

Forschungsberichte

Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion

Eine kritische Auseinandersetzung mit Reitzenstein

Von Hugo Greßmann, Berlin

I. Die Schriften Reitzensteins.

1. Das erste und letzte Wort einer kritischen Auseinandersetzung mit Reitzenstein muß ein Ausdruck des Dankes und der Anerkennung sein für das, was er für die religionsgeschichtliche Erforschung des Hellenismus geleistet hat. Man kann die Stadien seiner Entwicklung in seinen Werken verfolgen, die wie die Glieder einer Kette ineinander greifen. Seine literarischen Arbeiten gingen aus von den ps.-hermetischen Schriften, die unter dem Titel *Poimandres*¹ zusammengestellt sind und bis dahin fast gänzlich unbeachtet geblieben waren². Die Sammlung stammt aus dem 3. Jahrhundert; ihre einzelnen Bestandteile reichen sicher bis ins 2. Jahrhundert n. Chr. zurück. Für den „*Poimandres*“ — so heißt speziell das erste Stück — suchte R. ein noch höheres Alter zu gewinnen, da es bereits im Hirten des Hermas benutzt sein soll; doch ist dieser Nachweis angefochten worden. Das Hauptverdienst seiner Untersuchung besteht in der Erkenntnis, daß nicht nur für diese hermetische Schrift, sondern für die hellenistische Religion überhaupt neben den Gedanken der griechischen Philosophie auch die Vorstel-

1) *Poimandres*, Leipzig, 1904. Nachträge in den GGA. (= Göttinger Gelehrten Anzeigen) 1918, S. 241 ff. Eine ausgezeichnete Kritik, die zugleich als Einleitung in das schwer lesbare Buch dienen mag, schrieb Bousset, GGA. 1905, S. 692 ff. Vgl. jetzt Ed. Meyer, *Ursprung usw.*, II, S. 371 ff.

2) Seitdem ist ein wertvolles Buch erschienen, das die philosophischen Gedanken dieses Schrifttums auf breiter Basis untersucht, von Josef Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster, 1914. Die beste Einführung in diese Literatur ist der Aufsatz von Wilhelm Kroll: *Hermes Trismegistos* (Pauly-Wissowa² s. v.). Obwohl beide Kroll in scharfem Gegensatz zu R. stehen, sind sie eine vortreffliche Ergänzung.

lungswelt der ägyptischen Volksreligion von großem Einfluß gewesen ist. Den Einschlag der ägyptischen Religion in den hellenistischen Synkretismus hatte man bis dahin noch kaum bemerkt. Jetzt zeigte R. eine pantheistische Hermesreligion auf, die, an die ägyptische Magie anknüpfend, in der ganzen hellenistischen Zaubervliteratur weit verbreitet war und durch ihre Vermittlung weiter getragen wurde. Er hat diese Erkenntnis auch für das Judentum verwertet, dessen eine Diaspora ja seit langem in Ägypten saß. Diese scheint auch für das palästinische Judentum größere Bedeutung gehabt zu haben, als Bousset zuzugeben geneigt war. Im Prinzip hat R. jedenfalls Recht; ja, man wird auf seinen Forschungen aufbauend sie noch weiter ausdehnen und untersuchen müssen, wie weit überhaupt die ägyptische Volksreligion bei der Umwandlung der israelitischen Diesseitsreligion in die jüdische Jenseitsreligion mitwirkend beteiligt war. Einzelne Vermutungen R.s sind natürlich anfechtbar. So glaubte R. z. B., „das seriadische Land“, in dem Seth die beiden Säulen aufstellte, um durch inschriftliche Zeugnisse die Erfindungen der vorsintflutlichen Menschheit auch für die Nachwelt zu bewahren, sei Ägypten gewesen (S. 183), während wohl China gemeint ist, das Land der seidenzüchtenden Serer. Diese jüdische Überlieferung des Josephus¹ ist nicht ägyptischen, sondern chaldäischen Ursprungs²; die späteren Chaldäer mochten das Paradies in China suchen.

Aber R. war auch damals kein Ägyptomane. Er hat nicht übersehen, daß gerade im Poimandres eine andere Luft weht als sonst in den hermetischen Schriften. Statt des Pantheismus herrscht hier der Dualismus, und im Mittelpunkt steht die Vorstellung vom Urmenschen; beide Anschauungen können nicht in Ägypten entstanden sein, sondern sind babylonisch-persischer Herkunft (S. 59. 69), dann aber internationalhellenistisch geworden (S. 79). Es kommt ihm in erster Linie nicht darauf an, zu untersuchen, woher sie stammen, sondern wie sie sich miteinander verbunden haben. Im „Poimandres“ lautet der Mythos vom Urmenschen kurz so (S. 48 ff.): Der höchste Gott *Noûs* gebiert als sein letztes Lieblingskind den Gottmenschen, der sich vom Vater löst und in die Sphäre des Demiurgen und der sieben Planetengeister herabsteigt, um selbstschöpferisch tätig zu sein. Kaum ist er

1) Jos. Ant. I, 70f.; Ps.-Manetho bei Synkellos I, 72 ed. Dindorf. R. Ganszyniec, Der Ursprung der Zehngebote tafeln (Berlin 1920), nennt als dritte Stelle Harpokration, Heilbuch aus Syrien, ed. Melv-Ruelle: Les lapidaires Grecs I, Paris, 1898, S. 5, 15; er weist nach (S. 13), daß der Nil nicht Siris, sondern Giris hieß, und daß deshalb die bisher übliche Ableitung unmöglich ist. Seine eigene Identifizierung mit dem Lande Seir (= Edom) ist weder sprachlich noch sachlich einleuchtend. In der Inschrift von Chaironeia (Literatur bei Roscher II, 1, S. 388f.) möchte ich nach einem mir gemachten Vorschlage Ulrich Wilckens lieber abtrennen *τῆς Ταποσειράδος Εἰσίδος* (statt *τῆς ἀπὸ Σεϊράδος Ἐ.*) „die aus Taposiris stammende Isis“ (so schon Erman bei Rusch, De Serapide, p. 82).

2) Das hat Bousset ZNW. III, 1902, S. 42ff. gezeigt.

herabgestiegen, so entbrennt die Physis in brünstiger Liebe zu ihm, und beide zeugen nun sieben mannweibliche Wesen. Dann erst entstehen die Menschen. So ist der Mensch ein Doppelwesen, einerseits unsterblich und Herr aller Dinge, weil er Anteil hat an Gott, anderseits sterblich und dem Schicksal (der *εἰμασμένη*) unterworfen, weil er Anteil an den Planeten hat. Diese ganze Kosmogonie hat nur den einen Zweck, dem Erlösungsglauben zur Grundlage zu dienen. Der *Νοῦς* offenbart sich dem Menschen und führt ihn zur Erkenntnis (*γνώσις*), d. h. zum Lobpreis Gottes. Im Tode bleibt der Leib in der Materie zurück; die Seele des Vollendeten aber steigt durch die sieben Sphären empor, um schließlich ein Teil Gottes zu werden. In der Ekstase kann sich der Fromme bereits im Diesseits zum Himmel emporschwingen und die Seligkeit des Aufstiegs nach dem Tode vorkosten. R. hat dann verwandte Vorstellungskreise auch sonst in der hellenistischen Welt gefunden und dabei weit abgelegene Nachrichten herangezogen. Am bedeutsamsten sind seine Ausführungen zu dem Bericht Hippolyts über die Sekte der Naassener (S. 82 ff.). Nach seiner meist überzeugenden Wiederherstellung des kritisch gereinigten Textes handelt es sich um einen ursprünglich rein heidnischen Kommentar zu dem Attis-Liede, in dem dieser als Urmensch verherrlicht wird.

2. In den „Hellenistischen Wundererzählungen“¹ hat R. zunächst Wesen und Geschichte dieser literarischen Gattung festgestellt. Dann behandelt er im zweiten Teil das Perlenlied und das Hochzeitslied der Thomasakten. Hier tauchen auch zum ersten Male die manichäischen Turfantexte auf, deren Bedeutung für die Gnosis geahnt, aber noch nicht erkannt ist (S. 111). Da R. selbst die hier ausgesprochenen Thesen über die Lieder fast ganz zurückgezogen hat², so bedarf es keiner Widerlegung. Dieser Wechsel der Anschauung ist lehrreich für seine ganze Entwicklung. Dem Poimandres entsprechend betont er in dieser Schrift als das Wichtigste, worauf ihm alles ankommt, den nicht-christlichen Ursprung der Lieder; erst in zweiter Linie fragt er, woher die Vorstellungen stammen (S. 123). Trotz dieser prinzipiell richtigen Auffassung ist er, wieder dem Poimandres entsprechend, noch im Bann der hellenistisch-ägyptischen Anschauungswelt und glaubt, die Lieder von hier aus verstehen zu können; heute hat er diesen Bann abgeschüttelt und glaubt mit Bousset und Cumont an ihren iranischen oder vormanichäischen Ursprung. So bedeuten die HWE noch keinen Fortschritt in seiner Entwicklung.

Einen grundlegenden Irrtum hat R. hier zuerst begangen, und da er ihn heute noch mitschleppt (JEM S. 74), lohnt es sich, ihn davon zu befreien. Als engverwandte Parallele zum Perlenlied betrachtet er eine demotische Zaubererzählung von Horus (S. 103), die schon

1) Leipzig, 1906. Abgekürzt HWE.

2) Himmelswanderung und Drachenkampf (= HD.), S. 44; Iranisches Erlösungsmysterium (= IEM.), S. 70. Über beides s. u.

Diodor (I, 25) zu kennen scheint, die also sicher bis in die frühptolemäische Zeit zurückreicht: Horus erzählt von sich in der ersten Person, nachdem er sich vorgestellt hat. Ich war gerade in Syrien, dem „Land der Millionen“, als meine Mutter Isis hinter mir drein kam und mich aufforderte, eilends nach Ägypten zurückzukehren und als Königssohn das Erbe aus der Hand meines Vaters Osiris in Empfang zu nehmen. Schon wollte ich mich erheben, da traf mich eine Wunde, aber meine Mutter heilte mich. Damit schließt die Göttersage, — ein Zeichen, daß sie als Wundzauber benutzt worden ist. Sie ist in sich verständlich; auffällig ist nur die Bezeichnung Syriens als des Totenreiches, des „Landes der Millionen“. Sie weist, wie wir aus Diodor lernen, noch auf eine ältere Fassung hin. Denn nach Diodor ist Horus von den Titanen überlistet und getötet worden; seine Mutter findet seinen Leichnam am Wasser, gibt ihm die Seele wieder und läßt ihn nicht nur vom Tode auferstehen, sondern macht ihn sogar unsterblich. Der Text und seine Geschichte ist ganz aus ägyptischen Vorstellungen verständlich, wie R. vortrefflich dargelegt hat. Er irrt nur darin, daß er die Erzählung in „gnostischem“ Sinne ansedeutet; es ist auch nicht eine einzige Spur vorhanden, die auf den Erlösungsglauben hinweist. Die angebliche Ähnlichkeit mit dem Perlenlied beschränkt sich darauf, daß in beiden Fällen ein Königssohn aus der Fremde zurückgeholt wird, um sein Erbe in der Heimat anzutreten; dazu könnte man unzählige Märchenparallelen aus der ganzen Welt beibringen. Alles Andere ist von R. eingetragen. So soll Horus nach R. in der Fremde die Heimat vergessen haben, und das wäre in der Tat eine merkwürdige Übereinstimmung mit dem Perlenlied. Aber davon ist nichts gesagt, und wahrscheinlicher befindet sich Horus auf der Flucht vor seinen Feinden, den „Titanen“ Diodors; denn gerade als er zurückkehren will, wird er tödlich getroffen. Die Zaubererzählung fügt sich vielleicht nicht organisch in die uns aus älterer Zeit bekannten Göttersagen von Osiris und Horus ein, aber sie ist Geist von ihrem Geiste und mag sehr viel älter sein als Diodor. Für das Alter des Erlösungsglaubens jedoch kann sie uns nichts lehren, weil sie nichts mit ihm zu tun hat.

3. „Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen“¹ heißt das zusammenfassende Werk R.s, dessen Anschaffung jedem Theologen aufs dringendste empfohlen werden muß, da es der neutestamentlichen Paulus-Forschung einen lebhaften Anstoß gegeben hat, und da seine Wirkungen heute noch fortdauern. Es ist aber nicht nur für die gegenwärtige Problemstellung wichtig, sondern bietet auch den besten Einblick in die Arbeitsweise und die Ergebnisse von R.s unablässigem Ringen. Eigenartig für seine Betrachtung ist die Zusammenschau des Christentums,

1) Die erste Aufl. Leipzig 1910, die zweite 1920. Ich zitiere nur diese, abgekürzt HMR.

speziell eines Paulus, mit der religiösen Umwelt des Hellenismus, genauer mit einer bestimmten Gruppe der es umgebenden hellenistischen Religionen, die mit ihm aufs engste verwandt sind und, statt von ihm abhängig zu sein, vielmehr mit ihm gemeinsam denselben Ursprung haben. R. beschränkt sich in der Hauptsache darauf, ihr Wesen zu beschreiben, nicht ihre Herkunft zu untersuchen, wenn er es auch nicht ganz vermeiden kann, einzelnen Vorstellungen die Ursprungsmarke anzuhäften. Gerade in jener Beschränkung ist das Buch wertvoll, weil man das Wesen sicher erkennen kann, während der Ursprung hypothetisch bleibt. So liegen zwischen der ersten und zweiten Auflage der HMR seine Studien über die manichäische und mandäische Religion, die ihm die Ableitung des Erlösungsglaubens aus dem Iransischen sicher gemacht haben, und die seine Blicke jetzt mehr nach Persien als nach Ägypten lenken; und doch hat er ihre Ergebnisse der zweiten Auflage insofern organisch einfügen können, als er kaum ein Wort des Gesagten zu ändern brauchte, um Widersprüchen zu entgehen. Eine gewisse Spannung ist vorhanden, kann man doch die verschiedenen Schichten nach den beiden Stichworten „Ägypten“ oder „Iran“ leicht voneinander sondern; andererseits aber ist es auch unendlich reizvoll, die jahrzehntelange Arbeit eines Forschers sich mit ihrem allmählichen Durchringen zur Klarheit ungewollt im Text widerspiegeln zu sehen. Es gehört fast stets zur Eigentümlichkeit seiner Darstellung, daß er dem Leser die eigenen Wege und Umwege, oft auch Irrwege, nicht erspart.

Das Buch zerfällt in drei Teile, die äußerlich nicht kenntlich gemacht sind, aber aus der inneren Gliederung hervorgehen: 1. Das Wesen der hellenistischen Mysterienreligion im allgemeinen (S. 1—25). Das Wort „Mysterienreligion“ sollte im Singular stehen; denn es kommt R. nicht auf die unterscheidenden, sondern auf die gemeinsamen Züge der von ihm behandelten Religionen an. Als die einzelnen Vertreter beschreibt er 2. die Isismysterien (S. 25), Attismysterien (S. 32), Hermesmysterien (S. 33), „altiranischen“ Mysterien (S. 37), Philo (S. 41) und den Gnostizismus (S. 44). Vollständigkeit ist nicht erstrebt und auch nicht unbedingt notwendig. Trotzdem vermißt man die Mithrasmysterien, von gelegentlichen Erwähnungen abgesehen; die von R. behandelte sogenannte Mithrasliturgie ist kein vollwertiger Ersatz dafür. Die Hellenen wollten zwar nichts von ihnen wissen, um so mehr aber die Kleinasiaten und Römer, und da sie ein wichtiges Bindeglied zwischen Iran und Rom bilden, so muß man sie als einen wesentlichen Bestandteil der hellenistischen Religionen betrachten. 3. Als letzten Typus schildert R. den Paulus (S. 47—66). Der Umfang, den dieser in der Hauptdarstellung wie in den Beilagen (Paulus als Pneumatiker S. 185 bis 244) einnimmt, rechtfertigt es, ihn besonders zu zählen; ja er gehört eigentlich mit in den Titel, der lauten sollte: „Paulus und die hellenistische Mysterienreligion.“

Freilich kann man auch gegen den Ausdruck „Mysterien“ Bedenken erheben. R. unterscheidet zunächst zwischen öffentlichen und persönlichen Mysterien: was dort öffentlich dargestellt und von der Gemeinde geschaut wird, erlebt hier der Einzelne im Geheimen selbst; sodann zwischen echten und literarischen Mysterien, bei denen die Handlung fehlt und in die religiöse Phantasie verlegt wird; geblieben sind nur die Bilder und die Sprache der Mysterien. In vielen der sogenannten „Mysterienreligionen“ ist auch nach R.s Auffassung kein Mysterium mehr vorhanden; bei einzelnen kann man im Gegensatz zu ihm zweifeln, ob es überhaupt je vorhanden war wie in der „altiranischen“ oder in der hermetischen Religion. Jedenfalls ist der Name nicht ganz zutreffend und kann leicht irreführen.

Die gemeinsamen Züge der genannten Mysterienreligionen hat R. gut hervorgehoben und dadurch ein anschauliches, bis dahin unbekanntes Bild entworfen. Es sind nicht mehr die alten, scharf voneinander gesonderten Volksreligionen, sondern sie sind synkretistisch umgestaltet und einander angenähert. Wie auf der einen Seite die Götter in die Menschenwelt hineingezogen werden, so werden auf der anderen die Menschen zu Göttern emporgehoben; in den Mysterien erlebt man vielfach die Vereinigung von Gott und Mensch. Die Religion ist eine Angelegenheit des Glaubens geworden; man wird nicht mehr in sie hineingeboren, sondern muß sich durch Wahl für sie entscheiden. Jede von ihnen hat ihre individuellen Heilsbotschaften, einen Kanon heiliger Schriften, bestimmte Predigtformen und feste Bekenntnisse. Die Bildung religiöser Gemeinden vollzieht sich besonders durch Loslösung zahlreicher Menschen von der Heimat, wie der Kaufleute, Soldaten und Beamten. Umherziehende Missionare, Propheten und Wundertäter fördern diesen Prozeß. Man sucht Erlösung nicht nur von Krankheiten und Leiden aller Art, sondern auch vom Tode. Der Erlöser kommt vom Himmel auf die Erde, und man kehrt mit ihm oder gleich ihm zum Himmel zurück, um im Jenseits an der Gottheit teilzuhaben; durch die Ekstase kann man schon im Diesseits die Seligkeit vorausgenießen.

Diese in groben Umrissen angedeutete Darstellung, die von dem reichen Inhalt der Anmerkungen und Beilagen keinen Begriff geben kann, wird man kritisch erst dann ganz würdigen können, wenn man sich darüber klar ist, daß der Hellenismus drei große Bestandteile in sich vereinigt, die ihrem innersten Wesen und ihrer Herkunft nach grundverschieden sind: 1. den dualistischen Erlösungsglauben, der wahrscheinlich aus dem Iran stammt; 2. den pantheistischen Zauberglauben, der ägyptischen Ursprungs ist; und 3. den fatalistischen Sternglauben, der von Babylonien ausgegangen ist. Bei R., der sich mehrfach ausdrücklich gegen eine solche „etikettierende“ Analyse verwahrt, liegt alles auf einer und derselben Fläche, und insofern ist seine Darstellung ein getreues Spiegelbild des alles in sich verschlingenden und alle Unterschiede verwischenden Hellenis-

mus. Aber eine scharfe Sonderung dient der historischen Erkenntnis und der begrifflichen Klarheit, und auch ohne daß R. der selbstgesetzten Aufgabe untreu würde, könnte er in der nächsten Auflage seines Buches die chaldäische Astrologie, den Fatalismus und was sonst dazu gehört, stärker betonen, als er gegenwärtig tut (S. 43); ferner müßte er den Zauberglauben, der jetzt nur als das Gegenstück zum Mysterienglauben erscheint, nicht nur in seiner Ähnlichkeit mit ihm, sondern auch im Gegensatz zu ihm erfassen¹.

4. Durch klare Problemstellung und übersichtliche Beweisführung zeichnet sich R.s schöner Aufsatz über Psyche aus². Er will zeigen, daß die Seele, die im Hellenismus meist nur als verblaßte Hypostase erscheint, ursprünglich eine iranische Göttin war und einen Mythos hatte, der im Märchen des Apuleius von Amor und Psyche noch deutlicher nachklingt als in den mit platonischen Spekulationen verbrämten Systemen der Gnosis. Er nennt die Göttin „iranisch“, weil sie sich in „relativ früher Zeit auf iranischem Boden“, d. h. bei den Manichäern, nachweisen läßt, gibt aber „willig die Unsicherheit über den letzten Ursprung“ zu, weil sich die Einwirkung babylonischer Vorstellungen nicht abgrenzen läßt (S. 18). Immerhin sollte man dann den Ausdruck „iranisch“ prinzipiell vermeiden und lieber „iranisch-babylonisch“ sagen; das dient der wissenschaftlichen Klarheit und zugleich der historischen Gerechtigkeit. Tatsächlich ist eine iranische Göttin Seele nirgends sicher bezeugt (doch vgl. JEM 31), sondern nur eine manichäische, und so viel auch die Manichäer aus der iranischen Religion entlehnt haben mögen, so bedarf es doch erst eines besonderen Beweises, daß auch die Göttin Seele dorthier stammt. Da die manichäi-

1) Von den folgenden Schriften R.s müssen die Titel genügen, da sie von dem Zeitpunkt unseres Forschungsberichtes etwas abseits führen: *Historia Monachorum* und *Historia Lausiaca*, eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker, Göttingen 1916 (vgl. die Besprechung in ZKG NF. 1, 1919, S. 388–390). — *Himmelswanderung und Drachenkampf* in der alchemistischen und frühchristlichen Literatur [= Hirt des Hermas] (= Festschrift für Friedr. Carl Andreas, S. 33 ff.), Leipzig 1916; abgekürzt HD. — *Zur Geschichte der Alchemie und des Mystizismus* (GGN. 1919, S. 1–37).

2) Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur. In: SHA. [= Sitzungsber. der Heidelberger Akad.], 1917. Da ein Inhaltsverzeichnis fehlt, sei es hier nachgeholt: 1. Psyche in manichäischen und mandäischen [Joh.-Buch Lidzbarski 55, 6–57, 20; 222, 6–224, 20] Texten (S. 3–18); 2. in chaldäischen Orakeln (S. 18–20); 3. bei den Harraniern (S. 20–23); 4. in der Welterschöpfung des 8. Buches Mosis [= Dieterich: Abraxas] (S. 23–44); 5. Plotin Enn. II, 9 (S. 45–47); 6. Naassenerhymnus (S. 47–49); 7. Arabische Mahnrede des Hermes an die Seele (S. 50–67); 8. *Corpus Herm.* X, 7. XI (XII); Ps.-Apuleius: Aesclepius; *Κόρη κόσμου* bei Stobaios I, 389, 5 ff. (S. 67–87); 9. Apuleius: *Metamorphosen* (S. 88–110); Werke hellenistischer Kleinkunst mit Darstellungen der Psyche (S. 93–104); der ägyptische Mythos von der Göttin Tefnut (S. 107 f.). Abgekürzt: Psyche. Vgl. auch R.s *Eros und Psyche* (SHA. 1914).

sche Religion ihrem Wesen nach und von Anfang an synkretistisch ist, so muß jede Einzelvorstellung für sich untersucht werden. Für R. genügt die Tatsache, daß uns die Göttin Seele in manichäischen Texten begegnet, als „der vollgültige Beweis, daß Psyche wirklich eine iranische Göttin ist und nicht etwa in die Listen der Turfan-Fragmente zusammen mit Jesus aus einem gnostischen System gekommen ist“ (S. 90).

Diese auf den ersten Blick überraschende und unverständliche Behauptung erklärt sich, wenn ich recht sehe, aus R.s Axiom: Eine Göttin und ein Mythos müssen älter sein als eine Hypostase und eine abstrakte Spekulation. Daher sucht er nach einer „echten, bodenständigen Gottheit“ (S. 44) und nach einem „Urmythos“ (S. 108), und in dem Augenblick, wo er Beides gefunden hat, glaubt er dem Ursprung nahe zu sein. In dem Schutt abstruser Zaubertexte, in dem Rankenwerk wildphantastischer theologischer Spekulation, in der Verflüchtigung erhabener religiös-philosophischer Ideen des Hellenismus hat R. mit feinem Verständnis und klarem Blick überall ein und denselben Erlösungsglauben wieder entdeckt: Alles Göttliche im Menschen und in der Welt stammt von einem Gottwesen, das in die Welt und in die Menschheit herabstieg, und durch ein Gottwesen muß es wieder hinaufsteigen und zu Gott zurückkehren, gleichgültig wie immer man dies Gottwesen benennen mag. „Eine Urseele oder Göttin, die von ihrem Schöpfer abgeirrt ist, wird am Ende aller Dinge mit ihm wieder vereinigt; das ist Religion, nicht Philosophie“ (S. 87). Im tiefsten Grunde gewiß, und darum wird man R. nur zustimmen können, wenn er es ablehnt, die Erlösungsreligion auf ein philosophisches System zurückzuführen. Das große Erlösungsdrama, bald an eine männliche bald an eine weibliche Gottheit geknüpft, mit der Kosmogonie aufs engste verbunden und von vorbildlicher Bedeutung für den Menschen, kann man nicht gut aus Plato ableiten (S. 22), eher schon aus den hermetischen Schriften. Es ist leichter begreiflich und durch zahlreiche, sichere Parallelen zu belegen, daß der Mythos in Philosophie aufgelöst, als daß umgekehrt die Philosophie in Mythos übertragen wurde, obwohl es vielleicht auch für diesen Vorgang Gegenstücke gibt. Indessen handelt es sich in dieser Untersuchung R.s nicht um den Erlösungsglauben, sondern nur um die Seele, und da wird man fragen müssen: Ist die Seele als Gottwesen wirklich in der Religion bodenständig? Selbst wenn man mit R. die Erlösungsreligion für älter hält als die Erlösungsphilosophie, kann doch die Seele aus dieser in jene eingedrungen sein.

R. liefert selbst das beste Beispiel gegen seine These (S. 22). Wenn die Göttin von Hieropolis bei Plutarch Aphrodite, Hera, Aitia oder Physis genannt wird, dann wissen wir sofort, daß keiner dieser Namen ursprünglich ist; sie sind sämtlich Ersatz entweder aus der griechischen Religion (Aphrodite, Hera) oder aus der griechischen Philosophie (Aitia, Physis) für Atargatis (Derketo). Gewiß sind Aitia und

Physis hier Götternamen, aber sie sind es erst nachträglich geworden. Genau so ist Psyche keine „echte“, primäre, sondern eine sekundäre Ersatz-Gottheit, ob sie nun direkt oder wer weiß auf welchen Umwegen aus der Philosophie entlehnt ist. Wenn ursprünglich eine Gottheit im Mittelpunkt der Erlösungsreligion stand, dann hieß sie gewiß nicht „Seele“ oder „Urseele“; denn echte Gottheiten haben niemals oder nur ganz selten durchsichtige Namen. Entscheidend aber ist 1. die Tatsache, daß die alten Iranier nach den uns vorliegenden Texten keine Göttin Seele kannten, und daß 2. auch im manichäischen Erlösungsdrama die Göttin Seele nur selten genannt wird. Es handelt vielmehr von Ormuzd oder von dem Urmenschen, von denen wenigstens Ormuzd eine echte Gottheit ist. Wenn R. selbst zugibt, in der mandäischen Religion sei „die Seele“ erst ein jüngerer Ersatz für den ersten Menschen (HMR 49), dann darf man für die manichäische Religion dasselbe vermuten. Dazu kommt 3: Auch im Manichäischen hat die Göttin Seele keinen eigenen Mythos; in der Regel wird nur der des Urmenschen auf sie übertragen, freilich nicht immer.

In einem Text heißt es: „Von mir ist erbaut worden ein Palast und eine Wohnung von guter Ruhe für die Psyche des Lebenshauches“ (S. 5). Selbst wenn hier eine Gottheit gemeint sein sollte, was aus dem kurzen Bruchstück nicht zu ersehen ist, wäre dennoch klar, daß diese Aussage ursprünglich von der menschlichen Einzelseele gilt und erst sekundär von der Göttin ausgesagt wird. Genau so ist es noch im Mandäischen: „Kehrt zurück zu dem Wohnsitz, von dannen ihr ausgegangen, zu dem, was das Leben euch geschaffen, dem Palast des Glanzes und der Kammer des Lichts“ (GR 257, 6 = Brandt, Mand. Rel. 78). In einem anderen manichäischen Text heißt es: „Deinetwegen hat der gute Schiffer die aus Licht bestehende Psyche geschmückt, damit er dich hinüberführe mit Heil von uns nach dem Lichtreich“ (S. 100). Die „Psyche“ ist hier die bräutlich geschmückte Jungfrau, mit der sich die aufsteigende Seele des Wahrhaftigen im himmlischen Brautgemach vereinigen soll, also ein Ersatz für die Lichtjungfrau. Der Gedanke vom Aufstieg der Seele als Brautfahrt, der in der Gnosis häufiger begegnet (S. 109), läßt sich als ein Bild inbrünstiger religiöser Leidenschaft verstehen; doch kann man fragen, wie weit hier ein echter Mythos hineinspielt. Zur Beantwortung hilft eine aramäische Inschrift Kappadokiens aus dem 2. Jahrhundert v. Chr., die die Vermählung des „Königs Bel“ mit der „mazdajasnischen Glaubensjungfrau“ feiert (Lidzbarski: Ephemeris I, 69). Der „Glaube“ (*dēn* = pers. *daēna*) wird schon hier als „Göttin“ bezeichnet, schwerlich von Iraniern selbst, wohl aber von iranisch beeinflussten Kreisen. Bel, ursprünglich Gott, später Ahnherr der assyrisch-kappadokischen Könige — Kappadokien ist eine altassyrische Kolonie —, ist hier zugleich der göttliche Urmensch, wie Attis bei den Phrygern, Ormuzd bei den Manichäern. Wie sich der Urmensch in göttlichen Gestalten verumt, so auch die iranische

„Jungfrau“; vermutlich ist sie mit der *βασιλισσα* der Weltenschöpfung im 8. Buch Mosis identisch (S. 31. 38), sicher mit der *κόρη κόσμου* der hermetischen Schriften (S. 70) und der *κόρη τοῦ φωτός* in dem Hymnus der Thomasakten, der ebenfalls ihre Hochzeit besingt und darum die nächste Parallele zu der kappadokischen Inschrift bildet. Beide führen uns auf semitischen Boden, wo der *ἱερός γάμος* jetzt bis in die sumerische Urzeit zurückverfolgt werden kann. So ist die Ausmalung des Jenseits unter dem Bilde sexueller Freuden, das „Sakrament des Brautgemachs“, wohl zweifellos echt semitischen Ursprungs. Dafür spricht auch, daß die Jungfrau anderswo Barbelo heißt (Bousset: Gnosis, S. 14f.); da hat sie noch den altassyrischen Namen der hochberühmten Jštar „in Arbela“ bewahrt. Dieser Name fehlt bei den Manichäern. Aber die Jungfrau heißt bei ihnen wie bei den Gnostikern unter anderem auch „Mutter der Lebendigen“, das zweifellos aus der Genesis (3, 20) von Eva entlehnte Prädikat der Urmutter, die zu dem „Urmenschen“ ausgezeichnet paßt. Wie die „Lichtjungfrau“ der Manichäer aus der iranischen, die „Mutter der Lebendigen“ aus der jüdischen Religion stammt, so kann „die Seele“ (oder Urseele) letztlich platonischen Ursprungs sein, mag sie auch erst auf Umwegen und vielleicht schon als Göttin zu den Manichäern gelangt sein.

Wenn daher auch die Hauptthese R.s sich schwerlich durchsetzen wird, so bleibt seine Studie über „Psyche“ doch eine wertvolle Förderung des Problems durch die Sammlung des Stoffes, die Schärfe der Fragestellung und einleuchtende Erklärung vieler Einzelheiten.

5. Von allen Werken R.s ragt der Aufsatz über Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung¹ am meisten durch Scharfsinn, Kombination und Wagemut hervor. Wenn auch Einzelheiten anfechtbar sind und weit über das Ziel hinausschießen, wird doch das meiste für die Erforschung der mandäischen und zugleich der hellenistischen Religion bleibende Bedeutung haben.

Man sieht, wie R. sich immer mehr von seiner Vergangenheit zu befreien versucht. Einen entscheidenden Schritt hatte er schon in der „Psyche“ getan, indem er den Erlösungsglauben, das Zentrum der hellenistischen Religion, mit Entschiedenheit für „iranisch“ ausgab.

1) In SHA. 1919. Auch hier vermißt man ein Inhaltsverzeichnis: Analyse des ganzen mandäischen Buches (S. 1—17); Analyse speziell der darin enthaltenen Apokalypse (S. 17—41); Höllenfahrt Christi (S. 25—33); Mt. 23, 34—39; Lk. 11, 49—51; 13, 34—35 Q. (S. 41—53); Die Weisheit in der jüdischen Weisheitsliteratur: Spr. 7—9: Weisheit 7, 22; Hen. 42 (S. 53—59); Mt. 11, 5; Lk. 7, 22 Q. (S. 60—62); Mk. 14, 58; Apg. 6, 13; Joh. 2, 18ff. (S. 63—70); Verhältnis der Mandäer zu Christus (S. 71—77) und Johannes dem Täufer (S. 77—85); Übernahme eines mandäischen Sakramentes durch die Valentinianer Iren. 1, 21, 5 = Datierung des zweiten Buches des linken Genza (S. 85—88); Übernahme einer iranischen Tradition durch die Phryger Hipp. El. V, 7, 6 = der Demiurg Esaldaios oder „der Vierte“ (S. 89—97). Abgekürzt MBHG.

Um den iranischen Erlösungsglauben genauer kennen zu lernen, wandte er sich der manichäischen und mandäischen Literatur zu, die sich ihm damals zu erschließen begannen, durch befreundete Forscher. Jetzt kommt ein Zweites hinzu: Die Übereinstimmung des Paulus mit dem Hellenismus hatte er bis dahin aus der Nachwirkung der Mysterien erklärt; da aber Paulus nicht direkt an Mysterien teilgenommen haben konnte, so vermutete er einen literarischen Einfluß hellenistischer Erbauungsliteratur. Die Abhängigkeit sah er mehr auf dem Gebiet der Sprache und der Bilder. Jetzt dagegen ist er von einer sachlichen Abhängigkeit der Vorstellungen überzeugt, die indirekt durch das Judentum vermittelt sei. So glaubt er jetzt, Spuren der hellenistischen Erlösungsreligion im Judentum und im Evangelium nachweisen zu können. Unter diesem Gesichtspunkt muß man seine neuesten Schriften lesen, wenn man sie im Zusammenhang seines Lebenswerkes verstehen will (S. 7; HMR 258).

Ein Beispiel für die Kühnheit seiner Schlußfolgerungen in der genannten Abhandlung ist die Hypothese, durch die er eine mandäische Apokalypse zur Quelle eines Evangelienzitates macht. In der Antwort Jesu an den Täufer (Mt. 11, 5; Lk. 7, 22) ist Jes. 35, 5 benutzt; aber der alttestamentliche Text ist erweitert um drei Glieder, von denen das eine aus Jes. 61, 1 stammt: „Den Armen wird das Evangelium gepredigt.“ Die beiden anderen: „Die Aussätzigen werden rein, und die Toten stehen auf“ schienen, wie man bisher annahm, freie Zutat Jesu oder des Evangelisten. R. weist indessen diese beiden Glieder auch in dem Jesaja-Zitat der mandäischen Apokalypse nach, die er mit zweifelhaftem Recht aus der Zeit der Zerstörung Jerusalems herleitet, und behauptet nun, die Evangelienquelle Q sei von ihr abhängig (S. 60). Die Gründe dafür sind schwach und fallen sofort hin, wenn man die Elias-Apokalypse vergleicht, die nach R. in dem mandäischen Schrifttum benutzt ist (S. 77). Da liegt wiederum das Zitat aus Jes. 35, 5 vor, wiederum um dieselben beiden Glieder vermehrt: der Messias wird die Aussätzigen reinigen und die Toten auferwecken; dies letztere wird freilich nicht gesagt, aber deutlich vorausgesetzt, da der Lügenmessias, von dem hier die Rede ist, alle Werke des Gesalbten tun kann bis allein auf die Totenerweckung. Im Gegensatz zum Evangelium stimmen aber die Elias-Apokalypse und die mandäische Apokalypse noch genauer darin überein, daß erstens die Anspielung auf Jes. 61, 1 fehlt, und daß zweitens dafür noch ein anderes Glied hinzugefügt ist: das allgemeine Wunder der Krankenheilung. Demnach ist vermutlich auch hier die mandäische Apokalypse von der Elias-Apokalypse abhängig; wenn nicht, so schöpfen alle drei Schriften unabhängig voneinander aus derselben spätjüdischen Überlieferung, in der Jes. 35, 5 bereits um zwei Glieder gewachsen war.

Vorsichtiger ist R. bei der Erörterung der Parallelen zu dem Jesuswort in Mk. 14, 58: „Ich zerstöre diesen Tempel, der von Händen

gemacht ist, und baue in drei Tagen einen neuen, der nicht von Händen gemacht ist.“ Der mandäische Menschensohn, Anōš-Uthra, sagt: „Ich verwüste und baue wieder auf, ich zerstöre und gründe wieder meinen Tempel“ oder „meinen Palast“ (S. 63). Und in einem manichäischen Turfān-Fragment heißt es: „Ich vermag diesen Palast zu zerstören, der mit Händen gemacht ist, und in drei Tagen werde ich machen, was nicht mit Händen gemacht ist“ (S. 66). R. hätte noch eine dritte Parallele hinzufügen sollen; denn dasselbe Wort klingt auch in der jüdischen Überlieferung wieder, wo von dem Messias Menahem ben Hiskia erzählt wird, daß „um seinetwillen“ oder „unmittelbar nach ihm“ der Tempel zerstört und wieder aufgebaut werden sollte (Jer. Talmud Ber. II 4, fol. 5a und Var.). R. hält mit Recht den manichäischen Satz für ein Zitat aus dem Evangelium; die Übereinstimmung ist wörtlich, und ein Manichäer hätte niemals von sich aus das Teufelswerk des Leibes für einen „Palast“ erklärt. Auch der mandäische Text spielt wohl auf das Evangelium an. Aber es scheint mir erwägenswert, ob nicht das angeführte Wort ursprünglich dem Zeloten Menahem gehört, in dessen Mund und zu dessen Geist es ausgezeichnet paßt: durch die Eroberung der römischen Zwingburg von Jerusalem, die sein Werk war, hat er den jüdischen Krieg entfesselt und damit den Untergang des Tempels verschuldet. Nach dem Tod des Hohepriesters Ananias, der ebenfalls sein Werk war, stolzierte er als ein politischer Messias, mit königlichen Gewändern bekleidet und von einer bewaffneten Leibwache umgeben, auf dem Tempelplatz umher, bis er gefangen und gemartert wurde (Bell. Jud. II 17, 8f.). Dann wäre das Wort, das ursprünglich wörtlich gemeint war und einen Wiederaufbau des Tempels durch Gottes oder der Engel Hände in Aussicht stellte, erst sekundär auf Jesus übertragen und erst nach der Zerstörung Jerusalems in die Evangelienüberlieferung eingedrungen, wie ja vielleicht auch Menahems feierlicher Einzug als König in Jerusalem das Vorbild für den gleichen Vorgang im Leben Jesu gewesen ist.

6. In die zweite Auflage der HMR hat R. zwar die Ergebnisse seiner neuesten Forschungen eingefügt, aber sie ist doch nicht organisch aus seiner gegenwärtigen Gesamtanschauung hervorgewachsen. So hat er jetzt „Das iranische Erlösungsmysterium“¹ in einem besonderen Werke dargestellt, das seine bisherigen Studien zusammenfaßt und sie zugleich weiterführt. Man merkt hier mehr als sonst in seinen Schriften das Unfertige; er schleppt noch zu viel von seiner Vergangenheit mit sich, und das Neue ist noch nicht voll ausgereift. Aber wenn

1) Bonn 1921. Abgekürzt IEM. — Als kurze Zusammenfassung dieses Buches schrieb R. selbst den Aufsatz: „Iranischer Erlösungsglaube“ in ZNW. XX, 1921, S. 1—23. Fortan abgekürzt ZNW. Eine eingehende Anzeige „Zum iranischen Erlösungsmysterium und zur Methode der vergleichenden Religionsgeschichte“ veröffentlichte Hans Leisegang in Ztschr. f. Missionskde. u. Relwiss. 36, 1921, S. 257—264. 289—299.

seine Entwicklung auch noch nicht abgeschlossen erscheint, so sieht man doch deutlich, welchem Ziele sie zustrebt, und so viel man auch im einzelnen an dem Buche aussetzen haben mag, muß man es doch, im ganzen betrachtet, einen wesentlichen Fortschritt, ja in gewissem Sinne epochemachend in unserer Erkenntnis vom Werden der hellenistischen Religion und des Judentums nennen. Der Einfluß der iranischen Religion, den Bousset für die jüdische Apokalyptik bereits erwiesen hat, ist hier zum erstenmal auch für die Erlösungsreligion wahrscheinlich gemacht. Da uns gleichzeitige Quellen für die iranische Religion fehlen, bleibt freilich nur der indirekte Weg der Rückschlüsse aus der späteren für die ältere Zeit übrig. Die von R. fast stets befolgte Methode hat hier gute Früchte getragen und Resultate gezeitigt, die auch der schärfsten Kritik standhalten dürften.

R. geht aus von den neuen Urkunden der manichäischen Turfān-Texte, deren Interpretation schon an und für sich eine Tat bedeutet. Die manichäische Religion ist zwar jung, hat aber den Vorzug, daß ihr engerer oder weiterer Zusammenhang mit der iranischen Religion schlechthin unbestreitbar ist. Daran schließt sich eine Darstellung des mandäischen Erlösungsglaubens, der uns vielleicht schon in eine etwas ältere Zeit zurückführt. Für die Datierung sind Einzelheiten der christlichen Gnosis von entscheidender Bedeutung. R. betont mit Recht, daß uns bei den Valentinianern und Naassenern, in den Oden Salomos und in den Hymnen der Thomasakten Anschauungen überliefert sind, die sich mit denen der manichäischen und mandäischen Religion decken und darum als „vormanichäische Gnosis“ zusammengefaßt werden können. Sind wir damit sicher bis an den Anfang des 2. Jahrh. n. Chr. gekommen, so ist bis zum Deutero-Paulinismus und zu Paulus selbst nur noch ein kleiner Schritt. Damit sind die iranische und die jüdisch-christliche Religion durch eine fortlaufende Kette von Zeugnissen verbunden, die der analytische Forscher zwar von rückwärts nach vorwärts zusammengestellt und untersucht hat, die der synthetische Historiker aber umgekehrt in geschichtlicher Reihenfolge lesen muß. Vorsichtig setzt R. zum Schluß noch einen Fuß ins Judentum und will dort drei iranische Vorstellungen nachweisen: 1. die Gestalt des Menschensohnes in der Apokalyptik; 2. die Gestalt der Weisheit in der Spruchweisheit und 3. die Gestalt des Aion bei Hesekiel. In allen drei Fällen ist ihm der Wahrscheinlichkeitsbeweis geglückt und läßt sich durch weitere Beobachtungen verstärken¹.

R. macht es dem Leser nicht immer leicht, ihm zu folgen, teils weil er zu viel voraussetzt, teils weil er seine Anschauungen nicht über-

1) In IEM. sind leider sehr viel Druckfehler, von denen einige sinnstörend sind. S. 16, Z. 20 lies: „das zweite Buch des linken Genza“; S. 37, Z. 11 hat zwar der Text von Le Coq: „haben wir nicht ausgeführt“, aber das „nicht“ beruht auf einem Versehen, wie Le Coq R. und mir mitgeteilt hat; S. 255, Z. 19 lies „ihre Lehmstücke abgekniffen hat“.

sichtlich genug gruppiert, teils weil er sich bisweilen nicht klar genug ausdrückt, teils weil er sich in seinen verschiedenen Veröffentlichungen widerspricht. Die hier begonnene kritische Auseinandersetzung wird daher nicht nur das Verständnis der Sache, sondern auch das Verständnis R.s fördern können. Sie soll sich beschränken auf bestimmte Vorstellungsserien, will vor allem in IEM und zugleich in die neuesten Forschungen über die manichäische und mandäische Religion einführen und sie weiterführen. Die Ausdrücke „Mysterienreligion“ und „Erlösungsmysterium“ vermeide ich dabei absichtlich, weil ich das Wort „Mysterium“ in diesem Zusammenhange beanstande und nur in beschränktem Maße für richtig halten kann. Ich rede von „Erlösungsreligion“ und verstehe darunter den Glauben an die Erlösung des Menschen vom (leiblichen und geistigen) Tode durch (ekstatisches) Einswerden mit einem Gottwesen, das vom Himmel in die Materie hinabsteigt, in sie verstrickt und aus ihr erlöst wird, um wieder zum Himmel zurückzukehren. Auch das Wort „Messias“ vermeide ich, weil es alttestamentlich ist, der „Gesalbte“ heißt und den König oder Priester bezeichnet, aber niemals den „Erlöser“ im Sinne von σωτήρ.

(Fortsetzung folgt.)

A. v. Harnacks Marcion

Von H. v. Soden, Breslau

In seinem 70. Lebensjahr beschert uns A. v. Harnack eine große Monographie über Marcion¹. Er bringt damit Studien zum Abschluß, die er vor 50 Jahren mit einer von der Dorpater theologischen Fakultät gekrönten, ungedruckt gebliebenen Preisarbeit begonnen hat. „Marcion ist in der Kirchengeschichte meine erste Liebe gewesen, und diese Neigung und Verehrung ist in dem halben Jahrhundert, das ich mit ihm durchlebt habe, selbst durch Augustin nicht geschwächt worden“ (S. III). Davon zeugt das neue Buch auf vielen Seiten. Eine ausgesprochene Sympathie und Hochschätzung für seinen Helden begleitet den Verfasser bei der mühsamen Ausgrabung und Wiederherstellung der durch einen unauslöschlichen Haß verschütteten und verstümmelten Denkmäler des Erzketzers. Marcion ist auch für Harnack wie einst für seine altkirchlichen Anhänger ein zweiter Paulus; ja, er ist ihm ein altchristlicher Luther, der radikale und konsequente Soteriologe, der Verkünder der grundlosen im Evangelium offenbarten Liebesgnade des

1) Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1921. XV, 265, 357* S. 80, geb. 89 M. (Das Werk wird gleichzeitig als Bd. 45 der „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur“ ausgegeben.)