

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Kulturspezifischer Dualismus bei der Übersetzung griechischer Philosophie in die Chaldäischen Orakel hinein. Zum Andenken an Dr. phil. Dr. theol. Carsten Colpe (19.7.1929-24.11.2009)” by Christoph Elsas

was originally published in

Zeitschrift für Religionswissenschaft 28 (1), 2020, 138-159.

URL: <https://doi.org/10.1515/zfr-2019-0017>

This article is used by permission of Publishing House [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Christoph Elsas*

Kulturspezifischer Dualismus bei der Übersetzung griechischer Philosophie in die Chaldäischen Orakel hinein

Zum Andenken an Dr. phil. Dr. theol. Carsten Colpe
(19.7.1929–24.11.2009)

<https://doi.org/10.1515/zfr-2019-0017>

Zusammenfassung: In dankbarer Erinnerung an Carsten Colpes Forschungen untersucht der Artikel Tradition und Translation an den als „heidnische Bibel“ oder „Weisheit Zoroasters“ sowie als kosmisch-mystisches Kritikpotential in Christentum und Islam bedeutsam gewordenen Chaldäischen Orakeln. Ich kann wechselseitige Anregungen zwischen den Chaldäischen Orakeln und der mittelpatonischen Religionsphilosophie des Numenios von Apameia um 180 n. Chr. zeigen: durch Möglichkeiten iranischen und griechischen Verständnisses von Dualismus sowie einerseits Orientalismus bei Numenios und andererseits Affinität zu Platon und Homer beim Theurgen Julian. Die Fragmente der Chaldäischen Orakel sind keine Originalzeugnisse aus Chaldäa oder des Zoroastrismus – aber Abwandlungen. Es gab die mesopotamische Priesterwissenschaft mit Divination um Ištar, die von zoroastrischen Priestern mit der gleichfalls Himmel und Erde verbindenden Wassergöttin Anâhitâ und im Römerreich mit Hekate als Zaubergöttin und beseehlendem Prinzip identifiziert wurde.

Schlagwörter: Carsten Colpe, Tradition und Translation, Dualismus, spätantike Mystik, Chaldäische Orakel

Abstract: In grateful memory of Carsten Colpe’s research, the article examines the Chaldean Oracles for tradition and translation. They became important as “pagan bible” or “wisdom of Zoroaster” and as cosmic mystic potential of criticism in Christianity and Islam. I can show mutual influencing between the Chaldean Oracles and the Platonic religious philosophy of Numenios of Apameia about 180 AD in the face of possibilities of understanding dualism the Iranian and the Greek way, as well as, on the side of Numenios, orientalism, and on the side of the

*Kontaktperson: Prof. Dr. Christoph Elsas, Philipps-Universität Marburg, Leinstr. 43, 31535 Neustadt, E-Mail: elsas@mailers.uni-marburg.de

Theurg Julian, affinity to Homer and Plato. Even the fragments handed down as the Chaldean Oracles are no parts of original documents – but adaptations. In Mesopotamia, there was divination associated with Ištar. This goddess connecting heaven and earth was identified by Zoroastrian priests with the goddess of water, Anâhitâ, and in the Roman Empire with Hecate as the goddess of magic and principle of breathing life.

Keywords: Carsten Colpe, tradition and translation, dualism, mysticism of late antiquity, Chaldean Oracles

1 Carsten Colpes Bedeutung für Materie und Methodik dieses Artikels

Carsten Colpe, Ehrenmitglied der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft, war 1962–68 Professor für Allgemeine Religionsgeschichte in Göttingen und dann 1969–74 für Iranische Philologie sowie 1975–97 für Allgemeine Religionsgeschichte und Historische Theologie an der Freien Universität Berlin.¹ Sein Doppelwerk *Iranier – Aramäer – Hebräer – Hellenen. Iranische Religionen und ihre Westbeziehungen. Einzelstudien und Versuch einer Zusammenschau* und *Griechen – Byzantiner – Semiten – Muslime. Hellenistische Religionen und die westöstliche Enthellenisierung. Phänomenologie und philologische Hauptkapitel* führt einen wichtigen Teil seiner jahrzehntelangen Einzelforschungen zusammen.² Im Vorwort dazu reflektierte er die eigenen Rezeptionsbedingungen für „Iran“ als westlicher Orientalist und Religionswissenschaftler, Theologe und antiimperialistisch engagierter Wissenschaftler.³ Mit alledem hat Carsten Colpe mich seit 1966 als Lehrer

1 Näheres zu seinem wissenschaftlichen Werdegang bei Christoph Elsas, „Carsten Colpe (1929–2009),“ in *Stiftsgeschichte(n). 250 Jahre Theologisches Stift der Universität Göttingen (1765–2015)*, Hg. Bernd Schröder und Heiko Wojtkowiak (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 291–302.

2 Erschienen in Tübingen bei Mohr Siebeck in der Reihe „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament“ 2003 als Bd. 154 mit 709 Seiten und 2008 als Bd. 221 mit 514 Seiten. Vgl. meine Rezension in der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 94 (2010): 149f., deren Seiten 3–64 das wissenschaftliche Symposium aus Anlass seines 80. Geburtstags in der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften dokumentieren.

3 Vgl. auch Carsten Colpe, *Kleine Schriften*, Hg. Renate Haffke, Gesine Palmer, Hans-Michael Haußig, Ulrike Schlott, Christoph Elsas, Christiane Nasse, Christine Ancker, Heike Radtke, Andreas Löw und Marco Torini (Berlin: Universitätsbibliothek Freie Universität Berlin, 1993) mit ihren 9 Abteilungen: Zur gesellschaftlichen Verantwortung des Wissenschaftlers und der wissenschaftlichen Ausbildung; Zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion; Zu den kulturellen und politischen Verflechtungen der monotheistischen Religionen; Materialien zu einer neuen Komparatis-

und Freund beeindruckt und begleitet, 1994 die Einführung zu seiner Festschrift *Tradition und Translation* schreiben lassen⁴ und langfristig mein Buch *Mystik in der Globalisierung. Diskurs und Traditionen der Chaldäischen Orakel im Kontext heutiger Religionsbegegnung*⁵ und diesen darauf fußenden und ihm gewidmeten Beitrag angeregt.

Colpe erforschte den antiken Synkretismus als Religion in der Globalisierung parallel zu „Synkretismus, Renaissance, Säkularisation und Neubildung von Religionen in der Neuzeit“.⁶ Dabei ist Synkretismus „als Antwort auf die Herausforderung des Fremden“ im Zuge eines Zusammenschlusses „als Reaktion auf den Angriff der Fremden“ verstanden.⁷ Und denkt man – wie es auch Luther H. Martin beim Symposium zu Colpes 80. Geburtstag vortrug – bei Globalisierung an einen Prozess, der Identität hinsichtlich Ort, Gemeinschaft und Tradition herausfordert, dann ist es angebracht, zeitgenössische Prozesse der Globalisierung mit jenen vergangener Weltgemeinschaften (*oikoumenai*) zu vergleichen, und zwar besonders mit jenen des westlichen Altertums, die sich aus den Eroberungszügen Alexanders des Großen und der damit einhergehenden Hellenisierung sowie mit der durch Augustus etablierten *pax romana* ergaben.⁸ Im Osten hatten die persischen Großkönige, als sie auch die Großräume von Assyrien bis Ägypten unterwarfen, ein Weltreich mit funktionierender Kommunikation und der einheitlichen Verwaltungssprache Reichsaramäisch begründet. Gleichzeitig ist antike Religion inmitten der Globalisierungsprozesse, obwohl diese auch damals die Inhalte und die Struktur von Identitätsbildung veränderten, lokale Religion geblieben, denn die

tik; Menschensohn und Gottessohn; Zur Frühgeschichte von Juden- und Christentum; Hellenistica; Iranica; Gnostica und Manichaica.

⁴ Christoph Elsas, „Vom Aufnehmen zum Weitergeben und Übertragen. Zur Einführung,“ in *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag*, Hg. Christoph Elsas, Renate Haffke, Hans-Michael Haußig, Andreas Löw, Gesine Palmer, Bert Sommer und Marco S. Torini (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994): XX–XXVI.

⁵ Christoph Elsas, *Mystik in der Globalisierung. Diskurs und Traditionen der Chaldäischen Orakel im Kontext heutiger Religionsbegegnung. Rückfragen an Zarathustra, Gnosis, Platonismus und Augustin mit Übersetzung der Orakelfragmente und erläuternder Texte des Christen Psellos und des Hellenisten Numenios* (Berlin: EB-Verlag, 2017).

⁶ Carsten Colpe, *Weltdeutungen im Widerstreit*, Theologische Bibliothek Töpelmann 100 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999), 185–256: V. Kapitel.

⁷ Carsten Colpe, „Synkretismus als Antwort auf die Herausforderung durch das Fremde,“ in *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit*, Hg. Herfried Münkler (Berlin: Akademie-Verlag 1997), 312–346, hier: 313.

⁸ Luther H. Martin, „Globalisation, Syncretism, and Religion in Western Antiquity. Some Neurocognitive Considerations,“ in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 94 (2010): 5–17, hier: 5.

Spielregeln in den religiösen Gruppen sind weitgehend von ihrer Umwelt geprägt.⁹ Wie das zusammengeht, zeigt etwa Colpes Überschrift „Ein Syrer‘ Numenius, ‚ein Ägypter‘ Plotinos, ‚ein Numider‘ Arnobius – spätantike Freidenker auf Wegen gegenseitiger Akzeptanz von gnosishen bleibenden Argumenten“.¹⁰

Im Syrien dieses Platonikers Numenius von Apameia¹¹ werden die Chaldäischen Orakel¹² in griechischer Fassung greifbar – und um Übersetzungen von beiden habe ich mich schon unter Colpes Anleitung in meiner Dissertation und dem Projekt „Satzlexikon zur synkretistischen und gnostischen Literatur der Spätantike“ des Göttinger Sonderforschungsbereichs „Orientalistik“ 1970–76 bemüht. Numenius‘ Werke sind vor der Publikation der berühmten – gegen den jüdischen und christlichen Exklusivismus gerichteten – „Wahren Lehre“ des Platonikers Kelsos um 180 n. Chr. zu datieren, da sich bei ihm keinerlei Bezugnahme darauf findet. Orakel und Mysterien waren bei Kelsos hellenistischem Traditionalismus untergeordnet,¹³ während nach allem, was wir wissen, im Vergleich dazu Numenius‘ Philosophie als für Traditionen des Orients auffallend offen galt: So interpretierte Numenius das homerische Bild von der Nymphen-Grotte auf der Insel von Ithaka (Odyssee 13,109–112) im Geist von Platons Höhlengleichnis (Staat 514a1–518b5), indem er die Meeresgrotte mit der Sinnenwelt identifizierte, in die die Seele hinabsteigt, um dann wieder zu ihrem Heil zurückzukehren. Und zwar zitierte er zur Deutung des von Platon Gemeinten Moses und Pythagoras, Parmenides und Heraklit und bediente sich auch der ägyptischen Theologie, der chaldäischen Astrologie und wahrscheinlich deren Weiterentwicklung im Mithras-Kult.¹⁴

⁹ Vgl. Jörg Rüpke, *Von Jupiter zu Christus: Religionsgeschichte in römischer Zeit* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011), 32.

¹⁰ Colpe, *Griechen*, 143.

¹¹ Numénius, *Fragments. Texte établi et traduit par Édouard des Places* (Paris: Les Belles Lettres, 2003; deutsch in Elsas, *Mystik*, 253–273).

¹² *Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*. Texte établi et traduit par Édouard des Places. Troisième tirage revu et corrigé par A.-P. Segonds (Paris: Les Belles Lettres, 1996); Ruth Dorothy Majercik, *The Chaldean Oracles: Text, Translation and Commentary*, Studies in Greek and Roman Religion 5 (Leiden: Brill, 1989); deutsch z. T. bei Yochanan (= Hans) Lewy, Michel Tardieu, *Chaldaean oracles and theurgy: mysticism, magic and Platonism in the later Roman Empire* (Paris: Institut d'Études augustiniennes, 2011) und vollständig bei Elsas, *Mystik*, 151–203.

¹³ Vgl. *Die „Wahre Lehre“ des Kelsos*. Übersetzt und erklärt von Horacio E. Lona, Kommentar zu frühchristlichen Apologeten, Ergänzungsband 1 (Freiburg i. Br.: Herder, 2005), 55–57.

¹⁴ Vgl. Polymnia Athanassiadi, „Le traitement du mythe: de l'empereur Julien à Poclus,“ in *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences Religieuses 142 (Turnhout: Brepols, 2009): 63–76, hier: 65 zu den Fragmenten 1–22 und 30–35; Roger Beck, *The religion of the Mithras cult in the Roman Empire: Mysteries of the uncon-*

Was uns unter dem Namen „Chaldäische Orakel“ überliefert ist, sind nur griechische Fragmente von oder aus Versen – wie bei griechischen Orakeln Hexametern – in neuplatonischer und christlicher Kommentierung. Sie wurden für den Mittelmeerraum und Europa durch Vermittlungsprozesse ins östliche Römische Reich als „Heidnische Bibel“ und seit der Renaissance als „Weisheit Zoroasters“ interessant, und zwar sowohl für Christentums-Kritik als auch für christliche Philosophie.¹⁵ In der Zwischenzeit förderten sie wichtige Traditionsstränge in Christentum und Islam zu einem kosmisch-mystischen Kritikpotential.¹⁶

Hier geht es um das für Colpe wichtige Thema von Tradition und Translation. Denn in großer Kontinuität gaben hier Menschen Eindrücken von existenzieller Bedeutung Ausdruck, auch in verbalen Traditionen, die sie wechselnd interpretierten: Um persönliche Erfahrung zu reflektieren, bietet eine Tradition ein Rahmenwerk dafür, sie deutend einzuordnen und die eigene Einsicht zu legitimieren. Auch wenn der Elite-Charakter tieferer Einsicht beansprucht, spezielle Traditionen von autoritativer Quelle erhalten zu haben, ist doch sowohl für die Wissenschaft als auch für ihre Objekte der gesellschaftliche Kontext formende Voraussetzung. Zwar gilt das, was von einer Gemeinschaft als lebenswichtige Weisheit in Mythen und Geboten tradiert wird, oft als Geheimnis, das Außenstehenden als möglichen Gegnern nicht zugänglich sein darf. Doch zu immer weiterer gesellschaftlicher Öffnung beim Bemühen, das als lebenswichtig Bewährte weiterzugeben, gehört dann die Übersetzung in andere Sprachen und interkulturelle Translation.¹⁷ Sofern es dabei um intersubjektive argumentative Auseinandersetzung zu einem alle Menschen einschließenden kulturellen Miteinander geht, gewinnt ein Text auch Bedeutung für Interkulturelle Philosophie¹⁸, für die ich Ansätze durch Colpe mit Misch, Cassirer und Foucault kennenlernte.¹⁹

Damit ist die Basis für die weiterführenden Thesen des vorliegenden Beitrags skizziert:

quered sun (Oxford/New York: Oxford University Press 2006), 198–210 zur Numenios-Tradition bei Porphyrios „Über die Nymphengrotte“.

15 Elsas, *Mystik*, 141–252; Michael Stausberg, *Faszination Zarathushtra: Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der frühen Neuzeit*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 42 (Berlin/New York: de Gruyter, 1998).

16 Elsas, *Mystik*, 317–361.

17 Elsas, „Aufnehmen“: XX–XXII.

18 Gregor Paul, *Einführung in die Interkulturelle Philosophie* (Darmstadt: WBG, 2008), 21f.

19 Es handelte sich um z.T. frühere Auflagen von Georg Misch, *Der Anfang*, Bd. 1, *Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel*, Sammlung Dalp 72,1 (Bern: Francke, 1950); Ernst Cassirer, *Das mythische Denken*, Teil 2, *Philosophie der symbolischen Formen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997) und Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, Übers. Ulrich Köppen, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 356 (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994).

§ 3: Der iranische Dualismus ist eschatologisch-monotheistisch gewichtet.

§ 4: Dem steht eine dialektisch-polytheistische Tendenz von Dualismus in griechischer Tradition gegenüber.

§ 5: Es lassen sich wechselseitige Anregungen zwischen den Chaldäischen Orakeln und der mittelplatonischen Religionsphilosophie des Numenios von Apameia zeigen und damit um 180 n. Chr. datieren. Dazu gehören iranische und griechische Verständnismöglichkeiten von Dualismus in Religion und Philosophie. Besondere Offenheit bei Numenios lässt Überlappungen mit den Chaldäischen Orakeln entstehen. Umgekehrt führt Affinität zu Platon und Homer beim Theuren Julian, der seinerzeit die Orakel vorgetragen haben soll, zu Überlappungen mit Numenios.

§ 6: Misch, Cassirer und Foucault lassen die Überlieferungsfragmente der Chaldäischen Orakel als situationsgemäße Abwandlungen verstehen, auch wenn sie keine Originalzeugnisse aus Chaldäa oder des Zoroastrismus sind.

2 Von Bianchi und Colpe angeregte Überlegungen zum Dualismus in der Religionsgeschichte²⁰

Colpe hat 1970 in einer ausführlichen Doppelrezension – die er in seinen 2003 erschienenen Band zu den iranischen Religionen und ihren Westbeziehungen aufnahm – Ugo Bianchis 1958 auf Italienisch erschienene Bücher für den deutschen Sprachraum erschlossen: das eine zu einer historischen und ethnologischen Phänomenologie des religiösen Dualismus (*Il Dualismo Religioso*), das andere speziell zu Ursprüngen und Wesen des Zoroastrismus (*Zaman i Ohrmazd*). Bianchi thematisiert hier Traditionen des Widerstreits zwischen zwei Arten von Göttern in der Spannweite von deren „radikalem“, „absolutem“ Antagonismus bis hin zu einer dualistischen Erklärung der Erdenwelt, wonach ein Gegner die Verantwortung für das ihr inhärente Böse trägt, indem er sie im „monarchischen“ Einverständnis mit dem obersten Gott schafft und regiert. Diese mit einer aus der amerikanischen Ethnologie übernommenen Bezeichnung *trickster* genannte Schöpfergestalt ist durch ihr ambivalentes listiges Verhalten charakterisiert und stellt sich immer irgendwie gegen das Höchste Wesen. In Mythen und Folklore vieler Völker von Osteuropa über Asien bis Nordamerika gehört er dessen vorangehender Schöpfung der Grundlagen ungewollt und unvorhergesehen zu. Dann tritt er mit dem Anspruch auf Gleichrangigkeit auf, woraufhin „Symmetrie“ in

²⁰ Vgl. Elsas, *Mystik*, 67–74.

einem „absoluten“ Dualismus zugestanden wird oder es aber zu Unterordnung als unentbehrlicher Mitarbeiter in einem „monarchischen“ Dualismus kommt. Da solche Mythen-Übereinstimmungen bei eurasischen Völkern und Indianern älter sind als mögliche iranische Einflüsse, folgert Colpe aus Bianchis Büchern, in Iran könnten Zarathustra und die Achämenidenkönige derartige dualistische Überlieferungen vorgefunden haben. Dann hätten sie sich in die Rolle des Sachwalters des Grundlagen-Schöpfers versetzt, ihre Gegner zu Handlangern des Tricksters erklärt, und damit wäre der iranische Dualismus eine Ethisierung und Spiritualisierung eines älteren.²¹ Als Colpe dann 1972 einen Überblick über „Das Böse in Mythos und Religion“ verfasste, unterteilte er ihn in „1. Grundsätzliches zur Doppelwertigkeit des Grunderlebnisses“, „2. Das eindeutig Böse bei Naturvölkern und im Volksglauben“, „3. Das Böse in Hochkulturen“, „4. Der Böse in iranischer, jüdischer und christlicher Tradition“, „5. Das Böse und der Böse in der Gnosis“ und „6. Auflösung mythischer und religiöser Symbolik in die Darstellung von bösen Zuständen, Vorgängen oder Eigenschaften“.²²

1987 wurde Bianchis Definition von Gemeinsamkeiten und Besonderheiten von Dualismen international einflussreich: Als Dualismus bezeichnet man so „eine Lehre, die die Existenz von zwei fundamentalen Kausalprinzipien ansetzt, die der Existenz (oder der leidvollen Erscheinung der Existenz, wie im Falle der indischen Sicht von *maya* im Gegenüber zu *atman*) der Welt zugrunde liegen. Zusätzlich vergegenwärtigen dualistische Lehren, Weltansichten oder Mythen die Grundkomponenten von Welt und Mensch als solche, die teilhaben am ontologischen Gegensatz und Wert-Ungleichgewicht“.²³

Wenn man nach Besonderheiten klassifiziert, will Bianchi von ethischem Dualismus im eigentlichen Sinne erst dann sprechen, wenn Gut und Böse mit gegensätzlichen ontologischen Prinzipien verbunden werden, so wie in Zoroastrismus und Manichäismus. Der Dualismus Zarathustras ist dabei als radikal und weltzugewandt, kosmisch, zu klassifizieren, der Dualismus Manis als radikal und weltabgewandt oder antiweltlich, antikosmisch. Beide sind eschatologische Dualismen.

Obwohl beide indoiranische Traditionen verarbeiten, lassen sie sich darin von zyklisch denkendem indischem Dualismus unterscheiden, den Bianchi als dialektisch klassifiziert. Dessen Radikalität hebt Bianchi im indischen Samkhya-

²¹ Colpe, *Iranier*, 202–223.

²² Carsten Colpe, „Das Böse in Mythos und Religion,“ in *Das Böse. Dokumente und Interpretationen*, Hg. Gerhard Zacharias (München: Hanser 1972): 9–29 = Carsten Colpe, *Materialien zu einer neuen Komparatistik*, Bd. 2D, *Kleine Schriften*, Hg. Hans-Michael Haußig und Ulrike Schlott (Berlin: Universitätsbibliothek Freie Universität Berlin, 1993), 41–53.

²³ Ugo Bianchi, „Dualism,“ *The Encyclopedia of Religion* 4 (1987): 506–512, hier: 506 (Übers. C.E.).

System mit seinen gegensätzlichen Prinzipien von Geist und Materie, *purusha* und *prakriti*, hervor und verweist zugleich darauf, dass auch Monismus paradoxerweise in dualistischen Begriffen ausgedrückt werden kann. Das geschieht in Shankaras klassischer Advaita-Lehre und in anderen – auch griechischen – Systemen, die die Vielheit der materiellen Welt auf Illusion und damit auf metaphysische Nichtexistenz reduzieren. Obwohl Maya ontologisch kein Wesen hat, bringt sie trotzdem die Erscheinungswelt und das Leiden an ihr hervor. Bianchi bezieht in diese Klassifikation sogar den Buddhismus ein, der ohne jede metaphysische Ontologie auskommt, weil er in dialektischem Dualismus der mit Maya verbundenen Eingliederung in die Kette der Wiedergeburten die Befreiung zum „absoluten“ Zustand, dem Nirvana, gegenüberstellt.²⁴

Bianchi hat damit Dualismus zum Thema der Religionswissenschaft werden lassen.²⁵ Vor allem gilt Dualismus als Antwort auf die grundsätzliche Antinomie, die zu jeder Weltanschauung gehört, die von der Existenz eines Schöpfungsgottes ausgeht.²⁶ In einem monotheistischen Umfeld drückt dann radikaler Dualismus eine Revolte gegen den angeblich allmächtigen Gott aus.²⁷ Eine wichtige allgemeinere Basis sind aber auch die spannungsvollen Gefühle der Zusammengehörigkeit von Mensch und Welt als Mikro- und Makrokosmos sowie von irdischen und himmlischen Räumen – sie lassen von einem analog zu nennenden Dualismus ausgehen, der Ausdruck findet in Abbildlehre, Kult und Astrologie.²⁸

3 Dualismus in Iran²⁹

Ein unspezifischer analoger Dualismus lässt auch in Iran den Großkönig in Verbindung mit dem obersten Gott verstehen und zeigt sich etwa bei der Gestalt sei-

²⁴ Vgl. ebd.; Ugo Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism. Dualism and Mysticism* (Leiden: Brill, 1978), 49–62; „Il dualismo come categoria storico-religiosa“.

²⁵ Vgl. allgemein Susanne Lanwerd, „Dualismus,“ *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 2 (1990): 233–236; Petrus F. M. Fontaine, „What is Dualism and what is it not?“ in *Light against Darkness: Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World*, Hg. Armin Lange, Bennie Reynolds, Eric M. Meyers und Randall Styers (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011): 266–276; Fabienne Jourdan und Anca Vasiliu, Hg., *Dualismes, Doctrines religieuses et traditions philosophiques* (Paris: Chôra, 2015).

²⁶ Giovanni Casadio, „Dualismus II. Kirchengeschichtlich,“ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 2 (⁴1999): 1005f.

²⁷ Guy G. Stroumsa, „Dualismus I. Religionswissenschaftlich,“ ebd.: 1004f.

²⁸ Günter Lanczkowski, „Dualismus,“ *Theologische Realenzyklopädie* 9 (1982): 199–202, hier: 200f.

²⁹ Vgl. Elsas, *Mystik*, 74–95.

ner Schutzgöttin Anâhitâ: Sie wird über die Jahrtausende hin als göttliche Herrin eines irdischen Flusses und gleichzeitig der als himmlische Gewässer vorgestellten Milchstraße verehrt,³⁰ weil sie auf Geheiß Ahura Mazda, des Weisen Herrn, von den Sternen herabkommend Leben spende.³¹ Spezifischere dualistische Manifestationen von Monotheismus findet man innerhalb des sog. Alten Awesta – einem Ritualtext zur Stärkung der Kräfte der wahren göttlichen Ordnung zur Überwindung der trügerischen gottfeindlichen Chaosmächte – in den Gâthâs, die einem für uns historisch nicht greifbaren prophetischen Religionsgründer Zarathustra zugeschrieben werden.³² Die Gâthâs sind – wohl um 1000 v. Chr., jedenfalls vor dem Eintreten der Iraner in die Weltpolitik mit König Kyros (6. Jh. v. Chr.) formulierte – „Lobgesänge“ innerhalb der Yasnas, der „gottesdienstlichen Handlungen“, und neben den Yashts, den „Hymnen“ für einzelne Gottheiten, im zoroastrischen Awesta überliefert. Die diese Gâthâs prägende Lehre von den zwei uranfänglichen Geistern und ihre Modifikationen seit dem jungawestischen Zoroastrismus – unter der Herrschaft der auf Kyros folgenden Dynastie der Achämeniden bis zu deren Sturz durch Alexander – sind Beispiele von radikalem Dualismus mit zwei gleichrangigen Prinzipien, die beide ganz vom Anfang der Menschenwelt an existieren.³³ Dieser Dualismus spiegelt anscheinend auch einen ökologischen Konflikt zwischen sesshaften Bauern und räuberischen Nomaden wider,³⁴ und entsprechend den Entwicklungen in der Geschichte Irans lässt sich die Konzeptualisierung guter und schlechter übernatürlicher Kräfte im Rahmen der bestimmten Gesellschaft oder Gruppe nachzeichnen, die deren Funktionen als nützlich oder schädlich definiert.³⁵

In Yasna 30,2-6, schwierigen Sätzen in der dritten Gâthâ, wird nach dem Aufruf der gläubigen Anhänger zur Entscheidung für den Weisen Herrn eine mythische Bezugnahme auf das sekundäre Erscheinen von Zwillingegeistern vorgenommen: „2. Höret mit euren Ohren das Beste, betrachtet mit klarem Denken die beiden Wahlmöglichkeiten der Entscheidung Mann für Mann, (jeder) für sich

30 Lanczkowski, „Dualismus“: 201.

31 Prods Oktor Skjaervo, „Zoroastrianism,“ in *The Cambridge History of Religions in the Ancient World, Vol. I: From the Bronze Age to the Hellenistic Age*, Hg. Michele Renee Salzman und Marvin A. Sweeney (New York: Cambridge University Press, 2012), 102–128, hier: 112.

32 *Ebd.*: 104f.

33 Bianchi, „Dualism“, 506f.; Manfred Hutter, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments, Bd. I: Babylonier, Syrer, Perser*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 4,1 (Stuttgart: Kohlhammer 1996), 197–208; in Fragen der Datierung orientiere ich mich an Prods Oktor Skjaervo, „Zoroastrian Dualism,“ in *Light against Darkness*, 55–89.

34 Hans G. Kippenberg, „Dualismus,“ *Evangelisches Kirchenlexikon* 1 (1986): 948–950, hier: 949.

35 Carsten Colpe, „Geister (Dämonen), d. Iran,“ *Reallexikon für Antike und Christentum* IX (1976): 585–598, hier: 586.590.

selber darauf bedacht, uns vor der großen Wende zu gefallen. 3. Und diese beiden ersten Geister, welche als Zwillinge durch einen Traum vernommen wurden, sind ja im Denken, Reden und Handeln das Bessere und das Schlechte; zwischen diesen beiden haben die Rechthandelnden richtig entschieden, nicht die Schlechthandelnden. 4. Und als diese beiden Geister zuerst zusammenkamen, schufen sie Leben und Nichtleben, und dass zuletzt schlechtestes Dasein der Lügenhaften sei, aber für den Wahrhaftigen das Beste Denken. 5. Von diesen beiden Geistern wählte sich der Lügenhafte, das Schlechteste zu tun, das Wahrsein (Akk.)/die Wahrheit aber (erwählte sich) der sehr verständige/heilwirkendste Geist, der in den sehr festen Himmel gekleidet ist, und die, welche willig den Herrn durch richtige Taten befriedigen, den Weisen. 6. Zwischen diesen beiden haben sogar die Götter/Dämonen nicht richtig unterschieden...“.³⁶

Seit Zarathustra ist in iranischer Tradition die Weltschöpfung das Resultat eines Vertrags, der zwischen Ahura Mazdâ (mittelpersisch Ôhrmazd), dem Gott, und seinem Widersacher, dem bösen Geist Angra Mainyu (mittelpersisch Ahri-man, antik bes. Arimanius Deus) geschlossen wurde, der sich aus einem Abgrund endloser Finsternis erhob, die auch eine Finsternis der Unwissenheit ist, und das strahlende Licht des Gebiets der Weisheit sah. Als er aufgrund seiner neidischen Natur sich beeilte, es zu zerstören, und entdeckte, dass der ihm gegenüberstehende Gute Geist stärker war als er selbst, floh er zurück in die dunkelglühende Finsternis, um aus der ihm eigenen Finsternis dämonische Kräfte hervorzubringen zum Kampf gegen die Kräfte des Lichts.³⁷ Im Konzept eines Weltjahres kann Weltzeit so als eine Abfolge von Millennien gedacht werden, die von der dualistischen Urkonfiguration über die Schöpfung der zunächst meta-empirischen Gedankenwelt, die später in empirische Form überführt wird, bis zur endzeitlichen „Herrlichmachung“ (*Frâshkart*) der Welt führt, bei der alle Exponenten des Bösen endgültig vernichtet werden. Dafür ist das Auftreten eschatologischer Helden am Ende der Zeit entscheidend, das der Auferstehung der Toten und dem Jüngsten Ge-

36 Hermann Lommel, *Die Gathas des Zarathustra*, Hg. Bernfried Schlerath (Basel: Schwabe 1971), 41f.; vgl. Colpe, *Iranier*, 571f.; Gherardo Gnoli, „L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite,“ *Revue d'Histoire des Religions* (1984): 115–138, hier: 116–119; Henri S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft 43 (Leipzig: Hinrichs Verlag, 1938); Helmut Humbach, *Die Gathas des Zarathustra*, Indogermanische Bibliothek 1 (Heidelberg: Winter, 1959; engl. 1991 und mit Pallan Ichaporja 1994); Walter Hinz, *Zarathustra* (Stuttgart: Kohlhammer, 1961).

37 James W. Boyd and Ron G. Williams, „Nature and Problem of Evil in Zoroastrianism,“ in *Gifts to a Magus. Indo-Iranian Studies Honoring Firoze Kotwal*, Toronto Studies in Religion 32, Hg. Jamsheed K. Choksy, Jennifer Dubeansky (New York: Peter Lang, 2013), 77–97, hier: 79; Carsten Colpe u. a., *Altiranische und zoroastrische Mythologie*, Wörterbuch der Mythologie, Hg. Hans Wilhelm Haubig, 1.4 (Stuttgart: Klett-Cotta, 1986), 239f.: „Ahriman“.

richt vorangeht.³⁸ Das ist der mit Zarathustra verbundene kosmogonische Dualismus. Nachdem im jungawestischen Yasna 57,17 (= Yasht 13,76) der Achämenidenzeit auf die beiden Geister als Urheber der „Schöpfungen“ Bezug genommen wurde, unterscheidet sich für diese verschiedenartigen Schöpfungen sogar der Sprachgebrauch, indem für die ahurischen Wesen anderes Vokabular benutzt wird als für die daëvischen.³⁹

Die früheste westliche Bezugnahme auf diesen Mythos ist die des griechischen Platonikers Plutarch um 100 n. Chr., in dessen Werk über Isis und Osiris (369D–370C) die beiden Schöpfer „rivalisierende Gestalter“ (*antitechnoi*) genannt werden. Als solche sind sie auch im ersten Kapitel des awestischen Vidêvdât/Vendidad bezeugt. Dort wird in der Art der späteren Orthodoxie beschrieben, wie der Weise Herr, indem er die Welt ordnet, die verschiedenen Länder einrichtet und wie anschließend der Böse Geist im Gegensatz dazu Krankheiten, Naturkatastrophen und schlechtes menschliches Verhalten hervorbringt. Das Übel nimmt hier die Form von Verunreinigung durch verschiedene Arten von toter Materie wie Blut und Leichen an, was strenge Reinigungsrituale erforderlich macht.⁴⁰ Das Licht scheint auch in die materielle Welt, welche ebenso wie die Finsternis auch vom Weisen Herrn geschaffen ist. Aber im Vidêvdât gibt es einerseits ein „gutes“, paradiesisches Licht und andererseits ein „schlechtes“ Licht, das der Reinigung bedarf, während es in dieser geschaffenen Welt leuchtet.⁴¹

Mit dem kosmogonischen Dualismus verband die Zarathustra-Tradition einen kosmischen Dualismus, der sich auf die Unterteilung in die Welt des Gedankens und die Welt der lebendigen körperlichen Wesen bezieht. Jeder materiellen Erscheinung (*gêtik*) entspricht ein transzendentes Urbild (*mênôk*) im guten, lichten, höchsten Himmel oder aber im bösen, finsternen, tiefsten Abgrund. Die Welt des Gedankens ist das, was nicht durch die üblichen menschlichen Sinne erfasst werden kann – wie göttliche Wesen oder etwas weit Entferntes wie die Sonne. So brachte der Weise Herr nach der vierten Gâthâ in Yasna 31,7 durch seinen Gedanken Asha, das kosmische Prinzip der Weltordnung als solches, und die dem Menschen sichtbaren himmlischen Lichter hervor. Diese gute Gedanken-Welt wurde durch die entgegengesetzten bösen Gedanken – ebenso wie Ahura Mazdas Schöp-

38 *Ebd.*, 333–340: „Eschatologie“; *ebd.*, 347–349: „Frašô.kereti“; Michael Stausberg, „Zoroastrismus“, *Der neue Pauly* 12 (2002): 840.

39 Colpe, *Iranier*, 475; Michael Stausberg, *Die Religion Zarathushtras: Geschichte – Gegenwart – Rituale*, Bd. 1, (Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 2002), 134f.; kommentierte Übersetzung der Yasna-Texte außerhalb der Gathas: Fritz Wolff, *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen* (Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1924).

40 Skjaervo, „Zoroastrian Dualism“, 58–62.

41 Colpe, *Iranier*, 82 und 93.

fung der Welt des körperlichen Daseins durch eindringendes Übel – zu einer Welt, wo alle Wesen das Lager wählen, zu dem sie in der kosmischen Schlacht gehören wollen. Doch war es zentral für die mit Zarathustra verbundene Proklamation, dass die geistige und die körperliche Welt mit dem Plan des Weisen Herrn geschaffen wurden, dass am Ende alle denkbaren Kräfte des Übels überwältigt und vernichtet und für immer in die Finsternis zurückgeworfen würden, aus der sie kamen. Dieser kosmische Dualismus ist ein analoger Dualismus, in dem die Gedanken-Welt die Modelle für alle Dinge in der Welt der lebenden körperlichen Wesen enthält. Nach Yasht 13 ist solch ein Element, das aus jener Gedankenwelt einwirkt, die als Schutzgeist helfende persönliche Wahlentscheidung der Frommen (*fravaši*). Deshalb haben die Menschen das Gute in beiden Welten zu stärken. So werden beim täglichen Opfer, das ein Regenerations-Ritual ist, diese Modelle in der Gedanken-Welt erneut gesammelt und geordnet – mithilfe ihrer Entsprechungen in der Welt der Lebewesen, so dass ein rituelles mikrokosmisches Modell dann zur Regeneration des geordneten Makrokosmos beiträgt.⁴² Durch die Möglichkeit der Verunreinigung sind sogar die Elemente ambivalent, und die zerstörerischen üblen Kräfte, z.B. des Wassers, müssen durch den Helden und im täglichen Leben mithilfe von zoroastrischem Kult bekämpft werden, z.B. durch Anrufung der weiblichen Gottheit des Wassers, Anâhitâ. Solche Ängste ließen die zoroastrische Priesterschaft ein umfassendes dualistisches Konzept von Rein und Unrein entwickeln.⁴³

Zarathustra schreckte die Mächtigen mit Hölle und völliger Auslöschung, wenn sie ungerecht handelten.⁴⁴ Denn wenn eine Person stirbt, verlässt nach der mit Zarathustra verbundenen Lehre deren Lebens-Seele (*urvan*) den Körper und macht sich auf eine Reise in die Gedanken-Welt, begleitet von der persönlichen Visions-Seele (*daênâ*). Außer den Fravashi, den schützenden Ahnengeistern in der Luft, hilft jene Daênâ der Lebens-Seele in der Gedanken-Welt „sehen“, repräsentiert aber auch die Gesamtheit der persönlichen Gedanken, Worte und Werke im Leben. Diese werden, wenn die Sonne die Seele vor Mithras als den an der Brücke zwischen Erde und Himmel richtenden Gott gebracht hat, auf einer Waage gewogen. Dann wird, je nach ihrem Gewicht, die Seele die Brücke überqueren und ihren Weg zur besten Existenz im strahlenden Licht des über der Sonne er-

42 Skjaervo, „Zoroastrian Dualism“, 62–65 und 88f.; Gwyn Griffith, *The Divine Verdict. A Study of Divine Judgment in the Ancient Religions*, Studies in the History of Religions LII (Leiden: Brill, 1991), 40–46: „The Concept of Justice in Ancient Iranian Religion,“ hier: 41; Colpe u. a., *Mythologie*, 465–469: „Weltschöpfung“; Bernfried Schlerath, „Fravaši“, in Colpe u. a., *Mythologie*, 349–351; Gnoli, „L'évolution“, 120–123; Nyberg, *Religionen*, 21 und 62f.

43 Colpe, *Iranier*, 528.

44 Ebd., 30; Michael Stausberg, „Hell in Zoroastrian History“ *Numen* 56 (2009): 217–253.

warteten Paradieses fortsetzen oder in die schlechteste Existenz in der blinden Finsternis der im unterirdischen Totenreich erwarteten Hölle herabstürzen.⁴⁵

4 Von Iran angeregter andersartiger Dualismus in Griechenland⁴⁶

Iran ist bekannt für Dualismus. Dieser Dualismus von Zarathustra und den altiranischen Herrschern hat seinen Ausgangspunkt im Gegenüber von wahrer, guter und trügerischer, übler sozialer Gemeinschaft. In der griechischen Kultur lag der später charakteristische Dualismus von Körperlichem und Seelischem den Homerischen Epen und der ganzen archaischen Epoche durchaus fern. Sie feierten irdische Körperlichkeit angesichts der Erwartung eines nur schattenhaften unterirdischen Nachlebens.⁴⁷ So wird der iranische Dualismus Anreger des dann andersartigen griechischen Dualismus geworden sein, seit mit der Unterwerfung auch der Griechenstädte Kleinasiens 547 v. Chr. ein Drittel der griechischen Welt Teil des iranischen Imperiums war. Seitdem trafen die Griechen auf den Zoroastrismus mit seiner Erwartung, dass die Gläubigen für alle Zeit in den Himmel aufsteigen werden, und seiner Unterscheidung von „knochenhaftem“ (*gêtik*) und „geistigem“ (*mênôk*) Leben. Allerdings besitzen für Zoroastrier der Üble Geist und seine Geschöpfe, wie die Dämonen, einen nur substanzlos-geisterhaft geistigen Zustand. Alle substanzhaft geistigen und leiblichen Schöpfungen und das Nachleben in einem Himmel und Erde einenden Paradies werden auf den Guten Geist des einen Weisen Herrn zurückgeführt.⁴⁸

Gegenüber einem solchen iranischen eschatologisch-monotheistischen Dualismus blieb für die besondere Entwicklung des griechischen Dualismus eine dialektisch-polytheistische, zyklische Interpretation der Welt grundlegend. Er ist

⁴⁵ Skjaervo, „Zoroastrian Dualism“, 74; Colpe u. a., *Mythologie*, 319f.: „Daênâ“. 430–432: „Seele“. 451f.: „Urvan“; zu indo-iranischer Tradition vom Nachleben in Licht oder Finsternis vgl. Mary Boyce, *The Early Period*, Bd. 1, *A History of Zoroastrianism*, Handbuch der Orientalistik 1.8.1.2 (Leiden: Brill, 1989), 111.117–119 und zur Ausgestaltung zoroastrischer Bestattungsriten 330.

⁴⁶ Vgl. Elsas, *Mystik*, 95–103.

⁴⁷ Vgl. Heide Froning, „Jenseitsvorstellungen, Tod und Trauer im antiken Griechenland,“ in *Gemeinsamkeiten und Besonderheiten in Theorie und Praxis*, Bd. 1, *Sterben, Tod und Trauer in den Religionen und Kulturen der Welt*, Hg. Christoph Elsas (Berlin: EB-Verlag, 2010), 203–220.

⁴⁸ Vgl. zu den griechisch-iranischen Verbindungen Mary Boyce, *Under the Achaemenids*, Bd. 2, *A History of Zoroastrianism*, Handbuch der Orientalistik 1.8.1.2a (Leiden: Brill, 1982), 150–163; Walter Burkert, *Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern* (München: Beck, 2003), 107–133.

statt monotheistisch eher monistisch zu nennen und hat Interesse an einer individuellen Eschatologie, kaum an einer universalen. Denn er hat seinen Ausgangspunkt im Menschen als Mischwesen aus der ruhigen Vernunft oben und dem Körper mit seinen Bewegungen unten, im Gegenüber von höheren und niederen Anteilen im Individuum, statt wie der iranische im Gegenüber von guter und übler sozialer Gemeinschaft. Eine vom Kontakt mit Iran angeregte Revolution griechischer Lebenshaltung in pythagoreischen und orphischen Gemeinschaften – so Walter Burkerts bahnbrechende Studien⁴⁹ – legte nur zugrunde, dass der Körper in die Erde eingehe, die aus der Äther-Welt stammende Seele aber zurückkehre zum Himmelskreis. Aristoteles' Schüler Aristoxenos soll geschrieben haben, Pythagoras sei nach Babylon gegangen und habe von Zaratas – ein anderer Name für Zarathustra – gelernt, dass Licht und Finsternis das männliche und weibliche Prinzip waren, aus welchen die Welt geschaffen wurde. Hier finden wir nichts von der Ethik der eschatologisch-monotheistischen Tendenz des iranischen Dualismus, sondern Licht und Finsternis in einem Dualismus mit dialektisch-polytheistischer Tendenz entsprechend den Komplementaritäten Männlich und Weiblich. Ein Glaube an Seelenwanderung verband den kosmologischen Dualismus der Pythagoreer mit ihrem psychologischen Dualismus: Wer seine Seele an der guten Seite der Unterteilung der Welt ausrichtete, erreiche als gereinigtes Individuum das Ziel einer Erlösung aus dem mühsamen Kreislauf der Verkörperungen.⁵⁰ Empedokles, der letzte der großen Naturphilosophen im 5. Jahrhundert v. Chr., integrierte dann Heraklits Lehre vom Werden ebenso wie Parmenides' Lehre vom Sein durch seine eigene, radikal dualistische Lehre von den zwei entgegengesetzten gleich ewigen Prinzipien Liebe und Streit. Indem Platons Philosophie alle diese Entwicklungen aufnahm, gab sie Auslegern wie Numenios Anlass zu dualistischer Interpretation.⁵¹

⁴⁹ Walter Burkert, *Mystica, Orphica, Pythagorica*, Bd. 3, *Kleine Schriften*, Hg. Fritz Graf (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006), bes. 56f.

⁵⁰ Vgl. Colpe, *Iranier*, 316–326: „Die iranische Dämonologie und ihre teilweise Umadressierung an Juden und Christen,“ bes. 322f. zur harmonisierenden Darstellung bei Aristoxenos; sonst Patrick Lee Miller, „Greek Philosophical Dualism,“ in *Light against Darkness*, 107–144, bes.: 111–133.

⁵¹ Vgl. Denis O'Brien, „Plato and Empedokles on Evil,“ in *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Hg. John J. Cleary (Aldershot, Brookfield, VT: Ashgate, 1999), 3–28.

5 Dualismus in den Fragmenten des Numenios und der Chaldäischen Orakel⁵²

Das 2. Jh. ist gekennzeichnet durch zunehmende kulturelle Interaktion sowie durch eine zunehmende Erwartung heiligen Wissens von der spirituellen Kraft von Personen statt von Orakelorten.⁵³ In der beim Philosophen Numenios (Fragmente 2.11 und 14) anklingenden und in den Chaldäischen Orakeln grundlegenden Erleuchtung, die die Lichtsymbolik von Mysterien und Mystik aufnimmt, geht es um eine heilsrelevante Erkenntnis in unaussprechlicher plötzlicher existenzieller Erfahrung. Die Kontakte zwischen ihnen gehen von der Möglichkeit aus, Gedanken und Bilder hinter sich lassende Erleuchtung in die je eigene Identität zu integrieren. Andererseits haben Aussagen über Erleuchtungserfahrungen immer sprachliche und religiöse Implikationen.⁵⁴ Bei Numenios und den Chaldäischen Orakeln geht es dabei um oft sowohl iranische als auch griechische Verständnismöglichkeiten des Dualismus in ihren Texten.⁵⁵

Weil den meisten Menschen Liebe zur Weisheit fehle und sie eher jemanden wie Sokrates verfolgten, fand Numenios die bei Homer und Platon in Mythen verborgene Wahrheit angemessen in Mysterien ausgedrückt. Zwar ist ihm Platons Philosophie Kriterium für die Beurteilung orientalischer Weisheitstraditionen, aber er ist respektvoll offen für die lokalen Traditionen seiner Heimat: Moses, ägyptische Theologie, chaldäische Astrologie und deren iranisch gefärbte Weiterentwicklung im römischen Mithras-Kult.⁵⁶ Solche Offenheit lässt Überlappungen mit den Chaldäischen Orakeln entstehen.⁵⁷ In Platons Timaios (28c) hieß es: „Also den Urheber und Vater dieses Weltalls aufzufinden, ist schwer, nachdem man ihn aber auffand, ihn allen zu verkündigen, unmöglich.“ In den Chaldäischen Ora-

52 Vgl. Elsas, *Mystik*, 253–289.

53 Sarah Iles Johnston, *Ancient Greek Divination*, Blackwell Ancient Religions (Malden, MA/Oxford: Wiley-Blackwell, 2008), 150–154.

54 Christoph Elsas, „Erleuchtung, I. Religionswissenschaftlich“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 2 (1999): 1429f.

55 Vgl. Christoph Elsas, „Iranische und griechische Verständnismöglichkeiten der Fragmente des Numenios von Apameia und der Chaldaeischen Orakel“, in *Hierarchie und Ritual. Zur philosophischen Spiritualität der Spätantike*, Bibliotheca Chaldaica 7, Hg. Chiara O. Tommasi, Luciana Gabriela Soares Santoprete und Helmut Seng (Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2018), 225–250, hier: 225–234.

56 Vgl. Peter van Nuffelen, *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2011), 72–83: „Numenius. Philosophy as a hidden mystery“.

57 Vgl. Elsas, „Verständnismöglichkeiten“, 235–243.

keln (Fr. 7) hieß es: „Denn alles vollendete der (höchste, göttliche) Vater und gab es weiter an das zweite Denkvermögen, das ihr, das ganze Menschengeschlecht, als erstes anruft.“ Wohl als Synthese lesen wir bei Numenios (Fr. 17): „Da Platon wusste, dass bei den Menschen nur der (Gestalter des Werdens) als der Demiurg bekannt ist, während das erste (göttliche) Denkvermögen, das er das Sein-an-sich nennt, bei ihnen gänzlich unbekannt ist, drückt er sich aus wie jemand, der sagt: ‚Ihr Menschen, was ihr für das (göttliche) Denkvermögen haltet, ist nicht das erste; sondern ein anderes Denkvermögen vor (und über) diesem ist weitaus ursprünglicher und göttlicher.‘“⁵⁸

Die Gewichtung des Dualismus bei Numenios liegt beim Gegensatz von Geist als Ordnungs- und Materie als Chaosprinzip, und insofern ist er stark griechisch geprägt. Es ist überliefert, Numenios habe das Böse auch von äußeren Zuwächsen ins Seelische kommen lassen, und zwar immer wieder von der Materie (Fr. 43). Doch ging er dabei von prä- und postnatalem Einfluss der Sterne aus (Fr. 34f) und soll zum natürlichen Übel gelehrt haben (Fr. 52), auch die Materie der Sterne leiste „der Vorsehung Widerstand, immer vom Verlangen beseelt, deren Pläne durch Kräfte ihrer Bosheit zu bekämpfen.“ Solche aktiv-verderbliche Rolle kann von den dort angegebenen Pythagoras- und Platon-Stellen her als „Seele“ der Materie interpretiert werden. Sie war aber auch iranisch als Übler Geist zu verstehen, der im Himmel wie auf Erden mit seinen Dämonen-Kräften gegen den Heilwirkenden Geist des Weisen Herrn ankämpft. Und zum moralischen Übel soll Numenios gelehrt haben (Fr. 34), dass die Seele über Verminderung der Reinheit und die Ausdehnung in einen Astralleib herabsinke und die Milchstraße die Verbindung zwischen der göttlichen Region und dem Hades darstelle.⁵⁹

Die Chaldäischen Orakel, die vom römischen Kaiser Julian der Bibel der Christen entgegengesetzt wurden, verband man mit den Namen von Julian, genannt der Chaldäer, und seinem geistigen oder auch leiblichen Sohn Julian, der sie in Homerischen Hexametern vortrug, die den Orakeln in griechischer Tradition Autorität und Feierlichkeit verliehen. Dieser Julian wurde der „Theurg“ genannt, weil er als durch Kontakt zur Seele des weisheitsliebenden Platon befähigtes Medium zwischen den Menschen und dem Wissen vom „heiligen Werk“ galt. Solche Anlehnung an Platon und Homer führt zu Überlappungen mit Numenios.⁶⁰

⁵⁸ Vgl. Helmut Seng, „Oracles chaldaïques. Une fiction féconde,“ in *Alexandrie la Divine. Sagesses barbares. Échanges et réappropriation dans l'espace culturel gréco-romain*, actes du colloque scientifique, Hg. Sydney H. Aufrère und Frédéric Mōri (Köln/Genf: Fondation Martin Bodmer, 2016): 357–387.

⁵⁹ Vgl. Marco Bonazzi, „Numenio, il platonismo e le tradizioni orientali,“ in *Dualismes*, 225–240.

⁶⁰ Vgl. Elsas, „Verständnismöglichkeiten“, 238–240.243–245; ders., „Interkulturelle Vermittlungsprozesse heiligen Wissens. Von der assyrischen Prophetie der Ishtar von Arbela im 7. Jh.

Und in der Nähe des syrischen Apameia gab es in der Zeit des Numenios nachweislich Tempel in hellenisierter orientalischer Tradition mit Orakeln von „internationaler“ Bedeutung.⁶¹ In griechischer Tradition waren persönliche Beziehungen zu Gottheiten das Vorrecht von Heroen, jetzt versprach sie der Theurg durch ritualisiertes Einleiten von Licht aus dem göttlichen Bereich zum Finden des Lebenswegs. Zur Verbreitung der Chaldäischen Orakel im Römerreich scheint der Theurg Julian dabei ihre philosophische Fassung auf den vorsichtigen Übergang zur triadischen Stufung der Geistwelt bei Numenios aufgebaut zu haben. Denn bei ihm erscheint das dritte Denkvermögen noch halb als bloßer Aspekt des zweiten, während die Chaldäischen Orakel zwar auch eine entsprechende Doppelhypostase ansetzen, daneben aber in der Gestalt der Hekate ein Lebensprinzip als Ursprung der Weltseele lehren – bei Numenios (Fragment 12) sind es nur „Strahlen von ferne“, die vom auf die Welt gerichteten göttlichen Denkvermögen her der Welt Leben spenden. Auch tritt eine eher griechische Grundhaltung in zwei von ethischem Dualismus getragenen Warnungen der Chaldäischen Orakel (Fr. 104 und 134) hervor: durch Interesse am Materiellen moralischem Übel zu verfallen.

Doch bevor es in jenem Fr. 134 heißt, die Liebe zum Denkvermögen des göttlichen Vaters lehre, solches Interesse am Materiellen zu fliehen, sehe ich das schon verbunden mit speziell iranischer Grundhaltung sowohl im Blick auf moralisches Übel wie auch auf Bedrohung durch aggressives natürliches Übel: Es warnt vor dem Streben zur „lichtfeindlichen Welt“, „zu der Materie Ungestüm“. Fr. 159 scheint nach primär iranisch-dualistischem Lob für den Kampf gegen das Lebensfeindliche in der Welt zu klingen. Das meiste ist gleichermaßen iranisch wie griechisch dualistisch zu verstehen: Die Natur täuscht über die unreinen dämonischen Kräfte der „üblen Materie“, und die dämonischen Kräfte der Erde sind „bestialisch und rücksichtslos“ und zeigen nur Falsches (Fr. 88–90). Aber die positive iranische Wertung des „Knochenhaften“ im Kampf für wahrheitsgemäße Ordnung dürfte den Hintergrund bilden, wenn es in Fr. 158 heißt, selbst als „Auswurf der Materie“ solle man den Körper nicht dem Absturz-Ort der irdischen Welt überlassen, auf die die Seele herabgefallen ist – nach Fr. 164 über die sieben Planetensphären. Denn wenn die Seele sieghaft über der Lebens-Konfusion steht,

v. Chr. zu den griechischen Chaldäischen Orakeln im 2. Jh. n. Chr.,” in *Das Heilige interkulturell. Perspektiven in religionswissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Kontexten*, Hg. Thomas Schreijäck und Vladislav Serikov (Ostfildern: Matthias Grünewald, 2017), 255–271, hier: 256 und 266.

⁶¹ Vgl. Bernadette Cabouret, „Divination, Röm., C.3.En Syrie,“ *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum III* (Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2005): 96–97; Youssef Hajjar, „Divinités oraculaires et rites divinatoires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco-romain,“ in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II.18.4*, Hg. Wolfgang Haase (Berlin/New York: de Gruyter, 1990), 2236–2320.

bleibt der Körper kein Spielball der Materie. Nur bis dahin droht Verderben – so Fr. 163 – durch die Neigung nach unten zum dunklen Glühen der materiellen Welt und dem „für immer ungeformten Abgrund“ unter ihr, der in seiner Ferne zum Denkbaren und zum Lebensgeist nur Negatives aufweist – Dunkel, Kot, Fehlbildung, Substanzlosigkeit. Die Verbindung zwischen der göttlichen Region und dem Hades, die der Milchstraße bei Numenios entspricht, ist hier durch die das Getrennte zusammenbringende griechische Zaubergöttin Hekate gegeben.⁶²

6 Von assyrischer Prophetie über altiranisches Magiertum zu griechischer Mysteriosophie

Die lebenswichtige Erfahrung gilt es für jede Überlieferungsstufe jeweils innerhalb des historisch-sozialen Kontextes zu überprüfen, indem man die Intentionalität in dieser Einbettung ermittelt. Diese Erfahrungen sind zugänglich als Mitteilungen, dass etwas Derartiges in überwältigendem Sinneseindruck in menschliches Fassungsvermögen eintrat und in der Aktivierung von Denk- und Handlungskräften Ausdruck suchte – und zwar orientiert an bestehenden Gemeinschaftsformen. Die jeweiligen Symbolisierungen in solchen Ausdrucksformen „müssen aus verschiedenen Zusammenhängen zur Ermittlung ihres Sinnes zusammengefasst werden“, wenn es zu einer verstehenden Aneignung des Intendierten kommen soll und nicht zu reiner Vereinnahmung bei der Übernahme.⁶³ Die Annäherung erfolgt auf der Grundlage einer Differenz, wobei „Spiritualität in Spätphasen zu Haltungen führt, die zu verallgemeinern sind“ – bei Weiterentwicklung durch Neubildung im Übertragen.⁶⁴

Sowohl aus solcher religionshistorischer Einsicht als auch aus Gründen der intersubjektiven argumentativen Nachvollziehbarkeit sollte Tradition nur in so veränderter Form einbezogen werden: indem „sie weder der Frühzeit entgegen läuft noch der Gegenwart widerspricht.“⁶⁵ Georg Misch schrieb von Platons Höh-

⁶² Vgl. Helmut Seng, *Un livre sacré de l'antiquité tardive: les Oracles Chaldaïques*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études Sciences Religieuses 170 (Paris: Brepol, 2016); ders., „Patrogenês hylê. Au sujet du dualisme dans les Oracles Chaldaïques,“ in *Dualismes*, 279–304; Wolfgang Fauth, *Hekate Polymorphos: Wesensvarianten einer antiken Gottheit zwischen frühgriechischer Theogonie und spätantikem Synkretismus*, Schriftenreihe altsprachliche Forschungsergebnisse 4 (Hamburg: Kováč, 2006), bes. 107–115 zu den Chaldäischen Orakeln.

⁶³ Vgl. Elsas, „Aufnehmen“, XXV zum Zitat aus Colpe, „Das Böse“, 14 = 44.

⁶⁴ Vgl. ebd., XXXVI zum Zitat aus Colpe, *Griechen*, 263–287: „Heidnischer und christlicher Hellenismus in ihren Beziehungen zum Buddhismus,“ hier: 287.

⁶⁵ Paul, *Einführung*, 79.

lengleichnis – das im Hintergrund von Numenios' Religionsphilosophie steht – als nur einem Beispiel für den „Durchbruch durch die natürliche Einstellung“: „Heterogene geistige Mächte können nur von unten, von der Wurzel her produktiv vereint werden. In der geschichtlichen Wirklichkeit wird Heterogenes [...] nicht zusammengedacht, sondern zusammengelebt, indem die Gegensätze selber durch ihre Spannkraft sich produktiv erweisen für die Steigerung des Lebens. So bleibt die Aufgabe zurück, in der Dynamik des menschlichen, d.h. des geschichtlichen Lebens den einheitlichen Grund zu finden, der hinter der Gestaltung von Philosophie und Religion steht.“ Mit Misch folgt daraus: „Bisher blickten wir naiv geradezu auf die Gegenstände der Philosophie hin, die in den verschiedenen Kulturen und zu den verschiedenen Zeiten naturgemäß verschieden sind. Hinter diese scheinbar fest dastehenden Gegenstände müssen wir zurückgehen auf die philosophische Aktion, die sich an ihnen vollzieht. Dann tut sich die ursprüngliche dynamische Einheit der Philosophie vor uns auf als die Bewegung des Fragens und Antwortens.“⁶⁶ Schon von der äußeren Form her ist es deshalb interessant, dass zu Orakeln Fragen und Antworten gehören – auch wenn die Fragen oft nicht überliefert sind, sondern nur die als autoritativ angesehenen Antworten – und dass Numenios' Hauptwerk „Über das Gute“, dem die Fragmente 1–22 zugehören, seine Argumente wie Platons Dialoge in Frage und Antwort entfaltet.

Methodisch weiter führt dann Ernst Cassirers neukantianische Interpretation von Mythos als symbolischer Form universellen Weltverstehens, von der mit der Astrologie-Tradition verbundenen religiösen Idee der Zeitordnung als einer universalen Schicksalsordnung und von Mystik als reine Dynamik des religiösen Gefühls.⁶⁷ Für das Verständnis von Mystik greife ich darüber hinaus die von Michel Foucault thematisierte Erfahrung von „Heterotopie“ auf – „der Miniatur der Welt, wie sie sein soll“ als „Gegenort zum Gegebenen“.⁶⁸ Zugleich ergibt sich mir mit Foucaults „Archäologie des Wissens“ der methodische Zugang zu einem Rückfragen nach religionsgeschichtlichen Vorstufen, um in der Fortsetzung von Cassirer⁶⁹ wie bei den Ausgrabungen der Archäologie auch über die schriftlichen Hinterlassenschaften zu ermitteln, welche unterschiedlichen Positionen und Funktionen „das Subjekt in der Verschiedenheit der Diskurse einnehmen konnte“, die die Wissensformen einer Kultur definieren: „Archäologie betreiben heißt dann,

⁶⁶ Misch, *Der Anfang*, 32.46 und 76.

⁶⁷ Vgl. Elsas, *Mystik*, 12–15 zu Cassirer, *Das mythische Denken*, 87.141–143 und 298f.

⁶⁸ Vgl. Elsas, *Mystik*, 18–21, bes. 19 mit Zitat aus Michel Foucault, *Dits et Ecrits: Schriften*, Bd. 4: 1980–1988, Hg. Daniel Defert und François Ewald (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005), 931–945: „Von anderen Räumen,“ hier: 939.

⁶⁹ Dazu Michael Ruoff, *Foucault-Lexikon: Entwicklung, Kernbegriffe, Zusammenhänge*, UTB 2896 (Paderborn: Fink, 2013), 99f.

die Diskurse als ‚spezifizierte Praktiken im Element des Archivs‘ zu beschreiben“, wobei das Archiv „das allgemeine System der Formation und der Transformation der Aussagen“ ist.⁷⁰

Entsprechend konstatiere ich situationsgemäße Abwandlungen in einem mehrstufigen Prozess der interkulturellen Vermittlung heiligen Wissens.⁷¹ Zu den frühesten Zeugnissen von Wissenschaft gehört die mesopotamische Priesterwissenschaft, die für die Könige des Reiches Himmelszeichen mit Götterbefragung und Astralmagie in der Divination beobachtete.⁷² Dazu zählen die berühmten Orakel der assyrischen Prophetie der alle Gegensätze verbindenden Göttin Ištar von Arbela aus dem 7. Jh. v. Chr.⁷³ Ein Großteil der alten Wissenstradition will menschliches Handeln in Einklang mit dem Göttlichen halten.⁷⁴ Man schrieb in ganzheitlicher Weltsicht jedem Objekt und Ereignis im Universum einen festen Platz zu, der dem göttlichen Willen entsprach, der im Rat der Gottheiten für Weltverlauf und Menschenschicksal beschlossen worden war. Das damit gegebene Zeichen galt aber als durch rituelle Maßnahmen veränderbar, auch wenn die in Kompendien gesammelten Omina als „Gesetz“ der göttlichen Weltordnung galten.⁷⁵ Bis in die Römerzeit reicht hier die Tradierung in assyrischer Keilschrift mit sumerischen Wortzeichen in Archiven von Tempeln.⁷⁶ Denn im Vorderen Orient „kommt dem Wort von vornherein Würde und Wert einer beglaubigenden Urkunde zu.“⁷⁷

Diese schriftliche Tradition verbanden die zoroastrischen Priester, die Magier, bei der Eroberung durch das Perserreich – über das Reichsaramäisch als dessen semitischer Verwaltungssprache, in die man auch Archivgut übersetzte – mit den mündlich tradierten indoiranischen Liturgien. Solche Liturgien feierten auch die wie Ištar Himmel und Erde verbindende Wassergöttin Anâhitâ, die mit dem Wei-

70 Vgl. Elsas, *Mystik*, 15–18, hier: 16 mit Zitaten aus Foucault, *Archäologie*, 285.190 und 188.

71 Vgl. Elsas, „Vermittlungsprozesse“, 256–265.

72 Vgl. Stefan M. Maul, „Omina und Orakel. A. Mesopotamien,“ *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 10 (2005): 45–88, bes.: 47f.

73 Vgl. Simo Parpola, *Assyrian Prophecies*, State Archives of Assyria 9 (Helsinki: Helsinki University Press, 1997), XVIII.

74 Vgl. Walter Burkert, „Divination, Gr. I: Begriff und Definitionen,“ *Thesaurus Cultus III*, 1–4.

75 Vgl. Amar Annus, Hg., *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, Oriental Institute Seminars 6 (Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2010), 2f.

76 Vgl. David Pingree, *From Astral Omens to Astrology from Babylon to Bîkâner*, Serie orientale Roma 78 (Rom: Istituta italiano per l’Africa et l’Oriente, 1997), 15–19.

77 Elsas, „Aufnehmen“, XXVIII zum Zitat aus Carsten Colpe, „Sakralisierung von Texten und Filiationen von Kanons,“ in *Kanon und Zensur*. Archäologie der literarischen Kommunikation 2, Hg. Aleida und Jan Assmann (München: Fink, 1987), 80–92, hier: 81f. = Colpe, *Kleine Schriften 2 D*, 102–114, hier: 104.

sen Herrn gegen den Üblen Geist agiert⁷⁸ und durch Anteilgabe an der Himmelswelt auch die Legitimation des Herrschers stärkt, weil sie in Analogie zum irdischen Fließen in der himmlischen Milchstraße wiederzufinden ist:⁷⁹ „Durch die Übertragung der Namen wurde ja die fremde religiöse Erfahrung mit der eigenen verglichen.“⁸⁰

Bei den Eroberungen Syriens durch die Griechen und Römer folgte der Identifikation von Ištar und Anâhitâ die weitere Identifikation mit Hekate, der im Zauber Himmel und Erde verbindenden weiblichen Gottheit: Wie Ištar gilt sie als die Herrin positiver und negativer dämonischer Kräfte und damit als Gottheit des magischen Bindens und als die Quelle des belebenden Seelischen in Welt und Mensch.⁸¹ Doch gegenüber eigennützig eingesetzter Magie betonen die Chaldäischen Orakel, dass diese Gottheit selbst der Quelle des unerschöpflichen Lichts entspringt und in der Mysteriosophie ihrer Orakel für die letztendliche Befreiung des ganzen Menschen daran Anteil gibt – mit der philosophischen Interpretation der Mythologien geht es hier um das beseelende und zum Sinn des Lebens leitende Prinzip.⁸²

7 Rückblick

Carsten Colpe steht nicht nur in § 1 und zusammen mit Ugo Bianchi in § 2 im Hintergrund dieses Beitrags. Auch die Explikation meiner Thesen in den folgenden

78 Vgl. Bernfried Schlerath, „Aredvî Sûrâ Anâhitâ 1,“ in Colpe u. a., *Mythologie*, 275–278; Christoph Elsas, „Aredvî Sûrâ Anâhitâ 3,“ ebd., 279–286; William Malandra, „Anâhitâ – What’s in a Name?“ in *Gifts to a Magus*, 105–111; Prods Oktor Skjaervo, „Anâhitâ – Unblemished or Unattached?,“ ebd., 113–121; Andrea Piras, „Serse et la flagellazione dell’ Ellesponto,“ in *Studi Iranici Ravennati*, Hg. Antonio Panaino und A. Piras (Mailand: Mimesis, 2011), 118–133; Boyce, *Achaemenids*, 52.71–74.100–107.136f.144.

79 Vgl. Amélie Kuhrt, *The Persian Empire: a corpus of sources from the Achaemenid period*, Vol. 2 (London: Routledge, 2010), 364f., 551f. und 566–569; Lanczkowski, „Dualismus“, 201.

80 Vgl. Elsas, „Aufnehmen“, XXIX zum Zitat aus Klaus Berger und Carsten Colpe, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, Texte zum Neuen Testament 1 (Göttingen/Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), 12.

81 Vgl. Elsas, *Mystik*, 289–302; ders., „Vermittlungsprozesse“, 256f. und 264f.; Erica Reiner, *Astral Magic in Babylonia*, Transactions of the American Philosophical Society 85, 4 (Philadelphia: American Philosophical Society, 1995), 24 und 52–56 zur Vergleichbarkeit von Hekate mit Ištar-vonden-Sternen und zusätzlich der Heilungsgöttin Gula mit ihren Manifestationen sowohl als Gestirn als auch in Unterwelts-Gestalt mit Hund; Derek Collins, *Magic in the Ancient Greek World* (Malden, MA: Blackwell Pub., 2008), 10.40.69–71.75.83.97 und 122–133.

82 Vgl. Johnston, *Ancient Greek Divination*, 146–150.

Paragrafen greift immer wieder auf Anregungen durch ihn persönlich oder durch seine Publikationen zurück, wie die Fußnoten belegen.

So hat Colpe den iranischen Dualismus als durch die sich um Zarathustra sammelnde Gruppe eschatologisch-monotheistisch gewichtet gekennzeichnet: Die Finsternis der Unwissenheit liegt im Kampf gegen die Kräfte des Lichts bis zum endzeitlichen Gericht, obwohl auch Finsternis und materielle Welt als vom Weisen Herrn geschaffen gelten – nur, dass in der Erdenwelt das Licht der Reinigung bedarf. Damit kommt es zu einer Unterteilung in Gedanken- und Körperwelt, die zwar beide dessen Schöpfungsplan zurechnen, aber doch rituell Rein und Unrein scheiden sowie einen Seelenaufstieg und ggf. -absturz lehren ließen. Andere Stimmen der Forschung bestätigen diese Charakterisierung.

Demgegenüber hat Colpe das, was Pythagoras auf dem Kulturgebiet des alten Babylon als zoroastrische Lehre kennengelernt haben soll, als andersartigen Dualismus abgehoben, der komplementär zuordnet. Ich charakterisiere mit der einschlägigen Forschung diesen griechischen Dualismus näher als eine zwar von Iran angeregte, doch in indoeuropäischer Tradition dialektisch-polytheistisch bleibende zyklische Weltsicht, die vom Männlichen und dem Geist als Ordnungs- und vom Weiblichen und der Materie als Chaosprinzip bestimmt ist.

Entsprechend arbeite ich in § 5 die wechselseitigen Anregungen zwischen den Chaldäischen Orakeln und Numenios um 180 n.Chr. heraus, die durch die sowohl iranischen als auch griechischen Verständnismöglichkeiten und die Hochschätzung auch der jeweils anderen Religion und Kultur auf den Weg gebracht werden konnten.

Und im Schlussparagrafen hoffe ich gezeigt zu haben, dass auch Überlegungen aus der Philosophie, wie sie Carsten Colpe wichtig waren, förderlich für die nicht normative Religionswissenschaft einzubeziehen sind.