

U N T E R S U C H U N G E N

Der Urmensch als Androgyn.

Von Ernst Ludwig Dietrich,

Wiesbaden, Adolfsallee 45.

Vorbemerkung.

Die Anregung zu vorliegender religionsgeschichtlicher Untersuchung verdanke ich Ernst Benz (in Marburg a. d. Lahn), der mich bei Gelegenheit seiner Beschäftigung mit Jakob Böhme nach den religionsgeschichtlichen Zusammenhängen des androgynen Urmenschen fragte. Er hat mir sein auf die Urkirche und teilweise auch auf den Gnostizismus bezügliches Material überlassen, wofür ich ihm an dieser Stelle herzlich danke. Ich habe es auf S. 9 und 25 meiner Arbeit verwertet, wie ich mich auch für Jakob Böhme (S. 30) ausdrücklich auf ihn beziehe, Alles übrige beruht auf eigener Forschung. Die Literatur ist am entsprechenden Orte angegeben. Das Buch von Halley des Fontaines, *La notion d'androgynie*, Paris 1938, konnte ich mir wegen des Devisengesetzes noch nicht beschaffen und nenne es hier als Ergänzung zum Literaturverzeichnis.

Wiesbaden, im April 1939.

Ernst Ludwig Dietrich.

I.

Plato läßt in seinem Symposion¹⁾ den Sokrates halb im Ernst, halb im Scherz davon sprechen, daß es vor alters drei Geschlechter der Menschen, τρία ... γένη τῶν ἀνθρώπων, gegeben habe: das männliche, das weibliche „und das dritte, das an diesen beiden gemeinsam teilhatte, von dem jetzt (nur noch) der Name geblieben, während es selber verschwunden ist“. Es ist das m a n n w e i b l i c h e Geschlecht, ἀνδρόγυνον γένος, eine Bezeichnung, die man zur Zeit des Sokrates nur noch als Schimpfwort gebraucht. Sokrates beschreibt die Gestalt dieses urzeitlichen Doppelwesens genauer: „es war rund, mit einem Rücken und Rippen ringsum, vier Händen und den Händen entsprechenden

1) 189 e, ed. Hermann (1866) II, 160.

Beinen, zwei Gesichtern auf kreisförmigem Hals, überall gleich — mit einem Kopf, bei zwei entgegengesetzt befindlichen Gesichtern, vier Ohren, zwei Geschlechtsteilen und allem übrigen, wie es wohl einer aus dem Vorstehenden vergleichsweise schließen kann.“ Seine Fortbewegung besteht im Purzelbaum oder Rad schlagen, κυβιστᾶν κύκλω: will es rasch von der Stelle kommen, so überschlägt es sich mit seinen acht Gliedmaßen. Dieser Androgyn des Symposion ist also kein Einzelwesen, er bevölkert als eine sonderbare Spezies Mensch, besser Übermensch, die urzeitliche Welt. Die Androgyne der Urzeit, heißt es dort weiter, waren von großer Stärke, hatten hohe Gedanken (τὰ φρονήματα μεγάλα) und griffen sogar die Götter an. Die Giganten Otos und Ephialtes, die Söhne der Iphimedeia und des Poseidon²⁾, waren Androgyne. Zeus schnitt schließlich die Androgyne — offenbar aus Abwehr — in zwei Teile³⁾. Nur einige ließ er übrig, um an den einstigen Zustand zu erinnern — womit Sokrates die Abnormitäten der Geschlechtsbildung in der gegenwärtigen Welt meint.

Aus der sokratischen Beschreibung geht hervor, daß wir es hier mit einem Mythos zu tun haben. Die Androgyne leben in der Urzeit, in der Nähe der Welterschöpfung oder noch mitten in ihr, sie zeichnen sich vor den normalen Geschlechtern durch besondere Kraft und geistigen Hochflug aus, sie wagen es, die Götter anzugreifen: das deutet darauf hin, daß sie Halbgötter sind. Dies geht auch noch aus einem anderen Umstand hervor: Sokrates setzt in jenem Dialog das männliche Geschlecht in Beziehung zur Sonne, das weibliche in Beziehung zur Erde, das androgyne aber in Beziehung zum Monde⁴⁾, mit dessen Gangart (πορεία) der Androgyn Ähnlichkeit hat. Diese Verwandtschaft des urzeitlichen Androgyn mit dem Monde werden wir anderswo wiederfinden. Es unterliegt keinem Zweifel, daß der androgyne Urmensch mit seiner kugeligen Gestalt ursprünglich der Mond selbst ist⁵⁾. Das Doppelantlitz des Urandrogyn ist der zu- und

2) Homer, Odyssee XI, 305 ff., ed. Dindorf-Hentze (1908) I, 178 f.

3) Plato, Symposion 190 c, ed. Hermann II, 160.

4) a. a. O. 189 e.

5) Dies erweist auch die lateinische Doppelform lunus und luna, der Zwillingscharakter des Mondes bei den Babyloniern, Zimmern,

abnehmende Mond, die Zerschneidung in zwei Teile läßt sich aus der Erscheinung der beiden Mondhälften verstehen. Jedenfalls erweist sich auch von hier aus der Androgyn der Urzeit als eine Art Gottheit.

In ganz ähnlicher Form kennt diesen Mythos der ältere Zeitgenosse des Sokrates, *Empedokles* aus Agrigent⁶⁾. In seiner Zoogonie (Lehre von der Entstehung der Lebewesen) nimmt er an, daß in der Urzeit „viele Geschöpfe heranwuchsen mit doppeltem Antlitz und doppelter Brust, mit dem Rumpfe eines Rindes, aber mit dem Antlitz eines Menschen“, und daß „umgekehrt andere zum Vorschein kamen, Menschenleiber mit Kuhhäuptern, Mischwesen, die teils Männer-, teils Frauengestalten hatten und mit beschatteten *αἰδοῖα* ausgestattet waren“⁷⁾. Die Darstellung des Empedokles von den urzeitlichen Mischwesen gleitet ins Märchenhafte, denn zunächst sind es für ihn Phantasiegestalten aller Art, halb Mensch, halb Tier, unter denen auch Androgynne gewesen sein mögen. Aber auch er kennt einen androgynen Gott, dessen Beschaffenheit dem sokratisch-platonischen in mancher Beziehung ähnlich ist:

„Gleich nach sämtlichen Seiten war der und ringsum ohn' Ende,
 Noch nicht herrschte verwerflicher Streit und Zwist in den Gliedern;
 Denn nicht schwingen vom Rücken sich ihm zweigartig zwei Arme,
 Noch hat er Füße noch hurtige Kniee noch zeugende Glieder⁸⁾,
 Sondern er war eine Kugel (*σφαῖρος*), ganz gleich nach sämtlichen Seiten.
 Aber nachdem in den Gliedern der Haß ihm groß war geworden,
 Und sich zu Ehren erhob, dieweil sich die Zeit ihm erfüllte,
 Dran durch mächtige Eide sie wechselnd waren gebunden:
 Da erbeben die Glieder des Gottes der Reihe nach alle⁹⁾.“

KAT³ 365 f., 415, der androgynne Charakter des Mondes bei den Primitiven, Windhuis 52, 55 N., 107 ff. u. ö. Bertholet, Das Geschlecht der Gottheit (1934) 4, 17.

6) Um 465 v. Chr.

7) Bei Diels, Fragmente d. Vorsokratiker (1922), Fr. 61; Capelle, Vorsokratiker (1935), 217.

8) Nestle, Vorsokratiker (1908), 145.

9) Bei Ammonius Hermiae in Arist. de interpret. f. VII (Nestle, a. a. O., 155) wird hier eingefügt: ... φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος, φροντίσι κόσμου ἅπαντα καταΐσσοῦσα θοῆσιν. Doch ist es sehr zweifelhaft, ob man schon Empedokles eine derartig spiritualisierte Denkweise zuschreiben darf.

Dieser Urandrogyn des Empedokles zeigt eine ältere Gestalt als derjenige des Symposion: in seinem Urzustand ist er ein σφαῖρος, was dem στρογγύλος bei Plato entspricht. Hat er zuerst noch nicht die eigenartigen Doppelglieder, so ist doch angedeutet, daß sie ihm nachher gewachsen sind, nämlich durch das Erwachen des typisch empedokleischen „Haß“-Prinzips. Ist hier auch nichts ausdrücklich von Beziehungen zum Monde gesagt, sondern erscheint der σφαῖρος philosophisch als Gegenpol der ἀκοσμία, als das alles in sich befassende Weltwesen, in dem die Liebe über den Haß die Vorherrschaft behauptet, so gehört doch dieser „Gott“ des Empedokles an den Anfang der Schöpfung als Ausgangspunkt des empedokleischen Welt dramas. Empedokles lehrte, daß die Pflanzen die ältesten Geschöpfe seien ¹⁰⁾. Daraus kann man schließen, daß ihm die Vorstellung androgynen Wesen in der Urzeit nahe gelegen hat ¹¹⁾. Man könnte auch umgekehrt sagen: da er ein androgynes Wesen in den Anfang der Schöpfung setzt, läßt er das organische Leben mit den Pflanzen beginnen, unter denen es ja zweigeschlechtliche Typen gibt. Besonders beachtenswert scheint mir hier, daß der σφαῖρος des Empedokles weder ein Kollektivum wie die Androgynen des Sokrates-Plato noch eigentlich ein Individuum ist, sondern ein Urtypus, d. h. aber ein mythologisches Wesen. Es ergibt sich, daß in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. in der griechisch-süditalischen Welt die Vorstellung von einem androgynen göttlichen oder halb-göttlichen Wesen zum Mythos von der Weltentstehung gehörte, und daß in loser Verbindung mit dieser Vorstellung allerhand Märchen- und Fabelmotive von Mischwesen der Urzeit im Umlauf waren.

Gibt es noch ältere Stufen dieser Vorstellung? Empedokles stand unter pythagoreischem Einfluß ¹²⁾. Das macht wahrscheinlich, daß auch die Idee von einem androgynen Urwesen aus pythagoreischen Kreisen zu ihm gekommen ist. Herodot behauptet, daß Pythagoras auf ägyptischen Lehren fuße ¹³⁾.

10) Empedokles bei Aristoteles, de Coelo III, 2, ed. Prantl (1881).

11) Wir werden der religionsgeschichtlichen Verbindung von Pflanze und Urandrogyn im Laufe der Untersuchung noch öfter begegnen.

12) Diels, Der antike Pessimismus (1921), 14.

13) Herodot IV, 95, ed. Kallenberg (1911) I, 365.

Wir kennen nun zwar aus dem alten Ägypten die Darstellungen und Schilderungen von Fabelwesen und Mischwesen. Doch es sind Märchentypen, ohne Beziehung zur Urzeit und zum Schöpfungsmythos. Sie bevölkern in der Gegenwart die Wüste als Schreckgestalten aller Art ¹⁴⁾. Von einem androgynen Urmenschen oder Halbgott findet sich im alten Ägypten keine Spur. Die doppelgeschlechtlichen Götter der ägyptischen Spätzeit gehören dem Hellenismus an ¹⁵⁾. Bachofen wollte in dem ιερός γάμος der Isis und der Osiris ein androgynes Motiv entdecken, denn beide stoßen sich im Leibe ihrer Mutter Rhea; es handelt sich aber hier um eine ganz gewöhnliche Geschwisterehe ¹⁶⁾.

Eher dürfte die empedokleisch-platonische Androgynspekulation mit jener Linie verwandt sein, die uns in der Orphik begegnet, jenem in seinen letzten Ursprüngen und in seiner religionsgeschichtlichen Zugehörigkeit so dunklen Gebilde griechischer Mysterienreligion, das sich bis ins 6. oder gar 7. Jahrhundert v. Chr. hinauf verfolgen läßt. Freilich entfaltet die Orphik ihre theologische Rolle erst spät ¹⁷⁾, so spät, daß man auch die Möglichkeit ihrer Verkoppelung mit der Gnosis in Betracht ziehen muß. Erst in dieser späten Ausprägung weiß sie von

14) Ehrmann-Ranke, Ägypten (1925), 272.

15) Dies gilt z. B. für die Gestalt des Serapis, vgl. Bachofen, ed. Bernoulli (1926) I, 271, als auch für die Androgyne, die bei den ägyptischen Nilfesten verehrt worden sein sollen, nach Eudocia Makrembolitissa (um 1070 n. Chr.) in ihrem Violarium, ed. Vilhoison, Anecd. graec., Vol. 1, Vened. 1781, s. v. Νεῖλος. In einem späteren Osiris-Ritual sagt Isis zu dem toten Osiris: „Ich mache mich zum Mann, obwohl ich eine Frau war, um deinen Namen auf Erden leben zu lassen.“ H. Kees, Ägypten (1928), 50. Die archaisch-rohe Selbstbegattung des Atum, wodurch er das erste Götterpaar zeugt — später durch „Aushusten“ und „Ausspeien“ ersetzt — (H. Kees, Ägypten 1933, 323) ist kein Androgynismus im Sinne des platonisch-empedokleischen. Die in der älteren ägyptischen Mythologie auftretenden Mischgottheiten sind nur scheinbar androgyn, in Wirklichkeit Synthesen und Identifikationen männlicher und weiblicher Gottheiten verschiedenster Herkunft, vgl. Großmann in RGG. IV, 476; so sind auch die bei H. Brugsch, Rel. u. Mythol. d. alt. Äg. (1891), 113 ff. aufgezählten mannweiblichen Figuren zu werten. Vgl. H. Kees, Ägypten (1933), 324 f., der diese Synthesen teilweise auf politische Propaganda zurückführt.

16) Vgl. dazu Burel, Isis et les Isiaques sous l'empire romain (Paris 1911), Drexler bei Roscher II 373 ff.

17) Vgl. Roscher III 2250.

einem mannweiblichen Gott Phanes¹⁸⁾, der aus einem gänzlich gestalt- und eigenschaftslosen Chaos geboren wird¹⁹⁾, oder der aus dem von Chronos erschaffenen silbernen Weltei²⁰⁾ als die erste Form des Dionysos hervorbricht²¹⁾. Er trägt viele Köpfe und goldene Flügel²²⁾. Diesem Phanes haften Züge an, die wir bei dem empedokleisch-plantonischen Urandrogyn gefunden haben²³⁾, zumal die Beziehung zum Monde, der hier, im Sinne einer anderen Erde, das Werk des Phanes ist²⁴⁾. Phanes ist der Herrscher dieser Welt²⁵⁾ im goldenen Zeitalter²⁶⁾. Sein Charakter als Gottessohn weist auf seine sekundär-göttliche oder halb-göttliche Art hin²⁷⁾. Seine Untertanen sind ebenfalls mannweiblich. Mit seiner Tochter Nyx, der Nacht²⁸⁾, zeugt er in einer Höhle die Titanen. Die orphischen Hymnen nennen ihn „Vater, Mutter

18) Lübker, Reallex. d. klass. Altertums (1914) s. v. Phanes; K. Beth, Einf. i. d. vgl. Relgesch. 115. — Der Name „Phanes“ wird abgeleitet von φαίνεσθαι Vgl. Rufinus, recogn. X, 17—20, ebd. Kern, Orpheus (1922), 155: „... ab apparendo, quia cum apparuisset, inquit tunc etiam lux effulsit.“ Apion bei Clemens Romanus Hom. VI, 5—12. Kern, a. a. O.: ... ὅτι αὐτοῦ φανέντος τὸ πᾶν ἐξ αὐτοῦ ἔλαμψεν.

19) Noch bei Rufinus (410 n. Chr.), Recogn. X, 30 (ebd. Kern 155): „... Chaos... peperisse ac protulisse se duplicem quandam speciem, quam illi masculo feminam vocant... et hoc esse principium omnium.“ Vgl. auch Recogn. X, 17—20 (Kern 155): „... hunc etiam Phaneta(m) nominarunt...“

20) Orphica ed. Abel fr. 55 (Kern, a. a. O., 154) (aus Clemens Romanus): Ὠὶὸν τὸν πάντα περιέχοντα σφαιροειδὴ οὐρανόν ... ἔνδοθεν γὰρ τῆς περιφέρειας ζωίον τι ἀρρευόθηλυ εἰδοποιεῖται ...

21) Hymn. 42, 4 ed. Abel. Der Ausdruck διφυῆς ist offenbar sehr beliebt gewesen, denn er findet sich hier häufig gerade von der Gottheit, a. a. O., 6, 1. 30, 2. 39, 5. 58, 4 und, andersartig gebraucht, Orph. Argonautica 14.

22) Orph. ed. Abel fr. 65.

23) ... τὸν Φάνητα εἰσφέρει ἀδοῖον ἔχοντα ὀπίσω περὶ τὴν πυγὴν. λέγουσι δὲ αὐτὸν ἔφορον εἶναι τῆς ζωογόνου δυνάμεως ... bei Kern, a. a. O., 154 fr. 80; zwei Augen vorne, zwei hinten: τετράς δὲ Φάνης, ὡς καὶ Ὀρφεύς φησι: „τετράσιν ὀφθαλμοῖσιν ὀρώμενος ἔνθα καὶ ἔνθα“, bei Kern, a. a. O., 152 fr. 76. Zeus muß Phanes verschlingen, um allmächtig zu werden. RGG.² IV, 790 ff.

24) a. a. O.

25) Orph. ed. Abel, fr. 78 f.

26) a. a. O., Kern 186, fr. 146 (Prael. in rem publ. II, 74. 26): Ὁ μὲν θεολόγος Ὀρφεύς τρία γένη παραδέδωκεν ἀνθρώπων: πρῶτιστον τὸ χρυσοῦν, ὅπερ ὑποστήσῃσι τὸν Φάνητά φησιν κτλ.

27) ... τὸν μονογενῆ, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, bei Kern, a. a. O., 144, fr. 61.

28) Abel, a. a. O. 75.

aller Dinge“²⁹⁾. Es sind also, trotz des Überwucherns einer bewußten systematischen und sicher synkretistischen Spekulation späterer Zeit, die bis in den Neuplatonismus hinein immer neue Bearbeitung erfährt, Elemente in dem Bilde des Phanes vorhanden, die recht gut als alt angesehen werden können.

Freilich ist die orphisch-pythagoreische bzw. empedokleisch-sokratische Linie nicht die einzige, auf der sich die Vorstellung von androgynen Halbgöttern oder Göttern findet. Da ist z. B. noch der Hermaphrodit. Aber er hat nichts mit dem androgynen Halb-gott-Typus der Urzeit zu tun. Er ist auch nicht, wie Pauly-Wissowa bemerkt³⁰⁾, einfach Übertragung eines orientalischen androgynen Kultus. Man kann hinzufügen, er ist nicht einmal aus Märchen- und Fabelmotiven wie im alten Ägypten entstanden. Verschiedene Quellen fließen da nebeneinander: kultisches Transvestitentum in Sparta, in Argos, auf Kos, in Elis usw., dem man höchstens Beziehung zu primitiven Kulturen verleihen könnte, Verehrung einer bärtigen mannweiblichen Aphrodite auf Kypros³¹⁾, des Zeus Labrandos in Tegea im 4. Jahrhundert v. Chr. oder der ephesinischen Artemis³²⁾, was höchstens beweist, daß man an manchen Orten in einer mannweiblichen Gottheit ein Ideal sah. Auch im alten Germanien scheinen solche Fälle vorzuliegen³³⁾. Der Hermaphrodit speziell ist schon als Kind des Hermes und der Aphrodite³⁴⁾ nicht mit dem androgynen Ur-

29) Hymn. 10, 18 (bei Abel): πάντων μὲν οὐ πατήρ, μήτηρ. Er heißt θῆλυς τε καὶ ἄρσην Hymn. 9, 4. Zu der μήτηρ sagt man: ἄρσην μὲν καὶ θῆλυς ἔφους Hymn. 32, 10, ἄρσενα καὶ θῆλυν, διφυῆ (= „doppelwüchsig“, vgl. Anm. 21), Hymn. 42, 4. — Ὁ δὲ Φάνης μόνος τε πρόεισι, καὶ αὐτὸς ἀνυμνεῖται θῆλυς καὶ γενέτωρ, Kern, a. a. O., 164, fr. 98; Proclus (gest. 485 n. Chr.) zu Platos Tim. 31 a (ed. Diehl I, 450, 22). — . . . marem et feminam, quod aliter generare non quievit nisi haberet eius sexus utriusque, quasi aut ipse secum coierit aut sine coitu nun potuerit procreare. Lactantius, Divina instit. IV, 84 (ed. Brandt-Laubmann).

30) RE s. v. Hermaphroditos.

31) Hesychius ed. Schmidt (1867), s. v. Aphroditos. — Makrobios (Neuplatoniker um 400 n. Chr.), Saturnalia III, VIII, 1 ff., ed. Eyssenhardt (1895), 184 weiß, daß Venus deus, nicht dea genannt wird, und bemerkt dazu: „Signum etiam eius est Cypri barbatum corpore, sed verte muliebri, cum sceptro ac natura virili, et putant eandam marem ac feminam esse. Aristophanes eam appellat.“ Vgl. Beth, Einf. i. d. vgl. Relg. (1920), 87.

32) Bertholet, Geschlecht d. Gottheit 18.

33) Tac. Germania c. 45.

34) Diodor IV, 6, 5, ed. Dindorf (1878).

wesen verwandt, auch wenn Diodor weiß, daß ihn manche als Gott betrachten. Er gehört zu den Lieblingen des Dionysos, was seine Unselbständigkeit beweist³⁵). Daß Dionysos selbst androgynen Charakter trägt, verdankt er vielleicht erst seiner Verbindung mit der Orphik. Auch künstlerische Kombination trägt ihr Teil zu androgynen Gestalten bei: Beispiel dafür ist eine Figur der Nike mit dem Kopfe Alexanders³⁶). Diese Wucherungen der Popularreligion und ihre Auswertung durch Dichter und Künstler stehen also der Spekulation vom Urandrogyn ferne, wenn auch zuweilen Übertragungen des Urandrogyn auf die höchste Gottheit vorzukommen scheinen, wie bei dem römischen Dichter Valerius Soranus³⁷), wenn er von Juppiter sagt:

„Iuppiter omnipotens regnum rerumque deumque
Progenitor genitrixque deum³⁸).“

Um so mehr nehmen sich des Motivs vom Urandrogyn zwei Größen an, die überhaupt von der Geschichte berufen waren, den alten Mythos zu verarbeiten: die nachsokratische Philosophie und die Gnosis.

Die Philosophie verflüchtigt die Gestalt des Urandrogyn intellektuell oder mystisch. In der Gnosis erwacht durch irgendwelche Einflüsse aus der Vermählung vorderasiatischer und hellenistischer Spekulationen mit dem platonischen Symposion-Androgyn ein Streben nach systematisch durchgeführter Lehre über den Urandrogyn von sozusagen zentraler Bedeutung.

Chrysippos, der Hauptvertreter des Stoizismus³⁹), Schüler des Zenon und erster Systematiker der Stoa, lehrt von der Gottheit: sie ist alldurchdringender Verstand in körperlicher, wenn gleich der menschlichen weit überlegener Natur. Dies Wesen hält

35) Pauly-Wissowa, RE X, a. a. O., 720. Clement. Hom. ed. Dresel (1853), V, 15.

36) Bertholet, a. a. O. H. Greßmann, Die orient. Rel. im hell.-röm. Zeitalter (1930), 148.

37) 82 v. Chr., vgl. Lübker, Reallex. d. kl. Altert. (1914), s. v.

38) Zitat bei Augustinus, De civ. Dei XII, 11 ed. Dombart: „Cogito enim posse responderi, et ipsam Iunonem nihil aliud esse quam Iovem, secundum illos Valerii Sorani versus, ubi dictum est... (folgen die genannten Verse).“

39) 282—209 v. Chr.

er für androgyn⁴⁰). Prophyrius⁴¹), der Neuplatoniker, ruft die höchste Gottheit mit folgenden Worten an:

Γυνὴ δ'έσσι πατὴρ καὶ μητέρα ἀγλαὸν εἶδος,
Καὶ τεκέων τέρεν ἄνθος, ἐν εἶδεσιν εἶδος ὑπάρχων,
Καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα καὶ ἄρμονίη καὶ ἀριθμός⁴²).

Auch der etwas später lebende Neuplatoniker Firmicus Maternus huldigt am Schlusse des von ihm überlieferten ersten Hymnus, dem androgynen Weltgott:

„Tu omnium pater pariter ac mater,
tu tibi pater ac filius uno vinculo necessitudinis obligatus⁴³.“

Und der derselben Schule angehörige Synesios⁴⁴) singt:

Σὺ πατήρ, σὺ δ'έσσι μήτηρ,
Σὺ δ'ἄρρην, σὺ δὲ θῆλυς⁴⁵).

In der Vita des Apollonius von Tyana, die eine Veherrlichung der pythagoreischen Philosophie in der kaiserlichen Zeit Roms bezweckt, läßt Flavius Philostratus der Ältere⁴⁶) den Apollonius an Jardhas die Frage richten: Soll ich die Welt für ein lebendiges Wesen halten? ... sollen wir sie (weil sie lebendig ist) also weiblich nennen oder männlich und entgegengesetzter Natur? Jardhas antwortet: Beides, denn indem der Kosmos sich selbst beiwohnt, besorgt er die Geschäfte sowohl der Mutter als des Vaters zur Lebenszeugung und verlangt nach sich selbst mit heißerem Drange als ein anderes zu einem andern⁴⁷). Im Poimandres, dem ersten Abschnitt des Corpus Hermeticum, dem religiösen Doku-

40) Diels, Doxogr. graeci (1929), 546, 549.

41) Eigentlich Malchus, geb. 232 v. Chr. in Balanea in Syrien, Schüler des Plotinus, Lehrer des Jamblichus, † 504 in Rom, vf. 15 Bücher gegen die Christen und pflegte eine asket. Ethik.

42) Bei G. Wolff, Porphyrii reliquiae (1856), 144 f. — Norden, Agnostos Theos 228.

43) Matheseos libri II, 2, 20, ed. Kroll-Skutsch-Ziegler. — Vgl. Skutsch in ARW XIII, 291 ff.

44) geb. 375 n. Chr. in Kyrene, studierte in Alexandrien, 408 Christ, 410 Bischof v. Ptolemais, † 412 n. Chr.

45) Hymnen ed. Flach (1875).

46) Ende des 2. Jahrh. n. Chr.

47) Flavius Philostr., Opera omnia ed. Kayser (1870/71), 3, 34.

ment eines reinen Hellenismus⁴⁸⁾, der sowohl von den gnostischen Sekten wie vom Christentum unabhängig zu sein scheint, ist der Mensch die letzte Emanation der höchsten Gottheit, des Νοῦς. Dieser Urmensch erzeugt seinerseits sieben mannweibliche Menschen⁴⁹⁾, nachdem schon der mannweibliche Νοῦς den Anthropos als ein ihm gleiches Wesen hervorgebracht hat⁵¹⁾. Mit Flavius Philostratus und seinem Apollonius von Tyana hat der Poimandres das Motiv des Narzißmus gemeinsam⁵⁰⁾, das αὐτῷ εὐφρανέσθαι, das hier — keineswegs überall! — die praktische Folgerung aus dem Androgynismus der Gottheit ist: Sie selbst ist teils zum Kosmos verblaßt wie bei Apollonius von Tyana, teils hat sie, wie bei Poimandres, konkreten Charakter bewahrt und setzt sich deutlich von der höchsten, freilich selbst schon androgyn gewordenen Gottheit ab.

II.

Die Gnosis haben wir als den anderen Zweig bezeichnet, auf dem die Spekulation vom Urandrogyn im Griechentum weiterwuchert. Die Gnosis ist aber gleichzeitig eine derartig von östlichen Einflüssen durchdrungene Größe und besitzt gerade in der Vorstellung vom Urandrogyn eine derartige Fülle von Formen, daß ihr im Zusammenhang unseres Themas ein besonderer Abschnitt gebührt. Nirgends fließen die Quellen reichlicher, und nirgends wird auch unverhüllter darüber gesprochen. Es ist die soteriologische Bedeutung des androgynen Urmenschen, die ihn in der Gnosis so stark in den Mittelpunkt rückt, nachdem er sich innerhalb des griechisch-römischen Mythos nur mit einer kosmologischen Rolle hat begnügen müssen. So tritt diese Spekulation plötzlich in das Zentrum des religiösen Interesses und verbreitet sich dementsprechend. An Stelle bloßer kümmerlicher Reminiszenzen beobachten wir nun eine systematische Verwertung des Androgyn-Motivs. Freilich handelt es sich auch hier

48) Bousset, Hauptprobl. d. Gnosis 182 f, 204 f. — Reitzenstein, Poimandres 328 ff.

49) C. Clemen, Relg. Erkl. d. NT. 121.

50) Vgl. Bousset u. Reitzenstein, a. a. O., v. Wesendonk, Urmensch u. Seele 104, N. 1.

51) So nennt es Bousset, a. a. O., 205; es gehört mit dem oben Anm. 29 erwähnten „ipse secum. coierit“ des Lactantius zusammen.

manchmal nicht mehr nur um den Urmenschen, sondern es entstehen Bedarfskonstruktionen phantastischer Art, abgeleitete oder auch erfundene, von Zwittergottheiten und -geistern, wie man es bei den gnostischen Systemen mit ihrer teilweisen Entartung und Wucherung und vor allem ihrem synkretistischen Charakter, der Altes und Neues vermischt, voraussetzen muß.

Die Hauptzeugen sind hier Irenäus und Hippolytos. Schon bei dem ersteren tut sich die Verworrenheit der gnostischen Lehren bezüglich des Androgyn kund, falls sie Irenäus nicht selbst mißverstanden hat; einmal geht das Urwesen, der „Vater“ oder Βυθός, eine Ehe mit der Σιγή ein, das andere Mal ist das Urwesen selbst υπέραρρεν und υπέρθηλυ, d. h. entweder androgyn, weil über das einfach Männliche und Weibliche hinausgehend⁵²⁾, oder überhaupt jenseits von männlich und weiblich, also geschlechtslos⁵³⁾.

Der früheste, aber auch dunkelste Vertreter der Gnosis ist Simon Magus. Sein System stellt sich uns als monistisch dar. Das Weltprinzip, aus dem nach seiner Lehre alle Dinge hervorgehen, die Dynamis, ist Feuer. Dies Feuer aber hat, ebenso wie der Geist, eine doppelte Natur, sozusagen eine natura naturans und eine natura naturata, die eine sichtbar, die andere unsichtbar. Das Dritte aber, das aus dem sichtbaren Feuer geboren wird, ist die Luft oder das Pneuma, als Element oder als mannweiblicher Schöpfergott zugleich gedacht. „Das ist der Vater im mittleren Raum, der da steht, stand und stehen wird — eine mannweibliche Kraft, die weder Anfang noch Ende hat und in Einzigkeit besteht⁵⁴⁾.“ Es erhebt sich die Frage, ob das System des Simon Magus von den Orphikern beeinflusst ist, von denen wir oben sahen, daß ihre an sich späte Lehre von der Entstehung des Phanes aus dem Weltei möglicherweise einen alten Androgynglauben voraussetzt, oder ob die Orphiker ihrerseits von Simon Magus oder seinem Kreise diese Spekulation übernommen haben. Das erstere scheint mir eher der Fall zu sein, da der orphische Phanes konkreter, die Auffassung des Simon Magus abstrakter

52) Irenus, adv. haeres. c. 1 § 3, ed. Harvey 18.

53) a. a. O., c. 5, § 3, ed. Harvey 105.

54) Leisegang, Gnosis 97.

Hipp
 ist ⁵⁵⁾. Deuten doch auch im Anschluß an die Orphiker die Ophiten den Okeanos, unter Zugrundelegung eines homerischen Verses ⁵⁶⁾, als den in allen vorhandenen mannweiblichen Urmenschen, den die Unwissenden den dreiteiligen Geryones nennen, das Trinkhorn, in dem alles miteinander vermengt und vermischt ist, den Becher des Anakreon usw. ⁵⁷⁾. Hier findet sich auch die erste bezeugte, wenn auch verdeckte Beziehung des Ur-Androgyn auf Jesus, die, wie wir sehen werden, noch in den fernsten Zeiten der christlichen Kirchengeschichte ihr Wesen treibt: „Sie (die Orphiten) verehren als Prinzip aller Dinge nach ihrer Lehre einen Menschen und Menschensohn. Dieser Mensch aber ist mannweiblich und wird von ihnen Adamas genannt . . . Dies alles aber, das Geistige, Seelische und Irdische (des Adamas) machte sich auf und kam herab in einen einzigen Menschen zugleich, in Jesus, den von Maria geborenen ⁵⁸⁾.“ Einen besonderen Fall von Androgynismus des Urmenschen bildet bei dieser gnostischen Sekte das Wirken des weiblich gedachten Pneuma. Die Pneumatiker der Naassener (d. i. der Ophiten) suchten dem von ihnen proklamierten mannweiblichen Urwesen Adamas dadurch ähnlich zu werden, daß sie „unter Abwerfung der Gewänder sämtlich in den Stand eines Bräutigams zu treten streben, der Menschheit entzogen durch den jungfräulichen Geist“ ⁵⁹⁾. Hier besteht also der Androgynismus, wenn man den Text noch richtig zu deuten vermag, in einer Rückverwandlung pneumatischer Gläubiger männlichen Geschlechts in geschlechtliche Doppelwesen, die noch nicht zur Entfaltung ihres Geschlechtslebens gekommen sind, also in Androgyne vor dem eigentlichen $\alpha\upsilon\tau\omega\ \xi\upsilon\gamma\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, wie wir es bei den Orphikern und bei dem Pythagoräer Appolonius von Tyana kennengelernt haben. Der Sinn davon kann nur sein, daß auch die Pneumatiker der ophitischen Sekte, analog ihrem Urbild, dem androgynen Urwesen, hier sogar noch deutlich dem Urmenschen, instand gesetzt werden, nunmehr die Laufbahn der

55) Gegen Leisegang, a. a. O., 94.

56) Odyssee XXIV, 11 f.

57) Hippolytos, Elench. V, 7, 3 ff. — Orphica ed. Abel fr. 59. Hymn. orph. 83, 2.

58) Hippolytos, a. a. O., V, 6, 4—7, 1.

59) Hippolytos, a. a. O., V, 7.

Seele zu beschreiten und das Erlösungsmysterium von Anfang an zu durchleben. Ist umgekehrt der Geist männlich — was auch vorkommt —, der Stoff als Chaos weiblich, so ist der Logos als Vereinigung beider natürlich mannweiblich⁶⁰). Dieser Logos entzweit sich innerhalb der Schöpfung mit sich selbst und fällt auf Erden durch Berührung mit der Materie in männliches und weibliches Geschlecht auseinander, um dann bei der Erlösung allein den männlichen Teil in den Himmel zurückzuretten, worauf die Selbstentmannung des Attis gedeutet wird⁶¹). Ein andermal heißt es bei den Naassenern: „Die Kraft, die aus dem Weibe überfloß, . . . stürzte hinunter vom Orte der Väter . . . sie ist es, die die Linke oder Pruneikos⁶²) oder Mannweib heißt⁶³).“ Auch der große Gnostiker Valentinus⁶⁴) hat Gott, die unergründliche Tiefe (Bythos) des Seins und der Vollkommenheit, unter der mythologischen Form des Mannweiblichen aufgefaßt. Der Bythos (oder Autopater), der „überall das All umfängt, selbst aber nicht mit darin umfassen wird“, ist „der nie alternde, ewig junge mannweibliche Äon“⁶⁵). Auch die Gesamtheit der ewigen Geister, die nach dem Willen des Bythos aus seinen Enkeln Anthropos und Ekklesia hervorgehen, das Pleroma, das durch eine Tetras, Ogdoas, Dekas und Dodekas gebildet wird, trägt wenigstens in der Dodekas das Abbild ihres Urvaters, denn diese besteht aus den „zeugungslustigen männlich-weiblichen Wesen“⁶⁶). Aber schon der Schüler des Valentinus, Markos, oder wenigstens die von ihm ausgegangene Sekte der Markosier, zeigt in der Auffassung des Urwesens eine bemerkenswerte Unsicherheit. Es heißt dort der „Vaterlose, w e d e r männlich n o c h weiblich“. M. a. W. hier ist die (enkratitische) Entsexualisierung des Göttlichen im Gange, wie sie Christentum und Parsismus kennen, vielleicht unter beider Einfluß⁶⁷). Daß Markos oder seine Schule sich irgendwie um diesen Punkt gemüht und die valentinianische Auf-

60) Leisegang, a. a. O., 152.

61) a. a. O., 154.

62) προυνεικος „wollüstig“, vielleicht zu lesen πορνικός „buhlerisch“.

63) Irenäus, a. a. O., 50.

64) † um 160 n. Chr.

65) Nach Epiphanius Panar. haer. 31, 5, 6, ed. Holl.

66) Leisegang, a. a. O., 290 f.

67) Hippolytos, Elench. VI, 42, 5 ff. = Irenäus 14, 1 ff.

fassung gekannt haben, zeigt die Lehre vom sog. Buchstaben-Äon: Er ist ein Weib mit Haupt, Leib und Gliedern, denn die Menschen könnten die männliche Seite des beide Geschlechter in sich vereinigenden Urbildes nicht ertragen⁶⁸). Jedenfalls sind hier noch die verschiedenen nacheinander emanierenden Äonen bestimmt androgyn; so betet man bei den Markosiern: „Ich rufe die unvergängliche Sophia an, die in dem Vater ruht, die Mutter unserer Mutter, die keinen Vater noch Gatten hat, sondern mannweiblich vom Weibe geboren euch hervorbrachte⁶⁹)“

Hinsichtlich der Fülle und Vielfältigkeit der Erscheinungen auf diesem Gebiet erreicht die Gnosis ihren Höhepunkt jedenfalls im Manichäismus. Der Androgynismus betrifft dort zwar, wie es bei den Markosiern schon der Fall gewesen zu sein scheint, nicht den Urmenschen, wohl aber den „Gesandten“, der nach dem „Urmenschen“ und dem „lebenden Geist“ zur Erlösung in den Kosmos gesandt wird. Er ist zwiefacher Natur, männlich und weiblich. Seine beiden Naturen nehmen ihren Sitz in der Sonne und im Monde und setzen von hier aus den bis dahin ruhenden Kosmos in Bewegung⁷⁰). Es ist schwer zu entscheiden, wie weit hier der orphische Phanes hereinspielt. Die Wucherungen der Phantasie und die Sucht des Kombinierens haben hier ganzen Reihen von Wesen den Androgynismus verliehen, dessen Herkunft im einzelnen kaum nachweisbar sein dürfte: so ist auch die manichäische Παρθένος τοῦ φωτός, die in den Mond versetzte Jungfrau des Lichtes, eigentlich an sich mannweiblich — die androgyne Beschaffenheit des Mondes ist uns ja schon begegnet —⁷¹), ferner sind die zwölf Gestalten, in denen der „Dritte Gesandte“ auftritt, von wechselndem Geschlecht und erscheinen den weiblichen Dämonen als Jünglinge, den männlichen aber als Jungfrauen⁷²). Der Manichäismus verarbeitet eben alles ihm Vorhergegangene in einer neuen und nicht wenig komplizierten Synthese, andererseits scheint er den Einflüssen des ihm nächst

68) Leisegang, a. a. O., 351.

69) Irenäus I, 21, 5. — Leisegang, a. a. O., 549.

70) H. H. Schaefer in RGG² III, 1966.

71) v. Wesendonk, Urmensch u. Seele 201, N. 2, identifiziert diese Παρθένος (Barbelo) mit Istar. Vgl. Reitzenstein, Das iran. Erlösungsmysterium, 178. — Zum Androgynismus des Mondes vgl. Anm. 5.

72) Vgl. W. Lentz in ZDMG (1928), VII (N. F.) 181.

gelegenen östlichen Religionssystemen unterlegen zu sein, des Parsismus, dessen kosmologisch gefaßten Urmenschen Gayomart er zu einem soteriologisch empfundenen erhebt. Er verwandelt also das mythische Urwesen in einen Erlösergott, den Urmenschen überhaupt in die Weltseele, in deren Rang Mani schließlich selbst einrückt, bis er als „Urmensch“ verehrt wird.

III.

Dies führt uns zu dem schwierigsten Punkte des Themas vom Ur-Androgyn, zur Frage seines Vorhandenseins im iranischen Kreise.

Zarathustra und die altiranische Frömmigkeit kennen offenbar keine eigentliche Urmenschspekulation von der Art, wie wir sie bisher in unserer Untersuchung festgestellt haben. Die spürbaren Gründe der Abneigung gegen eine solche Spekulation sind wohl in der Neigung der zarathustrischen Weltbetrachtung zu erblicken, mythische Wesen zu abstrahieren. Der Mythos vom Urmenschen unterwirft sich solcher Abstrahierung wohl in philosophischen oder mystischen Systemen, nicht aber in ausgesprochen prophetisch-religiösen. Die altiranische Mythologie erzählt uns nur von einem Urriesen und einem Urstier, sowie von der Bildung der Welt aus dem Leib des getöteten Urriesen. Wir hören nichts davon, daß der Urriese oder der Urstier androgyn aufgefaßt worden sind. Die bloße Tatsache der Teilung des Urwesens und der Verwendung seiner Teile zum Bau der Welt ist nicht ohne weiteres mit dem Motiv der Spaltung des Androgyn bei Plato und anderen identifizierbar, wo sie ausdrücklich erklären soll, weshalb es nunmehr zwei Geschlechter anstatt des einen in der Urzeit gibt. Hingegen ist nicht ausgeschlossen, daß der mittelpersische Vorstellungskreis einen androgynen Urmenschen gekannt hat. Windischmann hält die Gestalt des parsischen Adam, die im jüngeren Avesta und im Bundahišn bezeugt ist und dort den Namen Gayō maretan (Sterbliches Leben)⁷³⁾ trägt, für ein androgynes Wesen⁷⁴⁾. „Dunkel bleibt“, so schreibt er, „warum Gayomart stirbt, und wie Ahriman und Ġahi seinen

73) Mittelpersisch Gayō(k)mard, arab. Kajūmart.

74) Windischmann, Mithra (1857), 76.

Tod bewirken. Es scheint mir hier eine theosophische Vorstellung zugrunde zu liegen. Der Urmensch wurde androgyn gedacht ⁷⁵⁾; die Teilung in Geschlechter geht aus dem Verlangen des Urmenschen nach einem sich gleichen Gegenstand hervor.“ Aber er fügt vorsichtig hinzu: „Es ist wahr, daß Einiges in diesem Bilde von mir ergänzt ist; allein ich wußte nicht, wie anders die Räthsel des Bundahesh gelöst werden könnten.“ Windischmann hat also den parsischen Mythos aufgefüllt, und zwar aus der rabbinischen Fassung vom Ur-Androgyn.

Eine gewisse Unklarheit des alttestamentlichen Textes in Gen. 1, 27 und 2, 21, auf die wir noch ausführlich zu sprechen kommen, hatte den Rabbinen Gelegenheit gegeben, ihre Spekulation über den Androgynismus Adams an jene Bibelstellen zu knüpfen. In der ersten Hälfte des dritten nachchristlichen Jahrhunderts diskutieren die Rabbinen Arikhā und Šemū'el über die Frage, was der androgyne Adam wohl paarweise an Gliedern oder Körperteilen besessen habe. Daran schließen sich etwas später bezeugte rabbinische Äußerungen: „R. Nachmān bar Rab Chisdā ⁷⁶⁾ trug die Auslegung vor: Was bedeutet die Schriftstelle ‚Und es bildete (waj-jīšer) Gott den Menschen‘ — (nämlich) mit zwei Jod? (Es bedeutet), mit zwei Trieben (ješārīm) ⁷⁷⁾ bildete der Heilige (den Menschen). Der eine ist der gute Trieb, der andere der böse...⁷⁸⁾. — R. Jirmejā b. El'āzār ⁷⁹⁾ hat (als weitere Auslegung zu den zwei Jod in waj-jīšer) gesagt: Zwei Gesichter (du-prošopīn, d. i. δύο πρόσωπα) hatte der Heilige an dem ersten Menschen erschaffen, wie es heißt ⁸⁰⁾: ‚Hinten und vorne hast du mich gebildet.‘ — ‚Und Gott der Herr baute die Rippe...‘ ⁸¹⁾. — Rab ⁸²⁾ und Šemū'el ⁸³⁾ (stritten hierüber), der

75) Bousset, Gnosis 204, sagt: „als geschlechtlich ungespalten gedacht“ und erweist damit die Unsicherheit der Auffassung in diesem Zusammenhang.

76) † um 520 n. Chr.

77) So zu lesen statt ješīrōt „Schöpfungen“, was hier keinen Sinn ergibt und aus einer von 2 Schöpfungen erzählenden Variante eingebracht ist, vgl. bKetubbōt 8 a und Jalqūṭ Šim'ōnī z. St.

78) bBerākḥōt 61 a.

79) Um 500 n. Chr.

80) Psalm 59, 5.

81) Gen. 2, 21.

82) R. Arikhā, † 247 n. Chr.

83) † 254 n. Chr.

eine sagte: (Es war) ein Gesicht, der andere: (Es war) ein Schwanz...⁸⁴.“ — „In der Stunde, da der Heilige den ersten Menschen schuf, schuf er ihn als Androgyn (andrōgīnos); das (bedeutet) das Schriftwort: ‚Männlich und weiblich schuf er sie.‘ — R. Šemū'el b. Nachmān⁸⁵) hat gesagt: In der Stunde, da der Heilige den ersten Menschen schuf, schuf er ihn zweigesichtig (du-prošopīn), dann sägte er ihn entzwei und machte zwei Rücken aus ihm, einen hier und einen dort. Man entgegnete R. Šemū'el: Es steht aber doch geschrieben: ‚Und er nahm eine von seinen Rippen.‘ Er sagte zu ihnen: (Jawohl), von seinen beiden Seiten, wie du sagst⁸⁶): ‚Und an der Seite (wörtlich: Rippe, šela') des Stiftzeltes, was der Targumist übersetzt: we-lisetař miškena usw. = an der Seite der Hütte⁸⁷).“

In dieser rabbinischen Fassung variiert die Zweigesichtigkeit des ersten Menschen mit der bloßen Anlage zweier entgegengesetzter Triebe. Das Motiv des Entzweisägens hat nur der Midraš. Die Terminologie für den doppelgesichtigen Adam wie für den mannweiblichen Urmenschen ist bezeichnenderweise griechisch: δύο πρόσωπα, ἀνδρόγυνος. Dies ist sicher kein Zufall. Es deutet darauf hin, daß die Androgyn-Fabel der Rabbinen aus der Welt des Hellenismus, höchstwahrscheinlich der griechischen Gnosis, zu ihnen gekommen ist. Auf diesen Zusammenhang weist auch der Gesamtcharakter der rabbinischen Urmensch-Lehre. Wir hören, daß der erste Mensch als gölem, eine gestaltlose Masse⁸⁸) erschaffen worden ist; er reichte von einem Ende der Welt bis zum andern⁸⁹); der Stoff, aus dem er gemacht war, war aus der ganzen Welt zusammengehäuft worden (hušbar); sein Aussehen glich dem Glanz der Sonne, seine beiden Fersen waren wie zwei Sonnenbälle⁹⁰); seine Gestalt war so hoch, daß sie nach der Aussage des R. Eliëzer von der Erde bis zum Himmel reichte; als er gesündigt hatte, legte der Heilige seine Hand auf ihn und ließ

84) bBerākhōt 61 a, b'Ērūbīn 18 a, Jalqūṭ Šim'ōnī zu Tehillim § 20, § 887. Midraš Tanchumā, Tazria' § 1.

85) † um 300 n. Chr. Die Parallele hat: Rēš Laqīš, † um 280 n. Chr.

86) Exod. 26, 20.

87) Berēšīt Rabbā s. 8; Wajjiqrā Rabbā s. 14.

88) In Anlehnung an Psalm 139, 16.

89) Ber. Rabbā c. 8, 1; Pesiqṭā 54 b.

90) bBabā Batrā 58 a.

ihn zusammenschrumpfen⁹¹⁾. Selbst die Tiere, die den ersten Menschen umgaben, waren andersartig als die heutigen, und der Ochse, den der erste Mensch darbrachte, hatte nach R. Jehūdā nur ein Horn auf seiner Stirn⁹²⁾. Wie im Qoran⁹³⁾, fordert auch im Midraš Gott die Anbetung Adams durch die Engel⁹⁴⁾. Das alles beweist die ursprünglich mythologische Beschaffenheit dieser rabbinischen Aussagen. Sie sind an den biblischen Adam von woandersher erst nachträglich herangebracht worden. Es beweist ferner, daß man sich im Judentum mit der Urandrogyn-Spekulation im 5. Jahrhundert nach Chr., also in der Spätzeit des Gnostizismus und ungefähr gleichzeitig mit dem Manichäismus, in den Kreisen um Rabbi Arikhā befaßt hat. Das Motiv von der Opferung eines Einhorns durch den ersten Menschen weist auf Persien; aber doch kommen diese Kreise, nüchterner als die Gnosis, weil unter der Begrenzung durch die Bibel stehend, in ihren Ausführungen und namentlich in ihrer Terminologie dem griechischen Urandrogyn näher und neigen deutlich zu der Überlieferung, die wir im Symposion des Plato angetroffen haben, dessen Urandrogyn ja auch zwei Gesichter hat und von Zeus gespalten wird, weil er zum Geschlecht der Giganten gehört⁹⁵⁾.

Man kann also zweifeln, ob Windischmanns Ergänzung des persischen Urmensch-Mythos aus der rabbinischen Fabel am Platze ist. Dagegen spricht auch, daß die Entstehung des ersten Menschenpaares aus Gayomarts Samen mit dem Wachstum einer Pflanze verglichen wird: „Nach Art einer Rāva-Pflanze, die nur einen Stamm hat, wuchs es derart aus der Erde empor, that their armes rested behind on their shoulders and one joined to the other they were connected together and both alike. And the waists of both of them were brought close and so connected together that it was not clear which is the male and which

91) bChag. 12 a; bSanh. 58 b.

92) bŠabbāt 28 b; bChullīn 60 a. Gemeint ist R. Jehūdā, Schüler des R. Arikhā, † 299.

93) Qoran 38, 73 ff.

94) Pesiqtā 36 b; bBābā Batrā; Ber. Rabbā c. XII, 2.

95) Vgl. oben S. 298; hier hat Scheftelowitz, Die altpers. Rel. u. das Judentum 217, Nr. 1, im wesentlichen recht, wenn er die Legende vom doppelgesichtigen Adam im Judentum auf griechische Vorbilder zurückführt, mit der Einschränkung, daß auch Persien zu diesem Bilde beige-steuert hat.

the female⁹⁶⁾." Also die Motive sind andere als die platonisch-westlichen: Zwillingsmotiv statt Spaltungsmotiv (bzw. Zersägungsmotiv), Wachstum, nicht Erschaffung. Sowohl Windischmann als Scheftelowitz haben Unrecht, wenn sie den Mythos von Gayomart mit dem Urandrogyn in Beziehung setzen oder, wie der letztere, gar aus dem rabbinischen Androgyn ableiten⁹⁷⁾. Erst andere Varianten des Urmensch-Mythos im Mitteliranischen zeigen westliche Einschläge. Man könnte sie aus der hellenistischen Gnosis im allgemeinsten Sinne herleiten: Zrvan, der durch ein tausendjähriges Opfer Ohrmuzd erschuf, ist nach der Pehlewi-Tradition mannweiblich, und so auch zuweilen Ohrmuzd selbst⁹⁸⁾, und es ist wahrscheinlich, daß die biblischen Gestalten von Adam und Eva auf die mittelpersischen von Māšya und Māšyōi eingewirkt haben⁹⁹⁾. Was aber den iranischen Mythos von dem gnostischen trennt und mit dem rabbinischen verbindet, ist seine rein kosmologische Funktion. Er ist Faktor im Drama der Schöpfung. Diese Verbindung ist freilich keine Verwandtschaft; denn beidemal sind hier zwei Religionen grundsätzlich dem soteriologischen Mythos abgeneigt.

Wie sekundär alle Androgyn-Spekulation in der iranischen Urmensch-Idee dasteht, zeigt uns ein Blick auf die Alt-Iran am nächsten stehenden Religionsgebiete. Dem Veda ist der Ur-Androgyn ebenfalls fremd. Der kosmische Urmensch des Veda, Puruša, ist tausendköpfig, tausendäugig, tausendfüßig, ein riesenhaftes Urwesen. Seine Opferung durch die Götter bewirkt die Entstehung der Welt¹⁰⁰⁾. Aus seinen Teilen entstehen die Wesen. Das Motiv der Opferung ist wohl priesterliche Zutat, aber die Zerstückelung seines Leibes und die Erschaffung der Welt aus seinen Teilen ist ursprünglich und primitiv¹⁰¹⁾. Verschiedene Exemplare dieses Urtypus erscheinen nebeneinander: Yama und

96) Scheftelowitz, a. a. O., 217. — Windischmann, Zoroastr. Studien (1865), 213, deutet diese Stelle auf den Zwillingscharakter der ersten Menschen. v. Wesendonk, Urmensch u. Seele, 201, setzt die Stelle in eine spätere Schicht der iran. Tradition.

97) Scheftelowitz, Entstehung der manich. Rel. 60.

98) Noeldke, Festgruß f. Roth 47; Güntert, Der arische Weltkönig (sehr unzuverlässig!) 347.

99) Scheftelowitz, Die altpers. Rel. u. das Judentum, 217, N. 1.

100) Rgveda X, 90.

101) H. Oldenburg, Rel. d. Veda (1917), 277 ff.

sein Vater Vivasvant, und Manu. Yama hat sein weibliches Gegenstück Yami¹⁰²). Die beiden Namen bedeuten den männlichen und den weiblichen Zwilling. Oldenburg zeigt, daß der indo-iranische Mythos die sterblichen Menschen ursprünglich aus dem Inzest eines Zwillingspaares hervorgehen läßt: „Der letzte Anfang muß ein Anfang sein, die beiden als Zwillinge zueinander gehören¹⁰³).“ Himmel und Erde gelten zuweilen als das große Elternpaar alles Seienden, als Vater und Mutter der Menschen¹⁰⁴). Gelegentlich wird wohl Brahman, seinen eigenen Körper teilend, halb Mann, halb Weib¹⁰⁵). Aber von einem Urandrogyn ist weder bei Puruṣa noch bei Yama noch bei Brahman die Rede¹⁰⁶). Auch in Indien ist eben das letzte Wort der Entwicklung, daß die Gottheit geschlechtslos ist¹⁰⁷). Und wie die indo-iranische Spekulation, so scheint mir die gesamt-arische, Griechen und Römer ausgenommen, den Urandrogyn nicht zu kennen. Zwar wird auch bei den Nordgermanen aus dem Körper des Urriesen Ymir (oder Fornjótr, Aurgelmir) die Welt geschaffen; zwischen Göttern und Riesen besteht kein scharfer Gegensatz, die Götter sind sogar Nachkommen der Riesen¹⁰⁸). Aber auch aus Ymir wachsen während seines Schlafes ein Mann und ein Weib, und seine Füße zeugen zusammen einen Sohn. Die neu Entstandenen töten den Urriesen und bauen aus seinen Teilen den Kosmos. Erst danach schaffen die Götter aus zwei Baumstämmen

102) Rgveda X, 90.

103) Oldenburg, a. a. O., 280. Scheftelowitz, Die altpers. Rel. 217, N. 1, weist noch auf Brhadaranyaka Up. I, 4, hin und hebt die völlige Unabhängigkeit dieser Zwillingsstheorie von dem Androgyn des platon. Symposion hervor.

104) Oldenburg, a. a. O., 284.

105) M. Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. (1908), 477, N. 2.

106) Rud. Otto, Reich Gottes und Menschensohn (1934) bestreitet überhaupt, daß paruṣa der Urmensch sei: „Niemand heißt es „Mensch“, sondern eben puruṣa. puruṣa ist Zusammensetzung aus pums und vriṣha, und beide Stämme heißen nicht Mensch, sondern mas und masculus, ἀρρην im Kontraste gegen θῆλυ, nicht aber Mensch im Kontraste etwa zu Tier oder sonstiger Lebensart und -gattung... übernatürliche numinose Geistwesen.“ — Derselbe, a. a. O., 337: „Der Allgott hat hier riesige übermenschliche Menschengestalt, aber das heißt gar nicht, daß er ein Mensch oder der Urmensch ist.“ Dies würde das Fehlen jedes Zusammenhangs des indischen Komplexes mit dem Urandrogyn bestätigen.

107) Bertholet, Das Geschlecht der Gottheit (1934), 21.

108) Jan de Vries, Altgerm. Relgesch. (1937) II, § 296.

das erste Menschenpaar¹⁰⁹⁾. Dunkle Erinnerungen an heidnische Schöpfungsmythen sind in dieser Darstellung des Isländers Snorri mit halbverstandenen mittelalterlichen Spekulationen über die Urmaterie verquickt, und die Polarität von Hitze und Kälte, der der Urriese sein Dasein verdankt, entstammt wohl dem iranischen Dualismus¹¹⁰⁾. Die Tatsache, daß Ymir aus sich selbst zwei verschiedengeschlechtliche Wesen hervorbringt, ist noch kein Beweis dafür, daß Ymir als Androgyn gedacht war¹¹¹⁾. De Vries erklärt den Gott Tuisto¹¹²⁾ der drei germanischen Hauptstämme für androgyn, weil er die Bedeutung „Zwitter“ für wahrscheinlich hält¹¹³⁾; dem widerspricht B. Kummer, wie mir scheint, mit Recht¹¹⁴⁾.

Die Untersuchung des Mythos vom Urmenschen bezüglich seines androgynen Charakters auf iranischem und indogermanischem Boden — außerhalb Griechenlands und Roms — dürfte ergeben, daß der Urandrogyn dort nicht zu Hause ist. Sein Ursprung scheint vielmehr in den Ländern um das Mittelmeer zu liegen. Da wir gesehen haben, daß das alte Ägypten ausscheidet, daß auch nach Osten mit Manichäismus und Judentum die Verbreitung plötzlich abbricht, daß also Hellas, Süditalien und Gnostizismus im wesentlichen an dieser merkwürdigen Spekulation beteiligt sind, und daß die letzten Spuren auf Pythagoras und Orphik hinweisen, dürfte die letzte historisch nachweisbare Wurzel der Lehre vom androgynen Urmenschen, so wie er sich in Europa und Vorderasien ausgewirkt hat, in orphischen Kreisen zu suchen sein, wobei selbstverständlich der große

109) a. a. O. § 316.

110) a. a. O. § 317; Snorri's Gylfaginning stellt eine Verarbeitung von 3 Eddaliedern dar.

111) a. a. O. 9, 318.

112) bei Tacitus, Germania (rec. Müller 1900), 2, 6; Variante: Tuisco.

113) Die Deutung „Zwilling“ hält de Vries für möglich, a. a. O. I, § 12; über Zwillingenkult bei den Germanen vgl. Tacitus, Germania c. 43, de Vries, a. a. O. I, § 125 f. Er gibt der Deutung „Zwitter“ jedoch den Vorzug, „weil nur von einem Wesen die Rede ist“, das „beide Geschlechter in sich vereinigt haben muß“. Die Doppelgeschlechtlichkeit der Göttin Nerthus (de Vries, a. a. O. I, S. 217) steht m. E. auf derselben Stufe wie diejenige der Aphrodite, vgl. oben S. 303 u. Anm. 31.

114) in Bächtold-Stäubli, HW des Deutschen Aberggl. (1927 ff.) III, 725.

Anteil primitiver Denkweise überhaupt noch in Rechnung gezogen werden muß.

IV.

Die Idee des androgynen Urmenschen hat, seitdem der Gnostizismus ihr eine solche Bedeutung verliehen hatte, eine nicht zu unterschätzende Rolle in den darauffolgenden Jahrhunderten gespielt. Vor allem ist es die Kabbala, die jüdische Gnosis des Mittelalters, die auch hier das Erbe des alten Gnostizismus aufnimmt und es in die fernsten Zeiten abendländischer Geistesgeschichte weiterleitet. Nicht nur die Terminologie, sondern auch die Zügellosigkeit der spekulativen Ideenbildung der Gnosis wird von der Kabbala übernommen und fortgesetzt. Der androgyn Urmensch ist im Ganzen des Systems hier fast noch wichtiger als in der Gnosis, denn er dient dazu, den von der göttlichen Einheit über die Entzweiung der Welt bis hin zu ihrer Wiedervereinigung in sich selbst verlaufenden Prozeß zu verdeutlichen. In der Verwertung pythagoreischen Gedankengutes ist die Kabbala hie und da sogar relativ älter und primitiver als die Gnosis. Nur ein fundamentaler Unterschied besteht: der soteriologische Wert, den der Urandrogyn in der alten Gnosis besitzt, ist hier unter dem Druck des jüdischen Monotheismus zurückgedrängt.

Für die kabbalistische Systematik ist der Androgyn geradezu das Ordnungsprinzip, durch das ihre spekulativen Ideen Symmetrie erhalten: „Komm und sieh: In der Stunde, da der Alte, der Heilige, der Allerverborgenste, sich einzurichten¹¹⁵⁾ wünschte, ordnete er alles unter der Gestalt¹¹⁶⁾ des Androgyn, an einem Orte, wo Männliches und Weibliches (gemeinsam) umfaßt wurden“¹¹⁷⁾. Der Urmensch, Ādām qadmōn, Adam ‘illā‘ī, ist ein ganz kosmisches Wesen¹¹⁸⁾. Der rabbinisch-talmudische Androgyn ist ihm nur äußerlich angehängt: „Es erhoben sich alle Gelehrten (chabrajjā) und sprachen (zu Jochānān b. Zakkai): Meister,

115) le-ittaqānā; möglich wäre auch die Lesung le-atqānā (als inf. af‘ēl): „Ordnung zu schaffen“.

116) ke-‘ēn kann auch heißen: „nach der Weise“; gemeint ist: nach dem Formprinzip.

117) Idrā Zūtā s. VIII, 218 ff., bei Knorr v. Rosenroth, Kabbala denudata (1677 ff.) II, 554.

118) Frank-Gelinek, Die Kabbala 117, 126, 130 u. ö.

Meister, ist denn etwa eine Trennung (pērūdā) zwischen VATER und MUTTER (den parallelen Emanationen der ersten Sefirā), wenn (die Entstehung der Welt) von seiten des VATERS mittels der Emanation (ašlūt) (vor sich geht), von seiten der MUTTER aber mittels der Schöpfung (berī'ā)? Er antwortete ihnen: Gelehrte! Gelehrte! wenn es (am Ende) so wäre, daß dieser Mensch der Emanation von seiten des VATERS und der MUTTER männlich und weiblich zugleich gewesen wäre? Und das bedeutet die Stelle ‚Und Gott sprach: es werde Licht, und es ward Licht‘, (nämlich) ‚es werde Licht‘ von seiten des VATERS, ‚und es ward Licht‘ von seiten der MUTTER, und das ist (der in der Haggada erwähnte) Adam der Doppelgesichtige (Adam dū-prošopīn). Aber dieser hat kein Bild noch Gleichnis in sich außer die OBERE MUTTER; er hat (nur) e i n e n Beinamen, der zum Sinne Gottes aufsteigt, und dieser Beinamen ist LICHT UND FINSTERNIS (woraus aufs neue seine androgyne Beschaffenheit hervorgeht¹¹⁹).“ — Zu den biblischen Worten „Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch“¹²⁰ wird bemerkt: „... um ihm zu zeigen, daß sie (Adam und Eva) eins sind, und daß es überhaupt keine Trennung (lā... ðth... pērūdā be-khullā) zwischen ihnen gibt¹²¹).“ — Zu „Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde, nach unserer Ähnlichkeit“ heißt es im Zohar: „Lasset uns Menschen machen: Das ist das Geheimnis des Androgyn, das ganz in der Weisheit besteht, das heilige obere. ‚Nach unserem Bilde, nach unserer Ähnlichkeit‘: daß der eine sich durch den andern vervollkomme, einzigartig (jehidā'i) in der Welt zu sein, mächtig über alles¹²²).“ — Eine Variante des Androgynismus ist die Darstellung des Verhältnisses von Adam und Eva unter dem Bilde von Zwillingen¹²³), das uns schon öfter begegnet ist und mit dem Androgyn — wie wir z. B. am Parsismus sahen — ursprünglich nichts zu tun hat: „Et ipsa adhaeret lateri musculi; quapropter etiam vocatur¹²⁴) ‚columba mea, per-

119) Zōhar z. Gen. fol. 22 ed. Bendet (5686 = 1926) I, 39a.

120) Gen. 2, 23.

121) Zōhar z. Gen. fol. 49 b (Bendet I, 87 a).

122) a. a. O. fol. 47 a (Bend. I, 82 b).

123) Siehe oben S. 315 u. Anm. 96.

124) Cant. 5, 2.

fecta mea', Ne leges *tammati*, perfecta mea, sed *te'omātī*, gemella mea proprie loquendo¹²⁵).“ Unter kabbalistischem Einfluß schreibt der jüdische Pentateuchkommentar Ibn Ezra zu Gen. 1, 27: „Der Leib des Menschen ist gleichsam ein Mikrokosmos (*ōlām qāṭān*). Gott sei gepriesen, der mit dem Makrokosmos begonnen und mit dem Mikrokosmos aufgehört hat. Auch der Prophet (Ezechiel) sagt, daß er die Herrlichkeit Gottes menschengestaltig gesehen habe¹²⁶). Gott aber ist der Eine... Adam ist anfangs mit zwei Gesichtern geschaffen, dabei ist er Einer und (doch) auch Zwei¹²⁷).“ Raši kennt in Anlehnung an haggadische Ausführungen über Adams Erschaffung eine Doppelheit des menschlichen Wesens seiner Herkunft nach, zwar nicht mannweiblich, aber makro-mikrokosmisch, in der Art, daß daraus deutlich die Gestalt eines doppelgeschlechtlichen Urwesens darin sichtbar wird; nichts anderes besagt ja schließlich die Spekulation vom Einssein des Himmels und der Erde im Urmenschen: „Er (Gott) machte Adam aus den oberen und unteren (Elementen): den Leib aus den unteren, die Seele aus den oberen, dem entsprechend, daß am ersten Tage Himmel und Erde erschaffen worden sind.“ Diese Gedanken setzt Raši fort, indem er die sechs Schöpfungstage der Genesis abwechselnd auf das Oben und das Unten deutet¹²⁸). Nachmanides zu Gen. 2, 18 deutet das *'ezer ke-negdō* (eine Hilfe, ihm entsprechend) darauf, daß der Gehilfe des ersten Menschen ursprünglich mit dem Manne ein Wesen war (*dū-prošōpīn nibrā'ū*), wobei der zweite *prošōp* dem ersten bei der Fortpflanzung half; freilich befand es dann Gott für besser, daß der Gehilfe Adam objektiv gegenüber trete (*'ōmēd le-negdō*), ihn sehe, sich von ihm trenne und sich wieder mit ihm vereinige nach seinem Wohlgefallen; er machte daher aus dem Androgyn zwei Wesen¹²⁹).

Wie bei der alten Gnosis kommt auch in der Kabbala der ursprüngliche mythologische Hintergrund des Urandrogyn dadurch

125) *Idrā Zūṭā* s. XXI 713 bei Knorr v. Rosenroth, Kabb. den. II, 590.

126) *Ez. 1*, 26.

127) Ibn 'Ezrā z. Gen. 1, 27 (nach Chamišša *chumšē tōrā* (1927), fol. 9 a).

128) Raši zu Gen. 2, 7 (nach *dems.*, fol. 10 b).

129) Nachmanides z. Gen. 2, 18 (nach *dems.*, fol. 12 b).

wieder zum Vorschein, daß der androgyne Urmensch einerseits nach oben, d. h. auf Gott selbst transponiert wird, andererseits nach unten, auf die Geister. Gott ist DER BAUMEISTER OBEN (ummānā le-‘illā) mit dem Attribut der OBERSTEN MUTTER (immā ‘illā’ā), und gleichzeitig DER BAUMEISTER UNTEN, identisch mit der Šekhina, der göttlichen Gegenwart. Wie nun nach der gesetzlichen Bestimmung die Frau nur mit Einwilligung ihres Gatten handeln darf, so sind alle mittels Emanation entstandenen Schöpfungswerke durch Befehl des VATERS (der Sefirā der WEISHEIT) an die MUTTER (die Sefirā der EINSICHT), also vermittelt eines innergöttlichen Prozesses, zustandegekommen¹³⁰). „Das Wort na‘asé (lasset uns [Menschen] machen) ist sicherlich von z w e i e n gesagt, denn es spricht dieser zu jenem, der über ihm ist, und jener über ihm tut nichts, bevor er (nicht) Rat von seinem Gefährten eingeholt hat¹³¹). Aber „der über ihm“ (di-le-‘illā minnēh) ist keineswegs die höchste Sphäre (keter), „denn die höchste Ursache hat keinen zweiten, der Rat von ihr einholte, weil sie allein vor allen steht und keinen Gefährten noch Überlegung nötig hat...“¹³²). „... denn es gibt ein Eins in der Gemeinschaft, z. B. männlich und weiblich, wovon es heißt¹³³): ‚Denn als den Einen habe ich ihn gerufen.‘ Aber er ist Eins ohne Berechnungsmöglichkeit und ohne Beifügung¹³⁴).“ Um den Androgyn in der Gottheit zu erweisen, muß auch die Buchstabenspekulation herhalten: „Gott sprach: ‚Lasset uns Menschen machen‘ — es heißt nicht hā-ādām, d e n Menschen, sondern schlechthin ādām, Menschen, um den oben erwähnten (Adam) herauszunehmen, der im Namen des Herrn gemacht ist. Als dieser vollendet ward, ward auch jener vollendet. Es wurde nämlich männlich und weiblich vollendet, um alles zu vollenden. JHWH bedeutet die männliche Seite, ELÖHİM die weibliche. Das Männliche breitete sich aus und formte sich mittels seiner Formungen gleichsam wie ein membrum (ammā)... Das Jōd (des Gottesnamens JHW) ist das Männliche, das Hē das Weibliche,

130) Zōhar z. Gen. fol. 22 a (Bend. I, 38 b f.)

131) Zōhar z. Gen. fol. 22 b (Bend. I, 39 b).

132) a. a. O.

133) Jes. 51, 2.

134) be-lā chušbān we-lā šittūf, a. a. O.

das Wāu (aber), wie geschrieben steht: „Männlich und weiblich schuf er sie und nannte ihren Namen Adam (m. a. W. dieser Name bedeutet also Androgyn)¹³⁵.“

Der androgyne Urmensch beeinflußt aber auch die unter ihm stehenden Wesen mit seinem Charakter, schon weil sie ihrerseits aus ihm emanieren: „Das ist es, was geschrieben steht¹³⁶): „Dies ist die Entstehungsgeschichte des Himmels und der Erde, als sie geschaffen wurden (be-hibbāre'ām): Mittels des Hē (das in dem vorgenannten hebr. Wort als Minuskel geschrieben wird) hat er sie erschaffen. Daher: „Die Erde ist voll deiner Geschöpfe¹³⁷). Komm und sieh: Sogleich kommt der Mensch, um verlobt und verheiratet zu werden mit seinem Weibe (nuqbēh) (mittels der Hinneigung)¹³⁸ durch Gottes heiligen Willen. Es erwachte über ihm der Geist¹³⁹, der heilige, umfassend männlich und weiblich...¹⁴⁰.“ — „Omnia conformabat per modum maris et foeminae“ (atqēn kullā ke-'ēn dekhar we-nuqbā). Die zweite Sefirā, die Weisheit, geht von Gott aus, ebenfalls mit der Natur eines Androgyn begabt. Beweis dafür ist der Buchstabe Jōd, der nach vorne und unten verlängert ein Dälet ergibt¹⁴¹). Die alles umfassende Weisheit leuchtet vom Heiligen her in Gestalt des VATERS, mit ihr innerlich verwachsen ist die EINSICHT (bīnā), die MUTTER. „Um ihrer (beider) willen besteht alles in Männlichem und Weiblichem, denn wenn es nicht so wäre, würde das All nicht bestehen“¹⁴²). Die fünfte Sefirā, die MACHT (gebūrā), hat das weibliche Element „in ihrer Seite“, es haftet dem Männlichen an, bis es sich lostrennt und mit dem Männlichen „Angesicht in Angesicht“, d. h. objektiviert und selbständig, verbunden wird; nach dieser neuen Verbindung erscheinen beide Ge-

135) Sifrā di-ṣeni'ūtā III, 52 ff., bei Knorr v. Rosenroth, a. a. O., II, 369 ff.

136) Gen. 2, 4.

137) Ps. 104, 24.

138) be-khawwānā; fehlt in and. Hss.

139) rūchā; Variante: uchrā „ein anderer“.

140) Zōhar z. Lev. fol. 45 a (Bend. III, 47 b).

141) wohl wegen seiner zwei Balken, die von einem Punkte ausgehen; vgl. Komm. des R. Jiščāq Lūrjā zum Sifrā di-ṣeni'ūtā § 6, bei Knorr v. Rosenroth, a. a. O. III, 4.

142) Idrā Zūfā s. VIII, 218 ff., bei Knorr v. Rosenroth, a. a. O., II, 543.

schlechter als ein Leib, der *bāsār echād* der Genesis. „Daraus lernen wir: Das Männliche allein erscheint als die Hälfte eines Leibes und besteht (daher) ganz aus Liebe¹⁴³), weil es geteilt ist, und ebenso das Weibliche, und wenn sie sich miteinander verbinden, erscheint das Ganze real in einem Körper, und alle Welten sind in Freude, weil sie alle von einem vollkommenen Körper gesegnet werden. Das aber ist ein Geheimnis. Daher ‚segnete Gott den Tag des Sabbats und heiligte ihn‘, weil sich da alles in einem Körper befand... und daher kommt es, daß wer nicht androgyn befunden wird, ein halber Körper (pelag *gūfā*) heißt — aber keinerlei Segen ruht auf einer verstümmelten und mangelhaften Sache“¹⁴⁴). Hier bricht also noch das soteriologische Prinzip des Gnostizismus durch, die Sehnsucht nach Erlösung fordert die Wiederherstellung des vollkommenen Leibes des Urmenschen, in dem sich die Welt manifestiert. Auch das Licht und die Finsternis werden auf den Urandrogyn bezogen: „denn das Licht bedeutet das Männliche, die Finsternis das Weibliche“¹⁴⁵), auf das Licht bezieht sich das „nach unserem Bilde“ der Schöpfungsgeschichte, auf die Finsternis das „in unserer Ähnlichkeit“ ebendort, und die Finsternis „umhüllt das Licht nach Art eines Körpers“ (*ke-gaunā de-gūfā*)¹⁴⁶).

Die Kabbala hat noch ein Empfinden dafür, daß der androgyne Urmensch und der biblische Adam, d. h. der erste Mensch, nicht dasselbe sind. Nach ihrer Auffassung spricht der BAUMEISTER (d. i. die *bīnā*, auch MUTTER genannt, die erste weibliche Emanation aus dem Urwesen) zu dem „Eigentümer des Gebäudes“ (*mārē binjānā*): ‚Lasset uns Menschen machen‘. Der Eigentümer verweist jedoch auf die Möglichkeit des Menschen zu sündigen. Darauf entgegnet die MUTTER: Nach seiner Versündigung hängt er der MUTTER, nicht dem VATER an; ich will ihn nach meinem Bilde schaffen. Der VATER sollte sich also an der Schöpfung nicht beteiligen. Nach dem Sündenfall beruft sich der VATER darauf, daß er den Fall Adams voraus-

143) Variante: „... stammt (daher) ganz aus seiner Mutter.“

144) *Idrā Zūtā* s. XXI, 715 ff., bei Knorr v. Rosenroth, a. a. O., 590 ff.

145) *Zōhar* z. Gen. fol. 23 a (Bend. I, 40 b).

146) *Zōhar* z. Lev. fol. 43 a (Bend. III, 74 b); *Zōhar* z. Gen. fol. 22 b (Bend. I, 39 a).

gewußt habe, und verläßt daher den Menschen und seine MUTTER. Der „brave Sohn“ (bēn chākhām)¹⁴⁷) ist der durch Emanation geschaffene Adam, der „törichte Sohn“ (bēn kesil)¹⁴⁷) ist der Adam der Schöpfung (ādām (schel) hab-berijjā)¹⁴⁸).

Daß die zehn Sefirōt zum Teil paarweise oder androgyn erscheinen, beruht darauf, daß sie in ihrer Gesamtheit eben den Urmenschen darstellen. Er ist in ihnen allen, und sie in ihm. Er ist eine kosmogonische Potenz, das obere Universum, der obere Mensch, die Figur oder Form Gottes¹⁴⁹). Daher die Vorstellung von der Paarung (ziwwūg) und Schwängerung (‘ibbūr) der zehn Sefirōt untereinander, deren eine Hälfte männlich, deren andere weiblich ist. Das alte Bild des Midrāš¹⁵⁰), daß Gott die Welt zuerst durch die Eigenschaft des Rechts (middat had-dīn) habe schaffen wollen, dann aber, als er sah, daß die Welt hierdurch allein nicht werden bestehen können, die Eigenschaft des Erbarmens (middat hā-rachamīm) hinzugefügt habe, wird benutzt, um den kabbalistischen Satz zu begründen: Gott selbst ist das Geheimnis der Paarung¹⁵¹).

Zuweilen ist, wie wohl auch in der alten Gnosis, der Gnostiker selbst zum Androgyn geworden, d. h. eins mit dem Urmenschen und damit mit der Weltseele. Es ist dabei charakteristisch, daß dann das auch anderwärts bekannte Bild der zweigeschlechtlichen Pflanze auf ihn angewandt wird, wie sie uns bei Empedokles bereits entgegentritt; so heißt es im Zohar zu Psalm 92, 15 („Der Gerechte wird wie eine Palme blühen, wie eine Zeder des Libanon wachsen“): „Palme (tāmār) bedeutet (hier) nichts anderes als Androgyn (dekhar we-nuqbā), (weil die Palme eine zweigeschlechtliche Pflanze ist). Ebenso bedeutet „Gerechter“ (šaddīq) hier nichts anderes als Androgyn; männlich, das ist der Gerechte, und weiblich, das ist die Gerechte... ‚Wie eine Zeder im Libanon wachsen‘ — Zeder im Libanon bedeutet den Obersten über alles, und daß alle unter ihm wohnen; so ist auch der Gerechte der Oberste über alle, und alle wohnen unter ihm.

147) Prov. 10, 1.

148) Zōhar z. Gen. fol. 22 a (Bend. I, 39 a).

149) Vgl. Bousset, Hauptprobl. d. Gnosis 201.

150) Ber. Rabbā s. XII ed. Romm, Warschau 1921, 63 a.

151) R. Ergās, Šomēr emūnīm fol. 11 a (ed. Amsterdam 1736).

Und die Welt besteht nur auf e i n e m Gerechten, wie geschrieben steht ¹⁵²): „Der Gerechte ist die Grundlage der Welt“ ¹⁵³).“

Die Kabbala zeigt uns bezüglich des Urandrogyn die gnostische Spekulation gewissermaßen in vollendeter Durchführung; das Androgyn-Motiv ist zur Form des Denkens selbst geworden.

V.

Wir kommen zu den dem Mythos vom Urandrogyn feindlichen Tendenzen: den Geisteserscheinungen, innerhalb deren er nicht existieren kann und daher aufgelöst wird.

Schon in der alten Gnosis, bei Markos, dem Schüler des Valentinus, trafen wir auf die Tendenz der Entsexualisierung der Gottheit, ihres „weder-männlich-noch-weiblich“-Seins ¹⁵⁴). Diese Tendenz vollendet sich in den Hochreligionen des Christentums und des Islam. Ihnen bleibt vorbehalten, was selbst die antike Philosophie im Stoizismus und Neuplatonismus nicht ganz fertig gebracht hatte ¹⁵⁵): den Urandrogyn als Gegenstand religiöser Verehrung oder als soteriologisches, die Welt erlösendes Prinzip aufzulösen und in sein Gegenteil, die vollkommene Geschlechtslosigkeit der Gottheit, zu verwandeln.

Das gilt schon für das Alte Testament, das die Rabbinen und Kabbalisten, wie in so vielen Beziehungen, auch in dieser nicht verstanden haben. Wesen und Dinge verwandter Gattung, aber verschiedener Art miteinander irgendwie zu vermischen gilt der alttestamentlichen Gesetzlichkeit von Haus aus als widernatürlich und gefährlich ¹⁵⁶). Der Fromme darf seinen Weinberg nicht mit zweierlei Samen (kil'ajim) besäen, andernfalls fällt Saat und Ertrag an das Heiligtum. Er darf nicht mit Ochsen und Esel zusammen pflügen und keinen durcheinandergewebten Stoff (ša'atnēz, aus Wolle und Leinen, also aus Tier- und Pflanzenreich zugleich) auf dem Leibe tragen ¹⁵⁷). Die Not-

152) Prov. 10, 25.

153) Zōhar z. Gen. fol. 82 a (Bend. I, 147 a). Die Bibelstelle ist natürlich umgedeutet: „Grundlage der Welt“ statt „dauernde Grundlage“.

154) Siehe oben S. 309.

155) Siehe oben S. 304 f.

156) Ein Mann darf z. B. nicht Frauenkleider anziehen, und umgekehrt, Deut. 22, 5.

157) Lev. 19, 19; schon das Wort ša'atnēz scheint mir auf eine ausländische Gewerbsart hinzudeuten, also auch auf heidnischen Brauch.

wendigkeit, ein solches Verbot zu erlassen, mag auf eine Zeit deuten, in der solche „Vermischung“ oder Substituierung einer Art durch die andere innerhalb einer heidnischen Religion zauberhafte oder kultische Bedeutung hatte. Lange Zeit später führt ja noch der Talmud im Traktat 'Erubin die Fälle verbotener Vermischungen bis ins einzelste aus. Wie die Zweigeschlechtlichkeit, so gilt freilich auch die Geschlechtslosigkeit eines Geschöpfes als etwas Minderwertiges und Gott Mißfälliges: die Kastration von Mensch und Vieh ist im alten Israel wie im Judentum verboten¹⁵⁸⁾, Eunuchen sind, wenigstens in der älteren Zeit, aus der Gemeinde Jahwes ausgeschlossen¹⁵⁹⁾.

Der konzentrierte Monotheismus des Alten Testaments verdunkelt den mythologischen Hintergrund seiner religiösen Überlieferung oder beseitigt ihn meistens völlig. Nur Spuren davon lassen sich zuweilen noch feststellen. Das gilt auch vom androgynen Urmenschen. Friedrich Schwally hat vermutet¹⁶⁰⁾, daß Gen. 1, 27 ursprünglich von Adams androgyner Beschaffenheit berichtet habe. Er nimmt Anstoß an dem Wechsel von *ōtō* und *ōtām* in jenem einen Verse und hält unter Hinweis auf die schon erwähnten, von uns auf platonischen Einfluß zurückgeführten rabbinischen Aussprüche¹⁶¹⁾ für möglich, daß das *ōtām* aus einem zweiten *ōtō* korrigiert worden sei. In diesem Falle hätte der Vers einst gelautet:

„Gott schuf den Menschen in seinem Bilde,
im Bilde Gottes schuf er ihn,
männlich und weiblich schuf er i h n.“

Zwar wird das *ōtām* „sie“, wie es heute dasteht, als sehr alt bestätigt. Jesus kennt keine andere Fassung des Textes, als wir heute, denn er führt diesen Vers ja gerade zum Erweis der Unmöglichkeit der Scheidung an¹⁶²⁾. Auch liegt Gen. 5, 1 f. derselbe

158) Deut. 17, 66 ff., 23, 2—9; Sifra Lev. 32, 24; Mišna Jebāmōt VIII, 4—6.

159) Erst der universale Tritojesaja Jes. 56, 3, und der „liberale“ Josephus, Bel. 11, I 488, Ant. VI 492, lehren anders.

160) Schwally, Die bibl. Schöpfungsgeschichte. in ARW IX (1906), 171 ff.

161) Siehe oben S. 312 f.

162) Ev. Matth. 19, 4.

Wechsel vor¹⁶³). Doch spricht für Schwallys Auffassung — wenn auch die Berufung auf die Rabbinen, wie wir gesehen haben, verfehlt ist —, daß beide Genesisstellen zu P gehören, der Mythologische mit besonderem Fleiße unterdrückt, und dem eine Abänderung bei d e r Stellen — aus dem Singularischen ins Pluralische — schon zuzutrauen ist. Der Terminus zākhār u-neqēbā ist ja nicht bloß, wie Gunkel unter Bezugnahme auf seine aramäische Form dekhar we-nuqbā in den jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan meint¹⁶⁴), juristisch, sondern ursprünglich, wie unsere ganze bisherige Untersuchung zeigt, mythologisch. Selbst Gunkel hält es für wahrscheinlich, daß Adam auch einmal im Alten Testament als „der kleine Gott der Welt“, als Mikrokosmos gegolten habe, was durch Psalm 8, 6 f. nahegelegt wird:

„Du machtest ihn (nur) wenig geringer als (die) Gott(heit),
 Und mit Herrlichkeit und Schönheit kröntest du ihn,
 Du machtest ihn zum Herrscher über das Werk deiner Hände,
 Alles legtest du ihm unter seine Füße“¹⁶⁵).

In der Tat hat die alte Kirche den Psalm nicht ganz unrichtig verstanden, wenn sie hier den Messias (Christus) findet, dessen Würde, wie Rudolf Otto¹⁶⁶) nachweist, teilweise auf den halb-göttlichen Charakter des Urmenschen zurückgeht.

Es ist also der Gedanke nicht von der Hand zu weisen, daß Gen. 1, 27 und 5, 1 f. in ihrer jetzigen Textgestalt nicht ursprünglich sind und immerhin die Möglichkeit einer älteren Fassung und Auffassung zulassen, wenn wir uns hierbei auch nicht, wie Schwally, auf die rabbinische Tradition berufen, die aus Plato herrührt und mit dem AT nichts zu tun hat. Diese ältere Fassung müßte freilich schon sehr frühe getilgt worden sein¹⁶⁷); denn schon der Umstand, daß bei dem viel älteren Jahwisten Eva aus der Rippe Adams erschaffen wird, widerspricht einer

163) Gunkel, Genesis³ 113 z. St.

164) a. a. O.

165) a. a. O. 11.

166) R. Otto, Reich Gottes u. Menschensohn, 150 ff.

167) So urteilt auch Bertholet, Das Geschlecht der Gottheit (1934) 18: „... höchstens ... hinter der Zeit der Abfassung unseres Schöpfungsberichts.“

Übernahme des Mythos vom Urandrogyn ins AT, und die Makro-Mikrokosmoslehre ist schon ihrem Geiste nach dem AT als Ganzem zuwider¹⁶⁸). Die Unklarheit im Wechsel der singularischen und pluralischen Form hat es dann späteren Auslegern, zunächst den Rabbinen, leicht gemacht, zeitgenössische Spekulationen über diesen Androgyn daran anzuknüpfen.

Noch weniger als das AT ist das Neue Testament mythologischen Spekulationen geneigt, obwohl die hellenistische Umwelt davon voll ist. Im Ev. Matth. 19, 11 erklärt Jesus freiwilligen Verzicht auf sexuelles Leben und auf die Ehe um der Gottesherrschaft willen für möglich. Die neue Schöpfung — eine solche ist schließlich die Gottesherrschaft — kann die alte, zu deren Ordnung das Geschlechtsleben gehört, unter Umständen aufheben. Er hat dabei wohl sich selbst und den Täufer im Auge¹⁶⁹). Aber mit keinem Wort ist angedeutet, daß das εὐνουχίζειν εαυτὸν irgendwie dem Zustande eines πρώτος Ἀδάμ analog wäre¹⁷⁰). Das Ideal der Geschlechtslosigkeit derjenigen, die Gott ähnlich geworden sind, feiert auch Ev. Mc. 13, 24 ff. (u. Par.): die Auferstandenen heiraten nicht und lassen sich nicht heiraten, sondern sind wie die Engel im Himmel (Luc. 20, 35 f.: engelgleich). Bei Jesus ist also kein Boden für den androgynen Urmenschen. Was sich vielleicht an Spuren davon im NT findet, hat Paulus in seinen Lehren von dem Einen Leibe Christi und vom neuen Menschen verarbeitet. Aber auch hier steht die völlige Geschlechtslosigkeit von vornherein fest, sowohl für Christi Gestalt als für seine Gläubigen, sobald sie mit ihm mystisch verbunden sind. Das bekannte „weder Jude noch Grieche, weder Knecht noch Freier“ schließt ab mit der stärksten Aufhebung aller Unterschiede, derjenigen des Geschlechtes: „Es

168) Vorstellungen von androgynen Gottheiten waren in der alttestamentlichen Zeit auf semit. Boden vorhanden, wenn auch synkretistisch und nicht auf den Urmenschen bezogen; man denke an die Theophanien des männl. Ba'al bei den Karthagern: der Göttin Ta'anit als „penē ba'al“, der Astarte als „šēm ba'al“, vgl. Bertholet, Götterspaltung und Göttervereinigung (1935), 31 N. 110 u. NT, Röm. 11, 4.

169) Vgl. Kittel, Theol. Wb. z. NT, s. v. εὐνουχίζειν.

170) Wenn ein relgesch. Hintergrund bei dem εὐνουχίζειν εαυτὸν vorhanden ist, dann „wahrscheinlich das Streben, sich der Gottheit nicht nur geistig, sondern auch physisch anzugleichen“, Kittel, a. a. O.

gibt weder männlich noch weiblich — denn ihr seid alle Einer in Christus Jesus“¹⁷¹). Höchstens noch in der Lehre des Paulus von dem Einen Leibe Christi, der die Glieder der Kirche umfaßt, und von der dem himmlischen Christus zugeschriebenen Tat der Vereinigung von Juden und Heiden könnte die Idee vom Leibe des Urmenschen, aus dem die Welt erschaffen ist, nachklingen: „... der die beiden Dinge zu Einem macht... damit er die zwei in sich selber zu Einem neuen Menschen schaffe... und die beiden (Größen) in Einem Leibe versöhne“¹⁷²). Das bei Clemens Alexandrinus¹⁷³) und im 2. Klemensbrief¹⁷⁴) sowie von dem Doketisten Julius Cassianus¹⁷⁵) aus dem Ägypterevangelium zitierte apokryphe Jesuswort von dem eschatologischen Einswerden des Männlichen und des Weiblichen trägt zu sehr den Charakter des Gnostizismus an der Stirn, als daß man es Jesus zuschreiben könnte. Überdies ist auch dieses Wort unter christlichem Einfluß und durch gnostisch-enkratistische Anschauungen unter das Ideal der Geschlechtslosigkeit gerückt, selbst wenn es vor seiner Beziehung auf Jesus den Sinn gehabt haben sollte, daß in der Endzeit das androgyne Element in der Welt und im Menschen nach dem Schema Urzeit = Endzeit wiederkehren wird; denn es schließt jetzt mit der Fassung: „... (wenn dies alles eingetreten sein wird), wird es weder Männliches noch Weibliches geben.“

In diesen Zusammenhang gehört auch Philo, von dem v. Wesendonk¹⁷⁶) feststellt: „Die Geschlechtslosigkeit des himmlischen Urmenschen ist (bei Philo) ein besonders bemerkenswerter Zug.“ Philo hat die Gestalt des himmlischen Urmenschen an-

171) Gal. 3, 28.

172) Eph. 2, 14—16.

173) Clemens Alex., Strom. III 6, 45; 9, 65—66; ed. O. Stählin 1905 ff.

174) II. Clem. 12, 12. — Die gnostische Tendenz ist trotz der moralisierenden Deutung des Überlieferers klar. Mit dem Aufhören der Scham ist offenbar an die Wiederkehr des paradiesischen Zustandes gedacht, das „lo jitbošašu“ Gen. 2, 25; das Reich Gottes entspricht hier dem urchzeitlichen Paradies.

175) Bei Clemens Alex. III 13, 92; vgl. Hennecke, Handb. z. d. neutestl. Apokr. 28: ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἐν καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρην οὔτε θῆλυ.

176) v. Wesendonk, Urmensch u. Seele 95.

scheinend sehr genau gekannt. Er unterscheidet scharf zwischen dem erstgeschaffenen Menschen nach Gen. 1 und dem zweiten Menschen, der als Mann und Weib erschaffen wird laut Gen. 2¹⁷⁷). Er hat also diese Unterscheidung von anderswoher mitgebracht und in den biblischen Text hineingelesen¹⁷⁸). Es hätte ihm demgemäß von dieser Unterscheidung her, schon aus dem Gegensatz des erstgeschaffenen Menschen gegen den zweiten Menschen, aber auch aus dem Stoizismus, wie wir oben gesehen haben¹⁷⁹), nahegelegen, den erstgeschaffenen Menschen als Androgyn anzusehen. Dieser Erstgeschaffene ist ihm ja genau wie dem Mythos eine himmlische Potenz¹⁸⁰). Es ist daher der vereinigte Einfluß des Geistigkeitsideals des Stoizismus und des Monotheismus der Bibel, der Philo veranlaßt, den ersten Menschen ausdrücklich als geschlechtslos zu betrachten:

... ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις, ἢ γένος, ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὐτ' ἄρρην οὔτε θῆλυς, ἀφθαρτος φύσει¹⁸¹).

Auch die Kirchenväter kennen keinen androgynen Adam, obwohl ihnen aus der sie umgebenden heidnischen Welt davon reichlich Kunde geworden ist, wie Irenäus und Hippolytus zeigen, die wir oben bei der Gnosis behandelt haben. Während die Synagoge den platonischen Androgyn in ihre Haggada aufnimmt, verhindert die Denkweise Jesu, der Gegensatz gegen den Gnostizismus und das heraufziehende Mönchtum die junge christliche Kirche, androgynen Gottheiten und Geistern Raum zu gönnen. Im Jenseits „ist nicht unterschieden Mann und Weib“, sagt im Anschluß an Ev. Luc. 20, 35 f. und Gal. 3, 28 der Syrer Afrahat; oder: „In jener Welt gibt es kein Weib, wie es auch im Himmel kein Weib gibt und keine Geburt und keinen Gebrauch der Lust“¹⁸²). Augustinus kennt die Auslegung von

177) Philo, Legis alleg. I § 16 (ed. Richter I, 75): ὁ κατὰ τὴν ἰδέαν γερωνός und ὁ πλαστός; § 19 (Richter I, 84): ὁ γὰρ κατ' εἰκόνα, οὐ γήινος, ἀλλ' οὐράνιος II § 2 (Richter I, 95); De opif. mundi § 25 (Richter I, 23) und § 24 (Richter I 25).

178) Philo, De opif. mundi §§ 134—144, 148—150.

179) S. 6.

180) B o u s s e t, Hauptprobl. d. Gnosis, 194 ff.; Philo, Legis alleg. I § 31 (Richter I, 85).

181) Philo, De opif. mundi, § 46 (Richter I, 43 f.).

182) Aphrahat, Homilien, ed. W. Wright 429, 1.

Gen. 1, 27 im Sinne des urzeitlichen Androgyn, in seiner Umgebung anscheinend von Manichäern vertreten, aber er verwirft sie: „Masculinum et femininum fecit eos. Quidam enim time-runt dicere: Fecit eum masculum et feminam, ne quasi monstrosum aliquid intelligeretur, sicuti sunt, quos hermaphroditos vocant: cum etiam sic non mendaciter possit intelligi utrumque in numero singulari, propter id quod dictum est: Duo in carne una“¹⁸³). Wir haben bereits gesehen, daß ihm der Vers des Valerius Soranus über den Androgynismus Jupiters geläufig war; aber für das Christentum ist ihm eine derartige Vorstellung von der Gottheit unvollziehbar¹⁸⁴). — Eusebius Pamphili hat zum ersten Male die Stelle aus Platos Symposion als Analogie zu Gen. 2, 21 f. zitiert¹⁸⁵), so freilich, als ob Plato unbewußt auf die biblische Schöpfungsgeschichte habe verweisen wollen. Er weiß auch von einer Tradition des Babyloniers Berosos und des Alexander Polyhistor¹⁸⁶), die freilich eher aus Empedokleischer Zoogonie¹⁸⁷) als aus Babylonien zu stammen scheint: „Es war, [sagt Berosos], einstens, da durch das (Welt-)All hin Finsternis und Wasser war. Und es waren daselbst gewisse andere Untiere, von denen ein Teil selbst erzeugt war, und mit lebenerzeugenden Formen ausgestattete — und sie hätten (so sagt er) Menschen erzeugt, doppelgeflügelte, dazu auch andere mit vier Flügeln und zwei Gesichtern und einem Leib und zwei Köpfen, Frauen- und Männer(köpfen) und zwei Naturen, männlichen und weiblichen; weiter noch andere Menschen, mit Schenkeln von Ziegen

183) Augustinus, De trin. XII, c. 6 § 8 (BL 42, 1102).

184) Siehe oben S. 304 u. Anm. 37.

185) Eusebius, Praep. Ev. XII, 12 (ed. Heinichen [1843] II, 185): Μὴ συνείς ὁ Πλάτων ὁποῖα εἴρηται διανοία, δῆλος μὲν ἐστὶν οὐκ ἀγνοήσας τὸν λόγον, Ἀριστοφανείῳ δ' αὐτὸν, ὅτι κομψῶ χλευάζειν εἰσθότι, καὶ τὰ σεμνὰ τῶν πραγμάτων, ἀνατίθειν ἐν συμποσίῳ τὰδε λέγοντα αὐτὸν εἰσάγων . . . (folgt das Zitat über den Androgyn aus dem Symposion).

186) Bei Eusebius, Chronic. liber prior (ed. Schoene 14 f.): Ἀνθρώπου γὰρ διπτέρους γεννηθῆναι, ἐνίους δὲ καὶ τετραπτέρους καὶ διπροσώπους καὶ σῶμα μὲν ἔχοντας ἓν, κεφαλὰς δὲ δύο, ἀνδρείαν τε καὶ γυναικείαν, καὶ αἰδοῖα δὲ δίσσα, ἄρρεν καὶ θῆλυ. (Deutsch aus dem Armen, übers. v. Josef Karst (1911), Die Chronik des Eusebius, 7). — Daß babylonisch-sumerische Gottheiten androgyn gedacht seien, bemüht sich H. R a d a u, Sumerian Hymns and Prayers, Philad. 1911, S. 4 f., vergeblich nachzuweisen. Seine Folgerung ist geradezu falsch.

187) Siehe oben S. 2 f.

und Hörnern am Kopfe; noch andere, pferdefüßige“ usw. Diese Zitate beweisen freilich, daß Eusebius, wenn er es auch nicht direkt ausspricht, den Urandrogyn für die biblische Schöpfungsgeschichte irgendwie bedeutsam findet; daß er darüber schweigt und nicht, wie später Augustin, seine offene Ablehnung kundtut, paßt zu seiner sonstigen Charakterschwäche¹⁸⁸). Direkt Stellung gegen den Mythos, wie er in der Gnosis vertreten wird, nehmen die Pseudoklementinen in den Recognitionen: „Nolite putare nos duos ingenitos dicere deos, aut unum divisum esse in duos, vel, sicut impii dicunt, eundem masculum et feminam sui effectum, sed filium dei unigenitum dicimus“¹⁸⁹). — „Periclitantur enim filii impiorum, pie se putantes intelligere, magnam blasphemiam Ingenito ingerendo, masculofeminam eum existimantes.“ Möglicherweise läßt sich aus diesen Stellen entnehmen, daß der Titel des Sohnes Gottes, μονογενής, unigenitus, zum mindesten in der späteren Zeit, während der Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus, den Nebenbegriff des „Eingeschlechtlichen“ bekommt, der neben der Bedeutung des „Einzigartigen“ mitschwingt und einen Protest gegen den „Zweigeschlechtlichen“, etwa den διφυής der orphischen Hymnen, enthält¹⁹⁰).

Wo der Mythos vom androgynen Urmenschen auf die altchristliche Mentalität positiv gewirkt hat, da ist er *u n b e w u ß t* übernommen und theologisch allegorisiert. So spricht Ambrosius in einer Homilie¹⁹¹) über den zwölfjährigen Jesus im Tempel von zwei in Christus vereinigten „Zeugungen“: „Duae sunt in Christo generationes: una est paterna, materna altera. Paterna illa divinius; materna vero, quae in nostrum laborem usumque descendit. Et ideo, quae supra naturam, supra aetatem, supra consuetudinem fiunt, non humanis assignanda virtutibus, sed divinis referenda sunt potestatibus. Alibi cum ad ministerium mater impellit, hic mater arguitur, quia adhuc quae humana

188) Vgl. B. Altaner, Patrologie (1938), 142.

189) Pseudoclem. (ed. Migne, Patr. ser. graec. 1), Recogn. I, 69.

190) a. a. O. III, 9. Zum orphischen διφυής vgl. oben Anm. 21. Daß μονογενής auch antignostisch gemeint sein kann, dazu vgl. Weinel, Bibl. Theol. d. NT 572; μονογενής in der Bedeutung „von einem Geschlecht“ kennen die griech. Grammatiker, Pape HW II, 202 b.

191) Ambrosius, Hom. (in: Euch. Patrist. Coll. Rouët de Journal [1937] 1501 ff.), Lib. 2 in Luc. 2 s. f.

sunt exigat.“ Damit ist nicht gesagt, daß die Zweinaturenlehre etwas mit dem Androgyn-Mythos zu tun habe; wohl aber, daß der hier von Ambrosius gebrauchte Komplex der väterlichen und mütterlichen generatio irgendwie auf ihn zurückgeht. — Hingegen entspricht die Vorstellung vom Heiligen Geiste als Mutter, wie sie im Hebräerevangelium¹⁹²⁾, bei den Elkesaiten, Ophiten, Afrahat¹⁹³⁾ und im Qoran¹⁹⁴⁾ belegt ist, nicht von vornherein dem weiblichen Prinzip in der Gottheit als einem Bestandteil ihres angeblich ursprünglich androgynen Charakters¹⁹⁵⁾.

Wie das Christentum, ist auch der Islam der Spekulation vom Urandrogyn nicht günstig. Zwar ist die iranisch-gnostisch-hellenistische Urmenschenspekulation im Islam an beachtenswerter Stelle hervorgebrochen. Sie ist dort mit der Lehre vom (oder auch von den) Propheten und von den Heiligen (aulijā') in Beziehung gesetzt und von den Mystikern als der „Vollkommene Mensch“ zu einem ausgesprochen kosmischen Prinzip erhoben worden. Der „Vollkommene Mensch“ ist der Pol (quṭb), um den sich die Sphären des Daseins (aflāk alwuğūd) drehen, er ist Einer von Beginn des Daseins bis in alle Ewigkeit¹⁹⁶⁾. Der Mystiker Ibn al-'Arabī hat diese Spekulation dialektisch verarbeitet¹⁹⁷⁾.

192) Bei Hennecke, Apokryphen 19. Vgl. auch oben S. 508 die Rolle des weibl. gedachten πνεῦμα b. d. Ophiten u. bes. S. 509.

193) RGG.² II, 949.

194) Qoran 5, 79, 116.

195) Gegen Brinton, Rel. of. primit. peoples (1897), 169 N. 2.

196) So 'Abd al-Karīm al-Gīlī (1365—1406/17) in Al-insān al-kāmil fī ma'rifat al-awāḥir wa'l-awā'il (Kairo 1504 H., 2 Tle.) II, 48 f.

197) Dargestellt bei H. H. Schaefer, Die islam. Lehre vom vollkommenen Menschen, in ZDMG Bd. 79 (1925), und bei R. A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1921. — Ibn al-'Arabī starb 1240 n. Chr. Schon vor ihm befaßte sich 'Abd al-Masīḥ b. 'Abdallāh Nā'ima aus Emesa in der arab. Übers. d. Theol. d. Aristoteles mit dem „ersten Menschen“ (al-insān al-auwal). Die gnostische Lehre von der Prophetie, im Islam erneuert, zunächst einmal von Mohammed selbst durch die Aufstellung der Reihe seiner Vorgänger, deren „Siegel“ er ist, ohne daß die gnostische Anthropos-Lehre auf sein Bewußtsein gewirkt hätte, führt in der Šī'a zu der Lehre von dem seit Adam über Mohammed zu den 'alidischen Imamen gelangenden Licht-Charisma der göttlichen Weisheit. Zugleich wird das orthodoxe Mohammed-Bild in der süfischen Spekulation an die Imām-Auffassung der Šī'a angeglichen; vgl. Tor Andrae, Die Person Moh.s in Leben und Glauben seiner Gemeinde (1917), c. VI. Bei M. Horten, Philos. d. Islam, 154—171, wird der insān al-kāmil fälschlich aus Astralmythos und Brahmanismus abgeleitet; vgl. Nicholson in Enzykl. d. Islam II, 544 f.

Die wenigen Spuren des Androgynismus dieses Urwesens sind im Islam unter dem Druck des Monotheismus und der Mystik entweder spiritualisiert oder zu reinen Symbolen herabgesunken, die lediglich noch zur Veranschaulichung der Polarität der Wesen dienen. Dabei ist es noch fraglich, ob man alles, was irgendwie an Androgynismus erinnern könnte, hierher rechnen darf. So sagt Ibn al-'Arabī, wie die alte Makro-Mikrokosmoslehre, daß der Mensch die Wirklichkeiten der ganzen Welt in sich vereinige, nämlich „diejenigen der Herrschaft, der Sphäre, des Geistes, des Leibes, der Natur, der Mineralien, der Pflanzen und der Tiere einschließlich des Wissens der göttlichen Namen, trotz der Kleinheit seines Umfanges und seines Körpers — dies alles, weil der Mensch aus Himmel und Erde hervorgebracht ist, so daß sie für ihn gleichsam seine Eltern sind“¹⁹⁸). Dahinter steht — dem Autor selbst nicht mehr bewußt — der Mythos von dem Urwesen, das Himmel und Erde, männliches und weibliches Prinzip, in sich vereinigte, was freilich für den Monotheismus ein unvollziehbarer Gedanke ist. Oder Ġalāl ad-Dīn Rūmī singt von der mystischen unio:

“Happy the moment when we are seated in the palace, thou
and I,

With two formes¹⁹⁹) and with two figures, both with one
soul, thou and I²⁰⁰).“

Auch da könnte hinter dem Bilde des mit der Gottheit eingewordenen Menschen, der e i n e Seele, aber zwei Gestalten hat, die einstige androgyne Halbgottheit stehen. Ebenso erinnert an die Vereinigung zweier Geschlechter in e i n e m Wesen die Darstellung des 'Abd al-Karīm al-Ġilī²⁰¹) vom „Vollkommenen Menschen“: „Wisse, daß dem vollkommenen Menschen alle Namen und Eigenschaften zugeteilt werden, in zwei Teilen: und (zwar)

198) „li-kauni 'l-insāni mutawallidan mina 's-samā'i wa'l-ardi fahuma lahu ka'l-abawaini“ — Ibn al-'Arabī, Futūḥāt I, 123 f. (Kairo 1302 H.).

199) D. i. mit menschlicher Natur (nāsūt) und göttlicher (lāhūt), wie auch Ḥallāğ sie lehrt.

200) Im Dīyānī šamsī, zitiert bei R. A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, 80.

201) 1365—1406/17 n. Chr.

befindet sich ein Teil zu seiner Rechten, wie Leben und Wissen und Allmacht und Wollen und Hören und Sehen u. dgl., und ein Teil zu seiner Linken, wie anfangslose Ewigkeit und endlose Ewigkeit und Ersttheit und Letztheit u. dgl.“²⁰²). Es sind die δύο πρόσωπα Platos und der Rabbinen, die hier wiederkehren, wenn auch in spiritualisierter Art.

Die einzige konkrete Anspielung auf Adams Androgynismus bringt Ibn al-'Arabī; sie erinnert an eine oben erwähnte Stelle der Kabbala²⁰³) von dem Gerechten, dessen Sinnbild die Palme ist: „Wisse, daß Gott der Erhabene, als er Adam, auf ihm sei der Friede, schuf, der der erste menschliche Körper war, der ins Dasein trat, ihn zum Ursprung des Daseins der menschlichen Körper (überhaupt) machte und daß (dabei) ein Rest von dem Teig seines Lehms übrig blieb, aus dem Gott die P a l m e schuf. Die Palme ist also eine Schwester Adams und eine Tante von uns, weshalb sie das Gesetz „Tante“ genannt und sie den Gläubigen verglichen hat, denn sie hat wunderbare Geheimnisse vor den anderen Pflanzen voraus“²⁰⁴). Es handelt sich hier um eine jüngere Tradition²⁰⁵), in der wie in der entsprechenden kabbalistischen des Zōhar die Palme selbst als zweigeschlechtliche Pflanze ursprünglich eine Allegorie des androgynen Urmenschen darstellt, der seinerseits von den Mystikern mit dem vollkommenen Gerechten oder Gläubigen identifiziert wird. Aber auch hier hat der offizielle Islam den alten Mythos nicht innerlich verarbeitet. Nur im i n o f f i z i e l l e n Islam, nämlich in der Sekte

202) 'Abd al-Karīm al-Ġilī in Al-insān al-kāmil, zit. b. M. Horten, Philos. d. Isl., 159 f.

203) Siehe oben S. 324 f.: Die zweihäusige Dattelpalme als Bild des Androgyn im Zōhar.

204) „i'lam anna 'llāha ta'āla lammā ḥalaqa Ādama 'alaihi 's-salāmu alladī huwa auwalu ġismin insānijjin takauwana wa-ġa'alahu ašlan li-wuġūdi 'l-aġsāmi 'l-insānijjati wa-faḍulat min ḥamirati ḫinatīhi faḍlatun ḥalaqa 'llahu minhā 'n-naḥlata fa-hija uḫtun li-Ādama 'alaihi 'salāmu wa-hija lanā 'ammatun wa-sammāha 's-šar'u 'ammatan wa-šabbahāhā bi'l-mu'mini wa-lahā asrārun 'aġibatun dūna sā'iri 'n-nabāti“ Ibn al-'Arabī, Futūḫāt I 126.

205) Bei Sujūḫī, Kitāb al-la'ālī al-mašnū'a fi'l-aḥādīt al-mandū'a (B r o c k e l m a n n, Arab. Litgesch. II, 146, 26) Kairo 1517, I, 81. Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Taqī ad-din aus Kairo, arab. Lektor am oriental. Seminar in Bonn, durch Vermittlung meines Lehrers Prof. D Dr. Kahle-Bonn. Vgl. oben S. 324.

der Jaziden, wird diese Spekulation, wohl als Nachhall gnostischen Denkens, ernsthaft verwertet: die Jaziden beanspruchen, von Adam allein (nicht auch von Eva) abzustammen, schreiben ihm also Androgynismus zu²⁰⁶).

VI.

Die alte Spekulation vom androgynen Urmenschen taucht, vermittelt durch den Gnostizismus und seine Nachwirkungen, hauptsächlich durch die Kabbala, im späteren abendländischen Schrifttum der Mystiker und Theosophen, einerlei welcher Artung, immer wieder gelegentlich auf. Dies ist ein Beweis dafür, wie verlockend diese Spekulation auf alle anschaulich denkenden und praktisch-religiös interessierten Geister wirkt. Sie erscheint sogar im theosophisch beeinflussten protestantischen Pietismus wieder, und ihre letzten Ausläufer hat sie in der romantischen Philosophie des 19. Jahrhunderts.

Zwei Menschen sind in uns, lehrt Meister Eckhart²⁰⁷), der äußere und der innere. Dem äußeren und über ihm dem inneren lauert beständig der böse Geist auf, wie die Schlange dem Adam auf dem Wege über Eva. „Der innere Mensch ist Adam, der Mann in der Seele“²⁰⁸). Das bedeutet zum mindesten, daß es für Eckhart auch ein weibliches Element in der Seele gibt, und daß die Seele, genau genommen, ein androgynes Wesen darstellt, ursprünglich aber den Urmenschen selbst. Eckhart steht hier un-

206) Th. Menzel in RGG² III, 171.

207) Bei Th. Strauch, Meister Eckharts Buch d. göttl. Tröstung (Lietzm. Kl. Texte 55, 1910) im Traktat „Vom edlen Menschen“. Die mystische Lehre von der Einheit, die sich in die Vielheit auflöst, bietet Anknüpfungspunkte. Von ferne erinnern an den Urandrogyn Stellen wie die folgende (deren Echtheit freilich nicht auszumachen ist!): „Es trat die Scheidung ein in der obersten Kraft von Gott, und damit fielen alle seine (Adams) Kräfte. Davon kam Trennung in die Kreaturen. Sie sind zwiespältig geworden untereinander, so daß sie auseinanderstreben, die andere dahin, die andere dorthin... Das ist der Stand des Menschen unter der Herrschaft der Sünde.“ (Fr. Pfeiffer, Meister E. (1857, Neudr. 1906) 496. — Oder die allegorische Schriftdeutung läßt ihn die sinnlich-geistige Doppelheit des Menschen in Doppelheiten biblische Gestalten schauen: in Abel-Kain, in den zwei Völkern im Schoße Rebekkas, in der Frau am Jakobsbrunnen und ihrem Manne, den sie rufen soll, vgl. O. Karrer, Meister E. (1926), 256, N. 525.

208) Vgl. in diesem Zusammenhang den sicher nicht zufälligen Hinweis auf die Urmensch-Idee bei Eckhart in E. Seebergs Vortrag „Eckhart und Luther“ („Die Tatwelt“ 12. Jg. Heft 1 [1936], S. 8).

bewußt im Strome der alten Überlieferung des Gnostizismus vom doppelgeschlechtlichen Adam.

Aus dem Pentateuchkommentar des Rabbi Šelōmō Jišdāqī (Raši) hat Nikolaus von Lyra die Deutung von Gen. 2, 21 auf den androgynen Urmenschen übernommen²⁰⁹). Auf ihn bezieht sich Martin Luther in seiner Genesisvorlesung zur selben Stelle: „Lyra quoque recitat Judaicam fabulam, cuius in Platone etiam alicubi fit mentio: Hominem principio creatum cum utroque sexu et postea virtute divina quasi discissum ceu dissectum, sicut dorsi et spinae forma videntur testari. Haec alii obscurioribus nugis auxere. Sed secundum caput hos nugatores redarguit. Nam hoc si verum est, quomodo constabit sumpsisse Deum unam de costis Adae et ex ea aedificasse mulierem? Talmudica haec sunt, et tamen attingenda fuere, ut videamus Diaboli malitiam, qui tam absurda suggerit hominibus.“ Luther lehnt also den androgynen Adam ab, und zwar wegen seines Biblizismus, der ihn ganz auf dieselbe antimythologische Linie führt, die der Redaktor des Alten Testaments, wie wir oben gesehen haben, aus monotheistischer Haltung einnimmt²¹⁰).

Am ausführlichsten von allen Theosophen und Mystikern des christlichen Abendlandes befaßt sich Jakob Böhme mit dem androgynen Adam. Hier liegt der Einfluß des Gnostizismus und der Kabbala auf der Hand, da er diese Größen gekannt hat. Es erübrigt sich, die zahlreichen Stellen über den androgynen Urmenschen bei Jakob Böhme im einzelnen aufzuzählen. Es sei dafür auf Ernst Benz, „Der vollkommene Mensch nach Jakob Böhme“ (1937) verwiesen. Benz zieht Jakob Böhme heran als Anschauungsbeispiel für einen Mystiker, der in seinem Entwurf des Menschenbildes auch eine Antwort auf die grundlegende Tatsache der Gespaltenheit des Menschen zu geben versucht hat, auf die Tatsache des Geschlechts²¹¹). Böhme ist „der erste deutsche Mystiker, der die Tatsache des Geschlechts in seine Theologie von der Einheit und vom Gegensatz einbezogen und gedeutet hat in seiner Verkündigung von der anfänglichen und zukünftigen

209) Um 1500, in den *Postillae perpetuae*.

210) Luther, Genesis-Vorlesung (Weim. 42 [1911], 53), zu Gen. 1, 27.

211) Ernst Benz, *Der vollk. Mensch nach Jak. Böhme*, VIII.

androgynen Natur des Menschen“²¹²). Er versteht diese Tatsache „von der Ursprünglichkeit und Unversehrtheit des Gottebenbildes im Menschen her“²¹³). An der von Böhme dargestellten göttlichen Weisheit (Sophia), einem weiblichen Prinzip in der Gottheit, erweist sich die Böhmesche Gottesidee als mit androgynen Zügen ausgestattet²¹⁴), wenn auch Böhme in der Anwendung der androgynen Idee auf Gott selbst in den meisten seiner Schriften sehr zurückhaltend bleibt, weil er sich hier der Abweichung von der Orthodoxie am meisten bewußt ist²¹⁵). „Deutlicher als in der Entwicklung der Gottesidee tritt... bei der Entfaltung des Menschenbildes der androgyne Grundgedanke dieser Spekulation hervor... Es ist die Unterscheidung der Lichtnatur als des weiblichen und der Feuernatur als des männlichen Prinzips, das diese androgyne Einheit in der Ehe des Menschen mit der Sophia verdeutlicht“²¹⁶). „Die Vermählung der himmlischen Sophia mit der Feuerseele des Menschen — das ist der eigentliche Hintergrund der androgynen Menschenidee. Der Urmensch ist eine androgyne Einheit, weil sich in ihm das männliche, feurige Prinzip der Gottheit und das weibliche Lichtprinzip in einer einzigen Gestalt in Harmonie und innerer Ausgeglichenheit — ‚Temperatur‘ — paart und das Leben des Menschen in dieser Ehe seine ständige Entfaltung erhält“²¹⁷). Auch der Halbgott-Charakter dieses Urmenschen ist Jakob Böhme noch geläufig: hierzu gehört die „Penetrabilität“ Adams, die ihn den Engeln annähert²¹⁸), sein überkosmisches Wesen — er ist der Herr der Welt, dem alle Wesen des Universums gehorchen —²¹⁹), und die Liebe des androgynen Urbildes zu sich selbst, die uns im Altertum als „Narzißmus“ begegnet ist²²⁰) und von Böhme mit dem trinitarischen Dogma verknüpft wird: mit der Zeugung des Sohnes aus dem Vater²²¹). Der Schlaf Adams, während dessen das Weib von ihm getrennt,

212) a. a. O.

213) a. a. O. IX.

214) a. a. O. 25.

215) a. a. O.

216) a. a. O. 38 (nach Böhmes *Myst. Magnum* c. 25 § 14).

217) a. a. O. 39.

218) a. a. O. 47.

219) a. a. O.

220) Siehe oben S. 306 u. Anm. 51.

221) a. a. O. 53.

also die androgyne Einheit zerstört wird, ist Adams eigentlicher Sündenfall, der ihn aus der Einheit in die Vielheit versetzt²²²⁾. „Das ist die Größe und Tragik des irdischen Eros: er ist Gleichnis der verlorenen himmlischen Einheit und enthält doch in sich selbst die Lust, welche die Illusion der Einheit zuschanden macht und zur Vermehrung der Vielheit führt“²²³⁾. Bedeutsam ist bei Böhme die schon bemerkte Tatsache, daß der Androgynismus nicht nur der Urzustand, sondern auch das Ziel des Menschen am Ende der Welt ist; er hat damit auch das uralte Schema Urzeit = Endzeit übernommen²²⁴⁾.

Als einen pietistischen Vertreter der Androgyn-Spekulation bemerken wir Gottfried Arnold²²⁵⁾, den berühmten Verfasser der „Unpartheyischen Kirchen- und Ketzehistorie“, in seinem während seiner Schwärmerperiode verfaßten Traktat „Geheimnis der göttlichen Sophia oder Weisheit“²²⁶⁾. Seine Theorie ist interessant, weil in ihr — ähnlich wie bei den Ophiten im Gnostizismus²²⁷⁾ — Jesus eine besondere Rolle spielt. Der erste Mensch, ein Mannweib, fiel als Adam, die himmlische Sophia schied sich von ihm. Nun ist ihm das Weib aus den Rippen gebaut, die weiblichen Eigenschaften hat er verloren, und allein die männlichen behalten. Das bedeutet Unvollkommenheit. Um ihm die paradiesische Vollkommenheit wiederzuschicken, ist Christus im weiblichen Geschlecht, in Maria, Mann geworden und hat das männliche Teil wieder in den Leib des jungfräulichen Teiles eingeführt, so daß seit Christus die neue wiedergeborene Kreatur als eine „männliche Jungfrau“ vor Gott vollkommen dasteht. Auf die androgyne Natur Jesu deutet Arnold die Stelle Matth. 19, 12, von der wir oben²²⁸⁾ gesehen haben, daß

222) a. a. O. 60.

223) a. a. O. 69.

224) Vgl. E. L. Dietrich, Die endzeitl. Wiederherstellung b. d. Propheten (Gießen 1925), 60 ff. u. oben S. 34.

225) 1666—1714.

226) Erschien in Leipzig 1700 bei Thomas Pritsch.

227) Siehe oben S. 8. — In Betracht kommt hauptsächlich c. VI, 14, 16, wo Gottfried Arnold die Valentinianische Gnosis zitiert, die Christus zweierlei Geschlecht zuschreibe, nach Cyrillus, Hieros. Catech. VI de monarch. Dei ca. med. und Tertullian, Lib. adv. Valent. c. 10, 11. Vgl. auch Benz, a. a. O., 165 ff.

228) Siehe oben S. 328.

sie so ziemlich das Gegenteil besagen will. Auch hier erscheint der Androgynismus Adams, den Christus und seine Erlösten repräsentieren, in seltsamer Spiritualisierung, die durch den Pietismus noch verstärkt wird. Für die Wiedergeborenen gibt es keine fleischliche Liebe mehr, denn sie würde sie ja sofort der reinen Vereinigung mit der göttlichen Sophia berauben.

Ähnlichen Auffassungen huldigt noch Franz v. Baader, wie die bei Benz²²⁹⁾ angeführten Stellen erweisen.

Als seltsamer Versuch der jüngsten Zeit, die Androgynspekulation zu verwenden, sei der georgische Schriftsteller Grigor Robakidse genannt, der sich den Kampf gegen die Entseelung Rußlands durch den Bolschewismus zum Ziel gesetzt hat. In seinem Buche „Die gemordete Seele“²³⁰⁾ stellt er die These auf, daß in jedem Lebewesen das männliche und weibliche Element zusammen vorhanden sei. Je nach dem Vorherrschen des einen oder des anderen Elements bestimmen wir den Menschen als Mann oder Weib. Wo diese Elemente einander die Waage halten, da gibt es weder Mann noch Weib, da ist das Androgyne. In der arabischen Ziffer 8 findet Robakidse diese Art Mensch graphisch dargestellt. Und was soll diese Spekulation? Robakidse setzt sie als Typus organischen Denkens und beseelter Weltauffassung gegen den Mechanismus der bolschewistischen Doktrin, die beide Geschlechter schematisch auseinanderschneidet und völlig auf dieselbe Stufe der Lebenshaltung stellt. Seine Theorie ist ein lehrreiches Beispiel dafür, wie gnostische Spekulationen mit ihrem bildhaften Denken als Gegengewicht gegen blutleere Abstraktionen rationalistischer Systeme geschätzt werden. Freilich übersieht Robakidse dabei (wie Gottfried Arnold und noch andere vor ihnen, die sich des Androgyn-Mythos als soteriologischen Prinzips bedient haben), daß der Androgyn ursprünglich eigentlich nicht geschlechtslos, sondern gerade doppelgeschlechtlich ist, also nicht weder Mann noch Weib, sondern sowohl Mann als auch Weib, und daß er durch seine vom Christentum her unbewußt eingetragene Idee von der Aufhebung der

229) Benz, a. a. O. 88. Franz v. Baader lebte v. 1765—1841.

230) Jena 1953, S. 113.

Geschlechter in einer höheren Einheit den alten Mythos praktisch ad absurdum geführt hat.

VII.

Die in historischer Zeit überlieferte Spekulation vom Urandrogyn ist ebenso gegen Osten wie gegen Westen bestimmt abgegrenzt. Nach Osten hin bildet ihre Grenze Iran, nach Westen Hellas-Rom. Die Heimat der Vorstellung von androgynen Urmenschen waren also die Randgebiete östlich und nördlich des Mittelmeers. Die ältesten historischen Spuren weisen, wie wir sahen, auf den Pythagoreismus und vielleicht die Orphik. Indien, Alt-Babylonien, Alt-Ägypten und die indo-iranische Welt bis nach Germanien scheinen hier auszuscheiden; die hier behandelte Idee spielt bei ihnen, soweit wir es feststellen konnten, keine wesentliche Rolle. Es ist selbstverständlich denkbar, daß ein Gedanke, der die antike Menschheit und auch die spätere so stark beschäftigt hat, an verschiedenen Orten zugleich ausgebildet werden konnte. Seine Wurzel liegt freilich viel weiter zurück, als wir historisch verfolgen können.

Woher kommt es, daß die Idee vom androgynen Urmenschen die Menschheit immer wieder beschäftigt hat? „Um dem Menschen seine paradiesische Vollkommenheit wieder zu schenken...“, schreibt Gottfried Arnold in seiner schwärmerischen Periode, mußte der androgyne Urmensch in Christus erscheinen. Damit hat er ausgesprochen, was im Grunde der Sinn dieses Mythos gewesen sein dürfte: der androgyne Urmensch ist der Ausdruck höchster Vollkommenheit, je nach der Stufe derer, die von ihm fabulieren: Und zwar ist er dies schon in seiner ältesten Gestalt, nicht nur im kosmologischen Sinne, sondern gerade auch im soteriologischen. Was uns heute als fast pathologisch anwidert und nur exaltierten Seelen gefallen kann, ist in seiner allerältesten und derbsten Form primitiven Seelen ein inbrünstig ersehntes Ideal gewesen. Nach Winthuis²³¹⁾ besteht das Kultgeheimnis primitiver Völker darin, sie zu lehren, auf welche Weise der Mensch die ehemalige Doppelgeschlechtlichkeit, die er durch

231) J. Winthuis, Einf. in d. Vorstellungswelt primitiver Völker (1951), 41. 92. 108; und derselbe, Das Zweigeschlechterwesen (1928).

irgendeinen Umstand verloren zu haben wähnt, wieder erlangen kann, und damit die Ähnlichkeit mit der Gottheit, die an sich im Besitz dieser Doppelgeschlechtlichkeit ist. Das ist nach der Ansicht von Winthuis der tiefe religiöse Gedanke, der den primitiven Kulturen zugrunde liegt²³²). Die Primitiven möchten das Recht und die Freiheit erlangen, „sich immerfort als doppelgeschlechtliche Wesen zu betätigen, die höchste Glückseligkeit immerwährender Sinnenlust zu genießen“. Ich möchte dies genauer dahin präzisieren: jede mögliche Art von Sinnenlust. Ich halte dieses primitive Verlangen zur Erklärung der Entstehung dieser Vorstellung für wesentlicher als den von Bertholet²³³) angenommenen Umstand, der als Ursprung der Androgyn-Idee die Verbindung männlicher und weiblicher Götter zu Paaren in besonders enger Form annimmt, oder als die Theorie Otto Weinreichs²³⁴) aus schizophrenen Erlebnissen der Zweigeschlechtlichkeit — ohne die Mitwirkung derartiger Momente ganz ausschalten zu wollen. Auch was Heiler²³⁵) darüber sagt, ist zu wenig: „In ihrem (der Götter) doppelgeschlechtlichen Charakter sieht man (bei den Primitiven) das Geheimnis ihrer Entstehung und schöpferischen Zeugungskraft. Sie besitzen dieselbe Sinnesorganisation wie der Mensch, nur noch gesteigert und verfeinert...“ Sicher hat auch die von Brinton²³⁶) angenommene Nötigung, die Urzeugung z. B. der Rasse, des Stammes, auch der Götter selbst zu erklären, ein rein natürliches Vaterverhältnis des Gottes zum Stamme zu begründen, zur Annahme androgyner Gottheiten geführt. Aber dies alles reicht nicht bis in die letzte Leidenschaftlichkeit hinein, mit der dieser Mythos offen erzählt und geglaubt worden ist und bei Primitiven heute noch geglaubt wird. Winthuis erklärt aus dem Androgyn glauben der Primitiven und dem damit verbundenen Kult fast alle primitiven Bräuche und alles primitive Denken und findet darin den Schlüssel für alle uns bisher unerklärlichen primitiven Vorstellungen: „Schon in der Quartärzeit hat der Zweigeschlechtergedanke eine überragende

232) a. a. O. 133.

233) Bertholet, das Geschlecht der Gottheit N. 90.

234) Weinreich, Zeus und Salmoneus (1933).

235) F. Heiler, Das Gebet (1921), 135.

236) D. G. Brinton, Rel. of primit. peoples (1897), 169.

Rolle bei manchen Völkern auf dem weiten Erdenrund gespielt. Denn wir finden ihn . . . in allen Weltteilen“²³⁷). Wie weit diese kühne, sicher übertriebene Behauptung zutrifft, die Winthuis mit starker Überzeugung vorträgt, muß der Anthropologe von Fach entscheiden²³⁸). Auch steht fest, daß der Mythos, selbst wenn einst überall verbreitet, sich doch in vielen Ländern nicht halten können und im ganzen im Laufe der historischen Zeit stark von seiner Höhe gesunken ist, von seinem Höhepunkt in der Gnosis abgesehen.

Aber das dürfen wir zum Abschluß dieser Untersuchung sagen: Sicher war die Vorstellung, daß die Gottheit, die die Urform des Menschen, den Makrokosmos repräsentierte, androgynen Charakter trage, einmal etwas Großes in der Geschichte der Religion. Menschen fühlten sich unvollkommen und halb, weil sie sich in zwei Geschlechter geteilt sahen, während die Gottheit oder der halb göttlich gedachte Mensch des Anfangs selber als Ganzes erschien. Die Trauer des Primitiven über diese Halbheit dürfen wir als mindestens ebenso tragisch annehmen wie etwa diejenige eines gläubigen Christen über seine Sündhaftigkeit vor Gott. Die namentlich im Gnostizismus und in der Mystik ausgeprägte soteriologische Bedeutung des Urandrogyn dürfen wir daher in gewissem Sinne als eine Reduktion des Mythos auf seine primitive praktische Bedeutung ansehen. Die androgyne Gottheit garantierte dem Primitiven, daß er die verlorene Geschlechtsvollkommenheit und damit die für ihn als Höchstes vorgestellte und ersehnte Lebensfülle einst wiedererlangen werde.

Aber die primitiven Zeiten sind vorüber. Begegnen wir Heutigen dieser Idee, dann fühlen wir jedesmal den ungeheuren Weg, den die Frömmigkeit seitdem zurückgelegt hat. Die Religionen, in denen der Gottheit ein Geschlecht zugeschrieben werden konnte — und damit auch die Zweigeschlechtlichkeit —, haben denjenigen das Feld räumen müssen, in denen der Androgynismus höchstens noch spiritualisiert, gar oft in sein Gegenteil, die absolute Geschlechtslosigkeit, verwandelt, Platz hat, oder gar

237) Winthuis, a. a. O. 30.

238) Dessen krit. Stellung bietet Winthuis selbst, a. a. O. 90. 95 f. 100. 115.

ganz aufgehoben ist, weil jede Beziehung der Geschlechtssphäre auf Gott abgelehnt wird. Dieser Prozeß zeigt sich schon an Indien²³⁹). Mystik und Philosophie haben überall das ihrige getan, um ihn zu sublimieren, wobei sie ihn meistens verdünnten und verflüchtigten. Den ungünstigsten Boden aber bieten für ihn die großen monotheistischen Religionen, in denen der Absolutheitscharakter der Gottheit die Anwendung des Androgyn-Mythos erschwert. Wenn er auch in diesen ihm inadäquaten Systemen hie und da wieder auftaucht, z. B. in der Mystik dieser Religionen meist in Gestalt einer *coincidentia oppositorum*, so ist er doch bis jetzt dort nicht zu praktischer Vertiefung gelangt²⁴⁰). Die Theosophen des Abendlandes haben ihn vom 17. bis zum 19. Jahrhundert als eine Art Anknüpfungspunkt an die Natur, als ein Mittel zur Erfassung der verklärten Natur benutzt; am besten ist dies bisher Jakob Böhme gelungen, aber was er mittels dieses Mythos geschaut hat, blieb andern nach ihm versagt. Das offizielle Christentum vermag immer noch nicht den fraglos bei ihm vorhandenen Mangel der religiösen Geltung der Natur und insbesondere der Beziehung der Geschlechter zueinander, den bekanntlich Nietzsche an ihm getadelt hat²⁴¹), mit derartigen Mitteln auszugleichen, da es gegenwärtig mehr denn je, in Verken- nung der sich selbst tragenden Absolutheit Gottes, die Re- gion zwischen Gott und Mensch durch nichts anderes als durch das Dogma der Menschwerdung, aber auch dies nur in dialekti- scher Dürre, auszufüllen wagt; während wir in seiner Vergan- genheit bedeutende Geister geschäftig sehen, gerade die uralten Beziehungen der Menschwerdung zur Gestalt des Urmenschen und dementsprechend auch zu dem ihm zugeschriebenen Andro- gynismus aufzuzeigen und farbiger und reicher, d. h. aber auch lebensunmittelbar zu gestalten. Gewiß gibt es ein Leben jenseits von Geburt und Tod, außerhalb des „Rades des Geschehens“²⁴²), und die Verklärung des Sexus und der Natur überhaupt ist aus

239) Siehe oben S. 13 f. u. Bertholet, a. a. O. 21.

240) Dies und die folgende als Ergänzung zu den Betrachtungen von Benz, a. a. O. 40.

241) Nietzsche, Werke (Taschenausgabe Kröner) IX, 150 f. 148. 164 f. X, 261, 404 ff. u. ö.

242) Jac. 3, 6; vgl. Arthur Titius, *Natur und Gott* (1926), 229.

seiner allzuirdischen Sphäre an sich, etwa durch bloße Sublimierung, nicht möglich; das hindert aber nicht, daß gerade in der vom Christentum gelehrtten „Menschwerdung“, also von oben nach unten, eine positivere Erfassung dieser Sphäre möglich ist. So könnte auch dem alten Gedanken des androgynen Urmenschen auf einer dem heutigen Empfinden angemessenen Stufe Tiefe und Zukunft beschieden sein. Voraussetzung dazu ist freilich, daß die vorhandenen religiösen Kräfte der Ausgestaltung einer sog. natürlichen Theologie und einer naturverbundenen Mystik fähig sind; nur eine solche kann ja primitives Religionsgut neu verwerten und die Paradoxie des Androgyn-Gedankens zur Geltung bringen. Die moderne Theologie müßte das in der Schöpfung schon vorhandene Erlösungsmoment sachlich zugeben. Ein moderner Schriftsteller wie Hermann Hesse hat diesen möglichen Gehalt des Androgynismus, als die Sehnsucht nach Überwindung der geschlechtlich bedingten Einseitigkeit und nach höchster Erfüllung des einen Geschlechts im andern in einem seiner Romane²⁴³⁾ recht glücklich formuliert: „Es schien alles Dasein auf der Zweiheit, auf den Gegensätzen zu beruhen; man war entweder Frau oder Mann, entweder Landfahrer oder Spießbürger, entweder verständig oder gefühlig — nirgends war ein Atmen und Ausatmen, Mannsein und Weibsein, Freiheit und Ordnung, Trieb und Geist gleichzeitig zu erleben, immer mußte man das eine mit dem Verlust des andern bezahlen, und immer war das eine so wichtig und so begehrenswert wie das andere!“

Abgeschlossen im August 1959.

243) H. Hesse, Narziß u. Goldmund (1952), 350. Vgl. auch 228, wo Hesse von dem „gefährlichen... Doppelgesicht“, dem „mannweiblichen Charakter“ echter Kunstwerke u. insbes. der „Eva-Mutter“ (des mütterlichen Prinzips) redet.