinstimmung zu bringen – und dreimal wird dieser Versuch verworfen! So resümiert D. Krochmalnik nach einem kurzen Gang durch die jüdische Philosophiegeschichte: „Es verwundert daher nicht, dass jüdische Denker die jüdische Religionsphilosophie immer wieder als einen gefährlichen fremden Einfluss gegeißelt haben, der mehr schlecht als recht mit der biblischen Tradition vermengt wurde. Jüdische Philosophen wie Philo, Mose ben Maimon, Nachman, Krochmal und Hermann Cohen werden immer wieder beschuldigt, das Judentum entweder platonisch, aristotelisch, hege-

lianisch oder kantianisch verfremdet und anstelle der Tradition eine tote Abstraktion gesetzt zu haben.“² Diese auch von L. Baeck³ u.v.a. bestätigte Erkenntnis ist auch religionsgeschichtlich gesehen auffällig: mit den von Krochmalnik genannten Namen sind gleichzeitig die drei Epochen erfasst, in denen sich das Judentum der Philosophie genähert hat, einmal kurzzeitig in der Antike, dann ein weiteres längeres Mal im Mittelalter und schließlich noch einmal in der Neuzeit. Krochmalnik weist insbesondere auf die intrareligiöse jüdische Aneignung und Verwerfung der Philosophie hin. Wie gestalten sich diese drei Perioden aus religionswissenschaftlicher Sicht und was bedeutet das interreligiöse Verhältnis für die jüdische Philosophie? Welchen Umgang zeigen die anderen Religionen zu diesem Zeitpunkt mit der Philosophie und was stellt gerade für das Judentum den Grund dar, sie zwar jeweils aufzunehmen, dann aber auch wieder zu verwerfen? Letztlich wird dieses Phänomen von Krochmalnik u. a. eher konstatiert als erklärt; der folgende Gedankengang arbeitet aus religionswissenschaftlicher Perspektive zumindest auf einen Aspekt einer Erklärung hin. Der ‘klassischen’ Frage nach dem Verhältnis von Religion und Philosophie wird dabei vor allem aus einer interreligiösen Perspektive nachgegangen. Der je charakteristische Umgang der drei abrahamitischen Religionen mit der Philosophie wird vom Judentum ausgehend auf die Wechselwirkung zwischen den Religionen hin befragt. Den zeitlichen Vergleichsrahmen bilden die drei Perioden, in denen das Judentum sich mit der Philosophie auseinandergesetzt hat. Bei der Darstellung dieser drei Perioden wird jeweils zunächst (A) die jüdische Aufnahme der Philosophie charakterisiert; anschließend (B) wird gezeigt, in welcher Weise die Philosophie die Religion beeinflusst; dieses intrareligiöse Verhältnis wird dann (C) in seinem religionsgeschichtlichen Umfeld untersucht und schließlich (D) wird nach den Konsequenzen dieser Situation gefragt. Es versteht sich von selbst, dass in einem solchen Gedankengang nur Grundlinien skizziert werden können.

² Julius H. Schoeps (Hg.): *Neues Lexikon des Judentums*, Gütersloh 2000, 657.

³ So charakterisiert Leo Baeck z. B. in: *Das Wesen des Judentums*, Darmstadt o. J., 61ff. das Verhältnis des Judentums zur Philosophie in den unterschiedlichen historischen Perioden.

Phase 1: Die Situation in der Antike

(A) Die erste Aneignung der griechischen Philosophie durch das Judentum fand in griechischer Sprache statt; seit dem dritten Jahrhundert v. u. Z. befand sich im ägyptischen Alexandria eine beständig anwachsende jüdische Gemeinschaft, die sich mit der griechischen Kultur und schließlich auch der griechischen Philosophie explizit auseinandersetzte. Der Hauptvertreter dieser Bewegung ist der jüdische Philosoph Philo von Alexandria, der etwa von 50 v. – 20 n. der Zeitenwende gelebt hatte. Das Anliegen der Bewegung und besonders Philos war es, die Offenbarung, die dem Volk Israel zuteil geworden war, als eine 'Philosophie' zu erweisen, die universale Gültigkeit beanspruchen kann. Diese stehe nicht im Widerspruch zur griechischen Philosophie. Durch deren Reflexionsmethoden könne sie jedoch noch klarer, tiefer und deutlicher zum Ausdruck gebracht werden. So war es Philo z. B. wichtig, auf die *hinter* einem göttlichen Anthropomorphismus liegenden Bedeutungen von biblischen Texten hinzuweisen und ihnen den *eigentlichen* Wert zuzusprechen. Der Wortsinn dieser biblischen Texte sollte damit weniger annulliert als vielmehr überhöht werden. Die Offenbarungsschriften sollten auch für hellenistisch-kritisch denkende Personen annehmbar werden. Die jüdischen Gebote und eine spezifische jüdische Lebensweise waren nach dieser Offenbarung Gottes angeordnet, beinhalteten jedoch einen tieferen Sinn als die offensichtliche Erfüllung eines rein äußerlich ritualisierten Lebens. Man müsse also, so der Gedanke Philos, die heiligen Schriften auf ihren 'eigentlichen' Sinn hin verstehen, dem Gottesverständnis ein philosophisch vertretbares Profil geben und sich der (griechischen) Weltkultur mit diesem Verständnis öffnen, so dass auch diese den Wert der Israel gegebenen Offenbarung anerkennen kann. Das ritualisierte Leben versteht Philo als *äußerliche* Gestaltung des *inneren* Gottesverhältnisses.

(B) Der Umgang mit der Philosophie erlaubte, das Judentum in die philosophische Diskussion der Antike mit hineinzunehmen. Die an Israel ergangene Offenbarung stellt sich als ein spezifischer Inhalt für die grundsätzlich allgemeine Philosophie dar. Sie bietet ein rituell und ethisch gestaltetes Leben, das auch dem philosophisch-kritischen Menschen der damaligen Zeit die Möglichkeit gab, sich

in die universale Offenbarung des transzendenten Gottes einzufinden. Besonders Philo wollte in seinen Werke zeigen, dass es keinen Widerspruch zwischen den heiligen Schriften der Juden und den philosophischen Schriften der Griechen gab; vielmehr biete die griechische Philosophie die Möglichkeit, den Sinn der heiligen Schriften auf tiefere Weise zu verstehen, die aber letztlich das religiös-philosophische Fundament der antiken Philosophie darstellten.

(C) Der religionsgeschichtliche Kontext zeigt gerade im Anschluss an die Lebenszeit Philos eine für die israelitische Religion prekäre Situation: Im Jahr 70 n. ereignet sich durch die Zerstörung Jerusalems das Ende dieser auf den Tempel und seine Rituale hin zentrierten vielgestaltigen Religion; sie verliert ihren kultischen Kern und spaltet sich in ihre unterschiedlichen Strömungen auf. Schließlich lebt sie in zwei neuen sich immer mehr gegenseitig ausschließenden Religionen fort: Aus der israelitischen Religion heraus entstand mit dem Christentum eine neue Religion, die erstens mit den durch die Philosophie gegebenen Methoden ihre christologische Gotteslehre entwickelte und stützte⁴, zweitens einen ihr spezifischen Sinn den israelitischen biblischen Schriften zugrundelegte, der sich auf Jesus Christus als Mittelpunkt des Glaubens bezieht, und die drittens auf die Erfüllung einer spezifischen ritualisierten Lebensweise verzichtete. Dem Christentum steht das rabbinische Judentum in seiner Entwicklung gegenüber, das sich weiterhin allein auf das überlieferte biblische Gottesverständnis stützte und dem Anthropomorphismus als Ausdrucksqualität durchaus etwas abgewinnen konnte, wohlwissend, dass das Eigentliche 'dahinter' liegt; das Judentum hält in seiner 'Heiligung des Alltags' auch nach der Tempelzerstörung an einem ritualisierten Leben fest, vielmehr noch, es vertieft Verständnis und Praxis seiner rituellen Handlungen.

(D) In Bezug auf das Verhältnis von Religion und Philosophie ergibt sich folgende Konsequenz: Während im Christentum Philos Gedanken aufgenommen werden und die Philosophie sowohl in ihren eher platonischen wie auch schließlich eher aristotelischen Fragestellungen fortgeführt wird, wird sie im Judentum grundsätzlich

⁴ Vgl. explizit zu diesem sich gegenseitig stützenden Verhältnis von Christologie und Philosophie z. B. Horst Folkers: Christentum und Philosophie, in: Peter Antes (Hg.): *Christentum und europäische Kultur*, Freiburg i. B. 2002, 131-166.

abgelehnt. Philos Auslegungen finden im Judentum der nächsten Jahrhunderte keine Fortsetzung, der Umgang mit Philosophie wird im offiziellen Judentum regelrecht untersagt.

Anhand dieser Charakterisierung der ersten Phase soll im Weiteren die Frage behandelt werden, *ob die aneignende Beschäftigung einer Religion mit der Philosophie nicht nur in ihrer theologischen Reflexion zu einem bestimmten Verständnis des Gottesbildes führt (dieses Moment erscheint naheliegend), sondern letztlich auch (und dieses Moment ist keinesfalls so offensichtlich, aber evtl. nichtsdestoweniger relevant!) – in der Praxis – zur Aufgabe einer spezifischen ritualisierten Lebensweise, bzw. zumindest zu einer beständigen Rechtfertigungsnotwendigkeit einer solchen führt.* Das Beispiel von Philo scheint zunächst dagegen zu sprechen, denn er, der große jüdische Philosoph der Antike, hielt seine Mizwot; ebenso tat es achtzehn Jahrhunderte später Moses Mendelsohn, der große jüdische Philosoph der Neuzeit. Doch bereits die jeweils nächste Generation, die ihnen in ihren philosophischen Erörterungen folgte, nahm zu einem großen Teil von einer rituellen Lebensweise Abstand.

Doch auch im interreligiösen Bereich stellt sich die Frage: Welche Bedeutung kommt bei der Frage nach dem Umgang mit der Philosophie der religionsgeschichtlichen Konkurrenzsituation zwischen den einzelnen Religionen zu? Hat das Judentum den Umgang mit der Philosophie nicht fortgesetzt, *weil* das Christentum ihn fortgesetzt hat? – Und: Wäre die Situation auch umgekehrt denkbar, dass das Judentum die Philosophie fortgeführt hätte, aber das Christentum nicht, so dass es weniger an dem je spezifischen Charakter einer Religion liegt, ob sie die philosophische Denkweise integriert, sondern daran, dass es in einer Konkurrenzsituation letztlich nur *eine* von beiden 'darf'?

Phase 2: Die Situation im Mittelalter

(A) Die zweite Phase des Mittelalters zeigt ein deutlich anderes Profil als die erste: Es ist der Islam, der sich mittlerweile als Weltreligion in einem entstehenden muslimischen Weltreich mit der griechischen Philosophie auseinandersetzt und auf diese Weise das Ju-

dentum mit in seine Auseinandersetzung hineinzieht; die Sprache der jüdischen Philosophie ist nicht mehr griechisch wie in der ersten Phase, sondern arabisch. Auf jüdischer Seite wird die religionsphilosophische Rechtfertigung des Judentums gegenüber dem Islam zu einem entscheidenden Thema. Die intrareligiöse Thematik (A) und die interreligiöse (C) lassen sich kaum voneinander trennen! Auch wenn die intrareligiöse Bedeutung der mittelalterlichen Philosophen wie Saadja und Moses ben Maimon nicht unterschlagen werden soll, so liegt die eigentliche nachhaltige Bedeutung dieser jüdischen Philosophie wiederum eher in der Außen- als in der Innenwirkung. Explizit steht das Spannungsverhältnis von Judentum und Islam im Vordergrund. Dennoch ist bemerkenswerter Weise auch das Christentum Bestandteil dieser Auseinandersetzung, zum einen sind (orientalische) Christen für die Vermittlung der griechischen Philosophie an Muslime verantwortlich sind und haben somit die Grundlage für diesen Konflikt geschaffen, zum anderen aber wirkte sich diese Bewegung – dann allerdings von Judentum und Islam ausgehend – auch auf die christliche Scholastik aus. Die Situation, die zur zweiten jüdischen Begegnung mit der Philosophie geführt hat, beschreibt J. Guttman folgendermaßen: „Der Islam erkannte zwar das Judentum als geoffenbarte Religion an, behauptete aber, dass die biblische Offenbarung durch ihn ihre Geltung verloren habe. Überdies sei der Text der Bibel in späterer Zeit vielfach verfälscht und entstellt worden; wie die anthropomorphistischen Aussagen des Talmuds zeigten, hätten die Juden auch den biblischen Gottesbegriff nicht in seiner Reinheit bewahrt. Für die Juden bestehe ebenso wie für die Bekenner aller anderen Religionen die Pflicht, die endgültige und abschließende Offenbarung durch Muhammed anzuerkennen und den Islam anzunehmen.“⁵ Es soll in diesem Vortrag nicht darum gehen, in welcher Weise vom Judentum in dieser Situation Stellung bezogen wurde; vielmehr ist es bemerkenswert, dass dem Judentum offensichtlich nur zwei Möglichkeiten offen standen: entweder sich auf eine philosophisch geführte Argumentation mit den muslimischen Gelehrten einzulassen, was zunächst von jüdischen Gelehrten auch praktizierte wurde, oder aber, das war die spätere Lösung, sich gänzlich auf ein eigenes Argumentationsparadig-

⁵ Guttman (Fn. 1), 58.

ma zurückzuziehen und sich und anderen der Richtigkeit und Vollständigkeit der eigenen auf hebräisch überlieferten Offenbarung zu vergewissern, ohne sich auf eine methodisch übergeordnete bzw. anders geartete Argumentationsweise einzulassen, wie sie die Philosophie bietet (und gleichwohl fordert). Die philosophische Argumentation aber verlangte (wiederum) eine philosophische Vertretbarkeit des Gottesbildes, was in beiden genannten Religionen bedeutet, dass es gerade kein *Bild* von Gott gibt; dass er, der Ewige, über allen Eigenschaften und über allem Erfassbaren, steht. Abgesehen von allen *Gestaltungen*, die nun das jeweils spezifische der Religion ausmachen, wird nun eine bestimmte, philosophisch vertretbare *Lehre* der Religion erwartet. Diese *Lehre* ermöglicht zwar die Auseinandersetzung mit anderen Religionen auf einer vergleichbaren Ebene, hier: auf der philosophische Ebene, aber sie verlangt letztlich auch – so die These dieses Gedankenganges – die Relativierung aller weiteren spezifischen *Gestaltungen* der Religion, insbesondere was das rituell geordnete Leben anbetrifft! Was damit direkt im primären theoretischen Bereich bei einer philosophischen Betrachtung des Gottesbildes gefordert wurde, wirkte sich indirekt im sekundären Bereich der praktisch-rituellen Lebensgestaltung aus. Mit anderen Worten: Je mehr in der Theorie aus dem *spezifischen* und charakteristischen Gottesbild ein tendenziell *allgemeines* (philosophisches) Gottesbild wird, desto schwieriger wird es, dennoch eine spezifische und charakteristische Religionsausübung aus diesem tendenziell allgemeinen Gottesbild abzuleiten, bzw. mit diesem zu begründen!

(B) Im Zuge der 'Philosophierung' der beiden Religionen, Judentum und Islam, schließlich auch des Christentums in seiner scholastischen Gestalt, war es möglich, diese in Diskussion miteinander zu bringen; sie konnten – zumindest theoretisch – auf eine Ebene gestellt werden und sprachen in diesem Sinn eine gemeinsame Sprache. *Sie wurden diskutabel gemacht* und konnten gegeneinander abgewogen werden. Was allerdings letztlich abgewogen wurde, war vor allem die theoretisch-philosophische Interpretation der jeweiligen Religionen – ohne ihre spezifische Gestalt der Religionsausübung.

Die produktive Seite konnte als *ein gemeinsames Fragen nach Gott*⁶ innerhalb dieser drei Religionen gesehen werden. Dieser Gott jedoch war das einzige Absolute. Alles andere, selbst seine Eigenschaften und sogar seine Offenbarung und letztlich damit auch jegliche spezifische Ausgestaltung der Religion musste dann ihm gegenüber relativiert und der Vernunft zugänglich gemacht werden und entsprechend diesem Kriterium überzeugend sein.

(C) Inwiefern aber ist eine solche Forderung in der Praxis und auf Dauer innerhalb der einzelnen Religionen möglich? Zunächst einmal besteht ein Problem in der Relativierung der Offenbarung an sich: Wie Jahrhunderte zuvor das Christentum durch dieselbe Art der philosophischen Fragestellung genötigt war, entweder die Gottheit (und Menschheit) Jesu Christi argumentativ überzeugend darzulegen oder aber Jesus Christus Gott gegenüber zu relativieren, so stellte sich in dieser hochmittelalterlichen Phase für den Islam die Aufgabe, die Ewigkeit des Koran zu erklären, ohne einem 'Širk', einer 'Beigesellung' Gottes zu verfallen, indem diese Offenbarung nun mit Gott auf eine Stufe gestellt wird, was als Verwerfung des Monotheismus verstanden werden müsste. Die Lösung der Christologie, die absolute Immanenz mit der absoluten Transzendenz zu verbinden im Verständnis Jesu Christi als 'wahrer Gott' und 'wahrer Mensch', war bereits von beiden Religionen, zunächst vom Judentum, dann explizit vom Islam verworfen worden, mit der Begründung, dass sie den Monotheismus verrate; diese Verwerfung hatte allerdings zur Folge, dass eine solche oder ähnlich geartete Lösung diesen beiden Religionen keinesfalls zur Verfügung stand.

Doch ergibt sich aus der Aneignung der Religionsphilosophie ein weiteres, oben bereits erwähntes Problem, das die *religiöse* Praxis angeht: Zwar kann – offensichtlich – aus einer spezifischen Religion mit ihren je spezifischen Gestaltungen der Lehre, des Gottesdienstes, der Rituale und des Alltags eine allgemein-religionsphilosophische Grundlage konzipiert werden, doch aus einer allgemeinen religionsphilosophischen Grundlage kann nur bedingt eine spezifische Religionsgestaltung gestützt und noch viel weniger *entworfen* werden. Mit anderen Worten: Religions-spezifische Gestaltungen können zwar zu einer allgemeinen Grundlage

⁶ Simon (Fn. 1), 295.

können zwar zu einer *allgemeinen* Grundlage führen, doch anderherum können von dieser *allgemeinen* Grundlage keine *spezifischen* Gestaltungen abgeleitet werden. Auch wenn – theoretisch gesehen – eine Rückkopplung vom Allgemeinen auf das Spezifische möglich ist, scheint dieser Vorgang doch in der religionsgeschichtlichen Praxis fast nicht stattzufinden; die Religionsphilosophie stützt nicht die spezifischen Formen des rituellen Lebens, sondern führt in der Praxis letztlich – wenn auch dies keinesfalls von den Religionsphilosophen intendiert war – vielmehr dazu, diese Formen in Frage zu stellen. Im Islam würde das im Koran (und Sunna, besonders für den sunnitischen Islam) dargelegte spezifische und ritualisierte Leben philosophisch gegründet werden müssen, im Judentum die in der Tora formulierte und im Talmud entfaltete Lebensordnung, wenn die Religionsphilosophie weiter verfolgt würde.

D) Konsequenzen: Mag in dieser als letztes genannten praktischen Konsequenz die Zurückhaltung gegenüber der Philosophie im Judentum und schließlich auch im Islam implizit begründet sein? In diesem Sinn ist Philosophie auf Allgemeingültigkeit zielende und damit tendenziell gestaltlose Lehre; Religion aber ist spezifische Gestaltung. Die Bereitschaft, sich ganz auf die gestaltlose Lehre einzulassen, bedeutet – nicht in der *Theorie*, doch offensichtlich in der *Praxis* – letztlich die Möglichkeit eines Aufgebens von 'Religion', als einem spezifischen Inhalt mit spezifischen Gestaltungen. Nach einer mittelalterlichen Auseinandersetzung mit der Philosophie überließen beide Religionen, Judentum und (sunnitischer) Islam⁷, der christlichen Scholastik die Möglichkeit, auf aristotelischer (und platonischer) Basis mit jüdischer und muslimischer Interpretation ihre bereits vorhandene Philosophie gewissermaßen konkurrenzlos fortzusetzen.

⁷ Zur Fortsetzung der iranischen Philosophie über das Mittelalter hinaus vgl. Abdolamir Johardelvari: *Iranische Philosophie von Zarathustra bis Sabzewari*, Frankfurt a. M. etc. 1994.

Phase 3: Die Neuzeit

(A) Mit Moses Mendelsohn wird der dritte Höhepunkt der jüdischen Philosophiegeschichte eingeleitet.⁸ War es die *griechische* Übersetzung der Bibel, die 'Septuaginta', die Philo in der Antike zugrundelegte, war es die *arabische* Bibelübersetzung, die der 'Vater' der mittelalterlichen jüdischen Philosophie, Saadja Gaon, anfertigte⁹, so wird nun auf Mendelsohns *deutsche* Bibelübersetzung hingewiesen. Nach Griechisch und Arabisch ist nun Deutsch die Sprache, in der diese Phase der jüdischen Philosophie vorrangig beginnt und stattfindet. Krochmalnik charakterisiert diese Phase prägnant: „Im Gegensatz zur kontrollierten Aneignung der heidnischen Geisteswelt in der Antike und im Mittelalter schlug die Assimilation der europäischen Bildung im 19. Jahrhundert in eine unkontrollierte Akkulturation um.“¹⁰ Zunächst beginnt, wie Simon schreibt, diese neue Epoche der jüdischen Philosophie im Zeitalter der Aufklärung „mit der Emanzipation der Juden, ihrer Einbeziehung in die bürgerliche Gesellschaft. An der Schwelle dieser Entwicklung steht Moses Mendelssohn, der als Inbegriff und Symbol der Emanzipation gesehen wird, obwohl er selbst die Verleihung der bürgerlichen Rechte an Juden nicht mehr erlebt hat. Mendelssohn gehörte zu den Vorkämpfern für die bürgerliche Gleichberechtigung der Juden und repräsentierte vorwegnehmend den Typus der loyalen, sprachlich wie kulturell in die Umwelt weitgehend integrierten Staatsbürger jüdischen Glaubens; er legte für die Juden die geistige Grundlage dieser ihrer neuen Stellung innerhalb der Gesellschaft.“¹¹ Er vertritt, so heißt es weiter, einen 'Vernunftglauben', der nicht spezifisch jüdisch sei, „wennleich er sich unschwer mit jüdischen Vorstellungen vereinen lässt“¹², denn „den Israeliten seien – auf wunderbare Weise – durch Moses Gesetze, Gebote und Lebensregeln offenbart worden, jedoch keine Lehrmeinungen, Heilswahrheiten und allge-

⁸ Vgl. Daniel Krochmalnik (Fn. 2), 656.

⁹ Vgl. Simon (Fn. 1), 63.

¹⁰ Simon (Fn. 1), 656.

¹¹ Simon (Fn. 1), 286.

¹² Ebenda, 287.

meine Vernunftsätze.“¹³ Was den Israeliten gegeben wurde, war ein Zeremonialgesetz. „Dieses Zeremonialgesetz zu erfüllen ist und bleibt den Juden aufgegeben. Auf diese Weise werden für Mendelsohn Philosophie unter Einschluss des Glaubens, der notwendigerweise auf Vernunft gegründet ist, und Judentum zu zwei völlig voneinander geschiedenen Lebensbereichen.“¹⁴ Dennoch sei für Mendelsohn „das Zeremonialgesetz zugleich ein Vehikel, den forschenden Verstand auf göttliche Wahrheiten zu leiten.“¹⁵

(B) Die Auswirkungen der Philosophie zeigen Ähnlichkeiten zu der durch Philo hervorgerufenen Situation: Wie bereits bei Philo gilt es, das rituelle Leben beizubehalten, auch und gerade weil das Eigentliche noch hinter diesem liegt, aber durch dieses Gestalt gewinnt und zu diesem Tieferen hinführt. So durchdacht diese Verbindung von Theorie und ritueller Gestaltung auch sein mag – vermag diese Religionsphilosophie in der Alltagspraxis die rituelle Gestaltung des spezifisch jüdischen Lebens zu tragen? Simon bemerkt: „Schließlich bewirkte Mendelsohn auch, was nicht in seiner Absicht gelegen hatte: Emanzipation bis zur Selbstaufgabe. Dass die meisten seiner Kinder sich taufen ließen, hätte ihn, wenn er es erlebt hätte, mit Entsetzen erfüllt.“¹⁶

(C) Der religionsgeschichtliche Kontext zeigt nun das Judentum als Minderheitenreligion in christlicher Umgebung. In dieser christlichen Umgebung erhält eine spezifisch jüdische Philosophie – beinahe zwangsläufig – einen apologetischen Charakter: Eine spezifische Andersartigkeit der Lebensweise verlangt *in der Realität des gesellschaftlichen Kontexts* nach einer Begründung. Dennoch sollte das Judentum in der aufgeklärten Philosophie den Anforderungen eines universal allgemeingültigen Anspruchs genügen.¹⁷ Die allgemein gesellschaftliche Lebenspraxis war in diesem Umfeld jedoch

¹³ Ebenda, 289f.

¹⁴ Ebenda, 290.

¹⁵ Ebenda, 291.

¹⁶ Ebenda, 293.

¹⁷ Vgl. als Beispiel den programmatischen Titel des – posthum herausgegebenen – Werks von Hermann Cohen: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums – Eine jüdische Religionsphilosophie*, Wiesbaden³1995.

christlich geprägt und nicht jüdisch – und sie enthielt bereits eine deutlich aufklärerisch-säkulare Tendenz.

Die Aufklärungsepoche ermöglichte es Juden wie Mendelssohn an einem gemeinsamen und allgemeinen Philosophieren teilzunehmen. Jedes spezifisch jüdische Element dieses Philosophierens musste jedoch nicht nur inhaltlich begründet sein, sondern auch gegen eine implizit oder auch explizit christlich geprägte philosophische Mehrheitsmeinung verteidigt werden.

(D) Konsequenzen: Die Möglichkeit, an einer gemeinsamen bürgerlichen Lebensweise wie auch an einem gemeinsamen Philosophieren teilzunehmen, fragt im gesellschaftlichen Kontext zum einen nach einer Rechtfertigung des Spezifischen und verlangt zum anderen eine quasi 'doppelte' Lebensführung: die allgemeine, mit der allgemeinen Kultur, Sprache, Lebensweise, Bildung etc. und dazu noch die jeweils spezifische, in diesem Fall jüdisch-hebräische Lebensführung.

Was die Philosophie anbelangt, ist jedoch ein Ansatz wie er z. B. von Emmanuel Levinas, als einem jüdischen Philosophen des 20. Jahrhunderts, vertreten wird, bemerkenswert: Wenn Levinas seine Philosophie als 'biblischen Humanismus' versteht, setzt er bewusst seine Entscheidung für die biblische, d. h. in diesem Fall jüdische, konkreter noch, talmudische, Wahrheit voraus, mit der er sich philosophischen Fragestellungen nähert! Handelt es sich zunächst um eine spezifisch jüdische Grundlage, die der 'allgemeinen Voraussetzungslosigkeit' der Philosophie zunächst zu widersprechen scheint, so wird gerade diese spezifische Vorgehensweise von Levinas auf eine allgemeine Grundlage stellt: Jede Philosophie beinhaltet auch eine vor-philosophische Entscheidung für ihre Voraussetzungen. Und er als Philosoph entscheidet sich für diese talmudische Grundlage – vielleicht sogar noch mehr: er wurde noch vor jeglicher Philosophie in diese jüdisch-talmudische Tradition hinein geboren und weiß sich dieser Lebens- und Denkgrundlage gegenüber verantwortlich. Damit aber braucht und kann (!) er diese Voraussetzung nicht mehr begründen. Dieser notwendigerweise vorphilosophische Ausgangspunkt ist gemeint, wenn Levinas formuliert: „In meinen Augen hat die abendländische philosophische Tradition in keinem Moment ihr Recht auf das *letzte* Wort verloren; denn in der Tat

muss alles in ihrer Sprache (*langue*) ausgedrückt werden; aber vielleicht ist nicht sie der Ort des *ersten Sinns des Seienden, der Ort, wo das Vernünftige beginnt.*¹⁸

Resümee

Krochmalnik schließt nach seinem Überblick über die jüdische Philosophiegeschichte: „Für die jüdische Tradition insgesamt waren die Höhepunkte der jüdischen Religionsphilosophie Episoden. Sie endeten abrupt, wenn auch nicht folgenlos mit der Vernichtung der Assimilationskulturen: 117 in Ägypten, 1492 in Spanien und 1933 in Deutschland.“¹⁹ Auch wenn der Sachverhalt mit dieser Aussage angemessen konstatiert wird, so bietet sie doch keine weitreichende Begründung für das jeweilige Ende dieser Episoden. Das Judentum existiert jeweils über diese Phasen hinaus weiter und auch an die jeweilige Philosophie hätte grundsätzlich – vielleicht unter etwas modifizierten Vorzeichen – jeweils angeknüpft werden können. Auch in der allgemeinen Spannung zwischen ‘Offenbarungsreligion’ und ‘Philosophie’ lässt sich keine hinreichende Begründung für das Ende der jeweiligen religionsphilosophischen Phasen finden, denn auch z. B. das Christentum versteht sich als Offenbarungsreligion, ohne damit die Aneignung der Philosophie zu beenden. Gewiss ist es ein Thema in der Geschichte der drei genannten Religionen, wieweit die Offenbarung die Richtschnur und Voraussetzung (‘domina’) der Religionsphilosophie bildet und wieweit die Religionsphilosophie die Grundlagen der Religion (als ‘ancilla’) in Frage stellt. Letzteres wird eher im Islam zu einem Ende der einen großen religionsphilosophischen Phase des Mittelalters geführt haben. Doch wird gerade der interreligiösen Wechselwirkung dieser Religionen untereinander eine hoch einzuschätzende Bedeutung zukommen, die jedoch eher aus einem interreligiösen und religionsphänomenologischen Blickwinkel deutlich wird, als in einer intrare-

¹⁸ E. Levinas (Hervorhebungen von mir), zitiert nach Eveline Goodman-Thau: Gott auf der Spur. Biblischer Humanismus in der Philosophie des Anderen von Emmanuel Levinas, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.): *Vergegenwärtigungen des zerstörten jüdischen Erbes*, Kassel 1997, 106-134, hier: 107.

¹⁹ Krochmalnik (Fn. 8), 657.

ligionsgeschichtlichen oder -philosophiegeschichtlichen Untersuchung. Dazu soll folgende These formuliert werden: Eine bestimmte Denkweise, wie sie durch die Struktur der Religionsphilosophie gefordert wird und grundsätzlich die (je spezielle) Religion auf eine allgemeingültige Form bringt, kann (in der Praxis und auf Dauer) in einem Kulturkreis grundsätzlich immer nur von *einer* Religion vertreten werden; mehrere Religionen in einer Konkurrenzsituation verstricken sich solange in diesem Gebiet, bis schließlich eine dieser Religionen sich diese Argumentationsstruktur angeeignet hat. Soweit diese These zutrifft, bestimmen weder einzelne Inhalte des religionsphilosophischen Denkens über dessen Annahme, noch bestimmte Inhalte der jeweiligen Religion. Am ehesten könnte das Interesse innerhalb einer Religion, ein spezifisches rituell gestaltetes Leben beizubehalten, dagegen sprechen, dass sich in einer Religion die Religionsphilosophie durchsetzt. Eine Auseinandersetzung um die Philosophie wurde zwischen Christentum und Judentum dreimal ausgetragen, einmal unter Einschluss des Islams. Dabei erwies sich in jeder der drei Epochen dieses Thema nicht nur als intra-, sondern auch als interreligiös. Unter den 'abrahamitischen' Religionen hatte sich jedes Mal das Christentum durchgesetzt. Die Religionsphilosophie erhebt einen allgemeingültigen Anspruch. Gemäß der oben dargelegten These scheint es in der religionsgeschichtlichen Realität, dass die Religion diesen religionsphilosophischen Anspruch der Allgemeingültigkeit auf Dauer *verwirklicht*, die sich einerseits jeweils als Religion der Majorität und damit als 'allgemeine' Religion darstellen kann, die aber andererseits am ehesten bereit ist, auf eine spezifische, 'religionsgesetzlich' bestimmte, Lebensweise zu verzichten.



...religiösen Phänomenen des Mittelalters und der Neuzeit. Doch wird gerade der interreligiösen Wechselwirkung dieser Religionen in der jüngeren Neuzeit eine hohe einschätzende Bedeutung zukommen, die jedoch eher aus einer interreligiösen und religionssoziologischen als aus einer religionsgeschichtlichen Perspektive zu betrachten ist. In der jüngeren Neuzeit wird sich ein neues Bild der interreligiösen Wechselwirkung herausbilden, das sich von dem der klassischen Religionswissenschaft unterscheidet. In der jüngeren Neuzeit wird sich ein neues Bild der interreligiösen Wechselwirkung herausbilden, das sich von dem der klassischen Religionswissenschaft unterscheidet.

¹ Vgl. Leisinger (Herausgeber von 1971), *Die Religionen der Welt*, S. 107. In: *Die Religionen der Welt*, hrsg. von Leisinger, S. 107. In: *Die Religionen der Welt*, hrsg. von Leisinger, S. 107.

² Kretschmer (S. 1) 157.



Minderheitenpsyche und kulturelle Codes Beobachtungen zu „assyrischen“ Quellen des 19. und 20. Jahrhunderts

Martin Tamcke (Göttingen)

1. Terminologisches

Minderheitenpsyche ist im Feld der orientalischen Christenheit ein erläuterungsbedürftiger Terminus. Bat Ye'or [Gisèle Littman, geb. Orebi], aus Ägypten emigrierte Jüdin in Großbritannien, bringt es in ihren zahlreichen Publikationen zu diesem Thema immer wieder recht pointiert zur Sprache, daß sich die religiösen Minoritäten des Orients – auch die Christen – nicht einfach als Minderheit verstehen. Und das hat historische Gründe. „Die komplexen und nur wenig bekannten Prozesse, durch welche die Mehrheiten zu Minderheiten wurden, erstreckten sich vermutlich bei jeder der beiden Islamisierungswellen über etwa drei bis vier Jahrhunderte. Der Begriff ‚religiöse Minderheiten‘ kehrt, indem er ihn verkürzt, einen chronologischen Prozeß um, der sich über Jahrhunderte hinzog und dessen Resultat – der Minderheiten-Status – als sein Ausgangspunkt angesehen wird. Diese Interpolation, die die wesentliche Phase ausläßt, in der unumkehrbare Veränderungen stattgefunden haben, verschweigt die politische Dimension des Dhimmi-Systems und reduziert Dhimmi allein auf den Stand einer religiösen Minderheit.“¹ Doch seien die Begriffe der „Mehrheit“ oder der „Minderheit“ keine Determinanten des Dhimmi-Systems, sondern zur Definition der

¹ Bat Ye'or: *Der Niedergang des orientalischen Christentums unter dem Islam, Zwischen Dschihad und Dhimmitude, 7.-20. Jahrhundert*, Gräffeling 2002 (das Vorwort verfaßte Heribert Busse), 276-277 [Les chrétientés d'Orient entre jhād et dhimmitude, VIIe-XXe siècle, Paris 1991; *The Decline of Eastern Christianity under Islam: seventh – twentieth century: from jihad to dhimmitude*, Madison NJ 1996].

politischen Kategorie nicht ausreichende und lediglich den Umständen entsprechende Aspekte.

Doch gerade die Fortsetzung der Kritik an der Bezeichnung „Minderheit“ mit ihrem deutlichen Interesse im Bereich des Politischen, zugespitzt in einer Art Entschleierung der oft postulierten islamischen Toleranz auf dem Hintergrund der Unterdrückungsmechanismen, die zu den Charakteristika der Dhimmitude führen, steht einer historischen Betrachtung, die die durch die Dhimmitude gekennzeichneten religiösen Gruppen aus ihren eigenen Voraussetzungen zu verstehen versucht, mit ihrerseits herangetragenem Vokabular hinderlich im Wege und verkürzt die Sicht auf politische und soziale Mechanismen. Es bleibt in dieser Hinsicht fraglich, ob der Begriff der Dhimmitude wirklich mehr zu leisten vermag als der der Minderheit, auch wenn der letztere sozusagen historisch gewachsene Unterdrückung bereits impliziert. Nicht zwangsläufig muß der Untersuchungsgegenstand „Minderheit“ ausblenden, daß diese Minderheit einmal Mehrheit gewesen sein kann und wie es dazu kam, daß sie nun nur noch als Minderheit in Erscheinung tritt. Wenn hier also Beobachtungen zur Minderheitenpsychologie gemacht werden sollen, dann verstehe ich den Begriff Minderheit dabei nur als eine Beschreibungsform für den Stand einer Gruppe im Sozialgefüge einer Gesamtgesellschaft innerhalb eines bestimmten von der Untersuchung erfaßten Zeitraumes.

Wie teilweise auch in den Untersuchungen zur Dhimmitude geht es um dieselben psychischen Phänomene, die anhand von Texten und in ihnen ausgedrückten Verhaltensweisen und Lebenseinstellungen erkennbar werden. Die in diesem Feld tätige Psychosozilogie, die beispielsweise psychologische Konditionierungen untersucht, hat sich meines Wissens noch nie mit den orientalischen Christen befaßt.² Und auch die Erhebungen zu den kulturellen Co-

² Aber zur jüdischen Gemeinde im Südiran etwa gibt es eine diesbezügliche Studie: Laurence D[elemos] Loeb: *Outcaste. Jewish Life in Southern Iran*, Library of anthropology, New York/London 1977. Bat Ye'or verweist zwar auf das Gebiet der Psychosozilogie, bleibt aber weitergehende Nachweise schuldig. Das von ihr angeführte Buch von John Joseph: *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalities in the Middle East. The Case of the Jacobites in an Age of Transition*, New York 1983, gehört nicht in diesen Wissenschaftszweig, auch wenn das daraus von ihr bezogene Beispiel sprechend ist, vgl. Bat Ye'or, *Niedergang* (Fn. 1),

des bei den christlich-orientalischen Völkern und den sie umgebenden muslimischen Völkern sind selten so weit gediehen, wie etwa die einschlägigen Untersuchungen zu den Syrisch-Orthodoxen in Indien und deren gemeinsamen kulturellen Codes mit ihrer hinduistischen Umwelt in dem sich den religionssoziologischen Untersuchungen Emile Durkheims verdankenden Werk Susan Visvanathans „The Christians of Kerala, History, Belief and Ritual Among the Yakoba“.³ Was hingegen hier hinsichtlich der ostsyrischen Christen der Urmia-Region erhoben wird, kann und will solchen noch ausstehenden Untersuchungen nicht vorgreifen, soll aber Verhaltensweisen aufzeigen und möglicherweise verständlich machen. Wenn dabei von Minderheitenpsyche gesprochen wird, so geschieht dies bewußt im Unterschied zu dem bereits in die historischen Untersuchungen zum christlichen Orient eingeführten Begriff der „Minderheitenpsychologie“. Dieser Begriff sagt mehr und anderes, als er in den heute vorliegenden Untersuchungen zu leisten imstande ist. Dies sei am Beispiel von Dieter Lykos Geschichte der evangelischen Kirche im Iran deutlich gemacht. Lyko geht zunächst von jenem klassischen Minderheitenbegriff aus, den Bat Ye'or als Interpolation der Geschichte so heftig kritisiert. Er spricht von den ostsyrischen Christen, von den Muslimen als „nationale Minderheit“ organisiert, welche er in konsequent westlicher Sicht und Bezeichnung „Nestorianer“ nennt.⁴ Die üblichen Hinweise auf die Duldung der Angehörigen von Buchreligionen, den Status als Staatsbürger zweiter Klasse und den zugestandenen eigenen Gerichtshöfen und Gesetzen folgen darauf. Hinweise auf „besonders kennzeichnende Kleidung“ und einsetzende Verfolgungen schließen sich an. Deutlich wertend ist Lykos Hinweis, daß Verfolgungen seitens des Staates erst eingesetzt hätten, als sich die ostsyrischen Christen „in Krisenzeiten gegen den Staat stellten, der ihnen das Gastrecht gewährt und, unter Berücksichtigung der politischen Gegebenheiten, einen

439 Anm. 15. Allgemeiner Hinweis auf die Psychosozialogie mit sehr allgemeiner Charakteristik: Bat Ye'or, *Niedergang* (Fn. 1), 268.

³ Susan Visvanathan: *The Christians of Kerala. History, Belief and Ritual Among the Yakoba*, Madras/Oxford 1993 (als Paperback erschienen bei Oxford Indian Paperbacks, Delhi 1999).

⁴ Dieter Lyko: *Gründung, Wachstum und Leben der evangelischen christlichen Kirchen in Iran* [Ökumenische Studien 5], Leiden/Köln 1964, 103-104.

annehmbaren Platz in der Gesellschaft eingeräumt hatte“.⁵ Noch bedrückender wird es, wenn unkommentiert darauf hingewiesen wird, daß die persische Geschichtsschreibung den Nestorianern eine Verräterrolle bei der Invasion Timur Lenks zuschreibt.⁶ Lyko beschreibt sodann denselben Prozeß, den Bat Ye'or im Blick auf die Herausbildung der Dhimitude beschreibt. Nur ist der Standort Lykos nicht der von allgemeinen Menschenrechten ausgehende, sondern der eines sich über seine missionarische Aktivität definierenden Protestantismus. „Inzwischen überlebte die Kirche in einem Land, in dem der Koran zur Richtschnur des Lebens wurde. Sie wurde immer unfähiger, ein wirksames Zeugnis für Christus zu geben, und ihre Glieder wurden sich immer mehr dessen bewußt, Angehörige einer Minderheitengesellschaft zu sein, die zwar Teil der Nation, aber doch von der mohammedanischen Mehrheit getrennt ist. Sie sahen ihre Zugehörigkeit zur Kirche als von der Zufälligkeit ihrer Geburt bestimmt an, und ergaben sich in die Situation der Begrenzung ihrer Möglichkeiten, ein Zeugnis für Christus abzulegen. Im Verlauf der Jahrhunderte gaben die meisten ihren Glauben auf, teils infolge wirtschaftlichen und politischen Drucks, teils durch Heirat mit Mohammedanern. Bei den wenigen, die ihrem Glauben treu blieben, war der Preis, den sie zahlen mußten, die Ausbildung einer Minderheitenpsychologie, einer Stellung der Vorsicht, Wachsamkeit und Unterlegenheit, die sie in ihren sozial isolierten Gemeinschaften verteidigten. Nach und nach erwarben sie die traurige Weisheit der Angehörigen aller Minderheiten, die Erfahrung, wie man sich verhalten muß, um überleben zu können. So durchlebten sie die Jahrhunderte als fremdes Element in der persisch-islamischen Welt, und der deutlichste Ausdruck dieser Minderheitenpsychologie der alten Ostkirchen, die sich aus Furcht vor möglicher Unterdrückung vorsichtig in ihren eigenen Grenzen hielten, war die Preisgabe der Evangelisation.“⁷ Die Sicht Lykos leidet an vielerlei ärgerlichen Unschärfen. Mag man die bereits zu seiner Zeit hinterfragte Bezeichnung der „mohammedanischen Mehrheit“ als zeitbedingt abtun, so ist der Hinweis auf die vermeintliche Sicht

⁵ Lyko, *Kirchen in Iran* (Fn.4), 104.

⁶ Ebenda.

⁷ Lyko, *Kirchen in Iran* (Fn.4), 104-105.

kirchlicher Zugehörigkeit aufgrund „der Zufälligkeit“ der Geburt an den Quellen nicht zu halten und zeugt wiederum von der Befangenheit des Autors gegenüber den Angehörigen der einheimischen alten Kirche. Und daß gar vom „Gastrecht“ des muslimischen Staates gesprochen wird, die alteingesessene Christenheit also zum Fremdkörper erklärt wird, mutet doch ein wenig zu unreflektiert an im Blick auf die gesellschaftlichen, religiösen und staatlichen Gegebenheiten des islamischen Iran. Ob sich die „Nestorianer“ gar als Angehörige einer Minderheitengesellschaft zugleich als „Teil der Nation“ verstanden, ist bis heute noch unter ihnen strittig. Diese wohl in der religiösen Sicht Lykos begründete Aussage blendet den stark entwickelten assyrischen Nationalismus vollständig aus und verfehlt daher beispielsweise das schwierige Verhältnis von assyrischer Nationalbewegung zum iranischen Staat. Doch nicht solche Mängel in der Sicht von vermeintlichen Fakten stehen hier zur Diskussion, sondern der von Lyko verwandte Begriff „Minderheitenpsychologie“. Mir scheint der Begriff hier in einer unreflektierten Weise benutzt zu werden. Der deutlichste Ausdruck der Minderheitenpsychologie seitens der Ostsyrer sei deren Preisgabe der Evangelisation und zur ausgebildeten Minderheitenpsychologie rechnet Lyko die Stellung der Vorsicht, Wachsamkeit und Unterlegenheit, die die Ostsyrer in sozial isolierten Gemeinschaften verteidigten. Die hier beschriebenen Konsequenzen des Lebens in der Minderheit aber beschreiben nicht mehr und nicht weniger als die aus dem kollektiven Unbewußten gespeiste Lebenshaltung der ostsyrisch-christlichen Minderheit in Iran, eben die Minderheitenpsyche seitens der Ostsyrer und natürlich nicht die reflektierende Lehre seitens der Minderheit oder im Blick auf die Minderheit. Übrigens müßte auch der Lyko so entscheidend wichtige Hinweis auf die soziale Isolierung der ostsyrischen Gemeindegruppen, den er als einfaches Faktum benennt, in seiner historischen Genese gesehen werden. Natürlich kann der damals in Teheran ansässige protestantische Geistliche aufgrund der ihn prägenden Traditionen hier erneut seiner Befangenheit gegenüber der älteren Schwesterkirche wegen gezogen werden, doch seine eigene Zuversicht hinsichtlich einer in die iranische Gesellschaft integrierten – weitgehend protestantisch geprägten iranischen Kirche – gehört ohnehin einer längst verflos-

senen Illusion an, der gegenüber sich die Existenz der ostsyrischen Christen in Iran bis heute unverändert fortgesetzt hat.⁸

Den folgenden Beobachtungen liegen vorrangig die Quellentexte aus dem Kreis der „lutherischen Nestorianer“ zugrunde, deren wichtigste Gemeinden sich heute in den Vereinigten Staaten von Amerika befinden.

2. „Geducktheit“ als Folge der Bedrohung der ökonomischen Lebensbedingungen

Zumindest subjektiv waren Reisen für Angehörige der christlichen Minderheit im kurdischen Iran nicht ungefährlich. So berichtet Lazarus Jaure im September 1912 über eine besonders durch Überfälle heimgesuchte Passage seines Weges von Urmia nach Mahabad entsprechend über seine Befindlichkeit: „Auf unsern Pferden zusammengekauert, ritten wir dahin, rechts von schattenhaften großen Bergen und links vom rauschenden Urmia-See eingeschlossen. Jeden Augenblick waren wir gewärtig, Zielscheibe kurdischer Kugeln zu sein.“⁹ Dieses Geduckt- und Zusammengekauertsein unter der Gefahr war seine subjektive Reaktion auf die auch ansonsten bekannten Umstände, die beispielsweise in allen prominenten Reiseberichten ihren Niederschlag fanden. Doch schon tags zuvor war deutlich geworden, daß bei Lazarus Jaure die Gefahr nicht einfach von beutegierigen Kurdenbanden ausging, sondern diese Gefährdung durch räuberische und mordende Kurden für ihn auch eine religiöse Komponente hatte. Als der Führer der Karawane, mit der sie sich von Urmia nach Mahabad bewegten, in einem Dorf Halt machen wollte, in dem Kurden wohnten, die fünf Jahre zuvor Christendörfer ausgeplündert und dabei Christen ermordet haben sollten, wehrte er sich gegen eine Übernachtung dort. Doch der Karawanenführer blieb bei seiner Absicht. Lazarus Jaure entschied sich darauf-

⁸ Lyko verfaßte das Vorwort zur Drucklegung seiner Dissertation in Teheran am 20. April 1961, s. Lyko, *Kirchen in Iran* (Fn.4), IX.

⁹ Die Reise des Pastors Lazarus Jaure nach Sautschbulak, *Missionsblatt für unsere liebe Jugend* 15, Hermannsburg, September 1912, 2-3; wiederabgedruckt bei Martin Tamcke: „Eingeborener Helfer“ oder Missionar, Wege und Nöte des Lazarus Jaure im Dienste der Mission, in: Martin Tamcke/Wolfgang Schwaigert/Egbert Schlarb (Hg.): *Syrisches Christentum weltweit. Festschrift Wolfgang Hage*, Münster 1995, 355-385, hier: 381-383, Zitat: 382. Dort auch das Folgende.

hin, nicht bei der Karawane auf offenem Feld zu bleiben. Das hielt er für zu gewagt. Stattdessen gingen sie zu einem Muslim in dessen Haus, der ihnen ein Zimmer anwies, „das weder Tür noch Fenster hatte, sondern nur an der einen Ecke eine Öffnung nach dem Stall zu aufwies, die als Ein- und Ausgang benutzt wurde.“ – Erstaunlich, daß die drei Christen sich in einer solchen Falle geborgen wähnten. Es war dann freilich ein anderer Feind, der sie die äußere Gefahr für ihr Leben vergessen ließ. An Schlaf sei nicht zu denken gewesen, denn in dem „Augenblick, als wir uns niederlegten, wurden wir von einer solchen Masse von Ungeziefer überschwemmt, daß wir alle Furcht vor einem Überfall von Menschen vergaßen und nur bedacht waren, uns gegen unsere tierischen Angreifer zu verteidigen. In dieser Qual verstrich eine Stunde nach der anderen, bis wir endlich um 3 Uhr morgens zum Aufbruch gerufen wurden.“ Sieht man einmal von dieser amüsanten Episode ab, die in ihrer Weise ja auch etwas über das Maß existentieller Bedrohtheit des reisenden Ostsyrers aussagt, so scheint dessen Verarbeitung der Bedrohung mittels seiner Frömmigkeit die von Lyko beschriebene Psyche zu bestätigen, wenn der Syrer davon spricht, daß er sich dabei in Gottes Willen ergeben habe. Doch bei näherer Betrachtung ist diese Ergebenheit in den Willen Gottes eben nicht Ausdruck einer resignativen Haltung, sondern tatsächlich ein das von Ängsten betroffene Subjekt restituierender Akt. Lazarus Jaure läßt daran keinen Zweifel. „Aber in einer solchen Lage schwindet die Furcht, wenn man sich in der Gefahr von der starken Hand Gottes getragen weiß und sich in Seinen Willen ergibt.“ Die verständlichen emotionalen Reaktionen des Lazarus Jaure angesichts der Gefährdung durch kurdische Räuber lassen sich auch ohne den Hintergrund einer Zuordnung zur Dhimmitude verstehen. Allenfalls die Vokabel des Duckens und Zusammenkauerns dürfte spezifischer für eine Reaktionsmöglichkeit aufgrund der Gefährdung zu verstehen sein, als in Texten etwa europäischer Reisender zum gleichen Umstand in dieser Zeit. Die Verunsicherung des Lebens durch die räuberischen Übergriffe der Nomaden und halbnomadischer Völker jedoch gehörte zu den Elementen, die den langandauernden Prozeß des Niedergangs der Dhimmis im Orient hervorriefen. Aus dem historisch über Jahrhunderte hin bis tief in die vorislamische Zeit nachweisbaren Konflikt der Seßhaften mit den Beduinen wurde durch dessen Involvierung in die Islami-

sierung zumindest im Gegenüber zu den Dhimmis gleichzeitig ein religiöser Konflikt, und Bat Ye'or nennt ihn in ihrer pointierten Weise sogleich die „größte Plünderungsaktion der Geschichte“.¹⁰ Die kurdischen Stämme in dieser Region befanden sich in der Phase des Überganges von der Nichtseßhaftigkeit zur Seßhaftigkeit. Die Gesetzmäßigkeiten des Kampfes, den sie gegen die Seßhaften über Jahrhunderte zu führen hatten, waren aber noch fast ungebrochen in Kraft. Die Verunsicherung und das Gefühl der Ausgeliefertheit bestimmten die emotionalen Reaktionen und Handlungsweisen der ostsyrischen Christen weithin. In dem von mir untersuchten Zeitraum von 1870 bis 1940 ist die Angst vor räuberischen Übergriffen der Kurden und auch das Faktum der sich stetig wiederholenden Übergriffe allgegenwärtig.

Zuweilen steigerte das weltpolitische Geschehen die seit Jahrhunderten hingegenommene Abhängigkeit der Syrer von den Kurden zum offenen Konflikt. Aufgrund der ihm zugesandten syrischen Berichte vom Spätsommer 1907 bis zum Sommer 1908 fertigte in Deutschland Karl Röbbelen als Vorsitzender des „Vereins für lutherische Mission in Persien“ eine Zusammenfassung der Geschehnisse allein in diesem Jahr für die Spendenwilligen in Deutschland an, die um Hilfe angegangen werden sollten: „Im August des vorigen Jahres begannen die Unruhen und Wirren in jener Provinz (Aserbaidshan), indem die türkischen Truppen die Grenze überschritten und zunächst das Gebiet von Tergawar besetzten und plünderten. Tausende von syrischen Christen wurden damals aller Habe beraubt, von Haus und Hof vertrieben und dem Elend preisgegeben. Durch das Beispiel wurden auch die räuberischen Kurdenstämme in den Bergdistrikten aufgestachelt, und die Verwirrung im Lande sowie die Machtlosigkeit und Untätigkeit der Regierung ermutigten sie zu immer frecheren Raubzügen. Im vorigen Herbst und Winter hörte man dort täglich von kleinen Überfällen, bei denen meist nur einzelne oder etliche Häuser ausgeplündert wurden. Das ist man dort von alten Zeiten her gewohnt; nur die Häufung der Fälle war ungewöhnlich. Aber seit dem Frühjahr haben die Räubereien der Kurden einen immer größeren Umfang angenommen. Große bewaffnete Haufen, die mehrere hundert bis zu tausend Mann zählten,

¹⁰ Bat Ye'or, *Niedergang* (Fn. 1), 108.

griffen oft am hellen Tage selbst die größten Dörfer an, plünderten sie aus, steckten die Häuser in Brand, töteten viele Einwohner und verübten vielfach schändliche Greuelthaten an den armen, wehrlosen Menschen. Es wird berichtet, daß manche Frauen beim Herannahen der Räuberbanden zuerst ihre Kinder und dann sich selbst ertränkt haben.“¹¹ Dieser Zusammenfassung lagen die unterschiedlichsten Berichte der Augenzeugen vor Ort zugrunde. Die Not trieb die Landbevölkerung aus ihren angestammten Wohnorten in scheinbar sichere Städte wie Urmia. Am 2. Juni 1908 schrieb Luther Pera an die deutsche Missionsleitung, um Gelder für die notdürftigste Versorgung der hungernden Flüchtlinge zu erbitten. „Was wir lange gefürchtet [haben], ist bereits geschehen. Das ganze Gebiet von Urmia ist durch die kurdischen Raubzüge verheert, viele Christen, darunter Frauen und Kinder, sind niedergemetzelt. Diese Schrecken haben die Leute mit ihrem Gut und Vieh nach der Stadt getrieben. Seit Jahrhunderten hat Urmia eine solche Not nicht gesehen. Woher Nahrung nehmen für die 100.000 Menschen und das Vieh? Hunger und Pestilenz können bald folgen.“¹² Die beiden Beispiele mögen genügen, um den Dauerkonflikt zwischen den sich im Prozeß der Sezhaftwerdung befindlichen Kurden und den Ostsyrrern zu illustrieren. Die Geducktheit eines Lazarus Jaure war die psychosoziale Folge der Dauererfahrungen der ostsyrischen Christen in der Region, daß Besitz und Leben den Raubzügen der Kurden allzu oft folgenlos preisgegeben waren. Schon die potentielle Drohung eines Schlages versetzte unwillkürlich in jene Haltung, mit der die Wucht des Schlages abgefangen werden sollte.

3. Finanzielle Korruption als Folge eines vom Geld abhängigen Überlebens

Spendenwerbungen für die bedrängten Ostsyrrer wurden in Deutschland aber gerade zu dieser Zeit immer schwieriger, weil viele ihrer Existenzgrundlage beraubten Ostsyrrer keine andere Möglichkeit sahen, als bettelnd durch die Lande zu ziehen. Johannes Lepsius et-

¹¹ Karl Röbbelen: Hilferuf für die beraubten Christen im persischen Urmiegebiet, Archiv des Evangelisch-lutherischen Missionswerkes in Niedersachsen, Hermannsburg (1908).

¹² Ebenda.

wa warnte 1907 – also just in der Phase der ersten Massaker – ausdrücklich vor kollektierenden Syrern.¹³

Dabei gerieten etwa die mit den deutschen Missionswerken kooperierenden Priester der Kirche des Ostens oft unversehens in große finanzielle Nöte, zumal die Gehaltszahlungen aus Deutschland zumeist unregelmäßig erfolgten und oft nach einiger Zeit ganz ausblieben. Der Priester Johannes Pascha versuchte, seine angestammte Kirche mit Geld zurückzukaufen, als diese gegen seinen Willen und den der Gemeinde der Russischen Orthodoxen Kirche übereignet worden war.¹⁴ Vierhundert Dollar zahlte er – doch vergeblich. Anschließend mußte er mit ärmlichen Mitteln einen Raum mieten, um wenigstens seine Schule weiter betreiben zu können. Wie er meinte, die Behörden bestechen zu müssen, um seine Kirche zurück zu erlangen, so wurde er selbst abhängig von solchen Zahlungen, nachdem er aufgrund des Todes eines vom Opium berauschten muslimischen Mitbürgers auf der Schwelle seines Hauses verhaftet wurde und ihm der Tod drohte. Der in der Haft Mißhandelte konnte nur durch Bestechungsgelder und mittels der Beziehungen seines Schwagers zu einem persischen Prinzen wieder auf freien Fuß kommen. Das Zahlen von Bestechungsgeldern, um wenigstens halbwegs Gerechtigkeit zu erlangen, war bei allen von mir untersuchten Personen üblich. Nur wer über ausreichende Gelder verfügte, konnte sich extremen Erniedrigungen und im Extremfall dem Verlust seines Lebens entziehen. Tatsächlich dürften hier die Tatbestände des sogenannten Dhimmi-Syndroms nicht von der Hand zu weisen sein, die „in der Verbindung der psychologischen Effekte der Verwundbarkeit und der Erniedrigung“ liegen.¹⁵ Auf „ein labiles und vom Geld abhängiges Überleben reduziert, nehmen sich die

¹³ Johannes Lepsius: Warnung vor kollektierenden Syrern, in: *Der christliche Orient* 7, Potsdam 1907, 103ff.

¹⁴ Das Folgende nach Martin Tamcke: Johannes Pascha (1862–1911): Der Leidensweg eines „kollektierenden Syrers“, in: *The Harp. A Review of Syriac and Oriental Ecumenical Studies* 11-12 (1998), 203-223 (dort auch die Stellennachweise zu den Archivalien im Archiv des Evang.-luth. Missionswerkes in Niedersachsen).

¹⁵ Bat Ye'or, *Niedergang* (Fn. 1), 268. Dort auch das Folgende. Erstaunlicherweise ist Bat Ye'or hier einmal deutlich zu zurückhaltend, wenn sie meint, daß das vom Geld abhängige Überleben für den „Extremfall“ zu gelten habe. Weithin war das für die orientalischen Christen in den kurdischen Gebieten der Normalzustand.

Dhimmis als minderwertige Menschen wahr und akzeptieren sich als solche.“

Immer wieder finden sich Fälle willkürlicher Anklagen, denen die Dhimmis ausgesetzt waren. Es war die darin zum Ausdruck kommende „andauernde und entwürdigende Verwundbarkeit“, die zu Verhaltensformen wie „Unterwürfigkeit, Schmeichelei und Korruption“ führte. Und just die konnte wiederum den ostsyrischen Christen dann von deutschen Visitatoren zum Vorwurf gemacht werden, deren Denken deutlich von dem Bewußtsein der Überlegenheit christlich-abendländischer Kultur geprägt war. So notierte der Visitator Karl Maurer, zugleich Mitglied des Vorstandes der Mission in Deutschland: „Die Christen sind in Persien das schwächere, besiegte Volk; sie sind auch durch den langen Druck vielfach moralisch geschädigt.“¹⁶

Die bekannten Auswirkungen der Minderheitenpsyche bei den orientalischen Christen ließen sich so allesamt umfangreich an den Akten der „lutherischen Nestorianer“ belegen. Ob nun aufgrund eines Minderheiten-Konzeptes festgestellt oder über das der Dhimmitude: Die Dhimmitude erscheint als „mentale Konditionierung“. Die ostsyrischen Christen schlüpften im Bewußtsein der eigenen Verletzlichkeit in die Rolle, die ihnen von ihrer Umgebung zugeteilt wurde. Sie erkannten den Bereich des „Erlaubten“ und akzeptierten, daß sie diesen nicht zu überschreiten hätten. Diese Verhaltensweisen wurden in der kollektiven Mentalität weitergegeben. Dabei beeinflusste die psychische Konditionierung „alle Aspekte des Lebens“, durchdrang „das Individuum von der Wiege bis zur Bahre“, beeinflusste „sein inneres Sein“ und formte „seinen Gang, sein Verhalten, sein äußeres Erscheinungsbild und seine Aktivitäten“.¹⁷

Wenn man so will, so ist die Dhimmitude ein Beispiel eines negativen kulturellen Codes, zu dem von beiden Seiten – muslimischer Mehrheit und christlicher Minderheit – unbewußt Einverständnis vorhanden war und über den sich mühelos kommunizieren ließ als

¹⁶ Karl Maurer: Bericht über die Visitation in Persien. Erstattet am 27. Januar 1910 (10. Circular, 28. Juli 1910), Archiv des Evangl.-luth. Missionswerkes in Niedersachsen, Hermannsburg (1910), 4.

¹⁷ Bat Ye'or, *Niedergang* (Fn. 1), 288.

der gültigen Spielregel gesellschaftlichen Miteinanders im Status der Unausgewogenheit.

Daß aber darüber hinaus gerade in der Anerkenntnis dieser Spielregeln Möglichkeiten zur positiven Verständigung vorhanden waren, erwies sich, wenn die orientalischen Christen zurückhaltend in der Wahrnehmung der ihnen von den europäischen Mächten erstrittenen Rechtssicherheiten waren oder auf die aus ihrer Anbindung an die westliche Bildung mögliche missionarische Konfrontation verzichteten, die westliche Missionare immer wieder in Kauf nahmen, die die orientalischen Christen aber aus Sorge um ihren Lebensraum und der in ihm gültigen Spielregeln vermieden. Da konnte es sogar so weit kommen, daß ein orientalischer Christ die Einladung eines Mollahs ausschlug, mit ihm seine Moschee zu besuchen, um auf diese Weise die wirkmächtige Lebensordnung zu respektieren, obwohl ihn andererseits ein solcher Besuch in einer Moschee sehr gelockt hätte.¹⁸

¹⁸ Aus Sautschbulak (Persien), Missionsblatt für unsere liebe Jugend 16, Hermannsburg, Juni 1913, 2f; wieder abgedruckt in Tamcke, „Eingeborener Helfer“ oder Missionar (Fn. 9), 383-385, Zitat: 384.

Nikkal in Edessa

Jürgen Tubach (Halle)

In der *Doctrina Addai* wird einmal „die Tochter der Nikkal“ (=Bat Nikkal) erwähnt. In einer Rede des Apostels Addai, des legendären Missionar Edessas, lässt der anonyme Autor, den Helden seiner Erzählung folgende Bemerkung über die alte Religion der Stadt machen:

Ḥāzēnā leh gēr lḵarkā hānā ḡsaggī sbīs bḥanpūtā dluḡbal
'allāhā. Manū hānā Nḡū (Nḡō) p̄takrā 'ḥīdā ḡsāḡdītōn lāh wBēl
damyaqqrittōn leh. Hā gēr 'ī bḵōn dsāḡdīn lBaḡ Nikkal 'aḵ
Ḥarrānāyē šbābaykōn wTar'atā 'aḵ Mabbḡāyē wNešrā 'aḵ
'arbāyē walšemšā walsahrā 'aḵ šarkā dḤarrān[āy]ē daḵwātḵōn.

Denn ich sehe, daß diese Stadt randvoll ist mit dem Heidentum, das wider Gott ist! Wer ist dieser Nḡū (Nḡō), ein [von Menschenhand] gemachtes Götzenbild, das ihr anbetet, und [wer ist] Bēl, den ihr verehrt? Denn siehe es gibt unter euch welche, die die Tochter Nikkals verehren wie die Harranier, eure Nachbarn, und Tar'atā (oder Tar'atē = Ταράτη, Atargatis) wie die Hierapolitaner,¹ und den Adler wie die Araber und die Sonne und den Mond wie die restlichen Harranier, die euch gleich sind.²

¹ In der hellenistischen Zeit erhielt Mabbug (=syr., arab. Manbiḡ, griech. Bambykē) wegen des Atargatis-Kults den Namen Hierapolis ("Heiligstadt").

² *The Doctrine of Addai, the Apostle*. Now First Edited in a Complete Form in the Original Syriac, with an English Translation and Notes, by George Phillips, London 1876/dsgl. With Introduction and Commentary by Harvey J. Martin (Church of Living Truth: 2002), 24 Z.13-20/23f. [Text/Übers.]; *The Teaching of Addai* translated by George Howard [Society of Biblical Literature. Texts and Translations, 16/Early Christian Literature Series, 4], Chico, Calif. 1981, 48 [=24] Z. 13-20/49 [Text/Übers.]; *Histoire du roi Abgar et de Jésus. Présentation et traduction du texte syriaque intégral de La Doctrine d'Addai* par Alain Desreumaux et en ap-

Die Tochter der Göttin Nikkal ist in Mesopotamien keine unbekannte Gestalt. Sie ist wesentlich berühmter als ihre göttliche Mutter, die in der Spätzeit vermutlich stark in den Hintergrund tritt. Nikkal selbst wird in der syrischen Literatur anscheinend nur hier in der Doctrina Addai erwähnt. Desgleichen kommt ihre Tochter unter dem Namen Baṭ Nikkal offenbar nur an der oben zitierten Stelle und in der Parallelüberlieferung bei Moses von Chorene³ vor. Die Quellen zur edessenischen Religionsgeschichte sind natürlich nicht übermäßig zahlreich und die Rekonstruktion des Pantheon ist nur partiell möglich. Aus der Erwähnung der Nikkaltochter lässt sich jedoch die Schlussfolgerung ziehen, daß die Göttin Nikkal samt ihrer göttlichen Familie den Stadtbewohnern von Edessa nicht unbekannt war. In Mesopotamien, besonders in Babylonien, wurde Ningal, wie sie ursprünglich hieß, seit dem 3. Jt. v. Chr. verehrt. Ihr Name ist sumerischer Herkunft und bedeutet „große (gal) Herrin (nin)“. Im Akkadischen wurde der sumerische Konsonant g als k wiedergegeben, was auch bei einem anderen Lehnwort der Fall ist, nämlich bei

pendices, Traduction d'une version grecque par Andrew Palmer, Traduction d'une version éthiopienne par Robert Beylot (Apocryphes) Turnhout 1993, 84 §50; cf. Henri Leclercq: Édesse, in: *Dictionnaire d'archéologie Chrétienne et de Liturgie* IV.2 (1921), 2068; Judah Benzion Segal: *Edessa. 'The Blessed City'*, Oxford 1970 > dsgl. [Gorgias Reprint series, 1] Piscataway, N.J. ²2001, 50f.; Hendrik/ Han Jan Willem Drijvers: *Cults and beliefs at Edessa* [Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 82], Leiden 1980, 34; Ders.: Die Götter Edessas, in: *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens*. Festschrift für Friedrich Karl Dörner zum 65. Geburtstag am 28. Februar 1976. Herausgegeben von Sencer Şahin, Elmar Schwertheim, Jörg Wagner I. [Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 66], Leiden 1978, 268f.; Tamara Marcus Green: *The city of the Moon God. Religious Traditions of Harran* [Religions in the Graeco-Roman World, 114], Leiden / New York / Köln 1992, 57.

³ In der armenischen Adaption der Abgarlegende werden Nabok, Bel, Bat' Nik'al und T'arat'a erwähnt (*Des Moses von Chorene Geschichte Gross-Armeniens*. Aus dem Armenischen übersetzt von Max Lauer, Regensburg 1869, 86 §II.27); *History of the Armenians. Moses Khorenats'i*. Translation and Commentary on the Literary Sources by Robert William Thomson [Harvard Armenian texts and studies, 4], Cambridge, Mass. 1978. ²1980.

Die Endung von Nabū hat wegen des auslautenden k deminutiven Sinn. In ein Deminutiv ist Nabus Name auch in Ibn an-Nadīms Bericht über die harranischen Sabier verwandelt in Gestalt von Nabūq (vgl. Daniel Abramovič Chwolsohn [Chwolson]: *Die Ssabier und der Ssabismus II. Orientalische Quellen zur Geschichte der Ssabier und des Ssabismus*, St. Petersburg 1856. (Repr. Johnson Reprint Corporation: New York 1965. Repr. Oriental Press: Amsterdam 1965. Repr. K.G.Saur: München 2003) > dsgl. (Elibron classics) Adamant Media Corporation: Boston, Mass. 2000), 22; Wilhelm Eilers: Sinn und Herkunft der Planetennamen, in: *Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte*; Jahrgang 1975, Heft 5, München 1976, 44).

haykal,⁴ das dem Aramäischen über das Akkadische vermittelt wurde.⁵ Der silbenauslautende Konsonant n assimilierte sich schon auf der akkadischen Sprachebene an den folgenden Konsonanten, der nun eine Längung erfuhr.⁶ Ningal⁷ ist die Gemahlin des sumerischen Mondgottes Nanna⁸ und des akkadischen Sīn.⁹ Ihre Kinder sind das ungleiche Geschwisterpaar Šamaš (sum. Utu [„Tag“])¹⁰ und Ištar (sum. Inanna)¹¹. Nikkals Tochter Ištar¹² – ilitti Ningal, das „Kind

- ⁴ sum. é-gal > akk. ekallu > ugar. hkl > hebr. hēkāl > aram. hēkal > syr. hayklā [st.abs. haykal] > arab. haykal, zum Wandel des Anlauts vgl. Stephan A. Kaufman: *The Akkadian Influences on Aramaic* [Assyriological Studies, 19], Chicago / London 1974, 27.
- ⁵ Annette Zgoll: Art. Ningal, in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie IX*, Berlin / New York 1998-2001, 352.
- ⁶ vgl. Arthur Ungnad: *Die Grammatik des Akkadischen*. Völlig neu bearbeitet von Lubor Matouš, München 1906 (1969. Repr. 1979), 23 §16b; Wolfram von Soden: *Grundriss der akkadischen Grammatik*. Unter Mitarbeit von Werner R. Mayer [Analecta orientalia, 33], Roma 1952 (1995).
- ⁷ Dietz Otto Edzard: Mesopotamien. Die Mythologie der Sumerer und Akkader, in: *Wörterbuch der Mythologie* hg. von Hans Wilhelm Haussig: I. Die alten Kulturvölker I. Götter und Mythen im Vorderen Orient, Stuttgart 1965 (Repr. 1983, 1990), 111; Knut Tallqvist: *Akkadische Götterepitheta mit einem Götterverzeichnis und einer Liste der prädikativen Elemente der sumerischen Götternamen* [Studia Orientalia, 7], Helsinki 1938 = Knut Leonard Tallqvist: *Akkadische Götterepitheta*, Hildesheim / New York 1974, 403f.; Annette Zgoll / Fiorella Imparati / Manfred Hermann Emil Weippert / Eva Andrea Braun-Holzinger: Art. Ningal, in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie IX*, Berlin / New York 1998-2001, 352-356/356f/357-359/359.
- ⁸ Åke W. Sjöberg: *Der Mondgott Nanna-Suen in der sumerischen Überlieferung I. Texte*, Stockholm 1960.
- ⁹ vgl. Edzard (Fn. 7), 101-103; Tallqvist (Fn.7), 442-448.
- ¹⁰ vgl. Janice Polonsky: *The Rise of the Sun God and the Determination of Destiny in ancient Mesopotamia*, PhD University of Pennsylvania, Philadelphia 2002; Ivan Starr: *Queries to the Sun God. Divination and Politics in Sargonid Assyria* [State archives of Assyria, 4], Helsinki 1990; zum Kult des Sonnengottes in seinem wichtigsten Heiligtum in Babylonien vgl. Rocío Da Riva: *Der Ebabbar-Tempel von Sippar in frühbabylonischer Zeit (640 - 580 v. Chr.)*, [Alter Orient und Altes Testament, 291], Münster 2002.
- ¹¹ William Wolfgang Hallo / Jan/Johannes Jacobus Adrianus van Dijk: *The Exaltation of Inanna* [Yale Near Eastern Researches, 3], New Haven / London 1968; Gertrud Farber-Flügge: *Der Mythos "Inanna und Enki" unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me* [Studia Pohl. Dissertationes scientificae de rebus Orientis antiquae, 10], Rom 1973; William R. Sladek: *Inanna's descent to the netherworld*. PhD Johns Hopkins University 1974; Giorgio Buccellati / Wolfgang Heimpel: *The Descent of Inanna as a Ritual Journey to Kutha? A Catalog of Near Eastern Venus Deities* [Syro-Mesopotamian studies, 4/3], Malibu 1982; Françoise Bruschweiler: *Inanna, la déesse triomphante et vaincue dans la cosmologie sumérienne. Recherche lexicographique* [Les cahiers du CEPOA, 4], Leuven 1989; Konrad Volk: *Inanna und Sukaletuda. Zur historisch-politischen Deutung eines sumerischen Literaturwerkes* [SANTAG, 3], Wiesbaden 1995; Yitschak Se-fati: *Love songs in Sumerian literature. Critical edition of the Dumuzi-Inanna*

Ningals¹³ – trägt in Edessa nie ihren eigentlichen Namen, was vermutlich Zufall ist, da sich die Zahl der Belege in Grenzen hält. Sie wird entweder mit einer Koseform Kaukabtā „[Venus-]Sternchen“ (= arm. Astlik, Beiname der Anahita) angeredet oder ehrerbietig als „meine Herrin“ Bēlti¹⁴ titulierte. Das letztere Epithet trägt sie schon in der altorientalischen Zeit.¹⁵ Der Kult des sumero-akkadischen Mondgottes, dessen Hauptheiligtum der Tempel Ekišnugal in Ur war, genoss bereits im 3. Jt. v. Chr. ein so großes überregionales Ansehen, daß man im syro-mesopotamischen Raum heimische Götternamen gegen die sumerischen oder akkadischen Äquivalente austauschte und vermutlich auch babylonische geprägte Kultformen ü-

songs [Bar-Ilan studies in Near Eastern languages and culture], Ramat Gan 1998; Hermann Behrens: *Die Ninegalla-Hymne. Die Wohnungnahme Inannas in Nippur in altbabylonischer Zeit* [Freiburger altorientalische Studien, 21], Stuttgart 1998; Betty De Shong Meador: *Inanna, Lady of Largest Heart. Poems of the Sumerian High Priestess Enheduanna*. Foreword by Judy Grahn, Austin 2000. Repr. 2002; Walter Tilman Farber: *Beschwörungrituale an Istar und Dumuzi. Atti Istar sa harmasa Dumuzi* [Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission/Akademie der Wissenschaften und der Literatur 30], Wiesbaden 1977; Gudrun Colbow: *Die kriegerische Istar. Zu den Erscheinungsformen bewaffneter Gottheiten zwischen der Mitte des 3. und der Mitte des 2. Jahrtausends* [Münchener vorderasiatische Studien, 8], München 1991; Brigitte R. M. Groneberg: *Lob der Istar. Gebet und Ritual an die altbabylonische Venusgöttin "Tanatti Istar"* [Cuneiform monographs, 8], Groningen 1997; Annette Zgoll: *Die Kunst des Betens. Form und Funktion, Theologie und Psychagogik in babylonisch-assyrischen Handerhebungsgebeten zu Istar* [Alter Orient und Altes Testament, 308], Münster 2003; allgemein: Diane Wolkstein / Samuel Noah Kramer: *Inanna, Queen of Heaven and Earth. Her Stories and Hymns from Sumer*, New York 1983 / London 1984; Helgard Balz-Cochois: *Inanna. Wesensbild und Kult einer unmütterlichen Göttin* [Studien zum Verstehen fremder Religionen, 4], Gütersloh 1992; Edzard (Fn. 7), 81-89; Claus Wilcke / Ursula Seidl: Art. Inanna/Ištar, in: *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* V, Berlin / New York 1976-1980, 74-87/87-89.

¹² C. Winckworth: On Heathen Deities in the Doctrine of Addai, in: *Journal of Theological Studies* 25 (1924), 402f.; Bernhard Vandenhoff: Die Götterliste des Mar Jakob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder, in: *OC* 13 [= *NF* 5] (1915), 238.

¹³ Tallqvist (Fn. 7), 332.403, Winckworth (Fn. 12), 403.

¹⁴ Die in Pannonien und Dakien in Inschriften belegte Göttin Baltis, die offenbar von Soldaten aus der Osrhoene verehrt wurde (Silviu Sanie: Die syrischen und palmyrenischen Kulte im römischen Dakien, in: *ANRW* II. Principat 18.2. Religion (Heidentum: die religiösen Verhältnisse in den Provinzen [Forts.]). Herausgegeben von Wolfgang Haase, Berlin / New York 1989, 1205f. 1254f.; Drijvers (1980, Fn. 2), 183-185), hängt mit Bēlti nur mittelbar zusammen. Bēlti ist eine Entlehnung aus dem Akkadischen, Baltis gewissermaßen eine Lehnübersetzung (ba'lti, „meine Herrin“ > griech. baalti > baltis [mit griech. Endung]). Ein Feminin zu ba'lā (Herr) ist im Syrischen allerdings nicht gebräuchlich. Ferner müsste in der fraglichen Zeit der lange, unbetonte Auslautvokal abgefallen sein.

¹⁵ Tallqvist (Fn. 7), 330.

bernahm.¹⁶ Im hurritisch-hethitischen Bereich¹⁷ findet man so Nikkal (oder Niggall) als Gemahlin des Mondgottes,¹⁸ als deren Sohn der Sonnengott¹⁹ gelten kann. Nikkal fand auch den Weg nach Ägypten, wo sie mehrmals zusammen mit anderen asiatischen Gottheiten erwähnt wird. Eine vergleichsweise größere Rolle spielt Nikkal in Ugarit, wo sie sowohl in hurritischen wie ugaritischen Texten vorkommt. Sie ist die Gemahlin von Yariḥ oder dessen hurritischem Äquivalent Kuṣuḫ. Im Nikkalgedicht, dessen Ende nicht erhalten ist, wird berichtet, wie der Mondgott Yariḥ um die Hand von Nikkal, der Tochter von Ḫrḫb, dem „König des Sommers“, anhält.²⁰ Nikkals Vater trägt vermutlich einen hurritischen Namen. Ein halbes Jahrtausend jünger sind zwei späte altaramäische Grabinschriften auf zwei Basaltstelen (7. Jh. v. Chr.), die aus Nērab bei Aleppo stammen. Sie wurden für zwei Priester des Mondgottes Šéhar/Šéhr²¹ zu Nērab gesetzt. Die Grabstele des Priesters Šīn-zēra-ibni (= akk. „Šin hat einen Nachkommen geschaffen“)²² zählt vier Gottheiten auf: Šéhar, Šamaš, Nikkal und Nusku.²³ In der zweiten Grabstele,²⁴ die

¹⁶ Gabriele Theuer: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24* [Orbis Biblicus et Orientalis, 173], Freiburg, Schweiz / Göttingen 2000, 19.

¹⁷ Imparati, Ningal (Fn. 17), 356f.; Theuer (Fn. 16), 65 u.ö.; Volkert Haas: *Geschichte der hethitischen Religion* [HdO, 15], Leiden / New York / Köln 1994, 375. Nach Haas wäre der Name direkt aus dem Sumerischen entlehnt.

¹⁸ luwisch/hethitisch: *Arma*; hurritisch: *Kuṣuḫ*; protohattisch: *Kašku* (vgl. Einar von Schuler: Kleinasien. Die Mythologie der Hethiter und Hurriter, in: *Wörterbuch der Mythologie* hrsg. von Hans Wilhelm Haussig. I. Die alten Kulturvölker. I. Götter und Mythen im Vorderen Orient hrsg. von Hans Wilhelm Haussig, Stuttgart 1965 (Repr. 1983. 1990), 187; Haas (Fn. 17), 374. 377).

¹⁹ hattisch: *Eštan* („Tag“); hethitisch: *Ištanu* (= Sonnengöttin); luwisch: *Tiwat*; palaich: *Tiyat*; hurritisch: *Šimige* (Haas (Fn. 17), 133. 378. 379; vgl. auch Schuler (Fn. 18), 198. 199).

²⁰ Theuer (Fn. 16), 135ff.; Wolfram Herrmann: *Yariḥ und Nikkal und der Preis der Kuṭarāt-Göttinnen. Ein kultisch-magischer Text aus Ras Schamra* [Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 106], Berlin 1968.

²¹ Klaus Beyer: *Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Aramaistische Einleitung. Text. Übersetzung. Deutung. Grammatik/Wörterbuch. Deutsch-aramäische Wortliste. Register. Ergänzungsband*, Göttingen 1994, 704.

²² Beyer (Fn.21), 104 Anm.1.

²³ KAI nr. 225; zu den beiden Inschriften aus Nērab vgl. Theuer (Fn. 16), 371-376.

²⁴ KAI nr. 226.

des Priesters Ši'-gabbari („Sīn ist mein Held“)²⁵ gedenkt, werden die gleichen Gottheiten aufgezählt, jedoch ohne den Sonnengott. Es sind Šéhar, Nikkal und Nusku, die eine Art Familientriade bilden. Nusku ist eigentlich ein von den Babyloniern verehrter Licht- und Feuergott, der unter diesem Namen schon den Sumerern bekannt war.²⁶ Vermutlich war der Kult des Mondgottes in Nērab in gewisser Hinsicht von Ḥarrān inspiriert. Ḥarrān war neben Ur das zweite große Zentrum des Mondgottes in Mesopotamien.²⁷ Hier galt Nusku als Sohn des Paares Sīn und Nikkal.²⁸ Da der Mondgott einen westsemitischen Namen trägt – vermutlich eine Bezeichnung des als Sichel am Himmel sichtbaren Neumondes²⁹ –, lässt sich nicht der Schluß ziehen, daß Nērab gewissermaßen ein Filiationkult von Ḥarrān war.

Nikkal wird zusammen mit ihrem Gemahl Sīn in einem altaramäischen Vertragstext, den Bar-ga'yā von Katak und Matī'-'ilu von Arpad schlossen, erwähnt. Die Inschrift steht auf einer Basaltstele, die in Sfīre bei Aleppo gefunden wurde.³⁰

Da der Mondgott in Syrien im Gegensatz zu seiner Paredra seinen heimischen Namen größtenteils bewahrt hat, kann man annehmen, daß in erster Linie die Götternamen einer *interpretatio babylonica* unterzogen wurden. In Ugarit und Nērab blieb der Mondgott von einer Namensänderung verschont, während seine Gemahlin sich generell einen Namen sumero-akkadischer Herkunft zulegte. Nur wenn sich zeigen ließe, daß der Mondgott in Syrien nicht in eine Familie eingebunden gewesen war, müsste man annehmen, daß er

²⁵ zur Namensform vgl. Beyer (Fn. 21), 100 Anm.1/104 Anm.1 und Theuer (Fn. 16), 364. 373. 374

²⁶ Edzard (Fn. 7), 116f, Tallqvist (Fn. 7). 432-434; Hildegard/Julius Lewy: The God Nusku, in: *Orientalia* 17 (1948), 146-159; Michael Herles: *Wandel der Götterdarstellungen in der nachaltbabylonischen Zeit I*: Phil. Diss. Halle 2005, 206-208.

²⁷ Green (Fn. 2), 19-43; vgl. auch Herles (Fn.26), 160-162 u.ö., bes. 306f..

²⁸ Green (Fn. 2), 27.34.36.38; Theuer (Fn. 16), 323-369 bes. 325.326 u.ö., vgl: noch Peter Jensen: Nik(k)al-Šarratu – שרה in Ḥarrān, in: *Zeitschrift für Assyriologie* 11 (1896), 293-301.

²⁹ hebr. *šāhar "Mond", altäth. šāhr "Mond, erster Monatstag", arab. šāhr^{un} „Mond, Neumond“, jüd.-aram. saḥārā; syr. sahrā, mand. sīrā, vgl. Wolf Leslau: *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic). Ge'ez - English / English - Ge'ez. With an index of the Semitic roots*, Wiesbaden 1987. Repr. ebd. 1991, 528.

³⁰ Stele I Z.9: KAI nr. 222. Nusku wird vor dem Paar Sīn und Nikkal erwähnt, deren Namen jedoch größtenteils ergänzt sind (Z.8f.). Vgl. dazu Theuer (Fn. 16), 371-373.

Der Siebenschläfer – Funktion einer Legende

Matthias Vogt (Halle)

1. Einleitung

Ist der Siebenschläfer naß,
regnet's ohne Unterlaß.

Das Wetter am Siebenbrüderstag
sieben Wochen bleiben mag.

Mit solchen oder ähnlichen Reimsprüchen aus dem Bauernkalender zum Siebenschläfertag (27. Juni) ist unsere Erinnerung an die Siebenschläfer von Ephesus heute verknüpft. Die Legende selbst aber, die sich einst großer Beliebtheit auch bei uns erfreute und ihren Weg nicht nur in die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine, sondern auch in die europäischen Nationalliteraturen gefunden hat,¹ kennen nur noch wenige. Das ist um so bedauerlicher, als die Siebenschläfer nicht nur dem lateinischen Westen, sondern auch dem griechischen Osten,² den altorientalischen Nationalkirchen³ und so-

¹ Zur Verbreitung der Siebenschläferlegende im lateinischen und modernen Europa siehe Huber, *Wanderlegende*, 59-91, 128-214.

² Zur Überlieferung der Legende in griechischer Sprache, siehe Huber, *Wanderlegende*, 37-59.

³ Über die Siebenschläfer sind Texte in koptischer, christlich-arabischer, äthiopischer und armenischer Sprache überliefert. Huber, *Wanderlegende*, 36-37; Guidi, *Testi orientali*. Ganz zu schweigen von der syrischen Literatur, die uns eine Fülle von Berichten über die Siebenschläfer schon aus sehr früher Zeit gibt. Huber, *Wanderlegende*, 1-17; Allgeier, *Untersuchungen*; ders., *Älteste Gestalt*; ders., *Westsyrische Überlieferung*.

gar den Muslimen⁴ gut bekannt ist. Ausgehend von der Erwähnung der Siebenschläfer im Koran (Sure 18) entwickelt sich im islamischen Bereich eine reiche Siebenschläferliteratur nicht nur in arabischer, sondern auch in türkischer⁵ und persischer Sprache. Über letztere finden die Siebenschläfer mit ihrem Hund, der sich in der islamischen Überlieferung zu ihnen gesellt, auf einem zweiten Weg in die deutsche Literatur, um Goethe und Rückert zu ihren Siebenschläfergedichten zu inspirieren.⁶ Durch die weite Verbreitung über Grenzen der Kulturen und Religionen hinweg erfüllt die Erzählung dieser Heiligen aus Ephesus die Rolle eines gemeinsamen kulturellen Codes. Anhand von drei Verarbeitungen des Stoffes im nahöstlichen Raum – einer syrischen, einer koptischen und der arabischen Version im Koran – wollen wir im folgenden diesen gemeinsamen kulturellen Code als Phänomen koexistierender Religionsgemeinschaften untersuchen.

Dazu müssen wir zunächst den Inhalt der Legende darstellen, wie er uns in der orientalischen Überlieferung entgegentritt. Deshalb seien hier zunächst die syrischen Prosaüberlieferungen untersucht. Die griechischen und lateinischen Versionen der Legende weichen im Fortgang der Erzählung nur sehr wenig von der syrischen Version ab, wie beispielsweise der Text des Ps.-Metaphrastes zeigt. Die Unterschiede betreffen vor allem die Namen der Heiligen und ihre Zahl (sieben oder acht).⁷

2. Inhalt der syrischen Prosaüberlieferung

Der römische Kaiser (wörtlich König) Decius ordnet an, den heidnischen Göttern zu opfern. Sein Weg durch das Reich führt ihn auch nach Ephesus, wo er ebenfalls Götzenopfer anordnet, so daß die gläubigen Christen aus seiner Nähe fliehen. In der sich anschließen-

⁴ Huber, *Wanderlegende*, 18-36, 221-354; Kandler, *Bedeutung der Siebenschläfer*, 13-73. Zur Forschungsliteratur über die Siebenschläfer im islamischen Raum siehe auch Schwarzbaum, *Legends*, 54.

⁵ Über die turksprachigen Versionen cf. Weyh, *Zur Geschichte*.

⁶ Huber, *Wanderlegende*, 27, 35, 184.

⁷ Zu den Unterschieden siehe Huber, *Wanderlegende*, 91-104.

den Verfolgung der Christen, fallen viele vom wahren Glauben ab, andere erleiden das Martyrium.

In Ephesus finden sich nun acht⁸ Jünglinge aus angesehenen Familien. Während der offiziellen Opferzeremonien ziehen sie sich zurück und beten zum Gott der Christen. Sie werden jedoch von ihren Kollegen denunziert und vor den Kaiser geladen. Vor Decius legen sie ein Bekenntnis zum wahren Gott ab und weigern sich, den Götzen zu opfern. Decius gibt ihnen eine Bedenkzeit, während der sie sich frei bewegen können. Dann verläßt er die Stadt.

Die acht Jünglinge beschließen unterdessen, aus dem Besitz ihrer Eltern Almosen zu geben. Dann ziehen sie sich in eine Höhle in dem nahe der Stadt gelegenen Berg Anchilos zurück. Dort beten sie beständig und schicken einen von sich, mit Namen Jamblichus, in die Stadt, um dort Brot zu kaufen, Almosen zu geben und Erkundigungen einzuziehen. Nach einiger Zeit kehrt der Kaiser nach Ephesus zurück und gibt erneut den Befehl, die Jünglinge zum Götzenopfer zu zwingen. Durch Jamblichus von dieser Neuigkeit informiert, beten die Jünglinge in ihrer Höhle zu Gott um Erlösung von ihrer Bedrängnis und befehlen ihr Leben Gott anheim. Am Abend schlafen sie ruhig ein und sterben mit einem Bekenntnis zu Gott auf den Lippen.

Als die Jünglinge nirgends gefunden werden, befiehlt der Kaiser, ihre Väter zu bringen. Mit dem Tode bedroht, geben diese das Versteck ihrer Söhne preis und beschuldigen sie auch noch, ihr Vermögen vergeudet zu haben. Sodann gibt Gott – um die Leiber der Heiligen zu erhalten – dem Kaiser den Gedanken ein, den Eingang der Höhle mit Steinen zu verschließen, damit sie dort elendig sterben. Die beiden Bauleute jedoch, die den Befehl erhalten haben, den Eingang zuzumauern, sind heimliche Christen. Als solche wollen sie das Zeugnis der Heiligen festhalten und schreiben es auf Tafeln, die sie in der Nähe des Eingangs aufstellen.

Viele Jahre nach dem Tod des Decius kommt der gläubige Kaiser Theodosius auf den Thron. Von einer bedrohlichen Irrlehre be-

⁸ Eine Erklärung für die Achtzahl der syrischen Überlieferung versucht Huber zu geben, *Wanderlegende*, 491-509.

drückt, die die Auferstehung der Toten leugnet oder nur ein Weiterleben der Seele ohne Auferstehung des Leibes zugesteht, geht Theodosius in Sack und Asche und betet beständig zum Herrn. Weil Gott jedoch nicht will, daß seine Schafe in die Irre gehen, läßt er folgendes Geschehen sich entspinnen.

Der Besitzer des Berges, in dem sich die Leiber der acht Heiligen befinden, läßt in unmittelbarer Nähe der Höhle eine Hürde für seine Schafe errichten. Dazu werden die Steine verbaut, die einst dazu benutzt wurden, den Eingang der Höhle zu verschließen, so daß dieser nun wieder geöffnet ist. Unterdessen erwachen die Heiligen im Innern der Höhle. Ihre Leiber sind gesund und ihre Kleidung ist im selben Zustand wie am Tag ihres Entschlafens. So denken sie denn auch, sie hätten nur eine Nacht geruht. Sie beratschlagen, wie sie sich gegenüber dem Ansinnen des Decius stellen sollten, und kommen zu dem Schluß, sich nicht vor irdischen Richtern beugen zu wollen. Jamblichus wird in die Stadt geschickt, um Brot zu kaufen. Er steckt eine von den Münzen ein, die sie zur Regierungszeit des Decius mitgenommen haben. Auf dem Weg in die Stadt wundert sich Jamblichus zunächst über die Steine am Eingang der Höhle, sodann versetzen ihn die Kreuze, die an allen Stadttoren angebracht sind, in Erstaunen, ebenso wie die neuerrichteten Gebäude in der Stadt und der Sprachgebrauch der Ephesiner, die beständig beim Namen Christi schwören. Ihm wird jedoch von einem Manne auf Nachfrage bestätigt, daß es sich bei der Stadt tatsächlich um Ephesus handelt.

Als er mit einer Münze, die die Prägung des Kaiser Decius trägt, Brot einkaufen will, verdächtigen ihn die Bäcker, einen geheimen Schatz gefunden zu haben. Sie drohen, ihn bei den Behörden anzuzeigen, wenn er sie nicht daran teilhaben lassen wolle. Jamblichus, der nicht weiß, wie ihm geschieht, weiß nichts zu antworten, so daß sich die Kunde von dem Schatz schnell in der ganzen Stadt verbreitet. Von der Menge bedrängt, wird Jamblichus vor den Bischof und den Prokonsul geführt. Dort wird er verhört; als jedoch niemand seine Eltern kennt, deren Namen er nennt, wird er für einen Lügner gehalten. Jamblichus erkundigt sich derweil nach dem Kaiser Decius, den er am Vortage noch gesehen habe, und erhält die Antwort,

dieser sei schon lange tot. Als Jamblichus seine Genossen als Zeugen nennt, vermutet der Bischof ein göttliches Zeichen.

Alle zusammen brechen zur Höhle auf und finden die Heiligen. Der Bischof stößt auf die Tafel und liest daraus ihr Schicksal. Sie beten die Heiligen an und schicken zum Kaiser Theodosius. Dieser macht sich sofort auf, um die Heiligen anzubeten. In der Höhle belehrt ihn Maximilianus, einer der heiligen Jünglinge, über die Auferstehung. Dann sterben die Heiligen. Der Kaiser läßt goldene Särge für sie verfertigen; aber des Nachts erscheinen ihm die Heiligen im Traum und bitten ihn, sie in der Höhle zu lassen, denn sie seien nicht aus Gold und Silber auferweckt worden, sondern aus Staub. Durch dieses Wunder ist nun die Häresie überwunden und die Kirche im Glauben an die Auferstehung gefestigt. Der Kaiser kehrt nach Konstantinopel zurück, und hebt die Verbannung der durch die Häretiker verurteilten Bischöfe auf.

Der Text ist in mehreren Versionen überliefert, die einander sehr ähnlich sind und nur wenige Unterschiede aufweisen: Der Text des syrischen Geschichtsschreibers Dionysius von Telmaḥrē (st. 845)⁹; das Geschichtswerk eines monophysitischen Mönches, das die Legende in der Regierungszeit Theodosius' II. unterbringt¹⁰; der Text der Pariser Handschrift, Bibliothèque nationale, cod. syr. 235.¹¹ Während die Texte von Dionysius von Telmaḥrē und der *Anecdota Syriaca* nur einige Varianten aufweisen, ist der Pariser Text an einigen Stellen erweitert.¹² Diesen Zusätzen ist möglicherweise größere Bedeutung zuzumessen, als es V. Ryssel in seinem Beitrag getan hat. Denn es scheint sich nicht um „allzu üppige Auswüchse“ zu handeln, wie Ryssel meinte, um die Dionysius und der Autor des

⁹ Text bei Bedjan, *Acta*, I, 301-325. Varianten des cod. Sachau 222 (bei Bedjan, *Acta*, I, 528-534).

¹⁰ Text bei Land, *Anecdota*, III, 87-99.

¹¹ Deutsche Übersetzung von Ryssel, *Syrische Quellen* III.

¹² Eine gegenüber den drei genannten syrisch überlieferten Texten stark gekürzt erscheinende Version bietet der lateinische Text Gregors von Tours. Gregor beruft sich als Vorlage auf einen syrischen Text, der ihm von einem gewissen Iohannes Syrus übersetzt worden sein soll. Auffällig ist jedoch die Siebenzahl der Heiligen und ihre Namen (doppelte Reihe, deren eine als Taufnamen interpretiert wird, cf. Gregor von Tours, *Passio*, 377-378). Siehe dazu Peeters, *Texte original*, 373-374; Huber, *Wanderlegende*, 91-96.

Textes der *Anecdota Syriaca* den Legendentext gekürzt hätten, sondern um Erweiterungen des ursprünglichen Textes durch einen theologisch bewanderten Redaktor. Die Erweiterung betreffen nämlich in der Hauptsache die Bekenntnisse der Heiligen und die Gebete des Kaisers. Diese sind im Pariser Text an dogmatische Formeln angelehnt, und scheinen daher eher Überarbeitungen eines älteren Textes zu sein, als daß hier in den anderen Textzeugen Kürzungen angebracht worden wären. So lautet das Gebet der Jünglinge in der Pariser Handschrift: „Christus, der behufs der Rettung der Menschen herabgestiegen ist und [durch seine Geburt] von der Jungfrau sich mit dem menschlichen Leibe bekleidet hat, Gott von Gott, Licht aus dem Lichte, gleiches Wesens wie Gott, durch dessen Hand alles geworden ist, was im Himmel und was auf der Erde ist [...] zur Verehrung deines Vaters und zu der deinigen und zu der deines lebendigen und heiligen Geistes, der unerforschlichen und unfassbaren Dreiheit!“¹³ Die Anklänge an den Wortlaut des Nicaeno-Constantinopolitanum sind mehr als deutlich. Auch das Bekenntnis der Jünglinge vor dem Kaiser ist im Pariser Text deutlicher trinitarisch formuliert: „Wir haben einen verborgenen Gott, von dem Himmel und Erde voll sind, dem wir die verborgenen und reinen Opfer unseres Bekenntnisses darbringen, und dem wir Weihrauch – ihm und dem Sohne, der von ihm in die Welt gesandt worden ist, und dem heiligen Geiste, der unteilbaren Dreiheit –, reine und heilige Opfer des Bekenntnisses, aufrichtigen Sinnes darbringen [...]“.¹⁴ Bei Dionysius von Telmahrē heißt es einfach: „Wir haben einen starken Gott, von dem Himmel und Erde voll sind, dem wir die verborgenen und reinen Opfer unseres Bekenntnisses darbringen [...]“.¹⁵ Weiterhin fällt auf, daß nach dem Pariser Text, die Heiligen auch in der Höhle am Morgen „ihrer Gewohnheit nach [...] das Offizium und das Gebet vor Gott [darbrachten]“.¹⁶ Das morgendliche Offizium in Zusammenhang mit den dogmatischen Formulierungen der Bekenntnis- und Gebetstexte könnte ein Hinweis auf die Redaktionstätigkeit eines gebildeten Mönches sein. In-

¹³ Ryssel, *Syrische Quellen* III, 374.

¹⁴ Ryssel, *Syrische Quellen* III, 375.

¹⁵ Ryssel, *Syrische Quellen* II, 256.

¹⁶ Ryssel, *Syrische Quellen* III, 380.

teressant ist auch die Martyriumsvorstellung des Pariser Textes, wenn er dem ergriffenen Jamblichus folgende Worte in den Mund legt: „Wehe mir, daß ich von meinen Genossen getrennt bin! Daß doch jemand ihnen kundgethan hätte alles, was mich betroffen hat, und auch dies, daß sie mich jetzt vor den König hineinführen! Dann würden sie sogleich mit Freuden aus der Höhle herabsteigen und zu mir kommen hin vor den Richtstuhl, weil wir alle den guten Willen haben, nicht Gott zu verläugnen und die Götzen zu verehren. Wehe mir, daß ich ihres Anblicks beraubt bin, da sie doch sprachen: ‚Wir wollen uns nicht voneinander trennen, auch im Tode nicht‘“ [...].¹⁷ Die Vorstellung des Redaktors scheint hier die eines gemeinschaftlichen Martyriums zu sein, das die Heiligen anstreben und in dem sie sich gegenseitig zur Standhaftigkeit ermahnen.

Insgesamt fällt an der syrischen Prosaversion, vor allem gegenüber der koranischen Version (wie wir später sehen werden), die genaue Verortung der Legende auf. Ort der Handlung ist die Stadt Ephesus und der nahegelegene Berg Anchilos, der also auch namentlich genannt wird. Ebenso werden die Namen der Jünglinge genannt, sowie die der beiden christlichen Bauleute (Athenodoros und Arabios), die den Eingang zur Höhle vermauern sollen, und des Besitzers der Höhle (Adolios). Der erste Teil spielt zur Zeit des Kaisers Decius (249-251). Die Restauration des heidnischen Opferkultes in Verbindung mit der Verfolgung der Christen wird zutreffend geschildert. Die zweite Hälfte der Legende wird in die Zeit des Kaisers Theodosius (408-450), des Sohnes des Arcadius, gelegt. Zu dieser Zeit habe sich eine Häresie verbreitet, deren Haupt der Bischof Theodorus, gewesen sein soll. In Ephesus amtieren zu dieser Zeit der Prokonsul Augustus und der Bischof Mares. Wir sehen also, daß die Legende in Ort und Zeit klar verortet ist und daß alle wichtigen Personen – quasi zur Beglaubigung der Erzählung – namentlich genannt werden. Hierbei muß angemerkt werden, daß diese Verortung eine fiktive ist,¹⁸ denn weder läßt sich ein Bischof Mares für die Stadt Ephesus anderweitig nachweisen, noch findet sich ein Berg namens Anchilos in der näheren oder ferneren Umgebung der Stadt. Auch die Unkenntnis der verflossenen Zeit zwischen dem

¹⁷ Ryssel, *Syrische Quellen* III, 383.

¹⁸ Siehe dazu Huber, *Wanderlegende*, 57-58.

Tode des Decius und dem Erwachen der Jünglinge zur Zeit des Theodosius zeigt dies. Denn die Dauer des Schlafes wird mit 372 Jahre angegeben, wobei sie doch, ginge es nach den Regierungszeiten der beiden Kaiser, höchstens 200 Jahre betragen dürfte. Eine häretische Strömung, die die leibliche Auferstehung in Abrede stellt, oder gar deren Haupt, der Bischof Theodorus, läßt sich für die in der Legende genannte Zeit auch nicht belegen. Aus historisch-kritischer Sicht ist die Verortung also mehr als zweifelhaft; das ändert aber nichts an der Tatsache, daß sie für den mittelalterlichen Rezipienten durch die Angabe dieser Daten glaubhaft belegt war.

Desweiteren fällt die äußerst pro-byzantinische Tendenz des Textes auf, was für einen syrischen Text nach den kirchenpolitischen Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts keineswegs selbstverständlich ist.¹⁹ Dem Kaiser Theodosius wird eine besondere Legitimation seiner Herrschaft zuerkannt, indem er als Kämpfer gegen die Häretiker auftritt, dem Gott Unterstützung leistet durch die Auferweckung der Jünglinge. So heißt es im Pariser Text, daß Gott die Leiber der Entschlafenen aufbewahrt habe, „daß er das Licht des Trostes über den König Theodosius und über das ganze Volk und die Kirche Christi scheinen lasse, damit er samt seinen Eltern mit dem von Gott gespendeten Siegeskranze die Vollkommenheit erlange [...]“.²⁰ Auch das Gebet des Kaisers spricht eine ähnliche Sprache: „Ich danke dir, Christus, du Herr des Himmels und der Erde, und verehere dich, daß von der Sonne deiner Gerechtigkeit das Licht deines Erbarmens mir aufgegangen ist und die Leuchte meiner Bekennerchaft unter den Lampen meiner Vorfahren nicht verlöscht ist, und daß der Edelstein meines Glaubens nicht seinen Glanz verloren hat und nicht aus dem sieghaften Diadem des gläubigen Königs Konstantinus herabgefallen ist.“²¹ Der Text ist also auch gut geeignet

¹⁹ Auch wenn Theodosius in der Zeit vor dem Konzil von Chalkedon, durch seinen Oberkämmerer Chrysaphius beeinflusst, eine pro-alexandrinische Kirchenpolitik vertritt, d.h. die christologische Position der nach Chalkedon entstandenen sog. monophysitischen Kirchen unterstützt.

²⁰ Ryssel, Syrische Quellen III, 379.

²¹ Ryssel, Syrische Quellen III, 386. Gregor von Tours: „Gratias ago tibi, domine Iesu Christe, sol iustitiae, qui dignatus es tenebras mortalium tuae veritatis luce respargere; gratias tibi ago, qui non permisisti lucernam confessionis meae tetris assertionum caliginibus abvelari.“ Passio, 386.

zur Legitimation der Herrschaft der oströmisch-byzantinischen Herrscher in der Nachfolge des Theodosius, der hier als vorbildlicher, gläubiger Kaiser in der Nachfolge Konstantins dargestellt wird.

3. Die Homilie des Jakob von Sarug

Stellt man der syrischen Prosaversion die Homilie von Jakob von Sarug (ca. 451-521)²² gegenüber, so fällt zunächst auf, daß die Geschichte wesentlich weniger beglaubigt ist. Sie ist zwar wie die Prosaversion örtlich und zeitlich verortet – die Stadt Ephesus sowie die Kaiser Decius und Theodosius für den Zeitpunkt des Entschlafens und Erwachens der Heiligen werden namentlich genannt – sonst hält sich Jakob aber sehr zurück mit der Einführung von Namen. Von den Jünglingen erscheint nur der Name des Jamblichus (*Yamliḥā*, Vers 44) und der seines Vaters Rufus (*Rūfus*, Vers 67), die anderen Jünglinge bleiben ungenannt. Auch fällt der Name des Berges, in dem die Höhle liegt, nicht, ebensowenig wie die Namen des Bergbesitzers, der beiden Bauarbeiter, die die Höhle vermauern, des Ketzerbischofs, des Bischofs von Ephesus zur Zeit der Auferweckung und des Prokonsuls. Für den Autor der Homilie bedarf die Erzählung also nicht der Beglaubigung, die im Gegensatz dazu in der Hagiographie von besonderer Bedeutung ist, da hier keine der auftretenden Personen ungenannt bleibt. Das entspricht ganz dem Charakter der Homilie, denn sie setzt ja nicht nur voraus, daß der Inhalt des ausgelegten Textes bekannt ist, sondern natürlich darüber hinaus auch, daß der Hörer oder Leser das Geschehen bereits als wahr anerkannt hat. Wo die Legende die Realität des Geschehens wegen seiner Wunderlichkeit dem Adressaten gegenüber bekräftigen und beglaubigen muß, kann die Homilie auf derartige Techniken weitgehend verzichten. So dienen denn die Namen, die bei Jakob von Sarug genannt werden, nicht der Beglaubigung, sondern ausschließlich der Verortung und der Lebendigkeit der Erzählung. Das Fehlen der übrigen Namen fällt nicht weiter auf, weil sie weder für die Verständlichkeit des Geschehens noch für die Aussageabsicht des Autors von Bedeutung sind.

²² Über Jakob von Sarug cf. *RAC*, XIX, 1217-1227; *TRE*, XVI, 470-474; Kollampampil, *Jacob of Serugh*, 1-36. Zur Homilie siehe auch Jourdan, *Sept Dormants*, 52-78.

Zwar ist die Aussageabsicht des Homilienautors nicht grundsätzlich verschieden von der des Legendenerzählers, beide dienen der Erbauung und Ermahnung, die Verarbeitung des Materials ist jedoch völlig verschieden. Das beginnt mit der äußeren Form, Jakob faßt seine Homilie in Distichen aus je zwölf Silben ab, das von den Westsyrern sogenannte *Metrum* des Mär Jakob.²³ Sodann fehlt in der Homilie, wie gerade besprochen, die Beglaubigung durch die Nennung zahlreicher Details und Eigennamen. Der bedeutendste Unterschied in der Verarbeitung ist jedoch die Tatsache, daß Jakob seine Homilie unter ein Thema stellt. Zu dem der Prosaform der Legende ebenfalls eigenen Thema der Auferstehung des Leibes, für die die Erzählung ein Zeugnis sein soll, stellt Jakob nämlich das biblische Thema vom Guten Hirten (Jh. 10:1-30) und den bedrohten Schafen. Verweise auf dieses Thema finden sich an sechs Stellen der Homilie (Vers 2, 14, 29-30, 48, 91, 94). Gleich zu Beginn der Homilie, in Vers 2, heißt es: „Guter Hirt, der von seiner Herde sich auserwählt die Schafe/ Und sie vereinigt in der Hürde der Höhle, daß sie bei ihm seien!“ Dieser Vers bildet nicht nur die Einführung des Themas, sondern erinnert die Hörer zugleich an die prophetischen Heilsversprechen (Mi 2:12) und gemahnt an das Weltgericht (Mt. 25:32-33). Auch das mehrmals gebrauchte Bild von den Wölfen, die die Schafe bedrohen (Vers 14, 29, 48) ist biblisch und erinnert an Apg. 20:28-29 und Jh. 10:11-13. Wie zur Abrundung der Homilie findet sich das Thema noch einmal ganz am Schluß (Vers 94), wo noch einmal das Bild des Hirten aufgegriffen wird, der sich die Schafe aus seiner Herde auswählt, um sie ins Himmelreich zu führen. Das Thema vom Guten Hirten und seinen Schafe bildet auf diese Weise einen Rahmen für die gesamte Erzählung.

Aber auch sonst läßt sich eine Annäherung der Erzählung von den Jünglingen an biblische Motive erkennen. Gleich zu Beginn (Vers 1-5) finden sich mehrere biblische Bilder, doch dazu später, weil sie mehr die Funktion einer Eröffnung der Homilie haben, als den Stoff selbst mit biblischen Motiven zu durchdringen. Hier fällt sicherlich am meisten auf, daß Jamblichus, der Jüngling, der sich in die Stadt begibt, um Brot zu kaufen und Neuigkeiten zu erfahren, als zwölfjähriges Kind geschildert wird. So heißt es, daß der So-

²³ Cf. Khouri-Sarkis, *Mètres poétiques*.

phist, den Jamblichus nach dem Kaiser Decius fragt, sich wundert, „über dieses Kind, das Tiefes verriet“ (Vers 75b). Und kurz darauf sagt er: „Ich sehe in dir einen Zwölfjährigen“ (Vers 77a). Es besteht kein Zweifel daran, daß Jakob diese Szene nach der Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel (Lk. 2:41-52) gestaltet hat. Denn nicht nur das Alter von zwölf Jahren (das ansonsten für jemanden, der entschlossen ist, den Märtyrertod zu erleiden, nicht sehr glaubhaft wäre) ist auffällig, sondern auch die Bemerkung „dieses Kind, das Tiefes verriet“ erinnert stark an den jungen Jesus, über dessen Verstand sich die Zuhörer wundern (Lk. 2:46-47).

Kommen wir nun zu den Worten, mit denen einer der Jünglinge seine Kameraden zur Standhaftigkeit auffordert, als sie vor den Geräuschen der anrückenden Menge erschrecken, die von Jamblichus zur Höhle geführt wird. Da spricht einer von ihnen: „Auf! Fasset Mut und ziehet die Waffen des Glaubens an!// Und wir vertrauen auf Gott, daß er uns helfe/ Und uns stärke und leite nach seinem Willen“ (Vers 83b-84). Der Jüngling gebraucht hier das paulinische Bild von den Waffen des Glaubens (2Ko. 6:7, 1Th. 5:8 und v.a. Eph. 6:16). Diese Formulierung bietet sich nun nicht nur inhaltlich an, es ist sicherlich auch kein Zufall, daß Jakob von Sarug hier die Ermahnung des Apostels Paulus an die *Epheser* aufgreift, der mit dem breit ausgeführten Bild von der Rüstung des Glaubens für den Eintritt für das Evangelium (Eph. 6:10-17) seinen Brief zum Ende führt.²⁴

Neben weiteren biblischen Bildern (Bezeichnung der Heiligen als „Söhne des Lichts“ nach Jh. 12:36, Eph. 5:8, 1Th. 5:5) finden sich jedoch auch nicht-biblische Bilder, wie das vom Schatz des Lebens (Vers 80, 81, 87).

Besondere Gestaltung haben natürlich Anfang und Schluß der Homilie erfahren. Jakob beginnt seine Homilie mit einem Gebet (Vers 1): „Sohn Gottes, dessen Türe geöffnet wird dem, der zu dir ruft,/ Öffne mir deine Türe: ich will besingen die Schönheit der Söhne des Lichts!“ Der Ausdruck „Söhne des Lichts“ weist schon auf die Rolle der heiligen Jünglinge hin, die wie die Söhne des

²⁴ Die historisch-kritische Einordnung des Epheserbriefes als deutero-paulinisch spielt für die zeitgenössische Rezeption natürlich keine Rolle.

Lichts aus 1Th. 5:1-11 rufen können „damit, ob wir wachen oder schlafen, wir zugleich mit ihm [Jesus Christus] leben“ (1Th. 5:10) oder auf den Ruf, den die Söhne des Lichts aus Eph. 5:1-14 hören: „Wach auf, der du schläfst, und steh auf von den Toten, so wird dich Christus erleuchten“ (Eph. 5:14). Beide Abschnitte aus den Paulusbriefen, die von den Söhnen des Lichts reden, handeln also auch von der Auferstehung, und so führt Jakob von Sarug auch dieses Thema gleich zu Beginn seiner Homilie mit ein.

Darauf folgt in Vers 2 das andere Thema der Homilie: der Gute Hirte. „Guter Hirt, der von seiner Herde sich auswählt die Schafe/ Und sie vereinigt in der Hürde der Höhe, daß sie bei ihm seien!“ Da wir dieses Thema schon behandelt haben, können wir gleich zum nächsten Vers schreiten, der erneut Christus lobt im Bilde des Landmannes und die Heiligen im Bild der Weizenkörner (vgl. Mt. 13:24-30, 36-43): „Gepriesen sei der Landmann, der aus dem Unkraut die Weizenkörner sammelt/ Und sie sät auf das Lebensfeld des Himmelreiches!“. Die Heiligen, die zur guten Saat gehören, werden von Christus auserlesen und zum ewigen Leben berufen. Vers 4 nennt explizit das Thema der Homilie: „Über Kinder, Söhne von Vornehmen aus Ephesus,/ Obliegt mir, einen Memra zu halten vor den Zuhörern.“ Und Vers 5 redet direkt die Zuhörer an: „Horchet auf mich, Arbeiter, und lobsinget, ihr Hochzeitsgäste!“ Gleichzeitig bildet der Vers eine Art *captatio benevolentiae*, indem die Hörer als Arbeiter (*pā'lē*) im Weinberg (Mt. 20:1-16) und als Gäste bei der Hochzeit des Lammes (Off. 19:6-9)²⁵ bezeichnet werden. Daran schließt sich die eigentliche Geschichte der Jünglinge. Die Homilie schließt mit einer Doxologie, die noch einmal das Thema vom Guten Hirten, sowie das Bild der Hochzeit aufgreift: „Gepriesen sei der Hirt, der die Schafe aus seiner Herde ausgewählt hat/ Und ihnen zum Erbe gab das Brautgemach, das Paradies und das Himmelreich!“ (Vers 94).

²⁵ Sollte hier nicht an eben diese Hochzeit des Lammes gedacht sein, auch wenn die Apokalypse des Johannes sich zunächst nicht im Kanon der syrischen Kirche findet? Sony, *Méthode exégétique*, 71.

4. Das koptische *Difnār*

Neben der syrischen Homilie des Jakob von Sarug liegt uns eine weitere Verarbeitung des Motivs der Siebenschläfer in der christlich-orientalischen Literatur vor. Das *Difnār* der koptischen Kirche enthält für den 20. Mesra (26. August) zwei Hymnen (dort in Anlehnung an die nach den Oden gesungenen Lieder mit Psali überschrieben), die das Martyrium und die Auferstehung der Heiligen zum Thema haben.²⁶ Das *Difnār* (Antiphonarium) enthält Biographien der Heiligen in hymnischer Form für die Heiligenfeste. Die Zusammenstellung des *Difnār* wird dem Patriarchen Gabriel II. (1131-1145) zugeschrieben, enthält aber älteres Material.²⁷ Die Hymnen des *Difnār* werden je nach dem Wochentag nach einer unterschiedlichen Melodie gesungen, von Sonntag bis Dienstag nach der Melodie „Adam“, von Mittwoch bis Samstag nach der Melodie „Batos“. Ihren liturgischen Ort haben die Hymnen des *Difnār* in der Psalmodia, die nach der Komplet sowie nach dem Mitternachts- und Morgengebet gesungen wird. Wird die *Difnār*-Hymne in der Psalmodie nach dem Mitternachtsgebet gesungen, wird sie nach der Komplet durch die entsprechende Lesung aus dem Synaxarium ersetzt. In der Ordnung der Psalmodie steht die *Difnār*-Hymne nach dem Psalm, den Oden und Psali und folgt auf die Theotokie mit ihrem Lobš. In der Psalmodie nach dem Mitternachts- und Morgengebet folgen Credo, Kyrie und Trishagion.²⁸ Man könnte sagen, daß die Hymnen des *Difnār*, die an das Leben der Heiligen des Tages erinnern, die Funktion einer Schriftlesung haben, die dem Tag neben den feststehenden Teilen der Gottesdienstordnung sein eigentümliches Gepräge geben.

Gegenüber der Homilie und erst recht gegenüber der Prosaform der Legende fällt zunächst die Kürze dieser Hymnen auf. Die erste

²⁶ Gedruckter Text bei Guidi, *Testi orientali*, 13-15 nach dem Cod. Mus. Borgiano L.IV,3. Die Hs. des Antonius-Klosters, Nr. 289 (alte Nr. 333), fol. 126-132, enthält wörtlich denselben Text mit einigen Varianten in der Vokalschreibung. Eine Kopie der entsprechenden Passage wurde mir freundlicherweise von Dr. Gawdat Gabra zur Verfügung gestellt.

²⁷ Siehe dazu Gabra, *Untersuchungen I*, 52; id., *Untersuchungen II*, 62-64.

²⁸ Burmester, *Egyptian or Coptic Church*, 108-111; *CE*, III, 900b-901a; *CE*, VI, 1727a-b.

umfaßt zwölf, die zweite zehn Verse, sieht man von den Schlußformeln ab. Dieser relativ kleine Umfang der Hymnen erfordert nun, daß der Inhalt der Legende auf seine wesentlichen Punkte reduziert wird und daß – was übrigens auch bei der Homilienform schon der Fall war – auf erklärende Wendungen ganz verzichtet wird. Die Kenntnis der Legende wird also vorausgesetzt, was bei der liturgischen Verarbeitung eines Stoffes ja auch nicht verwunderlich ist. Dennoch wird auf die Verortung auch in der liturgischen Form nicht verzichtet, der Name der Stadt Ephesus wird genannt, der Kaiser Decius als Verfolger und der Kaiser Theodosius als Endpunkt des Schlafes. Die Dauer des Schlafes wird wie in den bereits besprochenen Versionen mit 372 Jahren angegeben. Die zweite Hymne nennt zusätzlich die Namen der sieben Jünglinge (Archelides, Diometios, Sabbastios, Probatios, Eugenios, Stephanos, Kyriakos, Vers 4) und ihren Stand (ΝΙΝΙΩΤΉ ΝΤΕ ΠΟΥΡΟ, Vers 5), verzichtet aber darauf, die Dauer des Schlafes genau anzugeben. Die Sekte, die die Auferstehung leugnet wird im ersten Psali „Sadduzäer“ (ΣΑΝΣΑΛΛΟΥΚΕΟΣ, Vers 9) genannt, im zweiten allgemein als Häretiker (ΝΙΗΕΡΕΤΙΚΟΣ, Vers 10) bezeichnet. Auf eine weitere Beglaubigung des Geschehens kann die Liturgie aber, ganz wie die Homilie, verzichten.

Auffallend ist, vor allem gegenüber der Homilie Jakobs, daß der Stoff ganz aus sich heraus verstanden wird, ohne an biblische Themen angeknüpft zu werden. Es wird nur die Geschichte der sieben Heiligen erzählt, ohne daß diese in der Hymne kommentiert würde, auch nicht durch besonderes Hervorkehren der Tugenden der Heiligen – sie werden also nicht zu einem Exemplum stilisiert, wie das in der Prosaversion der Fall ist. Allein dem Eingreifen Gottes wird Lob gezollt, indem es im ersten Psali heißt „Der menschenliebende Gott bedeckte sie“ (Vers 7) und im zweiten „Gott aber hütete sie unter dem Schatten seiner Flügel und bedeckte sie“ (Vers 8). Dieser Ausdruck nimmt die Formulierung mehrerer Psalmen auf (Ps. 17:8, 36:8, 63:8) und ist damit die einzige Stelle, die biblisches Sprachgut aufgreift. Dabei ist es sicherlich kein Zufall, daß hier die Sprache des Psalmisten aufgegriffen wird, da die Psalmen im Rahmen der Liturgie der Psalmodie (2. und 4. Ode) eine besonders wichtige Rolle spielen.

5. Sūrat al-kahf (Sure 18)

Der Koran bietet in Sure 18 eine Version der Siebenschläferlegende im Rahmen der üblichen Surenkomposition. Sure 18 gehört, nach Nöldeke-Schwally,²⁹ der II. mekkanischen Periode an, und enthält einige medinensische Einschübe. Nöldeke-Schwally kennzeichnen diese Periode folgendermaßen: „An die Stelle der gewaltig erregten Phantasie und des Enthusiasmus der ersten Periode tritt mehr und mehr die ruhige Betrachtung. Der Prophet sucht seine Sätze durch zahlreiche Beispiele aus der Natur und Geschichte zu erläutern.“³⁰ Dabei spielen die Erkenntnis Gottes aus den in der Natur verbreiteten Zeichen (*āyāt*) eine wichtige Rolle ebenso wie Erzählungen aus dem Leben der früheren Propheten, die als Belege für die koranischen Lehren, zum Trost der Anhänger Muḥammads und zur Warnung seiner Feinde dienen. Festzustellen ist dabei eine „große Familienähnlichkeit“ dieser Propheten mit Muḥammad, da sie sich häufig in ähnlichen Situationen befinden wie der Prophet des Islam.³¹

Sure 18 weist, wie die meisten Suren der II. mekkanischen Periode, eine Ringkomposition auf. Sie beginnt mit einer Offenbarungsbestätigung (Vers 1-8), enthält dann in ihrem Hauptteil prophetische Erzählungen und Gleichnisse (Vers 9-102) und schließt mit einer erneuten Offenbarungsbestätigung, die in einen eschatologischen Ausblick eingebettet ist (Vers 103-110).³² Der Hauptteil umfaßt neben der Siebenschläfererzählung (*ahl al-kahf*, Vers 9-31), die der Sure ihren Namen gegeben hat, verschiedene Gleichnisse und Polemik (Vers 32-59), eine Erzählung über den Propheten Mūsā (Vers 60-82) und eine über Dū l-Qarnayn, den Zweigehörnten, der in der islamischen Tradition gewöhnlich mit Alexander dem Großen identifiziert wird (Vers 83-102).³³

²⁹ Nöldeke, Schwally, *Geschichte*, I, 140-143.

³⁰ Nöldeke, Schwally, *Geschichte*, I, 118.

³¹ Nöldeke, Schwally, *Geschichte*, I, 119-120.

³² Zur Ringkomposition cf. Neuwirth, *Studien*, 242-243. Zur Einteilung der Sure cf. *ibid.*, 268.

³³ Zu den Gleichnissen und Prophetenerzählungen der Sure siehe auch Huber, *Wanderlegende*, 339-354.

Welches ist nun die Stellung dieser Sure innerhalb der Verkündigung des Korans und der sich herausbildenden islamischen Kultgemeinschaft? Die Beantwortung dieser Frage ist zentral für das Verständnis des Textes im Vergleich zum syrischen und koptischen Text, entstammt doch der syrische Text einem homiletischen Kontext, der koptische einem liturgischen. A. Neuwirth zeichnet in einem Aufsatz die Entwicklung der islamischen Liturgie parallel zur Kanonbildung nach.³⁴ Für sie – und ihrer These wollen wir uns hier anschließen – werden zunächst die vorislamischen Gebetsriten an der Ka'ba als Rahmen für die Koranrezitation übernommen. Die Suren der frühmekkanischen Periode spiegeln also das Grundmuster der Riten mit ihren in raschem Rhythmus wiederholten Formen wider.³⁵ Doch mit der Trennung Muḥammads und seiner Anhänger von dieser Gebetsgemeinschaft und der Gründung einer eigenen islamischen Kultgemeinde ändert sich auch die Form des Gottesdienstes und somit die Form der Suren als Rezitationstexte. Die mittelmekkanischen Suren, zu der auch die hier besprochene Sure 18 gehört, reflektieren stärker jüdisch-christliche Wortgottesdienste mit einer eigenen Schriftlesung. Die „Geschichtssuren“ mit eigener Narratio im Mittelteil sind zu verstehen als die Perikopisierung eines Buches, oder besser *des* Buches (*al-kitāb*), aus dem nun im Rahmen des Gottesdienstes schubweise Offenbarungen ergehen. Um die sich so ergebenden Perikopen aus dem himmlischen Buch herum, die vor allem aus Geschichtserinnerungen oder Geschichtsdeutungen bestehen, werden hymnische, polemische und offenbarungsbestätigende Teile angeordnet, um eine liturgische Ordnung zu erreichen.³⁶ Die Entwicklung der Sure sowie des Gottesdienstes gehen in der medinensischen Periode weiter hin zu einer Predigtform, in der mehr und mehr die Deutung der Gegenwart im Mittelpunkt steht.³⁷ Dies geht aber bereits über die Entstehungszeit der Sure 18 hinaus und ist für unsere Zwecke hier nicht mehr von Bedeutung.

Wichtig ist folgendes: Sure 18, in der sich die Erzählung von den Siebenschläfern findet, entstammt einem liturgischen Kontext. Da

³⁴ Neuwirth, Rezitationstext.

³⁵ Neuwirth, Rezitationstext, 82-88.

³⁶ Neuwirth, Rezitationstext, 88-94.

³⁷ Neuwirth, Rezitationstext, 95-99.

sich die Anhänger Muḥammads zu diesem Zeitpunkt bereits von den übrigen Mekkanern abgesondert haben, also eine eigene Kult- und Gebetsgemeinschaft bilden, richtet sich die Rezitation des Textes nicht an Ungläubige, die zuerst von der Wahrheit der Offenbarung überzeugt werden müssen, sondern an Gläubige, für die der erzählende Teil der Sure als Rezitationstext für den Gottesdienst eine Bestätigung und Bekräftigung des schon erlangten Glaubens bildet. Wie sich dies in der koranischen Version der Siebenschläfererzählung widerspiegelt, sei im folgenden dargestellt.

Die Sure beginnt mit einer Doxologie auf den Sender der Offenbarung: „Lob sei Gott, der seinem Knecht das Buch herabgesandt hat, ohne es zu entstellen, vielmehr in gerader Form, damit dieser vor der großen Gewalt, die von Gott ausgeht, warne und den Gläubigen, die Gutes tun, verheiße, daß ihnen schöner Lohn zuteil wird, bleiben sie doch auf ewig im Paradies!“ (Vers 1-3).³⁸ Mit einbegriffen in diese Doxologie ist eine Offenbarungsbestätigung („der das Buch herabgesandt hat, ohne es zu entstellen“) und eine Verheißung an die Menschen, wenn sie den Worten des herabgesandten Buches Glauben schenken und Folge leisten. Gleich darauf folgt eine Mahnung, die sich vor allem an die Christen richtet: „Und damit er die warne, die behaupten, Gott habe sich einen Sohn genommen. Weder sie noch ihre Väter besitzen Wissen darüber! Ungeheuerlich ist das Wort, das ihnen von den Lippen geht! Nichts als Lüge behaupten sie!“ (Vers 4-5). Die folgenden Verse sind ein Zuspruch an den Propheten und sprechen von der Prüfung des Menschen (Vers 6-8).³⁹ In diesen Kontext tritt in den folgenden Versen die eigentliche Siebenschläfererzählung. Der hymnischen Einleitung entsprechend kann man in der Erzählung eine Illustration der von Gott und seiner Offenbarung ausgehenden warnenden Gewalt erwarten, die den Gläubigen Lohn verspricht, denen aber, die behaupten, Gott habe

³⁸ Deutsche Übersetzung dieser und der folgenden Koranverse von Nagel, *Koran*. Einen, wenn auch bescheidenen, Kommentar zur koranischen Siebenschläfererzählung bietet Jourdan, *Sept Dormants*, 80-107.

³⁹ Die Verse 1-7, bzw. 1-8, werden von einigen muslimischen Kommentatoren nicht für mekkanisch, sondern für medinenisch gehalten. T. Nagel weist aber darauf hin, daß sich der Vorwurf „Gott nahm sich einen Sohn“ sonst fast nur in mekkanischen Suren findet, während sich die Thematik der Polemik gegen die Christen in medinensischer Zeit verschiebt zu „Der Messias ist Gottes Sohn.“ Nagel, *Medinensische Einschübe*, 50-51.

einen Sohn – oder weiter gefaßt, die Vielgötterei betreiben – eine Warnung ist.

Die Erzählung bietet zunächst einen Überblick über das Geschehen: „Einst hatten sich junge Männer in eine Höhle zurückgezogen. Sie flehten: ‚O unser Herr, schenk uns Barmherzigkeit von dir und bereite für uns in unseren Angelegenheiten einen rechten Pfad!‘ Da schlugen wir ihnen auf die Ohren, so daß sie (betäubt) eine Anzahl von Jahren in der Höhle blieben. Dann erweckten wir sie wieder, um zu erfahren, welche der Gruppen am besten den Zeitraum zählen konnte, den sie dort geblieben waren.“ (Vers 10-11). In dieser Kurzfassung tritt neben die Warnung vor dem Polytheismus die zentrale Frage, unter der das Geschehen betrachtet werden soll, nämlich die Frage nach der Dauer des Aufenthaltes in der Höhle.⁴⁰ Die christliche Tradition ist sich ja gerade in diesem Punkte nicht einig, auch wenn in den im Rahmen dieses Beitrages besprochenen Texten immer die Zahl 372 genannt wird. Andere Überlieferungen enthalten unterschiedliche Angaben zu dieser Frage.⁴¹

Nun folgt eine ausführlichere Darstellung der Geschichte der Jünglinge, die sich vor der Vielgötterei ihrer Landsleute in den Spalt einer Höhle zurückziehen und dort zusammen mit ihrem Hund einschlafen, bis sie von Gott wieder geweckt werden. In dieser Narratio treten nun neben die zentrale Frage der Dauer Elemente, die sich schon in der christlichen Legende als zentrale Punkte finden und die auch in der Einleitung zu Sure 18 bereits angeschnitten wurden. Das ist zunächst die Verehrung einer Vielzahl von Göttern, denn die Jünglinge sprechen: „Unser Herr ist der Herr des Himmels und der Erde. Nie werden wir einen anderen Gott an seiner Stelle anrufen. Wir würden dann Abwegiges reden. Diese da, unser Volk, haben sich an seiner Statt andere Götter genommen. Warum bringen sie nicht eine klare Vollmacht hierzu bei? Wer begeht größeren Frevel als der, der über Gott Lügen verbreitet?“ (Vers 14-15). Bereits in der Einleitung wurde ja auf den Frevel derer verwiesen, die von einem Sohn Gottes sprechen (Vers 4-5). Sodann klingt das Thema des Lohnes an, indem es heißt: „Euer Herr wird euch dann

⁴⁰ Siehe dazu auch Nagel, *Koran*, 66-67.

⁴¹ Siehe hierzu die Übersicht bei Huber, *Wanderlegende*, 102.

etwas von seiner Barmherzigkeit hinbreiten und euch in euren Angelegenheiten Vorteile verschaffen!“ (Vers 16) und weiter „Wen Gott rechtleitet, der ist auf dem richtigen Weg“ usw. (Vers 17). Die Erzählung steht also nicht isoliert von der Einleitung da, sondern greift die darin angeschnittenen Themen wieder auf und bietet eine Illustration.

Mit dem Erwachen der Jünglinge wird dann aber die zentrale Frage wieder aufgeworfen, nämlich die nach der Dauer des Schlafes: „In diesem Zustand erweckten wir sie, damit sie einander befragten. Einer von ihnen stellte die Frage: ‚Wie lange seid ihr hier drinnen geblieben?‘ Und sie erwiderten: ‚Einen Tag oder den Teil eines Tages!‘ und fuhren fort: ‚Euer Herr weiß am besten, wie lange ihr geblieben seid.‘“ (Vers 19). Mit dem Bericht über ihre Entdeckung treten dann aber scheinbar wieder andere Fragestellungen in den Mittelpunkt: „damit man wisse, daß Gottes Versprechen die Wahrheit ist und daß an der Stunde des Gerichts nicht gezweifelt werden kann.“ (Vers 21). Nach einer eingeschobenen Diskussion der Frage, ob es sich um drei, fünf oder sieben Schläfer gehandelt habe, zu denen jeweils ihr Hund kommt, wird endlich die zentrale Frage beantwortet: „Sie waren in ihrer Höhle 300 Jahre geblieben, und dann weitere neun. Sprich: ‚Gott weiß am besten, wie lange sie blieben. Er kennt das Verborgene der Himmel und der Erde.‘“ (Vers 25-26). Dann tritt wieder ein anderer Punkt in den Vordergrund, nämlich die Teilhabe an der Macht des einen Gottes: „An seiner Statt haben sie keinen Freund, und niemanden läßt er an seiner Macht teilhaben.“ (Vers 26). Hier geht es offenkundig wieder um das christliche Jesusbild. Die Teilhabe an der göttlichen Macht durch andere wird durch die Erzählung von den Schläfern widerlegt, weil sie ja auf die Verehrung des einen Gottes gesetzt haben und dafür von diesem Gott den Lohn empfangen haben.

Was aber ist nun der Sinn der zentralen Frage nach der Dauer des Schlafes? Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß von den Christen keine eindeutige Antwort auf diese Frage gegeben werden konnte, daß vielmehr die Angaben dazu stark voneinander abwichen. Woher hat Muḥammad dann aber das Wissen darum? Die Antwort: Da bei den Menschen Unklarheit darüber herrscht, kann er sie nur durch eine göttliche Offenbarung erhalten haben. Darauf weist auch

der zunächst kontextlos erscheinende Einschub der Verse 23 und 24 hin, in dem der Prophet dazu aufgefordert wird, seinen Absichtserklärungen stets die Worte „Es sei denn, Gott will es!“ hinzuzufügen. Die Kommentatoren erklären, Muḥammad habe ohne diesen Zusatz seinen Hörern versprochen, ihnen die Antwort auf die Frage der Dauer zu geben. Daraufhin sei er von Gott in der genannten Weise ermahnt worden. Gerade dieser Einschub will aber besonders darauf hinweisen, daß Muḥammad die Antwort auf diese Frage eben nicht von den Menschen, sondern von Gott hat. Die Wichtigkeit dieser Frage für den Sinn der ganzen Erzählung wird auch durch die ungewöhnliche Formulierung der Antwort deutlich: „Sie waren in der Höhle 300 Jahre geblieben, und dann weitere neun (*wa-labiṭū fi kahfihim talāṭa mī'atin sinīna wa-zdādū tis'an*).“ (Vers 25). Diese Formulierung ist u. E. eine theatralische Inszenierung der Antwort, die die Zuhörer in Staunen versetzen soll. Auf diese Weise von der Wahrheit der Angabe überzeugt, akzeptieren die Hörer dann auch den Offenbarungscharakter dieses Wissens.

Dem Verkünder des Korans geht es also nicht um eine vollständige Erzählung der Siebenschläfergeschichte und auch nicht so sehr um ihre Deutung⁴² (auch wenn diese im Hinweis auf „die Stunde“ und den Eingottglauben eben auch zur Sprache kommt). Auch scheint die Einleitung zur Erzählung darauf hinzuweisen, der Hörer möge nicht den Inhalt der Geschichte für ein Wunder halten: „Oder meinst du etwa, daß die Männer der Höhle und der Inschrift⁴³ ein besonderes Wunder (*'aḡab*) unter unseren Zeichen waren?“ (Vers 9).⁴⁴ Der Hörer soll sein Interesse vielmehr auf die im Anschluß daran formulierte Frage nach der Dauer des Schlafes richten. Der Koran greift also eine bekannte Geschichte auf, um dann selbst die

⁴² Schon W. Beltz hat darauf hingewiesen, daß die christliche Legende im Koran auf eine Paränese von der Allwissenheit Gottes reduziert wird, die gleichzeitig die Funktion hat, der menschlichen Vernunft gegenüber der von Gott geoffenbarten Wahrheit eine Grenze zu setzen. Beltz, *Sehnsucht*, 178-180.

⁴³ Die Bedeutung des Ausdrucks *ar-raqīm*, von Nagel mit „Inschrift“ wiedergegeben ist ganz unsicher. Cf. Paret, *Koran*, 310 mit weiteren Literaturangaben, v. a. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, 95.

⁴⁴ Schon Horowitz hat auf diese – wie er es nennt – „ungewöhnliche Einleitungsformel“ hingewiesen, ohne der sich daraus ergebenden Frage jedoch weiter nachzugehen. *Koranische Untersuchungen*, 43.

Antwort auf darin offengebliebene Fragen zu geben. Dies erklärt, warum die koranische Version der Siebenschläferlegende überhaupt nicht verortet ist, weder geographisch durch Nennung irgendeines Ortsnamens noch durch zeitliche Einordnung (keiner der beiden Kaiser aus der christlichen Version wird genannt). Im Koran geht es ausschließlich darum, den Offenbarungscharakter der Verkündigung Muḥammads zu bestätigen. Dies geschieht, indem ihm Wissen zuerkannt wird, das er von den Menschen nicht erlangt haben kann – weil sie ja gerade im Punkt der Dauer des Schlafes keine Einigkeit zu erlangen vermochten –, sondern das er nur von Gott durch Offenbarung erhalten haben kann. Damit fügt sich die Erzählung als Mittelteil in eine Sure ein, deren Ringcharakter wir oben betont haben. Sie beginnt mit einer Offenbarungsbestätigung – „Lob sei Gott, der seinem Knecht das Buch herabgesandt hat, ohne es zu entstellen“ (Vers 1) – und schließt auch wieder mit einer Bekräftigung des Offenbarungscharakters des Korans: „Sprich: ‚Wäre das Meer Tinte für die Worte meines Herrn, so ginge das Meer zur Neige, noch ehe die Worte meines Herrn zu Ende gingen, selbst wenn wir noch einmal so viel Tinte brächten!‘ Sprich: ‚Ich bin nur ein Mensch wie ihr, dem Offenbarungen eingegeben werden. Euer Gott ist nur ein einziger Gott. Wer seinem Herrn begegnen will, der tue gute Werke und geselle ihm in der Verehrung seines Herrn niemanden bei!‘“ (Vers 109-110). Hier finden sich noch einmal die beiden zentralen Fragen, die bereits in der Einleitung der Sure genannt wurden und dann durch die Erzählung von den Schläfern verdeutlicht wurde: Einzigkeit Gottes und Offenbarungscharakter der Verkündigung Muḥammads.

6. Abschließende Betrachtungen

Wir haben die Verwendung der Legende von den Siebenschläfern in unterschiedlichen Kontexten untersucht: Homilie, Liturgie und liturgische Rezitation. Dabei erfüllt der Erzählstoff jeweils unterschiedliche Funktionen. In der Homilie des Jakob von Sarug dient die Geschichte der Heiligen der Bestätigung der von Christus im Neuen Testament gegebenen Verheißungen, namentlich der Vorstellung des Guten Hirten Christus, der seine Schafe nicht verlorengel-

hen läßt. Dies wird erreicht, indem der Legendenstoff eng an biblische Sprache und v. a. neutestamentliche Themen angeschlossen wird. Der Homilet will so seinen Hörern vermitteln, daß Christus auch in nach-apostolischer Zeit auf der Erde weiterwirkt und Wunder vollbringen kann. Ganz anders ist der Ansatz der koptischen Hymnen auf die Siebenschläfer. Umrahmt von einer feststehenden Liturgie ist ihr hauptsächliches Anliegen die Erinnerung an die Heiligen und ihr Martyrium. Sie verleihen, ähnlich der Lesung aus dem Synaxarium, dem Tag seinen besonderen Charakter im Jahres- und Festkreis der Kirche. Im Koran schließlich dient die Siebenschläfergeschichte der Bestätigung der Offenbarung an den Propheten Muḥammad und gleichzeitig der Warnung vor der Aufteilung der göttlichen Macht auf mehrere Göttergestalten. Die Verwendung und die Funktionen der Siebenschläferlegende in den Kirchen des Nahen Ostens und in der entstehenden islamischen Gemeinde zeigten, daß es sich bei diesem Erzählstoff um einen gemeinsamen kulturellen Code handelt, der über die Grenzen der Religionen hinweg eingesetzt wird. Zwar ist die Funktion der Legende jeweils verschieden, vereint sind die Religionen hingegen in der Verehrung, die bis vor kurzem an den verschiedenen Wallfahrtsstätten der Siebenschläfer⁴⁵ sowohl von Christen als auch von Muslimen gemeinsam den Heiligen entgegengebracht wurde. Daß sich zumindest die syrischen Christen im Orient dieser Gemeinsamkeit mit den Muslimen bewußt sind, zeigt das folgende Zitat des syrisch-orthodoxen Patriarchen von Antiochien, Mar Ignatius Zakka I., mit dem ich den Beitrag schließen möchte: „Wir wollen nicht vergessen, daß die religiösen Fundamente der beiden Religionen einander ähnlich sind, wie der Glaube an einen einzigen Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, der Glaube an das Jüngste Gericht, der Tag der Auferstehung, das Ewige Leben usw. Es gibt außerdem noch geschichtlich-religiöse Ereignisse bei den Syrern, die im Koran erwähnt werden wie die ‚Siebenschläferlegende‘ und ‚Die Einwohner der Furchen‘. Die Siebenschläferlegende war ein Beispiel, mit dem Gott beweist,

⁴⁵ Zu den Wallfahrtsstätten der Siebenschläfer siehe Clermont-Ganneau, El-Kahf; De Goeje, Legende; Massignon, Sept dormants; Babinger, Örtlichkeit; Kriss, *Volks Glaube*, I, 63-64, 215-219, 327-328; Kandler, *Bedeutung der Siebenschläfer*, 73-128.

daß er, der Schöpfer, die Toten am Tage der Auferstehung wieder beleben kann.“⁴⁶

Literaturverzeichnis

- Allgeier, Arthur: Die älteste Gestalt der Siebenschläferlegende, in: *OrChr*, N. S., 7-8 (1918), 33-87.
- Allgeier, Arthur: Untersuchungen zur syrischen Überlieferung der Siebenschläferlegende, in: *OrChr*, N. S., 5 (1915), 10-59, 262-270.
- Allgeier, Arthur: *Die westsyrische Überlieferung der Siebenschläferlegende*, Leipzig 1915.
- Babinger, Franz: Die Örtlichkeit der Siebenschläferlegende in muslimischer Schau, in: *AÖAW.PH*, 1957/6, 1-9.
- Bedjan, Paul: *Acta martyrum et sanctorum*, I-VI, Paris 1890-1896.
- Beltz, Walter: *Sehnsucht nach dem Paradies: Mythologie des Korans*, Berlin 1979.
- Burmester, O. H. E.: *The Egyptian or Coptic Church: A detailed description of her liturgical services and the rites and ceremonies observed in the administration of her sacraments* [Publications de la Société d'archéologie copte. Textes et documents], Kairo 1967.
- CE = Aziz S. Atiya (Hrsg.): *The Coptic encyclopaedia*, I-VIII, New York 1991.
- Clermont-Ganneau, M.: El-Kahf et la caverne des sept dormants, in: *CRAI*, 4. s., 27 (1899), 564-576.
- Gabra, Gawdat, Untersuchungen zum Difnar der Koptischen Kirche: I-Quellenlage, Forschungsgeschichte und künftige Aufgaben, in: *BSAC*, 35 (1996), 37-52.

⁴⁶ S. Hl. Mor Ignatius Zakka Iwas I.: Gemeinsame Geschichte der syrischen Kirche mit dem Islam durch die Jahrhunderte. Als Gastvortrag gehalten am 16.05.1995 an der Humboldt-Universität zu Berlin. (<http://www.gwdg.de/~grabo/library/zakka-islam.html>).

- Gabra, Gawdat: Untersuchungen zum Difnar der Koptischen Kirche: II. Zur Kompilation, in: *BSAC*, 37 (1998), 49-65.
- De Goeje, Max J.: De legende der Zevenslapers van Efese, in: *Verslagen en Mededeelingen. Afdeeling Letterkunde*, 4. R., 4 (1901), 13-33.
- Gregor von Tours: *Passio VII dormientium apud Ephesum*, ed. Bruno Krisch, in: *Analecta Bollandiana*, 12 (1893), 371-387.
- Guidi, Ignazio: Testi orientali inediti sopra i sette dormienti di Efeso, in: *Reale Accademia dei Lincei. Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 12 (1884), Rom 1885.
- Horovitz, Josef: *Koranische Untersuchungen*, Berlin/ Leipzig 1926.
- Huber, Michael: *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern: Eine literargeschichtliche Untersuchung*, Leipzig 1910.
- Jourdan, François: *La tradition des Sept Dormants: Une rencontre entre chrétiens et musulmans* [Références], Reprint Paris 2001.
- Kandler, Hermann: *Die Bedeutung der Siebenschläfer (Aṣḥāb al-kahf) im Islam: Untersuchungen zu Legende und Kult in Schrifttum, Religion und Volksglauben unter besonderer Berücksichtigung der Siebenschläfer-Wallfahrt* [Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umwelt-Forschung, Beiheft 7], Bochum 1994.
- Khouri-Sarkis, G.: Note sur les mètres poétiques syriaques, in: *Or-Syr*, 3 (1958), 63-72.
- Kollampampil, Thomas: *Jacob of Serugh: Select festal homilies*, Rom/Bangalore 1997.
- Kriss, Rudolf & Hubert Kriss-Heinrich: *Volksglaube im Bereich des Islam*, I-II, Wiesbaden 1960-1962.
- Land, J. P. N.: *Anecdota syriaca*, I-III, Leiden 1870.
- Massignon, Louis: Les sept dormants d'Ephèse en Islam et en Chrétienté (ahl al-kahf), in: *REI*, 22 (1954), 59-112.
- Nagel, Tilman: *Der Koran: Einführung – Texte – Erläuterungen*, München³ 1998.
- Nagel, Tilman: *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren* [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen.

- Philologisch-historische Klasse, 3. Folge, Nr. 211], Göttingen 1995.
- Neuwirth, Angelika: *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* [Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, N. F., 10], Berlin/ New York 1981.
- Neuwirth, Angelika: Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon: Zu Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus, in: Stefan Wild (Hrsg.): *The Qur'an as text* [Islamic philosophy, theology and science. Texts and studies, 27], Leiden 1996, 69-105.
- Nöldeke, Theodor: *Geschichte des Qorāns*. 2. Aufl. bearb. von Friedrich Schwally, I-III, Leipzig 1909-1938.
- Paret, Rudi: *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 41989.
- Peeters, P.: Le texte original de la passion des sept dormants, in: *Analecta Bollandiana*, 41 (1923), 369-385.
- RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt*, Stuttgart, I-, 1950-.
- Ryssel, V.: Syrische Quellen abendländischer Erzählstoffe: II. Die Siebenschläferlegende, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen*, 93 (1894), 214-280.
- Ryssel, V.: Syrische Quellen abendländischer Erzählstoffe: III. Der Pariser Text der Siebenschläferlegende, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen*, 94 (1895), 369-388.
- Schwarzbaum, Haim: *Biblical and extra-biblical legends in Islamic folk-literature* [Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients, 30], Walldorf-Hessen 1982.
- Sony, Behnam M. Boulos: La méthode exégétique de Jacques de Saroug, in: *PO*, 9 (1979-1980), 67-103.
- TRE = *Theologische Realenzyklopädie*, I-, Berlin 1976-.
- Weyh, Wilhelm: Zur Geschichte der Siebenschläferlegende, in: *ZDMG*, 65 (1911), 289-302.

Das Fragezeichen in Huntingtons Aufsatztitel „The Clash of Civilizations?“

Helmut Waldmann (Tübingen)

„... *Es ist jedenfalls interessant, wie gewisse Gedanken der Vergangenheit auf einmal in der Gegenwart wieder auftauchen.*“

Dr. Otto v. Habsburg mit Schreiben vom 18. Juni 2003 in Reaktion auf die Zusendung des Manuskripts des folgenden Beitrags.

Erster Teil: Altbewährte Strukturen päpstlicher Weltpolitik im Hintergrund

In meinem Pro-Athanasius machte ich erst im letzten Jahr auf den Vertrag von Tordesillas von 1494 aufmerksam, da er zeige, wie von den Großmächten die päpstliche Allmacht anerkannt werde, über die Welt zu verfügen und Demarkationslinien zu ziehen¹.

Tatsächlich, d.h. historisch gesehen, geht dieser Vertrag von Tordesillas und die 1512 erlassenen, nach heutiger Terminologie als ‘*Ausführungs*’-Bestimmungen zu bezeichnenden Gesetze von Burgos² auf

¹ s. Helmut Waldmann: *Pro-Athanasius. Vom Werden und Wachsen des geplanten Buches*, Tübingen 2002, 102f.
Das Buch ist im Internet abrufbar unter URL: <http://w210.ub.uni-tuebingen.de/dbt/volltexte/2002/518>.

² s. Joseph Pérez: *Ferdinand und Isabella. Spaniens Katholische Könige*, München

einen Theologen des 13. Jahrhunderts zurück, den Kardinal und Erzbischof von Ostia, Heinrich de Susa. Bei diesem handelt es sich nun in der Tat um die juristische Autorität des Mittelalters schlechthin, den *Monarcha iuris utriusque* Heinrich von Segusia, gest. 1271.³

Die von besagtem Heinrich de Susa vertretene Ansicht lautet,

„daß die Heidenvölker nach der Menschwerdung Christi ihre politische Souveränität verloren hatten; Jesus Christus war also von Rechts wegen der Herr der Welt und hatte diese Autorität Petrus und seinen Nachfolgern übertragen, den Päpsten, die über das Land der Ungläubigen verfügen und es den Herrschern übertragen konnten.“⁴

Der Jurist Juan Lopez de Palacios Rubios, Mitglied des spanischen Kronrates von 1512, beruft sich in seinem 1513 erschienen Werk über die Beschlüsse von Burgos ausdrücklich auf die genannte theokratische Theologie des Kardinals Heinrich de Susa, den er mit den folgenden Worten zitiert:

„Alle Völker auf Erden wurden von Gott einem Mann namens Petrus anvertraut, damit er ihr Oberhaupt sei und alle ihm gehorchten. ... Einer dieser Päpste machte als Herr der Welt diese Inseln und das Festland den Katholischen Königen zum Geschenk ... und ihren Nachfolgern, ... wie in bestimmten Dokumenten nachzulesen ist, die diesbezüglich unterzeichnet wurden und die ihr lesen könnt, wenn ihr es wünscht...“⁵

Wenn also Huntington in seinem berühmten Aufsatz „*The Clash of Civilizations?*“ in einer Karte zwischen dem westlichen Europa und

²1996, 244.

³ s. Alfons Maria Stickler: s. v. Heinrich von Segusia, in: *LThK* Bd 5 (1960) Sp. 200.

⁴ s. Pérez (Fn. 2), 242.

⁵ Gemeint sind die von Alexander VI. im Jahr 1493, d.h. schon ein Jahr nach der 1492 erfolgten Entdeckung Amerikas, auf Ersuchen der Katholischen Könige unterzeichneten Texte, die die neuentdeckten Gebiete unter Spanien und Portugal aufteilen und dem Vertrag von Tordesillas von 1494 zugrunde lagen, s. Pérez (wie Fn. 2), 242f. mit Berufung auf Juan Lopez de Palacios Rubios: *De las Islas del mar Océano*, éd. S. Zavala, et Carlo A. Millares, Mexico 1954.

dem östlichen eine Demarkationslinie zieht⁶, tut der dies zunächst einmal in Fortsetzung einer Tradition, die, gestützt auf ausführliche theologische Argumentationen, im 15. Jahrhundert von den Päpsten nicht nur aufgenommen wurde, die sich vielmehr auch durchgesetzt hat. Hatte schon der zeitgenössische Dominikaner Las Casas - es ist der, über den Reinhold Schneider sein „*Las Casas vor Karl V.*“ geschrieben hat - die genannte theologische Argumentation streng beurteilt und sie wörtlich „als üble Posse“ bezeichnet⁷, so sei das hier nun einmal nur so dahingestellt. Worauf es ankommt, das ist, wie gesagt, die Tradition zu sehen, in der Huntingtons Arbeit steht - und natürlich auch die Huntingtons Aufsatz um *drei* Jahre vorausgehende und so, wie sie vor uns steht, als eminent päpstlich erscheinende Veröffentlichung aus der Feder eines gewissen Brian Beedham. Sie war 1990 in dem englischen Wirtschaftsmagazin *Economist* erschienen. Denn: Die von Huntington auf der Seite 30 veröffentlichte Karte präzisiert lediglich eine besonders diffizile und weltpolitisch hochsensible Partie aus der Karte, die Beedham schon drei Jahre vor ihm seinem Aufsatz beigefügt hatte.⁸

Dabei ist nun von nicht zu unterschätzender Bedeutung, daß beide, Huntington so gut wie Beedham, sich in ihren einander ergänzenden Arbeiten bei der Linienführung der genannten *besonders diffizilen und weltpolitisch hochsensiblen Partie* auf eine schon lange vor der von Tordesillas päpstlicherseits gezogene Demarkationslinie berufen, nämlich auf die, die sich in den ersten Jahrzehnten des 11. Jahrhunderts - über das genaue Datum: 1009 bzw. 1050 kann man streiten - aus dem durch päpstliche Bannbulle inkraftgetretenen sog. Großen Morgenländischen Schisma ergeben hatte: Während Huntington oben auf seiner Karte durch zwei Pfeile auf den Bereich "*Western Christianity circa 1500*" bzw. "*Orthodox Christianity and Islam*" verweist⁹, äußert Beed-

⁶ s. hier die Karte auf Tafel I b.

⁷ s. Pérez (Fn. 2), 243.

⁸ s. hier die Karte auf Tafel I a.

⁹ s. Samuel P. Huntington: The Clash of Civilizations?, in: *Foreign Affairs* 72 (1993) Nr. 3, 30. S. hier wieder Tafel I b.

ham in seinem dieser Aussage, wie gesagt, zugrundliegenden Artikel zum Zustandekommen desselben Grenzverlaufs: „... *but a disconnection occurred about 500 years ago.*“¹⁰

Mit ihrer auf den ersten Blick verwirrenden Datumsangabe „*circa 1500*“ bzw. „*a disconnection occurred about 500 years ago*“ fassen sie (auch hier wieder in Übereinstimmung miteinander) *de facto* zwei weit auseinanderliegende Ereignisse zusammen: Während die von ihnen präkanonisierte Trennungslinie zwischen orthodoxem und westlichem Christentum bzw. dem Islam in ihrem *nördlichen* Teil erst im Zuge der Reformation zustande gekommen war, hatte sich der *südliche* Teil besagter Trennungslinie bereits im Jahre 1050 durch päpstliche Bannbulle ergeben. So ist es denn auch nicht zu verwundern, wenn Thomas Meyer in seinem Beedhams und Huntingtons Arbeiten aus anthroposophischer Sicht deutenden Ludwig Polzer-Hoditz das Große Morgenländische Schisma von 1050 als das eigentliche Ereignis betrachtet, durch das die von Beedham und Huntington festgelegte Demarkationslinie zwischen ‘Euro-America’ und ‘Euro-Asia’ bzw. ‘Islamistan’ andererseits definiert wurde.¹¹

Aus alledem ist zu ersehen: Huntington arbeitet wie schon vor ihm Beedham mit offensichtlich römischerseits ausgebildeten und über viele Jahrhunderte hin mit dem größten Erfolg angewendeten Denk- und Handlungskategorien¹², die gleich diesen offenbar das Ziel haben, aus einer Schwächeposition heraus ein gegebenes, gar gottgegebenes (siehe Jesu: „*Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, ...*“ von Mat 22,21) umfassendes und überragendes Machtgebilde auszumanövrieren.

¹⁰ s. Brian Beedham: As the tanks rumble away, in: *The Economist*, September 1, 1990, Beilage: A Survey of Defence and (of) the Democracies, 10.

¹¹ s. Thomas Meyer: *Ludwig Polzer-Hoditz. Ein Europäer*, Basel 1994, 517.

¹² s. Waldmann, *Pro-Athanasius* (s. Fn. 1) *passim*; dazu, daß diese Politik schon *seit den ersten Anfängen* der Kirche zu beobachten ist, um sich dann auf Dauer durchzusetzen, s. besonders eindrucksvoll das Kapitel: „*Petrus hat halt ein wenig übertrieben*“, a.a.O. auf den Seiten 2-5.

Zweiter Teil: Das Fragezeichen und immer weitere Fragen

Sie werden fragen: Was hat denn das Ganze, was wir bisher gehört haben, mit dem Fragezeichen am Ende von Huntingtons Aufsatztitel zu tun? Die Antwort lautet: Alles!

So wie die Demarkationslinie des Großen Morgenländischen Schismas zu unendlichem Blutvergießen durch die über Jahrhunderte dauernden Kreuzzüge führte und der nördliche Teil der Huntington'schen Demarkationslinie Ergebnis (oder nicht vielmehr Ursache?) der gewaltigen Religionskriege war, die das 16. und 17. Jahrhundert erschütterten, so werden auch die in dem Beedham/Huntington'schen Kartenwerk festgelegten Demarkationslinien nach der Vorstellung ihrer Autoren Ursache unendlichen weiteren Blutvergießens sein, wie der im Augenblick des Erscheinens von Beedhams Karte gerade ausgebrochene sog. *erste* Nah-Ost-Krieg zeigt, dann aber auch das ganze, sich um den Ausdruck „*internationaler Terror*“ gruppierende Wirrwarr an aktuellen - und wohl auch zukünftigen - Kriegen. Nicht zuletzt zeigt dies aber der durch Deutschlands Nachgeben vorerst jedenfalls vermiedene regelrechte '*Dritte Weltkrieg*', den Kohl im Auge gehabt haben dürfte, als er in seiner Regierungserklärung vom 07.12.1995 den folgenden, mittlerweile viel zitierten Satz formulierte:

„Die Politik der europäischen Einigung ist und bleibt für Deutschland und Europa eine Frage von existentieller Bedeutung, und - ich wiederhole diesen Satz noch einmal sehr bewusst - *sie ist in Wirklichkeit auch die Frage von Krieg und Frieden im 21. Jahrhundert.*“¹³

Wollen Sie aber wissen, worum es bei der Frage der europäischen Einigung tatsächlich geht, dann lesen Sie einmal im Detail die Huntingtons Aufsatz zugrundeliegende Arbeit Beedhams aus dem *Economist*: Die Trennung des zentraleuropäischen, von Deutschland majori-

¹³ s. die Regierungserklärung vom 07. Dezember 1995 zum Thema: „*Aktuelle Fragen der Europapolitik, insbesondere Vorschau auf die Tagung des Europäischen Rats in Madrid am 15./16. Dezember 1995*“, in: *Verhandlungen des Deutschen Bundestages / Stenographische Berichte: Plenarprotokolle*, Berlin, ISSN 0720-7980, S. 6711 A - 6716 A; das Zitat findet sich auf Seite 6711 D.

sierten Raumes vom russischen ist zuerst und vor allem von dem Anliegen begründet, dadurch dem Rest der Welt zu ermöglichen, „to have an eye on Germany“ oder „to keep a watch on Germany“ oder wie immer sonst noch Beedham das in seinem Aufsatz formuliert.

Beedham thematisiert diese auch von Huntingtons Karte noch einmal eigens festgehaltene Trennung Deutschlands vom russischen Raum als das zentrale Anliegen der europäischen Einigung und (als einer zusätzlichen weiteren Sicherheitsmaßnahme) die Anbindung des vereinigten Europa an die USA auf den Seiten 9, 10, 11, 12 (2x), 14, besonders eindringlich auf Seite 15 und noch einmal ganz zum Schluß auf der Seite 22. - und das jeweils unter ausdrücklicher Nennung Deutschlands.

Um das Gewicht besser erkennen zu können, dem dieser Gedanke in dem 16-seitigen Artikel Beedhams zukommt, sollen hier die wichtigsten einschlägigen Zitate und Formulierungen folgen:

Seite 9:

„The third and last reason to continue the alliance [gemeint ist die Verbindung, die die NATO zwischen Europa und den USA herstellt] is the one most people still want to push under the rug, and the one most in need of honest examination. This is the matter of Germany.“

Seite 10:

(Die USA griffen 1917 und 1941 ein) – „because the Americans could not afford to let anybody (the Germans, on those occasions) dominate Europe.“

Seite 11:

Die Stimmung der von Beedham sogenannten *Euromillenniaristen*, d.h. derer, die von einem tausendjährigen in sich ruhenden Europa träumen, charakterisiert Beedham nach dem 1990 erfolgten Ende des Kalten Krieges mit den Worten: „Hands up those who had worked out that by 1990 there have already been American soldiers in Europe ...“ - um ein in dieser neuen Weltsituation dann mit aller Wahrscheinlichkeit neu aufbrechendes deutsches Streben nach Selbstprofilierung beim wirtschaftlichen Aufbau der Ex-UdSSR zu verhindern.

Seite 12, erstes Zitat:

Nachdem die Amerikaner im 16. und 17. Jh. Europa verlassen hatten...: „In the 1900s the Americans have had to turn back to Europe, three times, *because they found they did not want, and could not afford, to let it (Europa) go to hell in a hand-basket*” - will sagen: um zu verhindern, daß es die Deutschen zum ‘*Handkoffer*’ machten.

Daß dies tatsächlich der Sinn der Furcht davor ist, zum *Handkoffer* gemacht zu werden, zeigt ein kurz darauf folgendes zweites Zitat auf derselben Seite:

Seite 12, zweites Zitat:

„The Europeans have to say they want American soldiers to remain on their side of the water. That is a particularly tough decision for the Germans, not only because the Germans include so many *Eurocentrists* but also because they (the Europeans) know the alliance is there partly to *keep an eye on Germany*.”

Und auf Seite 14 heißt es dann:

„And the Germans naturally do not share one of the reasons why other Europeans want the Americans to stay - *to help keep a watch on Germany*.“

Seite 14f.:

„This American presence is desirable ... and certainly essential for the new alliance's third task, *the embracing of Germany*.“

Und weiterhin auf Seite 14f.:

„... 3. *it (die Anwesenheit der Amerikaner) diminishes the Germans' temptation to re-create the all-powerful general staff they had in 1914 and 1939.*“ und:

„*The Franco-German brigade that President Mitterrand and Mr Helmut Kohl insisted on setting up in 1988 is a dismal warning.*“

Dann auf Seite 15:

„To make sure the Germans do not feel over-embraced, Germany ought not to be the only country with a lot of foreign soldiers on its

soil." (*Is doch lieb, nich?*)

Der die Seite 22 von Beedhams Artikel füllende Abschnitt trägt die Überschrift: *Europe without America* - also: Wie würde es Europa ergehen, stünde es da ohne die durch die NATO bewirkte Bindung an die USA? Beedhams Antwort lautet:

„If the alliance dies ... the consequence will be a crisis in the European Community. The other Europeans (i.e.: the non-German peoples) like the Atlantic alliance partly because it provides an American helping hand *in the embrace of Germany*.“

Wie wahr also die oben herausgearbeitete Feststellung, daß ein regelrechter Dritter Weltkrieg nicht zuletzt durch das Nachgeben Deutschlands vermieden wurde, wie Kohl in der Regierungserklärung vom 07.12.1995 mit der Feststellung zum Ausdruck brachte, daß es bei der europäischen Einigung *'um Krieg und Frieden'* ginge.

Und dann endgültig: Die Frage nach dem Fragezeichen in Huntingtons Aufsatztitel *„The Clash of Civilizations?“*: Ja, der eigentliche Krieg, der *fully-fledged World War III*, der von Beedham also als das entscheidende und mit allen Mitteln zu vermeidende Schicksals-Ereignis des 21. Jahrhunderts hervorgehoben wird, kann also nur und insofern vermieden werden als es gelingt, Deutschland durch die Europäische Einigung und durch die Anbindung des geeinten Europa an die USA kleinzuhalten, mit anderen Worten: wenn Deutschland kleingehalten werden kann durch die Bildung des auf Beedhams Karte figurierenden erstaunlichen Euro-America, das sich auf einmal durch ein abgrundtiefes Meer vom russischen Euro-Asia getrennt findet - wie dies Huntington dann auch auf seiner Karte noch einmal genauer darstellen zu müssen glaubt.

Wenn nun Beedham schon 1990 ausdrücklich die Gefahr beschwört, daß gerade eine *sozialistische* Regierung in Deutschland gegen die zur Niederhaltung Deutschlands notwendige Trennung vom (natürlich gegebenen) russischen Partner angehen könnte¹⁴: Wie tief muss es die in

¹⁴ s. Beedham (Fn. 10), 12f., und wieder 22.

Beedhams und Huntingtons Kategorien denkenden Kreise verletzt haben, als Schröder dann gerade im Augenblick der von der 'globalen' Antiterror-Hysterie erschütterten Welt, d.h.: während des zweiten Golf-Krieges - neben seiner ausdrücklichen Ablehnung dieses Kriegs - auch noch unbedingt nach St. Petersburg fahren muss, um dort mit Präsident Putin über eine engere Zusammenarbeit zwischen Deutschland und den GUS-Staaten im Allgemeinen, insbesondere aber über ein industrielles sowie verwaltungs- und banktechnisches *up-grading* Russlands zu konferieren. Und dabei munkeln manche, schon einmal hätte so etwas einen Deutschen den Kopf gekostet, als nämlich Herrhausen als Chef der Deutschen Bank 1989 nach dem Zusammenbruch der UdSSR ein spezielles Zusammengehen Deutschlands und Russlands forderte und darauf hinarbeitete, dieses spezielle Zusammengehen unter dem Einsatz der enormen Finanzkraft seines Instituts auch zu verwirklichen.

Betrachtet man Beedhams und Huntingtons Arbeiten dann einmal von der anderen Seite, bedeuten sie das überwältigendste *Deutschland, Deutschland über alles*, das man sich nur denken kann - wie dann auch so, wie am Ende von Huntingtons Aufsatz-Titel, auch zu Ende von Beedhams ganzem Aufsatz ein Fragezeichen steht, und zwar in Gestalt der bangen Frage, ob die Historiker des Jahres 2090 nun feststellen können, daß die Bändigung Deutschlands auch wirklich gelungen ist, *or: will they shake their heads at how foolishly things went wrong at the end of the twentieth century*¹⁵. - Und es erhebt sich unsererseits doch ganz konkret die Frage nach der von Beedham nicht mit tausend und abertausend Gründen, sondern einfach als selbstverständlich ausgeschlossenen Möglichkeit, Deutschland in seiner offenbar gegebenen Größe und Bedeutung anzuerkennen und die Führungsrolle wieder einnehmen zu lassen, die es lange Jahrhunderte hindurch schon einmal ausgeübt hat, bevor römische Teilungspolitik (z.B. unter dem Schlagwort der *Balance of Powers*¹⁶) eine gegebene, ja, wie wir gesehen ha-

¹⁵ s. wieder Beedham (Fn. 10), 22.

¹⁶ s. zum historischen Entstehungsverlauf dieses Schlagworts neben dem ersten Teil der vorliegenden Arbeit in größter Ausführlichkeit Waldmann, *Pro-Athanasius* (Fn. 1) *passim*, insbesondere aber 53f. das Kapitel (b) 3: *Karl V.*

ben, gottgegebene Vormacht erfolgreich zu attackieren begann? So schlecht war das nun ja auch nicht, in der Zeit des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation – vor allem hat es bis hin zum Reichsdeputations-Haupt-Schluß von 1803 schon einmal weniger Tote gegeben (sowohl in absoluten als auch in relativen Zahlen) – und so sicher das barbarische Völker-Gemetzel, das zu diesem Haupt-Schluß führte (um sich nach ihm dann noch für viele weitere Jahre fortzusetzen), nicht von besagtem Heiligen Römischen Reich ausgegangen war (wenn der Papst dann auch nicht schnell genug gen Paris eilen konnte, um dem betreffenden Wüstling die Kaiser-Krone auf's Haupt zu setzen). Wie dann auch die an Brutalität kaum zu überbietenden Greuel des 30-jährigen Krieges alles andere als vom Heiligen Römischen Reich ausgegangen waren. Sie gingen vielmehr von ausländischen protestantischen Staaten aus, die im Sold römisch-katholischer Mächte standen.

Der Fragen, die sich bei der Lektüre von Huntingtons Aufsatz ergeben, ist Legion. Wenn irgendwo, dann ist es also hier, bei Huntingtons sogenanntem *'The Clash of Civilizations'*, angebracht, ein Fragezeichen zu setzen.

Eine Bemerkung zum Schluss:

Es ist wohl nicht von untergeordneter Bedeutung, wenn wir oben darauf hinweisen konnten, daß es der Schweizer Anthroposoph Thomas Meyer war, der bereits 1994, also vier Jahre nach Beedhams Arbeit und ein (!) Jahr nach der Huntingtons, in seinem „Ludwig Polzer-Hoditz“ beide Karten in durchaus erhellender Weise deutete. Wie er hatte sich schon 1894 der (Theo-)Anthroposoph C.G. Harrison gleichfalls vier Jahre nach Erscheinen der sog. 'Labouchère'-Karte in durchaus erhellender, ja autoritativ erscheinender Weise zu dessen Karte geäußert¹⁷, so daß der Eindruck entsteht, daß wir in der Anthroposophie so etwas wie die theologische Plattform des *'Council on Foreign Relations'* zu sehen haben - bzw. der *'Runde'*, die hinter Labouchères Kar-

¹⁷ s. C.G. Harrison: *The Transcendental Universe. Six lectures on Occult Science, Theosophy and the Catholic Faith*, London 1894, Neudruck London 1993. Ausführlich dazu s. meinen *Pro-Athanasius* (Fn. 1) den Index s.v. Harrison bzw. Labouchère.

te stand - und dementsprechend in Thomas Meyer so etwas wie den augenblicklichen 'Ratzinger' des CFR. Diese Beobachtung erhält - ganz im Sinn des ersten Teils dieser Arbeit - ein besonderes Gewicht aufgrund der Tatsache, daß wir in Johannes Paul II. einen Papst besitzen, der der Anthroposophie zumindest sehr nahe steht. Dies ist zwei Büchern zu entnehmen, die 1975 bzw. 1979 in Rom erschienen: 1975 veröffentlichte die *Gregoriana* in italienischer Sprache das Buch: Mieczyslaw Kotlarczyk, „Die Kunst des lebendigen Wortes“, versehen mit einem Vorwort aus der Feder des damaligen Kardinals und Metropoliten von Krakau Wojtyla¹⁸. Kotlarczyk aber war nicht nur der Gründer der berühmten Krakauer *Reduta*-Bühne, deren prominentester Darsteller viele Jahre hindurch der junge Wojtyla war, vielmehr auch der väterliche Freund und Mentor des Letzteren¹⁹. 1979, also ein Jahr nach der Wahl des Papstes, erschien dann in der *Libreria Editrice Vaticana* gleichfalls in italienischer Sprache das Drama Karol Wojtylas: „Der Laden des Goldschmiedes“²⁰. In dessen von einem gewissen Jerzej Pomanowski verfassten Nachwort wird Kotlarczyk, der Mentor und väterliche Freund Wojtylas, als ein Mann vorgestellt, der sich nicht nur auf die polnischen Romantiker, sondern auch auf „die Mystiker des Ostens und des Westens und auf Steiner und sein Goetheanum in Dornach“ stütze. Selbst *magische Intentionen* schreibt Pomanowski dem Lehrer Wojtylas zu: Das Wort könne nach diesem „magische Dimensionen“ annehmen (*la parola potesse avere una forma magica*). Pomanowski hebt noch eigens hervor, daß auch nach Wojtylas eigener Überzeugung „jedes Wort ... ein Werkzeug magischer Poesie“ sein

¹⁸ Eine englische Übersetzung dieses Vorworts ist im Internet abrufbar unter: http://www.geocities.com/c_ansata/FOREWORD.html (Wer sich wohl hinter dieser Internet-Adresse verbirgt?)

¹⁹ Zusammen mit einem instruktiven Photo des Schauspielers Wojtyla zeigt beides besonders eindrücklich ein Buch, das 1979 gleichfalls auf den Weg gebracht wurde, u.z. von Kardinal König: Ernst Trost: *Der Papst aus einem fernen Land. Johannes Paul II. und seine Kirche. Mit einem Vorwort von Kardinal Dr. Franz König, Erzbischof von Wien, Wien etc.* 1979, 109-123.

²⁰ s. Andrzej Jawien (Karol Wojtyla): *La bottega dell'orefice. Meditazioni sul sacramento del matrimonio che di tanto in tanto si trasformano in dramma*, trad. di Aleksandra Kurczab e Jerzy Pomianowski con la collaborazione di Siro Angeli; comment. di Jerzy Pomianowski, Città del Vaticano 1979.

muss (*ogni parola doveva essere ... uno strumento della magia poetica*) - ein seit dem durch König Saul ausgesprochenen Verbot magischer Beschwörung (1Sam 28,3) im Raum jüdisch-christlicher Orthodoxie unerhörter Vorgang.²¹

²¹ Die Zitate finden sich a.O. auf den Seiten 95 bzw. 88. - Die nach *Erwerb des copyrights von der Libreria Editrice Vaticana* im gleichen Jahr 1979 von Herder besorgte deutsche Ausgabe verzichtet in ihrem Nachwort diskret auf jeden kompromittierenden Hinweis auf das geistige Milieu, dem der neue Papst entstammt, s. Andrzej Jawien (Karol Wojtyła): Der Laden des Goldschmieds, Freiburg etc. 1979. - Anders gestimmt der im selben Jahr im Dornacher *Goetheanum* erschienene äußerst aufschlußreiche (unter Anthroposophen kennt man sich und hält zusammen) Aufsatz: Dora Baker: Der Laden des Goldschmiedes. Ein Drama von Karol Wojtyła, in: *Goetheanum* 58 (1979) 170-172. Und ein Jahr später stimmt auch die französische Anthroposophie das Lob ihres neuen Heros an, s. Christian Leclercq: Quelle est la place du Pape dans le monde moderne en 1980?, in: *Triades* 27, Heft 1, Herbst 1980, 82-86.



Abb. 1

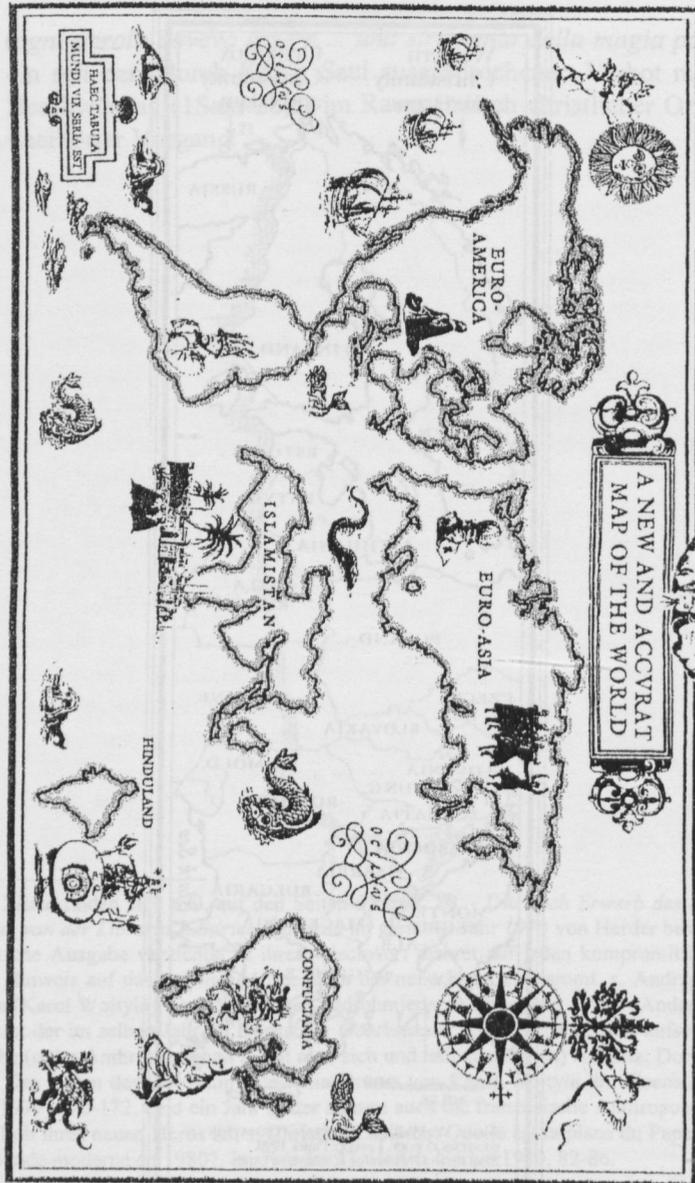


Abb. 2

**Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft
Heft 38 (2004)**

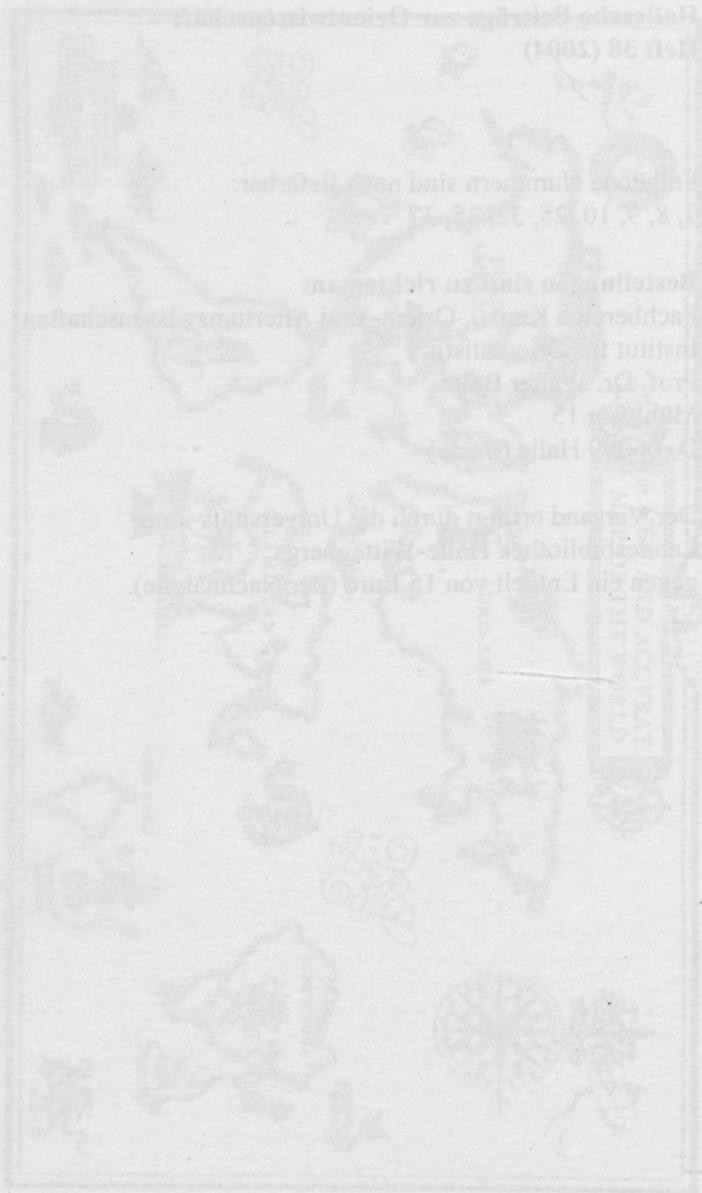
Folgende Nummern sind noch lieferbar:
7, 8, 9, 10, 25, 32, 35, 37

Bestellungen sind zu richten an:

Fachbereich Kunst-, Orient- und Altertumswissenschaften
Institut für Orientalistik
Prof. Dr. Walter Beltz
Mühlweg 15
D- 06099 Halle (Saale)

Der Versand erfolgt durch die Universitäts- und
Landesbibliothek Halle-Wittenberg
gegen ein Entgelt von 15 Euro (per Nachnahme).





07 SA 5688

3/1

ULB Halle
000 798 274



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

