DISSERTATION

Griechisch-römisches Religionsverständnis und Mysterienkulte als Bausteine der christlichen Religion

Verfasser

Max Ortner

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, im Oktober 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 092303

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Religionswissenschaft

Betreuer: Univ.-Prof. DDr. Johann Figl

INHALT

EINLEITUNG 1

1. Religionsgeschichtliche Bedeutung der antiken Mysterienkulte 9
2. Die sogenannte „Religionsgeschichtliche Schule“ 13
3. Mysterientheologie 14
4. Mythos und Entmythologisierung 16
   4.1 Differenz Entmythisierung und Entmythologisierung 17

I. GRIECHISCH-RÖMISCHES RELIGIONSVERSTÄNDNIS 20

1. Wesensmerkmale der griechischen und römischen Religion 22
   1.1 Charakteristika der griechischen Religion 23
   1.2 Charakteristika und Spezifika der römischen Religion 25
      1.2.1 Spezifisch römische Auffassung vom Priesteramt 26
      1.2.2 Der Triumph als Ausdruck der spezifisch römischen Gottesvorstellung 27
      1.2.3 Sakrales Kommerzium als römische Beziehung zwischen Mensch und Göttern 27
      1.2.4 Irrelevanz des Mythos und/oder historisch-funktionales Mythenverständnis 28
      1.2.5 Exakt vollzogene Rituale als Surrogate des Göttermythos und das sakrale Institut der evocatio als Grundlage der Rezeption fremder Kulte 29
2. Vorprägung christlicher Frömmigkeitsformen in der griechisch-römischen Religion 30
   2.1 Transformation der Frömmigkeit – Plotinscher Neuplatonismus und gescheiterte Restauration von Religionsfreiheit und Toleranz durch Kaiser Iulian 31
   2.2 Genese einer Symbiose von Frömmigkeit, Askese und auf Sexualität verengte Keuschheit 32
      2.2.1 Trennung von Religion und Moral als Charakteristikum der griechisch-römischen Religion 34
      2.2.2 Gerechtigkeit und Gewissen ohne Götter 35

2.2.3 Differenz zwischen dem Gott der Griechen und Römer und dem (monotheistischen) Gott der Juden, Christen und Muslime 37
2.2.4 Das nichtintegrierbare Neue des Christentums 39
3. Methode und Aufbau der Arbeit 42
3.1 Methode 42
3.2 Aufbau der Arbeit 46
4. Quellenlage bezüglich der Mysterienkulte 48
5. Forschungsgeschichte 52
5.1 Ingerenz der antiken Mysterien auf die Rituale und Liturgien der Orthodoxie 54

II. MYSTERIENKULTE / MYSTERIENRELIGIONEN 56
1. Versuch einer Annäherung an eine religionswissenschaftliche Kategorie 56
2. Die antiken Mysterien 60
2.1 Klassifikation der Mysterien nach ihrer Abkünftigkeit 61
2.2 Mitgliederstruktur und Organisationstypen 63
2.2.1 Mitgliederstruktur 63
2.2.2 Drei signifikante soziale Organisationstypen 64
2.3 Arten der Rezeption fremder Gottheiten und fremder Kulte im griechischen Kulturraum 65
2.3.1 Kybele 65
2.3.2 Attis 66
2.4 Rezeption fremder Gottheiten und Kulte bei den Römern 68
2.5 Eleusinische Mysterien 70
2.6 Die Mysterien von Samothrake 77
2.6.1 Götter ohne Namen 79
2.7 Dionysos-Kult und Dionysos-Mysterien 80
2.7.1 Griechische Dionysos-Feste 82
2.7.2 Dionysos-Kulte – Symptome für die Entdeckung des Individuums 85
2.7.3 Bakchika, Sparagmos, Omophagie und Theophagie 86
2.7.4 Verschmelzung und Identifizierung mit anderen Gottheiten 88

2.8 Die Orphik und dyophysitische Anthropologie 89
2.8.1 Orpheus und Pythagoras 92
2.8.2 Neue Anthropologie der Orphik 93
2.8.3 Pythagoras 95
2.8.4 Vorläufiges Resultat 95
2.9 Religiöse Revolution in Etappen 96
2.10 Bios – geregelte und strenge Lebensführung 97
2.11 Reinigung – Reinigungsritual – Sühne – Erbsünde 100
2.11.1 Fegefeuer (Purgatorium) – ein forensisches Vorstellungsmodell 102
2.11.2 Erbsünde-Taufe-Modell 104
3. Ansätze zu einer Transformation der kultischen zur sittlich-moralischen Reinheit in Theologie und Anthropologie der Mysterienkulte 105
3.1 Der Mythos vom jugendlichen Vegetationsheros 110
3.2 Die Mysterienmythen als Mythentypus vom leidenden und sterbenden (und wiederkehrenden) Gott 111
3.3 Die Mysterien als Liturgie der Naturallegorese 115
3.4 Die Mysterien und die Lehre von der Seelenwanderung 119
3.5 Der Mysterienkult als ritualisierter Mythentypus von der Muttergöttin und ihrem Heros (Parhedros) 120
3.6 Die Mysterien und ihre Deutung im platonisch-ontologischen und gnostischen Kontext 124

III. HELLENISTISCHE RELIGIÖSE VERSTEHENSHORIZONTE UND TRINITÄT 126
1. Annäherung 126
1.1 Identität von Logos und Sohn Gottes 127
1.2 Hypostasierungen der heilsökonomischen Funktionen Gottes 129
1.3 Trinität und Mythologie 132
1.4 Die Trinitätslehre als nachträgliches Reflexionsmodell 135
2. Antike Abkünftigkeit der Trinitätslehre
– Weisheit als Logos
– Weisheit als Pneuma 141

2.1 Die christliche Denkfigur der göttlichen Trinität ist aus den biblischen Schriften allein nicht ableitbar 145
3. Zwei Bauphasen in der Errichtung des trinitarischen Gebäudes – im Hellenismus 149
4. Geschichtliche Notwendigkeit der trinitarischen Denkfigur für das Christentum 152
5. Unmittelbare strukturelle Vorprägungen des trinitarischen Theorems 155
6. Von der Substantiierung zur Personifizierung der Trinität - christliches Proprium Substantiierung und Personifizierung der Trinität 158
7. Griechisch-philosophische und vor-/außerchristliche Denkfigurationen als Bausteine in der Transformation des binitarischen zum trinitarischen Gottes-Modell 162
7.1 Abkünftigkeit der Vorstellung eines *weiblichen* Heiligen Geistes (pneuma ‘agion/ruah) von der orientalischen Muttergöttin – Mater Deum Magna 162
7.2 Wesentliche Bausteine im später dogmatisierten Trinitätsgebäude stammen aus den Religionen und Kulturen des Orients sowie des griechisch-römischen Bereichs 164
8. Resümee 170

IV. MYSTERIENKULTE UND EUCHARISTIE 173
1. Annäherungsversuch 173
1.1 Die Widerspiegelung menschlichen Grundverhaltens in den Ritualen 177
2. Das sakrale Mahl 179
2.1 Typologie des sakralen Mahles 180
2.2 Konvivien (hierophagische Tischgemeinschaften) und theophagisch-konsubstantiierende Kommunionen in der biblisch-urchristlichen Umwelt 181
2.3 Religionsgeschichtliche Ein- und Zuordnung der christlichen Eucharistie/des Abendmahls 184
2.4 Eucharistie – Genese eines Doppelmodells von Mahl und Opfer 188
2.4.1 Ein zweiter Modus der Inkarnation 190
2.4.2 Ein zweiter Modus des Sühnopfers 195

2.4.3 Vorprägung des eucharistischen Rituals als sakrales Mahl und theophagisch-konsubstantiierte Kommunio in den antiken Mysterienkulten 196
2.5 Einige Bemerkungen zur Gestalt der römischen Messe in Korrelation zu den hellenistischen (Mysterien)Kulten 201
3. Idee und religiöse Denkfigur der Theophagie (den Gott zu essen) 204

V. DIE GÖTTIN UND IHR HEROS ALS RELIGIÖSES DENK- UND VORSTELLUNGSMODELL 207
1. Feministische Theorie und Johann Jakob Bachofen 207
1.1 Eine feministische Theorie 207
1.2 Johann Jakob Bachofens Mutterrecht 212
2. Heros, Heroine 214
3. Bedeutung der religionsgeschichtlichen Kategorie Heros und des Heroenkults 217
4. Chthonisch-olympische Doppelwesen 220
4.1 Herakles 220
4.2 Dioskuren 224
4.3 Asklepios 225
5. Die Göttin und matriarchale Substrukturen 230
5.1 Formen der Göttin-/Gottes-Vorstellung 236
5.2 Familiäre Verhältnisse zwischen den Gottheiten und der Aspekt des Geschlechtes 240
5.3 Die Rollenkonfiguration im Vorstellungsmodell von der Göttin und ihrem Heros 241
6. Ergebnis 245

VI. MARIANISIERUNG ALS ERBE DER GRIECHISCH-/ RÖMISCH-/HELLENISTISCHEN GÖTTIN-/HEROS-VORSTELLUNG 248
1. Maria in Verehrung und Kult 248
2. Gottesmutterschaft, Jungfrau und Junfrauengeburt als religiöse Deutungsmuster 251

2.1 Geburt des Gottessohnes von der Jungfrau (Maria) 251
2.2 Überlieferungsgeschichte 252
2.2.1 Von der christotypischen zur ekklesiotypischen Mariologie 253
2.2.2 Valenz Marias im Islam 254
3. Vorprägungen marianischer Denkvorstellungen 256
4. Alteuropäischer (präindoeuropäischer) Kulturkreis und die Latenz weiblicher Gottheiten 261
5. Hera und Jungfräulichkeit. Ihre Zuordnung zu Zeus und Herakles 263
6. Mariologie, Jungfräulichkeit und das Mythologem von der Hochzeit des Himmelvaters mit der Erdmutter im Gewitterregen 266
7. Das Göttin-/Heros-Muster und die Marianisierung der christlichen Religion 273
7.1 Theologische Relevanz Marias in der feministischen Theologie 277
7.2 Androzentrische Transformation des Göttin-/Heros-Modells 279
7.2.1 Maria – Prophetin Christi – als Konsequenz der Inversion des Göttin-Heros-Modells 283
7.2.2 Empfängnis und Geburt aus der Jungfrau Maria – Parthenogenesis als Realsymbol der Inkarnation 284
8. Das Göttin-/Heros-Muster in seiner ausgereiften Form – Große Mutter Kybele und ihr Sohn-Geliebter Attis. Protomodell der christo-mariologischen Gottesvorstellung (Christkönig/Himmelskönigin) 287
9. Resümee 290

VII. DER KYBELE- UND ATTIS-KULT 292
1. Geographische Raum und kulturelles Umfeld des Kybele-/Attis-Kults 292
1.1 Die Religionen der Hethiter (Hetiter) 297
2. Charakteristik und Theologie des Kults der Kybele und des Attis 301
2.1 Initiation im Kybele-/Attis-Mysterienkult 304
2.2 Taurobolium (Kriobolium) 307
3. Rezeption und Etablierung des Kybele- und Attis-Kults in Rom 309
4. Die Phasen der Entwicklung und allmählichen Metamorphose des Mysterienkults 312
4.1 Attis Hypsistos und Sabazios 317
4.2 Kultische Reinigungen und Erbsünde 318

5. Genese und Ablauf des Tauroboliums (Krioboliums) sowie dessen (sukzessive) rituelle und theologische Transformation 327
6. Heilige Mähler im Kontext des Kybele-/Attis-Kultes 331

VIII. KYBELE-/ATTIS-KULT UND CHRISTENTUM 333
1. Allgemeine Einleitung 333
2. Phrygischer Mysterienkult als „Waffe“ gegen das vordringende Christentum 344
3. “Neue Prophetie”/”Häresie der Phrygier” – Montanismus 345
   3.1 Montanismus und häretisch werdendes Christentum 346
   3.2 Donatismus/Circumcellionen 348
      3.2.1 Ursache und Sinn der Bewegung 349
   3.3 Priscillianismus 350

IX. KYBELE-/ATTIS-KULT UND DAS SCHIITISCHER ISLAM 352
1. Aschura-Ritual 352
2. Derwische 354

X. RESULTAT 356

QUELLEN UND LITERATUR 362

EINLEITUNG

Die christliche Religion und der christliche Glaube sind grundgelegt auf dem Fundament des auch historisch greifbaren Christusereignisses vor 2000 Jahren, welches als Heilshandeln Gottes in Jesus von Nazareth gedeutet und geglaubt wird. Der christliche Gott wird trinitätstheologisch begriffen.
Der Glaube jeder Religion ist von seinem Grund bzw. seiner Grundlegung zu unterscheiden. Diese meistens nicht beachtete Differenz von Glauben und Glaubensgrund bewahrt vor dem aporetischen Missverständnis, die jeweiligen Theologumena/theologischen Deutungsmodelle der Religionen zum inhaltlichen Kriterium der Glaubenspraxis zu machen.

Ausgehend vom derzeit gelebten Christentum kann mit Grund die These vertreten werden, dass ein aus dem hellenistischen religiösen Verstehenshorizont stammenden Gottesbegriff, der Konnotationen mit Opfer, Sühneopfer und daher mit Gewalt aufweist, nicht mehr vermittelbar ist. Da das Christentum trotz seines Hervorgehens aus dem Judentum auf dem historischen Christusereignis gründet, entsteht das Problem, dass die seinerzeitige Notwendigkeit, das kultferne profane Hinrichtungsgeschehen im orientalisch-antiken Verstehenshorizont mittels Kategorien aus dem damals allgemein verständlichen kultischen Opfergeschehen deutend zu kommunizieren, gegenwärtig nicht nur hinfällig, sondern kontraproduktiv wurde, sodass sich dieses Deutungsmodell als dogmatisierte Lehre zur unzureichend reflektierten Ätiologie von weitverbreitetem Agnostizismus und praktiziertem Atheismus entwickelte. Gottesvorstellungen und Gottesbilder von der Art eines Satisfaktion und Sühneopfer verlangenden Gottes, der trotz seiner ihm zugeschriebenen Prädikationen von allmächtig, allliebend und allbarmherzig seinen eigenen Sohn hinrichten lässt, sind im europäisierten Verständnishorizont des beginnenden 21. Jahrhunderts nicht mehr nachvollziehbar.

In diesem Problemfeld des Christentums wird die ***Differenz von Interpretandum und Interpretament*** augenfällig: Der Sühneopfertod Jesu Christi, beinhaltend Opfer und Sühne, war ein vorzügliches instrumentelles Interpretament in einer religiösen Umwelt, in der eine religiöse und numinose Welt ohne Opferkategorie undenkbar war. Es war daher angemessen, Leben und Sterben des Menschen Jesus von Nazareth in diesen verstehbaren fundamentalen Denkstrukturen zu deuten und zu explizieren.

Die Arbeit soll aufzeigen, dass die ersten Theologen des Christentums dennoch erhebliche Schwierigkeiten hatten, einerseits mit den zur Verfügung stehenden hellenistischen Begrifflichkeiten und religiösen Denkmodellen Leben und Tod Christi zu deuten und sodann das Christusereignis in den jüdischen Monotheismus einzubauen und mit diesem in Einklang zu bringen. Exemplarisch zeigt sich dies genau in der Kategorie Opfer, wenn aufgrund der trinitarischen Struktur des Gottesbegriffes Opfernder und Opfergabe ident sind. Die unzureichende Kompatibilität der antiken Deutungsmuster steigert sich zur Aporie, wenn im Laufe der Theologie- und Dogmengeschichte die historischen und damit prinzipiell kontingenten Deutungsmodelle und die mit diesen verbundenen Begrifflichkeiten in ihrer Funktion nicht mehr erkannt, zum eigentlichen Interpretandum gemacht und sohin im Beispiel das Verhältnis zwischen Gottvater als dem Opferfordernden und Opferempfangenden und Gottessohn als Geopferten ontologisch verstanden wird.

Es wird daher in der gegenständlichen Arbeit in einer umfangreichen Einleitung das griechisch-römische und hellenistische religiöse Verständnis thematisiert, um die sich in diesem Rahmen hellenistisch ausgebauten Mysterienkulte einigermaßen verstehbar zu machen. Das Christentum ist in vielfacher Hinsicht in seinen theologischen Grammatiken und theologischen Reflexionsmodellen zwar nicht abhängig, aber vorgeprägt in den mythischen Erzählungen und Deutungsformen, insbesondere der Mysterienkulte. Dies impliziert den Umstand, dass (auch) die christlichen Glaubensaussagen bis zur Gegenwart überwiegend in Bildern, Metaphern, Sprache und Grammatiken des Mythos tradiert werden. Diese Mythenbilder ihrerseits wurden in einem langandauernden religiösen Entwicklungsprozess im altorientalisch-ägyptischen Raum, in welchem auch die jüdische Religion entstand, ausgeformt und vorab in den hellenistischen Mysterienkulten nochmals transformiert. Mit anderen Worten, die christlichen Lehr- und Glaubensformeln sind im großen Umfang Deutungen des grund-legenden Christusereignisses in mythologischen Bildern, Denkmodellen und Sprachgrammatiken der hellenistischen Antike. (Auch) die christliche Rede von Gott in den Heiligen Schriften, in den Symbola und in den Lehrdokumenten substistiert weitgehend in mythologischen Bildern und Vorstellungen.

Eine *Entmythologisierung* im Sinne einer Entmythisierung und Entzauberung ist (dennoch) nicht hilfreich zur intendierten Erkenntnis des vermeintlich hinter der Sprache und den Bildern des Mythos Eigentlichen. Denn die Religion als solche ist *Erscheinung*. Religion ist Erscheinung der göttlichen Idee in *allen* Religionen

und deren Stadien. Auch die christliche Religion ist trotz ihres Selbstverständnisses als absolute und end-gültige eine Religion in der Vorstellung der Menschen. Die christliche Religion ist daher keineswegs absolutes Wissen (dieses ist – gerade aus einer religiös motivierten Perspektive – dem endlichen Menschen als Geschöpf des absoluten und unendlichen Gottes versagt).

Ein zentrales Anliegen der gegenständlichen Arbeit ist es, anhand griechisch-/römisch-/hellenistischer religiöser Denkstrukturen unter besonderer Berücksichtigung des Kybele-/Attis-Mysterienkults und des in dieser Kulturwelt entstehenden Christentums das Bedeutungsfeld der religionsgeschichtlichen *Inkulturation* aufzuzeigen.

In dieser Hinsicht wird zugleich die ***Aktualität dieses Problemfeldes von religiöser Inkulturation*** sichtbar. Gegenständlich leuchtet der Inkulturationstopos in seiner Erscheinungsform der sogenannten Hellenisierung auf. Dabei geht es um die Frage, ob das aus dem Judentum hervorgehende Christentum eine Synthese mit der griechischen Philosophie und dem griechisch-religiösen Denken in einer Weise eingegangen ist, dass von einer ersten Inkulturation des Christentums gesprochen werden kann. An sich ist das Prinzipielle einer griechischen Inkulturation des Christentums nicht umstritten.[1] Es ist daher gegenwärtig von aktueller Brisanz, an die Stelle der vergangen-traditionellen christlichen Missionspraxis (die in vergangenen Zeiten teilweise kriminelle Züge annahm) eine Inkulturation des Evangeliums in dem Sinne zu tätigen, in welcher die jeweiligen Kulturen und deren Träger in die Lage versetzt werden, in freier Entscheidung über eine allfällige Rezeption das christliche Glaubensgut in den religiösen Ausdrucksformen auf allen ihren Ebenen neu zu formulieren.[2]

---

[1] Vgl. Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI., Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen (sogenannte Regensburger Rede), in: Christoph Dohmen (Hg.), Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikt XVI. im Dialog der Wissenschaften, Regensburg 2007, 24. Ratzinger verweist mit Recht darauf, dass das Neue Testament in Griechisch geschrieben ist und inhaltlich Berührungen mit dem griechischen Geist zeigt, die in der vorangehenden Entwicklung des Alten Testaments ebenfalls greifbar waren. Der Papst zieht daraus sogar die Konsequenz, dass es im Werdeprozess der alten Kirche Schichten gibt, die keineswegs in alle Kulturen eingehen müssen. Er wendet sich nur dagegen, wenn von griechichischer Inkulturation in pauschalierender Vergröberung und undifferenzierten Schwammigkeit gesprochen wird.

[2] Vgl. Hans-Josef Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums I. Stadt- und Hausreligionen, Mysterienkulte, Volksglaube, Verlag Kohlhammer (Kohlhammer Studienbücher Theologie), Stuttgart – Berlin – Köln, [1]1995, 22. Klauck spricht in diesem Kontext mit Recht von einer Neuinkarnierung des Christentums. Nach ihm wäre dies einerseits eine Evangelisierung der Kulturen und zugleich eine Inkulturation des Evangeliums. Idealiter könnte dies zu einer Bereicherung des Glaubensschatzes der ganzen christlichen Welt führen.

Dass das Christentum, seine Institutionen und viele theologische Deutungs- und Reflexionsmodelle keineswegs originär, sondern vorchristlicher und außerchristlicher Abkünftigkeit sind, bedeutet keineswegs eine Wertminderung der christlichen Religion. Im Gegenteil, die Größe jeder Religion und jeder Kultur zeigt sich gerade in der Rezeptionsfähigkeit fremder Denkleistungen, die zu einer erheblichen Bereicherung der eigenen Kultur und Religion führen. Es gibt in der christlichen Religion mit hoher Wahrscheinlichkeit kein singuläres Institut oder Denkmuster, das nicht Parallelen in anderen Religionen hätte. Mit Recht weist Joseph Ratzinger darauf hin, dass

> … das christliche Proprium nicht destilliert werden kann, indem man alles ausscheidet, was im Austausch mit anderen geworden ist. Die christliche Originalität besteht vielmehr in der *neuen Gesamtgestalt*, in die das menschliche Suchen und Ringen von der orientierenden Mitte des Glaubens an den Gott Abrahams, an den Gott Jesu Christi eingeschmolzen worden ist.[3]

Das junge Christentum im Imperium Romanum musste sich im intellektuellen und religiösen Verständnishorizont der griechisch-römischen Welt und überhaupt des ganzen Mittelmeerraumes und damit im Spannungsfeld mit seiner jüdischen Abkünftigkeit bewähren. Bereits dies impliziert eine entsprechende Inkulturation, sodass das Christentum und sein Kerygma sich über seine jüdische Heimat hinaus in einem hellenistischen Verstehenshorizont entfalteten.

Die gegenständliche Arbeit vermeidet eine polarisierende Verkürzung des Untersuchungsgegenstandes in der Richtung, dass von einer einseitigen genetischen Abhängigkeit im Sinne der Religionsgeschichtlichen Schule oder einer absoluten Originalität aller christlichen Glaubenselemente ausgegangen wird (im Sinne auch gegenwärtiger Dogmatik-Handbücher). Es wird zu unterscheiden sein zwischen Ähnlichkeiten, Analogien und Abhängigkeiten. Die wissenschaftlichen Erkenntnisse von Joseph Ratzinger und Hans-Josef Klauck, wonach das Besondere/das allfällige Proprium des Christentums nicht in Detailmotiven und Detailphänomenen, sondern im Gesamtaufbau zu suchen ist, wird geteilt. Eine These der Arbeit ist, dass theologische Deutungen und Bewertungen des Christentums als absolut originäre und superiore religiöse Denkleistung, nicht nur unbegründet, sondern ausgesprochen intolerant und gefährlich sind wie die bisherige Christentumsgeschichte zeigte. Die Frage nach der Bedeutung des Jesus von Nazareth und damit die Frage nach dem Eigentlichen des Christentums haben

---

[3] Joseph Ratzinger, Prinzipien christlicher Moral, Johannes-Verlag, Einsiedeln [4]2005 (1975), 48, 49.

ihre Voraussetzungen auch vor und außerhalb des Christentums. Auch die christlichen Denkfiguren basieren auf bereits vorhandenen Theologien.[4]

Die Prägung der christlichen Religion durch die jüdische und römisch-/griechisch-/hellenistische Umwelt und deren jeweiliges religiöses Denken kann als evident und in der Natur der Sache liegend vorausgesetzt werden. Jesus war frommer und gelehrter Jude. Nach seinem Tod wurden Ausschnitte aus seinem Leben und seiner Lehre – bereits wertend und interpretierend – überwiegend von (auch) hellenistisch-sozialisierten Juden in griechischer Sprache verbreitet. Beide religiösen Umwelten, die ihrerseits keine kompakten Einheiten waren, sind daher im gegenständlichen Kontext nicht antithetisch gegenüberzustellen. Im religionsgeschichtlichen und kultursoziologischen Modus sind Einzelbefundungen und aus diesen nachvollziehbar und der prinzipiellen Widerlegung zugängliche abgeleitete Schlussfolgerungen hilfreich, die ihrerseits einer Differenzierung in vordergründig-assoziative Ähnlichkeiten, in tatsächliche Ähnlichkeiten, Analogien und Abhängigkeiten (unterteilt in genetische und evolutive Dependenzen) unterliegen.

Wenn die dogmatisierten Lehren der christlichen Religion als vorgängige Reflexionsmodelle kontingent-zeitbedingte Interpretamente der historisch-empirischen Biographie des Jesus von Nazareth vor 2000 Jahren sind, liegt die Applikation von im epochalen Verstehenshorizont begreifbarer religiöser Bilder und Deutungsmodelle nahe. Eine solche These impliziert die *aktuelle Relevanz* der nichtjüdischen Religionen, ihrer Rituale und Theologien im hellenisierten Imperium Romanum, in dessen Kontext die Mysterienkulte eine besondere transformatorische Funktion hatten.

Hellenisierung als religionsgeschichtlicher Interpretationsmodus ist eine Beschreibung und daraus abgeleitete Bewertung der reziproken Ingerenzen von werdendem Christentum und Spätantike. Der mit Hellenismus gemeinte Sachverhalt einer gegenseitigen Durchdringung und Vermischung frühchristlicher und spätantik-hellenistischer Lebensformen und Weltanschauungen wurde erst in der Neuzeit ein Thema des theologischen Bewusstseins und Gegenstand der gleichzeitig entstehenden theologischen Disziplin der Dogmengeschichte. Ein *(partieller) Paradigmenwechsel* vom bisherigen antithetischen Schema Orthodoxie und Häresie (mit den positivierten Dogmen als Kriterien) zu jenem von Fortschritt und Dekadenz (Abfall) ist spätetens im 19. Jahrhundert zu verzeichnen und ist verbunden mit den Namen der bedeutenden Religionswissenschaftler

[4] Vgl. William J. Hoye, Liebgewordene theologische Denkfehler, Münster 2006, 28.

und Theologen Friedrich Schleiermacher (1768 – 1834), Ferdinand Christian Baur (1792 – 1860) und Adolf von Harnack (1851 – 1930). Ferdinand Christian Baur entfaltet das schleiermachersche Theorem von den Dogmen als zeitbedingter Ausdrucksformen des christlichen Bewusstseins dahin, dass bereits die neutestamentlichen Schriften mit ihrem Lehrgehalt in den geschichtlichen Kontext einzuordnen und die neutestamentliche Theologie sohin als Dogmengeschichte der Entstehung des Neuen Testaments zu bestimmen ist.[5] Diese Grundgedanken Schleiermachers und Baurs können gegenwärtig als bleibende Erkenntnisse gewertet werden. Das weitere Gedankengebäude Baurs von einem hegelianisch-dialektischen Entwicklungsprozess der Dogmengeschichte als vernünftige Selbstentfaltung des göttlichen Geistes bleibt demgegenüber abstrakt-spekulativ.

Adolf von Harnack anerkennt das Christentum als „denkende Religion“, die den neutestamentlichen Lehrgehalt in Theologie und Dogmen theoretisch reflektierte und entfaltete, bestreitet aber die Ableitbarkeit des Aussagegehalts der kirchlichen Dogmen mit immanenter Folgerichtigkeit aus dem Neuen Testament. Die überwiegend zur Abwehr und Bekämpfung von Häresien veranlasste Dogmenbildung sei eine überlagernde Verfremdung des Evangeliums infolge der Applikation metaphyisch-ontologischer Begrifflichkeiten bei der Formulierung von Christologie und Trinität. „Das Dogma ist (daher) in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden der Evangelien.“[6] Adolf von Harnacks Gedankengebäude beeinflusste auch die Religionsgeschichtliche Schule. Gegenwärtig ist der Topos „Hellenisierung“ insoweit von aktueller Brisanz, als sich in ihm die grundsätzliche Problematik von Inkulturation und Christentum (wie überhaupt aller missionierenden Religionen) spiegelt. Die Thesen von Schleiermacher, Baur und Harnack sind in ihren gegenständlichen Kernaussagen nicht widerlegt sondern bleibend. Sie werden jedoch differenzierend präzisiert, indem mittels religionsgeschichtlicher und kultursoziologischer Perspektiven pauschale Aussagen wohltuend durch Einzelbewertungen ersetzt werden.[7]

Eine differentia specifica von griechisch-römischem Religionsverständnis und christlicher Religion besteht in der ***Relation von Religion und Moral***. Ist im griechisch-römischen Verständnishorizont die Moral prinzipiell von der Religion

---

5 Vgl. Ferdinand Christian Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie (1864), Neudruck 1973, 33.

6 Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte (^{4}1910), Darmstadt, Neudruck 1980, I, 20; ders., Grundriss der Dogmengeschichte (^{7}1931), Tübingen, Neudruck 1945, 3 ff.

7 Vgl. Carsten Colpe u.a. (Hg.), Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Berlin 1992, 77 – 98.

getrennt und werden die Götter lediglich bei Gelegenheit ersucht, die per se existierende Moral zu schützen, so ist im Christentum eine untrennbare Symbiose von Religion und Moral festzustellen.

So entfernt in zeitlicher und weltanschaulicher Hinsicht Lactanz und Immanuel Kant auch sind, kommen sie darin überein, dass Religionen und Kulte ohne präzise moralische Lehren wertlos sind. Lactanz, der zum Christentum konvertierte Römer, verfasste sein Werturteil im Blick auf eben diese Differenz von griechisch-römischer und christlicher Religion. Immanuel Kant hatte ausschließlich die christliche Religion als einzige Form von Religionsverständnis und als Heilsreligion im Blick und beschreibt Gott als den zu verehrenden Gesetzgeber für alle unsere Pflichten.[8]

Von der Konstantinischen Wende bis zum Vatikanum II hat das Christentum in seiner römisch-lateinischen Erscheinungsform die Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit verneint. Im Christentum gingen Religion und Moral von Anbeginn eine intensive Verbindung ein, weil sich eine Heils- und Erlösungsreligion wie das Christentum gerade darin konstituiert, dass sie die Moral für sich als Monopol in Anspruch nimmt. Ein Implikat dieses Sachverhalts ist die Intoleranz in Glaubens- und Gewissensangelegenheiten.

Im Gegensatz dazu existierte im griechisch-römischen Religionsverständnis die Moral als traditioneller nomos per se, welcher von den anthropomorphen Göttern gewissermaßen nachgängig gestützt wird. Erst durch die antike Metaphysik wurden Religion und Moral immer mehr angenähert, sodass es zu einer Art moralisierendem Deismus kommen konnte. In diesem Denksystem war die (noch nicht personale) Gottheit bereits substantiell das Fundament des Guten und damit der Moral.

Eine Folge des Anspruchs der christlichen Lehre auf absolute Originalität der christlichen Religion und ihrer Institute sowie auf Superiorität über alle anderen Religionen implizierte zusätzlich die Intoleranz und moralische Disqualifizierung aller außerchristlichen religiösen Phänomene. Die untrennbare Symbiose von christlicher Religion und Moral und der zur Erlangung des ewigen Heils unabdingbar geforderte Glaube an die dogmatisierte kirchliche Lehre waren das

---

[8] Vgl. Lactanz (Lucius Caecilius Firmianus Lactantius, † 325 n. Chr.), Divinae institutiones II, in: TzT (= Texte zur Theologie), hg. von Wolfgang Beinert, Graz – Wien – Köln 1989, 4, 3: „Deorum cultus … non habet sapientiam …, quia nihil ibi dicitur, quod proficiat ad mores excolendos vitamque formandam.“; Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: WW, Ed. Weischedel: „Alle Religion besteht darin, dass wir Gott für all unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen.“

Erfolgsrezept und die Bedingung für die Entstehung einer gewaltigen Weltreligion, allerdings um den Preis der Unterdrückung von Glaubens- und Gewissensfreiheit bis ins 20. Jahrhundert.

Insoweit war die Vernichtung der griechisch-römischen Religiosität ab dem 4. nachchristlichen Jahrhundert durch staatliche Maßnahmen ein merklicher Verlust für die Substanz des Christentums. Das Christentum konnte auf diese Weise als moralisch omnipräsente Staatsreligion die bisher in Glaubens- und Kultusfragen relativ offene und freie griechisch-römische Gesellschaft total verdrängen mit dem freiheitsgefährdenden Implikat eines allmächtigen „großen Bruders“ bis weit ins 20. Jahrhundert hinein. Es waren dann die äußerst religionskritischen Aufklärungsphilosophen der Neuzeit, die gegen langanhaltenden und heftigsten Widerstand von kirchlicher Lehre und Bürokratie die Wiederherstellung von Glaubens- und Gewissensfreiheit, wie sie bereits vor dem Christentum im griechisch-römischen Kulturbereich geherrscht hatte, ermöglichten.

Die Arbeit versucht aufzuzeigen, dass nach dem Hinrichtungstod des Jesus von Nazareth von dessen Anhängern sehr rasch der vom irdischen Jesus verkündete monotheistische jüdische Gott in eine christozentrische Gottesvorstellung transformiert wurde, indem es sukzessive zur Vergöttlichung des das nahe Kommen des Reiches Gottes verkündenden und hingerichteten Jesus kam. Dies geschah durch Prädikationen, die Jesus selbst nie in Anspruch genommen hatte, sowie durch Bedeutungszuschreibungen an die Aussagen des irdischen Jesus, wodurch nach den Ostererfahrungen und Ostervisionen das Christusereignis transzendiert werden konnte.[9]

Ein entscheidendes Problem der aus dem Judentum hervorgehenden und im griechisch-römisch-hellenistischen Kulturraum entstandenen christlichen Religion ist im Zusammenhalt mit dem raschen Erfolg als Staatsreligion und der Ausbildung autoritär-hierarchischer Strukturen darin zu erblicken, dass durchgehend zeitlich-kontingente religiöse Vorstellungsmodelle nicht als Interpretament erkannt wurden. Es wurden vielfach und durchgehend Ausdrucksformen für das eigentliche und heilsnotwendige Interpretandum gehalten.

---

[9] Vgl. Gerd Theißen, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Verlag Christian Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh ^{3}2003, 96.

1. DIE RELIGIONSGESCHICHTLICHE BEDEUTUNG DER ANTIKEN MYSTERIENKULTE

Mit den antiken Mysterien wurden in der zumindest eintausendjährigen Geschichte ihrer Existenz von einer Vielzahl der antiken Menschen, die sich initiieren ließen, Erlösungshoffnungen verbunden. Die antik-hellenistischen Mysterien und deren Kulte haben in diesem langen Zeitraum einem beträchtlichen und wichtigen Teil der antiken Bevölkerung vielfachen Trost in ihren Bedrängnissen gespendet und zur Kontingenzbewältigung beigetragen. Sie haben darüber hinaus die geistige und seelische Befindlichkeit der antiken Welt insgesamt nicht unwesentlich mitbestimmt und teilweise verändert.

Diese religiösen Kulte waren keine Religionen und/oder Konfessionen im neuzeitlichen Verständnis, sondern religiöse Sonder- oder Zusatzoptionen im Rahmen des griechisch-römischen Polytheismus und später (bis 391 n. Chr.) neben dem frühen Christentum (und Judentum). Im Rahmen der Freiheiten, die die griechisch-/römisch-/hellenistische Zivilisation bot, können die Mysterienkulte als eine moderne religiöse Kreation begriffen werden, indem sie der freien Wahl nicht nur der Minderheit der freien männlichen Bürger (Polisbürger), sondern auch der überwiegenden Mehrheit aus Frauen, Fremden und Sklaven offenstanden (Ausnahme hinsichtlich des Mithras-Kults: Dieser Kult war Männern vorbehalten, allerdings konnten die Frauen im parallel bestehenden Kybele-/Attis-Kult initiiert werden, sodass diese beiden Kulte eine gewisse organisatorische Vernetzung hatten).[10] Die religiöse Anziehungskraft der Mysterienkulte ist auf eine Mehrzahl von Ursachen zurückzuführen, die zudem in der langen Epoche von vielen Jahrhunderten variierten: Neben den bereits erwähnten größeren Wahlmöglichkeiten als Ausfluss politischer Umwälzungen (beispielsweise Ausdehnung des Bürgerrechts auf alle Menschen des Imperium Romanum) ist gewiss die relative Kühle des unpersönlichen öffentlichen Pflichtkults zu nennen. Nach Hans-Josef Klauck[11] gilt als Hochblüte der Mysterienkulte der Zeitraum vom 2. bis zum 4. Jahrhundert n. Chr., in welchem am ehesten von einer mehr oder minder diffusen Erlösungs- und Unsterblichkeitssehnsucht als einem weitverbreiteten Zeitgefühl der Spätantike gesprochen werden kann, was auch die

---

[10] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, C.H. Beck, München [4]2003 (1990). [Amerikanische Ausgabe: Ancient Mystery Cults 1987], 18.

[11] Vgl. Hans-Josef Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums I., Stadt- und Hausreligion, Mysterienkult, Volksglaube, Verlag Kohlhammer (Kohlhammer Studienbücher Theologie), Stuttgart – Berlin – Köln 1995, 83.

Ausbreitung des Christentums begünstigte und bis zu einem bestimmten Grad zu einer Konkurrenz zwischen Mysterienkulten und Christentum führte. Als unmittelbare Quellen für diese Konkurrenz können die Schriften der Apologeten, vorab des Märtyrers Justin und des Firmicus Maternus gelten.

Phänomenologisch kann die Heilsverheißung der Mysterienkulte aus dem Zusammenspiel von Mythos und Ritual ersichtlich gemacht werden: Der – wie allen Kulten – zugrunde liegende Mythos einer Gottheit erzählt deren Schicksal in einem Leidensweg, der in der Regel am Ende doch zum Glück führt. Im Ritual wird in kompakt-verkürzter Form dieser Schicksalsweg der Gottheit dargestellt mit dem Implikat, dass die Initianden in das rituell dargestellte (wiederholte) Götterschicksal hineingenommen (inkorporiert) werden und dadurch Anteil gewinnen an dem letztlich glückbringenden Schicksal der Gottheit (oder vergöttlichten Heroen). Diese durch die rituelle Partizipation bewirkte Erlösungs- und Heilshoffnung – ex opere operato – kann innerweltlich-immanent im Hinblick auf Kontingenzbewältigung oder/und transzendent-jenseitig angelegt und intendiert sein. Diese Heilserwartung (sotería) eines vollendeten Lebens in Fülle wird nach dem Glauben der Mysten durch die Teilhabe am unzerstörbaren Leben der Gottheit gewährleistet.[12]

Der *Mythos* der Mysterienkulte und seine rituelle Darstellung zeugen von einem beachtenswerten Zeitverständnis: Obwohl der Mythos von historischen Handlungssequenzen und Ereignissen berichtet, ist unschwer erkennbar, dass diese Erzählstruktur nur Rahmen oder/und Medium ist, um die Botschaft von dem erhofften ewigen Sein und Leben (sei es immanent oder transzendent) zu verkünden. Die Vernunftreflexion erkennt die zeitlose Bedeutung und Einheit des in der kontingenten Sprache noch in zeitlichen Sequenzen Erzählten. Eine Art Vorprägung des christlichen Sakramentenverständnisses wird darin ersichtlich.[13] Das junge Christentum hat die überwiegend aus der platonischen Philosophie stammende und in den Mysterien applizierte Metaphorik rezipiert. Exemplarisch wird dieser Sachverhalt in Taufe und Eucharistie sichtbar und nicht von ungefähr werden diese beiden Sakramente als Mysterien bezeichnet.[14] Diese Parallelen und Kausalkonnexe können nicht ausgeblendet werden. Andererseits ist das kritische Bewusstsein wachzuhalten, dass aufgrund der Wirkmächtigkeit des später

---

[12] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 17 – 18; Hans-Josef Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums I, a.a.O., 82.

[13] Ebd. Klauck rekurriert auf eine zeitgenössische theologische Abhandlung aus dem 4. nachchristlichen Jahrhundert, nämlich jene des Theologen Sallustius, “De diis et mundo”.

[14] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 11.

gefestigten Christentums stets die Gefahr besteht, assoziativ gegebene Ähnlichkeiten aus der Perspektive des christlichen Verstehenshorizonts unreflektiert zu eindimensionalen Parallelen und Vorprägungen zu verkürzen. Dieser Gefahr ist bereits Ernest Renan erlegen, indem er die These von der *Mithraisierung des Abendlandes* für den hypothetischen Fall des Untergangs des Christentums in den Raum stellte.[15]

Die Rede von „Das Christentum ist auch eine Mysterienreligion"[16] ist in dieser undifferenzierten und apodiktischen Form unhaltbar und widerlegt. Abgesehen davon, dass die Identifizierung des antiken Mysterienkults mit Religion unangemessen ist,[17] war das Frühchristentum in seiner inneren und äußeren Organisation, in seiner untrennbaren Verknüpfung von Kult und Moral, welches das tägliche Leben und die tägliche Arbeit jedes einzelnen Menschen bestimmte – sich ausdrückend in bisher ungewohnten sozial-altruistischen Handlungen wie Gefangenenloskauf, Kranken- und Bedürftigenhilfe und überhaupt in institutionalisierter Nächstenliebe – von den antiken Mysterienkulten klar zu unterscheiden.[18]

Dennoch sind aus der weitgehenden Verwendung von Metaphorik und Bildern der Mysterienkulte durch das Christentum, aus der Übernahme von Ritualen und insbesondere der Arkandisziplin Analogien und oftmals große Ähnlichkeiten mit gelegentlichen Tendenzen zum Synkretismus nicht zu übersehen. Dies zeigt sich zuvorderst bei den beiden von Ambrosius Mysterien genannten Sakramenten der Taufe und Eucharistie, wo sakramentale, spirituelle und magische Motive synthetisiert sind. Am augenfälligsten manifestiert sich die Nähe des Frühchristentums zu den Mysterienkulten in der Prädikation des Jesus von Nazareth als *Kyrios* (Herr). Diese Prädikation kann als Schibbolet und Scharnier zwischen Christentum und Mysterienkulten gelten, zumal Kyrios Jesus Christus als eine Mysteriengottheit verstanden werden konnte (wurde/musste), an deren Tod und Auferstehung der Gläubige durch die Teilnahme an den Sakramenten Anteil ge-

---

[15] Vgl. Ernest Renan, Œvres complettes V, Paris 1997, 1107. Ernest Renan (1823 – 1892) war geprägt von der Religionsphilosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels und David Friedrich Straußens und ist zum Kreis der sogenannten „Leben Jesu-Forscher" zu rechnen. Er bewertete die Theologie des Paulus als präfigurativ für die „Dekadenz der christlichen Welt" in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts. Vgl. hiezu auch: Hans-Josef Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums I, a.a.O., 125 – 126.

[16] Vgl. Adolf von Harnack, Die Mission und Ausbreibung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (1902), Leipzig [4]1924, 290 ff, 910 ff.; E. P. Meijering, Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks, A. 1985, 87 ff.

[17] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 11.

[18] Vgl. Hans Kloft, Mysterienkulte der Antike. Götter – Menschen – Rituale, Ch. Beck, München [2]2003, 117.

winnt.[19] Mit anderen Worten, die jüdisch geprägte Frömmigkeit des Judenchristentums wurde im Zuge der mit der Ausbreitung verbundenen hellenistischen Inkulturation in eine solche transformiert, die von den hellenistischen religiösen Mustern, vorab solchen der Mysterienkulte, geprägt war. Tatsächlich zeigt sich, dass *die* christliche Botschaft und *das* Christentum (noch) nicht existent waren. Es gab zunächst nach Raum, Zeit und Theologen variierende Ausdeutungen des Christusereignisses (besonders deutlich ersichtlich in den Differenzen und Schwerpunkten der Theologien von Paulus, den Synoptikern, dem Johannesevangelium und in den sogenannten Deuteropaulinen der Paulusschüler).

[19] Vgl. Rudolph Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen (1966), dtv, München 1992, 44 ff.

2. DIE SOGENANNTE „RELIGIONSGESCHICHTLICHE SCHULE“

Diese formierte und entfaltete sich um 1880 – 1890 mit Wirkungsschwerpunkt in Göttingen und war bis etwa 1925 an den Universitäten die vorherrschende Forschungsrichtung. Sie umfasste im Kern einen Kreis von protestantischen Bibelwissenschaftlern und Kirchenhistorikern. Zu ihnen gehörten Wilhelm Bousset, Albert Eichhorn, Hermann Gunkel (Begründer der Formgeschichte in der Exegetik), Johannes Weiß, Wilhelm Wrede, Wilhelm Heitmüller, H. Geßmann, Rudolf Otto. Auch Ernst Troeltsch, Richard Reitzenstein und Franz Cumont gehören dazu.[20]

Zentraler Topos war ein *geschichtliches Verständnis* des Christentums mittels der traditionsgeschichtlichen Methode, die sich vor allem gegen die Literarkritik und die Beschränkung auf den Kanon richtete. Sie favorisierte die praktizierte Volksfrömmigkeit. Das Christentum – so eine wesentliche These – schließe an das apokalyptische Spätjudentum an, das seinerseits von den babylonischen, iranischen und ägyptischen Religionen Einflüsse aufnahm.

Die zwei Hauptthesen der Religionsgeschichtlichen Schule, dass

– die christlichen Sakramente *genetisch* aus den sakramentalen Ritualen der Mysterienkulte (Initiationen, sakrale Mähler, Waschungen) abzuleiten und sohin das Resultat der hellenistischen Inkulturation sind, was als Verfälschung des Propriums der Botschaft Jesu gewertet wurde, sowie
– der Mythentypos von der leidenden, sterbenden und wiederkehrenden Gottheit (dem vergöttlichten Heros) in den Mysterienkulten die Christologie (und damit indirekt die Trinität) des frühen Christentums *wesentlich* beeinflusst hat,

sind aufgrund der religionswissenschaftlichen und exegetischen Forschungsergebnisse in dieser Form nicht mehr haltbar. Die meisten Denkfiguren und Konstruktionen der Religionsgeschichtlichen Schule sind zwar überholt, doch sollten die von ihr relevierten topoi wie interreligiöse Kommunikationsprozesse, Analogien und Strukturähnlichkeiten in den Denkmodellen und Deutungen nicht unterbewertet werden. Auch kann die Erkenntnis und Bewusstmachung der Gemeinsamkeit einer Vielzahl von Phänomenen und Motiven in den Ritualen der Mysterienkulte und des Christentums als bleibend bewertet werden.[21]

---

[20] Vgl. G. Lüdemann/M. Schröder, Die religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation, Göttingen 1987.

[21] Vgl. Hans-Josef Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums I, a.a.O., 77, 126 – 128; ders., Die Sakramente und der historische Jesus, in: ders., Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 273 – 285; Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 31ff., 85 ff.

3. MYSTERIENTHEOLOGIE

Eine große Nähe zu den Gedankenmodellen der religionsgeschichtlichen Schule hat die sogenannte *Mysterientheologie*. Sie fußt auf den theologisch-religionswissenschaftlichen Gedankengängen von Odo Casel (1886 – 1948). Die Bezeichnung selbst ist ein Allostereotyp. Sie fokussiert auf das „Mysterium“ als grundlegende Mitte des Christentums, womit sich die im Vollzug einer Mysterienhandlung (Ritual) ereignende Vergegenwärtigung einer göttlich-ursprünglichen Heilstat und deren Zueignung an alle, die das kultdramatische Mysteriengeschehen mitfeiern und auf diese Weise Anteil erhalten am göttlich-unvergänglichen Leben. Vorab intendierte Odo Casel mittels Rekurs auf die antiken Mysterienkulte ein erhellendes Verständnis der Wirklichkeit der Sakramente und der Liturgie insgesamt, wobei die grundlegend anamnetische Struktur des christlichen Glaubens herausgestellt wurde: Dem Glaubenden soll (vor allem in der Eucharistie) durch die sich ereignende Gleichzeitigkeit mit der historisch eigentlich vergangenen Heilstat Jesu Christi durch deren Vergegenwärtigung im Vollzug der Mysterienhandlung die befreiende Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit Jesus Christus in Tod und Auferstehung ermöglicht werden. Dadurch werde der Glaubende im Sein und im Handeln zu einem zweiten Christus. Odo Casel behauptet *keine* genetisch-ursächliche Korrelation zwischen christlichen Sakramenten und den antiken Mysterienkulten, aber eine religionsgeschichtliche Analogie zwischen hellenistischen Mysterienkulten und christlichen Mysterienfeiern leuchtet aus seinen Gedankengängen geradezu hervor.[22] Für Odo Casel sind die antiken Mysterien in gewissem Sinne ein providentielles Propädeutikum des Christentums, indem sie Denkmodelle und Begriffe entwickelt hatten, die für das frühe Christentum zur Entfaltung und Ausdeutung der Sakramente äußerst attraktiv waren, zumal Begrifflichkeiten und Denkfiguren in Bezug auf Sakramente im Alten Testament nicht zur Verfügung standen.[23]

Sowohl der Mysterientheologie als auch der Religionsgeschichtlichen Schule ging es um die Darstellung der allgemeinen religiösen Befindlichkeit der antiken Menschen als Umfeld des Ursprungs der christlichen Religion, wobei die nichtjüdischen Religionen und Kulte im Mittelpunkt standen. Im Gegensatz zur My-

---

[22] Vgl. Odo Johannes Casel, Die Liturgie als Mysterienfeier, Freiburg 1922 (EcOra 9); ders., Das christliche Kultmysterium, Regensburg [4]1960; Arno Schilson, Die Gegenwart des Ursprungs. Überlegungen zur bleibenden Aktualität der Mysterientheologie Odo Casels, Liturgisches Jahrbuch 43, 1993, 6 - 29.

[23] Vgl. Hans-Josef Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums I, a.a.O., 127; Arno Schilson, Die Gegenwart der Ursprungsüberlegungen, a.a.O., 6 – 29.

sterientheologie hat die Religionsgeschichtliche Schule eine Vielzahl von traditionell als christliche Propria und Originalschöpfungen des Christentums geltende Phänomene und Motive *ätiologisch-genetisch* aus den epochalen Umweltreligionen und vorab den Mysterienkulten abgeleitet. Dieses forsche und wenig differenzierte Vorgehen führte zu simplifizierenden Reduktionen von komplexen Sachverhalten. Dennoch waren die relevierten topoi sowie die damit verbundenen Fragestellungen religionswissenschaftlich nützlich und fruchtbar.

Bisher galt sowohl im protestantischen als auch im katholischen Bereich das „Dogma" von der Originalität und totalen Superiorität des Christentums, sodass beide Richtungen (Religionsgeschichtliche Schule und Mysterientheologie) scharf bekämpft wurden und nicht nur jegliche ätiologisch-genetische Abhängigkeit, sondern jede Ähnlichkeit und Vergleichbarkeit bestritten wurde.[24] Die Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule waren gewiss geprägt durch die Theoreme der sogenannten „liberalen Theologie", was wissenschaftsgeschichtlich wesentlich dazu beitrug, dass im Zuge der Bekämpfung der liberalen Theologie durch die sogenannte dialektische Theologie (Karl Barth und seine Schule) auch die Religionsgeschichtliche Schule in den Hintergrund gedrängt wurde.

In der Religionswissenschaft und in der Theologie kam es zu einem wahren *Paradigmenwechsel*, indem die Denkmuster und Rituale des frühen Christentums überwiegend und manchmal ausschließlich aus dem Alten Testament und dem Umfeld des zeitgenössischen Judentums zu erklären versucht wurden, und insbesondere nach 1945 in der Exegese die Form- und Redaktionsgeschichte zum Leitsystem in der Ätiologie religiöser Denkmodelle wurde.[25]

Gegenwärtig gibt es Anzeichen für die Tendenz, die topoi und Fragestellungen der Religionsgeschichtlichen Schule und der Mysterientheologie in ihrer religionsgeschichtlichen Relevanz und Notwendigkeit neu zu entdecken und zu thematisieren, wobei als Schibbolet die religionswissenschaftlichen Kategorien wie Inkulturation von Evangelium und Christentum, Neuinkarnation des Evangeliums, Evangelisierung der Kulturen gelten können.

---

[24] Vgl. Gerhard Ludwig Müller, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Herder, Freiburg im Breisgau [6]2005. Das Lehrbuch von Müller, gegenwärtig das meistbenützte Dogmatikbuch an den Katholischen Fakultäten, vertritt genau diese letztgenannte These, wonach das Christentum in allen seinen Institutionen absolut originär und daher allen anderen Religionen überlegen ist (innerhalb des Christentums selbstredend die römische Kirche).

[25] Vgl. Hans-Josef Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums I, a.a.O., 21.

4. MYTHOS UND ENTMYTHOLOGISIERUNG

Der *Mythos* als Erzählmodus hebt sich gegenüber anderen Formen wie Sage, Legende, Märchen und Erzählungen im engeren Sinn durch eine entscheidende differentia specifica ab. Als *hieros logos* ist der Mythos das Medium, den Menschen an ein diesem nicht verfügbares und zugängliches Urwissen heranzuführen. Der Mythos ist eine unaufgebbare Erzähl- und Sprachform der Religionen und deren Botschaften.[26] Die im Mythos transportierte Information manifestiert sich einerseits in kulturellen und sozialökonomischen Vorstellungen der jeweiligen tradierten Lebenserfahrungen, indem sich die Götter und sonstige numinose Wesen in der Sprache der Menschen artikulieren und in Analogie zur empirischen Welt menschengleich handeln. Andererseits transzendiert der Mythos die raum-zeitlichen Erfahrungswelten, sodass der Mensch dem Überweltlichen begegnet. In dieser Hinsicht vermittelt der Mythos Kontingenzbewältigungsstrategien und erhellende Ätiologien der erfahrenen Schicksale.[27] Die Mythologien als mehr oder minder komplexe Systeme mit mythischen Gestalten, Handlungen und Schicksalen setzen in der Regel einen Polytheismus mit Pantheon in hierarchisierten Gesellschaften (sogenannte „Hochkulturen“) voraus. Diese Voraussetzungen waren im Vorderen Orient und in Griechenland gegeben – im Gegensatz zu Israel mit seinem monotheistischen Jahwe-Glauben. Davon abgesehen, enthalten auch die Schriften des Alten Testaments eine Vielzahl von Mythenerzählungen und darüber hinaus durchgehend mythische Sprach- und Denkmuster.

In Summe ergibt sich der Befund, dass die kanonisierten alttestamentlichen Schriften im Kern einen mythischen Inhalt haben und auch das jüdisch-christliche Gottesverständnis als mythisch zu gelten hat, indem der Gott Israels und der christlichen Religion personhaft vorgestellt wird und damit religionswissenschaftlich der Tatbestand des Anthropomorphismus vorliegt. Dieser Gott hat eine menschliche Gestalt, einen menschlichen Willen und unterlag menschlichen Schicksalsschlägen, indem er den Hinrichtungstod erlitt.[28] Analoges gilt für das

---

[26] Vgl. Odo Marquard, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie. Ein Kolloquium, hg. von H. Posen, Berlin 1979, 40 – 58.

[27] Vgl. Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (Breslau 1917), München [17]1931, Nachdruck (Ch. Beck Verlag), 2004, 165 – 171. Ottos Theorem vom „Heiligen als einem religiösen Apriori“ (in Anlehnung an die Transzendentalphilosophie Kants) ist allerdings weithin umstritten. Vgl. auch Kurt Hübner, Die Wahrheit des Mythos, München 1985, 36 ff.

[28] Vgl. Hans Peter Müller, Mythos als Elementarform religiöser Rede im alten Orient und im Alten Testament, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie (NZSTh), 37 1995, 1 – 19.

Neue Testament: Wortverkündigung und Sakramente (Rituale als opera operata) repräsentieren einen mythischen Prototypos ebenso wie das Christusereignis selbst, welches in Parallelisierung zu den Gründungsgeschichten Israels als ein in die Entstehungszeit des Christentums fallender Gründungsmythos gelten kann (neuer/erneuerter Bund Gottes mit den Menschen).

Entsprechendes wird in der gegenständlichen Arbeit hinsichtlich der dem Jesus von Nazareth zugeschriebenen Hoheitstiteln und der Logos-Christologie im besonderen aufgezeigt werden. Wenn der alttestamentliche und christliche Gott in dem vor 2000 Jahren in Palästina geborenen und mit 33 Jahren hingerichteten Jesus von Nazareth eingegangen und gehandelt hat, dann können im hegelschen Sinn darin der personale Gott Jahwe Israels und die personalen Götter aller Religionen aufgehoben sein (aufgehoben in der gedoppelten hegelschen Bedeutung). Ob der Glaube und das Kerygma von der Auferstehung Jesu – nach drei Tagen und Abstieg in das Reich des Todes – ein Reflexionmodell respräsentieren, das in den altorientalischen Mysterien und Mysterienkulten mit ihrer jeweiligen Vegetationsgottheit vorgeprägt ist, ist zwar umstritten, aber nicht abwegig.[29]

4.1 DIFFERENZ ENTMYTHISIERUNG UND ENTMYTHOLOGISIERUNG

Traditionell bedeutet *Entmythologisierung* die Ausblendung aller Darstellungsformen des Mythos. Dies ist keine Verabschiedung vom Mythos als solchem. Denn eine Verabschiedung des Mythos als solchem wäre eine *Entmythisierung*. Die Kategorie Entmythologisierung wird zunächst mit dem bedeutenden protestantischen Theologen und Religionswissenschaftler Rudolph Bultmann verbunden. Er umschreibt damit jedoch den Sachverhalt der Entmythisierung, um eine reine, vom sogenannten Rankenwerk des Mythos befreite Interpretation zu ermöglichen. Bultmann begründet die notwendige Entmythologisierung nicht nur mit wissenschaftlich-exegetischen, sondern vor allem theologisch-kerygmatischen Argumenten. Die intentionale Struktur der biblischen Botschaft verbiete es, für die mythische Redeweise als solche einen bleibenden Wahrheitsanspruch zu arrogieren, also ontisch zu begreifen. Die mythischen Aussagen des Neuen Testaments haben vielmehr eine zeitbedingte Vorstellungs- und Sprachgestalt.[30]

---

[29] Vgl. Hans Peter Müller, Sterbende und auferstehende Vegetationsgötter? Eine Skizze, in: Theologische Zeitschrift (ThZ) 52, 1997, 74 – 82.

[30] Vgl. Rudolph Bultmann (1894 - 1976), Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung (1941), in: H.-W. Bartsch (Hg.), Kerygma

Die Lösung des Problems der ernstzunehmenden Verstehensschwierigkeiten des Homo modernus des 20./21. Jahrhunderts gegenüber der biblischen Offenbarung durch Entmythologisierung ist nicht gelungen. Der Lösungsversuch Bultmanns mittels der heideggerschen existentialen Interpretation rief vielmehr die tendenzielle Gefahr einer Reduktion des Christentums und seiner Theologie auf eine reine Anthropologie hervor.[31] Insbesondere scheiterte Bultmann an der Tendenz seines Entmythologisierungstheorems, die Auferweckung Jesu und ihre biblische Bezeugung im subjektiven Bewusstseinsvorgang (des Glaubens an die Auferstehung) aufgehen zu lassen, an seinem Apodiktum, dass „Jesus ins Kerygma auferstanden" sei und dass die *historische* Faktizität des Jesus von Nazareth für den Glauben bedeutungslos sei. Gerade letztere These führte ihn – unreflektiert – auf seinem Weg der Entmythologisierung zu einem ganz neuen Mythentypos, nämlich zu einer religiösen Glaubenskonstruktion ohne irgendeinen geschichtlich-anthropologischen Anhalt.[32]

Eine bleibende Erkenntnis Bultmanns besteht darin, dass die Redeweise der Heiligen Schriften des Christentums mythischen Charakters sind und dass daher die Redeweise als solche keinen bleibenden Wahrheitsanspruch arrogieren kann. Damit kann Bultmann als der eigentliche Begründer des mittlerweile sowohl in der Religionswissenschaft als auch in der Theologie als unaufgebbar geltenden *Differenzbegriffes von Interpretandum/Interpretament* gelten. Gerade dieser Differenzbegriff, präzisiert und ausgeführt durch *Gerhard Ebeling*, erweist sich in der Religionswissenschaft und Religionsgeschichte als ein vorzügliches Instrument, um viele religiöse Phänomene in ihrer kontingenten Genese zu verstehen und oftmals aufzuzeigen, dass anstelle des eigentlichen Interpretandums das Interpretament als Glaubensaussage dogmatisiert wird.[33]

Der cardo rerum jedweder *Mythenkritik* ist die besonders betonte Fundamentaldifferenz zwischen (Schöpfer-)Gott und den Geschöpfen. Diese Kritik reicht eigentlich von Xenophanes über Plato, die spätantike (und auch neuere) Negative Theologie, den oströmischen Ikonoklasmus und die Aufklärung bis zu

---

und Mythos, Band 1, [4]1948, Reich, Hamburg 1960, 15 – 48; ders. Jesus und die Mythologie, Hamburg (1964) [5]1980, 12 ff.; ders., Theologie des Neuen Testaments, O. Merk (Hg.), Tübingen (1953) [8]1980, 27 ff.

31 Vgl. Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik (KD) III/2, [6]1990, 535.

32 Vgl. Rudolph Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, in: SAH 1960, Abhandlung 3, Heidelberg (1960) [4]1965, 27; ders., Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich [3]1963 ([1]1949), 17 ff.

33 Vgl. Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Band III, Tübingen 1979, 270 ff.; ders., Erwägungen zur Lehre vom Gesetz, in: ders., Wort Gottes und Glaube (I), Tübingen 1960, 291 ff.; Karl Rahner, Dogmen und Theologiegeschichte von gestern für morgen, in: ders., Schriften zur Theologie, Band XIII, Zürich – Einsiedeln – Köln 1978, 18.

Rudolph Bultmann im 20. Jahrhundert. Dasselbe intendierte Ziel ist die Entsakralisierung der geschöpflichen Immanenz und Freilegung der reinen Offenbarung durch Entfernung der zeitlich-kontingenten mythischen Einkleidungen. Die neuere Religionswissenschaft und Erkenntnisse der Linguistik („linguistic turn“) des 20. Jahrhunderts führten zu einer Art „kopernikanischen Wende“ in der Bewertung des Mythos. Ausgangspunkt war die Sprachanalyse mit ihrer Schwerpunktverlagerung vom Topos philosophischer Probleme zum Topos der Sprache, in welcher sich die Reflexionen ausdrücken.[34] Dies führte vorläufig zu der Einsicht, dass die Sprache ursprünglicher ist als das reflektierende Subjekt. Religionswissenschaftlich und theologisch tiefgehend zeigten vorab Wolfhart Pannenberg und Ingolf U. Dalferth die Relevanz der Mythen auf: Pannenberg gelangt zu dem Befund einer bleibenden und unaufgebbare Verflochtenheit des Mythos in das Christliche, wenngleich die als Ausdrucksformen eines archetypischen Urgeschehens (welches durch den erzählten oder im Ritual dargestellten Mythos vergegenwärtigt wird) verstandenen Mythen im Christentum durchbrochen werden durch die Differenz von Schöpfer und Geschöpf, durch den personalen Charakter der Gottesbeziehung und durch die eschatologischen Erwartungen.[35] Ingolf U. Dalferths Ansatz ist die Differenz zwischen Mythos und Logos: Deskription und Deutung der Wirklichkeit sind entscheidende Leistungsvermögen des Logos. Der Logos kann aber den *Sinn* der Wirklichkeit nicht stiften. Dieser der Wirklichkeit innewohnende Sinn liegt dem Logos vielmehr voraus. Mit anderen Worten, der Sinn, dessen Ausdruck der Logos ist, liegt diesem in Gestalt handlungsorientierender Mythen, Rituale und Dogmen voraus. Mythen sind für Dalfert Ausdruck der Bild-, Symbol- und Sprachgebundenheit des Denkens überhaupt.[36] Dalferths Argumentationslinien gehen von den Thesen Claude Levi-Strauss aus und haben große Gemeinsamkeiten mit den diesbezüglichen Gedanken Karl Rahners[37] und Paul Tillichs[38], die beide deckungsgleich bei der Dechiffrierung des Wirklichkeitssinns den Symbolen größere Effizienz zumessen als den abstrakten Begriffen.

---

[34] Vgl. Richard Rorty (Hg.), Der Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method, Chikago – London 1967.

[35] Vgl. Wolfhart Pannenberg, Die weltbegründende Funktion des Mythos und der christliche Offenbarungsglaube, in: H.H. Schmid (Hg.), Mythos und Rationalität, Göttingen 1988, 108 – 122. Pannenbergs Anliegen besteht im Kern darin, unter Rekurs auf die hermeneutische Philosophie Paul Ricœurs im Mythos den Logos aufzuspüren.

[36] Vgl. Ingolf U. Dalferth, Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994, 1 – 37, 143, 307 – 308; ders., Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie, Freiburg 1993, 31 ff., 91 ff.; ders., Mythos, Ritual, Dogmatik. Struktur der religiösen Textwelt, in: Evangelische Theologie, 47, 1987, 272 – 291.

[37] Vgl. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg [1]1976, 260 – 279.

[38] Vgl. Paul Tillich, Mythos und Mythologie, in: WW, Band 5, Stuttgart 1964, 187 – 195.

I. GRIECHISCH-RÖMISCHES RELIGIONSVERSTÄNDNIS

Eine entscheidende *differentia specifica* der griechisch-römischen Religion und der in diesem Verständnishorizont praktizierten Mysterienkulte im Vergleich zum später gefestigten und institutionalisierten Christentums ist die ***Toleranz*** gegenüber anderen Religionen und die ***Trennung von Religion und Moral*** als wesentliche Bedingung der Möglichkeit ebendieser Toleranz. Diese ist Folge eines uns heute fremd gewordenen Religionsverständnisses. Religion wird als ein Ensemble von Ritualen und Praktiken ohne Glaubensbekenntnisse und dogmatisierten Lehren begriffen. Die Selbstverständlichkeit, den Göttern Opfer und die geschuldete Ehrerbietung darzubringen, war genügende Manifestation des Glaubens an die Götter. Es gab keine Kirche, die dogmatisierte Lehren, Normen und eine Kirchenzucht hätte erlassen können. Mit anderen Worten, der Glaube an die Götter zeigte sich in der Durchführung der Riten.

Der Glaube konstituiert sich sohin im Tun. Das Gebet des antiken Menschen ist im Kern ein Vertragsangebot an die Gottheit im Modus eines Gelübdes.[39]

Religion als konstruierte Wirklichkeit und grundlegendes Sinngebungssystem[40] vermittelte im griechischen und römischen Religionskontext ihre Botschaften nicht mittels Sprache, wodurch nach Systematisierung solcher sprachlichen Äußerungen die Lehre und die Dogmen einer Religion entstehen können wie in den aus dem Judentum hervorgegangenen monotheistischen Religionen des Christentums und des Islam. Während sich das Sinngebungssystem des Christentums (jedenfalls überwiegend) auf der Ebene der Sprache darstellt, Lehre und Dogmen entwickelt, was Kontroverstheologien, Häresien und Schismen impliziert, und eine überwiegende Konzentration auf die Lehre kennzeichnend ist, muss in den im römisch-griechischen Religionsverständnis praktizierten Mysterienkulten unterschieden werden zwischen drei Typen von Darstellungsebenen, nämlich

– dromena = heiliges Tun
– deiknomena = heiliges Zeigen, sowie
– legomena = heiliges Sprechen

---

[39] Vgl. John Scheid, Religion et Piété à Rome, Paris [2]2001, 74 ff.; ders., Romulus et ses frères, Rom 1990, 750 ff.

[40] Vgl. Peter. L. Perger / Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (Fischer), Frankfurt [20]2004, 130 – 133.

Diese drei Ebenen, in denen sich die religiöse Botschaft darstellt, bilden eine Hierarchie, in welcher die entscheidende und oberste Ebene jene der *deiknomena* ist. Auf diesen drei Ebenen werden die sinngebenden Botschaften auf unterschiedliche Weise geoffenbart. Nach William Robertson Smith (1846 – 1894) ist Religion ganz allgemein und primär *religiöses Handeln* (Ritus, Ritual). Der Mythos als sprachliche Deutung des Rituals ist nach dieser Theorie sekundär und nicht unbedingt notwendig. Smith konstatiert in der altorientalischen Religionsgeschichte eine Schwerpunktverlagerung vom Ritual zum Mythos. Mit dieser sprachlichen Darstellungsform der Religion seien später sukzessive die traditionellen Ritualreligionen durch die sogenannten „positiven Religionen" Judentum, Christentum und Islam, die auf Religionsstifter und deren Ideen zurückgehen, verdrängt und transformiert worden.[41] Als das bleibende wissenschaftliche Verdienst von Smith können seine wichtigen Erkenntnisse über die hierarchischen Darstellungsebenen der religiösen Botschaft und der Änderungen dieser Rangordnungen gewertet werden, wobei er diese Erkenntnisse im Hinblick auf den religionsgeschichtlichen Raum des sogenannten Vorderen Orients formulierte. Trotz seiner vielen später falsifizierten Vermutungen sind diese Erkenntnisse bleibend.[42]

Die Mysterien und Mysterienkulte, deren genaue Abkünftigkeit und Genese (mangels zureichender Quellen) letztlich offen bleiben muss, scheinen jedenfalls sehr weit in die vorgeschichtliche Zeit zurückzureichen, wobei die mit den griechischen Begriffen *Omophagie*, *Sparmagos* und *Theophagie* zu umschreibenden Sachverhalte in eine sehr weit zurückreichende Epoche der Menschheitsgeschichte verweisen. Das im Mythos der Dionysos-Zagreus-Mysterien praktizierte Essen rohen Fleisches (Omophagie) deutet auf die sogenannte Jäger- und Sammlerkulturstufe der Menschheitsgeschichte hin. Die Mythologeme der Eleusinischen Mysterien der Demeter verweisen demgegenüber auf die Entwicklungsstufe der Ackerbaukulturen, die im Kern eine vergeistigende und verfeinernde Metamorphose in der religiösen Vorstellungswelt mit sich brachte. (Allerdings wurden atavistisch-sexuelle und/oder sexuell-konnotierte Ritualpraktiken nicht zur Gänze abgestreift, zumal Iakchos die Funktionen des Dionysos übernommen haben dürfte – sexuelle Praktiken und phallische Symbolik waren allerdings bereits unsagbar und verschwiegen.)

---

[41] William Robertson Smith, Die Religion der Semiten, Freiburg 1899 (Englisch: Lectures on the Religion of the Semites, London 1889, ^{3}1987), 37 ff.

[42] Vgl. Fritz Stolz, Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen ^{3}2001, 85 – 86.

1. WESENSMERKMALE DER GRIECHISCHEN UND RÖMISCHEN RELIGION

Für die antike griechische und römische Religion wie überhaupt für die antiken Religionen (vielleicht mit Ausnahme der jüdischen) ist das *Handeln* das entscheidende Charakteristikum. Dies schließt Reflexionen über das Numinose und die Götter nicht aus, aber das Primordiale der antiken Religion ist das Handeln.[43] Ein Vergleich mit dem Christentum verdeutlicht diesen Sachverhalt. In diesem sind klare, wenn auch kontroversielle, Denkmodelle sowie eindeutige und dogmatisierte Interpretationsmuster, insbesondere für Handlungsrituale (Sakramente und Sakramentalien), entscheidend. Exemplarisch wird dies in der Genese der Konfessionen, wo die je verschiedene Deutung und Explikation der Eucharistie (dauerhafte Realpräsenz, aktuale Realpräsenz, symbolischer Charakter), also die Ausdeutung an sich identischer Handlungssequenzen, zu schwerwiegenden Differenzen führten.[44] Die Deutung des Rituals mit präzisem und identem Handlungsablauf ist so unterschiedlich geworden, dass daraus gegenseitig sich bekämpfende Konfessionen entstehen konnten.

Marcus Tullius Cicero (106 – 43 v. Chr.) brachte das Verständnis des antiken Menschen von Religion auf den Punkt, wenn er diejenigen, welche alles zur Götterverehrung notwendig Gehörende beachten, bedenken und lesend einüben (lat. relegere), als religiös bezeichnet (lat. dicti religiosi).[45] Im Zusammenhang mit dem Verständnis von Religion definierte Cicero weiters den Begriff *Ritus* als „mos comprobatus in administrandis sacrificiis".[46] Cicero begreift sohin in seinem Verständnishorizont (er wurde lateinisch und griechisch erzogen und gebildet) Religion als den vom Menschen stetig zu übenden Vollzug des zur Götterverehrung notwendig Gehörenden, in dessen Rahmen dem Ritus als mos comprobatus in administrandis sacrificiis vorrangige Bedeutung beigemessen wird. Ciceros Darlegungen seines Religionsverständnisses sind von großer Bedeutung, weil sie auch eine Rekonstruktion der hellenistischen Philosophie des 3. und 2. vorchristlichen Jahrhunderts, insbesondere der Stoa, gestatten.[47]

---

43 Vgl. John Scheid, La religion des Romains, Armand Colin, Paris 1998, 11 ff.

44 Vgl. Jörg Rüpke, Die Religion der Römer, München, 2001, 87.

45 Vgl. Marcus Tullius Cicero, De natura deorum. Vom Wesen der Götter, Lateinisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Karl Büchner, Stuttgart 1987, II, 72.

46 Vgl. Marcus Tullius Cicero, De legibus, übersetzt von E. Bader/L. Wittmann, XI, 22.

47 Vgl. Marcus Tullius Cicero, De officiis, Vom rechten Handeln. Lateinisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Karl Büchner, Stuttgart 1987. Diese Schrift wurde zur wirkungsgeschichtlich

Aus diesem Verständnis von Religion in der archaischen und klassischen Periode der römischen und griechischen Antike ist zu folgern, dass beim antiken Homo religiosus Gewissensbisse und Angst vor den Göttern durch Versäumnisse und Fehler beim Vollzug von Opfer und Ritus und durch Nichteinhalten von Gelübden verursacht waren. Denn die antike Frömmigkeit bestand überwiegend in dem Erweis der den Göttern geschuldeten rituellen Ehren: Die Rituale sind sohin ausschließlich *performative* Akte.[48]

1.1 CHARAKTERISTIKA DER GRIECHISCHEN RELIGION

Der griechische *Götteranthropomorphismus* implizierte die große Bedeutung des *Mythos* und den Anspruch der Götter auf kultische Verehrung – Theōn Timaī (Ehren der Götter) ist daher der eigentliche Begriff der Religion der Helenen (anstelle von: Ēusebeia): Mit anderen Worten, die Religion der Griechen produzierte prinzipiell kein moralisch-motiviertes Schuldbewusstsein und eine Schuldbelastung des Gewissens – diesbezüglich gab es keine Kausalität zwischen Handlungen und ewiger Verdammnis. Relevant und von höchster Bedeutung gegenüber den Göttern war vielmehr die sich im Exerzitium des Kults manifestierende gebührende Ehrerbietung. Nur eine Defizienz in dieser Pflichterfüllung des Exerzitiums kann zur Verhängung eines Unglücks durch die Götter führen, und zwar im Diesseits. Daraus wird zugleich ersichtlich, dass die griechische Frömmigkeit stark diesseits verhaftet blieb. Jene – zunächst Minderheiten bildenden – Gruppen, die von dem zu erwartenden Schattendasein der im Tod vom Körper gelösten Seele in der Unterwelt bedrückt waren, konnten sich von dieser Angst durch Einweihung und Teilnahme an den Mysterienkulten befreien. Generell lässt sich sagen, dass die Jenseitsvorstellungen der archaischen und klassischen Zeit von der homerischen Epik tiefgreifend beeinflusst waren.

---

bedeutsamsten Ethik Europas. Hier gilt es aber genau zu beachten, dass Cicero als Homo religiosus romanus seine Ethik als Theorie der Moral strikt trennt von religiösen Dimensionen und Bezügen.

[48] Vgl. Lucius Caelius Lactantius (250 – 325 n. Chr.), Divinae institutiones II, Lactantius begriff daher exakt die Substanz der griechischen und römischen Religion und Frömmigkeit und beschrieb sie. Lactantius war gebildeter Rhetoriklehrer und konvertierte in Nikomedien noch unter Diocletian zum Christentum, vertrat allerdings ein dualistisches Welt- und Menschenbild mit monistischer Überdachung. Insgesamt vertrat er ein chiliastisches Weltbild und nahm eine göttliche Binität (anstelle der Trinität) an. Der Lehrer von Lactantius war höchstwahrscheinlich Arnobius, den er allerdings nie erwähnt.

Gegenüber den Göttern waren die Menschen die *Sterblichen* (thnetoī). Die starke Diesseitsverhaftetheit des griechischen Menschen implizierte eine eher negativ konnotierte Vorstellung des Jenseits. Man wollte daher mit dem Tod als der Grenze zum Jenseits weder körperlich noch geistig in Berührung kommen, was sich auch in der Vermeidung des auszusprechenden Namens des verhassten Gottes der Unterwelt, *Hades*, ausdrückte.

In der Eschatologie der griechischen Religion der archaischen und klassischen Epoche empfingen die Verstorbenen im Jenseits zwar weder Lohn noch Strafe für ihr Verhalten zu Lebzeiten gegenüber anderen Menschen, aber ihre Existenz war eher ein trauriges Schattendasein. Strafen oder Belohnungen wurden den Verstorbenen nur für *Vergehen den Göttern gegenüber*, die sie zu Lebzeiten begangen hatten, zuteil. Strafen waren auch vorgesehen für die Missachtung göttlich geschützter Verpflichtungen, nämlich des Tempelasyls, der Gastfreundschaft, der Ansprüche von Schutzsuchenden und des Eides. Die von solchen Strafen betroffenen Büßer verweilten nicht mit den anderen im Hades. Sie wurden in die finstere Tiefe des sogenannten *Tartaros* gestürzt, während umgekehrt die Belohnten in gottähnlichem und nie vergehendem Glück in das Elysion (Insel der Seligen) am Rande der Welt eingingen. In dieser eschatologischen Denkfigur sind bereits Ansätze zu einer Entwicklung und Etablierung der Vorstellung von einer *jenseitigen* Vergeltung des Verhaltens gegenüber Mitmenschen während des Lebens grundgelegt.[49]

Vertieft, ausgebaut und präzisiert wurden diese religiösen Jenseitsvorstellungen in den Mysterienkulten, in welchen den Mysten – im Gegensatz zu den Nichteingeweihten – für ihr verdienstvolles Leben das Weiterleben in Seligkeit im Jenseits versprochen wurde. Es gilt zu beachten, dass ursprünglich die Bedeutung des Eingehens in dass Elysion (Insel der Seligen) und/oder Entrücktwerden auf eine Insel am Rande der Welt darin lag, überhaupt vom Tode verschont zu bleiben. Dieses Theologumenon wurde im Kontext der Begriffsbildung des *Heroen* entwickelt. Die Heroen standen als Halbgötter zwischen Menschen und Göttern.[50] Vor der genannten Epoche gab es in der religiösen Vorstellung der Helenen das Theologumenon vom „lebenden Leichnam“. Man glaubte daran, dass die Toten Macht über die auf der Welt zurückgebliebenen Mitmenschen ausübten. Um dieser Angst und der allfälligen Rache der Toten zu entgehen,

---

[49] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz [1]1977, 300 ff.

[50] Vgl. Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt [2]1998, 138, 139.

musste für eine würdige Bestattung der Verstorbenen und für den Totenkult gesorgt werden. In diesem Kontext ist bemerkenswert, dass hinsichtlich der Heroen solche Bedrohungen und Ängste nie bestanden. Die Heroen galten von Anfang an als Helfer der Menschen.[51]

Priester spielten in der Religion der Helenen in der archaischen und klassischen Periode keine bedeutende Rolle. Es gibt jedenfalls keinen Stand oder Klasse von Priestern als geschlossene Gruppe mit fester Tradition, Ausbildung, Hierarchie und Weihe. Es gab auch keine „dogmatische" Lehre (Disziplin), sondern nur *nomos* im Sinne von Tradition und Brauch. *Allerdings*: Im Apollonorakel zu Delphi übte die dortige Priesterschaft einen beherrschenden Einfluss nicht nur auf religiöse, sondern auch auf weltliche Angelegenheiten aus. Auch in den Mysterien von Eleusis gab es Priesterschaften, die sogar in zwei Geschlechtern erblich waren (Eumolpiden und Keryken). In Summe jedoch galt, dass in der Religion der Griechen das Priestertum keine Lebensform, sondern ein Neben- und Ehrenamt war. In diesem Zusammenhang war auch weitverbreitet die Ordination (Weihung) von Jugendlichen zum vorübergehenden Tempeldienst. Der Sinnzusammenhang besteht darin, dass vom Priester und von der Priesterin die dem *Heiligen* korrespondierende *Hagneia* (Reinheit) gefordert wurde. Eine solche Reinheit implizierte auch die Vermeidung des Kontakts mit Toten, Wöchnerinnen und der Sexualität.[52]

Diese *hieroduli* war ein nicht nur in Griechenland, sondern ganz allgemein im orientalischen und mediterranen Raum verbreitetes religiöses Institut – auch am Jerusalemer Tempel.[53] Die Bestimmung zum hierodulen erfolgte durch Erbfolge, Selbstdedikation, Ordination, aber auch durch Asylsuche. Die Tätigkeiten umfassten neben Kultdiensten auch Arbeiten in der Landwirtschaft, Handwerksarbeiten und eben auch *Tempelprostitution*.[54]

1.2 Charakteristika und Spezifika der römischen Religion

Numen (Verbum: nuere)

Eine Wesensidee der römischen Religion besteht in einer *spezifischen Gottesvorstellung* mit dem dadurch implizierten Proprium des römischen Verhaltens dem

---

[51] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 157-163.
[52] Vgl. Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 27.
[53] Vgl. AT, Esra 2, 43; Josephus Flavius, Antiquitates iudaicae XI, 3, 10.
[54] Vgl. R. Scholl, 'Ιεροδολος im griechisch-römischen Ägypten, in: Historia. Zeitschrift für alte Geschichte, 35 (1985), 466 – 492.

Göttlichen gegenüber. Es handelt sich um den Begriff *numen* als einem erkennbaren Zeichen der wirksamen Willensäußerung durch die Gottheit, nämlich durch Nicken (= nuere). Damit war für den Homo romanus primär göttliche Macht im menschlichen Bereich und in der Geschichte greifbar. Durch diese greifbare Manifestation des göttlichen Wesens in konkreten Machtäußerungen war für den Homo religiosus romanus ein transzendentes, übergeschichtliches göttliches Sein und Wirken nicht von Bedeutung.[55]

1.2.1 Spezifisch römische Auffassung vom Priesteramt

Da sich im Verstehenshorizont der Römer das göttliche Numen aus gegebenem Anlass im Handeln führender Persönlichkeiten vergegenwärtigt (repräsentiert), werden bestimmte Priester bei der Erfüllung ihrer Kultfunktionen zur Vergegenwärtigung und Repräsentation der Gottheit: In einzelnen Fällen war das göttliche Numen im Leben des Priesters/der Priesterin schlechthin präsent, sodass er/sie seine/ihre profane Existenz transzendierte – so im Fall des *Flamen Dialis,* des höchsten Priesters des Jupiter und zweithöchsten an Rang und Ansehen unter den römischen Sacerdotes überhaupt. Dieser Flamen Dialis war die persönliche Vergegenwärtigung des Jupiter, sodass er kein profanes Leben führte, sondern ein im wahrsten Sinn des Wortes *joviales,* welches den Kultvollzug ausdrückte. Dieses den Kultvollzug zum Ausdruck bringende Leben des Flamen Dialis war ein von zahlreichen Tabubestimmunen determiniert-geregelter Lebensvollzug. In diesen Lebensvollzug waren sogar die Ehefrau und die Kinder mit einbezogen. Eine analoge Struktur und Funktion hatte das Leben der *Vestalinnen.* Diese verbrachten ihr Leben in klösterlicher Klausur im Atrium Vestae und im Vesta-Tempel auf dem Forum Romanum, und ihr Lebensvollzug bestand in Feierlichkeit, Askese und Keuschheit. Diese Virgines Vestales vergegenwärtigten – analog dem Flamen Dialis – die Gottheit unter den Menschen. Eine Vestalin, die

[55] Vgl. Marcus Tullius Cicero, De divinatione. Über die Wahrsagung; Lateinisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Karl Büchner, Stuttgart 1987, 1, 101 und 2, 69; Livius, Urb Cond, in: Römische Geschichte, übersetzt von Josef Feix, München 1982, V, 32, 6 ff; V 50, 5; V 52, 11; darin wird exemplarisch und instruktiv für dieses Religionsverständnis der Römer der Gott Aius Locutius beschrieben: 391 v. Chr. näherten sich die Kelten gefährlich Rom, und ein römischer Bürger mit dem Namen Caedicius vernahm oberhalb des Vesta-Tempels eine auf die drohende Gefahr hinweisende Stimme. Die Magistrate schenkten jedoch diesem Caedicius kein Gehör. Nach der Katastrophe an der Allia, dem Brand Roms, und dem am Ende doch noch möglichen Sieg Roms wurde in Erinnerung an die als göttlich erkannte Botschaft dem mahnenden Gott mit dem „sprechenden Namen“ Aius Locutius (= Aius Locutus est) ein öffentlicher Kult eingerichtet.

einen Tabubruch durch Verstoß gegen das Gebot der Keuschheit begangen hatte, wurde vom sogenannten Tarpeischen Felsen gestürzt.[56]

1.2.2 Der Triumph als Ausdruck der spezifisch römischen Gottesvorstellung

Der Triumphator, der auf der Via Sacra über das Forum Romanum zum Tempel des Jupiter Optimus Maximus hinauffuhr, wurde als Vergegenwärtigung des Gottes erlebt. Der in Rom als siegreicher Feldherr einziehende Triumphator war mit jenem festlichen Gewand bekleidet, welches das Standbild des Jupiter Optimus Maximus im kapitolinischen Tempel trug. In diesem festlichen Ritual wird der religiöse Glaube dargestellt, wonach der römische Gott Jupiter im siegreich beendeten Krieg beim kämpfenden Heer helfend anwesend war und nunmehr in seinen Tempel zurückkehrt.[57]

Man kann also sagen, dass der Kaiserkult der Prinzipatszeit gründet und jedenfalls angelegt war in einer Wesensidee der römischen Religion. Im Gegensatz dazu war der Kult betreffend die Vergöttlichung des *lebenden* Kaisers in der beginnenden Dominatszeit ein Fremdkörper in der römischen Religion.[58]

1.2.3 Sakrales Kommerzium als römische Beziehung zwischen Mensch und Göttern

Die Pax deorum als Voraussetzung des Wohlwollens der Götter wurde sichergestellt durch die genau vollzogenen zeremoniellen Kulthandlungen: Damit konnten die Götter zur vertragsgemäßen Erfüllung der an sie herangetragenen Bitten veranlasst werden. Ein votum (Gelübde) hatte dieselbe vertragliche Er-

---

[56] Vgl. Franz Hampl, Zum Ritus des lebendig Begrabens von Vestalinnen, in: Festschrift für Robert Muth (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 22), Innsbruck 1983, 165 – 182. Darin wird überzeugend dargelegt, dass das in den römischen Quellen ebenfalls erwähnte Lebendigbegraben in einem eingemauerten unterirdischen Gemach in archaischer Zeit einen ganz anderen Sinn hatte: Die Vestalinnen galten auch als *jungfräuliche Gottesbräute*, und der gewaltsame Tod einzelner Vestalinnen bedeutete die Darbringung der Gottesbraut an ihren göttlichen Partner – war also keineswegs eine später so gedeutete Strafaktion.

[57] Dieses Ritual/Kultdrama war später in der Prinzipatszeit die religiöse Grundlage für den *Kaiserkult*.

[58] Vgl. Antonie Wlosok, Einleitung in: Antonie Wlosok (Hg.), Römischer Kaiserkult (Wege der Forschung) 372, Darmstadt 1978, 1 – 52.

wartungsstruktur. Der Homo romanus kannte in seinem Verstehenshorizont und in seiner religiösen Vorstellungswelt *keine Liebe zu den Göttern.* Ekstase und Enthusiasmus wie in den Mysterienkulten und liebevolle Hingabe an Gott wie später im Christentum wurden als unrömisch und sogar als abergläubisch empfunden. Überhaupt kann gesagt werden, dass griechischer oder etruskischer und orientalischer Einfluss vorgelegen haben, wenn Götterbilder verehrt wurden. Die römische Götterverehrung bestand in einem pflichtgemäß zu übenden und zu vollziehenden Kultdrama/Ritual. Gesinnung war nicht gefragt. *Justitia erga deos, commercium* und *votum* waren die Stichwörter im vertraglichen Verhalten zwischen den Unsterblichen und den Sterblichen.[59]

1.2.4 Irrelevanz des Mythos und/oder historisch-funktionales Mythenverständnis

Die spezifisch römische Gottesvorstellung machte Göttergeschichten unmöglich, sodass Mythen im wesentlichen keine besondere Bedeutung hatten. Im Gegensatz zur griechischen Götterwelt gab es im römischen religiösen Verständnishorizont keinen Olymp, welcher gewissermaßen einen vom Göttervater Zeus regierten Staat bildete. Es gab zwar Göttersagen, aber keine aitiologischen Mythen im engeren Sinn. Es gab kein himmlisches Jenseits, aber auch keine Unterwelt als Wohnsitz von Totengöttern. Mythos und Ritual als Kultdrama gab es zwar auch bei den Römern – ein Beispiel wäre der Einzug des siegreichen Feldherrn als Triumphator. Insoweit liegt auch ätiologischer Kult vor. Aber: Die römische Mensch-Gott-Beziehung als sakrales Kommerzium kann nicht mit einem ausführliche Götter- und Heroengeschichten enthaltenden Mythenbegriff kompatibel sein.[60]

Dieser Mangel an Mythen als Erzählungen von Göttern und Heroen wurde in der älteren religionsgeschichtlichen Forschung auf die Nüchternheit und Phantasielosigkeit des römischen Bauern- und Soldatenvolkes zurückgeführt.[61] Diese radikale aitiologische These hat sich als unhaltbar erwiesen: Zum einen sind keine ins Gewicht fallenden Differenzen in den ökonomischen und sozialen Verhältnissen zwischen Rom und Griechenland erkennbar. Zum anderen kann aus dem

---

[59] Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 218 – 220.
[60] Vgl. Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 215 – 220, 357.
[61] Vgl. Georg Wissowa, Religion und Kultus der Römer, München ^{2}1912, 83 – 85.

in Rom relativ frühzeitig einsetzenden Entmythisierungsprozess auf das politische Kontrollinteresse über mythische Legitimierung geschlossen werden.[62] Die spezifische römische Mythologie besteht in der Regel im mythischen Charakter ihrer sinnstiftenden Geschichtsschreibung (Epen), die wegen ihrer relativ präzisen Datierungen den Mythoscharakter nicht gleich erkennen lassen.

1.2.5 Exakt vollzogene Rituale als Surrogate des Göttermythos und das sakrale Institut der evocatio als Grundlage der Rezeption fremder Kulte

Die Relevanz und die große Bedeutung der genau einzuhaltenden zeremoniellen Handlungen als aktuelle Götterverehrung implizieren den Umstand, dass der Begriff religio im römischen Verstehenshorizont häufig als *cultus deorum* verstanden wird. Dieser cultus deorum war zugleich ein commercium sacrale. Mit den Göttern wurde gewissermaßen ein Vertrag geschlossen. Wenn dem göttlichen Numen in einem Votum beispielsweise die Einrichtung eines Festes oder eines Kults gelobt worden war, konnte von der Annahme des menschlichen Vertragsanbotes durch Gott ausgegangen und anschließend auf die Erfüllung des Vertrages gepocht werden.[63] In diesem Kontext erfuhr das römisch-rechtliche Institut des *evocare* eine besondere Bedeutung. Man versprach der Gottheit eines Feindstaates die Errichtung eines Kults oder eines Tempels in Rom, falls die Gottheit den Schutz ihrer Stadt aufgibt. Dieses sakrale Commercium in Zusammenhalt mit dem eben erwähnten religiösen und rechtlichen Institut der evocatio einer Gottheit wird Quelle und Grundlage für die Einführung fremder Kulte. Als Vehikel der Einführung fremder Kulte diente neben der evocatio einer Gottheit auch die mantische Weisung – wie beispielsweise eine mantische Weisung der Sibyllinischen Bücher anlässlich der Rezeption des Kybele-Attis-Kultes 204 v. Chr. in Rom – im Zuge der Bedrängnisse im Zusammenhang mit den Punischen Kriegen.[64]

---

[62] Vgl. Carl Koch, Der römische Jupiter, in: Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike 14, 1937, 47 ff; Jörg Rüpke, Die Religion der Römer, a.a.O., 129 – 136.

[63] Inwiefern die weitgehend juristisch geprägte Theologie genetisch mit dem im lateinischen Christentum und teilweise bis zur Gegenwart praktizierten Institut des Ablasswesens (Ablassunwesens) ein Zusammenhang besteht, muss dahingestellt bleiben.

[64] Vgl. Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 251 – 252, 230, Anm. 592.

2. VORPRÄGUNGEN CHRISTLICHER FRÖMMIGKEITSFORMEN IN DER GRIECHISCH-RÖMISCHEN RELIGION

Die antike Religion der Griechen und Römer war nicht gegründet auf die Liebe eines liebenden Gottes. Den Griechen und Römern war eine sich im Bewusstsein reflektierende Verbindung zwischen Göttern und Menschen fremd. Es gibt kein emotionales Verhältnis zwischen ihnen. Insoweit unterscheidet sich diese antike Religion entscheidend von der jüdischen und dem aus hier hervorgehenden Christentum, in welchem die Liebe und die Leidenschaft einen weiten Raum einnehmen und sich dies insbesondere in den Psalmen und in den Hymnen Ausdruck verschaffte.

Demgegenüber offenbarte sich die Religion der Griechen und Römer vorzugsweise im Opferritus. Der rituelle Formalismus und die traditionelle Konventionalität dieser Rituale verweisen auf die göttlichen Adressaten als Personen, welche auf die Wahrung der Formen der Rituale größten Wert legen und jeden Verstoß dagegen in dieser Welt ahnden. Es geht also vorwiegend um die geschuldete Ehrerbietung.[65] Die formalisierten und prädeterminierten Rituale erlauben dem Homo religiosus, das den Göttern Geschuldete in angemessener und ausreichender Form zu geben, wobei die dadurch zum Ausdruck gebrachte Ehrerbietung und Huldigung unabhängig von den aktuellen Gefühlen der Menschen vollzogen wird. Dabei ist stets zu beachten, dass diese Rituale etwas *tun*, aber nichts bezeichnen. Sie sind *performative* Akte und enthalten keine Metasprache. Riten und Symbole sind nicht nur anderen Ursprungs, sondern haben auch je verschiedene Inhalte und Funktionen. Im Gegensatz zu den Symbolen können Rituale und Riten nicht mit Mentalreservation vollzogen werden. Läge eine solche dennoch vor, würde der Ritus trotzdem *ex opere operato* gültig und wirksam, sodass eine allfällige Unwürdigkeit und ein allfälliger Unglaube des Vollziehenden (Zelebranten) daran nichts ändern würde. Diese Performativität der Riten ist ein wesentliches Charakteristikum der griechischen und römischen Religion der Antike. So wie ein Versprechen und ein Gelöbnis darin bestehen, dass man die Worte „Ich verspreche“ und „Ich gelobe“ ausspricht, wodurch das Versprechen und das Gelöbnis wirksam werden, wobei kein innerer Vorbehalt

---

[65] Vgl. Porphyrios (234 – 305), De abstinentia, in: Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta, hrsg. August Nauck, Olms, Hildesheim 1977 (Nachdruck der 1886 erschienenen kritischen Teubner-Ausgabe von: Vita Pythagorae, De antro nympharum, De abstinentia, Ad Marcellam) 2, 61, 1 ff. Der Neuplatoniker ist Schüler und Herausgeber der Werke Plotins. Sein *triadischer* Geist- und Gottesbegriff wurde für die frühchristliche Gotteslehre vorprägend.

verhindern kann, dass man an dieses Versprechen und an dieses Gelöbnis gebunden ist, so besteht die (gewissermaßen garantierte) Ehrung der Götter darin, dass man die Rituale, die sie ehren, vollzieht. Dies scheint eine wesentliche Ursache dafür zu sein, weshalb die Intellektuellen und die Gebildeten an diesem rituellen Element festhielten.[66]

2.1 Transformation der Frömmigkeit – Plotinscher Neuplatonismus und gescheiterte Restauration von Religionsfreiheit und Toleranz durch Kaiser Iulian

Das Zentrum der griechischen und römischen Religion bestand in der Pflicht, die Götter in festen Formen, eben in einem *cultus deorum,* zu verehren. Diese religiöse Befindlichkeit des antiken Menschen im Römischen Imperium dauerte etwa bis zum Ende des 2. Jahrhunderts der Prinzipatszeit. Ab diesem Zeitraum beginnt die geistige Elite des Römischen Imperiums, sich der Religion mit Enthusiasmus, leidenschaftlichem Interesse und zugleich intellektueller Demut zuzuwenden. Man begann nunmehr, über die Religion und deren Inhalte zu reflektieren und öffentliche Diskurse zu führen. Als Wendeepoche kann die *Regierungszeit Marc Aurels* bestimmt werden.

Für den *Neuplatonismus*[67] und für den *Restaurator-Kaiser Iulian*[68] (361 – 363) wird die religiöse Frömmigkeit das höchste Gut der Seele. Man pflegte ständigen

---

66 Vgl. Paul Veyne, Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral, Philip Reclam jun., Stuttgart 2008 (Titel der französischen Originalausgabe: Paul Veyne, Culte, piété et morale dans le paganisme gréco-romain, in: Paul Veyne, L'Empire gréco-romain, Paris 2005), 121 – 124.

67 Vgl. Karl Baus, in: Hubert Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien 1999 (Nachdruck) Band II/1, 52 – 54.
Der Neuplatonismus als abschließende Summe des antiken Denkens wurde von Plotin (205 – 270) im 3. Jahrhundert nach Christus begründet und intendierte die Restauration der unverfälschen Philosophie Platons. Neben Plotin war Proklos (412 – 485) der bedeutendste Vertreter. Die Platonische Akademie in Athen (es gab daneben noch Tochterakademien, u.a. in Alexandrien) bestand bis 529 n. Chr. Ihre staatliche Auflösung durch Kaiser Iustinian (527 – 565) koinzidiert mit der Gründung des ersten Benediktinerklosters in Monte Cassino durch Benedikt.

68 Kaiser Iulian, der christlich-arianisch sozialisierte, aber nicht christlich-hellenistisch gebildete fromme Asket, versuchte, die vorchristliche Religionsfreiheit und Toleranz zu restaurieren. Er war keineswegs ein Christenverfolger, und der bis heute geläufige Beiname „apostates" ist ein Allostereotyp, welches von seinem ehemaligen Studienkollegen, Gregor von Nazians, stammt. Die Überlieferungsgeschichte bezüglich des nur fragmentarisch umgesetzten und rückgängig gemachten Reformprogramms Iulians ist ein Musterfall einer auf systematisch verzerrter Kommunikation beruhenden geschichtswirksamen Ideologie. Iulian drang in Konkretisierung der Wiederherstellung der traditionellen Religionsfreiheit und Toleranz darauf, die zuvor gewaltsam in christliche Kirchen umfunktionier-

Umgang mit den Göttern, wobei Kaiser Iulian auf seinen Reichsreisen sämtliche Tempel besuchte und in seinem Palast in Antiochia ein Heiligtum errichten ließ. Sein Schlafzimmer war unmittelbar neben dem Tempel gelegen, wobei er dies ohne Frevel tun konnte, weil er – priestergleich – die Nächte keusch verbrachte.[69] Kaiser Iulian opferte täglich im Garten seines Palastes und erhöhte auch die Zahl der staatlichen Opfer. Darin manifestiert sich die *Transformation der bisherigen Frömmigkeit* in eine solche von asketischem, spirituellem und mystischem Modus. Plotin[70] beschreibt die Augenblicke liebender Glückseligkeit, in denen man am Absoluten teilzuhaben glaubt, wobei das Absolute Gott, der Alleine ist. Für Plotin wird sohin das Absolute unmittelbar „erfahrbar", indem man mit diesem anderen verschmilzt.[71] Bei dem Kaiser Iulian und Plotin zeigt sich in Summe ein Modus von Spiritualität, der etwas ganz Neues in der Beziehung Mensch – Göttlichkeit indiziert.

2.2 GENESE EINER SYMBIOSE VON FRÖMMIGKEIT, ASKESE UND AUF SEXUALITÄT VERENGTE KEUSCHHEIT

Schon die Platoniker vertraten die Auffassung, dass nur eine reine und geläuterte Seele Zugang zur Wahrheit haben könne. Denken war gewissermaßen ein den gesamten Menschen und seine Existenz umfassender Lebensstil.[72] Dieser Lebensstil wird bereits in Euripides' „Hippolytos"[73] sichtbar. Das Ethos dieses Hippolytos bestand nunmehr darin, dass er als Asket Aphrodite brüsk zurückwies und eine emotionale Beziehung zur jungfräulichen Artemis einging. Es

---

ten Tempel wieder an die Eigentümer zurückzugeben. Er wie auch Plotin waren zutiefst gläubige, fromme und ausgesprochen selbstlose und altruistisch handelnde Persönlichkeiten.

69 Vgl. Libanios, Grabrede auf Iulian, Rede 18, 127 – 129; 18, 392; 18, 30 ff., in: P. Wolf (Übersetzer), Autobiographische Schriften, Zürich/Stuttgart 1967. Libanios (314 – 393), nichtchristlicher Rhetoriklehrer, kam unter Kaiser Iulian zu bedeutendem politischen Einfluss und verfasste 64 Reden (Orationes), von denen die Oratio 18 in der Form einer Leichenrede eigentlich die Biographie Kaiser Iulians ist.

70 Plotin kann neben Platon und Aristotles als der wirkmächtigste Philosoph der Antike gelten.

71 Vgl. Friedo Ricken, Plotin, in: ders., Philosophie der Antike, Stuttgart ^{3}2000, 243 – 251.

72 Dieser Verständnishorizont im Kontext von Vernunftgebrauch und Wahrheitssuche blieb sodann vorherrschend bis zum 17. Jahrhundert, als durch den von René Descartes herbeigeführten radikalen Paradigmenwechsel der Zugang zur Wahrheit allein von der *richtigen Methode* abhängig gemacht wird. Erst nach René Descartes entstand der Typos von Wissenschaftsspezialist, von welchem die Beherrschung der Methode seines Fachgebietes unumgänglich erwartet werden musste. Vgl. hiezu Paul Veyne, Die griechisch-römische Religion. a.a.O., 110 ff.

73 Vgl. Euripides, Hipp, in: Sämtliche Tragödien und Fragmente, Band 5 (Tusc), in: E. Buschor/G.A. Seeck, München 1977, 1437 ff. 70.

kann dies als ein zum Ausdruck gebrachter Anfang der Verflechtung von Religion (und Philosophie) mit einer asketischen und sexualfeindlichen Moral bestimmt werden. Hippolytos‘ Ethos verkörpert die Ästhetisierung und das Ideal einer progressiven Vereinheitlichung des Ichs, welche im Platonismus zur Etablierung der *Idee* führen wird. So wie die für die olympischen Spiele trainierenden und ebenfalls abstinent lebenden Athleten muss sich auch der Denker über die Welt der Sinne erheben, um zu den *geistigen* Freuden gelangen zu können.[74] Daraus wird bereits ersichtlich, dass sich die verschiedenen asketischen Richtungen gerade in der Ablehnung der Sexualität zusammenfanden. Aufgrund ihrer geringen Kontrollierbarkeit führe die Sexualität zu schwierigen Situationen und kompromittierenden Verwicklungen mit den Mitmenschen und der Gesellschaft. Die Sexualität zerstöre das ideale Selbstbild, sodass die Anhänger eines solchen Menschenbildes unter ihrem eigenen sexuellen Verlangen leiden. Nach dieser Lebensauffassung gehöre die menschliche Sexualität keineswegs zu den Leistungen der Kultur.

Es ist hier eine Weltanschauung und eine Lebensorientierung vorgezeichnet, die in der Christentumsgeschichte prägend werden wird. Es ist eine ideale Gesellschaft vorgezeichnet, die zu Askese verpflichtet, was nur durch ein sublimes Octroi entsprechend repressiver Züge möglich ist. Modern gesprochen handelt es sich um eine ausgesprochen subtile Ideologisierung und Dämonisierung der Sexualität, mit welcher umzugehen das Vermögen fehlt. Eine solche ideologisierte Form von Askese wird dann den übrigen Gesellschaftsmitgliedern als Ideal vor Augen geführt. Andere Verhaltensmuster werden dämonisiert. Eine solche Lebenseinstellung kann dazu führen, dass sich die Inhaber „gehobener“ Berufe, welche den sogenannten „ganzen Mann“ erfordert, den trivialen Pflichten eines Familienvaters entziehen zu müssen glaubten, um ein echter, abstinenter Junggeselle sein zu können. Die später einsetzende christliche Askese wird diese ideltypischen Verhaltensweisen nuancieren und erweitern, indem sie eine wichtige Funktion in der Bekämpfung des Dämons „Fleisch“ erhält.[75]

---

[74] Vgl. Paul Veyne, Die griechisch-römische Religion, a.a.O., 110.

[75] Vgl. Marcus Tulllius Cicero, Hortensius. Cicero erklärt, dass die körperliche Lust das Denken und die Aufmerksamkeit ausschaltet. Diese Konzeption einer idealen Persönlichkeit wird einige Jahrhunderte später durch Vermittlung des Aurelius Augustinus wirkmächtig vom Christentum rezipiert werden. Euripides, Hipp, a.a.O., 747 ff. Aurelius Augustinus, Selbstgespräche 1, 17. „Nichts vertreibt einen männlichen Geist mehr aus seiner Festung als die Reize einer Frau und der körperliche Kontakt mit ihr.“ Dies sagt Augustinus, während er über die Erkenntnis Gottes und der Seele reflektiert. P. Brown, Die Gesellschaft und das Übernatürliche (deutsche Übersetzung aus dem Englischen: Society and the Holy in Late Antiquity, Berkeley/Los Angales 1982), Berlin 1993.

Diese Eigenschaften des neuen Homo religiosus, welche den ganzen Lebensablauf bestimmten, charakterisierte den mit dem *Priesteramt* verbundenen Lebensstil Denn die im ständigen Kontakt mit dem Heiligen stehenden Priester waren selbstredend von diesen Eigenschaften und neuen Prinzipien geprägt. Allerdings gilt es zu beachten, dass die Priester zugleich *homines oeconomici* waren und blieben. Sie konnten trotz ihrer Überzeugung, im Auftrag des Gottes zu handeln, auch Gewinne maximieren, zumal ihnen ein bestimmter Teil der dargebrachen Opfer zustand. Diese wurden von ihnen wiederverkauft, sodass sie den einschlägigen Gewerbetreibenden (wie Fleischhauern und ähnlichen Berufen) Konkurrenz machen konnten.[76]

2.2.1 Trennung von Religion und Moral als Charakteristikum der griechisch-römischen Religion

Die antike Religion, insbesondere jene der Römer, hatte für das individuelle Schicksal des einzelnen wenig Trost anzubieten. Andererseits war die Religion frei von Missionszwang (Proselytentum), moralischen Geboten und Verboten, na tionalpolitisch-messianischen Potentialen und vor allem und insgesamt von jeglicher Form der Intoleranz. Nach außen manifestierte sich die Religion in Ritualen, insbesondere in den Initiations- und Übergangsriten. Eine wesentliche Mitursache für das Freisein jeglicher Form von Intoleranz war gewiss der Umstand, dass die Priester in keiner Epoche den Versuch unternahmen oder auch in der Lage gewesen wären, politischen Druck auszuüben oder eine Form von Theokratie aufzurichten. Dies kommt besonders deutlich in der römischen Institution des sogenannten *rex sacrorum* zum Ausdruck, welcher in formaler Hinsicht die religiösen Funktionen des ehemaligen Königs ausübte, aber faktisch von dem nachrangigen und politisch verantwortlichen Pontifex Maximus abhängig war.

In der archaischen und klassischen Periode Griechenlands und Roms gingen Religion und Moral keine Verbindung ein, sodass dieses kulturell-soziale Phänomen als ein gemeinsames Charakteristikum von griechischer und römischer Religiosität begriffen werden kann: Es gab die allgemeine öffentliche Pflicht zur

[76] Vgl. Paul Veyne, Die griechisch-römische Religion, a.a.O., 112, Theodor Mommsen, Römisches Strafrecht, Leipzig 1899, 700.

Verehrung und Anbetung heiliger Wesen (Götter) und entsprechende Pflichtverletzungen bargen das Risiko des in Unglücken sich Ausdruck verschaffenden Zornes der Götter.

Aber: Die Religion implizierte keineswegs die Errichtung eines Moralsystems von Geboten und Verboten. Es wurde vielmehr von einer an sich existierenden Moral ausgegangen: Die griechische und die römische Religion der archaischen und klassischen Zeit war *keine Heilsreligion*. Die antike Religion der Römer und Griechen ging von einer per se existierenden Moral aus, zu deren Schutz man die Götter anrufen konnte. Generell aber blieb das Verhältnis zwischen den Göttern und den Menschen deren Privatangelegenheit. Frömmigkeit bedeutete eine Tugend unter anderen. Jedenfalls war die Religion in keinem Zeitpunkt dieser Epoche darauf aus, die Gewissen der Schuldigen zu belasten (Drohung mit ewiger und furchterregender Verdammnis). Die Ursache für allfällige Ängste und Gewissensbisse (Furcht vor den Göttern) lag vielmehr darin, dass man ein gefordertes Ritual nicht oder nicht ausreichend erfüllte (Nichterfüllung eines Gelübdes, Versäumung eines Opfers oder Defizienz im Vollzug des Ritus).[77] Die *Frömmigkeit* bestand darin, den Göttern – *aus welchem Grunde immer, sei es aus Liebe oder sei es aus Berechnung oder Vorsicht* – die ihnen geschuldeten Ehrerbietungen in Gestalt von vorgeschriebenen Ritualen zu erweisen, wobei diese Rituale performative Akte waren.

2.2.2 Gerechtigkeit und Gewissen ohne Götter

Eine Heils- und Erlösungsreligion bringt eine Moral hervor und bestimmt diese inhaltlich. Die griechische und die römischen Religion der archaischen und klassischen Zeit waren keine Heilsreligion. Die Gerechtigkeit, deren Verwirklichung und die Ansprüche und Forderungen des subjektiven Gewissens sind von den Göttern unabhängig.

Die griechischen und römischen Götter sind keine Gesetzgeber im Sinne des jüdisch-christlichen Gottes, welcher Moses auf dem Sinai die Gesetzestafeln übergab. Für den Homo religiosus romanus et graecus verstehen sich die Gerechtigkeit und die daraus resultierenden Gebote und Verbote von selbst, zu

[77] Vgl. Robert Muth, , Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 213 - 214.

deren Erzeugung und Vorschreibung es keiner Götter bedarf. Die als gegeben und als selbstverständlich vorausgesetzte Gerechtigkeit bedarf nicht der transzendenten Verankerung durch irgendwelche Götter. Dieser Verstehenshorizont von Religion und Moral wird im 5. vorchristlichen Jahrhundert exemplarisch und parte pro toto bei Sophokles in der Tragödie „Antigone“ thematisch dargestellt.[78] Antigone hat trotz des Tyrannenverbotes ihren Bruder, welcher als Vaterlandsverräter galt, begraben und sich dabei auf das sich selbst verstehende und jeden Menschen einleuchtende Gebot berufen, den toten Angehörigen die letzte Ehre zu erweisen. Zu einem solchen Gebot bedarf es keines Gottes, der den Menschen aufklären müsste, dass und auf welche Weise man seine Angehörigen zu bestatten hat, um ihnen dadurch Ehre zu erweisen. So gesehen zeigt Antigone den elementaren Konflikt zwischen den heiligen Begräbnisvorschriften und den menschlichen Gesetzen, die sich auf Götter berufen, exemplarisch auf. Zugleich verkörpert Antigone das heilige und subjektive Gewissen, dem stets zu folgen ist. Hierbei ist strengstens zu beachten, dass Antigone zur Vernehmung der Stimme des Gewissens und zu dessen Befolgung keiner Götter bedarf.

Wichtig in diesem Zusammenhang ist der Umstand, dass eine solche aufbrechende Freilegung von *götterunabhängiger* Gerechtigkeit und subjektivem Gewissen im 5. vorchristlichen Jahrhundert im griechisch-römischen Bereich ermöglicht und begünstigt wurde durch eben diese griechische und römische Religionsvariante, welche von Anfang an in der archaischen und klassischen Periode niemals darauf angelegt war, in ideologisierend-moralischer Weise die Gewissen der Schuldigen zu belasten, indem mit ewiger Verdammnis gedroht wurde.[79]

---

[78] Vgl. Sophokles, Antigone, 74 ff.; 447 ff.; 456 ff, übersetzt von W. Kuchenmüller, Stuttgart 1955.

[79] Ebd., Marcus Tullius Cicero, De legibus, a.a.O., I, 15, 42; Max Kaser, Das römische Privatrecht, München 1971, Band 2, 60 - 63. Von Cicero wurde insbesondere herausgestellt, dass das Naturgesetz stets im Einklang mit der Natur steht und es nicht deshalb gelte, weil es aus einem Zufall oder aus einer Übereinkunft bei allen Völkern hervorgehe. Es ist erstaunlich in diesem Kontext, dass Cicero ausdrücklich auf Sophokles, Antigone, 456 ff. rekurriert. Auch das römische Rechts spricht gelegentlich bereits von Naturrecht (natürliches Recht). So ist beispielsweise den Sklaven, obwohl aufgrund ihrer Rechtlosigkeit ihre Verwandtschaftsbeziehungen rechtlich nicht anerkannt waren, dennoch der Inzest unter Berufung auf die „natürliche Verandtschaft“ verboten. Obwohl die Legitimität der positiven Gesetze in der römischen Rechtsprechung nicht angezweifelt worden war, wurde dennoch auf der Ebene der Philanthropia das natürliche Recht, welches selbstredend keine Sklaverei kennt, entgegenstellt.

2.2.3 Differenz zwischen dem Gott der Griechen und Römer und dem (monotheistischen) Gott der Juden, Christen und Muslime

Der monotheistische Gott der abrahamitischen Religionen ist im Verstehenshorizont der an ihn Glaubenden ein allmächtig-gigantischer, allwissender und zugleich barmherzig-liebender transzendenter Gott. In Antithetik dazu existieren die antiken Götter generell in derselben Welt wie die Menschen, sind ebenfalls Geschöpfe der Natur, körperliche Lebewesen und bilden eine der *drei* die Natur bevölkernde geschlechtliche Wesen. Jede Gottheit ist entweder weiblich oder männlich oder allenfalls ursprünglich androgyn.

– Die *Tiere* sind sterblich und ohne Vernunft.
– Die *Menschen* sind sterblich, aber vernunftbegabt.
– Die *Götter* sind sowohl unsterblich als auch vernunftbegabt.

Es gibt selbstredend daneben auch Zwischenstufen wie beispielsweise die Heroen (Halbgötter). Die antiken Götter sind prinzipiell nicht besser als die Menschen aber erheblich mächtiger. Die Götter bilden wie die Menschen eine vernunftbegabte lebendige Spezies. Die Götter nehmen zwar am Leben der Menschen gelegentlich Anteil, können deren Schicksal beeinflussen, hegen jedoch keine entscheidend-leidenschaftliche Beziehung zu den Menschen – wie im Fall des jüdisch-christlichen Gottes. Es ist auch keine primordiale Aufgabe der Götter, Moral und Tugend zu lehren und für die Durchsetzung von Gerechtigkeit zu sorgen. Sie sind im wahrsten Sinn des Wortes *anthropomorphe* Götter, die keineswegs und unbedingt das Absolute und das Unendliche repräsentieren. Götter und Menschen teilen als Bewohner derselben Welt selbstredend auch dieselbe Moral. Diese Moral ist allerdings selbstverständlich und existiert unreflektiert. Die Gerechtigkeit ist so gesehen eigenständig und so natürlich wie die Abfolge der Jahreszeiten – eben eine Schwester dieser Jahreszeiten.[80] Mit anderen Worten, Götter und Menschen befanden sich hinsichtlich Gerechtigkeit und Moral auf derselben Stufe. Im Fall des Muttermörders Orest wiesen die uneinigen Götter den gegenständlichen Gerichtsfall sogar einem menschlichen Gericht, nämlich dem Areopag in Athen, zu.[81]

---

[80] Vgl. Hesiod, Theogonie, 901 ff.

[81] Vgl. Aischylos, Eumeniden. Die Tragödien und Fragmente, übertragen von J.G. Droysen, durchgesehen und eingeleitet von W. Nestle, Kröner/Klett, Stuttgart 1944, 94 ff.; 179 ff.; 235 ff.; Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie, Quellen und Deutung, Verlag Anaconda, Köln 2008 (Nachdruck – 1960, 1955/Rowohlt Verlag), 113 - 116.

Erst als im Zuge der griechischen „Aufklärung“ die Götter zu metaphysischen Wesen und Tugendmodellen wurden, war dies eine entscheidende religiöse Revolution (zumindest innerhalb der gebildeten Eliten). In diesem geistigen und philosophischen Umfeld begann auch der *Aufstieg von Zeus zum obersten Gott*, welcher immer mehr für den Gott schlechthin stand. Dieser männliche Gott Zeus wurde auf diese Weise als der größte aller Götter zum Vater der anderen Gottheiten und der Menschen.[82] Bisher galt die Identität von Naturgesetz und Moralgesetz und fielen die Universalität des Rechtes mit der Universalität des Faktischen zusammen, sodass das Sein und das Gute eine Einheit bildeten. In der Götterwelt des Hesiod sind eben die Gerechtigkeit und die Jahreszeiten Schwestern. In dieser Götterwelt ist allerdings Zeus der Vater dieser Schwestern. Von dieser Position aus gelang es dem Göttervater Zeus *Vater der Gerechtigkeit* zu werden.[83] Dies hatte religions- und kulturgeschichtlich wirkmächtige Folgen: Zeus (oder die Götter schlechthin) können nunmehr als transzendentales Fundament und als Garanten sowohl der physikalischen als auch der moralischen Ordnung der Welt auftreten, wodurch die bisherigen nicht hinterfragte Evidenz der Natur obsolet wurde. Dieser religiösen und philosophischen Denkfigur liegen ein latenter, gelegentlich bereits manifester Monotheismus und/oder systematischer Monismus zugrunde.[84]

Diese zuletzt aufgezeigte religiöse und geistig-revolutionäre Entwicklung setzte in nuce schon in Hesiods „Werke und Tage“ ein, in welchem Epos bereits das Theologumenon der Vergeltung und Belohnung der bösen und guten Taten durch die Götter etabliert wird. Nach Hesiod hat jeder das Leben, das er verdient, und jeder bestimmt durch sein Verhalten sein Schicksal. So werden der Untergang des Prometheus und des sogenannten Silbernen Geschlechtes als gerecht und verdient bezeichnet, wobei Zeus als gerechter Richter angeführt wird.[85]

In Antithetik dazu wird in Homers Ilias von Zeus den sterblichen Menschen Gutes und Böses noch vollkommen willkürlich zugeteilt, indem er in zwei Fässer greift.[86]

---

82 Vgl. Paul Veyne, Die griechisch-römische Religion, a.a.O., 52.

83 Ebd.

84 Diese Entwicklung im griechisch-römischen Raum ist bemerkenswert. Denn der jüdische Ein-Gott-Glaube war noch lange Zeit hindurch die Monolatrie eines Gottes, welcher keineswegs der ausschließlich einzige, sondern zutiefst eifersüchtig auf die Götter der anderen Völker war. Vgl. hiezu: Paul Veyne, Die griechisch-römische Religion, a.a.O., 53

85 Vgl. Hesiod, Werke und Tage (Übersetzung: O. Schönberger), 6, 219, 229, 239 – 280.

86 Vgl. Homer, Ilias, 16, 364; 24, 527 – 533.

2.2.4 Das nichtintegrierbare Neue des Christentums

Die tiefverwurzelten religiösen Vorstellungen des antiken Menschen basierten die ganze Antike hindurch auf friedfertiger Toleranz und Anerkennung andersgläubiger und andersdenkender Menschen und Gruppen. Jedem Volk innerhalb des Imperium Romanum wurde Kult und Verehrung ihrer je eigenen Götter selbstredend zugestanden. Insofern herrschte durchaus – um den modernen Rechtsbegriff zu verwenden – Religionsfreiheit. Mit anderen Worten, die Götter der Griechen und Römer waren keineswegs „eifersüchtig". Es herrschte sogar – wiederum nach modernen Kriterien – eine durchaus großzügig gehandhabte Religions- und Bekenntnisfreiheit.[87] Die römischen und griechischen Obrigkeiten prüften nur die (äußere) Kultausübung (Rituale) hinsichtlich ihrer Verträglichkeit mit der öffentlichen Ordnung – so wie auch gegenwärtig in den modernen, dem rechtsstaatlichen Standard entsprechenden Staaten.

Eine wichtige Doktrin im Imperium Romanum war allerdings das rechtliche und faktische Institut der *mos maiorum.* Generell kann gesagt werden, dass mos maiorum eine entsprechende Integration der Zugewanderten und Konvertierten in Staat und Gesellschaft bedeutete und auch allgemein erwartet wurde. Es gab keinerlei Abneigung gegen Zugewanderte und Fremde oder Furcht vor neuen Religionen. Aber: Es herrschte allgemein eine Abneigung gegen das Anormale und Unklassifizierbare. Man erwartete von allen einen sogenannten „Roman way of life", und wer diesen Erwartungen nicht entsprach, war prinzipiell verdächtig.[88]

Die Christen nun gehörten zum Imperium Romanum, ohne dass sie bereit gewesen wären, diesem erwarteten Roman way of life voll zu entsprechen.[89] In partieller Übernahme der Arkandisziplin der Mysterienkulte mieden sie überwiegend die Gesellschaft der Nichtchristen, nahmen an den allgemeinen Festen, Kulten und Spektakeln nicht teil[90] und verehrten auch keine *nationalen* Gottheiten oder einen *nationalen* Gott. Im letztgenannten Faktum unterschieden sich

---

[87] In seiner polemischen Schrift gegen die Christen beschrieb Celsus diese traditionelle Großzügigkeit des römischen Staates den Religionen gegenüber durchaus objektiv richtig. Vgl. Origenes, Contra Celsum, in: BKV^2 (P. Kretschmer) VI, 40 ff.; RAC 2, 954 – 965. Die Schrift des Celsus „Alethes logos" ist verloren gegangen und indirekt rekonstruiert durch die Origines-Schrift „Contra Celsum".

[88] Vgl. Theodor Mommsen, Römisches Staatsrecht, Leipzig ^{3}1887, Band II, 579 ff.; Marcus Tullius Cicero, De legibus, a.a.O., 2, 17, 42 – 44.

[89] Vgl. Diognet-Brief 5.

[90] Vgl. Tacitus Publius Cornelius, Annales 16, 28; 16, 22, in: Publi Corneli: Taciti libri, quae supersunt. Ed. E. Koestermann, Leipzig 1970.

die Christen entscheidend auch von den Juden. Die jüdische Religion war stets eine religio licita, weil ihr Gott Jahwe einem bestimmten Volke, nämlich dem Volk der Juden, einwandfrei zugeordnet werden konnte. Der Gott der Christen jedoch erhob von vornherein den Anspruch, alle anderen Götter und sohin auch die nationalen Götter der Römer zu ersetzen. Alle anderen Götter waren nach der allgemein bekannten Überzeugung der Christen Götzen. In diesem Kontext ist von Bedeutung, dass in dem Zeitraum ab der Verurteilung des Sokrates wegen angeblicher Gottlosigkeit (asebie) bis in die Regierungszeit Konstantins des Großen zwei große und sich teilweise konkurrierende religiöse Vorstellungshorizonte vorherrschten: Zum einen wurde großer Wert auf die Respektierung der Beziehungen der Menschen zu ihren Göttern als Privatsache gelegt. Zum anderen aber wähnte sich die Gemeinschaft als Ganzes durch die Gottlosigkeit eines Mitgliedes bedroht.[91] So gesehen war das Christentum aufgrund der Verweigerungshaltungen der Mehrheit seiner Mitglieder eine nicht integrierbare Religion im Römischen Reich. Das Christentum war über den inhaltlichen Status als Heils- und Erlösungsreligion hinaus eine solche Religion, mit der sich ihre Mitglieder hundertprozentig identifizierten, was zugleich implizierte, dass die auch nur geringste Abweichung in Lehre und Kult als Angriff auf diese Identität und die Moral gewertet wurde. Dem völlig natürlichen und niemals hinterfragten religiösen Selbstverständnis der Römer und Griechen widersprach dieses Verhalten den anderen Göttern gegenüber, woraus sich die bald einsetzenden Verfolgungen (und Märtyrertode vieler Mitglieder) erklären. Zusätzlich hatten die teilweise gewaltsamen Konflikte innerhalb des Christentums zwischen der Orthodoxie und den verschiedenen Häresien darin ihre Ursache.[92]

Entscheidend kommt noch hinzu, dass das Christentum im Gegensatz zur griechisch-römischen Religion das ausdrückliche *Bekenntnis* des Glaubens betonte. Während sohin der Glaube der Griechen und Römer sich im Tun, nämlich im Vollzug des richtigen Kults Ausdruck verschaffte, beharrten die Christen auf dem exakten Bekenntnis des genau festgelegten Symbolons. Die Religion der Römer und Griechen war so gesehen ein Bündel von Praktiken, in welchen be-

---

[91] Vgl. Tertullian, Apologeticum. Verteidigung des Christentums, Lateinisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Carl Becker, München 1992 40. Die Christen wurden aufgrund ihrer Arkandisziplin als Gottlose gefürchtet, weil sie durch die Verweigerung des staatlichen cultus deorum den Zorn der Götter gegen die Gesamtgesellschaft – nach dem Verständni der Nichtchristen – verursachten. Nach Tertullian wurden die Christen bei jedem Unheil zu „Sündenböcken“ (im wahrsten Sinn des Wortes). Der Spruch lautete: „Die Christen zu den Löwen.“

[92] Vgl. Michel Foucault, Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt – Berlin – Wien (= deutsche Übersetzung durch W. Seitter; frz. L’ordre du discours. Lesson inaugurale au Collège de France 1982, Paris 1971, 29 ff. Nach Michel Foucault sind Orthodoxie und Häresie essenzielle Elemente von religiösen Gruppen wie dem Frühchristentum, und zwar unabhängig von allfälligen Fanatismen.

stimmte Überzeugungen und Vorstellungen – wenn überhaupt – nur untergeordnete Bedeutung hatten. Der Glaube war einfach selbstverständlich und nicht hinterfragt. Ganz anders bei den Christen: Für sie war der Glaube ganz und gar keine Selbstverständlichkeit, sodass diese neue Religion nicht nur praktiziert, sondern und insbesondere auch bekannt werden musste. Denn das (neue) Christentum war und ist eine *bekennende* Heils- und Erlösungsreligion.[93]

Die Religion der Griechen und Römer in der archaischen und klassischen Epoche war keine genuin-selbständige Quelle moralischer Normen. Es gibt keine spezifische Moral, die aus der antiken Religion der Griechen und Römer ableitbar wäre. Die antike Religion entwickelte sohin keine eigene Moral. Die von den Ahnen ererbten Moralvorstellungen wurden als selbstverständlich übernommen und nicht hinterfragt. Mit anderen Worten, man hat sich der praktischen Vernunft der Zeitgenossen angeschlossen.[94] Die Abkünftigkeit der griechischen und römischen Moral bis zum Ende der klassischen Epoche liegt jedenfalls nicht in der Religion. Die antike Religion bot zwar einen gewissen Schutz und eine bestimmte Legitimität für die Moral, obgleich diese kein Produkt der Religion war. Gerade dieser Umstand steht in Zusammenhang mit dem unbestrittenen Phänomen, dass die antike Religion eben keine Heils- und Erlösungsreligion war. Die Korrelation zwischen diesen beiden relativ selbständigen kulturellen und sozialen Phänomenen ermöglichte für viele Jahrhunderte eine außergewöhnliche Toleranz und ein friedvolles Nebeneinander in Religionsangelegenheiten im gegenständlichen Kulturraum. Diese Umstände scheinen auch die Bedingungen für die Möglichkeit gewesen zu sein, dass sich sukzessive ein vernunftbegründeter latenter Monotheismus und teilweise Monismus auf der religiösen Ebene entwickeln konnte.

Die gleichzeitige und spätere Rezeption und Adaptierung der sogenannten orientalischen Mysterienkulte haben in diesem religiösen Verständnishorizont der Griechen und Römer ihre Voraussetzung. Es scheint geradezu das Proprium der gewaltigen antiken Kulturleistung gewesen zu sein, die relativ problemlose Integration fremder Kulturen und insbesondere fremder Religionen (Mysterienkulte) nicht nur bewältigt zu haben, sondern daraus eine neue Qualität und eine neue Gesamtgestalt von Kultur, Moral und Religion geformt zu haben.[95]

---

[93] Vgl. Michel Foucault, Dits et Ecrits, Band 2, Paris 1984, 1623 ff.

[94] Vgl. zum Ganzen: auch: Hans Küng, Christsein, München 1974, 532 ff.

[95] Vgl. Joseph Ratzinger, Prinzipien christlicher Moral, a.a.O., 45 – 56; Paul Veyne, Die griechisch-römische Religion, a.a.O. (Titel der französischen Originalausgabe: Paul Veyne, Culte, piété et morale dans le paganisme gréco-romain, in: Paul Veyne, L'Empire gréco-romain, Paris 2005, 419 – 543), 13-23.

3. METHODE UND AUFBAU DER ARBEIT

3.1 METHODE

Aus vorgängiger Einleitung ergibt sich das *Erkenntnisinteresse* der gegenständlichen Arbeit: Es wird zum einen der Versuch unternommen, Grundcharakteristika der griechischen und römischen Religion in den Blick zu bekommen und die Ursachen für die „erfolgreiche“ Ausbreitung und Rezeption der sukzessive gräzisierten und hellenisierten orientalischen Mysterienkulte aufzuspüren. Zum anderen wird in diesem räumlich-zeitlichen Kontext die Genese des Christentums und dessen Institutionalisierung und Glaubensdeutung gegenübergestellt, wobei die dogmatischen Glaubensaussagen und Deutungsparadigmata im Hinblick darauf untersucht werden, ob und inwieweit sie denkerisch und gestaltungsmäßig in Sakrament und Ritual vorzugsweise durch die hellenisierten Mysterienkulte vorgeprägt und mitgeprägt wurden. Exemplarisch soll dies für den Kybele-Attis-Kult aufgezeigt werden.

Die zentrale Glaubensaussage des Urchristentums, dass der Hinrichtungstod Jesu (und dessen Auferweckung) für die Menschheit (für uns) relevante Heilsbedeutung hat, musste von den Lehrern des Urchristentums in der Sprache und Grammatik des Verstehenshorizonts der antiken Welt des Imperium Romanum verkündet und expliziert werden. Diese Notwendigkeit wird sogleich dadurch einleuchtend, dass die Heilsbedeutung des Kreuzigungstodes Jesu für die Menschheit mittels des raum-zeitlich alternativlosen und daher notwendigen Deutungsmodells des stellvertretenden Sühneopfertodes für den damaligen Verständnishorizont, welcher durch die griechische und römische Religion sowie durch die hellenisierten Mysterienkulte geprägt und bestimmt war, nachvollziehbar erzählt wurde (werden konnte/musste). Mit anderen Worten, die zentrale Glaubensaussage und Rede von der relevanten Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu für die Menschheit ist eine Kreuzestheologie. Um im zeitlich-räumlichen Umfeld überhaupt und prinzipiell „satisfaktions-“ und rezeptionsfähig zu werden, musste die staurologisch Rede in der geschichtlich-kontingenten Form der Opfertheologie transportiert werden (das wirkungsgeschichtliche Implikat der allgemeinen und dogmatisierten Identifizierung von staurologischer und Opfertheologie ist im Rahmen dieser Arbeit nicht im Detail zu erörtern). Denn die ganze religiöse Umgebung des Neuen Testaments war von der Vorstellungswelt des Opfers und des

Opferkults geprägt, sodass dieser Verständnishorizont auch Eingang ins Neue Testament finden musste, obwohl der Opfertod Jesu nur eine Variante (von mehreren möglichen) des soteriologischen Interpretaments ist, um die christologische Heilsbedeutung zur Sprache zu bringen. Im gegenständlichen Zusammenhang soll ersichtlich gemacht werden, dass dieses zentrale christlich-dogmatische soteriologische Reflektieren und Reden über den Opfertod Jesu Christi einerseits durch die Denkstrukturen und religiösen Rahmenbedingungen der Antike unschwer expliziert werden kann, andererseits die Sühneopfertod-Kategorie nur ein (von mehreren) Interpretament ist, um die Heilsbedeutung von Hinrichtungstod und Auferweckung Jesu adäquat zur sprachlichen Darstellung zu bringen.[96]

Erkenntnisinteresse impliziert im gegenständlichen Kontext das Verstehenwollen religiös-kultureller Ereignisse, deren Deutung im raum-zeitlichen Verstehenshorizont des Ereignisses und deren Transformationen in anderen Verständnishorizonten. Um der damit gegebenen tendenziellen Gefahr der Ideologisierung des eigenen Verstehenshorizonts vorzubeugen, gilt es zu wissen und zu beachten, dass das Verstehen schon immer von dem her bestimmt ist, worauf es sich richtet. Mit anderen Worten, Verstehen selbst ist immer durch die Wirkungsgeschichte selbst vermittelt und bestimmt (durch Tradition, Vorverständnis und auch Vorurteile).[97]

Die Schwierigkeit des Erkennens von Kausalitäten und Zusammenhängen religiöser und kultureller Handlungsabläufe, Transformationen und Denk- und Deutungsmodellen sowie der Differenzen von Interpretamenten und Interpretanda ergibt sich daraus, dass völlige Abstraktion von den eigenen Vorverständnissen und Aufgehen im geschichtlich-kontingenten Ereignis und/oder Denkstruktur einerseits und Einnahme einer transzendenten Position für sich bezüglich des zu Untersuchungen andererseits prinzipiell nicht möglich (aber auch nicht notwendig) sind. Die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens vergangener Denkstrukturen und Reflexionsmodelle überhaupt kann nur in dem Versuch bestehen, die *Fragen* zu rekonstruieren, auf welche das Denken und Reflektieren der historischen Protagonisten die jeweiligen Antworten waren, wobei einschränkend beachtet werden muss, dass die tatsächlichen Ereignisse das Handeln, das Denken

---

[96] Andererseits gilt es zu beachten: Von der Heilsbedeutung des Todes Jesu zu sprechen, heißt, von diesem Tod so zu sprechen, dass das zur Sprache kommt, was das Neue Testament von ihm zu sagen sucht, wenn es ihn als Sühnopfer zur Sprache bringt. Vgl. hiezu: Ingolf Dalferth, Der auferweckte Gekreuzigte. a.a.O., 271.

[97] Vgl. Hans Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1990, 354 – 360.

und Reflektieren nicht immer mit den subjektiven Sinnentwürfen und Überzeugungen (Motivationen) der geschichtlich-kontingenten reflektierenden und handelnden Protagonisten übereinstimmen müssen. Mit anderen Worten, die subjektiven religiösen oder kulturellen Sinnentwürfe, hervorgehend aus und geprägt durch kontingente religiöse Verstehenshorizonte, müssen nicht mit den sich aus den tatsächlichen versteinert-dogmatischen Denkschemata ergebenden Sinndeutungen übereistimmen.[98] Diese Differenz von wirkungsgeschichtlicher Vermitteltheit der eigenen Vorverständnisse und der eigenen Vorurteile und Denkgewohnheiten (subjektive Denkungsart/Denkstruktur) ist daher ins Bewusstsein zu heben und zu wissen.

Neben dem offen zu legenden Erkenntnisinteresse ist der gegenständlich angewandten Methode das *ideologiekritische Moment* inhärent: Unter Ideologiekritik[99] ist eine Verstehenslehre (Hermeneutik) gemeint, gemäß welcher jede Erkenntnis von einem Interesse vorangetrieben wird, welches den Interpreten von religiösen, geschichtlichen und kulturellen Ereignissen und/oder deren Deutungen bewusst sein muss, um es am zu untersuchenden und zu interpretierenden Religions- und Kultphänomen zu dechiffrieren. Verstehen ist sohin die Vermittlung der Vergangenheit mit der Gegenwart des Interpreten. Ereignisse (wie das Christusereignis und/oder die Rezeption von orientalischen Mysterienkulten in Griechenland und im Imperium Romanum) und deren Deutungen sind nur zu verstehen, weil man schon immer von deren Wirkung in Anspruch genommen ist, was nach Hans Georg Gadamer begrifflich mit *wirkungsgeschichtlichem Bewusstsein* umschrieben wird. Dies bedeutet: Wenn der (heutige) Interpret die Fragen, auf welche die überlieferten Ereignisse und deren Deutungen die Antworten wären, zu rekonstruieren versucht, dann muss er den damit bezeichneten historischen Verständnishorizont fragend transzendieren.[100]

---

[98] Vgl. Hans Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, a.a.O., 334 – 344.

[99] Der Begriff *Ideologie* hatte zunächst eine positive Konnotation und wurde 1796 von Destutt de Tracy als sogenannte neue Grundlagenwissenschaft zur Erklärung ideellen Verstehens und zur Hervorbringung sogenannter richtiger Ideen eingeführt. Ab 1800 erhält der Begriff Ideologie durch Napoleon den Charakter eines Schimpf- und Kampfwortes. In letztgenannter Bedeutung wird das Wort von der *Ideologiekritik* verwendet, um die Wahrheit oder behauptete Wahrheit von Deutungen menschlicher und gesellschaftlicher Phänomene sowie die Richtigkeit bestimmter gesellschaftlicher Institutionen zu bestreiten und zu hinterfragen.
Auf diese Weise kann Ideologiekritik die eigentlichen Interessen und Herrschaftszwecke, die in verschleierter Form den politisch-gesellschaftlichen Regelkomplexen und Deutungsrepertoires zugrunde liegen, aufdecken. Allerdings steht die Ideologiekritik selbst permanent in der Gefahr, zur Ideologie zu mutieren, wenn sie diese Regelkomplexe und Deutungsrepertoires moralisch-wertend durch eigene ersetzt – siehe auch Baruzzi, A., in: StL (= Staatslexikon, hg. von der Görres-Gesellschaft), Bd. 3, Freiburg ^{7}1985 – 1993, 28 - 32.

[100] Vgl. Hans Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, a.a.O., 356.

In der gadamerschen Verstehenslehre, welcher sich die gegenständliche Arbeit verpflichtet weiß, ist von zentraler Bedeutung die *hermeneutische Funktion des Zeitabstandes*. Denn erst aus der Distanz und sohin in einem weiteren Horizont, in dem sich das Ereignis ausgewirkt und darin ausgelegt hat, zeigt ein Ereignis in seinen schriftlichen und sprachlichen Objektivationen seinen eigentlichen und volleren Sinn. Damit wird die hermeneutische Figur der sogenannten „*Horizontverschmelzung*“ aufgezeigt. Mit diesem Begriff wird zum Ausdruck gebracht, dass die je verschiedenen historisch-kontingenten Welten mit einander fremden Erfahrungs- und Verständnishorizonten einander begegnen und schließlich zur Einheit gebracht werden können und müssen. Dieses impliziert: Ohne meine eigene Verständniswelt aufzugeben, kann und muss ich die mir bis dato fremde Verständniswelt in mein eigenes Verständnis aufnehmen, sodass die *beiden Verständnishorizonte* verschmelzen, wodurch wiederum mein eigener Verständnishorizont erweitert und zugleich bereichert wird.

Die Bedingung der Möglichkeit eines solchen Verschmelzens von zunächst fremden Verständnishorizonten ist das Phänomen der *Wirkungsgeschichte*. Damit wird ausgesagt, dass sich ein Ereignis (Ereignisobjekt) der fernen Vergangenheit in der folgenden Geschichte auswirkt, indem es sich auslegt oder ausgelegt wird und umgekehrt. Erst in der Wirkungsgeschichte entfaltet sich der eigentliche und vollere Sinn des Geschehenen. Diesem ganzen Verstehenssystem liegt wiederum der wichtige Grundsatz des sogenannten *hermeneutischen Zirkels* zugrunde, darin bestehend, dass das Einzelne im Ganzen und das Ganze aus dem Einzelnen zu verstehen ist – eine Art hermeneutische Dialektik. Im Rahmen dieses Grundsatzes erhält auch das *Vorurteil* als geschichtlich überkommenes und noch nicht reflektiertes Vorverständnis positive Bedeutung.[101]

Die gegenständliche Arbeit weiß sich in ihrem methodischen und interpretativen Vorgehen sowohl der in den wesentlichen Punkten aufgezeigten gadamerschen Hermeneutik als auch der habermas’schen ideologiekritischen Verstehenslehre verpflichtet. Durch das Wissen, dass in beiden hermeneutischen Systemen die Wahrheitsfrage nicht releviert wird, kann auch die Gefahr einer allfälligen Ineinssetzung von wirkungsgeschichtlich Erkennbarem und Wahrheit von vornherein gebannt werden.

In der Interpretation und Bewertung religiöser und historischer Quellen ist stets zu beachten, dass diese Quellen vielfach auf *systematisch verzerrten Kommuni-*

[101] Der Begriff und das Wort „Vorurteil“ erhielten den abwertenden Sinn erst durch das Bestreben der Aufklärung nach voraussetzungsloser und daher vorurteilsfreier Wissenschaft.

kationen beruhen. Gerade in der Explikation religiöser Ereignisse und deren Deutungen ist das Phänomen der ideologischen Verschleierung gegeben, indem kontroverse systematisch-religiöse Fragen einen Vorwand bilden, die andere Religion machtpolitisch bekämpfen zu können. Dies zeigt sich gegenständlich vorzugsweise bei den schriftlichen Quellen der sogenannten christlichen Apologeten in Bezug auf die Mysterienkulte. Da Religionsgeschichte (genauerhin: Religionsgeschichtsschreibung) als eine Variante von Historiographie als Konstruktions- und Rekonstruktionsleistung bestimmt werden kann,[102] ist Religiongeschichte als Konstrukt zugleich *gedeutete Geschichte* (Religionsgeschichte). Dieser Vorgang ist allerdings unvermeidlich, zumal auch die exakt wissenschaftlich arbeitende Historiographie unter Beachtung aller Wissenschaftsstandards (state of the art) nur Deutungsversuche produzieren kann, die sich nicht prinzipiell von lebensweltlichem Erzählen vergangener Ereignisse unterscheidet. Mit anderen Worten, sowohl religionsgeschichtliche Darstellungen als auch Autobiographien erweisen sich als *nachgängige Konstruktionsprodukte* mit der diesen innewohnenden Intention und Funktion zur Herstellung von kollektiver und/oder individueller Sinnorientierung in der Zeit.[103]

3.2 AUFBAU DER ARBEIT

Die Arbeit umfasst neben der Einleitung und dem Abschnitt „Griechisch-römisches Religionsverständnis (I.) zunächst den Abschnitt „Mysterienkulte/Mysterienreligionen“ (II.). In diesem Kapitel wird thematisiert, ob es sich bei den gegenständlich untersuchten hellenisierten Mysterienkulten um Kulte oder Religionen handelt, wie es traditionell und auch in einschlägigen Handbüchern gehandhabt wird. Es wird auch die Frage releviert, ob und in welchem Ausmaß christliche Rituale und Interpretamente im grichisch-römischen Religionsverständnis und vorab in den antiken Mysterienkulten vorgeprägt sind.

Im „Hellenistische religiöse Verstehenshorizonte und Trinität“ (III.) wird untersucht, welche Einflüsse der griechisch-römischen religiösen Vorstellungsmuster und vorab jener der Mysterienkulte in Bezug auf die dogmatische Entwicklung

[102] Das Projekt des Historismus auf möglichst exakte Abbildung der historischen Ereignisse und Wirklickeit muss mittlerweile als gescheitert angesehen werden.

[103] Vgl. Jörn Rüsen, Geschichte und Norm – Wahrheitskriterien der historischen Erkenntnis, in: ders., Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens, Frankfurt 1990, 84 – 92, 97, 98.

der christlichen Gotteslehre gegeben sind. Insbesondere wird kritisch beleuchtet, welche Denkmodelle der Entwicklung von der Binität zur Trinität zugrunde lagen und ob und in welchem Ausmaß diese Denkmodelle notwendig aus den kanonisierten Heiligen Schriften abzuleiten sind.

Der Abschnitt „Mysterienkulte und Eucharistie“ (IV.) thematisiert die religiöse Einordnung des im Neuen Testament berichteten Letzten Abendmahls in die religiöse Umwelt des Alten und Neuen Testaments.

Das Thema „Die Göttin und ihr Heros“ (V.) beleuchtet matriarchale Substrukturen in den Mysterienkulten, geht der Frage nach, ob zwischen diesem Göttin-Heros-Modell und dem religiösen Phänomen der Vegetationsgottheiten ein Zusammenhang besteht und fokussiert auf allfällige relectures dieses Vorstellungsmodells im Christentum.

Das Kapitel „Marianisierung“ (VI.) geht der Frage nach, ob und inwieweit der zentrale Marienkult im Christentum (insbesondere im römischen und byzantinischen Bereich) in dogmatisch-genetischer Hinsicht (zumindest auch) auf außerbiblische religiöse Traditionen zurückgeführt werden kann, in welchem Ausmaß die Marianisierung und die dieses Phänomen dogmatisch legitimierende Mariologie eine notwendige Konsequenz der Christologie ist und in welcher Weise in der griechisch-römischen Religion entsprechende Vorprägungen gegeben sind.

Im Abschnitt „Kybele- und Attis-Kult“ (VII.) soll exemplarisch der orientalische Mysterienkult in seiner Genese, Transformation und in seiner Rezeption im griechischen und römischen Kulturraum expliziert werden. Hierfür eignet sich dieser Kult aus dem Grunde seiner relativ genauen quellenmäßigen Erfassung und seiner schon frühzeitigen offiziellen Rezeption in Rom im Zusammenhang mit den Punischen Kriegen im Jahre 204 v. Chr.

In den Kapiteln „Kybele- und Attis-Kult und Christentum“ (VIII.) sowie „Kybele- und Attis-Kult und schiitischer Islam“ (IX.) wird untersucht, ob bei bestimmten religiösen Gruppierungen, die sich durch spezifische Rituale und spezifisch religiöse Anschauungen auszeichnen, Verbindungslinien zu dem zentral-anatolischen Kult gegeben sind.

Im Schlusskapitel (X.) wird eine kritische Zusammenfassung gegeben.

4. QUELLENLAGE BEZÜGLICH DER MYSTERIENKULTE

Allgemein ist festzustellen, dass unmittelbare und eigentliche Mysterientexte fehlen. Dies soll auf deren Verlust im Übergang von der Antike in das Frühmittelalter zurückzuführen sein.[104] Ob dieser Verlust in der Bedeutung des Wortes überhaupt stattfand, muss dahingestellt bleiben, zumal es sich bei den Mysterien um Arkandisziplinen handelte und es den Mysten ja strengstens untersagt war, über den Inhalt des Kultes und der Rituale Aussagen zu tätigen.

Als Ersatzquellen oder besser als Kompensation kommen daher nur *indirekte Quellen* in Form von fünf Textarten in Frage:

– die gnostisch-hermetische[105] Literatur
– die Zauberpapyri[106]
– die griechische Romanliteratur[107]
– die Polemiken der christlichen Apologeten[108] sowie
– die philosophischen Schriften (Stoiker und Platoniker)[109].

---

[104] Vgl. Franz Cumont, a.a.O., 10 ff.

[105] Die hermetischen Schriften stammen aus dem 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. und tragen den Namen „Corpus Hermeticum“ nach dem Gott Hermes, der in diesen Schriften Geheimoffenbarungen an ausgewählte Schüler verkündet. Davon ist das geflügelte Wort „hermetisch“/“hermetisch abgeriegelt“ abgeleitet. Vgl. J. Holzhausen / C. Colpe, Corpus hermeticum, Bände 1 – 2, Stuttgart 1995; Richard Reitzenstein, Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur (Leipzig 1904), Repr. Darmstadt 1966.

[106] Vgl. Albrecht DIETERICH, Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums, Leipzig 1891; ders., Eine Mitrasliturgie, Leipzig [3]1923.

[107] Beispielslweise Lukianos von Samosata (120 – 180 n. Chr.), der mit Kelsos bekannte Epikureer verfasste satirische religionskritische Werke auch gegen das Christentum („De morte peregrini“ und „Alexandrinus“). Im Werk „Die syrische Göttin“ berichtet er den Kult der Kybele von Hierapolis. Vgl. Lukianos von Samosata, Die Hauptwerke, Griechisch/Deutsch, K. Mras (Hg.), München [2]1980.

[108] Beispielsweise Firmicus Maternus (4. Jahrhundert). Der ehemalige sizilianische Astrologe (er verfasste ein bekanntes Handbuch) stellte in der Art der gegen das Christentum gerichteten antiken Religionskritik vor allem die Mysterienkulte ausgesprochen negative dar. In einem Pamphlet aus dem Jahre 350 n. Chr. drängte er als Konvertit die christlichen Kaiser zur blutigen Verfolgung der Anhänger der griechisch-römischen Religion und insbesondere der Mysterienkulte, wobei er sich im biblizistischen Modus auf das Alte Testament stützte. Gegenständlich von Bedeutung ist seine Schrift „De errore profanarum religionum“. Vgl. auch Karl Hoheisl, Das Urteil über die nichtchristlichen Religionen im Traktat „De errore profanarum religionum“, Bonn 1972 (Diss.).
Die Polemiken der christlichen Apologeten sind trotz ihrer Parteilichkeit und Vorurteile als Quellen nützlich, weil sie die Mysterienkulte trotz ihres Bemühens, sie negativ und lächerlich als pure Götzendienste darzustellen, relativ präzise schildern (soweit dies bei Mysterienkulten aufgrund der gegebenen Arkanpflicht überhaupt möglich ist). Zugleich ergibt sich aus diesen kontrovers-theologischen Polemiken, dass die hellenisierten Mysterienkulte die hartnäckigsten Konkurrenten des Christentums auf dem antiken Markt der Religionen waren.

[109] Die philosophischen Schriftsteller interessierten sich für die religiösen Kulte der sogenannten Barbaren und hinterließen daher wertvolle Nachrichten. Ein solch nützlicher Bericht ist eine Abhandlung des Plutarch über den Isis- und Osiris-Kult (Peri Isidos). Allerdings sind diese Beschreibungen zu

Bei der gnostisch-hermetischen Literatur kann als exemplarisch der sogenannte Eselsroman in der Version des *Apuleius*[110] genannt werden. In diesem wird die Einweihung des Helden in die Mysterien der Isis und des Osiris geschildert. Genannt werden kann auch Heliodors „Aithiopika“[111].
Nunmehr gibt es eine neue Grundlage für das Studium der gnostischen- hermetischen Literatur, nämlich die aufgefundene und teilweise auch publizierte Bibliothek von Nag-Hamadi.[112] Der Gebrauch von Büchern in Mysterien ist bezeugt im Fries der sogenannten Villa dei misteri.

Als traditionelle Erzählung mit der Grundstruktur einer anthropologischen Handlungssequenz ist der *Mythos* die älteste Form einer Theologie, die noch in oraler Kultur verwurzelt ist. Dies bedeutet, dass die Mythosstruktur mit Mysterien besonders innig verwoben ist. Im Sinn der englischen „Mythos- und Ritualschule“ („Myth and Ritual School“) kann gesagt werden, dass der Mythos das Libretto des Rituals darstellt.

Näherhin gilt, dass die Mysterienmythen in der Regel überkommen und bekannt sind und nur einige Details als *heilig* galten und geheim gehalten werden mussten. Hier ist interessant, dass ausgerechnet für den gegenständlichen Kybele- und Attis-Kult ein Text, wenn auch in mehrfacher Brechung, vorliegt. Es handelt sich um den sogenannten „*Hieros logos*“[113] *von Pessinus*, wie ihn der zuständige Eumolpide[114] Timotheos in der Zeit von Ptolemaios I. bekanntmachte. Davon bieten Pausanias[115] und Arnobius einander gegenseitig ergänzende Auszüge.[116]

---

relativieren, da sie überwiegend ihre Schilderungen mit wertenden Kommentierungen, die einseitig aus ihrem eigenen Verständnishorizont herrühren, vermischen.

[110] Lucius Apuleius (125 – 161/180 n. Chr.) war Rhetor und Schriftsteller, der neben dem Lateinischen auch das Griechische und Punische beherrschte. Er war Platoniker (Sophist) und verfasste die Schriften „Über den Gott des Sokrates“ sowie „Über Platon und seine Lehre“, welche wirkmächtig zu Hauptquellen des späteren Platonismus wurden. Sein Hauptwerk ist jedoch der Roman „Metamorphosen“, auf den sich bereits Augustinus als den „Goldenen Esel“ bezieht. Frei nach einem griechischen Original werden in elf Büchern die Abenteuer eines vornehmen durch Hexerei in einen Esel verwandelten Griechen sowie seine Rückverwandlung und Erlösung durch die Göttin Isis geschildert. Vgl. hiezu: Der Goldene Esel. Metamorphosen, Lateinisch und Deutsch, hg. und übersetzt von E. Brandt und W. Ehlers, ^{2}1980.

[111] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 56.

[112] Ebd., 57 – 59; N. Krause, Koptische Quellen aus Nag-Hamadi, in: W. Foerster, Gnosis (L 66) II, 5 - 170; C. Scholten, Martyrium und Sophia. Mythos im Gnostizismus – nach den Texten von Nag-Hamadi (JAC.E 14), Münster 1987.

[113] Die zu den Mysterien gehörenden heiligen Erzählungen (Mythos/Logos), in der Regel in Buchform, wurden streng verwahrt.

[114] Die Eumolpiden waren das angesehenste Priestergeschlecht in Eleusis, die das erblich gewordene Priesteramt der Hierophanthen bis in die späte Kaiserzeit innehatten. Der Stammvater Eumolpos ist im Mythos – neben Keleos – der Stifter der Eleusinischen Mysterien. Der Hierophant (= Enthüller heiliger Dinge) war der eigentliche Leiter der Eleusinischen Mysterien.

[115] Pausanias, der griechische Schriftsteller aus Kleinasien, schrieb gegen 180 n. Chr. den wichtigen Reisebericht „Peri hegesis thes Hellados“, beruhend auf unmittelbaren Anschauungen und Lektüre,

Bemerkenswert ist, dass auch in den an sich bekannten Mythen einzelne Teile und Motive nur den Mysten unter dem Siegel strengster Verschwiegenheit erzählt wurden, wobei dies besonders skurrile, grausame oder obszöne Episoden betraf, und zwar in Form von Anspielungen – so in Eleusis: Anspielungen auf sexuelle Erfahrungen und auch Kastration.[117] Man kann daher *aufgrund der Quellenlage* sagen, dass Mysterienmythen einen besonderen Typus von Mythen bilden, nämlich jenen vom *leidenden Gott.* Rituell wird dies markiert durch Weinen und Trauer in nächtlicher Zeit. Dieser Inhalt vom leidenden Gott manifestiert sich in der Zerstückelung von Dionysios und Osiris, in der Verschleppung der Persephone in die Unterwelt und in der Kastration des Attis. Im Mysterienfest findet dies seinen Ausdruck im Umschlag der Trauer in Freude als ein Charakteristikum aller Mysterienfeste.[118] Im gegenständlichen Kybele-Kult folgt auf den „Tag des Blutes" (dies saguinis) der „Tag der Heiterkeit" (dies hilaria). Die Mysten haben Anteil am mythischen Schicksal der Gottheit, sodass der Mysterienmythos unmittelbar bestimmend wird für das *Ritual, aber auch für das Leben.*[119] Attis wird mit seiner Verehrung im Bilde gleichgesetzt. Hinsichtlich des leidenden Gottes als Typus von Mysterienmythen ist allerdings zu erwähnen, dass der *indo-iranische Mithras-Kult eine Ausnahme* darstellt, welcher durch Ausklammern von Leiden und Klagen charakterisiert ist. Der Mithras-Kult ist ein exklusiv für Männer bestimmter Kult und fand daher vorzugsweise Verbreitung bei den Militärs im Römischen Reich.

Bemerkenswert ist auch die Lehre des Apostels *Paulus*[120] zu Wiedergeburt[121] und Sterben/Auferstehung: Das Sterben mit Christus und die Auferstehung mit

---

der auch sehr wertvoll für die antike Religionsgeschichte ist. Vgl. hiezu: Reisen in Griechenland, übersetzt von Ernst Meyer, hg. von F. Eckstein, [3]1986 – 89. l

[116] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 59.

[117] Vgl. Reinhold Merkelbach, Roman und Mysterium in der Antike, München 1962, 87.

[118] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 63 – 69.

[119] Vgl. insbesondere Fritz Stolz, Grundzüge der Religionswissenschaft, a.a.O., 86 – 90. Es geht in der religionswissenschaftlichen Theoriebildung um das Verhältnis von *Kult* (als Summe von Mythos und Ritual) und *Wirklichkeitserfahrung*: Dieser Kult (im Sinne der Parallelität von mythischem Sprechvorgang und rituellem Handlungsablauf) gibt allerdings nicht einfach ein Abbild der Wirklichkeit sondern ein *Urbild der natürlichen Abläufe* wieder. Mit anderen Worten, der Kult als Inbegriff von Mythos und Ritual *strukturiert* die Wirklichkeit und deren Erfahrung.
Ritual und Mythos in ihrem Zusammenspiel stellen das sogenannte *Kultdrama* dar. Vgl. Theodor H. Gaster, Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East. New York 1950.
Durch diese Strukturierung werden die Übergänge des Lebens und der Natur (rites of passage) vorzugweise fokussiert auf Vergehen (Entäußerung/Rückzug = kenosis) und Auferstehung (Neuzuwendung zum Leben = plerosis). Dieser Typus von Ritual wäre demnach geprägt durch vier verbundene Dimensionen, nämlich: Abtötung, Reinigung, Stärkung und Wiederbelebung und freudige Akklamation, wobei jede Dimension für sich wieder ein Ritual ist. Entscheidend dabei sind immer die Übergänge.

[120] Vgl. Röm 6,4; Tit 3,5; Joh 3.

Christus sind offensichtlich ein christlich transformiertes Modell. Die Auffassung von Burkert, wonach sich dieses paulinische Modell nicht auf die Mysterien anwenden lässt und sich auch nicht von den Mysterien herleitet, kann in dieser apodiktischen Exklusivität durchaus hinterfragt werden.[122] Eine Besonderheit stellt die Transformation der Kybele als Mutter der Erde dar. Sie konnte mit Demeter identifiziert werden, und zwar im mythisch-allegorischen Sinn: In diesem allegorischen Modus konnten sodann bizarre Einzelheiten ihres Kultes mit einem neuen Sinn erfüllt werden: Die Kastration der Galloi entspricht dann dem Schneiden der Ähren, die Verwendung von Schwert und Messer am dies sanguinis ist die Demonstration der jährlichen Verwundung der Erde durch das Pflügen. Die Waschung der Statue der Kybele im Fluss Almo würde dann den Feuchtigkeitsbedarf der Erde zum Ausdruck bringen.[123]

---

[121] Es ist bis dato nicht eindeutig geklärt, wie das Initiationsritual der christlichen Taufe tatsächlich entstanden ist. Die Theorie von Richard Reitzenstein, die christliche Taufe von der Taufpraxis der sogenannten Mandäer abzuleiten, wurde und wird überwiegend verworfen – vor allem weil diese von den Mandäern praktizierte Taufe wiederholbar war und ist. Die Mandäer (= Wissende/Gnostiker) lebten im Ostjordanland und leben heute als eine verschwindende Minderheit von 5.000 bis 10.000 Gläubigen im südlichen Irak.
Bemerkenswert ist jedenfalls, dass auch das Taurobolium wiederholt werden musste. Vgl. hiezu K. Rudolph, Mandäische Quellen in: W. Foerster, Gnosis, a.a.O., 171 ff.

[122] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 85 – 86.

[123] Vgl. zum Ganzen dieser Naturallegorese Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 66 – 71.

5. FORSCHUNGSGESCHICHTE

Man kann den Beginn der Forschungsgeschichte mit den polemischen Schriften der Apologeten (Justin, Firmicus Maternus) und den frühen Kirchenvätern ansetzen. Darin wird jegliche Vergleichbarkeit der christlichen Sakramente und deren Theologie mit den antiken Mysterienkulten zurückgewiesen. In einer Retrospektive wurden diese apologetischen Denkmuster im letzten Drittel des 19. und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts abgelöst von den *Theoremen der Religionsgeschichtlichen Schule* mit deren konträren Annahmen einer Dependenz der christlichen Sakramente von den antiken Mysterien.[124]. In der Mitte des 20. Jahrhunderts richtete sich gegen diese Annahmen der religionsgeschichtlichen Schulrichtungen eine erneuerte Form von Apologie, die wiederum jegliche Ingerenz hellenistischer Religiosität auf das Christentum ablehnt.[125]

Nachdem 1655 Isaac Casaubonus[126] in seinen „Excercitationes“, denen er die Materialsammlung über die griechischen Mysterien von Jan Meurs aus dem Jahre 1619 zugrunde legte, die These aufgestellt hatte, dass das junge Christentum Institutionen und Begrifflichkeiten der antiken Mysterien entweder direkt oder in transformierter Gestalt rezipiert habe, begann die Kirchengeschichtsschreibung im 19. Jahrhundert, die antiken Mysterien pauschal zusammenzufassen als *antikes Mysterienwesen* und es als eine eigene Religionsform dem jungen Christentum vergleichend gegenüberzustellen.[127]

Im Anschluss daran etablierte sich bis etwa 1920/25 die sogenannte *Religionsgeschichtliche Schule* mit ihrem zentralen Theorem der *Abhängigkeit* der christlichen Sakramente und eines Teils der christlichen Denkmodelle von den Ritualen und religiösen Vorstellungen der antiken Mysterien. Diese religionsgeschichtliche Schulrichtung entwickelte drei wirkmächtige Mysteriendeutungen, nämlich

---

[124] Vgl. H.D. Betz, Christlicher Kult und Mysterien, in: RGG (= Religion in Geschichte und Gegenwart), Band 5, 2002, 1641.

[125] Vgl. A.J.M. Wedderburn, Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology Against Its Greco-Roman Background, Tübingen 1987.

[126] Isaac Casaubon (1559 Genf bis 1640 London; latinisiert Casaubonus). Der Genfer Philologe wirkte im reformierten Genf, in Montpellier und an der Königlichen Bibliothek in Paris. Nach der Ermordung seines Gönners und früheren Hugenotten Heinrich IV. 1610 folgte er einer Einladung König Jakobs I. nach London.

[127] Vgl. Z.A.G. von Zezschwitz, System der christlich-kirchlichen Katechetik, Band 1, 1863.

– die These von der Assimiliation der antiken Mysterienkulte an den Gnostizismus, die die Kontroverse über Abhängigkeit/Nichtabhängigkeit der Urkirche vom Mysterienwesen eigentlich begründete[128]
– die von Franz Cumont und Richard Reitzenstein vorgenommene Klassifikation der „griechisch-orientalischen Kulte“[129] sowie
– den religionswissenschaftlichen Komparativismus (mittels ethnologischer Instrumentarien)[130].

Gemeinsam sind diesen religionsgeschichtlichen Schulrichtungen neben dem angenommenen Kausalnexus der Mysterienkulte zum Christentum die den Mysterien zugemessenen Jenseitsvorstellungen.[131]

Erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts setzte sich der wissenschaftiche Forschungsstand als (vorläufiger) state of the art durch, dass das Problemfeld von Parallelen in Ritualen/Sakramenten und anderen religiös konnotierten Verhaltensweisen (wie Askese) in antiken Mysterien und Christentum erheblich vielschichtiger ist und dass eine einfache Antithetik von Christentum/Judentum und Hellenismus weder den literarischen noch den mittlerweile erheblichen archäologischen Quellen angemessen ist. Ähnlichkeiten sind unbestritten und liegen eigentlich in der Natur der Sache, zumal das Christentum im räumlich-zeitlichen Umfeld der antiken Mysterienkulte entstand und die religiöse Botschaft in solchen Ritualen und sprachlichen Grammatiken kommuniziert werden musste, um in ebendiesem Verstehenshorizont akzeptanz- und rezeptionsfähig zu werden. Es ist daher Ernst Dassmann und Walter Burkert zuzustimmen, dass nach dem Obsoletwerden der These vom Ursprung des Christentums aus den Mysterienreligionen gegenwärtig völlig unbefangen und offen über Art und Ausmaß der unbestritten gegebenen Querverbindungen zwischen Christentum und Mysterienkulten gesprochen und reflektiert werden kann.[132] Als vorherrschend kann gegenwärtig in der religionswissenschaftlichen und theologischen Forschung der Meinungsstand gelten, dass das junge Christentum im Zuge der Institutionalisierung als neue Religion seine Rituale nicht einfach durch Kultübertragung aus

---

[128] Vgl. G. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien, 1896; Rudolph Bultmann, Neues Testament und Mythologie, a.a.O.,

[129] Vgl. Richard Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen, Leipzig [3]1927 (Neudruck 1982); Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt [4]1959.

[130] Vgl. K.H. de Jong, Das antike Mysterienwesen, [2]1923; Raffaele Pettazzoni, Misteri, [2]1997 (1924).

[131] Vgl. Richard L. Gordon, Mysterienreligionen, in: RGG, Band 5, 2002, 1639.

[132] Vgl. Ernst Dassmann, Kirchengeschichte I, [2]2000, 78; Walter Burkert, Antike Mysterien, (C.H. Beck), München [4]2003 (1990). [Amerikanische Ausgabe: Ancient Mystery Cults 1987], 10, 11.

den Mysterien entwickelte. Denn der Kern der Rituale und die in den Ritualen zum Ausdruck kommenden Sinngehalte und Intentionen stammen aus dem Judentum und sind – *im entscheidenden Unterschied zu den Mysterienritualen* – nicht esoterisch-arkan, sondern öffentlich. Bei der festzustellenden Ingerenz der Mysterienkulte, insbesondere auch in den paulinischen Briefen und in den sogenannten Deuteropaulinen aus der paulinischen Schule ist die *Differenz von Interpretandum und Interpretament* zu beachten. Mit anderen Worten, bei dieser Ingerenz handelt es sich um eine mysterientheologische Interpretation, um die theologische Integration der Rituale (Taufe, Eucharistie) nachvollziehbar zu ermöglichen.[133]

5.1 Ingerenz der antiken Mysterien auf die Rituale und Liturgien der Orthodoxie

Der religionswissenschaftlich und theologiegeschichtlich unbestrittene Nachweis von gewissen Formen der Arkandisziplin auch im spätantiken Christentum (das Christentum selbst verstand sich in gewissem Sinne als Mysterium) ist ein starkes Indiz für eine besondere mysterienreligiöse Einwirkung auf die christlichen Religionen des Ostens, welche bis zur Gegenwart die Orthodoxie und die altorientalischen Kirchen stärker prägten als das lateinische Christentum.[134] Röm 6,3ff.[135] konnte augenfällig an das mystische Nachempfinden des Schicksals der Gottheit durch die Neophyten in den Mysterien erinnern, sodass die Zulassung allein der Getauften zur Eucharistie unter dem Einfluss der Mysterien zur Forderung nach Geheimhaltung führen konnte. Dabei ist bemerkenswert, dass sich sowohl in den antiken Mysterienkulten als auch im Christentum die Geheimhaltung nicht auf Lehren und Mythen (diese sollten vielmehr aus keryg-

---

[133] Vgl. H.D. Betz, Gemeinschaft des Glaubens und Herrenmahl. Überlegungen zum 1 Kor 11,17-34, in: ZThK 98 (2001), 401 – 421.

[134] Vgl. Karl Christian Felmy, Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie, 1984, 37 – 54.

[135] Vgl. Röm 6, 3-4: „Oder wisst ihr nicht, dass alle, die wir auf Christus Jesus getauft sind, die sind in seinem Tod getauft? So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir in einem neuen Leben wandeln.“ Der Charakter eines mysterientheologischen Interpretaments ist unschwer erkennbar; vgl. auch Migne Jacques-Paul, Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne. Series Graeca (= (M)PG), (PG (= Patrologia Graeca)), Paris 1857 – 66, 83, 168 (= Theodoret von Cyrus, Dialog II, „Inconfusus“ 126).

matischen Gründen öffentlich werden), sondern auf die Rituale (gottesdienstliche Praxis) bezieht. So darf unter dem Einfluss der aus den Mysterienkulten übernommenen Arkandisziplin der Nichtchrist zwar von der Darreichung von Leib und Blut Christi im eucharistischen Gottesdienst erfahren, aber keinesfalls davon, dass dies unter den Gestalten von Brot und Wein geschieht.

Diese spezifische mysterientheologische Ingerenz konnte auch dazu beitragen, dass die Eucharistie zunehmend als *Opfer* verstanden wurde. Dies würde bedeuten (es handelt sich allerdings um eine Möglichkeit), das der Doppelcharakter der Eucharistie als Anamnese und Opfer aus zwei Quellen stammt. Letztlich erinnern manche Formen des Kultes der Orthodoxie noch an die Mysterienkulte, wie – parte pro toto – die geübte Geheimhaltung der Proskomidie und der Priestergebete.[136]

[136] Karl Christian Felmy, Die Deutung der Göttlichen Liturgie, a.a.O., 37 - 54; TRE 23 (1994), 504 ff; Carsten Colpe, Mysterienkult und Liturgie. Zum Vergleich heidnischer Rituale und christlicher Sakramente, in: Carsten Colpe u.a. (Hg.), Spätantike und Christentum, a.a.O.

II. MYSTERIENKULTE / MYSTERIENRELIGIONEN

1. VERSUCH EINER ANNÄHERUNG AN EINE RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE KATEGORIE

Religionswissenschaftlich bilden Mysterienkulte eine nicht exakt abzugrenzende Gruppe von Religionen und Kulten im griechischen und römischen Kulturraum, die in *ausgereifter* Form vom 1. Jahrhundert v. Chr. bis in die Spätantike existierten. Der Name *Mysterion* leitet sich vom griechischen Ausdruck μυστεριον her. Auch wird parallel τελετή oder orgia οργία (heilige Handlung) verwendet.[137]

Es ist heute allgemeine und herrschende religionswissenschaftliche Lehre, dass die griechischen und vorderorientalischen Mysterien, wie sie überkommen sind, das Resultat eines kulturellen *Synkretismus* als Folge der indoeuropäisch-griechischen Einwanderungen in der Frühzeit und der späteren Hellenisierung in der Epoche Alexanders und der Diadochen im östlichen mediterranen Raum sind. Nachdem die ersten Indoeuropäer als Vorfahren der späteren Hellenen in mehreren Wellen in die von der mediterranen-präindoeuropäischen Bevölkerung bewohnten Regionen in Griechenland, den Ägäischen Inseln und Kleinasien eingedrungen waren, erwies sich sehr bald die Überlegenheit der autochthonen Kultur, was unter anderem darin dokumentiert wird, dass von den olympischen Göttern nur Zeus eindeutig indoeuropäischen Ursprungs ist, während alle anderen mediterrane, präindoeuropäische Wurzeln haben. Dieser Sachverhalt gilt analog für die autochthon-griechischen Mysterien, nämlich für die Mysterien von Eleusis mit Demeter und Persephone und Triptolemos. Ähnlich verhält es sich mit den Mysterien der Kabiren in Samothrake und jenen von Andania. Im Hinblick auf Abkünftigkeit und Genese sind auch die sonst anders gestalteten Mysterien des Orpheus (der Eurydike) und des Dionysos Zagreus/Bacchos/Sabazios in diesen Rahmen einzuordnen. Etwas anders verhält es sich mit den sogenannten orientalischen Mysterien, deren griechische Rezeption später anzusie-

[137] Vgl. Manfred Kutter, in: Walter Kasper u.a. (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), Band 8, Herder, Freiburg ^{3}2003 (Sonderausgabe 2006), 572 – 575.

deln ist. Ihre jeweilige Abkünftigkeit reicht weit zurück in die Kulturen des Vorderen Orients und Ägyptens.[138]

Bei einer Annäherung an die religionswissenschaftliche Kategorie des Mysterienkults ist vorab zu versuchen, einen *Mysterienbegriff* zu bestimmen.

– Nach Hubert Cancik sind Mysterien symbolische Handlungen, Zeichen und Lehren innerhalb einer organisierten Religion, die sich an den einzelnen (und nicht an eine durch bestimmte Merkmale ausgezeichnete Gruppe wie etwa Altersgruppe) richten und teilweise geheim sind. Alle Mysterien enthalten *asketische Vorschriften* (Wachen, Fasten, Enthaltsamkeit, Schweigen), welche in Bereichen des antiken und nachantiken Christentums zu „*nekrotischen Praktiken*“ (Geißelung, Hunger, Isolierung) gesteigert werden.[139]

– Walter Burkert sieht in den griechischen Mysterienkulten ausschließlich aufgrund einer besonderen individuellen Weihe zugängliche Geheimkulte.[140]

– Geo Widengren charakterisiert die Vollmitglieder der orientalischen Mysterien als solche, die eine besondere Weihe empfangen haben, die ihnen Kenntnis der geheimgehaltenen Riten, Mythen und Lehren ermöglicht.[141]

– Richard Reitzenstein versucht, sich dem Mysterienbegriff inhaltlich zu nähern und sieht das Grundelement der Mysterien in der Vorstellung der Mysten, in der sie mit Gott vereint und/oder zum Gotte gemacht werden.[142]

– Rudolph Bultmann bestimmt als Kern der Mysterien die kultische Vereinigung der Mysten mit dem Schicksal der sterbenden und auferstehenden Mysteriengottheit.[143]

– Nach Mircea Eliade nimmt der Neophyt (lediglich) auf ungeklärte Weise rituell an einer Liturgie teil, die sich um Tod und Auferstehung (oder Wiedergeburt) der Gottheit dreht.[144]

In den Interpretationen dieser Untersuchungen wird der Begriff einerseits an der *Geheimhaltung*, andererseits am *Inhalt* festgemacht, wobei letzterer um das

---

[138] Vgl. Wolfgang Speyer, Antike Mysterienreligionen, in: Johann Figl (Hg.), Handbuch der Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Göttingen – Innsbruck – Wien, [1]2003, 200.
[139] Vgl. Hubert Cancik, Mysterien/Mystik, in: HrwG (= Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe), Band IV, 1998, 175.
[140] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 413 ff.
[141] Vgl. Geo Widengren, Synkretistische Religionen, in: HdO (= Handbuch der Orientalistik) I, 1961, 8, 2, 43, 44.
[142] Vgl. Richard Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, a.a.O., 26.
[143] Vgl. Rudolph Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, a.a.O., 45 ff.
[144] Vgl. Mircea Eliade, Geschichte der religiösen Ideen, Band 2, Freiburg im Breisgau, [4]1982, 241.

Thema Vereinigung mit Gott in seinem Sterben und in seiner Auferstehung (Wiedergeburt) kreist. Einen sehr nützlichen präzisen Mysterienbegriff bietet *Carsten Colpe*: Demnach ist das entscheidende Merkmal einer antiken Mysterienreligion die Verbindung von

– Arkandisziplin,
– Initiationspraxis sowie
– Wiedergeburt mit der Gleichgestaltung von menschlichem Schicksal und dem Geschick einer Gottheit.

Nach diesen Begriffsmerkmalen wären wirkliche Mysterien jene der Demeter, des Dionysos, des Orpheus, der Kabiren und des Attis und der Kybele.[145]

Für Wilhelm Bousset sind die in den antiken Mysterien praktizierten frommen Handlungen im Glauben der Mysten *ex opere operato* wirkende Handlungen, also Sakramente. Bousset sieht außerdem einen engen Zusammenhang der Mysterienkulte mit der Gnosis. Diesen Zusammenhang sieht auch Hans Jonas, wenn auch hinsichtlich der dominierenden Beeinflussung umgekehrt (die hellenistischen Mysterienkulte wären demnach Teil der gnostischen Weltanschauung).[146]

Ab dem Neuen Testament wird mit der Kategorie Mysterium das Bedeutungsfeld „Geheimnis“ abgedeckt, nachdem die tatsächliche Geheimhaltung ein wesentliches Charakteristikum der hellenistischen Mysterien geworden war wie – parte pro toto – an der sogenannten cista mystica (= runder, mit einem Deckel fest verschlossener Korb) der Demeter-Mysterien von Eleusis demonstriert wird. Dennoch ist diese Geheimhaltung kein exklusives Proprium der Mysterien, zumal Mysterien- und Geheimkult durchaus nicht deckungsgleich sind: Mysterien sind Rituale, und zwar Initiationsrituale. Die lateinische Übersetzung von mysteria lautet Initiation. Die Zulassung zu den Mysterien hat ein Initiationsritual zur Voraussetzung. Dies impliziert ja auch die Arkandisziplin. In einer soziologischen Sichtweise ist die Initiation ethnologisches Universale und als eine *rituelle*

---

[145] Vgl. Carsten Colpe, Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien, in: J.R. Hinnells, Mithraic Studies. Proceedings oft he First International Congress of Mithraic Studies I - II, 1975, Manchester, 379 – 386.

[146] Vgl. Wilhelm Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, in: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 10. Heft, Göttingen 1907, 274 ff.; Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, Teil I, in: Forschungen und Religion und Literatur des A u. NT, 51 (^{3}1964), 80.

Statusveränderung zu bestimmen.[147] F.W. Young spricht auch von einer *Status-Dramatisierung.*[148]

Die hellenistischen Mysterienkulte sind trotz vieler gemeinsamer Schnittmengen den Initiationsritualen keineswegs gleichzusetzen. Sie sind vor allem keine Pubertätsweihen im Rahmen eines Stammesverbandes und beinhalten auch keine gesellschaftliche Statusveränderung. Entscheidend ist die subjektive Statusveränderung gegenüber der Mysteriengottheit mittels Zulassung zum innersten Kreis der Eingeweihten und Vertrauten. Außerdem können die Initiationen der Mysterien in aller Regel wiederholt werden.[149] Die hellenistischen Mysterien können daher mit Walter Burkert als Initiationsrituale freiwilligen, persönlichen und geheimen Charakters begriffen werden, mit der Funktion, durch Ermöglichung der Erfahrung des Heiligen einen neuen Status des Bewusstseins zu erreichen.[150] Gemäß dieser Diagnose Burkerts wären die antiken hellenistischen Mysterien Symptom und Ausdruck einer Entwicklungsstufe von Gesellschaft und Bewusstsein, die plakativ mit Kategorien wie „Entdeckung des Geistes“ und/oder „Entdeckung des Subjekts/Individuums“ gekennzeichnet werden könnten. Diese Epoche setzt im 6. Jahrhundert vor Christus ein und koinzidiert tatsächlich mit Quellenzeugnissen für Mysterienkulte. Attraktiv und faszinos war die Verheißung von Wiedergeburt zu neuem Leben – sei es im Diesseits oder im Jenseits – an die Eingeweihten.[151].

---

[147] Vgl. W.D. Berner, Initiationsriten in Mysterienreligionen, im Gnostizismus und im antiken Judentum (Diss.), Göttingen 1972, 25 ff.; vgl. auch das klassische Werk des Arnold van Gennep, Les rites de passage, Paris 1909.

[148] F.W. Young, Initiation Ceremonies: Cross Cultural Study of Status Dramatization, Indianapolis 1965, 18 ff.

[149] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 17 – 18.

[150] Ebd., 18.

[151] Vgl. Ernst Dassmann, Kirchengeschichte I, a.a.O., 78.

2. DIE ANTIKEN MYSTERIEN

In der älteren religionsgeschichtlichen Forschung hatte der Mysterienbegriff die Funktion, aufgrund der festgestellten Parallelen in den Ritualen und asketischen Verhaltensweisen in den Mysterienkulten und im Christentum[152] einen Konnex zwischen diesen beiden religiösen Phänomenen herzustellen, wobei als Ansatz unter anderem das paulinische Taufverständnis genommen wurde. Es war die Tendenz vorherrschend, das Christentum als Derivat der Mysterienkulte oder überhaupt als eine Variante dieser synkretistischen Kulte zu bewerten. Dieses Theorem der sogenannten Religionsgeschichtlichen Schule darf heute als widerlegt gelten. Demgegenüber wurden in letzter Zeit die innerchristlichen Entstehungsbedingungen mit deren jüdischen und judenchristlichen Voraussetzungen und Kausalkonnexen expliziert und demnach die Unterschiede zu den Mysterien ins Bewusstsein gehoben. Es ist gegenwärtig jedenfalls unbestritten, dass das Beziehungsgeflecht von antiken Mysterien und Christentum erheblich komplexer ist als die Religionsgeschichtliche Schule zunächst angenommen hatte. Man neigt heute tendenziell sogar zu der These, dass unter Bedacht auf die zeitlichen Rahmenbedingungen und anzunehmenden Interdependenzen die Abhängigkeit in quantitativer Hinsicht häufiger bei einzelnen Mysterienkulten und/oder Teilen von diesen liegt.[153]

Wissenschafts- und religionsgeschichtlich geht das Theorem von der Rezeption von Institutionen und Begriffen der Mysterienkulte durch das Christentum auf Isaac Casaubonus zurück, welcher sich auf die entsprechende Materialsammlung des niederländischen Theologen Jan de Meurs aus dem Jahre 1619 stützte. Aber erst im 19. Jahrhundert wurde das antike Mysterienwesen als ein eigener Religionstypos gedeutet und den im Werden begriffenen Institutionen und Ritualen des Urchristentums mit der Intention, Abhängigkeiten diagnostizieren zu können, gegenübergestellt.[154]

---

[152] Vgl. Ernst Dassmann, Kirchengeschichte I, a.a.O., 78; Ulrich Berner, Mysterien/Mysterienreligion, in: HrwG, Band IV, 1998, 171.

[153] Vgl. Ernst Dassmann, Kirchengeschichte I, a.a.O., 78 – 79; Hans-Joseph Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult, NTA (= Neutestamentliche Abhandlungen 15) Münster ^{2}1986, 97 – 120.

[154] Vgl. Richard Gordon, Mysterienreligionen, a.a.O., 1638 - 1640.

2.1 KLASSIFIKATION DER MYSTERIEN NACH IHRER ABKÜNFTIGKEIT

Die antiken Mysterien sind keine Religion. Sie sind Mysterien*kulte*. Denn die Weihe und Initiation in eine der antiken Mysterien ist nicht die Konversion zu einer bestimmten Religion (oder Konfession) im neuzeitlichen Sinn (wie etwa Konversionen zum Judentum, Christentum oder Islam). Die Mysterien sind vielmehr eine persönliche religiöse Option im Rahmen des gegebenen und nicht hinterfragten antiken polytheistischen Systems – vergleichbar etwa dem Eintritt in einen Derwisch-Orden im Islam und einer Pilgerreise nach Santiago di Compostella im christlich-religiösen System des Mittelalters. Die antiken Mysterien können als variable Sonderformen des religiösen Kults im Kontext allgemeiner und anerkannter religiöser Praxis bestimmt werden. Es ist daher der in der Theologie und Religionswissenschaft häufig gebrauchte Begriff Mysterienreligion(en) zur angemessenen Beschreibung des Phänomens der antiken Mysterien ungeeignet. Mysterien sind Ausdrucksformen persönlicher Religiosität, die bereits eine subjektiv-autonome Entscheidung voraussetzt, in der Regel in der Praxis von Gelübden (Votivreligiosität) besteht und tendenziell auf eine göttliche Erlösung (Erlösungsreligiosität) abstellt.[155]

In historischer Perspektive sind zwei Gruppen von Kulten zu unterscheiden, nämlich die Gruppe der autochtonen Mysterien sowie jene der durch Rezeption transformierten orientalischen.

Zur ersten Gruppe gehören:

a) die Mysterien von Eleusis,
b) die Mysterien von Samothrake,
c) die dionysischen (oder: bacchischen) Mysterien sowie
d) die Orphik.

Diese Mysterien sind schon in vorklassischer und klassischer Zeit in Griechenland nachweisbar. Daneben gibt es noch mehrere Kulte, die sich Mysterien nannten.

[155] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 17, 19.

So gab es die „Mysterien“ in Kabirion bei Theben; die „Mysterien“ von Panamara in Karien. Ohne direkten Zusammenhang mit Eleusis gab es an verschiedenen Orten Mysterien der Demeter.[156]

Zur zweiten Gruppe

zählen jene Mysterien, die ihren Ursprung in Ägypten, Persien, im Vorderen Orient oder in Kleinasien haben.
Von den im griechischen und römischen Kulturraum besonders ausgestalteten Mysterienkulten sind zu nennen:

a) die Isis-Osiris/Serapis-Mysterien
b) der aus Persien stammende Mithras-Kult
c) der Adonis-Kult (mit Einschränkung) sowie
d) eben die *Mysterien in Verbindung mit Kybele und Attis*.

Die *Blütezeit* der griechischen autochthonen Mysterien ist in der klassischen Antike anzuberaumen, jene der orientalischen Mysterienkulte in den ersten Jahrhunderten nach Christus bis zur Spätantike. Die Blütezeit der Demeter-/Kore-Mysterien beginnt bereits in der klassischen Antike.

Die Mysterien von Eleusis können als exemplarisches Mysterienmodell für die Epoche der antiken Welt gelten. Sie sind seit Beginn des 6. Jahrhunderts vor Christus bezeugt und bleiben auch in den Jahren nach Christus die Mysterien schlechthin. Auch die Mysterien des Dionysos (die am stärksten verbreiteten neben Eleusis) sind schon sehr früh (nur kurze Zeit nach Eleusis) belegt und bestehen ebenfalls – in Transformationen – in den Jahren nach Christus. Letztlich ist auch Kult und Mysterium der Mater Deum Magna (Meter/Göttermutter) bereits in der archaischen Epoche von Kleinasien bis Unteritalien verbreitet.[157]

---

[156] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 281-285; S.G. Cole, Theoi Megaloi. The Cult of the Great Gods of Samothrace, Epro (= Etudes préliminaires aux réligions orientales dans l’Empire Romain), ed. M.J. Vermaseren, Leiden 1984, 27 ff.

[157] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien a.a.O., 10.

2.2 MITGLIEDERSTRUKTUR UND ORGANISATIONSTYPEN

2.2.1 Mitgliederstruktur

Mit Ausnahme des Mithras-Kultes waren die Mysterien für *beide Geschlechter* zugänglich. Auch der unterschiedliche soziale Status spielte keine Rolle, sodass sogar Sklaven Zugang fanden – in Eleusis wurden lediglich Mörder und Barbaren nicht eingeweiht. Aufgrund der erforderlichen Eintrittsgebühren und Opfertarife kam es in tatsächlicher Hinsicht dennoch zu keiner egalitären Ordnung. Die Mitgliedschaft wurde durch *Einweihung in die Mysterien begründet,* wobei diese Initiation auf einmal oder stufenweise erfolgen konnte – mit unterschiedlichem Status in einer Hierarchie. In der Regel gehen der Einweihung *Unterweisungen in Mythos und Riten* sowie *Reinigungen und sühnende Opfer voraus*. Nur ein Eingeweihter konnte in der Mysterienfeier Kontakt mit dem Göttlichen erfahren, wobei ein dreistufiges Schema im Ablauf der Vergegenwärtigung des göttlichen Geheimnisses, des religiösen Pantomimus, vorgesehen war:

– Ablauf der Handlung (dromena),
– Zeigen der Kultgegenstände (deiknomena) sowie
– Zurufe, Deuteriten (legomena).

Heiliges Zeigen und heiliges Sprechen richten sich an die Einzuweihenden, das heilige Tun ist die Aktivität der Mysten. Dies alles ist im sogenannten *synthema* (einem Geheimcode) beschrieben.[158] Zu den ältesten Mysterien gehören die Mysterien der *Demeter aus Eleusis*. Es sind dort für die Mysten drei unterschiedliche Zugehörigkeitsgrade überliefert, nämlich

– Mýesis (Einweihung)
– Teleté (Vollendung) sowie
– Epoptíe (Schau; in der Regel ein Jahr nach der Teleté und war der höchste Weihegrad)[159].

---

[158] Vgl. Clemens von Alexandrien, Protreptikos 21, 2.

[159] Vgl. R.M. Simms, Myesis, Teleté and Mysteria, in: GRBS (= Greek Roman and Byzantine Studies) 31, Cambridge MA 1990, 183 – 195; S. Eitrem, Die eleusinischen Mysterien und das Syntegma der Weihe, in: SO (= Symbolae Osloenses) 17, 1961, 72 – 81; Clemens von Alexandrien (150 – 215), Protrepticus, Kapitel 2 – 7, in: BKV^2 (= Bibliothek der Kirchenväter) II, 718 (Übersetzung), O. Bardenhewer (Hg.), Kempten.

Diese dreigestufte Zulassung war sehr anziehend und beeinflusste und prägte über Vermittlung des Pseudo Dionysios Areopagita[160] stark die christliche (und indirekt auch die islamische) Mystik, wo ein ebenfalls dreigeteilter mystischer Weg über die Stufen der Reinigung, der Erleuchtung und der unio mystica gegeben ist.

Die Mysterienreligionen wurden im 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. Von den römischen Kaisern bewusst gefördert, um dem rasch erstarkenden Christentum eine Alternative gegenüberzustellen.
Tatsächlich ergibt ein Vergleich im Bereich der Rituale – wie Reinigung/Taufe und Kultmahl/Eucharistie –, dass die Mysterien und das Christentum gemeinsame Schnittmengen aufweisen.

2.2.2 Drei signifikante soziale Organisationstypen

a) Wandernde Charismatiker[161] (Metragyrten/Bettelmönche)
b) Der dem Heiligtum zugehörende Klerus
c) Der freie Kulturverein (thiasos)[162]

Der ambulante Charismatiker, in der Regel ohne Ansehen, verarmt und sozial marginalisiert, ist als *Handwerker des Heiligen* [163]treffsicher zu beschreiben. Er war also der Ausübende eines bestimmten Handwerks (tehné). Dennoch war er geweiht (teleté).[164] Der Priester am Heiligtum ist ortsgebunden (stabilitas loci), aber sozial abgesichert. Diese Priesterschaft an einem Heiligtum konnte aufgrund der Einnahmsquellen aus Opfern und Weihungen zu erheblichem Reichtum kommen. Im Gegensatz zu Griechenland, wo die Kulte mit ihren Heiligtümern von der Polis verwaltet wurden, waren die orientalischen Kulte wirtschaftlich unabhängig und autonom, was zu Reichtum und gesellschaftlich-

---

[160] Vgl. Pseudo Dionysios Areopagita (um 500 n. Chr.), De mystica theologia, A.M. Ritter (Hg.), in: PTS (= Patristische Texte und Studien), 36, Berlin 1991. Dionysios integrierte den Neuplatonismus in das Christentum, zumal sich dieser als Philosphie über das „Eine“ als sehr nützliche „Waffe“ gegen jede Form von theologischem Dualismus eignete.

[161] Vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie I, Basel 1971, 988 ff. Demnach bestimmte Paulus diesen Begriff. in die Gesellschaftswissenschaften wurde der Begriff Charisma durch Max Weber mit großer Wirkmächtigkeit eingeführt.

[162] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 35 ff. Er stellt insbesondere heraus, dass es keine Form einer Gruppenbildung gab, die dem Typos einer christlichen Gemeinde entsprechen würde.

[163] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 36.

[164] Eine solche bekannte Weihe war auch der sogenannte Eid des Hippokrates.

politischer Selbständigkeit führen konnte.[165] Der Thiasos (oder einfach: koinon) sind freie Gemeinschaften auf der Basis des Vereinsrechtes. Sie profitierten von den reichen Mitgliedern und deren Zuwendungen. Diese wurden im Gegenzug belohnt durch „Ehren“ (Inschriften und ähnliches, die den Gönner bekannt machten). Mit anderen Worten, es war eine Art Mäzenatentum gegen Werbung. Die Auffassung von Paul Veyne, die thiasoi (lat. sodalitia) seien antike Freimaurerlogen gewesen, ist dennoch unbegründet.

2.3 ARTEN DER REZEPTION FREMDER GOTTHEITEN UND FREMDER KULTE IM GRIECHISCHEN KULTURRAUM

Es ist ein Charakteristikum der griechischen Religion, dass die griechisch-indoeuropäischen Götter, näherhin die Götter indoeuropäischer Herkunft, gegenüber den prähellenischen und mediterranen sowie aus dem Orient übernommenen zwar in der Minderzahl waren, aber es durch die Aufnahme der rezipierten Gottheiten unter die *olympischen Götter* zu einer entscheidenden geschlossenen Einheit des griechischen Götterhimmels kam. Das olympische Pantheon war also ein „melting pot“ in der Integration und Formung der griechischen Götter.

Anders steht es mit jenen Göttern und Mysterien, deren Kult erst in späterer Zeit in Griechenland eindrang. Exemplarisch kann dies bei Kybele und Attis gezeigt werden.

2.3.1 Kybele

Neben den Kulten für Bendis und Kotyto sowie für Adonis war es vor allem der gegenständliche Kult für die „Große Mutter“ (Mater Deum Magna Idaea), der schon sehr frühzeitig rezipiert wurde und große Bedeutung erlangte. In Griechenland kam es in diesem Zusammenhang zu einer Vereinigung von *zwei Traditionen,* nämlich der schon in den Linear-B-Texten erwähnten Hohen Frau

[165] Pessinus in Phrygien war als sogenannter Tempelstaat ein regelrechter (theokratischer) Priesterstaat mit seinem Oberhaupt, dem Archigallos.

„Potnia“ (= eine machtvolle weibliche Gottheit in prähellenischer Zeit im griechischen Siedlungsraum) einerseits sowie der „thrakisch-phrygischen Göttin mit dem Namen „Kybele“, welche eine schon für die prähellenistische Zeit nachweisbare altanatolische chtonische Muttergottheit war.
Diese Muttergottheit Kybele hatte im kleinasiatischen Raum, im Vorderen Orient und auf Kreta in einer großen Anzahl von Hypostasen verschiedene aber in nuce übereinstimmende Ausgestaltungen erfahren.
Bei den Griechen wurden aus beiden Traditionsströmen sukzessive die *Muttergottheit schlechthin* ausgestaltet: Sie wurde als Mutter der Götter, der Menschen, der Tiere und überhaupt allen Lebens verehrt, näherhin als „Große Mutter“, als „Mutter vom Berge“, nämlich nach ihren Kulten auf bestimmten Bergen.[166]

In das *genealogische Göttersystem* der griechischen Mythologie ließ sich allerdings die „Magna Mater“ nicht oder nur schwer einordnen – außer im Falle ihrer Identifikation mit der Zeusmutter Rheia, was gelegentlich passierte.
Auch die in Bezug auf den Kybele-Kult zunächst nicht vorhandenen Mythen musste griechischerseits erdacht werden: Ihr Zug durch die Wälder und über die Berge wurde mit dem *ekstatischen Gefolge* des Dionysos gleichgesetzt.
Für die Selbstkastration ihrer Eunuchenpriester (der sogenannten Galloi) wurde ein Aition ersonnen (siehe unten): Die Kastratenpriester (oder Eunuchenpriester) gab es zunächst nur im Kybele-Kult in der Stadt *Pessinus,* gelegen im Grenzgebiet zwischen Phrygien und Galatien. Bei Pessinus handelte es sich um einen mächtigen *Priesterstaat* mit blühendem Handel. Der Name „Galloi“ für die Eunuchen- oder Kastratenpriester leitet sich von dem Namen Galatien sowie von dem in diesem Gebiet siedelnden Keltenstamm ab. Erst später wurden die Eunuchenpriester auch an anderen Kultstätten der „Großen Mutter“ tätig.[167]

2.3.2 Attis

Ebenfalls als eine Gestalt der phrygischen Religion wurde Attis in den Mythos der Kybele einbezogen, integriert und so zum Partner der Magna Mater:
Gemäß Mythos war Attis ein schöner Hirte, den die Göttin Kybele liebte und zur Strafe für die Verletzung des ihr gegebenen Keuschheitsversprechens in Raserei

[166] Vgl. Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 130 ff.; Maarten J. Vermaseren, Die orientalischen Religionen im Römerreich, Leiden 1981, 275 ff.
[167] Ebd.

versetzte, sodass er sich in diesem Zustand entmannte und daran starb. Nach einer anderen Mythosversion ließ Zeus Attis durch einen Eber töten und anschließend in eine Fichte verwandeln. Er blieb dennoch der parhedros der Göttin.[168]

In dem von entmannten Priestern (Galloi / Eunuchenpriester / Kastratenpriester) gefeierten orgiastischen Kult der Kybele in Pessinus war Attis ein *sterbender und wiederauferstehender Gott.* Wieder zum Leben erweckt wurde Attis mit seiner Kultpartnerin Kybele wiedervereinigt.[169]
Das aus diesem Anlass gefeierte *Kultfest* bestand darin, dass die Kybele-Priester in die Berge zogen und dort das Bild des Attis fanden. In Raserei fügten sich die Kybele-Priester selbst Wunden zu und *entmannten sich gleich dem Attis.* Der aus den selbst zugefügten Wunden resultierende Schmerz wandelte sich in ausgelassene Freude – Symbol des jährlichen Absterbens und Wiedererwachens der Vegetation.[170]
Derartige Mysterienkulte, deren Aitia um Tod und Wiedererweckung kreisen, haben die Funktion, den Kultgenossen die Sicherheit eigener Heilserwartung zu vermitteln.
Noch im *kleinasiatischen Raum* unterstand der Göttin Kybele auch der *kultische Männerbund* der *Koreten (Korybanten).*[171]

Zunächst waren die Griechen gegenüber diesem Kult und den die Gottheiten repräsentierenden und herumziehenden *kastrierten Bettelpriestern* reserviert eingestellt und folgerichtig stieg der Kult auch nie in den Rang eines Poliskultes auf.
Aber: Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. wurde im *Bouleuterion* auf der Agora in Athen eine Statue der „Magna Mater“ aufgestellt, wonach das Gebäude „Metroon“ genannt wurde. Das gleiche geschah im 4. Jahrhundert in der Stadt Olympia.[172]

---

[168] Vgl. Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 131.
[169] Ebd.; Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, a.a.O., 44 ff.
[170] Vgl. Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, a.a.O., 44 ff.
[171] Nach dem Mythos zeugte Apollon mit der Muse Thalia die Korybanten. Sie waren Tänzer bei den Festivitäten der Wintersonnenwende. Apollons Sieg über Marsyas und Pan spiegelt die hellenische Eroberung sowohl Phrygiens als auch Arkadiens wider, woraus sich die Zuordnung der Koreten zu Kybele erklären könnte. Vgl. hiezu: Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie, Quellen und Deutung, a.a.O., 21 (63 – 71 = Apollon und seine Taten).
[172] Vgl. Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 131; Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, a.a.O., 44 ff.; Gabriel Sanders, Kybele und Athis, in: Maarten J. Vermaseren, Die orientalischen Religionen im Römerreich, a.a.O., 280 – 297.

2.4 REZEPTION FREMDER GOTTHEITEN UND KULTE BEI DEN RÖMERN

Im Gegensatz zur griechischen war die Religion der Römer grundsätzlich nüchterner und im wesentlichen ein commercium sacrale zwischen Sterblichen und Unsterblichen.[173] *Die Religion der Römer entbehrte im wesentlichen der Mythen.*[174] Wenn Mythologie vorkam, entbehrte diese der Epik und Breite der griechischen. *Das Verhältnis zwischen den Römern und ihren Göttern war ein vertragliches.* Man versprach vor einem Krieg einer bestimmten Gottheit den Bau eines Tempels für den Fall des Sieges. Dabei war klar, dass dieses Versprechen erst dann einzulösen sein wird, wenn die Gottheit tatsächlich ihren „Verpflichtungen“ den Römern gegenüber nachgekommen war. Die Verehrung der Götter Roms war für jeden Bürger Pflicht (= cultus deorum). Demgegenüber war die Verehrung fremder Gottheiten der Ausdruck rein persönlichen Glaubens.

Vor diesem religiösen Hintergrund entwickelten die Römer ein besonderes *religiöses Rechtsinstitut,* das mit dem Verbum *evocare* bezeichnet wurde:[175] Bei kriegerischen Angriffen auf einen fremden Stadtstaat unterbreitete man der Gottheit dieser Stadt den Vorschlag, den angreifenden Römern den Sieg zu gewähren, und zwar gegen das Versprechen, den Kult der Gottheit in einem ihr zu errichtenden Tempel in Rom zu übernehmen.
Auf diesem Wege kamen beispielsweise die Göttin Iuno und ihr Kult nach Rom.

Bezüglich der orientalischen Mysterienkulte ist die Besonderheit anzumerken, dass im 1. nachchristlichen Jahrhundert unter Augustus und Tiberius aus sicherheitspolizeilichen Gründen teilweise Unterdrückungs- und Verfolgungsmaßnahmen gesetzt wurden. Nachdem sich diese Maßnahmen als erfolglos erwiesen hatten, wurden in der Folgezeit die nach Rom gelangten Mysterienkulte von den Kaisern sogar offiziell gefördert.
Anfangs wurden die orientalischen Kulte „extra pomerium“, das heißt außerhalb der ältesten und in kultischer Hinsicht durch Jahre gültig gebliebenen Grenze Roms, angesiedelt.
Weiters war es anfangs den Römern verboten, sich den Priesterschaften der neuen Kulte anzuschließen.

---

[173] Vgl. (auch) Gerhard Radke, Zur Entwicklung der Gottesvorstellung und der Gottesverehrung in Rom (Impulse der Forschung 50), Darmstadt 1987, 52 – 57; 96 – 137.
[174] Vgl. Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 226 ff.; ders., Vom Wesen römischer "religio", in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, II. Teil, 16, 1, Berlin - New York 1978, 301 ff.
[175] Vgl. Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 230 - 232

Im Vorgriff auf das eigentliche Arbeitsthema wird hier angemerkt, dass der 204 v. Chr. eingeführte gegenständliche Kybele-Kult der erste Fall war, bei dem dieses Verbot fiel. Es wurde verfügt, dass der sogenannte Archigallus ein verschnittener Grieche sei musste, woraus gefolgert werden kann, dass es auch unkastrierte Galloi gab.

Für die *Geschichte der Religion der Römer in der Kaiserzeit* sind zwei Daten von einschneidender Bedeutung: Im Jahre *213 (212) n. Chr*. erließ Kaiser Caracala (= Kaiser Marcus Aurelius Antoninus) die sogenannte „*Constitutio Antoniniana*". Darin verlieh er allen Reichsangehörigen das römische Bürgerrecht. Diese Constitutio aus dem Jahre 213 markiert zugleich eine neue Phase der Geschichte der Religion der Römer, die nun nicht mehr als römische Religion im engeren Sinne verstanden werden konnte.

Die römische Kultur ging durch diese Maßnahmen in einen Romanismus auf, und das römische Bürgerrecht wurde nunmehr zu einem Weltbürgerrecht. Schließlich ist als zweites ausgesprochen wichtiges Datum der Zeitraum *391/392* zu nennen. Ab diesem Zeitpunkt war die Religion der Römer endgültig und mit höchster Strafandrohung verboten. Dieser Zeitpunkt markiert das endgültige Ende der Mysterienkulte, nachdem mit den kaiserlichen Dekreten auch die Zerstörung der Heiligtümer angeordnet worden war. Die Auffassung von Walter Burkert, wonach die antiken Mysterien deswegen so rasch und restlos verschwunden seien, weil sie mit dem Gesellschaftssystem der Antike auf intensivste Weise verquickt waren, ist jedoch hinterfragungswürdig, zumal allfällige transformierte Mythos- und Ritualelemente in der christlichen Liturgie und in der christliche Soteriologie und Eschatologie von Burkert nicht oder nicht zureichend thematisiert werden.[176]

Walter Burkert identifiziert die antiken Mysterien im Kern als *mykenischen* Ursprungs und bestreitet ihre allgemein und traditionell angenommene orientalische Herkunft. Der *Mysterien*charakter des Kultes der phrygischen Mater Deum Magna (wie auch jener des Mithras und der ägyptischen Isis) sei nicht aus ihrer fremden Herkunft ableitbar sondern dem Eleusinischen und/oder Dionysischen oder beiden nachgebildet, in welchem Prozess das eigentlich Modellhafte der antiken Mysterien zu erblicken ist. Die antiken Mysterien sind nach Burkert keineswegs religiöse Phänomene des späten Hellenismus / der frühen Kaiserzeit und auch keine Vorläufer des Christentums. Es wird zugleich in Abrede gestellt,

[176] Vgl. insbesondere Walter Burkert, Antike Mysterien a.a.O., 55.

dass das Christentum als das erfolgreichste der orientalischen Mysterien gewertet werden darf.[177]

In den folgenden Abschnitten (2.5 bis 2.8) werden in Umsetzung der aufgezeigten Herangehensweisen an den griechischen Mysterien der *Demeter von Eleusis*, der *Kabiren von Sakothrake*, des *Dionysos* und an der *Orphik* in einem hinführenden Modus die ätiologischen Mythen, Ritualformen und Deutungsmodelle aufgezeigt. Nach Carsten Colpe sind dies die genuinen antiken Mysterien neben dem einen eigenen Schwerpunkt der Arbeit bildenden Mysterienkult von Kybele/Attis. Sie sind charakterisiert durch Arkandisziplin, Initiationspraxis und Wiedergeburt mit Gleichschaltung von menschlichem und göttlichem Schicksal.

2.5 ELEUSINISCHE MYSTERIEN

Die Eleusinischen Mysterien können als Ur- und Prototypos der griechisch-/römisch-/hellenistischen Mysterienkulte gelten. Sie sind der bestdokumentierte griechische Kult, da er vom homerischen Demeterhymnus im 7. vorchristlichen Jahrhundert bis zum Verbot des Kults durch Kaiser Theodosius und der Zerstörung des Heiligtums durch die Goten unter König Alarich 395 n. Chr. für einen Zeitraum von zumindest 1.000 Jahren bezeugt ist. Der Mysterienkult, der mit hoher Wahrscheinlichkeit in bäuerlichen Riten seinen Ursprung hatte, nämlich in gentilitischen Initiationskulten, war für die Gläubigen (Mysten und Nichtmysten) für ein Millennium eine wichtige Quelle für Trost im Leid, Hilfe für die Kontingenzbewältigung und Hoffnung auf ein seliges Jenseits. Die Mysterien führten nach Marcus Tullius Cicero – in etwas poetischer-pathetischer Ausdrucksweise formuliert – die unkultivierte und rohe Menschheit zur Humanität und Zivilisation, gaben ihr Lebensprinzipien an die Hand und lehrten sie, in Freude zu leben und mit besserer Hoffnung zu sterben.[178]

Der eleusinische ätiologische Mythos und das darauf im Kern beruhende Mysteriengebäude verweisen insgesamt auf drei Dimensionen, nämlich den Ackerbau, das Getreide und die Unterwelt. Historisch-genetisch wurde mit hoher Wahr-

---

[177] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 9 – 12.

[178] Vgl. Marcus Tullius Cicero, De legibus, a.a.O., II, 36. Darin wird die Bewertung der Mysterien am Übergang von der Spätrepublik zur Prinzipatszeit durch einen Intellektuellen, Staatsmann und Philosophen ersichtlich.

scheinlichkeit unter der athenischen Tyrannenherrschaft der Peisistratiden (561 - 510) der eleusinische Demeter-Kult aus dem vorab als lokalen agrarischen Vegetationsgottheiten-Kult zu einem attischen Staatskult ausgebaut.[179]

Die Eleusinischen Mysterien wurden von der Polis Athen organisiert und unterhalten und vom archon basileus beaufsichtigt. Im Zentrum der Mysterien von Eleusis standen die Erd- und Korngöttin Demeter[180] und ihre Tochter Persephone (auch einfach Kore = Mädchen genannt). Der *Mythos* (hieros logos) berichtet vom Raub der Persephone durch den Gott der Unterwelt Hades und von der verzweifelten Suche der Demeter nach ihrer Tochter. In ihrem tiefen Kummer verbot Demeter den Pflanzen zu wachsen, den Bäumen Früchte zu tragen und den Tieren sich zu vermehren, und zwar so lange bis alle Menschen gestorben wären. Diesen göttlichen Fluch wollte sie erst dann zurücknehmen, wenn Kore wieder aus der Unterwelt zurückgekehrt sei. Daraufhin zwangen die übrigen Götter Hades, das Mädchen, Kore, freizugeben. Eben in Eleusis konnte sodann Demeter ihre Tochter wiedersehen, worauf sie ihren Fluch zurücknahm, sodass die Erde wieder fruchtbar werden konnte. Allerdings hatte Persephone in der Unterwelt des Hades von einem *Granatapfel, der Todesfrucht,*[181] gekostet und musste deshalb wieder in die Unterwelt zurückkehren. Es kam zu dem Kompromiss, dass Kore neun Monate im Jahr bei ihrer Mutter auf der Oberwelt bleiben durfte (Sommer) und drei Monate im Jahr in der Unterwelt des Hades ausharren musste (Winter).[182] In der Unterwelt wurde Kore unter dem Namen Persephone, die Königin der Unterwelt. Die alte Göttin Hekate überwachte die Einhaltung dieses Vertrages betreffend die Aufenthaltszeiträume der Kore in der Ober- und Unterwelt. Der Sohn der Demeter, gezeugt von ihrem Bruder Zeus, war Iakchos (Dionysos). Er war ein Kind mit Hörnern und einer Schlangenkrone und wurde auf den Befehl der eifersüchtigen Göttin Hera in Stücke gerissen. Aber seine Großmutter Rhea fügte ihn aus Mitleid wieder zusammen und versteckte ihn in Gestalt eines Widders (oder einer jungen Ziege) in einer Höhle.

---

[179] Vgl. Hans Kloft, Mysterienkulte der Antike, a.a.O., 19.

[180] De-meter (es ist ungeklärt, ob De auf Erde und/oder Korn verweist) ist im Mythos die Tochter des Kronos und der Rhea. Gemäß dem athenischen Hauptfest der „Thesmophorien“ ist sie die für die agrarische Produktion und für die menschliche Reproduktion zuständige Gottheit. In Rom wird sie zur Ceres transformiert. 496 v. Chr. wird der aventinischen Triade – Dionysos-Liber, Kore-Libera und Demeter-Ceres – ein Tempel auf dem Aventin gelobt.

[181] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 249. Burkert spricht in diesem Zusammenhang von einem „Blutsakrament mit der Totenwelt“ unter Verweis auf N. J. Richardsons Studie „The Homeric Hymn to Demeter“, 1974, 276 und Karl Kerenyis Abhandlung „Die Mysterien von Eleusis, 1962, 127 ff.

[182] Vgl. Homer, Dem.Hymn., 472 ff.

In Eleusis beginnen im Herbst, im Monat Boedromion, die Athener ihre berühmten und großen Mysterien. Die Teilnehmenden zogen von Athen nach Eleusis, und zwar in einer Prozession von Tausenden auf der sogenannten Heiligen Straße. Im Telesterion, der großen Halle (sie fasste Tausende von Mysten) zeigte der sogenannte Hierophant das Heilige. Die Mysten glaubten, dass die Göttin Demeter in Eleusis den Menschen zwei wichtige Gaben gebracht hat, nämlich das Getreide als die Grundlage jeglichen zivilisierten Lebens und eben die Mysterien mit der Hoffnung auf ein besseres Dasein im Diesseits und Jenseits.[183] Das älteste Zeugnis von den Eleusinischen Mysterien ist der sogenannte Eleusinische Zentralteil des homerischen Demeterhymnus.[184] Durch Kaiser Theodosius dem Großen werden der Mysterienkult endgültig verboten und schließlich das Heiligtum selbst durch die Goten um 400 n. Chr. zerstört. Mit anderen Worten, der Eleusinische Mysterienkult wurde über 1.000 Jahre eifrig gepflegt und zog gläubige Menschen aus ganz Griechenland und später aus dem ganzen römischen Weltreich an, weil sie sich Glück und Trost erhofften.

Die Mysterienfeier selbst war zwei großen Familien anvertraut, nämlich einerseits den Eumolpiden, welche den Hierophanten stellten, und andererseits den Keryken, welche die Funktionen des Daduchos (= Fackelhalter) und des Hierokeryx (= Opferherold) innehatten. Daneben gab es eine ständig im Heiligtum anwesende und auch dort wohnende Demeterpriesterin. Die Einweihung, Myesis genannt, war ein individueller Akt, zu welchem auch Frauen, Sklaven und Fremde zugelassen waren. Die überwiegende Mehrheit der Athener waren Mysten. Ausgeschlossen waren lediglich Mörder und Barbaren (= des Griechischen Unkundige). In dem mehrere tausend Menschen fassenden Telesterion zeigte der Hierophant das „Heilige“. Im Telesterion wurde hinsichtlich der Glaubenden zwei Klassen unterschieden, nämlich die Mysten, die zum ersten Mal teilnahmen, und die Epoptai (= Zuschauer), welche mindestens bereits zum zweiten Mal anwesend waren. Jeder Myste hatte einen sogenannten Mystagogen, der ihn ins Heiligtum geleitete. Es ist mangels ausreichender Quellen nicht zu klären, ob im Ablauf der Mysterien auch eine sogenannte „heilige Hochzeit“ (griech.: hieros gamos) zwischen Hierophant und Priesterin vorgesehen oder angedeutet war. Im Mythos jedenfalls legt Demeter den Sohn des Königs von Eleusis ins

[183] Vgl. Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 111 – 112.
[184] Vgl. Homer, Dem.Hymn., 34 ff., 192 – 211.

Feuer des Herdes, wodurch dem Kind durch die Göttin Unsterblichkeit verliehen wird. Es wird wohl die Vergöttlichung durch Feuertod dadurch angedeutet.[185]

Die Mysten erleben ein großes Glücksgefühl in dreifacher Weise: Der Myste sieht Kore, die vom Hierophanten mittels Gongschlägen (vom Hades) heraufgerufen wird. Es geht sohin die Unterwelt auf, sodass der Schrecken in die Freude des Wiedersehens und der Wiedervereinigung umschlagen kann. Der Hierophant verkündigt sodann die Geburt eines göttlichen Knaben und zeigt schweigend die abgeschnittene Ähre vor. Wer das göttliche Kind und dessen Mutter waren, blieb eher im Dunkeln. Deutungen gingen sowohl in Richtung Dionysos, des Sohnes der Persephone, oder Plutos, des Sohnes der Demeter. Plutos als Sohn der Demeter und als Personifizierung des „Reichtums“ wäre der Getreideernte-Segen, welcher Armut und Hunger verhindert. Auf diese Weise würden auch das göttliche Kind Plutos und die vom Hierophanten gezeigte Ähre zusammengehören. Allerdings erlaubt die vom Hierophanten gezeigte abgeschnittene Ähre auch eine Deutung als Akt der Kastration.[186] Insgesamt lässt sich sagen, dass die Eleusinischen Mysterien dem Tod den Schrecken nehmen und zugleich ein besseres Los im Jenseits verheißen sollen.

Das *aitiologische Moment* des eleusinischen Mythos verweist zugleich auf die Funktion der Mysterien als *therapeutische* Weihen: Der homerische Hymnos lässt Demeter – anthropomorph als alte Dienerin – das göttliche Kind die Nacht über in der Flamme des Herdes verharren, um es unsterblich zu machen. Erst als die entsetzte Mutter des Kindes sie dabei unterbricht, offenbart sie sich als Göttin und stiftet zugleich die Mysterien. Auf diese Weise erfährt das Kind in einem Vergöttlichung und tödliche Bedrohung.[187]

Der eleusinische Mythos von Demeter und Kore kann auch als ein matriarchaler Mythentypos mit dem Strukturschema *die Göttin und ihr Heros* gesehen und gedeutet werden. Demeter ist anerkanntermaßen eine uralte aus prähellenischer Zeit stammende Muttergöttin, deren trinitäres Wesen unschwer erkennbar ist. Diese Muttergöttin Demeter ist gewissermaßen in hypostatischer Union Kore (das Mädchen), Persephone (die Nymphe) sowie Hekate (das alte Weib). Dabei repräsentiert Kore das grüne und aufblühende Getreide, Persephone die reife

---

[185] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 430; ders. Antike Mysterien, a.a.O., 26.

[186] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 430 - 431.

[187] Vgl. Homer, Hymn., 219 – 274; Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 20. Burkert sieht zu diesem Sachverhalt (einer Art Heilungsmagie) eine Parallele in einem der ägyptischen Isis-Mythen.

Ähre und schließlich Hekate das abgeschnittene und geerntete Korn.[188] Als Kore war Demeter die Frühlingsgöttin. Beim Blumenpflücken wurde sie denn auch von Hades in die Unterwelt entführt. Als Nymphe Persephone vollzog sie in den Kornfeldern die Heilige Hochzeit (hieros gamos) mit ihrem König, um die Fruchtbarkeit für das laufende Jahr zu sichern.[189] Im Herbst tötete sie diesen mit einem Donnerkeil (Doppelaxt), um die Fruchtbarkeit für das folgende Jahr sicherzustellen. Als Persephone und unter großen Klagen stieg sie in die Unterwelt hinab, um ihren König dort zu suchen.[190] Ein halbes Jahr lang verbrachte sie als Todesgöttin im Hades und nahm alles Leben mit sich hinab. In diesem Sinne war sie die winterliche Hekate mit all ihren schrecklichen magischen Kräften.[191]

Im folgenden Frühjahr kehrte sie als freudestrahlende Kore wieder.[192] Demeter wäre demnach die *matriarchale Vegetationsgöttin* schlechthin und würde mit ihren Hypostasen den Jahreskreislauf widerspiegeln. Ihre Heiligen Könige mit variablen Namen (Iakchos, Triptolemos) waren zugleich ihre Söhne, zumal sie als Mutter Erde selbstredend die Mutter aller Lebewesen war. Bereits der Name Iakchos weist – unschwer erkennbar – darauf hin, dass ihr primordialer Heros Dionysos (lat.: Bacchus) war. Triptolemos und Dionysos waren ausgesprochen junge Heroen (Dionysos wurde später vergöttlicht). Dionysos galt als Sohn der Semele (Selene), also der Mondgöttin, was wiederum eine Variante der Kore als weißer Mondgöttin ist.[193] Dionysos/Iakchos wurde bereits als Kind zerrissen und von seiner Großmutter Rhea wieder zusammengefügt. Daraufhin wurde er von Demeter/Persephone in der Unterwelt versteckt und aufgezogen.

Mit anderen Worten, es läge gegenständlich das sogenannte *Herosmuster* oder genauer das Schema *die Göttin und ihr Heros* vor.

---

[188] Vgl. Johann Jakob Bachofen, Das Mutterrecht, 2 Bände, ges. Werke Band II und III, Basel 1948 (1861; 1897), 111 – 113, 124 – 133; Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung, Verlag Frauenoffensive, München [1]1980, 17, 33, 35; Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 26 - 27.

[189] Vgl. Karl Kerényi, Das Urkind. Das göttliche Mädchen, in: C.G. Jung/Karl Kerényi (Hg.), Das göttliche Kind. Eine Einführung in das Wesen der Mythologie, Patmos-Verlag, Düsseldorf [11]2006, 117 - 119.

[190] Dass Persephone die Gattin des Unterweltsgottes Hades war, ist eine spätere Transformation des Mythos.

[191] Vgl. Karl Kerényi, Das Urkind, a.a.O., 119 – 125.

[192] Die Differenzierung zwischen Kore als Tochter und Demeter als Mutter, der Raub der Kore und die darauf folgende verzweifelte Suche der Demeter nach ihrer Tochter sind ebenfalls eine später Transformation des Mythos.

[193] Dabei ist bemerkenswert, dass manchmal die Mutter des Dionysos auch Demeter genannt wird.

Nach der in einem orgiastischen Fest bestehenden heiligen Hochzeit mit der Nymphengöttin wurde der jugendliche Heros in der Inkarnation eines Ziegenbockes von ihren wilden Begleiterinnen, den *Mänaden,*[194] in Stücke gerissen. Aus seinem Blut entsprang der Granatapfelbaum, welcher die sprichwörtlichen Liebes- und Todesfrüchte trägt. Nach seinem Tod weilte er in der Unterwelt bei seiner Göttin unter dem Namen Persephone, wo er für seine Wiederauferstehung hergerichtet wurde. Sodann wurde er von seiner Mutter Demeter wiedergeboren. Seine Mutter Demeter in ihrer Hypostase als Kore stieg anschließend mit ihrem Heros als *Geist des Frühlings* aus der Unterwelt wieder empor. Genau dieser Mythos wurde in den Mysterien von Eleusis ritualisiert. Die heilige Hochzeit (hieros gamos) der Demeter, Tod und Wiedergeburt des Iakchos als göttliches Kind, das von den Hirten begeistert begrüßt und aufgenommen wurde. Die Priesterinnen (Mänaden) vollzogen das Ritual in rauschhafter Ekstase. *Brot und Wein,* die wichtigen Symbolgaben der Demeter und des Iakchos (Dionysos), waren im Übermaß vorhanden.[195]

Demeter wäre demnach keine indoeuropäisch-griechische Göttin, sondern eine prähellenische Mutter- und Fruchtbarkeitsgöttin für Pflanzen, Tiere und Menschen, welche in den Regionen Himmel, Erde und Unterwelt wohnt, und zwar in Kreta. In ihrer Mädchengestalt wäre sie die kretische Göttin mit dem Mohnblumenkranz (Mohn ist ein Rauschmittel und wird von Kore gepflückt). In ihrer Gestalt als Unterweltsgöttin Hekate manifestiert sie sich als die kretische Schlangengöttin. Und als Mondgöttin ist sie die kretische Ariadne, die lichte und mädchenhafte Göttin des Mondes und der Sterne (Korona Borealis).[196] Ihre Parhedros (Liebhaber und Heros) war Dionysos-Zagreus, ein im jugendlichen

---

[194] Die Mänaden als wichtiges Element des Dionysos-Mythos und seines Rituals verweisen in eine archaische Zeit, wo der tieromorphe Gott selbst zerstückelt und roh gegessen wurde (Theophagie im Modus der Omophagie), um durch die Einverleibung der Kraft des Gottes die vegetative Fertilität und humane Reproduktion zu verbessern. Vgl. hiezu: Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 115.
Die Mänaden (auch Mainaden) gelten als die *Ammen* des rasenden Dionysos. Hermes hatte das im Schenkel des Zeus ausgetragene Kind Dionysos zu den Mänaden gebracht. Diese repräsentieren das Mythos-Schema, gemäß welchem den Frauen extrem antithetische Verhaltensweisen zugemessen werden. Einerseits sind sie der Inbegriff von treusorgender Hilfe und Vertrauen (wie es sich in der Funktion der Amme manifestiert), andererseits die männermordenden Anthropophagen, die – wie im Pentheus-Mythos – das eigene Kind zerstückeln und verzehren. In der Figuration der Mänaden wird zugleich das Strukturschema von trunkenen Orgien, in welchen ein von den Mänaden ausgewählter Liebhaber nach Erfüllung seiner sexuellen Pflichten getötet und verzehrt wird, ersichtlich. Vgl. hiezu: Walter Burkert, Homo Necans, a.a.O., 189 – 202; Adolf Greifenhagen, Der Tod des Pentheus, Berlin-Museen, NF, 16, 1966, 2 – 6. Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie, Quellen und Deutung, a.a.O. 21,6; 26,1; 28 d, e, f 2.

[195] Vgl. Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros, a.a.O., 36.

[196] Vgl. Karl Kerényi, Das Urkind, a.a.O., 123 – 129.

Priesterkönig inkarnierter kretischer Kindgott. Seine männliche Fruchtbarkeit wurde im Symbol des Widders und des Stieres dargestellt, indem er jeweils die Hörner dieser Tiere trug. Die Riten in Knossos auf Kreta waren denen in Eleusis ähnlich. Der Parhedros (Heros) in Gestalt eines Widders oder Stieres starb durch den *Blitz* der Göttin, das heißt die Doppelaxt, die zugleich Symbol des Mondes in seinen drei Phasen war (als zunehmender Mond, als abnehmender Mond und als Vollmond). Aus seinem Blut entsprang im Frühling die neue Fruchtbarkeit der Erde, näherhin als Granatapfelbäume oder als Hyazinthen und Narzissen. Hykinthos und Narkissos sind andere Namen für den kretischen Heros sowie Antheus (= Blume) ein Beiname für Dionysos war. Die Narzisse oder Lilie (ursprünglich Lotosblume) wurde für Kränze der Demeter verwendet und war als Symbol der Wiedergeburt das Emblem des Priesterkönigs von Knossos, des sogenannten „Lilienprinzen". Nach seinem Tod weilte er in der Unterwelt, das heißt in der großen heiligen Höhle, die den Bauch der Erde darstellt. Dort wurde er von der Erdgöttin wiederhergestellt und von ihren Mitarbeiterinnen verwöhnt, indem sie ihn mit Milch und Honig fütterten.[197] In dieser Deutung und in diesem Verstehenshorizont würde die eleusinische Demeter die matriarchale dreifaltige Große Göttin sein. Ihr Symbol wäre der Mond als Einheit mit drei Phasen: als weißer Sichelmond Symbol der Mädchengöttin mit dem kultischen Jagdbogen, als roter Vollmond am Horizont Symbol des purpurnen Welt-Eies, als eines Attributs der Frauengöttin, als unsichtbarer Neumond, scheinbar nicht vorhanden aber doch präsent, Symbol der dunklen Unterweltsgöttin, der Göttin der Wende vom Licht zur Dunkelheit und von der Dunkelheit zum Licht.[198]

Es zeigt sich bereits bei den Eleusinischen Mysterien als dem exemplarisch-klassischen Mysterienkult Griechenlands, dass sich die Deutungen (logoi) *in* Mysterien und *über* Mysterien in drei Dimensionen Ausdruck verschaffen, und zwar in der Form des *Mythos*, der *Naturallegorie* und der *metaphysisch-platonischen Allegorie*. Dabei entwickelten sich diese drei Dimensionen der Deutung in historischer Reihenfolge, ohne dass allerdings die spätere die frühere zur Gänze außer Kraft setzen würde (in der Sprache Hegels: Die vorgängige Dimension wird in der nachgängigen aufgehoben; in der gedoppelten Bedeutung des Wortes). Diese drei Deutungsdimensionen können auch als homerische, vorsokratische und platonische Entwicklungsstufe bestimmt werden.[199] Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass nach der Vernichtung der Demetermysterien in Eleusis

[197] Vgl. Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros, a.a.O., 37.
[198] Ebd., 17 – 19; 33 – 37.
[199] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 61.

durch die beiden christlicheen Herrscher, Kaiser Theodosius und König Alarich, der Kult der weiblichen Gottheit Demeter in der Metamorphose des Heiligen (männlichen) Demetrius als Schutzheiliger der Bauern und Hirten (nach wie vor zuständig für agrarische Produktion und menschliche Reproduktion) in der christlichen Substruktur der Heiligen-Frömmigkeit weiterlebte.[200]

2.6 DIE MYSTERIEN VON SAMOTHRAKE

Diese hatten das Ziel, vor den Gefahren der See und vor dem Ertrinken zu schützen.[201] Der aitiologische Mythos von Samothrake deutet Beziehungen der Mysterien zu therapeutischen Weihen und Gelübden[202] an: Der praktische Zweck und das Ziel waren, vor dem Ertrinken im Wasser und den Gefahren Meeres zu schützen, woraus auf die Entwicklung entsprechender religiöser Rituale durch religiöse Virtuosen geschlossen werden kann. So machte die von Zeus zur Göttin erhobene Leukothea Odysseus mit ihrem Schleier im Sturm unsinkbar. Der Mysterienkult von Samothrake im Zusammenhalt mit den Kabiren und den Göttern von Samothrake verweisen hinsichtlich der Genese auf prähellenisch Nichtgriechisches. Der Kabiren-Kult ist vor allem auf der Insel Lemnos und bei Theben nachweisbar. Die Einwohner von Lemnos wurden von den Griechen Tyrrhener genannt und sowohl mit den Etruskern als auch mit den Pelasgern identifiziert. Lemnos war das Zentrum des Hephaistos-Kults und entsprechend hieß die Hauptstadt Hephaistia. Die Kabiren wiederum werden genealogisch als Söhne (oder auch Enkel) des Hephaistos bestimmt. Die Kabiren manifestierten sich als trinkfeste Weinkenner. Hephaistos und Dionysos sind im späteren griechischen Mythos eng verbunden.[203]

Nach Pausanias[204] stiftete Demeter Kabeiraia die Weihen für Prometheus, einen der Kabiren, und seinen Sohn Aitnaios. Die Weihungen galten einem Kabiros (im Singular) und dessen Knaben Pais. Es war Sitte, diesem Pais Spielzeuge (insbesondere Kreisel) zu weihen. Es sind sohin unschwer Pubertätsweihen

---

[200] Vgl. Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I, München [3]1967, 463.
[201] Vgl. Homer, Ilias VII, 468.
[202] Vgl. Apollodoros III., 6, 4.
[203] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 420.
[204] Vgl. Pausanias 9, 25, 5 – 9. Diese Stiftung verweist auf Schmiede und deren Bünde (analog zu Hephaistos in Lemnos

erkennbar, welche den Übergang vom Kind- zum Erwachsenenstatus markieren. Auch die Dioskuren standen den Göttern von Samothrake nahe.[205]

Insgesamt lassen die samothrakischen Mysterien eine Ähnlichkeit und Nähe zu dem attischen Anthesterien-Fest erkennen.

Ein Teil der Mysterien erinnert an die *Aischrologia* der Demeter-Feste. Es ist dies die Darstellung des Hinabsteigens ins Atavistisch-Primitive. Die *Anthropogonie* und *Initiation* bildeten eine Einheit. Es gab leitende Priester (kabirarchoi) und Mystagogen (paragogeis). Zur Weihe gehörte ein Bad. Die Geweihten trugen Zweige und Binden als Kennzeigen dafür, dass sie den Hain der Demeter Kabeiraia betreten dürfen.[206]

Der Name *Kabiren* kann etymologisch sowohl vom Semitischen als auch vom Hethitischen hergeleitet werden. Im Fall der nicht auszuschließenden Herleitung des Wortes aus dem semitischen Kabir läge das bemerkenswerte Phänomen vor, dass wir es mit „Großen Göttern“ oder sogar mit der „Großen Göttin“ zu tun hätten, zumal Kabir mit „groß“ zu übersetzen ist.[207] Die Griechen nannten die Einwohner von Samothrake Pelasger. Tatsächlich wurde bis in die hellenistische Zeit hinein im Kult eine nichtgriechische Sprache verwendet. Es gab neben Samothrake mehrere Kabiren-Heiligtümer, aber nur der Mysterienkult von Samothrake entwickelte sich zu einem gemeingriechischen Kult. So war Herodot ein Myste von Samothrake.[208] Den Höhepunkt erreichten die Mysterien in hellenistischer Zeit, als die Insel Samothrake ein Stützpunkt der ägyptischen Ptolemäer war. Der Kult bestand dann bis in die Zeit Konstantins des Großen.[209]

Analog zu Eleusis gab es auch in Samothrake neben den Mystai auch Epoptai. Der Priester fragt den Initianden, was das Schlimmste sei, das er in seinem bisherigen Leben begangen habe. Dies ist keine Beichte, sondern ein Mittel zur Begründung unverbrüchlicher Gemeinschaft durch Mitwisserschaft. Nach Entkleidung und einem Bad binden sich die Mysten eine Purpurbinde um den Unterleib, wohl eine Ritualisierung des Odysseus-Mythos, wonach Odysseus seine Kleider im Seesturm wegwarf und mit dem Schleier der Leukothea ins Meer sprang, das ihm nun nichts mehr anhaben konnte. Die Weihe fand in der Regel in der Nacht statt.[210]

---

[205] Vgl. F. Charpoutier, Les Dioscures au service d’une déesse, Paris 1935, 26 ff.
[206] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 421
[207] Ebd., 422 plus Anm. 23.
[208] Vgl. Herodot, Hist. II, 51.
[209] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 422.
[210] Vgl. Homer, Odyssee V, 13 – 493; VII, 243 – 266.

2.6.1 Götter ohne Namen

Ein Spezifikum der Mysterien war der Umstand, dass die *Götter von Samothrake* entweder keinen oder nur einen äußerst streng geheim gehaltenen Namen hatten. So galten die Weihungen im Heiligtum einfach schlechthin den *Göttern* (theoi). Nach Herodot handelte es sich um kabirische Götter.[211] Nach einem anderen Autor handelte es sich bei den Göttern um Demeter, Hades und Persephone unter jeweils anderem Namen, beim Schriftsteller Varro den kapitolinischen Ternar Jupiter, Juno und Minerva. Es gibt auch Hinweise auf die Große Göttin von Samothrake, zumal ein solcher Kybele-Typ auf samothrakischen Münzen aufscheint. In diesem Kontext ist es bemerkenswert, dass auch eine *Heroenmythologie* von Samothrake existiert: Zunächst ist die Atlastochter Elektra die große Herrin von Samothrake. Sie bringt dem Zeus Dardanos, Eetion und Harmonia zur Welt. Harmonia feiert sodann auf Samothrake mit Kadmos von Theben Hochzeit. Im Fest von Samothrake wird nach Harmonia gesucht, woraus unschwer auf einen vorausgesetzten Mythos analog dem Raub der Kore geschlossen werden kann. Aufschlussreich ist der Umstand, dass Eetion mit Iasion identifiziert wird, welcher die Demeter begattete und daraufhin vom Blitz des Zeus getötet wurde. Es handelt sich sohin um den *Mythos-Typos einer heiligen Hochzeit* (hieros gamos) mit tödlichem Ausgang analog den Fällen von Meter und Ištar. Daneben gibt es den Mythos, dass Dardanos den Bruder Eetion ermorderte.[212] Daraufhin floh Dardanos von der heiligen Insel Samothrake – anlässlich einer Sintflut – auf einem Floß und landet schließlich am Idagebirge. Dardanos wird zugleich zum Ahnherrn der Trojaner und zum Begründer des Kults der Meter Ideia. Der Inhalt dieses Mythos – der Mörder und Verbrecher wird zum Geretteten in der Flut – erinnert an die vom Oberpriester gestellte Frage an den Mysten bei der Einweihung und zugleich an die Rettung des Odysseus durch Floß und den Schleier der Leukothea.[213]

In Summe hatte der Kult von Samothrake die wichtige Funktion der Rettung in Seenot und des Erfolges auf dem Meer. Die berühmte „Nike von Samothrake“ ist die wohl größte Votivgabe für einen Seesieg. Der Mythos lässt auch die Argonauten die samothrakischen Weihen empfangen.[214]

---

[211] Vgl. Herodot, Hist. II, 51.

[212] Vgl. Clemens von Alexandrien, Protreptikos 2, 19; Herodot, Hist II, 121.

[213] Vgl. Homer, Odyssee V, 13 – 493; VII, 243 – 266; Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie, Quellen und Deutung, a.a.O., 170 y, 9.

[214] Vgl. Homer, Ilias, 468. Darin wird erzählt, dass die Argonauten in die Mysterien der Persephone und ihrer die Seeleute aus Seenot rettenden Diener, der Kabiren, eingeweiht wurden.

Bedeutsam ist der *verschworene Männerbund* unter dem Schutz und der Führung einer namentlich nicht genannten weiblichen Gottheit als Strategis (Heerführerin), was sich aus der Heroenmythologie und der Geheimnamen der Götter ergibt.[215] Es ergäbe sich daraus ein zwar patriarchalisierter, aber noch nicht zur Gänze inversiv-revoltiertes Göttin-/Heros-Schema.

2.7 DIONYSOS-KULT UND DIONYSOS-MYSTERIEN

Die Dionysos-Mysterien – im Gegensatz zu Eleusis und Samothrake – waren weder orts- noch zeitgebunden. Dies förderte eine ausgedehnte geographische Verbreitung im antiken mediterranen Raum. Die Dionysos-Mysterien hatten weder ein besonderes Heiligtum noch eine exklusive Priesterfamilie.

Dionysos ist die polymorphe Personifikation von Revolution (Durchbrechen der bisherigen Ordnung und Öffnung für Neues) und Ambivalenz (Doppeldeutigkeit).[216] Der wahrscheinlich schon den mykenischen Hellenen bekannte Dionysos war eine in Griechenland rezipierte Gottheit, was aus seiner jährlichen Teilnahme am attischen Frühlingsfest, den Anthesterien in Athen, bei welcher Gelegenheit er nach einer Meeresreise in einer Prozession zum Fest geführt wird, abgeleitet werden kann. Im Gegensatz zu Demeter, der Gottheit des Ackerbaus und der Zivilisation, ist Dionysos die Gottheit der (noch) ungebändigten, wilden Natur und der orgiastischen Ekstase. Omophagie, Sparagmos und Theophagie als hervorstechende Elemente des Mythos (und partiell des Rituals) verweisen auf eine Jäger- und Sammlerkultur.

Als Sohn des Zeus und der Königstochter Semele ist er der meistgestaltige unter den griechischen Göttern. Dem Mythos[217] nach ist Dionysos ein fremder Gott und gehört historisch zu den bereits in mykenischer Zeit verehrten griechischen Göttern. Er gilt als der *kommende Gott* schlechthin. Eng mit seinem Namen und seinem Kult konnotieren die religionswissenschaftlichen Phänomene *Ekstase, Enthusiasmus* sowie *Mania*. Im Gegensatz zu den Mysterienkulten von Eleusis und Samothrake ist die Differenz zwischen den allgemein-öffentlichen Kultfor-

---

[215] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 426.
[216] Vgl. Hans Hans-Josef Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums I, a.a.O., 96.
[217] Der Mythos war lange Zeit unübersichtlicht. Erst die beiden Mythographen Apollodor (2. Jahrhundert v. Chr.) und Nonnos (5. Jahrhundert n. Chr.) schufen einen mehr oder minder klaren Mythos. Vgl. hiezu Apollodoros, FGH 244 F, 110 b, 93.

men und den eigentlichen Mysterien zu beachten. Es ist weiters zu unterscheiden zwischen dem Dionysos-Kult auf der Agorá und im Theater (Tragödie und Komödie sind rituell gestaltet) sowie dem karnevalistischen Kult der Anthesterien, dem weiblichen Ritual der Mänaden, sowie dem eigentlichen dionysischen Mysterien im engeren Sinn.[218]

Im 19. Jahrhundert (Romantik, Idealismus und Friedrich Nietzsche) wurde der Dionysos-Mythos (auch) in der Weise gedeutet, dass Dionysos als das göttliche Kind[219] und als der sterbende Gott zum Äquivalent Jesu Christ i wurde.[220] Dionysos als Gott der Ekstase, des religiösen Enthusiasmus, des rauschhaften Wahns sowie des Weins ist minoisch-mykenischer Herkunft, worauf etymologisch nicht nur der Name Dionysos, sondern auch relevante Formen des Kults hindeuten. Im ersten Teil des Namens ist unschwer der Name Zeus erkennbar, sodass über die Wörter Dios und Dionysos (Dios = Zeus, Nysos = Sohn) die inhaltliche Bedeutung des Namens als Sohn des Zeus klar erkennbar wird.[221] Semele ist der Name der Mutter, Bacchos der Name des Verehrers[222] und zugleich Zweitname des Gottes, Thyrsos sein heiliger Stab, Triambos und Dithyrambos seine Kultlieder, welche etymologisch eine nichtgriechische Herkunft implizieren. Die griechische Tradition stellt Dionysos in diesem Kontext in enge Beziehung zum phrygischen und lydischen und daher auch zur phrygischen Göttermutter Kybele. Semele könnte ein thrakisch-phrygisches Wort für Erde und Thyrsos ein ugaritisches Wort für rauschkrank sein. Die Etymologie des Wortes Bacchos lässt dieses als semitisches Lehnwort in der Bedeutung von *Weinen* erkennen. Damit würde das Suchen des Dionysos durch griechische Frauen mit dem Beweinen des Tammuz durch israelische Frauen korrelieren. Auch ist gegen Ende des 7. vorchristlichen Jahrhunderts mit merkbarem Einfluss der ägyptischen Isis-Osiris-Religion und entsprechender Überlagerung zu rechnen. Es ist davon auszugehen, dass in der Epoche 1200 – 1000 v. Chr. die indoeuropäischen Griechen auf ihren Wanderungen in von bodenständiger hella-

---

[218] Vgl. Christoph Auffahrt, Dionysos, in: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), Band 3, a.a.O., 250.

[219] Vgl. Karl Kerényi, Das Urkind, a.a.O., 77 – 79; Walter F. Otto, Dionysos. Mythos und Kultus, Frankfurt/Main ^{2}1933 (= Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike 4), 148 ff.

[220] Vgl. W. Fauth, Dionysos, in: K. Ziegler u.a. (Hg.), Der Kleine Pauly, Band 2, München 1967, 77 - 85; Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 251 - 260; F. Kolb, Agora und Theater, Berlin 1981; M. Frank, Der kommende Gott, Frankfurt/Main 1982.

[221] Ob der zweite Teil des Namens nysos tatsächlich Sohn bedeutet, ist allerdings wissenschaftlich nach wie vor umstritten.

[222] Verehrer waren primär Frauen, die sogenannten Mänaden (= die Rasenden/Wahnsinnige), wobei allerdings der Name ein darüber hinausgehendes Bedeutungsfeld hat.

discher Bevölkerung bewohnten Regionen sesshaft wurde. Diese bodenständige helladische Bevölkerung pflegte bereits einen ekstatischen und orgiastischen Kult anlässlich des frühlingshaften Erwachens ihres Vegetationsgottes, sodass die griechische Aufnahme der Gestalt des Dionysos in die olympische Götterfamilie (als Sohn des Zeus und der Semele) möglich wurde.[223]

2.7.1 Griechische Dionysos-Feste

Phänomenologisch können *vier Typen solcher Feste* unterschieden werden, nämlich die ruralen Dionysia mit Bockopfer und Phallus-Prozession, die *Katagogia* (= große Dionysia), das *Agrionien*-Fest im dorischen und äolischen Bereich sowie schließlich das *Anthesterien*-Fest im ionisch-attischen Bereich. Letzteres steht ganz im Zusammenhang mit dem Genuss des Weines und dem ihm vorangehenden Lenäen-Fest. Das Agrionien-Fest ist ein solches der Auflösung der gesellschaftlichen Strukturen mit Frauenaufstand, Wahnsinn und kannibalistischen Phantasien. Die Katagogia stellen den Einzug des Dionysos vom Meer her dar. Gemeinsames Merkmal all dieser Feste ist das ekstatische und orgiastische Verhalten der Teilnehmer in einer Ausnahmezeit.

Die wichtigste zur Verfügung stehende Quelle für den Dionysios-Mythos ist das Euripides-Drama „Die Bakchen“ (griech.: Bacchai)[224] vom Ende des 5. vorchristlichen Jahrhunderts, welches 405 v. Chr. zum ersten Mal aufgeführt wurde. Danach ist Dionysos als Gott des Weins eine Wonne für die Sterblichen und der Spender vieler Freude. Dionysos stillt den Kummer, indem er Schlaf und Vergessen des alltäglichen Elends bewirkt.

Die mythische Erzählung von der Erfindung des Weines berichtet von einem Ikarios,[225] der in Attika als erster von Gott selbst die Pflanzung der Weinreben und die Kelterung des Weins lernte, welcher aber von den Bauern erschlagen wurde, weil diese eine Vergiftung durch den Wein befürchteten. Seine Tochter Irigone fand nach langem Suchen die Leiche des Vaters in einem Brunnen, wo-

---

[223] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 253 - 254.
[224] Vgl. Euripides, Sämtliche Tragödien und Fragmente, Band 5 (Tusc), in: E. Buschor/G.A. Seeck, München 1977, 255 – 353.
[225] Vgl. Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie, Quellen und Deutung, a.a.O. 79.

rauf sie sich erhängte. Es fällt daher durch diesen Vatermord und anschließenden Tochter-Selbstmord negativer Schatten auf den Genuss des Weines.[226]

Im Kontext des Anthesterien-Festes manifestiert sich auch der Mythos von *Ariadne und Dionysos*.[227] Der Heros Theseus entführte Ariadne aus Kreta, worauf letztere nach einer sexuellen Vereinigung in Dionysios Heiligtum von der Göttin Artemis erschossen wurde (so eine Variante). Nach der geläufig-herrschenden Variante verließ Theseus Ariadne auf Naxos, worauf Dionysios erschien und die Verlassene zu seiner Frau machte.[228] Im Anthesterien-Ritual wird analog die Frau des Königs, die Basilinna, dem Dionysos zur Frau gegeben (so wie Theseus Ariadne ebenfalls dem Gott überließ). Bemerkenswert ist in beiden Fällen, dass der *hieros gamos mit Dionysos im Todesschatten* steht. Auf Naxos gibt es zwei Ariadne-Feste, und zwar ein freudig-ausgelassenes und ein mit Trauer und Weinen verbundenes. Analog spielt sich der hieros gamos im Kontext des Anthesterien-Rituals zwischen einem sogenannten „Tag der Befleckung“ und den Opfern für den chthonischen Hermes ab.[229]

Nicht nur archaisch, sondern geradezu atavistisch ist der Mythos im Kontext des Agrionien-Festes gestaltet. Die zu Webereiarbeiten im geschlossenen Frauengemach bestimmten Frauen gebärden sich aufständisch und brechen aus und *die natürliche Mutterrolle verkehrt sich ins kannibalistische Gegenteil*. Diese Revolution wird durch Dionysos bewirkt. In einer Auslosung fiel das Los auf Leukippe, welche sogleich gelobte, dem Gott Dionysos ein Opfer zu bringen. Dieses Opfer bestand darin, dass sie gemeinsam mit ihren Schwestern ihren Sohn Hippasos in Stücke zerriss und sich dann mit den übrigen Frauen zu den ursprünglichen Mänaden begab. Im kultischen Fest selbst und in Darstellungen kommt es zu einem Zerreißungsopfer eines Tieres. Dionysos wurde daher auch *Anthroporraistes* (Menschenzerschmetterer) und als *Omestes* (Rohesser) bezeichnet. In späterer Zeit erfuhr der Mythos eine Entatavisierung und Transformation dahin, dass die Mänaden vertrieben und in Eulen und Fledermäuse verwandelt werden.[230] Die *Mänaden* galten als die Ammen des Dionysos. Die Verfolgung der

---

[226] Dieser Aspekt des Mythos ist ein nicht unwesentlicher Teil der genannten Anthesterien-Feste. Die kontextuale Assoziation von Wein und Blut (die Rede vom Wein als „Blut der Reben“) war im griechischen Raum weitverbreitet und geradezu ein geflügeltes Wort.

[227] Vgl. Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie, Quellen und Deutung, a.a.O. 98.

[228] Ikonographisch und im Drama werden Dionysos und Ariadne als ein geradezu klassisches Liebespaar dargestellt.

[229] Vgl. zum Ganzen: Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 255.

[230] Vgl. den Minyaden-Mythos, wo die Metamorphose in Eulen und Fledermäuse erzählt wird.

Mänaden wird bereits von der Ilias geschildert.[231] Nach der Ilias war es Lykurgos (= Wolfsabwehrer), welcher die Mänaden verscheuchte und mit dem Ochsenschläger schlug. Daraufhin tauchte Dionysos im Meer unter, wo er von Thetis in ihrem Schoß aufgenommen wurde. Diese Verfolgung der sogenannten „verderblichen Weiber“ sowie die Suche nach dem verschwundenen Dionysos gehörten zum Agrionien-Ritual. Dionysos bricht rasend ein, um aber wieder ausgetrieben zu werden. In diesem Kultdrama (rituelle Umsetzung des Mythos)-Typos passt auch die Umsetzung der Geschichte von Widerstand und Ende des Königs Pentheus in Euripides Bakchen. Nachdem Pentheus vergeblich versucht hatte, den Dionysos-Kult gewaltsam zu unterdrücken, schwärmten die Frauen von Theben in die Berge (darunter seine eigene Mutter Agaue mit ihren beiden Schwestern). Pentheus lässt zwar Dionysos festnehmen, doch der Gott befreit sich aus seinen Fesseln und verführt daraufhin Pentheus zur Beobachtung des Verhaltens der Mänaden in der Wildnis. Pentheus wird in einem langen Frauengewand als Opfer den Mänaden zugeführt. Er wird zerstückelt, wobei die eigene Mutter Agaue ihm Arm und Schulter ausriss.[232]

Einen ähnlichen Kultdrama-Typus repräsentiert der ebenfalls in Theben lokalisierte *Geburtsmythos*, in welchem in analoger Weise die bisherige Ordnung revolutioniert wird. Die von Zeus geliebte Tochter des Kadmos, Semele, wird von diesem mit seinem Blitz verbrannt. Das ungeborene Kind wird sodann im Schenkel des Zeus (als einem männlichen Mutterleib) ausgetragen und ein zweites Mal aus dem Schenkel geboren. Hermes bringt das göttliche Kind zu den Mänaden (Nymphen) ins ferne Nysa, wo auch Dionysos aufwächst. Diese Schenkelgeburt des göttlichen Kindes ist ein Analogon oder Gegenstück zur Kopfgeburt der Athena. Doch an die Stelle des „oberen“ Geburtsweges der Jungfrau Athena tritt diesfalls ein Körperteil des Gottes mit erotischer Assoziation und homoerotischen Konnotationen. In beiden Geburtsfällen ist eine Verwundung des Gottes mit inbegriffen. Die Schenkelwunde des Gottes steht in Beziehung zu Kastration und Tod im Kontext von Initiationen.[233]

---

[231] Vgl. Homer, Ilias 6, 130 – 140.

[232] Vgl. Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie, Quellen und Deutung, a.a.O. 27 f, 5, 9; 59, c, d.

[233] Vgl. J.J. Bachofen, Das Mutterrecht, a.a.O., 259 ff. Bachofen will die Schenkelgeburt in ein sprachliches Missverständnis auflösen, wobei er allerdings Sinn und Wirkung des Paradoxons einer Schenkelgeburt verkennt. Er spricht von einem Adoptionsritus. Bachofens Deutungsversuchen muss ideologiekritisch hinterfragt werden, zumal in seinem Verständnishorizont Geist und Vernunft dem Manne vorbehalten sind, sodass sich Kopf- und Schenkelgeburt gut in sein Denkmodell einfügen würden. Vgl. hiezu auch Hartmut Zinser, Mythos des Mutterrechts. Verhandlung von drei aktuellen Theorien des Geschlechterkampfes (Lit Verlag), Münster 1996, 10 – 31; 89.

Ein Aspekt der Dionysos-Feste war das *Satyrspiel*. Das Gefolge des Gottes gliederte sich einerseits in weibliche Mänaden und andererseits in betont männliche Satyrn. Die Mänaden tanzten in Trance und die Satyrn, die Menschliches und Tierisches verbindet, tragen einen Lendenschurz, welcher den ledernen Phallus und den Pferdeschwanz hält. Zu den Dionysia gehörte auch eine Prozession mit einem Riesenphallus. Auf diese Weise bekam im Ablauf der Zeit der Kult um den Gott Dionysos immer mehr ein individuell erotisches Gepräge. Wein und genießende Sexualität verbanden sich, und immer mehr private Dionysos-Feiern konnten zu wahren Orgien werden. Aus der Verbindung dieser Tendenz zum Privat-Individuellen mit dem Ineinander von überschäumender Lebenslust und Vernichtung entwickelten sich die Dionysos-*Mysterien*, in denen die Transzendenz in ein seliges Jenseits versprochen wurde.

2.7.2 Dionysos-Kulte – Symptome für die Entdeckung des Individuums

Die klassische griechische Religion als *Polis-Religion* war schon rein begrifflich eine Religion der Öffentlichkeit. Durch die verpflichtende Teilnahme an Kult und Liturgie wurde die *Eusebeia* (timai theon) manifestiert. Eine allfällige Nichtteilnahme und Absonderung war ein Hinweis auf den dringenden Verdacht der Asebie. In Antithese dazu war die Geheimhaltung in den Mysterienkulten umso radikaler. Gerade im Mysterienkult des Dionysos standen neben seinem agrarischen Aspekt das Versprechen und die Garantie für ein seliges Leben im Jenseits im Zentrum, zumal der durch die Initiation erreichte Sonderstatus als absolut und über den Tod hinaus galt. Das orgiastische Fest der Mysten würde sich nach deren Glauben im Jenseits fortsetzen. Geheimbund und Initiation sind archaische Institutionen, wobei bei den Dionysos-Mysterien (neben den Mysterien für Demeter) genealogische Verknüpfungen zur phrygischen Mater Deum Magna bestehen. Gerade der Mysterienkult des Dionysos verweist – über die klassische Polisreligion hinaus – auf die *Entdeckung des Individuums* im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. Fähigkeit und Wille zu Autonomie und privaten Lebensglück suchten sich Ausdruck zu verschaffen in Kult und Liturgie der Religion. Dies implizierte für das Individuum in einem die Thematisierung des eigenen Todes. Man war daher Kulten, die Verheißungen über den eigenen individuellen Tod hinaus anboten, besonders zugänglich. Dieses „Fortschreiten im Bewusst-

sein der Freiheit“ (Hegel) führte zunächst über die Bakchika und Orphika zur Befreiung von den althergebrachten Heiligtümern mit ihren Kulten und Mysterien. Seinen vorläufigen Höhepunkt erreicht dieses Fortschreiten im Bewusstsein der Freiheit in einer solchen Autonomie des Subjekts, welches das Ritual als solches überhaupt entwichtigt und hinter sich lässt.[234]

2.7.3 Bakchika, Sparagmos, Omophagie und Theophagie

Dionysos, dem Gott des Umsturzes, der Ausnahme und des Ausbruches werden auch revolutionäre Neuerungen zugerechnet. Seit der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts v. Chr. konnte daher der Dionysos-Kult im Zuge der fortschreitenden Verselbständigung des Individuums zum Vehikel der Absonderung privater Gruppen von der Polis werden. Mit anderen Worten, es kam zu einer *Differenzierung von dionysischen Polisfesten und privaten Dionysios-Mysterien*. Diese privaten Dionysos-Mysterien waren nicht mehr an ein fest errichtetes Heiligtum mit gentilizisch ausgewählter Priesterschaft gebunden, konnten an allen Orten stattfinden, wobei wandernde Priester die Protagonisten waren. Es wurden Männer und Frauen eingeweiht, allerdings nach Geschlechtern getrennt (vorgenommen durch Priester und Priesterinnen).[235]

Omophagie, das Essen rohen Fleisches und die *Oreibasia*, Aufstieg zum Berg, sind in der Regel wichtige Bestandteile des Rituals. In den „Bacchai“ des Euripides versucht der König von Theben, Pentheus, vergeblich das Eindringen des Kults in seine Stadt. Dionysos tritt selbst in Menschengestalt auf, und Pentheus wird zum Opfer der rasenden Verehrerinnen des Gottes. Der Thiasos der Gottverehrerinnen zieht unter Anführung eines Mannes (in Wirklichkeit der Gott Dionysos selbst) zum Berg. Das Ritual und die Feiern sind streng geheim und finden nächtlich statt. Diese Art von bacchischen Mysterien ist Ausdruck des Mythos vom Frauenaufstand im Kultdrama geheimer und geschlechtsindifferenter Initiation. Nach Platon wirkt der Gott Dionysos durch Reinigungen und Weihen (katharmoi kai teletai) und schafft Erlösung von Krankheit und größter Bedrängnis, die aufgrund alter Schuld des Geschlechtes drohen. Man muss sich dem Wahnsinn und der Raserei hingeben, um frei und gesund zu werden für die

[234] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 415 - 416.
[235] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 35, 37.

Gegenwart und alle Zukunft. Die *Bakcheia* ist die Erfüllung der dionysischen Weihe und konstituiert den Initianten zum Bakchos. Die Bakcheia selbst repräsentiert die Seligkeit, welche die Erde in ein Paradies verwandelt, wo Milch, Wein und Honig aus dem Boden quellen. Allerdings korrespondiert diesem Paradiesisch-Seligen eine atavistisch-mörderische Wildheit, welche die Bakchen zu unbändigen und tötenden Jägern auf Tier und Mensch macht. Zerstückelung von Tier und Mensch und das Essen des rohen Fleisches – *Sparagmos* und *Omophagie* – sind Ausdruck dieser atavistischen Wonne. Dadurch wird die alltäglich erfahrene und selbstverständlich gewordene gesellschaftliche Kultur durch den Einbruch erschreckender Rituale unterbrochen, wodurch zugleich der alltägliche kulturelle Zwang befreiend aufgedeckt wird. In diesem Verstehenshorizont kann die Bakcheia zu einer Art göttlichen Offenbarung werden (in der Antithetik zu einer rational-entgötterten Welt).[236] Dionysos ist selbstredend der Gott des Weines, und als Erfinder desselben wird er der Korngöttin Demeter zur Seite gestellt.[237] Neben Alkohol in der Gestalt des Weines spielte auch sexuelle Erregung in den dionysischen Mysterien eine wichtige Rolle. *Weintrinken und Phallus können als Kennzeichen der Dionysos-Mysterien* genannt werden. Sparagmos und Omophagie sind gewiss Einblendungen einer archaisch-atavistischen Kulturstufe und zugleich Manifestation des Durchbruchs einer höheren („zivilisierten“) Gesellschaftsform. Dies zeigt sich mit aller Deutlichkeit in den „Bacchai“ des Euripides, wo der Mythos des Königs von Theben Pentheus im Kultdrama eindrücklich inszeniert wird. Bemerkenswert ist dabei, dass bei Euripides Pentheus gewissermaßen als Repräsentant des Gottes Dionysos erscheint. Später wird das Atavistische des Mythos immer mehr zurückgedrängt, sodass das ganze Geschehen in einer ritualisierten Form tradiert und erhalten werden konnte.[238] Aus dem Pentheus-Mythos wird Dionysos als ein Gott greifbar, welcher sich am Essen von rohem Fleisch (Omophagie) erfreut und selbst Tiergestalt annehmen kann. Seine Verehrerinnen und Gläubigen zerreißen lebende Tiere, und seine Inkarnation (oder Repräsentant/Stellvertreter) wird regelrecht zerstückelt und zum Mahle angeboten.

---

[236] Vgl. Euripides, Bacchai, a.a.O., 134 – 140; 735 – 747; 221 – 224; Robert Turcan, Les cultes orientaux dans le monde romain, Histoire, Paris [2]1992, 289 – 324; A. Henrichs, Changing Dionysiac Identities, in: B.F. Meyer/E.P. Sanders (Hg.), Jewish and Christian Self-Definition, Band 3: Self-Definition in the Greco-Roman World, Philadelphia 1982, 137 – 160; 213 – 236; ders., Die Maenaden von Milet, in: Z.P.E. 4 (1969), 223 – 241; R.S. Kraemer, Ecstasy and Possession: The Attraction of Women and the Cult of Dionysos, in: H.Th.R. (= The Harvard Theological Review), 72, Massachussetts (19799, 55 - 80.

[237] Vgl. Euripides, Bacchai, a.a.O., 274 – 284.

[238] Ebd., 735 – 747; A. Henrichs, Die Maenaden von Milet, a.a.O., 234 – 241.

Dieser Kern des Mythos wird ritualisiert dargestellt, sodass in der Umsetzung des Mythos in ein aktives Ritual ein Kultdrama entsteht, in welchem die Dionysos-Gläubigen ein Opfertier zerstückeln und diese Teile roh essen – mit der Intention und in dem Glauben, mit dem blutigen Fleisch den Gott in sich aufzunehmen und mit ihm eins zu werden. Mit anderen Worten, es entsteht eine unio mystica von Gott und Mensch im Wege des Opfers. Es ergibt sich sohin aus dieser Form des dionysischen Mysteriums das religionswissenschaftliche Phänomen der *Theophagie* („Gott essen“).[239]

2.7.4 Verschmelzung und Identifizierung mit anderen Gottheiten

Der thrakisch-phrygische Vegetationsgott Sabazios, der ebenfalls ein Gott des Weines und des Rausches war, in dessen Mysterien ein hieros gamos zentral war – im Mythos vollzog der mit Zeus gleichgesetzte *Sabazios*[240] diesen sakralen Akt mit Persephone – und kultische Mahlzeiten als „Vorgeschmack“ für das Jenseits stattfanden, wurde mit Dionysos verschmolzen. Allerdings: Sabazios konnte auch mit Zeus/Jupiter, mit Mysteriengottheiten wie Osiris und vor allem mit dem jüdischen Sabaoth, identifiziert werden (siehe auch die Abschnitte VII und VIII).[241]

Dionysos wurde auch dem Orpheus stark angenähert und partiell mit ihm identifiziert, was bedeutet, dass der Gott des Weines und der Gott der Musik zu einer Gottheit verschmolzen (siehe Abschnitt 2.8). Der Dionysos-Mythos und seine Rituale in den Mysterien im Kontext der Bedeutung des Weins für die Erfahrung von Seligkeit durch die antiken Menschen waren maßgeblich prägend für die Weinsymbolik und den Weingebrauch als wichtige Elemente im Kult des jungen Christentums,[242] nachdem bereits vorchristlich das Zertreten der Trauben in der Kelter und die Genese des Weins durch Vergärung des ausgepressten Traubensaftes mittels theologischer Ausdeutung im allegorischen Modus als Metapher und Sinnbild für die Zerstückelung und Wiederzusammensetzung des Dionysos

---

[239] Vgl. A. Henrichs, Changing Dionysiac Identities, a.a.O., 159 ff.; Jane E. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, Cambridge ^{3}1922 (reprint Princeton 1991), 487 ff.

[240] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 90.

[241] Die bronzenen Votivhände des Sabazios zeigen einen mit der sogenannten benedictio latina der Frühkirche identen Segensgestus.

[242] Vgl. Hans Kloft, Mysterienkulte der Antike, a.a.O., 40.

verstanden worden war.[243] In der Stoa wurde Dionysos zum Symbol des Kosmos, der in den Elementen aufgespaltenen und durch Apollon (Helios) wieder zu einem Ganzen zusammengeschmolzen wird, sodass sich die Deutung des Dionysos als Kosmokrator, der mit der Sonne und/oder mit dem Geist des Zeus gleichgesetzt wird, und als Weltseele (anima mundi) den Kosmos regiert (= Kosmokrator = Pantokrator).[244]

2.8 DIE ORPHIK UND DYOPHYSITISCHE ANTHROPOLOGIE

Orpheus ist ein mythischer Sänger und Dichter, der mit der Landschaft Thrakien im Zusammenhang steht. In der griechischen und lateinischen Literatur wird die überwältigende Wirksamkeit seines Lyra- und Zitterspiels sowie seiner Lieder gepriesen, mittels derer er sich die belebte und unbelebte Natur gefügig machen konnte. Seit Vergil machte Orpheus sogar die Herrscher der Totenwelt gefügig, jedoch hatte er seine Gattin Eurydike, weil er sich auf dem Rückweg vom Hades umdrehte, dennoch nicht dauerhaft befreien können. Nachdem er von den Mänaden, den rasenden Verehrerinnen des Dionysos, des Antipoden von Apollon (des Gottes des Odysseus) zerrissen worden war, gelangte er als Sterblicher in den Hades. Doch er sprengte jedes menschliche Maß und wurde zu einem in die Geheimnisse des Göttlichen eingeweihten Seher mit Zauberkräften.[245]

Ab dem 6. Jahrhundert v. Chr. ist eine Mythen- und Sagentradition des *Heroen* Orpheus dokumentiert und zugleich ein besonderer Kreis, die Orphiker, im Entstehen begriffen, welche sich dem Orpheus als dem „Theologen“, dem Begründer von Mysterien und dem Lehrer eines eigenen Heilsweges anschlossen. In diesem Kreis ist von orphisch zu bezeichnenden Ideen, Glaubensvorstellungen und Gebräuchen die Rede.[246] Orpheus ist einerseits ein typischer griechischer Heroe und andererseits der Begründer von Mysterien sui generis (Verweise sowohl zu Apollo als auch zu Dionysios).

---

[243] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 66, 69.

[244] Vgl. Hans Kloft, Mysterienkulte der Antike, a.a.O., 40; Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 69.

[245] Vgl. Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie, Quellen und Deutung, a.a.O. 98 ff. Es gab orphische Weihepriester, die gelegentlich auch Orpheotelesten genannt wurden und als Wanderprediger kerygmatisch tätig waren und in diesem Rahmen die Einweihungen in die Mysterien sowie Orakelsprüche über den postmortalen Status anboten.

[246] Vgl. Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, 351 – 352; Carsten Colpe, Orphische Bücher, in: RAC, 14 (1989), 197 ff.

Im frühen Christentum wurde Orpheus zunächst als Götzendiener und falscher Prophet abgelehnt. In der Patristik jedoch wurden Aspekte und Züge des Orpheus in solche Jesu Christi vorbedeutet und umgedeutet. So sah Clemens von Alexandrien[247] in Orpheus das Symbol des „Guten Hirten", der alles an sich zieht. Augustinus wiederum sah in ihm einen Vorausverkünder von Offenbarungswahrheiten um Vater und Sohn.[248] Ikonographisch lässt sich die christliche Umdeutung des Heroen Orpheus ebenfalls nachweisen, indem er sich in orientalischer Tracht und mit phrygischer Mütze und Chlamys bekleidet inmitten von Schafen als guter Hirte bewegt (die wilden Tiere sind durch Schafe ersetzt). Orpheus wird auch als der gute Hirte, der einen Widder auf den Schultern trägt, dargestellt.[249] Das Vorstellungsmodell Christi als eines *Pastor bonus* konnotiert zwar mit der Hauptfunktion eines Hirten im Sinne von Behüten der ihm anvertrauten Herde, kann aber seine Abkünftigkeit aus der Orphik nicht verbergen. Die burlesken und idyllischen Schäferbildnisse in der Ikonographie und Literatur sind unschwer als vorgeprägte Nachbildungen entweder des Orpheus oder des Hermes zu dekodieren: Es ist Orpheus mit einem Lamm auf den Schultern (es soll zwar Christus erkannt werden, der sich um jedes Schaf kümmert – dabei ist ausgeblendet, dass das Lamm eigentlich das Symbol für Christus selbst ist) oder Hermes als Psychopompos, der die Seele des Verstorbenen auf seinen Schultern durch die Gefahren des Übergangs ins Jenseits trägt.[250] Bis ins 20. Jahrhundert hinein wird im lateinisch-römischen Bereich im Modus des vorgeprägten und inversiven Göttin-/Heros-Modells dem Pastor bonus Maria als *Pastrix bona* an die Seite gegeben.

Die Brücke zwischen den Dionysos-Mysterien und der Orphik ist die *Eschatologie*[251]. Die Orphik ist eine Mysterienform, welche ihren Mysten ein Leben nach dem Tod versprach. Nicht an bestimmte Kultorte und an Priester gebunden war die Orphik vorzugsweise im Norden Griechenlands, um das Schwarze Meer und in Unteritalien verbreitet. Die Mysten (Mitglieder) nahmen sogenannte Totenpässe (aus Goldblech, Bein oder Papyrus) mit ins Grab. Denn der Körper sei das

---

[247] Vgl., Clemens von Alexandrien, protr. 116, 1 ff.

[248] Vgl. Karl Hoheisl, in: LThK, Band 6, 1136.

[249] Vgl. H. Stern, Orphée dans l'art paléochrétien', CAr (Cahiers archéologiques), 23, 1974, 1 - 16.; K. Ziegler, in: PRE (= Paulys Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft), 18, 1200 - 1320; Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie, a.a.O., 98 – 101 (28); B. Gladigow, Naturae deus humanae mortalis, in: G. Stephenson (Hg.), Leben und Tod in den Religionen, Darmstadt 1980, 119 – 133.

[250] Vgl. Clemens von Alexandrien, protr., 116, 1.

[251] In der religionswissenschaftlichen Literatur findet sich daher auch der Begriff „orphisch-dionysische" Mysterien.

Grab und der Tod die Befreiung. Die Orphiker organisierten sich in der Regel in Kultvereinen (thiasoi) unter starker Beteiligung der Frauen. In Summe war die Orphik *wirkmächtig für die Ausbildung einer präzisen und neuen Jenseitsvorstellung*, indem sie das Totengericht, Jenseitsstrafen und Jenseitsbelohnungen einführte.

Der Orpheus-Mythos wurde wirkmächtig als *Modell einer dualistischen Anthropologie*: Nachdem das kleine göttliche Kind Dionysos von den Titanen zerrissen und verspeist worden war, vernichtete Zeus zur Strafe die Mörder mit dem Blitz, wobei aus den Überresten des göttlichen Kindes und der Titanen die Menschen entstanden, welche damit *dyophysitisch* Göttliches und Widergöttliches in sich vereinigen, nämlich das Dionysisch-Göttliche und das Titanisch-Böse. Die dadurch implizierte Soteriologie der Orphik bestand in der Befreiung der Seele von den titanischen Fesseln, worin sich die dualistische Anthropologie manifestierte. Diese Befreiung obliegt dem Menschen durch Reinigungsriten und strenge Lebenspraxis (Askese, Vegetarismus), andernfalls drohen strenge Strafen in der Unterwelt. Religionswissenschaftlich korrespondiert die Orphik mit den kulturellen und sozialen Veränderungen am Ende der archaischen Periode im griechischen Kulturraum im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. – Entstehung eines autonomen und individuellen Bewusstseins.[252] Das aus diesem neuen Bewusstsein hervorgehende *Bedürfnis an ausgleichender Gerechtigkeit im Jenseits* konnte die Eschatologie der Orphik insoweit abdecken, als sie den bisherigen Totenkult und die mit ihm verbundenen eschatologischen Vorstellungen weiterentwickelte und ergänzte.[253] In Summe können die Orphik und die Bakchika als Jenseitsreligion gedeutet werden.[254] Die oben erwähnten Totenpässe (Blättchen aus Gräbern in Unteritalien, Kreta und Thessalien) geben den Toten Anweisungen über den Weg ins Jenseits. Dieser Weg wird genau beschrieben und davor gewarnt, sich bestimmten Örtlichkeiten zu nähern. So sollen die Mysten die Quelle nahe einer weißen Zypresse meiden, aber um kühles Wasser aus dem See der Erinnerung bitten. Die Mysten und Bakchoi ziehen dann auf einem heiligen Weg zur Insel der Seligen als dem Inbegriff der ewigen Glückseligkeit. Diesem heiligen Weg korrespondiert im Diesseits der Weg zum Berg – *Oreibasia*.[255] Bemerkenswert ist auch das vom Wächter im Hades erfragte Passwort, mit welchem der *Wis-*

---

[252] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 17 - 19

[253] B. Gladigow, a.a.O., 128 – 133; Christoph Auffahrt, Orphiker in: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), Band 7, 1140.

[254] Vgl. Hans-Josef Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums I, a.a.O., 104 – 105.

[255] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 437.

sende kosmischen Status beansprucht „Sohn von Himmel und Erde“).[256] Erinnerung und Gedächtnis sind wichtige Momente in den Orphiken und verweisen auf die Pythagoräer.

2.8.1 Orpheus und Pythagoras

Orpheus und Pythagoras können als *Stifter von Neureligionen* bestimmt werden, sofern man den religionswissenschaftlichen Begriff von Neureligion zugrundelegt. Nach dem Mythos war Orpheus Teilnehmer am Argonautenzug, sodass seine Theologie älter als jene von Homer wäre. Nachgewiesen ist allerdings, dass im 5. vorchristlichen Jahrhundert eine Theogonie und eine Kosmogonie des Orpheus vorlagen.[257] Diese Theogonie und Kosmogonie des Orpheus gehen über Hesiods Theogonie hinaus, indem sie die traditionelle Göttergenealogie Uranos – Kronos – Zeus erweiterte: Ganz am Anfang steht nunmehr die Nacht. Auch kleinasiatisch-orientalische Motive wirkten in diese Erweiterung hinein.

Platon berichtet auch von wandernden Mysterienpriestern (mutmaßlich Orpheotelesten), welche sich auf Orpheus stützten. Diese Bettelpriester hätten Reinigungen und Weihen propagiert, indem sie einzelne und ganze Städte zu überreden versuchten, durch Opfer und Vergnügungen Reinigung von Unrecht zu erreichen, und zwar für die Lebenden wie für die Toten. Für die Nichtopfernden wären schreckliche Qualen im Jenseits in Aussicht gestellt worden.[258] Es werden auch solche *Orpheotelesten* genannt, welche das Jenseits blumenreich ausmalten. Die Mysterienweihen bewirkten Lösung von alter Schuld und damit bessere Hoffnung fürs Jenseits.[259] Es entstanden damals die einprägsamen dualistischen Bilder von Seligkeit und Verdammnis im Hades: Tischgemeinschaft mit den

---

[256] Die Wächter am Wasser sowie Frage und Antwort sind Parallelen zum ägyptischen Totenbuch.

[257] Vgl. R. Merkelbach, ZPE (= Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik), 1967, 1, 21 – 32; ders., Der Eid der Isismysten in: ZPE (= Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik), 1968, 55 – 73; Walter Burkert, in: Antike und Abendland, 14, 1968, 93 – 114; Die Nachweise stützen sich im wesentlichen auf die neueren Funde, und zwar die Goldblättchen von Hipponion und den Papyrus von Derveni.

[258] Vgl. Platon, Politeia (Res publica), in: Der Staat, übersetzt und herausgegeben von Karl Vretska, Stuttgart 1982, 364 b – 365 a; F. Graf, Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit (= relegionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 33), Berlin – New York 1974, 14 – 16; 22 – 39.

[259] Vgl. Platon, Phaidros, übersetzt und kommentiert von E. Heitsch, Göttingen ^{2}1997, 265 b – 244 d; Plutarch, Lac. Apophth, in: Plutarch, Moralia. Moralische Schriften, F.C. Babbit u.a. (Hg.), Plutarchs Moralia, London – Cambridge, MA, 1927 – 1976, 224 c; Theophrast, Charaktere (Char.), herausgegeben und übersetzt von P. Steinmetz, München 1960 - 62Char. 16, 12.

Göttern für die einen und Leid, Schmerzen und erniedrigende Sklavenarbeit für die anderen.[260]

Revolutionär war in der Orphik die Berufung auf Bücher und Schriftlichkeit, womit die bisherige Unmittelbarkeit und Mündlichkeit der rituellen und mythischen Tradition ihre Dominanz verlor. Dies begünstigte die Autonomie des Individuums, weil der Lesende nunmehr einen unmittelbaren Zugang zum Mythos und zum Mysterium erlangte (nicht mehr auf ein Kollektiv angewiesen war). [261]

2.8.2 Neue Anthropologie der Orphik

Die neue theologische Denkfigur beinhaltet die *Entstehung des/der Menschen/ Menschheit aus dem Tod des Gottes*. Zeus vergewaltigt seine Mutter Demeter und zeugt dadurch Persephone. Er vergewaltigt Persephone in Gestalt einer Schlange und zeugt dadurch Dionysos. Dem Dionysos-Kind, dem göttlichen Kind, übergibt er die Herrschaft, setzt es auf einen Thron und lässt es von Korybanten bewachen. Daraufhin schickt Hera die Titanen, die das Kind mit Spielzeug verführen. Während es spielt, wird es von den Titanen in Stücke gerissen, gekocht, gebraten und gegessen. Die Reaktion des Gottes Zeus ist die Verbrennung der Titanen mittels seines Blitzes, worauf aus dem aufsteigenden Ruß die Menschen entstehen. Sie sind sohin Aufrührer, die doch am Gotte teilhaben. Aus den geretteten und gesammelten Resten entsteht Dionysos neu.[262] Dionysos führt den Beinamen Zagreus.

Die Orphiker lehrten, dass die Seele zur Strafe für gewisse unnennbare Verfehlungen in den Körper gebannt sei, wobei auf die *alte titanische Natur* des Menschen, die jederzeit durchbrechen könne, verwiesen wird. Da der gegenständliche Mythos von der Zerreißung und Zerstückelung des Dionysos Inhalt der unaussprechlichen Mysterienlehre war, wurde von den Leiden des Osiris, welcher mit Dionysos gleichgesetzt worden war, gesprochen. Der Osiris-Zerstückelungs-

---

[260] Vgl. F. Graf, a.a.O., 94 – 150.

[261] Vgl. Carsten Colpe, Die orphischen Bücher, a.a.O., 197 ff.; Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche,, a.a.O., 442.

[262] Vgl. Otto Kern, Orphicorum fragmenta, Berlin 1922, 60 – 235; Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie, a.a.O., 104, 105 (30); Jane E. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, a.a.O., 479 – 572.

mythos erklärt auch die dionysische Phallagogie.[263] Dieser Mythos von Sterben und Tod eines Gottes steht zur homerisch-griechischen Religion mit ihren unsterblichen Göttern in einem unüberbrückbaren Gegensatz.[264] In wirkungsgeschichtlicher Perspektive kann dahingestellt bleiben, ob und in welcher Art und Weise der mit dem chthonischen Dionysos-Kult verbundene Jenseitsglaube vorgängig vom ägyptischen Osiris-Kult abhängig ist.[265]

Mit dieser neuen orphischen Anthropologie/Anthropogonie wird in zeitlicher Abfolge (späthellenistische Epoche) die *Seelenwanderungslehre* verbunden werden. Auch diese eschatologische Anthropologie ist in der homerisch-griechischen Religion nicht verwurzelt. Sie taucht erst im 5. Jahrhundert vorzugsweise in Platons Mythen aber auch bei Pindar, Empedokles und Herodot auf.[266]

Nach Pindar gibt es im Jenseits drei Existenzformen: Ein von allen Sorgen freies und festliches Leben in einer Unterwelt, wo auch nachts die Sonne scheint; furchtbares Leid für die Bösen. Dann kehrt die Seele an die Oberwelt zurück. Wer sich dreimal bewährt, geht dann ein zur *Insel der Seligen*. Es ist dann Persephone, welche die Entscheidung über das Schicksal der Menschen fällt.[267] Nach Herodot besteht die Seelenwanderung in einer Durchwanderung aller Bereiche des Kosmos durch die Seele, worauf sie von einem gerade geborenen Lebewesen eingesogen wird.[268] Nach Empedokles ist die Seelenwanderung durch alle Elemente eine Sühne für eine jenseitige Blutschuld. Bei ihm ist die Wanderung eine Rückkehr zu den Göttern und besteht sohin in der Vergottung.[269]

---

[263] Vgl. Jane E. Harrison, Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion, Cambridge [2]1927 (1912), 342 ff.; Plutarch, Isis et Osiris, in: Plutarch, Moralia. Moralische Schriften, F.C. Babbit u.a. (Hg.), Plutarchs Moralia, London – Cambridge, MA, 1927 – 1976, 358 b.

[264] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche,, a.a.O., 443.

[265] Es wird gelegentlich auch die These vertreten, dass die dem griechischen Verstehenshorizont völlig fremde Vorstellung einer Anthropogonie aus einem erschlagenen (und sohin sterblichen und toten) Gott babylonischen Ursprungs sein könnte. md

[266] Vgl. Walter Stettner, Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern, Stuttgart 1934; Walter Burkert, Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, Cambridge, Massachussetts, 1972, 120 – 136.

[267] Vgl. Pindar, Ol. 2, 56 – 80; ders., 129 – 131; Dietrich Roloff, Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhebung zu seligem Leben, 1970, 186 – 197.

[268] Vgl. Herodot, Hist II, 123.

[269] Vgl. Empedokles, FVS 31B, 115 – 147.

2.8.3 Pythagoras

Pythagoras ist eine historisch bestimmbare Person, die auf der Insel Samos geboren wurde und ab der Mitte des 6. vorchristlichen Jahrhunderts in Kroton und Metapont in Unteritalien wirkte und dort auch verstarb.

Nach seinem Tode und eigentlich bis zur Gegenwart wird Pythagoras ganz allgemein als der Begründer der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft gesehen. Die Griechen selbst sahen Pythagoras jedoch als Hierophanten eines Meter-Kults orientalischer Prägung, welcher durch einen „Abstieg in die Unterwelt“ seine Unsterblichkeitslehre beglaubigen habe lassen. Es kann dahingestellt bleiben – es ist aber auch nicht ausgeschlossen, ob der aus Samos stammende ionische Grieche Pythagoras babylonische Mathematik, iranische religiöse Vorstellungen und indische Seelenwanderungslehre kennenlernte und rezipierte.[270]

2.8.4 Vorläufiges Resultat

Die Orphik war wirkmächtig für die Konstruktion neuer und klarer Jenseitsvorstellungen in der Antike, indem das Totengericht, Jenseitsstrafen und Jenseitsbelohnungen in den Hades eingeführt wurden.

Der *orphische Mythos* mit seiner Anthropogonie aus der Asche eines getöteten Gottes und der chthonischen mörderischen Titanen wird zu einem nachgerade *paradigmatischen Referenzmodell* einer dualistischen Anthropologie. Beide Elemente, das *forensische Vorstellungsmodell* für ein Leben im Jenseits wie das grundlegende Referenzmodell einer dualistischen Anthropologie, werden die christliche Eschatologie und Anthropologie nachhaltigst prägen.

Die auf die Befreiung der Seele von den titanischen Fesseln fokussierte orphische Soteriologie wurde im Christentum zwar nie offizielle Lehre, prägte jedoch zutiefst bis ins 20. Jahrhundert hinein – sowohl latent als auch manifest – die christliche Moral, die im Gegensatz zum griechisch-römischen Religionsverständnis integrierender Bestandteil der Religion ist.

---

[270] Vgl. Walter Burkert, Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, a.a.O., 109 – 120.

2.9 Religiöse Revolution in Etappen

Als die wichtigste religiöse Neuerung ist die *Neubestimmung des Begriffes der Seele (psyche)* anzunehmen, welcher in den bacchischen, orphischen und pythagoräischen Kreisen vorgenommen wurde. Diese religiöse Revolution ist ein *Resultat der Seelenwanderungslehre*. Diese hat zur Voraussetzung, dass in allen Lebewesen (Mensch wie Tier) ein individuelles Kontinuum (unwandelbares Etwas) enthalten ist, nämlich das *Ich*, welches seine Identität – unabhängig vom vergehenden Körper – bewahrt. Es wird der neue Begriff Empsychon (= Lebewesen) gebildet. In diesem empsychon ist die Psyche inbegriffen. Da die Seele durch den Tod nicht tangiert wird, ist die Psyche von nun an *athanatos* (= unsterblich). Genau darin liegt ein religiöser Paradigmenwechsel, zumal in der homerisch-griechischen Religion die Unsterblichkeit ausschließlich die Götter charakterisierte und die Differenz zu den Menschen, eben den Sterblichen, markierte.[271]

Diese begriffliche Fassung der Psyche erforderte längere zeitliche Etappen. Zunächst ermöglichten die Ekstaseerfahrungen in den bacchischen und orphischen Mysterien die Annahme, dass Wesen und Sein von Psyche im Traum und im Tode erfahrbar werden.[272] In zeitlicher Abfolge kommt es zu einer Art *Konvergenz von Ritual und Moral*. Die unsterbliche Psyche stamme von den Göttern und kehre nach wiederholter moralischer Bewährung zu diesen wieder zurück *oder* sie läuft ständig durch alle Bereiche des Kosmos im Kreis. Über eine allfällige Reinkarnation würde ein Totengericht entscheiden (in einer Variante auch der Zufall).

Wirkmäßig wird schließlich die Vorstellung, wonach die bessere Existenz im Jenseits entweder durch einen moralisch einwandfreien Lebenswandel *oder* durch Initiation und Weihe in die Mysterien, welche von Schuld befreiten, verbürgt werde. Mindestens ebenso wirkmächtig wurde die weitere religiöse Vorstellung, wonach die Psyche – im wahrsten Sinn des Wortes – eine lichte Himmelssubstanz sei und folglich der Verstorbene letztlich *in den Himmel* kommen werde. Dies bedeutete nun eine *Verschmelzung von Kosmologie und Erlösungsreligion*. Durch Platon wurde dieser Zusammenbau von Kosmologie und Erlösungsreligion wirkmächtig – eigentlich bis zur Gegenwart. Denn die Seelen-

---

[271] Vgl. W. Jaeger, The Greek Ideas of Immortality, in: HThR (= The Harvard Theological Review), 52, 1959, 135 – 147.

[272] Vgl. Pindar, Frag. 131 b; Walter Burkert, Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, a.a.O., 134.

wanderungslehre, sowohl in ihrer kosmologischen als auch in ihrer moralischen Variante, machte unbesehen und zunächst unbeachtet das religiöse Kultdrama (Mythos und Ritual) und damit die (öffentliche) Polisreligion überflüssig. *Es wurde daher mit der religiösen Vorstellung und mit der Idee von einer unsterblichen Seele das einzelne, individuelle menschliche Dasein entdeckt*. Diese sokratisch-platonische Metaphysik, in deren Zentrum die Seele und die Sorge um sie stehen, konnte sodann wirkmächtig und bestimmend für die europäische Philosophie und für die Theologie des Christentums bis in unsere Tage werden.[273]

2.10 BIOS – GEREGELTE UND STRENGE LEBENSFÜHRUNG

Generell unterscheidet sich der Myste von der menschlichen Umwelt durch eine *spezifische Form von Frömmigkeit* im Sinne einer engen Beziehung zum Göttlichen. Dabei ist eine gewisse Antithetik festzustellen, indem einerseits die durch Weihen bewirkte Reinheit und andererseits die Freuden der Omophagie betont werden. Bei den Bacchen und Orphikern wird diese Antithetik insoweit transformiert, als die Omophagie umschlägt in einen methodischen Vegetarismus.[274]

Es kann zwischen einem *orphischen Bios* und einem *pythagoräischen Bios* unterschieden werden. Der orphische Bios zeichnet sich zunächst durch detaillierte Nahrungstabus aus. Man trinkt keinen Wein und isst kein Fleisch, keine Eier und keine Bohnen. Dieser durch Nahrungstabus ausgedrückten Reinheit steht antithetisch das Tieropfer anlässlich der Initiation gegenüber. Auch Wein wird anlässlich der bacchischen Weihen selbstredend getrunken. Nach dem Glauben der Orphiker hat die Seele im Leben Strafe zu erleiden und sei aus diesem Grunde im Körper wie in einem Gefängnis eingeschlossen, wobei in einem betont wird, dass dieses Gefängnis die Seele zugleich bewahrt und schützt. Die Seele ist zur Strafe im Leib und mit diesem in der Welt.

Unausgesprochen ist mit dem zu büßenden großen Verbrechen der *Mord der Titanen an dem Gotte Dionysos* gemeint. Daher könne diese Schuld nur durch lebenslange Reinheit, insbesondere durch Enthaltung von allem, in welchem sich Seele (Psyche) befindet (empsychon), getilgt werden. In Fortführung dieser reli-

[273] Vgl. Walter Burkert, Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, a.a.O., 357 - 368.
[274] Vgl. J. Hausleitner, Der Vegetarismus in der Antike, 1935, 79 ff.

giösen Denkfigur ist Selbstmord verboten. Es kommt zu einer Umwertung des bisher nicht hinterfragten Lebensstils. Einerseits ist im Leben nur bedrückende Last und Strafe zu erwarten, andererseits wird dem leidenden Menschen die Chance eingeräumt, sein bedrückendes Leben dennoch sinnvoll zu deuten. Die orphischen Mysten (orpheotelesten) waren in Konsequenz arm wie die Bettler. Die spezifische Charakteristik des pythagoräischen Bios bestand in einem ganzen Bündel von das tägliche Leben detailliert regelnden Vorschriften, genannt akusmata (Gehörtes). Diese dem Pythagoras zugeschriebene Lehre (akusmata) war zugleich das Erkennungszeichen für die Mysten (symbola/sacramenta). Im pythagoräischen Bios gibt es *kein Ritual und keinen Kult mehr*.[275] Der pythagoräische Bios bestimmt detaillierte Methoden und Regeln für die Frömmigkeit. So darf das Heiligtum nur barfuß betreten werden, Spenden für die Götter dürfen nur am Henkel des Trinkgefäßes ausgegossen werden (nämlich dort, wo man nicht die Lippen ansetzt). Beim Aufstehen müssen sofort das Bett gerichtet und die Spuren verwischt werden. Es ist verboten, bei Licht in den Spiegel zu schauen. Es ist verboten, ohne Licht zu sprechen. Das Brot darf nicht gebrochen und die Brosamen nicht aufgehoben werden – denn diese gehören den Heroen. *Auf der moralischen Ebene ist bemerkenswert, dass – im absoluten Gegensatz zur allgemeinen Praxis – auch dem Mann der außereheliche Geschlechtsverkehr verboten ist.* Es sind praktisch jeder noch so kleine Zeitraum im Tagesablauf und die einzelnen Alltagstätigkeiten bis ins Detail geregelt: Ob und wann man aufsteht oder zu Bette geht, ob und wann man sich die Schuhe anzieht, ob und wann man sich die Nägel schneidet, und anderes. Jedenfalls hat man stets eine genaue Regel zu beachten, um sicherzustellen, nicht das Falsche zu tun. Es ist dies eine Konsequenz der Glaubensvorstellung, die ganze Luft sei voll von Seelen (so wurde angenommen, die im Sonnenstrahl herumwirbelnden Sonnenstäubchen seien Seelen).[276]

Wie die Orphiker gehen auch die *Pythagoräer* davon aus, dass das ganze Leben als Plage und Strafe zu deuten ist. An manchen Orten in Unteritalien entstanden regelrechte Gemeinschaften der durch ihre idente Lebensweise verbundenen Pythagoräer, welche in organisatorischer und spiritueller Hinsicht durchaus als *Vorformen von Klöstern* qualifiziert werden können. In solchen Gemeinschaften war unter anderem der Verzicht auf jeglichen Privatbesitz und eine Art katechumenale fünfjährige Schweigeperiode vorgeschrieben. Abtrünnige wurden als

[275] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion in der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 449; ders., Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, a.a.O., 180 - 182.
[276] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion in der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 449.

Tote behandelt und ihnen ein Grabmal gesetzt.[277] Es ist unschwer erkennbar, dass die Pythagoräer *in der Tradition der Bettelpriester und Metragyrten* stehen.

Das entscheidend Neue im Bios der Pythagoräer ist jedoch der Umstand, dass sie den vorübergehenden Ausnahmezustand von Askese, Enthusiasmus und Ekstase zu einem *Dauerzustand und verbindenden Gruppenmerkmal* machten. Der aus den Mysterienkulten bekannte Rhythmus von Ordnung und – im wahrsten Sinn des Wortes – ekstatischem Außerordentlichen wird hinfällig. Diese rhythmische Antithetik wird aufgehoben in einen ständigen Gegensatz der pythagoräischen Ordnung zur übrigen und gewöhnlichen Welt.[278]

Orphischer und pythagoräischer Bios sind daher in einer soziologischen Perspektive ein radikaler Gegensatz (eine Art Protestbewegung) zu der bis dahin nicht hinterfragten griechischen Polis und deren Selbstverständnis. Durch die strengen Nahrungstabus wurde das griechische „Dogma“ der Tischgemeinschaft radikal in Frage gestellt, und an die Stelle der nicht hinterfragt vorgefundenen Gemeinschaften von Stadtstaat und Familie trat eine freigewählte Gemeinschaftsform, beruhend auf gleicher und zugleich elitärer Gesinnung.[279] Die sich im Bios ausdrückenden elitären Intentionen und eine gegenüber der Umwelt kontrastierende Lebensweise verursachten im 5. Jahrhundert in Unteritalien im Zusammenhang von politischen Wirren ein regelrechtes Pogrom gegen die Pythagoräer: Die Versammlungshäuser wurden angezündet und die Pythagoräer massenweise ermordet.[280]

In Summe ist der orphikos bios eine semantische Inversion der dionysischen Lebensform, wodurch diese jedoch entscheidend und nachhaltig verändert wurde. Die dionysischen orgiastischen Extreme werden zu einem Fundamentalnomos von umfassender Enthaltsamkeit auf radikale Weise revoltiert (reichend von Vegetarismus bis zu sexueller Enthaltsamkeit). Dieser orphische Puritanismus fußt auf der Anthropogonie des Menschen aus der Asche der gottmordenden Titanen, wofür die Menschheit, welcher diese Urschuld zugerechnet wird, haftet und mit Unheil belastet ist.

---

[277] Vgl. Walter Burkert, Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, a.a.O., 146 ff.
[278] Ebd.
[279] Ebd., 182 ff.
[280] Vgl. Jane E. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, a.a.O., 504 ff.; J. Hausleitner, Der Vegetarismus in der Antike, a.a.O., 79 – 96; Platon, Krat. 400 c; ders., Phaidon 62 b; Walter Burkert, Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, a.a.O., 117, 147 – 161, 180 ff., 293; E.R. Dodds, Die Griechen und das Irrationale, Darmstadt 1970 (Der Greeks and the Irrational, Berkeley 1951), 135 – 178.

Es handelt sich also um eine Ätiologie der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen in mythologischer Redeweise, wobei das spätere augustinische Erbsündenmodell des Christentums geradezu hervorleuchtet.[281]

2.11 REINIGUNG – REINIGUNGSRITUAL – SÜHNE – ERBSÜNDE

Die Reinigung des Körpers durch Entfernung von Schmutz ist zunächst ein hygienisch-somatisch notwendiger Vorgang. Religionsgeschichtlich ist Reinigung ein Sammelbegriff für eine Vielzahl heterogener Vorgänge und Handlungen, die magisch-ritueller, kultischer und nichtkultischer Art sein können. Dennoch sind gemeinsame traditions- und kulturübergreifende Merkmale festzustellen: So können zunächst äußerliche Riten in den Modi von realen und/oder symbolischen Reinigungen von (mit äußerlichen Reinigungen verbundenen) innerlichen Reinigungen im Sinne religiös-sittlicher und asketischer Anstrengungen (Katharsis/Läuterung) unterschieden werden.

Die Mysterienkulte haben spezifisch entwickelte *Reinigungsarten* wie das Taurobolium im Attis-/Kybele- und Mithras-Kult. Auch Reinigungsopfer und Sündenbockmechanismen zur Beseitigung von unheilverursachenden Verfehlungen gründen auf dem Vorstellungsmodell der Entfernung von störender Materie (Schmutz).

Die Grenze zwischen Reinigungsopfern und Sühneopfern ist fließend. Letztlich entwickelten sich aus diesem somatisch-hygienischen Erfahrungskomplex die transzendentalen Reinigungsvorstellungen bezüglich Abwaschung von Schuld und Sünde an einem postmotarlen Reinigungsort (Purgatorium/Fegefeuer).[282]

Schmutz ist eine zu beseitigende, weil störende Materie. Diese Schmutzentfernung wird beim Menschen und ab einer bestimmten Entwicklungsstufe bei Tieren zu einer sozialen Aufgabe auf somatischer Grundlage. Beim Menschen nimmt die Reinigung im Sinne einer Entfernung störender Materie (= Schmutz) durch prägende Kindheitserlebnisse und Internalisierung die Form eines kultu-

---

[281] Vgl. Mircea Eliade / Ioan P. Culianu, Handbuch der Religionen, a.a.O., 97. Nach Eliade hat der orphische Puritanismus die antisomatische Lehre Platons stark beeinflusst, obwohl Platon selbst die Orphik ablehnte. Vgl. hiezu: Platon, rep. 364 B – 365 A.

[282] Vgl. HrwG, Band 4, 412 – 416; Mary Douglas, Natural Symbols: Explorations in Cosmology (dt.: Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Frankfurt am Main 1974), Penguin Books, Harmondsworth 1970, 171.

rellen Prozesses an. *Sauberkeit*[283] – als Gegenbegriff zu Schmutz – wird im kulturellen Progress zu einer sozialen Schranke, die nur für diejenigen geöffnet wird, welche den Schmutz als störende Materie beseitigt haben: Es wird die Erfahrung prägend, dass die anderen (= Schmutzlosen und Reinen) mit dem Schmutz auch den Schmutzbehafteten ausstoßen (eine Art Quarantäne-Denken).[284] Die dagegen entwickelte Strategie besteht in dem Erlernen und in dem Wissen um bestimmte Prozeduren, durch welche ein sozial akzeptabler gesellschaftlicher Status erlangt (wiedererlangt) werden kann. Durch gesteigerte und besondere Reinigungen können in der Folge abgesonderte Gruppen entstehen, wobei die Handlungsschemata des Reinigens zu einem Ritual werden. Durch die ritualisierte Beseitigung der störenden Materie (Schmutz) kommt es zur Abgrenzung eines höher bewerteten Bereiches in variablen Formen wie elitären/esoterischen Gruppen innerhalb/außerhalb der Gesellschaft oder der Gesellschaft gegenüber dem sogenannten „Draußen“: Auf diese Weise konnte die Antithetik zwischen reinem/gereinigtem und schmutzbehaftetem somatischem Zustand bedeutungsmäßig in eine solche zwischen positiv-moralischer und negativ-unmoralischer Befindlichkeit transformiert werden.[285]

Das kulturelle und soziale Universale der Sorge um Reinigung hat sohin biologische und somatische Wurzeln. Um die Funktionen des Körpers und damit das Überleben sicherzustellen, bedarf es der steten Entfernung des Schmutzes als störende Materie. Zu diesem Zweck ist der Körper zu betasten, zu reiben und mit Wasser zu waschen. Im sozialen und kulturellen Progress gesellte sich eine Beräucherung hinzu (aufgrund der antibakteriellen Wirkung von Schwefeldampf). Gerade letztgenanntes Mittel wurde zu einem nicht wegzudenkenden Ritual aller Reinigungszeremonien. Durch fortschreitende Sozialisierung, Internalisierung und Kindheitsprägungen konnten die biologisch und somatisch notwendigen Reinigungsprozeduren zu Reinigungszeremonien und Reinigungsritualen werden, wobei die ursprüngliche Funktionalität immer weniger durchsichtig und erkennbar blieb. Es kann gewissermaßen von einer Aufhebung der unmittelbaren somatisch-hygienischen und sozialen Funktion in eine kulturell-religiöse Funk-

---

[283] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O.,129 – 131.

[284] Vgl. ders., Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, a.a.O., 159 ff.

[285] Es ist bemerkenswert, dass bereits im frühen Christentum diese auf biologisch-somatischen Grundlagen beruhenden Denkschemata übernommen wurden. Es handelt sich um den *Stufenweg* in der Suche nach einer vollkommenen Lebensweise, wobei die erste Stufen bzw. erste Wegstrecke jener der Reinigung (= via purgativa) ist. Die anschließenden Stufen bzw. Wegabschnitte sind die via illuminativa und die via unitiva. Vgl. dazu Karl Rahner, Schriften III, 11 - 34; J. Sudbrack, Das Mysterium und die Mystik, Würzburg 1974. Dieses Stufenschema hat seine Wurzeln im Neuplatonismus und geht auf Plotin und Dionysios Areopagita zurück. Vgl. auch: Robert Parker, Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion, Oxford 1983, 289 – 399.

tion gesprochen werden (Aufhebung im gedoppelten Sinn nach Hegel). *Reinigungsrituale* gehörten in der Antike ganz generell zum Umgang mit Heiligem und zu allen Formen der Initiation. Diese Rituale wurden auch in den Fällen von Wahnsinn, Krankheit und Schuldgefühl, welche als gefährliche Krisensituationen betrachtet wurden, angewendet. Daraus wird ersichtlich, dass den Reinigungsritualen zugleich magischer Charakter beigemessen wurde.[286] In den griechischen Reinigungsritualen ist neben dem Wasser Rauch und Räuchern von zentraler Bedeutung, um insbesondere üble Gerüche zu vertreiben (also eine Form der Desinfektion).[287] Sonderbar mutet das Verbot des Verbrennens von Weihrauch sowohl in den synagogalen Gottesdiensten als auch in christlichen Kirchen bis ins 4. nachchristliche Jahrhundert an. Die Erklärung liegt diesfalls allerdings in der Konnotation mit Glaubensabfall, zumal in der Verfolgungszeit das Streuen von Weihrauch das Bekenntnis zu den außerchristlichen Göttern bedeutete.[288]

2.11.1 Fegefeuer (Purgatorium) – ein forensisches Vorstellungsmodell

Religionsgeschichtlich hat die religiöse Vorstellung einer postmortalen Reinigung (Abwaschen der Sünden) in fast allen alten Religionen Parallelen.[289] Gegenständlich sind im griechisch-/römisch-/hellenistischen Raum die diesbezüglichen Vorstellungsmodelle Platos und der Orphik relevant. Das postmortale Schicksal hängt von eigenen Handlungen und einem göttlichen Gericht ab – die weniger Guten gelangen weder in die Hölle noch auf die Insel der Seligen. Sie gelangen in eine Art Zwischenstadium, wo sie ihren Schicksalsstatus verbessern können (in Proportionalität der Strafe). Diese Vorstellungen wurden von den antiken Mysterienkulten (neben apokalyptischen) rezipiert.

Origenes hat – nach Entfernung der Wiedergeburts- und Seelenwanderungslehre – die postmortalen Purgatoriumsvorstellungen in das christliche Lehrgebäude

---

[286] Mary Douglas**,** Purity and Danger**:** An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo, Routledge & Kegan Paul, London (dt.: Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu. Berlin 1985), 18 - 28.

[287] Vgl. ebd.

[288] Vgl. Carsten Colpe, Mysterienkult und Liturgie, a.a.O., 221, 222.
Religionsgeschichtlich gibt es eine analoge Parallele in der Epoche der Rekatholisierung im östlichen Teil des Habsburger Reiches mit der Folge, dass im überwiegenden Bereich des östlichen Mitteleuropas die Kirchen des reformierten Protestantismus innen und außen ohne Kreuze sind, zumal im Kontext der gewaltsam vorgenommenen Rekatholisierung die Widerstandleistenden mit dem Kreuz ge- oder erschlagen wurden.

[289] Vgl. A.Th. Koury u.a. (Hg.), Weiterleben – nach dem Tod? Die Antwort der Weltreligionen.

einbezogen, nachdem bereits Vergil (Aeneis) diese Vorstellungen mit dem römischen Totenopfergedanken verbunden hatte (Unterweltsabstieg), Qual und Buße, Läuterung durch Feuer und Ahnung der himmlischen Freuden.[290]

Eine besondere Variante der Reinigung ist jene durch *Blut* und durch Verwendung eines blutigen Opfers. Die vom Körper entfernte störende Materie (Schmutz) in einem Reinigungsritual wird als Gabe an unheimliche und nicht mit Namen genannte Mächte gedeutet. Es handelt sich um die *Daimones*. Diese Daimones befassten sich mit Unreinheiten, sodass sie ihrerseits als unrein galten.[291]

Die Vielfalt der Ursachen der körperlichen Beschmutzug und der Formen der Entfernung der Schmutzmaterie (Waschungen, Reinigungen) prädestinieren Schmutz und Dreck zu einem Symbol- und Sinnbild für etwas anderes, nämlich für Bosheit, Armut, Naturkatastrophen und ähnliches. In Erweiterung dieses Bedeutungsfeldes wird in der Religion Schmutz zum *Sinnbild von Schuld* im Modus eines unwürdigen Zustands vor Gott und/oder göttlichem Gebot. Mit anderen Worten, die ursprüngliche Bedeutung von Waschen und Reinigen zum Zwecke der Entfernung von die Körperfunktionen gefährdender Fremdmaterie und die (Wieder)Herstellung von Sauberkeit bekommt durch Transformation die (zusätzliche) *neue Bedeutung* von Beseitigung von Verfehlung und Schuld und dadurch Wiederherstellung von *kultischer* Reinheit.[292] Diese Bedeutungstransformation kann in extremis zur Verdrängung der ursprünglichen Bedeutung führen, sodass ein schmutziger Körper geradezu bedeutungslos wird – wie sich religionsgeschichtlich bei extremen Formen von Askese nachweisen lässt. In der transformierten Bedeutung ist die Waschung stets eine Reinigung, und zwar ein *Reinigungsritual*:

– ein einmaliges, nicht wiederholbares Reinigungsritual kann begrifflich als Taufe bestimmt werden.[293]

---

[290] Vgl. Origenes, Or. 29, 15. Darin wird von „reinigendem Feuer“ gesprochen; Gregor der Große, Dial. 4, 39 (= De monogamia); Tertullian, Monog. 10, 4; Augustinus, De cura pro mortuis gerenda, 1, 3; DH 1000 – 1002. Der im Rechtfertigungsglauben gestorbene Getaufte hat nach seinem Tod im Falle noch verbliebener zeitlicher Sündenstrafen und lässlicher Sünden eine letzte zur Anschauung Gottes führende Läuterung durch ein von Gottes Gericht aufelegtes Leiden zu erdulden (= satispassio). Die Kirche kann durch Fürbitte, Werke der Nächstenliebe (Almosen) und durch die Messfeier (Messfrüchte) den Prozess des sühnenden Ausleidens unterstützen. Seit dem 13. Jahrhundert kann zu diesem Zweck auch der erworbene Ablass zugewendet werden.
Vgl. zum Ganzen: Jacques Le Goffe, Die Geburt des Fegefeuers, München ^{2}1991.

[291] Vgl. Mary Douglas**,** Natural Symbols, a.a.O., 27 ff.

[292] Vgl. Walter Burkert, Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion, C.H. Beck Verlag, München 1998, 149 – 157.

[293] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 86 – 87.

Es wird im Abschnitt über den Kybele-/Attis-Kult gezeigt werden, dass das aus dem Mithras-Kult stammende und im Kybele-Kult integrierte Taurobolium nach einer bestimmten Zeit (20 Jahre) wiederholt werden musste, sodass trotz dieser Parallele von einer Taufe im christlichen Verständnis nicht gesprochen werden kann.

– Wird in Kulten (Mysterienkulten) von den regelmäßigen/wiederholten Reinigungen die *erste* besonders hervorgehoben, ist begrifflich von einer Initiation (Einweihung) auszugehen.
  Aus den Reinigungsritualen, abkünftig aus hygienisch notwendiger Schmutzentfernung vom Körper, entwickelte sich sohin durch sukzessive Erweiterung des Bedeutungsfeldes von Reinheit der Begriff Schuld. *Die Reinigungs selbst wird zur Sühne.*[294]

2.11.2 Erbsünde-Taufe-Modell

Religionsgeschichtlich konnte das antithetische Reinheits-/Unreinheitsmodell zur Heiligung werden, in welchem eine Separation des Guten/Göttlichen von Schlechtem/Bösem sinnfällig und greifbar wird. Reinheit verschafft Kultteilnahme, Unreinheit separiert. Wiederzulassung zum Kult erfordert daher bestimmte ritualisierte Purifizierungen – Absonderung, sexuelle Enthaltsamkeit, Waschungen, Lustrationen, Opfer. In religiösen (auch politischen) antithetischen Institutionen wird dieses Differenz-Schema zum Kriterium religiös-gesellschaftlicher Macht und kann zu einer religiös legitimierten (auch dauernden) soziokulturellen Differenzierung mit Kasten- und Klassencharakter führen. Reinheit korreliert mit Erhöhung/Höherwertigkeit, Unreinheit mit Erniedrigung/Minderwertigkeit, worin sich die (religiös) legitimierte Transformation des religiös-kultischen Symbolsystems in eine Gesellschaftsformation im Sinne sozialer Stratifikation, die ontischen Charakter annehmen können (Kasten, Parias, Unberührbare), dokumentiert.

Dieses in den Mysterienkulten vorgeprägte religiös-kultische Symbolsystem von Reinheit/Unreinheit konnte im Christentum zum antithetischen Erbsünde-/Taufe-Schema, zum Schema zölibatärer Priester, Jungfrauenstand, Altarbereich/Laien, Ehestand und ganz allgemein zu einer mit Unreinheit konnotierten und religiös-ideologisch begründeten Sexualitätsauffassung führen.

---

[294] Vgl. auch Robert Parker, Miasma, a.a.O., 37 ff.

3. Ansätze zu einer Transformation der kultischen zur sittlich-moralischen Reinheit in Theologie und Anthropologie der Mysterienkulte

Die sogenannten östlichen/vorderasiatischen Mysterienkulte behielten im Imperium Romanum stets ihren (ursprünglichen) *privaten* Charakter, obwohl ihr Einfluss auf *alle* Schichten der Reichsbevölkerung beträchtlich war. Ein *wesentlicher* Grund hierfür waren die *konkreten* Antworten der Mysterienkulte auf die existentiellen Fragen nach dem *einzelnen* menschlichen Schicksal im Jenseits. Die in den Ritualen auch sinnlich dargestellten Antworten wurden als *befreiend* empfunden.[295] Mit anderen Worten, die sogenannten östlichen/orientalischen Mysterienkulte mit ihren Ritualen und den religiösen Deutungen waren *heilsverheißende Erlösungskulte*.[296]

Mit Blick auf das ganze religiöse und kulturelle Umfeld während der Blütezeit der Mysterienkulte in den alexandrinischen Diadochenreichen und deren Erbe, dem Imperium Romanum, ist zu beachten, dass die heilsverheißende Erlösung generell als *das* grundlegende Charakteristikum der (synkretistischen) hellenistischen Religionen und deren Kulte zu gelten hat. Die Gottheiten, die mit Tod und Auferstehung im Zusammenhang gebracht wurden, standen dabei dem einzelnen Menschen näher als die offiziellen Polis-Götter und deren Kulte. Ihr Kult war geprägt durch genau geregelte Initiationsstufen, welche der Neophyt hinaufsteigen (über sich ergehen lassen) musste, um Myste einer Mysteriengemeinschaft werden zu können.

Neben der heilsverheißenden Erlösung war ein ausgeprägter *religiöser Synkretismus* ein weiteres charakteristisches Merkmal der Hellenistischen Epoche, wobei

---

[295] Vgl. Paul Veyne, Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral, a.a.O., 132 – 136. Der darin von Paul Veyne u.a. vorgetragenen These, die antiken Mysterienkulte seien auf eine Minderheit von wohlhabenden Gebildeten beschränkt und eine Art von Freimaurerei des Jenseits gewesen, ist in dieser plakativen Undifferenziertheit nicht zu folgen. Richtig ist die Erkenntnis Veynes über das den Initiierten verheißene privilegierte Dasein im Jenseits, welches als Folge der Protektion der Mysteriengottheit substanziell glücklicher war als jenes der Nichtinitiierten. Veyne bestreitet allerdings, dass die Mysterien Heil an sich verhießen. Er unterlässt es allerdings, klar zu definieren, was er selber unter Heil versteht. Vielfach erklären sich nämlich die Divergenzen durch die Nichtklärung, was eigentlich unter Heil und Erlösung jeweils verstanden wird. Vgl. auch hiezu: Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 16 – 17.

[296] Vgl. Hans Kloft, Mysterienkulte der Antike, a.a.O., 96 – 100; Hans-Josef Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums, a.a.O., 82, 126 ff.

das Ausmaß dieser synkretistischen Prozesse bedingende Voraussetzung jedweder religiösen Schöpfung war.[297]

Auch das junge Christentum konstituierte und breitete sich im selben Raum und in derselben Epoche aus, sodass – wie an drei wesentlichen exemplarischen Themenbereichen noch zu zeigen sein wird – auch die gegenwärtig größte Weltreligion unter einer Vielzahl von Aspekten das Produkt eines synkretistischen Prozesses ist. In den Abschnitten III, IV, V und VI wird mittels religionshermeneutischer Analytik versucht werden, den Aufweis zu erbringen, dass dogmatische *Eindeutigkeitsprätentionen*[298] bezüglich Form und Inhalt der christlichen Religion äußerst kritisch zu hinterfragen sind, weil – mit ganz wenigen Ausnahmen – überwiegend kontingente Sachverhalte vorliegen, wo die christliche Dogmatik und insbesondere das römische Lehramt (das sich selbst ja als unfehlbar einschätzt und diese Einschätzung auch dogmatisierte) Notwendigkeiten festlegen, wobei den kanonisierten biblischen Schriften Sinn- und Deutungspotentiale zugerechnet werden, die diese nicht haben.

Der hellenistisch-ägyptische Gott *Serapis* ist in synkretistischer Hinsicht nicht nur exemplarisch, sondern geradezu einzigartig, zumal er das Produkt einer ganz bewusst und rational vorgenommenen Verschmelzung zweier Göttergestalten ist. Ähnliches gilt für den ägyptischen Gott Tôth und seine synkretistische Metamorphose zum Hermes Trismegistos.

Das Streben nach *individuellem* Heil manifestiert sich im hellenistischen Zeitraum auch darin, dass die Diadochendynastien jeweilige Schutzgottheiten für die Dynastie reklamierten – so Zeus für die Lagiden, Apollon für die Seleukiden und Athene für die Attaliden.

Ein Prägemerkmal der psychischen Befindlichkeit des Homo religiosus in der Hellenistischen Epoche war das Unbehagen und die Angst vor dem schutzlosen Ausgeliefertsein an das Schicksal (griech.: heimarmene), an die Notwendigkeit (griech.: ananke), kurzum an die nicht beeinflussbare Prädestination. Es war die Göttin Tyché, die man als unberechenbar und unterschiedslos glück- oder unglückbringend fürchtete. Um diese angstvolle Unsicherheit etwas zu dämpfen, bediente man sich der aus den Beobachtungen der Sternenbahnen durch die Babylonier entwickelten Astrologie. Dieser Versuch war mittel- und langfristig

---

[297] Dabei wird mitberücksichtigt, dass religiöser Synkretismus universal zu sein scheint, ohne welchen die großen Weltreligionen wie die Religion Israels, der ostasiatische Taoismus, der Māhāyana-Buddhismus, aber auch die antiken Religionen wie die griechische, die römische in dieser Form nicht entstanden wären.

[298] Vgl. Gerhard Ludwig Müller, Katholische Dogmatik, a.a.O., 418 ff.

jedoch nicht nur untauglich, sondern geradezu kontraproduktiv, weil dadurch erst recht der Glaube entstehen konnte, man sei durch die Sternenbewegungen vollständig determiniert, mit dem weiteren Implikat, dass aufgrund des vollkommenen Fatalismus jegliche Moral unbegründbar wurde. Die Stoiker unternahmen daher den Versuch, diesen in der Astrologie gründenden fatalistischen Amoralismus in der Weise zu bekämpfen, dass sie das Schicksal als eine solche Vorsehung interpretierten, die das moralische Verhalten sehr wohl berücksichtigt.

In diese insgesamt eher pessimistische Weltanschauungskonzeption brachten die hellenistischen Mysterienkulte aufhellendes und Optimismus verbreitendes Licht.[299] Die wichtigen Heilsverheißungen umfassten vor allem das Versprechen, dass die Mysteriengottheit vom machtvollen und gefürchteten Schicksal unabhängig und diesem überlegen ist, sodass das Schicksal (Göttin Tyché) nicht mehr zu fürchten ist. Die Mysterienkulte (Mysterienreligionen) waren Erlösungsreligionen[300] und – mit Ausnahme des Dionysos-Kults – im Kern orientalischer Herkunft. Aber durch die Rezeption und synkretistische Transformation waren sie alle römisch-griechische Kulte geworden, wobei die geographisch-ethnische Abkünftigkeit mehr oder minder bedeutungslos wurde.[301] Eine Synopse der Mysterienkulte ergibt bestimmte gemeinsame Strukturen und gemeinsame Liturgien/Sakramente. Zunächst wurde der Postulant durch *Eid* verpflichtet, über alles im Zuge der Zeremonien Gesehene und Gehörte absolutes Stillschweigen zu bewahren. Erst dann wurde er mit dem sogenannten hieros logos (der Heiligen Geschichte), welcher den sogenannten Ursprungsmythos des Kults enthielt, bekanntgemacht. Dieser Ursprungsmythos wurde auch deutend ausgelegt, sodass der wahre Sinn der Initiationssakramente offenbar wurde. Der Initiation ging eine Zeit nicht nur des Fastens, sondern auch der Kasteiung voraus, wonach der Novize durch Sühnopfer gereinigt wurde. Insbesondere im gegenständlichen Kybele-/Attis-Mysterienkult, aber auch im Mithras-Kult wurden Stiere und/oder Widder über einer mit einem Gitter bedeckten Grube geopfert. Dabei tropfte das Blut auf den darunter befindlichen Mysten. Auf diese Taurobolien und Kriobo-

---

[299] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 18.

[300] Die differentia specifica zur herkömmlichen griechisch-römischen Religion war die Inaussichtstellung von Heil, Seligkeit (makaria) und Rettung (soteria) für das *Individuum.* Vgl. hiezu: Plutarch, Frag. 178, Sandbach (dt. Übersetzung von Kurt Latte). Im Kontrast zur Trostlosigkeit und Depression der traditionellen Jenseitsvorstellung „erscheint ihn (dem Mysten) wundersames Licht oder lichte Gegenden. Wesen nehmen in auf, wo ehrfurchtgebietende Klänge und Tänze, heilige Lieder und himmlische Schauspiele aufgeführt werden. In ihnen wandelt dann der nun Vollendete frei und ledig und schwärmt begrenzt in Gesellschaft heiliger und reiner Männer, herabschauend auf die ungeweihte Masse hienieden, die in Schlamm und Nebel einander tritt, und drängt aus Furcht vor dem Tode und weil sie dem Guten im Jenseits nicht glaubt, an das Elend hienieden gefesselt."

[301] Vgl. Hans-Josef Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums, a.a.O., 183.

lien wird noch weiter unten näher einzugehen sein. Die äußerst spärlichen Quellen lassen zumindest soviel erkennen, dass in diesen Initiationssakramenten der symbolische Tod und die symbolische Wiederauferstehung des Mysten mit inbegriffen wurde. Zugleich wurde dies als eine imitatio dei gedeutet.

Von Wichtigkeit ist auch, dass der Myste im Laufe der Initiationen in einem bestimmten Zeitabschnitt an einem *sakralen* und *ritualisierten Mahl* teilnahm.[302] In den Mithrasmysterien verliehen Brot und Wein dem Initiierten Kraft und Weisheit im irdischen und paradiesische Unsterblichkeit im jenseitigen Leben. Aufgrund der Initiation wurde der Neophyt den Göttern gleich. Nach Richard Reitzenstein sind die Begriffe von Apotheose, Vergöttlichung und Athanatismus (lat.: Demortalisation) allen hellenistischen Mysterienkulten gemeinsam.[303]

Im Range noch vor dem Kybele-/Attis-Kult kann der aus Thrakien abkünftige Gott Dionysos sowohl in hellenistischer als auch in römischer Zeit als *der* griechische Gott schlechthin gelten. Der Mythos des Dionysos war praktisch überall bekannt, obwohl der damit korrelierende, ursprünglich ausgesprochen atavistische öffentliche Kult gereinigt und vergeistigt worden war, wobei jedenfalls im öffentlichen Kult die Ekstase (in den Dionysos-Mysterienkulten spielte aber gerade diese eine entscheidende Rolle) eliminiert worden war. Gerade seine Doppelnatur, nämlich vom olympischen Zeus und von einer chthonischen Sterblichen abstammend, gemordet und wiedererstanden (in Delphi wurde sein Grab gezeigt und auf vielen Monumenten wurde seine leibliche Auferstehung bildlich dargestellt), machten Dionysos und seinen Kult außerordentlich populär. Bedeutend waren auch der Mythos von der Zurückholung der Ariadne aus der Unterwelt und die Heirat mit ihr. Bereits in hellenistischer Zeit vor Christus war Ariadne das Symbol der menschlichen Seele. Die Initiationsriten in den Dionysosmysterien wiesen insofern eine von den übrigen Mysterienkulten *abweichende Besonderheit* auf, als das vermutlich wichtigste Ereignis der Initiation in der Enthüllung des Phallus bestand, welcher im Liknon (Getreideschwinge) verborgen war. Dieses Vorzeigen des Phallus ist insofern ein religiöses Ereignis, zumal es sich um das Zeugungsorgan des Dionysos handelt, welcher in einem Gott und Sterblicher ist, der den Tod besiegt hatte.[304] Letztlich wurden auch die Lustbarkeiten des dionysischen Kults sakral gedeutet, und zwar in Antizipation

---

[302] Vgl. Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, a.a.O., Anm. 27 auf Seite 311. Cumont geht davon aus, dass auch noch in der Hellenistischen Epoche dies von eschatologischer Bedeutung war.

[303] Vgl. Richard Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, a.a.O., 29 ff.

[304] Eine Parallele dieses religiösen Phänomens gibt es in der hinduistischen Religion des Shivaismus, in welcher ebenfalls die Sakralität des Linga Shivas von großer Bedeutung ist.

der den Mysten der Dionysosmysterien versprochenen jenseitigen Glückseligkeit.[305] Dieses erotische und paradiesisch-glückselige Fluidum im Kontext der Dionysos-Mysterienkulte macht den sich anbahnenden Individualismus in der Gesellschaft ersichtlich. Parallel dazu ist der Dionysos-Kult mit der Dunkelseite des Menschen assoziiert. Gerade in diesem Modus scheint in den Dionysos-Mysterienkulten der von Lebenshoffnung und Lebensvernichtung geprägte Weg in ein glückseliges Jenseits vorgeprägt zu sein.

Bemerkenswert ist schließlich, dass in der orphischen Eschatologie dem Dionysos die Rolle des Königs der neuen Zeit zugewiesen wird. Obwohl *kindlichen Alters* herrscht er (mit Wissen des Zeus) über alle Götter des Universums. Wir haben es hier mit der exemplarischen religiösen Denkfigur der *Epiphanie des göttlichen Kindes*, wodurch die neue Jugend des Universums angezeigt wird, zu tun. Es ist dies die sogenannte kosmische *Palingenesie*.[306] Das (göttliche) Kind als Zeichen der Wiedergeburt und Erneuerung ist gewissermaßen die Fortführung und Transformation des religiösen Phallussymbols.[307]

Nach *Max Weber* ist das Charakteristikum der Mysterienkulte eine *ritualisierte Religiosität* als Religionsform: Diese mache die Erlösung (soteria) entscheidend vom exakten Vollzug der heiligen Handlungen (dromena) und der dadurch hervorgerufenen Heilstat der Mysteriengottheit abhängig, wobei die persönliche Moral und Bewährung keine (wesentliche) Rolle spiele.[308] Grundsätzlich und vorab im Vergleich mit dem Christentum ist dieser Sachverhält von Max Weber nicht unrichtig befundet. Aber: Max Weber blendet Sachverhaltssegmente aus, in welchen die Frömmigkeit der Mysten und daraus ableitbare Brücken und Übergänge zu einer lebensbestimmenden sozialethischen und moralischen Lebensweise des einzelnen Mysten ersichtlich werden. Mit anderen Worten, es gibt in den hellenistischen Mysterienkulten entgegen Max Weber sehr wohl die *transformativen Übergänge von kultischer zu sittlicher Reinheit*.[309]

---

[305] Vgl. Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, a.a.O., 202 ff.

[306] Vgl. Hermann Usener, Die Sintflutsagen, Bonn 1899, 155 ff.; Walter F. Otto, Dionysos, Mythos und Kultus, Frankfurt [4]1980, 76 ff.

[307] Der Begriff der Palingenesie sowie die Vorstellung, dass ein neuer Gott ein periodisch wiedererscheinender Gott ist, waren nicht nur dem religiösen Denkmodell nahe, welches den Wechsel von Epiphanien und Aphanismoi eines sich in periodischen Parusien manifestierenden Gottes annahm. Dieser Begriff wurde auch transponiert in den Modus eines sich (ebenfalls) in kosmischer Dimension wiederkehrend vollziehenden Zyklus. Vgl. Karl Kerényi, Das Urkind, a.a.O., 77 – 82; H. Jeanmaire, Dionysos. Histoire du Culte de Bacchus, Paris 1951, 413 ff.

[308] Vgl. Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, J. Brinckmann (Hg.), Tübingen [5]1972, 415 ff.

[309] Vgl. insbesondere Marcus Tullius Cicero, De legibus, a.a.O., 2, 36.

In religionspolitischer Hinsicht hatte die von den antiken Mysterienkulten transportierte Verheißungs- und Erlösungstheologie das Potential, ab der Prinzipatszeit den parallel bestehenden Kaiserkult und den im einfachen Volk weitverbreiteten astrologischen Glauben ernsthaft zu konkurrenzieren.

3.1 DER MYTHOS VOM JUGENDLICHEN VEGETATIONSHEROS

Das in der Natur beobachtbare Sterben und stete Wiederaufblühen verdichtet sich symbolisch in dem Mythos von dem jugendlichen Vegetationsheros, den ein tragischer Tod von der Seite der Göttin wegreißt, welcher aber wiederaufersteht zu neuem Leben. Diese im Mythos angedeutete Möglichkeit einer eschatologischen Hoffnung war daher für den Menschen der Antike befreiend. Dazu kam, dass die rituelle Versinnlichung in einem geheimnisvoll-fremdartigen Rahmen wie dem Einweihungszeremoniell (Initiation) bereits wie ein Widerhall der zu erwartenden paradiesischen Glückseligkeit im Jenseits wirkte.[310]

Allerdings wurde das von James George Frazer konstruierte Modell[311] eines regelmäßig gewaltsam sterbenden und wiederkehrenden (orientalischen) jugendlichen Vegetationsgottes (Vegetationsheros) in der gegenwärtigen Religionswissenschaft in wesentlichen Annahmen dekonstruiert.[312]

Nach Robert von Ranke-Graves hängt der Mythos vom jugendlichen Vegetationsheros mit dem Wissen um die Kausalität von sexuellem Beilager und

---

[310] Eine gewisse Parallele zu einer derartigen sinnlichen Verdichtung der Jenseitshoffnung findet sich in der sogenannten Göttlichen Liturgie des orthodoxen Christentums. Es ist nicht von der Hand zu wiesen, dass insbesondere die Ausgestaltung der göttlichen Liturgie mit ihrer Separierung des Raumes zur Durchführung der Sakralhandlungen durch die künstlerisch wunderschön ausgestaltete Ikonostase in jenem Kulturraum entstand, wo auch die griechischen Mysterien ganz allgemein und der Kult der Mater Deum Magna im besonderen ein wichtiger Bestandteil des kulturellen Kollektivbewusstseins der Bevölkerung waren. Es wird in einem späteren Abschnitt noch näher thematisiert werden, ob und in welcher Weise kulturelle und theologische Zusammenhänge zwischen der christlichen Mariologie und deren rituellen und kulturellen Ausgestaltung einerseits und der gegenständlichen Mater Deum Magna Idaea bestehen. Es ist ja nicht zu übersehen, dass nicht nur in etymologischer, sondern auch in theologisch-politischer Hinsicht vorzugsweise im katholisch gebliebenen Bereich Europas nationale Marienheiligtümer bestehen, welche eine eindeutige Verbindung zwischen der jeweiligen Nation und der Großen Mutter des Volkes und des Gottessohnes herstellen – beispielsweise Mater Magna Austriae in Mariazell, Mater Magna Bavariae in Altötting, Magna Mater Poloniae in Tschenstochau.

[311] Vgl. James George Frazer, The Golden Bough, Abridged Version, Basingstoke and Oxford 1994, (London 1922), 178 ff.

[312] Vgl. Walter Burkert, Structure and History in Greek Mythology and Ritual, Berkeley 1979, 73 ff.; Carsten Colpe, Zur mythologischen Struktur der Adonis-, Attis- und Osiris-Überlieferungen, in: Lisan Mithurti (Hg.), Festschrift Wolfram von Soden, Neukirchen-Vluyn 1969, 23 – 24.

Schwangerschaft der Frau zusammen (vorher habe man die Verursachung von Schwangerschaften in Naturphänomenen wie Mondkonstellationen und Winden gesehen). Dadurch sei zunächst der religiöse Status des Mannes im vorhergehenden Matriarchat ohne männliche Götter verbessert worden. Die matriarchale Königin und/oder Stammesnymphe wählte aus dem Gefolge junger Männer den Liebhaber für ein Jahr, der am Jahresende von ihr geopfert wurde. Das Blut dieses jährlichen Liebhabers (Heros) als Symbol der Fruchtbarkeit (also weniger Symbol der Lust) sei versprengt worden, um die Produktion und Reproduktion von Flora und Fauna durch Befruchtung sicherzustellen. Sein Fleisch sei vom Nymphengefolge verzehrt worden (Omophagie).[313]

3.2 Die Mysterienmythen als Mythentypus vom leidenden und sterbenden (und wiederkehrenden) Gott

Nach Walter Burkert entfalten sich die logoi in Mysterien und über Mysterien auf drei Ebenen, nämlich auf den Ebenen des *Mythos*, der *Naturallegorie* und der *metaphysisch-platonischen Allegorie*.[314] Es wird angenommen, dass sich diese Deutungsstufen historisch sukzessive entwickelten, wobei die jeweils vorhergehende in der folgenden – im hegelsche Sinne – aufgehoben (also integriert und nicht zerstört) wurde. Übersichtshalber werden diese drei Ebenen etikettiert als homerische, vorsokratische und platonische Entwicklungsstufe. Dieser Stufenaufstieg beinhaltete einerseits geistig-deutende Transzendierungen, andererseits aber Abstoßung vieler ritueller Elemente.

Religions- und geistesgeschichtlich von erheblicher Bedeutung ist der Umstand, dass im Neuplatonismus nur mehr der „nackte“ Logos übrigblieb, dem kein Ritual mehr korrelierte.[315] Der *Mythos*, begrifflich eine tradierte Erzählung mit der Grundstruktur einer anthropomorphen Handlungssequenz, welche zu bestimmten Gelegenheiten erzählt und/oder im Ritual umgesetzt wird, ist überhaupt der älteste Modus von Theo-logie. Die Religion überhaupt drückt sich in diesen beiden Aspekten, in Mythos und Ritual, sohin in Sprache und Handlung aus. Diese Parallelität zwischen Sprech- und Handlungsvorgang (manche Ritual-

[313] Vgl. Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie, a.a.O., 13 - 15.
[314] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 61.
[315] Ebd., 60 – 61.

elemente entsprechen tatsächlich dem Erzählvorgang) darf allerdings nicht so weit verallgemeinert werden, dass der Mythos dem Libretto einer Oper analog wäre.[316] Viel entscheidender sind in diesem Kontext das Verhältnis und der allfällige Kausalnexus zwischen Wirklichkeitserfahrung und Kult (als Summe von Mythos und Ritual).[317] Der Mythos als tradierte Erzählung hat seine Blütezeit und seinen Verbreitungsraum in schriftlos-oralen Kulturen. Mythen sind daher in der Regel integrierende Elemente der Mysterienkulte. *Jede Mysteriengottheit hat einen genuin-eigenen Mythos*. Die den Mysterienkulten zugeordneten Mythen sind zwar nicht unbekannt, aber ganz bestimmte als sakral gedeutete und geltende Details werden Inhalt der Arkandisziplin.

Ein entscheidender inhaltlicher Aspekt der Mysterien (griech.: mysteria) ist das durch rituelles Weinen und Trauern zu nächtlicher Zeit zum Ausdruck gebrachte Leiden (Mitleiden). Das griechische Wort *patheia* bringt diesen Sachverhalt erheblich besser als das deutsche Wort Leiden zum Ausdruck. Der Mythentypus vom leidenden, sterbenden und wiederkehrenden Gott und/oder Heros kann daher als charakteristisch für alle Mysterienmythen gelten. Ein weiteres wesentliches Tatbestandsmerkmal der antiken Mysterien ist die Identifikation des Mysten mit der leidenden Gottheit – zumindest in der Regel.[318]

Durch die Teilhabe des Mysten am mythischen Leidensschicksal der Gottheit wird der im Ritual umgesetzte Mysterienmythos zum lebensbestimmenden Opus operatus für den Gläubigen. Das von James Frazer gezeichneten Bildes des sogenannten „orientalischen Vegetationsgottes“ als eines Gottes, der periodisch stirbt und wieder auferweckt wird, wurde in der neueren und gegenwärtigen Religionswissenschaft äußerst kritisch betrachtet und hinterfragt.[319] Insbesondere sind die beiden aus dem christlichen Verständnishorizont stammenden Begriffe von „Auferstehung“ und „Auferweckung“ äußerst umstritten, zumal sowohl Attis als auch Osiris und Persephone durchaus bei den Toten im Totenreich verbleiben und nur jeweils vorübergehend und periodisch im Jahresablauf wie-

---

[316] Vgl. Hans Gerald Hödl, Mythos, in: Johann Figl (Hg.), Handbuch der Religionswissenschaft, Innsbruck 2003, 570 – 585.

[317] Ebd., Karl Kerényi, Über Ursprung und Gründung in der Mythologie, in: C.G. Jung/Karl Kerényi (Hg.), Das göttliche Kind. Eine Einführung in das Wesen der Mythologie, 13 – 36.

[318] Vgl. Herodot, Hist. II, 2, 171; Diodor, I, 97, 4; Plutarch, Isis et Osiris, 25, 26 od.; Dionysios von Halikarnass, Antiquitatum Romanorum (ant. rom.) quae supersunt, in: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Vol. 2 / Suppl. Supplementum indices continens, Leipzig 1925, II, 19; Carsten Colpe, Mithra-Verehrung, a.a.O., 378 – 405; A. Lohse, Umwelt des Neuen Testamentes, Göttingen 1974, 171 – 179.

[319] Vgl. Carsten Colpe, Zur mythologischen Struktur der Adonis-, Attis- und Osiris-Überlieferungen, a.a.O., 23 – 44; Walter Burkert, Structure and History in Greek Mythology and Ritual, a.a.O., 99 – 101.

derkehren. Mit zu berücksichtigen ist auch, dass die Mythen von leidenden, sterbenden und wiederkehrenden Gottheiten nicht unbedingt beschränkt bleiben auf die Mysterienkulte. So gibt es das Adonisfest, welches ebenfalls mit Klagen und nächtlichen Riten begangen wird. Dennoch ist der Adonis-Kult kein Mysterienkult im eigentlichen Sinne (mit Einweihungen und Initiationen für beide Geschlechter). Analoges gilt für die Herakles-Kulte. Von Bedeutung ist schließlich, dass es weder in Ägypten noch in Mesopotamien Mysterienkulte im griechisch/römischen/hellenistischen Stil gab, obwohl der Mythentypus vom leidenden und sterbenden Gott – Osiris und Marduk – dort verankert ist.

Das christliche, *von Paulus angebotene Denkmodell* des Sterbens und Auferstehens mit Christus ist gewisse in großer Nähe des Mysterienmythentypus vom sterbenden und wiederkehrenden Gott. *Allerdings*: Es handelt sich eben um eine große Nähe aber keineswegs um Deckungsgleichheit, sodass von einer direkten Abkünftigkeit der diesbezüglichen paulinischen Theologie von der Theo-logie der Mysterienkulte nicht gesprochen werden kann.[320]

Eine abhebende Ausnahme in den Mysterienkulten in der hellenistischen Epoche ist der Mithras-Kult. Die Mithrasmysterien unterscheiden sich gerade durch das Nichtvorhandensein von Leiden und Klagen im Göttermythos von allen anderen Mysterien. Dies bedeutet sohin, dass Mysterienkulte auch ohne den Mythentypus des „leidenden und sterbenden Gottes“ möglich waren.

Die Mithrasmysterien passen daher nicht in den Rahmen des Mythentypus vom leidenden und sterbenden Gott, womit zugleich nachgewiesen ist, dass dieser Typus kein durchgehendes und notwendiges Merkmal war.[321] Andererseits gibt es im griechischen und orientalischen Raum Mythenerzählungen von leidenden, sterbenden und wiederkehrenden Gottheiten, denen keine eigentlichen Mysterien korrelieren. Neben dem Mythos vom syrischen Adonis (er ist praktisch ein Doppelgänger von Attis und von dem sumerischen Dumuzi, sodass man in religionsgeschichtlicher und religionsphänomenologischer Hinsicht von drei Hypostasen ein und derselben Gottheit sprechen kann) sind exemplarisch die Mythen von *Herakles*. Von den zwölf dem Herakles aufgetragenen Prüfungsarbeiten ist die zwölfte und letzte als schwerste beachtenswert, nämlich die Gefangennahme des Kerberos. Der Mythos ist von einem Bild abgeleitet, in welchem Hekate (als Göttin der Toten) den in den Tartaros hinabgestiegenen Herakles in der Gestalt

[320] Vgl. Paulus, Röm 6, 1-11; A.J.M. Wedderburn, Paul and the Hellenistic Mystery Cults. On Posing the Right Questions, in: U. Bianchi/M.J. Vermaseren (Hg.), La soteriologia dei culti orientali nell‘ Impero Romano, Leiden 1982, 817 – 833; ders., Baptism and Resurrection. a.a.O., 37 – 69.

[321] Vgl. Carsten Colpe, Mithra-Verehrung, a.a.O., 378 – 405.

eines *dreihäuptigen* (mit einem Kopf für jede Jahreszeit – Triade) Ungeheuers willkommen heißt. Für die Gabe des Goldenen Apfels wird Herakles zu den *Elysischen Feldern* geführt. Das Überraschende und völlig Unerwartete ist nun, dass hier Kerberos Herakles – und nicht umgekehrt – entführt. Dies ist die Verdeutlichung der *Vergöttlichung* des Herakles. Denn als Heros müsste er in der Unterwelt verbleiben. Nur er kann entkommen und den Wärter mitnehmen. Entscheidend ist der zum Ausdruck kommende Hinweis, dass in einer Gesellschaft, die bis dato die Göttin anbetete, der nunmehr vergöttlichte Heros und König sich weigert (weigern kann), wegen dieser Göttin zu sterben. Es kann sohin als eine Flucht vor der *matriarchalen* Aufsicht der Göttin gedeutet werden. In diesem Kontext ist auch die zehnte Prüfungsarbeit eine lediglich andere Version der zwölften, nämlich ein Eingriff in die Allmacht der Hölle.[322]

Der Mysterientypus vom leidenden und sterbenden Gott und/oder Heros besteht zunächst – nach James Frazer – im Kerygma von der leidenden, sterbenden und wiederkehrenden Vegetationsgottheit, wobei der verkündete Vorgang im Ritual szenisch umgesetzt wird. Dieses *Kultdrama* (szenisch umgesetzter Mythos im Ritual) ereignet sich im Modus der (imitierten göttlichen) Handlung, wodurch diese – zugleich – hervorgebracht wird – *ex opere operato*. In der zugrundeliegenden Gottesvorstellung soll dadurch die Vegetationsgottheit (also nicht unmittelbar die Natur in einer Art magischen Weltsicht) manipuliert werden. Dieser religiöse Glaube seinerseits basiert auf der Anschauung, dass die Natur ihrerseits von der Gottheit beherrscht wird. Im *Kultdrama*, näherhin im unmittelbaren Ritual, repräsentieren Menschen oder repräsentiert ein Mensch die Gottheit und/oder den Heros mit der Intention, den Gott oder Heros zum Handeln zu bewegen. Sterben, Tod und Wiederkehr der Vegetationsgottheit ist in manchen archaischen Mythosvarianten parallelisiert dem sakralen König, der getötet und durch einen Nachfolger ersetzt wird, um die Kraft des in ihm einwohnenden Vegetationsgottes zu gewährleisten – im Kontext des Typus eines sakralen Königtums, in welchem die Gottheit im König einwohnt und somit der König als göttlich gilt. Da das Wohlergehen der Vegetation auf dem Wohlergehen der Gottheit beruht, muss letzteres auf dem Wohlergehen des Königs basieren. Dies impliziert die Notwendigkeit der periodischen Tötung des Königs vor dem Einsetzen seines Alterns, damit die Seele der Gottheit noch sicher auf den noch unverbrauchten Nachfolger übergehen kann[323] oder zu einem festgelegten Zeitpunkt überhaupt.

---

[322] Vgl. Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie, a.a.O., 122 – 135.
[323] Vgl. James George Frazer (1854 – 1941), The Golden Bough, a.a.O., 163 – 271.

Eine vergeistigende Metamorphose dieser atavistischen Königstötungsinstitution ist die von vornherein zeitlich begrenzte Königsherrschaft.[324] Beim gegenständlichen Mythentypus ist stets zu beachten, dass atavistische und archaische Kulturen und Religionen ihre Umgebung als einen sie unmittelbar berührenden Organismus erfahren, dessen Lebendigkeit sich in Rhythmen abspielt. Diese stets krisenbedrohten Vegetationsrhythmen müssen gewährleistet werden. Daraus ergibt sich die Vorstellung eines Kosmos mit einem *punktuellen* (das Leben realisiert sich aktuell) und einem *durativen* (das Leben existiert ideell als Muster des Lebensvorgangs) Aspekt. Dieses Ideell-Durative des Lebensvorgangs wird im Mythos verkündet und im Ritus in eine Handlungssequenz umgesetzt. Die jahreszeitlichen Vegetationsrituale sind dabei nach einem Pattern (einheitlichem Muster) strukturiert. Jeder Jahreszeitenwechsel bedeutet aufgrund seiner prinzipiellen Krisenanfälligkeit eine Bedrohung des menschlichen Lebens. Daher müssen die für die Jahreszeitenschwellen befürchteten Krisen präventiv überwunden oder ausgeschaltet werden. Die rituell imitierte Krise ist charakterisiert durch zwei entscheidende Elemente. Auf die Kenosis (Rückzug vom Leben/Entäußerung) folgt die Plerosis (Neuzuwendung zum Leben). Darin manifestieren sich Abschluss und Neueröffnung der Jahresabschnitte. Durch die Verdeutlichung der Jahreszeitenübergänge mittels des ritualisierten Mythos bekommen genau diese gefürchteten, weil krisenbedrohten Übergänge eine feste und durative Struktur. Dabei muss man sich bewusst sein, dass in der religiösen Vorstellungswelt dieser Kulturvorgang den Naturvorgang zur (nachgängigen) Konsequenz hat (es handelt sich also keineswegs um eine Widerspiegelung des Naturvorganges im Kultdrama im Sinne des im Ritual umgesetzten Mythos.[325]

3.3 DIE MYSTERIEN ALS LITURGIE DER NATURALLEGORESE

Allegorese ist ganz allgemein eine Methode der Textauslegung. Sie geht davon aus, dass der Literalsinn nicht der eigentliche (und einzige) Sinn des Textes ist, und versucht deshalb, seinen angenommenen (theologisch-philosophischen und ethischen) tiefen Sinn zu erschließen. Um diese *Be-deutungsdimension* frei-

[324] Vgl. Hans Gerald Hödl, Mythos, a.a.O., 578, 579.

[325] Vgl. Victor Turner, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt 1989 (New York 1969), 94 ff.; René Girard, Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987 (La violence et le sacré, Paris 1972), 69 ff.; Theodor H. Gaster, Thespis, a.a.O., 53 ff.

zulegen, wird der Text sukzessive auf ein Referenzsystem bezogen, das durch die theologisch-philosophischen Überzeugungen des Interpreten aufgebaut wurde/wird.[326]

Im Unterschied zur Allegorie, welche eine literarische (und allenfalls eine ikonographische) Gattung ist, kann der Allegoresecharakter als hermeneutische Methode verstanden werden. Naturallegorese ist eine in der Regel auf Mysterien angewandte und/oder den Mysterienkulten zugeordnete Deutungsvariante. Zunächst erweckt Allegorese im obigen Sinn den Eindruck eines rationalistisch-spekulativen Interpretationsverfahrens, das den religiösen Ursprung zur Gänze transzendiert, zumal dann, wenn je kontingente abstrakte Begriffe sekundär in die Welt des Mythos verpflanzt werden. In anderer Hinsicht können die dem ersten Zugriff unverständlich und unakzeptabel bleibende Mythen-logoi auf eine solche Verständnis- und Bedeutungsebene gehoben werden, auf welcher die Zusammenhänge im gegebenen Verstehenshorizont zugänglich werden. Im erstgenannten Fall werden die zentralen Mythologeme gar nicht getroffen und die kontingenten Begriffsgewänder mit dem kontingenten Modebegriffswandel weggeworfen. Im zweiten Fall werden die Mythologeme zwar erreicht, aber zugleich die Erfahrung gemacht, dass trotz aller philosophisch-theologischer Rationalisierungsversuche noch immer ein relevanter Rest des Mythos unentdeckt bleibt.[327]

Die Methoden der griechischen Allegorese werden bei Stoikern, Juden und (auch) Christen greifbar.[328]

Für die vorhellenistische Epoche ist die auf die „Natur“ bezogene Weltsicht (sogenannte vorsokratische Weltsicht) bestimmend. Diese ist die Basis für die Deutung der Dichtung des „Orpheus“ und wird dann Bestandteil der stoischen Philosophie. Die Naturallegorese wird seit dem Hellenismus auch „*mystisch*“ genannt,[329] womit zum Ausdruck gebracht werden sollte, dass in den Mysterienkulten mittels Allegorien erzählt wird, um bewusst Entsetzen und Schauer zu

---

[326] Vgl. Hans-Josef Klauck, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnisstellen, in: NTA (= Neutestamentliche Abhandlungen), 13, Münster ^{2}1987 (1978).

[327] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 66 – 71.

[328] Vgl. Flavius Josephus, Antiquitates judaicae I, 24; Ch. Jacob, Allegorese: Rhetorik, Ästhetik, Theologie. Neue Formen der Schriftauslegung, in: Questiones disputatae (QD), 140, Frankfurt 1992, 131 – 163; C. Blönninger, Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik, Frankfurt, 1992. Philon von Alexandrien versuchte als gläubiger Jude und hochgebildeter Hellenist, die Komptabilität zwischen jüdischem Glauben und griechisch-Platonischer Philosophie sowie die Abkünftigkeit der Platonischen Philosophie vom jüdischen Glauben nachzuweisen, und zwar durch eben die bereits von Aristobul, dem ersten jüdischen Philosophen überhaupt, bereits angewandte Methode der Allegorese.

[329] Vgl. Macrobius Ambrosius, Somnium Scipionis. Quelle – Gestalt – Sinn, in Karl Büchner Karl Steiner Verlag, Wiesbaden 1976, 1, 2, 17 ff.

erregen, wozu auch die zeitliche Festlegung in der Nacht und im Dunkel gehört. Aus psychologischer Einsicht gewann man die Überzeugung, dass alles von vornherein Klare und Offene in der Regel nicht geachtet wird – wie nackte Menschen. Zu diesem „mystischen“ Effekt trug auch der Umstand bei, dass in der Hellenistischen Epoche die liturgische Sprache nicht mehr die jeweilige autochthone Landessprache, sondern das Griechische war. Es war dies – in der Natur der Sache liegend – sogar eine tiefgreifende Wandlung.[330] Dies hatte auch zur Folge, dass der Begriff „Natur“ geradezu einen „mystischen“ Glanz erhielt. Dies wiederum implizierte, dass ganz allgemein in Philosophie und im religiösen Kontext die Allegorese synonym und adjektivisch mystisch genannte wurde.[331]

Diese Naturallegorese wurde auch von den sogenannten religiösen Spezialisten gepflegt. Die Priesterschaft hatte zwecks Legitimierung ihrer Aufgaben und Funktionen ein Interesse daran, ihren sakralen Handlungen Plausibilität und Rechenschaft zu verleihen. So wurde in Eleusis in Demeter selbstredend die Muttererde erkannt, sodass ihre Tochter Persephone entweder das Korn unmittelbar oder der sich durch die Feldfrüchte bewegende Lebenshauch war und in ihnen getötet wurde. Die Rede von den in den Leib der Allmutter zurückkehrenden Toten wurde zum geflügelten Wort. Diese Toten wurden in Athen und Umgebung Demetreoi genannt. Die Toten wurden mit goldenen Ähren begraben und die feierliche Demonstration der geschnittenen Getreideähre durch den Hierophanten im Mysterienkult demonstriert den lebendigen Kreislauf der Natur durch Töten und Tod hindurch.[332]

Auch die phrygische Muttergöttin Kybele wurde im hellenistischen Raum in der Regel als die *Mutter Erde* begriffen und mit Demeter in mystisch-allegorischem Sinn identifiziert. Die archaischen und atavistischen Elemente ihres zunächst genuin phrygisch-gallischen Kults wurden mit neuem Sinn erfüllt und gedeutet, sodass die Kastration der Galloi nunmehr dem Schneiden der Ähren entspricht. Wenn sich diese gallischen Kastratenpriester am sogenannten Dies sanguinis mit Schwertern und Messern selbst Wunden zufügen, soll dadurch die alljährliche Verwundung der Erde durch das Pflügen angezeigt werden.[333] Wenn schließlich

---

[330] Ein analoges sozialpsychologisch-kulturelles Phänomen war auch in der christlichen Religion in ihrer römisch-lateinischen Ausprägung bis Ende des 20. Jahrhunderts zu verzeichnen.

[331] Vgl. zum Ganzen: Christian Riedweg, Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien, Berlin 1987, 74 ff.

[332] Vgl. Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I, a.a.O., T, 2, 3; Walter Burkert, Homo Necans, a.a.O., 320 ff.; F. Graf, Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit, a.a.O., 177 – 181.

[333] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 69.

die Mater Deum Magna Idaea zum sogenannten Bad im Fluss Almo transportiert wird, ist dies die Darstellung des Feuchtigkeitsbedarfes der Erde.

Diese Naturallegoresen stammen von den gallischen Kastratenpriestern und den Kultgläubigen selber, sodass davon gesprochen werden kann, dass die *Allegorese geradezu zur Liturgie wird*.[334]

Die Naturallegorese spielt auch im Mysterienkult der Isis und des Osiris sowie im Kult des Dionysos eine nicht unerhebliche Rolle. So gibt es im Kult des Dionysos den Versuch, die Mythologeme des Zerstückelungsmythos mit der Vinifikation zu parallelisieren, wobei derartige Interpreten mit einem eigenen Namen belegt wurden, nämlich mit *Physiologuntes* (= Naturerklärer). Im Isis- und Osiris-Kult kann Isis als die fruchtbringende Macht in der Erde und im Mond und Osiris als die befruchtende Kraft des Nils mittels Naturallegorese gedeutet werden, wobei in einem beachtet werden muss, dass Osiris als das lebensspendende Nilwasser, das dahinschwindet und dann mit der sommerlichen Flut eben wiederkehrt, betrachtet wird.[335] Allerdings bedarf es der Klarstellung, dass diese erklärenden Naturallegoresen offensichtlich variabel und eindeutig sekundär gegenüber den unveränderlichen Mythologemen der Mythen und deren ritualisierter Umsetzung sind.

Auch im ansonsten deutlich unterschiedenen Mithras-Kult wurde Mithras schon sehr früh mit dem Sonnengott identifiziert, obwohl in der Ikonographie Mithras und Helios eindeutig unterschieden sind. Wiederum unterscheidet sich der Mithras-Kult von den anderen hellenistischen Mysterienkulten auch darin, dass in ihm die hellenistische Kosmologie bereits an der Basis theologisch verortet ist, während ansonsten die Naturallegorese stets ein sekundärer einer ursprüngichen und älteren Struktur von Ritual und Mythos aufgepfropfter Überbau ist. Es ist nicht von ungefähr, dass das persische Wort Mithra mit dem ebenfalls persischen Wort Mirhr zusammenfällt, was nicht anderes als Sonne bedeutet.

---

[334] Vgl. Tertullian, Adversus Marcionem, in: TzT (= Texte zur Theologie), herausgegeben von Wolfgang Beinert, Graz – Wien – Köln 1989 1, 13; Hippolytos, Ref V, 9, 8; Firmicus Maternus, Err Prof Rel 3, 2. Es wird ausdrücklich darauf verwiesen, dass die in Pessinus wohnenden Phrygier selbst diese Interpretationen ausdrücklich wollen.

[335] Vgl. Tertullian, Adversus Marcionem 1, 13; Plutarch, Isis et Osiris 363d, 364a, 367a.

3.4 DIE MYSTERIEN UND DIE LEHRE VON DER SEELENWANDERUNG

Die Seelenwanderungslehre ist eine *anthropologische* Denkfigur und wird im griechischen Raum am Ende des 6. vorchristlichen Jahrhunderts in Verbindung mit den beiden Namen des Pythagoras und des Orpheus greifbar.[336] Dieses Seelenwanderungsmodell fand Eingang in die Mysterienkulte und stieß dort auf große Akzeptanz. Es gibt hinweisende Andeutungen auf den menschlichen Leib als Grabmal der Seele, welche als Strafe für ungenannte Verbrechen in diesen verbannt ist und auf die von Gott in Aussicht gestellte Befreiung zu warten hat.[337]

Diese Verbindung der Mysterienkulte mit der anthropologischen Denkfigur der Seelenwanderung war allerdings nur eine zeitlich vorübergehende. Denn nach dem 4. vorchristlichen Jahrhundert ist die Lehre von der Seelenwanderung aus den Mysterienkulten praktisch verschwunden. Von einer bleibenden Synthese von Mysterienkulten und Seelenwanderungslehre kann sohin keine Rede sein. Dennoch ist bemerkenswert, dass diese Seelenwanderungslehre ein nicht unwesentlicher und thematisierter Topos nicht nur bei den Platonikern, sondern auch bei den Gnostikern und Christen blieb. Es wurde sehr schnell geklärt, dass die Lehre von der Seelenwanderung sowohl mit der jüdischen als auch mit der christlichen Lehre und deren Theologie völlig unvereinbar ist.[338]

Die Reinkarnations- und Seelenwanderungslehre, in der Regel gründend in einem Dualismus, in welchem die Seele die Substanz und der Leib das in jeder Inkarnation und/oder Seelenwanderung austauschbare akzidentelle Element bilden, ist mit dem Judentum und den daraus hervorgegangenen Religionen des Christentums und des Islam völlig unvereinbar. Es werden daher nur in Dissidentengruppen (Häresien) explizit oder implizit dualistische Reinkarnationsmodelle vertreten – Gnostiker, Bogomilen, Katharer im Christentum, Alaviten (Nusarier) im Islam und verschiedene Neureligionen. Ein Restbestand christlich-gnostischer Vorstellungen könnte das Fegefeuer (Purgatorium) sein. Dieser Fegefeuer-Lehre liegt in der Tat die Auffassung zugrunde, dass die defizienten und/oder misslungenen menschlichen Leben vor ihrer endgültigen Glückseligkeit vor dem Angesicht Gottes noch der Läuterung bedürfen. Die differentia

---

[336] Vgl. Walter Stettner, Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern, a.a.O., 26 ff.

[337] Vgl. Platon, Leg 870d e; ders., Phaidon 70c; ders., Krat. 399e. Walter Burkert, Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, a.a.O., 213; ders., Greek Religion Archaic and Classical, a.a.O., 296 -301.

[338] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 74.

specifica liegt aber darin, dass die menschliche Läuterung *nicht in wiederholbaren* Reinkarnationen oder in der Seelenwanderung besteht.[339]

3.5 Der Mysterienkult als ritualisierter Mythentypus von der Muttergöttin und ihrem Heros (parhedros)

Im Mythos korreliert das Strukturschema der Göttin-/Heros-Figur mit bestimmten sozialökonomischen Strukturen, woraus wiederum Rückschlüsse und Erkenntnisse über die Gottesvorstellungen und religiösen Denkweisen atavistischer und archaischer Gesellschaften gewonnen werden können. Dieser Mythentypus kann für archaische Gesellschaften die orientierende und selbstvergewissernde Funktion eines Abbildes annehmen, allerdings mit der tendenziellen Gefahr, dass er im weiteren Geschichtsverlauf in eine Funktion manipulativ-verschleiernder Ideologie transformiert wird.

Das Muttergöttin-/Heros-Muster ist in so gut wie allen (bekannten) indoeuropäischen und in vielen vorderasiatischen Religionen nachzuweisen. Für den griechischen Raum wären Beispiele Athene und Erechtheus, Aphrodite und Adonis, Artemis und Aktaion, für Kreta Hera und Herakles, Hera und Zeus, Rhea und Zeus sowie Demeter und Iachos, für Sumer/Babylonien Inana/Ištar und Dumuzi/Tammuz, für die Hethiter Kubaba und Teshub, für den syrisch-palestinensischen Raum Atargatis und Hadad und Anat und Baal, für Persien Anahita und Mithra, für Indien Lakshmi und Vishnu, Shakti und Shiva, Prithiva und Dyaus Pitar, und Sarasvati und Brahma und für Ägypten parte pro toto Hathor und Horus sowie Isis und Osiris.[340]

Die *Heros-Struktur* in diesem religiösen Vorstellungsmodell ist eindimensional in dem Sinne, dass der (männliche) Heros sich nicht in drei (oder mehreren) hypostatischen Subsistenzweisen manifestiert. Seine Gestalt ist nur eine und in jeder Phase auf die Muttergöttin bezogen, durch die er überhaupt erst Anteil an

---

[339] Vgl. Axel Michaels, Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, C.H. Beck-Verlag, München 1998, 171 – 175; Heinrich von Stietencron, Der Hinduismus, C.H. Beck-Verlag, München 2001, 23 – 29; Gisbert Greshake, Tod – und dann?, Freiburg, 1990, 36 ff.

[340] Vgl. Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros, a.a.O., 22 ff. Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie, a.a.O., 12 – 18, Johann Jakob Bachofen, Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Eine Auswahl, in: H.J. Heinrichs (Hg.), Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1975, 124 – 137.

Gütern und Würden gewinnt. Die Struktur der Gestalten des Heros und der Muttergöttin (Mater Deum Magna) ist charakterisiert durch ein doppeltes *Dreierschema* (Gestalten, Funktionen und Attribute der Muttergöttin als dreifaltige Göttin/Mondgöttin sowie des ihr zugeordneten ein-fachen Heros) sowie eines Drei-Stockwerk-Weltbildes der uns bekannten antiken Völker[341], nämlich:

– Der Himmel ist die oberste lichte Region der göttlichen Gestirne,
– Land und Meer sind die mittlere Region, näherhin die Welt der sterblichen Menschen,
– die Region unter der Erde und unter dem Meer sowie anderen Gewässern ist schließlich der Ort, von wo die Kräfte des Todes und der Wiederkehr kommen.[342]

Die *Muttergöttin-Struktur* wird in diesem Kontext sicht- und greifbar, indem dieser dreigegliederte Kosmos der Struktur der *dreifaltigen Muttergöttin* parallelisiert ist. Oben in der lichten Region des Himmels subsistiert die jugendlich-atmosphärische Göttin, manifestiert im (astralen) jungen Mädchen. In Land und Meer wohnt und regiert die Große Göttin und manifestiert sich als erotische und fruchtbare Frauengöttin. In der Unterwelt schließlich subsistiert die Große Göttin als Todesgöttin und manifestiert sich als Greisin.[343]

Entscheidend ist, dass diese drei Subsistenzweisen eine einzige Gottheit sind. Mit anderen Worten, die Subsistenzweisen in der einen Gottheit sind wohl zu unterscheiden, aber niemals zu trennen. Das vorzüglichste Symbol hierfür ist der Mond als Einheit mit drei Mondphasen. Der (zunächst ausschließlich) chthonische Heros kann repräsentiert werden durch den sakralen König. Die Große Göttin ihrerseits kann repräsentiert werden durch die Priesterin (Oberpriesterin). Ob diese jeweilige Repräsentierung auch als jeweilige Inkarnierung gedeutet werden kann, sei dahingestellt. In ihren Repräsentanzen vollziehen die Große Göttin und ihr Heros den hieros gamos (Heilige Hochzeit). In diesem Modell wäre demnach die Verleihung der Königswürde die Initiation, der hieros gamos die Fertilisation des Kosmos und der Tod des Königs (in atavistisch-archaischer Zeit die tatsächliche aktive Tötung), dessen Opferung zum Zwecke des Erhalts der Fruchtbarkeit des Kosmos durch sein vergossenes Blut. Die Wiederkehr des geopferten Königs manifestiert sich sodann in seinem Nachfolger,[344] wobei sich

---

[341] Vgl. Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros, a.a.O., 22 ff.; Johann Jakob Bachofen, Das Mutterrecht. a.a.O., 124 – 137.
[342] Ebd.
[343] Ebd.
[344] Ebd.

in diesem grundsätzlichen zyklischen Weltbild – in moderner Begrifflichkeit ausgedrückt – die Vorstellung einer *Seelenwanderung* widerspiegelt. Es gilt allerdings streng zu beachten, dass die religiöse Vorstellung einer Seelenwanderung keineswegs beschränkt ist auf die Heros-Struktur im Kontext des Muttergöttin-/Heros-Modells. Generell lässt sich sagen, dass sich in einem zyklischen Weltbild die individuelle Seele (oder geistige Essenz im weitesten Sinne) verbindet mit den Ahnen, um periodisch wieder im Körper eines Neugeborenen auf die Erde zurückzukehren. Als ein religionsgeschichtliches Universale in den zyklischen Weltbildern wird diese Seele (geistige Essenz) in der jeweils übernächsten Generation neugeboren, um die Identität von Großeltern und Enkeln zu gewährleisten, was sich auch in Namensgebung und Verwandtschaftsterminologie Ausdruck verschafft. Auch in *hochkomplexen religiösen Systemen* wie in der Hindureligion des Brahmanismus und Buddhismus bildet die Seelenwanderung ein konstitutives Element, wobei allerdings die jeweilige Lebensleistung (Karma) zu einer relevanten Differenz insofern führt, als die individuellen Verdienste (Punia) in der zukünftigen Existenz zu einem differenzierten Status führen, was wiederum zu dem Problem von Kontinuität/Diskontinuität des menschlichen Seins führen kann.[345]

Religionswissenschaftlich ist Seelenwanderung als ein Unterbegriff der *Reinkarnation*[346] als Sammelbegriff für unterschiedliche Vorstellungen über die Wiedergeburt eines Verstorbenen in einer chthonischen oder anderen leibhaften Gestalt zu bestimmen. Die Seelenwanderung als eine dieser Vorstellungen hat zur Voraussetzung, dass der die Kontinuität zwischen verschiedenen Existenzformen gewährleistende Träger des individuellen Lebens als Seele (bleibende geistige Essenz) gefasst werden muss.[347] Im Reinkarnationskontext im weiteren Sinn ist auch auf die religiösen Gestalten der Bodhisattvas im Māhāyana-Buddhismus zu verweisen, welche ohne Notwendigkeit und sohin altruistisch-freiwillig zur Erde zurückkehren, um anderen noch nicht erlösten Wesen beizustehen und zu helfen.

---

[345] Vgl. Georg Pfeffer, Seelenwanderung, in: Walter Hirschberg (Hg.), Wörterbuch der Völkerkunde (Neuausgabe) Reimer Verlag, Berlin 2005, 337 – 338; Axel Michaels, Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, a.a.O., 165, 171 – 175.

[346] Der Begriff Reinkarnation ist seinerseits ein in neulateinischer Sprache formulierter Begriff des 19. Jahrhunderts; dt.: Wiederverkörperung.

[347] Die Leibhaftigkeit des anfanglosen Geburtenkreislaufes (Samsara) intendiert eine Befreiung mittels Abkehr von einem durch Begierden gesteuerten Leben. Reinkarnation und Karma – wie das hochkomplexe religiös-gesellschaftliche System von varna und jāti auf dem Indischen Subkontinent demonstriert – können zur Erklärung und Stabilisierung von exzessiver Ungleichheit der Lebewesen und exzessiver ungleicher Partizipation an Glück und Leid und sohin auch zur ideologischen Verschleierung von dahinterstehenden sozialökonomischen Interessen gebraucht werden. Vgl. dazu: Heinrich von Stietencron, Der Hinduismus, a.a.O., 93 – 101; Axel Michaels, Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, a.a.O., 165, 171 – 175.

Sehr eng verwandte religiöse Denkweisen und Vorstellungen waren nicht nur in der Gnosis und im Manichäismus stark prägend, sondern auch im schiitischen Islam und insbesondere bei den Alawiten (Nusairier), welch letztere die Reinkarnation als Teil eines kosmischen Dramas um die Befreiung der sogenannten geistigen Lichtfunken aus psychischer und körperlicher Gefangenschaft begreifen.

Im Rahmen der christlichen Religion fanden die religiösen Denkfigurationen von Reinkarnation und Seelenwanderung Eingang bei den Bogomilen und Katharern[348] sowie in der Neuzeit (19. und 20. Jahrhundert) bei Neureligionen.

Das *Göttinnensymbol*, allerdings jenseits einer historisch-genetischen Betrachtung, wurde gegenwärtig zu einem wichtigen religionswissenschaftlichen und theologischen Topos, insbesondere in der feministischen Theologie.[349] Dabei wird das *Göttin- und ihr Heros-Modell als theologischer Ansatz* genommen, sogenannte patriarchale Denkmuster in den Religionen für die Unterdrückung der Frau verantwortlich zu machen und aufzuzeigen, dass die Erlösung (in den Erlösungsreligionen) in der Ganzwerdung von Göttlichem und Menschlichem bestehe, wobei die Göttin den Kosmos und das Selbst repräsentiere. In diesem Verständnishorizont wird der Göttin-/Heros-Mythos als Nachweis geführt, dass beide Geschlechter in der im Mythos widergespiegelten matriarchalen Kooperation zur Selbstverwirklichung kommen können. Diese Matriarchatstheoreme in der feministischen Theologie und im Feminismus ganz allgemein sind jedoch ideologiekritisch zu hinterfragen, ob nicht die aitiologische Zuschreibung fixierter Rollen an die Frauen mit patriarchalen Strukturen in Gesellschaft und Religion zu kurz greift. Denn im antithetischen Vergleich von patriarchalen und (überwiegend konstruierten) matriarchalen Strukturen sind im günstigsten Fall

---

[348] Vgl. H.D. Döpmann, Die Ostkirchen vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung von 1054, Leipzig 1990, 87 – 93; F. Šanjek, Les chrétiens bosniques et le mouvement qatar, Paris – Leuwen 1976, 28 ff.; TRE (= Theologische Realenyzklopädie), Band 7, 28 – 42; Mircea Eliade / Ioan P. Culianu, Handbuch der Religionen, a.a.O., 251. Die sogenannten Nusairier, deren Theologie gemäß ihrem Selbstverständnis auf den Offenbarungen basieren, die der 11. Kalif Hasan al-Askari seinem Schüler Ibn Nusair weitergab. In dieser Theologie wird in der Regel die Lehre der Metensomatose mit der Göttlichkeit eines Kalifen verbunden. Diese muslimischen Häretiker wurden früher ganz allgemein Ghulats (Extremisten) genannt. Manche verehrten Ali als Gott. Von diesem Ghulats gibt es heute nur noch zwei Gruppen, davon eben die genannten Nusairier und die Ali-Ilahi (= jene, die Ali vergöttlichen), die sich selbst Ahli Haqq (= wahre Richter) nennen. Der Großteil der Nusairier lebt in Syrien, wo sie eine Machtelite bilden und seit 1970 ununterbrochen das Staatsoberhaupt stellen, indem auf dem Vater der Sohn folgt. Inwieweit in diesem Zusammenhang das Theologumenon von der Metensomatose eine Rolle spielt, muss dahingestellt bleiben.

[349] Vgl. Christa Mulack, Maria – die geheime Göttin im Christentum, Stuttgart [4]1985; Naomi Goldenberg, Changing of the gods, Boston 1979.

bestimmte Erkenntnisse über die männliche Vorstellungswelt sowie über allfällige Deformierungen des männlichen und weiblichen Daseins zu gewinnen.[350]

3.6 Die Mysterien und ihre Deutung im platonisch-ontologischen und gnostischen Kontext

Es ist Plutarch von Chaironeia, der die bisher dominierende Naturallegorese hinter sich lässt, die Göttlichkeit der Natur an sich (Wasser und Erde) abspricht (und nur mehr von einer Durchwaltung von göttlichen Kräften spricht) und konsequent einen metaphysischen Dualismus in den Teletai und Opfern versinnbildlicht sieht.[351] Die Metaphysik und Ontologie Platons werden zum Medium, mittels welchem das Geheimnisvolle der Mysterien aufgehellt und gedeutet werden soll. Das bisherige Medium der Naturallegorese wird in diesem neuen Deutungssystem aufgehoben.[352] Die bisher dominierende Naturallegorese wird der herrschenden Priesterklasse zugerechnet und argumentiert, dass die höchsten und göttlichen Prinzipien des Kosmos nicht körperlicher Natur sein können. Es werden zwei Prinzipien angenommen: Dem guten und einheitsstiftenden Prinzip stehe das Prinzip der Vernichtung und der Zerteilung gegenüber. Beide Prinzipien würden auf die passive und *empfangende* Materie einwirken. So wird in der Deutung des Isis- und Osiris-Mythos Isis als die leidende und zugleich lebend gebärende weibliche Gottheit zwischen Osiris und Typhon gesehen.[353] Auch die Mysterien von Eleusis werden nunmehr im Modus der metaphysischen Ontologie Platons gedeutet. Statt des Schicksals der Persephone, welches seit langem schon als Bild der Natur des Getreides galt, wird das große nächtliche Fest in den Mysterien von Eleusis zum zentralen Topos. Die vom Hierophanten im Telesterion gezeigte Getreideähre wird nun der Kastration des Attis in den Kybele-/Attis-Mysterien parallelisiert. Mit anderen Worten, der Zeugungsvor-

---

350 Vgl. Hartmut Zinser, Mythos des Mutterrechts, a.a.O., 88.

351 Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 72. Plutarch ist für die mittelplatonische Ausdeutung der Eleusinischen Mysterien idealiter prädestiniert, zumal er der Sohn (oder Enkel) des Hierophanten Nestorios und Haupt der Akademie in Athen war. Plutarch, als Hauptrepräsentant des Mittelplatonismus, ist als „Vermittlungstheologe“ der vielleicht wichtigste antike Autor zur Erkenntnis des religiösen Verständnishorizonts der Prinzipatszeit inklusive Mysterienkulten, zeitlich bereits im Kontext des im Entstehen begriffenen Christentums. Vgl. hiezu: Hans-Josef Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis, Verlag Kohlhammer (Kohlhammer Studienbücher Theologie), Stuttgart, 1996, 124 – 142.

352 Vgl. Plutarch, Isis et Osiris, a.a.O., 32 – 42, 364a.

353 Ebd.

gang wird gestoppt, um eine Umwendung zum höheren Ursprung zu erreichen. Es ist dies eine *gnostische* Deutung, die ihrerseits gründet in der metaphysischen Ontologie Platons.[354] Das alle seienden Dinge umfassende *apeiron*, das Unendliche, das Ungeschiedene und unerschöpfliche Jenseitige und Eine, welches Geist und Seele hervorbringt, zeugt kontinuierlich materielle Welt. Damit dieser Prozess des Materiehervorbringens nicht ins Unendliche fortgesetzt wird, muss dem Einhalt und eine Umkehr geboten werden. Die Kastration wird daher zum Symbol der Entfaltung des Seins von der Emanation zum Regress.[355] Die bisher dominierende metaphysische Naturallegorese der Mysterienrituale wird sohin in diesem erstaunlichen geistesgeschichtlichen Transformationsprozess aufgehoben (im hegelschen gedoppelten Sinn) in einer platonischen metaphysischen Ontologie. Diese deutende und interpretative Herangehensweise wird auch bezüglich des Dionysos- und Mithras-Kults deutlich. Die im Dionysos-Mythos verkündete Zerstückelung des Gottes durch die Titanen wird als die versinnlichte Genese der Weltseele aus einem *ungeteilten* und einem *geteilten* Prinzip, welche mit dem *Sein* gemischt werden, gefasst. Diese Vermischung wiederum wird versinnlicht im Mischkrug (Krater) des Dionysos. Es wird sohin im Dionysos-Mythos das angenommene göttliche Prinzip, welches seine in viele einzelne Körper in der Welt atomisierten Teile sammelt und mit ihnen zur ursprünglichen Einheit zurückkehrt, ersichtlich gemacht.[356]

In geradezu exemplarischer Weise durchtränkte die platonische Metaphysik den Mysterienkult des Mithras. Die beiden Höhlen des Mythos werden zum Abbild des Kosmos (einerseits die Höhle, wo einander die Mysten treffen, und andererseits jene Höhle, in welcher Mithras den Stier tötete). Die Hintergrundmusik und das Echo von Platons Höhlengleichnis ist unüberhörbar. Mithras wird zum Demiurgen (Schöpfer der Welt), und nebenbei ist auch von einer Seelenwanderung mit dem Ziel einer Erlösung die Rede.[357]

---

[354] Vgl. Hippolytos (von Rom), Refutatio omnium haeresium – Philosophomena/Elenchos (Ref) 5, 7, 13; 5, 8, 39; 5, 9, 1 – 11.

[355] Vgl. Hippolytos (von Rom), Ref, a.a.O. 5, 7, 13; 5, 8, 39; 5, 9, 1 – 11. Plotin, Enneaden (Enn; = Kompilation der Schriften durch Porphyrios), in: Plotins Schriften, übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung – mit griechischem Lesetext und Anmerkungen. Fortgeführt von R. Beutler/W. Theiler, Hamburg 1956 – 1971, III, 6, 19. Plotin gibt allerdings eine völlig andere Deutung, indem er die unfruchtbare Materie von zeugungsunfähigen Kastrierten umgeben sein lässt. Diese Deutung und Interpretation Plotins ist beachtenswert, zumal er sich selber als Interpret der Philosophie Platons sieht. K. Kremer, Plotin, in: Friedo Ricken (Hg.), Philosophen der Antike, Band 2, Stuttgart 1996, 216 – 228.

[356] Vgl. Platon, Timaios, a.a.O., 35a, 41d; Plutarch, Isis et Osiris, 35, 364e – 365a; Plotin, Enneaden IV, 3, 12.

[357] Vgl. Porphyrios, De abstinentia (Abst.), a.a.O., 4, 16; ders., Antr, in: , in: Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta, hrsg. August Nauck, Olms, Hildesheim 1977 (Nachdruck der 1886

III. HELLENISTISCHE RELIGIÖSE VERSTEHENSHORIZONTE UND TRINITÄT

1. ANNÄHERUNG

Die aus Hesiods „Theogonie“ bekannten griechischen Triaden sind die Kyklopen[358], Gorgonen[359], Moiren[360] und Musen[361]. Daneben gibt es die alten Götterdreiheiten[362] Apollon - Athena - Artemis; Herakles - Zeus - Apollon; Zeus - Herkules - Hekate; Uranos - Kronos - Zeus und die (vermutlich) thrakische Dreiheit von Ares - Dionysos - Artemis. Dieses triadische/dreifaltige Denken ist fester Bestandteil der griechischen Mythologie.

Entscheidend ist in diesem Kontext die *trinitarische Gottheit der hellenistischen Mysterienkulte*, wie sie auf primordiale Weise im **Hermes-Trismegistos** ausgestaltet wurde: Hermes, der „Multifunktionär“ und Pantheos (sowie Schelm) unter den griechischen Göttern ist auch Stammvater der Opferpriester. Über seine Funktion als Herold und Dolmetsch wurde er – allegorisch – zur personifizierten Rede und zum personifizierten Logos schlechthin. Er war vor allem (auch) der *Psychopompos* (Totenbegleiter) vom Diesseits ins Jenseits und in diesem Zusammenhang Schutzherr der Gräber (wie ganz allgemein der Schutzherr der Grenzsteine). Hermes symbolisiert ganz generell die *Grenzbereiche* und *liminalen Phasen*.[363]

Neben der *apotropäischen Bereichsabgrenzungsfunktion* kam Hermes im Kontext seiner – meist verniedlichend interpretierten – Götterbotenfunktion eben die Aufgabe des Totenbegleiters ins Jenseits (Psychopompos) zu,[364] sodass (oder

---

erschienenen kritischen Teubner-Ausgabe von: Vita Pythagorae, De antro nympharum, De abstinentia, Ad Marcellam), 6; Robert Turcan, Mithra et le Mithriacisme, a.a.O., 110 – 112; ders., Mithras Platonicus, Leiden 1975 (= Etudes préliminaires aux religions orientales dans l’Empire romain, 47); Reinhold Merkelbach, Mithras, Meisenheim 1984, 228 – 244.

358 Vgl. Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie, a.a.O., 3, b, 2; 6, ab; 7, e.

359 Ebd., 9, b, 5; 33 pass.; 39, d; 50, 3; 73, f, h, 4, 8.

360 Ebd., 10, 1; T. 1, 28.

361 Ebd., 13, a, 4; 17, 3.

362 Ebd.

363 Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 243 - 247.

364 Vgl. insbesondere Homer „Odyssee“, XXIV, 1 – 14, wo Hermes als Psychopompos die ermordeten Freier mit seinem Heroldstab nach Aufruf (Auferweckung) in die Unterwelt führt, in der er die Wohnsitze anweist – analog, allerdings umgekehrt, dazu bringt Hermes im homerischen Demeter-

besser: weil) er nach dem Mythos das Vermögen hatte, tabugeschützte und an sich nicht überschreitbare Grenzen zu überwinden.

Im gegebenen Zusammenhang ist die ägyptische Gottheit **Thôt** von außerordentlicher Relevanz. Toth ist der ägyptische Gott der Weisheit, der Ordnung und der Schreiber und wird im griechischen Kulturraum sukzessive dem Götterboten Hermes, dem *Offenbarungsbringer*[365], zunächst stark angenähert und ab dem 1. vorchristlichen Jahrhundert mit ihm zum sogenannten *Hermes-Trismegistos*[366], dem Dreimalgrößten (griechische Lehnübersetzung aus dem Ägyptischen) verschmolzen.

Dieser zum Hermes-Trismegistos transformierte ägyptische Thôt kann als *Archetypos des Logos*-Begriffes, in welchem – wenn auch in mythologischer Gestalt – Logos- und Sohnprädikat miteinander vereint sind, bestimmt werden. Mit anderen Worten, Weisheits- (Sophia-) und Logos-Mythos entspringen derselben Traditionsquelle, auch wenn sie sich nachgängig in getrennten Flussläufen fortentwickelten. Hermes-Trismegistos als „Erbe“ des ägyptischen Thôt ist sohin der Typos des religionswissenschaftlichen Phänomens, darin bestehend, dass bestimmte anthropologische und kosmologische Begriffe – wie Vernunft, Weisheit, Wort, Offenbarung – hypostasiert und auf eine vorgängig schon bestehende und allgemein bekannte Gottheit übertragen werden und damit eine *Gleichsetzung eines offenbarenden und kosmologischen Prinzips* mit einer der gegebenen Gottheiten der Volksreligion stattfindet.

1.1 IDENTITÄT VON LOGOS UND SOHN GOTTES

Um das von den gnostischen Valentinianern vertretene *Pleroma-Modell* widerlegen und den Monotheismus trotz der beiden Gottheiten Vater und Sohn (wenn auch der Sohn in diesem Stadium noch eine zweitrangige Stellung einnimmt) retten zu können, versuchte der Apologet Irenäus von Lyon den Beweis zu führen, dass die Heilige Schrift die Identität von Logos und Sohn Gottes offen-

---

hymnus Persephone aus der Unterwelt zurück. Vgl. hiezu auch Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 104 – 109.

[365] Vgl. Herodot II, 67.

[366] Vgl. J. Kroll, in Pauly’s Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaften (PRE) 8/1, 792 - 823; Richard Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, a.a.O., 97 ff.

bare.[367] Die Logos-Theorie der Stoa in Verbindung mit dem Hermes-Trismegistos-Theologumenon diente als Modell des Sohnes als des Logos, wobei der dadurch implizierten Gefährdung des soteriologischen Aspekts (nämlich durch eine *kosmologische* Logos-Christologie) durch die platonische Ideenlehre gegenzusteuern versucht wurde. Dieser apologetische Versuch ist nicht gelungen, zumal dieses irenäische Logos-Modell im Sinne einer Logos-Christologie letztlich wieder mit der gnostischen Pleroma- und Äonenfiguration ident ist. In beiden Fällen lag die gleiche denkerische Grundstruktur vor, nämlich das Hervorgehen aus dem Vater mittels Zeugung.

Die Identifizierung des Logos mit dem Monogenes, dem Sohn Gottes, ist nur im Kontext der Hypostasenreflexion nachvollziehbar, nämlich der ägyptischen religiösen Rede vom Hervorgehen der Weisheit Gottes (Thôt) aus dem Herzen und/oder der Zunge des Ptah.[368] Tôth ist in diesem Theologumenon der durch sein Wort weltschöpferische Demiurg, der alles weiß, sodass das Wort Gottes als kosmische Kraft bestimmt und mit dem griechischen Logos gleichzusetzen ist. Die Logos-Theologie als solche ist gewiss Bestandteil des jüdischen Erbes im Christentum: Dabei ist zu beachten, dass das Judentum selbst nach Rezeption der Logos-Lehre des hellenisierten Judentums durch das Christentum den Topos Logos aus seiner Theologie ausschied (wahrscheinlich aus dem Motiv der Abgrenzung).[369] Mit diesem vom hellenisierten Judentum entwickelten Logos-Modell konnte das frühe Christentum unter Beigehaltung des alttestamentlich-jüdischen Monotheismus die Christologie mittels der *Denkfigur der Präexistenz Christi* als Inhalt in die Gotteslehre einbauen.

Das dem Logos-Modell vorgängige Denkschema *Verheißung-Erfüllung* (als differenzierte Deutung von Altem und Neuem Testament) konnte unschwer in die Logos-Lehre eingebaut werden.[370]

Eine exklusive Sohneschristologie hätte andererseits zu einer Subordination des Sohnes gegenüber dem zeugenden Vater geführt, dessen Angelos er dann wäre. Eine simple Zuschreibung der Gottheit an Jesus implizierte einen Bitheismus.

---

[367] Vgl. Joh 1,14; Irenäus, Adversus haereses I, 9,2.

[368] Vgl. Manfred Görg, Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten, Düsseldorf [2]1993, 91 – 96.

[369] Vgl. Luise Abramovski, Der Logos in der altchristlichen Theologie, in: Carsten Colpe u.a. (Hg.), Spätantike und Christentum, Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Akademieverlag, Berlin 1992, 200 – 201.

[370] Ebd.

Durch Abschluss des dreistöckigen Gebäudes der christlichen Gotteslehre mittels Hypostasierung des Geistes ist der Ausbau des Binitarismus zum Trinitarismus zum vorläufigen Abschluss gelangt: In gewissem Sinne kann dieser Sachverhalt religionsgeschichtlich als ein Modus von Restauration der universalen Trinitäten begriffen werden. Die Akzeptanz- und Rezeptionsfähigkeit dieser Gotteslehre war vorab dadurch gegeben, als der Geist als dritte Hypostase unschwer mit dem im religiösen Kollektivbewusstsein tief verankerten Glauben an die im hellenistischen und orientalischen Raum via Mysterienkulte weitverbreiteten Muttergöttin (Mater Deum Magna) kompatibel war.

Die Genese der christlichen Trinität ist in einem religionsgeschichtlichen Kontext zu verorten, der religionswissenschaftlich mit synkretistischer Inkulturation umschrieben werden kann. Insoweit ist das Dogma von der Dreieinigkeit kein Mysterium, sondern hinsichtlich seiner Genese als ein nicht unkluges Interpretament des Christusereignisses im kontingenten Verstehenshorizont des römisch-hellenistischen Kulturraumes zu explizieren. Das Interpretandum ist Leben, Sterben (durch Hinrichtung) und Auferweckung des Jesus von Nazareth nach seinem dreitägigen Abstieg in das Reich des Todes.

Die trinitarische Gotteslehre ist daher das *Interpretament*. Diese relevante Differenz von Interpretandum und Interpretament bedeutet gegenständlich eine semantische Inversion der beiden Begriffsfelder. Mit anderen Worten, das Christusereignis und seine Be-deutung für die Menschheit wird – in der Epoche – im religionsgeschichtlich nicht unbekannten trinitarischen Modell gedacht. Von der soteriologischen Relevanz des Christusereignisses angemessen zu reden, heißt daher, von diesem historischen Sachverhalt so zu sprechen, dass das zu Sprache kommt, was im Neuen Testament darüber zu sagen versucht wurde.[371]

1.2 HYPOSTASIERUNGEN DER HEILSÖKONOMISCHEN FUNKTIONEN GOTTES

– In den triadischen Modellen wurde jede der Funktionen, nämlich Demiurgie und Wirken in der Geschichte, je für sich hypostasiert, im Gegensatz zum binitarischen Modell, in welchem das ökonomische Handeln insgesamt einer

[371] Vgl. Ingolf U. Dalferth, Der auferweckte Gekreuzigte, Tübingen 1994, 270, 271.

einzigen Hypostase unterworfen wurde, sodass Sophia/Logos beide Funktionen wahrnahm.

– In beiden Modellvarianten sind die Hypostasen letztlich Geschöpfe Gottes oder Emanationen aus ihm.[372]

Diese Reflexionsfiguren waren für die sogenannten Heidenchristen (denen der jüdisch-jesuanische Monotheismus fremd war) und hellenisierten Diasporajuden rezeptionsfähig. Im Zusammenhalt mit dem hellenistischen christologischen Theologumenon, gemäß welchem Jesus von Nazareth als Christus zwischen Gott und Mensch, zwischen der Welt der Unendlichkeit und der Welt der Endlichkeit, zu vermitteln und daher grenzüberschreitend beiden Welten anzugehören hatte, konnte nunmehr Jesus als *der* Heilsmittler begriffen werden, wenn er göttlich oder der inkarnierte Gott war – in gewisser Weise und analog zum Hermes-Trismegistos-Modell.

Das *Immanenz*modell einer Trinität (also Ausdehnung der Hypostasentriade von der Heilsökonomie auf ewige Substanz Gottes) basiert auf der Philosophie des sogenannten Neuplatonismus mit seinen drei göttlichen Stufen, näherhin dem Einen, dem Geist und der Weltseele. Origenes nimmt darauf Bezug und folgert, dass Sohn und Geist *von Ewigkeit her* mit dem Vater in der göttlichen Sphäre zu „verorten“ sind, wenngleich im Sinne des Neuplatonismus in einem subordinatianischen Modus.

Die Architektur der christlichen Lehre vom dreieinigen Gott ist der Versuch, im religiösen und philosophischen Verstehenshorizont der ersten nachchristlichen Jahrhunderte drei Grundmodelle von Gottesvorstellung, nämlich Polytheismus, Monismus und Monotheismus, so zu verbinden, dass daraus ein im Verständnishorizont der Epoche nachvollziehbar-glaubhaftes und theologisch begründbares Glaubensgebäude entstehen kann. Entscheidender Ansatz und Ausgangspunkt waren die Reflexionen darüber, wie das Christusereignis mit dem traditionell-jüdischen monotheistischen Jahwe-Glauben theologisch-denkerisch zusammengedacht und im hellenistischen Kulturraum und dessen Verstehenshorizont akzeptanz- und rezeptionsfähig gemacht und verkündet werden kann. Dies ergab zunächst ein zweistöckiges Gebäude mit einem personalen Gott, welcher in einem – via Logos – immanentes Schöpfungsprinzip und – via Jesus von Naza-

[372] Tertullian und Irenäus lehrten noch einen strikten ewigen Monotheismus, welcher erst um der Weltschöpfung und der Erlösung willen „seit dem Anfang“ heilsökonomisch um Sohn und Geist erweitert wurde. Dies bedeutet, dass die trinitarische Metamorphose auf die Heilsökonomie beschränkt bleibt und der ewige Monotheismus nicht tangiert ist.

reth – Offenbarung, Inkarnation und Erlösung war. Es war also ein binitarisches Modell.

Der im hellenistischen Kulturraum notwendige Zubau eines dritten Stockwerks war die Folge der allgemeinen religiösen triadischen Vorstellungswelt, die theologisch zu rezipieren und zu legitimieren auf die spärlichen triadischen Formeln im Neuen Testament, vorab im matthäischen Taufbefehl in Mt 28, zurückgegriffen wurde, wodurch allerdings dieser neutestamentlichen Triade *nachgängig* von außen ein Sinn und eine Be-deutung aufgepropft wurden, die ihr fremd sind. Die Architektur der letztlich 381 n. Chr. auf kaiserliche Anordnung durch das Konzil von Konstantinopel nachvollzogenen dogmatisierten Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit ist – in genetischer Hinsicht – in Summe das Produkt eines Inkulturationsprozesses, welches im zeitgenössischen religiösen und denkerischen Verstehensrahmen notwendig und theologisch angemessen und sinnvoll war, um das Christusereignis überhaupt verstehbar machen zu können.[373] Daraus erhellt, dass das christliche Trinitätstheorem keinen absoluten und ein für allemal letztgültigen Gottesbegriff abgeben kann. Gerade die oben aufgezeigte Genese und triadische Struktur machen die fundamental unaufhebbare Differenz zwischen Gott und den prinzipiell kontingenten Bildern, Modellen und Begriffen des endlichen Menschen deutlich sichtbar. Das Trinitätstheorem ist sohin keine auf den Begriff gebrachte und aus den Schriften der beiden Testamente ableitbare Deskription einer endgültigen Gotteslehre. Es kann dennoch als eine im Verstehenszusammenhang der Epoche nicht aufgebbare regulative Idee bestimmt werden. Dies ist eine zwingende Konsequenz aus der Einsicht, dass die vom Homo religiosus verwendeten Bilder und konstruierten Modelle aus je kontingenten Erfahrungen herrühren. Sie müssen notwendig aus solchen Erfahrungen genommen werden, weil die nicht in Begriffen auszudrückenden Reflexionen und Erfahrungen sich nicht auf vorgängig Bekanntes zureichend beziehen, sondern eben auf noch nicht und/oder unzureichend Erfassbares. Gerade die religionswissenschaftliche Perspektive ist vorzüglich geeignet, in diesem Kontext die häufig nicht beachtete Differenz von Interpretandum und Interpretament aufzuzeigen.

---

[373] Ingolf U. Dalferth, Der auferweckte Gekreuzigte, a.a.O., 215 ff.; Karl-Heinz Ohlig, Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum „Mysterium“ der Trinität, Mainz 1999, 124. Dalferth weist tiefgehend und überzeugend darauf hin, dass die Trinitätslehre als kombinatorische Grammatik der Bildfelder von Vater, Sohn und Geist die theologische Aufarbeitung der Implikationen der eschatologischen Heilserfahrung der Auferweckung des gekreuzigten Christus für den Gottesgedanken ist.

1.3 TRINITÄT UND MYTHOLOGIE

Der Begriff *Trinität* (Dreifaltigkeit, Dreieinigkeit) hat zunächst eine genuin-spezifische christliche Konnotation.[374] Mit diesem Begriff korrelieren – partiell antithetisch – die weiteren Begriffe Monotheismus, Tritheismus und Monismus Tertullian entwarf gegen den Monarchianer und Antimontanisten Praxeas eine heilsökonomische Differenzierung von Vater, Sohn und Geist, die durch die Begriffe trinitas, substantia und persona und durch die Reflexionsfigur Einheit von Wesen und Substanz auf die später „ausgefeilte" lateinische Trinitätslehre vorausweist, aber noch im subordinationistischen Gewand. Der juristisch gebildete Tertullian konzipierte auch eine trichotomische Anthropologie mit traduzionistischer Seelenlehre,[375] die großen Einfluss nahm auf die wirkmächtig gewordene Erbsündenlehre des Bischofs von Hippo.

Das christliche Trinitätstheorem als Zentrum des in den Symbola und im Dogma verbalisierten Glaubensinhaltes des Christentums ist seit 325 und 381 n. Chr. nicht nur theologisch-kirchlich dogmatisiert und heilsnotwendig zu glauben, sondern seit Kaiser Theodosius I., dem Großen, und des von ihm erlassenen Edikts „Cunctos populos" von 380 n. Chr. auch Reichsgesetz in Ost und West, was impliziert, dass durch Leugnung oder Infragestellung der trinitarischen Struktur Gottes das Majestätsverbrechen der Gotteslästerung begeht und zwingend mit dem Tod zu bestrafen ist, sodass – parte pro toto – Miguel Servet durch den Rat von Genf auf Betreiben Calvins rechtlich und formal ordnungsgemäß zum Tode verurteilt und am 27.10.1553 am Feuerpfahl hingerichtet wurde. Noch 1532 wurden durch die „Constitutio Criminalis Carolina" („Peinliche Gerichtsordnung", erlassen von Kaiser Karl V. und verabschiedet als Reichsgesetz am

---

[374] Tertullian (160 – 220 n. Chr.), der spätere Montanist, ist der eigentliche Schöpfer der Begriffe *trinitas* und *persona.* Er gab der Trias ihre spätere Gestalt. Sein Ansatz ist ein soteriologischer. Auf diesem Weg vermeinte er, sowohl das gegebene Problem der Substanz als auch jenes der Emanation in den Griff zu bekommen. Tertullian (wie auch Irenäus) bekämpfte die valentinianische Variante der Gnosis und entwickelten ein Trias-Modell mittels des Sonnen- und Flussgleichnisses: Dieser Modus der Gegensätze von Wesen und Erscheinung und/oder von Substanz und Manifestation wird zum wichtigsten Ausgangspunkt für die trinitarische Spekulation. Vgl. hiezu Tertullian, Adversus Praxean II, 4; VII, 1; IX, 2, in: TzT (Texte zur Theologie), 2,1 (Gotteslehre I, bearbeitet von Herbert Vorgrimmler, herausgegeben von Wolfgang Beinert, Graz – Wien – Köln 1989.

[375] Er verwarf die Möglichkeit der auch nur einmaligen öffentlichen Kirchenbuße für schwere Sünden (insbesondere Ehebruch) nach der Taufe. Er forderte die strikte Separation vom Leben und Ethos der „heidnischen" Umwelt und das Verbot sogenannter „paganer" Berufe (Beamte, Künstler, Lehrer) und des Schauspielbesuches, des Militärdienstes und der Flucht bei Christenverfolgungen. Er verkündete asketisch-enkratitische Moralvorstellungen (Verbot des Schmucktragens und der Schönheitspflege für Frauen, Verschleierung der Jungfrauen im Gottesdienst und rigorose Ablehnung jeder zweiten Ehe).

Regensburger Reichstag) die strafrechtlichen Folgen für Gotteslästerung bekräftigt und präzisiert. Im 19. Jahrhundert wurde im Vereinigten Königreich den Antitrinitariern die Gleichberechtigung und Zuerkennung bestimmter Grundrechte verweigert, weil sie sich außerhalb der gezogenen Grenzen der öffentlichen Religion des Abendlandes bewegten.[376]

Damit soll exemplarisch ins Bewusstsein gehoben werden, dass das christliche Trinitätsdogma – losgelöst von seiner kontingenten Genese – das europäische Kollektivbewusstsein und den religiösen Verstehenshorizont zutiefst geprägt hat, und zwar in dem Sinne, dass jedermann von der Heilsnotwendigkeit des Glaubens an die drei göttlichen Personen wusste, wobei die Differenz zwischen Tritheismus und Trinität kaum bewusst wurde. Dennoch wurde die Trinitätslehre gegen Ende des 18. Jahrhunderts (wieder) radikal hinterfragt: Immanuel Kant erhob die Methode, die moralische Praxis zum Kriterium der Interpretation der Heiligen Schriften und der kirchlichen Traditionen zu machen, zum Instrument der Legimitätsprüfung der Religion. In dieser Ethiko-Theologie ist die praktische Vernunft das Leitsystem für die Auslegung. Das kantsche Resultat ist die apriorische *sittliche Nutzlosigkeit* der Trinitätslehre, weil sich aus ihr nichts für das Praktische machen lasse,[377] unabhängig davon, ob man sie zu verstehen glaubt oder nicht. Für die theoretische Vernunft ist Gott prinzipiell unerkennbar, weil er die Grenzen jeder möglichen Erfahrung transzendiert, sodass er nur im Kontext von Freiheit und Unsterblichkeit im Modus der Postulate der praktischen Vernunft „ins Spiel kommen“ kann. Dieser kantsche Befund der Epoche ist Konsequenz der „kopernikanischen Wende“ seiner transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie. In dieser neuen Denkungsart und in dem dadurch ermöglichten neuen Verstehenshorizont seit der Aufklärung kann der gegenständliche Sachverhalt wieder als Interpretament ersichtlich und thematisiert werden (und nicht nur als heilsnotwendig zu glaubendes und dogmatisiertes Interpretandum).[378]

Aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive ist die christlich konnotierte Trinitätslehre das Produkt eines Synkretismus von Judentum, Christentum und

---

[376] Idente Rechtsfolgen mussten noch im 19. Jahrhundert die Katholiken erdulden, weil sie einem ausländischen Souverän, dem Papst, den Treueeid gewschworen hätten. Im Hintergrund stand wohl das Motiv, der Subordinanz der Iren begegnen zu können.

[377] Vgl. Immanuel Kant, Der Streit der Fakultäten, in: WW VI, Ed. Weischedel, 303.

[378] Vgl. Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube, Band II, § 170, S. 401 (hg. von M. Redeker, Berlin 1960). Darin bringt Schleiermacher diesen neuen Verständnishorizont indirekt zum Ausdruck, wenn er für den Fall unserer Nichtkenntnis der imamennnen Trinität keine Veränderung unseres Glaubes an Christus erblicken kann.

Hellenismus. Näherhin ist das Denkmodell der göttlichen Dreifaltigkeit aus dem theologischen und philosophischen Versuch erwachsen, den jüdischen und christlichen Monotheismus mit dem hellenistischen Monismus (in der Spielart der Stoa) in Einklang zu bringen. Gott musste in einem ursprüngliches Subjekt von Offenbarung, Inkarnation und Heiligung, welches als Person[379] angesprochen werden kann, und als Logos immanentes Schöpfungsprinzip[380] sein. Dies war zunächst eine Binität, welche sehr rasch in eine Trinität erweitert wurde, zumal dies religions- und kulturgeschichtlich einfach nahe und angezeigt war. Der einschlägige Taufbefehl im Matthäus-Evangelium allein vermochte jedenfalls die Trinität nicht zu begründen. Denn Mt 28,19 lässt keinerlei reflektive Thematisierung einer Trinität erkennen. Das theologisch-philosophische Denkmodell der göttlichen Dreifaltigkeit ist der Versuch, Polytheismus, Monismus und Monotheismus zu verbinden, wodurch man die bekannten und vorherrschenden religiösen Gottesvorstellungen integrieren zu können vermeinte, wobei das Hauptmotiv hiefür die rezeptionsfähige Deutung des Christusereignisses im Verstehenshorizont der Epoche war. Feststeht, dass das Neue Testament, welches seinerseits überwiegend eine deutende Kirchenlehre ist, noch keinen dreifaltigen Gott lehrt – weder explizit noch implizit. Nach dem Neuen Testament spricht Jesus selbst ausschließlich vom Gott Israels, den er Vater nannte. Jesus selbst bezeichnete sich nie als Gott, woraus – auch offenbarungstheologisch – geschlossen werden muss, dass er von seinem Gott-Sein nichts wusste.

Es kann und muss daher festgestellt werden, dass die Trinitätslehre *keine genuin-biblische Grundlage* besitzt und daher auch nicht von einer sogenannten continua successio gesprochen werden kann.[381] Die vorherrschende und liebgewordene Argumentationsfigur „implizit – explizit“ in der Christologie und in der Gotteslehre ist zwar ein löbliches Bemühen, die durch Dogmatisierung positi-

---

[379] Vgl. C. Andresen, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs, in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, 52 (1961), 1- 39.

[380] Vgl. Wolfhart Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: Grundlage systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen, [3]1979, 321 – 346.

[381] Vgl. Tertullian, De praescriptione haereticorum, in: C.P.L.[3] (= Clavis Patrum Latinorum), E. Dekkers (Hg.), [3]1995 (1951), 32 – 38. Mit dem apodiktischen Argument, dass die Successio apostolica als Successio continua allein der Kirche das Vermögen der authentischen Interpretation der Schrift und den Besitz der authentischen Tradition verbürge, hat Tertullian a priori den nachgängigen als defizient bewerteten Theologumena jeden Anspruch auf Wahrheitsfähigkeit abgesprochen und als Häresien qualifiziert, indem er das in der Kirche wirkmächtig werdende juristische Prinzip der Praescriptio einführte. Ähnlich „argumentierten“ auch Irenäus (Haer. III, 3, 2) und Clemens von Alexandrien (Stromateis VI, 7, 61). Vgl. in wirkungsgeschichtlicher Hinsicht: Joseph Ratzinger, Primat, Episkopat und Successio apostolica, in: ders., Karl Rahner (Hg.), Episkopat und Primat, Freiburg 1961, 37 - 59.

vierte Trinitätslehre auf eine biblische Verankerung zurückzuführen,[382] letztlich aber aporetisch und zum Scheitern verurteilt. Es gibt jedenfalls keine neutestamentlichen Aussagen, auf welche die Lehre der Trinität einleuchtend und nachvollziehbar gestützt werden könnte. Umso vordringlicher hat die Religionswissenschaft, aber auch die Theologie, zu fragen und zu erheben, worin letztlich das Denkmodell von einer göttlichen Dreifaltigkeit gründet. In diesem Kontext wird insbesondere den denkerischen Voraussetzungen in den ersten drei nachchristlichen Jahrhunderten und ganz generell den trinitarischen Gottesvorstellungen außerhalb und im zeitlich-räumlichen Umfeld des Judentums und des Christentums nachzugehen sein. Es ist religionswissenschaftlich legitim, die Frage zu relevieren und zu thematisieren, auf welchem kultur- und religionsgeschichtlichen Hintergrund der von Jesus von Nazareth repräsentierte jüdische Monotheismus in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten im Christentum in eine trinitarische Gottesvorstellung transformiert werden konnte. Im Rahmen dieser Thematisierung wird auch nach den Ursachen und der Legitimität dieser offensichtlichen Abweichung vom bibelgemäßen Gottesverständnis Jesu kritisch zu fragen sein.

1.4 DIE TRINITÄTSLEHRE ALS NACHTRÄGLICHES REFLEXIONSMODELL

Ausgehend von der historischen Faktizität, dass in den ersten drei bis vier Jahrhunderten noch keine unumstrittene und vollständige Trinitätslehre ausgebildet war, führt zu der notwendigen Annahme, dass die christliche Trinitätslehre ein *nachträgliches Reflexionsprodukt* ist, das die Denkfigur einer göttlichen Dreiheit voraussetzt. Die theologisch-philosophische Reflexion expliziert sohin religiöse Denkinhalte, die sich in darstellenden Glaubensvorstellungen bereits Ausdruck verschafft hatten.[383] Die drängende theologische Notwendigkeit zu solcher Explikation war selbstredend veranlasst durch die religiöse Deutung Jesu Christi und seines Todes im geschichtlich-kontingenten Rahmen einer im Werden begriffenen Staatsreligion und der daneben existierenden vor- und nebenchristlichen Religionen sowie bereits auftretenden christlichen Häresien. Exemplarisch für diesen diskursiven Reflexionsprozess ist die *Wendung der Inkarna-*

[382] Vgl. Gerhard Ludwig Müller, Katholische Dogmatik, a.a.O., 434 – 436.
[383] Vgl. Wilfried Härle, Dogmatik, Berlin – New York, [3]2007, 386.

tion des Geistes zum Topos der Inkarnation des Logos, wodurch von der Binitätsdimension auf die Trinitätsformel umgestiegen werden konnte. *Die Frage nach der Dreiheit* (Triade, Trinität) ist eine Urfrage des Menschen und der Menschheit und sohin eine *universale Frage*. Triaden und Ternare (Dreierschemata) sind (auch) eine notwendige Folge der (momentanen) Inkompatibilität des dem Denken inhärenten Einheitsstrebens mit der unübersichtlichen Vielfalt der Wirklichkeit. Die Dreiheit (Triade) kann die Kompatibilität dadurch herstellen, dass sie die Vielheit und die Vielfalt der Wirklichkeit repräsentiert und strukturiert. Drei ist nämlich analytisch zu differenzieren in Anfang, Mitte und Ende.[384] Sie ist damit die einfachste und zugleich die vollendete Form der Vielfalt – *geordnete Vielheit und Einheit in der Vielheit.* Dies erklärt das universale Phänomen, dass in den Mythen und Religionen stets *Dreiergruppen* anzutreffen sind.[385] In der *griechischen* Mythologie sind die Dimensionen der weltlichen Wirklichkeit (zunächst) auf die *drei* Söhne des Kronos aufgeteilt, nämlich auf Zeus, Poseidon und Hades. Religionsgeschichtlich ist zusätzlich bemerkenswert das universale Antreffen der dreifachen Wiederholung der Eidesformel wie überhaupt die sprachliche Trigemination und Triplikation. Im zeitlichen Umfeld des werdenden Christentums war die neuplatonische Philosophie geradezu geprägt und getragen von Ternaren. So wird bei Proklos und Dionysios Areopagita[386] die Wirklichkeit nach einem Gesetz der Dreigliedrigkeit begriffen. Plotin begreift die Welt in drei Begriffen (das eine, der Geist und die Seele).[387] In der Antike gehörte auch das Dreieck zu solchen spekulativen Ternaren, wobei bei den sogenannten Pythagoräern das Dreieck neben ihren geometrischen und arithmetischen Funktionen als kosmisches Prinzip galt.[388] Mit größerer Verspätung (erst seit dem 15. Jahrhundert) galt auch im Christentum das Dreieck als Trinitätssymbol.[389]

Es lässt sich sohin zeigen, dass in den Mythen und in der Religionsgeschichte schon immer die Einheit in der Vielfalt der Wirklichkeit ausdrucksstark dargestellt wurde. Die Göttervielfalt im Polytheismus kann sohin auch als ein Aus-

---

[384] Selbst Aurelius Augustinus‘ Gottesbegriff wird mit räumlichen und zeitlichen Ternaren umschrieben, nämlich mit Anfang/Mitte/Ende und Vergangenheit/Gegenwart/Zukunft. Vgl. De trinitate V, 2,3.

[385] Vgl. R. Mehrlein, Drei, in: Reallexikon für Antike und Christentum (RAC), Band IV, 269 – 310.

[386] Vgl. René Roques, Dionysios Areopagita, in: Theodor Klause u.a. (Hg.), Reallexikon für Antike und Christentum (RAC), Band III, Stuttgart 1985, 1090 ff.

[387] Ebd.

[388] Vgl. A. Stuiber, Dreieck, in: Reallexikon für Antike und Christentum (RAC), Band IV, 310 - 313.

[389] Im Christentum war die Verwendung des Dreiecks als Symbol bis zum 15. Jahrhundert deswegen verpönt, weil das Dreieck ursprünglich als Hinweis auf den Ur- und Muttergrund allen Seins galt, was zunächst bis zum 15. Jahrhundert die Konnotation als Sexualsymbol mit sich brachte.

drucksmittel des denkerischen Versuchs gedeutet werden, die Vielschichtigkeit und Zerrissenheit der wahrgenommenen Wirklichkeit zu strukturieren. Es kann als ein Universale der meisten Religionen gelten, dass sie in einem Raster von Göttergenealogien, Götterordnungen und Götterhierarchien stets einen *höchsten Gott (umgreifendes Göttliches)* annehmen, welcher/welches in den vielen Göttern im variablen Modus epiphan wird. So können die hinduistischen Religionen (insbesondere der Brahmanismus) und der aus ihnen hervorgegangene Buddhismus als Religionen der *Alleinheit aller Wirklichkeit* bestimmt werden.[390] Auch im Alten Testament und Neuen Testament finden sich Ternare.[391] Insoweit ordnet sich die christliche Religion mit ihrem trinitarischen Gottesbegriff durchaus in die Reihe all jener Weltreligionen ein, in denen die universale Frage nach der Dreiheit eine Urfrage des Menschen ist.

Religionswissenschaftlich kann dahingestellt bleiben, ob im Christentum das Einheit-in-der-Dreiheit-Schema ausschließlich ein innergöttlicher Topos ist. Denn unbestreitbar ist, dass auch das Christentum analog zur Mythologie, anderen Religionen und der Philosophie an der Einheit des letzten Urgrundes wie an dessen Dreiheit festhält, wenn es seine Botschaft verkündet. Dass das unterscheidend Christliche darin besteht, dass der letzte Grund der Einheit und der Ganzheit der Wirklichkeit nicht eine triadische Gesetzmäßigkeit als abstraktes Prinzip (Schema, Struktur) ist, sondern in dem Glauben an einen Gott in drei Personen, ist unbestrittener Glaubensinhalt und dogmatisierte Lehre.[392]

Die christliche Trinitätslehre ist ein hochkomplexes und kontrovers-theologisch entstandenes Reflexionsmodell aus Bausteinen der mythischen Triaden und Ternare, wie sie universal in der Religionsgeschichte anzutreffen sind. Diese Bauelemente sind in den vor- und außerchristlichen Architekturen hierarchisch angeordnet, sodass Nummer zwei und drei der Triaden jeweils als depotenzierte

---

[390] Vgl. Raimon Panikkar, The Trinity and World Religions, Madras 1970, 277 ff.; Dom Le Saux, Indische Weisheit - christliche Mystik. Von der Vedanta zur Dreifaltigkeit, München 1968, insbesondere 67 ff.

[391] Vgl. R. Mehrlein, Drei, a.a.O., 280 ff.

[392] Vgl. Walter Kasper, Der Gott Jesu Christi, a.a.O., 370. Diese Aussage Walter Kaspers kann selbstredend und unschwer aus den christlichen Glaubensbekenntnissen (Symbola), der Tradition und der Lehre abgeleitet werden. Nur ist diese unbestrittene Glaubenslehre nicht geeignet, die religionswissenschaftlich zentrale Frage zu beantworten, aus welchen Gründen und mit welcher Legitimität genau diese Glaubenslehre des Christentums entstehen konnte, wo doch Jesus selbst als die Offenbarung schlechthin und das Neue Testament als die kanonisierte Kirchenlehre der ersten Glaubenszeugen nur den Vater Gott Jahwe kannten, zu dem Jesus als seinem Vater betete. Die kaspersche Formulierung „deshalb wird die christliche Trinitätslehre *in der Bibel* nie mit Hilfe solcher kosmischer Spekulationen begründet“ setzt offensichtlich voraus, dass die Bibel eine christliche Trinitätslehre enthält. Diese behauptete Voraussetzung ist schlicht und einfach ein Apodiktum. Eine solche Behauptung ist keine Ex-egese, sondern eine ganz offensichtliche Eis-egese.

Derivate erscheinen.[393] Dies zeigt sich exemplarisch in Funktion und Bedeutung der Mater Deum Magna (Muttergöttin), die im Zentrum der kontroversen Gotteslehre und Christologie der ersten nachchristlichen Jahrhunderte stand und letztlich zu den Dogmen von 381, 431 und 451 führte. In diesem Kontext ist zu beachten, dass das Anliegen der sogenannten *Pneumatomachen* durchaus von gewichtiger theologischer Relevanz war, weil man nicht ohne Grund einen Tritheismus befürchtete. Die Pneumatomachen leugneten nicht die Existenz des Heiligen Geistes (ungeklärt blieb lediglich die Frage, ob der Geist Person oder Sache ist), sondern identifizierten das Pneuma als den obersten der Engel, der als solcher zugleich der Vermittler zwischen Gott und den Engeln und zwischen Gott und der übrigen Schöpfung sei. Ein Hervorgang des Heiligen Geistes aus dem Vater wird aus Sorge um ein weiteres Filiationsverhältnis, wodurch Gott-Vater zum Gott-Großvater werden würde, abgelehnt.[394] Die von den Pneumatomachen zu Recht relevierte Frage zielte auf das Verhältnis des Heiligen Geistes zur zweiten göttlichen Hypostase. Es war dies gewissermaßen eine Art „Vorspiel“ der späteren und bis zu heute andauernden Filioque-Kontroverse. Es ging sohin im Verstehenshorizont der Familientriade um die Frage, ob der Geist Bruder oder Sohn des Logos ist.

Erst mit der Dogmatisierung der Homousie des Pneumas war die Hypostasierung des Geistes anerkannt und eine Gotteslehre im Sinne einer trinitarischen Theologie in Gang gesetzt.[395] Sowohl Athanasius, der große „Sieger“ über die Arianer im Streit um die Christologie als auch Basilius von Nazianz waren jedoch nicht zureichend in der Lage, die Relation des Geistes zu den übrigen zwei Hypostasen darzulegen und zu beschreiben. Sie mussten vor allem eingestehen, dass die Schrift als solche keinen Anhalt für den Geist als dritte göttliche Hypostase bildet.[396] Nach 381 mit seinem von Kaiser Theodosios dem Großen ver-

---

[393] Vgl. Peter Gerlitz, Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, Leiden 1963, 158 – 161. Gerlitz entwickelt darin sein Theorem von einer sogenannten *apaugasmatischen Trinität*. Der Begriff Apaugasma stammt aus dem Hebr 1,3 und wurde von Origenes auf den Sohn angewandt, wobei er die Vater-Sohn-Relation als ein Bild- (Abbild-)Verhältnis bestimmte, das er auch analog und in abgeschwächter Form auf den Geist anwandte. Vgl. hiezu Origenes, Peri Archon (lat. De principiis), herausgegeben, übersetzt und kommentiert vom H. Görgemanns und H. Karpp (Texte zur Forschung 24), Darmstadt 1976, ^{2}1985, I, 1, 6; II, 4, 3, 21, 1 ff., 130, 28.

[394] Vgl. Peter Gerlitz, Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, a.a.O., 161.

[395] Vgl. DH, (= Heinrich Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Lateinisch/Deutsch, hg. von Peter Hünermann), Freiburg – Basel – Wien ^{40}2005, 150, 151.

[396] Vgl. Athanasius, Dritte Rede gegen die Arianer 15, in: TzT (= Texte zur Theologie) 2, 1, Nr. 97 (Gotteslehre I, bearbeitet von Herbert Vorgrimler, hg. von Wolfgang Beinert, Graz – Wien – Köln 1989); Basilius von Caesarea, Epistula 125, 3, in: BKV (= Bibliothek der Kirchenväter) 46, 147, 148.

lautbarten gesetzlichen Octroi sahen die unterlegenen Pneumatomachen in der Hypostase des Geistes die Restauration von Polytheismus und Mythologie.[397] Das gemeinsame Charakteristikum aller Varianten des sogenannten pneumatomachischen Denkens im Zeitraum von etwa 350 – 450 n. Chr. – vorzugsweise in Kleinasien und Ägypten – war ihr Festhalten am Binitarismus und die Identifizierung des präexistenten Christus mit dem Pneuma, das erst mit der Ausgießung (zu Pfingsten) selbständig geworden sei. Der Geist wurde als Ausfluss Gottes, der wie ein Sonnenstrahl hervorbricht und wieder zurückkehrt, begriffen. Mit anderen Worten, der Heilige Geist wurde unter die Geschöpfe gerechnet und/oder ihm eine Mittelstellung zwischen Schöpfer und Geschöpf eingeräumt. Bemerkenswert dabei ist, dass 381 in Konstantinopel zwar die Zugehörigkeit des Heiligen Geistes zur Seite Gottes dogmatisiert, aber keineswegs ausdrücklich ausgesprochen und/oder bekannt wurde, dass der Heilige Geist in seiner Göttlichkeit wesensgleich und wesenseins mit Vater und Sohn sei.[398] Es ist daher die zügige und relativ problemlose Rezeption des Dogmas von Konstantinopel nicht überraschend: Denn diese Ausgestaltung der konstantinopolitanischen Trinitätslehre mit ihrer Pneumatologie ermöglichte eine Projektion der im Kollektivbewusstsein tief verankerten religiösen Kultur der Mater Deum Magna (Muttergöttin) in das nunmehrige Glaubensdogma. Dabei war von Bedeutung, dass der Begriff Geist in allen semitischen Sprachen ein Femininum ist (Aramäisch: ruah) und eine weibliche Vorstellung des Geistes damit verbunden war. So wird im Hebräer Evangelium ganz explizit *Christus als erstgeborener Sohn des mütterlichen Geistes genannt.*[399]

Die Dechiffrierung der dritten Hypostase in der göttlichen Trias als Mater Deum Magna war eine wichtige Vorgabe für die Rezeption des jungen Christentums im ganzen vorderorentalischen Raum mit seinen tiefverwurzelten Muttergöttinnenkulten (Kybele, Artemis, Ištar, Isis). Aus diesem Grunde konnte das junge Christentum bereits in der vormarianischen Epoche seinen (noch) bestehenden Mangel an einer Muttergöttin durch einen weiblichen Geist in der Trias mit dem Status einer Göttin kompensieren. Iräneus von Lyon und Hippolyt von Rom be-

---

[397] Der Name *Pneumatomachen* ist ein auf Athanasius, Basilius von Caesarea und Epiphanius zurückgehender pejorativ konnotierter Allostereotyp, mit dem die Theologen stigmatisiert werden sollten, die die Göttlichkeit und/oder volle Göttlichkeit des Heiligen Geistes leugneten. Sie wurden auch als *Tropiker* bezeichnet, weil man ihnen unterstellte, die mit ihren Theologumena nicht in Einklang zu bringenden Schriftstellen tropologisch (Tropos = Redefigur) zu interpretieren.

[398] Vgl. DH, a.a.O., 151.

[399] Vgl. Hebräer Evangelium (dt.: von P. Vielhauer), in: Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, Band 1, Tübingen 1959, 108.

richten übereinstimmend von den gnostischen Mandäern[400], dass sie die Mater mit dem Pneuma theologisch identifizierten.[401] Für die Gnosis ist jederfalls die Meter das Pneuma ‘agion, woraus die vergeistigende Transformation der hellenistisch-orientalischen Muttergöttin ersichtlich wird. Spuren der orientalischen Muttergöttin in der Pneumatologie der werdenden Großkirche des Urchristentums werden sichtbar in der hergestellten engen Verbindung des Pneuma mit der *Muttergöttin* Maria, indem der Ausdruck *Pneuma Parthenikon* (der Ausdruck schlechthin der gnostischen Anschauungen über Muttergottheiten) auf Maria als der Pegé Pneumatos (Quelle des Geistes) übertragen wird.[402]

Beachtenswert ist gegenständlich schließlich Sure V, 116 des Koran. Das christliche trinitarische Gottesmodell wird darin als Tritheismus identifiziert, weil neben dem alttestamentlichen Jahwe-Gott noch zwei weitere Gottheiten gegeben („hinzugesellt“) sind, nämlich Jesus und seine Mutter Maria. Es kann gegenständlich dahingestellt bleiben, ob bei dieser Interpretation Wahrnehmungen der christlichen Marienkulte eine Rolle spielten. Es ist (jedenfalls) unschwer das traditionelle semitische Verständnis des *mütterlichen Geistes* als Reflexionshintergrund erkennbar.[403]

Es wird zu zeigen sein, dass der pneumatologische Umbau der Binität zu einer Trinität nur im kontingenten antik-hellenistischen Verstehenshorizont und der entsprechenden Sprachform akzeptanz- und rezeptionsfähig werden konnte. Ob diese Aussageform von der Einheit in der Dreiheit zureichend gelungen ist, bleibt zweifelhaft. Wie die Christentumsgeschichte zeigt, war damit das tendenzielle Risiko verbunden, dass bei der geringsten Überbetonung der Einheit des Gottesbegriffes oder der Dreiheit im Vater-Sohn-Geist-Schema den strengen alttestamentlichen Monotheismus oder den Tritheismus implizierte.

---

[400] Mandäer bedeutet soviel wie Wissende (Gnostiker). Eine alte Selbstbezeichnung ist auch Nasoräer mit der Bedeutung Observanten, womit ab dem 3. Jahrhundert n. Chr. auch syrische und persische Christen bezeichnet werden. Eine weitere Bezeichnung ist auch Sabier (= Täufer), die den Mandäern eine Identifizierung mit den im Koran erwähnten Sabiern und damit mit einem Volk des Buches ermöglichte. Vgl. hiezu: Manfred Hutter, in: LThK, Band 6, 1259 – 1260.

[401] Vgl. Irenäus von Lyon, Adversus Haereses, I, 28, 1; I, 27, 2, in: BKV² 1912 (übersetzt von E. Klebba, S. Weber); Hippolyt von Rom, Refutatio Omnium Haeresium V, 7, 13, in: BKV ² 40 (übersetzt von K. Preysing) 1922. Irenäus und Hippolyt überliefern auch in ihren Schriften gnostische Originaltexte. Allerdings gilt es zu beachten, dass beide Schriftsteller äußerst kritische Beurteiler der gnostischen Lehre sind und dass nicht immer exakt auseinandergehalten werden kann, ob es sich um gnostische Originaltexte oder um einseitige und voreingenommene Kommentierungen handelt. Vgl. hiezu auch: Christoph Markschies, Die Gnosis, Heidelberg, [2]2006, 35 ff.; Peter Gerlitz, Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, a.a.O., 125, 126.

[402] Vgl. Peter Gerlitz, Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, a.a.O., 129.

[403] Ebd., 131.

2. ANTIKE ABKÜNFTIGKEIT DER TRINITÄTSLEHRE – WEISHEIT ALS LOGOS – WEISHEIT ALS PNEUMA

Im reflexiven Bemühen um eine sowohl für die Juden (Judenchristen) und die überwiegend hellenistisch sozialisierten Heidenchristen gleichermaßen nachvollziehbare Deutung des Christusereignisses steht der Integrationsversuch, Gott zugleich als personenanalog anzusprechendes Subjekt, immanentes Schöpfungsprinzip (durch Vermittlung des Logos) sowie Subjekt der Offenbarung, Inkarnation und Heiligung zu begreifen, im Zentrum theologischen Ringens und Argumentierens. Aus der Perspektive des Judentums und der Judenchristen entstand das schwerwiegende Problem, wie die Einzigkeit Gottes gewahrt werden kann, wenn dem Jesus von Nazareth Göttlichkeit zugesprochen wird. Das personale Gott-Mensch-Verhältnis im Modus eines intimen Bundesverhältnisses ließ außerdem die Notwendigkeit eines Mittlers zwischen Gott und Mensch nicht erkennen und war daher dem orthodoxen jüdischen religiösen Verständnis fremd.

Auf der Suche nach deutenden Denkmodellen in der Heiligen Schrift, welche die Wahrung des Monotheismus und die Göttlichkeit des Jesus von Nazareth in Einklang zu bringen helfen sollten, stieß man in der Weisheitsliteratur[404] auf die ebenfalls gottnahe schöpfungstheologische Gestalt der Sophia (Weisheit), die sich für einen Brückenschlag gut zu eigenen schien. Durch Reflexion entstand die Denkfigur, wonach sich diese Sophia (Weisheit) in Jesus von Nazareth inkarniere und manifestiere. Die Identifikation von Logos und Sophia wird in der im 1. vorchristlichen Jahrhundert verfassten „Buch der Weisheit“ (sapientia Salomonis) in der Septuaginta erkennbar. Demgegenüber brachte in der erheblich älteren alttestamentlichen Weisheitsliteratur („Buch der Sprichwörter“/proverbia Salomonis) Gott die Sophia *am Anfang* aller Schöpfung hervor.[405] Dies zeigt den theologischen Reflexionsprozess im Hinblick auf die Sophia von einem göttli-

[404] Vgl. Buch der Weisheit 9, 1.2.4.7; 10, entstanden im 1. vorchristlichen Jahrhundert und Teil der griechisch verfassten Septuaginta. Nach dem Buch der Weisheit, Kap. 9, ist die Tora nicht mit der Weisheit identisch. Die Tora ist Manifestation des Willens Gottes und für den Menschen nur durch die Weisheit als Gabe Gottes erkennbar. In Kap. 10 wird in sieben Unterkapiteln die *rettende* Weisheit in ihrer Wirksamkeit entfaltet. Vgl. hiezu: Ludger Schwienhorst-Schönberger, in: Stuttgarter Altes Testament (hg. von Erich Zenger), 1303 - 1305.

[405] Vgl. Buch der Sprichwörter 8, 22 – 31. Die Perikope lässt die Konzeption einer „präexistenten” Weisheit als Gegenüber Gottes erkennen und wurde in der Entfaltung von Binität und Trinität als testamentliches Modell für die Relation des Jesus von Nazareth zu Gott angesehen. vgl. hiezu auch: Ruth Scoralick, in: Stuttgarter Altes Testament (hg. von Erich Zenger), ^{3}2005, 1230 – 1231.

chen Geschöpf (hervorgebracht von Gott als Anfang/Arché der Schöpfung) zu der mit dem Logos synonymen Schöpfungsmittlerin.[406] Bereits für Tertullian sind *sermo* und *sapientia* im Anschluss an den Prolog im Johannesevangelium dasselbe.[407] In der Sapientia Salomonis wird neben der Identifikation von Sophia und Logos auch jene von Sophia und Pneuma erkennbar.[408] Demnach hat die Sophia den vernünftigen Geist (νοερον πνευμα) in sich, sodass das Pneuma als Monogenes (μονγενες) bezeichnet wird. Die Weisheit wird zusätzlich *Abbild* (εικων) und *Abglanz* (απαυγασμα) genannt.[409] Im Neuen Testament wird darauf zurückgegriffen, indem Paulus und der Verfasser des Kolosserbriefes Abbild auf Christus und der Verfasser des Hebräerbriefes apaugasma auf den präexistenten Sohn anwenden.[410] Diese Parallelisierung von Weisheit als Logos einerseits und Weisheit als Pneuma andererseits war unbefriedigend, sodass Irenäus von Lyon den Logos mit dem Sohn und die Sophia mit dem Geist synthetisierte.[411] Der bedeutende Philosoph und Theologe des hellenistischen Judentums, Philo von Alexandrien († um 50 n. Chr.), hat die kosmologisch-stoische Logoslehre in seine Theologie eingebaut, indem er den Logos als deuteros theos dem absoluten und eigentlichen Gott ‘ho theos auf subordinierende Weise gegenüberstellt. Philo kennt allerdings *zwei* Logoi, von denen der zweite der weltimmanente und dem Kosmos gleichgesetzte Logos ist. Die Pointe ist, dass beide Logoi von Philo *Söhne Gottes* genannt werden.[412] Bereits daraus erhellt, dass die Logos-Konzeption der christlichen Antike aus einem sehr breiten und tiefen Brunnen von Logos-Spekulationen sowohl jüdischer als auch nichtjüdischer Herkunft schöpfen konnte. Philo selbst als Philosoph und jüdischer Theologe unternahm den Versuch, den jüdischen Monotheismus und die griechische Philosophie kompatibel zu machen. Sein Konzept besteht darin, die verschiedenen Gottesnamen der Septuaginta – theos, kyrios – als Namen der im Kosmos wirkenden Kräfte des wahrhaften Einzigseienden zu identifizieren, was ihm die Differenzie-

---

[406] Vgl. Luise Abramovski, Der Logos in der altchristlichen Theologie, a.a.O., 192.

[407] Vgl. Tertullian, Adversus Praxean, a.a.O., 7,3.

[408] Vgl. Buch der Weisheit, 7, 22 ff.

[409] Vgl. Luise Abramovski, Der Logos in der altchristlichen Theologie, a.a.O., 193; Alois Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 1. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalzedon (451), Freiburg – Basel – Wien ^{3}1990, 124 ff.; Peter Gerlitz, Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, a.a.O., 224 – 231; 265 - 267. Gerlitz diagnostiziert hinsichtlich der Trinität eine psychologische Ätiologie auf dem Weg der homoiosis theo und eine metaphysische im Horizont einer analogia entis und spricht von einer *Apaugasmatisierung* der Dreieinigkeit als Manifestation des über sich selbst reflektierenden Geistes.

[410] Vgl. Kol 1,15-21; Hebr 1,3.

[411] Vgl. Irenäus, Adversus haereses I, 9,2. Irenäus folgt also nicht der Vorgehensweise des Paulus im 1 Kor 1,21.

[412] Vgl. Philo von Alexandrien, Die Weisheit, herausgegeben und übersetzt von L. Cohn/I. Heinemann/ M. Adler/W. Theiler, Berlin ^{2}1962, Band I, 121 – 124; Band II, 97 – 99; Band III, 179.

rung und zugleich den Zusammenhang von Immanenz und Transzendenz ermöglichte. Man kann also sagen, dass in diesem theologischen Konzept des Philo von Alexandrien die christliche Differenz von trinitarischer Immanenz und trinitarischer Ökonomie vorgezeichnet ist, wenngleich Philo den Begriff Immanenz für den Sachverhalt der Heilsökonomie verwendet.

Daneben gab es noch andere Deuteversuche unter Zugrundelegung alttestamentlicher Gedankengänge: So wurde argumentiert, in Jesus Christus manifestiere/inkarniere sich das Wort/Thora, der Bund oder die Arché (Anfang). Damals wichtig (heute im wesentlichen vergessen) ist die Deutung des Jesus von Nazareth als Angelos (Bote) Gottes schlechthin, welcher mit dem Engel Jahwes identifiziert wurde. Damit wurde der Brückenschlag errichtet, von dem aus argumentiert werden konnte, dass der Christus schon seit je, und zwar von der Schöpfung angefangen, als jener wirkte, in welchem Gott gegenwärtig wurde.[413] Für den Verständnishorizont der Heidenchristen wie überhaupt gegenüber den Griechen und Römern musste jedoch eine andere Argumentationsstrategie gefunden werden. Das hellenistische Denken in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt war vorwiegend von der Frage nach der Vermittlung zwischen Gott und der Welt bestimmt. Man thematisierte das platonische Thema, wie das Eine (Hen) mit dem Vielen zusammengedacht werden könne. Zugleich war im ganzen Römischen Imperium – wenn auch meistens unreflektiert – sowohl latent als auch manifest ein tiefes religiöses Verlangen nach Erlösung und Befreiung aus der als unfrei empfundenen Materialität gegeben. Generell entwickelte sich sehr stark eine geistige Strömung, in welcher Heil und Erlösung in der Erkenntnis (Gnosis) gesucht wurde.[414] Prima vista war dies eine ausgesprochen günstige Ausgangsposition für das Christentum als Erlösungsreligion. Allerdings schien es fast unmöglich, in der hellenistischen Umwelt die christliche Botschaft von der Erlösung durch einen aufgrund kontingent-historischer Umstände Gekreuzigten verständlich zu machen. Für die Gebildeten und Intellektuellen war es eine geradezu absurde und groteske Zumutung, dass ein zum Kreuzestod Verurteilter und Hingerichteter der Erlösergott sein sollte. Um im philosophischen und theologischen Verstehenshorizont der hellenistisch gebildeten Gesellschaftsschicht „satisfaktionsfähig“ zu werden, griffen die ersten christlichen Theologen auf das allgemein anerkannte Begriffsinstrumentarium zurück, um den christlichen Glauben binitarisch und später trinitarisch explizieren zu können. Das Mittel dieser Explikation war der im hellenistischen Verstehenshorizont entstandene

[413] Vgl. Alois Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, a.a.O., 145 – 167.
[414] Vgl. Christoph Markschies, Die Gnosis, a.a.O., 12 – 17.

und daher zu begreifende *Logos*-Begriff.[415] Das Erklärungsmodell bestand darin, dass in dem Jesus von Nazareth der Logos konkret und personal zum Ausdruck gekommen sei. Durch diese Inkarnation des Logos in Jesus von Nazareth würden die Wahrheit und der letzte Sinn der Welt greifbar (be-greifbar). Dennoch ist diese Explikation nicht zureichend gelungen. Es wurde bald deutlich, dass im stoischen und platonischen Verständnishorizont der hellenistischen Umwelt dieser Logos eine Stufe unterhalb der Gottheit angesiedelt war.[416] Daraus resultierten zunächst sogar *zwei* Probleme, nämlich, dass Jesus einerseits ein zweiter Gott und andererseits ein rangniederer Gott sei. Die ersten christlichen Theologen standen nunmehr vor der intellektuellen Herausforderung, Gleichheit/Identität von Gott-Vater und Logos zureichend und überzeugend zu explizieren. Dies setzte ein gewaltiges philosophisch-theologisches Ringen um ein richtiges Verständnis der Logos-Theologie in Bewegung und fand seinen Niederschlag auf dem Konzil von Nizäa im Jahre 325. Dieses intellektuelle Ringen wurde allerdings erst auf dem Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 vollendet, indem unter Berücksichtigung des Heiligen Geistes das christliche Trinitätsdogma seinen vorläufigen Abschluss fand, wenngleich – im Blick auf den Geist – von einer Wesensgleichheit und Wesenseinheit, noch keine Rede ist.

Wie strittig und umkämpft die Deutung des Christusereignisses und die Deutung des Heiligen Geistes waren, wird aus der Tatsache ersichtlich, dass der aus Spanien stammende General und spätere Kaiser Theodosius I. der Große unmittelbar vor und auf dem Konzil von Konstantinopel den Konzilsvätern das Trinitätsdogma unmissverständlich zur Akzeptanz oktroyierte.[417] Das Trinitätsdogma

---

[415] In Antiochien kam es zum ersten Mal zu dieser Verknüpfung von christlichen Theologiebemühungen und Philosophie, wodurch die stoische Unterscheidung der beiden Logoi auf die Zeugung des Sohnes (ekporeusis) bezogen wurde. Damit war die Logos-Christologie geboren, indem der aus der hellenistischen Stoa-Philosophie stammende und metaphysische bestimmte Begriff des Logos auf den konkret-kontingenten Menschen Jesus von Nazareth übertragen wurde. Dass diese Stoa-Philosophie ihrerseits mit dem zum *Hermes-Trismegistos* gewordenen ägyptischen Gott Thôt zusammenhängt, sei hier nur angemerkt. Allerdings war diese Inkarnationschristologie nur ein Zwischenstadium, zumal es sich noch um eine Erhöhungschristologie handelt, in welcher Jesus aufgrund seines immanenten Handelns in göttliche Würde eingesetzt wurde. Vgl. hiezu: Karl-Heinz Ohlig, Ein Gott in drei Personen, a.a.O., 47 ff.; Manfred Görg, Mythos, Glaube und Geschichte, a.a.O., 143 – 144.

[416] Vgl. Peter Gerlitz, Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, a.a.O., 160 – 161.

[417] Vgl. Codex Theodosianus XVI, 1, 2, 3; DH, A.A.O., 150, 151.

"Wir wünschen, dass alle Völker, über die unsere Milde regiert, … eine Gottheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes in gleicher Majestät und Dreieinigkeit glauben. Wir *befehlen* nun, dass nur diejenigen, die diesem *Gesetz* folgen, katholische Christen heißen sollen. Die übrigen aber, die wir für toll und wahnsinnig halten, … soll vorab die *göttliche Rache*, dann aber auch unsere *Strafgerechtigkeit* ereilen." Die Konzilsväter bestätigten auf dem Konzil diese machtpolitische kaiserliche Vorentscheidung. Theodosius der Große hatte aus Staatsraison die christliche Religion als ausschließliche und alleinige Staatsreligion etabliert und konnte daher eine theologisch streitende

war daher vorab ein *Reichsgesetz.* Geäußerte Zweifel an der Richtigkeit des Gesetzesinhaltes und damit am Dogma waren ein todeswürdiges Verbrechen. Es zeigt sich in diesem Sachverhalt exemplarisch der essenzielle Unterschied zum griechisch-römischen Religionsverständnis. Mit anderen Worten, Glaubens- und Gesinnungszwang nahm hier seinen wuchtigen Ausgang.

Inwieweit die gesetzliche Positivierung und theologische Dogmatisierung der christlichen Trinitätslehre – Gott-Vater/Gott-Sohn/Gottes Geist – reflektiert oder unreflektiert außerchristliche und/oder vorchristliche triadische Gottesmodelle, allenfalls sogar matriarchale Trinitätsvorstellungen, durch Transformation inhaltlich christianisierte, bleibt derzeit dahingestellt und wird im entsprechenden Abschnitt thematisiert. Jedenfalls steht (schon jetzt) fest, dass die Trinitätslehre als ein nachträgliches Reflexionsprodukt das Denken,[418] die Rede und die Vorstellung von dem dreieinigen Gott/der dreieinigen Göttin *voraussetzt*. Die christliche Trinitätslehre ist ein Analogon der Christologie. Die Christologie war auch der notwendig gewordene *Anlass*, den biblischen Monotheismus in einen trinitarischen Monotheismus zu modifizieren, sobald Jesus Christus nicht mehr leibhaftig auf der Erde weilte und das Christusereignis selbst theologisch im Verstehenshorizont der Zeit einer Klärung bedurfte.

2.1 Die christliche Denkfigur der göttlichen Trinität ist aus den biblischen Schriften allein nicht ableitbar

Jesus von Nazareth war gemäß der heute weitgehend unumstrittenen historisch-kritischen Forschung ganz und gar eingebettet in die Tradition und in die Lehre des jüdischen Monotheismus. Es kann dahingestellt bleiben, ob die wenigen triadischen Formeln im Neuen Testament (insbesondere Mt 28, 4) auf Jesus unmittelbar selbst zurückgehen oder bereits eine Kirchenlehre darstellen, sie rechtfertigen es jedenfalls nicht, die 325 und 381 rechtlich positivierten und theologisch dogmatisierten trinitätstheologischen Denkfiguren in die Entstehungszeit der Schrift zurückzuprojizieren. Apodiktische Theologumena von der Art, dass die christliche Trinität ausschließlich heilsgeschichtlichen Ursprungs, von Gott

---

Kirche als staatliche Legitimationsgrundlage nicht brauchen. Vgl. hiezu auch: A.M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, Göttingen 1965, 221 – 228.

[418] Vgl. Wilfried Härle, Dogmatik, a.a.O., 388 ff.

selbst unmittelbar mit entsprechendem Niederschlag im Neuen Testament geoffenbart und sohin religionsgeschichtlich absolut voraussetzungslos sei, entpuppen sich bei näherem Hinsehen weitgehend als unwissenschaftliche Ideologien, indem sie bibelexegetische Forschungsergebnisse und die historische Kontingenz der Dogmen*formulierungen* ignorieren.[419]

Die Trias in der Ausgestaltung der Familiendreiheit hat jedenfalls die äußere Form und Modellgestalt der später dogmatisierten Trinität. Dies lässt sich exemplarisch bei der Suche nach der „Verortung" des Geistes besonders hervorstechend zeigen.[420]

Beim Beantwortungsversuch der Frage nach dem Bestehen eines Propriums der christlichen Trinitätslehre ist zunächst und jedenfalls davon auszugehen, dass die Deutemodelle der Trinität und deren sprachliche Ausdrucksformen gewiss aus der kontingenten raum-zeitlichen religiös-kulturellen Umwelt des antiken Vorderen Orients stammen. Allerdings gilt es zu beachten, dass von den Deutemodellen die inhaltliche Trinitätsspekulation nicht eindeutig zu trennen ist, sodass die religionsgeschichtliche Verortung auch der Bauelemente des Interpretandums in die anthropologischen, sozialen und religiösen Erkenntnisse und Deutungen eingebettet ist. Jedenfalls ergibt sich das christliche Trinitätsdogma nicht aus den unmittelbaren und normativen Quellen des Christentums, nämlich des Neuen Testaments, selbst. Das Trinitätsmodell, wie es sich in seiner dogmatischen Ausformulierung zeigt, ist nicht spezifisch neutestamentlich grundgelegt.

---

[419] Vgl. insbesondere Gerhard Ludwig Müller, Katholische Dogmatik, a.a.O., 418, 419. Darin wird apodiktisch die These von der voraussetzungslosen Originalität des christlichen Trinitätsdogmas aufgestellt und behauptet, dass sich der Trinitätsglaube grundlegend und ursprünglich sowohl von der polytheistischen Mythologie als auch von kosmischen, mathematischen und philosophischen Spekulationen über Gott als Strukturgesetz der Welt unterscheidet. Demgegenüber würde das christliche Trinitätstheorem den Raum der im Alten Testament erreichten Sicht der Einheit und Einzigkeit Gottes nicht verlassen, sondern sich als die von Gott selbst geoffenbarte radikale Durchführung des Monotheismus erweisen. Von der Gotteslehre des jüdischen Glaubensverständnisses würde sich das Christentum nur darin unterscheiden, dass es die völlige Mitteilung des Wesens Gottes im Sohn und Geist annimmt, die nur den relationalen Vollzug des einzigen und einen Gott bezeichnet. Nach Gerhard L. Müller lasse sich weder historisch noch systematisch eine Verbindungslinie zwischen der christlichen Trinitätslehre und dem Polytheismus aufweisen. Apodoktisch werden von ihm alle religionswissenschaftlichen Forschungsergebnisse und theologischen Einwände als irrig abgeschmettert, weil diese entweder auf einer defizienten Auffassung des Dogmas oder lediglich assoziativen Verknüpfungen fußten. Müller thematisiert nicht einmal das Problemfeld notwendiger Unterscheidung zwischen Interpretandum und Interpretament und übersieht letztlich den Widerspruch seiner Thesen zu der diesbezüglich wohltuend-differenzierenden Theologie seines Lehrers Joseph Ratzinger. Siehe dazu Joseph Ratzinger, Prinzipien christlicher Moral, a.a.O., 48 ff.

[420] Eine über das Modellhafte hinausgehende trinitarische Substanzlehre entwickelte in der Religionsgeschichte der fernöstliche Buddhismus. Das mahayanistische Denkmodell von *Trikaya* bietet eine – auch inhaltlich – der christlichen ebenbürtige Trinitätsspekulation. Vgl. hiezu: Peter Gerlitz, Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, a.a.O., 39 – 42.

Dieses trinitarische Gottesbild wurde nicht ohne Übernahmen von Paralleln aus der religiösen Umwelt des Judentums und des Frühchristentums als für das Christentum konstitutiv. Die trinitarische Gottesvorstellung ist weder der Form noch dem Inhalt nach „vom Himmel gefallen“, und zwar genausowenig wie das Neue Testament selbst.[421]

Religionshistorisch ist hinsichtlich der Abkünftigkeit der biblischen Aussagen über Gott-Vater und Jesus Christus methodisch davon auszugehen, dass rezipierte Gottesvorstellungen zu einem neuen Proprium werden können, welcher Prozess sich hier auch in der ganzen Kulturgeschichte als fundamental erweist: Gerade die Größe einer Kultur besteht in der offenen Kommunikationsfähigkeit. Diese Fähigkeit zum Geben und zum Nehmen, zum Empfangen und zur Integration sowie Assimilierung ins eigene hinein ermöglicht neue intellektuelle Einsichten und Kulturleistungen. Die Originalität des christlichen Trinitätsgottes liegt nicht in der Summe von Denkfiguren, Theologumena und Philosophumena, für die es keine Parallelen anderswo in raumzeitlicher Hinsicht gibt. (Es darf vermutet werden, dass es überhaupt keine derartigen christlichen Denkfiguren gibt.) Das Proprium des christlichen trinitarischen Gottesverständnisses ist nicht durch Destillation zu gewinnen, indem man alles ausscheidet, was im Austausch mit anderen wurde. Die Originalität der Architektur des trinitarischen Gottesbegriffes konstituiert sich in einer *neuen Gesamtgestalt*, in welche neben den alten Bauelementen selbstredend das intellektuell-theologische Ringen und Suchen um eine adäquate Deutung des Christusereignisses als neue und zusätzliche Grund- und Bauelemente das substanzielle Material bilden. Insofern ist die Herkünftigkeit der theologischen Lehraussagen des Neuen Testaments über Jesus Christus und den Logos sowie der Lehrgehalte der christologischen und trinitarischen Dogmen von 325 und 451 aus anderen Kulturen, Religionen und philosophischen Denksystemen eigentlich in der Natur der Sache liegend. Denn wirklich entscheidend für jede neue Religion und daher auch für das Christentum ist die zu relevierende Frage, welche Stellung sie in der geistigen Gesamtdenkfigur der neuen Religion einnehmen oder eben auch nicht einnehmen.[422]

Die dogmatisierte christliche Trinitätslehre wird als Zentrum der göttlichen Offenbarung bestimmt. Einer kritischen Überprüfung hält diese Bestimmung allerdings nicht stand. Denn nach Freilegung des theologischen Weges in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten, der zur Entstehung der Lehre von der Dreieinig-

[421] Vgl. Karl-Heinz Ohlig, Ein Gott in drei Personen, a.a.O., 32 – 33, 117 – 123.
[422] Vgl. Joseph Ratzinger, Prinzipien christlicher Moral, a.a.O., 45, 48 – 50.

keit Gottes und deren dogmatischer Positivierung von 325 und 381 n. Chr. führt, werden die äußeren Bedingungen und religionsgeschichtlichen und philosophischen Voraussetzungen sichtbar, welche die Formulierung dieser Gotteslehre überhaupt erst ermöglichten. Da nach dem gegenwärtig weitestgehend Konsens findenden Forschungsstand der neutestamentlichen Exegese (historisch-kritische Forschung) Jesus von Nazareth ganz in der Tradition des jüdischen Monotheismus stand und die wenigen triadischen Formeln des Neuen Testaments es nicht zulassen, die nachgängigen trinitätstheologischen Argumentationsfiguren und Spekulationen auf das Neue Testament und dessen Entstehungszeit zurückzuprojizieren, ist nach den Ursachen und Motiven zu fragen, die zur Transformation des jüdischen Monotheismus geführt haben. Dabei zeigt sich sehr rasch, dass diese Motive kultur- und religionsgeschichtlich bedingt (aber auch notwendig) waren, sodass die These gewagt werden kann, dass das Trinitätstheorem nicht unbedingt normativ, sondern als eine kontingente deutende Ausdrucksweise der christlichen Religion verstanden werden muss.

3. ZWEI BAUPHASEN IN DER ERRICHTUNG DES TRINITARISCHEN GEBÄUDES – IM HELLENISMUS

Diese zwei Bauphasen in der hellenistischen Epoche können einerseits als die kontroverstheologische Auseinandersetzung mit der hellenistischen *Gnosis* im 3. Jahrhundert und andererseits als philosophisch-theologische Diskurse mit der hellenistischen Philosophie im 4. Jahrhundert identifiziert werden. Origenes spielte in beiden Phasen eine hervorstechende Rolle und repräsentiert gewissermaßen den Übergang und die Verbindungsbrücke zwischen beiden Denkhorizonten.

Die *erste Bauphase* am trinitarischen Gedankengebäude verlief parallel zu der Auseinandersetzung mit der *Gnosis*.[423] Dadurch wurde das frühe Christentum gezwungen, seine Lehre und seine Denkmodelle über Gott, Mensch, Erlösung des Menschen und Welt systematisch darzustellen und zu begründen. Damit begann das Christentum, lehrmäßig und auch institutionell feste und einigermaßen klare Konturen anzunehmen.[424] Die Gnosis selbst ist eine bereits vorchristliche synkretistische religiöse Bewegung, die auch auf dem Boden des Judentums Eingang gefunden hatte. Der Durchschnittsmensch der Spätantike erfuhr die Welt als eine ihm fremde und undurchsichtige Größe, als ein gefängnisartiges starres System, aus dem er auszubrechen versucht. In eine derartige gesellschaftliche Befindlichkeit konnte die Gnosis vorstoßen und ihre Erlösungslehre anbieten. Bei der Gnosis handelt es sich um ein extrem dualistisches Denken. Der Mensch sei in das Reich der Materie, in die Welt geworfen, sodass sein Selbst verschüttet ist. Die Gnosis lehrt eine Befreiung und Erlösung von der Materie, zu welcher auch der Leib gehört. Auf diese Weise wurde das Göttliche zu einem unbegreiflichen und unaussprechlichen Absoluten. Das dadurch relevant werdende Vermittlungsproblem zwischen Gott und Welt löst die Gnosis mit dem für sie grundlegenden Begriff der *Emanation* (Probole)[425]. Dabei handelt es sich um ein stufenweise absteigendes und sich verringerndes Ausfließen aus dem ersten Ursprung aufgrund innerer Notwendigkeit. Da die gnostische Weltanschauung latent und teilweise auch manifest in das Christentum Eingang gefunden hatte, vermeinten gnostische Christen, mit Hilfe solcher Denkmodelle

---

[423] Vgl. Hans-Josef Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums, a.a.O., 167 - 198; Christoph Markschies, Die Gnosis, a.a.O., 74 – 103.
[424] Ebd., 162.
[425] Vgl. Christoph Markschies, Die Gnosis, a.a.O., 25 – 26.

ein höheres Wissen vom Christentum erlangen zu können.[426] Dieser gnostische Dualismus vom absoluten Gott und Welt war jedoch mit dem christlichen Schöpfungsglauben nicht zu vereinbaren. Auch die vielen vermittelnden Zwischenwesen waren inakzeptabel. Der maßgebende Theologe in diesem kontrovers-theologischen Abwehrkampf gegen die Gnosis war Irenäus von Lyon.[427] Die in dieser Auseinandersetzung entwickelten theologischen Denkfiguren des Irenäus von Lyon wurden zu Beginn des 3. nachchristlichen Jahrhunderts durch die zwei bedeutenden Theologen Tertullian und Origenes präzisiert und weiter ausgebaut, wobei Tertullian im westlichen Verständnishorizont und Origenes im Verstehenshorizont des Ostens ihre jeweiligen Aufgaben leisteten.

Die *zweite Phase* im Aufbau des christlichen Trinitätsgebäudes ist geprägt durch die theologische und philosophische Auseinandersetzung mit dem Alexandriner Presbyter Arius und in der Folge mit dem sogenannten Arianismus. Auch Arius vertrat ein System, in welchem Gott und die Welt auf radikale Weise unterschieden waren und deshalb durch den als Zwischenwesen begriffenen Logos miteinander vermittelt werden mussten.[428]

Das Resultat der theologischen Auseinandersetzung mit der Gnosis und mit dem Arianismus und der anschließenden, noch immer kontroversen Entwicklung waren die dogmatische Bestimmung des Konzils von Nizäa 325 über die Gleichwesentlichkeit (griech.: Homo ousios) des Sohnes mit dem Vater und die dogmatische Festlegung des Konzils von Konstantinopel 381 über die gleiche Würde des Heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohn. Aus der Gesamtdefinition von 325 ergibt sich mit Eindeutigkeit, dass zwischen Vater und Sohn eine Wesens*einheit* (und nicht nur eine Wesensgleichheit) vorliegt. Es handelt sich um eine *genetische* Deutung der Gottheit, die aus dem Vater als Quelle entspringt und sich im Sohn und im Heiligen Geist verströmt.[429]

---

[426] Vgl. Christoph Markschies, Die Gnosis, a.a.O., 15 – 16.

[427] Vgl. Irenäus, Adversus haereses I, 1 (SC 264, 28 – 35); ders., Adversus haereses IV, 33, 8 (SC 100/2, 818 – 821); Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, a.a.O.; Joseph Ratzinger, Emanation, in: RAC IV, 1219 – 1228; Tertullian, De carne Christi, in: C.P.L.[3] (= Clavis Patrum Latinorum), E. Dekkers (Hg.), [3]1995 (1951)

14 (CCL 2, 899 ff.); Origenes, De principiis I, 3, 4 (SC 252, 148 – 153); ders., De principiis, Traef. 2 (SC 252, 78 ff.); Aurelius Augustinus, De trinitate I, 1 ff. (CCL 50, 27 ff.).

[428] Vgl. Alois Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, a.a.O., 356 – 385; Origenes, Contra Celsum V, 39 (SC 147, 116 – 121); ders., De principiis II, 6, (SC 252, 308 – 311); ders. Contra Celsum III, 35 (SC 136, 82 ff.); Tertullian, Adversus Praxean 7 (CCL 2, 165 ff.), 9 (CCL 2, 1168 ff.), 8 (CCL 2, 1167 ff.); N.D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972, 205 ff.

[429] Vgl. DH, a.a.O., 125 – 126 (Nizänisches Glaubensbekenntnis vom 19.6.325); DH, A.A.O., 130 (Irrlehre des Arius), DH 150 (Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis); DH 151 (Verschiedene Häresien).

Die präzise Ausgestaltung und genauere begriffliche Klärung dieser trinitarischen Denkfigur leisteten die drei bekannten Kappadokier (Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa). Basilius griff auf die Stoa zurück, indem er das *Wesen* (*Ousia*) als das unbestimmte Allgemeine definierte. Auf diese Weise konnte er darlegen, dass etwa der Wesensbegriff Mensch mehreren Menschen gemeinsam zukommt.[430] Die *Hypostasen* dagegen sind gemäß dieser stoischen Philosophie deren konkrete, individuelle Verwirklichung. Die Hypostasen konstituieren sich durch ein Bündel von Idiomata (individualisierenden Eigentümlichkeiten). Entscheidend ist dabei, dass diese Idiomata nicht als Akzidentien, sondern eben als Konstitutiva des Konkret-Seienden begriffen werden.[431]

---

[430] Vgl. Gisbert Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg, [2]1997, 85 – 90; Gerhard Ludwig Müller, Katholische Dogmatik, a.a.O., 443 – 445.

[431] Vgl. Patrologia Graeca (PG) 32, 325 – 340 (= Basilius, Ep. 38); ebd., 831 – 886 (= Basilius, Ep. 236, 6); ebd., 32, 329 – 334 (= Basilius, Ep. 38, 4), ebd., 883 – 886 (= Basilius, Ep. 236, 6).

4. GESCHICHTLICHE NOTWENDIGKEIT DER TRINITARISCHEN DENKFIGUR FÜR DAS CHRISTENTUM

Die trinitarischen Denk- und Vorstellungsfigurationen sind als nachträgliches Reflexionsprodukt zwar kontingent, aber – innerhalb des antiken Verständnishorizonts mit dessen grundlegenden paradigmatischen Prämissen – zur Explikation der christlichen Deutung des Christusereignisses, insbesondere aufgrund neuer Fragestellungen zur Vermeidung von Missverständnissen, dennoch notwendig. Die Theologie des antiken Urchristentums musste die verkündete Gottessohnschaft Jesu und deren Deutung als Wesenseinheit mit Gott zureichend begründen und zudem erklären, wie damit die *monotheistische Grundeinsicht von der Einzigkeit Gottes* in Einklang zu bringen ist.[432] Vor allem die Bezeichnung Gottes als Vater des ewigen Sohnes und die Bezeichnung Jesu Christi als Sohn des ewigen Vaters und noch mehr die Bezeichnung des Vaters und des Sohnes als unterschiedliche Seinswesen (Hypostasen) gleichen Wesens sowie später die Annahme der Göttlichkeit auch des Heiligen Geistes implizierten die zentrale Frage nach der *Einzigkeit Gottes.* Das Trinitätstheorem als nachträgliche Denkfigur wird dadurch zu einer unumgänglichen *Notwendigkeit,* als sowohl die Annahme der Göttlichkeit Jesu Christi und des Heiligen Geistes als auch das Festhalten an der Einzigkeit Gottes für den christlichen Glauben für unaufgebbar gehalten werden. Anders – negativ – dargestellt, die Verneinung der Wesensgleichheit und Wesenseinheit Jesu Christi mit Gott hätte zur Folge gehabt, dass

- in Jesus Christus die Gottesherrschaft nicht nahegekommen,
- Jesus Christus nicht der Mittler (= Offenbarer, Versöhner und Erlöser) zwischen Gott und Mensch
- Jesus Christus keine konstitutive Heilsbedeutung hätte.[433]

Zudem hätte die Verneinung der Wesenseinheit und Wesensgleichheit des Heiligen Geistes (Einssein mit Gott) die Auswirkung, dass

- im Heiligen Geist nicht Gott beim Menschen gegenwärtig,
- der Heilige Geist nicht die Selbstgabe Gottes wäre,
- der Heilige Geist ebenfalls keine konstitutive Heilswirkung hätte.

---

[432] Die Trinitätslehre ist gewissermaßen ein Analogon zur geschichtlich ebenfalls notwendig gewordenen Christologie nach dem Tode Jesu; vgl. hiezu: Wilfried Härle, Dogmatik, a.a.O., 386.
[433] Ebd., 387.

Dieser Sachverhalt ist im 16. Jahrhundert von primordialer Relevanz in den sogenannten Abendmahlskontroversen im Kontext der Reformation. Im Consensus Tingurinus wird die Kontroverse zwischen Calvinismus und Zwinglianismus zwar beendet, dafür aber die endgültige Trennung zwischen den reformierten Kirchen und dem Luthertum manifest. In Antithetik dazu würde gegebenenfalls durch obige Aussagen über Jesus Christus und den Heiligen Geist die aufgehobene Einzigkeit Gottes zum „Tod Gottes" überhaupt führen, sodass Jesus Christus erst recht nicht Mittler zwischen Mensch und Gott und der Heilige Geist nicht Gottes Selbstgabe sein könnten – denn dann wären in Jesus Christus und im Heiligen Geist nicht Gott (Gott als einziger schlechthin), sondern nur *ein Gott* (*nur* Person und *nur* der Heilige Geist). Daraus folgt zusammenfassend, dass das christliche Trinitätstheorem die zureichende Aufgabe leisten sollte, den *Modus der Sprechweise* über die drei Seinsweisen (Hypostasen) Gottes so zu gestalten, dass weder das jeweilige göttliche Wesen der drei Hypostasen noch die Einheit und Einzigkeit Gottes aufgegeben werden müssen oder auch nur in Frage gestellt werden können. *Allerdings* kann das christliche Trinitätstheorem als nachträgliches Reflexionskonstrukt die ihr zugeordnete Funktion keineswegs zureichend erfüllen, so lange die zwei antithetisch ausgesagten Annahmen als religiöse Erkennungs- und Grenzzeichen (Symbola) dogmatisiert werden, ohne zugleich und zureichend zu explizieren, wie beide Antithesen gedanklich miteinander vereinbart und so der Vernunft prinzipiell zugänglich gemacht werden können.[434] Das Christentum als Erlösungsreligion hat gewiss eine monotheistische Grundstruktur als Ausgangsbasis, sodass es nach übereinstimmender und vorherrschender religionswissenschaftlicher Lehre als eine monotheistische Religion bezeichnet werden muss und damit zugleich klar gegen polytheistische Religionen abgegrenzt werden kann.[435] Zugleich ist das Christentum als monotheistische Religion dadurch abgegrenzt gegen sogenannte *monistische* (vorwiegend östliche) Religionen.[436] Denn im Christentum stehen nicht das Göttliche, sondern die *Personalität Gottes*[437] und die persönliche Beziehung zu diesem

---

[434] Die weitere diskursive Thematisierung dieses Themas kann in der gegenständlichen Arbeit – in der Natur der Sache liegend – nur angeschnitten werden und würde den Rahmen, noch dazu einer religionswissenschaftlichen Arbeit, weit überschreiten.

[435] Vgl. Johann Figl, Handbuch der Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Vandenhoeck & Ruprecht, Innsbruck/Göttingen 2003, 420.

[436] Ebd. Darin wird explizit auf die Erkenntnisse der Religionsphänomenologie Friedrich Heilers und G. Menschings verwiesen.

[437] Allerdings erschwerte der Begriff „Person" (griech.: prosopon) das Bemühen, den Monotheismus reflektiv zu explizieren. Prosopon (persona), als Begriff benützt, führte oft zur Verdunkelung des eigentlich Gemeinten; vgl. hiezu: Paul Tillich, Systematische Theologie I, 283 ff. Darin wird aufgezeigt, dass der Personenbegriff bis zum 19. Jahrhundert in der christlichen Gotteslehre nur als *inner-*

Gott im Zentrum. Die *trinitarische Struktur des christlichen Monotheismus* als geschichtlich notwendige Reflexionsfigur im kontingenten antiken Entstehungszusammenhang ist bedingt durch die theologische Deutung der Geburt, des Lebens, des Leidens und Sterbens des Jesus von Nazareth und das darauf gegründete Christusbekenntnis.[438] Dass sich das trinitäre (auf dem Wege über das zunächst binitäre) Theologumenon durchsetzen konnte, hat mit dem kontingent-zeitbedingten hellenistischen und gnostisch beeinflussten Verstehenshorizont zu tun, zumal die Gnosis auch in den christlich-hellenistischen Gemeinden weitverbreitet war.[439] Für dieses gnostische Denken war die Annahme einer Fülle von *vermittelnder Hypostasen* zwischen dem guten Gott des Lichtes und der von Bösem und Materie geprägten Welt selbstverständlich vorausgesetzt. In einem anderen Modus wäre für dieses Denken die Korrelation zwischen Gott und Welt rational gar nicht erklärbar gewesen.[440]

Die intellektuelle Hochleistung der christlichen Theologie vor 325 bestand in der plausiblen *Reduktion der unübersehbaren gnostischen Emanationen* auf *zwei von Gott ausgehende Hypostasen.*[441] Hinsichtlich dieser zwei übriggeliebenen Emanationen/Hypostasen wurde nicht weiter reflektiert, weil einfach die Bedingungen der Möglichkeit einer Art Metareflexion über die eigene Denkstruktur und paradigmatischen Argumentationsfiguren nicht gegeben waren. Aber bereits diese Reduktion der Emanationen auf die zwei Hypostasen *Wort (Logos)* und *Geist* ermöglichte jene theologischen Grundannahmen, die letztlich zu den gesetzlichen Positivierungen und dogmatischen Aussagen von 325 und 381 führten.

---

trinitarischer Begriff in der immanenten Trinität eine Rolle spielte; vgl. auch Karl Rahner, Schriften zur Theologie IV, 115; ders., Grundkurs des Glaubens, a.a.O., 140 ff. Für Rahner koinzidieren bekanntlich immanente und ökonomische Trinität; vgl., Jürgen Moltmann, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, Gütersloh, [3]1994, 162 ff, 181 – 193. Moltmann opponiert gegen Rahners Trinitarisches Theologumenon, dem er idealistischen Modalismus, welcher eine Restauration des Monotheismus sei, vorwirft. Beachtenswert ist allerdings die These Moltmanns, dass der Monotheismus die Religion des Patriarchats und der Pantheismus jene des frühen Matriarchats sei und erst die Trinitätslehre ansatzweise die Überwindung der sexistischen Sprache im Gottesbegriff darstelle.

438 Vgl. Johann Figl, Handbuch der Religionswissenschaft, a.a.O., 420.

439 Es ist in diesem Zusammenhang beachtenswert, dass sich das trinitarische Theologumenon *zunächst* in der ganzen lateinischen Kirche und in der syrischen Kirche nicht durchsetzte.

440 Vgl. Christoph Markschies, Die Gnosis, a.a.O., 25, 89 – 95; Kurt Rudolf, Die Gnosis, Göttingen, [4]2005, 65 – 68, Kurt Rudolph, Die Gnosis, Göttingen, [4]2005, 65 – 68, 315 ff.

441 Vgl. Karl-Heinz Ohlig, Ein Gott in drei Personen, a.a.O., 54 – 55. Für Ohlig ist die gnostische Mentalität, welche den Verständnishorizont des Hellenismus der Epoche repräsentiere, ein wichtiges Motiv für die trinitarische Verfestigung der christlichen Gotteslehre. Demnach hätten Tertullian sowie Clemens von Alexandrien und Origenes die Gnosis lediglich *verchristlicht* durch Ablehnung eines prinzipiellen Dualismus und durch Reduktion der Hypostasen zwischen Gott und Welt auf die Zahl 2, nämlich den Logos-Sohn und den Geist.

5. UNMITTELBARE STRUKTURELLE VORPRÄGUNGEN DES TRINITARISCHEN THEOREMS

Die ersten Christus-Gläubigen als Juden suchten selbstredend nach Anhaltspunkten und Denkfigurationen zur Bestimmung des göttlichen Seinsstatus des Jesus von Nazareth in den Heiligen Schriften, um den nicht hinterfragbaren Monotheismus zu wahren. Ein erster Brückenkopf wurde in der späteren Weisheitsliteratur mit der gottnahen und schöpfungstheologischen Gestalt der *Sophia* (Weisheit) gefunden, welche nunmehr mit Jesus von Nazareth in Verbindung gebracht wurde, nämlich in der Weise, dass sich Sophia in Jesus von Nazareth manifestiere.[442] Daneben wurden auch noch andere alttestamentliche Gottesbezüge auf den Jesus von Nazareth übertragen und aufgepfropft, nämlich *Wort/ Thora* (= Weisung), *Bund*, *Anfang* (arché) sowie *Engel* (angelos/Bote). Jesus von Nazareth wurde als der Bote Gottes schlechthin identifiziert, welcher mit dem Engel Jahwes gleichgesetzt wird. Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass Jesus von Nazareth schon seit je (von der Schöpfung angefangen) als der wirkte, in dem Gott gegenwärtig wurde.[443] Eine weitere Annäherung an die Deutung des Christusereignisses bot der griechisch-hellenistische Denkweg zur Vermittlung zwischen Gott und Welt im Zusammenhalt mit der zeitbedingt weitverbreiteten und deutlichen Sehnsucht nach Erlösung und Befreiung sowie nach Beantwortung der tiefgehenden Fragen im Kontext der Bewältigung des Todes und der Vorbereitung auf das Leben im Jenseits. Neben den öffentlichen (Staats-) Kulten, deren Tendenz zur Veräußerlichung mittels regelmäßiger Opfer und Riten sich immer mehr zeigte, wurde im Hellenismus ein allgemein verbreitetes intensives Verlangen nach religiöser Verinnerlichung virulent.[444] Einer solchen Suche nach dem persönlichen Heil kamen einerseits die Mysterienkulte (Mysterien des Dionysos, Mysterien von Eleusis, Orphik, Mithras-Kult, Mysterien des Attis, Adonis-Kult = syrischer Dienst, Isis und Osiris-Kult = ägyptischer Kult) und andererseits die religiös-philosophische Bewegung der Gnosis entgegen.[445]

---

[442] Vgl. Christoph Markschies, Die Gnosis, a.a.O., 95 ff., insbesondere 98; Karl-Heinz Ohlig, Ein Gott in drei Personen, a.a.O., 118; Irenäus von Lyon, Adversus haereses I, 29, 1. Beachtenswert ist, dass im Barbelo-Gnostizismus Barbelo die erste Emanation aus Gott als gnostische Muttergottheit ist.

[443] Vgl. Walter Kasper, Der Gott Jesu Christi, a.a.O., 375 – 377. Kasper weist auch auf Gen 18 hin, wo Abraham in Gestalt von drei Männern (Engeln) unter den Eichen von Mamre eine Erscheinung Gottes hatte, die im 15. Jahrhundert von Rublev in der bekannten Ikone dargestellt wurde. Er sieht allerdings die Gestalt des Engels Jahwe als theologisch wichtiger.

[444] Davon „profitierten“ zunächst und insbesondere die Mysterienkulte, welche die „laetitia vivendi“ in ihren Kulten pflegten; vgl. hiezu: Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 31 – 34.

[445] Vgl. Christoph Markschies, Die Gnosis, a.a.O., 116 ff.

Die *Reaktion der christlichen Theologie* bestand nun darin, mittels des vorliegenden denkerischen Begriffsinstrumentariums den theologischen Versuch zu unternehmen, die binitarische und später trinitarische Struktur des christlichen Monotheismus mittels Rückprojizierung der religionsgeschichtlich bekannten Modelle auf die Schriften für den griechisch-hellenistischen Verständnishorizont begreifbar zu machen. Es war ja ein zunächst aussichtsloses religiöses Unterfangen, einen unter kontingenten räumlich-zeitlichen Konstellationen als Verbrecher (wenn auch schuldlos) Gekreuzigten und Hingerichteten als göttlichen Erlöser zu deuten und ihn dem Verstehenshorizont der hellenistisch Denkenden einzupassen. Der reaktive Denkweg wurde zunächst mit dem hellenistischen und aus der Stoa stammenden *Logos*-Begriff[446] zu bauen begonnen. Der im Begriff des Logos enthaltene Moment des Wahrheitsweges wird auf Jesus von Nazareth gedeutet, in welchem der Logos personal zum Ausdruck kommt (Inkarnation). Damit wird aufzuzeigen versucht, dass die letzte Wahrheit und überhaupt der Sinn der Welt im Logos als einem konkreten Wesen sind. *Allerdings* resultierten aus diesem Denkversuch sogleich andere Probleme. Denn in dem platonischen und stoischen Verständnishorizont steht der Logos eine Stufe *unterhalb* der Gottheit, sodass Jesus Christus dann *unter* dem Weltschöpfer ein anderer Gott oder göttliches Wesen gewesen wäre.[447] Bis zum Konzil von Nizäa 325 und darüber hinaus werden die Logos-Theologie und deren deutende Ausgestaltung zum

---

[446] Der Logos-Begriff der Stoa seinerseits erweist sich als Reflexionsprodukt über die Metamorphose des ägyptischen Gottes Thôt zum Hermes-Trismegistos, des trinitarischen Gottes der hellenistischen Mysterienkulte; vgl. hiezu: Walter Burkert, Griechische Religion in der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 243 – 247.

[447] Vgl. Justin, Dial 56, 4, in: BKV (= Bibliothek der Kirchenväter) sowie TzT (= Texte zur Theologie) D 4/1, Nr. 55. *In diesem Dialog mit dem Juden* Tryphon erweist sich Justin einerseits als hochgebildeter christlicher Denker des 2. Jahrhunderts mit einem klaren Blick für das Proprium der christlichen Religion, zugleich aber als solcher Theologe und Philosoph, der unter Zugrundelegung des Logos spermaticos die Wahrheit auch außerchristlich zu suchen bereit war. In diesem Modus versuchte er darzulegen, dass die definitiv gültige Wahrheitserkenntnis in der Offenbarung des Logos-Christus enthalten sei. Justin setzte sich auf hohem wissenschaftlichem Niveau mit dem Dualismus der Gnosis und des Markion auseinander, womit er bewirkte, dass sich die nichtchristliche und einflussreiche intellektuelle Elite erstmals ernsthaft mit der Theologie des Christentums auseinanderzusetzen begann. Weniger zielführend waren seine Thesen in der beginnenden Christologie, die letztlich auf eine subordinatianische Engelchristologie hinausliefen. Vgl. zum Ganzen: auch: TRE (Theologische Realenzyklopädie), Band 17, 471 – 78. Die von Justin vertretene subordinatianistische Engelchristologie hat sich mit Modifikationen in der noch heute existierenden synkretistischen (Christentum/Islam) Religion der kurdischen Jesiden erhalten. Diese eigenständige Religion, hervorgegangen aus einer Sufi-Gemeinde, verbindet islamische und christliche Elemente (Taufe, Beschneidung, Taten für Hochzeit und Beerdigung, *Kultmahl mit Wein*, Feuerweihe, Speisevorschriften, Fasten, Zölibat) und betet den Schöpfergott an. Daneben allerdings verehrt sie den sogenannten Melek Taus (= *Pfauen-Engel*), durch welchen (nach Abfall und Reue Gott weiter untergeordnet) alles geschaffen ist (= Sophia). Durch Verwechslung des hebräischen Wortes Satan (= Teufel) mit dem kurdischen Satan (= Engelleib) konnte die irrige Vorstellung entstehen, bei den Jesiden handle es sich um „Teufelsanbeter“. Vgl. zum Ganzen: J. Düchting-Nuh Ates, Stirbt der Engel Pfau? Geschichten, Religion und Zukunft der Jesydi-Kurden, Köln 1992.

Hauptgegenstand der heftigen Kontroverstheologien. Aber gerade die Heftigkeit dieser denkerisch und kontrovers-diskursiven Auseinandersetzungen sind deutliche Hinweise dafür, dass die Rede von einer „Hellenisierung des Christentums“ in dieser Einseitigkeit und in dem damit gemeinten Ausmaß nicht unbedingt überzeugend ist. Denn offensichtlich wurde die vorgegebene antike Logos-Lehre nicht einfach übernommen und in das theologisch System eingeschmolzen, sondern diente überwiegend als *hilfreiches Denk- und Theoriemodell,* um das konkrete Jesus-Ereignis im kontingent-antiken Verstehenshorizont und philosophischen Kontext angemessen (oder auch nicht angemessen) plausibel zu machen. Das trinitarische Theoriemodell der christlichen Gotteslehre wurde sohin nicht durch die biblischen Texte vorgegeben, sondern erst von der alten Kirche in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten unter Heranziehung außerchristlicher Denkmodelle entwickelt.[448] Die in der Bibel ersichtlichen zwei triadischen Formeln, in denen „Jesus Christus, Gott und Heiliger Geist“ sowie „Vater, Sohn und Heiliger Geist“ neben- und miteinander genannt werden,[449] enthalten (noch) keine trinitarische Lehre, ganz abgesehen davon, dass darin keinerlei Aussagen über das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist gemacht werden. Die geschichtlich-kontingente (also nicht absolute) Notwendigkeit lässt sich daher gut begründen. Dies bedeutet allerdings zugleich, dass die als Dreifaltigkeitsmodell dogmatisierte Gotteslehre als nachträgliches Reflexionsprodukt der überwiegend im hellenistischen Verstehenshorizont sozialisierten und gebildeten Theologen als im historischen Modus der Kontingenz entstanden zu bestimmen ist. Mit anderen Worten, die Theologie der ersten Christen stand vor der schwierigen denkerischen Aufgabe, einerseits den ererbten jüdischen Monotheismus, welcher den einen und einzigen Gott zum Inhalt hatte, ohne Abstriche aufrechtzuerhalten und andererseits den als Messias gedeuteten Jesus Christus in die Gottes-Lehre angemessen einzuordnen. Zugleich stand man vor der Aufgabe, die modifizierte Gottes-Lehre (unter Einbeziehung des Messias Jesus Christus) durch Formung und Gestaltung der religiösen Zeichenwelt in einem Modus zu explizieren, dass sie im hellenistischen Verstehenshorizont gegenüber anderen Religionen (insbesondere den Mysterienkulten) verstanden und konkurrenzfähig wird.[450]

---

[448] Allerdings mit der wichtigen Einschränkung, dass die Identifikation von Sophia und Logos bereits im griechischen Alten Testament (Septuaginta), und zwar in der in das 1. vorchristliche Jahrhundert zu datierenden „Sapientia Salomonis“ vorgenommen wurde.

[449] Vgl. 2 Kor 13,13; Mt 28,19.

[450] Vgl. Gerd Theißen, Die Religion der ersten Christen, a.a.O., 83 – 87; Karl-Heinz Ohlig, Ein Gott in drei Personen?, a.a.O., 124, 125.

6. VON DER SUBSTANTIIERUNG ZUR PERSONIFIZIERUNG DER TRINITÄT - CHRISTLICHES PROPRIUM

Das erste sich auf ontologischer Grundlage aufbauende trinitarische Denksystem schuf Aristoteles. Er reflektierte den Gottesbegriff mit Hilfe des Seinsbegriffes und schuf damit eine Onto-Theologie.[451] Durch die vorgenommene Dislozierung der platonischen Ideen[452] von der Transzendenz in die Immanenz machte er diese zu produktiven und gestaltenden Kräften in den Einzelsubstanzen der immanenten Welt (dynameis). Während Gott der erste unbewegte Beweger blieb, erhielten die Ideen die dynameis. Gott als erster unbewegter Beweger wurde zugleich zum *reinen Denken* (noesis noeseos)[453]. Damit ist die Gottheit die reine Form, die sich selber denkt, und ihre Ideen sind jene Formkräfte, welche den Stoff (die hyle) formen (sogenannter Hylemorphismus). Der aristotelische Gottesbegriff wird auf diese Weise zur Hypostase eines trinitarischen Begriffsbündels, und zwar dadurch, dass er in den Gottesbegriff die Potenzen des *Finalen* an sich, des *Formalen* an sich und des *Aktualen* an sich legt.[454] Aristoteles differenzierte die Gottheit in mehrere Seinsweisen (ousiai), wodurch die sich konkretisierende Wirklichkeit in die Einzelsubstanzen verlegt wurde. Über den Weg der *Stoa*, in welcher der Begriff hypostasis zu einem philosophischen Modewort geworden war, und schließlich über die Schule der *Peripathetiker* erhielt der hypostasis-Begriff letztlich die begriffliche Bedeutung von Substanz als Realität in der Vielheit der Einzeldinge.[455] So gesehen wurden durch Aristoteles die Voraussetzungen und ersten Bedingungen für ein trinitarisches Denken Gottes in substanzieller Hinsicht geschaffen. Unter Mitberücksichtigung der Dreiheit der Grundprinzipien, welche in der Immanenz wirken, nämlich *Finalität*, *Formalität* und *Potentialität,* ist bei Aristoteles unschwer eine Vorprägung und eine Vorform des Urbild-Abbild-Schemas und der eikon-Metapher erkennbar. Er expliziert auf ontologischer Basis das erste wirkmächtige triadi-

---

[451] Vgl. Friedo Ricken, Philosophie der Antike, Stuttgart [3]2000, 167.

[452] Vgl. Platon, Nomoi, übersetzt und kommentiert von K. Schöpsdau, Göttingen 1994, IV, 716 a. Für Platon waren Anfang, Mitte und Ende aller Dinge drei göttliche Eigenschaften.

[453] Vgl. Aristoteles, Metaphysik (Met.) XI (Kappa), 1074 b, 33 f.

[454] Es muss allerdings streng beachtet werden, dass Aristoteles den Begriff Hypostase noch nicht ontologisch, sondern im Sinne eines Sich-Absetzens verwendet (im wörtlichen Sinne).

[455] Vgl. Peter Gerlitz, Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, a.a.O., 181.

sche System.[456] Aristoteles‘ Metaphysik erreichte bereits einen hochdifferenzierten Gottesbegriff, aufbauend auf dem sogenannten *unbewegten ersten Beweger* (proton kinoun akineton)[457], der als höchstes Prinzip und reine Wirklichkeit (energeia/actus purus) gilt, ohne selbst von weiteren dynameis/potentiae begrenzt zu sein. Gott ist reines Denken (noesis noeseios), woraus folgt, dass Denken und Gedachtes koinzidieren.[458] Die aus der nachgängigen christlichen Perspektive im aristotelischen Gottesbegriff diagnostizierten Defizienzen[459] – der proton kinoum akineton ist weder Weltschöpfer und Demiurg noch persönlich ansprechbarer Gott – erklären sich aus dem griechisch-römischen religiösen Verstehenshorizont, in welchem gerade diese Trennung von religiöser Sphäre und Moral weitgehende religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit ermöglichte. Mittels dieses Schemas werden später Augustinus und die Neuplatoniker das anthropologische Dreierschema in die Transzendenz projizieren.[460]

Näherhin wird Augustinus die anthropologische Trias des Neuplatonismus aus nous, logos und psyche in das im Christentum wirkmächtige Schema von memoria, intelligentia und voluntas überführen, welches als Spiegelung der göttlichen Trinität im Menschen gilt.[461] Es ist dies der Versuch, in den Geschöpfen eine analogia trinitatis aufzuzeigen. Die Dreiheit in Gott entspricht den drei Seelenvermögen des Menschen, denen wiederum die drei Zeitdimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugeordnet sind.

Der Entfaltungsweg der trinitarischen Lehre verläuft insgesamt über die „Stationen“ Einheit, Entfaltung, Einheit durch homousie (= Substantiierung), Personifizierung und Psychologisierung. Gerade die Substanzlehre wurde für die werdende christliche Kirche außerordentlich wirkmächtig. Im Kern bedeutet dies, dass Gott in drei Hypostasen subsistiert, die aus diesem höchsten Wesen fließen, ohne es zu mindern. Gott ist sohin wirklich (realisiert sich) ausschließlich in drei bestimmten Seinsweisen.[462]

---

[456] Vgl. Emerich Coreth, Gott im philosophischen Denken, Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 2001, 53 – 54; Peter Gerlitz, Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, a.a.O., 181 – 182..

[457] Vgl. Aristoteles, Metaphysik (Met.) XII (Lamda), 1073 a, 27.

[458] Ebd., 1074 b, 33 f.

[459] Vgl. Emerich Coreth, Gott im philosophischen Denken, a.a.O., 54.

[460] Ebd., 57 ff., 65 ff., 87 ff.; Peter Gerlitz, Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, a.a.O., 181.

[461] Vgl. Aurelius Augustinus, De trinitate V, a.a.O., 2, 3; Emerich Coreth, Gott im philosophischen Denken, a.a.O., 87.

[462] Vgl. Peter Gerlitz, Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, a.a.O., 18

Bei Augustinus ist sein Ausgehen aus dem *einen* Gott (Deus unus) entscheidend. Er unternimmt den Versuch, in seinem von 399 – 419, also in einem sehr langen Zeitraum, entstandenden Werk „De trinitate“ eine Kongruenz zwischen der auf den Deus unus bezogenen Soteriologie und dem bereits seit 381 festgelegten triadischen Gottesbegriff zu explizieren. Dieser eigentlich von Anfang an untaugliche Versuch musste denn auch scheitern, wie sich bei der Bestimmung des Heiligen Geistes als vinculum (amoris/concordiae), also als eine Funktion, die Relation genannt wird, und bei der Hinzufügung des „filioque“ ins Symbolon zeigt.[463]

Die *Personifizierung* nimmt ihren Anfang mit der Hypostasenlehre des Neuplatonismus. Das zu lösende Problem sowohl für Tertullian als auch für Augustinus besteht darin, dass der streng monotheistische Deus unus nicht zugleich Vater und Sohn sein kann. Der erste Ausgang aus dieser Aporie wurde in der Übernahme und dem gleichzeitigen Umbau des gnostischen Emanationsmodells gefunden. Man reduzierte die Vielzahl der Emanationen auf zwei. Tertullian – im Gegensatz zu dem „Lateiner“ Augustinus – entfaltete die Trias geradlinig aus Gott-Vater über den Logos zum Geist. Im Kern wurde damit die bis heute nicht gelöste und von Rom weit unterschätzte tiefgehende Ost-West-Kontroverse um die spätere lateinische Interpolation des „filioque“ zugrunde gelegt.

Das genuine Proprium der christlichen trinitarischen Figuration ist der *personale Gott in drei (personalen) Seinsweisen*.[464] Nach dem Selbstverständnis des Christentums ist die Einheit in der Dreiheit *kein kosmologischer* (gott- *und* weltumfassender), sondern ein *innergöttlicher* Sachverhalt, gründend in der *Geschichte Gottes mit den Menschen*.[465] Sohin ist das Bekenntnis zu einem einzigen Gott in

---

[463] Der Begriff vinculum hatte den weiteren Begriff filioque zur Folge. Filioque ist ein das konstantinopolitanische Symbolon eigenmächtig verändernder Zusatz und als vinculum amoris durchschaubare Dislozierung der heilsökonomischen Wirkung des Gottesgeistes (an sich) unter den gottgefälligen Menschen in die innertrinitarische göttliche Immanenz. Abgesehen davon ist die religiöse Vorstellung eines verbindenden Bandes zwischen Vatergott und Sohn vor- und außerchristlicher Abkünftigkeit, wie sich im ägyptischen Gottesmodell (Mutef-Kâ) zeigt.

[464] Vgl. Walter Kasper, Der Gott Jesu Christi. Gesammelte Schriften, Band 4, Verlag Herder, Freiburg 2008 (Neuausgabe), 363 – 364. Walter Kasper spricht davon, dass dieses Proprium eine differentia specifica übersteigt, es sich um die christliche Ausprägung des Sprechens von Gott handelt und zugleich den Anspruch erhebt, die eschatologisch-endgültige und universale Wahrheit über Gott zu sein. Die im letzten Teil des vorhergehenden Satzes zum Ausdruck gebrachte These Kaspers ist so nicht überzeugend, zumal in klassischer Weise die unabdingbare Differenz zwischen Interpretatment und Interpretandum missachtet wird. Jedenfalls religionswissenschaftlich ist zudem kritisch zu hinterfragen, ob dem endlichen Menschen eine endgültige und absolute Wahrheit über den unendlichen Gott zugänglich ist.

[465] Vgl. R. Mehrlein, Drei, a.a.O., 269 – 310; 280 ff.; 298 – 309.

drei Hypostasen (Seinsweisen/Personen) das unterscheidende Proprium der christlichen Religion, worin sich die christliche Ausprägung des Sprechens von Gott ausdrückt. Das trinitarische Gottesbekenntnis ist sohin der Inbegriff des Christentums als Heils- und Erlösungsreligion, in welcher zugleich die eschatologische Offenbarung Gottes in Jesus Christus im Wirken des Heiligen Geistes auf den Begriff gebracht wird. *Allerdings* lässt sich religionssoziologisch zeigen, dass die große Mehrheit der Christen dennoch überwiegend entweder reine Monotheisten oder Tritheisten sind, obwohl für das Christwerden und das Christsein das trinitarische Bekenntnis die Conditio sine qua non ist.[466]

Eine Ursache dieses Dilemmas scheint darin zu liegen, dass die christliche Überlieferungs- und Dogmengeschichte den trinitarischen Gottesbegriff aus dem matthäischen Taufbefehl des Neuen Testaments ableitet, der aber keine Basis zur Explikation sein kann, weil eben die Trinitas ein Reflexionsprodukt aus dem Urgestein des antik-hellenistischen Verständnishorizontes ist. Diese Ausblendung des genetischen Entstehungsprozesses verführte zugleich zu der wirkungsgeschichtlich schwerwiegenden Identifizierung des historisch-kontingenten Interpretaments mit dem eigentlichen Interpretandum.

[466] Vgl. Karl Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendentaler Urgrund der Heilsgeschichte, in: MySal (= Mysterium salutis) II, 319.

7. GRIECHISCH-PHILOSOPHISCHE UND VOR-/AUSSERCHRISTLICHE DENKFIGURATIONEN ALS BAUSTEINE IN DER TRANSFORMATION DES BINITARISCHEN ZUM TRINITARISCHEN GOTTES-MODELL

7.1 ABKÜNFTIGKEIT DER VORSTELLUNG EINES *WEIBLICHEN* HEILIGEN GEISTES (PNEUMA 'AGION/RUAH) VON DER ORIENTALISCHEN MUTTERGÖTTIN – MATER DEUM MAGNA

Das Frühchristentum und dessen sich entwickelnde Gottes-Lehre waren noch überwiegend durch einen Binitarismus bestimmt. Mit anderen Worten, die frühchristliche Theologie war noch eine nicht-trinitarische. Das Pneuma war eine Wesensbestimmung Gottes, aber keine Hypostase. Es wurde vielmehr die Denkfigur des präexistenten Christus als Pneuma gesehen. So vertraten Ignatius von Antiochien und Justin der Märtyrer noch eine binitarische Gotteslehre.[467]

Parallel dazu und später ist die Tendenz auszumachen, unter Einschluss des Geistes eine Trinität anzunehmen, welche es erst seit dem Pfingstereignis geben kann. In Summe lässt sich sagen, dass sich noch längere Zeit ein binitarischer Gottesbegriff erhalten konnte, der eindeutig monarchianisch bestimmt war und noch keineswegs eine klare Abgrenzung zwischen Inspiration und Inkarnation vorgenommen hatte. Das eine präexistente Wesen neben dem Vater wurde einfach Heiliger Geist (Spiritus sanctus) genannt. Unter Spiritus sanctus wurde Christus selbst, welcher von Gott dem Vater ausging und als Erlöser kam, verstanden. Der Heilige Geist ist ganz einfach ein Bestandteil des Sohnes, eine Auffassung, die sich jedenfalls bis Lactanz[468] verfolgen lässt. Dieser *nach-*

---

[467] Vgl. Justin, Apologie I, 13, 3; Ignatius von Antiochien, Brief an die Magnesier, XV. Für Iustin ist Jesus inkarnierter Logos und die Weisheit Gottes in einem. Daneben schlägt immer wieder die Tendenz zur Annahme einer gestuften und subordinatianisch strukturierten Gottheit gemäß der platonisch-hellenistischen Vorstellung durch (Annahme einer höchsten Ur-Einheit mit emanierenden Hypostasen als Folge des antiken Theos-Begriffes (ohne Artikel) mit seinem kaum begrenzten Bedeutungsfeld). Vgl. hiezu: Gisbert Greshake, Der dreieine Gott, a.a.O., 63.

[468] Vgl. Lactanz (Lucius Caecilius Firmianus Lactantius, † 325 n. Chr.), Divinae Institutiones II, a.a.O., 8, 7; 37, 4, 1, Nr. 77. Der „christliche Cicero" Lactanz und Schüler des Arnobius, konzipierte im Buch 2 seiner Institutiones („De origine erroris") ein Logos-Modell, das ganz im Zeichen seiner *Engellehre* steht, indem er von der Zeugung eines Sohnes durch Gott aus der Quelle seiner Ewigkeit spricht. Dieser Sohn sei von allen Engeln der einzige, der Gott benannt worden sei. Schon Platon habe sich über den ersten und zweiten Gott ausgesprochen. Gott (Gottvater) wird als Pater familias des römischen Rechtes begriffen und die Inkarnation dem Logos zugerechnet (wie die Apologeten). Allerdings: Bei Lactanz ist die aus Gott hervorgehende zweite Hypostase (zugleich) der zweite Geist. (= böses Wesen/Teufel). Letzteres ist vermutlich das „denkerische Produkt" seines längeren „Studienaufenthaltes" bei gnostischen Christen (und möglicherweise auch bei Montanisten) in Kleinasien.

pfingstliche Geist bewirkte zwar eine prinzipielle triadische Anschauung, allerdings mit noch keiner vollständigen Trinität. Lactanz und Tertullian, welche die Relation zwischen Logos – Sohn und Vater in den Bildern von Quelle und Bach sowie von Sonne und Strahl beschrieben, ist allerdings für eine dritte Hypostase, den Geist, kein Raum. Denn bei ihnen stehen beide Begriffsinhalte von Spiritus und Logos für Christus. Der strenge Monarchianismus des Lactanz musste daher auch die Inferiorität des Sohnes gegenüber dem Vater implizieren. Allerdings: Diese binitarischen Theologumena beziehen sich nur auf den *irdischen* Jesus. Bis zur Auferstehung ist der Geist im Logos enthalten.

Nach der Auferstehung geht das Pneuma aus dem Logos als dritter Name der Göttlichkeit hervor und wird dadurch zur dritten Hypostase. Die Trias fängt sohin erst bei der Auferstehung Jesu an.[469] Die Trinität beginnt sohin bei Justin ab Pfingsten, bei Tertullian ab der Auferweckung. In diesem reflexiven Bemühen entstand das Theologumenon, dass in eschatologischer Perspektive, im sogenannten Eschaton, Logos und Pneuma in Gott wiederaufgehen, zumal Gott ja Geist ist.[470] Dieses Beharren und Festhalten an einem (zumindest immanenten) Binitarismus kann aus religionsgeschichtlicher Perspektive mit Grund darauf zurückgeführt werden, dass die (erst) ab dem 6. vorchristlichen Jahrhundert auftretenden orientalischen Triaden auf einer älteren Schicht von vorgängigen Zweiheiten aufruhen.[471] Das Hauptmotiv für diese Differenzierung zwischen der Zeit vor und nach der Auferstehung ist in dem apologetischen Abwehrkampf gegen den sogenannten *Doketismus,* welcher dem Logos-Sohn nur eine scheinbare Inkarnation zugestehen wollte, zu suchen. Dies implizierte zugleich die Argumentationsfigur, dass das Pneuma Gott selbst und bei der Geburt durch Maria auf Christus übergegangen sei.[472] Auf diese Weise war der inkarnierte Jesus Christus nunmehr Pneuma und Logos zugleich. Der Geist als Heiliger Geist kommt als dritte Hypostase erst *nach* der Auferstehung ins Spiel. Vollkommen und vollständig wird dieser dritte Grad der Göttlichkeit allerdings erst mit dem Pfingstereignis, indem erst der Erhöhte das trinitarische Modell perfektioniert.[473]

---

[469] Vgl. Tertullian, Adversus Praxean, a.a.O., XII, XIV, XV; Tertullian Adversus Marcionem, a.a.O., III, 6; Tertullian, De praescriptione haereticorum, a.a.O., XX.

[470] Vgl. Peter Gerlitz, Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, a.a.O., 14 – 17.

[471] Ebd., 15 (Anm. 4).

[472] Vgl. Tertullian Adversus Marcionem, a.a.O., V, 15.

[473] Vgl. Tertullian, Adversus Praxean, a.a.O., II; VIII. Es darf mit Grund vermutet werden, dass diese tertullianischen Gedankengänge apologetische Denkprodukte seiner montanistischen Grundüberzeu-

Es ergibt sich sohin das religionsgeschichtliche Phänomen, dass im frühchristlichen Glauben und dessen theologischer Reflexion noch keineswegs der denkerische Raster für die später dogmatisierte Trinitätslehre gegeben war.[474] Es kann daher mit Grund die These angenommen werden, dass die Ausformung und letztlich dogmatische Festlegung der christlichen Gotteslehre als trinitarisches Hypostasenmodell historisch-kontingent ist. Letztlich bedeutet dies, dass die Konzilien von 325 und 381 nicht das Interpretandum, sondern das Interpretament dogmatisierten.

7.2 Herkunft weiterer Bausteine des Trinitätsgebäudes aus den Religionen und Kulturen Vorderasiens und des griechisch-römischen Bereichs

Bereits aus Hesiods Theogonie ergibt sich eine ganze Vielzahl an griechischen göttlichen Triaden, sodass das trinitarische Reflektieren geradezu ein integrierender Bestandteil der griechischen Mythologie wurde. Im hellenistischen Mysteriengott *Hermes Trismegistos* wird das Modell eines trinitarischen Gottes greifbar.

In der *griechischen Mythologie* sind die Göttertriaden überwiegend nach spezifischen Funktionen und Aufgaben vermittelt. Demgegenüber handelt es sich bei den Göttertriaden in Ägypten, Mesopotamien, Syrien und Kleinasien fast ausnahmslos um genealogische Familientrinitäten. In ihr bilden Vater, Mutter und Sohn eine Einheit.[475] So zeugt in der ägyptischen Religion Osiris mit Isis den zweiten männlichen Gott, sodass der Sohn dem Vater gleich ist und daraus die Basis für die Unsterblichkeits- und Auferstehungstheologie gebildet werden konnte. Das Osiris-Isis-/Hathor-Horus-Modell konnte als der Grundmythos der ägyptischen Religion gelten.[476]

In den orientalischen familiären Dreifaltigkeiten sind allerdings nur die beiden männlichen Gottheiten Vater und Sohn von wirklicher Bedeutung. Während sie Geburt, Tod und Auferstehung verkörpern und damit das Zentrum der ägypti-

---

gung sind. Skurrilerweise könnte man sagen, dass ausgerechnet der anathematisierte Glaube des Montanisten Tertullian zu einem trinitarisch-hypostatischen Denken führte.

[474] Vgl. Peter Gerlitz, Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, a.a.O., 13, 14.

[475] Vgl. Manfred Görg, Mythos, Glaube und Geschichte, a.a.O., 73, 82, 85 – 86.

[476] Vgl. Detlef Nielsen, Der dreieinige Gott in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, København, 1922, 69 ff.

schen Religion, wird die Funktion der Isis auf die Mutterschaft über den Gottessohn reduziert – analog dem sich später entwickelnden christlichen Muttergottes-Theologumenon (Marienverehrung).[477] Inwieweit diese untergeordnete und reduzierte Stellung der Isis als Mutter des Horus auch auf die prinzipielle Sklavenstellung der orientalischen Frau zurückzuführen ist, kann gegenwärtig dahingestellt bleiben. Isis (Hathor) als Mutter des Gottessohnes Horus nimmt in der Trias jedenfalls eine untergeordnete Stellung ein, wie es dem patriarchalischen System entspricht. In den orientalischen familiären Göttertriaden zeigt sich das weitere religionsgeschichtliche Phänomen, dass der Gottvater (wie Osiris) zugunsten des gezeugten Sohnes immer mehr an Selbständigkeit einbüßt.[478]

Dies hängt mit dem Mythos des leidenden, sterbenden und wiederauferstehenden Gottessohnes zusammen. Es wird noch zu zeigen sein, dass ganz speziell die *Mysterienmythen* diesem Mythentypos[479] zuzurechnen sind. So wie Osiris in Ägypten, so sterben auch Tammuz, Attis und Adonis im jugendlichen Alter, um jährlich von neuem wiederaufzuerstehen. Der *ägyptische Mythos* enthält in einem die religiöse Vorstellung von der Inkarnation des Osiris im Pharao (König), sodass der himmlische mit dem irdischen Gottessohn identisch ist. Dies implizierte bereits das Theologumenon, dass die jeweils konkrete Person des Pharao *dyophysitisch* in dem Sinne ist, dass er in sich die göttliche und die menschliche Natur vereint und dadurch Vermittler zwischen den Göttern und den Menschen sein kann.[480] Diese Weiterentwicklung der ägyptischen Gotteslehre war insofern wirkmächtig, als dadurch der einzelne Gläubige einen sichtbaren Zugang zu dem transzendent-unsichtbaren Gott erhielt. Der ägyptische Pharao bringt anlässlich seiner Inthronisation die Inkarnation des Schöpfergottes in dessen Hypostase als Gottessohn zum Ausdruck.[481] Es wird von der Identität zwischen König und Gott (zwischen Pharao und Osiris) ausgegangen, wobei diese Identität durch die Schöpfungskraft des Ka bewirkt wird. In der politisch-religiösen Kultur und deren Ritualen (im Mittleren und Neuen Reich) vereinigen

---

[477] Die ikonographischen Parallelen zwischen Maria/Jesus (Madonna mit dem Kind) und dem Horus-Kind auf dem Schoß der Muttergöttin Isis sind erstaunlich, beachtenswert und nicht nur assoziativ.

[478] Vgl. Manfred Görg, Mythos, Glaube und Geschichte, a.a.O., 108, 110; Detlef Nielsen, Der dreieinige Gott in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, a.a.O., 299.

[479] Vgl Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 63 ff.; Karl Kerényi, Das Urkind, a.a.O., , 116, 118, 129 ff.

[480] Vgl. James George Frazer, The Golden Bough, London 1922, IV, 1, 31 ff. Frazer nimmt eine Inkarnation des Adonis im König an, weil die phönizischen Könige auf Zypern den Göttertitel „Adonis“ tragen. Detlef Nielsen, Der dreieinige Gott in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, a.a.O., 297 ff. Nielsen trägt darin die These vor, dass der ägyptische Pharao als Osirissohn sogar mehr vergöttlicht werde als Osiris selbst.

[481] Vgl. Mircea Eliade, Geschichte der religiösen Ideen, a.a.O., 250 – 254; Franz Cumont, Die orientalischen Religionen, a.a.O., 248 ff.

sich sohin Vater und Sohn auf mystische Weise, wobei sich dem Pharao der Gott-Vater in der die Vereinigung von Gott und Pharao bewirkenden Hypostase offenbart, nämlich als *Ka-Mutef*, näherhin als „Stier seiner Mutter", in welcher Seinsweise der Gott-Vater den wesensgleichen Sohn gezeugt hat.[482]

Das ägyptische göttliche Zeugungsmysterium (Zeugungsmythos): Gott und König vereinigen sich und kommen als Ka-Mutef zur Königin, die zugleich präsumtiv-ausersehene Göttinmutter (Gottesmutter) ist, um die *neue* Inkarnation des Vatergottes zu zeugen. Das neu- und wiedergeborene Kind ist der Horus, welcher bei der Besteigung des Thrones seines Vaters den Horus-Titel annehmen wird. Bemerkens- und beachtenswert ist in diesem Kontext die Abweichung von der sonst im Orient üblichen Familientriade, zumal gegenständlich die Muttergöttin außerhalb des trinitarischen Modells steht.[483] Mit anderen Worten, es wird die Weiterentwicklung der Osiris-Isis-Horus-Triade ersichtlich, die sich zusätzlich darin zeigt, dass der Schöpfergott (Osiris) und der Pharao durch den sich in der königlichen Ahnenreihe manifestierenden Ka miteinander verbunden werden. Zu beachten ist *allerdings*, dass jeder einzelne konkrete Pharao als Inkarnation nur eine *jeweilige* Offenbarungsform (Hypostase) darstellt, die unbedingt an die ganze Dynastie gebunden ist.[484] Es ist daher einerseits eine differentia specifica gegenüber dem gefestigten christlichen Trinitätsmodell gegeben, nämlich die einmalige und unwiederholbare Offenbarungsform des inkarnierten Logos als Gottessohn. Andererseits ist die große Ähnlichkeit im denkerischen Ansatz und dem implizierten Grundmodell nicht zu übersehen, nämlich drei ewige Hypostasen, die *ein* göttliches Wesen sind. Dieses eine göttliche Wesen subsistiert in Gott dem Vater, im König (im Sohn) sowie im Ka, dem schöpferischen Bindeglied zwischen Vater und Sohn, wobei dieses Ka aufgrund seiner Schöpferkraft in einem das Bindeglied zwischen Gott und dem Volke ist.[485]

Es kann also gezeigt werden, dass die christliche trinitarische Gotteslehre einerseits auf wichtigen Bauelementen des vor- und außerchristlichen Kultur- und Religionsbereiches beruht und andererseits eben gerade deswegen auf einen

---

[482] Vgl. Helmuth Jacobsohn, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie des Alten Ägypten, in: Ägyptische Forschungen, hg. von A. Scharff, 1939, 49 ff.; 179.

[483] Vgl. Peter Gerlitz, Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, a.a.O., 26 - 27. Gerlitz erklärt in diesem Kontext die in der ägyptischen Religion nicht thematisierte und erörterte Jungfrauengeburt damit, dass für eine Muttergöttin als (vierte) Hypostase kein Platz mehr ist (und nicht mit dem eigentlich auf der Hand liegenden Argument, dass sich im ägyptischen Trinitätsmodell die Inkarnation *sukzessive* erneuert (wiederholt) im jeweils neuen König).

[484] Ebd., 27. Gerlitz weist zusätzlich darauf hin, dass die 14 im Matthäus-Evangelium genannten Ahnen Jesu *keine* göttliche Verehrung genießen, weil in diesen eben kein Ka inkarniert ist.

[485] Vgl. Detlef Nielsen, Der dreieinige Gott in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, a.a.O., 297 ff.

religiös und kulturell vorbereiteten Denkhorizont traf. Insbesondere der Glaube an die barmherzige Mutter-Göttin und Göttermutter (Mater Deum Magna) war in allen orientalischen Religionen fest verankert. Dies zeigt sich insbesondere in Bezug auf die Pneumatologie.[486]

Der aramäisch-hebräisch-semitische Ausdruck für Geist ist ruah, und zwar weiblich. Das nichtkanonisierten Hebräer Evangelium sieht tatsächlich in Christus den erstgeborenen Sohn des mütterlichen Geistes. Auch wird dort der Heilige Geist mit einer gewaltigen Kraft im Himmel identifiziert und Maria als Inkarnation dieser himmlischen Potenz verstanden.[487] Mit anderen Worten, der bisherige Mangel eines weiblichen Prinzips innerhalb der göttlichen Trias konnte durch die göttliche Mutter als Pneuma behoben werden. Dies erwies sich auch als unbezahlbarer Vorteil in der Verbreitung des christlichen Glaubens, zumal im ganzen bekannten vorderorientalischen Raum der muttergötterne Kult weitverbreitet war. Es konnte also zu einer Verschmelzung der Muttergöttinnen Kybele, Artemis, Ištar und anderer Muttergottheiten mit dem Pneuma ‘agion kommen, weil die noch kontroversen Theologien des jungen Christentums ohne Muttergöttin auskommen mussten, dafür aber als dritte Hypostase den Heiligen Geist vorwiesen konnten, welcher in den verschiedenen Religionen keine eigene Seinsweise darstellte.

In der ägyptischen Religion konnte deren Theologie vom Ka (mutef-ka) besonders leicht mit der christlichen Lehre vom Heiligen Geist identifiziert werden. Dieses ägyptische Ka war zwar in geschlechtlicher Hinsicht zunächst ein Neutrum wurde aber im Zuge weiterer dogmatischer Reflexionen ebenfalls zu einer Muttergöttin (besser: Sie oder es trat an die Stelle einer Muttergöttin).[488] In der Gnosis kam es zu einer Identifizierung von Pneuma und Mater, sodass in religiösen Bewegungen im Umfeld der Gnosis der Heilige Geist zur ersten Frau und zur Mutter alles Lebendigen werden konnte.[489] Von diesem weiblichen Geist inspiriert wird dann jenes Licht erzeugt, das Christus genannt wird. In Summe kann gesagt werden, dass das Pneuma ‘agion sowie die Mater der Gnosis die vergeistigende Transformation der alten orientalisch-hellenistischen Muttergöttin darstellen. In mehreren gnostischen Systemen wird der Muttergöttin der

---

[486] Vgl. Manfred Görg, Mythos, Glaube und Geschichte, a.a.O., 110, 111.

[487] Vgl. P. Vielhauer, in: Hennecke/Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, Band 1, Tübingen 1959, 108 ff.

[488] Vgl. Christoph Elsas, Trinität (Konstitutive Elemente für Trinität auf dem Boden ägyptischer Religion), in: HrwG, Band V, 2001, 268 – 269; Helmuth Jacobsohn, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie des Alten Ägypten, 49 ff.; Franz Cumont, Die orientalischen Religionen, a.a.O., 81 ff.

[489] Vgl. Kurt Rudolph, Die Gnosis, a.a.O., 66, 90 – 91; Christoph Markschieß, Gnosis, a.a.O., 95 – 98.

Name „Pneuma ’agion“ gegeben, woraus auf eine Identifizierung oder zumindest Engberührung zwischen Muttergöttin und femininer Geistauffassung geschlossen werden kann. Daraus konnte im gnostischen Christentum unschwer der Schluss gezogen werden, Christus habe das pneumatische Wesen seiner *Mutter,* dem Geist zu verdanken, während sein materieller Leib das Werk des (bösen) Demiurgen sei.[490]

Dies bringt bereits den engen *Zusammenhang zwischen Pneuma und Maria* in Sichtweite. Dieser Zusammenhang wurde eine wichtige Voraussetzung und Bedingung für das wirkmächtige christliche Theologumenon von der Mutter Gottes Maria. Denn die gnostischen Anschauungen über Muttergottheiten sowie der gnostische Begriff Pneuma parthenikon waren unschwer auf die leibliche Mutter des Jesus von Nazareth zu übertragen.[491]

Der einstweilige Befund ergibt, dass die Maria der Evangelien (auch) die religiöse Funktion der alten orientalischen Göttermütter übernahm.[492] Dieses religionsgeschichtliche Phänomen erscheint bestätigt durch die außerordentliche Stellung der Maria im lateinischen (römisch-katholischen) und byzantinischen Raum. Zugleich ergibt sich aus der wichtigen religiösen Funktion des Madonnenkults nicht nur im Christentum, sondern auch in einer Vielzahl vorchristlicher und außerchristlicher Religionen die Legitimation, hinsichtlich der Göttermutter von einem religiösen Universale zu sprechen. In der Zeitepoche und in dem Raum, kurzum in der hellenistischen Welt, in welcher das Christentum entstand und sich entwickelte, waren die Kulte der Mysterien der großen Göttinnen Kybele, Demeter und Isis weitverbreitet und konnten zu einem das Leben bestimmenden Faktor werden. Es ist daher in der Natur der Sache liegend, dass zum Zwecke weiterer Missionserfolge Surrogate im Modus von Nachkonstruktionen in das junge Christentum eingebaut werden mussten. Diese Rolle und diese Funktion konnte geradezu ideal die leibliche Mutter des Jesus von Nazareth, Maria von Nazareth, übernehmen. Aus dieser Perspektive war die erste Stufe in ihrem Aufstieg zur faktischen weiblichen Gottheit im Christentum die Dogmatisierung ihres Seins als *Gottesmutter* auf den beiden ökumenischen Konzilien von 431 und 451.[493]

---

[490] Vgl. Wilhelm Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, a.a.O., 77 – 93. Hippolyt von Rom, Refutatio omnium haeresium, V, 6, 5.

[491] Vgl. Origenes, Contra Celsum, VI, 31; Irenäus von Lyon, Adversus haereses, I, 29,1; Wilhelm Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, a.a.O., 168.

[492] Vgl. Manfred Görg, Mythos, Glaube und Geschichte, a.a.O., 110, 111.

[493] Vgl. DH, a.a.O., 250 – 264, 300 – 306. Diese lateinische Mariologie mit ihren Höhepunkten der 1854 und 1950 verkündeten Dogmen hat inhaltlich erstaunliche Parallelen mit der Theologie des Alexandriners Arius hinsichtlich des Seins-Status des Jesus von Nazareth: Nach Arius ist der Sohn

Im Kontext der Entwicklung der Binität zur Trinität kann aufgezeigt werden, dass die Mariologie der Christologie zugeordnet ist. Die christliche Mariologie lässt sich aus einer außerchristlich-religionsgeschichtlichen Perspektive in Summe auf zwei Hauptquellen zurückführen, nämlich auf das weibliche Pneuma ’agion einerseits und auf das Göttin und ihr Heros-Modell andererseits. Die religiöse Vorstellung von und der Glaube an eine nahe und barmherzige Muttergöttin war im gesamten Vorderen Orient in Theologie und Volksfrömmigkeit weit verbreitet und im Genesezeitraum des Christentums im Kollektivbewusstsein noch tief verankert. Es lag daher nahe, dass die aus Zentralanatolien und aus dem Priesterstaat Pessinus stammende und seit 204 v. Chr. nach ihrer Rezeption in Rom kultisch verehrte Mater Deum Magna Kybele und ihre Hypostasen Artemis, Isis und andere mit dem weiblichen Pneuma ’agion gleichgesetzt werden konnte und wurde. Dabei war ausschlaggebend, dass das junge Christentum, welches zunächst noch ohne Muttergöttin – die Mariologie und der Madonnenkult setzen erst später ein – auskommen musste, dafür aber in ihrer trinitarischen Gotteslehre eine weibliche Hypostase vorweisen konnte. Es gibt also ein intensives Zusammenspiel von Christologie und Mariologie mit erheblichen, beinahe dialektischen Gegenseitigkeiten und mit Auswirkungungen in der trinitären Ausgestaltung der Gotteslehre.[494] Bemerkenswert ist das heute beinahe vergessene Modell einer sogenannten *pneumatischen Geburt des Christus*, indem eine Hypostase (in Gestalt einer Taube) den Logos aus dem Himmel herabträgt, welcher sich dann auf den menschlichen Jesus niederlässt. In der Taufe würde also ein pneumatischer Zeugungsvorgang im Himmel zum Ausdruck kommen. Eine Zeugung des Logos durch Gott und den weiblichen Geist ist angedeutet. In dieser Ausdeutung von Mk 1,10 (Mt 3,16; Lk 3,22) würde der weibliche Geist in Gestalt einer Taube (weiblicher Hypostase) den Logos aus dem Himmel „bringen“ und mit dem – vorgängig noch ausschließlich menschlichen – Jesus von Nazareth vereinen.[495]

---

zwar *vor* allen anderen Geschöpfen geschaffen, wobei seine Präexistenz vor allen anderen Geschöpfen jener des Vaters vor dem Sohne entspricht. Diese arianische Präexistenz des Sohnes bezieht sich nur auf die übrigen Geschöpfe. Die Geschöpflichkeit des Sohnes bleibt bestehen und hat einen Anfang. (Es gab eine Zeit, als der Sohn nicht existierte.) Als Instrument des Vaters ist der Logos/Sohn Schöpfungsmittler und Erlöser. Nach Arius ist die Vater-Sohn-/Logos-Relation eine seinesmäßige Subordination. Bei allen Unterschieden haben die lateinischen lehramtlichen Aussagen über die Relation der Gottesmutter zu ihrem Gottessohn prinzipiell dieselbe Denkstruktur. Vgl. hiezu: DH, A.A.O., 3900 – 3904, 2800 – 2804; Karl Heinz Menke, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2008, 226 – 227.

494 Vgl. Peter Gerlitz, Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, a.a.O., 132; Epiphanius, Haeres., 30, 2, 14, 16; Irenäus, Adversus Haereses, I, 21,3; 22.

495 Vgl. Peter Gerlitz, Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, a.a.O., 132.

8. RESÜMEE

Die vielfältigen triadischen Denkmodelle in der orientalischen und europäischen Religionsgeschichte erweisen sich zunächst als formelle und strukturelle Ähnlichkeiten mit der christlich konzipierten Trinitätslehre. Dies bedeutet keineswegs ätiologisch-genetische Abhängigkeit. Es gibt aber eine Vielzahl von Ähnlichkeiten in gradueller Abstufung.

Von Relevanz ist dabei die jeweilige Erhebung und Befundung der diesbezüglichen Sachverhalte im Hinblick darauf, ob ein substanzielles Interpretandum und/oder dem jeweils kontingent-historischen Verständnishorizont angemessenes (und mittlerweile allenfalls nicht mehr verstehbares) Interpretament, deren es mehrere geben kann, vorliegt.[496] Es gibt aufweisbare Parallelen und Korrelationen zwischen Religionsgeschichte und der christlichen Dogmen- und Theologiegeschichte. Die vorderasiatischen Triaden, vorab die Familientriaden, hatten eine erhebliche Ingerenz auf die Ausbildung von Form und Struktur des christlichen Trinitätstheorems, zumal sie in nahezu allen Kulturkreisen und Religionen des Vorderen Orients existierten. In einzelnen Aspekten ist über die formale und strukturelle Einwirkung hinaus eine partiell-inhaltiche Einflussnahme auf die Genese und die Relationen der Hypostasen zueinander erkennbar: So wurde in der Epoche des Übergangs vom Mittleren zum Neuen Reich in Ägypten erstmalig ein Deutungsmodell über das Verhältnis von Gottheit, Menschheit und dem beide verbindenden Element Kâ entwickelt, näherhin im Kontext der Formulierung und Tradierung der Lehre von Kâ und von der Inkarnation des Schöpfergottes im König sowie im Zusamenhang mit der Substanzlehre.[497] Parallelen sind in der mesopotamisch-babylonischen Theologie anzutreffen, wo im Modus kosmologischer Reflexion die Funktion des Götterboten (Gibil) als Band zwischen Göttern und Menschen derjenigen des Parakleten (Heiligen Geist) vergleichbar ist.[498]

---

[496] Vgl. Ingolf U. Dalferth, Jenseits von Mythos und Logos, a.a.O., 88 – 95.

[497] Vgl. Manfred Görg, Mythos, Glaube und Geschichte, a.a.O., 72, 73; 85, 86.

[498] Vgl. Peter Gerlitz, Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, a.a.O., 45, 46. Gerlitz bezieht in seinen ausführlich-tiefgehenden Vergleichsanalysen auch das hinduistische Trimurti-Denken mit ein und folgert, dass die Trimurti in das triadische Denken innerhalb der Religionsgeschichte einzuordnen ist. Er argumentiert, dass das indische trinitarische Denken eine differenzierte Substanzlehre (Ausfaltung der einen Substanz) sei, in welcher es zwar kein personales Verständnis von Gott aber sehr wohl ein soteriologisches gebe, wie im Shiva-Shakti-Kult exemplarisch ersichtlich wird. Trotz zeitlicher Koinzidenz der Genesen der Trikaya-Lehre im Mahayana-

Da die menschliche Gottesvorstellung als einer trinitarischen Einheit mehr oder minder in der ganzen bekannten Religionsgeschichte und überwiegend in allen Religionen der Welt – wenn auch in verschiedenen Formen – anzutreffen ist, sodass die Dreizahl und die Dreifaltigkeit zu einer numinos-inhaltlichen Aussage über das Wesen Gottes an sich wird, kann das Trinitätstheorem als ein religionsphänomenologisches Universale begriffen werden, welches auch das werdende Christentum zutiefst prägte. Es ist daher die These, dass die christliche Trinitätslehre eine absolute Originalität in der Religionsgeschichte darstelle und weder historische noch systematische Verbindungslinien zwischen der christlichen Trinitätslehre und anderen Religionen bestünde, nicht überzeugend.[499] Es sind genauso alle Varianten der theologischen These, wonach die Trinitätslehre das originäre Resultat ausschließlich genuin-theologisch-philosophischer Reflexionen und daher ein Synkretismus zwischen Christentum und vor- und außerchristlichen religiösen Vorstellungen auszuschließen sei, in dieser apodiktischen Exklusivität zu hinterfragen. Solche Thesen bewegen sich im Grenzbereich eines dogmatischen Positivismus, in dessen Methoden eine Differenzierung zwischen Interpretandum und zeitbedingten Interpretamenten a priori nicht vorkommt.

Religionsgeschichtlich kann mit Grund als vorläufiges Resultat festgehalten werden, dass das lehramtliche Trinitätsverständnis aus einem Bündel von religionsgeschichtlichen und theologisch-philosophischen Modellen und Denkfiguren geprägt ist und der jüdisch-neutestamentliche Monotheismus zwar die (monarchianische) Grundlage blieb, aber durch die theologische Notwendigkeit der Deutung des Christusereignisses im Zusammenhalt mit seiner theologisch vertretbaren und angemessenen Integration in den jüdischen monotheistischen Jahwe-Glauben einerseits und durch die kerygmatische Notwendigkeit andererseits ein Umbau in Richtung trinitarisch-göttlicher Struktur vorgenommen wurde. Dieses tradierte theologische Vorstellungs- und Denkmodell ist in erkenntnistheoretischer Hinsicht zu hinterfragen. Die nicht zureichende Explika-

---

Buddhismus und der christlichen Anfänge einer Trinitätsdogmatik sind Kausalkonnexe nicht anzunehmen.

499 Gerhard Ludwig Müller, Katholische Dogmatik, a.a.O., 416 – 419. Diese These Müllers unterstellt in der Art der traditionellen katholischen Lehre bis zum Vatikanum II und in der Art des katholischen Katechismus, dass das Trinitätsdogma im Neuen Testament implizit und vollständig enthalten und in den Dogmen von 325 und 381 nur mehr *nachgängig* analytisch expliziert worden sei. Dies scheint jedoch eine undifferenzierte und letztlich wissenschaftlich unzulässige Rückprojizierung von zeitlich später dogmatisierten Theologumena in die Bibel zu sein. Auf gleicher Argumentationslinie bewegt sich Leo Scheffczyk (der Vorgänger Gerhard Müllers auf dem Lehrstuhl für Dogmatik an der Ludwig Maximilians Universität München) – vgl. hiezu: Leo Scheffczyk, Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik I. Grundlagen des Dogmas. Einführung in die Dogmatik, Aachen [1]1997, 178, insbesondere 258 ff.

tion des trinitarischen Umbaus des jüdischen Monotheismus zeigt sich in der Kirchengeschichte beispielhaft an den theologischen Kontroversen mit dem Arianismus, mit den Pneumatomachen und im 16. Jahrhundert mit den Unitariern. Die jeweils aufgeworfenen Fragen konnten letztlich nie zureichend beantwortet werden. Die Thematisierungen der Probleme und die theologischen Diskussionen wurden durch die Großkirchen jeweils autoritär beendet und die Kritiker als dämonisierte Häretiker der Justiz ausgeliefert.

Die christliche Trinitätslehre – im zeitlich-räumlichen Kontext der griechisch-/römisch-/hellenistischen Transzendenzvorstellungen und der Rituale der Mysterienkulte – ist eine *geschichtliche* (keine absolute) Notwendigkeit und als solche ein nachgängiges Reflexionsprodukt, mittels welchem vorgängig Impliziertes expliziert wird.[500] Durch den Einbau des Heiligen Geistes als dritte Hypostase in den Gottesbegriff, wodurch die traditionelle Mater-Deum-Magna-Vorstellung wiederaufgenommen und restauriert wurde, ist die christliche Gotteslehre gewissermaßen in den (geschichtlich-kontingenten) Urzustand zurückgekehrt.[501]

Aus der geschichtlichen Kontingenz von Interpretamenten folgt die dekodierende Einsicht, dass begriffliche Aussagen über die göttliche Immanenz mit Notwendigkeit nur Begriffsmythologien sein können. In Bezug auf das Interpretandum ergibt sich die ernüchternd/enttäuschende und zugleich demutsvoll/*erhellende* Perspektive, dass Gott (Immanenz Gottes) mittels menschlich-endlicher und geschichtlich-kontingenter Begrifflichkeiten nicht adäquat mit Begriffen in dem Sinne ausgesagt werden kann, welche über die eigene Epoche hinaus Gültigkeit beanspruchen können. Es gilt stets die Differenz zwischen Interpretament und Interpretandum zu beachten, um lehramtliche Dogmatisierungen von Interpretamenten zu vermeiden.

---

[500] Wilfried Härle, Dogmatik, a.a.O., 386.

[501] Vgl. Peter Gerlitz, Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, a.a.O., 269.

IV. MYSTERIENKULTE UND EUCHARISTIE

1. ANNÄHERUNGSVERSUCH

Essen und Trinken (im Sinne von Nahrung zu sich nehmen) sind willentlich gesteuerte natürliche und notwendige Tätigkeiten des Menschen, wodurch er sich am Leben, bei Gesundheit und guter psychischer Befindlichkeit erhält. Gerade durch die lebenserhaltende Funktion sind Essen und Trinken in der überwiegenden Mehrzahl der bekannten Kulturen und Religionen darüber hinaus solche menschlichen Handlungen, welche die ebenfalls lebensnotwendige menschliche Gemeinschaft konstituiert und zum Ausdruck bringt. In dieser Perspektive ist das Essen und Trinken in Gemeinschaft ein symbolischer Handlungszusammenhang, der drei Be-deutungsebenen aufweist:

– Die erste Ebene ist der reale physiologische Vollzug der Nahrungs- und Flüssigkeitsaufnahme,
– die zweite Ebene ist die dem Essen und Trinken zusätzlich beigemessene symbolische Bedeutung und
– die dritte Ebene bildet schließlich das Scharnier und zugleich das Regelsystem, welches die beiden ersten Ebenen verbindet.

Von entscheidender Bedeutung ist die *zweite Ebene* mit ihrem symbolischen Geschehen, welches dem gemeinsamen Essen und Trinken *Wirkungen und Signifikanzen* verleiht, die es als solches und für sich genommen nicht hat, nämlich die zeichenhafte Konstituierung und/oder Rekonstituierung von Gemeinschaft und in religiöser Dimension Inkorporation der Mahlgemeinschaftsteilnehmer in die Heilsgemeinschaft mit Gott. Das Regelsystem auf der dritten Ebene wäre dann gewissermaßen die theologische Begründung, ausgedrückt in geregelten Ritualen.

Gemeinsames Essen/Trinken und Gastfreundschaft gehören eng zusammen und stiften Beziehungen, die bisher nicht bestehende feste Bande zwischen den Beteiligten produzieren. Dieses Miteinander-Essen-und-Trinken, das Anteil-Geben und Anteil-Nehmen an denselben Lebens-Mitteln ist daher nicht nur notwendig-physiologische Nahrungsaufnahme, sondern Zeichen der *Kommunion* untereinander und mit dem gemeinsamen Lebens-Grund, der sich in den Lebensmitteln

manifestiert. Denn die Nahrung setzt den Menschen in Beziehung zu der *Quelle des Lebens,* welche nicht in ihm selber liegt, sondern im Bereich der ihm als Lebensraum zugemessenen Schöpfung, durch die ihm die Gottheit (wie immer diese vorgestellt und gedacht wird) sein Leben vermittelt.

Die *Opfer*mahlzeiten in den hellenistischen Mysterienkulten waren stets reale fröhliche Feste mit einer nicht alltäglichen Speisenfülle. Eine Reduktion auf die Funktion der zweiten Ebene, nämlich symbolisches Essen und Trinken, war noch unbekannt. Es kann daher die These aufgestellt werden, dass die Funktion dieser zweiten Ebene die *differentia specifica zwischen Christentum und vorchristlichen Opfermahlzeiten* ist.[502] Zu den antiken Mysterienkulten gehörte stets ein *üppiges* Opfermahl, gewissermaßen als irdische proleptische Konkretisierung von gemeinsamer Seligkeit. So steht der Krater mit Wein stets im Mittelpunkt der dionysischen Orgie. Daneben wurde selbstredend das zum Verzehr bestimmte Opferfleisch in vollen Zügen genossen. In Eleusis gab es das erweiterte Ritual, wonach am Tag nach der Mysteriennacht große Rinderopfer dargebracht wurden, wobei die Epheben zur Demonstration ihrer Kraft die Tiere zur Opferung hochheben mussten. Das Opferfleisch wurde dann an die Mysten verteilt.[503] Im Meter-/Mater-Deum-Magna-Kult durften die Galloi (Kastratenpriester) die Früchte des Feldes nicht genießen, sodass sie die Gläubigen aufforderten, durch reichliche Tieropfer die Mater Deum Magna gnädig zu stimmen. Auf diese Weise war ein Taurobolium und/oder Kriobolium eine irdische Vorwegnahme von großer Seligkeit. Nach der Rezeption des Attis-Kultes in Rom 204 v. Chr. bildeten sich rasch collegia von Gläubigen, die regelmäßig zu gemeinsamen Mahlen zusammenkamen. Auch im Kult von Isis und Sarapis waren die deipna beliebte und gut besuchte Rituale – es wurden hiefür eigene Räume (oikoi) mit Speisesophas (klinai) und Einrichtungen für das gemeinsame Essen und Trinken geschaffen.[504] Aus den Mithras-Ikonographien ist ersichtlich, wie Mithras und Helios gemeinsam speisen, und zwar an einem mit der Haut des getöteten Stiers gedeckten Tisch und von Angehörigen der zwei niederen Stände „Rabe“ und „Löwe“ bedient werden.[505] Die Mysterienkulte waren prinzipiell egalitär ausgerichtet und für alle – auch Sklaven und Frauen – zugänglich. Ausnahme bildete

---

[502] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 93. Burkert sieht in der christlichen Reduktion des Mahles auf die symbolische zweite Ebene eine ökonomisch notwendig gewordene Beschränkung des Aufwandes für große Festivitäten, wodurch zugleich eine christliche Massenbewegung ermöglicht wurde, während die Mysterienkulte andererseits exklusive „Clubs“ blieben, weil sich eben aufgrund des großen Aufwandes nur Begüterte und Wohlhabende die Mitgliedschaft leisten konnten.

[503] Vgl. Walter Burkert, Homo Necans, a.a.O., 322 ff.

[504] Vgl. Georg Wissowa, Religion und Kultus der Römer, a.a.O., 318.

[505] Vgl. Reinhold Merkelbach, Mithras, Meisenheim 1984, 147.

der Mithras-Kult, der Männern vorbehalten war. Diese prinzipielle egalitäre Ausgerichtetheit muss relativiert werden, zumal die Kulte in der sozialen Praxis infolge der Mitgliedschaftsgebühren Clubs im weitesten Sinne für Vermögende waren.

Das religionsgeschichtliche Phänomen, dass in dem gleichzeitig entstehenden Christentum das Essen und Trinken in den gemeinsamen Opfer- und Erinnerungsmählern relativ rasch auf bloße Symbolik reduziert wurde, ist nach Burkert Konsequenz und zugleich Voraussetzung für die rasche Ausbreitung des Christentums als Massebewegung.[506]

In der Liturgie des christlichen Sakraments der Eucharistie wird ersichtlich, dass in den Mysterienkulten (vorab Kybele-/Attis- und Demeter-Kult) das christliche Ritual vorgeprägt ist. So berichtet Justin der Märtyrer unter ausdrücklichem Verweis auf die christliche Praxis des sakramentalen Essens und Trinkens von einer sogenannten teuflischen Nachahmung des christlichen Rituals in den Mithras-Mysterien, wo ein Brot und ein Wasserkrug auf den Tisch gestellt werden.[507] In den den Mysterien von Eleusis war ein zentrales Ritual das Trinken einer Suppe aus geschroteter Gerste (kykeon), und zwar nach Beendigung des vorbereitenden Fastens, wie es Demeter selbst gemäß dem homerischen Hymnus[508] vorgemacht hatte. Kultur- und religionsgeschichtlich kann das kykeon als Urnahrung nach Erfindung des Ackerbaus gedeutet werden. Im Mythos wird daraus die Beendigung eines vorgängigen Kannibalismus zum Ausdruck gebracht. In den Dionysos-Mysterien wird den Mysten in Gestalt eines Kuchens die makaria (Seligkeit) dargereicht.[509]

Die Ähnlichkeit der christlichen Sakramente und der Eucharistie als deren Zentrum mit den Ritualen und Ritualelementen der Mysterienkulte veranlassten die Apologeten des 2. nachchristlichen Jahrhunderts, den Mysterienkulten plagiatives Vorgehen zu unterstellen. Diese Polemiken können nach den gegenwärtigen Ergebnissen der kritisch-historischen Forschung allerdings auch in umgekehrte Richtung geschleudert werden. Es ist im höchsten Grad erstaunlich, wie innerhalb eines Zeitraumes von nicht einmal zwei Jahrhunderten (30 – 200 n. Chr.) einem im damaligen Verständnishorzont durchaus nicht ungewöhnlichen Geschehen (sei es nun Pessachmahl, Abschiedsmahl oder Abendmahl) eine Mehr-

---

[506] Vgl. auch 1 Kor 11,17-34.
[507] Vgl. Justin, Apol. I, 66, 4; 123.
[508] Vgl. Homer, Hymn. 192 – 211.
[509] Vgl. Franz Cumont, After Life in Roman Paganism, New Haven 1922, 204 – 206. Arthur Darby Nock, Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background, New York 1964, 72 – 76.

zahl von gleichzeitig geltenden und geglaubten Be-deutungen aufgepropft wurde, nämlich Lob, Dank, Segen, Sühne, Opfer, Lobopfer, Sühnopfer, Fleisch Christi sowie Heil*mittel* zur Unsterblichkeit. Schon daraus erhellt, dass die Eucharistie als Geheimnis (mysterion) gelten konnte. Sacramentum (= Fahneneid) und mysterion wurden deshalb synonym verwendet.

Diese offensichtlichen Vorprägungen des Rituals der christlichen Eucharistie in den hellenistischen Mysterienkulten[510] relativiert in keiner Weise die Abkünftigkeit des zentralen Sakraments der Christenheit aus den drei entscheidenden Worten des Jesus von Nazareth, nämlich dem Wiederholungs- und Gedächtniswort, dem Brotwort und dem Becherwort,[511] wenngleich nach heutigem exegetischem Forschungsstand die Abendmahlsberichte sowohl von der liturgisch-rituellen Praxis der bereits formierten frühchristlichen Gemeinden als auch von zeitbedingt-theologischen Deutungen zumindest mitbestimmt sind. Mit anderen Worten, die Abendmahlsberichte sind bereits als theologische Ausdeutungslehre des Frühchristentums zu identifizieren, was sich darin zeigt, dass die Synoptiker das Letzte Abendmahl Jesu als Pessachmahl bestimmen – im Gegensatz zum Autor des Johannesevangeliums. Die Abendmahlsberichte sind so gesehen keine geschichtswissenschaftlich-historiographischen Berichte, sondern religionswissenschaftliche *Kultätiologie*.[512] Nach Hans-Josef Klauck ist die Abkünftigkeit der Eucharistie aus einer konkreten historischen Stiftung des Jesus von Nazareth und dem jüdisch-geschichtlichen Verstehenshorizont von zentraler Relevanz, aber das Vorliegen hellenistischer Ingerenzen in vielerlei Hinsicht nachweisbar.[513] Hiezu werden – parte pro toto – die Institutionalierung zu einem stilisierten Ritual und im Hinblick auf die Anamnese die Imitierung der hellenistischen Totengedächtnismähler herausgestellt. Auch Johannes H. Emminghaus spricht von einer „jüdischen und hellenistischen Mitgift“ der christlichen Eucharistie.[514]

---

[510] Vgl. Hans-Josef Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult, a.a.O., 285 ff.
[511] Vgl. Mk 14,22-25; 1 Kor 11,23-26; Joh 18,28 – 19,14.
[512] Vgl. Herbert Vorgrimler, Sakramententheologie, Patmos-Verlag, Düsseldorf [3]1992, 158.
[513] Vgl. Hans-Josef Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult, a.a.O., 348 ff.
[514] Vgl. Johannes H. Emminghaus, Die Messe. Wesen, Gestalt, Vollzug, Österreichisches katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg - Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart, Klosterneuburg/Stuttgart [3]1983, 80 – 83. Emminghaus verweist auf das grundlegende und primordiale Verständnis der Eucharistie als *Realgedächtnis* (= sakramentale Gegenwärtigkeit des treuen Bundesgottes beim Gedächtnis seiner Heilstaten) und identifiziert dieses Verständnis als jüdisches Proprium, sodass nach ihm als ein reinen hellenistischen Ursprungs im wesentlichen die zeitweilig praktizierte Arkandisziplin und die griechische Begrifflichkeit übrig zu bleiben scheinen, sieht man von Bereicherungen des Rituals durch hellenistische Elemente ab (Lichtsymbolik in der Osterfeier und bei der Taufe und ähnlichem).

1.1 Die Widerspiegelung menschlichen Grundverhaltens in den Ritualen

Von Weinen/Lachen über Essen/Trinken bis zu Aggressionshandlungen sind Rituale als Grundelemente der Religion in ihren jeweiligen Erscheinungsformen Derivate aus der kontingenten gesellschaftlichen Verfasstheit der Menschheit, sodass jede konkrete Religion ihrerseits Anteil hat an den entsprechenden Reflexionsleistungen jeder Gesellschaft (eine Art dialektisches Verhältnis).[515] Erfahrung, Deutung, Ausdeutung und Selbstdeutung haben nach Helmuth Plessner ihre Bedingung und Voraussetzung in der sogenannten *ex-zentrischen* Position als menschlichem Spezifikum, darin bestehend, dass der Mensch *ist* und zugleich sich *hat*.

Essen und Trinken sind religionsgeschichtlich in den Ritualen aller Religionen elementare Basishandlungen. Dies zeigt sich gegenständlich in den Eleusinischen Demeter-Mysterien, deren Mythoskern vom Raub der Kore und deren Wiederkehr die nachgängige Ausdeutung eines vorgängigen Rituals zu sein scheint. Das Fasten (griech.: nēsteia) und das (anschließende) Trinken eines Mischtranks (kykeon) sind ein symbolischer Nachvollzug als Szene des Mythos, in der die Göttin Demeter im Haus des Keleos in Trauer sitzt – ohne Speise und Trank anzurühren – und erst einen Mischtrank aus Gerste, Wasser und Minze trinkt, nachdem sie von der Dienerin Jambe zum Lachen gebracht worden war.[516]

Die Ingerenz griechisch-hellenistischer Ritualpraxis und des Ritualverständnisses auf das Herrenmahl und der damit erkennbare Anfang eines Bedeutungszuwachses mit einer merklichen Schwerpunktverlagerung sind bereits im letzten Drittel des 1. nachchristlichen Jahrhunderts anzuberaumen. Die Schriften der sogenannten Apostolischen Väter, die wahrscheinlich mit den Aposteln noch Kontakt hatten, bezeichnen die das sakrale Mahl begleitenden Gebete als prosphora (= Darbringung), die Christus als Hoher Priester vollbringt, ohne darüber zu reflektieren, dass der Begriff prosphora aus dem hellenistischen Opferkult stammt. Das Herrenmahl/das Brotbrechen, umfassend das verzehrte Brot und das Gebet,

---

[515] Vgl. Helmuth Plessner, Die Frage nach der Conditio humana, in: Propyläen-Weltgeschichte (Einleitung), Berlin 1961, 54 ff.; ders., Lachen und Weinen, München 1950, 18 ff.

[516] Vgl. Homer, Hymn. 192 – 211; 480- 482, Karl Kerényi, Die Mythologie der Griechen, dtv-Verlag, München 1966, 186 ff.; Carsten Colpe, Mysterienkult und Liturgie, a.a.O., 218.

wird Opfer genannt.[517] Die Bedeutungstransformation des sakralen Herrenmahls in Richtung Opfer gemäß dem Verständnis der Mysterienkulte wird bei Ignatius von Antiochien direkt greifbar, wenn er das von Jesus mit seinem Leib Gott dargebrachte Opfer mit dem Herrenmahl identifiziert, wenn für ihn die Eucharistie das Fleisch Jesu Christi ist, das für unsere Sünde gelitten hat, wenn er das eucharistische Fleisch eindeutig verdinglicht und instrumentalisiert, indem er das zu brechende und verzehrende Brot im Herrenmahl als *pharmakon* athanasias (Arznei/Heilmittel zur Unsterblichkeit) und als Gegengift gegen die Sterblichkeit bezeichnet.[518] Selbst bei Berücksichtigung der Intention des Ignatius, durch die besondere Betonung der *leiblich-fleischlichen Gegenwart* Gottes (Jesu Christi) in der Eucharistie den Doketismus als Häresie zu bekämpfen, verdeutlicht er die zugesagte Erlösung durch Christus ganz eindeutig mit der bekannten Vorstellung von einem pharmakon athanasias, welches in den Mysterienkulten seiner Zeit eine große Rolle spielte. (So soll Isis ein solches Elexier erfunden haben). Damit wird zugleich der Beginn der tendenziellen Dauergefahr eines magischen Verständnisses der Eucharistie und des Konnexes von Brot und Wein mit den hellenistischen Opfervorstellungen der Mysterienkulte fixierbar.[519]

---

[517] Vgl. Carsten Colpe, Mysterienkult und Liturgie, a.a.O., 213 - 215. Colpe verweist ausdrücklich auf den sogenannten Ersten Clemens-Brief (vermutlich im Jahre 96 n. Chr. entstanden) und auf die „Didache“ (12-Apostel-Lehre) vom Beginn des 2. Jahrhunderts.

[518] Ebd. 214 – 215.

[519] Vgl. Ignatius von Antiochien, Epistula ad Smyrnaeos, 7,1; Epistula ad Ephesios, 20,2, in: J.A. Fischer/K. Wengst (Hg.), Schriften des Urchristentums I, II, Darmstadt 1956/1984.

2. DAS SAKRALE MAHL

In vielen Religionen und Kulturen war und ist es üblich, die bei einem Todesfall geminderte und zerstörte Gemeinschaft durch ein großes *Begräbnismahl* wiederherzustellen. Man aß und trank sich im wahrsten Sinn des Wortes zusammen. Eine ähnliche Funktion erfüllt das *Hochzeitsmahl*. Die Hochzeit ist daher eine gemeinschaftstiftende Handlung durch Essen und Trank. Das deutsche Surrogat für Hochzeit *Ver-mählung* bringt diese in gemeinsamem Essen und Trinken enthaltene gemeinschaftskonstituierende Handlung sehr treffsicher zum Ausdruck.

Diese Rituale (oder Riten) nähern sich schon sehr stark sakralen Mahlen. Es lag daher gewissermaßen auf der Hand, dass fast alle Religionen und Kulturen das gemeinsame Essen und Trinken als verständliche und sinnvolle Ausdruckshandlung benützten und benützen, um auch die Gemeinschaft mit der Gottheit und unter den Gläubigen zu konstituieren und zu schaffen.[520] Solche sakralen Mahlzeiten gibt und gab es in allen bekannten Religionen der Erde, zu allen bekannten Zeitepochen und in allen bekannten Kulturen. In der Regel gehören die heilige Opferspeise und der heilige Trank zusammen, können jedoch auch einzeln und selbständig vorkommen. Eine spezifische Erscheinung eines heiligen Trankes ist der in allen indoeuropäischen Ethnien vorkommende Honigtrank, der in Nordeuropa Met, in Griechenland Ambrosia, im Iran Haoma und in Indien Soma heißt.[521]

Eine besondere Ausprägung erfuhr das sakrale Mahl im griechisch-römischen Raum in Gestalt der *theoxenia* (Götterbewirtung), das in Rom *lectisternium* genannt wurde. Die göttlichen Gäste waren in der Regel die Dioskuren (vergöttlichte Heroen – eigentlich wurde nur Polydeukes vergöttlicht).[522] Es wurden Klinen (Speisesofas) und Gabentische für sie bereitet, und Bilder zeigten die beiden göttlichen Reiter (leukopoloi), wie sie durch die Luft in den Speisesaal hineingaloppierten.[523] Die Speiseportionen für die Götter am Gabentisch werden

---

[520] Vgl. William Robertson Smith, Die Religion der Semiten, a.a.O., 202 - 214. Ake V. Stroem, Germanische Religion, in: Ake V. Stroem/Biezais (Hg.), Germanische und baltische Religion, 1975, 117 ff.

[521] Vgl. Georges Dumézil, Le Festin d'immortalité, Paris 1924, 235 ff; Ake V. Stroem, Germanische Religion, a.a.O., 229 – 231; Werner Gossens, Les origines de l'eucharistie, Paris 1931, 319 – 322; David F. Aberle, The Peyote Religion Among the Navaho, New York (Viking Fund Publications, in: Anthropology 42), 37 ff. Diese Navaho-Indianer praktizieren auch gegenwärtig noch einen derartigen sakralen Trunk.

[522] Die Dioskuren haben eine deutliche indoeuropäische Konnotation mit Parallelen vor allem im Veda. Vgl. hiezu: Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 44.

[523] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 174 – 175.

letztlich an die Menschen verteilt – an den kleinen Brunch der Götter/Heroen schließt sich gewissermaßen das allgemeine üppige Essen und Trinken der Sterblichen an.[524]

2.1 TYPOLOGIE DES SAKRALEN MAHLES

Religionswissenschaftlich können zwei Grundtypen des sakralen Mahles in den Religionen unterschieden werden, nämlich ein *mystischer*, bei dem *von* der Gottheit, und ein *nicht-mystischer*, bei dem *mit* der Gottheit zusammen gegessen wird.[525] Eine noch griffigere Differenzierung bietet Fritz Bammel, indem er zwischen einer sogenannten *hierophagischen Tischgemeinschaft* mit dem Gotte und einer *theophagisch-konsubstantiierenden Kommunio* unterscheidet.[526]

Die klarste und verständlichste Unterscheidung der zwei Grundtypen des sakralen Mahles nimmt Ake V. Stroem vor, indem er das sogenannte *Konvivium* (= hierophagische Tischgemeinschaft mit der Gottheit) der *Kommunion* (theophagisch-konsubstantiierende Kommunio) gegenüberstellt.[527] Im *Konvivium* (oder Konvivienopfer) wird eine Gemeinschaft zwischen der Gottheit und den Menschen dadurch bewirkt, dass ein Teil des Opfers und/oder der Mahlzeit dem Gotte übergeben wird, während die Menschen den übriggebliebenen Teil essen und verzehren. Bei der *Kommunion* wird der gläubige Mensch durch das Mahl der Gottheit selbst teilhaftig, indem sich der Mensch das göttliche Wesen – im wahrsten Sinn des Wortes – einverleibt, um mit ihm eins zu werden.

In den *antiken Mysterienkulten* und manch anderen Kulten galten die Opfertiere selbst als göttlich (und nicht nur als Gabe an den Gott). Dies impliziert, dass Opfer und Mahl zwei Teilaspekte der einen sakralen Opfer-Mahl-Feier sind, deren Bedeutung und Sinn in der wiederholten Verwirklichung der in Gott begründeten Kommunion liegt, welche die Menschen mit ihrem Lebensgrund verbindet. Beim sakralen Mahl/Opfermahl kommt diese Gemeinschaft mit Gott zu

---

[524] Vgl. Martin P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen, Berlin 1906, 160 – 162.

[525] Vgl. Geo Widengren, Religionsphänomenologie, Berlin 1969, 314 ff. Widengren fasst diese beiden Grundtypen unter dem Überbegriff *Kommunionopfer* zusammen.

[526] Vgl. Fritz Bammel, Das hl. Mahl im Glauben der Völker. Eine religionsphänomenologische Untersuchung, Gütersloh 1950, 165 ff.

[527] Vgl. Ake V. Stroem, Prinzipien, Fragen und Grundbegriffe, in: Helmer Ringgren/Ake Stroem (Hg.), Die Religionen der Völker. Grundriss der allgemeinen Religionsgeschichte, 1959, 27 ff.

ihrer höchsten Vollendung dadurch, dass die Gottheit als Mahlherr, als Teilnehmer am Mahl verstanden und/oder die Speise mit der Gottheit selbst identifiziert wird. Die intendierte Kommunion mit der Gottheit konstituiert sich sohin in einer Theophagie im Modus einer Omophagie. Solche (sakrale) Mahle sind sohin (mit oder ohne vorausgehendes Opfer) genuin-religiöse Kommunikationsvorgänge, zumal in Teilen der Lebens-Mittel (Brot-Brechen) die Mahlgenossen miteinander, aber insbesondere mit dem Lebens-Grund, von dem alle Nahrung kommt, kommunizieren. Eben dadurch, dass diese Lebensmittel mit der Lebenskraft der Gottheit erfüllt sind, wird in vielen Religionen die gläubige Überzeugung hervorgerufen, dass die Nahrung mit der Gottheit ident ist (Theophagie) und/oder als Frucht eines Selbstopfers der Gottheit vorgestellt wird, deren Genuss die Menschen am Leben der Gottheit teilnehmen lässt. Darin zeigt sich die Korrelation von göttlichem Opfer und Nahrung als Lebensmittel für den Menschen.

2.2 KONVIVIEN (HIEROPHAGISCHE TISCHGEMEINSCHAFTEN) UND THEOPHAGISCH-KONSUBSTANTIIERENDE KOMMUNIONEN IN DER BIBLISCH-URCHRISTLICHEN UMWELT

Konvivien mit ihrer gemeinschaftsstiftenden Funktion hat es im *israelitischen Bundesvolk* und dessen Umwelt stets gegeben.[528] Melchisedek, der König von Salem, brachte dem ihm unbekannten Abraham Brot und Wein und segnete ihn, worauf ihm Abraham den Zehnten von allem gab. Diese gemeinschaftsstiftende Begegnung des Priesterkönigs Melchisedek mit dem Krieger und israelitischen Ahnherrn Abraham wird im Hebr 4,14 – 10,18 aufgegriffen. Auch in der biblischen Perikope Josh 9,3 – 15 werden die Bürger zu Gibeon mittels Spenden von Brot und Wein in die von Joshua geleitete Gemeinschaft Israels aufgenommen, obwohl die Gibeoniter mit List vorgegangen sind. Zu diesem Typus der hierophagischen Tischgemeinschaft gehörte im israelitischen Bundesvolk sowohl das Sabat- und Passa-Mahl in der Familie als auch das Mahl des geschlossenen jüdischen Kreises (Chabura).[529]

---

[528] Vgl. Gen 14,18 – 20.

[529] Vgl. Rudolf Otto, Reich Gottes und Menschensohn, München ^{2}1940, 221 – 227; Werner Gossens, Les origines de l'eucharistie, a.a.O., 110 – 127.

In den *griechischen und hellenistischen Mysterienkulten* war ebenfalls der sakrale Mahltypus der hierophagischen Tischgemeinschaft mit der Gottheit vorherrschend. Im *Kybele- und Attis-Kult* aßen und tranken die angehenden Mysten aus dem Tympanon und der Zymbel. Ein Tympanon ist eine fellbespannte Handpauke, eine Zymbel ein kleines Becken. Die Zymbeln wurden paarweise mitgeführt, um sie gegeneinander zu schlagen. Beide Musikinstrumente sind unentbehrliche Requisiten des Kybele- und Attis-Kults und werden dort zur Erzeugung der aufpeitschenden Rhythmen und der schrillen Musik gebraucht. Bei der Initiation der angehenden Mysten werden diese beiden Gegenstände umfunktioniert in Speiseteller und Trinkbecher.[530] Auch im *Mithras-Kult*, in den Sabazios-Mysterien und anderen Mysterien waren sakrale Mahle vom Typus eines Konviviums integrierender Kultbestandteil. In diesen hierophagischen Tischgemeinschaften wurden insbesondere Brot, Wasser und Honig gereicht. Es ergingen sogar öffentliche Einladungen zu einer bestimmten Uhrzeit an einem bestimmten Tag zu derartigen hierphagischen Tischgemeinschaften – analog der gegenwärtig in christlichen Religionen weitverbreiteten Usance, an den Ortseingängen Tafeln aufzustellen, auf welchen die Tage und Uhrzeiten der katholischen Messen und evangelischen Gottesdienste verzeichnet sind.[531]

Auch der *zweite Grundtypus* des sakralen Mahles, die theophagisch-konsubstantiierende Kommunio, war im religiösen Umfeld des biblisch-urchristlichen Zeitraumes verbreitet. Im *Dionysos-Kult* wurde ein Bock von den Bacchantinnen zerrissen und zerfleischt (Sparagmos) und dann roh verzehrt (Omophagie). Das von den Bacchantinnen dabei gesungene Lied „Axie taūre“ (= „Heil dir, o Stier“) dokumentiert, dass man im zerfleischten unverzehrten Tier den Gott inkarniert annahm.[532]

Der phrygische Kybele- und Attis-Kult wandelte sich im Laufe der Zeit, insbesondere in dem Zeitraum nach seiner Rezeption in Rom 204 v. Chr. Kann das ursprüngliche sakrale Mahl der Mysten (Essen aus dem Tamburin und Trinken aus der Zymbel) noch dem Mahltypus des Konviviums zugerechnet werden, wodurch der Neophyt Bruder unter Brüdern wird und der Thiasos die natürliche

---

[530] Vgl. Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum 18, 43; Clemens von Alexandrien, Protreptikos 2, 15, 13; Werner Gossens, Les origines de l’eucharistie, a.a.O., 287 – 291.

[531] Vgl. 1 Kor 10,14 – 22. Es ist unschwer erkennbar, dass Paulus die hierophagischen Tischgemeinschaften der in Korinth offensichtlich bestehenden Mysterienkulte in ihrem rituellen Ablauf und den damit verbundenen Intentionen prinzipiell der urchristlichen Eucharistie vergleichbar darstellt, wenngleich Paulus die Teilhabe am Leib und Blut Christi antithetisch dem Essen von Götzenopferfleisch gegenüberstellt.

[532] Vgl. Plutarch, Aitia Hellenika in: Plutarch, Moralia. Moralische Schriften, F.C. Babbit u.a. (Hg.), Plutarchs Moralia, London – Cambridge, MA, 1927 - 197636, 353 ff.

Verwandtschaft ersetzt, vollzieht sich nach 204 v. Chr. – vorzugsweise in Rom – eine Metamorphose zum Mahltypos einer Kommunio. Man glaubt sich nunmehr mit der Gottheit selbst zu identifizieren und an ihrem Wesen und ihren Charaktereigenschaften teilzunehmen, wenn man das Fleisch eines als *göttlich angesehenen Tieres* verzehrt. Diese Metamorphose der bisherigen hierophagischen Tischgemeinschaft mit dem Gotte zu einer theophagisch-konsubstantiierenden Kommunio bewirkte auch, dass die bisherige Zulassung zum sakralen Mahl zu einem regelrechten Einweihungsritual gewandelt wurde. Diese theophagisch-konsubstantiierende Kommunio stellte dem Neophyten nunmehr eine göttliche Unsterblichkeit in Aussicht und spendet irdischen Trost.[533]

Die weitere *Metamorphose des Kybele- und Attis-Kults* im römischen Bereich ging tendenziell *in Richtung moralischer Vergeistigung*. Gegen Ende der Prinzipatsepoche wurden mit dem leiblichen Genuss der heiligen Speisen und heiligen Getränke, welche nach wie vor von dem Tamburin und aus der Zymbel des Attis zu sich genommen wurden, vorwiegend moralische Intentionen und Ideen verbunden. Das sakrale Essen und Trinken übernahm die Funktion einer Stärkung des geistlichen Lebens.[534] Die theophagisch-konsubstantiierende Kommunion als mystische Partizipation an der Gottheit (Einswerden mit Gott) ist als ein religiöses Universale in den indoeuropäischen Opfermahlen zu bestimmen. Am eindrücklichsten wird dieses religiöse Phänomen im Mythos von Pentheus vor Augen geführt, wo Pentheus‘ Mutter Agaue und Tanten diesen zerreißen und verzehren (Sparagmos und Omophagie), wobei diese Omophagie identifiziert wird mit einer Theophagie, zumal Pentheus als göttlicher Repräsentant des im sakralen Kultdrama getöteten und gegessenen Gottes gilt.[535] Nach Widengren war auch im Ištar-Kult in Mesopotamien (Babylonien) ein nicht unwesentlicher Bestandteil eine theophagische Kommunion, darin bestehend, dass im Kultus ein die Göttin darstellende und womöglich repräsentierender Opferkuchen von den Kultteilnehmern verzehrt wurde.[536]

---

[533] Vgl. William Robertson Smith, Die Religion der Semiten, a.a.O., 268 ff. Robertson Smith interpretiert die sakrale Festmahlzeit als eine intentionale Kommunion mit dem Gott, wobei allerdings das erwartete Glück noch ganz irdischen Charakter habe.

[534] Vgl. Henry Graillot, Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, a Rome et dans L’empire romain, (= Bibliotheque des Ecoles françaises d’Athènes et de Rome CVII), Paris 1912, 181 ff. y

[535] Vgl. Werner Gossens, Les origines de l’eucharistie, a.a.O., 296 – 306. Geo Widengren, Religionsphänomenologie, a.a.O., 307 ff.

[536] Vgl. Geo Widengren, Religionsphänomenologie, a.a.O., 313 ff.; Jer 7,18; 44,19. Aus beiden Perikopen ergibt sich, dass es innerhalb des Judentums regelmäßig zur Wiederaufnahme des Kults der Himmelskönigin Aštarte kam, in dessen Rahmen der Göttin nicht nur Rauch- und Trankopfer dargebracht wurden, sondern eben auch dieser Opferkuchen, der das Bild der Göttin wiedergab, bereitet und offensichtlich auch verzehrt wurde.

Aus den religionswissenschaftlichen Phänomenen von *Sparagmos, Omophagie und Theophagie* ergibt sich eine Architektur mit drei Säulen.

– Eine Tiergestalt annehmende Gottheit ergötzt sich am Verzehr von rohem Fleisch.
– Die Verehrer/innen dieser Gottheit zerreißen lebende Tiere zum Zwecke des Verzehrs.
– Die Inkarnation/Repräsentant (Pentheus) der Gottheit (Dionysos) wird zerstückelt und zum Mahle dargeboten.

Daraus entsteht ein Kultdrama, das den Mythos/die Mythen mittels Ritual umsetzt. Die Grenzen zwischen Gott, Mensch und Opfer werden eingeebnet, indem die Dionysos-Gläubigen ein von ihnen zerstückeltes Opfertier in rohen Bissen verschlingen, u.zw. in dem Glauben, mit dem blutigen Fleisch den Gott selbst in sich aufzunehmen. Der Begriff Theophagie – etwa ident mit der theophagisch-konsubstantiierenden Kommunio – wäre sohin im Dionysos-Kult sowie in den Attis-/Kybele-Mysterienkulten exemplarisch verwirklicht.[537]

2.3 Religionsgeschichtliche Ein- und Zuordnung der christlichen Eucharistie/des Abendmahls

Das Judentum, aus welchem das Christentum hervorging, kannte sakrale Mahle vom Typus des *Konviviums*.

Demgegenüber ist das Abendmahl/Eucharistie, und zwar von Anfang an, als ein sakrales Mahl vom Typus der *Kommunio* zu bestimmen. Der Begriff Kommunio gilt in der Christentumsgeschichte als gemeinsame Bezeichnung des Abendmahls/der Eucharistie in allen großen Kirchen. Denn nach dem eindeutigen sprachlichen Befund des Neuen Testaments sind Brot und Wein wirklich Leib und Blut Christi, die von den Gläubigen gegessen und getrunken werden.[538]

---

[537] Vgl. J. E. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, a.a.O., 487 ff. A. Henrichs, Changing Dionysiac Identities, a.a.O., 137 ff. Henrichs lehnt zwar obige These von Harrison nicht grundsätzlich ab, bleibt aber skeptisch.

[538] Auf den nicht zu vernachlässigenden Umstand, dass in den Reformierten (zwinglianischen) Kirchen und Gemeinden in Bezug auf das sakrale Abendmahl eine konvivische Auffassung vorherrscht, soll gegenständlich nur hingewiesen, aber nicht näher eingegangen werden, zumal dies den Rahmen dieser Arbeit bei weitem sprengen würde. Dasselbe gilt hinsichtlich der Differenzen zwischen römisch-katholischer Kirche, den lutherischen und calvinistischen Kirchen. Ebenso ist darauf hinzuweisen, dass auch zwischen der römisch-katholischen Kirche und der byzantinischen Kirche hinsichtlich der Eucharistie durchaus Differenzen bestehen, nämlich hinsichtlich Ursache und Zeitpunkt der Wand-

Das theophagisch-konsubstantiierende Kommunio-Modell des jungen Christentums erwies sich von großem Vorteil, zumal dieser Kommunio-Typus des sakralen Mahles in der religiösen Umwelt bereits verbreitet und rezeptionsfähig war (siehe oben), allerdings als eine Konkurrenz insbesondere zu den Mysterienkulten. Es lag daher auf der Hand, dass das jungen Christentum und seine Apologeten die außerchristlichen sakralen Mahle als illegitime Nachahmung des Abendmahls durch „böse Dämonen“ im wahrsten Sinn des Wortes zu dämonisieren versuchten. Diese dämonisierenden Attacken galten insbesondere dem im ganzen Reich verbreiteten Mithrasmysterien und dem Mysterienkult der Mater Deum Magna (Kybele-/Attis-Kult). Denn das Ritual des sakralen Mahles der Initiierten erinnerte ja tatsächlich an das Ritual des christlichen Abendmahls, wo

---

lung. Die römisch-katholische Kirche betrachtet die durch den ordinierten Priester gesprochenen Einsetzungsworte als Ursache und Zeitpunkt der Konsekration. Demgegenüber steht die byzantinische Kirche auf dem dogmatischen Standpunkt, dass die Wandlung erst in der nachfolgenden Epiklese durch den Heiligen Geist erfolgt. Dahinter steht die – meistens nicht beachtete – grundsätzliche Differenz in der Trinität und in der Pneumatologie: Nach römischer Auffassung bewirkt der ordinierte Priester als Stellvertreter Christi die Wandlung, indem er in der Ichform die Einsetzungsworte Christi spricht.

Antithetisch dazu geht die byzantinische Kirche davon aus, dass der Priester als Vertreter der Gemeinde in der Epiklese den Heiligen Geist bittend herabruft, um die Konsekration zu bewirken. Unter der Ingerenz der Frömmigkeit der Mysterienkulte verändert sich ab der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts die religiös-emotionale Herangehensweise an das christliche sakrale Mahl erheblich. Man empfängt nunmehr den Leib und das Blut Christi mit größter Scheu in einer Mischung aus Faszinosum und Furcht. Opfercharakter und Priesterfunktion gehören wieder zusammen, und das Opfer wird erst vollzogen, wenn die Büßer, Täuflinge und Katechumen entlassen wurden und die Diakone auf die würdige Haltung der Gläubigen und die Türen achteten, damit – in Durchführung der Arkan-Disziplin – keine Fremden eintreten können. Durch das Leisesprechen (Murmeln) von Gebeten und Formeln wird das Faszinosum und Tremendum im Blick auf das sakrale Geschehen gesteigert und die geforderte Ehrfurcht vor dem Numinosen durch Reinigungsrituale wie das symbolische Händewaschen des Opferpriesters verdeutlicht (bezeugt ab dem 4. Jahrhundert für Jerusalem durch Cyrill, zunächst vor der Gabenbereitung als symbolischer Hinweis zur inneren Reinigung vor der eigentlichen Eucharistie. Auch das das Ritual begleitende Gebet weist es als Symbol der intentionalen Reinigung aus). Dies implizierte eine Reduktion der Teilnahme an der Kommunion auf das Epiphaniefest und allenfalls die vorösterliche Fastenzeit. Im lateinischen Bereich führte diese Einstellung ab 1200 n.Chr. dazu, dass nur noch ungesäuertes Brot in Form von Hostien (abgeleitet vom lat. hostia = Schlachtopfer) dargereicht wurde, weil die ungeheure Angst vor dem Verschütten des kostbaren Blutes Christi zum Verbot des sogenannten Laienkelches führte. Vgl. hiezu: Adolf Adam, Grundriss Liturgie, Herder Verlag, Freiburg 1998 (Neuausgabe, [4]1990), 145 – 148; Carsten Colpe, Mysterienkult und Liturgie, a.a.O., 226.

Diese Opferdeutung der Eucharistie implizierte in der römischen Kirche bis weit ins 20. Jahrhundert die Zwangslage vieler Gläubigen, in kleinen Christengemeinden einerseits aus Furcht und Angst vor dem Numinosen und der eigenen, gelegentlich bis ins Krankhafte gesteigerten Unwürdigkeit den Kommunionempfang zu vermeiden, und andererseits gerade durch den Empfang der Öffentlichkeit zu demonstrieren, dass man zu den „frommen Auserwählten“ gehört. Mit anderen Worten, die hypertrophe Vernetzung von Kult und Moral in der christlichen Religion konnte in ihrer lateinisch-römischen Ausprägung zu einer moralischen Instrumentalisierung des zentralen Sakraments führen.

Die Reduktion auf den Empfang des ungesäuerten Brotes erforderte eine lehramtliche theologische Begründung, welche in der sogenannten Konkomitanz-Lehre (= trotz communio sub una specie wird verbürgt, dass in jedem Teil der konsekrierten Elemente der totus Christus enthalten sei. Lat.: concomitari = mitbegleiten) gefunden wurde. Vgl. hiezu: DH, 1226, 1229, 1728, 1731, 1733, 1640 ff.

doch außer Frage steht, dass die Mysterienkulte die für sie große religiöse Bedeutung habenden Mahle nach einem göttlichen Vorbild vollzogen. Gerade aus dem Umstand, dass die christlichen Apologeten diese sakralen Mahle als diabolische Nachahmungen der christlichen Eucharistie attackierten, kann auf ihren sakramentalen Charakter geschlossen werden.[539] Im Zuge der Ausbreitung des Christentums war und ist der Umstand beachtenswert, dass das religionswissenschaftliche Phänomen der christlichen Eucharistie/des christlichen Abendmahls keine Schwierigkeiten hatte, von den zu „Bekehrenden" verstanden zu werden, zumal sakrale Mahle (von welchem Typus auch immer) als offensichtlich religiöse Universale in den jeweiligen Verständnishorizonten vorhanden waren. Es ist dies umso bemerkenswerter, als die jungen Kirchen in den außereuropäischen Kontinenten (insbesondere Afrika) große Schwierigkeiten hatten und haben, die übrige christliche Lehre und insbesondere die Ethik verständlich zu machen, welche ja – selbstredend – praktisch ausschließlich eurozentrisch und „scholastisch" systematisiert ist.

Die christliche Eucharistie in ihren liturgischen Gestalten und in ihrer theologischen und glaubensmäßigen Deutung ausschließlich von ihrem Entstehungszusammenhang her als eine besondere Variante eines sakralen Mahles im Rahmen der antiken Mysterienkulte zu bestimmen, ist in dieser Ausschließlichkeit religionswissenschaftlich gewiss unzulässig. Denn den umfangreichen Schriften der christlichen Religion (Neues Testament, patristische Schriften u.a.) stehen nur wenige und fragmentarische Quellen betreffend die sakralen Mahle der Mysterienkulte gegenüber. Aus den einseitig wertenden und somit vorurteilsgeladenen Gegenüberstellungen von sakralen Mahlen in den Mysterienkulten und christlicher Eucharistie bei den Apologeten Justin, dem Märtyrer,[540] und bei Firmicus Maternus[541] sowie aus den wenigen außerchristlichen fragmentarischen textlichen Darstellungen kann letztlich nur darauf geschlossen werden, dass auf beiden Seiten Speise und Trank eine bestimmte religiös-rituelle Rolle spielten und gegebenenfalls mit der Gottheit in Verbindung gebracht werden konnten. Eindeutiger sind Kausalkonnexe und gewisse Verbindungslinien zur jüdischen vorchristlichen Religionsgeschichte, auf welche näher einzugehen den Rahmen der gegenständlichen Arbeit bei weitem sprengen würde.

---

[539] Vgl. 1 Kor 10,20; Justin (der Märtyrer), Apologie (Apol.) I, 66, 4; Arthur Darby Nock, Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background, a.a.O., 124 – 14.
[540] Vgl. Justin (der Märtyrer), Apologie (Apol.) I, 66, 4.
[541] Vgl. Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum, 18, 1 ff.

Auf der anderen Seite kann eine in ihrer Intensität variierende Ähnlichkeit des christlichen eucharistischen Mahles mit den sakralen Mahlen in den Mysterienkulten der Antike nicht bestritten werden und ist insofern unter anthropologischer Perspektive von Relevanz, weil offensichtlich bestimmte religiöse Denk-, Verhaltens- und Erlebnisformen im Menschen als solchem gründen und mit individuellen und gesellschaftlichen existenziellen Grunderfahrungen zusammenhängen. Diese religionswissenschaftliche Relevanz ist umso bedeutender, wenn man beachtet, das – in der Natur der Sache liegend – zur Bewältigung dieser existenziellen Grunderfahrungen nur ein sehr begrenztes Potential von Ausdrucksformen zur Verfügung steht. In einem solchen Verstehenshorizont erhellt, dass auch die antiken Mysterienkulte einen wesentlichen und untrennbaren Bestandteil des (nicht jüdischen) Rezeptionshorizonts für die christliche Religion ausmachen. Die Mysterienkulte sind ganz gewiss ein nicht unwesentlicher Teil im Inkulturationsprozess des Christentums – wie sich gerade an den mit der Eucharistie in klarem Zusammenhang stehenden Begriffen von Konsekration und Hostie zeigt. Die im Vergleich zu Byzanz spezifische Ausgestaltung der Eucharistie im lateinischen Kulturbereich ab der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts (Papst Damasus, 366 – 384) zeigt die Rezeption späthellenistischer Vorstellungen und Begriffe: Im Gegensatz zum Osten, wo der Priester als Vertreter der Glaubensgemeinde in der Epiklese den Heiligen Geist herabbittet, um die Wandlung der Elemente zu bewirken, wird im Einflussbereich von Rom diese Wandlung dem Sprechen der Einsetzungsworte durch den Priester als Vertreter des Gottes Jesus Christus zugeschrieben, wobei der Begriff *Konsekration* (seit Hieronymus), der aus dem öffentlich-staatlichen cultus deorum stammt und die feierliche Übertragung vom pro-fanen in den sakralen Bereich und vorab die Apotheose des Kaisers bezeichnet, benutzt wird.[542] Die Hostie (als sakramentale Materie) ist im Lateinischen (hostia) ursprünglich die Bezeichnung für das getötete Opfertier in den römischen und Mysterienkulten, dessen Blut und Fleisch im sakralen Mahl verzehrt wurde. Auch wenn gemäß gegenwärtigem religionswissenschaftlichen Forschungsstand die Hauptthesen der sogenannten Religionsgeschichtlichen Schule zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht mehr unkritisch und unhinterfragt zugrunde gelegt werden können, so bedeutet dies keineswegs, dass es nicht bedeutsame Kausalkonnexe und Korrelationen in dem Verhältnis der antiken Mysterienkulte zu dem frühen Christentum gegeben hätte. Letzteres

[542] Vgl. RAC III, 1957, 269 – 294 (= Artikel Consecratio I – II von L. Koep und A. Hermann); Carsten Colpe, Mysterienkult und Liturgie, a.a.O., 227; LThK, Band 6, 288 (Artikel von Rainer Kaczynsk), Ambrosius, myst. 54; sacr. IV, 14, 16, 19, 21, 23; Tertullian, Adversus Marcionem IV, 40 C.

trifft insbesondere auf die Entwicklung der christlichen Sakramentenlehre zu.[543] Gemäß den Hypothesen der Religionsgeschichtlichen Schule hätten die antiken Mysterienkulte in *zweierlei Hinsicht* den entscheidenden Einfluss auf das entstehende Christentum ausgeübt. Zum einen werden aus den (quasi) sakramentalen Ritualen der Mysterienkulte – Initiation, Waschungen, Salbungen und heilige Mahle – genetisch die christlichen Sakramente abgeleitet, zumal die sieben Sakramente keinen Anhalt in der Botschaft Jesu und im palästinensisch-biblischen Judentum haben, sondern eben das Resultat eines Hellenisierungsprozesses seien. Zum anderen habe der Mythos vom Sterben und Wiederauferstehen einer Gottheit im Zentrum der jeweiligen Mysterienkulte die Christologie des Urchristentums wesentlich bestimmt.[544]

2.4 EUCHARISTIE – GENESE EINES DOPPELMODELLS VON MAHL UND OPFER

Es gibt kein Wort oder eine Wortkombination, welche sämtliche inhaltliche Sinngehalte und zugemessenen Bedeutungen des religionswissenschaftlichen Phänomens der christlichen Eucharistie zureichend auf einen Begriff bringen könnten. Es haben sich in der 2000-jährigen Christentumsgeschichte verschie-

---

543 Vgl. Wilhelm Bousset, Die Religionsgeschichte und das Neue Testament, in: Theologische Rundschau (ThR), 7, Tübingen 1904, 265 – 18; 353 – 365; ders., ThR, 15, Tübingen 1912, 251 – 278; H. Paulsen, Synkretismus im Urchristentum und im Neuen Testament, in: W. Greive/R. Niemann (Hg.), Neu glauben? Religionsvielfalt und neue Strömungen als Herausforderung an das Christentum, Gütersloh 1990, 33 – 44. Diese sogenannte Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts versuchte, das Neue Testament von seinen hellenistischen Voraussetzungen her zu interpretieren und die Einflüsse auch in zentralen Bereichen, denen das junge Christentum seitens des religiösen hellenistischen Synkretismus ausgesetzt war, zu thematisieren. Zu dieser sogenannten religionsgeschichtlichen Göttinger Schule gehörten neben dem bereits genannten Wilhelm Bousset u.a. Hermann Gunkel und Johannes Weiß.

544 Vgl. Martin Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum, Tübingen 1908; Odo Casel, Die Liturgie als Mysterienfeier, a.a.O. Es ist mehr als beachtenswert, dass der Liturgiewissenschaftler aus der Benediktinerabtei Maria Lach in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die antiken Mysterienkulte als eine durchaus prägende Vorstufe des Christentums bewertet, zumal diese Mysterienkulte Denkmodelle und Begriffe zur Verfügung stellten, welche insbesondere zur Entfaltung der Sakramente wichtig und im Judentum in dieser Form nicht vorhanden waren. Es war das Anliegen des Altphilologen und Liturgiewissenschaftlers Odo Johannes Casel, das christliche Selbstverständnis auf das Heilshandeln Gottes in Christus zu reduzieren und auf diese Weise die theologische Grundlegung seiner „Mysterientheologie“ zu erreichen. Dabei dienten ihm seine religionswissenschaftlichen Erkenntnisse über die antiken Mysterienkulte als Ausgangspunkt. Vgl. auch hiezu Odo Johannes Casel, Das christliche Kultmysterium, a.a.O.

dene Ausdrücke etabliert, um das gedeutete und geglaubte Geschehen zu bezeichnen.

Im katholischen Bereich wird gegenwärtig mit Vorliebe von *Eucharistie* gesprochen, einem Substantiv, das von dem griechischen Verbum *eucharistein* abgeleitet ist und soviel bedeutet wie dankbar sein/sich gut verhalten nach dem Beschenktwerden. Es handelt sich um nichts anderes als die Übersetzung des hebräischen *berakha*, womit die Danksagung beim Tischgebet gemeint ist. Bereits um 100 n. Chr. wurde das Bedeutungsspektrum dieses *berakha* ausgedehnt, indem es zum Begriff für das sogenannte eucharistische Hochgebet wurde. Paulus nennt das gegenständliche Phänomen auch *Herrenmahl*.[545] Seit 1522, seit Martin Luther, ist in den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen die Bezeichnung für das Gemeinte *Abendmahl*. Die beiden Ausdrücke Herrenmahl und Abendmahl fokussieren auf den Charakter eines *sakralen Mahles*. Im Urchristentum wurden auch die Bezeichnungen *Brotbrechen* und *Versammlung* als Begriffe für das Gemeinte verwendet. In der Patristik des 3. Und 4. Jahrhunderts wurde die Eu-charistie auch *Eu-logia* genannt.

Die für viele Jahrhunderte im katholischen Bereich vorherrschenden Begriffe *Allerheiligstes Altarsakrament* und *Messopfer* fokussieren auf den Charakter des Opfers für das Gemeinte (mit unverkennbarer Tendenz zur Abgrenzung gegen reformatorische Auffassungen). Mit den beiden Begriffen Mahl und Opfer sind bereits die zwei Hauptelemente des christlichen Doppelmodells der christlichen Eucharistie sichtbar. Zunächst ist zu beachten, dass das Neue Testament keineswegs den Begriff/Terminus technicus Eucharistie kannte. Man kannte ein aus einem Brotbrechen und einer Becherhandlung bestehendes und auf Jesus von Nazareth bezogenes Kultmahl/sakrales Mahl der Christen.[546] Es gab ab der Anfangszeit des jungen Christentums die regelmäßige Veranstaltung einer Mahlfeier im Rahmen eines Liebesmahles (Agape), wobei das Brotbrechen und die Becherhandlung das festliche Sättigungsmahl rahmten. Später wurden diese beiden rituellen Handlungen (Brotbrechen und Becherhandlung) zu einer eigenen Einheit zusammengezogen, am Schluss des festlichen Mahles vollzogen und als ein sakramentaler Akt verstanden.[547]

Der *Deute- und Verstehenshorizont des jungen Christentums* unterlag einer Entwicklung und Entfaltung, deren Niederschlag im Neuen Testament in chronolo-

---

[545] Vgl. 1 Kor 11,20.

[546] Vgl. 1 Kor 10,16. 18. 20; 11,17 – 33; 16, 20 – 24; Apg 2,42. 46 u.a. Johannes Betz, HDG (= Handbuch der Dogmengeschichte, hg. von Michael Schmaus u.a., Freiburg 1951), 4/4a, 1.

[547] Vgl. 1 Kor 11,17 – 33; Apg 2,42.

gischer Reihenfolge von den Paulusbriefen bis zum Johannesevangelium unschwer erkennbar ist. Die Entwicklung von Deutung und Verständnis der Eucharistie drückt sich in *nebeneinanderstehenden Interpretamenten aus*: Zunächst wird die neutestamentliche Zeichenhandlung des Jesus von Nazareth beim Abendmahl im Horizont der nachösterlichen Erfahrung aufgenommen und in der Perspektive eines eschatologischen Mahles gefeiert.[548] Daneben finden sich schon die Interpretamente des Bundes- und Sühnegedankens in einer Opferterminologie.[549] Paulus entwickelt ein theologisches Interpretament im Sinne einer Umsetzung der Eschatologie in die kultische Epiphanie des erhöhten Kyrios.[550] In der korinthischen Gemeinde wird dieses Herrenmahl durchaus hellenistisch-sakramentalistisch gedeutet und verstanden und den Gestalten Brot und Wein in diesem Verständnis Teilhabe am Kyrios zugeschrieben.[551] Angesichts der festgestellten Missstände bei der Durchführung des Herrenmahles in Korinth ermahnt Paulus die Gemeinde zur strikten Beachtung der geschwisterlichen Liebe angesichts des in der Eucharistie gegenwärtigen Herrn. Die wohl späteste Stufe in der neutestamentlichen Entwicklung des Herrenmahl-Verständnisses dokumentiert das Johannesevangelium, wo erstmals und eindeutig von *Fleisch* und *Blut* Jesu im Sinne der *hellenistischen Opfersprache* die Rede ist und unmissverständlich auf das *Essen des Fleisches* und das *Trinken des Blutes Christi* abgestellt wird.[552]

2.4.1 Ein zweiter Modus der Inkarnation

Der Glaube an die Gegenwart Jesu Christi in Brot und Wein – präzise: in den Gestalten von Brot und Wein –, also die Deutung der Eucharistie als *Realpräsenz,* setzt voraus, dass im paulinischen Herrenmahl Brot nicht mehr Brot und Wein nicht mehr Wein sind, sondern dass Christus selbst in diesen Gaben

---

548 Vgl. Apg 2,46; Kor 16,22.
549 Vgl. 1 Kor 11,25; Lk 22,20; Mk 14,24; Mt 26,28.
550 Vgl. Hans-Josef Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult, a.a.O., 365 ff.
551 Vgl. 1 Kor 10,3 – 22.
552 Vgl. Joh 6,51 c – 58. Es kann dahingestellt bleiben, ob diese klare und eindeutige Sprache durch den doketischen/antidoketischen Streit veranlasst war, zumal der hellenistische Rückgriff auf die Theophagie nicht klarer ausgedrückt werden könnte. Der Versuch einer einordnenden Interpretation der Eucharistie als „Repräsentation und Applikation“ des Christusgeschehens ist daher keineswegs überzeugend. Siehe hiezu Heinz Schürmann, Die Gestalt der urchristlichen Eucharistie-Feier: Ursprung und Gestalt, Düsseldorf 1970, 77 – 99.

Speise ist. Es handelt sich sohin um einen – nachösterlichen – besonderen Modus der Inkarnation.[553]

Im römisch-katholischen Verständnishorizont hat das paulinische Herrenmahl (Eucharistie) neben dem Charakter eines sakralen Mahles (theophagisch-konsubstantiierende Kommunio) ganz wesentlich den Charakter eines *Opfers*. In diesem Verstehens- und Glaubenshorizont ist dieses sakrale Herrenmahl die unblutige Erneuerung und/oder unblutige Wiederholung des Kreuzesopfers Christi im Modus des Opfers der Kirche, wobei die Darbringung des Opfers durch die Hände des ordinierten Priesters geschieht. Das gedeutete und geglaubte eucharistische Geschehen ist also ein Opfer, näherhin das Kreuzesopfer Jesu Christi, welches erneuert und/oder wiederholt wird, woraus die sogenannten *Messfrüchte* erfließen.[554]

Eine *Art Zwischenbilanz* der theologischen Reflexionen der jungen Kirche über das eigentliche Geschehen im sakralen Herrenmahl ergibt, dass die neutestamentlichen diesbezüglichen Aussagen mit der herrschenden platonischen und hellenistischen Philosophie in Einklang zu bringen versucht wurde. Dabei gilt es zu beachten, dass zu dieser damals vorherrschenden philosophischen und theologischen Weltanschauung die Überzeugung von der Existenz einer transzendenten geistigen Welt gehörte, in welcher man das Göttliche, das Wahre, das Gute, das Schöne und überhaupt das Ursprünglich-Eigentliche „verortete". Zu diesem Verständnishorizont gehörte auch die Überzeugung von der Möglichkeit einer Kommunikation zwischen immanenter und transzendenter Welt. Während man sich den Aufstieg des Menschen in die göttliche Welt als einen in der Befreiung von den Fesseln der immanenten Welt bestehenden Weg vorstellte, wurde das katabatische Kommen des Göttlichen in die immanente Welt so betrachtet, dass

[553] Vgl. DH, a.a.O., 4410 - 4130; Enzyklika „Mysterium fidei" vom 3. September 1965 (Papst Paul VI.). Darin wird jeden Zweifel ausschließend erklärt, dass der ganze und unversehrte Christus, also Gott und Mensch, in den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig ist. Ausdrücklich wird eine Interpretation verworfen, wenn eine überall gegenwärtige pneumatische Natur des glorreichen Leibes Christi erfunden oder in die Schranken des Symbolismus gezwängt wird, als ob dieses erhabene Sakrament in nichts anderem bestehe als in einem wirksamen Zeichen für die geistige Gegenwart Christi und seine innigste Verbindung mit den gläubigen Gliedern im mystischen Leib. DH, a.a.O., 1635 - 1638 (Dekret über das Sakrament der Eucharistie, 13. Sitzung vom 11. Oktober 1551 des Konzils von Trient). Deckungsgleich mit Papst Paul VI. wird darin ebenfalls jeden Zweifel ausschließend erklärt, dass nach der Konsekration von Brot und Wein Jesus Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch wahrhaft, wirklich und substanzhaft unter den Gestalten von Brot und Wein enthalten ist. Beachtenswert ist, dass in beiden Dekreten die neue Wirklichkeit in den Gestalten von Brot und Wein *ontologisch* bestimmt wird. Im genannten Dekret Papst Pauls VI. wird wörtlich der Betriff ontologisch verwendet. Religionswissenschaftlich folgt daraus, dass diese trientinische Deutung und dieses trientinische Verständnis des paulinischen Herrenmahles unter Berücksichtigung der sogenannten christologischen hypostatischen Union in einem als theophagisch *und* anthropophagisch zu verstehen ist.

[554] Vgl. DH, a.a.O., 1740; Katechismus der katholischen Kirche, 1358 (= Seite 373 – 374).

dieses Göttliche immanent-irdische Wirklichkeiten zu seinem *Abbild* und in einem zu seiner Wohnung (Einwohnung) mache. Dieses sinnlich wahrnehmbare und greifbare Bild/Abbild bewirke auf diese Weise die unmittelbare Gegenwart des göttlichen Urbildes, sodass man Anteil haben kann an der Gottheit. Aus diesem *Urbild-Abbild-Denken* konnte das bis zur Gegenwart relevante Theorem des sogenannten *Realsymbols* in der christlichen Sakramententheologie entstehen. Die Gegenwart Gottes, verborgen und zugleich real, konnte in diesem Modus zur theologischen Denkfigur des göttlichen Geistes (Heiligen Geistes) und damit auch zu den trinitarischen Denkmodellen führen.[555]

Diese Leistung der Theologie der jungen Kirche ist auch deshalb äußerst beachtenswert, zumal sich diese ihre theologischen Denkfigurationen auch mit der *jüdischen Theologie* der *realen Vergegenwärtigung vergangener Ereignisse* im Gedenken vor Gott verbinden ließen. Diese junge christliche Theologie leistete sohin den *Zusammenbau von griechischer Anamnesis-Anschauung* mit dem *jüdischen Verständnis der Real-Vergegenwärtigung*. Dies ermöglichte der zukünftigen Theologie die Lehraussagen sowohl von der wahren Gegenwart (Realpräsenz) Jesu Christi als auch von der wahren Gegenwart (Realpräsenz) seiner Heilstat, näherhin seines Hinrichtungstodes am Kreuz als Sühnetod.[556] Je nach Sichtweise und auch aktuellen Interessen konnte somit schwerpunktmäßig entweder auf die Person Jesu oder auf seine Heilstat fokussiert werden. In diesem sich langsam stabilisierenden und allgemein anerkannten theologischen Verstehenshorizont konnte das eucharistische Geschehen als Kommen des göttlichen Logos in das Brot und in den Wein verstanden und damit im Zusammenhang die Kommunion mit dem Logos als das genuin Christliche geglaubt werden.

Entscheidend ist dabei, dass in diesem nicht weiter hinterfragten Verständnishorizont das Gedächtnis des Todes Jesu hinter dem Inkarnationsglauben zurücktreten musste. Diesem Verständnis versuchte die antiochenische Theologie gegenzusteuern, indem sie auf die Identität des eucharistischen Brotes und Weines mit dem *historischen* Leib Jesu fokussierten und die Vergegenwärtigung des Erlösungstodes Jesu am Kreuz in der Anamnese „verorteten“.

Der große Theologe der lateinischen Westkirche, Aurelius Augustinus, baute die Theologie des sakralen Herrenmahles weiter aus: Nach Augustinus ist in den eucharistischen Gestalten von Brot und Wein stets der *totus Christus* (der ganze

---

[555] Vgl. Herbert Vorgrimler, Sakramententheologie, a.a.O., 178 ff.
[556] Ebd., 188 ff.

Christus) enthalten und real gegenwärtig, nämlich sowohl der *individuelle Leib* Jesu als auch der *mystisch-universale,* welcher die Kirche ist. Entscheidend dabei ist, dass auf diese Weise die Kirche zum Sakrament des *totus Christus, caput et corpus* werden konnte. Das Geschehen im sakralen Herrenmahl konnte auf diese Weise in extremis zu einer Funktion der Kirche werden, zumal das eucharistische Geschehen zur Konstituierung und zum Aufbau der einen Heiligen Kirche als notwendig erklärt wurde. Diese Erweiterung und Modifizierung der Bild-/Abbildtheologie zu einer ekklesialen Eucharistietheologie durch Augustinus sollte dann wirkmächtig und folgenschwer werden, weil daraus im Mittelalter eine Theologie entstehen und dogmatisiert werden konnte, gemäß welcher im eucharistischen Geschehen zusätzlich zur realen Vergegenwärtigung des sühnenden Kreuzesopfers Jesu die Kirche sich selber opfernd und/oder mit Jesus Christus opfernd tätig sei.[557]

Der ehemalige Manichäer Augustinus hat durch seine Interpretamente – zu unterscheiden von dem Interpretandum, nämlich der Gnadenwirklichkeit und dem Wesen der Kirche –, die nach seinem Tode nicht mehr verstanden wurden, die lateinische Christenheit in ihrem Eucharistieverständnis zutiefst geprägt: die aus den Symbol- und Abbildtheologumena abgeleitete ekklesiale Eucharistieauffassung als ein nützliches Interpretament wurde als Interpretandum missverstanden, wodurch im Laufe des Mittelalters ein Sakramentsverständnis im Sinne eines Realismus entstehen konnte, für den die reale Präsenz und sinnliche Greif-

[557] Auf das Theologumenon der sogenannten *Transsubstantiation* sowie auf die Eucharistiekontroversen im Kontext der Realpräsenz (Paschasius Radbertus (Abt von Corby, † 859), Rathramnus (Mönch im Kloster Corby, † 868) und Berengar von Tours (Domherr in Tours, †1088)) wird nicht näher eingegangen, zumal dies den Rahmen der gegenständlichen Arbeit sprengen würde. Angemerkt wird nur, dass sowohl der Begriff Transsubstantiation als auch die beiden sogenannten Abendmahlstreite mit der Realpräsenz Jesu Christi in den Gestalten von Brot und Wein im sakralen Herrenmahl aufs Innigste zusammenhängen. Hingewiesen wird auf den Umstand, dass die lehramtliche Rezeption und Dogmatisierung der (aristotelisch-thomanischen) Transsubstantiationslehre auf dem 4. Laterankonzil 1215 erfolgte. Vgl. hiezu DH, A.A.O., 800 – 802. Bereits vor dem Laterankonzil von 1215 wurde 1079 und 1208 die Transsubstantiationslehre als lehramtlich verbindlich festgelegt, und zwar im Zusammenhang mit der Nötigung des oben erwähnten Berengar von Tours zu ebendiesem Glauensbekenntnis und im Zusammenhang mit der Wiederaufnahme eines Teils der Waldenser in die Kirche. Angemerkt wird, dass die dogmatisierte Transsubstantiationslehre entgegen ihrer Bekräftigung durch die Enzyklika „Mysterium fidei“ aus 1965 durch Papst Paul VI. als kontingentes Theologumenon aus der Epoche der Aristoteles-Rezeption im Mittelalter begriffen werden muss. Die naturphilosophischen Begrifflichkeiten von *Substanz* und *Akzidenzien* sind gegenwärtig nicht zu vermitteln. Es muss vielmehr davon ausgegangen werden, dass das Transsubstantiationstheologumenon mit seinen Begriffen von Substanz und Akzidenz lediglich Deutungsmittel waren/sind, um das existentiale Geschehen im sakralen Herrenmahl in einem bestimmten Verständnishorizont begreifbar machen zu können. Dies impliziert aber in entscheidender Weise, dass das eucharistische Geschehen auch mit anderen theologischen und/oder philosophischen Begriffen und Denkfigurationen verständlich gemacht werden kann. Vgl. zum Ganzen: Herbert Vorgrimler, Sakramententheologie, a.a.O., 178 – 181; 188 – 195.

barkeit Gottes primordial wurde. Im nur oberflächlich christianisierten (oftmals gewaltsam) außerlateinischen Kulturbereich konnte es in diesem Kontext zu einer *Verdoppelung* von Opfer und Priestertum kommen. Neben das Opfer Christi am Kreuz trat das eigenständige Opfer der Messe, neben den einen Priester und Mittler Jesus Christus traten die Eucharistiezelebranten als zusätzliche Priester und Mittler. Hand in Hand damit ging die Verdinglichung der Messe als ein Gnadenmittel, woraus die gegen Geld oder sonstige Leistungen zu bestellenden (sogenannten gelesenen) Messen mit ihren *Messfrüchten* entstehen konnten.[558] Das Herrenmahl/Abendmahl/Brotbrechen/Eucharistie wird in diesem Verstehenshorizont zu einem *realen* Opfer und das konsekrierte Brot und der konsekrierte Wein zu Gott dargebrachten Opfergaben.

Diese Umfunktionierung der Eucharistie zu einem Messopfer ist Konsequenz dieses radikal geänderten Verständnishorizontes und tangiert die Basis des neutestamentlichen und urchristlichen Abendmahlsverständnisses. Das bis ins 20. Jahrhundert lateinische (katholische ab dem 16. Jahrhundert) Christentum prägenden Institute und Begriffe Messopfer, Messfeier, Messstipendien, Privatmesse, Votivmesse und Heiligenmesse markieren zugleich die partielle Restauration des vorchristlichen römisch-griechischen und hellenistischen Religionsverständnisses mit ihren Opferbegriffen und der kommerziellen Einstellung gegenüber den Göttern und der äußerlichen, aber pflichtgemäßen Kultausübung mit Opfern.[559]

Das bis in die Reformationsepoche hinein zentrale Thema der Realpräsenz konnte zu dem Theologumenon führen, dass eine völlige Identität des von Maria geborenen historischen Jesus von Nazareth mit dem eucharistischen Leibe Jesu Christi bestehe und die tägliche Wiederholung des Leidens Jesu Christi (im Messopfer) in einer wahren Schlachtung (mactatio) bestehe.[560] Das Erstaunliche ist, dass die Lehren des Berengar von Tours, der sich auf Augustinus und Rathramus berufen konnte, hiefür verurteilt wurde, während die realistische radikale Inkarnationsthese des Paschasius Radbertus lehramtlich santkioniert wurde.[561]

---

[558] Vgl. Arnold Angenendt, Missa specialis. Ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen, in: Frühmittelalterliche Studien, Band 17, Berlin 1983, 153 – 217; ders. Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 – 900, Stuttgart ^{3}2001, 331 ff.

[559] Ebd., 332.

[560] Vgl. Herbert Vorgrimler, Sakramententheologie, a.a.O., 180.

[561] Vgl. DH, a.a.O., 690, 700.

2.4.2 Ein zweiter Modus des Sühnopfers

Die differentia specifica zwischen dem christlichen Herrenmahl und den sakralen Mahlen in den antiken Mysterienkulten und sohin das eigentlich Neue besteht in dem Doppelcharakter des Mahles einerseits als theophagisch-konsubstantiierende Kommunio und andererseits als Erneuerung/Wiederholung des als Sühneopfer gedeuteten Hinrichtungstodes des Gottmenschen Jesus am Kreuz.

Gerade der Opfercharakter des Herrenmahles (Messopfer/Messopferfrüchte) wurde später in der Epoche vor und nach 1500 zum Anstoß und zur Mitursache für die Trennung der lateinischen Christenheit zwischen der römisch-katholischen und den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen. Im Blick auf diesen Opfercharakter der Messe wird im reformierten „Heidelberger Katechismus“ nach dem Unterschied zwischen Abendmahl und der päpstlichen Messe gefragt. Die Antwort des Heidelberger Katechismus war:

> Das Abendmahl bezeugt uns, dass wir vollkommene Vergebung aller unserer Sünden haben durch das einige Opfer Jesu Christi, so er selbst einmal am Kreuz vollbracht hat; und dass wir durch den Heiligen Geist Christo werden einverleibt, der jetzt mit seinem wahren Leib im Himmel und zur Rechten des Vaters ist und daselbst will angebetet werden.
> Die Messe aber lehrt, dass die Lebendigen und die Toten nicht durch das Leiden Christi Vergebung der Sünden haben, es sei denn, dass Christus noch täglich für sie von den Messpriestern geopfert werde, und dass Christus leiblich unter der Gestalt des Brotes und Weines sei, und deshalb darin soll angebetet werden. Und ist also die Messe im Grunde nichts anderes, als eine Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi und eine vermaledeite Abgötterei.[562]

In seiner wichtigen Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ zählt Martin Luther drei sogenannte Gefangenschaften des Sakraments der Eucharistie, bewirkt durch das Papsttum und die römische Kurie, auf.

- Die erste Gefangenschaft bestehe in der Verweigerung des Laienkelches.
- Die zweite Gefangenschaft „verortet“ der Reformator in der Transsubstantiationslehre, wodurch der Glaube an die Philosophie des „Heiden“ Aristoteles ausgeliefert wurde.
- Die dritte Gefangenschaft schließlich ist für Luther die „fürchterlichste“.

---

[562] Vgl. Frage 80 und deren Beantwortung durch den „Heidelberger Katechismus“ in: H. Steubing (Hg.), Bekenntnisse der Kirche, Wuppertal 1970, 146.

Es sei aus der Messe als Gabe Gottes an uns eine Gabe des Menschen für Gott gemacht worden. Die römische Kirche habe den katabatischen Heilsweg von Gott zum Menschen geradezu umgekehrt. Auf diese Weise maße sich der Mensch an, seine eigenen Werke und Verdienste zur Ausgangsbasis eines eigenen anabatischen Weges zu Gott zu machen. Die Heilsgabe Gottes in den sinnenhaften sakramentalen Zeichen könne nur im persönlichen Glauben angenommen und keineswegs für andere aufgeopfert werden. Deshalb sei es abwegig, das Messopfer für Verstorbene zu veranlassen. Die Messe könne niemals ein Opfer für Gott sein.[563]

2.4.3 Vorprägung des eucharistischen Rituals als sakrales Mahl und theophagisch-konsubstantiierte Kommunio in den antiken Mysterienkulten

Es geht zunächst um Verständnis und Begriff des „sakramentalen Essens“. Im System der sieben Initiationsrituale (sieben Sakramente?!) der *Mithrasmysterien* ist in einem dieser Rituale vorgesehen, dass ein Brot und ein Wasserkrug auf den Tisch gestellt werden. Im Mysterienkult von *Eleusis* spielte das Trinken des sogenannten Kykeons (= geschrotete Gerstensuppe) eine zentrale Rolle, womit das vorbereitende Fasten endete, wie es gemäß dem homerischen Hymnus Demeter selbst vorgemacht haben soll. Mit gutem Grund kann darin aus einer kulturgeschichtlichen Perspektive die Urnahrung nach Erfindung des Ackerbaus gesehen werden. Im Mythos selbst wird sogar die Beendigung eines vorher unter den Menschen herrschenden Kannibalismus erblickt. In den *dionysischen Mysterien* wurde die Makaria (Seligkeit) den Mysten in Gestalt eines Kuchens dargereicht.[564] Im Dionysos-Mythos ist die religiöse Idee, den Gott zu essen (Theophagie im Modus einer Anthropophagie), ersichtlich. Es lässt sich bereits in den hellenistischen und antiken Mysterienkulten, insbesondere im Kybele-/Attis-Kult, eine fortschreitende Entwicklung mit dem Ziel einer intentionalen Vergeistigung beobachten. Unter anderem kann davon ausgegangen werden, dass aus der *Omophagie* sukzessive und intentional die *Theophagie* entstand.[565] Gerade

[563] Vgl. Martin Luther, Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, sogenannte Weimarer Ausgabe, zit.: WA, Weimar 1883 ff.WA (Weimarer Ausgabe), 6, 525, 526. Auch die innerreformatorischen Divergenzen mit Blick auf die Realpräsenz müssen hier außer acht bleiben, weil sie den Rahmen und den Umfang der gegenständlichen Arbeit sprengen würden.

[564] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 93, 94.

[565] Vgl. Walter F. Otto, Dionysos, a.a.O., 120 ff.; Walter Burkert, Homo Necans, a.a.O., 244 – 250.

die *Mithrasmysterien* müssen eine durchaus relevante Strukturähnlichkeit mit den sakramentalen Handlungen des jungen Christentums aufgewiesen haben. Vor allem scheint das in beiden Religionen vollzogene sakrale Mahl sehr ähnlich geprägt gewesen zu sein. Denn nur aus einem solchen Sachverhalt lassen sich die Polemiken Justins des Märtyrers und des Firmicus Maternus erklären. Diese beiden christlichen Apologeten behaupten in ihren Polemiken, dass die Mithrasmysterien ein Plagiat der Eucharistie gewesen seien. Es seien die bösen Dämonen gewesen, die den sakramentalen Gebrauch von Brot und Wasser im Mithras-Kult vorgeschrieben hätten. Es wurde auch von Opferung des Brotes gesprochen, was insofern tatsächlich zutraf, zumal das rituelle Mahl der Initiierten im Mithras-Kult tatsächlich an das sakrale Festmahl von Mithra und Sol (invictus) nach dem vollbrachten Stieropfer erinnerte.[566] Es lässt sich allerdings aufgrund der mangelnden Quellenlage nicht entscheiden, ob die Festmahle in den Mysterien für die Mysten tatsächlich sakramentale Mahle waren oder in die Kategorie von sakralen Mahlzeiten im weitesten Sinne einzuordnen sind. Jedenfalls eine *tiefe religiöse Bedeutung* hatten die Mithras-Mahle wie auch jene der übrigen Mysterienkulte allemal, weil sie sich nach einem göttlichen Vorbild vollzogen. Aus der Tatsache, dass die christlichen Apologeten die sakralen Kultmahle der Mysterienkulte, insbesondere die sakralen Mahle in den Mithräen, als Plagiate der Eucharistie negativ bewerteten, lässt mit gutem Grund auf den sakralen Charakter dieser Mahle schließen – sei es im Sinne eines hierophagischen Konviviums oder im Sinne einer theophagisch-konsubstantiierenden Kommunio. Auch die *Initiationstaufe* wurde von allen hellenistischen Mysterienkulten praktiziert. Das Ritual der Initiationstaufe im Mithras-Kult insbesondere hatte geradezu verblüffende Ähnlichkeiten mit der christlichen Initiation. Dem Ritual der christlichen Signatio im Rahmen des Taufrituals entsprach das mit einem glühenden Eisen auf der Stirn angebrachte Zeichen. Vom 2. Jahrhundert an feierten sowohl die Christen als auch die Mithrasmysten am gleichen Tag, nämlich am 25. Dezember, die Geburt ihres jeweiligen Gottes und hatten sehr ähnliche Glaubensinhalte hinsichtlich Eschatologie – des Endes der Welt, des Letzten Gerichtes und der Auferstehung des Leibes – entwickelt. *Allerdings*: Es dürfen diese Parallelen und teils große Ähnlichkeiten nicht überbewertet werden, weil derartige Glaubensvorstellungen und Rituale ganz generell der zeitgeistigen Befindlichkeit der hellenistischen und römischen Epoche entgegenkamen. Ähnlich wie in der Metamorphose des Glaubensgutes des phrygischen Kults der Mater Deum Magna (Kybele/Attis) durch Rezeption und Assimilation bestimmter Ideen und

[566] Vgl. zum Ganzen: Justin, der Märtyrer, Apol. 66; Tertullian, De praescriptione, 40.

Formeln anderer Religionen und Kulte kam es im Mithras-Mysterienkult zur Inkorporation von religiösen Denkfiguren und Ritualen anderer religiösen Weltanschauungen.[567]

In einer Retrospektive auf die Korrelation von antikem Mysterienkult nd Eucharistie lässt sich festhalten, dass die antiken Mysterienkulte einen wirkmächtigen Einfluss auf die Strukturformen und überhaupt auf die Entstehung und Entwicklung des sakramentalen Denkens und der daraus entstehenden Sakramentenlehre im Christentum hatte. Im Kontext des Inkulturationsprozesses ist in Summe die dogmatisierte Sakramentenlehre, insbesondere das Verständnis der Eucharistie in all ihren pluralchristlichen Varianten ohne die hellenistischen Mysterienkulte und deren Theologie nicht zu verstehen. Hierbei ist zu beachten, dass diese Theologien der Mysterienkulte ihrerseits eine wirkmächtige Transformation in Richtung vergeistigender und moralischer Intention vollzogen. Diese Mysterientheologien läuterten spätestens ab der Prinzipatszeit ihre Mythologeme in vielerlei Hinsicht und "übersetzten" sie hinein in den philosophischen Verständnishorizont der Prinzipatszeit, woraus wiederum erklärt werden kann, warum die christlichen Apologeten (wie Justin der Märtyrer und Firmicus Maternus) sich veranlasst sahen, gegen diese durchaus bedeutenden „Konkurrenten" aus Wettbewerbsgründen zu polemisieren. In diesem Zusammenhang kann nicht übersehen werden, dass auch den hellenistischen Judengemeinden in der Diaspora des Imperium Romanum gewissermaßen eine „Vermittlerfunktion" zwischen den Mysterienkulten und dem jungen Christentum zukam. Denn auch diese Judengemeinden waren interessebedingt bestrebt, die eigene Religion als attraktiv und konkurrenzfähig darzustellen, wozu partiell die Inkulturation von Mysteriensprache und Mysterienvorstellungen notwendig war.[568] Nicht unerwähnt bleiben darf, dass das junge Christentum speziell den Mithras-Kult als ganz ge-

---

[567] Vgl. Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt [4]1959 (deutsche Übersetzung der 4. französischen Auflage aus 1928), 145 – 147. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen …, a.a.O., 219 ff.; Ernest Renan, Marc Aurèl, Paris 1883, 579 ff. Ernest Renan stellte die Hypothese auf, wonach das Imperium Romanum nicht christlich, sondern mithräisch geworden wäre, wenn Constantin im Sol invictus nicht Christus, sondern Mithras gesehen hätte. Diese renansche Hypothese ist allerdings leicht zu widerlegen und wird seit langer Zeit auch von keinem ernstzunehmenden Wissenschaftler mehr vertreten. Vgl. hiezu Ernst Dassmann, Mithras, in: H. Waldenfels (Hg.), Lexikon der Religionen, Freiburg [2]1988, 428 ff.

[568] Vgl. D. Sänger, Antikes Judentum und die Mysterien. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Joseph und Aseneth (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.5), Tübingen 1980, 118 – 147; Carsten Colpe, Mysterienkult und Liturgie, a.a.O., 203 - 228; D. Zeller, Die Mysterienkulte und die paulinische Soteriologie (Röm 6,1 – 11). Eine Fallstudie zum Synkretismus im Neuen Testament, in: H.P. Siller (Hg.), Suchbewegungen. Synkretismus. Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis, Darmstadt 1991, 42 – 61.

fährlichen Feind und Konkurrenten einstufte, was sich nicht nur aus den bereits erwähnten polemischen Schriften der Apologeten, sondern auch daraus ergibt, dass gegen Ende des 4. Jahrhundert Mithräen und mythräische Heiligtümer von Christen systematisch zerstört und über deren Ruinen in der Regel christliche Kirchen errichtet wurden. Analog zu dieser Vorgehensweise verlegte das Christentum das Geburtsfest des Jesus von Nazareth (Weihnachtsfest) auf den Tag der Sonnenwende, den Festtag des Sol invictus, des eng mit Mithras korrelierten unbesiegten und unbesiegbaren Sonnengottes.[569]

Das religiös-kulturelle Institut des sakralen Mahles war tief und fest verankert in den hellenistischen Mysterienkulten, und zwar als Zeichen dafür, dass die Verehrer und Gläubigen derselben Gottheit eine *große Familie* bilden. Auf diese Weise wird der Postulant und Neophyt Bruder unter Brüdern/Schwester unter Schwestern (hinsichtlich der „Verschwesterung" bildete der Mithras-Kult eine Ausnahme, weil er nur Männern vorbehalten war). Dieses neue religiöse Band des Thiasos (sodalicium) ersetzt die natürlich Familie und Sippe. Dies implizierte auch, dass der neue Mysterienkult den Kult des häuslichen Herdes ersetzte. Entscheidend ist, dass durch den Verzehr des Fleisches eines als göttlich angesehenen Tieres der Myste sich eins und ident mit dem Gotte selbst und teilnehmend an seinem Wesen und Charaktereigenschaften glauben durfte. Die eine Variante (Identifizierung) war Inhalt der Rituale (liturgischen Feiern) der phrygischen Priester (Galloi) von alters her. Die zweite Deutevariante wurde in Rom und im Westen vorherrschend, wo die Zulassung zum sakralen Mahl zu einem *Einweihungsritus* transformiert wurde. Diese *Kommunion* sicherte dem eintretenden Neophyten seine göttliche Unsterblichkeit und irdischen Trost. In diesem religiös-kulturgeschichtlichen Kontext darf nicht außer acht gelassen werden, dass in der griechischen und römischen Religion die entscheidende Differenz zwischen Göttern und Menschen in der Sterblichkeit/Unsterblichkeit bestand. Das Einswerden und die Identifizierung des Mysten mit der Gottheit war sohin Bedingung und Voraussetzung für den Erwerb der Unsterblichkeit. Dieses Eins- und Identwerden mit Gott gründet letztlich wieder in der Theophagie und im Mythos der Theophagie.[570]

---

[569] Diese zeitliche Fixierung des Festes der Geburt Christi am 25. Dezember ist also eine Reaktion der römischen Christengemeinde auf das Staatsfest des „Natale Solis invicti", das Kaiser Aurelian im Jahre 274 zu Ehren des syrischen Sonnengottes von Emesa einführte, und zwar zum Zwecke der Stabilisierung und ideologischen Legitimierung des Imperium Romanum. Vgl. hiezu H. Frank, Frühgeschichte und Ursprung des römischen Weihnachtsfestes im Lichte neuerer Forschung, in: Archiv für Liturgiewissenschaft (ALW), 2, 1952, 1 – 24.

[570] Vgl. hiezu auch: Joh 6,47 – 59; Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, a.a.O., 65.

Die Funktion des sakralen Mahles zur Konstituierung und Gründung einer neuen Familiengemeinschaft mit den damit verbundenen Rechten und Pflichten bringen bereits die Sprachen von alters her zum Ausdruck. In den indoeuropäischen Sprachen wird beispielsweise im Deutschen Hochzeit/Heirat auch mit dem Substantiv *Ver-Mählung* und im Spanischen mit dem analogen Substantiv *casamiento* (Verbum: casarse) zum Ausdruck gebracht. Mit anderen Worten, es sind das gemeinsame Mahl (im Deutschen) und die gemeinsame Inbesitznahme des Hauses (im Spanischen), welche den neuen Familienbund – in Anwesenheit der Gottheit – begründen und dadurch zu Sakramenten (im weitesten Sinne) werden.

Zuletzt ist noch bezüglich des sogenannten Tauroboliums (Kriobolium) zu erwähnen, dass auch dieses religiöse Institut im Kybele-/Attis- und Mithras-Kult einer sukzessiven vergeistigenden Transformation unterlag, sodass daraus die *phrygischen Agapen* entstehen konnten. Vorzugsweise in Phrygien und Kappadokien verbreiteten persische Magier den Glauben an die menschliche Unsterblichkeit, indem sie auf den iranischen Mazdaismus Bezug nahmen. In diesem Kontext ist es beachtenswert, dass die mazdaistische Schöpfungstheologie auf dem Mythologem basierte, wonach ein mythischer Stier der *Urheber von Schöpfung und Auferstehung* ist. In diesem geistigen und religiösen Umfeld konnte nunmehr der Zweck und die Wirkung des Tauroboliums in eine zeitliche und ewige Wiedergeburt der Seele transformiert werden. Auch der Hinabstieg des Mysten und/oder des Priesters in die Grube wird nunmehr als Begräbnis gedeutet. Um dies ausdrucksstark zu verdeutlichen, wird das Verweilen in der Grube mit einer Trauermelodie begleitet in Analogie eines Begräbnisses. Wenn hernach der Myste blutgetränkt und dadurch von allen seinen Sünden gereinigt aus der Grube heraustrat in Manifestation seines neuen Lebens, so wurde er als gottgleich identifiziert und in ehrfurchtsvoller Distanz von den anderen umstehenden Mysten (als gottgleich) angebetet. Es handelt sich gegenständlich gewiss um das religionswissenschaftliche Phänomen einer Initiationstaufe. Aber hinsichtlich des Kausalkonnexes zwischen Ritual und Einswerden mit Gott wird der gleiche intentionale Tatbestand ersichtlich.[571]

[571] Richard Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, a.a.O., 45; H. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten RGVV 1), Gießen 1903, 196 ff.

2.5 EINIGE BEMERKUNGEN ZUR GESTALT DER RÖMISCHEN MESSE IN KORRELATION ZU DEN HELLENISTISCHEN (MYSTERIEN)KULTEN

Über Ursprung und Entwicklung des christlichen Sakraments der Eucharistie/ Messe (katholischer Sprachgebrauch) und des Abendmahles (reformatorischer Sprachgebrauch) gibt es eine derartige Fülle von Forschungsergebnissen und wissenschaftlichen Abhandlungen[572], sodass – in der Natur der Sache liegend – gegenständlich nur einige wenige Anmerkungen in religionswissenschaftlicher Perspektive gemacht werden sollen.

Die Transformation des neutestamentlich bezeugten jüdischen Abendmahls des Jesus von Nazareth mit seinen Schülern zu einer sakralen, eucharistischen Mahlfeier der christlichen Urgemeinde begann damit, dass zunächst die ebenfalls biblisch bezeugten Segensworte des Jesus von Nazareth über Wein und Brot *nach* dem Sättigungsmahl gesprochen wurden, in weiterer Folge ganz von diesem getrennt und schließlich mit dem sonntäglichen Gebetsgottesdienst am Morgen vereinigt wurden. Ab der Mitte des 2. Jahrhunderts wurde dieser sakralen und eucharistischen Mahlfeier ein Wortgottesdienst vorangestellt, wie er ebenfalls in den jüdischen Synagogen üblich war. Diese beiden Teile wurden sodann zu einer einzigen Feier vereinigt.[573]

Die weitere Entwicklung zeigt, dass sehr bald einige jüdische Frühformen dieser christlichen Gestalt des sakralen Herrenmahles durch *hellenistische Elemente* teilweise umgestaltet, teilweise ergänzt und teilweise ersetzt wurden. Der Kult der *Osterfeier* streifte den jüdischen Brauch und dessen Motive der Feier fast zur Gänze ab. An deren Stelle wurde die Lichtsymbolik übernommen, welche sich durch die bis zum Morgen andauernde Feier speziell für den Umbruch von der Finsternis zum Aufgang der Sonne nahelegte. *Christus wird als Licht der Welt gefeiert*.[574] Diese reiche Lichtsymbolik wirkte auch auf die in der Regel im Rahmen des sakralen Herrenmahles vollzogene Taufe ein. Die Spendung der Taufe bei Sonnenaufgang (speziell eben in der Osternacht) legte nahe, die Absage an den Teufel gegen Westen und die Zusage an Christus gegen Osten, *zur aufge-*

---

572 Vgl. parte pro toto: Hans Bernhard Meyer, S. J., Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral, in: ders. u.a. (Hg.), Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Band 4; A.L. Mayer, Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte, Darmstadt 1971; J.A. Jungmann, Liturgie der christlichen Frühzeit, Freiburg 1967; Johannes H. Emminghaus, Die Messe, a.a.O.; J. Betz, Eucharistie als zentrales Mysterium, 1973.

573 Vgl. Justin, der Märtyrer, Apol. Ic. 65 – 67.

574 Vgl. Mt 4, 16; Lk 2,32; Joh 1,5.9; 8,12.

henden Sonne hin, zu sprechen. Das Sakrament der Taufe wurde um die nachfolgende Salbung – nach dem Vorbild profaner Badesitten – erweitert, und zwar in den zur Firmung überleitenden Riten so sehr, dass diese Salbung das Übergewicht gegenüber der ursprünglichen Handauflegung bekam.[575] Die typisch hellenistischen und auch in den Mysterienkulten gepflogenen Axios-Akklamationen (= würdig/recht) verdrängten sehr rasch die aus dem jüdischen Nachtischgebet stammenden Zustimmungsrufe. Diese Axios-Akklamationen erhielten sich bis zur Gegenwart in den sogenannten Präfationen (Dialog vor den Hochgebeten).

Zur Gänze neu und genuin ist die aus den antiken hellenistischen Mysterienkulten kommend geübte *Arkandisziplin*, die als Geheimhaltungspflicht von diesen Mysterienkulten übernommen wurde. Die Hellenisierung der christlichen Liturgie im allgemeinen und des ritualisierten sakralen Herrenmahles im besonderen manifestiert sich vor allem in der *Sprache*. Bis auf wenige Zurufe wurde sehr rasch im ganzen Imperium Romanum das Griechische Liturgiesprache.[576] Diese Dominanz des Griechischen als lingua franca im Imperium Romanum zeigt sich insbesondere in der theologisch-dogmatischen und liturgischen Begriffsbildung – Eucharistie, Hymnus, Anamnese, Mysterium, Epiklese, Liturgie, Epiphanie, Pfingsten u.a.

Die Grundstruktur und Gestalt des christlichen sakralen Herrenmahles (Eucharistie) im nachvatikanisch-katholischen Modus ist einerseits von einem *Mahl*, eben dem Herrenmahl, abkünftig und hergeleitet, andererseits jedoch ein Opferritus. Die Grundstruktur ist sohin zweifach charakterisiert, nämlich durch Mahl und Opfer. Denn hinter und über der abkünftigen Ausgestaltung der Mahlstruktur steht die *Realität des Opfers,* und zwar als Opfer Christi *und* der Kirche. Opfer bedeutet religionsgeschichtlich (auch im Alten Testament) die Hingabe von Sachen, die der Mensch notwendig zu seinem Leben braucht und an denen ihm existentiell gelegen ist, welche er dennoch Gott überantwortet, indem er sie dem eigenen Gebrauch *endgültig* entzieht. So gesehen wäre das opfernde Tun nur mehr Symbol für die Lebenshingabe. Allerdings, nur die Lebenshingabe selbst ist in sich das Opfer. Dies ist deswegen entscheidend und von höchster Relevanz, zumal ansonsten der Begriff Opfer auf ein bloßes Zufriedenstellen der Götter reduziert würde (Werkgerechtigkeit).

---

[575] Vgl. Apg 8,17.

[576] Vgl. Johannes H. Emminghaus, Die Messe, Wesen, Gestalt, Vollzug, a.a.O., 24 ff. Emminghaus spricht in diesem Kontext sehr deutlich davon, dass „die Liturgie … das Gewand des Judentums abstreifte und ein hellenistisches anzog“.

Es ist von Relevanz und kann nicht der Verdunkelung oder gar dem Vergessen anheimgegeben werden, dass auch die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ vom 4.12.1963 in besonderer Weise den Doppelcharakter der Eucharistie als Mahl *und* Opfer hervorhob, wenn es wörtlich formuliert:

> Unser Erlöser hat beim letzten Abend*mahl* in der Nacht, da er überliefert wurde, das eucharistische *Opfer seines Leibes und Blutes* eingesetzt, um dadurch das Opfer des Kreuzes durch die Zeiten hindurch fortdauern zu lassen und so der Kirche, *seiner geliebten Braut,* eine Gedächtnisfeier seines Todes und seiner Auferstehung anzuvertrauen: das Sakrament huldvollen Erbarmens, das Zeichen der Einheit, das Band der Liebe, das Oster*mahl*, in der Christus *genossen*, das Herz mit Gnade erfüllt und uns das Unterpfand der künftigen Herrlichkeit gegeben wird.[577]

Dies ist eine exakte begrifflich-theologische Beschreibung der Eucharistie, wobei zwei Elemente, welche nicht unwesentlich das bisherige Eucharistieverständnis modifizieren, beachtenswert sind. Es ist nunmehr von einem „*Fortdauern*“ des Kreuzes*opfers* die Rede, während die Ausdrücke „vergegenwärtigen“ (so noch die Sprache des Konzils von Trient) und „erneuern“ (so fast sämtliche päpstliche Dekrete vor dem Vatikanum II) offensichtlich ganz bewusst und damit intentional vermieden wurden. Allfällige Reflexionen über die sich daraus ergebenden fundamentaltheologischen und dogmatischen Konsequenzen für Verständnis und gegenwärtige Deutung des sakralen Herrenmahles ist nicht Gegenstand dieser religionswissenschaftlichen Arbeit.[578] Es ist also bemerkens- und beachtenswert, dass die heutige Gestalt der römischen Messe, obwohl abkünftig aus einem jüdischen Mahl (sei es nun Pessachmahl oder Abendmahl), gefeiert als Mahlherr durch einen 33-jährigen äußerst frommen und zugleich kritischen Juden, nicht nur viele rituelle Elemente der hellenistischen Mysterienkulte, sondern auch in einem beachtenswerten Ausmaß viele aus den hellenistischen Mysterienkulten stammende Opfer-Vorstellungen enthält.

---

[577] Vgl. Karl Rahner, Herbert Vorgrimler (Hg.), Kleines Konzilskompendium, Verlag Herder, Freiburg, Basel, Wien [1]1966, 67 – 68 (Art. 47).

[578] Allerdings kann aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive die Hypothese in Ansatz gebracht werden, dass das Theologumenon von den sogenannten *Messfrüchten,* woraus auf die zwingende Notwendigkeit des möglichst häufigen und täglichen „Messelesens“ durch jeden Priester geschlossen wurde, aporetisch und obsolet ist. Die noch bis weit in die sechziger und siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts hinein weit verbreitete Usance, im selben Kirchenraum und im selben Zeitraum eine Vielzahl von Messen zu „lesen“ (am Hauptaltar und an vielen Nebenaltären) war in ihrer Jahrhunderte währenden Skurrilität die Konsequenz eines falschen Verständnisses des sakralen Herrenmahles des Jesus von Nazareth.

3. IDEE UND RELIGIÖSE DENKFIGUR DER THEOPHAGIE (DEN GOTT ZU ESSEN)

Die Theophagie ist ein integrierender Bestandteil des Dionysos-Mythos. Die Titanen als Ahnen der Menschen essen das Fleisch des von ihnen getöteten, zerstückelten, gekochten und gerösteten Gottes.[579] Im Ritual der attischen Anthesterien (einem öffentlichen Kultfest) kann das im Zusammenhang mit den Mythen von Tod und Zerstückelung stattfindende Weintrinken als sakramentales Handeln gedeutet werden.[580]

Bereits in der Antike wurde der *Kannibalismusverdacht* gegen Juden und Christen erhoben. Kannibalismus galt als das abwegigste Verbrechen. Denn man unterstellte diesem Verbrechenstypus die sozialpsychologische Funktion des unverbrüchlichen Zusammenhalts der gefährlichsten Schwerstverbrecher, nachdem sich dieses Motiv in den Gerüchten um die Mysterienkulte mit ihrer Arkandisziplin ausgebreitet und vorab gegen die Heiligtümer des Mithras gewendet hatte.[581] Die Grenzen zwischen Gott, Mensch und Opfer scheinen im Dionysos-Mythos zu verschmelzen, wenn der eine Tiergestalt annehmende und sich am Essen rohen Fleisches (Omophagie) erfreuende Gott von seinen Gläubigen kollektiv zerstückelt (Sparagmos) und zum Mahle dargeboten wird: Es handelt sich um ein exemplarisches Kultdrama im Sinne einer ritualisierten Darstellung des Mythos, wobei die Protagonisten in dem Glauben handeln, mit dem Fleisch und Blut den Gott in sich aufzunehmen. Dies ist genau der ekstatische Grundzug des Dionysos-Kultes. Nach J.E. Harrison ist im Dionysos-Kult das religionswissenschaftliche Phänomen der Theophagie weitestgehend erreicht und umgesetzt.[582] Der religionswissenschaftliche *Begriff Theophagie* ist ein *Analogon zur Anthropophagie*. Mit anderen Worten, die Vorstellung, ein Verstorbener lebe im Körper des Anthrophagen fort, ist in dem religiösen Verständnis der Theophagie im stilisierten Modus transformiert zur Kommunion mit einer numinosen Macht durch Aufnahme göttlichen Fleisches und Blutes transformiert. In diesem Theo-

---

[579] Vgl. Ranke-Graves, Griechische Mythologie, a.a.O., 1, 3, 4; 27a, b; Walter F. Otto, Dionysos, a.a.O., , 120 ff.; William Robertson Smith, Die Religion der Semiten, a.a.O., 268 ff.; James George Frazer, The Golden Bough, a.a.O., 48 – 108.

[580] Vgl. Robert Turcan, Mithra et le Mithriacisme, Paris 1981, 91 ff.; Walter Burkert, Homo Necans, a.a.O., 244 – 250; Franz Cumont, Textes et monuments figurés aux mystères de Mithra, II, Brüssel 1896, 449.

[581] Vgl. Dio Cassius, Historia Romana, L. Dindorf (Hg.), Teubner, Leipzig 1863 42, 26, 2; A. Henrichs, Pagan Ritual and the Alledged Crimes of the Early Christians, in: Kyriakon. FS für J. Quasten, Münster 1970, 18 – 35; Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 92 – 97.

[582] Vgl. Jane E. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, a.a.O., 487 ff.

phagiemodell und seiner Ausdeutung ist die christliche Eucharistie in abgewandelter Form vorgeprägt.[583]

Wie weit das Eucharistieverständnis im theophagischen Vorstellungshorizont der antiken Mysterienkulte vorgeprägt wurde, wird im Abendmahlsstreit in der Frühscholastik und in den Abendmahlskontroversen zwischen Zwinglianern und Lutheranern (anfänglich auch Calvinern) im Zuge der Reformation ersichtlich.[584] *Kapharnaitismus* ist die Bezeichnung für ein sinnlich-somatisch-fleischliches Verständnis des sakramentalen Leibes und Blutes Christi (im Anschluss an Joh 6,52-59 – Rede Jesu in der Synagoge von Karphanaum). Der Vorwurf des Kapharnaitisnus wurde von Rathramnus im 9. Jahrhundert und von Berengar von Tours sowie von Landfranc und Guitmund gegenüber der von Paschasius Radbertus vertretenen Auffassung einer eucharistischen Realpräsenz erhoben.[585] Dieses exzessiv-realistische Verständnis der eucharistischen Gegenwart mit seinem materiell konnotierten Substanzbegriff wurde erst in der Hochscholastik durch die auf der griechischen aristotelischen Substanz-Akzidenz-Ontologie beruhende Transsubstantiationslehre aufgehoben.[586] Letztlich resultieren die

---

583 Im selben Verständnishorizont ist exemplarisch das aztekische Teoqualo-Ritual, in welchem göttliche Wesen verkörpernde Gefangene verspeist wurden, verortet. Anthropophages Verhalten ist religionsgeschichtlich und ethnologisch nachgewiesen, wobei aufgrund der Motive und Anlässe für Kannibalismuspraxis zwischen einem sogenannten „Wut"- und einem „affektiven" Kannibalismus unterschieden wird. Erstere ist gegen Repräsentanten einer feindlich-gegnerischen Gemeinschaft gerichtet. Zweiterer ist ein Liebesdienst als Zuneigung zu einem Verstorbenen, dessen Leichnam (oder Knochenasche) verzehrt wird. Durch den Eingang in den fremden Leib wird die Lebensenergie des Verstorbenen konserviert. Man spricht auch von Endo-Kannibalismus, weil diese Form nur in der eigenen Gruppe vorkommt. Vgl. hiezu: Wolfgang Müller, in: Wörterbuch der Ethnologie, Dietrich Reimer Verlag, Berlin ^{2}2005, 198. Ein Sonderfall ist der *symbolische Kannibalismus,* in welchem kannibalistische Praktiken nur vorgegeben oder angedeutet werden wie bis in das Herz eines Geopferten in Altmexiko oder das Verzehren von Kopfhautstücken lebender Menschen. Erstaunlich ist die Praxis der Darbringung von Menschenopfern an den aztektischen Sonnen- und Kriegsgott Huitzilopochtli, in deren Rahmen dem noch lebenden Opfer das Herz herausgerissen wird. *Allerdings* ist hinsichtlich der Berichte über kannibalistische Praktiken in der Vergangenheit äußerste Vorsicht angezeigt, zumal von der Antike über das Mittelalter bis in die Neuzeit der Kannibalismusvorwurf stets an die an der Peripherie der Ökumene angesiedelten Völker und/oder an die marginalisierten religiösen und ethnischen Minderheiten gerichtet wurde, um diese dämonisieren, stigmatisieren, bekämpfen und ausrotten zu können. Es ist beachtlich, dass die frühen phantasievollen Kannibalismusschilderungen mit den europäischen tödlichen Verfolgungen von als Hexen stigmatisierten weisen Frauen, sogenannten Zauberern und Wehrwölfen zeitlich koninzidieren. Vgl. hiezu: E. Frank, >… y se lo comen<. Kritische Studie der Schriftquellen zum Kannibalismus der panosprachigen Indianer Ostperus und Brasiliens, 1987, 21 ff.; W. Arens, The Man-eating Myth, New York 1979, 11 ff.
Das Wort Kannibalismus (Kannibale) leitet sich vom spanischen canibales als Bezeichnung des Stammes der Kariben durch Kolumbus her. Vgl. hiezu Bernhard Maier, in LThK , Band 5, ^{3}2006, 1177.

584 Vgl. Gottfried Seebaß, Geschichte des Christentums III. Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalismus, Verlag Kohlhammer, Stuttgart 2006, 142 – 145.

585 Vgl DH, A.A.O., 690 (die dem Berengar von Tours abverlangte Eidesformel).

586 Vgl. Hans Jorissen, Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik, Münster 1965, 28 ff.; Herbert Vorgrimler, Sakramententheologie, a.a.O., 151 – 162, 174 ff.

Kontroversen um das Verständnis der christlichen Eucharistie aus der – mangels Begrifflichkeit nicht bewussten und begriffenen – Differenz von Interpretandum und Interpretament. Ohne den Begriff zu haben, spricht beachtenswerterweise das Konzil von Trient genau diesen Sachverhalt an, wenn es hinsichtlich der Transsubstantiationslehre formuliert, dass der Begriff der Transsubstantiation sehr gut geeignet sei, die innere geistige Wandlung der Gaben auszudrücken.[587] Damit benennt das Konzil (wenn wahrscheinlich auch unreflektiert) genau den Sachverhalt, der mit dem Differenzbegriff von Interpretandum und Interpretament releviert ist. Selbst der Name Hostie verweist die Abkünftigkeit des vorgeprägten Eucharistieverständnisses auf den hellenistischen Begriff für Sühneopfer (Schlachtopfer), wobei ursprünglich hostia das Opfertier bezeichnete, welches geschlachtet und auf Christus selbst angewandt wurde.[588] Erst später in der Patristik wurde hostia zum Begriff für die zur Eucharistiefeier gebrachten Gaben (insbesondere Brot und Wein) und schließlich eingeengt für die Bezeichnung des ausgewählten Opferbrotes.

Im Kommunionteil der Eucharistiefeier, näherhin in der Brotbrechung und -mischung, zeigen sich zwei zu unterscheidende Abkünftigkeiten: einerseits aus der tatsächlichen Handlung des Jesus von Nazareth beim ersten/letzten Abendmahl, wovon der eine Name für die Eucharistiefeier, Brotbrechen, herrührt. Andererseits scheint die Mischung (= Einsenkung einer Hostienpartikel in den Kelch) auf den römischen Brauch zurückzugehen, dass der Bischof an bestimmten Festtagen den Priestern der benachbarten Gemeinden ein Stückchen der konsekrierten Brotscheibe (Hostie) übersandte (das sogenannte fermentum) zum Zeichen der brüderlichen Gemeinschaft und Bezeugung der Einheit des Opfers Christi. Bei der nächsten Messfeier wurden diese Partikel in den Kelch gelegt. Diese Verteilungsfunktion weist ihrerseits auf die Opferfleisch-Verteilungsmodi in den hellenistischen Mysterien hin.[589]

---

[587] Vgl. DH, a.a.O., 1642.
[588] Vgl. Eph 5,2.
[589] Vgl. Adolf Adam, Grundriss der Liturgie, a.a.O., 154 – 156; Handbuch der Liturgiewissenschaft, Band IV, Regensburg 1989, 354 – 355; Georg Wissowa, Religion und Kultus der Römer, a.a.O. 318; Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 93.

V. DIE GÖTTIN UND IHR HEROS ALS RELIGIÖSES DENK- UND VORSTELLUNGSMODELL

1. FEMINISTISCHE THEORIE UND JOHANN JAKOB BACHOFEN

Modelle dienen der Reduktion der Komplexität von Wirklichkeiten (im weitesten Sinne), um im Modus der Übersichtlichkeit die Objekte der Erfahrungswelt in eine vernünftige Ordnung zu bringen. Dieses Prozedere hat allerdings nach Jörg Rüpke zur Folge, dass der methodische Nutzen durch Verkürzung und Segmentierung der Gesamtwirklichkeit erkauft wird.[590] Daher ist stets das Bewusstsein dafür wachzuhalten, dass menschliches und gesellschaftliches und damit auch religiöses Verhalten stets selektiv-perspektivisch „in den Griff" zu bekommen ist. Darüber hinaus sind die eigenen Vorverständnisse und Vorurteile zu reflektieren. Unter Berücksichtigung all dieser Vorbehalte ist das Modell von der weiblichen Gottheit und ihrem Parhedros/Heros geeignet, religiöse Strukturen und vor allem Substrukturen in den antiken Mysterienkulten (aber nicht nur dort) und in den zugrundliegenden Mythen und dem religiösen Verständnis sichtbar zu machen und allfällige Vorprägungen für Ritual und Interpretamente im werdenden Christentum aufzuzeigen.

1.1 EINE FEMINISTISCHE THEORIE

Diese (und zwar eine sehr radikale) begreift die im indoeuropäischen Kulturraum verorteten religiösen Vorstellungsmodelle von der Göttin und ihrem Heros als die durch indoeuropäisch-patriarchale Denkweise und sozialökonomische Struktur deformierten mythischen Überreste der präindoeuropäischen matriarchalen Religionen.[591] Nach Heide Göttner-Abendroth, die im übrigen – ohne auf ihn Bezug zu nehmen – im wesentlichen den mytholologischen Befund und die daraus abgeleiteten Thesen von Johann Jakob Bachofen zugrundelegt, hatten diese patriarchalischen deformierenden Transformationen die gesellschaftliche Funktion, die religiösen Verständnishorizonte für neue (patriarchale) Zwecke in

[590] Vgl. Jörg Rüpke, Die Religion der Römer, a.a.O., 232.
[591] Vgl. Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros, a.a.O., 22.

verzerrender Form zu verändern und zu ideologisieren. Es handle sich um einen „ideologischen Eingriff gesellschaftlicher Kräfte in die Religion“.[592]
Das Göttin-Heros-Muster wird analytisch zerlegt in eine Göttin-Struktur (dreifaltige Mondgöttin) und eine Heros-Struktur (männliche Götter habe es im Matriarchat nicht gegeben). Die matriarchale Große Göttin (Mater Deum Magna) ist danach eine dreifaltige Göttin und ihr Symbol der Mond mit seinen drei Phasen. Der Heros als Mann repräsentiert nicht den Kosmos, sondern ist bezogen auf die Göttin. Die Göttin-und-ihr-Heros-Strukturen werden verbunden durch Initiation des Heros, heilige Hochzeit sowie durch Opfer und Wiederauferstehung. Die Göttin werde repräsentiert durch ihre Priesterin (Oberpriesterin) oder die sakrale Königin. Demgegenüber sei der Heros oder der sakrale König der Vertreter der Menschen, mit dem sich die Göttin in der Hypostase der Priesterin verbindet, um der Menschheit ein neues Leben zu schenken. Die Wiederauferstehung des getöteten Heros und/oder des sakralen Königs ist seine Wiederkehr im Nachfolger – also eine Art Seelenwanderung.[593]

Paradigmatisch für Göttner-Abendroths Mytheninterpretation ist der Mythos der Hera und des vergöttlichten Herakles. Hera bewirkte die verspätete Geburt des von Zeus mit der Königin Alkmene gezeugten Herakles. Dadurch konnte er nicht König werden und musste im Dienst anderer die zwölf unmöglich erscheinenden Taten vollbringen, worauf er nach seinem Tod vom Göttervater Zeus zum Unsterblichen im Olymp gemacht wurde. Hera adoptierte ihn (durch eine Art Scheingeburt) und verheiratete ihn mit ihrer göttlichen Tochter Hebe. Herakles (= Ruhm der Hera) ist der *matriarchale Heros* der Hera. Ursprünglich war Herakles der Sohn der Hera selbst und in der Argolis ihr klassischer Heros. Die zwölf Arbeiten des Herakles werden als von der Göttin verlangte Heiratsaufgaben als Bedingung für die Königswürde und den Hieros gamos interpretiert. Auf der Ritualebene sind sie symbolische Agone als Teil des Königsrituals, die der sakrale König vollbrachte, um die Göttin in Gestalt (Inkarnation) der Priesterin/Königin für ein mythisches Jahr zu erwerben. Hera-kles würde demnach einen Titel (wie Minos oder Zeus auf Kreta) und keine individuelle Person bezeichnen.[594] Bemerkenswert im Theorem von Göttner-Abendroth sind zwei Aspekte, nämlich der systematische Aufstieg des Heros als männlicher Partner der Göttin zur Urschlange als Wasser oder Wind zum chthonischen Fruchtbarkeitsheros, zum astralen Fruchtbarkeitsheros als Sonne und sodann zum vergött-

[592] Vgl. Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros, a.a.O., 22.
[593] Ebd., 20.
[594] Ebd., 46 – 48.

lichten Heros in Gestalt des Fruchtbarkeitsgottes, des Atmosphäregottes, des Sonnengottes, des Totengottes als sterbender und wiederkehrender Gott sowie zum unsterblichen Gott als Himmelsgott, Fruchtbarkeitsgott und Totengott, worin eine triadische Struktur gesehen wird, und endlich zum allmächtigen Vatergott mit Sohn und zuallerletzt zum verabsolutierten Vatergott als einzigem Prinzip und abschließend zum abstrakten Prinzip (ohne Personifikation). Der zweite Aspekt ist das Weiterleben matriarchaler Kulte (in subkulturellem Modus) in patriarchalen Gesellschaften und Religionen, vorab in der Gestalt der Mater Deum Magna sowie des Demeter-Kultes im griechischen Raum, des Isis-Kultes in Ägypten und Rom, der orphisch-dionysischen Mysterien im Hellenismus, des Baal-Kultes im Judentum sowie des Kali- und Shiva-Kultes in Indien und ganz besonders im gegenständlichen Zusammenhang des Kybele-/Attis-Kultes im ostmediterranen Raum und in Rom ab 204 v. Chr.[595] Göttner-Abendroths Theorem der Transformation des Göttin-Heros-Musters und überhaupt der matriarchalen Mythologie im indoeuropäischen Raum im Zuge von Patriarchalisierungsprozessen in patriarchale Verstehensmuster wird am *indoeuropäischen Vatergott* festgemacht. Dieser werde als Triade der dreifaltigen (Mond-)Göttin nachgebildet, um Himmel, Erde und Unterwelt beherrschen zu können. Zu diesem Zweck nimmt er die Göttin in dreifacher Gestalt zur Frau (Hera/Demeter/Kore-Persephone). Anschließend erfolge der Prozess der Trennung der ursprünglich weiblichen Dreifaltigkeit in drei einzelne Göttinnen mit je reduzierten Funktionen (Artemis/Aphrodite/Athene). *Die Urgöttin wird zum Urgott*. Neben dieser Absorption von Funktionen und Symbolen stehe die Deformation, wie auch am Beispiel der Übernahme von Evas Apfelgartenparadies durch Jahwe zu demonstrieren versucht wird (Adam sei ursprünglich der Heros der Liebesgöttin Eva gewesen und die Schlange das Symbol für phallischen Eros). Dieses Ensemble von Symbolfunktionen sei im Patriarchalisierungsprozess ins Gegenteil umgeformt worden (Schlange wird zum Satan, Eva zur sündigen und verführenden Frau, Apfel zum Symbol der Versuchung und Adam zum herrschenden Mann).[596] *In der feministischen Theorie Göttner-Abendroths tendieren alle patriarchalen Großreligionen zum Monotheismus*. Speziell im Blick auf das Christentum wird die Abkünftigkeit aus matriarchalen mythischen Quellen behauptet und die Deformation dieser Quellen in den Raum gestellt: Die Trinität von dem im Himmel herrschenden Vatergott, dem auf der Erde lebenden Gottes-

[595] Vgl. Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros, a.a.O., 123 – 126.
[596] Ebd., 121, 122; Manfred Görg, Mythos, Glaube und Geschichte, a.a.O., 112 – 114. Darin wird allerdings hinsichtlich Adam/Eva auf eine Verbindungslinie zu Ägypten verwiesen.

sohn und dem die Sphären von Diesseits und Jenseits verbindenden Heiligen Geist sei ein Imitat der matriarchalen Triade der Göttin (in ihren Hypostasen der drei Phasen). Der Gottessohn als bezeichneter König sei Stellvertreter des Vatergotts auf Erden, der als Licht die Finsternis überwindet und das Todes- und Wiederaufstehungsmuster der matriarchalen Religionen darstelle. Der Sühneopfertod des Gottessohnes entspreche dem Opfertod des matriarchalen Heros, um das Weiterleben der Menschen zu sichern, allerdings ein Weiterleben im Jenseits.[597]

Für den gegenständlichen Kontext beachtenswert ist die Fokussierung auf die Parallele von matriarchalem Göttin-Heros-Muster und christlichem Gottessohn-Verständnis im jeweiligen Zusammenhalt mit der Figur der Muttergottes/Muttergöttin. Die christliche Gottesmutter Maria sei ein Ebenbild der hellenistischen Muttergöttin. Auch das zugeordnete Prädikat „Jungfrau“ und „jungfräuliche Mutter“ an Maria stamme von den antiken Göttinnen wie Anat, Ištar, Aphrodite und Hera und andere, die allesamt Jungfrau-Mütter waren, nachdem sie sich nach rituellen Akten wie Hochzeit, Geburt und Königsopferung einem Bad unterzogen hatten, mittels welchem der Status als unberührte Jungfrau wiederherstellt wurde.[598] In Summe beinhalte das Christentum das vollständige Göttin-Heros-Modell, allerdings in deformierter Gestalt im Rahmen einer patriarchalen monotheistischen Großreligion. Durch diesen Patriarchalisierungsprozess kam es zur vielfältigen Vermännlichung der weiblichen Gottheiten. Mit dem Vatergott als Schöpfergott ist der Heros als göttlicher Sohn nunmehr einem männlichen Prinzip – im Gehorsam bis zum Tod verpflichtet. Der Sohn Marias, der späteren Gottesmutter, ist der Sohn des Vatergottes. Im christlichen Kult und seinen Ritualen ist gemäß der Theorie Göttner-Abendroths im wesentlichen alles Imitat: Der Zyklus des Kults werde dominiert durch das jährliche Selbstopfer des Heros mit nachfolgender Wiederauferstehung nach dreitägigem (triadischen) Abstieg in das Reich des Todes (Hades). Neben den Ähnlichkeiten des Eucharistie-Kultes mit dem Brot- und Weinopfer in den Meter-Kulten wird das Tragen von Frauenkleidern mit weiblichen Akzessoires durch die christlichen Priester, der Mitra durch die Bischöfe und Prälaten in Anlehnung an die hohe Haube/Krone aller antiken Muttergöttinnen, insbesondere der Kybele, und die Selbstentmannung der Kybele-Priester zum Zwecke der Angleichung an ihre Göttin (unio mystica), die im Blick auf die christlichen Priester ihre Kontinuität in vergeistigter Form im Zölibat habe, besonders hervorgehoben.[599]

---

[597] Vgl. Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros, a.a.O., 127.
[598] Ebd., 129.
[599] Ebd., 131 – 132.

Das methodische Vorgehen bei der Konstruktion des hinsichtlich der Reichweite und Tragfähigkeit erheblich überschätzten und überforderten Göttin-Heros-Modells muss äußerst kritisch hinterfragt werden: Heide Göttner-Abendroth legt ihren Einzelhypothesen praktisch ausschließlich mythologisches Quellenmaterial zugrunde (wie es schon Johann Jakob Bachofen machte), ordnet dieses nach den Kriterien ihrer feministischen Gender-Weltanschauung, schließt auf teils verschüttete, teils deformierte matriarchale Substrukturen in mythologischen Gottesvortellungen und erhält auf diese Weise ihr im eigenen Verständnishorizont und jenem des ausgehenden 20. Jahrhunderts konstruiertes Gendermodell bestätigt.[600] Auch wenn das jeweilige religiöse Symbolsystem in der Regel mit den sozialen und psychischen Gegebenheiten einer Gesellschaft korreliert, ist dennoch die methodische Vorgehensweise von Göttner-Abendroth im Sinne einer direkten Projektion unzulässig.[601] *Dennoch* darf die Prägekraft der im ganzen indoeuropäischen Raum anzutreffenden religiösen Vorstellungsmodelle von der Muttergöttin (Erdmutter) und ihrem Parhedros (Vegetationsheros/Vegetationsgottheit), besonders ausgeprägt und ausgebaut in den hellenistischen Mysterienkulten mit Schwerpunkten im Kybele-/Attis-Kult und jenem von Isis/Osiris, nicht ausgeblendet oder unterschätzt werden.[602] Dies wird bis in die sprachlichen Ausdrucksformen der dogmatisierten christologischen und mariologischen Lehren[603] ersichtlich, abgesehen von der praktizierten Frömmigkeit bis zur Gegenwart, sodass phänomenologisch als das eigentliche und wahre Heimat bietende Zentrum christlicher Frömmigkeit die Verehrung der Maria als jungfräuliche Mutter des Gottessohnes auszumachen ist (jedenfalls im lateinisch-römischen und byzantinischen Bereich). Dies manifestiert sich im Liedgut, in den Gebeten (vor allem dem Rosenkranzgebet und marianischem Liedgut), in den Wallfahrtsorten und in der christlichen Kunst, die in den bildlichen und plastischen

---

[600] So gesehen ist die Methode Göttner-Abendroths jener von Johann Jakob Bachofen durchaus ebenbürtig, zumal ja auch Bachofen diese Vorgangsweise wählte und gemäß *seinem patriarchalem* Verständnishorizont und jenem des 19. Jahrhunderts zu dem von ihm bewusst oder unbewusst gewünschten Ergebnis gelangte, indem er ein Fortschrittsmodell von einer von ihm als inferior bewerteten matriarchalen Gynaikokratie zu einer von ihm als superior bewerteten geistigen Männerherrschaft der Moderne gelangt.

[601] Vgl. Walter Burkert, Männliche und weibliche Gottheiten in antiken Kulturen. Mythische Geschlechterrollen zwischen Biologie, Phantasie und Arbeitswelt, in: N. Jochen/R. Zoepfel (Hg.), Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann, Band I, München 1989, 157 – 179; Hartmut Zinser, Mythos des Mutterrechts, a.a.O., 59 – 67.

[602] Vgl. hiezu auch Manfred Görg, Mythos, Glaube und Geschichte, a.a.O., 108, 110. Mit Recht weist Görg darauf hin, dass die *Grundlagen der Marienfrömmigkeit* mit den öffentlichen und privaten Kulten der Gottesmutter in Ägypten gelegt wurden, wo sich in der hellenistischen Zeit die Verehrung der Gottesmutter, personifiziert in Isis und Hathor, so verdichtete, dass von einer wahren Schutzmadonna gesprochen werden kann.

[603] Vgl. DH, a.a.O., 2800, 2801; 3900 – 3904.

Mariendarstellungen in all ihren Varianten die wohl größten Meisterwerke vollbrachte. In diesem Rahmen ist vorab die göttliche Züge aufweisende Gottesmutter Maria mit ihrem göttlichen Kind auf dem Schoß oder in den Armen geradezu der Inbegriff des Freude und Trost bereitenden christlichen Glaubens zum Ausdruck gebracht.[604]

1.2 JOHANN JAKOB BACHOFENS MUTTERRECHT

Bachofens Gynaikokratie-Theorem als ein entstehungsgeschichtlich kontingentes, dennoch wirkmächtiges Reflexionmodell ist zunächst eine soziologische, anthropologische und ethnologische Konstruktion, basierend überwiegend auf mythologischen Quellen und deren Interpretationen, wobei das methodische Prozedere auf der Annahme von eindimensionalen Kausalrelationen und der Gleichsetzung von zwingenden Beziehungsstrukturen innerhalb von mythischen Gestaltungen mit Strukturen der Religions- und Gesellschaftsgeschichte basiert. Für Bachofen ist Gynaikokratie eine entscheidende Kulturstufe, näherhin jene Kulturstufe, die der Ackerbauzivilisation korreliert. Die gynaikokratische Lebenswelt ist ein mütterlich-tellurisch geordneter Naturalismus mit auf Physisch-Stofflichen beschränkten Evolutionspotentialen. Gynaikokratie und Mutterrecht sind notwendig verbunden.[605] Entscheidend im bachofenschen Mutterrechtsmodell sind drei historisch-sukzessiv-gedachte, zwar wiederholbare und in den Mythen auch durchgeführte, aber letztlich unveränderbare (geradezu ontische) Frauendaseins-Muster. Diese Dreistufendimensionen sind *Hetärismus, Amazonentum und Muttertum*. Die Hetäre ist der prägende Frauentypos des durch Ehelosigkeit und Eigentumslosigkeit charakterisierter Urzustandes der Gesellschaft. Die Amazone repräsentiert den Frauentypos in der Übergangsepoche der Gynaikokratie und ist die strenge, nächtlich einsame sowie kriegerische und männerfeindliche Jungfrau. Für Bachofen sind diesen beiden Formen *Ausartungen des weiblichen Geschlechtes*. Amazonentum wäre demgemäß eine Ent-

---

[604] Ikonographisch sind plastische Madonnenfiguren der Frühzeit für einen Nichtchristen praktisch nicht und für einen Christen kaum von Darstellungen der Isis mit dem Horus auf ihrem Schoß zu unterscheiden.
Es ist ja auch erstaunlich, dass Mohammed die von ihm wahrgenommene christliche Frömmigkeit dahin deutete, dass sich die – von ihm abgelehnte – christliche Trinität konstituiere im alttestamentlichen Gottvater, in Jesus als seinem Sohn und in Maria als dessen Mutter.

[605] Vgl. Johann Jakob Bachofen, Das Mutterrecht, a.a.O., 77 – 84.

fremdung der natürlichen Bestimmung der Frau und Hetärismus der Missbrauch derselben. Die Mutter entspricht ihrer natürlichen Bestimmung. Sie repräsentiert strengste eheliche Keuschheit und hohe Gesinnung. Dieser Frauentypos als Muttertypos ist für Bachofen die Repräsentation der tellurischen Urmutter.[606]

Hartmut Zinser dekodiert Bachofens Mutterrechtstheorem nachvollziehbar als ideologisch motivierten Gegenentwurf zu den Emanzipationsbewegeungen im 19. Jahrhundert. Dies zeigt sich in der Geschichtskonstruktion, wonach die Menschheitsevolution vom Matriarchat zum Patriarchat mit der (fortschritts)notwendigen Aufhebung des Weiblichstofflichen zum Männlichgeistigen idenfiziert wird. Auch die drei Leitfiguren der drei Entwicklungsstufen innerhalb des Matriarchats – Hetäre, Amazone und Mutter – weisen auf männliche Vorstellungen von Frauen hin, die nicht Subjekte sind. Sie sind vielmehr Bildobjekte des Mannes. In Summe dechiffriert Zinser die Theoreme Bachofens als Legitimierungs- und Stabilierungsmittel (im ideologischen Modus) der patriarchalen Herrschaftsstrukturen.

Dennoch wird man Johann Jakob Bachofens matriarchal-gynaikokratischen Theoremen nur gerecht, wenn man von seinen leicht durchschaubaren androzentrischen Geschichtsideologien (Mann ist Geist, Frau ist Stoff) abstrahiert und auf den innersten Kern seiner durch Mytheninterpretation gewonnenen Aussagen fokussiert. Bachofens Destillat daraus ist das historische Bestehen von matriarchalen Gesellschaftsstrukturen, die sich in den religiösen Vorstellungen spiegeln und ihren Niederschlag in den Mythen und Ritualen finden. Der Kritik an Bachofens Mutterrechtstheorem durch Hartmut Zinser[607] ist grundsätzlich und überwiegend zuzustimmen. Lediglich die offensichtlich vorausgesetzte Bestimmung der Kategorie Matriarchat als politisches Matriarchat mittels aus dem europäisch-androzentrisch/patriarchalischen Verständnishorizont entnommenen Kriterien ist zu hinterfragen, zumal Heide Göttner-Abendroth treffsicher darauf hinweisen kann, dass bei archaischen Gentilgesellschaften verwandtschaftliches und politisches Gefüge koinzidieren und in Konkretisierung des Göttin-Heros-Musters die Königinnen als sakrale Macht zusammen mit dem Heros (König) regierten.[608]

---

[606] Vgl. Hartmut Zinser, Mythos des Mutterrechts, a.a.O., 19, 21 – 22.
[607] Ebd., 19, 10 – 31.
[608] Vgl. Heide Göttner-Abendroth, Das Matriarchat I – Geschichte seiner Erforschung, Stuttgart ^{3}1995, 184 – 187.

2. HEROS, HEROINE

Mit Blick auf die Genese und Abkünftigkeit der Kategorie Heros sind in der Religionswissenschaft sowohl das Theorem von sogenannten *abgesunkenen Göttern* (faded gods)[609] als auch jenes von realen kultisch-verehrten Toten gegeben.[610] Jane E. Harrison sieht in den Heroen vorolympische „Daimones".[611] Diese Theoreme müssen einander nicht ausschließen.[612] Nach dem Weltalter-Mythos Hesiods bildeten die Heroen, die Halbgötter, eine eigene Generation, die sowohl im Vergleich zur vorhergehenden als auch zu jener der Gegenwart (der eisernen) erheblich besser war. Die Heroen als Generation hätten in den Kämpfen um Theben und Troja den Tod gefunden. Nach einer anderen Variante Hesiods gab es eine Periode, in der Götter und Menschen noch zusammenlebten. Durch Vermischung sei die lange Reihe der Gotteskinder, mit denen die Stammbäume der Völker und Familien beginnen, entstanden.[613]

Daraus wird ersichtlich, dass die gesellschaftliche und menschliche Gegenwartsrealität mittels einer Retrospektive auf die im Epos als bessere und größere Welt bezeichnete Vergangenheit gedeutet wird.[614]

Im griechischen Mythos entsprechen Heroen/Heroinnen dem *Typus des nahen Gottes* – annäherungsweise entsprechend den Heiligen in der christlichen Religion bezüglich ihrer religiösen Funktionen. Die Wirkung der Heroen hat nur eine *begrenzte Reichweite*, sodass aus staatsreligiösen Gründen die religiösen Phänomene der *Translation* und des *Reliquienkults* entstehen konnten, welche gleichfalls ihre Parallelen im Christentum haben werden. Im Unterschied zum Christentum und dessen Heiligen beruht die Verehrung der Heroen weniger auf dem vorbildhaften Lebenswandel als viel mehr auf der Macht, die in einem Segen und Fluch bringen kann.

Zunächst beruhte die Macht dieser Heroen auf ihrer Abkunft von einem göttlichen Vater, gelegentlich auch von einer göttlichen Mutter. Sogenannte Heroa als

---

609 Vgl. Hermann Usener, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Frankfurt ^{3}1948 (1895), 252 – 273.

610 Vgl. Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I, a.a.O., 184 – 191.

611 Vgl., Jane E. Harrison, Themis, a.a.O., 260 – 263.

612 Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 134 – 135, Anm. 374, wo als Beispiel für eine abgesunkene Göttin Helena und als Beispiel für eine Heroisierung der Dichter Sophokles angeführt werden.

613 Ebd., 134.

614 Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O.,313.

Gräber, Kenotaphe und Opferstätten, von wo aus die toten Heroen wirkten und deshalb kultisch verehrt wurden, sind erst ab dem 8. Jahrhundert v. Chr. eindeutig nachweisbar und nehmen in der Regel die alten Kultorte der chthonisch-prähellenischen Gottheiten ein. Es wird gegenwärtig allgemein davon ausgegangen, dass der griechische Heroenkult aus dem mykenischen Herrscher- und Totenkult abzuleiten ist.[615] Systematisiert und forciert wurde der Heroenkult als Ausfluss der homerischen Epen und wurde rasch als Ausdruck der Gruppenidentität zu einem wichtigen *Instrument der Polisbildung*. Der Stadtgründer (Heros ktistes) wird mit blutigen/unblutigen Opfern und Mahlzeiten (Theoxenien, lat.: lectisternien) entweder am Heroon, auf der Agorá oder in einem Heiligtum verehrt. Im selben Zeitraum kommt es auch zu *Heroisierungen historischer Personen*,[616] die sich besondere Verdienste um die Polis erwarben wie besondere Kulturschöpfungen oder Tod im Kampf gegen den Feind. Im Hellenismus wird ganz generell der Totenkult für den Bürger, soweit er sich dies leisten konnte, aufgewertet in den Modus einer Heroisierung.[617] In Rom wurde die Heroen-Vorstel-

---

[615] Vgl. Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I, a.a.O., 378 – 383. Diese These von Nilsson, welche auch von Robert Muth geteilt wird, wird von Walter Burkert energisch mit dem Argument in Frage gestellt, dass es keine archäologischen Befunde und Belege für einen fortdauernden Grabkult in der Mykenischen Epoche und erst recht nicht in den sogenannten dunklen Jahrhunderten gebe. Nach Walter Burkert sei die Heroenverehrung ab dem 8. Jahrhundert v. Chr. unmittelbar auf die Wirkmächtigkeit der großen epischen Dichtung zurückzuführen, in welcher eine eigenständige Welt im damaligen Verständnishorizont fixiert worden sei, welche ganz bewusst als eine schöne und großartige Vergangenheit ausgemalt wird. In dieser in den griechischen Verständnishorizont eingegangenen Welt waren die Heroen gewaltiger als die gegenwärtig lebenden Sterblichen. Von diesem Verständnishorizont aus wurde nunmehr die Welt mit ihrer Realität gedeutet. Vgl. hiezu: Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 313 - 314.

[616] Euhemeros von Messene (3. Jh. v. Chr.) stellte bekanntlich in diesem Zusammenhang die These auf, dass überhaupt die anthropormophen Götter über den Weg von Heroisierung ursprünglich solche Menschen gewesen seien. Vgl. hiezu: Jürgen Ebach, Euhemerismus, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Band 2, 1990, 365 – 368. Euhemeros von Messene verfasste die hiera anagraphé (= heilige Aufzeichnungen), ein nur fragmentarisch überlieferter Seefahrerroman. Erhalten sind Auszüge bei Diodorus Siculus (Bibliotheca, V, 41 ff., VI, 1). Die späteren Zitate des Lactantius stammen aus einer lateinischen Übersetzung durch Ennius. Die hiera anagraphe skizzieren inhaltlich einen utopischen Idealstaat auf einer Insel Pancheia im östlichen Meer mit Kastenbildung (Priester und Handwerker – Bauern – Krieger und Hirten) und kommunistisch-sozialökonomischer Struktur. Der gegenständliche Topos der allgemein unter dem Begriff „Euhemerismus“ überkam, findet sich nur bei Eusebius von Caesarea, wonach es sich bei den zu vermutenden mythischen Göttern um frühere Herrscher handelt, die solche Ehren als Wohltäter beanspruchen dürfen. Götter im eigentlichen Sinne seien nur Gestirne. Die These des Euhemeros konnte sowohl als Religionskritik als auch als eine politisch instrumentalisierte Heroenlehre (im Hellenismus der Ptolomäer und im römischen Kaiserkult) rezipiert werden. Auch in der moderenen Religionswissenschaft wird die Kategorie des deifizierten Kulturheroen zur Deutung von mythischen Traditionen verwendet. Vgl. hiezu: Gerald Hödl, Mythos, a.a.O., 573.

[617] Der christliche Heiligenkult (ursprünglich beschränkt auf Märtyrer) kann als funktionale Parallele gedeutet werden. Vgl. hiezu: Jürgen Ebach, Euhemerismus, a.a.O., 367¸ Gerald Hödl, Mythos, a.a.O., 573.

lung im Aeneas- und Romulus-Kult im Kontext der genealogischen Ableitung des Geschlechtes der Iulier von Aeneas beachtenswert.

Religionsphänomenologisch ist der Typus des Heros in der griechischen Mythologie und Religion durchaus eine Besonderheit. Der Heros gilt als Halbgott zwischen den Göttern und den Menschen, woraus sich die beiden wichtigen Heroenaspekte als den Menschen naher (Halb-)Gott und Mittler zwischen der Welt der Götter und jener der Menschen ergeben.[618]

Die *Etymologie* des Wortes Heros ist nicht eindeutig. Gelegentlich wird Name und Begriff Heros mit dem Namen der indoeuropäisch-griechischen Göttin und Gattin und Schwester des Zeus, *Hera*, in Zusammenhang gebracht. Überwiegend wird der Name Hera alternativ als Herrin an der Seite des obersten Himmels- und Vatergottes Zeus oder dessen „zur Ehereife“ stets jugendliche (jungfräuliche) Gattin identifiziert.[619] Bemerkenswert ist, dass Hera nachweisbar an manchen Orten als Parthene oder als Hera Parthenos verehrt wurde, was auf ihre Jungfräulichkeit als Bedingung und Voraussetzung ihrer Ehe mit dem obersten Himmels- und Vatergott Zeus hinweist.

[618] Vgl. Karl Kerényi, Die Mythologie der Griechen, Band 2 (Heroengeschichten). [8]1986, 48 ff.
[619] Vgl. Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 77.

3. BEDEUTUNG DER RELIGIONSGESCHICHTLICHEN KATEGORIE HEROS UND DES HEROENKULTS

Religionsgeschichtlich ist die Kategorie des Heros in ihrer Verbindung mit der weiblichen Gottheit, vorab der Mater Deum Magna und deren Manifestationen, eine *wirkmächtige Prägevorlage* für die denkerische und deutende Ausgestaltung der christlichen Theologumena in der Christo- und Mariologie. Aber gerade in diesem Kontext lässt sich zeigen, dass über die Modellanalogie hinaus inhaltlich bezüglich des eigentlichen Interpretandums keine Parallelität oder große Ähnlichkeit gegeben sind: Denn in der vergleichenden Gegenüberstellung von mythischem Heros und Jesus erweisen sich primordiale Unterschiede im Interpretandum, näherhin in der entscheidenden Frage nach der Auferweckung/Auferstehung. Mit Ausnahme von Herakles und Dionysos (die „Heroentümer" von Asklepios und des Dioskuren Polydeukes sind anders geartet) unterliegen die Heroen trotz ihrer *liminalen Verortung* und Wiederkehr dem Schicksalsgesetz aller antik-griechischen Mythen (Wiederkehr), nämlich der Vergeblichkeit aller Versuche, Unsterblichkeit zu erlangen. Die antiken Mythen und ihre Umsetzungen im Ritual sind im Kern beherrscht von Wiederkehr und Kreislauf und (noch) ohne Freiheitsbewusstsein.[620]

Analogien und Parallelen bestehen vielmehr und ganz allgemein zwischen Heroenkult und christlichem Heiligenkult (das mehr oder minder universale religionsgeschichtliche Phänomen der Bevorzugung von sogenannten nahen Göttern; aber auch hier ist der Unterschied im möglichen Verhalten des Heros zu beachten – er kann nämlich auch Unheil stiften), in den Reliquientranslationen und in Namens- und Schutzfunktionen von Heiligen und Heroen. Beispiel hiefür sind die zwei bekanntesten griechischen Gymnasien: Hekademos für die Akademie und Lykos für das Lykeion.

Die religiöse und politische Funktion des Heroenkults wird im Ausbau der griechischen Polis deutlich. Zum einen übernahmen der Heros und sein Kult die Aufgabe von Genese und Stabilisierung der Gruppenidentität der jeweiligen Stadtstaaten.[621] Zum anderen war der Heroenkult mit seinen Kultdenkmälern ein vorzügliches Instrument, den immer teurer und aufwendiger werdenden privaten

---

[620] Vgl. Hartmut Zinser, Mythos des Mutterrechts, a.a.O., 101.

[621] Auf diese Weise konnten zudem künstlich – aus politisch-strategischen Gründen – geschaffene Geschlechterverbände durch die Annahme eines *Heros eponymos* als Ahnherrn entstehen. Auch Ethnogenesen wurden durch die Annahme eines gemeinsamen Heros eponymos als Ahnherrn erleichtert.

Totenkult einzuschränken. Institutionalisierte Agone zu Ehren eines ernannten Heros drängte die aufwendigen privaten Totenkulte zurück. Auf diese Weise konnte der Kult der gemeinsamen Heroen des Stadtstaates die Gruppenidentität stabilisieren, was ganz praktisch darin seinen Ausdruck fand, dass das Hoplitenheer anstelle der bisherigen ausschließlich adeligen Reiterei im Kampf bestimmend wurde.[622]

Von beachtenswerter Bedeutung blieb jedoch die strikte Trennung von Götter- und Todeswelt, näherhin von *Olympischem* und *Chthonischem.* Denn, wer gestorben ist und im Grabe verehrt wird, war ein Mensch, auch wenn er ein Mensch in der größeren Vorzeit war. Allein die Götter als die Unsterblichen sind als exklusive Gruppe im Olymp verortet. Dazwischen ist die Kategorie der *Halbgötter/Heroen*. Gemäß dem homerischen Epos sind die Heroen als Halbgötter und die Götter zwei klar getrennte Gruppen, auch wenn sie gegenüber den Menschen die Kategorie der Stärkeren bilden.[623] Prinzipiell besteht eine klare Trennung zwischen Gott und Heros, allerdings mit wichtigen Ausnahmen, repräsentiert durch *Dionysos* sowie *Herakles, Asklepios* und dem *Dioskuren Polydeukes.*

Im Kult kommt diese Drei-Stockwerkswelt (Götter, Heroen und Menschen) zum Ausdruck. Der Heroenkult ist als der chthonische Gegenpol durchaus der Götterverehrung zugeordnet. Neben Schlachtopfern, Speisegaben und Libationen sind es vor allem die kultischen (sakralen) Mahlzeiten der Lebenden im Bereich und zu Ehren des Heros. In der Regel wird der Heros als beim Mahl liegend dargestellt. Bemerkenswert ist auch, dass in dem Tetrapolis-Fasten jedem Heros seine eigene Heroine zugeteilt wurde. Normalerweise erhält der Heros einmal im Jahr am genau festgelegten kalendarischen Tag seine Enagismata.[624]

Heroisierung und Heroenkult waren von politisch wirkmächtiger Bedeutung. Als Kleisthenes 510 v. Chr. in Athen durch eine fast revolutionär-rational-politische Maßnahme die alten bisherigen Geschlechterverbände zerschlug und an deren Stelle zehn neue Phylen künstlich schuf, musste jede dieser neuen Phylen nach einem Heros benannt sein, sodass zehn Heroa auf dem Marktplatz angelegt wurden.[625] Vor der Durchführung dieser politischen Maßnahme wurde der Gott in Delphi befragt. Das politische Verfahren lief ähnlich ab im Fall der Translation von Reliquien in ein neues Heroengrab. So brachte Sparta, ebenfalls auf-

---

[622] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 314.
[623] Ebd., 310.
[624] Ebd., 316.
[625] Vgl. U. Kron, Die zehn attischen Phylenheroen, 1976, in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung, 91, Beiheft 5.

grund eines Orakelspruchs, in der Mitte des 6. Jahrhunderts die Gebeine des Orestes nach Sparta. Auf gleiche Weise wurden im Jahr 475 v. Chr. die Gebeine des Theseus feierlich nach Athen überführt und unweit der Agora im sogenannten Theseion beigesetzt.[626]

Die Heroen sind die wichtigsten Helfer für ihre Stadt oder für ihren Stamm auch im Kampfgeschehen. Als geradezu sprichwörtlich übermächtiger Kampfeshelfer sind zu erwähnen der Große Aias und sein Bruder. Im homerischen Epos sind diese Aianten differenziert in zwei gleichnamige Heroen, allerdings mit verschiedenem Stammbaum und Charakter. Für solche Heroen wurde in der Phalanx extra eine Lücke freigehalten, und es hätte kein Feind gewagt, hier durchzubrechen.[627]

[626] Die Analogie und Parallele zu den Reliquientranslationen und (auch politisch motivierten) Heiligenkult im Christentum ist evident.

[627] Vgl. E. Meyer, Pausanias Beschreibung Griechenlands, 1954, 88 ff.; Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 315 – 317.

4. CHTHONISCH-OLYMPISCHE DOPPELWESEN

Neben den (olympischen) Göttern und den chthonischen Heroen gibt es im griechischen Mythos und dem damit verbundenen Kultus besonders mächtige und beliebte Mittler und Helfer, welche sich sowohl im chthonischen als auch im olympischen-göttlichen Bereich bewegen.

Neben *Herakles* sind gegenständlich zu nennen die *Dioskuren* und *Asklepios.* Der Vorstellungstypos dieser die strikte Trennung zwischen Sterblichen und Unsterblichen überbrückende und überwindende *diophysitischen Wesen* hat frappierende Ähnlichkeit mit den denkerischen Vorstufen der Christologie in den Varianten von Arianismus und Erhöhungschristologie. Zugleich zeigt sich in diesem diophysitischen Modell ein Analogon zum Göttin-/Heros-Muster.[628]

4.1 HERAKLES

Er ist gewiss der größte und bekannteste aller griechischen Heroen. Er ist Heros und Gott zugleich. Er ist Heros-Theos. Im Kult wird ihm zunächst wie einem Heros und sodann wie einem Gott geopfert. Herakles war der Mächtigste unter den vielen Söhnen des Zeus,[629] war aber dennoch – zunächst – bloß ein chthonischer Heros, weil er von einer menschlichen Mutter, nämlich der Thebanerin Alkmene, geboren wurde. Bemerkenswert ist, dass es von Herakles – infolge des Mythos seiner Aufnahme in den Götterolymp – kein Grab gibt. Entgegen den übrigen Heroen war der Kult des Herakles in der ganzen griechischen Welt (außer Kreta) verbreitet.[630] Die Könige der Dorier betrachteten Herakles als ihren Stammvater. Es handelt sich dabei wohl um eine (fiktive) Legitimierung der dorischen Einwanderung in die Peloponnes. Dies würde bedeuten, dass der eponyme Heros einer der dorischen Phylen zum Sohn des in der Argulis beheimateten Herkles wurde. Um den im Laufe der Jahrhunderte geradezu wuchernden Sagenschatz über die unwahrscheinlichsten Taten des Herakles zu systema-

[628] Vgl. F. Charpoutier, Les Dioscures au service d'une déesse, a.a.O., 15 ff.

[629] In der späteren Mythentradition werden 115 Frauen genannt, mit welchen er sexuell verkehrte, und diese waren sowohl Göttinnen, Heroinen und Sterbliche.

[630] Auf dem Oita-Gebirge in der Nähe von Trachis befand sich eine besonders berühmte Kultstätte des Herakles, wo der Mythos vom Tod und/bzw. der Vergöttlichung des Herakles lokalisiert und alle vier Jahre ein großes Feuerfest mit Stieropfern und Wettkämpfen zu seinen Ehren begangen wurde.

tisieren und einzugrenzen, wurde um etwa 600 v. Chr. ein fester Zyklus von zwölf besonders hervorragenden Kämpfen und Leiden des Heros Herakles gewissermaßen kanonisiert (= Dodekathlos), welche er im Dienste des mykenischen Königs Eurystheus bestehen musste.[631]

Nach dem Bestehen eines letzten Abenteuers auf dem Gipfel des Berges Oita erlitt Herakles zwar einen fürchterlichen Feuertod, wurde aber gerade durch diesen Feuertod in den Himmel erlöst und fand demnach Eingang in den Götterolymp.[632] *Dieser Erlösung durch den Feuertod und Eingang in den Götterolymp, näherhin Tod und Vergöttlichung, bringen gewissermaßen die hypostatische Union von Gott und Mensch in diesem ambivalenten Wesen eines Heros zum Ausdruck.*

Diese Vergöttlichung durch seine Entrückung in den Olymp konnte folglich auch bewirken, dass Herakles in der Regel auch in der Liste der zwölf großen Götter der Griechen aufscheint. Er wurde dort an die Stelle der Demeter gesetzt. Bemerkenswert ist in diesem Kontext, dass auch Dionysos ein Sohn des Zeus und einer menschlichen Mutter (der thebanischen Königstochter Semele) war und dennoch zu einem der großen Götter mit bedeutendem öffentlichem Kult wurde.[633] Es ist beachtenswert, dass der griechische Pantheon durch Verdrängung von zwei weiblichen Gottheiten, nämlich Demeter und Hestia, und Auffüllung durch zwei vergöttlichte Heroen erheblich „männlicher“ wurde: Herakles ersetzt Demeter, Dionysos die Herdgöttin Hestia. (Analog zu Athene und Artemis war Hestia eine jungfräuliche Göttin, die für ewige Jungfräulichkeit galt. Dies korreliert dem archaischen Sexualtabu gegenüber dem Herd mit seiner Phallussymbolik der Flamme.)[634]

Der *Herakles-Mythos* enthält orientalische Motive. Obwohl die Figur des Herakles durchgehend mit dem Kampf gegen die Löwen in Verbindung gebracht wird, muss in Frage gestellt werden, ob es in der Frühzeit überhaupt lebende Löwen in Griechenland gab. Die von einem Gott erschlagene „Schlange mit den sieben Köpfen“ ist sowohl alttestamentlicher als auch ugaritischer und sumerischer Mythologie entnommen. Nach Burkert verweist das Herbeiführen der essbaren Tiere auf eine Jägerkultur, und die Beziehung zum Jenseits mit Sonnenrindern, roter Insel und Menschenfressern rührt von einem schamanistischen Jagdzauber her, mit welchem auch die jungpaläolithischen Höhlenmalereien zu-

[631] Vgl. RAC, 14, 559 – 583.
[632] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 322.
[633] Vgl. Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 121.
[634] Ebd., Anm. 308.

sammenhängen.[635] Ein geradezu klassisches Schamanenvermögen ist es, zum Land der Toten und der Götter zu gelangen. Genau dies bewerkstelligt Herakles, indem er Kerberos für eine bestimmte Zeit aus der Unterwelt herausholt und die goldenen Äpfel vom Göttergarten im fernen Westen gewinnt, die unschwer als Frucht der Unsterblichkeit gedeutet werden können. Der Mythosteil von dem oben erwähnten Feuertod und der Vergottung dürfte ebenfalls orientalischer Herkunft. So wurden auch die *hethitischen Könige* durch Feuerbestattung vergöttlicht.[636]

Die sogenannten „Säulen des Herakles" sind ident mit den Melquart-Säulen im Tempel von Gadeira-Cadiz, zumal seit Herodot Herakles mit dem phönikischen Melquart identifiziert wurde.[637] Nicht unerwähnt bleiben darf, dass neben den Königen in Sparta auch andere Könige gleichen Ranges, nämlich die Könige der Lyder und jene der Makedonen genealogisch zu *Herakliden* wurden.[638] Letztlich wurde auf Herakles als dem Stammvater der genannten heraklidischen Königshäuser bereits sehr früh (noch in archaischer Zeit) die ägyptische Königslegende übertragen, wonach der vom Götterboten begleitete höchste Gott in Gestalt des Königs mit der Königin einen Geschlechtsverkehr vollzog und den künftigen Herrscher zeugte.[639]

Die *etymologische* Herkunft des Namens Herakles ist nicht eindeutig geklärt.[640] Doch kann nicht ohne Grund angenommen werden, dass sein Name nicht nur dem Klange nach (durch Zufall), sondern genetisch mit dem Namen seiner Stiefmutter Hera im Zusammenhang steht. Es ist insofern skurril, als ja die Stiefmutter Hera ihren Stiefsohn geradezu mit Hass verfolgte. Es ist aber beachtenswert, dass auf der Insel Kos ein Priester in *Frauenkleidung* Herakles opferte. Auch

---

[635] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 320.

[636] Ebd., a.a.O., 294, 295.

[637] Vgl. Herodot Hist II, 44; A. Furtwängler, in: W.H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie (RML), Leipzig 1884 – 1937, 2135 – 2252.

[638] Vgl. Herodot, VIII, 137 ff.; Plutarch, qu.Gr. 304 c; Martin P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen, a.a.O., 451 ff.

[639] Vgl. Ranke-Graves, Griechische Mythologie, a.a.O., 74, 1 (226 ff.). Es handelt sich um jene Mythosgeschichte, die später als Amphitryon-Komödie in die Weltliteratur eingehen sollte (u.a.: Molière, deutsche Neufassung von Heinrich von Kleist). Um dem Heiligen König höheren Rang als seinem Stellvertreter zukommen zu lassen, wurde er in der Regel als Sohn eines Gottes betrachtet. Dann gebar seine Mutter ihrem angetrauten Gemahl einen chthonisch-sterblichen Zwilling. So ist Herakles eben der Sohn des Zeus und der Alkmene, aber sein Zwillingsbruder Iphikles der Sohn ihres Gatten Amphitryon.

[640] Hera könnte das Femininum zum Maskulinum Heros (η-ρως/Herr) sein. Aus dieser ungesicherten Etymologie kann dann auf Herrin und/oder „die zur Ehe Reife" (= die stets jugendliche/jungfräuliche Göttin des obersten Gottes) geschlossen werden. Hera/Heros könnte sohin im Modus der Namensgleichheit das Göttin-/Heros-Modell spiegeln. Vgl. hiezu: Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 78, Anm. 148.

wurde dort erzählt, dass sich Herakles selbst in solcher Kleidung versteckt habe.[641] Der vergöttlichte Heros Herakles, Sohn des Zeus und der Alkmene, wurde als Vorbild des Herrschers betrachtet, der vollmächtig und unwiderstehlich zum Wohl der Menschen tätig ist und als Dodekathlos (wegen der zwölf kanonisierten Arbeiten) und *durch einen grausamen Tod hindurch vergöttlicht in den Olymp einging*.

Herakles brach – gewissermaßen als Prototypos des Jesus von Nazareth und Christus – den Schrecken des Todes. Als Dodekathlos konnte Herakles als Urbild des Menschen gelten, welcher durch Arbeit und Ausdauer den Sinn des Lebens erkannte und erfüllte. In der christlichen Ikonographie und in der Apologetik kam es zu einer *Typologie Herakles – Christus*.[642] Herakles galt als der von einer chthonischen Frau geborene Gottessohn (Sohn des Göttervaters Zeus), der durch den Tod zu einem Gott des Olymps erhöht wurde, sodass die Christologie in der Form der Erhöhungschristologie vorgeprägt zu sein scheint. Diese Konfiguration von Vatergott Zeus und von durch grausamen Tod hindurch in den Olymp aufgenommenen vergöttlichten chthonischen Heros Herakles als Gottessohn (Zeussohn) ist in zwei Hinsichten beachtenswert: Zum einen wird die sukzessive Entwicklung zu einer Art Zeus-Monotheismus und zum anderen das Motiv des grausam leidenden und sterbenden Gottessohnes als Bedingung von dessen Erhöhung zum olympischen Gott, der als gleichzeitiger chthonischer Heros Mittler und Nothelfer der Menschen ist, erkennbar. Parallel dazu wird in dieser Metamorphose dieses obersten Gottes Zeus im Zusammenhalt der Ver--göttlichung seines Sohnes Herakles eine *entstehende Ethisierung* der griechischen Religion ersichtlich, was sich bereits in den theologischen Sukzessionsmythen Hesiods (Sturz des Uranos durch Chronos und des letzteren durch Zeus wegen deren Missetaten) abzuzeichnen begann.[643]

---

[641] Vgl. Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, a.a.O., 451 ff.

[642] Vgl. F. Pfister, Herakles und Christus, in: Archiv für Religionswissenschaft 34, 1937, 42 – 60; J. Fink, Herakles, Held und Heiland, in: Antike und Abendland 9, 1960, 73 – 87; Reallexikon für Antike und Christentum 14, 559 – 583; C. Schneider, Herakles, der Todüberwinder, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Leipzig 7, 1957/58, 661 – 666; S.R. Zwirn, Narrative Frames. Temporal Settings for Images of Herakles, Mithras and Christ, New York 1992, 11 ff. Herakles galt als beliebtester „Nothelfer“ bei den Griechen, was auch in den Kaiser-, Männer- und Städtenamen zum Ausdruck kam (Herakleios, Herakleion).

[643] Vgl. Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 74, Anm. 122.

4.2 DIOSKUREN

Der Name *Dioskuren* heißt nichts anderes als „die Söhne des Zeus“ (griech.: dioskuroi). Der Mythos versucht, das Problem ihrer mit der Zwillingsgeburt eigentlich inkompatibel geteilte Unsterblichkeit dadurch zu lösen, dass der Vater des Castor der König sei.[644] Von diesen Heroenzwillingen, welche als Söhne des Zeus und der Gattin des spartanischen Königs, Leda, dem Kreis der chthonischen Heroen zugehörten, konnte jedenfalls einer (Polydeukes) als Vergöttlichter in den Olymp einziehen. Nach dem Mythos waren sie untrennbar miteinander verbundene Zwillinge (vermutlich indogermanischer Herkunft), nämlich die göttlichen Zwillinge Castor und Polydeukes und zugleich Brüder der Helena,[645] und verschmolzen in der Gestalt als *Dioskuren im Dienst einer Göttin*[646] mit den Repräsentanten jenes Männerbundes, der die phrygisch-anatolische Mater Deum Magna (große Göttin) umgibt. Ihr Kult ist überwiegend im dorischen Bereich und besonders in Sparta nachgewiesen, wo sie nach dem Mythos heranwuchsen und zu dessen Doppelkönigtum enge Beziehungen hatten. Ihr dortiger Kult steht im Kontext von Initiation und Männerbund.[647]

Als Helena geraubt worden war, befreiten sie ihre Zwillingsbrüder und holten sie nach Hause zurück. Sie galten als kriegerische Reiter und zugleich ritterliche Nothelfer vor allem bei Seesturm und im Kampfesgeschehen. Nach dem Mythos fiel Castor im Kampf, und Polydeukes wurde als Unsterblicher in den Olymp aufgenommen. Um diesen Widerspruch zu lösen, versucht eine Mythosvariante, den spartanischen König Tyndareios und nicht Zeus zum Vater des im Kampf gefallenen und daher gestorbenen Castor zu machen. Im Endeffekt ist dieser Versuch untauglich, zumal das Zwillingspaar dennoch ungetrennt blieb und zu einer nicht erklärbaren *Doppelexistenz* zwischen Olymp und Todesnacht führte. Die Hauptverehrung der leukopoloi, wie die Dioskuren als Reiter mit weißen Pferden auch genannt wurden, bestand in einer besonderen *theoxenia* (Götterbewirtung), zu welcher in einem geschlossenen Raum ein gedeckter Tisch und Speisesofa mit zwei Pölstern bereitgestellt wurde. Weiters werden zwei Amphoren, mit Speisen (vermutlich aus allerlei Körnern) gefüllt, aufgestellt. Die Zwil-

---

644 Vgl. F. Chapoutier, Les Dioscures au service d’une déesse, a.a.O., 1935, 27 ff.

645 Vgl. Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 135, Anm. 374. Demnach wäre Helena eine sogenannte *abgesunkene Göttin* (faded godess).

646 Vgl. F. Chapoutier, Les Dioscures au service d’une déesse, a.a.O., 1935, 27 ff.

647 Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 234 - 237.

linge erscheinen dann auf ihren weißen Pferden reitend aus der Luft zu ihrem Mahl.[648]

Im religiösen Verständnishorizont der Griechen und später auch der Römer waren die Dioskuren in besonderer Weise die *sotéres* (Retter) schlechthin. Sie waren Retter vornehmlich in privater Not und hier wiederum insbesondere in Seenot. Die dioskurische Doppelexistenz zwischen Todesnacht und Olymp konkretisierte sich in dem geheimnisvollen Licht während der Gefahr, welches als leibhaftige Epiphanie der Dioskuren gedeutet wurde.[649] In Parallele zu Herakles galten auch die Dioskuren als in die Mysterien von Eleusis eingeweiht und als die *Hoffnung* auf die Überwindung der Sterblichkeit und das Erreichen der göttlichen Unsterblichkeit.[650]

4.3 ASKLEPIOS[651]

Der griechische Heilheros und Heilgott ist im Mythos der Sohn des olympischen Gottes Apollon und der Heroin Koronis, welcher nach seiner Erziehung zum Heilarzt durch den Kentauren Cheiron Heilungswunder vollbringt und Tote auferweckt, wofür er von Zeus wegen dieses Tabubruches mittels eines Blitzes getötet wird.[652]

Er steht in der Reihe der vergöttlichten Heroen und gehörte zum chthonischen Bereich, zumal er als Sohn Apollons von der sterblichen Frau Koronis geboren wurde. Koronis war die Tochter des Königs der Lapiden Phlegyas. Der Arzt Asklepios zeugte Kinder und starb durch einen Blitzstrahl des Zeus, weil er es gewagt hatte, einen Toten zum Leben zu erwecken und damit in hybrider Überschreitung einer liminalen Phase und seiner Befugnisse einen Tabubruch began-

---

648 Vgl. Pindar, Pythische Oden III, 7; Nem. 10, 49 ff.; N.P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, a.a.O., 409 – 411; ders., Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen, a.a.O., 418 – 422.

649 In physikalischer Hinsicht handelte es sich dabei um das sogenannte St. Elmsfeuer (den elektrischen Entladungen am Schiffsmast im Gewittersturm). Vgl. H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin [6]1951, 21A 39 (Xenophanes); 70A 10 (Metrodoros).

650 Vgl. Karl Kerényi, Die Mysterien von Eleusis, Zürich 1962.

651 Der Name ist nach Burkert etymologisch ungeklärt. Vgl. hiezu: Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 328. Nach Robert von Ranke-Graves allerdings, war Asklepios die Bezeichnung für alle heroischen Ärzte (= unermüdlich sanft). Vgl. hiezu: Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie. Quellen und Deutung, a.a.O., 50.1

652 Vgl. Pindar, Pythische Oden, III.

gen hatte. Sein Grab war nicht an einem einzigen Ort lokalisiert, sondern in verschiedenen Heiligtümern. Dies erklärt sich aus dem Umstand, dass sein Grabkult ohnehin an Bedeutung verlor, nachdem er durch die Vielzahl der Verehrer, vor allem des gemeinen Volkes, zum unsterblichen Gott geworden war. Im Epos von Homer ist Asklepios ähnlich wie seine beiden Söhne Podaleios und Machaon ein geschätzter und vorbildlicher Arzt, aber noch nicht mehr.[653]

Letztlich muss es ungeklärt bleiben, wie Asklepios zum Sohn des Lichtgottes Apollon und damit zum Heros und schließlich zum unsterblichen Gott wurde. Es ist der singuläre Fall in der griechischen Religionsgeschichte vorliegend, dass das Vertrauen des Volkes in die Heilkunst des heroisierten Arztes und die sich anschließende und allgemein um sich greifende Verehrung ihn zum Heilgott werden ließ. Besonders seit dem 5. vorchristlichen Jahrhundert, als sein Heilkult in Epidauros zu höchster Berühmtheit gelangt war und dort den Kult seines Vaters Apollon überlagert hatte, breitete sich sein Kult in der ganzen griechischen Welt aus. Vom Heiligtum in Epidauros aus kam es zu mehreren Filialgründungen von Heilkulten. So bezeichneten sich die Angehörigen der berühmten Ärzteschulen von Kos als Asklepiaden, also als Nachkommen dieses Gottes.[654] Die wichtigsten dieser epidaurischen Töchter, der sogenannten Asklepieia, waren in Athen, Pergamon und Rom. In diesen regelrechten Heilanstalten war eine wichtige therapeutische Prozedur neben Wasseranwendungen in den Heilquellen und Heilmassagen der sogenannte *Tempelschlaf* (Inkubation). Dieser sollte durch Träumen im Sakralraum die Heilung bewirken, wobei ungeklärt ist, ob dieser Tempelschlaf durch Hypnose und/oder Drogen hervorgerufen wurde.[655] Bemerkens- und beachtenswert ist weiters, dass Asklepios, dessen Apotheose (Vergöttlichung) ohne Veranlassung und ohne Zustimmung der olympischen Götter erfolgt war, nicht im Olymp weilend gedacht wurde. Man hatte vielmehr die Vorstellung, dass Asklepios – in der Regel in Gestalt einer Schlange – mitten unter den heilungsuchenden Menschen weilte. Merkwürdig ist im Mythos die Geburt des Asklepios. Nachdem Koronis als Geliebte des Apollon von diesem geschwängert worden war, ließ sie sich mit einem sterblichen Mann ein. Daraufhin wurde sie mittels eines tödlichen Pfeils durch Artemis getötet. Als ihr Leichnam bereits auf dem Scheiterhafen lag, rettete Apollon das ungeborene Kind, welches sodann beim Kentauren Cheiron aufwuch und eben

[653] Vgl. Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 138; Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 328.
[654] Vgl. Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 138.
[655] Vgl. R. Martin/H. Metzger, La religion grecque, Paris 1976, 62 ff., 101 – 109.

zum besten Arzt wurde. Als Asklepios einen Toten wiederauferweckte und so dem Hades einen Untertanen raubte, beklagte sich Hades postwendend beim olympischen Himmelvater. Diese Wiederaufweckung eines Toten durch Asklepios ist aus der Perspektive des Zeus als der Versuch Apollons zu werten, den olympischen Göttervater zu enthronen. Nachdem Zeus mit einem Blitz Asklepios getötet hatte, rächte sich Apollon mit der Tötung der Kyklopen, der Waffenschmiede des Zeus. Nur der Intervention der Göttin Letho ist es zu verdanken, dass Apollon nicht für immer in den Tartaros verbannt wurde.[656] Nach Robert von Ranke-Graves ist der Hintergrund des Asklepios-Mythos ein Göttin- und ihr Heros-Muster der prähellenischen Religion. Der Mythos (in seinen variierenden Formen) offenbare die Unterdrückung eines prähellenischen medizinischen Kults im Namen des Apollon. Die Schutzherrin des Kults, die Göttin Athene, erhielt die Namen Koronis (= Krähe, Rabe) wegen der Orakelfunktion der Krähe und Hygieia wegen der veranlassten Heilungen. Der tote Heros war demnach ihr Sohn und zugleich Geliebter (= Sohnesgeliebter). Für Ranke-Graves sind Asklepios, Ischys, Ixion und Polyeidos als gleiche mythische Personen Personifikationen der heilenden Kraft, die in den abgeschnittenen Genitalien der geopferten Eichen-Helden wohnte – die osteuropäische Mistel als Parasit der Eiche sei als das Geschlechtsorgan der Eiche betrachet und ihr Abschneiden als symbolische Entmannung gedeutet worden (der Mistelsaft wurde als Eichensperma angesehen mit großen verjüngenden Kräften).[657]

Im Mythos des Heros an sich und der *drei dargestellten chthonisch-olympischen Doppelwesen* insbesondere manifestieren sich *zentrale Aspekte* der *griechischen Religion*:

– Zunächst wird das Besondere und Radikale der griechischen Ausgestaltung der gegensätzlichen Bereiche von Götter- und Totenwelt sichtbar. Ausschließlich die Götter sind die *Unsterblichen*, die *Athanatoi*. So gesehen ist die Beweinung und Beklagung eines sterbenden und toten Gottes wie Attis/Adonis oder Osiris im klaren Gegensatz zum religiösen Verstehenshorizont des Homo graecus. Es werden zwar Geburtsmythen von den Göttern erzählt, wobei allerdings die Götter zu jeweiligen Idealgestalten erstarren. So verbleiben Apollon und Artemis in ihrer Jugendblüte, Zeus und Hera auf dem Höhepunkt der Reife. Selbst das hohe Alter und Greisenalter bleibt den Göttern erspart. Im radikalen Gegensatz dazu sind die Menschen als Sterbliche (griech.: brotoi thnetoi) auf den Tod hin ausgerichtet.

[656] Vgl. Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie. Quellen und Deutung, a.a.O., 21 (Seite 67).
[657] Ebd., 50.1 – 50.2.

Die Götter selbst überschreiten diese Todesgrenze nicht. So nimmt Artemis wie selbstverständlich und sofort Abschied vom sterbenden Hippolytos,[658] obwohl er ihr so nah wie niemand sonst gestanden hatte. Wer ganz bewusst den Tod wählt – wie Antigone –, verabschiedet sich von den Göttern und sagt ihnen lebe wohl.

Die olympischen Götter und die Toten haben nichts und schon gar nichts miteinander zu schaffen. Deshalb hassen die Götter das Haus des Hades. Asklepios, der es gewagt hatte, das Tabu dieser Grenze dadurch zu missachten, dass er Tote auferweckte, muss daher umgehend und notwendigerweise durch Zeus mittels seines Blitzes mit dem Tode bestraft werden. Unter den von Asklepios vom Tod Auferweckten sind Lykurgos, Kapaneus, Tyndareus, Hippolytos, Glaukos und Oreon.

Es gibt Parallelen zu den Therapiewundern und Totenauferweckungen des Jesus von Nazareth im Neuen Testament. Dies zeigt sich in Motiven, in den Krankheitsbildern und vor allem im Aufbauschema des Geschehensablaufes.

Dem gegenüber stehen markante Unterschiede: Während im Neuen Testament das Kommen des Wunderheilers Jesus am Anfang des Dramas steht, tritt in Epidauros zuerst der Patient auf und erst später im Inkubationsschlaf der Wunderheiler Asklepios. Es gibt in Epidauros keine Exorzismen, weil böse Dämonen unbekannt sind.[659]

Es wird daher durchaus konsequent in der rationalen und bewussten Theologie bereits im 6. Jahrhundert v. Chr. im Kontext des sogenannten Leukothea-Festes in Elea scharf kritisiert, dass dort der Weißen Göttin *unter Klagen* geopfert wird. Denn wenn es sich um eine Gottheit handle, dann ist eine solche Klage völlig fehl am Platze. Handle es sich aber um keine Gottheit, dann sei das ganze Opfer unangebracht.[660]

– In diesem Zusammenhang spielte auch der Begriff *Miasma*[661] eine entscheidende Rolle. So wird in der griechischen Religion ein Heiligtum konstituiert durch eine klare Begrenzung, welche es vom Profanen heraushebt. Dieses abgeschnittene und dem Gotte oder Heros zugeeignete Land heißt demnach auch *Temenos*. Diese Grenze wurde in der Regel durch mannshohe Grenzsteine markiert. Es gab nur einen Eingang, wo die Wasserbecken zur *Reini-*

---

[658] Vgl. Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie. Quellen und Deutung, a.a.O., 101 g (Seite 325).

[659] Vgl. Hans-Josef Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums, a.a.O., 132, 133, 138, 139.

[660] Vgl. H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, a.a.O., 21A 13 (Xenophanes)

[661] Vgl. Robert Parker, Miasma, a.a.O., 37 ff.; Vgl. Walter Burkert, Kulte des Altertums, a.a.O., 151 - 153.

gung aufgestellt waren. Es war demnach innerhalb dieser Markierungen alles verboten, was eben Miasma erzeugen würde, nämlich Geschlechtsverkehr, Geburt und eben auch Sterben. Dennoch besteht zwischen dem Olympischen und dem Chthonischen eine unverkennbare Dialektik, indem das eine nicht ohne das andere denkbar ist. Denn diese Pole von oben/unten, Himmel/Erde bilden letztlich das All. Es gibt eben keinen Sonnenaufgang, dem nicht eine dunkle Nacht vorausgehen würde. Und so konnte es auch dazu kommen, dass sehr wohl chthonische und olympische Rituale miteinander verbunden wurden. In Korinth beispielsweise standen nebeneinander drei Zeus-Statuen, und zwar von Zeus an sich, von Zeus Chthonios und von Zeus Hypsistos (= Zeus dem Höchsten).[662]

– Im Mythos haben die griechischen Götter in dieser Konsequenz häufig einen *chthonischen Doppelgänger*, der zwar dem Gott zum Verwechseln ähnlich aber vom Tod gezeichnet ist (gelegentlich sogar vom Gott selbst getötet wird). So steht Hyakinthos neben Apollon, Iphigeneia neben Artemis, Erechtheus neben Poseidon und Iodama neben Athena. Religionsphänomenologisch kam es sohin im Mythos zur Aufspaltung von zwei Gestalten, was zugleich die Ambivalenz im Kultdrama und im Opferritual widerspiegelt.[663]

– Zwar verdankt die homerisch systematisierte griechische Götterwelt ihren Glanz genau dieser Abschottung gegen die Welt des Todes (die christliche Religion wird später der griechischen Intelligenz als eine dunkle Gräberreligion erscheinen). Zugleich implizierte dies nahe und tröstende Beziehungen zu Heroen und Toten ganz allgemein. *Analog den Mysterienkulten kamen die Heroen den individuellen menschlichen Hoffnungen entgegen, indem sie Angst und Vereinsamung des individuellen Menschen im Tod zu überwinden suchten.* Denn die Vernetzung von Religion und Moral war dem griechisch-römischen religiösen Verständnishorizont fremd, was zwar den unschätzbaren Vorteil von religiöser Toleranz und Freiheit von dauernden Angstvorstellungen von zu erwartenden reinigenden Strafen im Jenseits für Vergehen im Diesseits implizierte, andererseits nur ein trostloses Schattendasein für alle Toten in Aussicht stellte. Die antike polytheistische Religion ist eben *keine* Erlösungs- und Heilsreligion, in welcher Leben, Tod und Jenseits eine synthetische Einheit bilden. Demgegenüber sind in der griechisch-römischen Religion der cultus deorum und der cultus mortuorum getrennte Welten.

---

[662] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 311.
[663] Vgl. Walter Burkert, Homo Necans, a.a.O., 111 ff., 134 ff., 176 ff.

5. DIE GÖTTIN UND MATRIARCHALE SUBSTRUKTUREN

Es kann aufgrund vielfacher Forschungsergebnisse und Quellen als unbestritten gelten, dass es in so gut wie allen früheren Religionen weibliche Gottheiten gab. Eine solch unbestrittene Annahme trifft in der Regel auch für die gegenwärtigen polytheistischen Religionssysteme zu.

Aus diesem religionshistorischen Faktum werden in der Wissenschaft zwei Hypothesen abgeleitet: Die eine besagt, dass ein religiöses System mit dominierenden weiblichen Gottheiten ein mutterrechtlich verfasstes gynaikokratisches Gesellschaftssystem zur Voraussetzung hat. Mit anderen Worten, zwischen einem dominierenden weiblichen Götterhimmel und einem gynaikokratischen Matriarchat bestehe ein notwendiger Kausalkonnex. Die zweite Hypothese besteht darin, dass aus der prähistorischen Existenz und Dominanz weiblicher Götter, deren Substrukturen noch in den historischen und gegenwärtigen Religionen erkennbar sind, darauf geschlossen wird, dass es insbesondere im vorgeschichtlichen Europa, näherhin in jenem Raum, wo später die sogenannten Indoeuropäer siedeln werden, keine männlichen Götter gegeben habe. Beide Hypothesen wurden und werden von Robert von Ranke-Graves und von einem Großteil der Forscherinnen und Forscher im Umfeld des Feminismus und der Forscherinnen und Forscher in der feministischen Theologie vertreten.[664]

Nach der Hypothese von Ranke-Graves kannte das von ihm sogenannte vorgeschichtliche Europa keine männlichen Götter. Es war vielmehr die „*Große Göttin*“, welche allein als die unsterbliche und unveränderliche Allmächtige betrachtet wurde. Der Begriff Vaterschaft sei noch nicht Bestandteil der religiösen Gedankenwelt dieser Gesellschaften gewesen. Diese „Große Göttin“ sei zugleich die von den Menschen gefürchtete Stammesmutter gewesen, die sie anbeteten und der sie gehorchten. *Das Urmysterium sei die Mutterschaft gewesen*. So sei noch in der griechisch-historischen Zeit das erste Opfer der öffentlichen griechischen Opferungen der Göttin des Herdes, nämlich der Hestia, dargebracht wor-

[664] Vgl. Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie. Quellen und Deutung, a.a.O., insbesondere 12 – 18. Mary Daly, Jenseits von Gottvater, Sohn und Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München [5]1988; dies. Gyn/Ökologie, München [5]1991, insbesondere 105 – 111; Christa Mulack, Maria, die geheime Göttin im Christentum, a.a.O.; Beate Wagner-Hasel (Hg.), Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft, Darmstadt 1992; Hartmut Zinser, Mythos des Mutterrechts, a.a.O.; ders., Mythos und Arbeit, Wiesbaden 1977; ders., Der Mythos des Mutterrechts in der Zeit zwischen den Weltkriegen, in: H.G. Kippenberg und B. Luchesi (Hg.), Religionswissenschaft und Kulturkritik, Marburg 1991; S. Lanwerd, Mythos, Mutterrecht und Magie. Zur Geschichte religionswissenschaftlicher Begriffe, Berlin 1992; Heide Göttner Abendroth, a.a.O.

den. Sowohl der Mond als auch die Sonne seien himmlische Symbole der Göttin gewesen. Erst im frühen griechischen Mythos habe der Mond den Vorrang bekommen, indem diesem die Kraft, den Feldern Wasser zu geben oder vorzuenthalten, zugemessen wurde. Zunehmender Mond, Vollmond und abnehmender Mond erinnerten an die drei Lebensabschnitte (Hypostasen) der „Matriarchin“/“Großen Göttin“, nämlich Mädchen, Nymphe (ehereife/mannbare Frau) und Altes Weib. Die jahreszeitlich bedingten Veränderungen im Tier- und Pflanzenreich basierten auf dem Jahresablauf der Sonne (Anstieg und Abfall ihrer Kräfte), indem der Frühling der Hypostase Mädchen, der Sommer der Hypostase Nymphe und der Winter der Hypostase Altes Weib zugerechnet wurde. Diese zwei triadischen Hypostasensysteme wurden später um eine dritte noch erweitert, indem das Mädchen der oberen Luft, die Nymphe der Erde und dem Meer und das Alte Weib der Unterwelt zugeordnet wurden, und zwar verkörpert in Selene, Aphrodite und Hekate. Diese mythischen Analogien hätten zur Heiligkeit der Zahl drei geführt, wobei die Mondgöttin diese Zahl in sich zur neun potenzieren konnte, da jede der drei Gestalten (Mädchen, Nymphe und Altes Weib) in Dreiheit erschien, um ihre Göttlichkeit zu zeigen. Aus dem Umstand, dass das auf dem arkadischen Stymphalos, einem Altar aus dem klassischen Zeitalter, alle drei Hypostasen den gleichen Namen tragen, nämlich *Hera*, könne geschlossen werden, dass sich die Gläubigen durchaus bewusst waren, dass es sich um eine einzige Göttin handelte.[665]

Erst nach dem öffentlichen Zugeständnis des Kausalkonnexes zwischen Beilager und Schwangerschaft habe sich auch die religiöse Stellung des Mannes verbessern können. Erst ab diesem Zeitraum sei nicht mehr dem Nordwind und den Flüssen die Schwängerung der Frauen zugeschrieben worden. Die Stammesnymphe/Königin wählte aus ihrem Gefolge junger Männer den Liebhaber für ein Jahr, um ihn dann am Jahresende zu *opfern*. Das Blut des geopferten Liebhabers sei versprengt worden, um Bäume, Getreide und Vieh zu befruchten und sein Fleisch wurde (wahrscheinlich) roh vom Nymphengefolge der Königin verzehrt. Die Nymphen waren Priesterinnen und die für ein Jahr befristeten Liebhaber der Königin hätten nur dann eine derivative Befehlsgewalt gehabt, wem die Erlaubnis der Königin zuteil wurde, deren magische Gewänder zu tragen. Auf diese Weise sei das *sakrale Königtum entstanden*. Obwohl die Sonne das Symbol der männlichen Fruchtbarkeit wurde, zumal ja das Königsleben mit ihrem Lauf

[665] Vgl. zum Ganzen: Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie. Quellen und Deutung, a.a.O., 12 – 14.

durch die Jahreszeiten identifiziert worden war, so blieb die Sonne doch unter der Aufsicht des Mondes.[666]

Diese prima vista faszinierenden und in sich konsistent wirkenden Hypothesen stützt Ranke-Graves zum einen auf sein Studium des sogenannten matriarchalischen und totemistischen Systems,[667] das in Europa vor dem Erscheinen der patriarchalischen Eroberer aus Osten und Norden geherrscht habe. Im Rahmen dieses Studiums habe er gelernt, dass man die schrittweise Verdrängung dieses vorgängigen Systems durch eine matrilineare dann durch eine patrilineare sakrale Monarchie und schließlich durch ein vollkommen patriarchalisches System verfolgen könne. Dabei seien ihm die angeblich primitiven italienischen, irischen, walisischen und skandinavischen Mythen hilfreich gewesen, weil diese im allgemeinen weniger deformiert und zurechtgestutzt worden seien als die griechischen. Trotz aller Unterschiede der Rasse und des Klimas seien die religiösen Systeme des Neolithikums und der Bronzezeit insofern auffallend ähnlich, als sie alle auf der gleichen mystischen Beziehung zwischen der Mondgöttin und ihren Söhnen, die anfangs alle Mitglieder ihrer verschiedenen totemistischen Bruderschaften waren, beruhten. Zum anderen versucht Ranke-Graves seine obigen Hypothesen auf die angeblich primitivste matrilineare Gesellschaft, die sich bis zur Gegenwart halten habe können, zu stützen. Ranke-Graves meint damit die Stammesgesellschaften der Nagas (auch: Nayar) von Malabar in Südindien. In diesen matrilinearen Gesellschaften würden die Prinzessinnen, obgleich sie Knabengatten angetraut seien, von denen sie sich alsbald scheiden lassen, Kinder von Liebhabern ohne besonderen Rang oder Stand gebären. Auch bei dem matrilinearen Kom-Stamm in Kamerun hätten analoge Bräuche überlebt. In ebenfalls analoger Weise hätten sich die königlichen Frauen des prähellenischen Griechenlands Liebhaber aus den Reihen der Leibeigenen ausgewählt.[668]

Erst die hellenischen/indoeuropäischen Invasionen des frühen 2. Jahrtausends v. Chr. (aeolische und ionische), insbesondere aber die archaische und dorische Invasion habe dieses matriarchale System sukzessive und systematisch verdrängt oder überlagert. Die indoeuropäischen Invasoren hätten die männliche arische

---

[666] Vgl. zum Ganzen: Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie. Quellen und Deutung, a.a.O., 14 – 16.

[667] Vgl. Hartmut Zinser, Mythos des Mutterrechts, a.a.O., 101. Zinser weist mit Recht darauf hin, dass religionswissenschaftliche Begriffskonstruktionen wie Totemismus, Naturreligion, Mythos und Magie im 19. Jahrhundert „Kampfbegriffe“ gegen die Aufklärung und Emanzipationsbewegung waren.

[668] Vgl. zum Ganzen: Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie. Quellen und Deutung, a.a.O., 16 – 18.

Gottesdreiheit – Indra, Mithra und Varuna – angebetet und verehrt. Sukzessive habe sich eine männliche, militärische Aristokratie mit der weiblichen Theokratie vereinigt. Man habe die arischen männlichen Götter als Kinder der einheimischen großen Göttin betrachtet, welcher auch Heilige Könige beigeordnet wurden. Diese(r) König(e) seien dann als Vertreter des Zeus/Poseidon/Apollon aufgetreten und hätten sich teilweise auch so genannt. Alle frühen Mythen über Vergewaltigung von Nymphen durch den Gott Zeus würden sich auf Heiraten zwischen hellenischen Stammesfürsten und den einheimischen Priesterinnen des Mondes beziehen. Einzig Hera konnte dieser vermischenden Deformation Widerstand entgegensetzen.

Diese faszinierenden Hypothesen des Robert von Ranke-Graves müssen allerdings auch bis auf weiteres Hypothesen bleiben. Dass Ranke-Graves seine Hypothesen teils unorthodox und offen für Verbesserungen, aber im Einklang mit der modernen archäologischen und anthropologischen Forschung – gemäß seinen eigenen Angaben[669] – aufgestellt habe, ist keineswegs überzeugend. Zunächst ist der von Ranke-Graves konstatierten Priorität matriarchalischer Gesellschafts- und Herrschaftssysteme und deren Bestätigung durch die matrilineare Gesellschaft bei den Nayars von Malabar in Südindien entgegenzuhalten, dass er auf wissenschaftlich unzulässige Weise von der festgestellten Matrilinearität und Matrilokalität kritiklos auf das Bestehen eines gynaikokratischen Matriarchats schloss. Die einzig richtige Erkenntnis von Ranke-Graves betrifft den soziologischen Tatbestand, dass die Geschlechterverhältnisse historisch-kontingent und keineswegs ein für allemal festgelegt sind, sodass sich eine behauptete naturgegebene Rollenfixierung zwischen Mann und Frau schon unter diesem Aspekt als eine unreflektierte interessengesteuerte Ideologie erweist. Es ist also insofern Ranke-Graves zuzustimmen, soweit er in seinen Hypothesen die Geschlechterverhältnisse als gesellschaftlich und historisch produziert bestimmt.

Hinsichtlich der Gesellschaft der Nayars in Südindien stützt er sich auf ethnologische Quellenberichte und vollzieht die oben ersichtliche Schlussfolgerung. Eine solche Vorgangsweise ist wissenschaftlich höchst fragwürdig. Denn selbst ein festgestellter Sachverhalt mit Matrilinearität, Matrilokalität, mütterlicher Erbfolge, sexueller Selbstbestimmung der Frauen, Beteiligung der Frau im Produktionsprozess und an den Entscheidungen über allgemeine und individuelle Angelegenheiten ist nicht zwingend Ausdruck und Manifestation für das Vor-

[669] Vgl. zum Ganzen: Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie. Quellen und Deutung, a.a.O., 12.

liegen eines gynaikokratischen Matriarchats.[670] Gerade die Nayars von Malabar und deren Gesellschaftssystem bestätigen die politisch und ökonomisch bedingte Abhängigkeit und somit historische Kontingenz der jeweiligen Geschlechterrollen. Bei den Nayars herrschte bis 1792 (Beginn der britischen Herrschaft in Malabar) Matrilinearität und Matrilokalität, wobei Name und gesellschaftlicher Status des Kindes sich ausschließlich nach der Mutter richtete und der Vater gesellschaftlich nicht anerkannt war. Dieser hatte allerdings reziprok auch keinerlei Verantwortung oder Unterhaltsverpflichtungen gegenüber seinen eigenen Kindern. Die Ehe selbst war eine sogenannte *Besuchsehe*, darin bestehend, dass der Mann die Frau nur über Nacht besucht und morgens in der Regel wieder das Haus verlässt. Dabei konnten Frauen und Männer mehrere solcher Verhältnisse unter bestimmten Voraussetzungen eingehen.[671]

Offensichtlich übersehen wurde, dass die Nayars in Südindien gar keine eigene Gesellschaft, sondern mehrere Kasten in durch Könige oder Fürsten beherrschten Staaten bildeten. Entscheidend dabei ist, dass bis 1792 in Südindien mehrere solcher Kleinstaaten kontinuierlich miteinander Krieg führten. Die Nayars waren sohin die Kriegerkasten, die im wesentlichen die Soldaten eben dieser Staaten stellten. Sie bildeten die nach der patriarchal organisierten Brahmanenkaste die wichtigste Kaste. Relevant ist jedenfalls, dass die Nayars eine besondere Schicht (Kriegerkaste) in einer überwiegend patriarchal organisierten Gesellschaft waren, welche bis 1792 die Soldaten für die kontinuierlichen Kriege sowie weitgehend auch die Könige und Fürsten stellte und fast alle politischen Ämter in diesen Staaten innehatte. Als Kriegerkaste brauchten sie das Land nicht selber zu bebauen, zumal dies die Aufgabe unterer Kasten und von Leuten mit einem hörigen und/oder Sklavenstatus war.[672] Zinser konnte überzeugend nachweisen, dass zwischen matrilinearen und matrilokalen Strukturen mit mütterlichem Erbrecht und einem gynaikokratischen Matriarchat kein notwendiger Zusammenhang bestehen muss. Da Zinser mit Recht aufgrund nicht ausreichender Quellenlage und Forschungstandes eine genetische und/oder historische Explikation eines allfälligen Kausalnexus nicht geben kann, beschränkt er sich auf eine *funktionale Erklärung* des Zusammenhanges, die aber umso überzeugender ist. Demnach stellen die matrilinearen Strukturen in funktionaler Hinsicht eine Regulierung von bestimmten Konflikten dar. Es muss die Zugehörigkeit eines

---

[670] Vgl. Hartmut Zinser, Mythos des Mutterrechts, a.a.O., 56, 57.
[671] Ebd, 57 - 58.
[672] Vgl. zum Ganzen: Hartmut Zinser, Mythos des Mutterrechts, a.a.O., 59 – 60 sowie die von Hartmut Zinser auf Seite 57 in der Anmerkung 1 angeführte Literatur.

Menschen von vornherein geregelt werden, wozu es eines Prinzips oder Kriteriums bedarf. In Summe ergibt sich nach Zinser daraus, dass die jeweils bestimmte Form der Regulierung das Resultat der Geschichte eines Volkes ist und insoweit die zu Regeln erstarrten Erfahrungen dieser Gesellschaft und ihrer Verhältnisse widerspiegeln. Relevante Änderungen dieser Verhältnisse bewirken sodann Transformationen auch in den übrigen sozialen Verhältnissen, wie sich gerade bei den Nayars in Südindien nach der Machtübernahme durch die Briten im Jahr 1792 aufzeigen lässt. Nach der Auflösung der militärischen Organisation durch die Briten wurden auch die Bedingungen und Voraussetzungen der Organisation und der Aufgaben der Kriegerkasten obsolet. Tatsächlich ist gegenwärtig bei den Nayars in Malabar durchwegs die Monogamie anzutreffen. Die Entlastung der kinderzeugenden Krieger sollte familiäre Bindungen verhindern und den militärischen Geist und das militärische Selbstbewusstsein der Krieger fördern.[673]

Letztlich muss auch das methodische Vorgehen von Ranke-Graves hinterfragt werden. Er legt seinen Hypothesen mythologisches Quellenmaterial zugrunde und schließt von diesem auf matriarchale Zustände. Eine kausale Schlussfolgerung zwischen der dominanten Verehrung von Göttinnen und dem sozialen und politischen Status von Frauen in der jeweiligen Gesellschaft muss in dieser Eindeutigkeit jedoch in Frage gestellt werden. Auch wenn jedes Symbolsystem (auch ein religiöses Symbolsystem) immer abhängig ist von sozialen und psychischen Gegebenheiten, ist keineswegs von einer direkten Projektion auszugehen, wie es ganz offensichtlich Ranke-Graves macht. Denn gerade die Geschlechterdifferenzierung der Götter im antiken Polytheismus manifestiert neben selbstverständlichen Reflexen der menschlichen Sozialordnungen auch sehr wesentliche Asymmetrien.[674] Schließlich besteht das Vorgehen von Ranke-Graves darin, sich seine aus mythologischen Quellen abgeleiteten matriarchalen Schlussfolgerungen durch ethnologische Berichte von angeblichen Mutterrechten bei Fremden und – gemäß seinen Worten – primitiven Völkern bestätigen zu lassen (siehe oben).

---

[673] Vgl. Hartmut Zinser, Mythos des Mutterrechts, a.a.O., 62 und die dort wörtlich wiedergegebenen Sätze von Montesquieu in seinem Werk „Geist der Gesetze“.

[674] Vgl. Walter Burkert, Männliche und weibliche Gottheiten in antiken Kulturen, a.a.O., 157 – 179.

5.1 FORMEN DER GÖTTIN-/GOTTES-VORSTELLUNG

Begriff und Vorstellung weiblicher Göttlichkeit sind verortet in dem allgemeinmenschlichen Vorstellungshorizont von Göttlichem und Heiligem an sich. Die Gottes*vorstellung* steht – generaliter und universaliter – in Konnex mit der Ausgestaltung menschlicher Vergesellschaftungsformen. Die je konkreten Gottesvorstellungen stehen daher in einem Kausalkonnex mit den je kontingenten kulturellen, sozialen und ökonomischen Formen einer Gesellschaft.[675]

Im Zusammenhang der Gottesvorstellungen und ihren jeweiligen Genesen ist nach derzeitigem religionswissenschaftlichem Forschungsstand davon auszugehen, dass es keinen einzig-allgemeinen Ausgangspunkt der diversen Gottesvorstellungen und damit des religiösen Glaubens an sich gibt. Ein solcher gemeinsamer Ausgangspunkt ist zwar nicht prinzipiell auszuschließen, doch kann mangels entsprechenden Quellenmaterials darüber nichts gewusst werden. Es sind daher aus wissenschaftlicher Perspektive gegenwärtig alle Hypothesen eines allfälligen „Urmonotheismus“ (oder eines ursprünglichen Hochgottglaubens), wie sie von Wilhelm Schmidt (1868-1954) und Ende des 19. Jahrhunderts von Andrew Lang vorgetragen wurden, als obsolet zu betrachten.[676]

---

[675] Vgl. B. Gladigow, Gottesvorstellungen, in: H. Cancik u.a. (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HrwG), Band 3, Stuttgart 1993, 33 – 49.

[676] Vgl. Wilhelm Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, Münster 1912; Andrew Lang, The Making of Religion, London 1898; Nathan Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig ^{2}1926; Niklas Luhmann, Funktion der Religion (TB-Ausgabe), Frankfurt/Main ^{2}1982; ders., Die Ausdifferenzierung der Religion, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik, Frankfurt/Main 1989, 149 – 248. Insbesondere durch Söderblom, Gladigow und Niklas Luhmann gilt heute die Erkenntnis, dass diese alten optimistischen und romantischen Evolutionstheorien über einen allfälligen gemeinsamen Anfang der Gottesvorstellungen und des Gottesglaubens im Verdacht der Ideologie stehende eurozentrische Dekadenztheorien sind. Diese Ideologie besteht darin, das jeweils Ursprüngliche positiv und die nachgängigen kulturellen Entwicklungen negativ zu konnotieren (exemplarisch durchgeführt durch Jean Jacques Rousseau). Eine solche eurozentrisch und ideologisch agierende Wissenschaft kann dann zu solch skurrilen Annahmen gelangen, wonach Kannibalismus, Fetischismus und Magie lediglich Abirrungen von der Natur- und Urreligion seien. Exemplarisch für eine solche ins Skurrile abirrende Wissenschaft kann Andrew Lang stehen, welcher, ausgehend von unüberprüften und mangelhaften Feldforschungsergebnissen von Missionaren, zu der irrigen Auffassung gelangte, dass viele Völker einfachste Kulturen neben Machtvorstellungen, Geistern u.ä. auch Götter, vielfach einen einzigen Gott, der alles Göttliche repräsentiert, manchmal auch ein Götterpaar gehabt hätten. Dieser High God hat nach Andrew Lang gerade in den sogenannten allerprimitivsten Kulturen seinen Ort. Dieser High God ist der Schöpfer, der gütige Vater, der über moralische und ethischen Normen wacht. Allmacht und Allwissen würden das Wesen dieses High God ausmachen. Daraus zog Andrew Lang den irrigen Schluss, dass diese Gottesvorstellungen nicht aus Machtvorstellungen entstanden sein können. Andrew Lang, welcher zunächst ein Anhänger Tylors und dessen Animismustheorie war, betrachtete nunmehr Kannibalismus, Magie und Fetischismus als geradezu abartige Sekundärentwicklungen in der Religionsgeschichte.
Diese älteren Evolutions- und Dekadenztheorien erklären Parallelen bei unterschiedlichen Völkern als Hinweis und Beweis einer gleichartigen Strukturierung des Menschen. So gesehen haben diese

Im System der Gottesvorstellungen muss an oberster Stelle zwischen *personalen* und *apersonalen* Vorstellungen des Absoluten unterschieden werden. Religionsphänomenologisch ist dies eine Klassifikation religiös konnotierter Weltanschauungen in *monotheistische* und *monistische* Religionen.[677] Das Charakteristikum der sogenannten monistischen Religionen besteht darin, dass das *Absolute nicht theistisch* verstanden wird. Daher ist richtigerweise im Zusammenhang der monistischen Religionen nicht von deren Gottesvorstellungen, sondern begrifflich von apersonalen Vorstellungen *des* Absoluten zu sprechen. Demgegenüber steht im monotheistischen System ein einziger Gott als *der* Absolute im Zentrum des Glaubens und der Verehrung. Manche Religionswissenschaftler differenzieren zwischen personaler Gottesvorstellung einerseits und einer unpersönlichen *Macht*vorstellung andererseits.[678]

Eine sehr geläufige weitere Klassifikation oder besser antithetische Gegenüberstellung wird mittels des Kriteriums der Anzahl der Gottheiten vorgenommen. Es ist dies die Unterscheidung zwischen Monotheismus und Polytheismus. Diese Unterscheidung ist zwar hilfreich, jedoch ist zu beachten, dass zwischen beiden Formen von Gottesvorstellungen keine exakte Abgrenzung möglich ist, sondern fließende Übergänge bestehen. Solche fließenden Übergänge – sowohl im historischen Entwicklungsverlauf als auch im zeitlich koinzidenten phänomenologischen Vergleich – repräsentieren *Monolatrie, Henotheoismus* und vor allem all jene Religionen mit einer Vielfalt an verschiedenen *Manifestationen einer einzigen Gottheit* (vorzugsweise in den hinduistischen Religionen).[679]

Theorien eine große Nähe zur tiefenpsychologisch orientierten Theoriebildung in der Religionswissenschaft, welche ebenfalls Parallelen in den Religionen aus der psychischen Struktur des Menschen ableitet.
Die Gegenposition vertritt die sogenannte *Kulturkreislehre*. Parallelen bei unterschiedlichen Völkern und in deren Religionen werden auf geschichtliche Vermittlung und Verbreitung zurückgeführt. Durch Wanderung, Handel und ähnliches komme es auch zu einer Diffusion von Kulturgütern und religiösen Vorstellungen, sodass in diesem Modus Kulturelemente und auch Gottesvorstellungen und deren Aspekte menschheitsgeschichtlich universale Verbreitung finden können. Begründer und Hauptvertreter dieser Theorie ist Friedrich Ratzel (1844 – 1904). Weitere Vertreter dieser Kulturkreistheorie sind Leo Frobenius (1873 – 1938) und Fritz Graebner (1877 – 1934).

677 Vgl. Johann Figl, Brahman - Nīrvana - Dao. Apersonale Vorstellungen des Absoluten, in: ders. (Hg.), Handbuch der Religionswissenschaft, Innsbruck 2003, 559 – 566.

678 Vgl. Birgit Heller, Götter/Göttinnen, in: Johann Figl (Hg.), Handbuch der Religionswissenschaft, Innsbruck 2003, 530; G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen ^{2}1956, 3 – 17. Van der Leeuw vertritt die Hypothese, dass sich der (personale) Gottesbegriff aus einem System von unpersönlichen Machtvorstellungen über die Vorstellung von Machtträgern entwickelt habe, sodass der eigentliche Gottesbegriff eine sehr späte Erscheinung in der Kultur- und Religionsgeschichte sei.

679 Vgl. Birgit Heller, Götter/Göttinnen, a.a.O., 531; Johann Figl, Gott – monotheistisch, in: ders. (Hg.), Handbuch der Religionswissenschaft, Innsbruck 2003, 545 – 549.

Religionswissenschaftlich wird übersichtshalber eine Systematisierung der Götter und Göttinnen nach ihren äußeren Erscheinungsformen (Epiphanien) vorgenommen und in diesem Rahmen zwischen anthropomorphen, teriomorphen und anthropomorph-teriomorphen Gottesvorstellungen einerseits und Vorstellungen von androgynen Gottheiten und Gottheiten mit Vervielfachung von Körpergliedern (Köpfen, Augen und anderen Gliedmaßen) unterschieden. Aus all dieser Vielfalt der göttlichen Epiphanien lässt sich ein gemeinsames Charakteristikum in den Gottesvorstellungen herauslesen, nämlich die gläubige Überzeugung, dass dadurch Allwissenheit, Allgegenwart, Übermacht und ganz generell Vollkommenheit die Gottheit (gegenüber dem sterblichen Menschen) zum Ausdruck gebracht wird.

Daneben wurde eine Typologie der Gottheiten (Götter und Göttinnen) entwickelt, und zwar in Korrelation der menschenrelevanten Kontexte, in denen Götter und Göttinnen auftreten.

Es wird eine dreifache Klassifikation vorgenommen, und zwar nach

– dem kulturgeschichtlichen Kontext
– Naturphänomenen sowie
– sozialen Funktionen.

Im *kulturgeschichtlichen Kontext* lässt sich zeigen, dass in bestimmten geschichtlichen Phasen gewisse charakteristische Gottheiten dominieren. So ist in Jäger- und Sammlergesellschaften der göttliche Typus einer *Herrin der Tiere* (gelegentlich auch Herr der Tiere) vorherrschend und weitverbreitet. Dabei lässt sich ein Fortleben in späteren Hochkulturen feststellen, sei es subkulturell oder in transformierter Gestalt, beispielsweise Artemis/Diana.

Für Pflanzen- und Ackerbaugesellschaften lässt sich die Dominanz des Typus der Vegetationsgottheit nachweisen, wobei die Göttin *Mutter Erde* und/oder *Mater Deum Magna* (ursprünglich wohl eine androgyne Gottheit) nur eine von mehreren Erscheinungsformen dieses Typus sind. Für Migrationsgesellschaften (Nomaden- und pastorale Gesellschaften) ist wiederum der *Typus eines höchsten Himmelsgottes* in Verbindung mit sonstigen Astralgöttern primordial. Stark arbeitsteilige Gesellschaften (sogenannte Hochkulturen) haben einen *hierarchisch differenzierten Pantheon* gewissermaßen in Projektion/in Analogie zu der arbeitsteiligen menschlichen Gesellschaft, sodass den vorwiegend hierarchisch gestuften Gottheiten je verschiedene Kompetenzen zugemessen werden.

Auf der *Ebene der Naturphänomene* kann differenziert werden zwischen (reinen) Himmelsgottheiten, Astralgöttern, Sonnengottheiten, Mondgottheiten und allenfalls Gottheiten in Tiergestalten. *Himmelsgottheiten* sind zumeist die Schöpfer des Kosmos und vollkommen (Allmacht und Allwissen und Allgegenwart). Die *Astralgottheiten* sind in der Regel Repräsentanten des Himmelsgottes und Träger spezieller Funktionen des Himmelsgottes. Wichtig und beachtenswert sind insbesondere die Sonnen- und Mondgottheiten. Die *Mondgottheiten* (sehr häufig Göttinnen) stehen für Fruchtbarkeit, Tod und Regeneration. Die *Sonnengottheiten* sind einerseits ebenfalls Himmelsgottheiten, andererseits aber Verkörperungen zerstörerischer Aspekte. Wie noch weiter unten zu zeigen sein wird, sind Mond- und Sonnengottheiten korreliert.

Auf der *Klassifikationsebene nach sozialen Funktionen* stechen vor allem Mutter- und Vaterrolle hervor. Da auf dieser Sozialbeziehungsebene in besonderer Weise die Verehrung der göttlichen Mutter zum Vorschein kommt, war und ist es verlockend, nicht nur auf einen Muttergöttinenkult, sondern generell auf eine *ursprüngliche* Göttinnenverehrung zu schließen.[680] Unbestritten ist, dass die zum Ausdruck kommende *zentrale Mutterverehrung* ein wichtiger Aspekt des Göttinnenkults ist. Neben diesem unbestrittenen wichtigen Aspekt gibt es jedoch noch weitere, die vor allem die Brücke zum Fruchtbarkeitskult bilden und mit der Mutterrolle nicht unbedingt in einen Kausalkonnex stehen. *Denn gerade das System der Gottheiten im indoeuropäischen Kulturraum mit seinen präindoeuropäischen und mediterranen Substrukturen beweisen, dass Rolle und Begriff Mutter sehr häufig koinzidieren mit dem Begriff der Jungfräulichkeit*. Auch im semitischen Raum bilden die Begriffe Mutter, Jungfrau, Dirne geradezu Hypostasen für ein und dieselbe weibliche Gottheit. Selbstredend ist gegenständlich mit Jungfräulichkeit nicht eine biologisch-sexuelle Unversehrtheit zum Ausdruck gebracht, sondern der autonome Selbststand der Göttin und damit ihre machtvolle Kompetenz. Gerade die olympisch-griechische Göttin Athene steht exemplarisch dafür, dass sie eine machtvolle Göttin ohne irgendwelche mütterlichen Züge ist. Mit anderen Worten, Göttinnen und weibliche Gottheiten ausschließlich zu gründen in der Mutterrolle, ist unzulässig. Solche Ansätze gründen vielmehr in den nicht reflektierten aber als wissenschaftlich ausgegebenen geschichtlich-gesellschaftlich vermittelten Phantasien von männlich sozialisierten Personen. Die Pointe dieser Ideologie besteht darin, dass solchen religionswissenschaftlichen Herangehensweisen in der Regel kulturell-

[680] Vgl. G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, a.a.O., 86 – 93; Birgit Heller, Gott und Geschlecht, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 82, 1998, 107 – 116.

kontingente, aber fest internalisierte *Bilder* der idealisierten Frau zugrundeliegen, in welchen die vorgängige Jungfräulichkeit und die nachgängige Mütterlichkeit zu einer Einheit verschmolzen sind[681]

5.2 Familiäre Verhältnisse zwischen den Gottheiten und der Aspekt des Geschlechtes

In einer großen Anzahl der bekannten Religionen manifestieren sich in den Gottesvorstellungen *heterosexuelle Götterpaare* in den Rollenbildern von Ehefrau und Ehemann und/oder Lebensgefährten (gehäuft im *Modus der Göttin und ihrem Heros/Parhedros*). Exemplarisch kann dies gezeigt werden in den hinduistischen Religionen, im Shintoismus, im tantrischen Buddhismus, in den altamerikanischen Religionen sowie in der griechischen und römischen Religion und den bekannten altorientalischen Religionen. Gelegentlich kommt es zu einer Idealkonkurrenz obiger Rollenkonstellation mit einer Schwester-/Bruderrelation, so beispielsweise in der griechischen Religion – Zeus/Hera, aber auch in der ägyptischen Religion. Das familiäre Verhältnis zwischen den Gottheiten wird in der Regel auch durch die Rollenkonstellation Mutter/Vater zu Sohn/Tochter bestimmt. Relevant und beachtenswert ist in diesem Kontext das Phänomen, dass sich diese familiären Rollen mit heterosexuellen Paarbeziehungen in Einklang bringen lassen. So stehen in vielen altorientalischen Religionen die dominierenden Göttinnen (sehr häufig Mater Deum Magna) zu ihrem Parhedros in einem Mutter-Sohn-Verhältnis (Sohn-Geliebter). Exemplarisch dafür steht das phrygische Paar Kybele/Attis.[682]

Es kann als eine anerkannte wissenschaftliche Erkenntnis gelten, dass in der Religionsgeschichte für die jeweiligen Gottesvorstellungen der Begriff des Geschlechtes (Gender) eine bestimmende und maßgebende Rolle spielt. Generell, zumindest in der Regel, sind die Gottesvorstellungen von geschlechtlich differenzierten Gottheiten geprägt.[683] Aufgrund des gegenwärtigen Forschungs-

---

[681] Vgl. Helmut Zinser, Mythos des Mutterrechts, a.a.O., 88 – 90; ders., Der Mythos des Mutterrechts in der Zeit zwischen den Weltkriegen, a.a.O., 365 ff.; Birgit Heller, Götter/Göttinnen, a.a.O., 538.

[682] In concreto gilt es allerdings zu beachten, ob und inwieweit der männliche Lebensgefährte (Parhedros/Heros) Gott, vergöttlichter Heros oder nur chthonischer Heros ist.

[683] Gewissermaßen als Ausnahme zur Regel existiert das verbreitete Phänomen zweigeschlechtlicher Gottheiten, wohl als Manifestation der Kumulierung männlicher und weiblicher Werte und/oder der

standes kann davon ausgegangen werden, dass in der menschlichen Frühzeit weibliche Gottheiten dominierten. In den ausdifferenzierten und arbeitsteiligen Hochkulturen kam es zu einer Art Balance zwischen weiblichen und männlichen Gottheiten, allerdings mit der sich sukzessive verstärkenden Tendenz zu einem Übergewicht von männlichen Göttern. Auch wenn die drei derzeit bedeutendsten monotheistischen Religion, Judentum, Christentum und Islam (bewusst aufgezählt in der Reihe ihrer Entstehung), gemäß ihren jeweiligen Theologien von einer Geschlechtstranszendenz Gottes ausgehen, sind religionsphänomenologisch gerade diese drei Weltreligionen durch erdrückend dominante patriarchalische Gottesbilder charakterisiert.[684]

5.3 DIE ROLLENKONFIGURATION IM VORSTELLUNGSMODELL VON DER GÖTTIN UND IHREM HEROS

In einer ersten Annäherung an dieses Gottesvorstellungsmodell ist es nützlich, eine kurze Retrospektive in der Religionsgeschichte zu machen. Es gab in der präindoeuropäischen Epoche in dem nachgängig von den Indoeuropäern sukzessive besiedelten Raum einen weiblich-mütterlich geprägten Gottheitenhimmel (Pantheon) mit *zwei entscheidenden Strukturmerkmalen, verbunden mit einem jeweiligen Dreierschema, bezogen auf die Gestalten, Funktionen und Attribute der Gottheit*. Diese zwei entscheidenden Strukturmerkmale (man kann auch von Aspekten sprechen) sind die *weibliche Göttin und der ihr zugeordnete und mir ihr verbundene männliche Heros.*[685] Diese zwei Brennpunkte einer Ellipse, im Bilde gesprochen, sind eigentlich das Ergebnis einer analytischen Zerlegung (Ausfaltung) einer ursprünglich einzigen androgynen Gottheit. In der nachgängigen Metamorphose entsteht in der Gottesvorstellung das Bild der Göttin mit ihrem Heros als dem geliebten Sohn in den Armen. Die in diesem Bild ausgedrückte Gottesvorstellung widerspiegelt die Integration des weiblichen und männlichen Prinzips in der anthropomorphen Gottheit. Es ist nicht abwegig, diesen im Mythos zum Ausdruck kommenden Bildern die Funktion einer zumindest tendenziell weiblich bestimmten Weltdeutung zuzumessen. Das darin

---

Kumulierung göttlicher Möglichkeiten. Vgl. B. Gladigow, Gottesvorstellungen, a.a.O., 41; Walter Burkert, Weibliche und männliche Gottheiten in antiken Kulturen, a.a.O., 157 ff.

[684] Vgl. Birgit Heller, Götter/Göttinen, a.a.O., 541.

[685] Vgl. Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros, a.a.O., 16, 17.

in einem zum Ausdruck kommende theologische Gottesmutter-Modell birgt im Zentrum die Vorstellung, dass neben dem Gottessohn die „bergende“ Gottesmutter steht. In den im Ritual umgesetzten Mythen von Kybele-Attis und Isis-Osiris wird dieser Sachverhalt eindrucksvoll ersichtlich. Die sogenannte „Isis Lactans“ kann unschwer als Parallele der christlichen Madonnendarstellungen gesehen werden.[686] Das von Isis auf ihrem Schoß gehaltene Kind ist der Sohn des Re und zugleich Horus. Diese gleiche Rollenkonfiguration schließt selbstredend eine Neudeutung im christlichen Verstehenshorizont nicht aus, bietet aber ein vorzügliches Interpretament für die einzigartige und konstitutive Bedeutung der Inkarnation des „Gottessohnes“. Mit anderen Worten, Isis/Hathor und Kybele (Mater Deum Magna) als anthropomorphe Personifikationen der Gottesmutterschaft konnten im Modus eines Interpretaments zur Grundlage der christlichen Mariologie und vorab der Marienfrömmigkeit werden.[687]

Die Göttin und ihr Heros sind einerseits (auch) die beiden kosmischen Kräfte und andererseits in ihren irdischen Inkarnationen in den Gestalten der (Ober-)Priesterin und ihres (Heros-)Königs die tragenden Säulen der Gesellschaft. In einer solchen interpretativen Annäherung (Interpretament) würden die Göttin und ihre Priesterin (ihre Inkarnation) das weibliche Prinzip als das Göttliche und der chthonische Heros das männliche Prinzip als das chthonisch-heroische im Sinne der Fähigkeit zum Selbstopfer und zur Integrität repräsentieren.[688]

Der Mythentypus mit zumindest tendenziell dominierender weiblich-mütterlicher Gottheitenstruktur in einem Pantheon kann (muss aber nicht) widerspiegeln – gewissermaßen als Projektion – die jeweils kontingenten Sozial- und Kulturstrukturen mit den daraus resultierenden Rollenstratifikationen. Mittels dieses Interpretaments könnten Mythen des dargestellten Typus in der Regel Projektionen von Ackerbaukulturen in allen ihren Varianten und Entwicklungsstufen sein.[689]

Der Kult der Großen Muttergöttin (Mater Deum Magna) wurde schon relativ früh im griechischen Kulturraum rezipiert und gräzisiert. In ihrem Mythos vereinigen sich autochthone mit fremden Traditionen. Denn schon in den sogenannten Linear-B-Texten[690] wird die Verehrung der „Potnia“ in mehreren kultischen

---

[686] Vgl. Manfred Görg, Mythos, Glaube und Geschichte, a.a.O., 108 ff., 117.
[687] Ebd., 108 – 110.
[688] Vgl. Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros, a.a.O., 71 - 83.
[689] Ebd., 12 – 13; Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 69 – 71.
[690] Die Linear-B-Schrift ist eine spätestens ab dem 15. Jahrhundert v. Chr. verwendete Schrift. Sie ist eine Weiterentwicklung der kretischen Linear-A-Schrift in Kombination mit dem altkretischen hieroglyphischen Schreibsystem.

Ausgestaltungen bezeugt. Dabei handelt es sich gewissermaßen um eine „Hohe Frau“, deren Mythos eine mächtige weibliche Gottheit in prähellenischer Zeit im späteren indoeuropäisch-griechischen Siedlungsraum voraussetzt. Andererseits ist die religiöse Verehrung dieser weiblichen Gottheit im historischen Zeitraum im indoeuropäisch-griechischen Siedlungsraum unter dem Namen *Kybele* (Kybele/Kubaba) nachweisbar.[691] Im griechischen Kulturraum wurde Kybele als Mutter der Götter, Menschen und Tiere und ganz allgemein allen Lebens zur „Großen Mutter“ schlechthin, vornehmlich verehrt als Göttermutter und „*Mutter vom Berge*“. Ihr Kult fand nämlich insbesondere auf bestimmten Bergen statt, sodass sie auch nach bestimmten Bergen benannt wurde: nach dem phrygischen Idagebirge, nach dem kleinasiatischen Sipylosgebirge und auch nach dem kleinasiatischen Dindymongebirge.[692] Um Wiederholungen zu entgehen wird bezüglich des ganzen Kybele-/Attis-Kults auf den entsprechenden Abschnitt verwiesen.

Neben dem Kybele-/Attis-Kult wurde noch eine weitere aus dem phrygisch-thrakischen Raum stammende Gottheit rezipiert, welche ebenfalls zu dem näheren Kreis um die „Große Mutter“ zu rechnen ist. Es ist dies der thrakisch-phrygische Fruchtbarkeitsgott *Sabazios*, welcher von seinen sich in Ekstase mit ihm eins fühlenden Verehrern in orgiastischen Umzügen gefeiert wurde, sodass er sehr bald in Parallele zu Dionysos auch in privaten Mysterienkulten verehrt wurde. Dieser phrygische Vegetationsgott wurde im 5. Jahrhundert v. Chr. in Athen rezipiert und verbreitete sich ab der Prinzipatszeit im westlichen Teil des Römischen Reiches. Bedeutsam ist, dass Sabazios in Anatolien mit Zeus und in hellenistischer Zeit mit Jahwe als dem Herrn des Sabbats gleichgesetzt wurde. In Griechenland wurde er gelegentlich mit Dionysos und in Rom mit Jupiter identifiziert.[693] Weitere erwähnenswerte Gottheiten im gegenständlichen Zusammenhang sind die aus Thrakien rezipierten Gottheiten *Bendis und Kotyto*.[694] Bendis wurde als Jagdgottheit sehr rasch der Artemis, aber auch der Persephone und Hekate gleichgestellt.[695]

---

[691] Vgl. Gabriel Sanders, Kybele und Attis, in: Maarten J. Vermaseren (Hg.), Die orientalischen Religionen im Römerreich, Leiden 1981, 264 – 297.

[692] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 276 - 278.

[693] Vgl. Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, a.a.O., 118 ff.

[694] Bendis wurde mit Adrasteia gemeinsam verehrt. Ihr orgiastischer Kult kam um 430 v. Chr. nach Athen und wurde aus politischen Gründen ganz bewusst gefördert. In Piräus gab es das jährliche Fest der Bendidäen mit Fackelzug. Sie wurde als Jägerin mit phrygischer Mütze, Doppellanze und Dolch der dargestellt.

[695] Vgl. James George Frazer, Adonis, Attis, Osiris, New York ^{3}1961 (1906), 48 ff.; J. Leipoldt, Sterbende und auferstehende Götter, in: Neues Testament und Religionsgeschichte, 1923, 67 ff.

Von relevanter Bedeutung ist schließlich der Adonis-Kult, welcher in Griechenland bereits um 600 v. Chr. in Blüte stand und später auch in Athen und in Alexandreia bezeugt ist. Adonis wurde als Parhedros der Aphrodite zugeordnet. In Griechenland wurde der Kult dieser Vegetationsgottheit zu einem reinen Frauenkult, welcher sowohl in öffentlichen Festlichkeiten als auch privat auf den Flachdächern der Häuser begangen wurde, wo die sogenannten „Adonisgärtchen“ mit rasch aufkeimenden und wiederverwelkenden Kräutern angelegt wurden. Nach dem Mythos ist Adonis der aus Syrien stammende schöne Vegetationsgott, welcher von dem König Theias mit seiner Tochter Smyrna (Myrrha) gezeugt und zum Parhedros der Aphrodite wurde. Dieser zwar auch griechisch überlieferte, aber auf altorientalische Traditionen zurückgehende Mythos berichtet vom jahreszeitlichen Sterben (nach der Ernte im Hochsommer) und Wiederauferstehen (im Frühling) des Heros und/oder Gottes. Hauptkultorte waren Byblos und Aphaka. Der Adonis-Kult wurde weiter ausgebaut, indem vor der Trauer über seinen Tod auch der vorhergehenden Freude über seinen hieros gamos mit Aphrodite in einem Ritual Ausdruck gegeben wurde. Im Mythos vom Tod des Adonis, der das Absterben der Natur versinnbildlichte, gab es mehrere Versionen. Analog dem Attis-/Kybele-Kult musste jedenfalls Adonis einen Teil des Jahres in der Unterwelt (bei Persephone oder Hekate) und einen Teil bei Aphrodite verbringen. *Wie Attis ist auch Adonis der Typus des leidenden und sterbenden (und aus der Unterwelt wieder zurückkehrenden) Gottes*.[696]

Für den griechischen Kulturraum lässt sich sohin zeigen, dass die genuin griechischen Götter, näherhin jene indoeuropäischer Herkunft, gegenüber den prähellenischen, den mediterranen und aus dem Orient übernommenen eindeutig in der Minderzahl waren. Relevant und wirkmächtig aber war, dass alle diese Gottheiten – mit Ausnahme der später aus dem Orient rezipierten Mysterienkulte – vor allem durch die Ependichter wie Homer unter die olympischen Götter aufgenommen und zu einer religiös geschlossenen Einheit geformt werden konnten. Damit kam es allerdings zu einer Metamorphose der überwiegend weiblich-mütterlichen prähellenischen und mediterranen Gottheiten, welche im klassischen griechischen Pantheon nur mehr in substruktureller Deformiertheit erkennbar blieben.[697]

---

[696] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 274 - 275; ders., Antike Mysterien, a.a.O., 63 – 64.

[697] Vgl. Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros, a.a.O., 7 – 9, 20, 22.

6. ERGEBNIS

Das religiöse Vorstellungsmodell von der Göttin und ihrem Heros ist ein wesentlicher Aspekt der antiken Gottesvorstellung und der hellenistischen Mysterienkulte. Die Mysterienmythen, die dem religiösen Mythentypos des leidenden Gottes zugerechnet werden können, sind durch gemeinsame Strukturmerkmale charakterisiert: Trauer und Weinen in dunkler Nachtzeit werden abgelöst von Freude und Heiterkeit am hell-lichten Tag. Das ätiologische Substrat dieser in ekstatischen und orgiastischen Formen vor sich gehenden Transformationsprozesse sind Mythologeme von Leiden, Tod und Wiederkehr des Sohnes und/oder der Tochter (Kore) der göttlichen Mutter. Attis wird entmannt, Osiris und Dionysos werden zerstückelt, Persephone wird in die Unterwelt entführt. Nach dieser Entsetzen und Trauer auslösenden *liminalen Phase* des Übergangs vom Leben zum Tod[698] folgt die Wiederkehr des göttlichen (vergöttlichten) Heros. Die Mysten der Mysterienkulte identifizieren sich mit dem leidenden, sterbenden und wiederkehrenden Heros der Göttin. *Allerdings*: Eine Imitatio des göttlichen Heros durch die Mysten ist nicht zu erweisen. Das generelle Modell von einer orientalischen Vegetationsgottheit, die regelmäßig und periodisch stirbt und wiederauferweckt wird, ist bei einer differenzierten Analyse eine realitätsferne Konstruktion, die auf James G. Frazer zurückgeht und mittlerweile in dieser Form als widerlegt zu gelten hat.[699] *Denn*: Osiris bleibt bei den Toten, Persephone kehrt zwar wieder, aber nur für zwei Drittel des Jahres, und Attis‘ Auferstehung wird nicht bezeugt. Hinzu kommt der Umstand, dass der Mythentypos vom leidenden, sterbenden und wiederkehrenden Gott auch außerhalb des Bereiches der Mysterienkulte anzutreffen ist – so hinsichtlich auf Adonis, Herakles, Dumuzi und Marduk.

Schließlich bleibt zu beachten, dass sich die Mithras-Mysterien gerade durch die Nichtexistenz eines leidenden, sterbenden und wiederkehrenden Gottes von den übrigen hellenistischen Mysterienmythen unterscheiden und abgrenzen. Dies würde bedeuten, dass der leidende, sterbende und wiederkehrende Gott/Heros kein durchgehendes Strukturmerkmal der Mysterienkulte ist. Damit wäre Walter Burkert zuzustimmen, wenn er die Inkompatibilität des paulinischen Modells

[698] Vgl. im christlichen Credo Hinabstieg und dreitägigier Aufenthalt im Reich der Toten.

[699] Vgl. James George Frazer, Adonis, Attis, Osiris, a.a.O., 57 ff.; Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 64.

des Sterbens und der Auferstehung *mit* Christus mit den antiken Mysterien feststellt, was zugleich die Nichtableitbarkeit der paulinischen Reflexionen von den antiken Mysterien mit ihrem Aspekt des leidenden und sterbenden Gottes implizierte.[700]

Bestehen bleibt dennoch die Angemessenheit und Nützlichkeit des Modells als Interpretament, um dieses in der gegenständlichen theologischen Reflexion unverzichtbar gewordenen hermeneutischen Begriff zu gebrauchen. Auch die zentrale christliche Glaubensaussage, dass Jesus von Nazareth/Christus als Erster der Entschlafenen von den Toten auferweckt wurde,[701] bedarf der *Erfahrbarmachung* des mit dieser sprachlich formulierten Aussage Gemeinten. Die unüberschaubare Fülle der exegetischen Literatur über die Auferweckungs-/Auferstehungsperikopen des Neuen Testaments der christlichen Religion konnte zwar aufzeigen, in welchen notwendig-kontingenten sprachlichen Bildern das Christusereignis transportiert wird, aber das *eigentliche Interpretandum* ist keineswegs zureichend und abschließend geklärt. In der Dimension des Interpretaments ist es sohin nicht nur legitim, sondern notwendig, Parallelen in den Reden von Auferstehung, Auferweckung und Wiederkehr in den kanonischen Schriften des Christentums und in den Mythologemen der antiken Mythen erblicken und nicht von vornherein die sprachlich formulierten (und damit zeitbedingten) Glaubensaussagen des Christentums als alleiniges Kriterium zu nehmen. Im 1 Kor 15,20 wird Jesus von Nazareth von Paulus „Erster der Entschlafenen“, im Mythos von Osiris wird dieser „Erster der Westlichen“[702] genannt.

Es ist sohin von „Auferstehung“ im Hinblick auf den „Ersten der Toten“ in beiden Fällen (Jesus und Osiris) die Rede. Die Rede von Auferstehung, Auferweckung und Wiederkehr sowie seine Grammatiken sind in dieser Dimension kein christliches Proprium.[703] Sowohl in der christlichen Glaubensaussage als auch im ägyptischen Mythos von Osiris werden Reflexionen ersichtlich, die sich nicht nur auf den Topos todesjenseitiger Geschehnisse, sondern noch mehr auf

---

[700] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 64 - 65.

[701] Vgl. 1 Kor 15,20.

[702] Dies bedeutet “Erster der Toten”, zumal der religionsgeschichtliche Osiris mit dem früher in Abydos residierenden Gott Chontamenti identifiziert wird. Abydos ist die uralte oberägyptische Stadt am *westlichen* Nilufer mit den Königsgräbern seit der 1. Dynastie (2850 v. Chr.). Eines der Gräber soll die Leiche des Osiris enthalten haben, sodass Abydos zum Mittelpunkt des Osiris-Kultes warden konnte. Jedermann versuchte, in Abydos seinen Gedenkstein aufzustellen, während die Pharaonen Kenotaphe (Scheingräber) errichteten. Neben dem großen Osiristempel gab es den Tempel des Sethas I., der Amun, Osiris, Isis, Horus, Sethos und anderen geweiht war. Vgl. dazu: J. Spiegel, Die Götter von Abydos, 1973, 36 ff.

[703] Vgl. Manfred Görg, Mythos, Glaube und Geschichte, a.a.O., 145.

den Topos der Erneuerung und Neuschöpfung des Lebens im Diesseits in der Partizipation am Göttlichen beziehen. Im ägyptischen Mythos wird der Pharao mit Osiris zum „Ersten der Westlichen“, im christlichen Glaubensverständnis ist Jesus der „Erste der Entschlafenen“.

In der Christologie ist Jesus von Nazareth Gott und Mensch zugleich, je in Vollendung. Im ägyptischen Isis-/Osiris-Mythos ist der Pharao der exemplarisch vollendete Mensch, der zugleich Gottessohn ist, dessen Auferstehung aus dem Grunde dieses Dyophysitismus vorgesehen ist. Im Interpretament-Modell koinzidieren der Mythos und die Grammatik der christlichen Glaubensaussage.[704]

Die zur Ausdeutung des christlichen Glaubens verwendeten Bilder und Interpretamente basieren in der religiösen Vorstellungswelt nicht nur des Judentums und des alten Israel, sondern auch in den hellenistischen Kulten, die ihrerseits viele Elemente der altorientalisch-ägyptischen Mythen und Mysterienkulte enthalten.

Die sich aus der europäisch-christlichen Perspektive ergebende Frage, ob die christologischen und mariologischen Reflexionsmodelle und deren Korrelationen in den antiken Mysterien/Mysterienkulten und den zugrunde liegenden Mythen und Mythologien, vorzugsweise den Mythologemen von der Göttin und ihrem Heros, vorgeprägt sind, ist bei allen Vorbehalten, wenn auch nicht zureichend, zumindest teilweise positiv zu beantworten. Dies kann vorab mit den in der Sprache des Mythos verfassten Symbola und lehramtlichen Entscheidungen begründet werden. Die Parallelisierung der Vorstellungsbilder ist frappierend evident. Die Bilder und die Grammatiken der christlichen Glaubensaussagen im Blick auf die Ausdeutung der historisch festzumachenden Biographie des Jesus von Nazareth und deren Einbau in den jüdischen Monotheismus rezipierten und integrierten ältere religiöse Vorstellungen von der Mater Deum Magna und ihrem zugeordeten Sohnesgeliebten, dem geliebten leidenden, sterbenden und wiederkehrenden Heros. Dieses religiöse Vorstellungsmodell ist mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit präindoeuropäisch-prähellenischer Abkünftigkeit und erfuhr im Prozess des christlichen Umbaus eine *Inversionskonstellation* in der Form des inkarnierten Gottes (Gottessohnes) und dessen geliebter Mutter und Heroine (Gefährtin, Prophetin), wie es treffend zuletzt 1950 im pianischen Dogma seinen Ausdruck fand.[705]

---

[704] Vgl. Manfred Görg, Mythos, Glaube und Geschichte, a.a.O., 146.

[705] Vgl. DH, a.a.O., 3900 – 3904, insbesondere 3900 und 3902. Darin werden partielle wörtlich und deckungsgleich die aus dem Isis-(Osiris)- und Kybele-(Attis)-Mythen und deren Kulten bekannten Sprachbilder verwendet (u.a. das Bild der „Isis Lactans“ und der Heroine/Gefährtin (lat.: „sua lacte aluid“), „generosa Divini Redemptoris socia“).

VI. MARIANISIERUNG ALS ERBE DER GRIECHISCH-/RÖMISCH-/HELLENISTISCHEN GÖTTIN-/HEROS-VORSTELLUNG

1. MARIA IN VEREHRUNG UND KULT

Es wurde oben darauf verwiesen, dass die leibliche Mutter des Jesus von Nazareth in den kanonischen Schriften des Neuen Testaments nur spärlich erwähnt wird (ganz im Gegensatz zu den sogenannten Apokryphen). Nach 431, Konzil von Ephesus[706], entsteht sehr rasch eine intensive Verehrung der Maria von Nazareth als *Gottesgebärerin* (*theotokos*)[707] mit einem Kult in vielen Varianten, der sich ständig intensivierte und bis in die Gegenwart – gefördert im 20. Jahrhundert insbesondere durch die Päpste Pius XII. und Johannes Paul II. – andauert. Ab dem 12. Jahrhundert wird der bisherige, noch relativ stark christusbezogene und christologisch abhängige Marienkult immer selbständiger und aus der einseitigen Abhängigkeit von der Christologie gelöst: Maria wird zum Urbild der Kirche, zur Gnadenmittlerin und insbesondere Fürsprecherin bei ihrem Sohn mit dem theologischen Argument, dass Christus als wahrer Mensch in Beachtung des 4. Gebotes des Dekalogs einer fürsprechenden Bitte seiner Mutter entsprechen wird – also ein anthropomorphes Theologumenon. Dadurch und im Zusammenhalt mit dem patriarchalisch-androzentrischen Verständnishorizont konnten Marienverehrung und Marienkult zur blühenden Oase und Maria als Gottesmutter zur obersten Repräsentantin des weiblichen jungfräulich-mütterlichen Elements des Christentums werden. Dies konnte zu einer Engführung der Christologie, in der die volle Menschheit gegenüber der Göttlichkeit mehr

---

[706] Ephesus kann – neben der ägyptischen „Urquelle“ Alexandrien – als die Hauptquelle der dogmengeschichtlichen Lehrentwicklung gelten und enthält die christliche Aussage von Maria als der *jungfräulichen Mutter* Jesu Christi, die das Konzil mit der Prädikation „Gottesgebärerin“ (griech.: theotokos) umschrieb. Vgl. hiezu DH, A.A.O., 250, 251.

[707] Die Orthodoxie, deren dogmatisches Zentrum sich in der Doxologie manifestiert, hat keine eigentliche Marienlehre im lateinisch-dogmatischen Sinn entwickelt. Es ist daher für die Ostkirche der Begriff Theotokologie angemessener, zumal die römischen Mariendogmen des 19. und 20. Jahrhunderts im Widerspruch zu der orthodoxen Theologie stehen, wonach Maria trotz ihrer Ausgewähltheit allen Folgen der (erb)sündigen Menschheit unterworfen bleibt. Diese erhebliche theologische Differenz wird von Rom genauso unterbewertet wie der Filioque-Topos. Es ist beachtlich, um nicht zu sagen skurril, dass diesbezüglich zwischen der lateinisch-römischen Mariologie bezüglich ihrer Sündlosigkeit (unbefleckte Empfängnis) und der Theologie des Islam keine Meinungsverschiedenheiten bestehen (auch im Islam ist Maria, die Mutter des Propheten Jesus, sündlos von Anfang an). Vgl. hiezu: Koran, Sure 3, 35.

und mehr marginalisiert wurde, führen, sodass Maria als unbefleckt geborene, jungfräulich-reine und vollkommene Frau gewissermaßen die „nahe Göttin“ werden konnte, an die man sich in den Nöten und Sorgen vertrauensvoll wendete: Maria wird zum Inbegriff von Güte, Verständnis und Fürsprache, eben zu „unserer lieben Frau“.[708]

Die intentionale Funktion der dogmatischen Aussagen von 431 und 451 ist die Abwehr der zeitgenössischen theologischen Anschauungen, Maria habe lediglich den Menschen Jesus von Nazareth (die menschliche Natur)[709] geboren, sodass Jesu Menschsein nicht von vornherein und vollkommen von der Wirklichkeit Gottes bestimmt gewesen sei. Bis 451 und darüber hinaus wurde in der Christologie und damit auch in der Mariologie äußerst kontrovers gestritten, ob die historische Maria von Nazareth anthropotokos oder theotokos sei. Der missverstandene Patriarch Nestorius von Konstantinopel wollte mit der Prädikation *christotokos* vermitteln, was ihn die Absetzung und Verbannung durch den Kaiser eintrug.[710] Aus der Prädikation theotokos wurde in weiterer Folge der Begriff *Mutter Gottes*, dessen Bedeutungsfeld merklich über jenes der Gottesgebärerin hinausgeht und – zumindest implizit – einen deutlichen Konnex mit dem dreieinigen Gott erkennen lässt.[711]

Diese Evolution der Prädikationen der leiblichen Mutter des Jesus von Nazareth verläuft über die

- Menschengebärerin (anthropotokos)
- Christusgebärerin (christotokos)
- Gottesgebärerin (theotokos, dogmatisierter gemeinchristlicher Glaube)[712]
- Gottesmutter als mittels einmaligem göttlichen Gnadenerweis unbefleckt-erbsündenfrei gebliebene Maria, die den Christus als Logos von Gott dem Heiligen Geist empfing und als Jungfrau zur leiblichen Mutter des göttlichen Christus wurde, sowie
- leiblich in den Himmel aufgenommene Gottesmutter und Himmelskönigin.

---

[708] Vgl. Wolfgang Beinert, Das Christentum. Atem der Freiheit (Herder Verlag), Freiburg – Basel – Wien ²2000, 122.

[709] Vgl. Alois Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, a.a.O., 646 ff.

[710] Vgl. DH, a.a.O., 264.

[711] Vgl. Wilfried Härle, Dogmatik, a.a.O., 351 – 353.

[712] Das Epitheton theotokos ist vorchristlich und wurde erstmals von Hippolyt auf Maria angewandt. In Ägypten war Isis die theotokos. Es ist daher kein Zufall, sondern mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit dem „genius loci“ Alexandriens zuzuschreiben, dass die christliche Applikation dieses Epithetons für Maria von Nazareth den Denkmodellen der Alexandrinischen Theologenschule entstammt und nachgängig ab dem 3. und 4. Jahrhundert bei den Kirchenvätern Athanasius und Gregor von Nazianz zur Bekräftigung des göttlichen Status Jesu verwendet wurde.

Aus dem lehramtlichen Beschluss der Lateransynode von 649 n. Chr. sowie aus dem ex-cathedra verkündeten Dogma Papst Pius XII. vom 1.11.1950 ergibt sich mit Klarheit, dass die Jungfrauschaft Marias und die Jungfrauengeburt biologistisch-somatisch definiert und unter Androhung des Anathema heilsnotwendig zu glauben sind.[713]

Daneben sind im 20. Jahrhundert aus mehreren lehramtlichen Dokumenten Tendenzen ersichtlich, als Resultat des bisherigen Prädikationenensembles der Maria von Nazareth den Titel „Miterlöserin“ (corredemtrix) zuzuschreiben, woraus aufgrund des dialektischen Verhältnisses von Christologie und Mariologie die Gefahr entsteht, die Soteriologie zu verdunkeln.[714] Diese immanente Gefahr wird nicht gebannt, dass diese intensivierten Ehrenprädikationen um Christi willen vorgenommen werden.

[713] Vgl. DH, a.a.O., 503; DH, A.A.O., 3900 – 3904 = Apostolische Konstitution „Munificentissimus Deus“.

[714] Vgl. DH, a.a.O., 3908 – 3910; 3913 – 3917. Vorab die pianische Enzyklika „Ad caeli reginam“ vom 11.10.1954, wo Maria neben ihrem Sohn, dem König, zur Königin erklärt wird, ist in ihrem ganzen gedanklichen und literarischen Aufbau und der applizierten Begrifflichkeit eine schematische Modellparallele sowohl des inversiven Göttin-Parhedros-Musters als auch der ägyptischen Osiris-Isis-Horus-Figuration. Nebenbei wird inhaltlich auch auf das Parallelisierungsschema Adam/Eva und Christus/Maria zurückgegriffen. Maria wird durchgehend als Mutter *und* Gefährtin des Jesus bestimmt (Kybele-Attis im inversiven Modus).

2. GOTTESMUTTERSCHAFT, JUNGFRAU UND JUNFRAUENGEBURT ALS RELIGIÖSE DEUTUNGSMUSTER

2.1 GEBURT DES GOTTESSOHNES VON DER JUNGFRAU (MARIA)

Im christlichen Glauben ist dieser Topos innigst mit dem *göttlichen Ursprung Jesu Christi* verbunden. Neben den Reflexionsmodellen

– von der Einsetzung in die Gottessohnschaft *nach* der Auferstehung,[715]
– von der Berufung zur Gottessohnschaft durch die Taufe[716] und
– von der Präexistenz des Gottessohnes wurde[717]
– die Geburt des Gottessohnes von der *Jungfrau* Maria

im Glaubensverständnis der Christen (sensus fidelium ist hier der wahrlich treffsichere Begriff) am wirkmächtigsten: Alle vier Aussagen sind metaphorischen Charakters, widersprechen einander zwar nicht, sind aber auch nicht miteinander in Deckung zu bringen.[718] Zunächst ist festzustellen, dass die ältesten neutestamentlichen Quellen, die Paulusbriefe und das Markusevangelium, *nichts* von einer Jungfrauengeburt des Jesus von Nazareth berichten. Paulus berichtet nüchtern von der Tatsache, dass der Sohn Gottes eben von einer Frau geboren wurde.[719] Nicht ohne Relevanz ist, dass die Genealogien selbst bei Matthäus und Lukas patrilinear auf Josef zulaufen und nicht auf Maria, woraus geschlossen werden darf, dass ursprünglich die natürliche Abstammung von Josef ganz selbstverständlich war. Die „weihnachtlichen“ Zeugungs- und Geburtserzählungen bei Matthäus und Lukas sind im Gegensatz zu ihrer jeweiligen literarischen und poetischen Größe theologisch zudem nicht problemlos, weil die Jungfrauengeburt so erzählt wird, dass der männliche Anteil des Zeugungsaktes durch das Wirken des Heiligen Geistes ersetzt wird, was einen *Halbgott* Jesus Christus, der die göttliche Natur vom göttlichen Heiligen Geist und die menschliche Natur von der chthonischen Maria hat, impliziert. Ein solcher Halbgott ist weder wahrhaft Gott noch wahrhaft Mensch.[720] Im hellenistischen Verstehenshorizont wäre

[715] Vgl. Röm 1,4; 1 Kor 15,26.
[716] Vgl. Mk 1,9-13; Parr – in Anlehnung an Ps 2,7 „Du bist mein Sohn, heut hab ich dich gezeugt.“
[717] Vgl. Joh 1,1-14; Apg 19, 13; Kol 1,16.
[718] Vgl. Wilfried Härle, Dogmatik, a.a.O., 347.
[719] Vgl. Gal 4,4.
[720] Es ist kontextuell zwar erkennbar, dass die Autoren der beiden Evangelien eine solche mögliche Konsequenz nicht intendierten, was aber nicht ausschließen kann, dass eine solche Auslegung der metaphorischen Rede plausibel wäre.

auf einen *Heros* zu schließen. Erst im Zusammenhalt mit den christologisch-mariologischen Kontroversen und den daraus destillierten lehramtlichen Festlegungen im 4., 5. und 6. Jahrhundert n. Chr. wurde die chthonische Maria von Nazarath zur Gottesmutter und Jesus zur (zunächst einzigen) Emanation aus Gottvater. Die Ambivalenz und Schwäche der matthäischen und lukanischen Erzählungen zeigt sich zusätzlich in der mit der erzählten Jungfrauengeburt konnotierten Vorstellung eines notwendigen Ausschlusses menschlicher Sexualität bei der Beschreibung des göttlich-sündlosen Ursprungs Jesu Christi. Tatsächlich hat der Topos Jungfrauengeburt von der narrativen Metapher zum heilsnotwendig zu glaubenden ontischen Geschehen dazu führen können, dass an die Stelle der Kreatürlichkeit die prinzipielle Sündhaftigkeit der Sexualität gesetzt wurde – mit weiteren Implikationen, die sich exemplarisch in der augustinischen Ätiologie der Ursünde und in der Konstruktion des Idealbildes der jungfräulich-asexuellen Frau zeigt.[721]

2.2 ÜBERLIEFERUNGSGESCHICHTE

Der Topos Jungfrauengeburt repräsentiert einen religiösen Vorstellungsinhalt, der bis ins 3. vorchristliche Jahrtausend zurückzuverfolgen ist, sodass in dieser langen Überlieferungsgeschichte der eigentlich christliche Anteil eher klein ist. Im ägyptischen Verständnishorizont war über alle biologische Befindlichkeit hinweg das Vorstellungsmuster der Gottesmutter als ewige Jungfrau und der Empfängnis aus Gottes Geist keineswegs mit negativ-pejorativen Konnotationen der Sexualität verbunden.[722] Die Rede von der Jungfrauengeburt gehört zum vorgeprägten Kernbestand mythologischen Redens. Es wird darin die religionsgeschichtlich vorgeprägte Idee von der außergewöhnlichen Erwählung des Gottessohnes metaphorisch erzählt, was auch die exzeptionelle Rolle der Gottesmutter nach sich zieht. Für die Ägypter waren daher Isis und Hathor „Jungfrauen".[723] Im Gegensatz zu Ägypten gesellte sich in der Überlieferungsgeschichte im Laufe der Zeit – vorab im Christentum – zu dem Mythos und zur metaphorischen Rede eine sonderbare *ethisch konnotierte Wertung von Sexualität und Jungfrauschaft,* nachdem es verabsäumt worden war – im wahrsten Sinn

[721] Vgl. hiezu auch: Wilfried Härle, Dogmatik, a.a.O., 350.
[722] Vgl. Manfred Görg, Mythos, Glaube und Geschichte, a.a.O., 115.
[723] Ebd., 112.

des Wortes – „im Bilde zu bleiben“.[724] Maria als christliche Gottesmutter und Jungfrau hat ihren *innerbiblischen* Anhalt in Jes 7,14 und *außerbiblisch* in den variantenreichen Vorstellungen von Jungfrauengeburt und Muttergöttin in den altorientalischen Religionen und insbesondere den in zeitlicher Hinsicht mit dem Entstehen des Christentums koinzidierenden Mysterienkulten.

Bis 431 (Konzil von Ephesos) war die historische Person Maria von Nazareth gemäß ihrer spärlichen und äußerst fragmentarisch hervorleuchtenden neutestamentlichen Biographie in das Kerygma vom Christusereignis integriert und galt als das Schibbolet für die wahre Menschheit und wahre Gottheit des Jesus von Nazareth, wobei zur Begründung letzerer in das Matthäus- und Lukas-Evangelium die mythologischen Verkündigungs- und Geburtserzählungen eingebaut wurden. Nachdem bereits Justin Maria die „Neue Eva“ sowie Hippolytos und Alexander von Alexandrien als theotokos (325) bezeichnet hatten, hat das Konzil von Ephesos 431 die Prädikation theotokos endgültig festgelegt und dogmatisiert. Schon 100 Jahre später wurde auf dem zweiten Konzil von Konstantinopel 553 die Prädikation „Immerjungfrauschaft“ dogmatisiert.

2.2.1 Von der christotypischen zur ekklesiotypischen Mariologie

In den folgenden Jahrhunderten bis zum 12. Jahrhundert wurde Maria im lateinischen Raum aufgrund ihrer Erwählung sukzessive zum Typos der Kirche, nämlich zur Fürsprecherin, zur Mittlerin und zur Mutter der Glaubenden. Ab dem 12. Jahrhundert bis zum 19. Jahrhundert – insbesondere im römisch-lateinischen Bereich nach Reformation und Konfessionalisierung – wird die theologische Reflexion über den Anfang und das Eschaton der Maria zum Schwerpunkt der Mariologie, welche ihren vorläufigen Höhepunkt unter gegenreformatorischen Vorzeichen im 17. Jahrhundert erreicht, in welchem die Lehren von der Miterlöserschaft und geistlichen Mutterschaft vorherrschend wurden.

Die Epoche von 1850 – 1950 kann als der bisherige Gipfelpunkt des Marienkults in der römisch-lateinischen Kirche gelten, welcher eine – von der Christologie faktisch losgelöste – Eigendynamik bekam und zur Verkündigung der beiden Mariendogmen von 1854 und 1950 führte, in welchen die erbsündenfreie/unbe-

[724] Vgl. Manfred Görg, Mythos, Glaube und Geschichte, a.a.O., 115.

fleckte Empfängnis und unversehrte leibliche Aufnahme Marias in den Himmel definiert und als heilsnotwendig zu glauben festgelegt wurde.[725]

Im Gegensatz zu Rom hat die Orthodoxie keine positivierten lehramtlichen mariologischen Dogmen (über die sieben ökumenischen Konzilien hinaus). Anstelle von lehramtlichen Definitionen bringen die liturgischen Texte mit ihrer doxologischen Hymnographie Verständnis und Bedeutung der Gottesmutterschaft Marias zum Ausdruck, wobei Gottesmutterschaft und ewige Jungfräulichkeit integrierender Bestandteil der Christologie bleiben. Die Orthodoxie lehrt und glaubt im soteriologischen Kontext an eine durch eine Jungfrau (basierend auf der Eva-Maria-Typologie) entstehende *Neuschöpfung ex nihilo*, was die Erbsünde der Gottesmutter als Vertreterin des sündigen Menschengeschlechtes, das Christus angenommen hat, um es zu heilen, impliziert. *Daher* stießen die römischen lehramtlichen Definitionen von 1854 und 1950 auf starken Widerstand. Denn nach orthodoxem Glaubensverständnis leitet Maria durch ihre heilsökonomische Mitwirkung den Prozess der Vergöttlichung des Menschen ein. Maria gehört aber als Tochter Adams zur sündigen Menschheit und bleibt allen Folgen der sündigen Menschheit unterworfen. Trotz großer Marienfrömmigkeit wird von der Orthodoxie eine eigenständige Mariologie abgelehnt, sodass auch die von einer Richtung der neueren russischen Theologie vertretene *Sophiologie* mit ihrem Versuch, die Weisheit Gottes mit der Gottesmutter zu verbinden, abgelehnt wird.[726]

2.2.2 Valenz Marias im Islam

Im Islam ist Maria von Nazareth als Maryam die *jungfräuliche Mutter* Jesu.[727] Da Maria an die Worte ihres Herrn und seine Schriften glaubte, ist sie Gott demütig ergeben und gilt daher als Muslima (im wahrsten Sinn des Wortes).[728]

---

[725] Vgl. DH, a.a.O., 3900 – 3904.

[726] Vgl. Karl Christian Felmy, Mariologie als Theotokologie, in: ders., Die orthodoxe Theologie der Gegenwart, Darmstadt 1990, 82 – 105; Wladimir Lossky, Das Dogma von der unbefleckten Empfängnis, in: Stimme der Orthodoxie (1978), H 9, 57 – 64; M. Bachmann, Die Lehrauffassung der Ostkirche über Mariae Himmelfahrt, in: Theologisches Jahrbuch, Leipzig 1966, 508 – 544; LThK ^{3}2006, Band 6, 1325 – 1326 (Anastasios Kallis).

[727] Vgl. Koran, Sure 2, 87, 253; Sure 3, 55 ff.; Sure 9; A.J. Wensinck/J.H. Kramers (Hg.), Handwörterbuch des Islam**,** Leiden 1976, 421 – 423.

[728] Ebd., Sure 3, 43. Hiezu muss angemerkt werden, dass in der islamischen Theologie jedes neugeborene Kind als Muslim gilt.

Maria, von Gott aus allen Frauen der Welt auserwählt, wurde noch im Mutterschoß Gott geweiht und so dem Zugriff Satans entzogen. Sie blieb daher ohne Sünde.[729]

Bemerkenswert ist, dass nach dem Koran der verlobten Jungfrau Maria von Nazareth nach der ihr von Erzengel Gabriel angekündigten Geburt des Propheten Isa sofort klar war, dass die dadurch bewirkte Schwangerschaft eine höchstgefährliche Angelegenheit für sie bedeutete. Gabriel gab daher zu verstehen, dass dies ein unabänderlicher Entschluss Allahs sei. Maria flüchtete daher in die Wüste, gebar dort Isa. Die Geburt war durch Wunder umrahmt, indem Maria nach Schütteln einer Palme Datteln zum Essen und Überleben und durch das Entspringen einer Quelle unter der Palme Wasser gegen das Verdursten bekam. Der geborene Isa lag geborgen in einer weichen, auf Feuerflammen gebildeten Unterlage im Wüstensand. Nach der Rückkehr Marias mit ihrem Kind verhinderte dieses die Drohungen der Leute gegen seine Mutter.[730]

Nach islamischer *Tradition* zählt Maria zusammen mit Aisha (Mohammeds Lieblingsfrau), Khadidja (Mohammeds erste Frau) und Fatimah (Mohammeds Tochter) zu den vier besten Frauen, die je gelebt haben. Maria gilt als Haupt der Frauen im Paradies.[731]

---

[729] Vgl. Koran, Sure 3, 35.

[730] Aus dieser Koran-Erzählung wird deutlich, dass die Jungfrauengeburt hervorgehoben und zugleich die gefährliche Situation der Schwangerschaft einer verlobten (verheirateten) Frau nicht ausgeblendet bleibt. Bemerkenswert ist auch die Geborgenheit des Neugeborenen in Feuerflammen, was auf eine Parallele zur Geburt des Dionysos sein könnte.

[731] Vgl. L. Hagemann/E. Pulsfort, Maria, die Mutter Jesu. In Bibel und Koran, in: Religionswissenschaftliche Studien 19, Würzburg 1992, insbesondere 23 ff.; Annemarie Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus (Insel-Taschenbuch), Frankfurt 1995, 50, 239, 381, 456. Im Sufismus wird die *Notwendigkeit der Jungfräulichkeit Marias*, um das sich durch sie zu inkarnierende ungeschaffene Wort Gottes aufnehmen und der Welt schenken zu können, mit der *Notwendigkeit des Analphabetismus des Propheten Mohammed* (= ummī), um das ungeschaffene Wort, das sich durch ihn als Buch manifestieren sollte (= Inlibrieren), rein bewahrt werden könne (mit anderen Worten: unbefleckt von menschlich-fehlerhaftem-intellektuellem Wissen), parallelisiert.

3. VORPRÄGUNGEN MARIANISCHER DENKVORSTELLUNGEN

Die Gottesvorstellung von einer großen und mächtigen Göttin und des ihr zugeordneten Heros gründet in der prähellenischen und vorindoeuropäischen Kulturepoche. Das Symbol der Göttin ist der (ewige) Mond, jenes des Heros die Sonne, welche aus der Sicht des Menschen kontinuierlich Untergang und Aufgang durchläuft. Die Sonne ist sohin das Symbol des Heros als des chthonischen Partners der unsterblichen Göttin.[732]

Gemäß dem auf beobachtender Erfahrung beruhenden Wissen des Menschen ist der Mond in seinen drei Phasen der eine und derselbe, sodass dieses empirische Wissen auf die Göttin als der einen mit ihren drei epiphanischen Hypostasen übertragen werden konnte. Mit anderen Worten, die drei Hypostasen der Göttin sind Jungfraugöttin (Mädchengöttin), Frauengöttin, und Greisingöttin. In der Gottesvorstellung wird im Sommer von der *Frauen*göttin (die zugleich jungfräuliche Göttin und Greisingöttin ist) der hieros gamos (Heilige Hochzeit) mit ihrem Heros vollzogen, wodurch Land und Meer mit Fruchtbarkeit gesegnet werden. Zum herbstlichen Winterbeginn wird der Heros durch die Göttin in ihrer Hypostase als Greisingöttin durch Tötung geopfert, sodass er in die Unterwelt zu Persephone/Kore/Hekate gelangt und dort verweilen muss, um zu Frühlingsbeginn wieder in die Welt zurückzukehren. Im Kultdrama (ins Ritual transformierter Mythos) werden von der Oberpriesterin (und/oder sakralen Königin) und dem sakralen König (als dem leidenden und sterbenden Fruchtbarkeitsheros/Fruchtbarkeitsgott) die mit den Vegetationszyklen koinzidierenden Jahreszeitenkulte, nämlich die Initiation im Frühling, der hieros gamos (Heilige Hochzeit) im Sommer sowie Tod und Wiederkehr aus der Unterwelt des Heros am Ende des Winters vollzogen.[733] In diesem Modus sind der Mythos und seine Mythologeme Offenbarungen sowohl der Gottesvorstellungen und der religiösen Verständnishorizonte als auch der sozialökonomischen Gesellschaftsstrukturen in dem von dominierenden weiblichen Gottheiten beherrschten Pantheon, die ihrerseits sohin Abbilder dieser Gesellschaften sind. Das Strukturschema dieses

[732] Vgl. Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros, a.a.O., 5 – 9; Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Jesus – Mirjams Kind und Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997, 47 – 59; Christa Mulack, Maria – die geheime Göttin im Christentum, a.a.O., 14 ff.; Elga Sorge, Religion und Frau, a.a.O., 63 – 67. Mulack und Sorge nehmen ihren Ansatz in ebendiesem Göttin-/Heros-Mythentypos und versuchen, mit Hilfe dieses Modells Lehre und Symbolik des Christentums kritisch zu hinterfragen und religiöse Denksysteme als patriarchale Ideologien zu dechiffrieren.

[733] Vgl. Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros, a.a.O., 5 – 9.

Typus von Mythologie kann als ein Dreierschema mit den sich auf die Göttin beziehenden Gestalten, Funktionen und Attribute bezeichnet werden.

Ein solch triadisches Schema bezieht sich auch auf den der Göttin zugeordneten Heros. Der Mythos und seine ritualisierte Darstellung (im Kultdrama) enthüllen daher bestimmte und bestimmbare und mit den jeweiligen kontingenten Gesellschaftsformationen korrespondierende religiöse Botschaften und religiöse Denkweisen. Nach der beachtenswerten Theorie von *Marija A. Gimbutas*[734] haben die Indoeuropäer mit ihrem durch männliche Gottheiten dominierten Pantheon und durch ihre patriarchalische Kultur die traditionelle einheitliche matriarchalische Kultur mit ihrem durch weibliche Gottheiten dominierten Pantheon, die 20.000 Jahre vom Paläolithikum bis zum Neolithikum praktisch über ganz Europa herrschte, sukzessive überlagert oder bis zur Unkenntlichkeit deformiert. In dieser viele Tausende von Jahren währenden präindoeuropäischen Kultur seien das charakteristische Hauptmerkmal der Kult und die Verehrung einer weiblichen Göttin mit mehreren Attributen gewesen.

Erst im Bronzezeitalter (1600 - 1200 v. Chr.) ist die überwiegende Mehrheit der europäischen Völker indoeuropäischen Ursprungs, mit der nicht unbedeutenden Ausnahme des von den Finnen besiedelten Raumes, welcher einen erheblich größeren Umfang hatte als heute (die Finnen, Karelier und Esten sind ein finno-ugrisches Volk aus dem Ural und hinter dem Ural).[735]

Bereits im 19. Jahrhundert wurde durch die großen Religionswissenschaftler Friedrich Max Müller (1823 – 1900) und Adalbert Kuhn (1812 – 1881) auf viele gemeinsame Charakteristika in den Religionen der indoeuropäischen Völker hingewiesen, nachdem bereits 1816 Franz Bopp durch sein epochemachendes Werk „Über das Konjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache“ die vergleichenden indoeuropäischen Sprachstudien grundgelegt hatte.[736] Franz Bopp hatte damit die entscheidenden Grundlagen für eine vergleichende Erforschung der indoeuropäischen Sprachen geschaffen, und in der Folge konnten bedeutende

---

[734] Vgl. Marija A. Gimbutas, Die Balten. Geschichte eines Volkes im Ostseeraum, Verlag-Herbig, München 1963 (englische Originalausgabe: Marija Gimbutas, The Balts, New York – Washington 1963), 17 – 27, 177 ff., 203 – 240.

[735] Vgl. Mircea Eliade/Ioan P. Culianu, Handbuch der Religionen, Suhrkamp-Taschenbuch, München 1995, 138, 139.

[736] Franz Bopp war bedeutender Lehrer des eigentlichen Begründers der Religionswissenschaft im deutsch- und englischsprachigen Raum, Friedrich Max Müller. Vgl. Johann Figl, Einleitung Religionswissenschaft – historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff, in: ders. (Hg.), Handbuch der Religionswissenschaft, Innsbruck 2003, 22.

Ähnlichkeiten als Belege für die weite Verbreitung der indoeuropäischen Sprachen und ihre enge Verwandtschaft herangezogen werden, in deren Kontext vorzugsweise das *Litauische* und die anderen *baltischen Sprachen* als die urtümlichsten aller noch existierenden indoeuropäischen Sprachen ein bevorzugtes Studienobjekt der vergleichenden Linguistik und in der Folge auch der vergleichenden Religionsgeschichte wurden. In diesem Zusammenhang spielten die baltischen Sprachen und das Sanskrit die beiden linguistischen Pole, zwischen denen die Sprachen der Indoeuropäer erforscht wurden. Noch vor Franz Bopp wurden bereits Vergleiche zwischen litauischen und Sanskritwörtern angestellt, wobei das Litauische als die urtümlichste aller noch existierenden indoeuropäischen ein besonderes Studienobjekt der vergleichenden Linguistik wurde.[737] Generell und im Grunde kann die Indoeuropäisierung im europäischen Bereich als eine Verschmelzung von kulturellen und religiösen Elementen von zwei großen Trägerethnien begriffen werden. Man kann auch von einer Assimilierung der die eurasische Kurgankultur[738] prägenden Ethnien nach ihrem Eindringen und ihrem Niederlassen im europäischen Bereich durch die bereits ansässigen präeuropäischen Ethnien sprechen.

Dominant und prägend wurde mit hoher Wahrscheinlichkeit die Sozialstruktur der Indoeuropäer. So kam es in diesem Assimilierungsprozess zu einer Transformation des bisherigen präindoeuropäischen matrifokalen Stammesgemeinschaftssystems in ein patrizentriertes System. Eine einigermaßen den wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Nachzeichnung dieser Transformationsprozesse ist äußerst schwierig, wenn nicht überhaupt unmöglich, zumal keinerlei schriftliche Quellen als Grundlagenmaterial vorhanden sind und die Metamorphose des Sozial- und Religionssystems sich über seinen sehr langen Zeitraum erstreckt. Allerdings kann gerade aus den Gottesvorstellungen und ganz generell aus dem religiösen Verständnishorizont im Zusammenhalt mit vielen – wenn auch auf den ersten Blick nicht gleich erkennbaren – subkulturellen religiösen Denkfigurationen auf die prinzipielle Charakteristik des Gottheitensystems der präindoeuropäischen Bevölkerung (im griechischen Raum spricht man besser von der mediterranen prähellenischen Bevölkerung) geschlossen werden.[739]

Wichtige wissenschaftliche Erkenntnisse zur Erhellung dieses bedeutenden Teils der Religionsgeschichte (der relevante Raum reicht vom indischen Subkontinent

---

[737] Vgl. zum Ganzen: Marija Gimbutas, Die Balten, a.a.O., 37 ff.

[738] Kurgan ist ein großer Grabhügel, wie er ab dem 4. vorchristlichen Jahrtausend für diese Kultur typisch ist. Vgl. ebd., a.a.O., 246.

[739] Vgl. ebd., 51 – 68, 203 – 204, 217 ff.

bis zu den Britischen Inseln) stammen von dem französischen Forscher *Georges Dumézil* (1899 – 1986). Dumézil (Schüler des Soziologen Emil Dürkheim), entwickelte im Rahmen seiner vergleichenden Forschung die *Theorie der „drei Funktionen“* in der archaischen Gesellschaft der Indoeuropäer. Demnach handelt es sich um die *priesterliche*, die *kriegerische* und die *schöpferische* Funktion. Diese Theorie enthält die gutbegründete Aussage, dass dieses triadische Funktionsschema die große indoeuropäische Gesellschaft von jeder anderen unterscheidet. Dieses triadische Funktionsschema würde sich auf allen Ebenen der Kultur der indoeuropäischen Völker widerspiegeln. Georges Dumézil wies dieses Strukturschema in der indischen, der iranischen, der römischen und der germanischen Religion wohlbegründet nach und fühlte sich methodisch berechtigt, daraus zu schließen, dass dies auch auf die Griechen, die Slawen und insbesondere auch auf die Kelten zutreffen müsse.[740] Es liegen die Wurzeln der für die indoeuropäische Kultur typischen Elemente (wie eben Sprache, Sozialstruktur und Religion) eindeutig jenseits der Grenzen Europas im Osten in einer Kultur von Hirtennomaden. Die drei Expansionwellen von Ethnien dieser Kurgankultur, welche die Entwicklung der europäischen Vorgeschichte grundlegend und entscheidend veränderte, verortet Gimbutas in den Zeiträumen 4400 – 4200 v. Chr. (Expansion ins Donaubeckengebiet), von 3400 – 3200 v. Chr. (Ausbreitung in das nördliche Mitteleuropa) sowie von 3000 – 2800 v. Chr.[741] Wir haben es also mit neuen Ethnogenesen durch Verschmelzung und Assimilierung zweier unterschiedlicher Kulturen, nämlich der alt- und indoeuropäischen, zu tun.

Die Götterwelt der Balten ist geprägt durch eine große Anzahl von

– mythischen Wesen (weiblichen und männlichen)
– ranghohen und rangniederen Gottheiten sowie
– Nymphen und sonstigen Geistern.

Eine stratigraphische Reihenfolge zeigt auf, dass die ältesten von der alteuropäischen Substratbevölkerung ererbten Gottheiten den Anfang bilden. Erst daran schließt sich die indoeuropäische Götterwelt an. Dabei zeigt sich – entsprechend der europäischen Universalstratifikation von Pantheons –, dass die älteste

[740] Vgl. Georges Dumézil, Mythos und Epos. Die Ideologie der drei Funktionen in den Epen der indoeuropäischen Völker, Frankfurt 1989; Reinhard Schmoeckel, Die Hirten, die die Welt veränderten. Der vorgeschichtliche Aufbruch der indoeuropäischen Völker, Reinbek 1982; Marija Gimbutas, Die Balten, a.a.O., 51 – 67. Gimbutas spricht unter Zugrundelegung von Sprache, Sozialstruktur und Religion und wissenschaftlich gut untermauerten Argumenten davon, dass die indoeuropäischen Träger der sogenannten Kurgankultur aus den sogenannten russischen Steppen in drei Wellen nach Europa eindrangen.

[741] Vgl. Marija Gimbutas, Die Balten, a.a.O., 52 – 56.

Schicht der baltischen Mythologie weibliche Gottheiten bilden, welche sich von der archaischen und uralten matrifokalen Ackerbaugesellschaft mit matrilinearer Sozialordnung ableiten. Die zweite, dem alteuropäischen Erbe überlagerte Schicht ist charakterisiert durch männliche Gottheiten, die auf patriarchalische proindoeuropäische Hirtenkulturen zurückzuführen sind. Während die erste Reihenfolge von einem eindeutigen Übergewicht mythischer *Erdgottheiten* gekennzeichnet ist, dominieren in der zweiten Reihenfolge die *Himmelsgötter*. Die ersteren verrät ein von Ehrfurcht geprägtes Wissen um Pflanzen, Tiere (sowohl Haus- als auch Wildtiere) und Vögel, die letztere hingegen offenbart eine genaue Beobachtung der Himmelskörper und ihrer Bewegungen, aber auch Vergottung von Rindern, Pferden und Waffen.[742]

[742] Vgl. Marija Gimbutas, Die Balten, a.a.O., 52 – 56.

4. ALTEUROPÄISCHER (PRÄINDOEUROPÄISCHER) KULTURKREIS UND DIE LATENZ WEIBLICHER GOTTHEITEN

Viele archetypische Aspekte der obersten *Göttin vom Typus Creatrix*, in deren Macht Geburt, Leben, Tod und Glück lagen, finden sich als wesentliche Kennzeichen einer Reihe von weiblichen Gottheiten in Litauen und Lettland, wo sie in Brauchtum und Folklore bis weit in das 20. Jahrhundert hinein tradiert wurden: Die Erdgöttin „Žemyna“ (lettisch: Zemes Mater) steht paradigmatisch hierfür und kann als *die* alteuropäische Fruchtbarkeitsgöttin gelten. Ihr wurden im Laufe von vielen Jahrhunderten auch indoeuropäische Züge und Funktionen aufgepfropft, sodass sie auch die indoeuropäische Fruchtbarkeitsgöttin wurde, die *sich selbst erschaffen hatte* und etwa der griechischen De-Meter entspricht. Zugleich übernahm sie die Funktion der Frau des indoeuropäischen Donnergottes (baltisch: Perkunas). Dieser Donnergott schwängerte sie mit blitzenden „Klingen“, reinigt sie mit dem Donner, worauf sie der Welt Fruchtbarkeit schenkt. Dennoch lassen tradierte Gebete und Feste zu ihren Ehren auf eine im Grunde alteuropäische (präindoeuropäische) Fruchtbarkeitsgöttin schließen, die sich selbst erschaffen hat.[743] Noch im 19. Jahrhundert opferten die litauischen Landbewohner nach der Geburt eines Kindes der Fruchtbarkeits- und Erdgöttin Žemyna: Morgens und abends musste die Erde geküsst werden. Die der Erdgöttin zugedachten Gaben – Bier, Brot, Getreide, Kräuter und eine Rebengarbe – wurden vergraben, vor Felsen niedergelegt, an Bäumen befestigt oder ins Meer, in Flüsse, in Seen oder in Quellen geworfen. Laut Berichten aus dem 17. Jahrhundert feierte die litauische Landbevölkerung kein Fest, bei dem nicht auch die Erd- und Fruchtbarkeitsgöttin Žemyna angerufen wurde.[744]

Hinsichtlich der baltischen Ethnien (inklusive der finno-ugrischen Esten) ist in Erinnerung zu rufen, dass diese Ethnien als die letzten und mit großer Verspätung christianisiert wurden. Obwohl diese Mission überwiegend gewaltsam und – ideologisch verbrämt – mittels Kreuzzügen erfolgte, blieb in der Masse der Bevölkerung (Landbevölkerung) der christliche Glaube nur an der Oberfläche. Selbst in den preußischen (pruzzischen) Gebieten konnte die vorchristliche Religion bis zu ihrer endgültigen Ausrottung im 17. Jahrhundert bewahrt werden. Nach dem Festsetzen des Deutschen Ritterordens, einer Art völkerrechtlich legi-

[743] Vgl. Marija Gimbutas, Die Balten, a.a.O., 218 ff.
[744] Vgl. W. Manhardt, Letto-preußische Götterlehre, in: Lettisch-literarische Gesellschaft, 21, Riga 1936; ders., Wald- und Feldkulte I, II, Berlin 1905.

timierten internationalen päpstlichen Truppe zur Bekämpfung der Muslime in Palästina und im Vorderen Orient und anschließend zur Unterwerfung und gewaltsamen Missionierung der Balten im 13. Jahrhundert, mussten sich die gewaltsam Unterworfenen zwar taufen lassen, konnten aber mit der christlichen Religion nichts anfangen.

Den Litauern ist es gelungen, ein Großreich zu errichten, das sie davor bewahrte, durch Kreuzzüge und durch den Deutschen Ritterorden das Christentum gewaltsam aufgezwungen zu bekommen. Dies hatte zur Folge, dass Litauen erst 1386/87 das Christentum annahm, indem sich der litauische Großfürst Jagiello taufen ließ, um die polnische Königin Jadwiga heiraten und König von Polen werden zu können.[745]

[745] Diese Taufe des Großfürsten Jagiello, des Begründers der polnisch-litauischen Königsdynastie der Jagiellonen, hatte im folgenden Jahrhundert eine religionsgeschichtliche Skurrilität von kaum mehr überbietbarem Ausmaß ausgelöst. Durch die Taufe und die Christianisierung der Litauer wurde nach damaligem internationalem Recht (eine Art Völkerrecht) die Legitimation des Deutschen Ritterordens im ganzen baltischen Raum hinfällig, zumal das Ziel der Christianisierung des baltischen Raumes erreicht worden war. Es wurden noch Jahrzehnte dauernde Prozesse beim Heiligen Stuhl zwischen dem Deutschen Ritterorden und dem polnisch-litauischen Doppelreich darüber geführt. Der litauische Großfürst und polnische König glaubte nämlich zu Recht, dass der Deutsche Ritterorden zu Unrecht baltisches Land, das ja nunmehr zur Gänze christianisiert ist, besetzt hält. Dem hielt allerdings der Deutsche Ritterorden – an sich wahrheitswidrig – entgegen, dass Jagiello ja gar kein Christ geworden sei, weil er die Taufe als ein Mittel missbraucht habe, um König von Polen werden zu können. Das Sonderbare in diesem fast ein Jahrhundert lang geführten Prozess ist auch darin zu sehen, dass der Deutsche Ritterorden an sich unrecht hatte, aber wahrscheinlich unwissentlich und unreflektiert in tatsächlicher Hinsicht doch recht hatte, weil von einem Christentum im litauischen Bereich noch sehr lange Zeit keine Rede sein konnte.
Es soll auch nicht unerwähnt bleiben, dass bereits vor dem Deutschen Ritterorden wiederholt Kreuzzüge im Auftrag des Papstes (oder auch des Römischen Kaisers) gegen die Balten geführt wurden. Wie immer waren diese Kreuzzüge sehr brutal. Aus Anlass eines solchen Kreuzzuges wurde die ehemalige (ost-)preußische Hauptstadt Königsberg gegründet, und zwar zu Ehren des böhmisch-tschechischen Königs Przemysl Ottokar II. Dieser hatte nämlich einen Kreuzzug noch als Kronprinz in diesem Gebiet angeführt. Es ist beinahe ein Treppenwitz der Geschichte, dass dieses preußische Königsberg (die Stadt eines der größten Philosophen der Weltgeschichte, Immanuel Kant) von einem bedeutenden tschechisch-slawischen König in einem eigentlich slawischen Gebiet (die Balten sind letztlich ein entfernter Zweig der slawischen Völkerfamilie) gegründet und nach ihm benannt wurde. Dieser Sachverhalt ist praktisch aus dem Geschichtsbewusstsein verschwunden, zumal auch in aktuellen wissenschaftlichen Handbüchern Königsberg als eine Stadt der preußischen Kurfürsten bzw. späteren preußischen Könige figuriert.
Vgl. hiezu Manfred Hellmann, Grundzüge der Geschichte Litauens und des litauischen Volkes, Darmstadt 1966; Jörg K. Hoensch, Geschichte Polens, Verlag Ulmer/UTB), Stuttgart [2]1990, 40 – 42, 69 – 81; ders., Neue Kräfte in Osteuropa, in: Handbuch der Europäischen Geschichte, hg. von Theodor Schieder, Band 1, Stuttgart 1976, 357 – 370; H. Boockmann, Der Deutsche Orden, München [4]1994.

5. HERA UND JUNGFRÄULICHKEIT – IHRE ZUORDNUNG ZU ZEUS UND HERAKLES

Als Gattin des Zeus bleibt Hera dennoch Partnerin eigenen Rechts. Ihr Status als leibliche Schwester des Zeus (und Tochter des Kronos) verstößt eindeutig gegen das Inzesttabu, aber gerade dadurch wird ihre Ebenbürtigkeit unterstrichen.[746]

Gemäß dem Mythos war Herakles der Sohn des Zeus und der chthonischen Königin Alkeme, welche der Göttervater (beinahe schon wie üblich) durch Täuschung gewinnen konnte. Dieses außereheliche sexuelle Verhältnis rief die Eifersucht der Gattin und Schwester Hera hervor, welche durch Bewirkung einer verspäteten Geburt des Herakles dessen Königswürde verhinderte. Daher musste Herakles Dienstmann werden und zwölf aussichtslos erscheinende Taten vollbringen. Er tötete einen unverwundbaren Löwen, erschlug einen giftigen Wasserdrachen mit neun Köpfen (Hydra), fing eine Hirschkuh der Artemis, fesselte einen riesigen Eber, säuberte die Ställe des Königs in einem Tag, indem er einen Kanal hindurchgrub, tötete eine Schar Sumpfvögel mit eisernen Schnäbeln und Krallen, fing den berühmten wilden Stier von Kreta, bändigte menschenfressende Stuten, erwarb den Gürtel einer Amazonenkönigin, stahl das Vieh des Sonnengottes und schließlich holte er die goldenen Äpfel aus Heras Garten und führte den Höllenhund gefangen aus der Unterwelt fort[747] (siehe hierzu auch oben). Wegen dieser Taten wurde Herakles nach seinem Tod als chthonischer und somit sterblicher Heros von seinem Vater Zeus vergöttlicht und in den Kreis der Olympier geholt, wo er als Unsterblicher bei den Göttern wohnte.

Nach einer Mythosvariante soll Hera Herakles durch eine sogenannte „Scheingeburt“ als Sohn adoptiert haben, nachdem sie ihn ohnehin schon als Kleinkind „versehentlich“ mit ihrer Milch genährt habe. Im Olymp liebte ihn Hera wie einen Sohn und verheiratete ihn mit der göttlichen Tochter Hebe.

Wie bereits oben thematisiert wurde, gibt es gute Gründe dafür, dass sowohl das Wort Heros als auch der Name Herakles gewissermaßen Derivate von Hera als

---

[746] Vgl. Homer, Ilias 14, 153 – 358 (294); 8, 48.

[747] Nach Walter Burkert ist der Kern des Herakles-Mythos urarchaisch, indem das Fangen essbarer Tiere bis in die Jäger- und Sammlerkultur zurückverweist. Der Konnex zum Jenseits mit Sonnenrindern, roter Insel und Menschenfressern ordnet Burkert dem Schamanenzauber zu und sieht eine Parallele in den jungpaläolitischen Höhlenmalereien. Vgl. hiezu Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 320.

der vorgängig allmächtigen (matriarchalen) Göttin sind.[748] Herakles war sohin der Heros der Göttin Hera. In diesem Modus war er tatsächlich der ruhmreiche Heros seiner Göttin, was er durch seine zwölf heldenhaften Taten bewies. Vorgängig war Herakles in Wirklichkeit der Sohn-Geliebte der Hera und in Argolis ihr klassischer chthonischer Heros. Demgemäß war er vorgängig der mythische Sohn des kretischen Zeus und als solcher dessen unmittelbarer Nachfolger im Amt und hatte somit im Ursprungsmythos mit dem nachgängigen olympischen als dem patriarchalen Göttervater nichts zu tun.

Die im Mythos berichteten Kämpfe des Herakles mit dem erymanthischen Eber, mit dem kretischen Stier sowie jene mit diversen Riesen spiegeln die Vorgänger-Nachfolgerkämpfe wider. Der jeweilige Vorgänger erleidet dabei das Leidensschicksal des Heiligen Königs, nämlich den Tod, doch kommt es zur Rückkehr des Heiligen Königs aus der Unterwelt durch Inkarnation in seinem Nachfolger. Dieses Leiden und Sterben eines Heiligen Königs als Vorgänger (gewissermaßen als zyklischer Vorgänger) erlitt schließlich Herakles selbst, wie sich aus seinen diversen Unterweltsreisen ergibt. Einmal fährt er in die Unterwelt, wo er neuerlich mit der Göttin in Gestalt des Höllenhundes kämpft, und einmal führt ihn die Reise in den äußersten Westen, in das Apfelgartenparadies der Hera,[749] eben in die andere Welt des Jenseits. Er kehrt beglückt zurück und wird sein eigener Nachfolger.

Im Ganzen wird daraus das Göttin-/Heros-Muster mit seinen Elementen offenbar. Das am stärksten archaische Element besteht in Tod und Wiedergeburt durch die Göttin (kretischer Zeus). Das nächste Stufenelement besteht in dem Kampf mit mythischen Tieren und Rettung aus der Gefahr durch die Göttin (Herakles). Und schließlich ergibt sich das dritte Stufenelement aus dem Vorgänger-Nachfolgerkampf mit Wiederkehr im Nachfolger (Herakles).

Zugleich ergibt sich aus diesem Interpretament des Mythos eine Perspektive auf die Minoische Kultur Kretas als exemplarische Kultur, wo die prähellenischen Gottesvorstellungen am deutlichsten konserviert werden konnten. Diese kretische Kultur mit ihren Gottesvorstellungen (dominierende weibliche Gottheiten) des 2. vorchristlichen Jahrtausends wurde zwar nach der gewaltigen Explosion

---

[748] Der Name Herakles wäre folglich als „Ruhm der Hera“ wiederzugeben. Vgl. hiezu Vgl. hiezu Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 322.

[749] Die Entführung des Hadeshundes Kerberos für kurze Zeit aus der Unterwelt sowie der Erwerb der goldenen Äpfel aus dem im äußersten Westen gelegenen Göttergarten werden auch als das Schamanenvermögen, zum Land der Toten und Götter zu gelangen, sowie als Frucht der Unserblichkeit gedeutet. Vgl. hiezu Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 321.

der Vulkaninsel Thera (Santorin) durch die sich ausbreitende Mykenische Kultur überlagert und teilweise ersetzt (beginnend mit dem 15. Jahrhundert v. Chr.), wobei allerdings erhebliche und relevante Teile dieser Gottesvorstellungen in den mykenischen Pantheon integriert werden konnten.[750] Auch aus der minoischen Ikonographie kann auf eine mächtige Naturgöttin als Hauptgottheit geschlossen werden. Diese Göttin, in der Regel in Begleitung eines schmächtigen männlichen Partners – ihres Heros/ihrer männlichen Gottheit, die *sterblich* ist und ins Leben zurückkehrt – offenbart sich ihren Priestern (gelegentlich auch ihren Anbetern). Sie ist die Herrin der Tiere, der Berge, der Meere, des Ackerbaus und des Krieges sowie Königin über die Lebenden und die Toten. Die wichtigsten Symbole, die Doppelaxt und die stilisierten Stierhörner („heilige Hörner"), weisen eindeutig auf anatolische Abkünftigkeit hin. Die *Taube* und der *Stier* sind die deutlich wahrnehmbaren Kennzeichen der Göttin und des sterblichen Gottes.[751]

[750] Vgl. Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros, a.a.O., 33, 48.

[751] Vgl. Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie. Quellen und Deutung, a.a.O., 7 (= Seiten 31 - 36), 12 (= Seiten 41 – 43), 13 (= Seiten 44 – 45); Walter Burkert, Griechische Religion in archaischer und klassischer Epoche, a.a.O., 200 – 214; Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 24 – 53, 77 ff.; Walter Burkert, Homo Necans, a.a.O., 185 – 194, 219 - 221.

6. MARIOLOGIE, JUNGFRÄULICHKEIT UND DAS MYTHOLOGEM VON DER HOCHZEIT DES HIMMELVATERS MIT DER ERDMUTTER IM GEWITTERREGEN

Burlesk und großartig zugleich gestaltet sich der Geschlechtsverkehr des Zeus mit Hera auf dem Gipfel des in der Nähe von Troja lokalisierten Berges Ida, nämlich gehüllt in eine *goldene Wolke*, von der glänzende Tropfen zur Erde fallen. Es liegt hier die dichterische Beschreibung der befruchtenden Hochzeit von Himmel und Erde im Modus des Mythos vor. In einem ist der Ehevollzug auf dem Berg Ida Täuschung und Betrug an Zeus und gerade dadurch der Triumph der Hera. Dank dem von Aphrodite ausgeborgten gestickten Gürtel bringt Hera ihren Gatten und Bruder, den Vater der Götter und Menschen, in eine erotisch-sexuelle Ekstase, sodass Zeus die Lenkung und Aufsicht über den Trojanischen Krieg nicht mehr wahrnehmen kann. Darauf nimmt Zeus Hera in den Arm, die Erde lässt Gras und Blumen sprießen und *über alles senkt sich die Goldene Wolke.* Dieses Bild der Goldenen Gewitterwolke auf dem Gipfel des Berges Ida im Temenos (= im Heiligen Bezirk des Zeus) ist die Epiphanie des Wettergottes.[752] Es fehlt in dem überlieferten Bild der Hera ein entscheidendes Moment: Die *Mutterschaft*. Denn der einzige von Zeus legitim gezeugte Sohn ist Ares, und dieser ist für Zeus das „verhassteste“ aller seiner Kinder.

Das Frausein der Hera ist verengt und eingeschränkt auf

– die Beziehung zum Gatten Zeus
– den Liebesvollzug sowie
– das Davor und Danach (Hochzeit – Trennung).

Hera wird nie als Mutter angerufen. Als notwendige Voraussetzung der geschlossenen Ehe gehört zu Hera die Jungfräulichkeit. Im Fluss Kanathos (bei Nauklion) wurde Hera (ihre Statue) gebadet, wodurch sie wieder zur Jungfrau wurde, sodass sie Zeus von neuem zugeführt werden konnte.[753]

Das Theologumenon der Jungfräulichkeit und das damit im Zusammenhang stehende Bild der Goldenen Wolke ist ein weitverbreitetes religiöses Phänomen und wurde ein wesentlicher Bestandteil in der Theologie und noch mehr in der

[752] Vgl. Homer, Ilias, 14, 153 – 353; 14, 213; 4, 59 ff.; 16, 432; 18, 356.

[753] Die Parallele zur sogenannte lavatio der Statue der Mater Deum Magna Kybele in Rom im Fluss ist bemerkens- und beachtenswert. Vgl. hiezu Franz Cumont: Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, a.a.O., 53; Walter Burkert, Griechische Religion in archaischer und klassischer Epoche, a.a.O., 210 – 212.

Volksfrömmigkeit der christlichen Religion. In den kanonischen Schriften der Bibel kommen die Eltern der Gottesmutter Maria, Anna und Joachim, nicht vor. Sie sind sohin im Evangelium unbekannt. Dennoch entstand eine tiefgehende Volksfrömmigkeit, gegründet auf die apokryphen Textquellen im Protoevangelium nach Jakobus. In diesem letztgenannten apokryphen Evangelium befindet sich eine reichhaltige Quelle für das sogenannte *Annen-Leben*. Anna und Joachim waren lange Zeit kinderlos und darüber verzweifelt. Schließlich wurde sowohl Anna als auch Joachim (auf getrennte Weise) geoffenbart, dass sie dennoch ein Kind bekommen werden. Auf getrennten Wegen trafen einander Anna und Joachim an der sogenannten *Goldenen Pforte* vor dem Tempel, wo sie sich stürmisch in die Arme fielen, wobei sie von der *Goldenen Wolke*[754] überschattet wurden. (Diese letztgenannte Umarmungs- und Wolkenszene ist zwar nicht direkt im Jakobus-Evangelium enthalten, aber schon sehr früh ikonographisch bezeugt.) Dieser Mythos, in gewissem Sinne ein genealogischer Gründungsmythos, wurde in der christlichen Religion (in anderer Weise im Islam) theologisch wirkmächtig in dem später dogmatisierten Theologumenon von der „*unbefleckten Empfängnis Marias*“.

Die theologische Aussage beinhaltet die *Freiheit von der Erbsünde.* Das Fest von der „Unbefleckten Empfängnis Marias“ wurde zwar bereits im 8. Jahrhundert in Rom eingeführt, fand aber wegen theologischer Bedenken keineswegs allgemeine Zustimmung (Augustinus hatte bereits Bedenken vorgebracht). Gegner dieses Theologumenons waren im 12. Jahrhundert Bernhard von Clairvaux und im 13. Jahrhundert Thomas von Aquin. Für Bernhard ist jede geschlechtliche Erregung sündhaft, sodass eine allfällige Beteiligung des Heiligen Geistes an der Zeugung Marias implizierte, dass dieser Geist an der Sünde der Fleischeslust mitwirkte. Marias unbefleckte Empfängnis durch Anna zum Gegenstand einer Glaubenswahrheit und der Verehrung zu machen, kam Bernhard von Clairvaux vor, als ob man den Koitus der Eltern Marias verehrte. Thomas von Aquin hatte zwar die theologische Denkfigur einer sogenannten vorgeburtlichen Reinigung entwickelt, aber keineswegs auf die Zeugung Marias bezogen.[755]

Um nun jeden Anhauch von sexueller Lust im Kontext der Empfängnis Marias durch Anna a priori auszugrenzen, unterstellte man in der Ikonographie (im

---

[754] Eine allfällige Überlieferungslinie von der biblisch bezeugten Gegenwart Gottes in der Wolke und zu der „Wolke des Nichtwissens“ (The Cloud of Unknowing) aus dem 14. Jahrhundert ist ungeklärt.

[755] Vgl. Franz Courth, Im Ursprung geheiligt, in: Wolfgang Beinert (Hg.), Glaubenszugänge, Paderborn 1995, 357 – 372; Karl Heinz Menke, Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche, Regensburg 1999, 86 ff.

Protoevangelium nach Jakobus erst angedeutet) die Legende einer stürmischen Umarmung der Ehegatten am sogenannten Goldenen Tor vor dem Tempel, die von einer goldenen Wolke überschattet wurde, sodass eine Empfängnis ohne sexuellen Koitus erklärbar und die unbefleckte Empfängnis glaubwürdig wurde. Noch 1482 zog zwar Papst Sixtus IV. gegen alle Leugner der unbefleckten Empfängnis Marias zu Felde, wogegen noch 1568 Papst Pius V. jede gottesdienstliche Feier der Unbefleckten Empfängnis verbot.[756] Erst 1848 wurde in der Umgebung des neuen Papstes Pius IX. das im Alten Testament enthaltene Hohe Lied[757] als Offenbarungsquelle der Erbsündenfreiheit und Unbefleckten

[756] Vgl. DH, a.a.O., 1400 (= Konstitution "Cum praeexcelsa" vom 27. Februar 1477). Der „allzu menschliche" Hintergrund ist der seit langem schwälende theologische Schulstreit zwischen den beiden aufeinander eifersüchtigen und sich konkurrenzierenden Mendikantenorden der Franziskaner und der Dominikaner: In dieser zwar paradoxen, aber wirkmächtigen Kontroverse standen einander die Scottisten als „Immakulisten" und die Thomisten als „Makulisten" gegenüber. Ausgerechnet während des Pontifikats von Papst Sixtus IV. (1471 – 1484), dem Franziskaner della Rovere, welcher als Papst einen hemmungslosen und habgierigen Nepotismus praktizierte (ein Neffe von ihm ist der spätere Papst Julius II.), die Inquisition in Spanien etablierte und mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit der Auftraggeber des Meuchelmordes an Giuliano di Medici bei dessen Kommunionempfang während einer Messe in Florenz 1478 (sogenannte „Pazzi"-Affäre) war, richteten zwei Dominikaner scharfe theologische Angriffe gegen die franziskanisch-scottistische Lehre der „Unbefleckten Empfängnis", worauf der Papst als Franziskaner die Unbefleckte Empfängnis als heilsnotwendig zu glaubende Lehre 1483 einsetzte, nachdem er das Fest für den 8. Dezember festgelegt und mit Ablass- und Sündenvergebungsversprechen die Gläubigen aufgefordert hatte, für die Tatsache der Unbefleckten Empfängnis zu opfern. Der Dominikaner-Papst Pius V. (1566 – 1572) verbot kaum 100 Jahre später, 1568, das Fest der Unbefleckten Empfängnis und restaurierte die thomistische Lehre der Makulisten, wonach lediglich eine Heiligung Marias nach der Empfängnis im Mutterschoße erfolgt sei, als Lehre. Immerhin wurde Papst Pius V. später heiliggesprochen (wahrscheinlich wegen seiner Mitfinanzierung des Krieges gegen die Türken, in welchem 1571 unter der Führung des Regensburgers Juan d'Austria der große Sieg bei Lepanto errungen werden konnte). Papst Clemens XI. (1700 – 1721) schrieb 1708 die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis verpflichtend vor.
Welch abwegige Auswirkungen das Denkmodell der unbefleckten Empfängnis im Modus einer biologistischen Verengung haben kann, erweist sich in der Person des auch gegenwärtig vom Papst und von Walter Kasper hochgeschätzten Theologen Karl Adam (1876 – 1966). Adam leitet aus der unbefleckten Empfängnis Marias in seinem 9 Auflagen erlebenden Buch „Christus unser Bruder" ab, dass Jesus Christus kein „Judenstämmling" ist. Abgesehen von einem kaum mehr überbietbaren Antisemitismus aus der Feder eines zu seiner Zeit berühmten und hochgeschätzten Dogmatikprofessors, ist klar ersichtlich, dass bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts die unbefleckte Empfängnis Marias eindeutig biologistisch aufgefasst wurde. Vgl. hiezu Karl Adam, Christus unser Bruder, Regensburg ^{9}1960, 27 ff.; Joseph Ratzinger/Benedikt XIV., Jesus von Nazareth, Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien 2007, 10; Walter Kasper, Jesus der Christus, Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien 2007, 9, 358. Sowohl Joseph Ratzinger als auch Walter Kasper geben an, dass für sie unter anderem auch das Jesus-Buch von Karl Adam eine begeisternde Lektüre war. Aus dem Papst-Buch ist jedenfalls ersichtlich, dass alle Gedankengänge Ratzingers im eklatanten Widerspruch zu den Gedankengängen Adams stehen. Es ist daher umso erstaunlicher, dass er gleich zu Beginn des Buches auch Karl Adam als Autor eines ihn begeisternden Jesus-Buches anführt.

[757] Vgl. DH, a.a.O., 2803 (Bulle „In effabilis Deus" vom 8.11.1854); Hohes Lied, 4,7; 1,15 = „Schön bist du, meine Freundin, ja du bist schön, zwei Tauben sind deine Augen". „Ja, du bist schön, meine Freundin, und kein Makel haftet an dir". Es ist ein exzeptionelles Paradoxon, dass ausgerechnet das Hohe Lied, in welchem nicht einmal das Wort Gott vorkommt, und dessen Inhalt eine wunderschöne Liebeslyrik mit eindeutigen sexuellen Konnotationen ist, als Quelle für die im asexuellen Modus unbefleckt empfangene Gottesmutter Maria herangezogen wurde. An das Naheliegende, dass die Kombination „du bist schön" mit „kein Makel haftet an dir" eine Hymne des Verliebten an seine Geliebte

Empfängnis Marias herangezogen, worauf Pius 1854 das Dogma verkündete, dass die unbefleckte Empfängnis von Gott geoffenbart sei und deshalb von jedem Christen bei Androhung der Exkommunikation zu glauben ist. Es war dies in der christlichen Religion der vorläufige Höhepunkt im Aufbau und der Entwicklung einer der Christologie nicht nur gegenüberstehenden, sondern durchaus ebenbürtigen Mariologie.

Der Ausgangspunkt dieser theologischen Entwicklung im Christentum muss spätestens mit dem 5. Jahrhundert angesetzt werden, in welchem in den Jahren 431 und 451 auf den ökumenischen Konzilen von Ephesos[758] und Chalzedon der Begriff *Gottesgebärerin* (griech.: theotokos) für Maria dogmatisiert wurde. Auf der (wenig bekannten) Lateransynode von 649 wurde in dem Kanon 4 das Dogma von der immerwährenden Jungfräulichkeit (griech.: aei parthenos) verbindlich formuliert. Die Synode konnte sich dabei durchaus auf den Sensus fidelium stützen, zumal der Glaube an die jungfräuliche Mutterschaft Marias schon in den frühchristlichen Gemeinden tief verankert war.[759]

---

war, war nicht zu denken, zumal im 19. Jahrhundert jede minimalsten wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Bibelexegese verboten war. Vgl. hiezu auch: Ludger Schwienhorst-Schönberger, in: Stuttgarter Altes Testament, herausgegeben von Erich Zenger, 1278 ff.

758 Ob der „Genius loci“ (gewissermaßen im Sinne eines „sensus fidelium“) eine Rolle spielte, kann mangels Nachweises dahingestellt bleiben. Dennoch ist die Auswahl der Stadt Ephesos für das Konzil bemerkenswert: Gemäß Apg 19,23-34 ist Ephesos die Stadt des Aufruhrs gegen Paulus, weil er durch seine Predigten die Gläubigen der Göttin Artemis verärgerte, welche ihm entgegenschrien: „Groß ist die Aremis von Ephesos.“ Nun waren es die fideles christiane als Nachfahren, die für die Gottesmutter Maria, auf welche alle Vorstellungen und Prädikationen der noch vor nicht allzulanger Zeit geliebten und verehrten hellenistischen Muttergottheit übertragen werden, demonstrierten. Schon vorher war die Hauptkirche von Ephesos in eine Marienkirche verwandelt worden. Vgl. zum Ganzen: Th. Klauser, Art. Gottesgebärerin, in: RAC 11 (1981), 1079 ff.

759 Vgl. Elisabeth Gössmann, Maria/Mariologie, in: dies. u.a. (Hg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh [2]2002, 394 – 397; Joseph Ratzinger/Hans Urs von Balthasar, Maria. Kirche im Ursprung, Freiburg [4]1997, 38 ff.; DH, a.a.O., 205, 250 – 264, 300 – 303, 500 – 522 (insbesondere die Kanones 3 und 4); H. Temporini/W. Haase (Hg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Teil II, Berlin – New York 1972 ff 25/6, 4252 – 4269 (Protoevangelium Jacobi). Das im 2. Jahrhundert in Syrien (oder Ägypten) verfasste Protoevangelium Jacobi überliefert überhaupt erstmals Legende und Namen der Eltern Mariens. In Nachbildung der AT-Geschichte der unfruchtbaren Anna (Hanna), der Mutter Samuels (1 Sam 1-20), erzählt das apokryphe Evangelium von jenen legendenhaft-wunderbaren Ereignissen, die die Geburt Mariens begleitet haben sollen. Die Funktion und das Interesse dieser Schrift gründen darin, dass die bereits bestehende Volksfrömmigkeit bestätigt werden sollte. Es wurde daher für Maria eine königlich-davidische Abstammung behauptet, und die Verheißungen des Engels und andere Erscheinungen dienten dazu, Marias Auserwählung als Gottesmutter von Anfang zu betonen, sodass bereits der Weg bereitet wurde für die zu glaubende unbefleckte Empfängnis Mariens. Wie oben dargelegt stieß der Annen-Kult mit seiner Funktion zur Untermauerung der unbefleckten Empfängnis Mariens im lateinischen Christentum zunächst auf Ablehnung (Augustinus, Hieronymos, sogenanntes gelasianisches Dekret sowie Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin). Im byzantinischen Bereich wurde der Annen-Kult rasch zu einem offiziellen Glaubensgut, was seinen Ausdruck in der um 550 von Kaiser Justinian erbauten Annen-Kirche fand.
Religionswissenschaftlich beachtenswert ist insbesondere der weitere Ausbau des Annen-Kultes in der Erzählung des sogenannten Trinubiums, wonach Anna nach dem Tod Joachims noch zweimal geheiratet und zwei weitere Töchter namens Maria geboren haben soll (sogenannte Heilige Sippe).

Der zweiseitige Göttin-/Heros-Aspekt als Faszinosum (aus einer feministischen Perspektive) ist mitnichten ein wiederentdecktes Bild/Abbild im Modus religiöser Projektion für gelebte und verwirklichte Weiblichkeit und Männlichkeit und deren Korrelation und Interdependenz. Die Hypothese, die Bedingung der Möglichkeit einer fairen und völlig gleichberechtigten Selbstverwirklichung von Frau und Mann seien matriarchale gesellschaftliche Verhältnisse, welche sich im Göttin-/Parhedros-Modell als Projektion manifestiere, ist unschwer als ideologische Konstruktion im westlichen feministischen Verständnishorizont des ausgehenden 20. Jahrhunderts zu dechiffrieren. Die Denkmodelle von Matriarchat und Mutterrecht sind als reaktive ideologische Begriffskonstruktionen[760] des 19. Jahrhunderts zu erkennen, um die praktische emanzipatorische Freiheitsverwirklichung der Aufklärung im Sinne von Immanuel Kant zu verhindern.[761] Feministisch emanzipatorische Freiheitsmodelle auf ein in weiter geschichtlicher Ferne gar nicht sicher auszumachendes Matriarchat und Mutterrecht zu bauen, kann nur in die Aporie führen. Ein solches Vorhaben bestünde in nichts anderen als in einer Metamorphose der Herrschaft der Männer und Väter durch eine

---

Diese Weiterbildung des Annen-Kults durch die Geburt von *drei* Marien ist beachtenswert, als sie eine unschwer erkennbare Parallele des in Europa weitverbreiteten keltischen Kults der drei hypostasierten Schwestern Ambeth, Wilbeth und Borbeth (die sogenannten Bethen) darstellt. Diese drei „Schwestern“ als Hypostasen ein und derselben weiblichen Göttin figurieren im romanisierten Bereich Europas als sogenannte drei Matronen, in andern europäischen Bereichen auch als Parzen, Nornen, Perchten oder Weberinnen des Glücks. Es ist wohl überwiegend unbekannt, aber aufschlussreich, dass die zu Neujahr an Tür, Haus oder Hof gemalten magischen Zeichen C(K)+M+B weder mit Kaspar, Melchior und Balthasar noch mit der christlichen Formel „Christus Mansionem Benedicat“ etwas zu tun haben. Es sind vielmehr die Anfangsbuchstaben der drei christlichen heiligen Frauen (ein Teil der 14 Nothelfer), die zwar nie gelebt haben, aber als erfundene weibliche Heilige hinfort im christlichen Modus die Funktionen der drei Bethen erfüllen müssen. Es handelt sich hier um Katharina, Margareta und Barbara (im Volksmund: „die drei heiligen Madln“). Diese drei Bethen sowie ihre drei „christlichen Nachfolgerinnen Katharina, Margareta und Barbara sind drei Aspekte (Hypostasen, Epiphanien) der subkulturell insbesondere im indoeuropäisch-keltischen Bereich „wieterlebenden“ Mater Deum Magna (der Großen Mutter) der präindoeuropäischen Ethnien.
Vgl. zum Ganzen: Mircea Eliade, Ewige Bilder und Sinnbilder, Olten 1986; Rosemary Ruether, Frauenbilder und Gottesbilder, Gütersloh 1987; Egon Fridell, Kulturgeschichte der Neuzeit, München 1976 (Neudruck); Kurt Derungs, Einleitung; Kulte und Orte der drei Bethen, in: Kurt Derungs/Sigrid Früh (Hg.), Der Kult der drei Heiligen Frauen. Mythen, Märchen und Orte der Heiligkeit, Verlag Amalia, Solothurn ^{2}2008, 9 – 69.

760 Vgl. Johann Jakob Bachofen, Das Mutterrecht, a.a.O., 294 – 332; Hartmut Zinser, Mythos des Mutterrechts, a.a.O., 88 – 90.

761 Vgl. Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? – Vom 5. Dezember 1783: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“ Kant gesteht zu, dass es tatsächlich für jeden einzelnen Menschen äußerst schwer ist, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten. Dennoch wäre zur wahren Aufklärung nicht mehr erfordert als Freiheit, und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich von seiner Vernunft in allen Stücken, *öffentlichen Gebrauch* zu machen.

solche der Mütter und Frauen. Dies wäre kein emanzipatorischer Fortschritt im Modus der Freiheit, sondern eine ideologisch verbrämte Restauration mittels Austausches der Protagonisten der Herrschaft.[762] Abgesehen davon sind die Matres Deum Magnae mit ihren zugeordneten chthonischen Heroen (Trabanten) zwei Aspekte ein und derselben Gottheit, nämlich der ursprünglichen androgynen Göttlichkeit. Vor allem aber: Emanzipation der Frau und ihrer genuinen Weiblichkeit und Freiheit von *Herr-schaft* wird nicht durch Herr-schaft (Frau-schaft) der Mütter und der Frauen (auch nicht durch den semantischen Trick anstelle von Herr-schaft von Frau-schaft zu sprechen), sondern durch Selbstbestimmung im Sinne der Aufklärung. Freiheit von Herrschaft im Sinne von Fremdbestimmung ist sohin im Bild/Abbild des Göttin-/Heros-Musters nicht projektiv ausgedrückt. Dieser religiöse Mythos in seinen vielfältigen Abwandlungen kennt nämlich keinen Begriff von Freiheit, sondern im Grunde nur Kreislauf, Schicksal und Wiederholung, sodass wahre emanzipatorische Freiheitsprozesse gar nicht ins Blickfeld kommen. Mit Ausnahme von Herakles, Asklepios und allenfalls den Dioskuren werden auch die Heroen immer wieder von ihrem Schicksal, Leiden und Tod eingeholt.[763] Die Verweise auf idealisierte vergangene Matriarchate und Mutterrechte sind aufgrund der äußerst mangelhaften Quellenlage als Wunschvorstellungen einer subjektiv konstruierten matriarchalen Gesellschaft zu enttarnen. Den präindoeuropäischen Ethnien werden pauschal und idealiter herrschaftsfreie Matriarchate zugeschrieben, welche von den mehr oder weniger dämonisierten indoeuropäischen Nachfolgeethnien im angeblichen patriarchalischen Modus vernichtet, verdrängt oder patriarchalisch transformiert und vereinnahmt worden seien, sodass sie nur mehr als deformierte Restbestände in kulturellen Substrukturen zu erkennen seien.[764]

Der Versuch, die religiöse Gottesvorstellung von der Göttin und ihrem Heros als Ausdruck und Beweis für herrschaftsfreie Gesellschaften in matriarchaler Gestalt zu deuten und ein gynaikokratisches Gesellschaftsmodell anzustreben, ist

---

[762] Vgl. Hartmut Zinser, Mythos des Mutterrechts, a.a.O., 98. Mit Recht schließt Hartmut Zinser von der prinzipiellen Denkunmöglichkeit der Freiheit und Herrschaftslosigkeit im Bilde eines Matriarchats auf die tendenzielle Gefahr, dass die verwendete Begrifflichkeit die in ein Matriarchat und/oder Mutterrecht hineingelegten Hoffnungen kontrakarieren und als Regression auf infantile Stufen desavouieren, zumal ja im Kindesalter alle Menschen mehr oder weniger der Herrschaft der Mütter unterstehen und nachgängig diese als Glück der notwendigerweise untergegangenen Kindheit erinnern (selbstredend retrospektiv und selektiv die Ängste vor Liebesentzug und die Leiden der Abhängigkeit und Unselbständigkeit vergessend).

[763] Vgl. Hartmut Zinser, Theorien des Mythos, in: K.H. Kohl (Hg.), Mythen im Kontext, Frankfurt/Main 1992, 147 ff.; S. Lanwerd, Mythos, Mutterrecht und Magie, a.a.O.

[764] Vgl. Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros, a.a.O., 218 - 230. Vgl. Hartmut Zinser, Mythos des Mutterrechts, a.a.O., 10 -31.

aporetisch. Es ist ein vergebliches Bemühen (und wohl auch wissenschaftsmethodisch unzulässig), Hoffnungen auf Glück und Freiheit für die Zukunft in Bildern und Gottesvorstellungen weit in der Vergangenheit liegender geschichtlicher Epochen zu denken und zu bestimmen.

Das Göttin-/Heros-Muster kann demgegenüber – zumeist im inversiv-transformierten Modus – als eine bedeutende und wirkmächtige Vorprägung zentraler religiöser Denkmodelle und Denkweisen in der europäisch geprägten christlichen Religion erkannt werden.[765]

[765] Vgl. Christa Mulack, Maria – die geheime Göttin im Christentum, a.a.O., 11 ff.; DH, A.A.O., 3908 – 3910, 3913 – 3917. In diesen beiden „Marien"-Enzykliken von Papst Pius XII. aus dem Jahre 1953 und 1954 („Fulgens Corona" und „Ad Caeli Reginam") wird die Vorprägung mariologisch-christologischer Darstellungs- und Denkmuster exemplarisch greifbar (u.a. Himmelskönigin, Gefährtin).

7. DAS GÖTTIN-/HEROS-MUSTER UND DIE MARIANISIERUNG DER CHRISTLICHEN RELIGION

Religionswissenschaftlich und auch im Mainstream der wissenschaftlichen Theologie ist Maria zunächst ein junges jüdisches Mädchen aus Nazareth, welches fest in ihrem jüdischen Glauben sozialisiert wurde. Außergewöhnlich und in religiös-strafrechtlicher Hinsicht äußerst bedrohlich (Tod durch Steinigung) wurde sie im verlobten Zustand schwanger, und zwar nicht durch ihren Verlobten. Für die im christlichen Glaubensgut tief verankerten Rollen Marias als jungfräuliche Gottesmutter gibt es in der Bibel keinen Anhalt.

Im Werden der christlichen Religion war und ist das Prägemerkmal des Göttin-/Heros-Musters durchgehend vorhanden.

Das junge Christentum entwickelte sich und musste sich behaupten in der hellenistischen Welt, in welcher die im Volk verankerten und praktizierten Religionen, insbesondere die Mysterienkulte, geprägt waren von der Verehrung und dem Kult der Großen Göttinnen Kybele, Isis und Demeter. Es lag geradezu in der Natur der Sache und im vordringlichen Interesse des christlichen Missionserfolges, im synkretistischen Modus die Gottesvorstellungen der hellenistischen Kulte zu rezipieren, soweit dies ohne Gefährdung des wesentlichen Inhalts und der Identität der eigenen Religion möglich war. Es musste daher ein Abbild und/oder Analogon der Mater Deum Magna mit dem ihr zugeordneten männlichen Heros (Sohnes-Geliebten) gefunden werden. Es lag daher auf der Hand, die zwar spärlich, aber immerhin biblisch bezeugte Maria als Mutter des Jesus von Nazareth zur *Gottes*-Mutter zu bestimmen. In diesem Rezeptionsvorgang und der Assimilation des Göttin-/Heros-Modells musste Maria in einem zur *jungfräulichen Mutter* bestimmt werden. Denn alle großen Göttinnen im hellenistischen Raum waren Jungfrau-Mütter (Hera, Aphrodite, Ištar, Anat), indem sie sich gemäß dem Mythos nach den vollzogenen Ritualen – Hochzeit, Geburt und Königsopferung – einem Bad unterzogen, aus dem sie als jungfräuliche Mädchen wieder auftauchten.[766] Diese Metamorphosen bringen die zyklisch-triadischen Epiphanien der Göttin zum Ausdruck, nämlich in ihren Hypostasen von

[766] Die sogenannte lavatio der Statue der Kybele in ihrem Mysterienkult in Rom – Hepding deutet diese Waschung im Bache Almo am Ende der Mysterien als Reinigung nach einem hieros gamos. Vgl. H. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, a.a.O., 216. Die Deutung Graillots als agrarischen Ritus (um Regen zu erlangen) muss damit nicht in Widerspruch stehen. Vgl. Henry Graillot, Le culte de Cybèle, a.a.O., 165.

Jungfrau, Mutter und weiser Greisin.[767] Tatsächlich kann die Ikonographie und das Lieder- und Gebetsgut der christlichen Religion aufzeigen, in welcher hohen Intensität das Göttin-/Heros-Muster im Christentum prägend wurde. In Marienskulpturen und Marienbildern steht Maria in der Regel mit einem Kranz von Sternen um ihr Haupt auf einem Halbmond, also unverkennbar die kosmische Göttin (in der Weise der weiblichen Triade). Dieser Ikonographie korrespondieren im Lieder- und Gebetsgut die Titel „Königin des Himmels", „Herrin der Engel", „Meerstern" und ähnliche Prädikationen.[768]

Die Geburt des Jesus von Nazareth durch Maria wird in die hellenistische religiöse Vorstellungswelt eingeordnet: Maria bringt ihren Sohn zur Wintersonnenwende zur Welt – analog zu Demeter und Isis, welche den Iachos[769] bzw. den Har-Siesis (= verjüngter Osiris, Horus als Isis-Sohn) ebenfalls zur Wintersonnenwende zur Welt bringen, zumal diese göttlichen Kinder Geist des neuen Jahres, näherhin die wiederkehrende Sonne sind.[770] Analog dem Attis, dem Iachos und dem kretischen Zeus wird der Mariensohn (Jesus) von Hirten (Schafhirten) mit großer Freude (fast ekstatisch) begrüßt.[771] In den beschreibenden Deutungen trägt Jesus von Nazareth die Züge eines *Kindgottes* und als junger Mann die Züge des *göttlichen Hirten.* In der Ikonographie erscheint Jesus von Nazareth als Jüngling und „guter Hirte", welcher ein Lamm auf seinen Schultern trägt. So wie durch die oben erwähnten neugeborenen Kindgötter der chaotisch gewordene Kosmos (seit dem Tod des Heros war das Leben der Menschen in Gefahr, durch Zerstörung der Vegetation) wiederaufgerichtet wird, wurde auch durch die Geburt des Jesus von Nazareth (in der Fülle der Zeit) die erlösungsbedürftige Welt erlöst.[772] Das Göttin-/Heros-Modell manifestiert sich auch in Maria als

---

[767] Vgl. Johann Jakob Bachofen, Das Mutterrecht a.a.O., 397 ff., 409ff.; Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros, a.a.O., 5 – 7, 35 – 48.

[768] Für die orthodoxe Theologie ist dies von kaum zu überschätzender Relevanz, zumal Doxologie ein wesentlicher Bestandteil der Dogmatik ist (Doxologie ist streckenweise ident mit dogmatischen Aussagen).

[769] Vgl. Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie, a.a.O., 24a, 6 – 135; Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros, a.a.O., 33 – 36, 49 – 64.

[770] Anlass, das Geburtsfest auf den 25. Dezember zu legen, war gewiss der Kult des Sol invictus. Nach der gegenwärtig herrschenden apologetisch-religionsgeschichtlichen Hypothese war die Anberaumung des Christusfestes auf den Tag der Wintersonnenwende die christliche Reaktion auf das von Kaiser Aurelian 274 n. Chr. zu Ehren des syrischen Sonnengottes von Emesa eingeführten Staatsfestes des „Natale Solis invicti". In Anlehnung an Mal 3,20 und Joh 8,12 wurde Christus prädiziert als „Sonne der Gerechtigkeit" und „Licht der Welt". Vgl. hiezu: Adolf Adam, Grundriss Liturgie, a.a.O., 275 – 277. So gesehen, wäre die Bestimmung des Geburtstages des Jesus von Nazareth mit dem 25. Dezember (Wintersonnenwende) ein Epiphänomen.

[771] Vgl. Lk 2,8-20.

[772] Vgl. Karl Kerényi, Das Urkind, a.a.O. 37 – 82, 113 – 167.

Schmerzensmutter:[773] Als Gottesmutter erfährt sie das Leid des Hinrichtungstodes ihres Sohnes, welcher – wiederum analog dem Göttin-/Heros-Muster – stirbt und binnen kurzer Zeit wiederaufersteht, nachdem er in der Zwischenzeit – wie alle mythologischen Heroen – eine Unterweltsfahrt unternommen hatte, um als sein eigener Nachfolger zurückzukehren. Sohin ist das religiöse Phänomen der Schmerzensmutter (Mater Dolorosa) als ein universales religiöses Erscheinungsbild im ganzen indoeuropäischen Bereich zu erkennen. Wie Demeter und Kybele bricht auch die biblische Maria als Gottesmutter nach dem Tod ihres Sohnes in übergroße Trauer aus.

Aus dieser Perspektive ergibt sich der Befund, dass die biblische Maria von Nazareth in der Geschichte der christlichen Religion eine derartige Fülle von Prädikationen und Funktionen zugesprochen und zugemessen erhielt, was nur mehr mit einer Defizienz der christlichen Gottesvorstellung kausal erklärt werden kann. Je mehr der kerygmatische Jesus Christus zu einem männlichen leidenden, sterbenden und wiederauferstehenden sowie vergöttlichten Gottessohn wurde, umso mehr wurde Maria als jungfräuliche Gottesmutter, Gefährtin Christi und Mitkönigin[774] sukzessive – zu allererst in der Volksfrömmigkeit – zur primordialen Heiligen mit göttlichen Zügen.

Wie stark und bleibend prägend das außerchristliche Göttin-/Heros-Muster in der christlichen Religion verankert ist, ergibt sich unter anderem aus dem Umstand, dass auch die aus der Reformation hervorgegangenen protestantischen Kirchen (wie übrigens auch der Islam) die Vorstellung teilen, dass die Gottesgebärerin Maria Jungfrau war, und zwar ganz bewusst aufgrund der christologischen Implikationen. Gerade aus dieser immer vernetzter werdenden Parallelisierung von Christologie und Mariologie wird die Wirkmächtigkeit des Göttin-/Heros-Modells neuerlich ersichtlich.[775] Auch das 1854 von Papst Pius IX. verkündete Dogma von der „Unbefleckten Empfängnis“ Marias (Immaculata conceptio) steht selbstredend in einem christologischen Zusammenhang. Denn auf-

---

[773] Nach Wilfried Härle gehört neben den matthäischen und lukanischen Erzählungen von der Jungfrauengeburt die johannische Erzählung vom Stehen der Maria unter dem Kreuz (Joh 19,25-27) zu aus theologischen Gründen jenseits jeder historischen Begründung gestalteten Aussagen, die sich nur in den späteren Überlieferungsgeschichten finden. Denn nach der ältesten diesbezüglichen Quelle, dem Markus-Evangelium (Mk 15, 40ff.) it die Mutter Jesu unter den unter dem Kreuz stehenden Frauen nicht aufgezählt.

[774] Vgl. DH, a.a.O., 3913 – 3917 (Enzyklika „Ad Caeli Reginam“ vom 11. Oktober 1954).

[775] Lediglich in Bezug auf die Frage, ob Maria *immerwährende* Jungfrau war, zeigen sich Differenzen zwischen der römischen und byzantinischen Kirche einerseits und den protestantischen Kirchen andererseits. Dies hat allerdings nur marginale Auswirkungen, nämlich in Bezug auf die Interpretation der biblischen Rede von den Geschwistern Jesu.

grund der praktisch dogmatisierten augustinischen Erbsündenlehre hätte eine mit der Erbsünde behaftete Maria keinen sündelosen Gottessohn hervorbringen können.[776] Trotz des ersten gegenteiligen Anscheins beinhaltet auch das von Pius XII. 1950 verkündete Dogma von der „leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel“[777] eine, wenn auch anders geartete, christologische Korrelation.[778] Bemerkenswerterweise wollte man mit diesem Dogma unter anderem auf die große christliche Wertschätzung der menschlichen Körperlichkeit hinweisen. Dies ist insofern paradox, zumal auf der anderen Seite bis zur Gegenwart die dogmatisierte und absolute Asexualität Marias dem völlig entgegensteht. Letztlich ist dieses Dogma von 1950 mit der bisher unbestrittenen Christologie nur schwer (um nicht zu sagen überhaupt nicht) in Einklang zu bringen, weil Jesus Christus als Gottmensch der ausschließliche und einzige Heilsmittler ist.

Als einstweiliges Resümee ergibt sich, dass nach und mit den die bisherigen (noch nicht strafrechtlich sanktionierten) theologischen Kontroversen beendenden lehramtlichen und reichsgesetzlichen Festlegungen in Gotteslehre und Christologie mit einem im hellenistischen Verstehenshorizont bekannten und akzeptanzfähigen Begriff das Verhältnis des Menschen und Gottes Jesus zu seiner Mutter geklärt werden musste: Dieses einer Lösung harrende Problem wurde auf massive Weise virulent auf den Konzilien von Ephesus und Chalzedon (431 und 451) in der Frage, ob Maria als christotokos und theotokos prädiziert werden soll. Letztlich setzte sich mehrheitlich und lehramtlich das Göttin-/Heros-Modell in inversiver Gestalt durch.[779] Diese festgesetzte Lehre von der Gottesmutterschaft implizierte die weiteren lehramtlichen mariologischen Bestimmungen bis ins 20. Jahrhundert. Der Begriff theotokos (im Sinne eines erweiterten Bedeutungsfeldes Gottesmutter) ist das auf den Punkt gebrachte Ergebnis des theologischen Reflektierens über die Beziehungsqualität des menschgewordenen Gottes Jesus zu seiner chthonischen Mutter. Es wurde mangels sich anbietender Alter-

---

[776] Die protestantische Ablehnung einer derartigen Glaubensaussage beruht im übrigen (lediglich) darauf, dass die mangelnden Schrift- und Traditionsbeweise eine solche Aussage nicht zuließen. Der eigentliche cardo rerum ist die protestantische Ablehnung der Gebetsmittlerschaft Marias (und der Heiligen) aus dem Prinzip „Solus Christus“ (= alleinige Heilsmittlerschaft Christi). Die lateinische (und byzantinische) Mariologie ist in diesem Horizont dennoch ein tiefgehender kontrovers-theologischer Topos, weil sich darin die Differenzen in der Rechtfertigungs- und Gnadenlehre besonders deutlich zeigen.

[777] Vgl. DH, a.a.O., 3900 – 3904.

[778] Die Sprache und das darin zum Ausdruck kommende Denkmuster gerade dieses lehramtlichen Dekrets bestätigen die Modellparallele zum Göttin-/Heros-Muster in seiner inversiv-revoltierten Gestalt (der Gott und seine Jungfrau-Mutter).

[779] Die Hauptprotagonisten in diesem – teilweise mit Hass geführten – Streit waren die Patriarchen Nestorius (der aus Antiochien stammende Patriarch von Konstantinopel) und Cyrill (Alexandrien). Der unterlegene Nestorius wurde abgesetzt, anathematisiert und starb in der Verbannung.

nativen auf die der Familiensprache entnommenen Ausdrücke Sohn und Mutter zurückgegriffen, also auf das einsichtige und bekannte Göttin-/Heros-Modell in revoltierter Gestalt.[780] Man kann diesen religionsgeschichtlichen Sachverhalt auch als Explikat im Sinne eines epochal verstehbaren Interpretaments (im Medium von einleuchtenden Vorstellungsbildern) beschreiben.

7.1 THEOLOGISCHE RELEVANZ MARIAS IN DER FEMINISTISCHEN THEOLOGIE

In der Anfangszeit der sich entwickelnden feministischen Theologie war Maria zunächst kein zu thematisierendes Problemfeld. Dies hat sich mittlerweile entscheidend geändert. Die theologischen Ansätze feministischer Theologie in der Mariologie sind vielfältig, doch können sie in einer Typologie in vier Grundansätze unterteilt werden:

– In die *erste Gruppe* fallen jene Hypothesen, gemäß welchen das Bild der Maria prinzipiell nicht frauenbefreiend wirken könne, zumal die religiöse Vorstellung von ihr untrennbar mit patriarchalischen Denkmustern verbunden sei. Dies läuft auf eine kategorische Ablehnung jeder Form von Mariologie hinaus. Die christliche Mariologie habe die Funktion einer Stabilisierung patriarchalischer Motive und Mentalitäten. Maria als die demütige und gehorsame Magd sei gewissermaßen das Schibbolet der androzentrisch-ideologischen Begründung der ontologischen Unterordnung der Frau unter den Mann und der Vergewaltigung der Muttergöttin durch das Patriarchat.[781]

– Die *zweite Gruppe* repräsentiert das Theologumenon, wonach sich in Maria der Mythos vom weiblichen Göttlichen manifestiere. Zu dieser Gruppe zählen insbesondere Christa Mulack[782], Elga Sorge[783], Maria Kassel und Marina

[780] Im Osiris-/Isis-Kult bahnte sich die Tendenz zu einer transformierten Inversion des Modells bereits an, indem Horus als Sohn zum bestimmenden und dominanten Protagonisten in der Konfiguration des Modells wurde.

[781] Vgl. Mary Daly, Jenseits von Gottvater, Sohn und Co., a.a.O., 82 ff, 110 – 117; dies., Gyn/Ökologie, a.a.O., 105 – 111.

[782] Vgl. Christa Mulack, Maria – die geheime Göttin im Christentum, a.a.O.

[783] Vgl. Elga Sorge, Religion und Frau, a.a.O.

Warner. Mulack und Sorge identifizieren die Gottesmutter als Göttin, was von Kassel[784] und Warner[785] abgelehnt wird.

– Die *dritte Gruppe* wählt als Ansatz das Magnifikat als Quelle und deutet die biblische Maria als starke und mutige Frau, die ihren eigenen Lebensweg gewählt habe. Sie deuten zentrale mariologische Aussagen in der Weise, dass Jungfräulichkeit für den freien selbständigen Menschen und Mütterlichkeit für Behütung und neues Leben ermöglichend steht.[786]

– Die Repräsentantinnen der *vierten Gruppe* schließlich sehen von jeglicher Deutung der biblischen Maria ab und nähern sich ihr im kritisch-historischen Modus als einer der vielen Frauen des Neuen Testaments.[787]

Christa Mulack interpretiert den gegenständlichen Göttin-/Heros-Mythos als eindeutig matriarchalisch und sieht in ihm eine notwendige Ergänzung zur männlichen Präponderanz, zumal beide Geschlechter nur gemeinsam den Frieden innerhalb sozialer Gruppen und mit der Natur gewähren könnten. Sie verweist auch auf die Relevanz und insbesondere die utopische Kraft des Göttinnensymbols. Mulack unternimmt den Versuch, die mariologischen Lehraussagen und den Marienkult quellenmäßig und genetisch aus den antiken Mysterienkulten abzuleiten. In den Mariendogmen werde der vorchristliche Urmythos des Weiblichen sichtbar.[788] Auch Elga Sorge greift auf den gegenständlichen Göttin-/Heros-Topos zurück und versucht, mit dessen Hilfe die christliche Lehre und deren Symbolik kritisch zu hinterfragen und zu erneuern. Denn die Erlösungsbotschaft dürfe nicht durch eine für die Frauen entmutigende Sündenlehre entstellt werden, sondern solle Selbstannahme und Lebensliebe ermöglichen.[789]

Unabhängig von diesen Neuansätzen der feministischen Theologie ist aus den vier dogmatisierten Aussagen über Maria und aus den Maria betreffenden Theologumena seit Tertullian bis weit in das 20. Jahrhundert unschwer auf die tiefgehende Vorprägung nicht nur der praktischen christlichen Volksfrömmigkeit, sondern und insbesondere der lateinischen und der byzantinischen Theologie

---

[784] Vgl. Maria Kassel, Maria und die menschliche Psyche. Tiefenpsychologische Überlegungen, in: Conc 19 (1983), 653 – 659.

[785] Vgl. Marina Warner, Maria, Geburt, Triumph, Niedergang – Rückkehr des Mythos?, München 1982.

[786] Vgl. Catharina J.M. Halkes, Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie, Gütersloh 1987, 92 – 180; Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Maria und die Frauenbefreiungsbewegung, in: Eduard Christen u.a. (Hg.), Was willst du von mir, Frau? Theologische Berichte, Fribourg 1995, 91 – 119.

[787] Vgl. Wolfgang Beinert, Unsere liebe Frau und die Frauen, Frankfurt 1989.

[788] Vgl. Christa Mulack, Maria – die geheime Göttin im Christentum, a.a.O., 31 ff.

[789] Vgl. Elga Sorge, Religion und Frau, a.a.O., 95 ff.

durch das Göttin-/Heros-Muster zu erkennen. Die vier dogmatisierten Aussagen über das Sein Marias von 431/451, 649, 1854 und 1950 haben als Hintergrundfolie das Denkmodell von der Gottesmutter und ihrem göttlichem Sohn (göttlichem Kind), und die sich entwickelnde Mariologie steht in einem untrennbaren Kausalkonnex mit der Christologie. Von Anfang an stand das Kerygma der werdenden christlichen Religion im Zeichen der Geburt des Erlösers durch die jungfräuliche Mutter Maria, des Leidens und Sterbens ihres göttlichen Sohnes, dessen Hinabstieg in die Unterwelt (Hölle) und dessen Wiederkehr im Modus der Auferstehung von den Toten (Transzendenz der chthonischen/der sterblichen Menschheit) und Erhöhung zum Sitz an der Seite seines göttlichen Vaters (abbildhaft und analog der Vergöttlichung der chthonischen Heroen Herakles, Asklepios und des Dioskuren Polydeukes).

Nicht zu übersehen ist, dass die Mariendogmen sehr rasch aus dem eigentlichen theologischen Denkrahmen herausfielen und biologistisch enggeführt (gelegentlich eindeutig biologistisch verstanden) wurden. Diese Inversion von theologischen und biologistisch-ontischen Denkebenen implizierte im Zusammenhalt mit dem antithetischen Schema Eva-Maria latente und/oder manifeste negative Konnotationen der Sexualität und zerrbildhafte Differenzierung zwischen der ontisch-sündhaften Eva und der unbefleckt empfangenen und sexuell enthaltsamen Gottesmutter Maria.

7.2 Androzentrische Transformation des Göttin-/Heros-Modells

Von erheblicher Relevanz für die Christentumsgeschichte, den praktizierten Glauben (ausgedrückt insbesondere in der Volksfrömmigkeit) und für die ganze Theologiegeschichte ist die von der paulinischen Theologie ihren Ausgang nehmende Parallelisierung der Gegenüberstellung von Adam - Jesus und Eva - Maria.[790] Spätestens seit Tertullian[791], Justin dem Märtyrer[792] und Irenäus von Lyon[793] wurde – mehr oder minder unreflektiert – in der christlichen Religion die Gegensatztypologie Eva - Maria fest verankert. In diesem Theologumenon wird der mythologischen Eva Sünde und Tod, dem historischen Mädchen Maria

[790] Vgl. Röm 5, 12-21; 1 Kor 15, 45-50; Aurelius Augustinus, Serm. 140; Epiphanius von Salamis, Haer. 78, 18; Irenäus von Lyon, Haer. IV, 33, 4, 11; Hippolytos, Antichr. 44 ff.
[791] Vgl. Tertullian, De carne Christi, a.a.O., 17.
[792] Vgl. Justin dem Märtyrer, Dialogus cum Tryphone Iudaeo.
[793] Vgl. Iräneus von Lyon, Adversus haereses, IV 33,4,11; V 19,1; ders., Epideixis 33.

von Nazareth das Leben zugerechnet. Die mythologische Eva wurde demnach durch ihren Ungehorsam und Unglauben zur Ursache des Todes, das historische Mädchen Maria zur Ursache des Lebens. Dabei wird ausgesagt, dass durch Christus, den Mann, und durch Maria, die Frau, das Leben sowie eben vorher durch Adam und Eva der Tod in die Welt kam.[794] Das diesbezügliche theologische Denkmodell besteht darin: Wie durch *beide* Geschlechter (Adam und Eva) der Tod in die Welt kam, sollte durch *Christus, den Mann*, und durch *Maria, die Frau*, das Leben kommen. Wir haben es also mit einem geschichtlich-kontingenten Deutungsmodell zu tun, in welchem die bisherige mythologische Hierarchie von Göttin und ihrem Heros im androzentrischen Modus umgedreht ist.

Die biologische Königsmutter hatte sowohl am ägyptischen Pharaonen- als auch am jüdisch-israelischen salomonischen Königshof eine einflussreiche Rolle (insbesondere Stellvertretung des Königs bei Regierungsaufgaben), die in Ägypten in dem Hoheitstitel *Gottesgemahlin* ihren Ausdruck fand. Gegen Ende der 20. und am Anfang der 21. Dynastie wurde der Hoheitstitel *Gottesgemahlin* auch an andere hochgestellte weibliche Persönlichkeiten des Hofes vergeben, womit in der Regel ein zölibatärer Status verbunden war. Das „Braut Christi"-Muster ist insofern in der ägyptischen „Gottesgemahlin" zumindest vorgeprägt, zumal die These nicht unbegründet ist, dass die alttestamentliche Gemahlin Salomons „Tochter Pharaos" am Königshof diesen Ehrentitel trug,[795] sodass eine eigene Traditionsgeschichte als wahrscheinlich anzunehmen ist: Denn die „Tochter Pharaos" bewohnte in Jerusalem einen eigenen Palast mit ägyptischen Bediensteten, sodass sich ägyptische religiöse Vorstellungsbilder in Jerusalem bleibend integrieren konnten. Werner Görg, ausgehend von der synkretistischen Verschmelzung der Göttin Isis mit der kobraköpfigen Göttin Renenutet (zuständig für Erziehung, Ernährung und Ausbildung), nimmt eine Verbindung der ägyptischen Königstochter mit der schlangenköpfigen Göttin an und schließt auf einen nachgeschichtlichen Niederschlag in der Sündenfallserzählung in Gen 3,1-7 und in der Immanuel-Perikope in Jes 7,14.[796] Demnach – so Görgs Hypothese – spiegle sich in der Sündenfallsgeschichte ein massiver Protest Jerusalemer religiöser Eliten gegen die mit der ägyptischen schlangengesichtigen Göttin (Isis, Renenutet) in enger Beziehung stehenden „Tochter Pharaos" aus dem Ausland.

---

[794] Vgl. Aurelius Augustinus, Serm. 140; Epiphanius von Salamis, Haer. 78,18; Gerhard Ludwig Müller, Katholische Dogmatik, a.a.O., 493, 494; Elisabeth Gössmann, Eva, in: dies. u.a. (Hg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 95 – 97; Catharina J. M. Halkes, Maria, in: Elisabeth Gössmann u.a. (Hg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 268 - 275.

[795] Vgl. Werner Görg, Mythos, Glaube und Geschichte, a.a.O., 112 – 113.

[796] Ebd., 114.

Die in Gen 3,1-7 metaphysisch erzählte Ätiologie von Tod, Schuld, Sünde und Erbsünde mit der Verurteilung von Frau und Schlange wäre in dieser hyptothetischen Perspektive durch den kritischen Protest dieser Jerusalemer religiösen Eliten gegen den Einfluss von „Frau und Schlange“, der Palast- und Hausgottheit der „Tochter Pharaos“ am salomonischen Königshof veranlasst.

Das (obige) revoltierte Göttin-/Heros-Modell in Zusammenhalt mit der Typologie Eva – Maria konstituierte einen theologischen Denkrahmen und einen Gottesvorstellungshorizont, in welchem dem Frausein nur mehr eine demutsvolle und passive Rolle zugemessen wurde. Zunächst lieferte dieses Modell die Handhabe dafür, die Frauen als solche latent und/oder manifest entweder zu dämonisieren oder zu idealisieren – in Parallelisierung des alternativ gedeuteten Eva-Maria-Modells.[797]

Die Parallelisierung von Adam /Jesus und Eva/Maria hatte weiters zur Folge, dass in anthropologischer Hinsicht die Frauen den Männern untergeordnet blieben, wobei sich dieser ontologisch gedeutete Sachverhalt von den Paulusbriefen beginnend bis zur Gegenwart (jedenfalls im lateinischen Bereich in der römischen Kirche und in etwas gemilderter Form in der orthodoxen Kirche) halten konnte.[798]

---

[797] Noch Johann Jakob Bachofen (1815 – 1887), welcher in seinem geschichtsphilosophischen Entwurf für die Gesellschaftsordnung der mythischen Urzeit den Begriff „Mutterrecht“ prägte, darin von einer überwiegend weiblich bestimmten Lebensform ausging, welche sich in positivem Fortschritt über anarchische und konstitutionelle Zustände bis zum positiv bewerteten Patriarchat entwickelt habe, konnte aus einem unreflektierten androzentrisch-patriarchalen Verständnishorizont die drei Entwicklungsstufen innerhalb des Matriarchats an den konstruierten Leitfiguren der *Hetäre* als sexuellem Wunsch- und Lustbild, der *Amazone* als sexuellem Angstbild und der *Mutter* als der sexuell neutralisierten und idealisierten Frau festmachen. Vgl. hiezu Johann Jakob Bachofen, Das Mutterrecht a.a.O., II, 50, 111, 185, 524; III, 587, 589 ff. Bachofen zeichnet – reflektiert oder unreflektiert – ein ontologisches Bild der Frau, welche auf der Ebene des Geistes ausschließlich vom Mann bestimmt und diesem „unterordnend“ zugeordnet ist. In Differenz zum Mann hat sie eine stoffliche Natur und gilt als atavistisches Abbild der tellurischen Urmutter.

[798] Vgl. Paulus, 1 Kor 14, 33-36; insbesondere aber 1 Kor 11, 2-16. Der Völkerapostel bringt an dieser Stelle in kaum mehr überbietbarer Klarheit zum Ausdruck, dass die Frau ein Derivat des Mannes ist. Diese Perikope enthält pikanterweise auch ein eindeutiges Kopftuchgebot für alle Frauen. Vgl. auch DH, 1810 (= Konzil von Trient, Kanones über das Sakrament der Ehe, Kanon 10); Mt 19, 11 ff.; 1 Kor 7, 25 ff.; DH, a.a.O., 4590 – 4606 (= Erklärung der Glaubenskongregation „Inter insigniores“ zur Frage der Zulassung von Frauen zum Priestertum vom 15.10.1956); DH, a.a.O., 4836 – 4891 (= Apostolisches Schreiben „Mulieris dignitatem“ vom 15.8.1988); DH, a.a.O., 4980 – 4983 (=Apostolisches Schreiben „Ordinatio sacertotalis“ vom 22.5.1994); DH 5040 – 5041 (= Antwort der Glaubenskongretation vom 11.12.1995, approbiert von Papst Johannes Paul II., in welcher die Nichtzulassung der Frauen zur Priesterordination als Teil der Hinterlassenschaft des Glaubens erklärt wird. Dies kann nur bedeuten, dass der Papst in Inspruchnahme seiner Kompetenz als unfehlbarer Lehrer in Glaubenssachen entscheiden wollte). In all diesen Erklärungen und entscheidenden Festlegungen wird einerseits rekurriert auf das biblische Verhalten des Jesus von Nazareth bezüglich seiner Auswahl von zwölf *Männern* zu Aposteln und andererseits auf den Umstand, dass selbst die leibliche Mutter und Gottesmutter Maria nicht zu einem Mitglied des Zwölferkreises erkoren wurde. Diese wiederholten und gleichbleibenden Argumentationsfiguren sind allerdings weder historisch noch theologisch über-

Die dogmatisierte Jungfrauschaft der Maria (im biologischen Sinn) musste geradezu zwangsläufig zur Abwertung der Sexualität, insbesondere von Frauen, führen. Alle Frauen, die sich nicht zu einem merklich wertvoller (als die Ehe) eingestuften jungfräulichen Leben entschließen wollten oder konnten, hatten nur mehr die weniger positiv eingestufte Bestimmung als Mutter in der Ehe. Damit verbunden ist selbstredend die – religionswissenschaftlich betrachtet – praktische Vergöttlichung der erbsündenfrei, unbefleckt empfangenen, geborenen, allzeit Jungfrau gebliebenen Gottesmutter, die in diesem Verständnishorizont als abstrakt-geschlechtsneutrales Konstruktum eher der außer- und vorchristlichen Mater Deum Magna als dem Mädchen Maria aus Nazareth entspricht.[799] Insofern ist diese sonderbare Ambivalenz eines überbordenden und bis zur praktischen Vergöttlichung reichenden Kults der Großen Mutter (Muttergottes) und einer bis zur Borniertheit reichenden Sexualfeindlichkeit (von Tertullian, Origines und Augustinus bis zu den letzten Päpsten reichend) eine logische Konsequenz der antithetischen Typologie Eva - Maria. Denn in diesen theologischen Denkfigurationen wäre dieses Implikat nur zu vermeiden gewesen, wenn in dem

---

zeugend: Zunächst muss die Zahl 12 kritisch hinterfragt werden, ob es sich bei dieser Zahl nicht um eine künstliche symbolische Zahl handelt, was bedeuten könnte, dass die Zahl der Jünger erheblich größer war und zugleich in diesem Kreis auch Frauen waren, wofür es in der Bibel durchaus Hinweise gibt. Der Rekurs auf die Auswahl von Männern kann schon deshalb nicht als tragend ins Treffen geführt werden, weil die zwölf von Jesus ausgewählten Männer bibelgemäß ausschließlich Juden waren. Würde man die Argumentation des römischen Lehramtes fortführen, käme man zu dem paradoxen Ergebnis, dass die Nachfolger der Apostel ausschließlich *jüdische* Männer sein dürften. Letztlich wird die geschichtlich-kontingente patriarchale Sozialstruktur vor 2000 Jahren im Vorderen Orient und im ganzen Imperium Romanum ignoriert, sodass die daraus sozialpsychologisch nachvollziehbaren und sich ergebenden androzentrischen Verhaltensweisen nicht als universal und unabänderlich ausgegeben werden können. Mit anderen Worten, es handelt sich bei diesen noch in den letzten Jahren vom römischen Lehramt deponierten Aussagen und Erklärungen nicht nur um theologisch äußerst fragwürdige Argumente unter selbstherrlicher Ignoranz aller wissenschaftlichen Forschungsergebnisse der bibelkritischen Exegese, sondern überwiegend um männliche, androzentrische Bewusstseinsinhalte als geschichtlich und gesellschaftlich vermittelte Denk- und Verhaltensmuster.
Insbesondere in dem Apostolischen Schreiben „Mulieris dignitatem“ über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres 1988 wird der Maria aus Nazareth die Verkörperung des Weiblichen schlechthin zugeschrieben, sodass allen übrigen Frauen Mutterschaft und *Jungfräulichkeit* als die zwei weiblichen Dimensionen der Berufung schlechthin dargeboten werden. Die angeblich in der Natur der Frau liegende Passivität wird ausdrücklich als dienen und sich „fügen“ expliziert. Besonders beachtenswert ist in diesem Schreiben die aus der Antithetik Eva – Maria abgeleitete Glaubensaussage, dass sich Eva *typisch männliche Eigenschaften* anzueignen versucht habe. Es ist nicht klar, was das römische Lehramt wohl unter „typisch männlichen Eigenschaften“ gemeint haben könnte. Man ist allerdings fast zu der Annahme gezwungen, dass typisch männliche Eigenschaften (was auch immer darunter zu verstehen sein soll) im Fall der Männer positiv, im Fall der Frauen negativ besetzt sind.

[799] Vgl. hiezu Aurelius Augustin, in Jacques-Paul Migne, Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne. Series Latina (= (M)PL), PL (Patrologia Latina), Paris 1841 – 64, 38, 1018 ff. (= Serm. 195, 3). In dieser Metaphorik des Bischofs von Hippo ist der Schoß der Jungfrau Maria das Brautgemach (Thalamus), wo sich der Logos mit der Menschennatur vermählt.

zugrundeliegenden Göttin-/Heros-Modell Maria – Jesus gleichrangig – zur Miterlöserin erklärt worden wäre.[800]

7.2.1 Maria – Prophetin Christi – als Konsequenz der Inversion des Göttin-/Heros-Modells

Maria gilt in der lehramtliche Mariologie unter anderem als Idealtypos des vollkommenen gottgefälligen Menschen aufgrund ihres Gehorsams gegenüber dem Worte Gottes, das sich zum Heil der Menschen in ihr inkarnierte.[801] Die Idealtypisierung Marias als vollkommen gottgefälliger Mensch impliziert, dass die mariologischen Lehraussagen ein bestimmtes Menschenbild widerspiegeln. Nach der inversiven Transformation des Göttin-Heros-Musters begannen bereits die frühen Kirchenväter, den theologischen Status der Maria einer Klärung zuzuführen. Unter Rückgriff auf das neutestamentliche Magnifikat (Lk 1,46-56) und Apg 2,17 im Zusammenhalt mit Joël 3,1 erhielt Maria den Status einer *Prophe-*

---

[800] Asymptotische Annäherungen in diese Richtung gibt es in der Mariologie der (römischen) Kirche tatsächlich. Vgl. hiezu: Hans Urs von Balthasar, Maria für heute (Neuausgabe), Einsiedeln 1997; Joseph Ratzinger/ Hans Urs von Balthasar, Maria, a.a.O., 38 ff.; Gerhard Ludwig Müller, Katholische Dogmatik, a.a.O., 480, 481, 503, 504, 505. Gerhard Ludwig Müller spricht von einem mariologischen Fundamentalprinzip und sieht dieses in der *jungfräulichen Gottesmutterschaft* Marias. Diese sei die „*dynamische Quelle ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung*“. Die mariologischen Dogmen will Müller auf diese „dynamische Quelle“ zurückbezogen wissen. Was Müller allerdings in concreto mit „dynamischer Quelle“ im Kontext der Heilsgeschichte wirklich meint, bleibt jedoch äußerst dunkel. Aufklärungsbedürftig bleibt auch das Apodiktum, wonach das „objektive Erkenntnisprinzip in der mariologischen Dogmengeschichte die *besondere heilsgeschichtliche Aufgabe* Marias sei.
Nicht nachvollziehbar ist Müllers These, dass der sogenannte Sensus fidelium (Glaubenssinn der Gesamtkirche) seine feste Norm in der objektiv bezeugten Offenbarung der Schrift habe. Dies ist nichts anderes als der untaugliche Versuch, im apologetischen Modus lehramtliche positivierte Glaubensnormen durch Rückprojizierung in die Heiligen Schriften nachträglich zu legitimieren. Es liegt hier eine Eis-egese, aber keine Exegese vor. Gegenteilige gutbegründete exegetische Forschungsergebnisse bleiben ausgeblendet. Lediglich der Hinweis auf den sogenannten Sensus fidelium ist beachtenswert, zumal in der religiösen Umwelt des jungen Christentums der konstruktive Aufbau eines Äquivalents zur Mater Deum Magna Bedingung für ein erfolgreiches Kerygma der jungen Kirche war. Dieser Sensus fidelium reicht also in die vorchristliche Periode.

[801] Dogmatisch gilt Jesus von Nazareth als der vollkommene Mensch, der ohne Sünde gehorsam war bis zum Kreuzestod. Daraus wird ersichtlich, dass in der Mariologie noch immer eine Art göttlicher status der Muttergottes im Göttin-/Heros-Modell durchschimmert. Im übrigen wies in diesem Kontext der reformierte Theologie Karl Barth darauf hin, dass der Protestantismus die intensivere und umfangreichere Mariologie hat, weil der Typos des vollbegnadeten, rein glaubenden und vollendeten Menschen aufgrund der Rechtfertigung sich in jedem Menschen realisieren kann. Vgl. hiezu Karl Barth, Kirchliche Dogmatik (KD), I/2, ^{6}1990, 204 – 206, 535 ff.; Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, a.a.O., 260 f.; ders., Dogmatische Bemerkungen zur Jungfrauengeburt, in: S. Frank (Hg.), Zum Thema Jungfrauengeburt, Stuttgart 1970, 122 – 158. Sowohl Rahner als auch Barth explizieren den theologischen *Konnex* zwischen Inkarnation und jungfräulicher Empfängnis.

tin Christi.[802] Diese Ehrenprädikation *Prophetin Christi* ist nicht unproblematisch, zumal die Ausdrücke nabī (hebr.) und prophetes (griech.) in der ausgehenden Antike die Mittler und Verkünder personaler hellenistischer Gottheiten bezeichneten. So ist auch das Prophetenamt Christi in diesem Kontext zu verstehen. Insoweit konkurrenziert die Prophetin Christi das Prophetenamt Christi.

7.2.2 Empfängnis und Geburt aus der Jungfrau Maria – Parthenogenesis als Realsymbol der Inkarnation

Nach einem Theologumenon sei die jungfräuliche Empfängnis des Logos als des Gottessohnes die Wirkung der ewigen Gottessohnschaft des Logos und symbolische Repräsentanz im Bedingungsrahmen menschlicher Erfahrung. Der Glaube fokussiere auf die Vergegenwärtigung Gottes in seiner Wirkung.[803]

Die Kategorie *Realsymbol* wurde von Karl Rahner in die Theologie eingeführt: Es meint ein Symbol, zu dessen Selbstvollzug die von ihm ausgedrückte Wirklichkeit gehört. Mit anderen Worten, das Realsymbol ist von der von ihm bezeichneten Wirklichkeit nicht zu trennen und doch real von ihr unterschieden. Die symbolisierte ist mit der symbolisierenden Wirklichkeit so verbunden, dass sie nur in dieser zu ihrer eigenen Vollendung gelangt. Rahner wandte diese Kategorie Realsymbol vorab in der trinitarischen Gotteslehre an und gelangte zu dem Ergebnis, dass die immanente und die ökonomische Trinität ident sind (der Mensch Jesus von Nazareth ist demnach das Realsymbol und Ursakrament des trinitarischen Gottes).[804] Nach Gerhard Ludwig Müller wäre – in Applikation des rahnerschen Theologumenons Realsymbol – die Empfängnis und Geburt aus der Jungfrau Maria das Realsymbol der Inkarnation, während die Empfängnis Jesu vom Heiligen Geist die metaphysische Ursache der Inkarnation sei.[805] Dieses Reflexionsmodell Müllers ist nicht nachvollziehbar. Es ist auch fraglich, ob die Übertragung des rahnerschen Realsymbolmodells auf die Mariologie überhaupt angemessen ist. Es deutet eher auf eine Aporie hin. Mittels des aus der Scholastik und des Thomas von Aquin stammenden *Substistenzakt-Begriffes* und der vorausgesetzten Identität Jesu mit dem präexistenten Sohn (Gottes) wird die

[802] Vgl. Clemens von Alexandrien, Stromata I, 136, 1; Thomas von Aquin, S.Th. III, q 27a.5.
[803] Vgl. Gerhard Ludwig Müller, Katholische Dogmatik, a.a.O., 495.
[804] Vgl. Karl Rahner, Schriften zur Theologie, XII, 407 – 427; LThK, a.a.O., 867, 868.
[805] Vgl. Gerhard Ludwig Müller, Katholische Dogmatik, a.a.O., 495.

elterliche Zeugung zur kreatürlichen Vermittlung des göttlichen Schöpfungsakts, eben zum Zeichen, welches die Kraft hat zu bewirken, was es bezeichnet. Auf diesem Weg wird dann die elterliche Zeugung zum Realsymbol des Schöpfungsakts eines personalen Menschen. Daraus wird auf die *Unmöglichkeit* geschlossen, dass sich Gott durch einen in natürlicher Zeugung entstandenen und von ihm geschaffenen Menschen selbst in seiner unmittelbaren Wirklichkeit vergegenwärtigt, weil durch den die menschliche Existenz bewirkenden Schöpfungsakt der Mensch radikal von Gott unterschieden ist. Es könne daher die (unmittelbare) Vergegenwärtigung Gottes in der Geschichte eine menschliche Natur nur dann sein, wenn sie unmittelbar durch den Akt existiert, durch welchen Gott Gott ist und in welchem er sich geschichtlich mitteilen will. *Andernfalls* gäbe es in Jesus zwei Subsistenzakte, was zu einem Jesusstatus als (erwählter) Prophet und/oder adoptianischen Sohngottes-Verhältnis führen würde. Die implizierte Pointe liegt nun darin, dass die absolute Differenz von Schöpfer und Geschöpf nur überwunden werden könne, wenn Gott selbst der Subsistenzakt Jesu ist, ohne dass seine menschliche Natur substanziell vergottet wird oder Gott sich in eine Kreatur verwandeln soll.[806] Die jungfräuliche Empfängnis und Geburt wird in diesem Denkrster durchaus *biologisch* verstanden. die Jungfrauschaft im *biologischen* Sinn sei mit Notwendigkeit anzunehmen, weil der präexistente innertrinitarische Sohn auch als unter den Bedingungen von Raum und Zeit menschgewordene Person nicht allein aus geschöpflichen Ursachen (gemäß den Möglichkeiten der Kreatur) hervorgehen kann. Dabei würde es sich keinewegs um ein „Durchbrechen des Naturgesetzes“ handeln, weil dieses nicht die Wirklichkeit widerspiegelt, sondern von Menschen (Wissenschaftlern) vorgenommene Abstraktionen von der Wirklichkeit sind. Eine jungfräuliche Empfängnis ist nach diesem Gedankenmodell zwar im Widerspruch zu den vom Menschen formulierten Naturgesetzen, aber keineswegs unmöglich, weil Gott sich jedem einzelnen Geschöpf gegenüber auf singuläre Weise verhalten kann.[807] Das *biologische Verständnis* von Empfängnis und Geburt des Gottessohnes durch die unbefleckt empfangene und immerwährende Jungfrau Maria (auch in der gegenwärtigen römisch-lateinischen Christo- und Mariologie) ist nur prima facie erstaunlich: Bei Zugrundelegung der Mariendogmen von 1854 und 1950 mit ihren Tendenzen, Maria einerseits als Corredemptrix zu prädizieren (und damit zu vergöttlichen) und andererseits in ihrer conditio humana auf ihre Rolle als

[806] Vgl. Gerhard Ludwig Müller, Was heißt: geboren von der Jungfrau Maria? Eine theologische Deutung, in: Quaestiones disputatae, 199, Freiburg ^{2}1991, 85 ff.
[807] Vgl. Karl Heinz Menke, Jesus ist Gott der Sohn, a.a.O, 66 – 67.

(jungfräuliche) Mutter Jesu zu reduzieren und zu instrumentalisieren, ist dieses biologische Verständnis konsequent, zumal die Mariendogmen spätestens seit 1870 auf der Autorität des infalliblen päpstlichen Lehramtes (einer, wenn auch nicht zugegebenen, als zusätzlich zu wertenden Offenbarungsquelle) basieren. Das Dogma von 1950 kann die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel letztlich nur auf die historische Tatsache der leiblichen Mutterschaft Marias und die Allmacht des Gottessohnes stützen.[808] Entgegen Gerhard Ludwig Müller und Karl Heinz Menke scheinen Walter Kasper und Heinz Schürmann den Topos (biologische) Jungfrauenempfängnis und Jungfrauengeburt als theologisch nicht relevant einzustufen, indem unter Berufung auf Röm 5,19 als entscheidend der die Menschheit rettende Gehorsam des neuen Adam Jesus hervorgehoben wird, wobei auf den Heiligen Geist rekurriert wird, der als Geist-Geschöpf der Sohn Gottes ist. Von Kasper werden zu Recht theologische Positivismen und abstrakte Possibilientheologien als „*geistlos*“ gebranntmarkt.[809]

Das Reflexionsmodell von Karl Heinz Menke ist im Endeffekt genau das Göttin-/Heros-Modell in seiner inversiven Transformation, auch wenn er mit subtilen theologischen Begrifflichkeiten versucht, diesen Sachverhalt auszublenden. heit. Seine Intention besteht sichtlich darin, die Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth so zu bestimmen, dass die Einbettung in die kreatürliche Dimension vermieden werden kann. Er argumentiert, dass als Ausweis der geschichtlichen *Selbst*mitteilung Gottes die Parthenogenesis keine bloße Metapher des marianischen Gehorsams ist, sondern ein *biologisches Faktum*. Seine Auffassung, dass Gott in seiner Relation zum einzelnen Menschen auch erfahrungstranszendent handeln kann, ist im gegenständlichen Zusammenhang nicht nachvollziehbar. Abgesehen davon steht die Reflexionsfigur von Menke in der akuten Gefahr des Miaphysitismus, zumal seine Argumentationen nur schwer mit den Lehraussagen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte – vollständig Mensch und vollständig Gott – in Einklang zu bringen sind. Menke kann die Frage nicht beantworten, ob von einer vollen Menschlichkeit des Jesus von Nazareth überhaupt noch gesprochen werden kann, wenn die *biologische Zeugung* des Jesus durch *unmittelbare* transzendente Einwirkung (und nur so kann Menke gemäß seinen Ausführungen verstanden werden) erfolgt sein sollte.

---

[808] Vgl. DH, a.a.O., 3900 – 3904, insbesondere 3900; H. Grass, Traktat über Mariologie, Marburg 1971, 79-102; Wilfried Härle, Dogmatik, a.a.O., 353.

[809] Vgl. Walter Kasper, Jesus der Christus, a.a.O., 374 – 375, Heinz Schürmann, Das Lukasevangelium I, in: HthK III/I, Freiburg u.a. 1969, 60-64

8. Das Göttin-/Heros-Muster in seiner ausgereiften Form – Grosse Mutter Kybele und ihr Sohn-Geliebter Attis. Protomodell der christo-mariologischen Gottesvorstellung (Christkönig/Himmelskönigin)

Das 12- bis 14-jährige Mädchen Maria aus Nazareth wurde in der christlichen Religion zur unbefleckt empfangenen, immerwährend jungfräulichen und später leiblich in den Himmel aufgenommenen Gottesmutter und Himmelskönigin.

Schon aus dieser im Zeitraum von 431 bis 1950 auch dogmatisierten Metamorphose eines jungen jüdischen Mädchens leuchtet die Parallelität der Deutung von Geburt, Leben, Sterben und Auferstehung ihres (mutmaßlich) unehelich geborenen Sohnes Jesus von Nazareth hervor. Wie tiefgreifend und den persönlichen Glaubend bestimmend diese Gottesvorstellung in der christlichen Religion ist, ergibt sich aus der durchgehenden Koinzidenz von Volksfrömmigkeit, Ikonographie und dogmatisierten Lehraussagen. Auf den Konzilien von 431 und 451 (Ephesos und Chalzedon) wurde bereits die Gottesmutterschaft, auf dem Konzil von Konstantinopel 553 sowie auf der Römischen Synode von 649 die *immerwährende Jungfrauschaft*, durch das von Pius IX. 1854 verkündete Dogma die *unbefleckte Empfängnis* und schließlich durch das von Pius XII. 1950 verkündete Dogma die *leibliche Aufnahme* Marias in der Himmel dogmatisiert.[810]

Religions- und theologiegeschichtlich können obige Sachverhalte dem Tatbestand subsumiert werden, wonach den innersten Kern der vor allem in Frömmigkeit und Ikonographie zum Ausdruck kommenden gelebten christlichen Religion die Verehrung der Gottesmutter Maria und die mit ihr korrelierende Christo-Mariologie bilden.[811] Die theologische Metamorphose der Jesus-Mutter aus Nazareth, die bei der Geburt Jesu mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit noch ein sehr, sehr junges Mädchen im wahrscheinlichen Alter von 12 bis 14 Jahren war, zur erbsündenfrei-unbefleckt empfangenen und leiblich in den Himmel aufgenommenen großen Mutter Gottes und Himmelskönigin ist reli-

[810] Vgl. DH, a.a.O., 250 – 264, 421 – 438, 500 – 522, 2800 – 2804, 3900 – 3904. Nicht unerwähnt bleiben darf, dass alle diese lehramtlich formulierten Aussagen mit Glaubenszwang verbunden sind, weil alle diejenigen, welche auch nur an der Richtigkeit dieser Aussagen zweifeln sollten, die Straftatbestände der Apostasie und des Schisma mit den daraus folgenden höchsten kirchenrechtlichen Strafen verwirklichten. Vgl. hiezu insbesondere DH, a.a.O., 2804 und 3904.

[811] Ab ca. 1520 müssen davon selbstredend die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen ausgenommen werden. Die durch die Mariologie ausgelösten und in der gelebten Religion überbordenden Auswüchse wurden dann eine wichtige Mitursache der großen Skepsis der reformatorischen Theologie gegen die Mariologie insgesamt und insbesondere gegen den überbordenden Marienkult.

gions- und kulturgeschichtlich ein faszinierender Vorgang. In den kanonischen Evangelien gibt es auf Maria zwar nicht zu übersehende Hinweise, aber eben nur spärliche. Die evangelischen Quellen gehen nicht unerheblich bezüglich der tatsächlichen Verwandtschaftsverhältnisse auseinander. In den Kindheitserzählungen der Evangelien nach Matthäus und Lukas ist der Sohn Jesus das einzige Kind Marias, allerdings ein außereheliches, nicht von ihrem Mann Josef gezeugtes. Andererseits wird von einer Mehrkinderfamilie mit Brüdern und Schwestern Jesu erzählt. Davon abgesehen, die *spätere* Theologie hat sich für ein Denkmodell entschieden, eine *jungfräuliche* Zeugung und Geburt durch das *Wirken des Gottesgeistes* anzunehmen, Josef als nichtbiologischen und außerehelichen gesetzlichen Vater festzulegen und die Brüder und Schwestern als nahe Verwandte (Vettern und Basen) oder als Kinder Josefs aus dessen allfälliger Vorehe zu bestimmen.

Daraus kann gefolgert werden, dass diese spärlichen und teilweise widersprüchlichen Quellen keine Basis sind, auf der die bisher unter Glaubenszwang fest und heilsnotwendig zu glaubenden, dogmatisierten mariologischen Aussagen gestützt werden können. Dies bedeutet weiters, dass der christo-mariologische Denkrahmen im hellenistischen Raum und im hellenistischen Zeitalter zu suchen und zu finden ist. Gerade der aus dem phrygisch-galatischen Bereich Kleinasiens stammende und in Griechenland und in Rom rezipierte Kybele-/Attis-Kult als hervorstechendster Typus des Göttin-/Heros-Modells kann daher mit mehr Berechtigung als *strukturprägende Quelle* gelten als die spärlichen Angaben in der Bibel. Man braucht ja nur die gegenwärtigen römischen und byzantinischen Liederbücher aufschlagen oder einen Blick in die Stundenbücher (Breviere) tun, um sehr schnell nicht nur der marianischen Omnipräsenz, sondern auch all der lobpreisenden Titel gewahr zu werden, welche all die Großen Mütter in den vorderasiatischen Religionen und im hellenistischen Raum trugen.[812]

---

[812] Vgl. Kleines Stundenbuch. Im Jahreskreis, Herder-Verlag, Freiburg 2004, 455 ff.;
Marianische Antiphonen:
„Erhabene Mutter des Erlösers, Du allezeit offene Pforte des Himmels und Stern des Meeres, komm, hilf Deinem Volke, das sich bemüht, vom Falle aufzustehen. Du hast geboren, der Natur zum Staunen, Deinen heiligen Schöpfer. Unversehrte Jungfrau, die Du aus Gabriels Munde nahmst das selige Ave, o erbarme Dich der Sünder.
Ave, Du Himmelskönigin, Ave, der Engel Herrscherin. Wurzel, der das Heil entsprossen, Tür, die uns das Licht erschlossen: Freu Dich, Jungfrau, voll der Ehre, über allen seligen Hehre, sei gegrüßt, des Himmels Krone, bitt für uns bei Deinem Sohne.
Sei gegrüßt, o Königin, Mutter der Barmherzigkeit; unser Leben, unsere Wonne und unsere Hoffnung, sei gegrüßt!
Zu Dir rufen wir verbannte Kinder Evas; zu Dir seufzen wir trauernd und weinend in diesem Tal der Tränen. Wohlan denn, unsere Fürsprecherin, wende Deine barmherzigen Augen uns zu

In Summe lässt sich sagen: Die Entwicklung der Mariologie zur mittlerweile dogmatisierten Kirchenlehre ist als geschichtlich-kontingent zu bestimmen. So wie der christliche Glaube an Jesus von Nazareth als den menschgewordenen Christus und Sohn Gottes mit Notwendigkeit einen religiösen Verstehenshorizont zur Voraussetzung hat, so ist auch der christliche Marienkult in seiner Struktur und Ausdeutung vorgeprägt durch tradierte verstehbare Bilder. Dies ist eine logische Konsequenz davon, dass wir Numinoses, Göttliches im weiteren Sinne immer nur als *wandelbare* Bilder vor uns haben können. Es sind daher alle Marienbilder (Marienvorstellungen) in der Geschichte kontingent und können auch nur als solche religiöse Bedeutung erlangen. Mit Rücksicht auf das weite und nie abgeschlossene Spektrum kontingenter Vorstellungen und Interpretationen der religiösen Verortung Marias als jungfräuliche Gottesgebärerin und deren Verhältnis zu dem von ihr geborenen Sohn Jesus führt zwangsläufig dazu, den sich in den lukanischen und matthäischen Schriften des Neuen Testaments und verstärkt in den apologetischen Schriften bereits abzeichnenden Trend zu einer androzentrisch-prädeterminierenden Mariologie und deren lehramtliche Festlegung zu hinterfragen und zu relativieren. Wenn aber der marianisierende Prozess als kontingent anzusehen ist, kann die These aufgestellt werden, dass die *Marianisierung* der weitaus größten Bereiche der christlichen Religion weder im Alten noch im Neuen Testament wurzelt, sondern in dem im gesamten Vorderen Orient weitverbreiteten Kult der Mater Deum Magna, und zwar in jenen gräzisierten und hellenisierten Transformationen ihrer jeweiligen Rezeption in Griechenland und im Imperium Romanum.

---

und nach diesem Elend zeige uns Jesus, die gebenedeite Frucht Deines Leibes! O gütige, o milde, o süße Jungfrau Maria!
Unter Deinen Schutz und Schirm fliehen wir, o heilige Gottesgebärerin; verschmähe nicht unser Gebet in unseren Nöten, sondern erlöse uns jeder Zeit von allen Gefahren, o Du glorreiche und gebenedeite Jungfrau, unsere Frau, unsere Mittlerin, unsere Fürsprecherin. Versöhne uns mit Deinem Sohne, empfiehl uns Deinem Sohne, stelle uns vor Deinen Sohne."
Allein in dieser kurzen Antiphon werden alle göttlichen Titel ersichtlich, die dem Sohn Marias, dem Gottessohn zustehen. Daraus wird auch nachvollziehbar, dass Mohammed Maria als ebenfalls jungfräuliche Mutter des *Propheten* Jesus deutete und andererseits vermeinte, dass im Christentum Maria die dritte Hypostase der Trinität sei. Vgl. G.C. Anawati, Die Botschaft des Korans und die biblische Offenbarung, in: A. Paus (Hg.), Jesus Christus und die Religionen, 1980, 115 ff., 152 ff.; H.J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, 1988, 14ff., 71 ff., 294, 317, 334 – 339; Koran, Sure 4 (4, 171), Sure 5 (5, 17), Sure 112 (112, 3).

9. RESÜMEE

Der Marienkult, vorab in der römisch-lateinischen Tradition, offenbart nicht nur seine vorgeprägte Abkünftigkeit aus dem Göttin-/Heros-Modell, sondern (auch) die primordiale Ambivalenz des Frauenbildes im Christentum. Die immer jungfräuliche Gottesmutter und Himmelskönigin Maria repräsentiert seit mindestens 1.500 Jahren paradigmatisch *die* Mittlerin zwischen Transzendenz und diesseitiger Welt und die Fürsprecherin der Menschen als Himmelskönigin bei ihrem Sohn, dem Himmelskönig. Maria in all den ihr zugemessenen Rollen und Funktionen ist seit eineinhalbtausend Jahren die trostspendende Fürsprecherin für die Diskriminierten, Unterprivilegierten, Armen und Bedürftigen und überhaupt für alle gesellschaftlich Marginalisierten (und sohin für die weit überwiegende Mehrheit der Christen, schon aus dem einfachen Grund, weil diese Mehrheit aus Frauen besteht). Maria ist daher die „nahe Göttin" für die Menschen in ihren Bedrängnissen, Ängsten, Nöten und ganz allgemein in ihren vielfach aussichtslosen Kontingenzbewältigungsversuchen. Sie ist daher für die weit überwiegende Mehrheit der Christenheit in all den vergangenen Jahrhunderten die intensivst verehrte große und tröstende Himmlische und Himmelskönigin, an die man sich vertrauensvoll in Freude und Leid wendet. Es ist daher zulässig, aus religionsgeschichtlicher Perspektive von einem marianisierten Christentum zu sprechen.

Andererseits steht der gutbegründete Verdacht im Raum, dass gerade diese bis zur Vergöttlichung reichenden religiösen Funktionen der Maria ebenfalls jahrhundertelang zur *ideologischen Verschleierung* (in mittelbarer und unmittelbarer Bedeutung des Wortes) zur durchgehenden und vor allem subtilen Unterdrückung und Diskriminierung der Frauen diente.[813] Die unbefleckt empfangene und jungfräuliche Mutter Gottes Jesu und vermittelnd-fürsprechende Mutter aller Glaubenden und leiblich in den Himmel aufgenommene Himmelskönigin ist in dieser Hinsicht zwar die große Trostspenderin für alle Marginalisierten einer Gesellschaft, aber zugleich in diesen Funktionen ein unerreichbares normatives Ideal für die chthonisch bleibenden Frauen.

Dies zeigt sich auch gegenwärtig besonders deutlich im Zusammenhang mit der theologisch-ideologisch begründeten Ablehnung des Priesteramtes für alle Frauen, ohne auch nur im Ansatz ernstzunehmende theologische Argumente aufweisen zu können. Im Gegenteil, gerade das seit dem 4. Jahrhundert durch-

[813] Vgl. José Casanova, Europas Angst vor der Religion, Berlin University Press, Berlin 2009, 77.

gehend festgehaltene Amtscharisma (inhaltlich bedeutet dies, dass das Charisma der Ordination dem Priester heilige Würde verleiht und nicht umgekehrt) widerlegt alle bisherigen Argumente des Lehramtes für den exklusiven Vorbehalt des Priesteramtes an Männer.[814]

Es ist nicht das hellenistische Modell der Göttin und ihres Heros (Sohnesgeliebten), sondern die patriarchalische und damit auch christliche inversive Transformation zu einem Modell von Gott und seiner geliebten jungfräulichen Mutter, welche die bis zur Gegenwart andauernde subtile Frauendiskriminierungen mit ihren vielen Facetten beinhaltende hierarchisch-patriarchale Struktur des Christentums maßgeblich mitbestimmte.

[814] Vgl. José Casanova, Europas Angst vor der Religion, a.a.O., 71 - 72.

VII. DER KYBELE- UND ATTIS-KULT

1. GEOGRAPHISCHE RAUM UND KULTURELLES UMFELD DES KYBELE-/ATTIS-KULTS

Phrygien ist eine Landschaft in Zentralanatolien und benannt nach den aus Thrakien eingewanderten indoeuropäischen Phrygiern. Früheste archäologische Quellen stammen aus dem 20. Jahrhundert. Früher ging man von der Identität der Phrygier mit den aus den keilschriftlichen Quellen bekannten Muski aus und identifizierte den für das 8. Jahrhundert bezeugten Muskikönig Mita mit dem Phrygierkönig Midas. Sie bildeten ein Königreich um Gordion am Sangarios. In der Hochblüte umfasste das Königreich in Kleinasien von den Quellen des Maiandros bis zum oberen Halys und pflegte diplomatische und Handelsbeziehungen mit Assur, Uratu und Delphi. Im Jahre 690 v. Chr. wurde das Königreich als staatliche Einrichtung von den Kimeriern überrannt. Dennoch behielten die Phrygier auch ohne staatliche Einrichtung weiterhin ihre Kultur und ihre Religion bei. In ihrem Bereich kam es sogar zur Etablierung von sogenannten Tempelstaaten und eben zur mystischen Verehrung der *Magna Mater Kybele* und ihres Trabanten *Attis*. Hauptheiligtum war der *Tempelstaat Pessinus*. Man verehrte auch den Mondgott *Men*. Auch die (nur teilweise erschlossene) phrygische Sprache konnte erhalten werden, indem man die griechische Schrift übernahm.[815]

Die Phrygier standen sukzessive unter der Oberhoheit der Lyder (nach 690), der Perser (ab 547), des Reiches Alexanders des Großen und seiner Nachfolgestaaten (ab 333) sowie ab 133/129 unter römischer Herrschaft (Einrichtung der Provinz Asia).[816]

Im Jahre 278 v. Chr. kam es zur Invasion von *Kelten* (den sogenannten Galatern), welche sich nach ihrer Niederlage gegen Antiochos I. im Jahre 269 v. Chr. schließlich im nördlichen Siedlungsgebiet der Phrygier zwischen Sangarion und Halys niederließen, woraus die Landschaft Galatien wurde.

---

[815] Vgl. T. Drew-Bear/C. Naour, Phrygien, in: H. Temporini/W. Haase (Hg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW), II, 18/3, Berlin – New York 1974, 1907 – 2044.

[816] Vgl. T. Drew-Bear, Local Cults in Graeco-Roman Phrygia. Greek, Roman and Byzantine Studies 17, 1976, 247 – 268.

Antiochos III. (223 – 187 v. Chr.) siedelte in Phrygien 2.000 jüdische Familien an mit der Folge, dass im Raum Phrygien und Galatien eine hohe Anzahl von jüdischen Gemeinden entstand, die auch viele sogenannte Gottesfürchtige anzog.[817]

Im 4./5. Jahrhundert n. Chr. wurden von Byzanz aus mehrfach Gothen in Phrygien angesiedelt, die sogenannten *Gotthograikoi*. Nach 1204 n. Chr. kam es zur Besetzung des Gebietes durch die Seldschuken.

Das Gebiet Phrygien und Galatien wurde durch den Apostel Paulus mehrfach bereist. Im Anschluss daran kam es zur Gründung mehrerer Christengemeinden durch seinen Schüler Epaphras – Kolossä, Laodizea und Hierapolis.

Phrygien war auch das Verbreitungsgebiet der sogenannten *Montanisten* (*phrygische Häresie/Neue Prophetie*) der *Novatianer* sowie der *Athimgalloi*.[818]

In byzantinischer Zeit wird die nämliche Region bevorzugtes Verbreitungsgebiet des sogenannten Ikonoklasmus.[819]

Galatien wurde (siehe oben) ab 278/277 v. Chr. von den nach Kleinasien eingedrungenen keltischen Volksstämmen besiedelt. Nachdem sie zunächst ein durchaus gewichtiger politischer Faktor im Spannungsverhältnis zu ihren Nachbarstämmen und zwischen den Interessen der größeren Mächte waren, wurden sie nach 188 v. Chr. vom Imperium Romanum geschlagen und erobert, konnten jedoch ihre Autonomie unter einheimischen Tetrarchen und Königen in Abhängigkeit entweder von Pergamon oder von Rom wahren. Nach dem Tod ihres letzten

---

[817] Vgl. Apg 2, 10; Josephus Flavius, Antiquitates judaicae XII, 3, 4.

[818] Die Novatianer sind benannt nach dem römischen Presbyter Novatian, der nach der Decischen Christenverfolgung zum Gegenbischof des Cornelius im Jahre 251 n. Chr. geweiht wurde und der erste *lateinisch schreibende* römische Theologe war. In seinem Werk *De Trinitate* thematisiert er die Relation von Gottvater und Gottsohn. Nach der Decischen Christenverfolgung gewährte der römische Bischof Cornelius jenen Christen, die in der Verfolgungszeit den Glauben verleugnet hatten (sogenannte *lapsi*), die Rekonziliation. Dagegen protestierten andere Bischöfe und weihten daraufhin Novation zum Gegenbischof von Rom, wodurch er gewissermaßen zum ersten Gegenpapst wurde. Novatian vertrat die Lehre, die Kirche müsse sich als *reine Jungfrau* bewahren und dürfe Sünder nicht wieder aufnehmen. Die lapsi seien vielmehr ihnen selbst zur Bußleistung überlassen und könnten nur auf die Vergebung bei Gott hoffen. Daraus entwickelte sich die sogenannte Novatianer-Kirche und gewann insbesondere in dem gegenständich phrygisch-galatischen Raum viele Anhänger. Die Novatianer-Kirche spaltete sich auf, nahm verschiedene Liturgien an und ihre Lehren wurden auf Konzilien und Synoden vielfach als häretisch verurteilt. Eine Verbindung der novatianischen Bewegung zu den Bogomilen, Katharern und Montanisten wird zwar gelegentlich angenommen, doch gibt es dafür keine Quellenbeweise. Vgl. zum Ganzen: Hermann-Josef Vogt, Novatian, in: Walter Kasper u.a. (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), Freiburg – Basel – Wien ^{4}2006, 938 – 939. Auf die montanistische Bewegung wird noch näher einzugehen sein.

[819] Vgl. zum Ganzen: Karl Baus, Aufstieg und Abwehr des Montanismus, in: Hubert Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Band I, ^{2}1999, 231 – 237; T. Drew-Bear, Local Cults in Graeco-Roman Phrygia, a.a.O., 247 – 268; T. Drew-Bear/C. Naur, Phrygien, a.a.O.; LThK Band VIII, 272 – 273.

Königs Amyntas ist Galatien seit 25 v. Chr. das Zentrum einer erheblich größeren Provinz gleichen Namens, die auch noch andere Landschaften und/oder Teile von diesen mit umfasste (wie beispielsweise im Westen das gegenständliche Phrygien und Pisidien, im Süden Lykaonien und Isaurien und im Norden Paphlagonien). Sitz des römischen Statthalters dieser Provinz Asia wurde Ancyra (heute Ankara).[820]

Diese Galater genannten Kelten nahmen in den kleinasiatischen Städten *Pessinus, Ancyra* und *Tavium* die hellenistische Kultur inklusive der griechischen Sprache an, doch bewahrten sie auch ihre keltische Sprache.[821] Die erwähnte Stadt Pessinus bildete eine Art *Priesterstaat* (Tempelstaat) und war das Hauptzentrum der Mater Deum Magna Idaea. Die Kastratenprieter (Eunuchenpriester) wurden in hellenistischer Zeit und nach der Rezeption des Mysterienkults nach Rom im Jahre 204 v. Chr. Geburt auch *Galloi* genannt. Galloi wurde daher zu einem Synonym ganz allgemein für die Kastratenpriester.

Thrakien ist die Landschaft im Nordosten des griechischen Siedlungsgebietes zwischen Donau und den Küsten der Ägäis und Propontis, dem Axios und der Schwarzmeerküste. An den Meeresküsten entstanden zwischen 750 – 550 v. Chr. (sogenannte Große Kolonisation) griechische Kolonien. Im Hinterland bestanden jedoch mehrere Fürstentümer der indoeuropäischen Thraker. Mit Philip II. wurde Thrakien ein Teil des Makedonischen Königreichs, und kam mit diesem westlich des Hebros 168 v. Chr. unter römischem Einfluss und schließlich 146 v. Chr. unter römische Herrschaft. Der östliche Teil blieb zunächst selbständig, bis Kaiser Claudius im Jahre 46 n. Chr. ganz Thrakien als eine Provinz organisierte. Unter Diocletian war Thrakien eine Diözese mit sechs Provinzen. Nach 238 n. Chr. wanderten auch andere Ethnien vom Norden her in das Gebiet der Thraker ein, um dann nach 493 n. Chr. von den Bulgaren (Südbulgaren, im Gegensatz zu den sogenannten Wolgabulgaren – Turkvölker) und anschließend von verschiedenen slawischen Stämmen erobert und besiedelt zu werden.[822]

Die Gottesvorstellungen der thrakischen Ethnie sind gegenständlich insofern von Bedeutung, als ein Teil ihrer Gottheiten von den Griechen rezipiert und die anatolischen Phrygier ursprünglich im thrakischen Gebiet siedelten und möglicherweise ein Teil der thrakischen Ethnie waren.

---

[820] Vgl. Jost Eckert, Galatien, in: Walter Kasper u.a. (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), Band 4, 265 – 266.
[821] Vgl. Hieronymos, Epistula ad Gal II, III (in: PL = Patrologia Latina, 26, 357).
[822] Vgl. Elhart Olshausen, Thrakien, in: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), Band X, 11 – 12.

Das Wort *thrakes* war ein griechischer Sammelbegriff für die weit über 100 Ethnien umfassenden Bewohner, welche von den Skythen im Osten, von den Pannoniern, den Dalmatinern und den Illyriern im Westen sowie von den Balten und Kelten im Norden unterschieden wurden. Allgemein können die Thraker in die Südthraker und Nordthraker (auch: Geten-Daker) sprachlich und kulturell aufgegliedert werden. Diese Kultur- und Sprachgrenze verlief in einer Linie südlich der Donau.

Diese Linie ist religionsgeschichtlich relevant, zumal die thrakischen Ethnien nördlich dieser Linie durch die sogenannte *Reform von Zalmoxis*[823] religiös geprägt wurden, sodass sich die Glaubensvorstellungen und religiösen Institutionen nicht unerheblich von jenen der Thraker südlich dieser Linie unterscheiden. Die den Griechen bereits ab dem 5. vorchristlichen Jahrhundert bekannten Gottheiten *Sabazios, Bendis* und *Kotyto* sowie die Heroen/Götter Dionysos und Orpheus sind thrakischen Ursprungs und stammen aus Südthrakien. Die thrakischen Ethnien hatten eine Religion, in welcher vier Gottheiten verehrt wurden, die etwa dem Ares, Dionysos, der Artemis und dem Hermes entsprachen. Bemerkenswert dabei ist, dass die Verehrung der Gottheit, die dem Hermes entspricht, den Königen allein vorbehalten war. Bendis, die in einem eigenen Kult verehrt wurde, war die Göttin der Ehe und wurde im griechischen Gebiet der Artemis sowie der Hekate gleichgestellt.[824]

Sabazios ist jener thrakische Gott, der auch und schon sehr früh im anatolischen Phrygien verehrt wurde. Im 4. Jahrhundert v. Chr. ist Sabazios auch in Afrika greifbar, wo er ein Himmelsgott ist, indem er mit dem semitischen Gott Baal identifiziert wird. Im semitisch-hebräischen Raum erhält diese Sabazios-Gottheit das Epitheton *hypsistos* (Höchster). In den Mythen wurden die thrakischen Züge dieser Sabazios-Gottheit sukzessive in solche der Griechen und Römer transformiert. *Kotis* (auch Kotyto) ist eine thrakische Gottheit, zu deren Ehren kultische Orgien veranstaltet wurden, in deren Verlauf sich die Männer als Frauen maskierten und verkleideten.

Bemerkenswert bei den thrakischen Ethnien ist das *indoeuropäische Institut der Verbrennung der Witwe* neben deren toten Ehemann (die Thraker waren polygam). Dieses Institut war sowohl bei den Nord- als auch bei den Südthrakern verbreitet. Bemerkenswert ist weiters das religionsgeschichtliche Phänomen,

---

[823] Zalmoxis (auch: Zamoixis) war ursprünglich ein thrakischer Erdgeist. Die griechischen Historiographen sahen in Zalmoxis einen Religionsstifter, der nach einer Lehrzeit als Sklave und dann Schüler bei Pythagoras in seine Heimat zurückgekehrt sei.

[824] Vgl. Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, a.a.O., 167 ff.

dass der Tod als ein ausgesprochen glückliches Ereignis bewertet und gefeiert wurde.[825]

Zalmoxis war gewissermaßen ein religiöser Reformator, der später vergöttlicht wurde. Da Zalmoxis im griechischen Kulturraum mit Pythagoras und dessen psychosomatischer Medizin in Verbindung gebracht (und teilweise identifiziert) wurde, sind die Informationen über die Religion der Nordthraker etwas tiefergehend.[826] Im griechischen Raum galt Zalmoxis als sogenannter *Iatromant* (apollinischer Heilkundiger und Seher). Zalmoxis verkündete die *Unsterblichkeit der Seele*, vegetarische Lebensweise und noch eine Reihe weiterer tatsächlich als pythagoräisch zu qualifizierende Verhaltensweisen. Ursprünglich war Zalmoxis Prophet und enger Berater des getischen Königs. Nach seinem Tode und seiner Apotheose entstand der Mythos (oder besser, die legendenhafte Biographie), in welchem Gotteserscheinungen und okkulte Geheimlehren greifbar werden, welche an den Mythentypus des leidenden und sterbenden Gottes wie Attis, Adonis und Osiris erinnern.

Beachtenswert und originell ist die Ausgestaltung des Zalmoxis-Mythos bei den Geten. Bei diesen gilt Zalmoxis als Himmelsgott, dem sie periodisch – alle vier Jahre – über die Seele eines Kriegers, der auf drei Speere gespießt wurde, eine Botschaft zukommen lassen. Dabei musste das ganze Ritual wiederholt werden, falls einmal der als Bote auserkorene Krieger wider Erwarten seine Aufspießung überleben sollte. In der getischen Kriegergesellschaft wie überhaupt bei den thrakischen Ethnien (siehe oben) war der Tod ein glückliches Ereignis, zumal nach der Lehre des Zalmoxis vorzugsweise die Seele des Kriegers unsterblich im Paradies verweile.[827]

---

[825] Neben thrakischen Weiheinschriften in griechischer Sprache ist die Religionswissenschaft bezüglich der thrakischen Lebensgewohnheiten und deren Gottesvorstellungen praktisch ausschließlich auf die bei den griechischen und lateinischen Schriftstellern von Herodot und Platon im 5. vorchristlichen Jahrhundert bis zu Jordanes im 6. nachchristlichen Jahrhundert vorfindbaren Informationen angewiesen. Vgl. hiezu Mircea Eliade/Ioan P. Culianu, Handbuch der Religionen, a.a.O., 103 – 105.

[826] Vgl. Platon, Charmides, 155d – 157c.

[827] Vgl. zum Ganzen: Mircea Eliade, Geschichte der religiösen Ideen, a.a.O., 169 – 179; Platon, Charmides, 155d ff.

1.1 DIE RELIGIONEN DER HETHITER (HETITER)

Die Hethitologie (als Zweig der Altorientalistik) konnte nach Entschlüsselung der bei Ausgrabungen in Bogazkale (= Hattusa, der Hauptstadt des Hethiterreiches, 200 km östlich des heutigen Ankara) gefundenen Keilschriftentexte (abgeschlossen 1947) durch T. Bossert) Sprachen, Religionen und Kulturen des Hethiterreiches nachhaltig erforschen. Die Hauptsprache, bereits 1915 entschlüsselt, wurde als indoeuropäisch dekodiert.

Etymologisch ist die Bezeichnung Hethiter eine hebräische Fremdbezeichnung – ha-hittim.

In ethnographischer Hinsicht wird angenommen, dass die Hethiter als indoeuropäisches Volk um 2500 v. Chr. entweder von Westen über die Dardanellen oder von Osten über den Kaukasus nach Kleinasien einwanderten, wo ihr Kerngebiet am Halysbogen lag. Gemeinsam mit den Hethitern wanderten die Palaier und Luwier ein. Die Einwanderer trafen auf die autochthone nichtindoeuropäische Bevölkerung der Hattier, die mit den Ankömmlingen rasch zu einer Symbiose fanden. Eine weitere Ethnie im Hethiterreich bildeten ab 1500 v. Chr. die Hurriter, welche ursprünglich von Nordsyrien bis Südostanatolien zwischen Tigris und Vansee siedelten. Um 1200 und 1150 v. Chr. zerfiel das Großreich der Hethiter in mehrere Stadtstaaten, die noch bis ins 8. Jahrhundert v. Chr. hethitische und luwische Kultur tradierten.[828]

Aus der ethnischen Vielfalt der das Hethiterreich bildenden Völker resultiert eine sprachliche und religiöse Verschiedenartigkeit. Dies impliziert auch, dass ein großer Teil der religiösen Mythen nicht unmittelbar hethitischen Ursprungs sind, sondern sukzessive in Sprache und Kultur der Hethiter aufgegangen sind. Obwohl das Pantheon der Hethiter ausgesprochen groß war, dominierten dennoch nur wenige Götter, die in ihren städtischen Tempeln ihren Kult und ihre Verehrung genossen. Parallel zum religiösen Kult im Vorderen Orient der Frühzeit waren auch die hethitischen Tempel die Wohnstätten der Götter in Gestalt von Bildnissen, die von den Priestern gewaschen, angekleidet, genährt und unterhalten wurden.

---

[828] Vgl. E. Klengel-Brandt und H. Klengel, Die Hethiter. Geschichte und Umwelt, Wien ^{2}1975, 49 ff.; Wolfram von Soden, Sumer, Babylon und Hethiter bis zur Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr., in: Golo Mann / Alfred Heuß (Hg.), Propyläen Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte, Band 1, Berlin – Frankfurt – Wien 1961, 568 ff., 605 – 611. G. Wilhelm, Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter, Darmstadt 1982.

Neben diesen religiösen Funktionen hatten die hethitischen Tempel auch eine *ökonomische* Funktion, indem sie als Speicher für Lebensmittel dienten und eigene Latifundien mit dazugehörigen Bauern und Handwerken besaßen.[829]

Der Staat der Hethiter war ein Feudalstaat mit dem König (Titel: Tabarna) an der Spitze, der als sakraler König gemäß Staatsideologie Verwalter des im Eigentum des Wettergottes und seiner Parhedra, der Sonnengöttin, stehenden Landes. Die Königin (Tawananna) hatte Anteil am Regiment des Königs, unterhielt eine eigene Kanzlei und diplomatische Tätigkeiten und behielt diesen ihren Status und ihre Kompetenzen bis zu ihrem eigenen Tod (also auch nach dem Tod des Königs). Die Familienstruktur war zwar patriarchalisch, aber die Frau hatte Verfügungsgewalt über ihre Mitgift und erhielt bei der Scheidung die Hälfte des gemeinsamen Besitzes.

Obwohl eine matrilineare Erbfolge nicht (zureichend) nachgewiesen werden kann, deuten der Status der Königin und jener der Ehefrauen auf subkulturell erhalten gebliebene Restbestände matriarchaler Strukturen hin.[830] Religionsgeschichtlich repräsentiert das indoeuropäische Erbe nur ein untergeordnetes Element der hethitischen Religion.

An der Spitze der dominierenden Gottheiten stehen der Gott des Sturms und des Wetters mit dem hurritischen Namen Tesub, sein Sohn Telepinu und die Große Göttin mit vielfältigen Gesichtern und Namen, die vor allem als Sonnengöttin von Arinna verehrt wurde. Hervorstechend ist, dass in dem an der Spitze stehenden als Stier vor- und dargestellten Wettergott (Tesub) mit seiner Parhedra (Heroine), der Sonnengöttin mit ihren variierenden Namen und Gesichtern, das indoeuropäische Göttin-/Heros-Modell in seiner inversiv-revoltierten Transformation (nämlich Gott mit seiner weiblichen Parhedra) vorzuleigen scheint, wobei dahingestellt bleiben muss, ob nicht ursprünglich das Muster Große Göttin (von Arinna) mit ihrem Heros (Tesub oder Telepinu) gegeben war. Nach mesopotamischem Vorbild besitzen die großen Gottheiten wie eben Tesub und die Große Göttin einen eigenen Hofstaat. Das gesamte Land ist Eigentum des Wettergottes und seiner Parhedra, der Sonnengöttin und Großen Göttin. Der sakrale König ist oberster Priester und Verwalter des Landes.[831] In manchen Mythen

---

[829] Vgl. Friedrich Cornelius, Geschichte der Hethiter, H.G. Güterbock, Darmstadt 1973 (^{3}1979).17 ff.

[830] Vgl. H. Otten, Das Hethiterreich, in: H. Schmökel (Hg.), Kulturgeschichte des alten Orients, 1969, 175 ff.

[831] Vgl. E. von Schuler, Kleinasien. Die Mythologie der Hethiter und Hurriter, in: H.W. Haussig (Hg.), Wörterbuch der Mythologie, Band 1/1, 1965; G.R. Gurney, Some Aspects of Hittite Religion, Oxford 1977, 58 ff.

lokaler/regionaler religiöser Systeme wird dem Paar, bestehend aus dem Wettergott Tesub und der Großen Göttin von Arinna, entweder der Vegetationsgott Telepinu oder der Wettergott von Nerik als Sohn zugezählt. Nach 1500 v. Chr. und mit intensivierendem hurritischen Einfluss wird diese Triade mit Tesub, Hebat und Sharruma identifiziert.

Das Hethitische Königtum war eine sakrale Institution. Selbst in Kriegszeiten mussten die hethitischen Könige eiligst nach Hause zurückkehren, um die religiösen Zeremonien und Kulte zu leiten. In Begleitung ihrer Königinnen repräsentierten sie das ganze Volk, wenn sie ihre Funktion ausübten. Nach ihrem Tod wurden sie selbst vergöttlicht, und ihren Statuen gebührten göttliche Ehren. Nach dem Mythos des sich zurückziehenden Gottes Telepinu stehen der Zorn und die rituelle Beschwichtigung der Gottheiten im Mittelpunkt. Durch diese Kenosis des Telepinu werden Naturkatastrophen verursacht. In einer solchen Krise suchen die Priester die Gründe für den göttlichen Zorn und unternehmen den Versuch, ihn zu besänftigen. Im Mythos sucht eine von der Göttin Kamrushepa entsandte Biene Telepinu auf, der in einem Wald schläft. Die Biene sticht ihn und schreckt ihn aus dem Schlaf auf. Durch entsprechende Zeremonien und Sprüche gelingt es der Göttin Kamrushepa, den Gott Telepinu zu beschwichtigen, der schließlich wieder friedlich zurückkehrt – eine Art von *Plerosis*.[832] Wir haben es sohin mit dem religionsgeschichtlichen Modell der *Antithetik* von *Kenosis und Plerosis* zu tun.

Auf eine Phase der Entäußerung, des Rückzugs vom Leben, folgt eine Phase der Plerosis, der Annahme und der Neuzuwendung zum Leben. Ein anderer Mythos schildert die Nachfolgekämpfe der ersten Götter. Der erste König der Götter war demnach Alalu, der nach *neun* Jahren gestürzt wurde, und zwar von seinem Truchsess Anu. Kumarbi, Alalus Sohn, dient zunächst Anu *neun* Jahre lang, um ihn dann zu entthronen und zu hindern, in den Himmel zu entfliehen, indem er ihn zu Boden wirft und ihm die Genitalien abbeißt. Nach dieser Tat ist Kumarbi von Anu schwanger und bringt *drei Götter* zur Welt, von denen einer Tesub, der Gott des Sturms und des Gewitters und Nachfolger Kumarbis ist. In einer anderen Mythosvariante bemüht sich Kumarbi mit allen Mitteln, sich von neuem des Königsreichs der Götter zu bemächtigen. Er schwängert einen großen Felsen und bringt den furchterregenden steinernen Riesen Ullikummi hervor, der bis zum Himmel emporwächst, Tesub angreift und ihn niederschlägt und damit die Exi-

[832] Vgl. G.R. Gurney, Some Aspects of Hittite Religion, a.a.O., 58 – 63; E. von Schuler, Kleinasien. Die Mythologie der Hethiter und Hurriter, a.a.O.

stenz der Götter und der Menschen in Gefahr bringt. Nachdem Ea von den alten Göttern das Messer zurückerhält, mit dem einstmals die Erde vom Himmel getrennt werden konnte, stellt er dieses den verängstigten Göttern zur Verfügung. Daraufhin werden die steinernen Füße des Riesen abgeschnitten, worauf Tesub ihn zu besiegen vermag.[833]

Diese drei Mythologeme von Kastration (Abschneiden und/oder Abbeißen des männlichen Zeugungsgliedes), Schwängerung eines großen Felsens und des daraus hervorgehenden Ungeheuers oder Riesen und dessen Besiegung und Tötung sind atavistisch-archaische Motive auch in den Mythen der Großen anatolischen Muttergöttin und ihren vielfachen Hypostasen sowie im ältesten Mythos der Aphrodite. Auch der Geburtsmythos in der Theogonie des Hesiod wäre in diesen Kontext einzureihen. Es wird hier unverkennbar eine erste *kosmische Differenzierung*, nämlich die Trennung von Himmel und Erde, zum Ausdruck gebracht, die zugleich die (Wieder-)Vereinigung impliziert.[834] Der Fels ist eines der ältesten Symbole der Erdmutter. In dem noch weiter unten darzulegenden und von Pausanias überlieferten Mythos wird analog ebenfalls aus einem von Zeus befruchteten Stein ein Ungeheuer geboren.[835]

---

[833] Vgl. W. Staudacher, Die Trennung von Himmel und Erde: ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern, Tübingen 1942 (Neudruck Darmstadt 1968), 1942, 58 ff.

[834] Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, a.a.O., 238 - 242; Mircea Eliade, Geschichte der religiösen Ideen, a.a.O., Band I, 43 – 52; Volkert Haas, Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen. Riten, Kulte und Mythen. Eine Einführung in die kleinasiatischen religiösen Vorstellungen, Mainz 1982.

[835] Vgl. Pausanias, Perihegesis, (Graec Descr), VII, 17, 10 – 12.

2. Charakteristik und Theologie des Kults der Kybele und des Attis

Der offizielle Titel der aus der altanatolisch-hurritischen Tradition stammenden Kybele lautet *Mater Deum Magna Idaea.* Ein wichtiges Kultur- und Kultzentrum der Mater Kubileya war die *Stadt Pessinus* in Phrygien, wo auch der Mythos von *Attis* und in dessen Folge der Kult der Entmannung der Kultpriester (Galloi) begründet wurde. Während Kybele in Griechenland bereits ab dem 7. Jahrhundert v. Chr. Verehrung genoss, wurde der Kybele-Kult in Rom erst 204 v. Chr. im Zuge des sich lange hinziehenden Punischen Krieges aufgrund der Orakelbefragung der Sibyllinischen Bücher eingeführt.

Erst ab dem 2. Jahrhundert n. Chr. ist mit dem Kybele- und Attis-Kult als ein wesentlicher Bestandteil das sogenannte *Taurobolium* (und *Kriobolium*) verbunden.[836]

Die phrygische Göttin Mater Deum Magna hat vor ihrer römischen Rezeption, um die von den karthagischen Armeen bedrohte Römische Republik zu retten, eine jahrtausendealte Vorgeschichte. Der *Schwarze Stein,* in welchem Kybele rituell gegenwärtig vorgestellt wurde, manifestiert den atavistischen Archaismus dieses religiösen Kults. Es können damit zugleich der *Fels und insbesondere der schwarze Meteorstein als eines der ältesten Symbole der Erdmutter gelten*.

Tatsächlich ist es ein Fels (als die Große Mutter Kybele), welcher der Ursprung des gegenständlichen Attis- und Kybele-Kults ist. Nach dem Mythos wird ein *hermaphroditisches Ungeheuer, Agdistis,* aus einem von Zeus befruchteten Stein geboren.[837] Die Götter beschlossen daraufhin, das hermaphroditische Ungeheuer Agdistis zu *kastrieren* und *in die Göttin Kybele zu verwandeln.*

Nach einer anderen Mythosvariante entspringt aus dem vergossenen Blut des getöteten Hermaphroditen ein Mandelbaum. Als Nana, die Tochter des Flusses Sangarios, eine Mandel isst, wird sie schwanger und bringt ein Kind zur Welt, nämlich *Attis*. Der erwachsen gewordene Attis feiert Hochzeit mit der Tochter des Königs. Der die Königstochter ebenfalls liebende Agdistis schleicht sich in den Festsaal, worauf die Anwesenden von Wahnsinn ergriffen werden. In diesem Wahnsinn schneidet sich der König seine Geschlechtsteile ab. Attis flieht

---

[836] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 13.

[837] Es handelt sich um eine Parallele zum hethitisch-hurristischen Mythos, in welchem (siehe oben) ebenfalls der Göttervater Kumarbi mit seinem Samen einen Felsen benetzte.

und verstümmelt sich ebenfalls unter einer Pinie und stirbt. Als Agdistis versucht, Attis wiederzuerwecken, widersetzt sich Zeus diesem Unternehmen. Der Göttervater Zeus erlaubt lediglich, dass Attis‘ Leib unverweslich bleibt (die einzigen Lebenszeichen sind das Wachsen seiner Haare und die Bewegung seines kleinen Fingers). Da Agdistis letztlich als eine Epiphanie der *androgynen Großen Mutter* zu begreifen ist, ergeben sich drei Hypostasen von Attis. Attis ist Sohn-Geliebter und Opfer der Kybele zugleich. Die Göttin bedauert ihre Eifersucht, bereut und beweint ihren Sohnes-Geliebten.[838]

Nach einer weiteren Mythosvariante wird Attis von einem wilden Eber getötet.[839]

Der Kybele-/Attis-Mythos repräsentiert in einem die Mythentypen des Vegetationsgottes (Vegetationsheros) und des leidenden und sterbenden (und wiederkehrenden) Gottes (Heros). Der atavistisch-archaische Modus des Opfers des Blutes und der Geschlechtsorgane an die Mutter- und Erdgöttin Kybele sollte die Fruchtbarkeit der Erdmutter (und damit der Erde) sicherstellen. Durch langsam-stetige Veränderung des religiösen Verständnishorizonts erfuhren dieser uralte Mythos und die Form seiner rituellen Umsetzung eine vergeistigende Transformation seiner religiösen Bedeutungen. Mythos und Ritual konnten auf diese Weise als Erlösung und als eine Art Sakrament (opus operatum) – zumindest annäherungsweise – werden. Mit anderen Worten, der Mysterienkult der Kybele und des Attis bekam in diesem Modus eine *soteriologische Funktion.* In konzentriert-verdichteter Form und exemplarisch kommt dies im Kult des sehr alten phrygischen Priesterstaates Pessinus zum Ausdruck. Schon lange gab es in Pessinus eine mysterienartige Bruderschaft mit atavistisch-blutigen Kastrationsriten und Eunuchenpriestern. Diese Galloi genannten Eunuchenpriester, die sich zu Ehren der Muttergöttin Kybele selbst entmannt hatten, stehen in enger Verbindung mit dem Mythos von Attis, dem Hirten und Geliebten der Muttergöttin (in Griechenland Meter genannt), welcher kastriert wird oder sich (in einer

---

[838] Die oben erwähne Königstochter Nana ist als eine weitere Epiphanie der Muttergöttin zu begreifen. Beachtenswert ist auch der Name Nana, zumal er im engsten Zusammenhang mit dem auch bei uns geläufigen Mädchen- und Frauennamen Anna steht. Dieser Name Nana, Anna oder auch Ahne lässt sich in seinen Ursprüngen bis in das Neolithikum hinein verfolgen. Die Silbe *an* ist auf keine Sprachfamilie begrenzt und kann als eine Ursilbe der Menschheit überhaupt gelten. Diese Silbe *an* steht für ein Uranfängliches, welches in der Regel als verehrungswürdig und weiblich vorgestellt wird. Dieser mit dem weiblich Uranfänglichen konnotierte Name Anna erhielt auch in der christlichen Religion einen im Protoevangelium des Jakobus überlieferten Mythos als Mutter der Gottesgebärerin und somit Großmutter (Ahne) des göttlichen Kindes Jesu.

[839] Vgl. Herodot, Hist I, 34 ff. Diese Variante wird bemerkenswerterweise von Herodot im Modus des Euhemerismus überliefert. Bezüglich des Begriffes Euhemerismus vgl. Hans Gerald Hödl, Mythos, , a.a.O., 573.

anderen Version) im Wahnsinn selbst kastriert, unter einer Pinie stirbt, aber der Parhedros der Meter bleibt.[840]

Der Kybele- und Attis-Mysterienkult setzte sich im griechischen Raum als Mysterienkult der Meter parallel zu dem aus Thrakien kommenden Dionysischen Teletai, propagiert und getragen von wandernden und bettelnden Priestern, durch. Es waren vor allem die Metragyrten (metragyrtai/Bettler der Meter), die im ganzen griechischen Raum herumzogen und gegen entsprechende Gaben ihre Verheißungen vortrugen und zur Initiation in den Mysterienkult einluden, belegt ab dem 7. Jahrhundert v. Chr.[841] Diese Metragyrten, Bettler der Meter, gaben auf ihren Wanderungen öffentliche Schaustellungen, in welchen sie zum Rhythmus der Tamburine und der Kymbala als die von der Gottheit Besessenen (griech.: theophorumenoi) ekstatisch und enthusiastisch auftraten. Obwohl diese Meter-Bettler in „gebildeteren“ Kreisen offiziell verachtet wurden, hatten sie regen Zulauf und offensichtlich auch großen Erfolg.[842]

Der eigentliche und entscheidende Erfolg und die religiöse Anziehungskraft des Kybele-/Attis-Mysterienkults (Meter-Kults) sind dennoch auf ihre konzentrierte und feste Organisation in Form eines ortsfesten Heiligtums und einer hierarchisch-paramilitärisch aufgebauten und mit dem Heiligtum fest verbundenen Priesterschaft zurückzuführen. Die bis ins Neolithikum, jedenfalls bis in die Bronzezeit zurückreichende Kulttradition des Heiligtums im phrygischen Pessinus war vor allem durch die religiöse Institution der kastrierten Priester bereits sehr früh ein Faszinosum. Diese Kastratenpriester wurden *galloi* genannt. Allgemein wird dieser Name Galloi mit dem oben erwähnten keltischen und nach Anatolien eingewanderten Stamm der Galater (Gallier) in Verbindung gebracht. Allerdings gibt es in der Forschung überzeugende, jedenfalls beachtenswerte Argumente dafür, dass der Name „galloi“ erheblich älter ist als die Einwanderung der Gallier (Galater) nach Anatolien um 278 v. Chr.[843]

Die kastrierten Galloi entsprechen dem mythischen Attis. Da nach dem Mythos Attis unter einer Pinie starb, wird eine Pinie (oder Fichte) beim Fest ins Heiligtum gebracht. Mullbinden hängen am Baum, weil Meter/Kybele nach dem Mythos mit solchen Binden das Blut des Attis zu stillen versuchte. Desgleichen

---

[840] Vgl. Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, a.a.O., 46 – 48.
[841] Vgl. Martin L. West, The Orphic Poems, Oxford 1983, 156 ff.
[842] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 40
[843] Vgl. hiezu: Walter Burkert, Structure and History in Greek Mythology and Ritual, a.a.O., 110 ff.; G. Thomas, Magna Mater and Attis, in: H. Temporini/W. Haase (Hg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW), Teil II, 17, 3 1525 – 1228.

hängen Blumen an der Pinie, weil Meter/Kybele nach dem Mythos solche über den sterbenden Attis streute. Nach einer anderen Version verkörpert die Pinie (Fichte) jene Nymphe, welche Attis verführt hatte und daher gefällt/"getötet" werden müsse, um den Zorn der Göttermutter zu stillen.[844]

2.1 *INITIATION* IM KYBELE-/ATTIS-MYSTERIENKULT

Es sind vor allem Clemens von Alexandrien und Firmicus Maternus, welche in ihren Schriften die eher spärlichen Informationen über den prozessualen Verlauf der Initiation dokumentierten.[845] Den Initiierten und Mysten galt die Kennformel: „Ich habe vom Tamburin gegessen, ich habe von der Zimbel getrunken, ich habe den Kernos getragen; ich bin unter den Baldachin getreten."[846] Es zeigt sich hier eine Beinaheparallele mit dem Synthema im Mysterienkult von Eleusis.[847]

Das Tamburin und die Zimbel sind nach dem Mythos die Lieblingsinstrumente der Kybele/Meter. Attis galt auch als die „frischgeschnittene Kornähre", sodass mit Grund angenommen werden kann, dass das sakrale Mahl aus Brot und Wein bestand. Diese Annahme wird bekräftigt durch die christlich-apologetische Dämonisierung dieses sakralen Mahles, indem er es als verderblich-gotteslästerliche Parallele zur christlichen Eucharistie verdammt. Bezüglich des Tongefäßes Kernos kann ebenfalls mit guten Gründen angenommen werden, dass dieses

---

[844] Vgl. Arnobius (der Ältere, 250 – 310), Adversus Nationes, V, 16, in Arnobii Adversus Nationes libri VII. Recensuit C. Marchesi (Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum). Turin, Paravia, o.J., XII. Diese sieben Bücher schrieb Arnobius während der Diocletianischen Christenverfolgung. In diesen ging es ihm vor allem darum, das Christentum gegen den Vorwurf zu verteidigen, durch Verweigerung des staatlichen Kults den Zorn der Götter provoziert zu haben und somit für die Misere des Imperium Romanum verantwortlich zu sein. Insbesondere den Büchern 3 – 7 stützt sich Arnobius auf sehr wertvolles Quellenmaterial über die antiken Mysterienkulte, um den Vorwurf der Gottlosigkeit auf den römischen Staat zurückzuwenden. Trotz aller Skepsis des Walter Burkert war im Kybele-Kult und in den Kybele-/Attis-Mysterien das Schicksal des einzelnen Mysten nach dem Tode im Jenseits sehr wohl ein zentraler Topos. Gerade Arnobius ist hierfür ein beredtes Beispiel, zumal er sich erst spät zum Christentum bekehrte, und zwar aus Furcht vor dem Tod seiner Seele (er schrieb Christus das Vermögen zu, die Seele vor der endlichen Vernichtung zu bewahren). Vgl. hiezu: O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Band 2, Frankfurt ^{2}1924, 470; Ovid (P. Ovidius Naso), Fasti 4, in: F. Römer, Publius Ovidius Naso, Die Fasten, Heidelberg 1957, 230 ff.

[845] Vgl. Clemens von Alexandrien, Protrepticus 2, 15; Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum 18.

[846] Vgl. Clemens von Alexandrien, Protrepticus 2, 15.

[847] Es ist mangels Quellen nicht zu klären und muss daher dahingestellt bleiben, ob hier eine Ableitung aus einer womöglich gemeinsamen, in mehreren Mysterienkulten in hellenistischer Zeit verwendeten Formeln vorliegt oder ob die Formel von Eleusis oder umgekehrt entlehnt wurde.

Gefäß im Initiationsritual die Funktion hatte, in ihm die Geschlechtsorgane des Stieres oder /und des Widders zur Muttergöttin „unter dem Baldachin“ zu tragen (es fand also keine Verwendung für ein allfälliges Nahrungsopfer).[848]

Hinsichtlich der *Bedeutung der wichtigsten Elemente des ritualisierten Mythos* ist davon auszugehen, dass die Selbstkastration der Galloi (Priester und teilweise Mysten) und die Speiseverbote analog den übrigen hellenistischen Mysterienkulten trotz feststellbarer Vergeistigung eine Art Relecture atavistisch-archaischer Elemente darstellen. In dieser Relecture zeigt sich ganz generell, dass die Mysterienrituale mit mehr oder minder initiatorischer Struktur von sehr alten Verhaltensweisen und Kultgegenständen bestimmt sind, deren ursprüngliche Funktion und Bedeutung nur mehr partiell im allgemeinen Bewusstsein verankert waren. Exemplarisch kann in diesem Kontext auf den scharfen und geschliffenen Steinteil verwiesen werden, mit welchem sich die Galloi im Ritual selbst kastrierten – parallel dem Messer aus Feuerstein, welches für die initiatorischen Beschneidungen Verwendung findet.

In den Attis-/Kybele-Mysterien besteht das den Neophyten vorgeschriebene vorinitiatorische Fasten im wesentlichen in der Enthaltsamkeit von Brot, denn Attis als Gottheit (oder Heros) ist im religiösen Verständnis die „frischgeschnittene Kornähre“. Konsequenterweise besteht nach der Initiation die erste sakrale Mahlzeit aus Brot und Wein als sakramentale Erfahrung des Wertes dieser Gaben. In der Selbstentmannung der Galloi und mancher Mysten während ihrer herbeigeführten ekstatischen Trancezustände werden auf sinnliche Weise ihre *absolute Keuschheit* im Sinne einer totalen Hingebung an die Gottheit zum Ausdruck gebracht.[849]

In der Natur der Sache liegend bewirkten diese im Ritual herbeigeführten ekstatischen Trancezustände bei den Galloi und den Mysten eine befreiende Transzendenz über die determinierenden Normen und normähnlichen Konventionen, worin zugleich *anfanghaft die individuelle Freiheit zum Vorschein* kommt. Ob in dieser sexuellen Selbstverstümmelung als Mittel zur Herbeiführung der abso-

---

[848] Vgl. M.J. Vermaseren, Kybele and Attis. The Myth and the Cult, London 1977, 118 ff.; Alfred Loisy, Les mystères païens et le Mystère chrétien, Paris [2]1930 (1919), 109 ff.; H. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, a.a.O., 190 ff., 202 ff.

[849] Es gilt allerdings zu beachten, dass auch in der Antike diese absolute Hingabe an die Gottheit (eine Art unio mystica) keineswegs notwendigerweise die vorsätzliche somatisch-sexuelle Selbstverstümmelung mit umfasste. Denn in einer variablen Vielfalt von Mythen kann die absolute Keuschheit als Ausdruck der unio mystica mit der Gottheit auch durch mythisch-symbolische Heirat verwirklicht werden. Vgl. zum Ganzen: Michel Meslin, Réalité psychique et valeur religieuse dans les cultes orientaux, Paris 1988, 297 ff.; ders., L’expérience humaine du divin, Paris 1988, 34 ff.

luten Keuschheit, was wiederum in der religiösen Denkweise Voraussetzung für eine unio mystica mit der Gottheit war, auch die bewusste/unbewusste Intention nach ritueller Androgynie (wie im Urmythos angedeutet) sich Ausdruck verschafft, kann bestenfalls vermutet, letztlich aber mangels Quellenmaterials dahingestellt bleiben.

Dieser Relecture atavistisch-archaischer religiöser Erfahrungen und Gottesvorstellungen im Mysterienkult kontrastieren in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten die theologischen Versuche, den Mythos, das Ritual und überhaupt das Götterpaar Attis/Kybele im sublimierenden Modus adaptiv zu interpretieren. Auf diese Weise wurde vornehmlich Attis zum kosmologischen Schöpfungsprinzip von Leben, Tod und Wiedergeburt. Völlig im Widerspruch zu dem Mythos-Modell von der Muttergöttin und ihres Sohn-Geliebten Heros wird nunmehr Attis zum Zentrum einer solaren (astralen) Theologie, indem er der Sonne assimiliert wird. Die Bedeutung der Initiation, nämliche mystische Angleichung an den Gott, unio mystica, wird ergänzt und/oder überlagert durch eine Neuinterpretation des Tauroboliums (Krioboliums), wonach der das Taurobolium genossen habende Myste *wiedergeboren ist für die Ewigkeit* (renatus in aeternum). Inwieweit diesbezüglich gegenseitige Beeinflussungen von Christentum und Attis-/Kybele-Mysterienkult vorliegen, ist mangels eindeutiger Quellen nicht zu klären.

Eine allfällige Parallelisierung von christlicher Taufe und Taurobolium (Kriobolium) muss jedenfalls mit größter Skepsis betrachtet werden, zumal neben dem überlieferten „renatus in aeternum“ auch berichtet wird, dass das Taurobolium nach 20 Jahren wiederholt werden musste/konnte.[850] Aus religionsgeschichtlicher Perspektive kann eine Vorprägung des Sakraments der Taufe und des Sakraments der Eucharistie nicht ausgeschlossen werden. Die Strukturparallelen sind jedenfalls gegeben.

Dafür sprechen nicht nur die ausgesprochen großen Ähnlichkeiten im Ritual und partiell auch in der Ausdeutung des ritualisierten Mythos, die apologetischen Versuche der frühchristlichen Theologen, die Mysterienkulte und insbesondere jene des Attis und der Kybele als christliche und unangebrachte Plagiate zu diffamieren, und insbesondere der äußerst wichtige, aber wenig beachtete Umstand, dass die christlichen Sakramente mit Blick auf ihre rituelle Ausgestaltung in den

[850] Vgl. Alfred Loisy, Les mystères païens et le Mystère chrétien, a.a.O., 119 ff.; M.J. . Vermaseren, Kybele and Attis. The Myth and the Cult, a.a.O., 106; H. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, a.a.O., 89.

ersten nachchristlichen Jahrhunderten keinen unmittelbar ableitenden Anhalt im Neuen Testament haben. Dies bedeutet aber, dass die hellenistischen Mysterienkulte, und hier wiederum ganz besonders der Attis-/Kybele-Kult, gewissermaßen „Modell gestanden“ haben.

Damit soll keineswegs zum Ausdruck gebracht werden, dass Taufe und Eucharistie aus einer theologischen Innenperspektive ihren Grund/ihre Grundlegung in dem durch das Neue Testament überlieferten Worte Gottes nicht hätten. Es soll vielmehr kritisch zum Ausdruck gebracht werden, dass die liturgische und partiell auch die systematisch-theologische Ausgestaltung und Ausdeutung dieser neutestamentlichen Grundlagen sehr wohl und gewissermaßen in der Natur der Sache liegend mit vorgeprägten und fertigen Bausteinen der antiken Religionen ganz allgemein und der Mysterienkulte im besonderen erfolgte.[851]

2.2 TAUROBOLIUM (KRIOBOLIUM)

Ab dem 2. Jahrhundert n. Chr. ist mit dem Kybele- und Attis-Kult das sogenannte Taurobolium (oder Kriobolium) als wesentlicher Bestandteil – quellenmäßig nachweisbar – verbunden.[852]

---

[851] Vgl. zum Ganzen: Joseph Ratzinger, Prinzipien christlicher Moral, a.a.O., 45 – 49. Joseph Ratzinger beschäftigt sich darin tiefschürfend (insbesondere in seiner Auseinandersetzung mit gegenteiligen Thesen von Hans Küng) mit dem Fragenthema der historischen Abkünftigkeit der biblischen Aussagen bezüglich der Moral. In methodischer Hinsicht weist Ratzinger überzeugend die Unterstellung zurück, dass Überkommenes nie zu Eigenem werden könne. Mittels Rekurses auf die paulinische Aussage im 1 Kor 4,7 „Was hast du, dass du nicht empfangen hättest“ kann er nachweisen, dass sich die Größe jeder Kultur und überhaupt der ganzen Kulturgeschichte in ihrer Kommunikationsfähigkeit, in ihrer Fähigkeit zum Geben und Nehmen, aber insbesondere zum Empfangen und Assimilieren ins Eigene hinein erweist. Mit logischer Stringenz wird darauf verwiesen, dass die Originalität des Christlichen nicht in der Summe der Sätze, für die man noch keine Parallelen anderswo gefunden hat, liegen kann. Er geht sogar so weit zu bezweifeln, dass sich solche Sätze überhaupt feststellen lassen. Denn das christliche Proprium lässt sich nicht destillieren, indem man alles ausscheidet, was im Austausch mit anderen geworden ist. Die *christliche Originalität* besteht vielmehr in der *neuen Gesamtgestalt.* Diese Argumentation Ratzingers ist nicht nur logisch stringent, sondern auch religionswissenschaftlich nachvollziehbar und überzeugend. Denn völlig zurecht kann in diesem Kontext allein die Frage entscheidend sein, welche Stellung die vorgefundenen religiösen Bausteine in der neuen geistigen Gestalt einer Neureligion und sohin auch der christlichen Religion einnehmen oder eben nicht einnehmen. Vgl. auch: Hans Küng, Christsein, a.a.O., 532 ff.; Gerhard Ludwig Müller, Katholische Dogmatik, a.a.O., 418 – 419. Zwar in einem anderen Themenbereich (diesfalls Trinität) vertritt Müller im Jahre 1995 (1. Auflage) und unverändert 2005 (6. Auflage) die praktisch gegenteilige Auffassung von Joseph Ratzinger aus dem Jahre 1975. Müller scheint offensichtlich nicht zu realisieren, dass er in methodischer Hinsicht der Argumentation von Hans Küng viel näher steht als jener von Joseph Ratzinger.

[852] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 13; Franz Cumont, , Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, a.a.O., 65.

Der Mysterienkult der anatolischen Großen Muttergöttin wurde nicht unwesentlich transformiert durch Rezeption von Teilen der alten persischen Religion der Achämeniden. In dieser bildete die Göttin Anahita (Göttin der befruchtenden Gewässer) mit dem Genius/Heros Mithras ein Göttin- und ihr Heros-Modell. Im Zuge der Verbreitung des Mithras-Kults in Kleinasien wurde Anahita sehr rasch der Mater Deum Magna assimiliert. Im Zuge der Expansion der Mysterienkulte im Imperium Romanum erbauten die Gläubigen der Mithras-Religion ihre heiligen Krypten gewissermaßen in Reichweite und im Schatten der Tempel der Mater Magna Deum. Denn der Kybele- und Attis-Mysterienkult war seit dem Jahr 204 v. Chr. anerkannte Religion im Römischen Reich mit entsprechenden staatlichen Vergünstigungen. Die phrygischen Galloi gewährten den Priestern des Mithras Schutz, sodass auch diese indirekt an den staatlichen Vergünstigungen teilnehmen konnten. Da der Mithras-Kult der einzige Mysterienkult im Imperium Romanum war, der ausschließlich Männern vorbehalten war, lag es nahe, dass die Frauen und Töchter der Mithras-Mysten in den Mysterienkult der Kybele aufgenommen wurden und sich dort als besonders aktive Mysten betätigten. Auf diese Weise kam es zu der bereits erwähnten Transformation des Kybele-Kults und seiner Theologie, indem spezifische religiöse Vorstellungen vom persischen Mazdaismus übernommen wurden.

In diesem Kontext und im Zuge dieser Transformation war die Einführung des *Tauroboliums* (Krioboliums) in das Ritual der Mater Magna Deum verbunden, in welchem es seit dem 2. Jahrhundert quellenmäßig nachweisbar ist.[853]

---

[853] Prudentius Aurelius Clemens, Peri stephanon, in: CSEL (= Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum) 61, Wien 1866 ff., X, 1011 ff. Prudentius bringt darin eine relativ ausführliche und plastische Schilderung des Ablaufs eines Tauroboliums, die insofern glaubwürdig ist, als er dabei als Augenzeuge beiwohnen konnte.

3. REZEPTION UND ETABLIERUNG DES KYBELE- UND ATTIS-KULTS IN ROM

Der erste der sogenannten orientalischen Mysterienkulte (besser: hellenistischen Mysterienkulte), welcher in Rom offiziell rezipiert wurde, war jener der phrygischen Göttin Kybele[854], welche in *Pessinus* und auf dem *Ida*-Gebirge in Anatolien angebetet wurde und in Rom den Namen Mater Deum Magna Idaea bekam. Die Entwicklung des Kybele- und Attis-Kults zog sich in Rom und in Italien durch einen Zeitraum von sechs Jahrhunderten. Aus einer urwüchsigen, naturalistischen Glaubensvorstellung entwickelten sich in Rom und in Italien, vorzugsweise in den nachchristlichen Jahrhunderten, sukzessive vergeistigte Mysterien, welche man dem aufstrebenden Christentum entgegenstellen wollte.[855]

Im Jahre 204 (205) v. Chr. wurde der punische Feldherr Hannibal zwar besiegt, aber er konnte sich noch immer in den Bergen Italiens aufhalten. Dazu kam in der Nähe von Rom die Naturkatastrophe eines wiederholten Steinregens. Es wurden daraufhin die *Sibyllinischen Bücher* befragt. Die Antwort hieß, dass Hannibal aus Italien vertrieben werden könne, wenn die Große Mutter vom Ida-Gebirge nach Rom gebracht werde. Die Sibyllen, welche selbst aus Kleinasien nach Italien gekommen waren, prophezeiten Unglücksfälle, welche sie allein abzuwenden wussten. Hinzukam allerdings, dass die expandierende Politik der Römischen Republik bereits im Begriffe war, nach Anatolien auszugreifen. Es wurde daher als ratsam empfunden, sich der Großen Gottheit dieses Landes zu versichern, wobei angenommen werden darf, dass es sich um einen speziellen Fall des römischen militärischen und religiösen Rechtsinstituts des „*evocare*“ handelte.[856]

---

[854] Für Kybele wurde der Ausdruck Magna Mater gebräuchlich, der allerdings nicht antik ist. In Rom war nach 204 v Chr. der offizielle Kulttitel *Mater Deum Magna Idaea*, abgekürzt *Mater Magna*. Der griechische Kulttitel ist *Meter*. Der phrygische Name *Matar Kubileya*, der auch in Griechenland im Gebrauch war, woraus sich im Laufe der Zeit die Namen Kybele, Kubileya sowie ganz allgemein *Meter Oreia* (= Mutter vom Berg) oder mit spezieller Hinzufügung eines bestimmten Bergnamens *Mater Idaea, Meter Dindymene* und ähnliches herausbildeten. Vgl. hiezu: Georg Wissowa, Religion und Kultus der Römer, a.a.O. 318 ff.

[855] Vgl. Franz Cumont, , Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, a.a.O., 43.

[856] Vgl. Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 230 (Anm. 592), 251 ff. Diese *evocatio einer Gottheit* bedeutete: Wenn die Götter eine feindliche Stadt belagerten, forderten sie gelegentlich die dort verehrten Götter durch ein mit einem Votum verbundenen Gebet auf, die Stadt preiszugeben und nach Rom zu übersiedeln. wo ihnen Tempel errichtet und für sie Kulte eingeführt werden sollten. Auf diese Weise wollten sie einerseits die Feinde ihres göttlichen Schutzes berauben, andererseits aber den Zorn der betroffenen Gottheiten, der die Römer hätte treffen können, vermeiden, indem sie deren legitime Kulterwartungen erfüllten. Es handelt sich um eine bestimmte Form des typisch römischen und auch in Religionssachen geltenden *commercium*. Diesen neuauf-

Der Schwarze Meteorstein, welcher als Sitz der phrygischen Mater Deum Magna galt, wurde von Gesandten des römischen Senats nach Ostia gebracht, wo er dem Befehl des Orakels gemäß durch den besten Bürger des Staates – dies war Scipio Nasica – in Empfang genommen und von den angesehensten Matronen nach Rom auf den Palatin gebracht und an den Nonen des Aprils 204 v. Chr. feierlich im Heiligtum Victoria deponiert wurde.[857] Danach hatte sich die Weissagung der Sibyllinen erfüllt und Rom war frei geworden von dem langen Punischen Krieg. In weiterer Folge wurde der Kybele ein eigener Tempel auf der Höhe des Palatins gebaut und zu ihren Ehren die sogenannten Ludi Megalenses eingeführt, welche alljährlich an den Tag der Einweihung des Heiligtums und an den Tag der Ankunft der Mater Deum Magna vom Ida-Gebirge erinnerten. Die aristokratischen Familien Roms, die großen Wert auf die von ihnen behauptete trojanische Abkunft legten, gründeten eigene Verbände, welche unter dem göttlichen Schutz der Mater Deum Magna ihres angeblichen Herkunftslandes standen.[858]

Vor der Rezeption des Mysterienkults in Rom hatte dieser bereits eine lange Entwicklung in Anatolien und im Griechisch sprechenden Raum hinter sich. Die mit dem Kult verbundenen atavistisch-archaischen Rituale aus dem phrygisch-galatischen Raum Anatoliens konnten sich darüber hinaus partiell im Kontext des Christentums und des Islams bis zur Gegenwart erhalten.[859] Nach dem Mythos und den anatolischen Gottesvorstellungen thronte die Muttergöttin Kybele auf den Gebirgsgipfeln des Ida-Gebirges und des Berecynthus, und die Pinie (immergrün) und der Mandelbaum (frühreif und sehr fruchtbar) waren dem Parhedros Attis heilige Bäume. Neben diesen heiligen Bäumen verehrten die Menschen in Anatolien vor allem Steine, besonders steile und schroffe Felsen und vom Himmel gefallene Meteorsteine wie eben jenen von Pessinus, welcher über Pergamon nach Rom gebracht worden war. Unter den Tieren wurde vor

---

genommenen Göttern wurden zunächst (wegen der Ablehnung vor allem des griechischen Einflusses durch traditionell-konservative Kreise in Rom) Tempel und Altäre *extra promerium* errichtet (außerhalb der ältesten Stadtgrenze Roms).
Eben der erste und berühmteste Fall dieser Art ist der 204 v. Chr. eingeführte Kybele- und Attis-Kult. Den Römern war es zunächst verboten, die Funktion eines niederen Priesters wegen deren Kastration auszuüben. Es wurden daher die Priester zunächst aus Phrygien geholt. Ab der Principatszeit durften allerdings auch Römer, zumindest das Amt des Oberpriesters (Archigallus) und später auch die Funktion der niederen Priester (Galloi) übernehmen. In der Regel wurden diese Römer allerdings, im Gegensatz zu den Phrygiern, nicht entmannt, obwohl ihre Kastration spätestens seit Kaiser Claudius auch den Römern gestattet war.

[857] Vgl. Henry Graillot, Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, a.a.O., 92, 320 ff.

[858] Ebd., 92 ff.

[859] Auf diese Vorprägungen in den beiden großen monotheistischen Religionen wird weiter unten einzugehen sein.

allem dem Löwen gehuldigt, von welchem mit Grund angenommen werden kann, dass er in alter Zeit das Totem der Stämme war. Die Löwen fungierten im Mythos und in der Ikonographie als Zug- und Reittiere der Mater Magna Deum. Der Muttergöttin Kybele zugeordnet war der Heros (Parhedros) Attis, der auch als ihr Gatte betrachtet wurde. Kybele hatte in dieser göttlichen Ehe allerdings den bestimmenden Vorrang, eine Erinnerung und Mitgift aus einer Epoche, in welcher die Gesellschaft matrilinear und matrilokal organisiert war.[860]

[860] Vgl. Henry Graillot, Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, a.a.O., 1 ff, 18, 330; 17 ff.

4. Die Phasen der Entwicklung und allmählichen Metamorphose des Mysterienkults

Der ursprüngliche Name *Matar Kubileya* bedeutet übersetzt Mutter vom Berg Kybele. Es handelt sich dabei um jene phrygische (Mutter) Göttin, deren Kult einer großen Zahl lokaler Erscheinungsformen (Hypostasen) mit wechselnden Namen gilt. Ihr wichtigster Kultort war die theokratisch vom Oberpriester der Göttin (die dort zunächst Agdistis hieß) regierte Stadt *Pessinus* am Sangarios mit einem vom Himmel gefallenen Kultstein (schwarzer Meteorstein). Der *orgiastische Kult* der sogenannten *Galloi* setzt große zeitliche Vorstellungen fort und weist in Einzelheiten zurück bis zu den religiösen Vorstellungen der neolithisch-anatolischen Kulturen.[861] Noch in archaischer Zeit breitete sich der Kult über den Hellespont und Nordionien in den griechischen Raum aus, wobei es zu Identifikationen mit Demeter und mit der Zeus-Mutter Rheia kam.

Nachdem der Kult 204 v. Chr. nach Rom gelangt und dort rezipiert worden war (siehe oben), wurde der ekstatische Kult bis zur Kaiserzeit von der orientalischen Priesterschaft getragen und geprägt. Kultsprache war und blieb Griechisch mit der Folge, dass es sich um einen sogenannten *cultus graecus* handelte. Die später aus Phrygien nachgeholten Eunuchenpriester der Mater Magna standen daher unter der Aufsicht der *XV viri sacris faciundis*. Kybele erhielt zunächst ihren Kult im Tempel der Victoria. 191 v. Chr. erfolgte die Errichtung ihres eigenen Heiligtums auf dem Palatin. Bereits 154 v. Chr. wurden die vom 4. bis zum 10. April dauernden Ludi Megalenses, benannt nach dem griechischen Namen der Göttin Megale Meter, eingeführt. Abgesehen von der Teilnahme an diesen Festen war römischen Bürgern bis zur Kaiserzeit der Zutritt zu diesem staatlich anerkannten, aber dennoch als fremd empfundenen und von den ebenfalls aus dem Orient rezipierten Sibyllinischen Büchern gewissermaßen aufgezwungenen Kult nicht gestattet. Im Tempel auf dem Palatin vollzogen die jeweils aus Phrygien geholten Kastratenpriester (Galloi) gewissermaßen hinter verschlossenen Türen das aus Pessinus übernommene Ritual. Als in der Kaiserzeit (Kaiser Claudius) der Mysterienkult der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden war, konnte sich der Kult rasch im Westen des Reiches ausbreiten. In der Principatszeit sah man in Kybele die Schutzgottheit der trojanischen Vorfahren des

[861] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 47 ff.; Fritz Graf, in: Walter Kasper u.a. (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), Band I (Verlag Herder), Freiburg im Breisgau ^{3}2003, 1166 – 1167.

Princeps, wobei besonders hervorgehoben wurde, dass die gens Iulia, aus welcher die Gattin des Augustus, Livia, stammte, seinerzeit an der Einführung des Mysterienkults der Kybele nach Rom entscheidend mitgewirkt hatte.[862]

Attis ist in Rom erst in den Berichten über den kaiserzeitlichen Kult bekannt.

Während das *Kastrationsritual* bereits aus dem hellenistischen und römischen Kult (den römischen Bürgern war die Teilnahme vorerst ja verboten – siehe oben) bekannt und für das republikanische Rom auch die Prozession der Kybele durch die Stadt und die Waschung der Kultstatue im Fluss Almo belegt sind,[863] ist erst zur Kaiserzeit (Kaiser Claudius) ein umfassendes *Frühjahrfest* bekannt, und zwar mit liturgisch-rituell exaktem Ablauf (genau festgelegter Zyklus von Festen vom 15. bis 27. März:

– Vorbereitungstag ist der 15. März, welcher durch eine Prozession der *Cannophori* (Schilfträger) eingeleitet wird. Er heißt auch „Canna intrat“ (= Schilf wird in den Tempel gebracht). Damit soll an die Auffindung des Attis durch Kybele an den Ufern des Sangarius erinnert werden, wo Attis nach einer Mythosvariante an den Ufern ausgesetzt worden war. Der Archigallus opfert einen sechsjährigen *Stier*, um die Fruchtbarkeit der Felder zu sichern.[864]
– Nach diesem Vorbereitungstag beginnt eine sieben Tage dauernde Zeit des Fastens und der Enthaltsamkeit.
– Der erste Hauptfesttag ist dann der Tag des Frühlings-Äquinoktiums (22. März), an welchem die eigentliche zentrale sakrale Handlung beginnt. Eine gefällte Pinie wird in den Tempel der Muttergöttin auf den Palatin gebracht, und zwar durch die Bruderschaft der sogenannten Dendrophori (Baumträger). Der Baum symbolisiert jene Pinie, unter welcher sich Attis nach dem Mythos entmannte. Der Baum ist analog einem Leichnam mit wollenen Binden umwickelt und mit Veilchen begrenzt und soll den toten Attis stellen. Es wird hier der ursprünglich-archaische Mythos des Vegeta-

[862] Vgl. Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, a.a.O., 82, 380.
[863] Vgl. Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, 45 – 48.
[864] Vgl. Henry Graillot, Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, a.a.O., 117 ff.; Alfred Loisy, Les mystères païens et le Mystère chrétien, a.a.O., 87 ff. Gelegentlich wird in der Wissenschaft auch die These aufgestellt, dass diese Kannophorie ursprünglich eine attavistisch-archaische Phallophorie gewesen sei. Diese These ist keineswegs überzeugend, zumal sie mangels irgendeines quellenmäßigen Hinweises lediglich auf einer assoziativen Spekulation beruht. Analoges gilt für die weitere These, die Zahl 6 hinsichtlich des zu opfernden sechsjährigen Stieres verweise im Kontext der phythagoreischen Zahlenspekulationen auf die Fruchtbarkeit, die Zahl 6 sei eine fruchtbar-samenhafte Zahl, weil sie das Produkt von männlicher gerade 2 und weiblicher ungerade 3 sei.

tionsheros Attis als Repräsentation der abgestorbenen Vegetation im Ritual sichtbar gemacht.[865]

- Am darauffolgenden Tag der allgemeinen Trauer fasteten die Gläubigen und zeigten ihre Trauer wegen des gestorbenen Gottes.
- Der 24. März ist der *dies sanguinis*, an welchem sich die Galloi unter schriller Flötenmusik geißelten, sich durch Schnitte verwundeten und sich die Neophyten auf dem Höhepunkt der Ekstase kastrierten.
- Vom 24. auf den 25. März war wiederum ein strenges Fasten und eine Vigilie (Pannychis), in welcher sich die Totenklagen fortsetzten, und zwar bis zu jenem Moment, in welchem der Gallos (Archigallos) die Wiederkehr (Auferstehung) des Attis verkündigte.[866]
- Der zweite Hauptfesttag ist sodann der 25. März, der Freudentag nach den Ritualen in der Nacht vom 24. auf den 25. März, genannt Hilarien/dies hilaria. Die mit der Erneuerung der Natur erfolgte Wiederkehr des Attis wird mit ausschweifenden Festivitäten und Mahlzeiten gefeiert.
- Der Abschluss des Festzyklus erfolgt nach einer 24-stündiegen requietio am 27. März, an welchem Tag nach einer triumphalen Prozession auf den Straßen Roms und in der Umgebung, begleitet von den Galloi und dem Archigallos, Vertretern der öffentlichen Behörden, Musikanten und bewaffneten Sicherheitskräften das Bild der Großen Göttin im Fluss Almo gebadet und gereinigt wird, die sogenannte *lavatio*.[867]

Der ganze Festzyklus koinzidiert sohin mit dem Frühlings-Äquinoktium, wann Attis als personifizierte Vegetation zu neuem Leben ersteht.

---

[865] Vgl. Henry Graillot, Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, a.a.O., 145; M.E. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen, 61 ff.; Arnobius der Ältere, Adversus Nationes, V, 7.

[866] Vgl. Henry Graillot, Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, a.a.O., 130; Alfred Loisy, Les mystères païens et le Mystère chrétien, a.a.O., 104; H. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, a.a.O., 193. Entgegen Graillot und Loisy vertritt Hepding die These, dass sich der Myste gewordene Neophyt in der Panychis (geheimnisvolle Vigelie) als neuer Attis mit der Großen Göttin zu einem hieros gamos vereinige. Diese These von Hepding ist keineswegs überzeugend, zumal ein hieros gamos mit einer Trauer- und Bestattungszeremonie nicht in Einklang gebracht werden kann.

[867] Vgl. Henry Graillot, Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, a.a.O., 163; H. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, a.a.O., 216. Nach Graillot ist diese lavatio ein agrarisches Ritual, um fruchtbaren Regen zu gewährleisten. Hepding hingegen, ausgehend von seiner Deutung der Panychis (siehe oben) sieht in diesem Bad der Großen Göttin (deren Bild) eine Reinigung nach einem hieros gamos in der Panychis, um die Jungfräulichkeit der Göttin zu restituieren. Diese heptingsche These ist zwar faszinierend, aber insgesamt wenig überzeugend, weil sie im Widerspruch steht zum Trauerzeremoniell und insbesondere zum vorhergehenden Kastrationsritual der Neophyten.

Der sehr alte und auch heute gebräuchliche Begriff „*Fanatiker*“ geht auf die Anhänger, Mysten und Neophyten des Mysterienkults der Mater Deum Magna Kybele zurück, eben weil sie sich am dies sanguinis mit Beilen und Messern in Ekstase blutende Wunden zufügten und sich manche von ihnen entmannten. Diese Kastrierten waren sodann als Eunuchen lebenslang an die Kultgemeinschaft der Großen Göttin gebunden. Die fanatici sind demnach die Männer aus dem *fanum* (Heiligtum) der Göttin Kybele. Dieses Atavistisch-Radikale des Kults wurde mit der Zeit insoweit „zivilisierter“, als blutige Ekstase und Kastration nur mehr symbolisch vollzogen wurden und indem man sich nur mehr am Arm verletzte und auf diese Weise sein Blut verspritzte.[868]

Nicht geklärt ist, wie neben diesem seit Kaiser Claudius offiziellen Frühjahrsfest die Mysterienkulte der Großen Göttin Kybele und ihres göttlichen Parhedros stehen. Dies hängt damit zusammen, dass aus der Spätantike lediglich das *Ritual des Tauroboliums* bekannt ist.

Der missionarische Erfolg des Mysterienkults der Meter und des Attis ist auf ihre zukunftsträchtige neue Organisationsform zurückzuführen, nämlich der Etablierung ortsfester Heiligtümer und einer damit stets verbundenen zölibatären Eunuchenpriesterschaft. In Rom selbst entstand schon sehr bald nach der Rezeption ein regelrechtes Zentrum des Mysterienkults auf dem Palatin. Später kam das Phrygianum (im Gebiet des Vatikans) hinzu, wo insbesondere die Taurobolien stattfanden. Neben diesen Taurobolien war ein wesentlicher Grund für den missionarischen Erfolg dieses Kults die fest organisierte Priesterschaft (in Pessinus bildete sie ja einen theokratischen Stadtstaat), in welcher die Galloi die charismatische Kerngruppe bildeten.

Der Kybele- und Attis-Kult war seit seiner offiziellen Rezeption im Jahre 204 v. Chr. (siehe oben) offiziell anerkannt und hatte demnach unter allen aus dem Orient gekommenen Religionen und Kulten bis zum Principat eine *bevorzugte Stellung* – der Isis- (Serapis-)Kult wurde erst unter Kaiser Caligula, jener des persischen Mithra sogar erst unter Kaiser Claudius offiziell anerkannt. Diese frühzeitige öffentliche Autorisierung als staatlich anerkannte Religion hatte zur Folge, dass der Kult öffentlich datiert und die Feste in dem von den Pontifices geführten Kalender aufgenommen wurden. Ihre Dendrophoren-Genossenschaf-

[868] Es ist zu beachten, dass nicht nur die zum eigentlichen fanum gehörigen und von der Großen Göttin ergriffenen und in Ekstase rasenden Galloi als fanatici bezeichnet wurden, sondern auch Priesterinnen und Priester anderer orientalischer Gottheiten, insbesondere solche aus Kappadokien (Göttin Mâ). Bemerkenswert ist, dass Kaiser Iulian (Iulianus Apostata, 361 - 363) ein Myste des Attis-/Kybele-Mysterienkults war.

ten waren in Rom, in Italien und in allen Provinzen Organe des munizipalen Lebens und hatten die Rechte juristischer Personen. Diese im Vergleich zu den anderen in zeitlicher Abfolge in Rom eingewanderten religiösen Fremdkulte privilegierte Stellung im Staat bewirkte, dass sich diese anderen anatolischen Religionen und Kulte durch Bündnisse gewissermaßen unter den Schutz und das Patronat der Kybele- und Attis-Religion begaben, sodass dieser Kult die Tendenz und Strategie entwickelte, die meisten kleinasiatischen Gottheiten, die über das Ionische Meer nach Griechenland und nach Rom kamen, zu *absorbieren*. Auch wenn aufgrund der Quellenlage nicht mehr exakt die innere Entwicklung der phrygischen Mysterien durch das allmähliche Anwachsen der anderen anatolischen Fremdkulte nachvollzogen werden kann, ist dennoch nachzuweisen, dass sich bestimmte andere Kulte dem Kybele- und Attis-Kult anschlossen, welcher eben bereits seit 204 v. Chr. im eigenen Tempel auf dem Palatin ausgeübt werden konnte.[869]

Dies trifft zu bei der der Mater Deum Magna nahe verwandten und gegen Ende der Römischen Republik in Rom kultisch verehrten zweiten kleinasiatischen Göttin Mâ, die auch mit der italienischen Bellona identifiziert wurde. In diesem Modus kam es auch dazu, dass Attis in späteren Weiheinschriften den Beinamen *Menotyranos* bekam, was nach zeitgenössischer Auffassung soviel wie „Herr der Monate“ bedeutete, woraus abgeleitet werden kann, dass Attis als die *Sonne* aufgefasst wurde, die jeden Monat in ein neues Tierkreiszeichen eintritt. Tatsächlich besteht dieser Beiname aus zwei Wörtern, nämlich *men* und *tyranos*. Dabei gilt es zu beachten, dass das Wort tyranos im Griechischen ein lydisches Lehnwort mit der Bedeutung Herr ist. *Men* wiederum ist der in Phrygien und den angrenzenden Gebieten Anatoliens angebetete *Mondgott* mit weitreichenden Funktionen, insbesondere bezüglich Wachstums von Pflanzen und Vieh, Schutz der Bauern und auch bezüglich der Unterwelt. Während dieser Mondgott Men im griechischen Kulturraum durchaus rezipiert und selbständig verehrt wurde, war dies im lateinischen Kulturbereich nicht der Fall, *eben weil sein Kult von jenem der Mater Deum Magna Idaea absorbiert werden konnte.* Dies bedeutet, dass in Rom die zwei zunächst durchaus verschiedenen Gottheiten rasch zu einer Einheit verschmolzen.[870]

Es lässt sich sohin zeigen, dass der anatolische Hirte, Heros und Hirtengott *Attis* vom Ida-Gebirge im lateinischen Westen mit dem ebenfalls kleinasiatischen

---

[869] Vgl. Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, a.a.O., 57 ff.
[870] Ebd., 57.

Mond- und Unterweltsgott Men (Menotyranos) zu einer vollkommenen Einheit verschmolzen wurde. Die Funktion als Tyranos der Unterwelt ergänzt sehr gut die traditionelle Funktion des Attis als wiederkehrender vergöttlichter Heros und als die Wiederbelebung der Natur garantierender Auferstehungsgott.

4.1 ATTIS HYPSISTOS UND SABAZIOS

Ein zweiter Titel des Attis war *Hypsistos* (Höchster, sehr Hoher). Dieses Epitheton ist in Kleinasien die Bezeichnung für den *Gott Israels*, zumal in Anatolien zahlreiche Thiasen (Kultvereine/Kultgenossenschaften) bestanden, deren Mitglieder – ohne Proselyten zu sein – dem jüdischen ewigen und alleinigen Schöpfergott einen ausschließlichen Kultus widmeten.[871] Es kann jedenfalls eine Einwirkung des *jüdischen Monotheismus* in die Mysterien der Mater Magna Deum Idaea nicht von der Hand gewiesen werden, zumal von den seleukidischen Herrschern zahlreiche jüdische Kolonien in Phrygien gegründet wurden. Es ist auch nicht zu übersehen, dass der Klerus der Mater Magna Deum im „Gottesstaat“ Pessinus von der biblischen Theologie zumindest beeinflusst wurde, weil Kybele und Attis in Rom – spätestens in der Kaiserzeit – tatsächlich zu den „allmächtigen Göttern“ (omnipotentes) wurden.[872]

---

[871] Diese Mitglieder der genannten Thiasen (lat.: sodalicia) werden in der Bibel „Gottesfürchtige“ genannt.

[872] Vgl. E. Schürer (Schürer G.), Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 Bände, Leipzig (Band 1, [5]1920, Bände 2 – 3 [4]1907 – 1909), Nachdruck Hildesheim 1970, Band 3, 200 ff.; Henry Graillot, Les dieux Tous-Puissants, Cybèle et Attis, in: Revue archéologique, 1904, I, 328, 331 ff; ders., Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, a.a.O., 217; Arnobius (der Ältere), Adversus Nationes VII, 32. Henry Graillot tendiert zu einer christlichen Beeinflussung (und nicht umgekehrt). Dies ist jedoch nicht überzeugend, zumal Arnobius der Ältere zur Bezeichnung der phrygischen Gottheiten die beiden Wörter *omnipotentia numina* gebraucht, ohne dies näher zu erklären, sodass er davon ausgehen konnte, von jedem Lesenden verstanden zu werden. Andererseits weist Henry Graillot selbst mit Recht darauf hin, dass Attis schon in Anatolien mit dem Theos Hypsistos, dem Gotte Israels, synthetisiert wurde. Sowohl dieser Umstand als auch der weitere, dass Attis als angelos (Engel) bezeichnet wird, deutet nicht nur an, sondern bringen den Nachweis einer generellen theologischen Einwirkung der semitischen Gottesvorstellungen auf den Kybele-Mysterienkult, zumal im anatolischen Raum die Angelologie ein Spezifikum der semitischen Religionen war. Vgl. hiezu: Nonnos von Panopolis (400 – 470, Dionysiaka, in: F. Vian u.a., Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques (mit französischer Übersetzung), Paris 1976 - 95 Dionysiaka XXV, 313 ff. Die Dionysiaka sind das größte Epos der Antike mit insgesamt 48 Büchern. Die religiöse Bedeutung dieses Werkes, insbesondere Buch XXV, liegt iin der beachtlichen, sich von christlichem Zeitgeist deutlich abhebenden religiösen Toleranz, in dem Nonnos im Christentum und in den antiken Religionen zwei komplementäre Religionssysteme erblicke, die zu synthetisieren sind mittels der Annahme einer einzigen höchsten Gottheit, sodass das *Epitheton hypsistos* für den jüdischen Gott (und eben Attis) auch in dieser Richtung von religionspolitischer Bedeutung war. Hinsichtlich des christlichen Rhetors Arnobius, der

Man kann also mit Grund davon ausgehen, dass es in der Alexandrinischen Epoche und in der frühen Kaiserzeit sowohl in Phrygien als auch in Alexandrien, wo die Juden ein bedeutsames und einflussreiches Element der Bevölkerung bildeten, zu regen gegenseitigen Beeinflussungen zwischen dem biblischen Monotheismus und den anatolischen Mysterienkulten kam. In dieser Epoche entstand auch der Sammelbegriff *Hypsistaria* für jene Frommen in Kleinasien, welche wegen ihrer Verehrung von Feuer und Lichtern den anatolischen Kulten einerseits und wegen Beachtung des Sabbats und bestimmter Speisegebote dem Judentum andererseits nahestanden, sich allerdings durch die Ablehnung der Opfer von den Kulten und durch Ablehnung der Beschneidung vom Judentum distanzierten. Diese frommen und auch organisierten Gruppen von Frommen bewegten sich sohin auf dem Weg des Synkretismus beider religiöser Welten, ohne ihn zu Ende zu gehen. Die Namensform weist eindeutig auf Verehrung des *theos hypsistos* hin.[873]

Diese bis zur kultisch-theologischen Verschmelzung reichende Beeinflussung kann an der Metamorphose der thrakisch-phrygischen Gottheit Sabazios abgelesen werden. In der hellenistischen und Prinzipatsepoche wurde diese alte Gottheit der thrakisch-phrygischen Stämme Sabazios (zunächst) etymologisch mit dem biblischen JHWH (Jahwe) Sabaoth (Gott der Heerscharen) identifiziert. Dies bedeutet, dass der *Kyrios Sabaoth* der Septuaginta als Äquivalent des *Kyrios Sabazios* betrachtet wurde.

4.2 KULTISCHE REINIGUNGEN UND ERBSÜNDE

Die in den Mysterien vollzogenen *kultischen Reinigungen*, durch welche man sich von den erblichen Befleckungen der schuldigen Vorfahren befreien konnte, wurden in diesem Verschmelzungsprozess zum Sakrament (Heilmittel) gegen die durch Adams Ungehorsam bewirkte *Erbsünde*. In diesem Mysterienkult wur-

---

von 297 – 303 seine 7 Bücher *Adversus Nationes* verfasste, ist hervorzuheben, dass er vor allem gegen die sexuellen Aspekte und Konnotationen der Mysterienkulte polemisierte, wobei er seine Kritik auf die Beschreibung und Interpretation der Mysterien vor allem durch Porphyrios stützte.

[873] Vgl. Gregor von Nazianz, Orationes 18, 5, in: PG (Patrologia Graeca), 35, 982 – 992; RAC (Reallexikon für Antike und Christentum), Stuttgart 1985, XI, 1060 – 1070; XVI, 1035 – 1056.

de dieser Kyrios Sabazios als höchster, allmächtiger und heiliger Herr angebetet.[874]

Bemerkens- und beachtenswert ist die in diesem Synkretisierungsprozess sichtbar werdende Funktion der anatolischen Mysterienkulte zur Befreiung und Lösung (Er-lösung) der ererbt vorgestellten Schuld- und Sündenverfangenheit. Man kann mit Grund annehmen, dass hier das ausgesprochen wirkmächtige religiöse und theologische Denkmodell der *Erbsünde* vorgeprägt ist.

Es fällt auf, dass von den unterschiedlichen Umgangsweisen mit Unheil (Leid und Böses), welche die Gesellschaften entwickelten, in Anatolien und überhaupt im hellenistischen Kulturraum jene Form anzutreffen ist, die auf der biologischen und/oder zumindest biologisch konnotierten Ebene von *Befleckung* und *Reinigung* (griech.: miasma/agos; katharmos) basiert. Es manifestiert sich darin der Kontingenzbewältigungsversuch dieser Gesellschaften, die erfahrene Unheilsverstrickung von der Ursache her in den Griff zu bekommen. Dieses Kontingenzbewältigungsmodell nimmt seinen Ausgangspunkt von einer sinnlich wahrnehmbaren Verunreinigung/Befleckung, welche so rasch wie möglich und stets zu entfernen ist, um Unheil von Individuum und Gesellschaft fernzuhalten und dadurch das Überleben zu gewährleisten. Es wird also eine Kausalität angenommen, in deren Ursache-Wirkungskontext zunächst nur die Wirkung, nämlich das Unheil, erfahren und gewusst wird. Dies impliziert die bedeutende Funktion der Diagnoseerstellung, wozu eine wissende Vermittlung notwendig ist. Eine „transzendentale“ diagnostizierte Ursache wird im Vollzug des religiösen Rituals sichtbar gemacht, sodass im Rahmen der Mysterienkulte Rituale gewissermaßen zu heilsvermittelnden (heilenden) Sakramenten – ex opere operato – werden. Diese universelle Sorge in der Perspektive auf Beschmutzung und Reinigung gründet sohin – zunächst und vorgängig – in somatisch-biologischen Notwendigkeiten. Sauberkeit ist für die höheren Lebewesen eine entscheidende Notwendigkeit für das Überleben, weil Schmutz als fremde Materie die Körperfunktionen behindern und ausschalten kann. Daher muss die „Sisyphusarbeit“ des steten Entfernens des Schmutzes (= der fremden Materie) geleistet werden. Dabei wird

[874] Vgl. Richard Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, a.a.O., 12 ff., 99 ff., 145 ff. Richard Reitzenstein thematisiert darin tiefschürfend den Einfluss des Judentums auf die anatolischen Kulte, insbesondere auf den phrygischen Mysterienkult; Carsten Colpe, Die Religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos, Göttingen 1961. Colpe setzt sich darin kritisch mit der aus den wissenschaftlichen Arbeiten Reitzensteins hervorgegangenen „Religionsgeschichtlichen Schule“ und deren Thesen auseinander. Insbesondere werden die angenommenen Einflüsse der (dualistischen) iranischen Religion und des Christentums kritische thematisiert.

der Körper betastet, gerieben, mit Wasser gewaschen und gegebenenfalls beräuchert (antibakterielle Wirkung). Es gibt neben diesem mit der Vorstellung von Befleckung und Reinigung operierenden Kontingenzbewältigungsmodell auch andere, wobei sich diese Modelle gegenseitig ergänzen und überlappen können.

Walter Burkert[875] unterscheidet hinsichtlich der oben ins Spiel gebrachten „transzendentalen Kausalität“ neben der Befleckung noch drei weitere interpretative Deutungsmuster, nämlich *Fesselung, Aggression* und *Götterzorn*. Dabei fällt auf, dass der griechische Terminus für die Aufhebung des Unheils, im Bilde von „in der Falle gefangen“, „gefesselt“ und „gebunden“ sein, lysis (= Lösung, Er-lösung) ist. Dieser Terminus lysis im Sinne von lösen, auflösen und er-lösen, kann aber auch die Lösung/Auflösung der Befleckung/Verunreinigung anschaulich zum Ausdruck bringen. Mit anderen Worten, die beiden interpretativen Deutungsmuster der „transzendenten Kausalität“ Befleckung und Fesselung können durchaus parallelisiert oder überlagert sein. Die Reinigungspriester im Dionysos-Kult heißen konsequenterweise *lysioi teletai*.

Neben dem Deutungsmuster Aggression spielt jenes des *Götterzornes* als transzendente Kausalität in den hellenistischen Kulten eine primordiale Rolle. Die Opfer werden für die unsterblichen Götter überwiegend aus dem Grunde dargebracht, um diese mild und gefällig zu stimmen und ihren Zorn zum Stillstand zu bringen. Insbesondere in jenen Kulten, in denen das Verhältnis des Menschen zu den Göttern im Modell des Sklaven zu seinem Herrn vorgestellt wird, spielt die (sklavische) Unterwerfung in körperlicher (proskynesis) und in sprachlicher Gestalt eine entscheidende Rolle, worin das wirkmächtige religiöse Institut des Bekenntnisses der Sünden seinen Grund zu haben scheint. Derartige Sündenbekenntnisse waren in den Kulten (besonders Heilungskulten) im anatolischen Raum stets Voraussetzung.[876]

Die vorherrschende Gestalt der Kontingenzbewältigung war im phrygisch-anatolischen Raum, wo die hellenistischen Mysterienkulte zumindest ihren Ausgang nahmen, die im Sündenbekenntnis liegende Erniedrigung.

Diese *Sklave-Herr-Relation* war mit dem griechischen Polissystem und der dieses System tragenden Autonomie der Polisbürger nicht vereinbar. Das vorherrschende interpretative Deutungsmuster im Rahmen der archaischen und klassischen griechischen Epoche war daher die somatisch-biologisch konnotierte

---

875 Vgl. Walter Burkert, Kulte des Altertums, a.a.O., 144 ff.

876 Vgl. Arnobius (der Ältere), Adversus Nationes 7, 5; Mircea Eliade u.a., The Encyclopedia of Religion XII, New York 1987, 91 – 100.

transzendente Kausalrelation von Befleckung und Reinigung (miasma/agos und katharmos).[877]

Über diese biologisch-somatische Brücke der Ansteckung (Infektion) durch fremde Materie (Schmutz), eben über Befleckung, führt der transformierte Weg weiter zur Ansteckung mit moralischer Unreinheit, gewissermaßen mit fremdem Fehlverhalten, das von Generation zu Generation und nach jeweiliger Internalisierung im Individual- und Kollektivbewusstsein übertragen (weitergegeben) wird – eben wie eine ererbte, durch nicht oder nicht ausreichend entfernten Schmutz verursachte Krankheit mit steter Lebensbedrohung.

Die Entfernung fremder Materie vom Körper des Individuums und der Gesellschaft als grundlegende Notwendigkeit für den Menschen im oben beschriebenen Modus, um Sauberkeit und Reinheit für Individuum und Gesellschaft zu gewährleisten, wird in einem langanhaltenden kulturellen Entwicklungsprozess zu einem von religiösen Spezialisten gestalteten und von der ursprünglichen biologischen Funktion losgelösten Reinigungsritual mit nicht mehr reflektierter Primärfunktionalität vollzogen. Die in der transzendenten Unheilskausalität aufgehobene (im gedoppelten Sinne von Hegel) Primärkausalität von fremder Materie im Sinne von Schmutz kann in diesem Entwicklungsprozess zu *Schuld* und *Erbschuld* als transzendente Kausalität für Unheil im umfassenden Sinne werden. Aber auch diese transformierte transzendentale Kausalität bedarf, um erkannt zu werden, der fachmännischen Diagnose durch religiöse Spezialisten – Priester, Mantik betreibende Seher, Orakelbefragungen und ähnliches. Gerade der griechische Kulturraum entwickelte diesbezüglich die ganz spezielle Institution von Reinigungspriestern – lysioi teletai (siehe oben) oder ganz einfach kathartes.[878]

Die *gegenseitige Ergänzung der beiden interpretativen Deutungsmuster von Befleckung und Götterzorn als transzendentale Kausalität für Unheil* wird geradezu exemplarisch sichtbar in der griechischen Bewertung von vorsätzlicher Tötung (Mord). Das vorsätzlich getötete Opfer (Mordopfer) hinterlässt den Zorn Gottes als göttliche Strafe in Form der bedrohenden Feindseligkeit der Rachegeister (griech.: aliterioi). Zugleich zieht jede Person, die nicht beiträgt zum Durchbruch der Gerechtigkeit, das Miasma (Befleckung) auf das ganze eigene Haus.[879]

---

[877] Vgl. Robert Parker, Miasma, a.a.O., 21 ff.
[878] Ebd., 38 ff.; Walter Burkert, The Orientalizing Revolution, Cambridge, Massachussetts 1992, 60 - 87.
[879] Vgl. Plutarch, De sera, in: Plutarch, Moralia. Moralische Schriften, F.C. Babbit u.a. (Hg.), Plutarchs Moralia, London – Cambridge, MA, 1927 – 1976, 560; Herodot, Hist I, 19 – 22.

In Summe lässt sich mit gutem Grund sagen, dass die transzendentale Kausalität, die Schuld im (weitesten Sinn) als Ursache des Unheils im (weitesten Sinn), die durch ebenfalls transzendentale Diagnose gesucht und gefunden werden muss, ein universales und gewiss archaisches religionsgeschichtliches Phänomen darstellt. In fast allen bekannten Religionen nähert man sich der Beschreibung der Ursache von Unheil (Schuld im weitesten Sinn) und der Therapie dieses Unheils mit Wörtern und Begriffen, welche der Beschreibung eines Menschen (oder auch höheren Lebewesens), der gefesselt oder gefangen ist und dieser Situation entkommen will, entsprechen.[880]

Die gegen Ende des 19. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vorherrschenden religionswissenschaftlichen Theoreme, wonach die Begriffe „Unreinheit“ und „Schuld“ antithetisch zu bestimmen und als zwei Stufen oder Stadien in der Evolution von Religion und Kultur im griechischen Raum und sohin als Stadien im Fortschritt des menschlichen Bewusstseins zu begreifen seien, sind so hinterfragenswürdig, wenn nicht gar unhaltbar. Man vermeinte, dass das somatische und psychische Verhalten des gefangenen oder vom Fallstrick gefesselten Lebewesens als vormenschliches Verhaltensmuster deuten zu müssen, demgegenüber die Erfahrung und die Bestimmung der Schuld als Ursache des Unheils als im Evolutionsprozess der Kultur fortgeschrittenes Deutungsmodell zu bestimmen sei. Dabei wird jedoch unreflektiert übersehen, dass die sogenannte Schuld jeweils einem einzelnen menschlichen Individuum zugerechnet wird, was die von diesem Individuum allein zu tragenden Konsequenzen impliziert. Erst daraus aber konnte das gewiss ebenfalls archaische rechtlich-religiöse Institut des griechischen Pharmakos und des jüdischen Sündenbocks mit all seinen Mechanismen entstehen. Es ist daher verfehlt, die religiöse Vorstellung einer moralischen „Befleckung“ gegenüber einer einem Individuum zugerechneten „Schuld“ als atavistisch-archaisch zu bestimmen.[881]

Gemäß den Kategorien rational/irrational sind sowohl die Feststellung von Schuld als auch jene von Befleckung irrational. Denn in beiden Fällen geht es um die absolute Notwendigkeit des Auffindens der Ursache des erfahrenen

---

[880] Vgl. Walter Burkert, Kulte des Altertums, a.a.O., 145.

[881] Vgl. Kurt Latte, Schuld und Sühne in der griechischen Religion, in: Archiv für Religionswissenschaft, 20 (1920/I), 254 – 298 (Neudruck 1968: Kleine Schriften, München), 3 – 35; E.R. Dodds, The Greeks and the Irrational, Berkeley 1951, 28 – 63. In dem 1920 veröffentlichten Artikel beschreibt Kurt Latte den von ihm nur vorausgesetzten, aber nicht begründeten Fortschritt in der griechischen Kulturgeschichte vom unpersönlich-primitiven Tabu zu einem ausgereiften Begriff persönlicher Verantwortung. Ähnlich verfährt Dodds, indem er diesen behaupteten Fortschritt in der griechischen Kultur- und Religionsgeschichte mit dem für viele Jahrzehnte zum Schlagwort gewordenen Satz „From Shame Culture to Guilt Culture“ beschrieb.

Unheilzusammenhanges, wobei eine gegebene Kausalität unhinterfragt vorausgesetzt wird. Die absolut-notwendige Reaktion auf die vorausgesetzte Kausalität von Schuld oder Befleckung und erfahrenem Unheil besteht in der Diagnose des religiösen Spezialisten und im Prozess des vorgesehenen Rituals. Man kann allerdings sagen, dass die „Diagnose“ Unreinheit sogar eine mildere Form von Reaktion bewirkt, zumal sie nicht von Angst wie im Fall der diagnostizierten Schuld begleitet ist.

In Summe ergibt sich, dass *alle vier oben angeführten interpretativen Deutungsmuster bezüglich erfahrenen Unheils durchaus anerkannte Kontingenzbewältigungsformen je kontingent bestimmter Gesellschaften sind*. So ist gewiss das Deutungsmuster Befleckung einer solchen Gesellschaft oder Gesellschaftsgruppe am zuträglichsten, in welcher die sogenannte „Wahrung des Gesichtes“ vorherrscht. Denn jeder Mann oder jede Frau sind nicht davor gefeit, irgendwann in Schmutz zu geraten. Im Mythos passierte dies sogar dem vergöttlichten Heros Herakles und seinem Gott Apollon. Es ist jedoch undenkbar und unvorstellbar, dass ein griechischer Polisbürger oder ein unsterblicher Gott ein Sündenbekenntnis ablegt im Rahmen eines Herrn-Knecht-Verhältnisses.[882]

Eine Eigenart der anatolischen und auch der iranischen religiösen Kulte, ausgehend von dem sinnlich erfahrenen Knecht-Herr-Verhältnis, bestehend gerade darin, die transzendente Ursache des erfahrenen Unheils in der Schuld der Vorfahren und in der eigenen zu lokalisieren. Um dieses Unheil und die erfahrenen Schicksals-Schläge (im wahrsten Sinn des Wortes) abzuwehren, Milde und Vergebung zu erreichen, bedurfte es dann des öffentlichen oder auch nichtöffentlichen Bekenntnisses der eigenen Fehler und gegebenenfalls auch jener der Ahnen.

Es ist daher kein Zufall, dass sich die *Beicht- und Bußinstitution* grundlegend im anatolisch-iranischen Raum – vielleicht unter „Mithilfe“ buddhistischen Einflusses – herausbildete. Denn letztlich ist diese wirkmächtige und auch im Christentum sakramentalen Charakter habende Bekenntnisinstitution in ihrem Ritual der vorderasiatischen und iranischen *Proskynesis-Kultur* nachgebildet, indem der seine Sünden Bekennende demutsvoll und untertänig vor dem Priester als dem Repräsentanten des göttlichen Herrn kniet. Diese Beicht- und Bußinstitution ge-

[882] Vgl. Robert Parker, Miasma, a.a.O., 378. Martin P. Nilsson, Religion as Men’s Protest against the Meaninglessness of Events, in: Opuscula Selecta III, Lund 1960, 341 – 464; Theodor Lessing, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen oder die Geburt der Geschichte aus dem Mythos, Leipzig [4]1927 (München 1960).

langte mittels gnostischer Vermittlung auch in das westlich-lateinische Christentum, und zwar parallel und analog der *Erbsündenlehre*. Es war der wohl einflussreichste Theologe der lateinischen Kirche, Aurelius Augustinus, vordem selbst Manichäer, welcher die Erbsündenlehre und die proskynesische Bußinstitution im werdenden Christentum grundlegend und bleibend einprägte. Man kann mit Grund behaupten, dass die christliche Religion und die Theologie gerade dadurch immer wieder zu dualistischen Lösungskonzepten verführt werden konnten, indem es vorübergehend zu einer synthetischen Annäherung zwischen Theologie und Gnosis kam (von Markion beginnend und eigentlich bis zur Gegenwart). In seinem wichtigen Traktat „De libero arbitrio" rechnet Augustinus die zu verantwortende Verursachung allen Unheils in der Welt praktisch ausschließlich den Menschen. Dies war zunächst durchaus konsequent, zumal es galt, Markion mit seinem dualistischen Zweigötterkonzept abzuwehren. Allerdings war die im Anschluss daran und unter Berufung auf den Römerbrief entfaltete Lehre von der *Erbsünde*, welche die ganze Menschheit zu einer sogenannten massa perditionis degradiert, und die Lehre von der *Prädestination* eigentlich ohne Anhalt in der Lehre des biblischen Jesus von Nazareth. Zugespitzt formuliert, aber nicht grundlos kann behauptet werden, dass der mit Recht abgewehrte theologische Dualismus der Gnosis und des Manichäismus (zwischen dem Schöpfergott und dem Erlösergott) bei Augustinus und der Jahrhunderte andauernden Theologie seiner Epigonen als *anthropologischer Dualismus* wiederkehrt, nämlich als Dualismus zwischen den ganz wenigen durch die Erwählung Gottes Geretteten und der Massa perditionis, die dann verantwortlich ist für die Unheilsverfangenheit der Menschheit.[883]

Im *Sabazios-Kult* sind die von den Gläubigen dargebrachten *Votivhände* beachtenswert. Bei diesen Votivhänden sind die ersten drei Finger ausgestreckt und sohin die liturgische Geste der *Segnung* darstellend.[884] Diese liturgische Geste der Segnung ist dem jüdischen und/oder dem Ritual der semitischen Tempel ganz allgemein entlehnt, auch wenn sie in der christlichen Tradition als sogenannte Benedictio latina bezeichnet wird. Im übrigen war dieser Modus zu segnen, schon in den (thrakischen) Bacchus-Mystrien üblich. Auch wenn die religiöse Gestalt des Segens bereits seit dem Paläolithikum in jeweils religionsgeschichtlich und kulturhistorisch kontextuellen Brechungen uniquitär antreffbar

[883] Vgl. zum Ganzen: Kurt Rudolph, Die Gnosis, a.a.O., 59 – 76, 132 ff., 352 – 378. Hans Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt/Main 1974, 153 – 157; Johann Baptist Metz, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Herder-Verlag, Freiburg – Basel – Wien [1]2006, 11 – 17.

[884] Segen (hebr.: berākā; griech.: eulogia; lat.: benedictio).

ist, so ist diese Segensgeste in der Form der Ausstreckung der ersten drei Finger aus dem jüdischen Ritual abkünftig.[885] Es gibt noch weitere Kultpraktiken und Glaubensinhalte der Sabaziasten, die den jüdischen entsprechen und daher auf jüdische Abkünftigkeit geschlossen werden darf. Exemplarisch hierfür ist der Glaube, dass ein *bonus angelus* den Mysten nach seinem Tod zum Festmahl der Seligen begleiten wird. Aus dem so nachgewiesenen jüdisch-biblischen Einfluss auf den Kult des Sabazios folgt, dass, jedenfalls indirekt, über die teilweise Verschmelzung des Attis mit Sabazios der Kybele- und Attis-Kult berührt wurde.[886]

Die in fast allen Religionen der Geschichte vorkommende religiöse Gestalt des *Engels*[887] ist nach Ansgar Paus in allgemeiner Hinsicht ein außerirdisches, menschenähnlich (gelegentlich auch tierartig) erscheinendes numinoses Geistwesen, an sich leibfrei, mit begrenzter Willenskraft und Selbstbewusstsein ausgestattet und fähig, aus seiner kosmischen Verborgenheit herauszutreten, um in dem raum-zeitlichen Aktionsraum des Menschen bis in dessen Traum hinein wirksam einzugreifen.[888] Religionswissenschaftlich-systematisch ist die Gestalt des Engels eine Erscheinungsform der sogenannten „Zwischenwesen“, worunter auch Dämonen, Geister, Nymphen, Kobolde, Heroen und ähnliche Gestalten gerechnet werden, welche zwischen den göttlichen und den menschlichen Bereichen agieren und weder als Menschen noch als Götter aufgefasst werden können.[889]

Die Engelvorstellung in den drei monotheistischen Religionen (Judentum, Christentum und Islam) sowie in den beiden dualistischen Religionssystemen von Gnosis und Parsismus sind geprägt von mythologischen Elementen aus der iranischen Religion des Mazdaismus. Aus dem iranischen Hochgott Ahura Mazda entströmen engelartige Wesen. Es gab allerdings auch Einflüsse in der hellenisti-

---

885 Vgl. Friedrich Heiler, Erscheinungsform und Wesen der Religion, Stuttgart ^{2}1979, 307 – 311; RLV (= Reallexikon der Vorgeschichte), hg. von M. Ebert, Berlin 1930, Band XII, 5 – 12; RAC (= Reallexikon für Antike und Christentum), Stuttgart, Band VII, 1160 – 1288.

886 Vgl. Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, a.a.O., 60.

887 Hebr./ungaritisch: mal'āk; griech: angelos, hebr.: mal'āk elohim = Bote Gottes.

888 Vgl. Ansgar Paus, Engel: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), III, ^{3}2006, 646 – 647.

889 Vgl. Franz Winter, Zwischenwesen. Engel, Dämonen, Geister, in: Johann Figl (Hg.), Handbuch der Religionswissenschaft, a.a.O., 651 – 652. Franz Winter stellt klar, dass das bisher dominierende Evolutionsschema zur Erklärung der Zwischenwesen wie der Engel, wonach Zwischenwesen, vor allem sogenannte Geister, als Vorstufen der mächtigeren Götter zu begreifen seien, obsolet ist. (Dieses nunmehr obsolet gewordene Evolutionsschema geht vorzugsweise auf J.G. Frazer und E.B. Tylor zurück.)

schen Epoche aus der ägyptischen Anthropologie (Ka; Gestalt des Dämons oder Genius).[890]

Auch zum *indo-iranischen dualistischen Mithras-Kult* gibt es enge Berührungen. In der Religion der persischen Archämeniden war Mithras der *Genius des Lichtes* und bildete ein Paar mit Anahita, der Göttin der befruchtenden Gewässer.[891] In Kleinasien wird die Gottheit Anahita der Mater Deum Magna angeglichen, wie es auch zu einer Identifikation der kappadokischen Mâ mit Anahita kam. Ab dem 1. Jahrhundert n. Chr. bauten die Anhänger des Mithras-Kults im römischen Herrschaftsbereich ihre sogenannten "Krypten" gewissermaßen im Schatten der Tempel der Gläubigen des Kybele- und Attis-Kults, welcher bereits seit 204 v. Chr. staatlich autorisiert und gefördert wurde (siehe oben). Die nach wie vor phrygischen (genannt: griechischen) Priester der Kybele gewährten den Mithras-Priestern Schutz, und die Frauen und Töchter der Mithras-Anhänger, die ja von den geheimen Zeremonien des Mithras-Kults ausgeschlossen waren, durften Mitglieder des Kybele- und Attis-Kults und dessen Mysterien werden.[892] Die Folge war eine Art „Vernetzung" der beiden Mysterienkulte. Durch dieses Bündnis wurde der alte Kybele- und Attis-Kult von Pessinus nochmals deutlich umgeformt. Auch die Theologie erhielt neuen Aufschwung, indem teilweise Vorstellungen des iranischen Mazdaismus (theologisch ausgestaltet und systematisiert im sogenannten Zoroastrismus) übernommen wurden. Mit höchster Wahrscheinlichkeit hängt damit die Einführung des Tauroboliums (und/oder Krioboliums) in das Ritual der Mater Deum Magna-Mysterien zusammen (nachweisbar spätestens ab dem 2. Jahrhundert n. Chr.).[893] Das Taurobolium ging vom Kult der kappadokisch-phrygischen Mâ-Anahita in den Mysterienkult der Kybele über.[894]

---

[890] Vgl. TRE (= Theologische Realenzyklopädie) IX, 580 – 583; RGG (= Religion in Gesellschaft und Geschichte), 2. Aufl. II, 959 – 963. A. Rosenberg, Engel und Dämonen, München [2]1986, 38 ff.

[891] Wir haben es hier wieder mit dem Typus des Göttin- und Heros-Modells zu tun.

[892] Vgl. Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, a.a.O., 61.

[893] Ebd., 60 - 62

[894] Während der Kriege gegen Mithridates wurde den Römern die der phrygischen Mater Deum Magna Kybele analoge Göttin Mâ bekannt. Sie wurde vom einfachen Volk wie von Hierodulen angebetet. Sie galt (wie Kybele in archaischer Zeit) als Personifikation der fruchtbaren Natur. Im Gegensatz zum Kybele-Kult stand der Mâ-Kult jedoch in Kappadokien unter dem starken religiösen Einfluss der Religionen der Semiten wie auch der Iraner. Die religiösen Rituale in diesem Kult waren im Vergleich von Pessinus noch eine Spur atavistisch-blutiger. Der Diktator Sulla veranlasste aufgrund eines Traumes, den Gottesdienst der Mâ, die bereits mit der mazdäischen Anahita verbunden war, einzuführen. Auch ihre Priester wurden in Rom fanatici genannt, weil sie sich, in schwarze Gewänder gekleidet, wie die späteren Derwische im rasenden Tanz bewegten und ähnlich den Galloi mit Schwert- und Axtstreichen die Arme und den Körper aufschlitzten. Vgl. zum Ganzen: H. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, a.a.O., 141; Henry Graillot, Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, a.a.O.,71 ff.

5. Genese und Ablauf des Taurobolums (Kriobolums) sowie dessen (sukzessive) rituelle und theologische Transformation

Der griechische Begriff *Taurobolium* bedeutet „Stier fangen"/„Stier einfangen"/ „Stier erlegen". Entsprechendes gilt für Kriobolium (einfangen und erlegen eines Widders). In Griechenland selbst war ein derartiges Stieropfer und/oder Widderopfer ebenfalls bekannt, wurde dort allerdings als teleté (Einweihung in einen Mysterienkult) bezeichnet. Wer sich einem solchen Ritual unterzog, war ein sogenannter Mystopolos, also einer, der an den Mysterien teilnimmt. Er wurde dann zum sogenannten Symmystes, also zum Miteingeweihten. Es darf mit Grund angenommen werden, dass dieses Opferritual in Griechenland zunächst im Rahmen der Einweihungsrituale in die Dionysos-Mysterien vollzogen wurde. In Rom wurde dieses Opferritual im 2. Jahrhundert n.Chr. rezipiert, und zwar unmittelbar in den bereits in großer Blüte stehenden Mysterienkult der Mater Deum Magna Idaea, wo er weiter ausgestaltet und in dem mittlerweile errichteten zweiten Tempel der Göttin, dem sogenannten „Phrygianum" auf dem Vatikanischen Hügel vollzogen wurde. Von diesem Phrygianum aus verbreitete sich dieser Mysterienkult im ganzen Imperium Romanum. Es kann angenommen werden, dass der eigentliche Ursprung des Taurobolium-Opfers in archaischer Zeit in Anatolien liegt, wo wilde Büffel mit dem Lasso gejagt und gefangen wurden, um sie dann den Göttern als Opfer darzubringen. Das mit dem Lasso auf der Jagd gefangene Tier wurde den Göttern als Opfer dargebracht – wie man es auch mit Kriegsgefangenen zu machen pflegte. Ab der Alexandrinischen Epoche wurde das zum Opfer bestimmte Tier in einer in einer Arena veranstalteten Corrida ergriffen. Taurobolium und Kriobolium bedeuten sohin vom Ursprung her die Erlegung eines Stieres oder eines Widders mit einer Wurfwaffe (Riemen eines Lassos).[895]

Ab der Römischen Kaiserzeit bediente man sich anstelle eines Lassos eines sogenannten heiligen Speers.[896]

Diesem Opferkult lag zunächst die archaisch-atavistische Vorstellung zugrunde, durch das Trinken des Blutes eines im Kampfe gefallenen Feindes oder eines auf

---

[895] Vgl. Henry Graillot, Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, a.a.O., 158 ff.; Alfred Loisy, Les mystères païens et le Mystère chrétien, a.a.O., 115; Prudentius, Peristephanon X, 1011 ff

[896] Ebd.

der Jagd erlegten Tieres (und allenfalls Verzehren der Eingeweide des Getöteten und durch das Waschen mit dem Blut) die Eigenschaften des Getöteten zu erhalten. Insbesondere das Blut wurde als Sitz der Lebenskraft betrachtet. Diese Vorstellung hat sich nicht nur im Ersten Testament, sondern bekanntlich auch in manchen Neureligionen und neureligiösen Bewegungen bis in unsere Tage erhalten. Dieses Blutritual (Blutapplikationsritus), auch als Prozess von Weihung und Heiligung, ist in vielen Religionen der Geschichte anzutreffen.[897]

Eine weitere Transformation des Mysterienkults erfolgte in Phrygien durch die dort eingewanderten Thraker und in Kappadokien durch die persischen Magier. Es kam zu einer Verbindung des Kults mit dem Glauben an die Unsterblichkeit des Menschen. Namentlich unter dem Einfluss des persischen Mazdaismus wurde in den Kult die religiöse Vorstellung integriert, wonach ein mythischer Stier der Urheber der Schöpfung und der Auferstehung sei. Es wurde nicht mehr länger an die Stärkung und Erneuerung der physischen Energie durch den Genuss des Blutes des getöteten Opfers (als Prinzip des Lebens) geglaubt. Man glaubte nunmehr an die *zeitweilige oder ewige Wiedergeburt der Seele*.[898]

Der in einer Höhle oder Grube kauernde und verborgene Myste empfing das Blut eines Stieres (oder eines Widders), welcher über ihm auf einem durchlöcherten Bretterfußboden geschlachtet wurde.[899] Durch die Ritzen des Holzes drang das Blut in die Grube. Der Myste setzte seinen ganzen Körper dem herabtropfenden Blut aus, damit er mit dem Blut benetzt wird. Auch wurde das durch den Mund des Mysten aufgefangene Blut von diesem geschluckt. Nach Beendigung dieses Vorgangs trat der Myste aus der Grube hinaus und zeigte sich den übrigen Mysten und Neophyten und allenfalls zuschauenden Anhängern der Mater Deum Magna Kybele. Es war die Glaubensüberzeugung der Mysten, Neo-

---

[897] Vgl. 2. Chr 29, 23 ff.; A. Schenker, Das Zeichen des Blutes und die Gewissheit der Vergebung im Alten Testament. Die sühnende Funktion des Blutes auf dem Altar nach Lev 70, 10 – 12, in: MThZ (= Münchner Theologische Zeitschrift) 34, 1983, 195 – 213, insbesondere 202 – 203; Notker Füglister, Die eine Bibel – Gotteswort an uns, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1999 (Salzburger Theologische Studien 10), Innsbruck 1999, 194 – 220 (Sühne durch Blut – zur Bedeutung von Lev 17, 11); F. Rüsche, Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und alten alexandrinischen Theologie, Paderborn 1930, insbesondere 63 ff.; Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, a.a.O., 177, 180, 545. Notker Füglister verweist insbesondere auf die lebenssteigernde Symbolik des Blutes, während Sünde als Unreinheit, als Lebensminderung und/oder Lebensverlust bedeutet. Sühne durch Blut würde sakramental von Gott gewährte Intensivierung und/oder Wiedergewinnung von Leben bedeuten. *Damit wird das biblische Tabuverständnis von Blut abgegrenzt von den tendenziell magisch-mantischen Ritualpraktiken der hellenistischen Mysterienkulte, welche – zumindest vordergründig – durch ihre Blutapplikationsrituale autonom über die Lebenssteigerung verfügen wollen.*

[898] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 73, 74.

[899] Vgl. Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, a.a.O., 60 - 62.

phyten und Anhänger, dass der Myste durch diese *Bluttaufe von seinen Sünden gereinigt* und der Gottheit gleich werde. Der Hinabstieg in die Grube oder Höhle wurde als Begräbnis und als Absterben des alten Menschen gedeutet. Wenn dieser „alte“ Mensch mittels der obgenannten blutigen Besprengung von allen seinen Sünden – wie man fest glaubte – gereinigt und zu neuem Leben gelangt war, wurde er als *gottgleich* angesehen. Die große Anziehungskraft dieses transformierten Mysterienkults im Imperium Romanum ist eben auf diese ihm zugeschriebene außerordentliche Wirkung zurückzuführen, wonach der Mensch durch die Bluttaufe zu einem *in aeternum renatus* wird.[900]

Auch die Rituale des Kybele und Attis-Kults wurden *intentional transformiert.* Diese Intention war darauf gerichtet, aus den Verehrern ein und derselben Gottheit eine große Familie zu bilden. Dies bedeutete, dass anstelle der natürlichen Verwandtschaft der Familie (der Gens oder des Clans) nunmehr das *religiöse Band des Sodalicium* trat. Näherhin kann gesagt werden, dass der (römische und griechische) *Kult des häuslichen Herdes ersetzt wird* durch den fremden Mysterienkult. In diesem Zusammenhang wurden gemeinsame Mahle veranstaltet, in deren Rahmen das Fleisch eines *göttlich angesehenen Tieres* verzehrt wurde, wodurch man sich mit dem Gott selbst zu identifizieren und an seinem Wesen teilzunehmen glaubte.[901]

Im Römischen Kaiserreich wurde in der Folge die Zulassung zu einem solchen sakralen Mahl zu einem Initiationsritus transformiert. Diese Art von „Kommunion“ bewirkte bei den zu Mysten gewordenen Neophyten eine göttliche Unsterblichkeit. Gegen Ende der Römischen Kaiserzeit wurde dem Genuss der heiligen Speisen und Getränke die Vermittlung *moralischer Tugenden* zugeschrieben. Diese heiligen Speisen und Getränke wurden somit zu einer Nahrung des geistichen Lebens zur Stärkung in den Prüfungen des Lebens umgeformt.[902]

---

[900] Vgl. Walter Burkert, Antike Mysterien, a.a.O., 30 – 31. Diese Taurobolium-Inschrift ist wohl bereits von christlicher Theologie inspiriert oder sogar diktiert, zumal das Taurobolium nach 20 Jahren zu wiederholen war.

[901] Vgl. Henry Graillot, Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, a.a.O., 180 ff.; H. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, a.a.O., 186 ff.; Porphyrius, De abstinentia II, a.a.O., 48; (allerdings spricht Porphyrius davon, dass die die Organe von Tieren verzehrenden Mysten das Vermögen erlangen, wie ein Gott Orakel zu geben).

[902] Vgl. Henry Graillot, Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, a.a.O., 199 ff.

In Summe ergibt sich der Befund, dass sich in den Mysterienkulten, deren Rituale und Theologien die religiösen Bewusstseinsänderungen und die allgemein-geistigen Wandlungen, welche das Denken über die Welt und den Menschen in der Römischen Kaiserzeit erfuhr, spiegeln. Schon die Ausbreitung der zumindest im Ursprung aus dem Orient stammenden hellenistischen Mysterienkulte nach dem Westen vollzog sich in einem hellenistischen Gewand, zumal sie nur in einem solchen Eingang in den römisch-/hellenistischen Verstehenshorizont finden konnten.[903]

Als, vornehmlich unter dem Einfluss der orientalischen Astrologie und der semitischen Kulte, ein sogenannter *solarer Henotheismus* in Rom die staatlich privilegierte und herrschende Religion (zumindest vorübergehend) geworden war, wurde Attis als der Sonnengott betrachtet, welcher am Himmel der Hirte der funkelnden Sterne sei. Aus Attis wurde gewissermaßen ein *polymorphes göttliches Wesen,* eine Art „Pantheos“, indem er mit Adonis, Bacchus, Pan, Osiris und Mithras identifiziert wurde und gleichzeitig die Strahlenkrone und den wachsenden Mond trug.[904] Die die Schicksale der Menschen bestimmenden Sterne wurden mit den Göttern der Mythologie gleichgesetzt. Durch die damit in Zusammenhang stehende Vorstellung der Versetzung hervorragender Menschen in die Welt der Sterne – Katasterismus wurde die Astrologie vorübergehend zu einem wesentlichen Faktor der hellenistischen Religiosität.

---

[903] Vgl. Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, a.a.O., 1. Halbband, 304 – 310. Max Weber prägte den Begriff des „Intellektuellentums“ für die vorderorientalisch-hellenistische *Erlösungsreligiosität.* Er verweist dabei auf den nichtpriesterlichen „Laienintellektualismus“ speziell jüdischer Provenienz. Nach Max Weber seien diese Erlöungsreligionen spezifische Intellektuellenreligionen, was ihre wesentlichen Träger und was den Charakter ihrer Erlösungslehre angeht. Die Ursache für diese Entwicklung diagnistiziert er als „Entpolitisierung des intellektuellentums, welche gezwungen oder freiwillig vor sich ging. Schon in vorchristlicher Zeit sei im hellenistischen Orient diese Form von Intellektualismus quer durch alle sozialen Schichten hindurch wirksam gewesen, indem er mittels „Allegorie und Spekulation“ in den verschiedenen „sakramentalen Erlösungskulten soteriologische Dogmatiken produzierte“.
Diese webersche Diagnose ist gut begründet. Es ist ja nicht zu übersehen, dass in den Gebieten des Vorderen Orients und des östlichen Mittelmeeres die zunächst von den Griechen in der Alexandrinischen Epoche und sodann von den Römern durchgeführten Eroberungen mit anschließend ausgeübter Herrschaft tatsächlich zur Entmachtung jedenfalls eines großen Teils der autochthonen Beamten wie überhaupt der mittleren Bildungsschicht führten.

[904] Vgl. Hippolytos von Rom, Refutatio omnium haeresium (philosophumena/elenchos) V, 9. Bei Hippolytos ist allerdings zu beachten, dass er in seiner Refutatio die Widerlegung der Häresien durch deren Dekodierung als nichtchristliche Lehren zu erreichen versucht. Er setzt also vom Mainstream abwiechende *christliche* Lehren (Häresien) mit vor- und außerchristlichen Theologien gleich und spricht beiden jegliche göttliche Inspirierung ab.

6. HEILIGE MÄHLER IM KONTEXT DES KYBELE-/ATTIS-KULTES

Die Mysten pflegten heilige Mahlzeiten zu feiern. Der (christliche) Konvertit Firmicus Maternus überliefert eine liturgische Formel: „Ich habe vom Tamburin gegessen, ich habe aus dem Zymbel getrunken, ich bin Myste des Attis geworden.“[905] Die Funktion dieser festlichen Mähler lag zunächst ganz einfach darin, als Zeichen dafür zu dienen, dass die Mysten und Verehrer derselben Gottheit eine große Familie bilden.

Das religiöse Band des *Thiasos* (lat. sodalicium) ersetzt die natürliche Verwandtschaft der Familie und der gens. Der neue Kult ersetzt denjenigen des häuslichen Herdes.

Eine entscheidende Funktion der heiligen Mähler resultierte aus der gemeinsam genossenen Nahrung, nämlich des Fleisches eines als göttlich angesehenen Tieres: Dadurch wähnten sich die Mysten mit dem Gott selbst zu identifizieren und an seinem Wesen und seinen Eigenschaften zu partizipieren. Nach der Rezeption des Kybele-/Attis-Kultes 204 v. Chr. in Rom stand diese Funktion im Vordergrund und wurde die Zulassung zur Kultmahlzeit zu einem Initiationsritus ausgebaut. Ob diese Erstkommunion dem Initianden eine göttliche Unsterblichkeit sichern sollte, ist in der Forschung umstritten. Die Tendenz geht eher dahin, dass dem Initianden Wohlergehen auf Erden und ganz allgemein religiöser Trost zuteil werden sollte.[906] Gegen Ende der Prinzipatszeit wurden mit dem Verzehr der heiligen Speisen und Getränke, die von dem Tamburin und aus dem Zymbel des Attis zu sich genommen wurden, vorzugsweise *moralische Ideen* verbunden, sodass von einer Nahrung des geistlichen Lebens gesprochen werden kann, welche die Geweihten in den Prüfungen des Lebens stärken sollte.[907] Generell lässt sich sagen, dass sich die Metamorphosen der religiösen Verständnishorizonte in der Prinzipatsgesellschaft im wesentlichen in den Glaubenslehren der Mysterienkulte spiegeln: Als unter dem Einfluss der semitischen Kulte im Zusammenhalt mit Astrologie in Rom ein *solarer Henotheismus* in Gestalt des Sol invictus zur herrschenden Religion und der Staatsideologie (unter Kaiser Aurelian) geworden war, wurde Attis als Himmelsgott gedeutet, der am Himmel der „Hirte der fun-

---

[905] Vgl. Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum, a.a.O., 18.

[906] Vgl. Wilhelm Schepelern, Der Montanismus und die phrygischen Kulte, Tübingen 1929, 72 ff.; Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, a.a.O., 63 – 65; Porphyrius, De abstinentia II, a.a.O., 48.

[907] Vgl. Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, a.a.O., 63 – 65; Marie Joseph Lagrange, Attis et le Christianisme, in: Revue biblique XVI, 1919, 471 – 480.

kelnden Sterne“ ist.[908] Insbesondere hinsichtlich Attis lassen sich diese Metamorphosen teilweise nachzeichnen: Durch seine Identifikation mit Adonis, Bacchus, Osiris und Mithras wurde er in einem gewissen Sinne zu einem religiösen „Multifunktionär“ und polyformen göttlichen Wesen, in welchem sich die himmlischen Kräfte abwechselnd hypostasierend manifestierten. Mit andern Worten, Attis wurde auf diese Weise zu einem *Pantheos* (im wahrsten Sinne des Wortes).

[908] Es ist beachtenswert, dass die Christus zugemessenen und mit Lichtsymbolik konnotierten Ehrenprädikationen und die Anberaumung des Christus-Geburtsfestes zur Wintersonnenwende in eben denselben Kontext ihren Anlass und ihre Ursache haben. Vgl. Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, a.a.O., 63 – 65; Adolf Adam, Grundriss Liturgie, a.a.O., 275 - 277.

VIII. KYBELE-/ATTIS-KULT UND CHRISTENTUM

1. ALLGEMEINE EINLEITUNG

Das im Mysterienkult von Kybele und Attis exemplarisch ersichtliche Göttin-/Heros-Muster mit seinen gewiss partiell matriarchalen Substrukturen hinterließ in der christlichen Religion in patriarchaler Transformation nicht unbedeutende Prägungen.

Die weibliche (Mutter-)Göttin wurde in einem Entwicklungs- und Deutungsprozess in der 2.000-jährigen Christentumsgeschichte in der Metamorphose der dogmatischen Mariologie und der damit verbundenen Frömmigkeitskultur fest verankert, sodass man religionsgeschichtlich mit gutem Grund von einer marianischen Religion sprechen kann – in ästhetischer Hinsicht vielleicht eine der schönsten Ausprägungen des Christentums überhaupt.[909] Die entscheidende Transformation besteht darin, dass der vielgeliebte göttliche Sohn – jedenfalls dogmatisch – nicht mehr dem weiblichen Prinzip, der Muttergöttin, zugeordnet ist, sondern dem männlichen Prinzip, dem Vatergott.

Die Göttin-/Heros-Struktur blieb nach wie vor erhalten, erfuhr jedoch eine entscheidende neue Deutung. Neben der Zuordnung des göttlichen Sohnes (des göttlichen Kindes) an den Vater- und Schöpfergott wird Maria einerseits zur von ihrer Mutter unbefleckt empfangenen (prädestinierten) Gottesmutter (Gottesgebärerin), andererseits und zugleich zur immerwährenden Jungfrau und Verkörperung der Keuschheit und Reinheit schlechthin mit massiv patriarchalen Konnotationen. Der göttliche Sohn ist als Gottessohn Gott selbst, und die Gottesmutter ist diesem Sohne nunmehr subordiniert.

Das Kybele-/Attis-Strukturmodell blieb im zyklischen Charakter des christlichen Kirchenjahres erhalten und leuchtet daraus hervor:

– Geburt des göttlichen Kindes zur Wintersonnenwende

– Opfertod mit Wiederkehr zu Frühlingsbeginn (Äquinoktium)

---

[909] Diese Marianisierung der christlichen Religion erfuhr nach den ersten ökumenischen Konzilien des 5. und 6. nachchristlichen Jahrhunderts ihre erste prägende Gestalt. In dieser Gestalt lernte auch Mohammed, der Prophet und Religionsstift des Islam, das Christentum kennen, welches ihn aufgrund der von ihm beobachteten praktizierten Frömmigkeitskultur zu der Deutung veranlasste, wonach in der von ihm abgelehnten Trinität die Gottesmutter Maria die dritte göttliche Person sei.

– bedeutende Marienfeste wie Mariä Himmelfahrt am 15. August, Mariä Geburt am 8. September und ganz allgemein der Mariä geweihte Monat Mai mit seinen Maiandachten im (mediterranen) Sommer.

In diesem religionswissenschaftlichen Vergleich wird sohin sichtbar, dass auch der Zyklus des christlichen Kults dominiert wird vom jährlichen Selbstopfer des göttlichen Heros (nunmehr des göttlichen Sohnes, des Gottmenschen Jesus von Nazareth), dessen vorübergehenden Aufenthaltes in der Unterwelt (nunmehr Abstieg zur Hölle für drei Tage) und anschließender Wiederauferstehung (Wiederkehr). Dieses sakrale Drama wird jährlich wiederholt.[910]

Auch das Ritual der Eucharistie/des Abendmals ist durchaus *vorgeprägt* in den Mysterienkulten. So ist im Brot- und Weinopfer des Demeter-Kults die Eucharistie vorgeprägt. Selbst rituelle/liturgische Marginalien wie das in der römischen Kirche gebräuchliche Läuten der handlichen goldenen Glocken durch die Ministranten ist in der römischen Ausprägung des Kybele-/Attis-Kults vorgezeichnet. Auch die als Kopfbedeckung dienende Mitra der katholischen Prälaten und Bischöfe ist in der hochgezogenen Haube und/oder Krone aller orientalischen Muttergöttinnen, exemplarisch wiederum der Kybele, vorgeprägt. Selbst die seit der Renaissancezeit üblich gewordene spezielle Priesterkleidung (knöchellange Tunika = Talar) ist in der Kleidung der Kybele-Priester (Kybeloi/Galloi) nachempfunden. Es handelt sich dabei – dies wird in der Liturgiewissenschaft kaum reflektiert – um typische Frauenkleider, welche die Galloi bewusst wählten.[911] Im anatolischen Priesterstaat Pessinus bekleideten sich die Kybele-Priester wie später auch in Rom ganz bewusst mit Frauenkleidung, um ihrer Göttin Kybele auch auf diese Weise gleichförmig zu werden, nachdem sie sich aus identem Grunde selbst kastriert hatten. Daneben hebt eine solch spezielle Kleidung auch die Sonderstellung der Priester als eigener Berufsgruppe hervor, welche wiederum in tabugesetzlichen Regeln ihre Ursache hat (Reinheit/Keuschheit). Ein Strukturanalogon zwischen den anatolischen Eunuchenpriestern der Kybele und den Priestern und Klerikern in der christlichen Religion kann auch darin erblickt

[910] Der christliche Kult ist insofern auf vielfache Weise intensiviert, als insbesondere in der byzantinischen und lateinisch-römischen Ausprägung der christlichen Religion dieses jährliche Kultdrama auch in erheblich verkürzten Zeitzyklen wiederholt wird – jeden Sonntag als ersten Tag der Woche und sogar jeden Tag.

[911] Es ist bemerkenswert, dass bis ins hohe Mittelalter und bis zur Renaissancezeit keine spezielle Klerikerkleidung vorgeschrieben war. Man legte bis dorthin nur auf eine einfache Kleidung wert, wobei Eitelkeit und Luxus verpönt waren. Erst aufgrund der starken Körperbetonung ab der Renaissancezeit ging man dazu über, für Priester und Kleriker eine eigene „Uniform“ vorzuschreiben, die eben eine Frauenkleidung war und ist, welche bereits die anatolischen und ab 204 v. Chr. auch in Rom tätigen Eunuchenpriester trugen. Vgl. M. Bringemeier, Priester- und Gelehrtenkleidung, 1974.

werden, dass die priesterlichen Kultträger in beiden Religionen (Kulten) einerseits ausschließlich männlich sind, andererseits aber in ihrer jeweiligen Lebensform gewissermaßen in einem androgynen Modus der Muttergöttin gleichförmig sein sollen. Mit anderen Worten: Die anatolischen Kybele-Priester und Galloi sind Eunuchenpriester mittels somatischer Kastration.

Die Priester und die Kleriker der christlichen Religion sollen ebenfalls „Eunuchenpriester“ in dem Sinne sein, dass sie ihre Sexualität sublimieren und durch Verzicht auf Ehe und Sexualität dem Gott und der Gottesmutter in einer besonderen Weise nahe sein sollen. In diesem Zusammenhang kann nicht übersehen werden, dass gemäß lateinisch-römischer Dogmatik die zelebrierenden Priester in der Eucharistie als Stellvertreter Christi tätig werden, wie es der Bischof von Rom ganz allgemein ist. Es ist ein generelles Strukturmerkmal fast aller Kulte der großen Muttergöttinnen im Vorderen Orient, dass ganze Gruppen von Eunuchenpriestern ihre besonderen Kultdiener waren. Diese Eunuchenpriester hatten überwiegend ihre stabilitas loci im jeweiligen Heiligtum ihrer Göttin, führten jedoch auch als sogenannte Metragyrten ein Wanderleben als bettelnde Prisester.

In religionsgeschichtlicher Hinsicht erweist sich die Kastration als eine unumkehrbare und drastische Veränderung von Körper und Person. Alle diese Männer intendieren durch die Kastration ihre Metamorphose in Weiblichkeit, um ihrer Göttin gleichförmig zu werden. Analog dazu wurde in der christlichen Religion der dogmatische Begriff *character indelebilis* geprägt, um das sogenannte opus operatum in den Sakramenten, insbesondere in jenen der Taufe, Firmung und Ordination, begrifflich zu fassen.[912] Der auch gegenwärtig verpflichtende Zölibat für Priester in der byzantinischen und lateinischen Kirche hat keinen Anhalt im Ersten und Zweiten Testament. Universalkirchlich verbindliche diesbezügliche Festlegungen gibt es erst seit dem Mittelalter.[913] Die Motive für den Zölibat und die damit verbundenen Enthaltsamkeitsforderungen (primär Verzicht auf Ehe, aber auch auf Sexualität überhaupt) müssen vielmehr – über unreflektierte stoische und manichäische Vermittlung – in den orientalischen Mysterienkulten und dem daraus hervorgegangenen neuen Begriff des Priesters gesucht werden.

Dieser neue Typus oder Begriff von Priester ist der *Seelsorger*. Die Kultdiener/Priester der orientalischen Mysterienkulte generell, die Galloi aus Pessinus

---

[912] Vgl. Thomas von Aquin, Summa theologiae III, Quaestio 63; Walter Burkert, Structure and History in Greek Mythology and Ritual, a.a.O., 105 – 120; Arthur Darby Nock, Essays on Religion and the Ancient World, Oxford 1972, 7 - 15.

[913] Vgl. DH, a.a.O., 711.

im speziellen, brachten in das Imperium Romanum und nach Rom zwei neue und wichtige religiöse Institutionen, nämlich

– bisher unbekannte und geheimnisvolle Sühnemittel, mittels derer die Unreinheiten und Befleckungen der menschlichen Seele getilgt werden können sowie
– die Verheißung einer seligen Unsterblichkeit als Lohn für die Frommen/Reinen.

Die Mysterienkulte und deren Priester stellten vor allem in Aussicht, den Menschen und deren Seelen die verlorene Reinheit neu zu verschaffen, und zwar näherhin auf zwei Wegen, nämlich durch rituelle Zeremonien einerseits und durch Kasteiungen (Askese und Bußübungen) andererseits. An vorderster Front standen verschiedene Waschungen und Reinigungsopfer, welche dem Neophyten und angehenden Mysten seine ursprüngliche Unschuld wiederverschaffen sollen. Diese rituellen Zeremonien sind bei näherem Hinsehen als archaische und magische Rituale zu identifizieren, indem die durch die Waschung verursachte Reinheit des Körpers den in ihm wohnenden Geist gnädig stimmen soll. Die anschließend durchgeführten Salbungen sollen den Mysten vor weiteren Unreinheiten und Befleckungen schützen (fremde Materie abwehren). Das Besprengtwerden mit Blut oder/und das Trinken von Blut (sei es vom geschlachteten Opfertier oder von den Priestern selbst) soll ein neues/erneuertes menschliches Dasein verleihen, wobei sich im Hintergrund der archaische Gedanke verbirgt, wonach der besondere Saft Blut ein lebensschaffendes Prinzip ist. Es etablierte sich sohin der Glaube, durch diese Rituale gewissermaßen als sakramentale opera operata würden die Mysten zu unbeflecktem und zugleich unvergänglichem Leben wiedergeboren.[914] Alle diese verschiedenen Formen von Reinigungen können als *Karthatik* der orientalischen Mysterienkulte identifiziert werden.

Alle diese Reinigungsrituale der orientalischen Mysterienkulte sind von archaischer Abkünftigkeit, die sich sehr deutlich in der Vorstellung der mechanischen Übertragung der Befleckung durch die Fortgabe der Kleider manifestiert. So war es im Kybele-/Attis-Kult durchaus üblich, dass die Mysten dem Oberpriester (Archigallos) die Kleider aushändigten, um auf diese Weise alle Sünden des Jah-

[914] Vgl. L.R. Farnell, The Evolution of Religion, 1905, 88 ff., 117 ff.; Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, a.a.O., 194 ff.; Richard Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, a.a.O., 50 ff. 262 ff.

res zu sühnen.[915] Die Restauration der Reinheit der menschlichen Seele konnte auch mittels Askese, Entsagung und mittels Leidens bewirkt werden. Dies ist eine religionsgeschichtlich durchaus relevante Entwicklung, zumal die alte religiöse Vorstellung der Expiatio eine entscheidende Transformation erfuhr. Zur Entsühnung genügte nun nicht mehr die Durchführung den Göttern genehmer festgesetzter traditioneller Rituale. Ab nun sind *persönliche* Askese und Entsagung sowie *persönlicher* Schmerz erforderlich.

Enthaltsamkeit und *Keuschheit* wurden Mittel, um sich von den bösen Geistern zu befreien und das Wohlgefallen der Götter wiederzugewinnen. Enthaltsamkeit war zunächst ganz einfach deswegen erforderlich, weil dadurch auf mechanische Weise allfällige böse Mächte gehindert werden konnten, sich mittels der Nahrung in den menschlichen Körper zu begeben. Keuschheit war indiziert, um den Menschen vor jeder Befleckung und sohin vor jeder Schwäche zu bewahren. Eine ganze Fülle von selbstbewirkten körperlichen und seelischen Qualen wurde auf einmal zu Ausdrucksformen der Buße und der Abtötung des Fleisches, um den Homo lapsus wiederaufzurichten und vor die Götter zu stellen – Kasteiungen, Geißelungen, Verstümmelungen, lange und beschwerliche Wallfahrten sowie öffentliche Sündenbekenntnisse. In Phrygien, im Entstehungsraum des gegenständlichen Kybele-/Attis-Kults war dieses öffentliche Bekennen der Sünden besonders weitverbreitet und bereits zu dem religiösen Institut einer Frühform der Beichte ausgebaut worden. Die Sündenbekenntnisse und die daraus folgenden Strafen (die man bereits verbüßt hat) wurden auf eine Stele geschrieben, und anschließend wurde auf dieser Stele vermerkt, dass die Gottheit die reumütige (Vergebungs-)Bitte erhörte.[916]

Aus dem Obigen kann abgeleitet werden, dass Askese und die ausgefeilten Formen von Bußübungen über die orientalischen Mysterienkulte nach Europa kamen. Ähnliches gilt für das Institut der Beichte.[917]

Dieses Buß- und Beichtsystem zog den neuen *Priestertypus des Seelsorgers* nach sich. Da die durch die unrein-befleckenden leidenschaftlichen Handlungen beschmutzte und entweihte menschliche Seele nur durch im voraus festgelegte Sühnerituale gereinigt und entfleckt (gesühnt) werden kann, wozu im voraus das Gewicht der unreinen Fehlhandlung und die entsprechende Art und Größe der Bußübung (Strafe) richtig festgelegt werden muss, entstand zwangsläufig der

[915] Vgl. L.R. Farnell, The Evolution of Religion, a.a.O., 88 ff., 117 ff.
[916] Vgl. Richard Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, a.a.O., 137 ff., 161 ff.
[917] Es ist hier nicht der Ort, um die traditionelle Annahme der Herkunft der sogenannten Ohrenbeichte aus dem keltisch-irischen Raum zu erörtern und allenfalls zu hinterfragen.

Typus einer *monopolartigen Priesterschaft* (Klerus), der ganz anderen Charakters war als die bisher gewohnte Priesterschaft in Rom. Der Priester ist nunmehr nicht bloß der Hüter der sakralen Überlieferungen und der Mittler zwischen dem Menschen/dem Staat und den Göttern, sondern darüber hinaus und vor allem ein *Seel-Sorger*. Dieser neue Priestertypus hat das Wissen und die Kompetenz, den nichtpriesterlichen Gläubigen (modern-christlich gesprochen: den Laien) die moralischen Pflichtübungen einzuschärfen, welche die Gläubigen gegen die Verführungen des Bösen und der bösen Geister immunisieren sollen. Die dadurch hervorgerufenen oder zumindest vergrößerten und das Gewissen belastenden Ängste und Zweifel weiß dieser neue Priestertypus sodann zu beschwichtigen und dem geängstigten Gläubigen den Frieden mit sich selbst wiederzugeben. Darüber hinaus hat dieser neue Priestertypus Macht und Kompetenz, den sündigen und geängstigten Gläubigen mit den Göttern wieder zu versöhnen.

Wiederkehrende (oft in periodischen Abständen) sakrale Mahle stabilisieren und intensivieren die Kommunio zwischen den Mysten der Kybele (oder auch des Mithra), die Isis-Gläubigen pflegten sogar täglich Gottesdienst zu feiern. Im Gegensatz zu den traditionellen Priesterkollegien Roms, welche als staatliche Kollegien unter der Oberaufsicht des Senats die religiösen Angelegenheiten des Staates verwalteten, bilden die neuen Priester der Mysterienkulte eine klar abgegrenzte Kaste oder einen Stand, dessen priesterliche Mitglieder sich auch äußerlich durch Kleidung, Tonsur, Abzeichen, Sitten und auch Ernährung von den übrigen Gläubigen und Mitbürgern unterschieden. Sie bildeten eine unabhängig Korporation mit hierarchischer Gliederung und eigenem Zeremoniell. Auch Arten von Konzilien wurden durchgeführt. Daraus wird eine eindeutige und fortschreitende Differenzierung religiöser und weltlicher Funktionen als ein religionsgeschichtliches Merkmal von religiöser Entwicklung ersichtlich. In dieser Perspektive erscheint die traditionelle und autochthone römische Religion weniger entwickelt.[918]

Im gegebenen Kontext ist bemerkenswert, dass die Kybele-Priester, die Galloi, in der Art der Frauen lange Haare trugen.[919] Im Gegensatz dazu hatten die ägyptischen Priester ebenso wie semitische Priester kahlgeschorene Köpfe.[920] In Alexandrien gab es in den Tempeln des Osiris-Kultes spezielle „heilige Bar-

[918] Vgl. H. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, a.a.O., 185 ff.; Henry Graillot, Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, a.a.O., 88 ff., 297 ff., 566; Aurelius Clemens Prudentius, Persistephanon, 1013.

[919] Vgl. Henry Graillot, Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, a.a.O., 284, 299.

[920] Vgl. Macrobius, Saturnalia I, 23, 13.

biere“ (kureis), welche für das Kahlrasieren des Hauptes zuständig waren. Ebenfalls in Alexandrien wie auch in Byblos mussten die Gläubigen von einem Kureus ihren Kopf für die Adonis-Feste rasieren lassen.[921] In Alexandrien und im Ägypten der Ptolomäer-Zeit kristallisierte sich die klare Differenz zwischen den traditionellen Priestern und jenem neuen Priestertypus der Mysterienkulte heraus.

Der gelegentlich anarchische Zustände annehmenden Autonomie der griechisch-ägyptischen Priester stand die straffe hierarchische Organisation des ägyptischen Klerus der Mysterienkulte gegenüber.[922] Die Tonsur, die auch ein Zeichen der Unterwerfung und der Gefolgschaft war, brachte diese hierarchische und straffe Organisation zum Ausdruck. Daneben war Tonsur auch Zeichen der Trauer und der Buße, sodass sogar den Gläubigen bei den Adonis-Festen der Kopf kahlgeschoren werden musste (siehe oben).

Bereits ab dem 4. Jahrhundert wurde diese Total- oder Teilschur des Haupthaares von christlichen-asketischen Bewegungen übernommen und anschließend als besonderes Standeszeichen der Mönche rezipiert. Überhaupt und sukzessive wurde das von den Priestern der Mysterienkulte ausgearbeitete und verwaltete Bußsystem rasch und sukzessive insbesondere ins lateinischen Christentum rezipiert und sehr bald zum unentbehrlichen Finanzierungssystem der institutionell verfassten Kirche. Dieses *religiös-ideologisch auf dem Bußsystem basierende Finanzierungssystem* wurde zu einem derart verfestigten und integrierenden Bestandteil der institutionalisierten christlichen Religion (Kirche), dass nicht einmal der gewiss revolutionäre Franciscus zu Beginn des 13. Jahrhunderts reüssierte, es auszuhebeln. Erst durch die Reformation kam es vorübergehend und partiell zur Implosion dieses mittlerweile hochgradig ausbeuterische Formen annehmendem Bußsystems.[923]

Der in den hellenistischen Mysterienkulten entstandene *neue Priestertypus mit seiner Hauptfunktion Seelsorge* brachte durch sein äußerliches Erscheinungsbild die äußerlichen Askesepraktiken zum Ausdruck, der gerade auch deswegen als Seelsorger/Seelenärzte gelten kann. Die Mysterienkulte erhoben ja ganz generell den Anspruch, den Mysten und den Gläubigen das vorzugsweise auf einem Bußsystem beruhende Geheimnis zu offenbaren, wie Unsterblichkeit und selige Transzendenz erreicht werden kann. Neben der bereits (oben) erörterten theolo-

---

[921] Vgl. Lukianos von Samosta, De dea syria, 6.
[922] Vgl. W. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten I/II, Leipzig 1908, 96 ff.
[923] Vgl. LMA (= Lexikon des Mittelalters), Band VIII, München – Zürich 1998, 861 ff.

gischen Hauptlehre des Kybele-/Attis-Kults waren es auch die beiden Hauptlehren der ägyptischen sowie der syrischen und persischen Kulte, die besonders anziehend wirkten. In den ägyptischen Mysterienkulten war es insbesondere die Identifikation mit Osiris, dem Gott der Toten, und in den syrischen und persischen Kulten der verheißene Aufstieg durch die himmlischen Sphären.

Zölibat ist in der christlichen Religion generell der Begriff für die Lebensform Ehelos (und in der Regel auch enthaltsam) lebender Priester in der lateinischen und – mit Einschränkungen – byzantinischen Ausprägung dieser Religion. Die zölibatäre Lebensform ist keineswegs originär-christlich. Der Zölibat (lat.: celebs = alleinlebend; celibatus = Ehelosigkeit) hat keinen Anhalt im Neuen Testament. Mt 19,12 und 1 Kor 7 heben lediglich – und zwar für jeden Mann und jede Frau – den Wert der Ehelosigkeit *um des Himmelreiches willen* hervor.

Diese nüchterne Feststellung ist zunächst kein wie immer gearteter (negativer) Einwand gegen die gewählte Form zölibatären Lebens. Auch methodisch gibt es keinen Einwand dagegen, dass Rezipiertes und traditionell Überkommenes zu genuin eigenem werden könne.

Die *christliche Originalität* – wie jede religiöse und/oder kulturelle Originalität – liegt nicht in der Summe jener religiösen und kulturellen Elemente, für die noch keine in anderen Zeiten und Regionen gefunden wurden, sondern in der *neuen Gesamtgestalt*.[924]

Ideologiekritisch zu hinterfragen sind jedoch vergangene und auch gegenwärtige Versuche, die zölibatäre Lebensform für die (männlichen) Priester und Kleriker theologisch und exegetisch zu begründen. Alle diese Versuche erweisen sich als untauglich und sind unschwer als Ideologie zu dechiffrieren, historisch-kontingente Festlegungen zu theologisieren. Eine universalkirchlich verbindliche Festlegung findet sich überhaupt erst im Mittelalter.[925]

Die gregorianische Reform im 11. Jahrhundert führte zu der seither endgültigen Bestimmung, gemäß welcher die Ehen von Klerikern als ungültig angesehen werden. Auf diese Weise soll der Zölibat erzwungen werden. Der Versuch einer systematisch-theologischen Begründung des Zölibats scheint insgesamt aussichtslos zu sein. Ein notwendiger Zusammenhang zwischen Priestertum und Ehelosigkeit ist nicht einsichtig zu machen. Auch die oft ins Treffen geführte sogenannte Zeichenhaftigkeit der zölibatären Lebensform geht ins Leere, weil

[924] Vgl. hiezu: Joseph Ratzinger, Prinzipien christlicher Moral, a.a.O., 48, 49.
[925] Vgl. DH, a.a.O., 711.

dies zwar für die völlig frei gewählte Entscheidung für ein mönchisches Dasein zutrifft, nicht jedoch für einen Priester als Seelsorger. Im Gegenteil, eine solche behauptete Zeichenhaftigkeit als besondere Nähe und Verbundenheit mit Gott und Christus führt zwangsläufig zur Abwertung anderer Lebensformen, insbesondere der Lebensform der geschlechtlich gelebten Ehe. Es ist daher von dem Befund auszugehen, dass die Zölibatsverpflichtung für den christlichen Priester auf einer geschichtlich-kontingenten Entscheidung beruht, die unter anderen geschichtlichen Bedingungen überprüft und zu ganz anderen Entscheidungen führen kann.

Die vorgebrachten theologischen Argumente für die Lebensform des Zölibats der Priester sind wenig überzeugend und prinzipiell im Verdacht der Ideologie stehend, indem sie solche theologischen Argumente vorbringen, die – meistens unreflektiert – auf einer Abwertung und Angst vor gelebter Sexualität und insbesondere vor der Frau als solcher herrühren. Tatsächlich sprechen gute Argumente dafür, dass asketische Enthaltsamkeitsforderungen und Eheverbote für die Inhaber des Priesteramtes – wiederum über manichäische und stoische Vermittlungen – auf die Vorstellungen der hellenistischen Mysterienkulte hinsichtlich Sein und Funktion des Priesters als Seelsorger zurückzuführen sind.

Insbesondere scheint der Typus des Eunuchenpriesters im gegenständlichen Kybele-/Attis-Mysterienkult seine *Relecture im sublimierten Modus* in der christlichen Religion der römisch-lateinischen und byzantinischen Ausprägung zu haben.[926] Der Priestertypus der römisch-lateinischen Religion insbesondere in

[926] Vgl. M. Weitz, Der Zölibat des Weltpriesters zwischen Ideologie und Theologie, Hamburg 1998; Bernhard Fraling, Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht, Ferdinand Schöningh-Verlag, Paderborn – München – Wien – Zürich 1995, 210 – 218. Fraling vertritt die These, dass hinter dem verpflichtenden Zölibat für Priester in der römisch-lateinischen Kirche (genauer: für Kleriker ab dem Status des nichtständigen Diakonats) weder Willkür noch dogmatisch zwingende Notwendigkeit stehe, aber eine von den Päpsten und von einer Mehrheit der Bischöfe *aus Glaubensüberzeugung* getroffene, geschichtliche Entscheidung. Er räumt auch ein, dass andere Optionen aufgrund neuer geschichtlicher Bedingungen im Raum stehen und sich in Inkulturationsprozessen in vielen Ländern Probleme zeigen können, welche die traditionell behauptete Zeichenhaftigkeit des priesterlichen Zölibats aufgrund eines ganz anderen kulturellen Kontextes in einem anderen Licht erscheinen lassen.
Nicht überzeugend ist Fralings Rekurs auf die Zeichenhaftigkeit des Zölibats und vor allem die Behauptung, der Papst und die Majorität der Bischöfe habe hinsichtlich des Zölibats aus „Glaubensüberzeugung“ gehandelt. Gerade ein solcher Rekurs auf eine behauptete Glaubensüberzeugung kann nur Ideologie sein, weil vorgeschriebene Lebensformen (asexuelles, eheloses Leben) prinzipiell nichts mit dem Glauben zu tun haben. Es sind genau solche Formulierungen Fralings wie: „Man darf davon ausgehen, dass hier auch der kirchliche Gesetzgeber im Vollzug des Glaubens handelt, indem er sich auf eine nur *im Glauben fassbare Realität* beruft: die Führung der Kirche durch den Geist Christi“ verraten die hochgradige Ideologie des römischen Lehramtes und ihrer theologischen Apologeten. Es scheint nicht mehr wahrgenommen zu werden, was ein mündig-denkender und auch gläubiger Christ in diesem Zusammenhang unter einer angeblich nur im Glauben fassbaren Realität verstehen soll.

den Jahrhunderten nach dem Konzil von Trient kann aus einer religionsgeschichtlichen Perspektive tatsächlich als eine annähernde Parallele zu dem Priestertypus der Galloi im gegenständlichen Kybele-/Attis-Mysterienkult gesehen werden.

Nach den Lehraussagen des römischen Lehramtes der letzten Jahrzehnte ist das Wesen des Priestertums die enge Bindung an Jesus. Der Priester gilt als der Gesandte Jesu Christi (auch wenn er realiter die Sendung durch den Bischof erhält). Als Gesandter Jesu habe der Priester den Auftrag zu erfüllen, für das Heil der Menschen und deren Erlösung zu sorgen. In Vollziehung dieses Auftrages als Gesandter Jesu, insbesondere durch die Spendung der Sakramente, vollzieht der Priester gewissermaßen als Stellvertreter Jesu Christi dessen Erlösungswerk. Jeder Priester sei in gewissem Sinne ein Lieblingsjünger des Herrn, also ein Abbild des Apostels Johannes. Daher lebt der Priester ständig in der Nachfolge Christi, in der *Imitatio Christi*. Das Leben des Mönchspriestertypus der römisch-lateinischen Kirche hat drei Grundpfeiler, nämlich die sogenannten *evangelischen Räte Armut, Gehorsam* und *Keuschheit*, welche aus dem Priester eine gottgeweihte Person machen (Gehorsam und Ehelosigkeit inklusive Keuschheit gelten auch für jeden Weltpriester). Aus dem vom Priester vollzogenen *Messopfer erfließe* jene Gnade, die alles andere *befruchtet*, fördert und vollendet.[927]

Priesterliche Keuschheit und Ehelosigkeit sollen in der priesterlichen Religion insofern Zeichencharakter haben, als sie eschatologische Glaubenshoffnung zum Ausdruck bringen. Der keusch und ehelos lebende Priester sei ein Zeichen (Realsymbol) für jenen geheimnisvollen Ehebund, der von Gott begründet ist und erst im Jenseits sichtbar werden wird, in welchem die Kirche Christus zum einzigen

---

Selbst in Fralings angedeuteter Kritik an der Praxis der sogenannten Laisierungen (wörtlich: „Es besteht nicht zu Unrecht ein Unbehagen angesichts der Praxis der Laisierungen.“) ist der Apologiecharakter seiner Zölibatsthesen erkennbar, zumal seit Jahrzehnten von einer Praxis der Laisierungen gar nicht die Rede sein kann, da solche seit dem Pontifikat Johannes Pauls II. prinzipiell nicht mehr vorgenommen werden. Dies bedeutet jedoch, dass durch eine solche „Nichtpraxis“ die heute international anerkannten Menschenrechte gröblichst verletzt werden, indem einem Christen und Priester die rechtliche Form einer ordnungsgemäßen Ehe verweigert wird. Diese „Nichtpraxis“ führt zu der Skurrilität, dass ein priesterlicher Mann mit seiner Lebensgefährtin eine tatsächliche Familie mit Kindern gründet und für den Fall, dass er es auch nur wagen würde, eine Zivilehe einzugehen, seine einzige soziale ökonomische Grundlage (meistens Religionspädagoge) verlieren würde. So gesehen kann gegenständlich keineswegs von einem „Unbehagen“ gesprochen werden, zumal eine derartige Beschreibung der tatsächlichen Situation für die unmittelbar Betroffenen (vorzugsweise Kinder und Lebensgefährtin) einer euphemistischen Realitätsverweigerung gleichkommt.

[927] Vgl. zum Ganzen: Papst Paul VI., Enzyklika über den priesterlichen Zölibat = „Sacer totalis celibatus“ 1968 (nachkonziliare Dokumentation, Band 8); Vitus Huonda (derzeit Diözesanbischof der Diözese Chur in der Schweiz), Das Priestertum, 2009 (= ein Vortrag an die Seminaristen vom 24.1.2009, abgedruckt in: Informationsblatt der Priesterbruderschaft St. Petrus, 19. Jg., Nr. 194, März 2009, 12 – 14).

Bräutigam hat. Zugleich seien die Priester ein lebendiges Zeichen (Realsymbol) der zukünftigen Welt (schon jetzt in Glaube und Liebe anwesend), in der die Auferstandenen weder freien noch gefreit werden.[928] Diese dem Priester zugeschriebene reale Zeichenhaftigkeit hat durchaus ihre Parallele in dem Priestertypus des Gallos im Kybele-/Attis-Mysterienkult.

Auch die Asexualität der Galloi (durch die durchgeführte Kastration) hatte durchaus Zeichenhaftigkeit. In archaischer Zeit sollte dadurch im realsymbolischen Modus der sichtbare Wille zur Gleichförmigkeit mit der Muttergöttin zum Ausdruck gebracht werden. Später, und vor allem in Rom, wurden die somatischen Verstümmelungen mittels Allegorese (siehe oben) ebenfalls realsymbolisch, wenn auch auf einer höheren und vergeistigten Ebene, gedeutet.[929]

Durch das Weihesakrament (Ordination) erhält der Priester einen *Character indelebilis.* Es ist dies religionsgeschichtlich betrachtet eine theologisch-vergeistigende Entwicklung von zunächst somatisch durchgeführten Markierungen (noch Augustinus griff in seiner Metapher auf solche Markierungen der Soldaten zurück). So wie dieser (christrliche) Character indelebilis eben unauslöschlich ist, war in den hellenistischen Mysterienkulten, und insbesondere bei den Pessinus-Priestern die Kastration eine somatisch-drastische, aber ebenfalls „unauslöschliche“ und unumkehrbare Veränderung des Körpers (und auch der Person in psychischer Hinsicht) – also ein somatisches unauslöschliches Prägemerkmal.[930]

---

[928] Vgl. Presbyterorum Ordinis, Art. 16.
[929] Vgl. Tertullian, adversus Marcionem, 1, 13.
[930] Vgl. zum Ganzen auch: Walter Burkert, Kulte des Altertums, a.a.O., 204.

2. PHRYGISCHER MYSTERIENKULT ALS „WAFFE“ GEGEN DAS VORDRINGENDE CHRISTENTUM

Um dem vordringenden Christentum entgegentreten zu können, wurde in der Römischen Principatszeit versucht, den phrygischen Mysterienkult dem kirchlichen Kult des Christentums entgegenzustellen. So wurde von den Eingeweihten behauptet, dass die blutige Reinigung (Bluttaufe) des Tauroboliums (Krioboliums) effektiver sei als die Taufe der Christen. Die Nahrungsmittel, welche bei den mystischen und sakralen Mahlzeiten gegessen und getrunken wurden, wurden mit dem Brot und dem Wein der Eucharistie der Christen verglichen. Die Mater Deum Magna Idaea wurde über die (christliche) Gottesmutter erhoben, deren Sohn - aus der Sicht der Mysten – in ähnlicher Weise auferweckt worden sei wie Attis.

Gemäß einem (christlichen) Bericht aus dem Jahre 375 n. Chr. hätten die Kybele-Priester (Galloi) am 24. März, dem sogenannten dies sanguinis, eine Trauerfeier begangen, bei welcher sich die Galloi verstümmelt und ihr Blut verspritzt hätten zum Gedächtnis an jene Verwundung, welche den Tod des Attis verursachte. Die Kultanhänger hätten dem auf solche Weise vergossenen Blut eine versöhnende und erlösende Kraft zugeschrieben.

Den Christen wurde in diesem Kontext vorgeworfen, dass sie die heiligen Riten nachahmten, indem sie ihre Karwoche um die Zeit des Frühlings-Äquinoktiums feierten, und zwar zur Erinnerung an das Opfer am Kreuz, bei welchem das Blut des „Lammes Gottes“ die Menschheit erlöst habe.[931]

[931] Vgl. Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, a.a.O., 65; Henry Graillot, Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, a.a.O., 543 ff.

3. "NEUE PROPHETIE"/"HÄRESIE DER PHRYGIER" - MONTANISMUS

Montanismus ist ein Sammelbegriff für die Bewegung (Bewegungen) der sogenannten Montanisten.[932]

In der Frühphase verkündete um 170 n. Chr. Im Dorf Ardabau im Grenzgebiet der Provinzen Phrygien und Mysien der Christ *Montanus* bald nach seiner Taufe, Prophet und Sprachrohr des Heiligen Geistes zu sein, wobei er in *ekstatischer* Haltung und in dunkler Rede verharrte. Er behauptete, als Sprachrohr des Heiligen Geistes werde er die ganze Christenheit in *alle Wahrheit* einführen. Zu ihm gesellten sich bald zwei gleichgesinnte Frauen, Priscilla und Maximilla, die ebenfalls in Ekstase Prophezeiungen aussprachen. Den Anhängern wurde ein erhöhter Rang im bald hereinbrechenden himmlischen Jerusalem in Aussicht gestellt.[933]

Die Bewegung erfuhr einen theologisch-intellektuellen Schub durch den bekannten Theologen *Tertullian*, welcher die Prophezeiungen in ein theologisches Ordnungsgefüge brachte. Insbesondere ab 205/206 verfasste Tertullian theologische Schriften im Sinne der Bewegung.

Die Bewegung fand rasche Verbreitung auch in den gallischen Gemeinden in Lyon und Vienne. Ein unmittelbarer Zusammenhang der Neuen Prophetie mit dem gegenständlichen Kult der Mater Magna Deum Idaea ist quellenmäßig nicht nachweisbar, doch weisen die Ansprechbarkeit weiter Bevölkerungskreise dieses phrygisch-gallischen Raumes und die der Neuen Prophetie zugrunde liegenden asketischen und eschatologischen Grundidee jedenfalls in die Nähe des anatolischen Mysterienkults.

Exemplarisch geforderte Verhaltensweisen der Anhänger der Bewegung der Neuen Prophetie waren:

– strenges Fasten als Mittel der seelischen Vorbereitung auf die bald bevorstehende Wiederkunft Christi,

– das apodiktische Verbot einer Flucht vor dem Martyrium,

---

[932] Diese Montanisten warden auch Kataphryger oder Pepuziten genannt, und zwar nach Pepuza, dem „Jerusalem" („Mekka"), wo sich die Neuen Propheten versammelten und die Gräber der Gründerpropheten verehrt wurden. Eine weitere Fremdbezeichnung seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. War „Priscillianisten". Sie selber pflegten sich *Propheten* und/oder „Neue Prophetie" zu bezeichnen.

[933] Vgl. Wilhelm Schepelern, Der Montanismus und die phrygischen Kulte, a.a.O., 25 ff.

– die Ablehnung des Besitzes wegen Wertlosigkeit (allerdings mit dem nicht ganz uneigennützigen Kollateralvorteil der Appanachierung des Klerus) und insbesondere
– der apodiktisch geforderte *Eheverzicht*.

Ehelosigkeit (selbstredend auch jeglicher Sexualverkehr) würde nach den montanistischen Prophezeiungen zu prophetischen Visionen und zu vom Heiligen Geist inspirierten Mitteilungen befähigen. Um Eheverzicht und Enthaltsamkeit zu gewährleisten, wurde dringend für die jungen Männer (auch) die Kastration empfohlen.[934]

3.1 Montanismus und häretisch werdendes Christentum

Die *prophetische* Bewegung des Montanismus entstand im Kontext einer lokalen Christenverfolgung in dem einzugrenzenden Zeitraum von 160 – 180 n. Chr. in Phrygien, griff rasch auf das übrige Kleinasien über und war gegen Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. auch in anderen Regionen des Mittelmeerraumes anzutreffen.[935]

In der Forschungsgeschichte gibt es bezüglich Abkünftigkeit und Einordnung der prophetischen Bewegung zwei dominierende und mit dem Namen P. De Labriolle und W. Schepelern repräsentierte Ansätze:

---

[934] Tertullian beschränkte allerdings das absolute Eheverbot auf eine zweite Ehe. Ob dieses apodiktische tertullianische Eheverbot in einem wirkungsgeschichtlichen und wirkmächtigen Zusammenhang gebracht werden kann mit dem im Mittelalter sukzessive entwickelten kanonischen Eherecht, sei zunächst dahingestellt. Ob der ebenfalls sukzessive geforderte Zölibat für den christlichen Klerus Verbindungslinien zu dem montanistischen Tertullian hat, wäre zu erforschen. Vgl. K.K. Grass, Die russischen Sekten II, Leipzig 1914, 687 ff.
Die Skopzen (russ.: Skobzii) waren/sind eine russische-christliche neureligiöse Bewegung („Sekten"), welche die Kastration als das eigentliche „Siegel" der Auserwählten praktizierten. In fanatischer Ekstase – wie die Galloi – entmannten sie sich. Für sie ist der Hauptzweck der Entmannung, die Begehrlichkeit zu unterdrücken, die vollständige Reinheit zu erlangen und so eine *unio mystica* mit Gott zu erreichen – im Sinne des Origenes, der sich ebenfalls mit diesem Ziele kastriert hatte. Diese russischen Skopzen sind sohin nachgewiesen eine christliche Bewegung, die direkt von den anatolischen Eunuchenpriestern, insbesondere von den Galloi, sowohl im Ritual als auch in der theologischen Ethik stark beeinflusst waren. Es darf angenommen werden, dass diese Beeinflussung über den Weg der montanistischen Bewegung ging.

[935] Vgl. C. Colpe, Selbstdefinition durch Rituale im hellenistisch-christlichen Kleinasien. Zu Abgrenzungen zwischen Kybele-Mysterien, Taurobolien, Montanismus und Bischofskirche, in: Logos, Festschrift für L. Abramowski, H.Chr. Prennecke u.a. (Hg.), (BZNW 67), 1993, 30 – 57.

- De Labriolles Herangehensweise basiert auf einem starken und bestimmenden Einfluss des religiösen/kulturellen/historischen Umfeldes Phrygiens (auch Mysiens) als Ursprungsland des Montanismus. Prägend seien die Verbindungen zu den phrygischen (Mysterien-)Kulten und deren Ritualen sowie den damit in Zusammenhang stehenden besonderen ekstatischen Frömmigkeitsformen Kleinasiens gewesen.
- Schepelern sieht den Montanismus stärker von apokalyptisch geprägten Segmenten des Urchristentums beeinflusst. Allfällige phrygische Einwirkungen hält er für später und wenig bestimmbar. Er tendiert hinsichtlich der Genese des Montanismus zu einem apokalyptischen Traditionszusammenhang. Die Schwierigkeit für die Forschungsdiskussion liegt in den äußerst spärlichen schriftlichen Quellen begründet, sodass auf den archäologischen Zusammenhang (Inschriftenfunde) abgestellt werden muss. Allerdings steht fest, dass der Montanismus über die zentralanatolisch-phrygisch-mysische Hochebene, sein „Heiliges Land“, nicht nur eine starke Herausforderung für das werdende Christentum war, sondern wirkmäßig viele christliche Denkfigurationen und insbesondere Frömmigkeitsformen entscheidend prägte. Möglicherweise erfuhr durch die großkirchliche Gegenwehr und Abwehr des Montanismus die ohnehin omnipräsente Frauendiskriminierung[936] (siehe Paulus-Briefe) eine wesentliche Verschärfung. Auch spricht vieles dafür, dass die andauernde Verknüpfung von Priesteramt, Zölibat und Dämonisierung der Sexualität eine bleibende „Mitgift“ des Montanismus in den Großkirchen blieb (wenn auch durch unreflektierte Rezeption).

Beachtenswert ist, dass im kleinasiatischen Christentum in diesem zeitlichen Kontext das Frauenpriestertum thematisiert wurde.[937] Im antiken Griechenland und in Rom war in der Regel einem Gott ein Priester und einer Göttin eine Priesterin zugeordnet. Priesterinnen gab es beim Kult des Dionysos, der Athena Polias, der Artemis, der Demeter (nur Frauen hatten Zutritt zum Allerheiligsten) und der Hera.

---

[936] Eigentlich skurril, weil die beiden Prophetinnen Priscilla und Maximilla weiblichen Geschlechtes waren.

[937] Vgl. Epiphanius von Konstantia (Famagusta, Salamis), Haereses – meistens zitiert mit Panarion (Arzneikasten). In Panarion wird Bezug genommen auf die vom Schlangenbiss der Häresien Verwundeten, deren Behandlung und allfällige Heilung. Der unglaublich fleißige Epiphanius thematisiert in diesem Panarion 77 Häresien, obwohl nur Phragmente seiner Schriften erhalten sind. Unter anderem werden im Panarion auch die Montanisten und die Propagierung des Frauenpriestertums angeführt, was nichts anderes bedeuten kann, als dass dieses Thema relevant war. A. Strobel, Das Land der Montanisten. Eine religionsgeographische Untersuchung, Berlin – New York 1980.

Eine noch stärkere Gleichberechtigung gab es bei den Mysterienkulten, insbesondere bei den Initiationen, was mit deren Herkunft aus Familienkulten zusammenhängen dürfte. Die Isis-Priesterin war überhaupt eine feste Institution. Beim Kybele-Kult (Mater Deum Magna) überwiegt das weibliche Kultpersonal. Bei der Rezeption des Kults in Rom im Jahre 204 v. Chr. wurden ein phrygischer Mann und eine phrygische Frau als Priester installiert.[938]

Von Dauer und tiefer Prägung waren der Montanismus und sein Einfluss dort, wo es ihm gelang, die prophetische Bewegung als identitätsstiftend zu etablieren wie in ländlich geprägten Regionen des Imperium Romanum (eben in Kleinasien, Nordafrika und Nordwestspanien).[939]

Beachtenswert ist, dass es im lydisch-phrygischen, im nordwestspanischen und vor allem nordafrikanischen Bereich eine geographische Überlappung montanistischer, novatianischer und donatistischer Gemeinden gab: So konnte sich der spätere Ikonoklasmus rasch im lydisch-phrygischen Raum etablieren. Er nahm als Bewegung dort seinen Ausgangspunkt, zumal er bei den dort ansässigen Montanisten und Novatianern durchgehend vertreten wurde.[940]

3.2 DONATISMUS / CIRCUMCELLIONEN[941]

Der Donatismus ist eine Folgeerscheinung der diokletianischen Christenverfolgung in Nordafrika und setzt die Ekklesiologie und das Sakramentsverständnis des Cyprian von Karthago[942] voraus: Nach Beendigung der Christenverfolgung wurden die sogenannten *Lapsi* und *Traditores* zu Apostaten erklärt, welche die Vollmacht zur Sakramentenspendung bzw. die Berechtigung zum Sakramentenempfang verloren hätten. Es kam nach 310 n. Chr. zu gegenseitigen Exkommunikationen und praktisch zu zwei Konfessionen – Katholiken und Donatisten.

---

938 Vgl. LThK 8, 574 ff., 599 ff; RAC (Reallexikon für Antike und Christentum), Band 8, 197 ff., insbesondere 207 ff., 221; H. van der Meer, Priestertum der Frau? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung, Freiburg – Basel – Wien 1969.

939 Vgl. R. Fend, Montanismus, in: TRE XXIII, 1994, 271 – 279.

940 Vgl. K. Schwarzlose, Der Bilderstreit. Ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit, Amsterdam 1970 (Nachdruck von Ausgabe 1890, Gotha), 44 ff.

941 Vgl. zum Ganzen: H.J. Diesner, Kirche und Staat im Spätrömischen Reich, Berlin 1963; Theologische Realenzyklopädie (TRE), Band I, 634 – 668; B. Kriegbaum, Kirche der Traditoren oder Kirche der Märtyrer? Innsbruck 1986.

942 Vgl. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorium (= CSEL), 26 und 51 – 53; Corpus Christianorum seu nova Patrum collection (= CCL), 149 A.

Namensgeber und geistiges Haupt wurde der Bischof Donatus. Bedeutend war Macrobius. Er war Bischof von 344 – 366 der donatistischen Gemeinde in Rom und hinterließ nützliche Quellen. Er ist, wenn auch unsicherer, „Autor Passio Maximiani et Isaac“ sowie von „Ad confessores et virgines“.

Die *Circumcellionen* waren eine religiös-schwärmerische aber zugleich kampfentschlossene Randbewegung der donatistischen Kirche, welche ab 340 n. Chr. mit wachsendem Gewicht und auch mit Gewalt auftrat. Der Name leitet sich von dem Wort cellae ab, das heißt von den zum Gedächtnis ihrer eigenen Märtyrer errichteten Kapellen, die vielbesuchte Wallfahrtsziele waren, wo sich die Circumcellionen mit Vorliebe aufhielten. Sie selbst nannten sich millites Christi oder agonistici.

3.2.1 Ursache und Sinn der Bewegung

Die Circumcellionen verstanden sich als Lehrer und Träger der frühchristlichen Martyriumsgesinnung und pflegten eine fanatische Sehnsucht nach dem Tod. Um diese Sehnsucht befriedigen zu können, griffen sie zu gewalttätigen Mitteln, indem sie unter anderem Reisende zu einem blutigen Kampf herausforderten und die Heiden und die apostatischen Katholiken bekämpften und dabei wünschten, selbst den Tod zu finden. Sie setzten selbstmörderische Provokationen, unter anderem boten sie sich den Heiden als Opfer für deren kultische Feste an. Sie stürzten sich von Felsen und in reißende Flüsse. Nach dem bewusst gesuchten Märtyrertod erhielten sie das Privileg, im Gotteshaus unter einer Inschrifttafel beigesetzt zu werden.
Gewiss sind neben der religiösen Motivation auch soziale Komponenten in Rechnung zu stellen. Sie waren vorzugsweise Feinde der katholischen aber reichen römischen Landbesitzer in den westlichen Provinzen. In Bezug auf diese kam es zu häufigen Ausplünderungen und Entführungen mit Lösegeldforderungen. Man kann also sagen, dass dieser religiöse christliche *Fanatismus*[943] inklusive Selbstverstümmelung und selbstmörderischen Provokationen paradiesische Heilserwartung mittels Märtyrertum mit politisch-sozialem Terrorismus

[943] Der Begriff „Fanatiker“ meint ursprünglich die fanatici, die Männer aus dem Heiligtum der kappadokischen Göttin (fanum). Vgl. auch Robert Muth, Einführung in die griechische und römische Religion, 284, 381.

verband. Bemerkenswert ist hier – analog zur phrygischen Häresie – die offensichtliche Entwertung des eigenen irdischen Lebens zugunsten der herbeigesehnten jenseitigen Seligkeit.

3.3 PRISCILLIANISMUS[944]

Eine asketische christliche Strömung in Spanien und Südgallien im Zeitraum nach 350 n. Chr. wird nach dem aus dem Adel stammenden Theologen Priscillian benannt.
Ein besonderes Verhaltenscharakteristikum der Bewegung waren *Versammlungen auf Bergen*, aber auch fremden Gehöften. Wiederum wurde ein exzessiver Fastenkanon erstellt. Unter anderem musste man in der Fastenzeit sogar von der Kirche fernbleiben und pflegte den liturgischen Brauch, die Eucharistie mit nach Hause zu nehmen. Eine sonderbare Regelung war auch das Gebot, 21 Tage vor dem Fest Epiphanie am 6. Jänner die Kirche zu meiden.
Sie pflegten ein exzentrisch-schwärmerisches Asketenideal und trugen den Titel Lehrer.
Allerdings: Ihre Lehre war zwar exzentrisch und auf Übertreibungen bedacht, jedoch nicht gegen die Dogmen der Kirche gerichtet.

Bemerkenswert ist, dass ein Christ mit dem Namen Marcus aus *Ägypten*[945] diese Lehre in den spanischen und südgallischen Raum gebracht haben soll. In der Bewegung wurde den Apokryphen große Bedeutung beigemessen.
Analog zur phrygischen Häresie berief man sich auf das unmittelbare Prophetentum und die unmittelbarer Inspirierung durch den Heiligen Geist und legte großen Wert auf Enthaltsamkeit und Jungfräulichkeit. Allerdings stand diesen Geboten ein Zusammenleben von Männern und Frauen unter einem Dach nicht entgegen (sogenanntes Syneisasketentum) – offensichtlich eine Vorläuferinstitu-

---

[944] Vgl. zum Ganzen: P. Stockmeier, Das Schwert im Dienste der Kirche. Zur Hinrichtung Priscillians in Trier = Festschrift AI. Thomas, Trier 1967, 415 – 428; B. Vollmann, Studien zum Priszillianmus, St. Ottilien, 1965 (Texte); Pauly's Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaften (PRE), Suppl. 14, 485 – 559; Claris Patrum Latinorum (CPL), ^{3}1995, 785 - 796.

[945] Dieser ägyptische Marcus soll – allerdings gemäß der Behauptung der Gegner des Priscillian – ein Magier und Mani-Anhänger gewesen sein. Dies war deshalb für die Gegner wichtig und von Vorteil, weil eine noch so exzessive Askese nicht unter die Häretikergesetze fiel. (Mit anderen Worten, es war kein Straftatbestand.) Der Vorwurf, Magier und Manichäer zu sein, bedeutete Häresie und damit Todeswürdigkeit.

tion der mittelalterlichen Doppelklöster, welche wegen rasch eingetretenen und weitverbreiteten Missbrauchs bald aufgehoben wurden.

Priscillian und seine unmittelbaren Anhänger wurden durch politische Intriganz in Trier zum Tode verurteilt und hingerichtet.[946]
Dies bewirkte den eigentlichen Aufschwung der Bewegung. Priscillian und seine Mitstreiter wurden in Galizien in Spanien feierlich bestattet. Er wurde in jener Kirche bestattet, auf deren Fundamenten heute die dem heiligen Jacobus dem Älteren geweihte Kathedrale von Santiago de Compostela steht. Nachdem in keiner wie immer gearteten Weise auch nur irgendeine Spur oder irgendeine ernsthafte Reliquientranslation Jacobus des Älteren gegeben ist, ist nicht von der Hand zu weisen, dass die heutige Kathedrale ursprünglich der Wallfahrtsort der Priscillianer war und erst später der Name Priscillian „dem Vergessen anheimgegeben wurde“, sodass man im nachhinein die Kathedrale einem bekannten Apostel zuschreiben konnte.

[946] Ambrosius von Mailand und Martin von Tours intervenierten in Trier vergeblich zugunsten des Priscillian. Die Intervention geschah offensichtlich aus schlechtem Gewissen, weil sich Priscillian zunächst an diese beiden, später heilig gesprochenen Bischöfe um Schutz vor Verfolgung gewandte hatte und dabei kühl abgewiesen worden war. Vgl. hiezu Arnold Angenendt, Das Frühmittelalter, Kohlhammer Verlag, Stuttgart [3]2001, 122.

IX. KYBELE-/ATTIS-KULT UND SCHIITISCHER ISLAM[947]

1. ASCHURA-RITUAL

Im Jahr 680 n. Chr. war nach schiitischem Verständnis das Martyrium des 3. Imam al-Husain in Kerbela.
684 verweilten die zum kollektiven Selbstmord entschlossenen Büßer auf ihrem Todesmarsch vor Kerbela einen Tag und eine Nacht am Grab des Imams, um mit geschwärzten Gesichtern zu weinen und zu klagen wegen ihrer Schuld (= öffentliches Schuldbekenntnis).
Bis zum heutigen Tage kommt es zu dem großen Komplex von Buß- und Trauerritualen der Schiiten, und zwar jährlich in der ersten Dekade des Monats al-Muharram, wobei am 10. Muharram, dem Todestag des Imam, der Höhepunkt erreicht wird.
Auch hier kommt es zur *Vergegenwärtigung des Leidens und Martyriums* des 3. Imams im Ritual und zur Ermöglichung der Teilnahme am Leiden des Imams für die Gläubigen mit der Funktion, einen Teil der individuellen Sünden sowie der kollektiven historischen Schuld der Schia abzubüßen.[948]

Hinsichtlich des Ursprungs und der Genese dieses Rituals kann durchaus auf vor- und außerislamische Überlieferungen gegriffen werden. Hier kommt insbesondere der im geographischen Nahebereich des Kybele-Kultes angesiedelte Kult um den getöteten Frühlingsgott Adonis (Attis/Tammuz) ins Blickfeld. Ein iranischer Einfluss ist auszuschließen, zumal die eigentliche Schiitisierung des Irans erst nach 1501 vonstatten ging. Der Adonis-/Attis-Kult war im syrischen Raum weitverbreitet, und die Schia entstand im unmittelbar benachbarten mesopotamischen Raum.

Die Rituale mit ihren blutigen Selbstverletzungen (Geißler und Brustschläger) sind in dieser ihrer ekstatischen Form umso bemerkenswerter, als gemäß der muslimischen Scharia die Befleckung mit Blut unrein macht und in den Augen der theologischen Rechtsgelehrten eine Perversion und geradezu Häresie dar-

---

[947] Vgl. zum Ganzen: Heinz Halm, Die Schiiten (C.H. Beck Verlag) München 2005, 39 – 55; ders. Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution, München 1994; Hildegard Müller, Studium zum persischen Passionsspiel, Freiburg 1966.

[948] Für den Entstehungszeitraum der Schia in Mesopotamien ist das Phänomen gegeben, dass dort alle Religionsgemeinschaften identisches Charakteristikum hatten, nämlich intensives bis ekstatisches Weinen als Bußübung und Teil des Gottesdienstes. Es gab sogar Rollenträger des sogenannten Greiners (arab. Bakkā), vgl. hiezu Heim Halm, Die Schiiten, a.a.O., 40.

stellen. Daraus kann gefolgert werden, dass diese ekstatischen Rituale uralt und tief im Kollektivbewusstsein verankert und lediglich schiitisch theologisiert wurden, um überhaupt toleriert werden zu können. Trotz vielfacher einschlägiger Fatwas (Rechtsgutachten) schiitischer Mollâs, welche dieser Rituale der blutigen Selbstgeißelung als unzulässige Neuerung (bidā) brandmarkten (= Häresievorwurf), werden die ekstatischen Selbstverletzungen bis heute praktiziert, wobei das Ritual der Bußfertigkeit und der Passionsbereitschaft verbindet.

Es bringt eigentlich das innerste Wesen des Glaubens des schiitischen Muslim zum Ausdruck: Der schuldige Muslim ist nach seinem Selbstverständnis im wahrsten Sinn des Wortes *todes-würdig*, indem sein Tod seine Schuld zu tilgen vermag.
Durch die Ritualisierung des notwendigen Selbstopfers in der blutigen Selbstgeißelung wird das Opfer überleb- und wiederholbar. Der in Ekstase befindliche Gläubige manifestiert seine Bereitschaft zur Lebenshingabe und vergießt tatsächlich einen Teil seines Blutes, womit auch (nur) ein Teil seiner Schuld gebüßt ist, sodass er auch nur für ein Jahr weiterleben darf, eben bis zur nächsten Aschura, wo das Ritual wiederholt wird.[949]

[949] Vgl. Heinz Halm, Die Schiiten, a.a.O., 54 – 55.

2. DERWISCHE

Kulturell-religiöse Verbindungslinien sind zwischen den ekstatischen Ritualen der Kybele-Priester (Galloi) und jenen der Derwische nicht von der Hand zu weisen. Dies liegt auch nahe, zumal die Religiosität und die Rituale der Derwische nicht nur im selben geographischen Raum sondern durchaus in einem zeitlichen Naheverhältnis entstanden sind.[950] Es ist mit Grund anzunehmen, dass die Derwische in Ritualen und ekstatischen Handlungen die phrygische Tradition der Galloi, zumindest partiell fortsetzten und/oder von ihnen geprägt wurden. Derwisch ist ursprünglich ein persisches Wort (Farsi) mit der Bedeutung „arm" (darwīš für arab. islamisch). Der Sufi-Derwisch ist ein von der Mystik geprägter Gottesmann, der in der Regel Mitglied einer Bruderschaft (arab.: tarīqa) ist und entweder in einem kleinen Konvent (türk. tekke) mit anderen oder extern als Laienbruder (türk. mühibb) lebt. Die seit dem 12. Jahrhundert bestehenden Derwischorden spielten insbesondere im Osmanischen Reich eine tragende Rolle im religiösen Leben des Volkes (Seelsorge und Organisierung religiöser Feste). 1925 wurden die Derwischorden endgültig verboten.[951]

Eine auffällige und durch die Satiren römischer Schriftsteller verspottete Charakteristik des Kybele- und Attis-Kults, nämlich die rituelle Selbstverwundung durch Einschnitte in die Haut bis hin zur Selbstkastration auf dem Höhepunkt einer orgiastischen Feier (mittels schriller Musik und wildem Tanz in Trance versetzt), die sich die Mysten und/oder Adepten mit Scherben aus Ton und/oder einem scharfen Stein selbst zufügten (letzteres weist auf eine archaische-attavistische Abkünftigkeit hin),[952] hat beachtenswerte Parallelen im Ritual der tanzenden Derwische im Islam – einmal abgesehen von der ekstatischen Selbstverstümmelung.

Gleichförmig wie Attis im Mythos erleiden viele Mysten durch die Selbstverletzung den Tod. Die Überlebenden waren dann Galloi (Eunuchenpriester), die an einem Kybele-/Attis-Heiligtum priesterlichen Dienst versahen oder in Gruppen als Bettelpriester (Metragyrten) im Lande herumwanderten.[953]

---

[950] Vgl. Franz Cumont, Die orientalischen Religionen, a.a.O., 47.

[951] Hans-Joachim Kissling, Das Derwischtum, München 1986, 19 ff.; Hartmut Bobzin, Derwische, in: Walter Kasper u.a. (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, ^{3}2006.

[952] Catull, Carm 73, 18, 107 ff. – deutsche Übersetzung durch W. Eisenhut (= W. Eisenhut, Catull, TuscRü), München – Zürich ^{10}1993, 98 – 107.

[953] Vgl. Apuleius, Met VIII, 26, 1-30; Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum, a.a.O., 18,1.

Die Janitscharen sind eine im 14. Jahrhundert geschaffene türkische Elitetruppe, welche aus Kriegsgefangenen und muslimisch gewordenen (muslimisch gemachten) Christen und christlichen Untertanen („Knabenlese“/“Knabenzins“) bestand. Sie bildeten die Leibgarde der Sultane und die türkische Polizei. Mit der Zeit wurden sie zu einer konkurrierenden politischen Macht, bis sie letztlich 1826 gewaltsam beseitigt wurden.

Bemerkenswert ist, dass im Osmanischen Reich mystische Gruppen von Derwischen, insbesondere die Bektashis, engste Beziehungen zu den Janitscharen hatten. Vom 15. Jahrhundert an lebten die Bektashi-Führer (Baba) nahe den Janitscharen-Garnisonen, um dort die Soldaten seelsorgerlich zu betreuen und geistig zu führen.[954] Die Bektashi-Bruderschaft zog eine Vielfalt von nicht-sunnitischen Strömungen an und hatte unschwer erkennbare schiitische Tendenzen. Neben dieser schiitischen Neigung sind im Ritual der Derwischorden auch *christliche Prägungen* festzustellen. Es handelt sich dabei um Reste der im Gedächtnis haften gebliebenen Rituale des anatolischen-montanistischen Christentums.[955]

[954] Vgl. Annemarie Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam, a.a.O., 480 ff.
[955] Ebd., 478 – 481; Hans-Joachim Kissling, Zur Frage der Anfänge des Bektaschitums in Albanien, 1962, 29 ff.

X. RESULTAT

Die griechische und die römische Religion, beide im Kern basierend auf indoeuropäischen religiösen Denk- und Vorstellungswelten mit starken prähellenischen/präindoeuropäischen tendenziell matriarchalen Substrukturen erhielten im Laufe der vielen Jahrhunderte ihre je typischen Ausprägungen im griechischen und römischen Kulturbereich. Die Hellenisierung, vorbereitet durch die griechische Kollonisation im Mittelmeerraum und durch die Verkehrssprache des Koiné-Griechisch, mit ihrem Höhepunkt in den Reichen des Alexander und seiner Epigonen und in der Prinzipatszeit des Imperium Romanum bewirkte die intensive Kommunikation griechischer und orientalischer religiöser Traditionen und Vorstellungen, die vielfach zu Vermischungen und Angleichungen der religiösen Institute, Vorstellungen und Denkmodellen führten. Die entstandene gemeinsame und vielfach gleiche Zivilisation und gleichartige Kultur beinhaltete auch die starke Tendenz zu einer gemeinsamen Religion.[956]

Ein der griechischen und römischen Religion gemeinsames Charakteristikum ist der relative Mangel an Begriffen, Wörtern und Vorstellungen, um die Liebe zu den Göttern zu äußern und zu zeigen. Dies bedeutet zwar nicht, dass die Menschen der Antike keine starken Gefühlsregungen gegenüber den Göttern inklusive kindlicher Liebe gehabt hätten. Aber gerade die äußerst spärlichen schriftlichen Erwähnungen einer Liebe zu den Göttern weist darauf hin, dass der Homo religiosus des Imperium Romanum das emotionale und identitätsstiftende, omnipräsente und zum Ausdruck gebrachte Liebesgefühl den Göttern gegenüber fremd war. Dies zeigt ein Vergleich nicht nur mit dem in der Antike entstandenen Christentum, sondern auch mit der indischen bhakti, wo diese Liebe zum Gotte um ihrer selbst willen gepflegt und in ergebenem Modus einer Verliebten ihrem Geliebten gegenüber auch sprachlich und hymnisch zum Ausdruck gebracht wird.[957]

Soweit es die Quellen zulassen, kann mit guten Gründen davon ausgegangen werden, dass die antiken Mysterien, vorab der Kybele-/Attis-Kult, in Reflexionsmodelle und in Begriffe gefasste und in Rituale umgesetzte religiöse Vorstellun-

---

[956] Vgl. zu diesem Phänomen des Synkretismus: Karl Prümm, Die Religion der Griechen. Die Religion des Hellenismus, in: Christus und die Religionen der Erde, Franz König (Hg.), Band II, Wien [2]1956, 119 – 140, 169 – 198; Mircea Eliade/Ioan P. Culianu, Handbuch der Religionen, a.a.O., 107 – 111 (Die hellenistische Religion), 112 – 117 (Die Mysterienkulte).

[957] Vgl. Paul Veyne, Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral, a.a.O., 24 – 26.

gen zum Ausdruck brachten, die vom jungen Christentum, welches das Christusereignis in einem fast unlösbaren denkerischen Prozess mit den alttestamentlichen monotheistischen Jahwe-Glauben in Einklang zu bringen hatte, aufgegriffen werden konnten, um im zeitgenössischen Verstehenshorizont als Deute- und Denkmodell zu dienen.

Selbst die im Neuen Testament Anhalt habenden und berichteten eschatologischen Zeichenhandlungen des Jesus von Nazareth wurden erst in einem nachösterlichen Transformationsprozess mittels der Denk- und Ritualmodelle der hellenisierten Mysterienkulte zu Sakramenten. Dies ist schon deshalb von Bedeutung und zugleich erstaunlich, weil die jüdische Religion zwar Riten, aber keine Sakramente im engeren Sinne kannte und kennt. Die nachweisbare große Ähnlichkeit der Deutungs- und Denkmodelle sowie der Rituale verweist auf ein Nahe- und Rezeptionsverhältnis von antiken Mysterienkulten und jungem Christentum. Dieser Sachverhalt bestätigt, dass religionsgeschichtlich ein zentrales Segment von religiösen Grunderfahrungen besteht, die – in mythischer, deutend-denkerischer und ritueller Sprache – zum Ausdruck zu bringen und zu ermitteln in einem bestimmten geschichtlich-kontingenten Verständnishorizont selbstredend nur bestimmte und damit beschränkte Ressourcen an Ausdrucksmitteln zur Verfügung stehen. Das ganze Neue Testament ist von der religiös als nachgerade selbstverständlich vorausgesetzten antiken Vorstellungswelt (beispielsweise) des Opfers und seiner Rituale geprägt. Der Heilstod Jesu wird durchgehend als Opfer/Selbstopfer gedeutet und beschrieben. Selbst unter Berücksichtigung der Tatsache, dass die Verfasser der Evangelien (jedenfalls Paulus, Matheus und Johannes) als eindeutig in der jüdischen Religion sozialisierte und gläubig fromme Juden mit ihren Opferkategorien auf den Jerusalemer Tempelkult rekurrieren, sind die von ihnen damit verbundenen Reflexionen über den Sühneopfertod Jesu nicht allein aus dem religiösen Vorstellungsrepertoire des jüdischen Glaubens und des Alten Testaments zu erklären. Hier gilt es auch zu beachten, dass das Diaspora-Judentum gerade in Zentralanatolien mit dem gegenständlichen Attis-/Kybele-Kult in engste Berührung kam und dieses hellenische Judentum die sprachliche Begrifflichkeit und Vorstellungswelt der Mysterien im Modus der Anpassung rezipierte, um den eigenen monotheistischen Glauben im Verstehenshorizont ihrer hellenistischen Umgebung explizie-

ren zu können, ohne die Substanz des monotheistischen Jahwe-Glaubens zu gefährden.[958]

Neben der zentralen jüdischen Abkünftigkeit des Christentums bilden die Deute- und Vorstellungskonfigurationen der Mysterienkulte relevante Elemente im Explikationssystem des christlichen Kerygmas und damit überhaupt im Inkulturationsprozess des jungen Christentums. Diese Prägerelevanz zeigt sich exemplarisch in der christlichen Sakramentenlehre[959], in der Christologie und der damit korrelierenden Mariologie. Letztere hat weder im Alten noch im Neuen Testament einen Anhalt im Hinblick auf die diesbezüglichen dogmatischen Aussagen. Umso deutlicher erweist sich dieser mariologische Verständnishorizont als Erbe des in der Antike weitverbreiteten Kults der „Mater Deum Magna“ sowie der „Göttin und ihr Heros“-Vorstellungswelt. Letztlich ist (auch) die trinitarische Grammatik abkünftig von den im religiösen Verstehenshorizont der Antike und ihrer Mysterienkulte vorhandenen Bildfeldern. Die Trinitätslehre ist das Resultat der theologisch-denkerischen „Einarbeitung“ der Heilserfahrung der Auferweckung des hingerichteten Jesus von Nazareth in den monotheistischen Jahwe-Glauben mittels der Grammatik von Vater, Sohn und Geist, sodass diese letzlich zur grundlegenden Glaubensgrammatik für die Konstituierung der zentralen christlichen Glaubensaussage werden konnte.

Dies impliziert für das Christentum und seine Theologie, dass die Trinitätslehre keinen absoltut-letztgültigen Gottesbegriff darstellt. Es ist nur *ein* Versuch, sich der göttlichen Wahrheit und Wirklichkeit in bildlichen Modellen und Vorstellungen anzunähern.

Damit ist Entscheidendes zu beachten. Die religionswissenschaftliche Thematisierung gerade der Mysterienkulte im Zusammenhalt der Genese des aus dem Judentum abkünftigen Christentums kann aufzeigen, dass es stets die unverfügbare und unaufhebbare Differenz zwischen Gott und all den geschichtlich-kulturell-kontingenten Deutemodellen, Vorstellungen und Begriffen des endlichen Menschen über Gott gibt.[960]

Genaugenommen ist dieser diagnostizierte Sachverhalt nicht überraschend, zumal er in der Natur der Sache liegt. Es ist ein aporetisches Unterfangen, die Originalität und das Proprium einer Religion in der Summe der Vorstellungs-

---

[958] Letzlich ist nicht zu übersehen, dass der wohl wichtigste Glaubensapostel Paulus ein theologische gebildeter Jude aus dem anatolischen Tarsus war und zugleich als römischer Bürger eine exzellente hellenistische Bildung hatte.

[959] Vgl. Hans-Josef Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums, a.a.O., 128.

[960] Vgl. Ingolf U. Dalferth, Der auferweckte Gekreuzigte, a.a.O., 237 ff.

modelle, der sprachlichen Ausdrucksformen und der Grammatiken zu suchen, für die (noch) keine Parallelen in einem raum-zeitlichen Anderswo gefunden wurden. Das Proprium einer Religion kann nur in einer neuen Gesamtgestalt bestehen, in der viele vorgängige Elemente, wenn auch in anderer Anordnung, konstituierend sind und mit modifizierten Deutungen neue Funktionen (oder auch nicht) erhalten.[961]

Das Christentum ist gewiss keine Mysterienreligion, die sich unter den vielen anderen letztlich als Großreligion durchgesetzt hätte. Aber das Christentum wurde in vielen Aspekten seiner religiösen Vorstellungswelt von den Mysterienkulten geprägt.

Religionsgeschichtlich auffällig ist, dass im Gegensatz zu den Mysterienkulten das Christentum im Imperium Romanum und dessen religiösem Rahmen bis zur konstantinischen Wende nicht anpassungsfähig war. Hierfür gibt es ein ganzes Bündel von Ursachen. Relevant war gewiss der komplizierte trinitarische Monotheismus, die deutliche Abgrenzung sowohl gegen den monotheistischen Jahwe-Glauben der nichtchristlichen Juden einerseits und gegenüber der polytheistischen Götterwelt Roms und seiner Mysterienkulte. Für den Homo religiosus romanus war die Religion ein Staatskult und eine Art Commercium. Es gab keine tiefgehende emotionale Bindung an die Religion, sodass die Rezeption neuer Gottheiten oder neuer Kulte überhaupt kein Problem darstellte.

Ganz anders die Christen: Ihre Religion stand im Mittelpunkt ihres gesamten Lebens. Sie identifizierten sich mit ihrer Religion. Daher wurde auch sehr rasch die geringste Abweichung von den sukzessive dogmatisierten Lehren als ein gefährlicher Angriff auf diese ihre Identität bewertet, was auch implizierte, dass die nach ihrer Auffassung falschen Götter ihrer Umgebung als Götzen bezeichnet wurden, was im Imperium Romanum bis dorthin unbekannt war und indirekt auch als Angriff auf den unbedingt notwendigen Staatskult aufgefast wurde. Im durchschnittlichen religiösen Bewusstsein konnte dadurch die weitverbreitete Angst entstehen, dass die Verweigerung des Staatskults den Göttern gegenüber durch die Christen gefährliche Auswirkungen auf den Staat insgesamt und auch auf die Nichtchristen haben werde.[962]

---

[961] Vgl. Joseph Ratzinger, Prinzipien christlicher Moral, a.a.O., 48, 49. Ratzinger weist zurecht darauf hin, dass wahrscheinich nie solche Sätze oder Grammatiken gefunden werden können, für die es keine Parallelen in anderen Zeiten oder Räumen gibt.

[962] Letztgenannter Sachverhalt wurde noch einmal politisch äußerst brisant, als nach der Einnahme von Rom im Jahre 410 n. Chr. durch die Westgoten den Christen der massive Vorwurf gemacht wurde, dass sie eben aufgrund ihrer Art von Gottlosigkeit den Zorn der Götter auf Rom gezogen hätten. Dagegen argumentierte auf hohem theologischem Niveau der Bischof von Hippo.

Die Qualifizierung der von anderen verehrten Götter als Götzen ist unverkennbar Ausdruck von religiöser Intoleranz bereits vor der sogenannten Konstantinischen Wende. Es war daher konsequent, dass ab der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts von Christen darauf gedrungen wurde, alle anderen Religionen und Kulte durch staatliche Zwangsmaßnahmen zu verbieten und die Heiligtümer zu vernichten. Exemplarisch hiefür steht der Apologet Firmicus Maternus, der den christlichen Kaiser unverhohlen aufforderte, gegen die Nichtchristen mit Gewalt vorzugehen.

Trotz des neutestamentlichen Mythos von der Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung Gottes (des Sohnes Gottes), von der Inkarnation des Logos und gerade wegen der mythischen Identifikation eines Menschen aus Nazareth als des Sohnes Gottes kann als das Proprium des neutestamentlichen Christusmythos darin erblickt werden, dass dieser Mythos dem Christusereignis als einem Geschehen in historischer Zeit gilt. Dieser neutestamentliche Christusmythos in seinem zentralen Aspekt der Menschwerdung Gottes will aber gerade nicht die Aufhebung der Differenz von Schöpfer und Geschöpf (Gott und Mensch) zum Ausdruck bringen. Mit anderen Worten, Gott wurde Mensch, eben weil diese Unterscheidung besteht. Die prima facie in der christologischen Inkarnation vermeintlich evident werdende Mythologie hat secunda facie eine entscheidende antimythische Tendenz, sodass der Christusmythos zur hypostatischen Unionsaussage im christologischen Dogma von 451 führen konnte, worin – trotz des Kontextes der hellenistischen Verstehenshorizonte – das epochale mythische Verständnis der personalen Einheit als eines Halbgottes (Heros – im Sinne einer Vermischung von göttlichem und menschlichem Wesen) oder als einer transitiven göttlichen Epiphanie explizit ausgeschlossen wurde.[963]

Die Abkünftigkeit des Christentums aus der jüdischen Religion und ihr institutionelles Entstehen im Rahmen eines komplexen antiken Inkulturationsprozesses können als konsensfähig gelten. Inkulturation wird dabei als ein Geschehen verstanden, in welchem eine Glaubensbotschaft in einer historisch-kontingenten Epoche so zur Sprache und zur Vor-stellung kommt, dass sie sich einerseits in diesem Verstehenskontext ausdrückt und andererseits zugleich ihre die Gesellschaft transformierende Kraft zum Einsatz bringt. Inkulturation wird weiters verstanden als das wechselseitige dialektische Verhältnis von Glaubensbotschaft und je verschiedenen Kulturen in dem Sinne, dass auch die Glaubensbotschaft und deren kerygmatische Form von der kontingenten Kultur geprägt werden. Es handelt sich sohin um den Sachverhalt, dass religiöse Glaubensbotschaften als

[963] Vgl. Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Band II, 397 ff.

solche mit Notwendigkeit und ausnahmslos in Verbindung mit einer bestimmten geschichtlich-kontingenten Kultur überliefert werden, sodass a priori eine einseitige lineare Inkulturation einer Glaubensbotschaft in eine bestehende Kultur in der Regel undenkbar ist. Es sind daher sogenannte Evangelisierungen, in denen von den Glaubensverkündern, die als superior und normativ bestimmte und geglaubte eigene Kultur und deren Vermittlung als notwendige Voraussetzung für das eigentliche Kerygma gesehen werden, keine Inkulturationen, sondern religiöse Illusion, gepaart mit Intoleranz.

Dies war nach der von christlichen Kaisern und christlichen Theologen erfolgreich durchgeführten Vernichtung und Ausschaltung vor- und außerchristlicher Religionen spätestens seit Theodosius I. dem Großen bis ins 16. und 17. Jahrhundert hinein die Form der christlichen Glaubensverbreitung. Versuche (der Jesuiten), in Indien und Ostasien eine mit Toleranz gepaarte und die asiatische Kultur respektierende Glaubensverbreitung in die Wege zu leiten, war aufgrund päpstlichen Verbots (Benedikt XIV.) nicht erfolgreich.[964]

Der Topos Inkulturation ist verbunden mit dem Differenzschema Interpretament/Interpretandum. Nach Karl Rahner tritt der verbindliche Inhalt eines Dogmas nie rein, sondern stets in einem Ensemble von Vorstellungen und Interpretamenten in Erscheinung. Daher lösen immer wieder neue Denkformen und Begriffe die bisherigen ab. Im Gegensatz zur Jurisprudenz gibt es im religionswissenschaftlichen und religionsgeschichtlichen Horizont keine versteinerte (eingefrorene) Lehr- und Deutungsmodelle. Diese sind vielmehr Derivate des jeweiligen Verstehenshorizonts, ausgedrückt in verstandenen Sprachen und Grammatiken. Lehr- und Deutungsmodelle jeder Religion werden stets kommuniziert in je geschichtsbedingter Sprache und fokussieren auf bestimmte – wiederum geschichtsbedingte – Aspekte.[965]

---

[964] Vgl. Karl Christian Felmy, Das Zweite Vatikanische Konzil und das Problem der Inkulturation, in: Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, K. Ch. Felmy u.a. (Hg.), Göttingen 1991, 661 – 668.

[965] Vgl. Karl Rahner, Dogmen und Theologiegeschichte von gestern für morgen, a.a.O., 18.

QUELLEN UND LITERATUR

ABERLE David F., The Peyote Religion Among the Navaho, New York (Viking Fund Publications, in: Anthropology 42)

ABRAMOVSKI Luise, Der Logos in der altchristlichen Theologie, in: Carsten Colpe u.a. (Hg.), Spätantike und Christentum, Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Akademieverlag, Berlin 1992

ADAM Adolf, Grundriss Liturgie, Herder Verlag, Freiburg 1998 (Neuausgabe, [4]1990)

ADAM Karl, Christus unser Bruder, Regensburg [9]1960

AISCHYLOS, Die Tragödien und Fragmente, übertragen von J.G. Droysen, durchgesehen und eingeleitet von W. Nestle, Kröner/Klett, Stuttgart 1944

ALGERMISSEN K. u.a., Lexikon der Marienkunde (LMK), Regensburg 1967

ANAWATI G.C., Die Botschaft des Korans und die biblische Offenbarung, in: A. Paus (Hg.), Jesus Christus und die Religionen, 1980

ANDRESEN, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs, in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, 52 (1961)

ANGENENDT Arnold, Missa specialis. Ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen, in: Frühmittelalterliche Studien, Band 17, Berlin 1983

ANGENENDT Arnold, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 - 900, Stuttgart [3]2001

APULEIUS Lucius, Das Märchen von Amor und Psyche, Lateinisch/Deutsch, herausgegeben und übersetzt von Kurt Steinmann, Stuttgart 1948

APULEIUS Lucius, Asinus aureus (Der Goldene Esel). Metamorphosen, Lateinisch/Deutsch, herausgegeben und übersetzt von E. Brandt und W. Ehlers, [2]1980

APULEIUS Lucius, Asinus aureus (Der Goldene Esel), übersetzt von August Rode, 2004

AQUIN Thomas von, Summa theologiae III, in: DThA (= Die deutsche Thomas-Ausgabe), vollständige ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologiae (Sth), Salzburg, Heilberg, Graz 1933 ff

AQUIN Thomas von, Summa contra gentiles, Karl Albert et Paulus Engelhardt (Hg.), Lateinisch/Deutsch, Darmstadt 1974 (Neudruck 2000)

ARENS W., The Man-eating Myth, New York 1979

ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, übersetzt von Franz Dirnmeier, in: Werke in deutscher Übersetzung, begründet von Ernst Grumach, herausgegeben von Hellmut Flaschar, Berlin 1956

ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, übersetzt von Franz Dirnmeier, Berlin 1969, Übersetzungen und Textausgaben in Reclams Universitätsbibliothek, Stuttgart 2001

ARISTOTELES, Metaphysik (Met.), in: Philosophische Bibliothek, Günter Bien (Hg.), Hamburg 1981

ARISTOTELES, Metaphysik (Met.), übersetzt von F.F. Schwarz 1970, Übersetzungen und Textausgaben in Reclams Universitätsbibliothek, Stuttgart 2002

ARNOBIUS, Adversus Nationes, V, 16, in Arnobii Adversus Nationes libri VII. Recensuit C. Marchesi (Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum). Turin, Paravia, o.J., XII

ATHANASIUS, Dritte Rede gegen die Arianer 15, in: TzT (= Texte zur Theologie) 2, 1, Nr. 97 (Gotteslehre I, bearbeitet von Herbert Vorgrimler, hg. von Wolfgang Beinert), Graz – Wien – Köln 1989

AUFFAHRT Christoph, Dionysos, in: LThK (= Lexikon für Theologie und Kirche), Band 3, Herder, Freiburg ^{3}2003 (Sonderausgabe 2006)

AURELIUS AUGUSTINUS, Opera Omnia, in: Jacques-Paul Migne, Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne. Series Latina (= (M)PL), PL (= Patrologia Latina) 32 – 47, Paris 1841 – 64

AURELIUS AUGUSTINUS, BKV^{1} (= Bibliothek der Kirchenväter), F.X. Reithmayer (Hg.), Fortsetzung von V. Thalhofer, Ke 1869 – 88. BKV^{2} (= Bibliothek der Kirchenväter), O. Bardenhewer u.a. (Hg.), Ke 1911 – 31, Ke 1932 - 38

AURELIUS AUGUSTINUS, Confessiones, in: BKV^{2} (= Bibliothek der Kirchenväter), O. Bardenhewer u.a. (Hg.), VII, 1914

AURELIUS AUGUSTINUS, Bekenntnisse. Lateinisch-Deutsch, übersetzt, eingeleitet und erläutert von Joseph Bernhart, Frankfurt 1987

AURELIUS AUGUSTINUS, Vom Gottesstaat, übersetzt von Wilhelm Thimme, München 1997

AURELIUS AUGUSTINUS, De trinitate, in: BKV^{2} (= Bibliothek der Kirchenväter), O. Bardenhewer u.a. (Hg.), XI - XII, 1935 - 36

AURELIUS AUGUSTINUS, Sermones ad populum, in: PL (= Patrologia Latina) 38, 332 – 1484, PL 39, 1.493 – 1648

BACHOFEN Johann Jakob, Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Eine Auswahl, in: H.J. Heinrichs (Hg.), Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1975

BAMMEL Fritz, Das hl. Mahl im Glauben der Völker. Eine religionsphänomenologische Untersuchung, Gütersloh 1950

BARDENHEWER O., Geschichte der altkirchlichen Literatur, Band 2, Frankfurt [2]1924

BARTH Karl, Die kirchliche Dogmatik (KD), [6]1990

BASILIUS von Caesarea, Epistula 125, 3, in: BKV[1] (= Bibliothek der Kirchenväter), O. Bardenhewer u.a. (Hg.), Ke 1911 – 31

BAUR Ferdinand Christian, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie (1864), Neudruck 1973

BAUS Karl, Aufstieg und Abwehr des Montanismus, in: Hubert Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Band I, Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien [2]1999

BEINERT Wolfgang, Unsere liebe Frau und die Frauen, Frankfurt 1989

BEINERT Wolfgang, Das Christentum. Atem der Freiheit, Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien [2]2000

BERNER Ulrich, Mysterien/Mysterienreligion, in: HrwG (Handbuch religionswissenschaftlicher Grundgegriffe), Hubert Cancik u.a. (Hg.), Stuttgart [1]1988-5, 2001

BERNER W.D., Initiationsriten in Mysterienreligionen, im Gnostizismus und im antiken Judentum (Diss.), Göttingen 1972

BETZ H. D., u.a. (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 8 Bände und ein Registerband. Mohr Siebeck Verlag, Tübingen [4]1998 – 2007

BETZ H.D., Gemeinschaft des Glaubens und Herrenmahl. Überlegungen zum 1 Kor 11,17-34, in: ZThK (= Zeitschrift für Theologie und Kirche) 98, 2001

BETZ H.D., Christlicher Kult und Mysterien, in: RGG (= Religion in Geschichte und Gegenwart), Band 5, 2002

BETZ Johannes, HDG (= Handbuch der Dogmengeschichte), hg. von Michael Schmaus u.a., Freiburg 1951

BETZ Johannes, Eucharistie als zentrales Mysterium, in: MySal (= Mysterium salutis) IV/2, Einsiedeln 1973,

BLÖNNINGER C., Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik, Frankfurt, 1992

BLUMENBERG Hans, Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt/Main 1974

BOBZIN Hartmut, Derwische, in: Walter Kasper u.a. (Hg.), LThK (= Lexikon für Theologie und Kirche), [3]2006

BOHLIG Karl-Heinz, Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum „Mysterium“ der Trinität, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1999

BOOCKMANN H., Der Deutsche Orden, München [4]1994

BOUSSET Wilhelm, Die Religionsgeschichte und das Neue Testament, in: ThR (= Theologische Rundschau) 7, Tübingen 1904

BOUSSET Wilhelm, Hauptprobleme der Gnosis, in: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 10. Heft, Göttingen 1907

BRINGEMEIER M., Priester- und Gelehrtenkleidung, Münster 1974

BRÜCKNER Martin, Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum, Tübingen 1908

BULTMANN Rudolph, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung (1941), in: H.-W. Bartsch (Hg.), Kerygma und Mythos, Band 1, [4]1948, Reich, Hamburg 1960

BULTMANN Rudolph, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich [3]1963 ([1]1949)

BULTMANN Rudolph, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, in: SAH 1960, Abhandlung 3, Heidelberg (1960) [4]1965

BULTMANN Rudolph, Jesus und die Mythologie, Hamburg (1964) [5]1980

BULTMANN Rudolph, Theologie des Neuen Testaments, in: O. Merk (Hg.), Tübingen (1953) [8]1980

BULTMANN Rudolph, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen (1966), dtv, München 1992

BURKERT Walter, Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, Berlin 1972

BURKERT Walter, Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, Cambridge, Ma, 1972

BURKERT Walter, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz [1]1977

BURKERT Walter, Structure and History in Greek Mythology and Ritual, Berkeley 1979

BURKERT Walter, Antike Mysterien, C.H. Beck, München [4]2003 (1990). [Amerikanische Ausgabe: Ancient Mystery Cults 1987]

BURKERT Walter, Männliche und weibliche Gottheiten in antiken Kulturen: Mythische Geschlechterrollen zwischen Biologie, Phantasie und Arbeitswelt, in: M. Jochen/R. Zoepffel (Hg.), Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann, Band 1, München 1989

BURKERT Walter, The Orientalizing Revolution, Cambridge, Ma 1992

BURKERT Walter, Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion, C.H. Beck Verlag, München 1998

CANCIK Hubert, Mysterien/Mystik, in: HrwG (= Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe), Band IV, 1998

CASANOVA José, Europas Angst vor der Religion, Berlin University Press, Berlin 2009

CASEL Odo Johannes, Die Liturgie als Mysterienfeier, Freiburg 1922 (EcOra 9).

CASEL Odo Johannes, Das christliche Kultmysterium, Regensburg ^{4}1960

CASSIUS Dio, Historia Romana, L. Dindorf (Hg.), Teubner, Leipzig 1863

CHAPOUTIER F., Les Dioscures au service d'une déesse, Paris 1935

CATULL, Carm, deutsche Übersetzung durch W. Eisenhut (= W. Eisenhut, Catull, TuscRü), München – Zürich ^{10}1993

CICERO Marcus Tullius, Scripta omnia, in: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teuberiana, Leipzig 1914 ff.

CICERO Marcus Tullius, De legibus, übersetzt von E. Bader/L. Wittmann

CICERO Marcus Tullius, De re publica. Vom Gemeinwesen; De oficiis. Vom rechten Handeln; De natura deorum. Vom Wesen der Götter; De divinatione. Über die Wahrsagung; Lateinisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Karl Büchner, Stuttgart 1987

CLEMENS von Alexandrien (150 – 215), Protrepticus, Kapitel 2 – 7, in: BKV^{2} (= Bibliothek der Kirchenväter), übersetzt und herausgegeben von O. Bardenhewer, Kempten

COLE S.G., Theoi Megaloi. The Cult of the Great Gods of Samothrace, Epro (= Etudes préliminaires aux réligions orientales dans l'Empire Romain), ed. M.J. Vermaseren, Leiden 1984

COLPE Carsten, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos, Göttingen 1961

COLPE Carsten, Zur mythologischen Struktur der Adonis-, Attis- und Osiris-Überlieferungen, in: Lisan Mithurti (Hg.), Festschrift Wolfram von Soden, Neukirchen-Vluyn 1969

COLPE Carsten, Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien, in: J.R. Hinnells, Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies I - II, 1975, Manchester

COLPE Carsten, Mysterienkult und Liturgie. Zum Vergleich heidnischer Rituale und christlicher Sakramente, in: C. Colpe u.a. (Hg.), Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Berlin 1992

COLPE Carsten, Selbstdefinition durch Rituale im hellenistisch-christlichen Kleinasien. Zu Abgrenzungen zwischen Kybele-Mysterien, Taurobolien, Montanismus und Bischofskirche, in: Logos, Festschrift für L. Abramowski, H.Chr. Prennecke u.a. (Hg.), (BZNW 67), 1993

CORETH Emerich, Gott im philosophischen Denken, Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 2001

CORNELIUS Friedrich, Geschichte der Hethiter, H.G. Güterbock, Darmstadt 1973 ([3]1979)

COURTH Franz, Im Ursprung geheiligt, in: Wolfgang Beinert (Hg.), Glaubenszugänge, Paderborn 1995

CUMONT Franz, Textes et monuments figurés aux mystères de Mithra, II, Brüssel 1896

CUMONT Franz, After Life in Roman Paganism, New Haven 1922

CUMONT Franz, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (deutsche Übersetzung der 4. Französischen Auflage aus 1928), Darmstadt [4]1959

DALFERTH Ingolf U., Mythos, Ritual, Dogmatik. Struktur der religiösen Textwelt, in: Evangelische Theologie, 47, 1987

DALFERTH Ingolf U., Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie, Freiburg 1993

DALFERTH Ingolf U., Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994

DALY Mary, Jenseits von Gottvater, Sohn und Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München [5]1988

DALY Mary, Gyn/Ökologie, München [5]1991

DASSMANN Ernst, Kirchengeschichte I, Kohlhammer Studienbücher Theologie, [2]2000

DASSMANN Ernst, Mithras, in: H. Waldenfels (Hg.), Lexikon der Religionen, Freiburg [2]1988

DENZINGER Heinrich, DH, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Lateinisch/Deutsch, Peter Hünermann (Hg.), Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien [40]2005

DER HEIDELBERGER KATECHISMUS VON 1563, Deutsch-lateinischer Nachdruck, Zürich 1983

DER KLEINE PAULY (KIP). Lexikon der Antike: Auf Grundlage von (PRE) München 1967

DER NEUE PAULY (DNP), J.B. Metzler Verlag, 1996

DERUNGS Kurt, Einleitung; Kulte und Orte der drei Bethen, in: Kurt Derungs/Sigrid Früh (Hg.), Der Kult der drei Heiligen Frauen. Mythen, Märchen und Orte der Heiligkeit, Verlag Amalia, Solothurn [2]2008

DH (= Heinrich Denzinger), Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Lateinisch-Deutsch, hg. von Peter Hünermann, Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien [40]2005

DIELS H., Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin [6]1951

DIETERICH Albrecht, Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums, Leipzig 1891

DIETERICH Albrecht, Eine Mitrasliturgie, Leipzig [3]1923

DIODOR von Tarsus, PG (= Patrologia Graeca), 33, 1554 – 1648

DIONYSIOS von Halikarnass, Antiquitatum Romanorum (ant. rom.) quae supersunt, in: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Vol. 2 / Suppl. Supplementum indices continens, Leipzig 1925

DODDS E.R., Die Griechen und das Irrationale (The Greeks and the Irrational, Berkeley 1951), Darmstadt 1970

DÖPMANN H.D., Die Ostkirchen vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung von 1054, Leipzig 1990

DOM Le Saux, Indische Weisheit – christliche Mystik. Von der Vedanta zur Dreifaltigkeit, München 1968

DOUGLAS Mary**,** Purity and Danger**:** An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo, Routledge & Kegan Paul (dt.: Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu. Berlin 1985), London 1966

DOUGLAS Mary, Natural Symbols: Explorations in Cosmology (dt.: Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Frankfurt am Main 1974), Penguin Books, Harmondsworth 1970

DREW-BEAR T., Local Cults in Graeco-Roman Phrygia. Greek, Roman and Byzantine Studies 17, 1976

DREW-BEAR T. / NAOUR C., Phrygien, in: H. Temporini/W. Haase (Hg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW), II, 18/3, Berlin – New York 1974

DROBNER Hubertus R., Lehrbuch der Patrologie, Peter Lang-Verlag, Frankfurt – Berlin – Bruxelles – New York – Wien [2]2004

DÜCHTING-NUH ATES J., Stirbt der Engel Pfau? Geschichten, Religion und Zukunft der Jesydi-Kurden, Köln 1992

DUMEZIL Georges, Le Festin d'immortalité, Paris 1924

DUMEZIL Georges, Mythos und Epos. Die Ideologie der drei Funktionen in den Epen der indoeuropäischen Völker, Frankfurt 1989

EBACH Jürgen, Euhemerismus, in: HrwG (= Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe), Band 2, 1990

EBELING Gerhard, Erwägungen zur Lehre vom Gesetz, in: ders., Wort Gottes und Glaube (I), Tübingen 1960

EBELING Gerhard, Dogmatik des christlichen Glaubens, Tübingen 1979

EBERT M. (Hg.), Reallexikon der Vorgeschichte (RLV), Berlin 1930

ECKERT Jost, Galatien, in: Walter Kasper u.a. (Hg.), LThK (= Lexikon für Theologie und Kirche), Band 4

EITREM S., Die eleusinischen Mysterien und das Syntegma der Weihe, in: SO (= Symbolae Osloenses) 17, 1961

ELIADE Mircea, Geschichte der religiösen Ideen, Freiburg im Breisgau [4]1982

ELIADE Mircea, Ewige Bilder und Sinnbilder, Olten 1986

ELIADE Mircea u.a., The Encyclopedia of Religion XII, New York 1987

ELIADE Mircea/CULIANU Ioan P., Handbuch der Religionen, Suhrkamp-Taschenbuch, München 1995

ELSAS Christoph, Trinität (Konstitutive Elemente für Trinität auf dem Boden ägyptischer Religion), in: HrwG, Band V, 2001

EMMINGHAUS Johannes H., Die Messe. Wesen, Gestalt, Vollzug, Österreichisches katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg – Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart, Klosterneuburg/Stuttgart [3]1983

EMPEDOKLES, 31B, in: FVS (= Die Fragmente der Vorsokratiker), übersetzt und kommentiert und herausgegeben von H. Diels / W. Kranz, Zürich [6]1951

EMPEDOKLES, The extant fragments, edited with introduction, by M.R. Wright, Indianapolis, Ind. 1995

EPIPHANIUS von Konstantia (Famagusta, Salamis), haereses (meistens zitiert mit: Panarion (=Arzneikasten)), in: PG 41 – 43. PKV[1], 1880

ENZYKLIKA „Mysterium fidei“ vom 3. September 1965 von Papst Paul VI., in: DH

EURIPIDES, Sämtliche Tragödien und Fragmente, Band 5 (Tusc), in: E. Buschor/G.A. Seeck, München 1977

EUSEBIUS von Caesarea, Über das Leben Konstantins, Griechisch-Deutsch, übersetzt und kommentiert von Horst Schneider, Turnhout 2007

FARNELL L.R., The Evolution of Religion, 1905

FAUTH W., Dionysos, in: K. Ziegler u.a. (Hg.), Der Kleine Pauly, Band 2, München 1967

FELMY Karl Christian, Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie, 1984

FELMY Karl Christian, Mariologie als Theotokologie, in: ders., Die orthodoxe Theologie der Gegenwart, Darmstadt 1990

FELMY Karl Christian, Das Zweite Vatikanische Konzil und das Problem der Inkulturation, in: Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, K. Ch. Felmy u. a. (Hg.), Göttingen 1991

FIGL Johann, Handbuch der Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Vandenhoeck & Ruprecht, Innsbruck/Göttingen 2003

FIGL Johann, Brahman – Nīrvana – Dao. Apersonale Vorstellungen des Absoluten, in: ders. (Hg.), Handbuch der Religionswissenschaft, Innsbruck 2003

FIGL Johann, Gott – monotheistisch, in: ders. (Hg.), Handbuch der Religionswissenschaft, Innsbruck 2003

FIGL Johann, Einleitung Religionswissenschaft – historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff, in: ders. (Hg.), Handbuch der Religionswissenschaft, Innsbruck 2003

FINK J., Herakles, Held und Heiland, in: Antike und Abendland 9, 1960

FIRMICUS MATERNUS, De errore profanarum religionum, hg. von A. Pastorino, Fribourg 1956

FLAVIUS JOSEPHUS, Bellum iudaicum, Der jüdische Krieg, Griechisch-Deutsch, hg. von Otto Michael / Otto Bauernfeind, München 1959

FLAVIUS JOSEPHUS, Antiquitates judaicae I, Jüdische Altertümer, übersetzt von Heinrich Clementz, Wiesbaden 2006

FRALING Bernhard, Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht, Ferdinand Schöningh-Verlag, Paderborn – München – Wien – Zürich 1995

FRANK E., >… y se lo comen<. Kritische Studie der Schriftquellen zum Kannibalismus der panosprachigen Indianer Ostperus und Brasiliens, 1987

FRANK H., Frühgeschichte und Ursprung des römischen Weihnachtsfestes im Lichte neuerer Forschung, in: Archiv für Liturgiewissenschaft (ALW), 2, 1952

FRANK M., Der kommende Gott, Frankfurt/Main 1982

FRAZER James George, Adonis, Attis, Osiris, New York [3]1961 (1906)

FRAZER James George, The Golden Bough, Abridged Version, Basingstoke and Oxford 1994 (London 1922)

FRIDELL Egon, Kulturgeschichte der Neuzeit, München 1976 (Neudruck)

FOUCAULT Michel, Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt – Berlin – Wien (= deutsche Übersetzung durch W. Seitter; frz.: L'ordre du discours. Lesson inaugurale au Collège de France 1982, Paris 1971

FOUCAULT Michel, Dits et Ecrits, Band 2, Paris 1984

FÜGLISTER Notker, Die eine Bibel – Gotteswort an uns, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1999 (Salzburger Theologische Studien 10), Innsbruck 1999

GADAMER Hans Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1990

GASTER Theodor H., Thespis. Ritual, Myth and Drama, in: The Ancient Near East, Garden City – New York [2]1961 (1950)

GERLITZ Peter, Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, Leiden 1963

GIMBUTAS Marija A., Die Balten. Geschichte eines Volkes im Ostseeraum, (englische Originalausgabe: Marija Gimbutas, The Balts, New York – Washington 1963), Verlag-Herbig, München 1963

GENNEP Arnold van, Les rites de passage, Paris 1909

GIRARD René, Das Heilige und die Gewalt (La violence et le sacré, Paris 1972), Zürich 1987

GLADIGOW B., Naturae deus humanae mortalis, in: G. Stephenson (Hg.), Leben und Tod in den Religionen, Darmstadt 1980

GLADIGOW B., Gottesvorstellungen, in: H. Cancik u.a. (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HrwG), Band 3, Stuttgart 1993

GOLDENBERG Naomi, Changing of the gods, Boston 1979

GORDON Richard L., Mysterienreligionen, in: RGG, Band 5, 2002

GÖRG Manfred, Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten, Düsseldorf [2]1993

GÖTTNER-ABENDROTH Heide, Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung, Verlag Frauenoffensive, München [1]1980

GÖTTNER-ABENDROTH Heide, Das Matriarchat I – Geschichte seiner Erforschung, Stuttgart [3]1995

GÖSSMANN Elisabeth, Eva, in: dies. u.a. (Hg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 1991

GÖSSMANN Elisabeth, Maria/Mariologie, in: dies. u.a. (Hg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh [2]2002

GOSSENS Werner, Les origines de l'eucharistie, Paris 1931

GRAF Fritz., Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit (= relegionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 33), Berlin – New York 1974

GRAF Fritz, in: Walter Kasper u.a. (Hg.), LThK (= Lexikon für Theologie und Kirche), Band I (Verlag Herder), Freiburg im Breisgau [3]2003

GRAILLOT Henry, Les dieux Tous-Puissants, Cybèle et Attis, in: Revue archéologique, 1904

GRAILLOT Henry, Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, a Rome et dans L'empire romain (= Bibliotheque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome CVII), Paris 1912

GREGOR der Große, Dial. (= De monogamia), in: BKV

GREIFENHAGEN Adolf, Der Tod des Pentheus, Berlin-Museen, NF, 16, 1966

GRESHAKE Gisbert, Tod – und dann?, Freiburg 1990

GRESHAKE Gisbert, Der dreieinige Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg [2]1997

GRILLMEIER Alois, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 1. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Kalchedon (451), Freiburg – Basel – Wien [3]1990

GURNEY G.R., Some Aspects of Hittite Religion, Oxford 1977

HAAS Volkert, Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen. Riten, Kulte und Mythen. Eine Einführung in die kleinasiatischen religiösen Vorstellungen, Mainz 1982

HAGEMANN L./PULSFORT E., Maria, die Mutter Jesu. In Bibel und Koran, in: Religionswissenschaftliche Studien 19, Würzburg 1992

HALKES Catharina J.M., Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie, Gütersloh 1987

HALKES Catharina J.M., Maria, in: Elisabeth Gössmann u.a. (Hg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 1991

HAMPL Franz, Zum Ritus des lebendig Begrabens von Vestalinnen, in: Festschrift für Robert Muth (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 22), Innsbruck 1983

HARNACK Adolf von, Die Mission und Ausbreibung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (1902), Leipzig [4]1924

HARNACK Adolf von, Grundriss der Dogmengeschichte ([7]1931), Tübingen, Neudruck 1945

HARNACK Adolf von, Lehrbuch der Dogmengeschichte ([4]1910), Darmstadt, Neudruck 1980

HÄRLE Wilfried, Dogmatik, Berlin – New York, [3]2007

HARRISON Jane E., Prolegomena to the Study of Greek Religion, Cambridge, Ma [3]1922 (Reprint Princeton 1991)

HARRISON Jane E., Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion, Cambridge, Ma [2]1927 (1912)

HAUSLEITNER J., Der Vegetarismus in der Antike, 1935

HEBRÄER EVANGELIUM (dt.: von P. Vielhauer), in: Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, Band 1, Tübingen 1959

HEILER Friedrich, Erscheinungsform und Wesen der Religion, Stuttgart [2]1979

HELLER Birgit, Gott und Geschlecht, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 82, 1998

HELLER Birgit, Götter/Göttinnen, in: Johann Figl (Hg.), Handbuch der Religionswissenschaft, Innsbruck 2003

HELLMANN V, Grundzüge der Geschichte Litauens und des litauischen Volkes, Darmstadt 1966

HENRICHS A., Die Maenaden von Milet, in: ZPE (= Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik), 1969

HENRICHS A., Pagan Ritual and the Alledged Crimes of the Early Christians, in: Kyriakon. FS für J. Quasten, Münster 1970

HENRICHS A., Changing Dionysiac Identities, in: B.F. Meyer/E.P. Sanders (Hg.), Jewish and Christian Self-Definition, Band 3: Self-Definition in the Greco-Roman World, Philadelphia 1982

HEPDING H., Attis, seine Mythen und sein Kult, RGVV (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten), Gießen 1903

HERODOT, Hist. Historien, übersetzt von J. Feix, München 1963

HESIOD, Werke und Tage, (zit. Hesiod Erga), übersetzt und herausgegeben von Otto Schönberger, Stuttgart 1956

HESIOD, Sämtliche Gedichte. Theogonie, Erga, Frauenkataloge, übersetzt und erläutert von Walter Marg, Zürich - Stuttgart 1970

HESIOD, Theogonie, Griechisch-Deutsch, übersetzt und herausgegeben von A. Schirnding, München 1991

HESIOD, Werke und Tage, Griechisch-Deutsch, übersetzt und herausgegeben von A. Schirnding, München 1991

HIERONYMOS, Epistula ad Gal, in: PL, 22 – 30; BKV[1]

HIPPOLYTOS (von Rom), Refutatio omnium haeresium – Philosophomena/Elenchos (Ref), übersetzt von K. Preysing, in: BKV[2], 1922

HIPPOLYTOS, Antichr., in: BKV[1] sowie SWKV 7 (= Sämtliche Werke der Kirchenväter)

HÖDL Hans Gerald, Mythos, in: Johann Figl (Hg.), Handbuch der Religionswissenschaft, Innsbruck 2003

HOENSCH Jörg K., Geschichte Polens, Verlag Ulmer/UTB), Stuttgart [2]1990

HOENSCH Jörg K., Neue Kräfte in Osteuropa, in: Handbuch der Europäischen Geschichte, hg. von Theodor Schieder, Band 1, Stuttgart 1976

HOFFMANN Herbert (Hg.), Werde Mensch. Wert und Würde der Menschen in den Weltreligionen, Paulinus Verlag, Trier 1999

HOHEISL Karl, Das Urteil über die nichtchristlichen Religionen im Traktat „De errore profanarum religionum“, (Diss.), Bonn 1972

HOLZHAUSEN J. / COLPE G., Corpus hermeticum, Bände 1 – 2, Stuttgart [1]1995

HOMER, Hymnen, übersetzt von W. Schadenwaldt, Frankfurt 1975

HOMER, Ilias, Griechisch-Deutsch, übertragen von Hans Rupé, Düsseldorf 2003

HOMER, Odyssee, übersetzt von Th. von Scheffer, Wiesbaden 1953

HOYE William J., Liebgewordene theologische Denkfehler, Münster 2006

HÜBNER Kurt, Die Wahrheit des Mythos, München 1985

HUONDA Vitus, Das Priestertum, 2009. Vortrag an die Seminaristen vom 24.1.2009, abgedruckt in: Informationsblatt der Priesterbruderschaft St. Petrus, 19. Jg., Nr. 194, März 2009

IGNATIUS von Antiochien, Epistula ad Smyrnaeos; Epistula ad Ephesios, in: J.A. Fischer / K. Wengst (Hg.), Schriften des Urchristentums I, II, Darmstadt 1956/1984

IRENÄUS von Lyon, Adversus haereses, übersetzt von E. Klebba, S. Weber, in: BKV² 1912

IULIAN Apostata, Die Briefe, übersetzt und eingeleitet von Lisette Goessler, Zürich 1971

JACOB Ch., Allegorese: Rhetorik, Ästhetik, Theologie. Neue Formen der Schriftauslegung, in: Questiones disputatae (QD), 140, Frankfurt 1992

JACOBSOHN Helmuth, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie des Alten Ägypten, in: Ägyptische Forschungen, hg. von A. Scharff, 1939

JAEGER Werner, The Greek Ideas of Immortality, in: HThR (= The Harvard Theological Review), 52, 1959

JEANMAIRE H., Dionysos. Histoire du Culte de Bacchus, Paris 1951

JEDIN Hubert (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Band I, Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien ^{2}1999

JONG K.H. de, Das antike Mysterienwesen, ^{2}1923

JONAS Hans, Gnosis und spätantiker Geist, Teil I, in: Forschungen und Religion und Literatur des A u. NT, 51 ^{3}1964

JUNGMANN J.A., Liturgie der christlichen Frühzeit, Freiburg 1967

JUSTIN, Apologie, Dialog, in: BKV (= Bibliothek der Kirchenväter) sowie TzT (= Texte zur Theologie) D 4/1, Nr. 55

KANT Immanuel, Der Streit der Fakultäten, in: WW VI, Ed. Weischedel

KANT Immanuel, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, , in: WW, Ed. Weischedel

KASER Max, Das römische Privatrecht, Band 2, München 1971,

KASPER Walter u.a. (Hg.), LThK (= Lexikon für Theologie und Kirche), Herder Verlag, Freiburg – Basel - Wien ^{3}2006 (Sonderausgabe)

KASPER Walter, Jesus der Christus, Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien 2007

KASPER Walter, Der Gott Jesu Christi. Gesammelte Schriften, Band 4, Verlag Herder, Freiburg 2008 (Neuausgabe)

KASSEL Maria, Maria und die menschliche Psyche. Tiefenpsychologische Überlegungen, in: Conc 19 (1983)

KATECHISMUS der katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, R. Oldenbourg, München – Wien / St. Benno Verlag, Leipzig / Paulus Verlag, Fribourg, München 2003

KELLY N.D., Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972

KERÉNYI Karl, Die Mysterien von Eleusis, Zürich 1962

KERÉNYI Karl, Die Mythologie der Griechen, dtv-Verlag, München 1966

KERÉNYI Karl, Die Mythologie der Griechen, Band 2 (Heroengeschichten). [8]1986

KERÉNYI Karl, Das Urkind. Das göttliche Mädchen, in: C.G. Jung/Karl Kerényi (Hg.), Das göttliche Kind. Eine Einführung in das Wesen der Mythologie, Patmos-Verlag, Düsseldorf [11]2006

KERÉNYI Karl, Über Ursprung und Gründung in der Mythologie, in: C.G. Jung/Karl Kerényi (Hg.), Das göttliche Kind. Eine Einführung in das Wesen der Mythologie, Patmos-Verlag, Düsseldorf [11]2006

KERN Otto, Orphicorum fragmenta, Berlin 1922

KERN Walter / POTTMEYER Hermann J. / SECKLER Max (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, A. Francke-Verlag, Tübingen – Basel [2]2000

KISSLING Hans-Joachim, Zur Frage der Anfänge des Bektaschitums in Albanien, 1962

KISSLING Hans-Joachim, Das Derwischtum, München 1986

KLAUCK Hans-Josef, Herrenmahl und hellenistischer Kult, NTA (= Neutestamentliche Abhandlungen) 15, Münster [2]1986

KLAUCK Hans-Josef, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnisstellen, in: NTA (= Neutestamentliche Abhandlungen), 13, Münster [2]1987 (1978)

KLAUCK Hans-Josef, Die Sakramente und der historische Jesus, in: ders., Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989

KLAUCK Hans-Josef, Die religiöse Umwelt des Urchristentums I. Stadt- und Hausreligion, Mysterienkult, Volksglaube, Verlag Kohlhammer (Kohlhammer Studienbücher Theologie), Stuttgart – Berlin – Köln 1995

KLAUCK Hans-Josef, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis, Verlag Kohlhammer (Kohlhammer Studienbücher Theologie), Stuttgart, 1996

KLAUSER Theodor u.a. (Hg.), Reallexikon für Antike und Christentum (RAC), Theodor Stuttgart 1950 ff.

KLAUSER Theodor u.a. (Hg.), Gottesgebärerin, in: RAC (= Reallexikon für Antike und Christentum), Band 11 (1981)

KLAUSER Theodor u.a. (Hg.), Reallexikon für Antike und Christentum (RAC), Suppl. Bände Stuttgart 1985 ff.

KLENGEL-BRANDT E. und KLENGEL H., Die Hethiter. Geschichte und Umwelt, Wien ^{2}1975

KLÖCKER Michael / TWORUSCHKA Monika, Frau in den Weltreligionen, Wartburg Verlag, Jena 1995

KLOFT Hans, Mysterienkulte der Antike. Götter – Menschen – Rituale, Ch. Beck, München ^{2}2003

KNOTT Kim, Der Hinduismus. Eine kurze Einführung, Reclam Verlag, Stuttgart 2000

KOCH Carl, Der römische Jupiter, in: Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike 14, 1937

KOLB F., Agora und Theater, Berlin 1981

KRAUSE N., Koptische Quellen aus Nag-Hamadi, in: W. Foerster, Gnosis (L 66)

KREMER K., in: Friedo Ricken (Hg.), Philosophen der Antike, Band 2, Stuttgart 1996

KRON U., Die zehn attischen Phylenheroen, 1976, in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung

KÜNG Hans, Christsein, München 1974

KUTTER Manfred, in: Walter Kasper u.a. (Hg.), LThK (= Lexikon für Theologie und Kirche), Band 8, (Sonderausgabe 2006), Herder, Freiburg ^{3}2003

LACTANTIUS Lucius Caelius Firmianus, Divinae Institutiones II, in: TzT (= Texte zur Theologie), hg. von Wolfgang Beinert, Graz – Wien – Köln 1989

LAGRANGE Marie Joseph, Attis et le Christianisme, in: Revue Biblique XVI, 1919

LANG Andrew, The Making of Religion, London 1898;

LANWERD S., Mythos, Mutterrecht und Magie. Zur Geschichte religionswissenschaftlicher Begriffe, Berlin 1992

LATTE Kurt, Schuld und Sühne in der griechischen Religion, in: Archiv für Religionswissenschaft, 20 (1920/I), (Neudruck 1968: Kleine Schriften, München)

LEEUW van der G., Phänomenologie der Religion, Tübingen ^{2}1956

LE GOFFE Jacques, Die Geburt des Fegefeuers, München ^{2}1991

LEIPOLDT J., Sterbende und auferstehende Götter, in: Neues Testament und Religionsgeschichte, 1923

LEPPIN Hartmut, Theodosius der Große. Auf dem Weg zum christlichen Imperium, Darumstadt 2003

LESSING Theodor, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen oder die Geburt der Geschichte aus dem Mythos (München 1960), Leipzig [4]1927

LEXIKON DES MITTELALTERS (= LMA), LexMa-Verlag, München – Zürich 1980 – 1998

LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE. E. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, Freiburg 1986 (Nachdruck von 1966 – 68)

LIBANIOS, Grabrede auf Iulian, in: P. Wolf (Übersetzer), Autobiographische Schriften, Zürich/Stuttgart 1967

LIVIUS, Ab urbe condita. Römische Geschichte, übersetzt von Josef Feix, München 1982

LOHSE A., Umwelt des Neuen Testamentes, Göttingen 1974

LOISY Alfred, Les mystères païens et le Mystère chrétien, Paris [2]1930 (1919)

LÜDEMANN G. / M. SCHRÖDER, Die religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation, Göttingen 1987

LUHMANN Niklas, Funktion der Religion (TB-Ausgabe), Frankfurt/Main [2]1982

LUHMANN Niklas, Die Ausdifferenzierung der Religion, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik, Frankfurt/Main 1989

LUKIANOS von Samosta, De Dea Syria, in: Die Hauptwerke, Griechisch/Deutsch, K. Mras (Hg.), München [2]1980

LUTHER Martin, Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, sogenannte Weimarer Ausgabe, zit.: WA, Weimar 1883 ff.

MACROBIUS Ambrosius, Saturnalia Tischgespräche am Saturnalienfest, übers. von Otto und Eva Schönberger, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008

MACROBIUS Ambrosius, Somnium Scipionis. Quelle – Gestalt – Sinn, in Karl Büchner Karl Steiner Verlag, Wiesbaden 1976

MAIER Bernhard, in LThK (= Lexikon für Theologie und Kirche), Band 5, [3]2006

MANHARDT W., Wald- und Feldkulte I, II, Berlin 1905

MANHARDT W., Letto-preußische Götterlehre, in: Lettisch-literarische Gesellschaft, 21, Riga 1936

MARCUS Aurelius, Selbstbetrachtungen, übersetzt von Otto Kiefer, Frankfurt 2003

MARKSCHIES Christoph, Die Gnosis, Heidelberg, [2]2006

MARQUARD Odo, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie. Ein Kolloquium, hg. von H. Posen, Berlin 1979

MARTIN R. / METZGER H, La religion grecque, Paris 1976

MAYER A.L., Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte, Darmstadt 1971

MEER H. van der, Priestertum der Frau? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung, Freiburg – Basel – Wien 1969

MEIJERING E.P., Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks, Amsterdam/Oxford / New York 1985

MENKE Karl Heinz, Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche, Regensburg 1999

MENKE Karl Heinz, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2008

MEHRLEIN R., Drei, in: RAC (= Reallexikon für Antike und Christentum), Band IV, Stuttgart 1959

MERKELBACH Reinhold, Roman und Mysterium in der Antike, München 1962

MERKELBACH Reinhold, ZPE (= Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik), 1967

MERKELBACH Reinhold, Der Eid der Isismysten in: ZPE (= Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik), 1968

MERKELBACH Reinhold, Mithras, Meisenheim 1984

MESLIN Michel, Réalité psychique et valeur religieuse dans les cultes orientaux, Paris 1988

MESLIN Michel, L'expérience humaine du divin, Paris 1988

METZ Johann Baptist, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Herder-Verlag, Freiburg – Basel – Wien [1]2006

MEYER E., Pausanias Beschreibung Griechenlands, 1954

MEYER Hans Bernhard, S. J., Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral, in: ders. u.a. (Hg.), Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Band IV, Regensburg 1989

MEYER Hans Bernhard u.a. (Hg.), Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg [2]1990

MICHAELS Axel, Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, C.H. Beck-Verlag, München 1998

MIGNE Jacques-Paul, Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne. Series Latina (= (M)PL), Paris 1841 – 64

MIGNE Jacques-Paul, Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne. Series Graeca (= (M)PG), Paris 1857 – 66

MOLTMANN Jürgen, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, Gütersloh, [3]1994

MOMMSEN Theodor, Römisches Staatsrecht, Leipzig [3]1887, Band II

MOMMSEN Theodor, Römisches Strafrecht, Leipzig 1899

MÜLLER Gerhard / BALZ Horst / KRAUSE Gerhard (Hg.) Theologische Realenzyklopädie (TRE), 36 Bände. De Gruyter, Berlin 1976 – 2004

MÜLLER Gerhard Ludwig, Was heißt: geboren von der Jungfrau Maria? Eine theologische Deutung, in: Quaestiones disputatae, 199, Freiburg [2]1991

MÜLLER Gerhard Ludwig, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Herder, Freiburg im Breisgau [6]2005

MÜLLER Hans Peter, Mythos als Elementarform religiöser Rede im alten Orient und im Alten Testament, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie (NZSTh), 37 1995

MÜLLER Hans Peter, Sterbende und auferstehende Vegetationsgötter? Eine Skizze, in: Theologische Zeitschrift (ThZ) 52, 1997

MÜLLER K. / SUNDERMEIER Th., Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987

MÜLLER Wolfgang, in: Wörterbuch der Ethnologie, Dietrich Reimer Verlag, Berlin [2]2005

MULACK Christa, Maria, die geheime Göttin im Christentum, Stuttgart [4]1985

MUTH Robert, Einführung in die griechische und römische Religion, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt [2]1998

NIELSEN Detlef, Der dreieinige Gott in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, København 1922

NILSSON Martin P., Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen, Berlin 1906

NILSSON Martin P., Religion as Men's Protest against the Meaninglessness of Events, in: Opuscula Selecta III, Lund 1960

NILSSON Martin P., Geschichte der griechischen Religion I, München [3]1967

NOCK Arthur Darby, Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background, New York 1964

NOCK Arthur Darby, Essays on Religion and the Ancient World, Oxford 1972

NONNOS von Panopolis, Dionysiaka, in: F. Vian u.a., Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques (mit französischer Übersetzung), Paris 1976 - 95

OHLIG Karl-Heinz, Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum „Mysterium“ der Trinität, Mainz 1999

OLSHAUSEN Elhart, Thrakien, in: LThK (= Lexikon für Theologie und Kirche), Band X, [3]2006

ORIGENES, Peri Archon (lat. De principiis), herausgegeben, übersetzt und kommentiert vom H. Görgemanns und H. Karpp (Texte zur Forschung 24), Darmstadt 1976, [2]1985

ORIGENES, Contra Celsum, in: BKV[2] (P. Kretschmer)

OTTEN H., Das Hethiterreich, in: H. Schmökel (Hg.), Kulturgeschichte des alten Orients, 1969

OTTO Rudolf, Reich Gottes und Menschensohn, München [2]1940

OTTO Rudolf, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (Breslau 1917), München [17]1931, Nachdruck (Ch. Beck Verlag), 2004

OTTO W., Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten I/II, Leipzig 1908

OTTO Walter F., Dionysos. Mythos und Kultus, Frankfurt [4]1980

OTTO Walter F., Dionysos. Mythos und Kultus, Frankfurt/Main [2]1933 (= Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike 4)

OVID (P. Ovidius Naso), Metamorphosen, Lateinisch/Deutsch, herausgegeben und übersetzt von Michael von Albrecht, Stuttgart 1994

OVID (P. Ovidius Naso), Fasti, in: F. Römer, Publius Ovidius Naso, Die Fasten, Heidelberg 1957

PANIKKAR Raimon, The Trinity and World Religions, Madras 1970

PANNENBERG Wolfhart, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: Grundlage systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen, [3]1979

PANNENBERG Wolfhart, Die weltbegründende Funktion des Mythos und der christliche Offenbarungsglaube, in: H.H. Schmid (Hg.), Mythos und Rationalität, Göttingen 1988

PARKER Robert, Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion, Oxford 1983

PAUL VI., Enzyklika „Sacer totalis celibatus“ (= Enzyklika über den priesterlichen Zölibat) 1968, in: DH

PAULSEN H., Synkretismus im Urchristentum und im Neuen Testament, in: W. Greive/R. Niemann (Hg.), Neu glauben? Religionsvielfalt und neue Strömungen als Herausforderung an das Christentum, Gütersloh 1990

PAUS Ansgar, Engel: LThK (= Lexikon für Theologie und Kirche), 3. Band

PAUSANIAS, Peri hegesis tes Hellados (Graec Descr.), übersetzt von Ernst Meyer, F. Eckstein (Hg.), [3]1986 – 89

PERGER Peter L. / LUCKMANN Thomas, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (Fischer), Frankfurt [20]2004

PETTAZZONI Raffaele, Misteri, [2]1997 (1924)

PFEFFER Georg, Seelenwanderung, in: Walter Hirschberg (Hg.), Wörterbuch der Völkerkunde (Neuausgabe), Reimer Verlag, Berlin 2005

PFISTER F., Herakles und Christus, in: ARW (= Archiv für Religionswissenschaft) 34, 1937

PHILO VON ALEXANDRIEN, Die Weisheit, herausgegeben und übersetzt von L. Cohn/I. Heinemann/M. Adler/W. Theiler, Berlin [2]1962

PHOTIUS, Bibliotheca. Griechische Weltgeschichte, übersetzt von O. Veh, „Historische Bibliothek“, Stuttgart 1998 – 2005

PLATON, Sämtliche Werke, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, Reinbek [29]2002

PLATON, Nomoi, übersetzt und kommentiert von K. Schöpsdau, Göttingen 1994

PLATON, Phaidros, übersetzt und kommentiert von E. Heitsch, Göttingen [2]1997

PLATON, Politeia (Res publica), in: Der Staat, übersetzt und herausgegeben von Karl Vretska, Stuttgart 1982

PLESSNER Helmuth, Lachen und Weinen, München 1950

PLESSNER Helmuth, Die Frage nach der Conditio humana, in: Propyläen-Weltgeschichte (Einleitung), Berlin 1961

PLOTIN, Enneaden (Enn. = Kompilation der Schriften durch Porphyrios), in: Plotins Schriften, übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung – mit griechischem Lesetext und Anmerkungen. Fortgeführt von R. Beutler/W. Theiler, Hamburg 1956 - 1971

PLUTARCH, Aitia Hellenika, Isis et Osiris, Lac. Apophth, De sera in: Plutarch, Moralia. Moralische Schriften, F.C. Babbit u.a. (Hg.), Plutarchs Moralia, London – Cambridge, Ma, 1927 - 1976

PLUTARCH, Frag., F.H. Sandbach (dt. Übersetzung von Kurt Latte)

PORPHYRIOS, De abstinentia, in: Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta, hrsg. August Nauck, Olms, Hildesheim 1977 (Nachdruck der 1886 erschienenen

kritischen Teubner-Ausgabe von: Vita Pythagorae, De antro nympharum, De abstinentia, Ad Marcellam)

PRE (= Pauly's Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft), Konrat Ziegler u.a. (Hg.), München 1967

PRÜMM Karl, Die Religion der Griechen. Die Religion des Hellenismus, in: Christus und die Religionen der Erde, Franz König (Hg.), Band II, Wien [2]1956

PRUDENTIUS Aurelius Clemens, Peri stephanon, in: CSEL (= Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum) 61, Wien 1866 ff

PSEUDO Dionysios Areopagita, De mystica theologia, A.M. Ritter (Hg.), in: PTS (= Patristische Texte und Studien), 36, Berlin 1991

RAHNER Karl, Schriften zur Theologie (16 Bände), Zürich – Einsiedeln – Köln, 1954 - 1984

RAHNER Karl, Grundkurs des Glaubens, Herder Verlag, Freiburg, Basel, Wien [1]1976

RAHNER Karl, Der dreifaltige Gott als transzendentaler Urgrund der Heilsgeschichte, in: MySal (= Mysterium salutis) II

RAHNER Karl, Herbert Vorgrimler (Hg.), Kleines Konzilskompendium, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien [1]1966

RAHNER Karl, Dogmatische Bemerkungen zur Jungfrauengeburt, in: S. Frank (Hg.), Zum Thema Jungfrauengeburt, Stuttgart 1970

RAHNER Karl, Dogmen und Theologiegeschichte von gestern für morgen, in: ders., Schriften zur Theologie, Band XIII, Zürich – Einsiedeln – Köln 1978

RAHNER Karl / VORGRIMLER Herbert (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Herder, Freiburg – Basel – Wien [31]2004

RANKE-GRAVES Robert von, Griechische Mythologie, Quellen und Deutung, Verlag Anaconda, Köln 2008 (Nachdruck – 1960, 1955/Rowohlt Verlag)

RATZINGER Joseph, Primat, Episkopat und Successio apostolica, in: ders., Karl Rahner (Hg.), Episkopat und Primat, Freiburg 1961

RATZINGER Joseph, Prinzipien christlicher Moral, Johannes-Verlag, Einsiedeln [4]2005 (1975)

RATZINGER Joseph, Emanation, in: RAC (= Reallexikon für Antike und Christentum), Band IV

RATZINGER Joseph, Jesus von Nazareth, Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien 2007

RATZINGER Joseph, Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen (sogenannte Regensburger Rede), in: Christoph Dohmen (Hg.), Die „Regens-

burger Vorlesung“ Papst Benedikt XVI. im Dialog der Wissenschaften, Regensburg 2007

RATZINGER Joseph / BALTHASAR Hans Urs von, Maria. Kirche im Ursprung, Freiburg [4]1997

REITZENSTEIN Richard, Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur (Leipzig 1904), Repr. Darmstadt 1966.

REITZENSTEIN Richard, Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen, Leipzig [3]1927 (Neudruck 1982)

RENAN Ernest, Marc Aurèl, Paris 1883

RENAN Ernest, Œuvres complettes V, Paris 1997

RICKEN Friedo, Plotin, in: ders., Philosophie der Antike, Stuttgart [3]2000

RIEDWEG Christian, Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien, Berlin 1987

RITTER A.M., Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, Göttingen 1965

ROLOFF Dietrich, Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhebung zu seligem Leben, 1970

ROQUES René, Dionysios Areopagita, in: T.H. Klause u.a. (Hg.), RAC (= Reallexikon für Antike und Christentum), Band III, Stuttgart 1985

RORTY Richard (Hg.), Der Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method, Chikago – London 1967

ROSCHER W.H., Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie (RML), Leipzig 1884 – 1937

ROSENBERG A., Engel und Dämonen, München [2]1986

RUDOLPH Kurt, Die Gnosis, Göttingen [4]2005

RÜPKE Jörg, Die Religion der Römer, München, 2001

RÜSCHE F., Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und alten alexandrinischen Theologie, Paderborn 1930

RÜSEN Jörn, Geschichte und Norm – Wahrheitskriterien der historischen Erkenntnis, in: ders., Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens, Frankfurt 1990

RUETHER Rosemary, Frauenbilder und Gottesbilder, Gütersloh 1987

SÄNGER D., Antikes Judentum und die Mysterien. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Joseph und Aseneth (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.5), Tübingen 1980

SANDERS Gabriel, Kybele und Attis, in: Maarten J. Vermaseren (Hg.), Die orientalischen Religionen im Römerreich, Leiden 1981

ŠANJEK F., Les chrétiens bosniques et le mouvement qatar, Paris – Leuwen 1976

SCHEFFCZYK Leo / ZIEGENAUS Anton, Katholische Dogmatik I. Grundlagen des Dogmas. Einführung in die Dogmatik, Aachen [1]1997

SCHEID John, Romulus et ses frères, Rom 1990

SCHEID John, La religion des Romains, Armand Colin, Paris 1998

SCHEID John, Religion et Piété à Rome, Paris [2]2001

SCHENKER A., Das Zeichen des Blutes und die Gewissheit der Vergebung im Alten Testament. Die sühnende Funktion des Blutes auf dem Altar nach Lev 70, 10-12, in: MThZ (= Münchner Theologische Zeitschrift) 34, 1983

SCHEPELERN Wilhelm, Der Montanismus und die phrygischen Kulte, Tübingen 1929

SCHILSON Arno, Die Gegenwart des Ursprungs. Überlegungen zur bleibenden Aktualität der Mysterientheologie Odo Casels, Liturgisches Jahrbuch 43, 1993

SCHIMMEL Annemarie, Mystische Dimensionen des Islam. Geschichte des Sufismus, Insel-Taschenbuch, Frankfurt/Main – Leipzig 1995

SCHIMMEL Annemarie, Die Religion des Islam. Eine Einführung, Reclam Verlag, Stuttgart 2001 (1990)

SCHLEIERMACHER Friedrich, Der christliche Glaube, Band II, herausgegeben von M. Redeker, Berlin 1960.

SCHMAUS Michael u.a. (Hg.), HDG (= Handbuch der Dogmengeschichte), Freiburg 1951

SCHMIDT Wilhelm, Der Ursprung der Gottesidee, Münster 1912

SCHMOECKEL Reinhard, Die Hirten, die die Welt veränderten. Der vorgeschichtliche Aufbruch der indoeuropäischen Völker, Reinbek 1982

SCHNEIDER C., Herakles, der Todüberwinder, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Leipzig 7, 1957/58

SCHOEPS Julius H., Theologie und Geschichte des Judenchristentums, 1988

SCHOEPS Julius H., Neues Lexikon des Judentums, Gütersloh 2000

SCHOLL R., ‘Ιεροδολος im griechisch-römischen Ägypten, in: Historia. Zeitschrift für alte Geschichte, 35 (1985)

SCHOLTEN C., Martyrium und Sophia Mythos im Gnostizismus – nach den Texten von Nag-Hamadi (JAC.E 14), Münster 1987

SCHÜRER E. (SCHÜRER G.), Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 Bände, Leipzig (Band 1, [5]1920, Bände 2 – 3 [4]1907 – 1909), Nachdruck Hildesheim 1970, Band 3

SCHÜRMANN Heinz, Lukasevangelium I, in: HthK III/I, Freiburg u.a. 1969

SCHÜRMANN Heinz, Die Gestalt der urchristlichen Eucharistie-Feier: Ursprung und Gestalt, Düsseldorf 1970

SCHÜSSLER-FIORENZA Elisabeth, Maria und die Frauenbefreiungsbewegung, in: Eduard Christen u.a. (Hg.), Was willst du von mir, Frau? Theologische Berichte, Fribourg 1995

SCHÜSSLER-FIORENZA Elisabeth, Jesus – Mirjams Kind und Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997

SCHULER E. von, Kleinasien. Die Mythologie der Hethiter und Hurriter, in: H.W. Haussig (Hg.), Wörterbuch der Mythologie, Band 1/1, 1965

SCHWARZLOSE K., Der Bilderstreit. Ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit, Amsterdam 1970 (Nachdruck von Ausgabe 1890, Gotha)

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER Ludger, in: Stuttgarter Altes Testament, herausgegeben von Erich Zenger, Stuttgart [3]2005

SCORALICK Ruth, in: Stuttgarter Altes Testament (hg. von Erich Zenger), [3]2005

SEEBASS Gottfried, Geschichte des Christentums III. Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalismus, Verlag Kohlhammer, Stuttgart 2006

SIMMS R.M., Myesis, Teleté and Mysteria, in: GRBS (= Greek Roman and Byzantine Studies) 31, Cambridge, Ma 1990

SMITH William Robertson, Die Religion der Semiten (Lectures on the Religion of the Semites, London 1889, [3]1987) Freiburg im Breisgau 1899

SODEN Wolfram von, Sumer, Babylon und Hethiter bis zur Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr., in: Golo Mann / Alfred Heuß (Hg.), Propyläen Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte, Band 1, Berlin – Frankfurt – Wien 1961

SÖDERBLOM Nathan, Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig [2]1926

SOPHOKLES, Antigone, übersetzt von W. Kuchenmüller, Stuttgart 1955

SORGE Elga, Religion und Frau, Stuttgart [5]1988

SPEYER Wolfgang, Antike Mysterienreligionen, in: Johann Figl (Hg.), Handbuch der Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Göttingen – Innsbruck – Wien, [1]2003

SPIEGEL J., Die Götter von Abydos, Wiesbaden 1973

STAUDACHER W., Die Trennung von Himmel und Erde: ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern, Tübingen 1942 (Neudruck Darmstadt 1968)

STERN H., Orphée dans l'art paléochrétien', CAr (Cahiers archéologiques), 23, 1974

STETTNER Walter, Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern, Stuttgart 1934

STEUBING H. (Hg.), Bekenntnisse der Kirche, Wuppertal 1970

STIETENCRON Heinrich von, Der Hinduismus, C.H. Beck-Verlag, München 2001

STOCKMEIER P., Das Schwert im Dienste der Kirche. Zur Hinrichtung Priscillians in Trier = Festschrift AI. Thomas, Trier 1967

STOLZ Fritz, Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen ^{3}2001

STROBEL A., Das Land der Montanisten. Eine religionsgeographische Untersuchung, Berlin – New York 1980

STROEM Ake V., Prinzipien, Fragen und Grundbegriffe, in: Helmer Ringgren/Ake Stroem (Hg.), Die Religionen der Völker. Grundriss der allgemeinen Religionsgeschichte, 1959

STROEM Ake V., Germanische Religion, in: Ake V. Stroem/Biezais (Hg.), Germanische und baltische Religion, 1975

STUTTGARTER ALTES TESTAMENT, hg. von Erich Zenger, Stuttgart ^{3}2005

SUDBRACK J., Das Mysterium und die Mystik, Würzburg 1974

TACITUS Publius Cornelius, Annales, in: Publi Corneli: Taciti libri, quae supersunt. Ed. E. Koestermann, Leipzig 1970

TACITUS Publius Cornelius, Annales. Annalen, Lateinisch/Deutsch, Erich Heller (Hg.), Düsseldorf 1991

TEMPORINI H. / HAASE W. (Hg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (= ANRW), Berlin – New York 1972 ff

TERTULLIAN, Adversus Praxean; Adversus Marcionem, in: TzT (= Texte zur Theologie), herausgegeben von Wolfgang Beinert, Graz – Wien – Köln 1989

TERTULLIAN, Apologeticum. Verteidigung des Christentums, Lateinisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Carl Becker, München 1992

TERTULLIAN, De carne Christi; De praescriptione haereticorum, in: C.P.L.^{3} (= Clavis Patrum Latinorum), E. Dekkers (Hg.), ^{3}1995 (1951)

TEXTE ZUR THEOLOGIE (= TzT), Gotteslehre I, bearbeitet von Herbert Vorgrimler, hg. von Wolfgang Beinert, Graz – Wien – Köln 1989

THEISSEN Gerd, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Verlag Christian Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh [3]2003

THEOPHRAST, Charaktere (Char.), herausgegeben und übersetzt von P. Steinmetz, München 1960 - 62

THOMAS G., Magna Mater and Attis, in: H. Temporini/W. Haase (Hg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW), Teil II, Berlin – New York 1972 ff

TILLICH Paul, Mythos und Mythologie, in: WW, Band 5, Stuttgart 1964

TURCAN Robert, Mithras Platonicus (= Etudes préliminaires aux réligions orientales dans l'Empire romain), Leiden 1975

TURCAN Robert, Mithra et le Mithriacisme, Paris 1981

TURCAN Robert, Les cultes orientaux dans le monde romain, Histoire, Paris [2]1992

TURNER Victor, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt 1989 (New York 1969)

USENER Hermann, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Frankfurt [3]1948 (1895)

USENER Hermann, Die Sintflutsagen, Bonn 1899

VERGILIUS Publius Maro, Aeneis, Lateinisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Gerhard Fink, Düsseldorf 2005

VERMASEREN M.J., Kybele and Attis. The Myth and the Cult, London 1977

VEYNE Paul, Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral, Philip Reclam jun., Stuttgart 2008 (Titel der französischen Originalausgabe: Paul Veyne, Culte, piété et morale dans le paganisme gréco-romain, in: Paul Veyne, L'Empire gréco-romain, Paris 2005)

VIELHAUER P., in: Hennecke/Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, Band 1, Tübingen 1959

VOGT Hermann-Josef, Novatian, in: Walter Kasper u.a. (Hg.), LThK (= Lexikon für Theologie und Kirche), Freiburg – Basel – Wien [4]2006

VOLLMANN B., Studien zum Priszillianmus, St. Ottilien, 1965 (Texte); Pauly's Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaften (PRE), Suppl. 14, Claris Patrum Latinorum (CPL), [3]1995

VORGRIMLER Herbert, Sakramententheologie, Patmos-Verlag, Düsseldorf [3]1992

WAGNER-HASEL Beate (Hg.), Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft, Darmstadt 1992

WARNER Marina, Maria, Geburt, Triumph, Niedergang – Rückkehr des Mythos?, München 1982

WEBER Max, Wirtschaft und Gesellschaft, J. Brinckmann (Hg.), Tübingen [5]1972

WEDDERBURN A.J.M., Paul and the Hellenistic Mystery Cults. On Posing the Right Questions, in: U. Bianchi/M.J. Vermaseren (Hg.), La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano, Leiden 1982

WEDDERBURN A.J.M., Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology Against Its Greco-Roman Background, Tübingen 1987

WEITZ M., Der Zölibat des Weltpriesters zwischen Ideologie und Theologie, Hamburg 1998

WENSINCK A.J. / KRAMERS J.H. (Hg.), Handwörterbuch des Islam**,** Leiden 1976

WEST Martin L., The Orphic Poems, Oxford 1983

WIDENGREN Geo, Synkretistische Religionen, in: HdO (= Handbuch der Orientalistik) I, 1961

WIDENGREN Geo, Religionsphänomenologie, Berlin 1969

WILHELM G., Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter, Darmstadt 1982

WINTER Franz, Zwischenwesen. Engel, Dämonen, Geister, in: Johann Figl (Hg.), Handbuch der Religionswissenschaft, Innsbruck 2003

WISSOWA Georg, Religion und Kultus der Römer, München [2]1912

WLOSOK Antonie, Einleitung in: Antonie Wlosok (Hg.), Römischer Kaiserkult (Wege der Forschung) 372, Darmstadt 1978

WOBBERMIN G., Religionsgeschichtliche Studien, 1896

WÖRTERBUCH DER ETHNOLOGIE, Dietrich Reimer Verlag, Berlin [2]2005

YOUNG F.W., Initiation Ceremonies: Cross Cultural Study of Status Dramatization, Indianapolis 1965

ZELLER D., Die Mysterienkulte und die paulinische Soteriologie (Röm 6,1 – 11). Eine Fallstudie zum Synkretismus im Neuen Testament, in: H.P. Siller (Hg.), Suchbewegungen. Synkretismus. Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis, Darmstadt 1991

ZEZSCHWITZ Z.A.G. von, System der christlich-kirchlichen Katechetik, Band 1, 1863

ZIEGLER Konrat u.a., Der Kleine Pauly (KIP). Lexikon der Antike: Auf Grundlage von Pauly's Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft (PRE) München 1967

ZINSER Hartmut, Mythos und Arbeit, Wiesbaden 1977

ZINSER Hartmut, Der Mythos des Mutterrechts in der Zeit zwischen den Weltkriegen, in: H.G. Kippenberg und B. Luchesi (Hg.), Religionswissenschaft und Kulturkritik, Marburg 1991

ZINSER Hartmut, Theorien des Mythos, in: K.H. Kohl (Hg.), Mythen im Kontext, Frankfurt/Main 1992

ZINSER Hartmut, Mythos des Mutterrechts. Verhandlung von drei aktuellen Theorien des Geschlechterkampfes (Lit Verlag), Münster 1996

ZWIRN S.R., Narrative Frames. Temporal Settings for Images of Herakles, Mithras and Christ, New York 1992

ABSTRACT ZUR DISSERTATION

In der gegenständlichen Arbeit wird der Nachweis versucht, dass das Christentum als Religion, deren theologische Reflexionsmodelle und Rituale (Liturgie) sowie Frömmigkeitsformen im zeitlich-räumlichen Kontext ihre Genese und dogmatisch-organisatorische Festigung maßgeblich (auch) von den antiken Religionen und insbesondere von den hellenistisch transformierten Mysterienkulten mitgeprägt wurden.
Schwerpunktmäßige Themenbereiche sind: Mysterienkulte und Trinität, Mysterienkulte und Eucharistie und die Marianisierung des Christentums als Erbe werden der griechisch-römisch-hellenistischen Göttin- und ihr Heros-Vorstellung. Dies soll exemplarisch am Kybele-Attis-Kult demonstriert werden.
Daneben wird kurz auf mögliche Einflüsse der hellenistisch-orientalischen Mysterienkulte auf bestimmte Ritualformen des Islam, insbesondere des Schiitismus (Sufismus, Aschura) eingegangen.
Das Erkenntnisinteresse impliziert gegenständlich das Verstehen-wollen geschichtlicher Ereignisse und religiös-kultureller Transformationsprozesse, basierend auf den Reflexionsmodellen und Handlungsmotivationen der jeweiligen Protagonisten und wirkungsgeschichtlichen Folgen. Neben offenzulegenden Erkenntnisinteressen ist der vorliegenden Arbeit in methodischer Hinsicht das ideologiekritische Moment inhärent, sodass das methodische und interpretative Vorgehen sowohl der Hermeneutik Hans-Georg Gadamers als auch der ideologiekritischen Verstehenslehre Jürgen Habermas‘ verpflichtet.
Durch das Wissen, dass in beiden hermeneutischen Systemen die Wahrheitsfrage nicht releviert wird, kann auch die Gefahr einer allfälligen In-eins-Setzung von wirkungsgeschichtlich Erkennbarem und Wahrheit von vornherein gebannt werden.
Denn es zeigt sich auch im behandelten Themenbereich, dass sich erst in der Wirkungsgeschichte in der Regel der eigentliche und vollere Sinn von Geschehendem und diskursiven Reflexionen entfaltet. Aufgrund dieser Methodenwahl besteht auch die nachprüfbare Möglichkeit, im wirkungsgeschichtlichen Horizont gegebene und sehr häufig systematisch verzerrte Kommunikationen (ideologische Verschleierung) zu dechiffrieren. Diesem methodischen Verstehenssystem liegt der Grundsatz des sogenannten hermeneutischen Zirkels zugrunde, darin bestehend, dass das Einzelne im Ganzen und das Ganze aus dem Einzelnen zu verstehen ist. Im Rahmen dieser hermeneutischen Dialektik erhält auch das Vorurteil als geschichtlich überkommenes und noch nicht reflektiertes Vorverständnis positive Bedeutung.

LEBENSLAUF

Max Ortner
geboren 11.12.1945 in Esternberg, OÖ

Nach fünf Jahren Pflichtschule acht Jahre Humanistisches Gymnasium in Linz, Matura 1965,
anschließend Studium an der Juridischen Fakultät der Universität Wien,
Doktor der Rechtswissenschaft 1973,
Von 1969 – 1971 Vorsitzender der Österreichischen Hochschülerschaft

Von 1976 – 2003 Richter

2002 Promotion zum Doktor der Philosophie

2006 Sponsion zum Magister der Theologie

2007 Promotion zum Doktor der Theologie

2008 Sponsion zum Magister (Religionswissenschaft)